

Tıb konusunda kaleme aldığı El-Kaanûn Fi't-Tıb adlı ünlü yapıtının Latince çevirisinin bir onaltıncı asır Avrupa yayınında karşılaşılan sağ alttaki resimde görüldüğü üzere, İbn Sînâ tıb alanının tâcdârı olarak ortada oturmakta, sahanın en kalburüstü temsilcileri olan Hipokrates ile Galenos ise onun sağında ve solunda yer almış bulunmaktadırlar.

Bu resim İbn Sînâ'nın evrensel tarih çapındaki uluslararası ününü simgelediği gibi, İbn Sînâ'yı meftunu bir grup öğrenci arasında gösteren solda'ki onyedinci yüzyıl İran minyatürü ile sağ üstte İbn Sînâ'yı bir genç öğrencisi ile birlikte gösteren Topkapı Sarayı Hazine Kütüphanesi minyatürü de İslâm Dünyasının bu büyük düşünürünün kendi kültür çevresindeki olağanüstü etkisini dile getirmektedir.





İBN SÎNÂ
DOĞUMUNUN BİNİNCİ YILI
ARMAĞANI

T. C.
ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
TÜRK TARİH KURUMU YAYINLARI
VII. DİZİ — Sa. 80

İBN SÎNÂ

DOĞUMUNUN BİNİNCİ YILI ARMAĞANI

Derleyen
Ord. Prof. Dr. AYDIN SAYILI

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ — ANKARA
1 9 8 4

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

İÇİNDEKİLER

Önsöz VII

Sayılı, Ord. Prof. Dr. Aydın : (Giriş) İbn Sînâ ve Bin Yıllık Yaşantının Dile Getirdikleri 1

Çubukçu, Prof. Dr. İbrahim Agâh : İbn Sînâ'nın İslâm Felsefesinde Yeri 13

Crombie, A. C. (Çeviren : Türker - Küyel, Prof. Dr. Mübahat) : Ortaçağ Bilim Geleneği Üzerine İbn Sînâ'nın Etkisi 21

Terzioğlu, Prof. Dr. İng. Dr. med. habil Arslan : İbn Sînâ'nın Tabâbeti ve Avrupa'ya Tesirleri (13 şekil ile birlikte) 41

Al-Daffa, Dr. Alî – Stroyls, Dr. John : Ibn Sînā as a Mathematician. 67

Sayili, Ord. Prof. Dr. Aydin : Ibn Sînā and Buridan on the Dynamics of Projectile Motion 141

Sayılı, Ord. Prof. Dr. Aydın : İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji.. 161

Sayılı, Ord. Prof. Dr. Aydın : İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı 203

Ünver, Ord. Prof. Dr. A. Süheyl : İbn Sînâ Aforizması Hakkında .. 243

Keklik, Prof. Dr. Nihat : İbn Sînâ'ya Göre Çocukta ve Gençlerde Mutedil Mizacın Şartları 249

Terzioğlu, Prof. Dr. İng. Dr. med. habil Arslan : İbn Sînâ ve Türk Çocuk Psikiyatrisi (14 şekil ile birlikte) 257

Kâhya, Doç. Dr. Esin : İbn Sînâ'da Böbrek Hastalıkları ve Tedavileri 275

Kâhya, Doç. Dr. Esin : Renal Diseases and Their Treatments in Ibn Sînā. 293

Sarı, Dr. Nil Akdeniz : İbn Sînâ'ya Göre Kuduz ve Osmanlı Tıbbına Etkisi 309

Sarı, Dr. Nil Akdeniz : Ibn Sînā's Views on Rabies and His Influence on Ottoman Medicine (summary) 317

Dağ, Prof. Dr. Mehmet : İbn Sînâ'nın Psikolojisi 319

Madkour, İbrahim (Çeviren : Türker - Küyel, Prof. Dr. Mübahat) : *Şifa*'nın *Metafizik* (*Fizik*ten sonrası) ine Giriş 405

Aydın, Doç. Dr. Mehmet : İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-sa'âde) Anlayışı 433

KAYA, DR. MAHMUT : Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi 453
BAYRAKDAR, DR. MEHMET : Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine 461
BAYRAKDAR, DR. MEHMET : Al-Kindî ve İbn Sînâ'da Atomculuğun Tenkidi 471
BAYRAM, DR. MİKÂİL : İbn Sînâ ve Ahi Evren 481
TÜRKER - KÜYEL, PROF. DR. MÜBAHAT : *Kut*, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki *al-'Akl al-Fa'âl* İçin Bir Temel Oluşturabilir mi? 489
TÜRKER - KÜYEL, PROF. DR. MÜBAHAT : İbn Sînâ'da "*al-'Akl al-Fa'âl*" in Kökleri 591
TÜRKER - KÜYEL, PROF. DR. MÜBAHAT : İbn Sînâ'nın "*al-'Akl al-Fa'âl*" ine Bir Adım Olarak Fârâbî'de Siyaset 671
TÜRKER - KÜYEL, PROF. DR. MÜBAHAT : İbn Sînâ ve "*al-'Akl al-Fa'âl*" 707
TÜRKER - KÜYEL, PROF. DR. MÜBAHAT : İbn Sînâ ve "Mistik" Denen Görüşler 749
KANSU, ORD. PROF. DR. ŞEVKET AZİZ : İbn Sînâ'nın Başının Morfolojisi Üzerine Bir Gözlem (2 resim ile birlikte) 793
KANSU, ORD. PROF. DR. ŞEVKET AZİZ : Sur la Morphologie du Crane d'Avicenne (resume) 799
DİZİN 801

ÖNSÖZ

Büyük Türk bilim adamı İbn Sînâ'nın doğumunun 1000. yılı anısına Türk Tarih Kurumu bir yayın hazırlanmasına karar vermiştir.

Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın editörlüğünde hazırlanan bu eserde 18 bilim adamı 29 makale ile İbn Sînâ'nın çeşitli yönlerini bilimsel bakımdan incelemişlerdir.

Bu büyük eseri bilim dünyasına kazandırmaktan Türk Tarih Kurumu olarak onur duymaktayız.

PROF. DR. YAŞAR YÜCEL

GİRİŞ

İBN SÎNÂ VE BİN YILLIK YAŞANTININ DİLE GETİRDİKLERİ

Ord. Prof. Dr. AYDIN SAYILI

Cumhurbaşkanımız ve Türk Tarih Kurumumuzun koruyucu başkanı sayın Orgeneral Kenan Evren İbn Sînâ'ya yakın ilgi göstermektedirler. Büyük Atatürk, 1937 yılında, İbn Sînâ'nın ölümünün dokuzyüzüncü yıldönümünün İbn Sînâ hakkında dolgun bir bilimsel çalışmaya vesile olmasında önayak olmuştu. Beyrûnî ve Fârâbî gibi büyük Türk düşünürlerinin yuvarlak sayı yıldönümleri de şayet Atatürk'ün ömür süresi içine isabet etmiş olsaydı, Atatürk'ün bunlarla da aynı suretle ilgilenmiş olacağında şüphe olmasa gerektir. Atatürk'ün kendi eliyle kurduğu Türk Tarih Kurumu Türk büyüklerinin yıldönümleriyle aynı suretle yakından ilgilenmiş, Kâtib Çelebi, Fârâbî ve Beyrûnî gibi düşünürler için de anı ciltleri hazırlatmıştır.

Türk Tarih Kurumu, bu arada, İbn Sînâ'nın doğumunun bininci yılı anısına bir yayın hazırlanması için beni görevlendirmiş bulunuyor. İbn Sînâ gerek bilim adamı, gerek felsefeci, ve gerekse tabip olarak ele alınabildiğinden bu yayın planının mümkün olduğunca geniş tutulması uygun görüldü. Bu vesile ile, gerek İbn Sînâ'nın şerefine ve gerekse Türk Tarih Kurumu'nun bilimsel itibarına lâyık bir yayın hazırlanmasını sağlamakta yardımcı olmayı kabul buyurmuş ve çok emek sarf ederek katkılarını hazırlayıp sunmuş olan değerli arkadaşlara gerek Türk Tarih Kurumu adına ve gerekse kendi adıma burada derin şükranlarımı sunmak isterim. Bazı arkadaşların yazıları bu arada biraz fazla bekletildi. Elimde olmayan bu gecikmelerden benim de üzüntü duymuş olduğumu burada hemen ifade edeyim. Fakat bu gecikmenin bu anı kitabının daha muhtevalı ve zengin hale gelmesini sağlamış olmasının da büyük bir kazanç teşkil ettiği şüphesizdir.

Atatürk'ün düşünümsel kültürünün fevkalâde zenginliği ve bilgiye, genişliğine ve derinliğine, verdiği büyük değerin yanı sıra, bir yurt kurtarıcısı, bir devlet adamı, ve bir devrimci önder olarak gösterdiği eşsiz başarı ile tarih çapında bir dev insan olduğu gün gibi açıktır. Onun tarihin en kalburüstü insanlariyle kolayca boy ölçüşebileceği söz götürmez. Burası bu konu üzerinde durmanın da yeri değildir. Fakat yine de Atatürk'le İbn Sînâ arasında bazı bakımlardan bir kıyaslama yapmak ilginç görünüyor. Çünkü Atatürk'ün İbn Sînâ ile ilgilenmiş olması sonucu olarak, yukarıda işaret

edildiği üzere, İbn Sînâ'nın ölümünün dokuzyüzüncü yıldönümü vesilesiyle İbn Sînâ hakkında birçok bilim adamlarımızın işbirliği ile Türk Tarih Kurumu tarafından dolgun ve zengin muhtevalı bir anma cildi yayınlanmıştır.

Atatürk'le İbn Sînâ arasında bir ortak yön bu iki büyük insanın milliyetidir. Nitekim, 1937 yılında çıkan sözkonusu anma cildinde Şemsettin Günaltay'ın İbn Sînâ'nın milliyeti hakkında değerli bir yazısı çıkmıştır[1]. Şemsettin Günaltay bu yazıda İbn Sînâ'nın Türk olduğu tezini ele alıp işlemektedir. Gerçekte, bu yeni bir tez ya da iddia değildi. Örneğin ondokuzuncu yüzyıl başlarında Ali Suavi de İbn Sînâ üzerine kaleme aldığı bir yazıda onun Türk olduğu görüşünü benimsemiş ve savunmuştu[2].

Atatürk, 1937 yılında İbn Sînâ'nın ölümünün dokuzyüzüncü yıldönümünü kutlatmakla önemli bir kadirbilirlik örneği verilmesine önayak olmuştur. Atatürk bu girişiminden bir yıl sonra bu hayata gözlerini yumdu. Tuhaf bir rastlantı olarak Atatürk'ün doğumu ile İbn Sînâ'nın doğumu arasında da 901 yıllık bir süre farkı var. Böylece, İbn Sînâ'nın doğumunun bininci yılı olan 1980 yılından bir yıl sonrası Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılına rastlıyor. Bir başka deyi ile, her ikisinin de yaşamı elli yedi yıl kadar sürmüş. Böylelikle, aralarındaki bir başka ortak yön de bu göreli olarak kısa ömür süresi içine muazzam başarılar sığdırmış olmalarıdır.

İbn Sînâ pek çok eser bırakmıştır. Bunlar içinde hacim itibariyle kalburüstü boyutlara ulaşan hiç değilse Kitâbüşşifâ ile El-Ḳânûn fî't-Tıb dünya literatürünün, düşünümsel ve bilimsel yazınının, anıtsal olanları arasında yer alır. Fakat, elbette, büyüklüğün tek ölçüsü hacim değildir. İbn Sînâ'nın daha küçük monografları içinde de seçkin olmayanı, üstün değerde olmayanı yok gibidir.

İbn Sînâ'nın yeteneklerini ana çizgileriyle şu şekilde özetlemek mümkündür: Sekiz yaşında hafız oluşu, onaltı yaşında bir tabip olarak üstün başarı kazanıp kendisinden çok daha tecrübeli meslektaşları arasında belirgin biçimde temâyüz edebilmesi, daha bu yaşında matematik, astronomi, fizik, kimya, müzik, ve edebiyat gibi pek çok ve çeşitli konuların hepsi üzerinde büyük hâkimiyet kurabilmiş olması, düşüncesinin açıklık, derinlik ve güçlülüğünün hayret verici boyutlara erişmiş bulunması, bütün bu müteferrik alanlarda büyük özgünlük gösterebilmesi onun istisnaî kişiliğine tanıklık etmektedir. Fârâbî'ye çok şey borçlu olmakla onun manevî anlamda bir

[1] Şemsettin Günaltay, "İbni Sînâ, Milliyeti, Hayatı, Kültürü", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sînâ*, Türk Tarih Kurumu yayını, İstanbul 1937, birinci yazı, s. 5-29. Yine bkz., Şemsettin Günaltay, "İbni Sînâ'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", *Belleten* (Türk Tarih Kurumu), cilt 4, 1940, s. 1-37; Aydın Sayılı, "Was İbni Sînâ an Iranian ar a Turk", *Isis*, cilt 31,1939, s. 8-24. İbn Sînâ'nın hayatı için, bkz., Nihat Keklik, "Türk Filozofu İbn Sînâ (980-1037), Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23,1981, s. 1-53.

[2] Bkz., A. Süheyl Ünver, "İbn Sînâ (Ali Suavi'ye göre)", *Türk Tıb Tarihi Arşivi*, cilt 12, No 8, 1938, s.17-18.

öğrencisi oluşu ve Fârâbî gibi o da Türk olan Beyrûnî'nin çağdaşı olmuş olması da İbn Sînâ'nın çağını ışıklandıran, şerefine şeref katan önemli ve ilginç hususlardır.

Hemen hemen her büyük insan, her dâhi, bazen daha yaşam süresi içinde, ve genellikle ölümünden sonra, birtakım olumsuz ve haksız eleştirilere hedef olmuştur. Hattâ İngilizcede, daha doğrusu, Amerikan argosunda, bu davranış için, fakat haksız kazanılmış şöhretleri teşhir anlamında olmak üzere, "debunk" biçiminde bir sözcük de oluşturulmuştur. İbn Sînâ, hayatta iken, dinsizlikle itham edilmiş ve, söylendiğine göre, bunu yaygıncana bilinen Farsça bir dörtlükle yanıtlayıp reddetmiştir[3]. Bu beytin ve temelindeki hikâyenin uydurma olması mümkündür. Fakat kendisine bu mahiyette bazı eleştirilerin daha sonraları yöneltilmiş olduğu kesinlikle bilinmekte ve ayrıntılarıyle saptanabilmektedir.

Buna karşılık, İbn Sînâ için, açıkkalplilikle ve iyi niyetli düşüncelerle temellenen fakat kısmen zamanın yaygın ama aslında tamamen temelsiz ve hatalı değerlendirmelerine dayanan cömert övgüler de, daha ciddi ve bilimselleri yanında, bol miktarda mevcuttur. Bu önsözde bunlar üzerinde kısaca durulduktan sonra özellikle onikinci yüzyıl İran edebiyatının Gazne'li şairi Senâ'î'nin yazdığı bir manzumeye işaret etmek istiyorum. Çünkü, bildiğime göre, Senâ'î'nin İbn Sînâ için yaptığı bu kısa fakat çok içten ve canlı övgüsü, daha doğrusu ona yaptığı bu övgüsel atıf, şimdiye dek İbn Sînâ münasebetiyle söz konusu edilmiş değildir. Bundan sonra da, burada, bir yandan İbn Sînâ'nın gerek İslâm Dünyasında ve gerekse Batı Âleminde kazandığı itibar ve saygınlığa, öte yandan da evrensel uygarlık gelişimine ve insanoğlunun tarihsel kaderine bir düşünür ve bir bilim adamı sıfatiyle yagtığı etki ve katkıya en geniş çizgileriyle değinilecektir.

Türk halk hikâyelerinde İbn Sînâ, aklı ile en yüksek hakikat ve mutluluğa erişmek isteyen bir insandır ve bütün insanların mukadderatının timsalidir, bu konuda bir ibret dersi verecek durum ve değerdedir. Ahmet Ateş'e göre bu halk hikâyelerinde, İbn Sînâ'nın en basit vasfı, iyiliğin ve güzelliğin meftunu, kötülüğün, haksızlığın, zulüm ve hasisliğin düşmanı olmasıdır. İbn Sînâ toplum içinde yöneten ve yönetilenler arasında aşılmaz bir fark gözetilmesine karşıdır. Bu hikâyeyi yaratmış olan Anadolu insanının hayalinde, İbn Sînâ, bilimin kendisine kazandırmış olduğu güçten kendine çıkar sağlamak açısından yararlanmak istemez. Tersine kendisinin bu yetisinden etrafındakileri istifade ettirme yoluna gider. Gerçek mutluluğa insanlara faydalı olmakla ulaşılacağına inanır ve bunun akıl yoluyla elde edilebilecek

[3] Bkz., örneğin, İsmail Hakkı İzmirli, "İbni Sina Felsefesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sînâ*, Türk Tarih Kurumu yayını, İstanbul 1937, üçüncü yazı, s.42; Şerefeddin Yaltkaya, "İbni Sina'nın Basılmamış Şiirleri", *aynı cilt*, 36'ıncı yazı, s.47. İbn Sînâ için bir başka kısa manzum yergi de aynı yazıda s.50'de görülmektedir.

kapsamlı bir bilgi ile kazanılabileceği kanısını taşır. Fakat sonunda, İbn Sînâ, bunun mümkün olmadığı kararına varır. Ancak bir şeyhe, bir mürşide, intisap yoluyla gerçeğe ve asıl mutluluğa erişilebileceğini görür, idrâk eder.

Böylece, bu halk hikâyesine göre akılcı İbn Sînâ, sonunda, mistisizme bel bağlamış, onda karar kılmış görünüyor. Gerçekten İbn Sînâ'nın bir mistisizm cephesi de mevcuttur. Ne var ki, İbn Sînâ'da, Fârâbî'den alınan etki ile, mistisizm ile akılcılık arasında, Akl-i Fa'âl aracılığı ile, Akl-i Fa'âl'den pay alma kavramı veya anlayışı yoluyla, bir köprü kurma, bir uzlaştırma sağlama durumunun sözkonusu olduğu söylenebilir.

Halk arasında yaygınlaşan İbn Sînâ hikâyesi anlaşıldığına göre, Ziyaeddin Yahya adlı bir kişi tarafından tesbit edilmiştir. Böylece, onun kalemiyle, bu halk hikâyesinde İbn Sînâ mukadderat ve aşk gibi büyük beşerî meseleler karşısında duyulan endişelere cevap veren bir kahraman haline gelmiştir. Ahmet Ateş, bu bakımdan İbn Sînâ'yı ortaçağın doktor Faust'ına benzetmektedir. Ne var ki Goethe'nin onu temsil ediş tarziyle Faust Rönesans insanının mukadderatının timsaline dönüşmüştür. İbn Sînâ ise, halk rivayetlerinde ve Ziyaeddin Yahya'nın kaleminde ortaçağ zihniyetine çok bağlı ve sadık bir şahsiyettir. Ancak, İbn Sînâ'nın hayatı, bu şekliyle bile, insan mukedderatının mühim meselelerini içermektedir. Böylece, İbn Sînâ, Türkler arasında, belki özellikle onaltıncı asırdan itibaren, birtakım içtimaî ve beşerî dertlere çare arayan bir kahraman kisvesine bürünmüş olarak karşımıza çıkmaktadır[4].

Bu hikâyelerde İbn Sînâ'nın basit bir yönü onun insanüstü başarılarıdır. Halkın gözünde İbn Sînâ birçok kerametlere sahip, mucizeler yaratmaya muktedir olağanüstü bir yaratıktı. İbn Sînâ bu Anadolu hikâyesine göre, çok maceralı bir hayat yaşamış, sihir yardımiyle kendisini birçok tehlikeli durumlardan kurtarabilmiştir. Kerametlerinden biri onun rüzgâr estirme gücüne sahip oluşudur. Anadolu insanının hayal gücü, aynı zamanda, İbn Sînâ'nın kişiliğini Kur'an'da sözü geçen Lokman Hekim ile klasik çağın Eskülap'ı ile birleştirmiştir[5].

İbn Sînâ'ya Eş-Şeyhurreis, yani başkan şeyh, yahut da başönder, yani "Saygın ve itibarlı kişiler içinda en braşta geleni" lakabı verilmiştir. Feridun Nafiz Uzluk bu lakabın Mevlânâ lakabının yaklaşık olarak anlamdaşı olduğuna dikkati çekiyor[6].

[4] A.Ateş, "Türk Halk Hikâyelerinde İbn Sînâ", *Türkiyat Mecmuası*, cilt 11,1954, s. 33-40, cilt 12, 1955,s.265-275; Cahit Öztelli, "Halk Hikâyelerinde İbni Sînâ", *Türk Dil Araştırmaları Yıllığı*, (*Belleten*, Türk Dil Kurumu), 1968, s.213-219.

[5] Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris 1900,s.143-144; A.Süheyl Ünver, "Şark Folklorunda İbni Sînâ Hakkında Yaşayan ve Kaybolan Efsaneler", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sînâ*, İstanbul 1937, 26'ıncı yazı, 8 sayfa; M. Şerefeddin Yaltkaya, "İran Folklorunda İbn Sînâ", *aynı yayın*, 27'inci yazı, 4 sayfa.

[6] Feridun Nafiz Uzluk, "İbni Sînâ, Eşşeyhurreis", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sînâ*, 18'inci yazı, s.1.

Gerçekten, bu lakapların her ikisi de, aşağı yukarı, "en büyük ve saygın kişi" anlamını vermektedirler. Oysa "Mevlânâ" yani "bizim mevlâmız" denince, Türk-İslâm Dünyasında derhal Mesnevî adlı yapıtın yazarı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî akla geliyor. (İranlılar arasında Mevlânâ "Mevlevî" lakabı ile anılır). Aynı suretle, Eşşeyhurreis denince de İslam Dünyasında, hiç bir tereddüde yer bırakmayacak biçimde, İbn Sînâ'dan söz edildiği anlaşılmaktadır. Oysa, gerek Eşşeyhurreis lakabı ve gerekse Mevlâne lakabı veya hitap şekli başkalarına da uygulanmıştır. Fakat bu lakaplar sadece İbn Sînâ için ve Celâleddîn-i Rûmî için ebedîleşebilmiştir. Üstelik, "Mesnevî" de bir tür nazım için genel bir ad olmasına rağmen, Mesnevî denince ilk ağızda Mevlânâ'nın Mesnevî adlı anıtsal yapıtı çağrışımı yapılır. "Ḳânûn" denince de, aynı suretle, bu genel sözcük, bir kitap adı olarak, ilk koşunda İbn Sînâ'nın El-Ḳânûn fî't-Tıb adlı büyük eserini akla getirir.

Feridun Nafiz Uzluk, bu münasebetle, Anadolu Selçuklularında sağlık bakanı memuriyetine denk bir görevde bulunan Ekmelüddîn adlı ünlü bir doktorun "Dünün ve bugünün tabipleri Hazret-i Mustafa'dan (Tanrı rahmeti onun üzerine olsun) sonra bir yalvaç gelseydi ve böyle bir şey mümkün olsaydı, bu peygamberin İbn Sînâ olmuş olacağı düşüncesinde birleşmişlerdir" şeklindeki bir sözüne dikkati çekmektedir. Eflâkî'nin Menâkıbu'l-'Ârifîn'inde verilen bu bilgi, aslında, Mevlânâ'nın büyüklüğünü ve harikulâdeliğini vurgulamak maksadıyla söz konusu edilmektedir. Ancak, İbn Sînâ hakkında da, böylece, dolaylı yoldan da olsa çok ilginç bir olağanüstü övgü misali ile karşılaşmış oluyoruz. Fakat, aslında, burada İbn Sînâ'nın bu şekilde yüceltilmesine itiraz edilmekte, böyle bir övgüye ancak Mevlânâ'nın lâyık olabileceği vurgulanmaktadır. Böylece de İbn Sînâ ile Mevlânâ arasında bir rekabet durumu da yaratılmış olmaktadır[7].

Bu rekabet durumu bir bakıma aralarındaki paralelliği, koşutluğu, bir karşıtlığa dönüştürmektedir. Çünkü İbn Sînâ ussallığı, aklın salt ve kesin üstünlüğü ilkesini benimsemekte, Mevlânâ ise tasavvufu ve mistisizmi, akıl gücünün belli bir sınırdan öteye geçemediği tezini temsil etmekte ve savunmaktaydı. Mamafih, aradaki bu karşıtlık yine de bir paralelliği temellendirebilmekte, bir paralellik şeklinde tecelli etmekteydi.

Aradaki bu paralelliği bir adım daha ileri götürmek için Molla Câmî'ye atfen söylenen meşhur sözü burada hatırlatmak yerinde olur. Mevlânâ Türbesindeki bir levhada son beyti ile karşılaşılan bu dörtlü, Ankara'nın ünlü valisi Abidin Paşa'ya göre ve serbest bir çeviri ile şöyledir :

Mânâ âleminin o Feridûn'unun (o seçkin önderinin)
Yüksek kişiliği için Mesnevî yeter kanıttır.

[7] Feridun Nafız Uzluk, *aynı yazı*, s.1; Eflâkî, *Manâkıb al Ârifîn*, Tahsin Yazıcı bakısıyla Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1976, cilt 1,s. 500.

O Yüce insanın tavsifi yolunda bilmiyorum ki ne söyleyeyim;
O bir peygamber değil ama, kitabı olduğu da bir vâkıadır[8].

Câmî böylece Mevlânâ'nın Mesnevî'sini Kur'an'a benzetmiş, onun seviyesine çıkarmış oluyor.

Bu giriş yazımıza İbn Sînâ'nın yaptığı etkilerin ve bilgiye getirdiği katkıların gerektirdiği övgüleri sığdırmak mümkün değildir. Bu gibi etki ve katkılar ancak ayrı ayrı monograflarımızla yer yer ve ister istemez kısmî olarak dile getirilmiş olacaklardır. Bu kısa giriş bölümünde ancak bu değerlendirme ve övgü vecibesini çok genel bir anlamda yerine getirmek sözkonusu olabilir. Ulusumuz hemen her zaman kadirbilir olmuştur. Büyük insanlara saygı duymuş, onlara elinden geldiğince ve dilinin döndüğü kadar bağlılık ve yakınlık göstermekte kusur etmeme gayreti içinde bulunmuştur. Anıtlarımız, yatırlarımız, türbelerimiz buna tanıklık etmektedir. Burada bizim de ilk aşamada yapmayı amaçladığımız şey böyle bir sınırlı görevin üstesinden gelmek, cildimizi böyle bir davranış içinde başlatmış olmaktır.

Onikinci yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Gazne'li ünlü şair Senâ'î aşağıdaki manzumesinde İbn Sînâ'yı ne kadar güzel bir şekilde övüyor :

بدل نندیشم از نعمت نه در دنیا نه در عقبی
(نخواهم لاجرم نعمت نه در دنیانه در جنت)
همی گویم (همی خواهم) بهر ساعت چه در سرّا، چه در ضرّا،

که یارب مر سنائی را سنائی ده تو از حکمت
چنان کزوی برشك آید روان بوعلی سینا.

مگردانم درین عالم زبیش آزی وکم عقلی
چو رأی عاشقان گردان چو طبع بیدلان شیدا.

زراه رحمت ورأفت چو جان پاك معصومان
مرا اززحمت تنها بکن پیش از اجل تنها.

زبان مختصر عقلان ببند اندر جهان برمن (ببند از من درین گیتی)،
که تا چون خود نخوانندم حریص ومفسد ورعنا.

[8] Mevlânâ Mesnevîsi, Abidin Paşa çeviri ve şerhi, 6 cilt, üçüncü ve dördüncü baskıları, İstanbul 1305-1306 ve 1324 H.. Ciltlerin kapak sayfalarına bakılsın.

مگردان عمر من چون گل که در طفلی شوم کشته،
مگردان حرص من چون مل که در پیری شوم برنا.
بحرص ار (از) شربتی خوردم مگیر ازمن که بد کردم؛
بیابان بود وتا بستان وآب سرد واستسقا.[9]

Türkçe çevrisi :

Ne bu dünyada ve ne de ahrette gerçek nimeti hiç bir şeyle değiştirmek istemem.
Gerek işlerim yolundayken ve gerekse güçlükler içinde kıvranırken, durmadan, Tanrıdan şu dilekte bulunurum :

"Ey Tanrım, Senâ'îye sen öyle yüksek bir bilgelik ver ki
Bundan, Ebû 'Alî Sînâ'nın ruhu telaşa düşüp şaşkına dönsün,
Aşırı hırstan ve akılsızlıktan beni bu dünyada aşıkların düşüncesi gibi
İstikrarsız ve gönlünü kaptırmışların ruhu gibi şaşkın duruma düşürme.
Bana merhamet ve şefkat göster; masum kişilerin temiz yaşamlarında olduğu gibi
Beni de ecelimin gelmesinden önce bedence zahmet çekmek meşakkatinden koru.
Akıldan nasibi az olanların dilinin şerrinden beni bu dünyada barındır ki
Onlar beni kendileri gibi haris, müfsit, ve kibirli olarak tavsif etmesinler.
Ömrümü gülün ömrüne döndürme ki daha çocukluğumda hayatım son bulmasın.
Hırsımı da şarabınkine benzetme ki yaşlılığımda gençlik durumunda bulunmayayım.
Eğer, elimde olmayarak, içmemem gereken bir şerbetten içtimse, bunu bana çok görme.
Çünkü çöldeydim, mevsim yazdı, ve de çok susamıştım.

Senâ'î İran edebiyatının üç büyük mutasavvıfı arasında bulunuyor. Bunlar, tarih sırasıyla, Senâ'î, 'Aṭṭâr, ve Mevlânâ'dır. Mevlânâ bir vesile ile "Aṭṭâr bizim ruhumuzdur ve Senâ'î onun iki gözü mesabesindedir" demekte, böylece onlardan aldığı ilhamı ve etkiyi dile getirmektedir[10]. Fakat

[9] Senâ'î, *Divân*, Raḍavî yayını, Tahran 1341 Hş. (1962), s.57. Buraya alınan manzûme daha uzun bir kasidenin bir parçasıdır. Kasidenin tümü bunun birkaç katı uzunluğundadır.
[10] Hüseyn Dâniş, *Ta'lîm-i Lisân-i Fârsî, Dördüncü Kısım*, Istanbul 1332 H., s.53.

bir mutasavvıf olmakla ya da mutasavvıflık yoluna girmek ve onda karar kılmış olmakla beraber, Senâ'î akla değer veren bir şairdi. Nitekim, Senâ'î bir kitabında aklın değeri üzerinde özellikle durmakta, bu konuda özel bir manzume de sunmaktadır. Bu manzumedeki bir beyitte Senâ'î yine İbn Sînâ'ya bir atıf yapmakta, aşk konusunda aklın kör olduğunu, basîret gözünün bağlandığını, akıllı davranışın hakkını ancak İbn Sînâ'nın verebileceği bir iş olduğunu söylemektedir[11].

Ortaçağ İslâm tarihinin çihan tarihi içinde seçkin bir yere sahip oluşu, onun dünya tefekkür tarihinde bir dönüm noktası işgal etmesine, önemli bir aşamayı oluşturmasına dayanmaktadır. Böylece İslâm Dünyasının evrensel tarih içindeki önemi, yüzyıllar boyunca insan aklının ve zihinsel çabasının olumlu ürünlerinin birikip süzülerek insanoğlunun kaderini çizip belirlemesine bu toplumun olumlu emek ve hizmetinin boyutu ve etkinliği ile, bilim ile düşünüm ve teknolojinin giderek insan gücüne kattığı başarı kabiliyeti ve verimliliğin gösterdiği gelişimin özellikle ortaçağa düşen payına İslâm Dünyasının katkısının büyüklüğü ve zorunluluğu ile, değer ve mâna kazanmaktadır. İbn Sînâ da İslâm Dünyasının Batı Avrupa geç-ortaçağına en büyük çapta etki yapmış bilim adamı ve düşünürlerinin en ön safında yer almakta, bunların hemen en başta gelenleri arasında bulunmaktadır.

İbn Sînâ'nın Batı Âlemindeki ününü Dante Alghieri'nin La Divina Comedia adlı eserinin simgeleştirdiği söylenebilir. Dante'ye göre, Hıristiyan olmayan kişilerin cennete girmesi mümkün değildi. Bunlar arasında da Hıristiyanlığın zuhurundan önce yaşamış olanlarla daha sonraki çağlar insanları hiç şüphe yok ki aynı durumda kabul edilemezlerdi.

İlâhî Komedi adını verdiği bu ünlü yapıtında Dante'nin İslâm Dünyasından zikrettiği az sayıda kişiden biri İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ burada Cehennem yöresinin veya civarının seçkin bir kısmına, Çemenzâr ya da Çayır diye adlandırılabilecek açıklık, ferah, yüksek ve aydınlık bir yere, yerleştirilmiş. İslâm Dünyası ünlülerinden İbn Rüşd ile Selâhaddîn-i Eyyûbî de burada bulunuyorlar. Eserinin Cehennem bölümünün dördüncü manzumesinde Dante'nin sözünü ettiği Çemenzâr'da Thales, Sokrates, Hipokrates, Platon, Aristo, Öklid, ve Batlamyos gibi seçkin düşünür ve bilgin kişilerin, yani ruhların bulunduğu görülüyor.

Dante burasını, aslında, şerefli ve meziyet sahibi olup günah da işlememiş olan fakat vaftiz işleminden geçmemiş oldukları için cennete alınmayan ruhlara tahsis ediyor. Böylece, kendisinin Abdülhak Hâmid'den sert bir reddiyeyi[12] hak edecek biçimde Peygamber Muhammed'e ve damadı Ali'ye aynı bölümün yirmisekizinci manzumesinde şiddetli cehennem azapları çektir-

[11] Senâ'î, *Ḥadîḳatu'l-Ḥaḳîḳa ve Şerî'atu'ṭ-Ṭarîḳa*, Raḍavî yayını, Tahran (tarih?), cilt 1, s.297-306,300.

[12] Dante Alghieri, *İlâhî Komedi*, Hamdi Varoğlu çevirisi, İstanbul 1945, s. 376-379.

me bağnazlığını göstermiş olmasına rağmen, yine de, İbn Sînâ gibi bazı ünlü müslüman büyüklerini kesinlikle sınırlı bir istisnaya tabi tutmuş olması ilgi çekicidir.

Gerçekten, özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi kimseler için bunu yadırgamamak kolayca mümkündür. Bilim ve, onun kadar olmasa bile, ona az çok yakın ölçüde olmak üzere, bilime dayanan, yani bilimle temellenen, tefekkür ve entellektüel kültür, bütün insanlar için ortaktır, birdir; din ile dil ve milliyet sınırlarını aşar, böyle engeller, manialar tanımaz ve bu sebeple de, büyük ölçüde, insanların ortak malıdır. Her millet veya topluluk, çabasının veya gayretinin büyüklüğü oranında uluslararası yüksek uygarlıktan pay alma durumunda bulunur ve, daha da önemlisi, onun yaratılıp oluşturulmasına katkıda bulunur. İşte, İbn Sînâ, ortaçağ İslâm Dünyasının böyle bir role sahip olmasında önemli katkısı olan bir kişiydi, yani üstün katkıları olan ortaçağ İslâm dünyası düşünürleri arasında seçkin bir yere sahipti. Dante zamanına rastlayan Avrupa geç-ortaçağı bilim adamları ve mütefekkirleri ise İslâm Dünyası düşünürlerine çok şey borçlu olduklarının bilinci içindeydiler ve İbn Sînâ da bunların ön safında yer almaktaydı.

İlginçtir ki İslâm Dünyasının bu yüksek uygarlığının yaratılmasında Türklerin büyük rolü olmuş, büyük gayreti geçmiştir. Fakat İslâm Dünyası o zamanın dünya uygarlığındaki bu seçkinliğini bilimde ve düşünümdeki üstünlüğüne borçlu olduğunu yeterince kavrayamadı, takdir edemedi. Onun için, Fârâbî'lerle Beyrûnî'ler ve İbn Sînâ'lar çapındaki kimseleri yüzyılların akışı içinde yeterince yetiştirmekte devam edemedi. Bu yüzden de gittikçe ileri giden Batı Avrupa'ya bilim meşalesinin taşıyıcılığı rolünü kaptırdı ve bu hatalı kültür politikası yüzünden, kültürel üstünlüğünü, uygarlık yaratıcılığındaki etkililiğini, hiç değilse Avrupaya kıyasla göreli olarak fakat gayet sarih biçimde, ve kesinlikle, kaybetmekten kendini bütün iyi niyetlerine ve gayretlerine rağmen bir türlü kurtaramadı.

Dinsel dünya görüşü ile bilimsel dünya görüşünü ortaçağ ölçüleriyle uzlaştırmaya, dinsel dünya görüşü ile Aristo'yu, bilimlerin hemen hemen bütün çeşitlerini peşi sıra getiren Aristo felsefesini, bağdaştırmaya çalışan kalburüstü düşünürler arasında İbn Sînâ'nın seçkin bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu bakımdan, o, özellikle büyük Türk bilgin ve düşünürü Fârâbî'nin etkisi altında kalmış ve, onun gibi, Batı Avrupa'nın onüçüncü yüzyıl mütefekkiri Aquino'lu Thomas'ı etkilemiştir. Daha doğrusu, onu bu yönde etkileyenler arasında İbn Sînâ da bulunmaktadır.

İbn Sînâ ile Aquino'lu Thomas arasında bu bakımdan, yani bilimin önemi ve din karşısında bilime tanınması gerekli hayat hakkının ve şerefli yerin ehemmiyeti açısından, İbn Sînâ ile Aquino'lu Thomas arasında bir benzerlik, bir paralellik vardır. Ancak, böyle bir kıyaslama aradaki büyük bir farkı vurgulamak gereğini de hemen akla getiriyor. Aquino'lu Thomas

Batı'da Katolik Kilisesi tarafından resmen bir aziz, evliyalık mertebesine erişmiş bir kişi, olarak ilân edilmiş, kutsallık halesiyle taçlandırılmıştır. Oysa, İbn Sînâ'nın felsefe yönü İslâm Dünyasında bazı şiddetli eleştirilere hedef olmuştur. Eğer İbn Sînâ sadece felsefî düşünüm ve çalışma sınırları içinde kalsaydı, İslâm Dünyasında, belki, kazandığı büyük ünü ve itibarı pek kazanamayacaktı. Ancak, onun bilim ve özellikle tıb yönü ve, ayrıca, belki de, bir dereceye kadar, kişiliğinin istisnaî renkliliği, yaşamındaki canlılık ve hareketlilik, onu şöhret ve itibarın doruğuna çıkarmakta etkili olmuştur.

Bilimsel ve dinsel dünya ve evren görüşlerini İbn Sînâ'nın uzlaştırma ve bağdaştırma teşebbüsü dinin nassını, dogmasını, Aristo felsefesi yolu ve aracılığı ile, sırf akılla temellenen düşünce ile yanyana yaşatma girişimi demekti. Burada Aristo felsefesi yanında özellikle yeni Platonculuk da yer almaktaydı. Bu yoldaki çabası Aquino'lu Thomas'a Batı'da büyük onur getirdi. İbn Sînâ'nın bu doğrultudaki gayretleri ise, manevî üstadı ve dinsel kılavuzu Fârâbî ile birlikte, Gazzâlî gibi büyük bir düşünürde belki en sarih ifadesini bulan şüphe ve tereddütlere yol açtı.

Eleştiri, aslında, bilimin ve tefekkürün hayat kaynağıdır, bilgi üretiminde ve düşünümün gelişip gövermesinde katalizör vazifesini görür. Fakat bu eleştiri, özeleştiri de dahil olmak üzere, akıl temeli üzerine oturtulmak şartiyle. Bir de İslâm Dünyası ile Batı arasında şu fark vardı ki, İslâm dünyası bu gibi kınama ya da övgüleri resmîleştirecek bir dinsel örgüt veya teşkilâta, işlem tarzı veya yöntem geleneğine, sahip değildi. İslâm Dünyasının böylece bir kararsızlık içinde kaldığı ve gelişim yeteneğinin bu yüzden gücünden kaybettiği düşünülebilirse de, daha sonraki yüzyılların bu bakımdan durumu incelenince, İslâm Dünyasında felsefî tefekkürün, yani özgür düşünce temeli üzerine oturan akılcı zihniyetin gitgide zayıflayıp yozlaştığı ve bilimsel çalışma temposunun da, bununla paralel olarak ve Batı Avrupa'ya kıyasla, İslâm Dünyasında giderek ağırlaştığı, canlılığından kaybettiği görülür. Buna karşılık, Batı Avrupa'da, bunun tam zıddına, düşünüm atmosferinin gün geçtikçe yoğunluk kazanıp verimlileşmiş ve Batı uygarlığının dev adımlarıyla ilerlemiş olmasının nedenini, esas itibariyle, aradaki bu farkta, bu karşıtlıkta görmek, tüm meselenin can alıcı noktasının buraya bağlanıp düğümlenmesi gerektiğini düşünmek doğru ve isabetli olsa gerekir.

Din-Felsefe bireşim ve bağdaşımı Aquino'lu Thomas'ın özel görüşlerine, ana çizgileriyle ya da özel ayrıntılariyle, bağlı kalmak zorunda değildi şüphesiz. Nitekim, ona bağlı kalınmadı ve bu aşama geride bırakıldığı için ister istemez ona bağlı kalınamadı. Gerçekten, bu felsefe-din bireşimi veya uzlaştırılması ancak mütevazi bir başlangıçtı. Fakat böyle bir çözüme daha onüçüncü yüzyılda resmen geçerlik tanınmış olması, böyle bir düşünce doğrultusunun büyük tinsel yetkiye sahip makamlar katında saygınlık kazanması, bilime o çağ ölçüsünde geniş çaplı bir yaşam hakkı ve itibar sağladığı gibi,

nesnel ve akılcı eleştiri zihniyetine ve düşüncenin şüpheli noktalardan ve hatadan ayıklanıp kurtarılmasını güvence altına alma çabası anlamında özgür düşünceye de giderek daha kararlı ve daha emin bir statü, bir mevki veya pâye, kazanma yollarını açmış oldu.

Avrupa bu önemli düşünce akımı doğrultusuna girme babında Fârâbî gibi, İbn Sînâ gibi, Gazzâlî gibi Müslüman düşünürlerden, felsefecilerden, büyük ölçüde yararlandı. Fakat neticede İslâmî erken-ortaçağların ve onu takip eden asırlarda İslâm Dünyasının yapamadığını, ona dayanarak da olsa, Batı Avrupa başardı ve bu sayede modern bilimin onyedinci yüzyıldaki büyük hamlesini ve dev boyutlu özgür düşünce atılımını Batı Avrupa Hıristiyan Dünyası gerçekleştirebildi. Eğer İslâm Dünyası Fârâbî'lerin, Beyrûnî'lerin, ve İbn Sînâ'ların yolunda yürümüş olsaydı, Türklüğe olduğu kadar dünya tarihine ve insanlığın tümüne şeref getiren bu büyük düşünürlere daha yakından bağlı kalabilseydi, bu başarı çok daha büyük ölçüde İslâm Dünyasının olacaktı, olabilecekti.

İbn Sînâ insan düşünce ufkunu enginleştirmiş, ele alıp işlediği her konuya kendi çağının olanakları çerçevesi içinde hissedilir ölçüde açıklık getirebilmiş, yaşamını insanlık uğrunda, insanın duyuş ve kavrayış kabiliyetine katkılar yolunda harcamıştır. İslâm Dünyası, ve İslâm Dünyasından daha da fazla Batı Avrupa geç-ortaçağları, İbn Sînâ'dan yararlanmış, esinlenmiş, onun oluşturduğu feyizli kaynaktan kana kana içmiş, onun geliştirip ortaya koyduğu bilim ürünlerinden nemalanmıştır. Uzun yılların ötesinden kendisine bakıldığında ona hayranlık duymamak mümkün değil. Ona her bakışta onun büyüklüğü sanki daha belirginleşiyor, en güzel anlamıyla insanoğlunun yapıcı ve yaratıcı yönünün canlı bir simgesi sanki onun şahsında gözler önünde canlanmış oluyor. İbn Sînâ gibi dâhi düşünürler, tarih yapma çabasında, uygarlık yaratma sürecinde, insanları belli birtakım doğrultularda peşlerinde sürükleyebilen, insanoğlunun kaderini olumlu yönlere yönelten, ona ışıklı yolları gösterebilen en güçlü kılavuzlardır.

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

İBN SÎNÂ'NIN İSLÂM FELSEFESİNDE YERİ

Prof. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

İbn Sînâ 980 de yani bin yıl önce Buhara yakınlarında bulunan Afşana'da dünyaya geldi[1]. Babası onun eğitilmesine önem verdi. İbn Sînâ Abdullah Natılî'den felsefe, İsa b. Yahya'dan doktorluk öğrendi. Ayrıca matematik, doğa bilimleri ve astronomi tahsil etti. Bu arada Kur'ân'ı ezberleyip din bilimlerini öğrenmeyi de ihmal etmedi. Akılcı, deneyci ve gözlemleri güçlü bir bilgindi. Genç yaşta ünlü kişilerin dikkatini çekti. Buhara sultanı Nuh b.Mansur'un bir hastalığını iyileştirdi. Sultan onu Sıvan al-Hikme adlı kütüphanesine müdür olarak atadı. Nuh'un ölümünden sonra Samanoğulları arasında saltanat kavgası başladı. Bunun üzerine İbn Sînâ, Rey şehrine gitti. Orada Emîr Mecd ad-Devle'nin yönetimine yardım etti. Hastalanan bu emîri de iyileştirdi. Sonra Hemedan'a giderek Emîr Şems ad-Devle'ye yardım etmeğe başladı. Onu hastalıktan kurtardı. Emîr Şems ad-Devle de onu bakan olarak atadı. Bir ara İbn Sînâ gözden düştü ve hapsedildi. Emîr hastalanınca hapishaneden çıkarıldı ve tedavi etmesi istendi. Bu işi de başardı. Yeniden bakan oldu. Nihayet Şems ad-Devle ölünce Isfehan'a gitmek istedi. Bu niyeti duyulunca hapsedildi. En sonra Hemedan'ı alan Isfehan Emîri Ala ad-Devle, İbn Sînâ'yı hapishaneden kurtardı. İbn Sînâ 1037 yılında hayata gözlerini yumdu.

Kimi bilginler onu İranlı, kimileri Türk saymaktadırlar. Ancak Buhara dolayları Türklerin oturduğu bölge olduğuna göre Türk boylarından birine mensup olması gerekir. Bugün Ortaasya Türkleri de onun Türk olduğunu belirtiyorlar.

İbn Sînâ'nın akılcılığı, hoşgörüsü ve felsefî sorunları mümkün olduğu kadar özgürce çözmeğe çalışması, eski Türklerin özelliklerini yansıtıyor.

İbn Sînâ tıbla ilgili eserler yazdı. Bunlar arasında en tanınmışı al-Kanun fi't-Tıb'tır. Bu eser lâtinceye de çevrilmiş ve 17. yüzyıla kadar Batı üniversitelerinde başvurulan kaynak olmuştur. Urcuze fi't-Tıb, Urcuze fi't-Teşrih ve Urcuze fi'l-Vasaya at-Tıbbiye de onun doktorluk alanındaki eserleridir.

İbn Sînâ'nın kitab aş-Şifa, Kitab an-Necat ve Kitab an-Nefs adlı eserleri lâtinceye çevrilmiştir. Aksam al-Ulum al-Akliye, al-İşarat ve't-Tenbihat, at-Tabiiyat Min Uyun al-Hikme de onun önemli kitapları arasındadır.

[1] Bak. Osman Chahine, Ontologie et Théologie chez Avicenne, s.27-32, Paris 1962.

Batıda Albertus Magnus'ü ve Saint Thomas'ı etkileyen İbn Sînâ akılcı bir filozoftur. Akıl ile dini uzlaştırmağa çalışmıştır. İslâm felsefesinde tasavvufçular sezgiye, İşrakîler doğuşa, kelâmcılar akıl ve nakle, Batınîler yoruma, Tabiatçılar gözlemlere, Tekafu'ul-Edilleciler duyumlara ve nihayet İbn Sînâ gibi Meşşaî olan düşünürler de akla önem vermişlerdir. Bu nedenle Meşşaîlere İslâm Rasyonalistleri de denir. Bunlar temelde Kur'ân'a bağlı kalmakla birlikte Aristo'nun düşüncelerinden de yararlanan düşünürlerdir. İbn Sînâ'dan başka Kindî, Farabî ve İbn Rüşd gibi filozoflar da Meşşailer yani Yürüyenler dediğimiz düşünürlerdendir. İbn Sînâ, İslâm felsefesine değinirken Eflatun ve Plotinos'dan yararlanmayı da unutmamıştır. Ancak felsefesinin temelinde İslâm düşüncesi bulunmaktadır. Böylece de İlkçağ felsefesinden çok farklı bir öğretinin savunucusu olmuştur. Bu öğretiyle felsefî bir biçimde İslâmiyet yorumlanmıştır.

İbn Sînâ ilkin Tanrı'nın varlığını ispatlamaktan işe başlamıştır. Bunun içinde Vacip (varlığı zorunlu) kavramını, nedenselliği ve hareket delilini kullanmıştır. Şimdi bu delilleri biraz açıklayalım :

İbn Sînâ'ya göre "Vacip" demek, varlığı zorunlu demektir[2]. Vacibin özelliği tam ve olgun olmaktır. Vacip öyle bir varlıktır ki, var olmak için başkasına gereksinme duymaz. Mümkün varlıklar ise varlığı zorunsuz olanlardır. Başka bir deyimle varlıkları ve yoklukları düşünülebilen nesneler mümkün varlıklardır. Bunların var olma nedenleri kendileri değildir. Çünkü kendileri yok olabilmektedirler. Oysaki kafamızda yok olmayan yani Vacib olan bir varlık kavramı vardır. Yok olmayan varlığı yani Vacib'i kavram olarak düşünmemiz onun varlığının kanıtıdır. Çünkü yok olanı düşünmek saçmadır. O halde düşündüğümüz tam, olgun, değişmeyen, tükenmeyen ve irade sahibi bir Vacib (varlığı zorunlu) varlık vardır. Bu da Tanrı'dır[3].

İbn Sînâ'nın kullandığı ikinci delil nedensellik (causalité) ilkesidir. Her var olan için bir neden arayabiliriz. Ancak nesneler için nedenler dizisi uzayıp gider. Sonunda nedensiz var olan bir Yaratıcıya ulaşmak zorunda kalırız. Çünkü sonsuz sebepler dizisi bizi imkânsızlığa götürür. Zihnimiz bir Yaratıcı varlığı bulduğu anda sonsuz neden aramanın rahatsızlığından kurtuluruz.

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı için açıkladığı üçüncü delil hareketle ilgilidir. Her hareketin bir hareket ettiricisi vardır. Sonsuz hareketler dizisi bizi açmaza götürür. Bir ilk hareket ettirici de durmak gerekir. Bu da Yüce Tanrı'dır.

İbn Sînâ, varlığın Tanrı'nın iradesiyle meydana geldiğini doğrulamıştır. Evrenin zat bakımından Tanrı'dan sonra olduğunu söylemiştir. Ancak zaman açısından Tanrı, evrenin varlığını öncesizde irade etmiştir. Çünkü, diyor

[2] Bak. İbn Sînâ, an-Necat, s.225-236, Mısır 1938.
[3] Bak. İbn Sînâ, al-İşarat va't-Tenbihat, s.36-75, al-Kahire (tarihsiz).

İbn Sînâ, Tanrı için zaman düşünülemez. Evrenin bir zaman içinde yaratıldığını düşünmek zamandan önce içinde yokluk olan bir zamanın varlığını kabul etmek demektir. Zaman ise hareketten doğar. Hareket de nesnenin yer değiştirmesidir. Zaman, hareket ve nesne birbirlerine bağlıdır. Bu duruma göre zamana bağlı olarak evren de öncesiz olarak meydana getirilmiştir. Bir insanın gölgesi nasıl bedenle aynı anda hareket ederse, varlık da Tanrı'dan öncesiz de bir gölge gibi meydana gelmiştir. Gölgenin hareketinin nedeni beden olduğu gibi Evrenin nedeni de Tanrı'dır.

Ayrıca İbn Sînâ, Tanrı öncesizde irade etmezken sonradan evreni yaratmıştır, görüşüne karşı çıkıyor. Böyle bir düşünce, diyor İbn Sînâ, Tanrı'nın zatında ve iradesinde değişiklik olduğu savına varır. Oysaki O tamdır, olgundur ve değişmenin niteliklerini taşımaz.

Bir de İbn Sînâ şöyle bir mantık yürüterek savını kanıtlamağa çalışmıştır : Bir varlık meydana gelmeden önce üç durum söz konusudur. Ya onun varlığı imkânsızdır, ya zorunludur, ya da mümkündür. Varlığın meydana gelmesinin imkânsızlığı demek yokluğu demektir. Zorunluluğu demek öncesiz olarak varlığını doğrulamaktır. O halde bu iki ihtimal tartışma konusu olamaz. Geriye varlığın mümkün olması kalıyor. Mümkün ise nispet edilecek bir yere muhtaçtır. Bu da maddedir. O halde, diyor İbn Sînâ, varlığın sonradan meydana gelmesi varsayılınca yine maddeye gereksinme doğuyor. Bu durumda her olaydan önce madde yani varlık vardır. Böylece varlığın öncesizliği sonucu çıkar.

İbn Sînâ felsefesinin en bunalımlı yönlerinden birisi bu görüşdür. Gazzalî onu bu konuda sert bir biçimde eleştirmiştir. Tanrı'nın evreni "ol" buyruğuyla yarattığını söylemiştir.

İbn Sînâ'da, Tanrı'nın nesnelerin ayrıntılarını bilmeyeceği savı da vardır. Ona göre bilim bilinene bağlıdır. Nesneler değişmektedir. Bunlara bağlı olarak bilimde değişmektedir. O halde nesneler değiştikçe bilme niteliği taşıyan Tanrı'nın zatında değişiklik olması gerekir. Böyle düşünmek ise Tanrıyı hafife almak olur, diyor, İbn Sînâ.

Bu konuda da Gazzalî, onu suçlamış ve bilinenin değişmesiyle bilenin değişmeyeceğini söylemiştir.

İbn Sînâ öteki dünyada cezaların ve ödüllerin ruhlara uygulanacağını söylediği için de Gazzalî'nin hücumuna uğramıştır. Ancak o, kimi zaman halka anlatımda kolaylık olsun diye bedenlerin dirilmesinden söz edilmesini yerinde bulmuştur.

İbn Sînâ, evrenin öncesizliğine varan görüşleri yanında kimi zaman hudustan yani varlığın sonradan olmasından da söz etmiştir. Bu bakımdan onun görüşlerinde çelişkilere rastlamak mümkündür.

İbn Sînâ varlığın meydana gelmesinde Plotinos'tan beri bilinen sudur kuramını benimsemiş görünüyor[4]. Ona göre, Allah'tan önce İlk Akıl coşup doğar. Bu Akıl ilk ilkedir. Tanrı'ya nispeti dolayısiyle varlığı zorunlu, kendi zatı itibariyle mümkün bir varlıktır. Varlıktaki çokluk da bu ikilikten doğar. İlk Akıldan ikinci akıl, tümel nefs ve en uzak felek çıkar. Neticede on akıl, nefsler ve dokuz felek meydana gelir. Her akıldan daha sonraki akıl, nefs ve felek çıkar. Sudur'da meydana geliş ve çıkış sırası şöyledir :

Allah
İlk Akıl
İkinci akıl, tümel nefs, en uzak felek.
Üçüncü akıl, ikinci nefs, değişmeyen yıldızlar feleki.
Dördüncü akıl, üçüncü nefs, Zühal feleki.
Beşinci akıl, dördüncü nefs, Müşteri feleki.
Altıncı akıl, beşinci nefs, Merih feleki.
Yedinci akıl, altıncı nefs, Güneş feleki.
Sekizinci akıl, yedinci nefs, Zühre feleki.
Dokuzuncu akıl, sekizinci nefs, Utarit feleki.
Onuncu akıl (Faal Akıl), dokuzuncu nefs, Ay feleki.

Faal Akıldan, feleklerin aracılığiyle Ay felekinin altında bulunan oluş ve dağılış dünyası meydana gelir. Yeryüzünde madde ve biçim Faal Aklın etkisiyle oluşmuştur. Bu oluşumda feleklerin hareketlerinin aracılığı vardır. Yeryüzünde yetenekler meydana geldikçe Faal Akıldan biçimler coşup çıkar. Başka bir deyimle ateş, hava, su ve toprak birbiriyle uyuştukça Faal Aklın etkisiyle biçim (suret) de nesnede meydana gelir. Kısacası Onuncu Akıl (Faal Akıl) yeryüzündeki oluş ve dağılışı etkiler. Sonuçda nebatlar, hayvanlar ve insanlar meydana gelir[5].

Akılcı bir düşünür olan İbn Sînâ'nın önemli bir özelliği deneysel bilimi kabul etmesidir. Başka bir deyimle olaylar arasında neden – sonuç bağının olduğuna inanmasıdır. Gazzalî, âdetullah'ı kabul eder. Bunu bir örnekle anlatacak olursak, yakıcı özelliği olan ateş odunu Allah istediği için yakmaktadır. Âdetullah'ın gereği olarak ateşin odunu yakmasından yakıcılık özelliğinin değişmeyeceğini sanırız. Oysaki, diyor, Gazzalî, Tanrı bir gün ateşten yakıcılık özelliğini kaldırabilir ve ateş odunu yakmayabilir. İbn Sînâ'ya göre ise evrende var olduğundan beri neden – sonuç zorunluluğu bulunmaktadır. Evrenin nedeni olan Tanrı, her şeyi neden – sonuç bağı kurallarına göre meydana getirmiştir. Tanrı'dan varlık doğduktan (sudur ettikten) sonra evrende

[4] Bak. eş-Şifa,C.II, s.402-414,al-Kahire 1960.

[5] Bak. Yuhanna Comair, İbn Sînâ, C.I, s.29, Beyrut,al-Matbaat al-Katolikiye (tarihsiz) ; Dr.Mustafa Galub, İbn Sînâ, s.47, Beyrut (tarihsiz).

nedensellik ilkesi geçerlidir. Tekrar örneğimize dönecek olursak, ateş her zaman yakıcıdır. Bu değişmez[6].

İbn Sînâ'nın ruhla ilgili görüşü Ortaçağdan beri dikkati çekmiştir. İbn Sînâ şöyle bir örnekle ruhun varlığını ve kendisini bileceğini kanıtlamağa çalışmıştır. Ergin yaşta boşlukta duran bir insan varsayalım. Bu insanın hiç duyum almadığını ve organlarından habersiz olduğunu düşünelim. Bu insan kendi varlığının farkına varır. İnsanın kendi varlığını bilen bu yönü ruhsal varlığıdır. Demek ki insan bu durumda organlarının kendine ait olduğunu bilmese de bilinçlidir. Böylece insanda kendisini doğrudan doğruya bilen bir yeti vardır ki buna ruh denir. İbn Sînâ ruhun bilici yönü ile kuramsal (nazarî) aklı kastetmiştir. Ruh, kendi kendini bilince bedenden farklı olduğunu kavrar. Çünkü kendi varlığını bilmek için bedene gereksinmesi yoktur[7]. O halde ruh manevî bir cevherdir.

Ruh bir araz değildir. Ruh bedeni meydana getirir. Ona canlılık verir. Ruhun yetkinliği ile beden oluşur. Ruh bedeni bırakınca, bedenin biçimi değişir. Bedeni işleten ruhtur. Ruh aynı zamanda bedende bulundukça onu dış etkilerden korur.

İnsan toplumsal bir varlıktır. Toplumsal hayatın devamı için yardımlaşma ve bilgi gereklidir. Bilgi de insandan insana taşındıkça gelişir. Bilgi, ruhun yaptığı kavramların ürünüdür. Demek ki ruh kavramlar ve bilgiler edinilmesini sağlar. Bilinenden bilinmeyeni çıkarır.

Ruh bir bedenin biçimi değildir. Aksine akledilir biçimleri kavramağa elverişlidir. Ruhun kendini bilmesi için bir biçime ya da âlete gereksinmesi yoktur. Ruh kendini bir âletle bilseydi, bu âleti bilmezdi. O her şeyden bağımsız olarak kendi varlığını bilir. Ruh maddî değil, manevî bir cevherdir.

Ruhun bilici yönü olmasa insanın duyumları bir anlam ifade etmez.İnsandan aklı soyutlarsak, hayalgücü kendini tasarlayamaz. İnsanın kendini düşünen yönü akıl yönüdür. Başka bir deyimle ruhun bilici yönüdür (kuramsal akıl).

Ruhun bir biçimi olmadığı yorulmayışından da anlaşılır. Organlar çok çalışınca yorulur. Bacaklar çok yürüyünce, göz ışıkta çok okuyunca bitkin düşer. Oysaki ruh yüksek bilgileri kavradıkça, daha kolay öğrenmeğe başlar. Organların bitkin düşmesiyle yorulmaz.

Hem bedenin yaşlanmasiyle ruh da yaşlanmaz. Kırkından sonra organlar zayıflasa da, ruhun akledilirleri kavraması ve olgunluğu artar.

Ruh bedene karşı şevk duyar. Beden de ona hizmet eder. Bedeni terkedinceye dek ruh onun organlarını işletir. Beden ruha âletlik yapar. Karşılık-

[6] Bak. Gazzalî,Tehafut al-Felasife, s.225, Mısır, Dar ul-Maarif baskısı; Munk, Mélanges de Philosophie juive et Arabe, s.378-379, Paris 1950.

[7] Bak. Ebu Ali İbn Sînâ, Risale Adhaviyye fi'l-Mead, s.98-109, Mısır 1949.

lı hizmet yaparlar. Organların yardımiyle ruh duyumları alır. Duyumları alınca şu işlemler olur :

1 — Ruh aracılığiyle kavramlar kurulur. Bilgi elde edilir.

2 — Sonuçlama yapılır. Ruh bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarır.

3 — Olaylar arasındaki bağlar kurulur. Deneye dayalı bilgi elde edilir.

4 — İnanca ulaşılır.

Ruhun bedeni kabullenmeden önce bireysel varlığı söz konusu değildir. Ancak bedeni aldıktan sonra ruhun bireysel varlığı meydana gelir. Daha önce onun bireysel varlığı yoktur. Bedeni terkettikten sonra ruhun bireysel varlığı sonsuz olarak devam eder[8].

İbn Sînâ'ya göre üç türlü ruh vardır : 1 — Nebatî ruh. 2 — Hayvanî ruh. 3 — İnsanî ruh.

Nebatî ruhun besleyici (gaziye), geliştirici (namiye) ve doğurucu (müvellide) yönleri vardır.

Hayvanî ruhun nebatî ruhtan fazla olarak davranış (hareket) ve algı (idrak) gücü vardır. Davranış gücünün de isteme ve öfke duyma özellikleri vardır. Algı gücünün ise hem dış, hem de iç güçleri bulunur. Dış güçler görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularıdır. İç güçler ise ortak duyu (müşterek his), tasarlama, hayalgücü (bu insanlarda düşünme gücü haline dönüşür), vehm gücü ve anımsama gücüdür.

İnsan ruhuna (an-Nefs an-Nâtıka) gelince yapıcı güçle ve bilici güçle donatılmıştır. Öteki canlılardan farklı olarak insanın davranışla ilgili iradesi ve olayların ilkelerini araştıran yönü vardır. İnsanın yapıcı gücüne amelî akıl, bilici gücüne kuramsal (nazarî) akıl da denir. Kuramsal aklın heyulanî, bilmeleke, bilfiil ve müstefat akıl denen yönleri bulunur.

İnsan ruhunun iki yönü vardır. Biri bedene, ötekisi üstün âleme yöneliktir. Bedene yönelik güç yapma ve davranışla ilgilidir. Yapma gücüyle yani insan iradeyle iyiyi kötüden ayırır. Bilici güç ise üstün âlemden kaynaklanır. Yapma gücüne yön verir. Kuramsal güç diyebileceğimiz bilici güç kavramlar kurar, nedenler arar ve anlamları maddeden soyutlar[9].

İbn Sînâ ahlâk felsefesi üzerinde de durmuştur : Her şeyden önce insanın cüzî iradesini kabul etmiştir. Davranışlarından insanın sorumlu olacağını söylemiştir. Ayrıca insan başkalarının kötü davranışlarını görerek kendine çeki düzen vermelidir demiştir[10]. Sonu mutlulukla bitecek eylemleri salık vermiştir.

Adalet, doğruluk, yiğitlik ve bilgelik (hikmet) ilkeleri üzerinde durmuştur. İnsanın aklının nefsin istemlerini yenmesini ve davranışların sağduyuya dayalı olmasını istemiştir. Ona göre akla uyan kişi doğru yoldadır. İnsan iyiliği yaparken ağır davranmamalıdır. Yapılan iyilik gizlenmelidir. Küçümsenmelidir. İyilik devam etmelidir. Yerine göre yapılmalıdır. Hak etmeyene ve uygun mizaçlı olmayana yapılan iyilik, çorak yere tohum ekmek gibidir. İnsan odur ki iyiliğe şükreder ve iyilikle karşılık verir. Demek ki İbn Sînâ'ya göre iyilik yapana da yapılana da görevler düşmektedir.

[8] Bak. İbn Sînâ, aş-Şifa, C.II, s.423-432, al-Kahire 1960.

[9] Bak. İ. A. Çubukçu, İslâm Düşünürleri, s. 31, Ankara 1977; H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi, s. 93-100, Ankara (ikinci baskı).

[10] Bak. İbn Sînâ, Tis'u Resail fi'l-Hikmet va't-Tabiiyat, s. 142-158, Mısır 1908.

İbn Sînâ, mutluluğun toplum içinde olabileceğini vurguluyor. Tek başına yaşayan insan, yeteneklerini sergileyemez ve gereksinmelerini sağlayamaz. O halde insanlar yardımlaşmalıdır ve bir arada yaşamalıdır[11].

İnsanlar nefsinin kölesi oldukça hayvanın niteliklerine yaklaşırlar. Bedenin isteklerini yendikçe aklî mutluluğa yaklaşırlar. Yüksek mutluluk, aklî ve sonsuz mutlulukta üst düzeye çıkmak demektir. Bu da kuramsal ve ahlâksal bilgileri elde edip çeşitli erdemlerle donanmakla mümkündür.

İbn Sînâ, âhlak felsefesinde İbn Mukaffa'nın ve Farabî'nin etkisindedir. Ancak Farabî'nin aksine olarak kötü ruhların ölümden sonra sonsuz yaşayacağını söylemiştir. Her iki düşünüre göre de ancak erdemli davrananların ruhları öldükten sonra mutludur[12].

İbn Sînâ, çocuk eğitimi üzerinde de durmuştur. Çocuğa güzel isim verilmesini öğütlemiş ve sağlıklı bir bakıcı gerektiğini söylemiştir. Ona göre çocuğu sütten keser kesmez eğitmeğe başlamalıdır. Okul eğitimi gereklidir. Eğitimde öğme ve özendirme daha iyi sonuç verir. Dayak son çaredir. Meslek seçiminde çocuğun yeteneği dikkate alınmalı ve ona yardımcı olunmalıdır. Çocuk taklitten hoşlandığına göre iyi örnek olmak sağlıklı yoldur. İyi arkadaş, onun iyi eğitilmesine yardımcı olur. Çocuğu doğal çevresi içinde toplumla yüzyüze getirerek eğitmede yarar vardır. İbn Sînâ'nın bu gibi eğitim sorunlariyle de ilgilenmesi çok yönlü bir düşünür olduğunu vurgulamaktadır[13].

Sonuç olarak İbn Sînâ'yı akılcı bir düşünür olarak görüyoruz. Dinle felsefeyi uzlaştırmağa çalışmış, ruhun manevî bir cevher olduğunu anlatmış, müspet bilimlerde deneyler yapmış, ahlâk ve eğitim felsefesi üzerinde durmuştur. Özellikle nedenselliği kabul ederek olaylar arasında neden – sonuç bağını aramıştır. Akla ve bilime önem vermiştir. Lâtinceye çevrilen al-Kanun fi't-Tıb, Kitab aş-Şifa, Kitab an-Necat ve Kitab an-Nefs gibi eserleriyle Batı âlemini etkilemiştir. Özellikle onun Saint Thomas ve Albertus Magnus'ü etkilediği bilinmektedir.

Son olarak belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ akılcı ve deneyci bir düşünür olmakla birlikte inanç sorunlarına da önem vermiştir. Başka bir deyimle Tanrı'nın varlığını, Peygamber'in gerçekliğini ve ölümden sonra ruhsal bir hayatın devam edeceğini vurgulamıştır. Bu nedenle onu küfre düşmekle suçlayanların insaflı olması gerekir.

[11] Bak. İbn Sînâ, aş-Şifa, C. II, s. 447-451, Kahire 1960.

[12] Bak. Hanna'l-Fahuri ve Halil al-Carr, Tarih al-Felsefet al-Arabiyye, s. 228-235.

[13] Bak. İ. A. Çubukçu, Makaleler, s.126-127, Ankara 1967.

ORTAÇAĞ BİLİM GELENEĞİ ÜZERİNE İBN SÎNÂ'NIN ETKİSİ*

Yazan : A. C. CROMBIE

Çev. : Prof. Dr. MÜBAHAT TÜRKER - KÜYEL

"Aristoteles, kendisinden önceki filozofların yapmış oldukları yanlışları ayıklamış ve, hernekadar, her bir parçasını mükemmel bir hale koymak elinden gelmemiş ise de, felsefeyi, eski din büyüklerinin bu konuda sahip olmuş oldukları o tam ölçüye varma özlemi içerisinde, genişletmiştir. Çünkü, ondan sonrakiler bazı küçük noktalarda, onun yanlışlarını düzeltmişler, onun çalışmalarına bir çok şeyler eklemişlerdir; esasen, eklemeler kıyamete kadar sürecektir, çünkü insanın keşifleri son noktasına erişmiş bulunmamaktadır.... Ama, ya, Aristoteles'in eserlerinin nüshalarının meydanda olmayışı veya azlığı yüzünden, ya, zorluğu ve halk seviyesinde bulunmayışı yüzünden, veyahut tâ Muhammed zamanından sonra, İbn Sînâ ve İbn Rüşd ve ötekiler onu yeniden sergileyip gün ışığına çıkarıncaya kadar, Doğu'daki harpler yüzünden, Aristoteles'in felsefesinin en büyük parçası çok az dikkat çekmiştir. Hernekadar, Aristoteles'in mantık üzerindeki eserleri ile öteki eserleri Boethius tarafından Yunancadan çevrilmiş ve onun tabiata ve tabiatın ötesine dair olan eserlerinin bazı parçalarının gerçek serimleri ile birlikte çevirileri, Efendimiz'in 1230. yılında görünen Michael Scott zamanından beri elde bulunuyor ise de, Aristoteles'in felsefesinin Lâtinlerin gözündeki kıymeti git gide de büyümektedir. Ama, onun binlerce kitabın ihtiva ettiği hikmetinin genişliğine nisbetle, bugüne kadar, onun eserlerinden Lâtinceye ancak pek az bir parçasının çevrilmiş, hattâ, onlardan öğrencilerin topyekûn yararlanmamış olduğu görülmektedir. Aristoteles'in taklitçisi ve serimcisi olan ve elinden geldiği kadar felsefeyi tamamlamaya çalışan adam olarak, özellikle, İbn Sînâ felsefe üzerine üç ciltlik bir eser kaleme almıştır..... Lâtinler, onun bazı parçaları içerisinde birinci parçasına sahip oldular.... Bu da *Sufficientia* kitabıdır. İbn Sînâ'dan sonra İbn Rüşd gelir. Bu, her nekadar, bazı noktalarda yanlışla-

* Bu makale, İbn Sînâ'nın doğumunun 1000. yılını kutlamak amacıyla, 1951 de, Trinity College (Cambridge) te düzenlenmiş altı konuşmalık bir dizinin V. sinin İngilizceden Türkçeye çevirisidir. Bu konuşmaları G. E. Wickens, *Avicenna Scientist and Philosopher. A Millenary Symposium* adıyla yayınlamıştır (1951, Luzac, London). Bu V. Konuşma, Cambridge, Jesus College'den B. Sc. ve Ph. D. olan, College - London Bilim Tarihi ve Felsefesi Profesörü A. E. Crombie tarafından "Avicenna's İnfluence on the Mediaevel Scientific Tradition" adıyle yapılmıştır. Bk. ay es. 34-108.

rının düzeltilmesi, bir çok noktalarda da tamamlanması gerekiyor ise de, derin hikmet sahibi olan bir adamdır" [1].

Roger Bacon'ın, 1266-1267 de yazılmış *Opus Maius*'undaki felsefe tarihinden alınmış olan bu parça, İbn Sînâ'yı Batı'nın bilim geleneğine güzel bir biçimde yerleştirmektedir. İbn Sînâ, Aristoteles'in düşüncesini serimlemeleri ve genişletmeleri, fiilen, XIII. yüzyılda başlayan ve bunlar olmadan, XVII. yüzyılda dramatik ikinci safhasının gerçekleşmesi küllîyen imkânsız hale gelebilecek olan Bilim Devrimi'nin birinci safhasının gerçekleşmesine yardım eden, Arapçayı kullanan iki büyük Şerhçi'den ilkiydi. Bu yazıdaki amacım, özgün araştırmanın doğuşunda, İbn Sînâ'nın Lâtinceye çevrilmiş eserlerinin sebep olduğu en önemli çizgilerinden bazılarına dikkat çekmek, başka kelimelerle, İbn Sînâ'nın tabiî âlemi aklımızla kavrama ve, Batı'da, Karanlık Çağlar'dan itibaren gelişip serpilen uygarlığın başat çizgisi olmuş olan bu tabiî âlemi kullanma süreci içerisindeki etkisini değerlendirmeyi denemektir.

Ünlü bir parçasında Whitehead, "bugünkü toplumumuzdaki yeniliğin" ana çizgisini, "olay ayrıntılarına, tutku derecesindeki ilgi" ile "kendini, onunla, aynı derecede, soyut genellemeye vermenin birleşmesi" ve "uygulayıcı adam"ın ilgi duyduğu şeylerle "felsefe yapan adam"ınkilerin elele vermesi şeklinde vasıflandırmaktadır [2]. XII. yüzyılın ortasında, İbn Sînâ'nın eserlerinden Lâtinceye ilk çeviriler yapıldığında duyulan ilgiler arasındaki bu birleşme hemen ve açıkça görünmeye başlamış ve bu devrin düşünümsel yaşantısına hâkim olan, Yunanlıların ve Arapçayı kullananların bilimsel öğretilerinin yeniden ele geçirilmesine duyulan, tutku derecesindeki ilgiyi açıklamaya da yararı dokunmuştur.

Batı'da, Roma İmparatorluğunun çökmesinden sonra, Yunan biliminin parlak başarısından Lâtinler âleminde arta kalan şeyler, hemen her bölümünde ve cümlesinde efendisine bağlı bir hizmetkâr tarafından kaleme alınmış olduğunun izleri görülen, Plinius'un *Ansiklopedi*'si ile Boethius'un mantık ve matematik çevirileriyle giriş kitaplarıdır. XII. yüzyılın çevirmenleri çalışmalarını yapıncaya kadar, herhangibir özgün bilimi tartışma dışı bırakıp atan bu çok zayıf düşünümsel araç-gerece karşın, Barbar istilâlarını takip eden devre, o zamana kadar hiç görülmemiş ve dikkate değer şeylerden biri olan bir teknik faaliyet seviyesi arzetmiştir [3]. Yaklaşık olarak 800 ile 1200 arasındaki devrin bazı istikametlerdeki başarıları, Modern ölçülere bakarak her ne kadar biraz sönükçe kalıyor ise de, bu başarıları, Klâsik dünyanın malı olan her-

[1] Roger Bacon, *Opus Maius*, II, ed. J. H. Bridges, Oxford, 1897. I, İng. Çev. R. B. Burke, Philadelphia, 1928, I, 63.

[2] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge, 1926, ch. I.

[3] Bk. Lefebure des Noëttes, "La 'Nuit' du Moyen Age et son Inventaire", *Mercure de France* (Paris), CCXXXV (1932), 572 vd : Lynn White, Jr., "Technology and Invention in the Middle Ages", *Speculum*, (Cambridge, Mass.), XV (1940), 141 vd.; A.C. Crombie, *Augustine to Galileo*, London, 1952, ch. 5.

hangi bir şeyden daha baskın çıkmış ve şimdi içerisinde yaşamakta olduğumuz teknoloji çağını doğurma yönünde gitgide artan bir hızla sürüp gitmiştir. Yunanca ve, İbn Sînâ'nınkiler dahil, Arapça yazılmış eserlerin bilinen külliyat kitlesinin tercümesinin tamamlandığı zamana kadar, bir ilk yüzyılların sona ermemiş teknik ilerlemelerinden, meselâ, tekerlekli sapanı, hayvanlara koşum takımları çizmekteki yeni yöntemleri, inşa konusundaki yeni yöntemleri, endüstrinin havayla veya suyla çalışan değirmenler kullanarak makineleştirilmesinin başlangıçlarını, cam yapımını, damıtmada ve çan dökmede görülen, kimyadaki ve madencilikteki ilerlemeyi, bize her ne kadar kaba saba görünmekte iseler de, cerrahî yöntemlerdeki ve hastalık teşhisindeki iyiye doğru gitmenin başlangıclarını sayabilirim.

Bu teknolojik faaliyetin Bilim Tarihi bakımından en önemli sonucu, bilim adamlarında uygulamalı sonuçlara tam bir deneyimsel cevap bulmakla ilgilenen bir zihniyet oluşturmak ve "kendilerini soyut genellemeye kaptırma"larında, onları, önceden, gözlemle ve ölçmeyle hizaya gelmeye hazırlamak olmuştur. Meselâ, VII. yüzyıl gibi erken bir tarihte, Bede, takvim üzerinde, hâlâ en iyi giriş kitaplarından biri sayılan kitabını yazmıştır [4]. Paskalya tarihini belirleyecek doğru bir takvimi olan ihtiyaç Astronomiye tâ erkenden duyulan ilginin başlıca sebebi olmuştur; ve biz, Canute, Earl Harold ve Fatih Guillaume gibilerin hepsinin yeni bilim merkezi olan Lotharingia'dan astronom ve matematikçi getirdiklerini de biliyoruz [5]. Lâtinceye çevrilmiş olan ilk Arapça eserler arasında usturlap üzerine yazılmış olanları vardı; aslında, 1200 lerden önce yapılmış çevrilerin büyük bir kısmı astronomi, abakus, yeni Hind aritmetiği, kimya, tıb ve diğer öteki pratik konularda idi [6]. XII. yüzyılda, bu pratiğe yönelme, Yedi Hür Sanat'ın öğretimini etkilemeye başlamıştır. Mesalâ St. Victor'lu Hugo'nun *Didascalicon*'unda [7], Chartres'lı Thierry'nin *Heptateucon*'unda [8], ve bir Caius yazmasında verildiği üzere, Paris'te kullanılan bir el kitabındaki listede [9] *Quadrivium*'daki mate-

[4] Bedea, *Opera de Temporibus*, ed. C. W. Jones, Cambridge (Mass.), 1943.

[5] M. C. Welborne, "Lotharingia as a center of Arabic and scientific influence" *Isis* (Cambridge, Mass.), XVI (1931), 188 vd.

[6] C. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, 2 nd ed., Cambridge (Mass.), 1927; A. van der Vyver, Les Premières Traductions Latines (10.e-11. e siècles) de Traités Arabes Sur l'Astrolabe", *I er Congrès International de Geographie Historique*, Bruxelles, 1931, *Mémoires*, II, 266 vd., "Les Plus Anciennes Traductions Latines Médiavales (10. e-11.e Siècles) de Traités d'Astronomie et d'Astrologie", *Osiris* (Cambridge, Mas..) I (1936), 658 vd., "L'Evolution Scientifigue du Haut Moyen Age", *Archeion*, (Roma) XIX (1937), 12 vd.

[7] Ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, CLXXVI, Paris, 1854; ve C. H. Buttimer, Washington, (D. C.), 1939.

[8] A. Clerval, "L'Ensiegnement des Arts Libéreaux à Chartres et à Paris Dans La Premières Moitié du XXII e Siècle d'Après L'Heptateuchon de Thierry de Chartres", *Congrès Scientifique International des Catholiques, Paris*", 1888, Paris, 1889, II 227.

[9] *Sacerdos ad altara Accessurus*, Cambridge MS Gonville and Caius 385 (605), 13 c., ff. 7-61; bk. Haskins, *op. cit*, s. 356 vd.

matik konuların genişletilmeye ve türlü türlü teknik bilgiyi ihtiva etmeye doğru ihtisaslaşmaya başlamış ve tıb üzerinde yapılan en son tercümelere de ders programlarında önemli bir yer verilmiş olduğunu görüyoruz.

XII. yüzyılda, teknoloji dışında, felsefe yanında doğan modern bilimin bir imkân haline geldiği zamanı, "filozof mizaçlı adamların", kendilerine St. Augustinus'un vermiş olduğu, bu dünyayı öteki dünyanın bir sembolü olarak sayma görüşünden yüz çevirip, bu dünyayı gözlem ve varsayımla araştırmaya açık bulunan bir "tabiî sebepler" dünyası olarak algılama zamanının geldiğini görebiliyoruz. Bu yeni bilimsel buluşun mümkün kıldığı şey, mantıklı ve matematikli yeni bir araç-gereç ile Yunanca ve Arapça yazılmış bilimsel eserlerin çevirmenlerinden sağlanmış bilimsel açıklamalar yapan dizgeler idi. Bunlar arasında bakışın nasıl sağlanmış olduğunu belirleyen en önemli şey, Aristoteles'in "yeni mantık"ıyle fizik eserleri ve Eucleides'in, Ptolemaios'un ve Galenos'un eserleriyle Arapçayı kullanan başlıca şerhçilerin eserleridir. İşte sonunculardan ilki, Roger Bacon'un bize söylemiş olduğu gibi, İbn Sînâ idi.

İbn Sînâ'nın bilime yapmış olduğu başlıca katgıları, Aristoteles'in eserleri üzerine yapılmış şerh niteliğinde bir ansiklopedi olan *Kitâb al-Şifâ'* yahut *Book of Remedy*'de ve, hernekadar Yunancayı ve Arapçayı kullanan öteki hekimlerin çalışmalarını ihtiva ediyor ise de, esas itibariyle Galenos'un yazılarına dayanan bir tıb ansiklopedisi olan *Kanûn fi't-Tıbb* (Tıbda Kanûn) ında bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın Lâtin dilinde görünen yazılarından ilki, XII. yüzyılın ikinci çeyreğinde, Toledo'da gerçekleştirilmiş olan, *Kitâb al-Şifâ*"dan yapılmış kısmî bir çeviri idi. Toledo, 1085 te, Kastilya'lı VI. Alfonso tarafından Müslümanların elinden kurtarılmış bulunuyordu. Ondan bir yarım yüzyıl sonra, Toledo'nun ilk başpapazı olan Raimundus, orada, bütün Hıristiyan âlem içerisinde, en meşhuru olmaya başlayan bir tercüme okulu kurdu. Öyle görünüyor ki, yeni işgal edilmiş topraklardan ayrılan Müslümanlarla olan düşünümsel ilişkileri içerisinde, Hıristiyan fâtihler, sadece askerî zihniyetten beklenen şu hoyrat davranışlardan bazılarını bırakmakla kalmamışlar, aynı zamanda, İslâma karşı yürütülen en bayağı propagandayı da durdurmuşlardır[10]. Raimundus, bunun yerine, ilk derecesi İslâmî düşünceyi öğrenmek ve ona hâkim olmak olan bir akıl mezhebini geçirmek istemiştir. Kitaplar kuzeyden, şurasını hatırlatmak ilginç olur ki, Raimundus 1126 yılında Toledo başpapazı olduğu sırada, sonuncu büyük arap şerhçisi olan İbn Rüşd'ün doğmuş olduğu Cordoba'dan getirilmiş idiler. Kısa bir zamanda, Toledo Okulu Chartres Okulu ile ilgi kurmuş, ve onun çevirileri, erkenden, bütün Batı Hıristiyan âlemine baştanbaşa yeni düşünümsel ufuklar açmıştır. *Şifâ*'nın Lâtincede görülen ve bilimsel yönden en önemli

[10] Théry, "Notes Indicatrices Pour S'Orienter Dans l'Etude des Traductions Médiévales", *Mélanges Joseph Maréchal* içinde, Bruxelles, 1950, II, 305 vd.

olan ilk bölümleri, Aristoteles'in mantığı, ve *De Anima*'sı, Roger Bacon tarafından kendisine *Sufficientia Physicorum* diye gönderme yapılan *Fizik*'i üzerindeki şerhleridir. Bu bölümler, Segovia başpapazı Dominicus Gundissalinus tarafından İspanyalı Johonnes (John of Spain) veya İbn Daut denen, hıristiyanlığı kabul etmiş olan bir yahudi[11] yardımıyle, çevrilmiştir. Bu sonuncu, çalışmanın nasıl yapılmış olduğu hususunda bir hesap vermiştir : "Ben (Arapça) metni yüksek sesle, halkın konuştuğu mahallî dil (Katalanca) de söylüyordum. Başpapaz da her bir cümleyi ayrı ayrı Lâtinceye çeviriyordu"[12]. Aslı, bir aracı dil ile çeviri yapılacak dile geçirmek zorunda kalınan bu fonetik yöntemin sakıncaları vardı, bu yöntem XIII. yüzyılda Roger Bacon[13] ve otoriteler tarafından esaslı surette eleştirilmiştir. Hattâ çeviri, *Kitâb al-Şifâ*"nın ve *Kanûn fi't-Tıbb*'ın öteki bölümlerinde yapıldığı gibi, hem Arapçayı hem de Lâtinceyi bilen ve okuyan bir bilginin eliyle yapılmış bile olsa, sonuçta, o, ekseri halde, daha çok, kelime kelime yapılmış bir çeviri olmak zorundadır. Birinci eserin önemli parçalarından *Meteorologica* üzerine yapılmış şerhin parçası, 1200 lerde bir İngiliz tarafından, Sareshal'lı Alfred tarafından, *De Mineralibus* adıyle[14] çevrilmiştir ve üzerine talikat yapılmıştır; *De Animalibus*,1230 larda, Michael Scot tarafından, bu zât İmparator II. Frederik'in Sicilya'daki sarayında iken[15], çevrilmiştir. *Kanûn fi't-Tıbb*'ın tam bir tercümesi, Toledo'da, 1187 den önce, Cremona'lı Gerhardus tarafından yapılmıştı[16].

Yunancada ve Arapcada yapılan bütün çeviri külliyatıyla hazırlanan yeni bilimin başarısına İbn Sînâ'nın eserlerinin yardım etmiş olduğu çizgiler arasında ilk işaret edilecek olanı, mantıkta tarif yapma yöntemi ile deneyimsel yolun[17] ilişkisi sürecidir. Daha açık söyleyecek olursak, Aristoteles felsefesinin temeli üzerinde yükselen Yunan ve Arap dilinde yazılmış olan bilimde, bir olay hemen hemen, inorganik kimya üzerinde giriş mahiyetinde yazılmış modern bir el kitabında, biribirinden ayrı cevherlerin, herbirine has olan özelliklerinin sayılıp dökülmesi yoluyla tanımlarının yapılmakta ve biri

[11] H. Bédoret, "Les Premières Versions Tolédanes de Philosophie, Oeuvres d'Avicenne", *Revue Néoscolastique* (Louvain), XII (1938), 374 vd.

[12] Théry, ay. es. s. 310.

[13] Bk. C. B. Vandewalle, *Roger Bacon Dans l'Histoire de la Philologie*, Paris, 1929.

[14] Alonso Alonso, "Homenaje a Avicenna e su Milenario. Las Traducciones de Juan Gonzeles de Burgos y Salomon", *al-Andalus*, (Madrid), XIV,1949, 291 vd.; Avicenae *De Congelatione et Conglutinatione Lapidarum, being Sections of the Kitâb al-Schifa*. Sonuncunun E. J. Holymyar ve D. C. Mandewille tarafından yapılmış ingilizce çevirisi ile birlikte Latince ve Arapça metnin neşri, Paris 1927; A. Mieli, *La Science Arabe*, Leyden, 1938, 104 vd.

[15] Haskins, ay. es. s. 261; G. Lacombe, *Aristoteles Latinus*, Roma, 1939, s. 81; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931, II, 579 vd.

[16] Sarton, adı geçen eser, II, 343.

[17] Bu bildiride, İbn Sînâ'nın Lâtin âlemine etkisinin olmamış olabileceği eserlerine ilişkin yönler tartışılmamıştır. Sarton, adı geçen eser, I, 709.

birlerinden ayırdedilmekte olmasındaki gibi, bazı cevherlerin kendi tabiatının bir ürünü olduğu gösterildiğinde, açıklanmış sayılır. Araştırıcının gayreti işte bu yüzden, dünyada mevcut "tabiatlar"ı tarif etmek ve bir "tabiat"ı ötekinden ayırt etmek idi. Herhangibir başka sınırlamadan tamamiyle müstakil olarak, bu yunanlı açıklama telâkisi, kendisini, geometri modeline öyle sıkı sıkıya bağlar ki, bu modelde, meselâ, bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dike eşit olduğu vâkıası, bir üçgenin tarifinden yola çıkılarak gösterilebilir, ama, bu tarifin kendisi, bir kez kavrandı mı, artık başka bir araştırmaya hacet kalmaz. XIII. yüzyılın Hıristiyanlığının bilimsel yönteme olan başlıca katgısı işte bu "tabiatlar"ı araştırma işini, herhangi verilmiş bir olayı hasıl etmekte gerekli olan şartlarla yeter şartları biribirinden ayırarak, tümevarımsal ve deneyimsel yola çevirmek olmuştur. XIII. yüzyıl mantıkçılarının ve doğa filozoflarının tasvir etmiş oldukları bu yöntem, bilim tarihinde baştan aşağıya yepyeni bir şey idi; ve, modern bilimi mümkün kılan üç büyük metodolojik icattan biri olan geometrik delil getirme kavramiyle, XVII. yüzyılda mükemmelliğe erişen, hareketin matematikle ölçülmesi arasında sayılmalıdır.

Aristoteles bir yana, tümevarımla en fazla ilgisi olan klâsik yazar Galenos idi. İbn Sînâ da, Galenos'tan esinlenerek[18], *Kanûn fi't-Tıbb*'ındaki deneyimsel yönteme katkısını yapmıştır. Kendisi farmakolojik ve botanik yönden çok dikkate değer olan[19] ilâçlarla ilgili bölümün başlangıcında, insandaki rahatsızlıkları tedavide kullanılan ilâçların etkilerinin sebeplerini deneyimsel yolla muteber bir şekilde araştırılmasının şartlarını belirleyen yedi kuralı açıklar. Aslında, o, ilâçların etkilerini, sonradan da böyle anlaşılacağı üzere, onların kimyasal bileşimine, yani onların sahip oldukları dört ana vasfın nisbetlerine bağlamaya çalışmıştır, meselâ, öyle düşünülmüştür ki ateşli bir kişideki baş ağrısını giderecek olan ilâç "soğuk tabiat" ta olmalıdır. İbn Sînâ'nın gösterdiği yollar şu şekilde özetlenebilir[20] : 1. İlâç, herhangibir yabancı ve ârızî vasıftan beride olmalıdır; meselâ, biz, suyun sıcak iken etkisini ölçemeyiz, onu soğuyuncaya kadar beklemeliyiz. 2. Deneyim karmaşık bir rahatsızlıkta değil, basit bir rahatsızlıkta yapılmalıdır. Çünkü, karmaşık bir rahatsızlık halinde iken yapıldığı takdirde, tedaviden, ilâçtaki tedavi edici sebebi, çıkarış yoluyla bulmak imkânsız olabilir. 3. İlâç biribirine zıt tipte olan tedavide denenmelidir. Çünkü, bir ilâç bir hastalığa, bazen kendi

[18] Bk. Yenileyin keşfedilmiş ve yalnızca Arapça çevirisiyle bilinen önemli eser : Galen, *On Medical Experience*, İng. çev. ile yayınlayan R. Walzer, Oxford, 1944.

[19] E. Kremers, ve G. Udang, *History of Pharmacy*, Philadelphia, 1940, s. 19 vd.; E. H. F. Meyer, *Geschichte der Botanik*, Königsberg, 1856, III, 201-3.

[20] (Burada İbn Sînâ'nın *Canon Medicinae*, II, l. 2, Venetiis, 1608, I, 245-246 sinden alınmış uzunca bir lâtince çeviri parçası bulunmaktadır). O, *via rationis* ten bahsetmiştir. *Via rationis* dört vasıf ve dört unsur görüşüne bağlıdır. Bk. ay. yer : 3, s. 247. XIII. Yüzyılın ikinci yarısında Petrus *H*ispanus ve Saint Amand'lı Jean tarafından tasvir edilmiş olan benzer şartlar için Bk. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Newyork, 1928, II, 508-13

özündeki vasıftan dolayı iyi gelir, bazen de, başka bir hastalığa arızî vasıflarından dolayı iyi gelebilir. Bir ilâcın belirli tip bir rahatsızlığa iyi gelmiş olması vâkıasından, basit bir şekilde, bir ilâcın zarurî olarak, filânca vasıfta olması çıkartılamaz. 4. İlâcın vasfı rahatsızlığın kuvvetine tekabül etmelidir. Meselâ öyle ilâçlar vardır ki onların "sıcak"lığı bazı rahatsızlıkların "soğukluk"undan daha azdır, işte bu yüzden, o ilâçlar o rahatsızlıklara etki edemezler. Deney, o halde, ilkin, daha zayıf tipte bir rahatsızlıkla yapılmalıdır, sonra, derece derece artan kuvvetteki rahatsızlıklarda yapılmalıdır. 5. Etki zamanı gözlemlenmeli, böylece, öz ve araz biribirine karıştırılmamalıdır. Meselâ, sıcak suyun dıştan gelen bir araz yüzünden, geçici bir zaman için sıcaklık etkisi vardır, ama, bir müddet sonra, soğuk tabiatına döner. 6. İlâcın etkisinin devamlı surette mi yoksa ekseri halde mi ortaya çıktığını görmelidir; çünkü, eğer, böyle bir şey olmazsa, demek ki, o, arızî bir etki imiş. 7. Deneyim insan bedeni üzerinde yapılmalıdır. Çünkü, bir aslan veya bir at üzerinde denenmiş bir ilâç bu ilâcın insan üzerindeki etkisine dair hiçbir şey isbat etmeyebilir.

XIII. yüzyıl yazarlarının, özellikle Oxford'takilerin[21] deneyimsel araştırma mantığı çalışmalarıyle aynı zamanda hem zooloji, magnetizma ve optikte[22], hem de öteki bilimlerde, o vakitler yapmış oldukları pratik çalışmaları atlayarak, ben, İbn Sînâ'nın kurallarının, bir yüzyıllık denemeden sonra, nasıl olup da daha inceltilerek uygulanmaya başladığını göstermek için, Occam'lı William'dan bir alıntı vereceğim. Bu parça, aslında, John Stuart Mill'in Birleşme ve Ayrılma Yöntemi diyeceği şeyin ilk kez dile getirilmesi olmuş oluyor. Bu yöntemin, XIV. yüzyılda, gökkuşağının sebebine ilişkin olarak o zaman yapılmış bir tecrübede[23] kullanılmış olduğu da zikredilmeye değer bir şeydir. Occam'lı şöyle yazmıştır : "Herhangi bir şey için, o şeyin doğrudan doğruya bir sebebi olması yeter, özellikle, bu sebep var olunca, sonuç onu takip eder, bu sebep var olmayınca, bütün diğer sebepler aynen var olsalar bile, sonuç onları takip etmez.... Herhangi bir şeyin, bir başka şeyin doğrudan doğruya sebebi olması yeterlidir, bu açıktır; çünkü, eğer, ortada herhangi bir şeyin bir başka şeyin doğrudan doğruya sebebi olduğunu bilmek için yol yok ise..,. Doğrusu bu ya, bütün sebepler doğrudan doğruya sebeplerdir[24]".

İbn Sînâ'nın eserlerinden *Kanûn fi't-Tıbb*, halk arasında en çok yayılmış olanıdır; hem Arapça yazan âlemde, hem de Lâtince yazan âlemde, İbn Sînâ yalnız bir filozof ve bir bilim adamı olarak değil, fakat aynı zamanda hekimlerin kıralı olarak da ün salmıştır. O, Dante'nin, Hıristiyan vahyine nail

[21] Bk. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimantal Science*, Oxford, (Basılmakta).

[22] Bk. Crombie, anılan eser, ve *Augistino to Galileo*.

[23] Thimonis *Super Quotuor Libros Metheororum*, III, 14, Venetiis, 1522, f. 117 v.

[24] Magistri Guilielmi di Ockam,.... *Super Quattuor Libros Sententiarum*, 1, XLV, q. I, D, Lugdini, 1495.

olamamış olan öteki asîl ruhlarla birlikte Araf'a yerleştirmiş olduğu, Eskiçağın en büyük iki hekimi arasında yer almıştır :

"Euclide geometra e Tolomeo
İpocrate Avicenna e Galieno
Averrois, che'l grand comento feo [25]"

Chauser onu "*Doctour of Physic*"inde kullanılan otoriteler içerisine sokmuştur :

"Wel knev he the olde Eseu lapius
And Deyscorides and eek Rufus,
Olde Hpocras, Haly and Galyen,
Serapion, Razis and Avycen
Averrois, Damascicy and Constantyn,
Bernard and Gatisten and Gilbertyn [26]"

Kanûn'da, İbn Sînâ, bildiği kadariyle, bütün eski ve Arapçada yazılmış tıbbî bilgiyi, mesalâ, Anatomi ve Fizyoloji üzerindeki bilgisini, geniş surette Galenos'a, botanik bölümünü ise Dioscorides'e [27] dayandırarak, toplamıştır. Bu yüzden, kitabı, 600 yıl boyunca en yaygın tıb el kitabı olmuştur; bu durum, belki de, insanın onun ihtiva etmiş olduğu bir çok önemli ve metodlu gözlemlerin değerini farketmesini önlemiştir. Deri ve akciğer hastalıklarından sinir sistemi bozuklukları ve hastalık tiplerine kadar, her çeşit rahatsızlıklar üzerinde yapılan klinik gözlemler, özellikle, ilginçtirler. İki parça zikredeceğim : Bu parçalar, İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış olan en basit kimselerde, hiç şüphesiz olarak, gözlemin yerini almaya başlamış, ama, kendisi olmaksızın da gözlemlerin kendi başlarına pratik bir değerleri olmadığı bir akıl düzenini gösterirler. İlk parça şöyle başlar : "Rahatsızlığın işaretleri : 1. Bazı işaretler rahatsızlık için karakteristiktir. Şöyle ki: Ateşle birlikte hızlı nabız atışı, sadece yüksek ateş. 2. Diğer işaretler hastalığın durumunu gösterir. Hep yüksek atan bir nabız karın zarı iltihabını gösterir. Bir inip bir çıkan nabız akciğer cevherinde bir iltihabı gösterir. 3. Öteki işaretler hastalığın *Sebeb*'ini gösterir, meselâ dolgunluğun işaretleri veya onun bir çok şekillerinde görülen kötü durumların işaretleri. 4. Bazı arazlar hastalıkla beraber başladıkları ve hastalıkla sona erdikleri için, hastalıkta esaslıdır (Meselâ, şiddetli ateş, delici ağrı, nefes alma güçlüğü, öksürük, yüksek nabız satlıcan için esaslıdır). Öteki arazlar. Öteki arazlar bu çeşitten, zamanda bir bağıntı göstermezler, onlar, bazen, rahatsızlıkla eşzamanlıdırlar, bazen değildirler (Meselâ, ateşle birlikte baş ağrısı). Öteki arazlar, sadece, hastalığın bitiminde

[25] *İnferno*, IV, LL, 142 vd.

[26] *Canterbury Tales*, Prologue, 11, 429 vd.

[27] İbn Sînâ'nın Islâm Tıbbındaki yeri için Bk. L. Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, Paris, 1876, I; E. G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921; C. L. Elgood, *A Medical History of Persia and the Estern Caliphate*, Cambridge, 1951. P. de Konig'in metnine de Bk. : *Trois Traités d'Anatomie Arabe*, Leiden, 1903.

Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

görünürler, meselâ, kriz, olgunlaşma, gecikmiş olgunlaşma arazları gibi, ölüm işaretleri gibi. Bu arazlar, şiddetli hastalıkla, nadir olarak daha sık bağlanırlar. 5. Öteki arazlar organların durumuna taallûk eder. Bu arazlardan bazıları özel durumlarla ayırt edilebilirler; renk, sertlik, yumuşaklık, sıcak, soğuk ve bunlara benzer şeyler. Ötekiler bütün duyularla birlikte ayırdedilebilirler. Organların biçimi, durumu (duruşu, davranışı), ölçüsü, hareketi, sükûneti. Bazı arazlar bir iç duruma delâlet ederler, alt dudağın bükülmesinin miyde bulantısını hatıra getirmesinde olduğu gibi. Ölçü ve sayıdaki değişmeler iç durumları akla getirirler, meselâ, parmaklardaki kütlük karaciğer küçüklüğüne delâlet eder. 6. Hastalıklı haller özel duyularla ayırdedilebilirler. Balgamın kara ve sarı olması hastalıklı bir hali haber verir. Bedenin tümce karalığı veya sarılığı, safranın geçiş yollarında bir tıkanmayı haber verir. 7. Ağırlık duyumuna kendisini arzeden haller. Geğirme, bir miyde kanaması ve sindirim gücünde bir bozukluğu gösterir. 8. Kokular ve tatlar da bir kimseyi bozuk halleri tanımaya muktedir kılar. 9. Öteki göze görünür bedahatler : Kıvrık tırnaklar bronşlarda yaraya, akciğerde vereme ve harabiyete delâlet eder. Elmacık kemikleri üzerindeki kısımdaki kırmızılık akciğerdeki yangıyı hatıra getirir [28].

İkinci parça şöyle başlıyor : "Hastalığın insandan insana geçmesi". "A. *Bulaşmayla geçme:* 1) Bir evden onun bitişiğindeki eve geçmesi. Cüzzam, çeşitli uyuzlar, çiçek, kara humma, ufunetli, yanan şişler ve yaralar. 2) bir evden ötekine hava yoluyla geçme. 3) Bir kişinin ötekine çok yakından bakmasıyle geçme (göz ağrısı). 4) Kamaşma. Meselâ, bir insanın ekşi bir şeyi düşündüğünde, dişlerinin biribirine sürtünmesi. 5) Akciğer veremi, impetigo, cüzzam gibi rahatsızlıklar. B. *Soydan gelerek geçme.* Vitiligo alba, dazlaklık, damla, akciğer veremi, cüzzam. C. *Irk yoluyla* geçme. D. *Mahallî* yolla geçme. Anglia'da terleme hastalığı, İskenderiye'de fil hastalığı, Apulia'da aurigo hastalığı, ödemik guvatr ve bir sürü bunlara benzeyen hastalıklar" [29].

Ağrı tiplerine dair olan öteki kısımlar, elbette, biraz, tasnife bir hayli çok bağlanma tehlikesi gösteriyor. Bu konuda İbn Sînâ onbeş çeşit acı türü göstermektedir : delici, bastırıcı, kemirici, künt, yorucu, ağır, deşici, uyarıcı, kaşındırıcı, dürtücü, gevşetici, saplanan, göz yaşartıcı, geren cinsten, çarpıntı verici [30].

Batı'da, *Kanûn*, ilkin, XII. yüzyılın sonundan itibaren, Salerno'lu Roger, Parma'lı Roland ile ve Salerno Okulu'nun öteki üyeleriyle cerrahî dışında

[28] Değiştirilerek O. Cameron Gruner'den alınmıştır : *A Treatise On the Canon of Medicine of Avicenna, incorporating a translation of the firstbook*, London, 1930, s. 258-259, (*Canon Medicinae*, I, ii, iii, 1, Venetiis, 1608, I, 130)

[29] Grunner, anılan eser, S. 171 (*Canon*, I, ii, i, 8, I, 95).

[30] Gruner, anılan eser, S. 249, (*Canon* I, ii, ii, 20, I, 127).

bir kolun yaratılmasına yardım ettiğinde[31], bir tesir icra etmeye başlamıştır. Gerçekten, *Kanûn*'un çevirisi, her nekadar, etkisi daima iyi bir etki olmuş olmasa da, -Çünkü, meselâ, yaraların temizlenemiyeceği, ama, "cerahat toplama"ya bırakılacağı[32] görüşünü savunmuş, cerrahîye, tıbbın aşağı bir dalı ve okuması yazması olmayan berberlerle taş yontucularına lâyık bir çalışma gözüyle bakmak eğilimini desteklemiştir -, bütün Batı tıbbını yeni bir yola sokmuştur. Bu iki nokta da XIII. yüzyılın sonunda bazı batılı hekimlerin ciddî hücumuna uğramıştır[33], ama, ne yazık ki, bu iki nokta öteki üçyüz yılda da yine savunucular bulmaya devam etmiştir. Bu devrenin sonunda, *Kanûn*'un Lâtincede pek çok, XV. yüzyılın son otuz yılında onbeş, XVI. yüzyılda da yirmiden fazla, basılı yayını yapılmıştır (34), XVII. yüzyılda ise bunlardan daha fazla sayıda basılmıştır[34].

Tıb gibi bu kadar şansa bağlı olan bir sanatta, bu kadar uzun bir devre etki icra etmiş olan bu kadar evrensel bir çalışmanın karmaşık etkisi, öyle, bir iki cümleyle anlatılabilecek gibi değildir. Ben, mahzen, işaret etmek isterdim ki, bir Millî Sıhhat Merkezi bekleme salonunda geçirilen saatleri, bir XIV. yüzyıl ameliyathanesinde aynı devreyi bekleme sonucuyla mukayese ettiğimizde, o, her nekadar, yerine masruf gibi görülebilir ise de, yine de, bu zaman zarfında, Tıbda da bilimin kenar alanlarında ve bilimin kendisinde bulduğumuz o aynı girişim ve yaratma zihniyetini buluyoruz. Meselâ, XIV. yüzyıl hekimleri, lenf ve akciğer yangısı, kuşpalazı, cüzzam, kuduz, şeker, damla, şîrpençe, sar'a[35] gibi yaygın rahatsızlıkların büyük bir sayıda olarak keskin tanılı tasvirlerini yapmışlardır; onlar, bulaşmanın rahatsız kişinin bırakmış olduğu nişanlardan ileri gelmekte olduğu gibi bir teori ileri sürmüşler ve işin içine karantinaya almayı sokmuşlardır[36]. Cıva gibi madenî kökenli ilâçların, esrarın ve öteki uyuşturucu müsekkinlerin kullanılma alanını genişletmişler[37], fıtık ve göz perdesi gibi güç ameliyatlar yapmışlardır[38],

[31] Bk. D. Campbell, *Arabian Medicine and its Influence On the Middle Ages*, London, 1926, I, 124 vd.; C. Singer, *The Evolution of Anatomy*, London, 1925, s. 68.

[32] *Canon*, IV. iv, i, 3, II, 140.

[33] Msl. Henri de Mondeville tarafından. Bk. Sir T. C. Allbutt, *The Historical Relation of Medicine and Surgery to the End of the Sixteenth Century*, London 1905, s. 37 vd.; J. J. Walsh, *Medieval Medicine*, London, 1920, s. 116 vd.; Sarton, *Introduction*, III, 865-73.

[34] Max Meyerhof, "Science and Medicine", *Legacy of İslam* içine, yay. Sir Thomas Arnold ve A. Guillaume, Oxford, 1931; s. 329-30; Sarton, *Introduction*, I, 711.

[35] Bk. Walsh, adı geçen eser, s. 80 vd., s. 128 vd.; P. Diepgen, "Die Bedeutung des Mittelalters für den Fortschritt in der Medizin", in *Essays On the History of Medicine Presented to Karl Sudhoff*, yay. J. Singer, ve H. E. Sigerist, Oxford ve Zurich, 1924, s. 109-110; Sarton, *Introduction*, III, 271 vd., 881 vd., 1651-68, 1683, 1691, 1703.

[36] A. M. Campell, *The Black Death and Men of Learning*, New York, 1931, s. 56-63, 112; Diepgen, anılan eser, s. 111-2.

[37] Walsh, anılan yer, s. 96 vd., s. 120 vd.; Diepgen, anılan eser, s. 114-5 : Guthrie, *A History of Medicine*, Edinburgh, 1945, s. 107-8; Sarton, *Introduction*, III, 883.

[38] Allbutt, anılan eser, s. 73 vd.; Guthrie, anılan eser, s. 124; Sarton, *Introductinon* III, 884, 1235.

dişleri altın varakla kaplamışlar[39], görme kusurları için gözlük kullandırtmışlardır[40].

Şüphesiz, İbn Sînâ'nın öğretisinin yaygın olarak okunmasının, elbette, bu sonuçları hasıl eden deneyimsel anlayış ruhuna katgısı olmuştur. Onun etkisi iki fizyolojik araştırmada, özellikle, teşhis edilebilir. Birincisi kan dolaşımı teorisinin formüllendirilmesine yol açan araştırmadır. Bu hususta, İbn Sînâ'nın kendisi, sadece Galenos'un kanın ve "rûh"un, kalbin karşılıklı bölmeleriyle kara ve kırmızı kan damarları arasında çekilip yükseldiğini, kara kan damarları sistemiyle kırmızı kan damarları sistemi arasındaki ilişkinin karıncıklar arasındaki perdede bulunduğu var sayılan delikler aracılığıyle sağlandığını[41] ileri süren teorisini kabul etmiştir. XIII. yüzyılda, İbn Sînâ'nın bu teori üzerindeki kanaati, *Kanûn* üzerine Mısır'lı bir hekimin, Alâ ed-Din İbn al-Nafîs'in yapmış olduğu şerhte eleştirilmiştir. İbn Nefîs'in kanaatine göre, böyle delikler yoktur, kan, kalbin sağ yanından sol yanına akciğerler yoluyla geçer. Küçük kan dolaşımı veya akciğer dolaşımı teorisinin ilk kez ifadesi olan bu teoriyi, İbn Nefîs, sırf mantıksal temelde geliştirmiştir. Meselâ, eğer, ortada böyle gözenekler olsaydı, o zaman kalbin sol tarafındaki kan tekrar temizlenemezdi[42]. Gerçekten, İbn Nefîs'in hayat hikâyesini yazanlardan biri, onun, teoride, pratikde olduğundan daha iyi bir hekim olduğunu söylemiş, bir de, onun çalışma yöntemini canlandıran bir hikâye anlatmıştır : "Üstad Alâ ed-Din, bir gün, Bâb ef-Zuhuma'daki bir hamama gider. Yıkanırken, birdenbire hamamın soyunma odasına gelir, mürekkep, kâğıt ve kalem ister; ve nabız hakkında, tâ başından sonuna kadar bir risâle yazar. Sonra hamama geri döner, temizliğini bitirir".

Bir defasında şöyle dediği rivayet edilir : "Eğer, eserlerimin benden sonra daha on binlerce yıl yaşayacağını bilmeseydim, onları yazmazdım". Ama, bu hususta sorumluluk bunu ona atfeden kişinin omuzlarında olmalıdır. Kısacası, o, büyük bir *imam* (otorite) idi ve bir çok mükemmel adam, onun hakkında : O ikinci İbn Sînâ idi, demektedirler[43].

Akciğer dolaşımının XVI. yüzyıla kadar unutulmamış olduğu anlaşılıyor. İbn Nefîs'in şerhi, Batı'da, ilk kez, İbn Sînâ'nın *Kanûn*'unun 1547 de Venedikte görünen Lâtince basımıyle yayınlanmıştır, ama, akciğer dolaşımına ilişkin parça çıkarılmıştır. Birkaç yıl sonra bu teori Miguel Serveto (1553) adlı bir İspanyalı ile bu teoriyi denemelerle destekleyen Realdo Colombo (1559) adlı Vesalius'un öğrencisi Padova'lı bir hekim tarafından yayınlanmıştır.

[39] Walsh, anılan eser, s. 138 vd.

[40] Bibliyografya için Bk. Sarton, *Introduction*, II, 1024 vd.; 1040; III, 873 vd.; 1199 1235, 1708.

[41] *Canon*, III, xi, i, 1, I, 669-70.

[42] M. Meyerhof, "İbn an-Nafîs (XIII. Century), and his Theory of the Lesser Circulation", *Isis*, XXIII, (1935), 116-7.

[43] Bk. aynı yer, s. 109.

Bu iki yazarın İbn Nefîs'in yazmasını bilip bilmedikleri hakkında ortada, şimdilik, bir açıklık yoktur[44]. Ama, bunu ister bilsinler, isterlerse bilmesinler, işte İbn Sînâ'nın *Kanûn*'u üzerine şerh yazmış olan bu Mısırlı, Harvey'in kanın genel dolaşımı teorisi biçiminde genişletmiş, böylece de modern fizyolojinin temellerini atmış olduğu bu teoriyi ilk kez öne süren kişi olmuştur.

İbn Sînâ'nın dürtüklemiş olduğu ikinci fizyolojik araştırma görmenin tabiatı hakkında olmuştur. Yunanca yazan çeşitli kişiler, görüşün gözden çıkıp görülmüş şey ile temas eden ışınlarla mı, yoksa şeyden çıkarak gelip göze giren ışıkla mı gerçekleşmiş olduğu noktasında deliller ileri sürdüler[45]. *De Anima* adlı eserde, İbn Sînâ, gözden çıkan maddî ışık görüşünü reddetmiş, şeylerin göze giren ışık ile görüldüğüne hükmetmiştir; ama, o derki: Gözden, bir çeşit, psikolojik görme fiili sâdır olur[46]. Bu yapılan ayrım Robert Grossoteste ile[47] Roger Bacon[48] tarafından ele alınmıştır; ve onlar tarafından, görüş yoluyla alınan sübjektif duyumlar ile, bu duyumları hasıl eden dış fiziksel etken arasında bir ayırt yapılacak biçimde işlenmiştir. Bu dış fiziksel etkenleri onlar, saydam bir ortam boyunca giden dalgalar ve çalkantılar ardardalığı olarak telâkki etmişlerdir. Bu teori, bizim, İbn Sînâ'nın *De Anima*'sında, hakkında bir telkine rastlamış olduğumuz teoridir[49]. O halde, burada XVII. yüzyılda derin bir etkiyi haiz olan iki doktrinin başlangıçları bulunmaktadır : Birinci dereceden ve ikinci dereceden vasıflar denen vasıflar arasında ayrım gözetmek ve ışığın dalga teorisi[50]. Bunlar yanında, gözün anatomisi ve fizyolojisi hakkında İbn Sînâ'nın *Kanûn*'daki kanaati, göz merceğinin arkasındaki hayalin teşekkülü üzerinde Roger Bacon'ın kendi öz çalışmasında kullanmış olduğu kaynaklardan biri olmuştur. Öteki şeyler arasında İbn Sînâ, Bacon'a şunu da öğretmiştir : Göz merceği küresel değildir, kenarlarından basık (mercimek gibi) tır[51]. Bu problem üzerinde Batı'da yapılmış ilk önemli araştırma Bacon'ın araştırması olmuştur,

[44] Bk. H. P. Bayon, "William Harvey, physician and biologist : His precursors, opponents, and successors. Part III", *Annals of Science*, (London), III, (1938), 448; Bart IV, y. yer. IV (1939), 88.

[45] E. Wiedemann, "Zur Geschichte des Lehre vom Sehen", *Annalen der Physik und Chemie* (Leipzig), Neue (Dritte) Folge, XXXIX, (1890), 470 vd.

[46] *De Anima*, I, 5, F. 5, III, 1,f 10r, Avicennae... *Opera in lucem redacta* içinde, Venetiis, 1508; Bk. E. Wiedemann, "İbn Sina's Anschauung vom Sehvorgang", *Archiv für die Geschichte der Naturwissenchften und der Technik* (Berlin), IV, 1912-19 13), 239-41.

[47] *De Lineis, Angulis et Figuris, De Iride, Philosophischen Werke des Robert Grossoteste*, içinde. Yay.L. Baur (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittellalters*, IX) Münster 1912. S. 59-60, 73; Roberti Linconiensis, *Commentaria in Libros Posteriorum Aristotelis*, II, 4, Venetiis, 1494, f 29, Bk. Crombie, *Robert Grossoteste*, ch. 582.

[48] *Opus Maius*, V, i, vii. é-4, yay. Bridges, II, 49-53.

[49] II, 6, f 9v.

[50] Bk. Crombie, Ay. Yer, ch. 10, §3.

[51] *Canon*, III, iii, i. 1. s. 53 Ob; *Opus Maius*, V, i. iii. 3, yay. Bridges, II, 23. Diyagram için Bk. British Museum, MS Royal, 7 F. viii ff 54v, 61v.

bu çalışma görme üzerine XVII. yüzyılda, beyan edilmiş olan en tatmin edici kanaat sahiplerine doğrudan doğruya yol göstermiştir[52].

İbn Sînâ'nın öteki bilimsel eserleri arasında en çok etkili olanı, Sareshal'li Alfred tarafından yapılmış olan çevirisiyle *De Mineralibus* denen eseri olmuştur. Bu eser, üzerlerinde İbn Sînâ'nın bu derecede önemlisini daha hiç yazmamış olduğu Simya ve Jeolojiye dair parçalar ihtiva etmektedir. Bu parçaların ilkinde, simyacıların temel madenleri, ergime süreciyle veya başka kimyasal süreçlerle. altına çevirebilecekleri inancını yerle bir etmiştir. Madenler üzerine görüşlerinin bir hesabı, daha sonraki bir Arap yazar olan Jildakî tarafından çıkarılmıştır. Jildakî'ye göre, "İbn Sînâ, altı madenden herbirinin bir cinsin ayrı ayrı birer nevi olduğunu düşünmektedir, tıpkı bir bitkinin biribirinden farklı neviler, bir hayvan cinsinin de, aynı şekilde, biribirinden farklı neviler ihtiva etmesinde olduğu gibi. Aynı şekilde, nasıl bir atı bir köpeğe, bir kuşu bir ata, bir adamı bir kuşa çevirmek mümkün değil ise, işte tıpkı bunun gibi, gümüşü altına, veya bakırı gümüşe, veya kurşunu demire çevirmek de mümkün değildir" [53]. Bu konuda İbn Sînâ'nın kendisi şöyle yazmaktadır: "Simyacıların inandıklarının aksine, açıkça anlaşılmıştır ki, cinsler arasında herhangi gerçek bir değişim yapmaya onların güçleri yetmemektedir. Bununla birlikte, onlar, kırmızı madeni beyaza boyayarak, mükemmel taklitler gerçekleştirmişlerdir, öyle ki maden gümüşe benzemiştir, veyahut onu sarıya boyamışlardır, öyle ki o, tam tamına altına benzemiştir. Onlar, beyaz madeni istedikleri herhangibir renkle boyayabilirler, tâ ki altına veya bakıra çok benzesin. Onlar kurşunu hatalarından veya pisliklerinden arındırabilmektedirler. Bununla birlikte, bu boyanmış madenlerde, esas tabiat değişmeden kalmaktadır, bu madenlerde öyle yapma nitelikler hakim olur ki, onlar hakkında hatalar yapılabilir, tıpkı, tuz ile, *qalqand* ile veya ammonyak tuzu ile v.s. ile aldatılmış insanlar gibi".

"Böyle bir doğruluk derecesinin, en kurnazı bile kandırmakta elde edebileceğini inkâr etmem, ama, ayrımın bertaraf edilmesi veya tesirsiz bırakılması bana hiçbir zaman açık ve seçik olan bir şey gibi görünmedi. Tam tersine, ona imkânsız gözüyle bakmışımdır, çünkü, ortada bir terkibi bozup da, onu başka bir terkip haline getirmek için bir yol bulunmuyor. Duyularla alınan bu özellikler, – ayrımlar bilinmediğine göre –, belki, madenleri nevilere ayırmaya yarayan ayrımlar değildir de, daha çok, arazlarıdır veya lâzımlarıdır[54]. Eğer, bir şey bilinmiyorsa, herhangi bir kimsenin onu meydana getirmek veya ortadan kaldırmak için çabalaması nasıl mümkün olur?

".... Tıpkı bunun gibi, sayılan her bir maddenin ana cevherinin terkibine katılan unsurların nisbetleri, ötekisinden farklıdır. Eğer böyle ise, bir made-

[52] Bk. Crombie, ay. Yer.

[53] Bk. Holmyard ve Mandville'in yay. : Avicennae, *Congelatione et Conglutinatione Lapidum*, s. 7.

[54] Msl. "koku ve yoğunluluk gibi arızî vasıflarda olduğu gibi", ay. yer, s.42.

nin bir başka madene döndürülmesi – terkip bozulup ta kendisine döndürülmesi arzulananın terkibine sokulmadıkça, – mümkün olamaz[55]. Ama, bu da, herhalde, birleşme temin eden ve işin içine sırf yabancı bir cevherin veya kuvvetin sokulmasına sebep olan ergime[56] ile olmaz[57]".

Bu parça, XIII. yüzyılda ve, Albertus Magnus dahil[58], daha sonraki yazarlar tarafından zikredilmiştir. Bu yazarlar, bu parçayı simyacıların altın yaptıkları gibi ısrarlı iddialarına karşı koymak için kullanmışlardır, netekim, onlar, *De Mineralibus*'un öteki parçalarını da kimyasal cevherlere dair yapılmış faydalı tasnif yüzünden de kullanmışlardır[59].

De Mineralibus'un jeoloji ile ilgili bölümleri dağların, kayaların, taşılların oluşmalarına ilişkindir. Yunanca yazanlar dağlar hakkında iki genel teori ileri sürmüşlerdir. Teorinin bir tipi, dağların oluşumunda suyun etkisine hakim bir rol vermiş olan tiptir : Su, çökelti yaparak dağları kurmuş ve sürükleme yoluyla da onları vadilere bölmüştür. Dağlar üzerindeki deniz kabuklarına da vaktiyle tufan olaylarının meydana gelmiş olduğuna açık delil gözüyle bakılmıştır. Öteki tip teoriye göre, dağların yükselmesinin en önemli sebebinin içeriye hapsedilmiş olan gaz vasıtasıyle toprağın dürtüşlenmiş olmasıdır. Su ve rüzgâr ancak ondan sonra sürüklenmeye sebep olmuştur[60].

İbn Sînâ, her ne kadar ikinci teoride tasvir edilen "Pluton'cu" kuvvetlere en büyük önemi vermiş ise de, bu iki tip teori arasında, bir uzlaşma kabul etmiştir. İbn Sînâ'nın düşüncesine göre, yükselmiş toprak, kısmen, güneşte balçığın ısınmasıyle, kısmen de, suyun "donma"sı ile ya da sarkıtların ve dikitlerin oluşmuş oldukları yolla, veya sıcaklık etkisiyle, veya bilinmeyen bir "madenleştirici, sertleştirici güç" yüzünden meydana gelen bazı çökelti şekilleri yoluyla kayalara dönüşmüştür[61].

Birinci yönteme delil olarak, o, şunları getirmektedir : "Çocukluğumda, Oxus'un kum birikintilerinde öyle balçık birikintileri gördüm ki, insanlar onu başlarını yıkamak için kullanıyorlarlardı. Sonunda anladım ki, o balçık birikintileri yumuşak bir taşa dönüşmüştür; bu da, yaklaşık, yirmiüç yıllık bir aradan sonra olmuştur[62]". İşte tıpkı bunun gibi, diyerek devam ediyor, dağlar da "sınırlarının tarihinin bildirilemiyeceği devirler biribirini kovaladıkça,

[55] Sareshal'lı Alfred'in lâtince çevirisi şöyle : "Hec compositio in aliam mutari non poterit compositionem nisi forte in primam reducantur materiam et sic in aliud quam prius erat permutatur", ay. yer s. 55.

[56] Simyacılar tarafından kullanılan bir metot olarak.

[57] Bk. s. 41-42.

[58] J. R. Partington, "Albertus Magnus On Alchemy, *Ambix*, (London), I, (1937), 3 vd.

[59] *De Congel....* Holmyard ve Mandeville yay. s.33 vd.; Bk. Holmyard, *Makers of Chemistry*, Oxford, 1931, s. 68 vd.

[60] Duhem, *Etude Sur Léonard de Vinci*, Paris, 1909, II, 283 vd.

[61] *De Congel....* s. 20.

[62] Ay. yer. s. 19.

taşlar haline gelmiştir"[63]; ve ekliyor : Bazı dağlar, deniz tabanlarından yükselerek oluşmuş oldukları için, "bir çok taşlarda, o taşlar kırıldıklarında, deniz canlılarının parçaları bulunur : kabuklar v.s. gibi"[64]. Yunanca yazan sadece iki kişi, Anaximandros ile Apollonia'lı Diogenes, taşılları, hayvan taşıllarının bulunduğu yerde, bir zamanlar, o hayvanlar yaşarlarken, o hayvanlardan arta kalmış şeyler olarak telâkki etmişlerdir[65]. İbn Sînâ onlar hakkında şöyle bir değerlendirme yapmaktadır : "Taşlar, demekki, ya, üst üste yığılan balçığın güneşte sertleşmesiyle, ya, bir toprak kurutucu vasıf yoluyla, ıslaklığın pelteleşmesiyle veya sıcağın etkisiyle olan bir kuruma sebebiyle oluşmaktadırlar. Eğer, hayvanların ve bitkilerin taşlaşmasına ilişkin olarak söylenmiş şeyler doğru ise, bu olayın sebebi, madenleştiren ve taşlaştıran kuvvetli bir güçtür. Bu güç bazı taşlı yerlerde ortaya çıkar veya doğrudan çökelti sırasında topraktan birdenbire çıkıp yayılır, onunla temasa gelen her şey taşlaşır. Gerçekte, hayvan ve bitki bedenlerinin taşlaşması, suların biçim değiştirmelerinden daha olagan dışı bir şey değildir[66]".

Bu teoriyi, o, şu müteakip gözlemlerle desteklemektedir : "Arabistanda volkanik bir arazî parçası vardır ki orada yaşayan herkesi, üstüne düşen her nesneyi kendi rengine döndürmektedir. Ben kendim, yuvarlak yassı bir çörek şeklinde olan bir ekmek somununu gördüm – pişmişti, ortası inceydi, ve diş izlerini gösteriyordu –, taşlaşmıştı, ama, hâlâ kendi asıl rengini muhafaza ediyordu. Yüzlerinden biri üzerinde fırındaki çizgilerin izleri bulunuyordu. Onu Horasan'ın bir şehri olan Câcerm yakınındaki bir dağda bir kenara atılmış olarak buldum, onu bir süre yanımda sakladım. Bu gibi şeyler ancak nadir görülmeleri bakımından tuhaf sayılırlar, oysa, onların tabiî sebepleri açıktır ve iyice de bilinmektedir[67]".

Bu parçalar, taşıl (fosil) lar hakkında modern teorinin kaynağını göstermektedir. Bu teori, Batıda, ilk kez, Albertus Magnus tarafından, onun *De Mineralibus*'u üzerine yapmış olduğu şerhte[68], ileriye sürülmüştür. Albertus Magnus'tan Leonardo da Vinci'ye ve öteki XVI. ve XVII. yüzyıl yazarlarına geçmiştir[69]. Albertus Magnus, İbn Sînâ'nın yanında, Yunanca ve Arapça yazan öteki otoriteleri de kullanmış, İbn Sînâ'nın dağların oluşmasına ilişkin olan o iki tip açıklama arasındaki tereddüdünü itiraf etmiştir. En sonunda şuna kanaat getirmiştir ki, dağların yükselmesinin biricik ana sebebi, toprağın yukarı fırlamasıdır; o, vukua geldiğinde, okyanusun kıtaları kapladığı, zaman zaman meydana gelen tufanlar teorisini reddetmiştir. O, Bruges ve

[63] Ay. yer. s. 28.

[64] Ay. yer.

[65] Duhem, aynı yer, s. 289.

[66] *De Congel...* s.22.

[67] Ay. yer. s. 22-23.

[68] Duhem, ay. yer., s. 309 vd.

[69] Ay. yer, s. 318 vd.; ve İbn Sînâ için s. 305 vd.

Kolonya yakınlarında yapılmış olan bazı gözlemlere dayanarak, denizin esas etkisinin kıyı artıkları ve kum yığınları oluşturmakla sınırlı olduğunu göstermiştir [70]. Taşılların oluşmasında, o, şu müteakip izahatı vermektedir. Bu, Yunanca veya Arapça metinden yapılmış olan tercümenin nasıl olup da XIII. yüzyıl yazarının kendi özgün gözlemlerini yapmasına yol açmış olduğunun mükemmel bir misâlidir. Bu çeşit gözlemlerin tasviri, gerçekten, Albertus'un bütün bilimsel şerhlerinin geniş bir kısmını teşkil eder.

"Dünyada hiçbir kimse yoktur ki, hem içinde hem dışında hayvan izlerini taşıyan taşlar bulsun da, buna şaşalamamış olsun. Dışından, onlar kendi çizgilerini gösterirler; onlar kırılıp açıldıklarında, bu hayvanın iç parçalarının şekli bulunur. İbn Sînâ, bize, bu olgunun sebebinin hayvanın tamamen taşa, özellikle, tuz taşlarına dönüşmüş olduğunu söylemektedir. O, toprak ve su, taşların alışılmış maddesi olduğuna göre, hayvanlar da bazı taşların maddesi olmaktadır, diyor. Eğer, bu hayvanların bedenleri, içinde madenleştirme gücü (*vis lapidificativa*) yayılmakta olan bir yerde iseler, onlar kendi ögelerine dönerler ve bu yerlere has olan vasıflarla vasıflandırılırlar. Bu hayvanların bedenlerinin ihtiva ettiği ögeler, onlarda hâkim olan ögeye dönerler. Bu da su ögesiyle karışmış olan topraksal ögedir. İşte bunun için madenleştirme gücü topraksal ögeyi taşa çevirir. Aralarında fark bulunan hayvanın dış ve iç parçaları önceden haiz olmuş olduğu biçimi muhafaza eder [71]".

"Bunun hakkındaki bedahat şudur", diye devam etmektedir başka bir eserinde, *De Causis Proprietatum Elementorum*'da [72], "suda yaşayan hayvanların parçaları dağların tepelerindeki kayalarda bulunmuştur. Orada onları, hiç şüphesiz, su onları oraya yapışkan bir çamur içine sararak koymuştur, taşın soğukluğu ve kuruluğu vasıtası ile, büsbütün taşlaşmaktan korunmuştur. Bu çeşit üzerinde çok kuvvetli bedahat Paris taşlarında görülmüştür. Bu Paris taşlarında insan, sık sık, yuvarlak, ay şeklinde kabuklara rastlar".

Duhem, bu fikirlerin tarihini XVI. yüzyıla kadar çizmiştir. Şurasını hatırlamak ilginç olur ki, Cuvier, XIX. yüzyılın başlarında, paleoantropoloji reformunu başardığında, sonuçlarının çoğunu, kendilerine Albertus Magnus'un dikkatini çekmiş olan şu Paris yapı taşlarında bulunmuş olan fosiller üzerine dayandırmıştır.

İçinde İbn Sînâ'nın dehâsının önemi gözle görülmüş olan öteki bilim dalı onun, *impetus* teorisi denen, içinde, fırlatılan cisimlerin hareketini açıklamak için kullanılan ve teorisini geliştirmiş olduğu bilim dalıdır. Özel problem, asıl, Aristoteles'in fizik sisteminde ortaya çıkmıştır, ama, Duhem'in göstermiş olduğu gibi, çözme girişimleri, Galileo'nun düşünümsel bir nüfuzla

[70] Ay. yer. s. 310, 313.

[71] *De Mineralibus*, I,ii. 8, Alberti Magni....*Opera Omnia* içinde, Yay. Petri Jammy, Lugdini, II, 222

[72] II. ii. 5, yay. Jammy, V 327; Duhem, ay. yr. S.311-2.

İslâm Ansiklopedisi

ve üzerine. XVII. yüzyıl mekaniğinin oluşturduğu [73] eylemsizlik hareketi teorisine dönüştürüldüğü bazı temel kanaatlere dayanır. Aristoteles'e göre, herhangibir cisim, ancak, bir muharrik sebebin [74] hiç durmadan etkimesiyle harekette tutulabilir. O halde, acaba, bir taşı, o taş onu atan kimsenin elinden çıktıkdan sonra da, harekette tutan nedir? Aristoteles der ki : Havadır [75], ama, VI. yüzyıl şerhçisi Johonnes Philopponos der ki : Hava, harekete engel olur, fırlatılan şey, bir vasıf veya o fırlatılan şey üzerine uygulanan bir kuvvet yüzünden hareketini muhafaza eder [76].

Philopponos'un bu teorisini ele almış olduğu bilinen ve Arapça yazan ilk kişi İbn Sînâ olmuştur [77]. İbn Sînâ bu gücü [78] "kendisine engel olanı, kendisi herhangibir istikamette hareket ederek, iten cismin bir vasfı" olarak tarif eden kişidir [79]. Ona "baskılayan güç" de denir [80], fırlatılan şeye, fırlatan tarafından verilmiş olan bir vasıftır, nasıl ki sıcaklık suya ateş tarafından verilmişse işte öyle. İbn Sînâ, Philopponos'un teorisini, onları modern eylemsizlik teorisine yaklaştıran iki önemli istikamette değiştirmektedir. Birincisi : Philopponos, eğer mümkün olsaydı, tatbik edilmiş kuvvetin boşlukta bile gitgide söner idiğini ve fırlatılmış şeyin de sükûnete varır idiğini ileriye sürmüş olduğu halde, İbn Sînâ'nın vermiş olduğu hükme göre, herhangibir engelin yokluğunda bir güç ve onun sebep olduğu "kasrî" hareket denen hareket sona ermeden, devam edip gidebilir. İkincisi : İbn Sînâ, o hareket ettiren gücü niceliksel olarak ifade etmeyi denemiştir. Der ki, aslında, verilmiş herhangibir kuvvet tarafından hareket ettirilen cisimler, ağırlıklarıyle ters orantılı olan bir hızla ilerler, verilmiş herhangibir hızla havanın direncine karşı ilerleyen cisimler ise ağırlıklarıyle doğru orantılı olarak yol alırlar [81].

Modern eylemsizlik teorisine yaklaşım, XII. yüzyılda, İbn Sînâ'yı takip eden Ebû'l-Barakât el-Bağdâdî tarafından yapılmıştır. Ebû'l-Barakât, düşen cisimlerin ivmelerini kuvvetteki devamlı artış, hızdaki devamlı artış birikimi ile açıklamaya çalışmıştır [82]. Bu, aslında, Aristoteles'in hareket teorisini

[73] Bk. Duhem, ay. yer. 1913; III; A. Maier, *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1951; M. Clagett, "Some General Aspects of Physics in the Middle Ages", *Isis*, XXXIX (1948), 30 vd.

[74] *Physics*, VIII, 4, 254b 7 vd.

[75] Ay. yer. c. 10, 267a 4.

[76] Duhem, ay. yer, II, 189 vd., III, 34, 62; Philoponnos δύναμις ἐνδοθεῖσα kelimesini kullanmıştır : S. Pines, "Les Précurseurs Musulmans de la Théorie de l'Impétus", *Archéion*, XXI, 1938, 299.

[77] Pines, ay. es., s. 300 vd.

[78] *Meyl-i kasrî* ya ροπή dir veya ὁρμή dir.

[79] Pines, ay. yer., s. 301.

[80] *Kuvvet-i Müstâfâde*, Bk. s. 302.

[81] Ay. yer., s. 302-303.

[82] Ay. yer. s. 303-305.

kaldırıp, yerine sâbit bir kuvvetin yalnız hız değil, ama, ivme hasıl ettiği ilkesini koymaktadır.

Hernekadar, İbn Sînâ'nın Lâtinceye çevrilmiş olan *Sufficientia Physicorum*'un bilinen yazması ve basılmış nüshaları, içinde, onun bu fırlatılan cisimler teorisini[83] tartışdığı şerhinin bölümünü ihtiva etmiyor iseler de, aynı teori, Batı'da, XIII. yüzyılın sonunda, XIV. yüzyılın başında, ileriye sürülmüştür. Harekete getiren kuvvet hakkında, bu konuyu tartışmış olduğu bilinen Lâtince yazan ilk kişi, Peter Olivi (1248-1298)[84] tarafından kullanılmış deyim *İnclinatio Violento* olmuştur. Bu deyim, kök itibariyle, Arapçadaki "meyl-i kasrî"nin eşdeğeridir[85]. *İnclinatio Violenta* yerine, XIV. yüzyılda, Paris fizikçilerinden Jean Buridan *impetus impressus* deyimini kullanmıştır. Jean Buridan *impetus impressus* deyimini, niceliksel olarak, hız ile ağırlığın çarpımına eşit olan şey olarak tarif etmiştir. Bu, *momentum*'un modern bir tarifi olarak talâkki edilecektir; ve, bu tarifi XVII. yüzyıl mekaniğine sokan Galileo, *impeto* (belki de Buridan'dan alınmıştır) ve *momento* kelimelerini eşanlamlı olarak kullanmıştır[86]. Galileo'nun bütün teoriyi transpoze edip, onu yepyeni bir şey haline dönüştürdüğü husus *impeto*'ya hareketin muharrik sebebi olarak bakmayıp, ona, sadece, matamatik bir tasvir verme aracı ve bu matamatik tasvirin ölçüsü olarak bakmış olmasıdır[87].

Bininci yılı kutlulamaya katgısı olanların hepsinin hissetmek zorunda bulundukları öbertme yönelimine her ne kadar müsaade var ise de, öyle sanıyorum ki, Roger Bacon'ın hükmüne katılarak, tabiî dallarda, İbn Sînâ'nın "felsefeyi, elinden geldiği kadar, tamamlayan adam" olduğunu tasdik edebiliriz. Gerçekten, hernekadar, XII. yüzyılın Arapça yazan bir doktoru, İbn Sînâ'nın *Kanûn fi't-Tıbb*'ını "çöpe atılacak kâğıtlar" olarak vasıflandırmış ve, XIII. yüzyıldan bir İspanyol ise, onun "karalamalar" olduğunu söylemiş ise de[88], İbn Sînâ'nın ele almış olduğu konuların çoğu, bilim tarihinin son zamanlarda ele alınmış olan meselelerin en önemlilerinden bazıları olduğunu göstermiştir.

İbn Sînâ'nın, tabiî bilimlerden daha lâtif olan, ama, şimdi içinde yaşamakta bulunduğumuz dünyanın daha az bir karakteristiği sayılmayan bir

[83] Ay. yer. s. 305-306.

[84] B. Janser, "Olivi, der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriffs", "*Philosophisches Jahrbuch des Görres-Geselschaft* (Bonn), XXXIII, (1920), 137 vd.

[85] Pines, ay. yer, s. 305.

[86] Duhem, ay. yer., III, 36vd., 53 vd. 116 vd.; Claget, *Isis*, XXXIX (1948), 40-1; Galileo Galilei, *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche intorno a Due Nuove Scienze*, III, ed. Nz. (*Opere*, VIII), Firenze 1898, s. 202-3

[87] Bk. A. Mieli, "II tricentenario dei 'Discorsi e dimostrazioni matematiche'di Galileo Galilei", *Archeion*, XXI (1938), 193 vd. Özellikle s. 239; A. Koyrê, *Etudes Galiléennes*, I-III (*Actualités Scientifiques et Industrielles*, Nos. 852-4), Paris, 1939; E. A.Moody, 'Galileo and Avempace', *Journal of the History of Ideas* (Lancaster, Pa. and New York), XII (1951), 163-93, 375-422; Crombie, *Augustine to Galileo*, ch. 6 . 3, ch . 7 1.

[88] Guthrie, *History Medicine*, s. 92.

faaliyet alanında yapmış olduğu etkinin tam bir hesabı verilemez. Orta Çağ eğitiminde bu faaliyet *Quadrivium*'un parçasını teşkil etmekte ve belki de, o, öteki matematik bilimlerin yaratmış olduğu teknolojik kudreti yumuşatmak için, Tanrının lûtfuyla gönderilmiş bulunmaktadır : Müzik demek istiyorum. Müzik tekniği tarihinde, İbn Sînâ, "düzen"e, yani, harmoninin ilk şekline ve, içinde, meselâ tek düze şarkıda olduğu gibi, öylece sürüp giderek akan zaman değerleri yerine, notalarının süreleri arasında tam bir orantı bulunan "ölçü müziği"ne dair açıklamaları bakımından ilginçtir[89].

İbn Sînâ'nın *Kitâb al-Şifâ*'sının müzik ile ilgili kısmının Lâtincede izi yoktur; ama, Batı, şüphesiz, başlıca, İspanyada, Araplarla temas yoluyla, X. yüzyılda, düzen yapmayı, XII. yüzyılda da, ölçü müziğini öğrenmeye başladı. Harmoninin ve ritmin Batı tarzında kullanılışı, ancak bu iki tekniğin imkânlarının gerçekleşmesi sâyesinde tamamlanmıştır.

İbn Sînâ'nın müzik tekniği ile ilgilenmesi, onu, daha çok, bu sanatın ciddî görevi olarak kabul ettiği şeye bir hazırlık saydığında esastır, bu da dinleyicinin ruhunu göksel küreler arasındaki ahenkle münasebeti içerisinde almaktır[90]. O, müziğin, daha çok, tedavi eden değeriyle ve çeşitli bestelerin mizaç üzerindeki etkisiyle ilgilenmiştir. Bunların dışında, müzik, ruhun, hikmeti anlamaya hazırlandığı yollardan biri idi. Roger Bacon, onu, ezelî hayat hakkında, "özel ve belirgin" bir bilgisi olmayan adam ile "hernekadar gerçeklik ve gerçekliğin inceliği hakkında kesin bilgiye sahip ise de muhayyile gücünden yoksul olduğu için, ahengin tadını hiç bir zaman işitememiş olan sağır bir adam" ile mukayese ederek zikretmektedir[91].

Biz, müziğe bilimde yer almış gözüyle bakmakla, herhalde, XX. yüzyılda, müzikten bizi, göksel feleklerle bir Pitagorascı birleşmeye doğru götürmesini beklemeyeceğiz. Bizim hikmetteki belirleyici vasfımız, belki, Roger Bacon'ın ortaya koymuş olduğu gibi, "insanın buluşlarında bir mükemmellik olmadığı" hakkındaki kavrayışımızdır. İnsanlaşmamızda, biz, müziğe en sâde ve medenîleştirici bir rol tanıyabiliriz. Bunun hep böyle olmuş olması da mümkündü. İbn Sînâ'nın doğduğu yıllarda, anlatıldığına göre, bir çalgıcı, bir toplantıda, tellere,

"Öyle dokunmuştur ki, toplantıda bulunan herkesi onların ruhlarında uyandırdığı çümbüş ve zevkten neşe ve memnuniyetle kırıp geçirmiştir. Sonra, onların hallerini değiştirmiş, onlara bir başka türlü çalmıştır. Onlara çalıştaki acıklı tarzdan ve kalplerindeki sıkıntıdan sonra, gözyaşları döktürmüştür. Sonra, onların hallerini yeniden değiştirmiş, onlara yeniden öyle çalmıştır ki herkesi uyutmuştur[92]".

[89] H. G. Farmer, "Clues for the Arabian Influence on European musical Theory" *Journal of the Royal Asiatic Society*, (London), 1925, s. 61 vd. G. Reese'e de bk. : *Music in the Middle Ages*, Newyork, 1940 (London 1941) *The Influence of Music : From arabic Sources*, London, 1926, s. 11, 23.

[90] H. G. Farmer.

[91] *Opus Maius*, VII, 1, ed. Bridges, II, 242.

[92] Farmer, *Influence of Music*, s. 22.

İBN SĪNĀ'NIN TABĀBETİ VE AVRUPA'YA TESİRLERİ

Prof. Dr. İng. Dr. med. habil. ARSLAN TERZİOĞLU
İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü Başkanı

I – *Giriş :*

İslâm Rönesansının tabâbet, felsefe ve diğer ilimlerdeki en tanınmış mümessili olan Abū 'Alī al-Ḥüseyin bin 'Abdallāh İbn Sīnā, gerek Ortaasya'dan İspanya'ya kadar uzanan İslâm Ülkelerinde, gerekse Avrupa'da tabâbeti, 17. yüzyılın sonuna kadar 600 yıl kadar uzun bir sürede büyük ölçüde etkilemiş, hatta al-Ḳānūn fīṭ-ṭıbb isimli tıbbî eseri ile Avrupa'da Hippokrat ve Galenos'un şöhretini bile gölgelemiş olan müstesna bir hekimdir[1].

Albertus Magnus, Thomas von Aquino ve Johannes Scotus tarafından en büyük filozof olarak vasıflandırılan İbn Sînâ, Julius Scaliger'e göre Galenos'dan bile büyük bir hekimdir[2]. İbn Sînā'nın tababete dair meşhur eseri al-Ḳānūn fiṭ-ṭıbb'ın Latince tercümesini Venedik'te 1563 de neşreden J. P. Mongius, ismi Avicenna olarak latinceleştirilen İbn Sînâ'yı şu latince cümlelerle över :

"...constaret profecto luce meridiana clarius <Avicennam> non solum in aemulandis Graecorum studiis, quotquot ipsum praecessere, judicium adhibuisse gravissimum, verum etiam in iis amplificandis suo marte in ordinem que redigendis acerrimo valuisse ingenio..."[3].

İslâm âleminde kendisinden daima eş-Şeyh ür-Reis olarak bahsedilen İbn Sînā, Avrupa'da 17. yüzyıla kadar hep âlimlerin hükümdarı olarak vasıflandırılarak daima başında bir taçla resmedilmiştir (şek. 1). İbn Sînā'dan bir asır sonra Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah ve Sencer zamanında yaşayan Semerkandlı hekim Niẓāmīi 'Arūzī (ölümü 1147) Çehar Makale isimli eserinde İbn Sînā'nın tıbbî eseri, Ḳānūn hakkında der ki :

[1] Bk. Carra de Vaux : Avicenne. Paris 1900, s. 131 ff.; Casiri : Bibliotheca Arabico-Hispana. Vol. 1 Madrid 1760, s. 263; Wüstenfeld, Ferdinand : Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher. Göttinger 1840, s. 64-75; Leclerc, Lucien : Historie de la Médicine Arabe. Tom. 1, Paris 1876, s. 466-469; Sarton, George : İntroduction in the History of Science. Vol. 1, Baltimore (1927), s. 709 ff; Ullman, Manfred : Die Medizin im İslâm, Leiden-Köln 1970, s. 152-156.

[2] Hirschberg, Julius u. Julius Lippert : Die Augenheilkunde des İbn Sinâ. Leipzig 1902, s. 3

[3] İbid.

"...Eğer Bukrat (Hippokrat) ve Calinos (Galinos) sağ olsalardı bu kitabım (Ḳānūn'un) önünde secde etmeleri yaraşırdı..." [4].

II – İbn Sînā'nın hekim olarak yetişmesi :

Abū'l-Ḳāsım az-Zahrāvī, Abū'l Raihān al-Bīrūnī, Bağdad'ta meşhur ʿAḍūdī Hastanesinde çalışan ʿAbd Allāh ibn aṭ-Ṭaiyib, ve ʿAlī ibn ʿĪsā (latince ismi Jesu Haly) gibi meşhur hekimlerin muasırı olan İbn Sînā'nın tabâbet eğitimini nasıl yaptığı hakkında, kendisinin, talebesi Abū ʿUbaid al-Cüzcānī'ye yazdırdığı, ve İbn Abī Uṣaibi'a [5] ile İbn el-Ḳiftī'nin [6] eserlerinde olduğu gibi yer alan biyografisinden şunları öğreniyoruz :

Türkistan'da Buhara'nın yakınında Afşena'da 980 senesinde Belh'li zengin başmemur ʿAbdallāh'ın oğlu olarak dünyaya gelen İbn Sînā evde özel ders alarak yetişmiş, küçük yaşta harika bir çocuk olarak Abū ʿAbdallāh an-Nātilī gibi zamanın meşhur âliminden Euklid'in kitabını ve Claudius Ptolemaeus'un Almagest'ini tahsil ettikten sonra tıp kitaplarını okumaya yönelmişti.

Bu biyografisinde tasrih edilmemesine rağmen tababet alanındaki hocalarının ʿĪsā ibn Yāhyā al-Masīḥī ile Buhara'da hükmeden Sāmānī hükümdarı al-Manṣūr'un saray hekimi Abū Manṣūr al-Ḥasan ibn Nūḥ al-Ḳumrī olduğu anlaşılıyor. Dikte ettirdiği biyografisinde İbn Sînā "Tıb ilmi güç bir ilim olmadığından bu alanda kısa zamanda o kadar tanındım ki, ileri gelen hekimler benden tababet tahsil etmeğe başladılar; bu arada hastaları da ziyaretle tedâvi ederek tedavi metodları hakkında bu tecrübelerime dayanan tarif edilemiyecek kadar derin bilgiler kazandım" demektedir [7]. O zaman 16 yaşında olan İbn Sînā, bir buçuk sene daha tıp, mantık, fizik matematik ve teoloji eserleri okuyup kendi kendine tahsiline devam ettiğini, fakat kırk kere okuduğu halde Aristo'nun Metafiziğini anlamadığını, ancak, al-Fārābī'nin "Māba'd at-tabī'a'dan maksad ne" olduğunu bildiren al-Ibāna kitabını tesadüfen bir

[4] Bk. Browne, Edward Granville : The Chahar Maqala (Four Discourses) of Nidhāmīi-ʿArūdī-i Samergandī. Translated into English, in : JRAS 1899, s. 816; Nizāmīi- ʿArūzī : Tıb İlmi ve meşhur Hekimlerin Mahareti. Türkçeye Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, nşr. Süheyl Ünver, İstanbul 1936, s. 17.

[5] İbn Abī Uṣaibi'a : ʿUyūn al-anbā fī ṭabaqāt al-aṭibbā. Ed. August Müller, Bd. 2. Kahire 1882-1884, s. 2-9.

[6] İbn al-Ḳıftī : T'arīḫ al-Ḥukamā'Ed. Julius Lippert, Leipzig 1903, s. 413-426.

[7] Bk. İbn Abī Uṣaibi'a : Bd. 2, s. 2-3; İbn al-Ḳıftī : s. 413-414; İbn Abī Uṣaibi'a'daki İbn Sînā ile ilgili biyografinin Almanca ve Türkçe tercümeleri için bk. Kraus, Paul : Eine arabische Biographie Avicennas. Klin. Wschr. Jahrg. 11 (1932) s. 1880-1884; Yaltkaya, M. Şerefeddin : İbni Sina'nın İbni Ebi Useybia'nın Tabakatındaki Hal Tercemesi. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkındaki Tetkikler, T. T. K. Yayınlarından VII. Seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 3-4; İngilizce tercümesi için bk. Gohlman, William E.: The Life of İbn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation. New York 1974, s. 25 - 27.

dellâldan satın alarak okuduğunda Aristo'nun Metafiziğini hemen anladım demektedir. Böylece İbn Sînā, felsefede büyük Türk-İslâm feylezofu al-Fārābī'nin tesirinde kaldığını açıkça belirtmektedir [8].

Bu sırada İbn Sînā'nın hekim olarak meşhur olması için bir fırsat çıkıyor. Hastalanan Buhara hükümdarı Nūḥ bin Manṣūr'u hiç bir hekim iyi edemediğinden, tedâvisi için İbn Sînā saraya davet ediliyor ve bunda başarılı olduğundan, Nūḥ bin Manṣūr, ona kütüphanesindeki tıbbî kitapları görmesi için müsaade ediyor. İbn Sînā o zamana kadar kimsenin adını bile duymadıkları, muhtelif ilimlere dair kitaplarla dolu bu kütüphaneden istifade ettiğini de bu biyografisinde bilhassa belirterek, o zaman 18 yaşında olmasına rağmen zamanının bütün ilimlerini öğrendiğini ve artık okumaya ihtiyacı kalmadığını ifade ediyor [9]. Pergamon'lu Galenos gibi daha genç yaşta eser yazan İbn Sînā, ilk eseri "El-Ḥikmet ül-ʿArūzīyye" yi Abū'l-Ḥüseyn al-ʿArūẓī için matematik hariç bütün ilimlerin bir Kompendium'u olarak kaleme aldığında henüz 21 yaşındaydı. İbn Sînā'nın bu ilk eserinin bir el yazma nüshası İsveç'te Uppsala kütüphanesinde bulunmaktadır [10].

İbn Hallikān'a atfen, Ḳānūn f'id-Dünya isimli eserinde Aḥmed bin ʿAlī el-Müneccim al-Mahallī'de İbn Sînā'nın Maveraünnehr Sultanı Melikşah'ı (?) hunnâk hastalığından iyi edip, bunun mükâfatı olarak Sultanın kendisine bağışladığı zengin kütüphaneyi oradaki kitapları kendisinin eseri gibi göstermek için yaktığı rivayetini nakletmektedir [11]. Ama Maveraünnehr Sultanının isminin Nūḥ bin Manṣūr yerine yanlış bir şekilde Melikşah olarak verilmesi de bu rivayetin hatalarla dolu ve hakikatten uzak olduğunu göstermekte. Ayrıca al-Mahallī, Ḳānūn f'id-Dünya'da hekim Ḥuneyn bin İsḥāḳ'a atfen İbn Sînā'nın (Bak. Şek. 2a) babası ile Mâverâünnehr'den Bağdat'a ve oradanda Karaâmid'e (Diyarbakır) gelip, medine-i mezbûrda Reisi-i Etibba olan İbn Haliveyh (ölümü M. S. 975) den tıb ilmi tahsil ettiğini ve İbn Haliveyh ölünce onun kitaplarına sahip çıkarak kütüb-i mezkûre'yi kendi adına döndürüp ve müsannefinün adın tagyir eyledi diye rivayet etmektedir [12]. Fakat al-Mahallī bütün bu rivayetlerin İbn Sînā'nın ilmî değerini bilmeyenlerce maksatlı şekilde uydurulduğunu da belirtmektedir.

Ḥuneyn bin İsḥāḳ'ın İbn Sînā'nın doğumundan bir asır önce, İbn Haliveyhin de İbn Sînā'nın doğumundan 5 yıl önce öldüğü düşünülürse zaten İbn Sînā hakkındaki bu rivayetlerin tamamen uydurma olduğu ortaya çıkar [13].

[8] İbn Abī Uṣaibi'a : s. 3-4; Kraus, Paul : s. 5; Yaltkaya, Şerefeddin : s. 5.

[9] İbid.

[10] Kraus, Paul : s. 6.

[11] Aḥmet bin ʿAlī el-Müneccim al-Mahallī-ür-Remmāl : Ḳānūn f'id-Dünya. Türkçe tercümesi, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No. 3000, varak 342b, 343 a.

[12] Aynı eser, varak 342 b.

[13] Bk. Yaltkaya, Şerefeddin : İbn Sinâ'nın basılmamış şiirleri. Büyük Türk Filozof ve Tıb üstadı İbn Sinâ. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından : VII. Seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 51.

Bu şekildeki asılsız rivayetlerin diğer meşhur hekimler için de mevcut olduğu görülmektedir. Meselâ Hippokrat'ında Knidos veya Kos'daki kütüphane ve sağlık mâbedini bütün kitapları ve arşiv belgeleri ile, bütün tıbbî bilgilerin sahibi olma şanına erişmek için yaktığı ve onun için doğduğu vatanından kaçtığı rivayet edilir[14].

İbn Sînâ, yirmi yaşında iken, babasının, biraz sonra da, hâmisi Sâmânî hükümdarının ölümü ve çıkan siyasî karışıklık nedeni ile Buhârâ'yı terkederek önce, Hvarizm emîri 'Alî b. Ma'mun'un sarayında Abū Rayhān al-Bīrūnī, Abū Naṣr al-'Irāḳ v.b. gibi âlimlerle birlikte çalıştı[15]. Bu sırada İbn Sînâ ile al-Bīrūnī arasında fizik ve astronomiye dair ilmî münazaralar başladı[16].

Kısa bir süre sonra, Türk hükümdarı Gazneli Mahmūd'un sarayına al-Bīrūnī ve Abū Naṣr al-'Irāḳ gibi intisap etmeği, felsefe düşmanlığı ile tanınan 'Abd Allāh Muḥammed b. Karrām'ın tesiri altındaki Sultan Mahmūd'un gazabına uğramaktan korktuğu için, reddederek Nesâ, Bāverd, Tus, Şakkân, Samenkan ve Câcerm üzerinden Cürcan'a kaçan İbn Sînâ, orda ilmi himâye eden Abū Muḥammed aş-Şirāzī'nin kendisi için tuttuğu eve yerleşti. Burada hâmisi aş-Şirāzī için bir çok eserlerini ve meşhur tıbbî eseri al-Ḳānūn fīṭ-ṭıbb'ın I. kitabını yazdı[17].

Buradan Rey'e giderek orada Buvayh oğullarından Mecd el-Devle'yi yakalandığı melankoli hastalığından tedavi etti. Bundan sonra Buvayh oğullarının Rey, Isfahan ve Hemedan'daki saraylarında çalışan İbn Sînâ, meşhur eseri al-Ḳānūn fīṭ-ṭıbb'ı bu sırada tamamladığı, gibi, sonra Latinceye "De viribus cordis seu de medicamentis cordialis" adı altında tercüme edilen kalb hastalıklarına ait eseri ile diğer eserlerini yazdı[18].

Buvayh hükümdarı Şems üd-Devle'yi yakalandığı kulunç hastalığından iki kere tedavi ederek kurtardığı için iki defa Şeref ül-Mülk ünvanıyla vezir olan ve o sıradaki siyasî kargaşalıklar nedeni ile hapse dahi giren İbn Sînâ'nın

[14] Bk. Littré, E. : Oeuvres Complétes d'Hippocrate. Tome VII, Paris 1851, s.XVII; Neuburger, Max u. Julius Pagel; Handbuch der Geschichte der Medizin. Bd. 1, Jena 1902, s. 200

[15] Nizāmii Arūzī : Çehar Makale. Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, neşr. Süheyl Ünver, İstanbul 1936, s. 21-22.

[16] Bk. Terzioğlu, Arslan : Al-Bīrūnī (973-1051), ein türkischer Universalgelehrter der islamischen Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Pharmazie, 27 Jahrgang 1 (1975) s. 3; Barani, Syed Hasan : İbn Sînā and Al-Bīrūnī. İn; Avicenna Commemoration - volume. İran Society, Calcutta 1956, s. 10, 11.

[17] İbn Abī Usabi'a : 'Uyūn al-anbā'. Bd. 2, Kahire 1882-1884, s. 2-9; Kraus, Paul : s. 1882-1883; Yaltkaya Şerefettin : İbn Sinâ'nın İbn Ebi Useybia'nın Tabakatındaki Hal Tercümesi. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sina. T. T. K. Yayınlarından, VII. seri, No. 1, İstanbul 1937 s. 7-11.

[18] İbid.

1037 yılı 21 Haziranında 57 yaşında ölünceye kadar[19] sayısı yüzü aşan – ve ölümünden sonra tıbbı ve felsefeyi 600 sene tesiri altında bırakacak – eserler yazabilmesine şaşmamak kabil değildir.

İbn Sînâ'nın Hemedan'da eski türbesindeki kemiklerinin, yaptırılan yeni Anıtkabire taşınırken kafatasından yapılan fotoğraflar 1969 senesinde Ankara Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Kürsüsü başkanı Feridun Nafiz Uzluk'a gönderilmişti. O da İbn Sînâ'nın kafatasına ait bu fotoğrafları bana vererek, bunlar üzerinde antropolojik araştırma yapması için Türk Tarih Kurumunun o zamanki Başkanı Şevket Aziz Kansu'ya göndermişti. Bu alandaki çalışmalarını uzun tetkikler neticesi tamamlayan Şevket Aziz Kansu', bu çalışmalarının neticesi 1976 da Ankara'da düzenlenen VIII. Türk Tarih Kongresine bir bildiri olarak sundu. Bu bildirisinde Şevket Aziz Kansu'nun vardığı neticeleri şöylece özetlemek mümkün :

1) İbn Sînâ'nın kafatası, fotoğraflarına dayanılarak yapılan antropolojik incelemeler neticesinde, büyük deha sahiplerine ait kafataslarının bütün özelliklerini taşımakta ve 57 yaşında öldüğünü göstermekte.

2) Kafatasına ait bu resimlerin antropolojik incelemeleri İbn Sînâ'nın ârî yani İranî bir ırka değil de Turanî yani Türk Irkına ait olduğunu göstermektedir[19a].

Ayrıca İbn Sînâ'nın, Türklerin millî içkisi kımız'ı bildiğini çiçek hastalığı bahsinde kısrak sütünden[20] bahseden bölümdeki ifadesinden anlaşıldığı gibi, Türkistan'daki Türk Halk Tababetinin sevilen ilaçlarından biri olan balı da tedavi için sık sık zikrettiği görülür. İbn Sînâ'nın tıbba dair şiir şeklindeki eseri küçük Ürcuze'sinde Türkistan Türklerinin meşhur yemeği Tutmaç'ı bu Türkçe ismiyle zikreder[21]. Divan-ı Lügat üt-Türk'ün I. cildi s. 377-378 de Türklerin meşhur yemeği olarak zikredilen Tutmac, hâlen çok sevilen bir yemek olan Tatar Böreği olsa gerek.

İbn Sînâ'nın ölümünün 900. yıldönümü nedeni ile 1937 de Türk Tarih Kurumunca neşredilen eserde, İbn Sînâ'nın milliyeti ile ilgili olarak Şemseddin Günaltay'ın yaptığı araştırmada İbn Sînâ'nın Türklüğünü kanıtlayıcı

[19] Bk. Ünver, Süheyl : Türk hekim ve feyloïsofu İbn Sinâ'nın doğum ve ölümü yılları ay ve günleri. Tedavi Kliniği ve Laboratuvarı, Tom 6, 21 (1936) s. 2-3.

[19a] Kansu, Şevket Aziz : İbn Sinâ'nın Başının Morfolojisi Üzerine Bir Gözlem. VIII. Türk Tarih Kongresi Bildiriler Kitabı, c. 1, Ankara 1979, s. 26-32.

[20] İbn Sînâ Kānūnunda yiyeceklerin çiçek hastalığı ile alakasından bahsederken kısrak sütünüde bu yiyecekler arasında zikreder. Hekimbaşı Abdülhak Molla'nın oğlu hekim Hayrullah Efendi Hezar Esrar isimli eserin Üniv. Kütüp. 84483 deki nüshasında 11. numaralı sırr'da İbn Sînâ'nın tesirinde kalarak "beher sene cüz'î kısrak südü içirilen sabî nihayet-i seneye kadar çiçek çıkarmaya, çıkarsa da az çıkara" demektedir.

[21] Bk. Yaltkaya, Şerefettin : İbn Sinâ'nın Tıbdan bir Ürcuzesi, Türk Tıb Tarih Arşivi, C. 1, 4 (1935) s. 127-134.

Türkiye Diyanet
Kütüphanesi

bir çok deliller zikredilmiştir[22]. Ayrıca Ali Emirî kütüphanesinde 685 numaradaki yazma eserde varak 219 a da İbn Sînâ'ya ait Türkçe yazılmış bir şiirin bulunması İbn Sînâ'nın Türkçe bildiğini göstermektedir.

İbn Sînâ'nın çağdaşı olan diğer büyük Türk-İslâm âlimi al-Bîrûnî'de Kitâb aṣ-Ṣaydala isimli ilaçlara dair eserinin giriş kısmında, Türkçe olduğu anlaşılan anadilinin o zaman ilim lisanı olmadığı için Arapça ve Farsça'yı öğrendiğini belirtmesi de[23], İbn Sînâ'nın tıbbî eserlerini neden Türkçe değil de, Arapça bir ikisini de Farsça yazdığını açıklayıcı mahiyettedir. Hakikaten İbn Sînâ'nın ve al-Bîrûnî'nin ölümünden çok sonra ilk olarak Yusuf Has Hacib'in ancak 1069/70 de içinde tıbba dair malûmata da rastlanan Kutatku-Bilig eserini Türkçe olarak yazdığını görüyoruz.

Şunu da hemen burada belirtmek lâzım ki, Alman dil âlimi ve hekimi Otto Alberts, 1901 de neşredilen bir ilmî çalışmasında, İbn Sînâ'nın yaşadığı muhitte yani Türkistan'da yaşayan ve İbn Sînâ öldüğünde 20 yaşında olması gereken Türk âlimi Yusuf Has Hacib'in İbn Sînâ'nın talebesi olduğunu ispatlamaya çalıştığı görülür[24]. Böylece İbn Sînâ'nın ölümünden sonra ancak talebesi Yusuf Has Hacib zamanında Türkçenin ilim lisanı olarak kullanılmaya başladığı görülmektedir. Bu Türk Talebesinin Kutatku Bilig eserinde, Alman âlimi Otto Alberts'in açıkça gösterdiği gibi hocası İbn Sînâ'nın tesirleri bâriz-dir. Böylece büyük Türk feylozof ve hekimi al-Fārābî'nin felsefesinin tesirinde kalan İbn Sînâ'nın etkilerinin de talebesi Yusuf Has Hacib'te devam etmesi Türk Kültür Tarihi için çok önemlidir.

İbn Sînâ'nın Yusuf Has Hacib'ten ve biyografisini dikte ettirdiği Abū ʿUbaid al-Cüzcānî'den başka iki meşhur talebesi daha biliniyor. Bunlardan biri İbn Sînâ'nın Risāla fî māhiyat al-ʿişk isimli risālesini yazdığı talebesi Abū ʿAbd Allāh al-Maʿṣūmî'dir. Al-Bayhakî'ye göre İbn Sînâ bu talebesi için "Aristo'nun Eflâtun'un yanındaki mevkii ne ise, o benim yanımda aynı mevkidedir" demişti[25]. İbn Sînâ ile al-Birûnî arasındaki ilmî münakaşalarda İbn Sînâ'nın yerine çoğu kere bu talebesi al-Maʿṣūmî cevap vermişti[26].

[22] Bk. Günaltay, M. Şemseddin : İbn Sinâ, Milliyeti, Hayatı, Kültürü. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sinâ. İstanbul 1937, s. 1-29.

[23] Bk. Al-Birûnî : Kitāb aṣ-Ṣaidala. Bursa'da Kurşunlu Camideki yazma nüsha, Nr. 149, varak 6a; Terzioğlu, Arslan : s. 2-3; Togan, Zeki Velidi : Abūl' Rayhân Muhammed b. Ahmed al-Birûnî al-Hvârizmi. İslâm Ansiklopedisi, c. 2, İstanbul 1949, s. 636 ff.

[24] Alberts, Otto : Der Dichter des in uigurisch-türkischen Dialect geschriebenen Kutatku-Bilik (1069-70 n. Chr.) ein Schüler des Avicenna. Arch. Gesch. Phil. NF, Bd. 7 (Berlin 1901) s. 319-336.

[25] Zahîr al-Dîn ʿAlî b. Zayd al-Bayhakî : Kitāb Tatummad Ṣivān al-Hikma. Nşr. Muhammed Şafi, Lahur 1351, s. 95 ve 96

[26] Bk. İbn Sinâ : Risâleler 3. Aşkın Mahiyeti hakkında Risâle. Nşr. ve Türkçeye çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1953, s. VI.

İbn Sînâ'nın bilhassa hekim olarak en meşhur talebesi Nişaburlu Abūl-Ḳāsım ʿAbd ar-Rahmān İbn Abî Ṣadîk (ölümü 1068) olup[27] Hippokrat'ın Aforizmalarına şerh yazdığı için kendisine ikinci Hipporkrat lakabı verilmiştir[28]

III. – İbn Sînâ'nın tıbbî eserlerinin kaynakları ve getirdiği yenilikler :

Hekim olarak İbn Sînâ'ya en çok şöhret kazandıran eseri Ḳitāb al-Ḳānūn fiʿṭ-ṭıbb adlı eseridir.

İbn Sînâ'nın Ḳānūn'una gerek İslâm dünyasında gerekse Avrupa'da büyük bir hayranlık duyulmuş ve Hippokrat ve Galen'in eserlerinden bile fazla bir değer verilmiştir.

Niẓāmîi ʿArūẓî Çehar Makalede İbn Sînâ'nın tıbbî eseri Ḳānūnun hekimlerin yetişmesi için luzumu hakkında der ki : "... Eğer bir tabib Ḳānūn'un mücelledi evvelini bilir ve yaşı da kırkı geçerse ehli itimad olur...."[29].

Al-Akfānî'de[30] Kitāb-ı İrşād isimli eserinde İbn Sînâ'nın Ḳānūn'unu pek över. Şurası muhakkak ki İbn Sînâ'nın Ḳānūnu sadece o zamana kadar büyük bir rağbete mazhar olan el-Mecūzî'nin Kitāb al-Malikî'sinin şöhretini gölgelemekle[31] kalmıyarak, hakkında en çok şerhler yazılan ve başka lisanlara en çok tercüme edilen tıbbî eser olmuştur.

Hazreti Muhammed'in ailesi, kızı Fatma, damadı ʿAlî ve herikisinden olan torunları Hasan ve Hüseyin'le beş kişiden ibâret olduğu için İbn Sînâ'nın da, tıbbî eseri Ḳānūn'u beş kitab halinde yazdığı söylenir. Bundan böyle İslâm-Türk Tababetinde hekimlerin eserlerini beş kitab halinde yazdığı görülür. Meselâ Hamse-i Hayâtizâde ve Hamse-i Şânizâde v.s. gibi.

Ḳānūn fî ṭ-ṭıbb'ın 1. Kitabı al-Külliyat umumiyetle tıbbın tarifi, anatomi, fizyoloji, nosoloji, aetioloji, symptomatoloji ile sıhhat, hastalık ve ölümün meydana gelme şartları ve tedâvinin prensiplerinden bahseder.

Ḳānūnun I. Kitabında hastalık teşhisi ile ilgili nabız ve idrar muayenesi bahisleri oldukça enteresandır. İbn Sînâ için ʿArūẓî Çehar Makalesindeki nabızla hastalık teşhisine ait bahiste İbn Sînâ'nın nabızla teşhisde oldukça mâhir bir hekim olduğunu ifade etmektedir[32]. İbn Sînâ'nın Ḳānūndaki nabızla

[27] Bk. Ullmann, Manfred : Die Medizin im İslâm. Leiden-Köln 1970, s. 160

[28] İbn Sinâ'nın bu talebesinin Hippokrat'ın Aforizmalarına yazdığı bu şerhin el yazma nüshaları Nuruosmaniye kütüphanesi Nr. 3527 ve 3528 ile Awad Iraq Museum Nr. 381 de bulunmaktadır.

[29] Bk. Browne, Edward Granville : The Chahar Maqala (Four Discourses) of Nidhāmī-i-ʿArūdī-i Samarqandî. Translated into English, in : JRAS 1899, s. 816 f; Nizamiî Aruzi : Tıb ilmi ve Meşhur Hekimlerin Mahereti. Türkçeye çeviren : Abdülbaki Gölpınarlı, neşreden Süheyl Ünver, İstanbul 1936, s. 18.

[30] Al- Akfānî : Kitāb-ı Irşad al-qāṣid ilā asnā I-maqāṣid. Ed. Alois Sprenger, Calcutta 1849, s. 69

[31] İbn al- Ḳiftî' : Taʿrih al-ḥukamāʿ. Ed. Julius Lippert, Leipzig 1903, s. 232, 7 ff.

[32] Nizamii Aruzi : Tıb ilmi Meşhur Hekimlerin Mahareti. Türkçeye Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, nşr. S. Ünver, İstanbul 1936, s. 23-24

ilgili bahislerde Çin ve Orta Asya Tababetinden[33] ve Galen'den kaynak olarak istifade ettiği anlaşılmaktadır. Japon Tıp Tarihçisi Sakae Miki, İbn Sînā'nın Ḳānūnundaki nabızla ilgili bölümlerin, Çin nabızla teşhis metodlarıyla olan benzerliğini tesbit etmiştir[34].

Gerek bundan, gerekse, Arapça'da Çin'e Sin as-Sin denilmesine dayanarak İbn Sînā isminin onun Çin'in oğlu manasına geldiğini ileri sürerek Sakae Miki, İbn Sînā'nın Çin asıllı olduğunu bile iddia etmiştir[35].

Nabzı, şiryanların kendilerine ait hareketleri olarak vasıflandıran İbn Sînā, nabzın 9 esas hususiyetinden bahisle bu hususiyetlerin ikişer ikişer birleştirilmesinden 27 nabız şeklinin, üçer üçer birleşmesinden 27 nabız şeklinin daha ortaya çıktığını belirtir. Ayrıca nabzın muntazam, gayri muntazam, batî, seri veya mutedil olma vasıflarıda hesaba katılınca nabzın şekillerinin daha da çoğaldığına işaret eder.İbn Sînā Ḳānūnda aritmi gösteren nabızlarında ondört çeşidinden bahseder. İbn Sînā'nın cinsiyete, yaşa, mizaca, irtifalara uykuda ve uyanık olma hallerine, perhizli olup olmama, hâmilelik ve nihayet psikolojik hallere göre nabızları tarif ederek, hekimlerin nabza göre nasıl hareket etmesi lazım geleceğini belirttiği görülmektedir.

İbn Sînā'nın Ḳānūn'undaki nabızla ilgili bu bölümünden başka ayrıca teneffüs ve nabza göre teşhis üzerine Risālat ma'rifat at-tanaffus va-n-nabz isimli bir risâlesi vardır[36].

İbn Sînā'nın idrarla hastalık teşhisine ait Ḳānūnda 13 fasıl tahsis ettiği görülmektedir. Ḳānūnun Latince tercümesindeki şu aşağıdaki cümleye dayanarak İbn Sînā'nın şeker hastalığını (diabetes) idrarın tatlılığından teşhis edebildiği ve şeker hastasının tatlı idrarını, multitudo urinae'den ayırabildiği tıp tarihçisi Hans Schadewaldt[37] tarafından ileri sürüldü :

"Et causa quidem diabetes est dispositio renum aut propter debilitatem accidentem et dilatandam et apertionen orificium".

Kappadokyalı Aretaios gerçi diabetesi tarif etmişti ama, gerek o, gerekse diğer antik çağ hekimleri, şeker hastalığını idrarın tatlılığından teşhisten bahsetmiyorlar. Yalnız eski Hind tababetinin klasik eserleri Susruta-Samhita ve Caraka-Samhita'da şeker hastalığının, idrarın karıncaları ve böcekleri

[33] Uzluk, F. Nafiz : İbn Sinâ, Eşşeyhurreis. Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sinâ, Şahsiyeti ve Hayatı Hakkında Tetkikler. T. T. K. Yayımlarından, VII. Seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 3

[34] Miki, Sakae : What is Medicine? Medicine is common to the east and the west. What is the history of Medicine? Osaka 1976, s. 47

[35] İbid.

[36] Bk. Şabbūh, İbrahim : Fihris al-mahtūtat al-muṣavvara. Cüz III, Kısım 2 : aṭ-ṭıbb, Kahire 1959, Nr. 234, 235.

[37] Bk. Schadewaldt, Hans : Die Geschichte des Diabetes. İn : Allergie und İmmunitätsforschung. Verhandlungen der Deutschen Gesellschaft für Allergie-und İmmunitätsforschung X. Kongres Bonn/Rhein, Oktober, 1966, Bd. 2, Stuttgart 1968, s. 11-13,

kendine çekecek kadar tatlı oluşu ile teşhisinden bahsedilir. Caraka-Samhita'nın 'Abd Allāh İbn 'Alī tarafından eski bir Farisi tercümeden Arapçaya tercüme edildiği, Susruta-Samhita'nında Yahyā İbn Hālid Bermekī'nin emriyle Bağdat'ta Hindli hekim Mankah tarafından Arapça'ya tercüme edildiği[38] ve al-Bīrūnī'ninde Kitāb al-camāhir fī ma'rifat al-cavāhir eserinde (Haydarabad 1355 H. baskısı, s. 80,3 ff.) bazı kısımlarını zikrettiğine göre, İbn Sînā'nın da, bu eserlerin Arapça tercümelerinden faydalanmış olması gerek.

İbn Sînā'nın idrar üzerine yazdığı ve 46 küçük bölümden oluşan bir eseri şu isim altında Yunancaya tercüme edilmiştir : Περὶ οὔρων πραγματεία ἀρίστη τοῦ σοφωτάτου παρὰ μὲν Ἰνδοῖς Ἄλλη Ἔμπνι τοῦ Σινᾶ ἤτοι Ἄλλη υἱοῦ τοῦ Σινᾶ[39].

İbn Sînā'nın İdrar'a dair eserinin bu Yunanca çevirisi 1842 de Julius Ludovicus İdeler tarafından Berlin'de neşredilmiştir[40]. İbn Sînā'nın Urin risalesinden başka Risālat fi 'l-Baul diye ayrı bir risalesinin el yazma nüshası Glasgow Üniversitesi kütüphanesinde mevcuttur[41].

Ḳānūn'un I. Kitabında 4 fasılda çocuk hastalıkları, 5 fasıl halinde Konstitiutionslehre adı altında son senelerde Orta Avrupa'da ehemmiyet kazanan beden ilmi, zayıfların şişmanlaması, şişmanların zayıflamasına dair tedbirleri de kapsıyacak bir şekilde anlatıldıktan sonra, 4. Fende ilâçlar hakkında umumî bir fikir verilerek, hukne, kan alma (fasd), hacamat, kuru boynuz, sülük yapıştırma, urların muacelesi ve dağlama (Cauterisation) etraflı bir şekilde anlatılmaktadır.

Ḳānūnun II. Kitabında müfret devaların kullanışları, tesirleri ve iyileştirme güçlerinden bahsedilmektedir. İbn Sînā ebcet alfabesine göre adlarını sıraladığı ilaçların sayısı hemen hemen 800 kadardır. İlaçların bu şekilde cedvel halinde veriliş metodunu daha önce 'Alī İbn Sahl kullanmıştı. Ama İbn Sînā'dan sonra da İbn Cazla'nın Taḳvīm aṣ-ṣihha'sında ve İbn Butlān'ın Taḳvīm al-buldān'ında bu usül kullanılmıştır[42].

İbn Sînā Ḳānūnunun bu müfret devalardan bahseden bölümünde Dioskurides ve Galenos'u sık sık, Hippokrat, Aegina'lı Paulus, İbn Masavaih, Ḥuneyn'i oldukça seyrek olarak zikreder. Ḳānūnun bu II. kitabına 1357 de ölen Sadīd ad-Din al-Kāzarūnī[43] bir şerh yazmıştır. Ḳānūnun ikinci kitabı

[38] İbn an-Nadim : Kitāb al-Fihrist. Ed. Gustav Flügel Bd. I, II, Leipzig 1871-72, s. 303, 6; 303, 7

[39] Ullmann, Manfred : s. 156.

[40] İdeler, Julius Ludovicus : Physici et medici graeci minores. Vol. I, II, Berolini 1841, 1842.

[41] Bk. A Catalogue of the Manuscripts in the Library of the Hunterian Museum in the University of Glasgow, by John Young and P. Henderson Aitken, Glasow 1908, s. 465, Nr. 121, 3.

[42] Bk. Ullmann, Manfred : Die Medizin im İslâm. Leiden-Köln 1970, s. 271.

[43] El yazma nüshası Dar al-kutub, 1393. Tıb.

ayrıca Vopisco Fortuna Plempio tarafından Latinceye tercüme edilerek 1658 de neşredilmiştir [44].

Ḳānūnun III. Kitabında dahilî ve haricî hastalıklar zuhur ettikleri organlara göre, a capite ad calcem, yani baştan ayağa kadar sistematik bir şekilde incelenmektedir. Göz, kulak, boğaz, gırtlak, göğüs, akciğer, tüberküloz, baş ağrıları, sara, aşk, sekteler, felçler, sinir ağrıları, hezeyan, delilik, miğde, bağırsak, karaciğer, safra kesesi, böbrek, mesâne hastalıkları, basurlar ve kulunçlar etraflıca anlatılmaktadır [45].

İbn Sînā Hemedan'da tanıştığı Buveyh hanedanından hükümdar Şems üd-Devle'yi kulunç hastalığından iki kere tedavi ederek kurtardığı için İbn Sînā'nın bu hastalığı tedâvi etmekteki mahareti hem Ḳānūnun III. kitabındaki kulunçlar bahsinden hem de onun ayrıca yazdığı Risâlat fi l-Ḳaulanc risalesinden anlaşılmaktadır [46]. Kulunçları, safra kesesine, kalın bağırsaklara ve böbrek taşlarına ait olmak üzere ayıran İbn Sînā tıbbî bakımdan harikulade bir şekilde tefrik teşhisi yapmakta, hatta bağırsak solucanlarının da kulunça sebep olacağına işaret etmektedir.

İbn Sînā Ḳānūnun III. Kitabında, göz hastalıklarından bahsederken Arapça ar-ramad dediği Ophtalmie hastalığını, çağdaşı olan meşhur göz hekimi ʿAlī bin ʿIsā'dan daha doğru olarak gözün aṭ-ṭabaḳa al-multaḥīma tabakasının iltihaplanması olarak (Konjonktivit) vasıflandırır [47]. İbn Sînā'nın, bu konuda ʿAlī bin ʿIsā'dan daha iyi bir şekilde eski Yunan Kaynaklarını bildiğini, Ḳānūn'da Ophtalmie'nin üç çeşidinin isimlerini 1 – Tartesis (= τάςαξις), 2 – Kimosis (= κὴμωσις), 3 – Balġamīʿ (=φλεγμονὴ) olarak vermesinden anlaşılmaktadır [48].

Ayrıca Erasistratos'un Ophtalmie'ye ve iltihaplı kulaklara ait bir reçetesini de zikreder [49].

Ar-Rāzī ve ʿAlī bin ʿIsā'nın aksine doğru olarak al-garab ve al-ḥukka'yı ayrı bir hastalık olarak değil de Ophthalmie hastalığının symptomları olarak vermektedir ve Ophthalmie'nin bir türünü bugün Mısır'da kullanılan şekliyle ar-ramaḍ al-ḥubaibi olarak isimlendirmektedir [50].

[44] Plempio : Clarissimi... İbn Tsina.. Canon medicinae, interprete et scholiaste Vopisco Fortunato Plempio. Lovanii 1658.

[45] İbn Sînā : K. al-Ḳānūn fi ṭ-ṭıbb. c. 2 Būlak 1294 H./1879-80.

[46] El yazma nüshaları için bk. Anawati, Georges C. : Essai de bibliographie avicenni enne. Le Caire 1950, Nr. 142; Dorothy M. Schullian and Francis E. Sommer : A Catologue of İncunabula and Manuscripts in the Army Medical Library, New York (1948), s. 314; İskandar, A. Zaki : A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine Science in the Wellcome Historical Medical Library. London 1947 s. 170, Nr. 68; Şabbûh, İbrahim : Fihris al-mahtutât.. Kahire 1959, Nr. 193-195.

[47] İbn Sînā : al-Ḳānūn fiṭ-ṭıbb. C. 2, Kahire 1294 H/(1877) s. 113.

[48] İbid.

[49] İbn Sîna : Ḳanūn fiṭ-ṭıbb. Arapça Roma 1593 baskısı, C. II, s. 249-18 ff.

[50] İbn Sîna : al-Ḳanūn fiṭ-ṭıbb. c. 2, Kahire 1294 H/(1877), s. 135.

Trachom'un bir neticesi olarak içeri doğru eğilmiş olarak çıkan kirpikleri İbn Sînā, al-şaʿr almonḳalib olarak isimlendirmektedir [51]. Trachom'un teşhisinin İbn Sînā'da mükemmel bir şekilde tarif edildiği görülmektedir. Mısır'da çok görülen bu göz hastalığı, Napoleon'un Mısır seferinden sonra onun askerleri ile Avrupa'ya yayıldığından "Ophtalmia militaris" olarak isimlendirilmiştir [52].

İbn Sînā Kanunda göz adelelerinin gerilip gevşemesini açıkladığı gibi, göz yaşı kanalının göz yaşlarını buruna indirmeğe yaradığını da belirtir. İbn Sînā'nın Kanun'da göz anatomisine dair verdiği malûmata dayanarak, Kanunun 1479 da basılan bir Latince baskısında elle yapılmış göz anatomisine ait bir resim R. Töply [53] ve Karl Sudhoff [54] tarafından oldukça mühim addedilmişti (Şekil : 3). Bu resimde İbn Sînā'nın göz anatomisiyle ilgili arapça deyimlerin latince karşılıkları gözün eksenine göre ön taraftan arkaya doğru şöylece verilmekte :

foramen vuae [uveae]
<humor> albugineus
<a ra> ne a
<cr> istallinus
<hu> mor
humor v <itreus>
Reti <na>
nervus obticus.
Ayrıca resmin üst tarafında da şu deyimler görülmektedir :
Coniunctiua scliro<tica>
<Cor> nea secun <dina>
Vuea

Ayrıca gözün tabakaları olarak panniculus dura mater ve panniculus pia mater ile nervus opticus yazıları okunmaktadır. İbn Sînā'nın göz anatomisine ait bu resim, Ḳānūnun 1544 baskısında s. 416 daki İbn Sînā'nın göz ve beyin anatomisine ait resimle karşılaştırıldığında, Ḳānündaki bilginin daha güzel bir şekilde değerlendirildiği görülmektedir [55] (Şekil: 4).

[51] İbn Sîna : al-Ḳanūn fiṭ-ṭıbb C. 2, Kahire 1294 H/(1877) s. 136 f.

[52] Axenfeld, Theodor : Lehrbuch der Augenheilkunde. 2. Aufl. Jena 1910, s. 314; Kolta, Kamal Sabrı : Zur Geschichte der Diagnose der altägyptischen Augenkrankheit "Trachom". İn : Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für Heinz Goerke zum 60. Geburtstag, München 1978, s. 48.

[53] Bk. Anatomia Ricardi Anglicil... Primum ididit Robertus Töply, Vindobonae 1902, s. 39

[54] Sudhoff, Karl : Weitere Beiträge zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter. Archiv für Geschichte der Medizin, Bd. 8 (1914) s. 11-13.

[55] Sudhoff, Karl : s. 19-20.

İbn Sînā'nın gözün görme fizyolojisi [56] ve göz hastalıkları ile ilgili fikirleri gerek Avrupa, gerekse İslâm Tababetini oldukça etkilemiştir. ʿAmmār b. ʿAlī al-Mauṣilī, Kitāb al-Muntaḫab'ında, Ḫalīfa al-Ḥalabī'nin Kitāb al-Kāfī'-sinde, Salāh ad-Dīn'in Kitāb Nur al-ʿUyūn'un da [57], ve Osmanlı Hekimbaşısı Gevrek Zâde Hasan Efendi'nin 1796 senesinde yazdığı Risāletü zübdet ül--kuhliye fī teşrīh ül-basariye [58] isimli eserinde İbn Sînā'nın oftalmoloji ile ilgili tesirlerini görmek mümkündür.

İbn Sînā'nın Ḳānūnunun Venedik'te 1564 de neşredilen Latince tercümesinden göz hastalıkları ile ilgili bölümleri Berlin Tıp Fakültesinde 1899 ve 1900 seneleri arasında doktora tezi olarak kısım kısım Juan Cueva [59], Paul Uspensky [60] Theodor Bernikow [61] ve Elias Michailowsky [62] tarafından Almancaya tercüme edilerek incelenmiştir. Göz hekimi Julius Hirschberg ile Orientalist Julius Lippert ise 1902 de İbn Sînā'nın Ḳānūnunun göz hekimliği ile ilgili kısımlarını Arapça aslından Almancaya pek mükemmel bir şekilde tercüme etmişlerdir [63].

İbn Sînā'nın Ḳānūn'un III. kitabındaki cerrahiye ait bölümleri gerek İslâm âleminde gerekse Avrupa'da güvenilir kaynak olarak addedilmiştir.

Şam'da Selçuklu Türk Atabegi Nureddin Zengi'nin 1154 de kurduğu Nureddin Hastanesinde 13. yüzyılda yetişen İbn al-Quff, yazdığı al-ʿUmda fī ṣinā ʿat al-cirāḥa isimli cerrahiye dair eserindeki yaraların sarılma tekniğinde İbn Sînā'nın Ḳānūn'un 3. kitabında zikrettiği metodlardan istifade ettiği görülmektedir [64].

İbn Sînā, şaraba afyon, sarı sabur, adem otu (Mandragora) ve hindistan cevizi ilâve ederek yapılan içkinin hastaya içirilmesi ile anestezi yapılmasını

[56] Bk. Wiedemann, Eilhard : İbn Sînā's Anschauung vom Sehvorgang. İn : Arch. Gesch. Naturw. und Technik 4 (1913), s. 239-241

[57] Bu üç kitabın bir arada mükemmel Almanca tercümesi için Bk. ʿAmmār b. ʿAlī al Mausilī : Das Buch der Auswahl von den Augenkrankheiten; Halīfa al-Ḥalabī : Das Buch vom Genügenden inder Augenheilkunde; Salāh ad-Dīn : Licht des Augen, tercüme edenler Julius Hirschberg, Julius Lippert ve Eugen Mittwoch, Leipzig 1905.

[58] Şaban 1212 H. (1796) tarihli bir el yazma nüshası Topkapı Sarayı Hazine Kütüphanesinde No. 571 de kayıtlıdır.

[59] Cueva, Juan : Die Augenheilkunde des Avicenna. Nach der lateinischen Übersetzung des Kanon, Venedig 1564 (Buch III, Fen 3) zum erstenmal ins Deutsche Übertragen. Diss. Berlin 1899.

[60] Uspensky, Paul : Die Augenheilkunde des Avicenna. Nach dem Liber Canonis zum erstenmal ins Deutsche übertragen. Diss. Berlin 1900.

[61] Bernikow, Theodor : Die Augenheilkunde des Avicenna. Nach dem "Liber Canonis" zum erstenmal ins Deutsch übertragen. (III. Teil). Diss. Berlin 1900.

[62] Michailowsky, Elias : Die Augenheilkunde des Avicenna. Diss. Berlin 1900.

[63] Hirschberg, Julius ve Julius Lippert : Die Augenheilkunde des İbn Sinâ. Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert. Leipzig 1902.

[64] Spies, Otto und Hans-Jürgen Thies : Die Propädeutik der arabischen Chirurgie nach İbn al-Quff. Sudhoffs Archiv, Bd. 55, 4 (1971)s. 386.

tavsiye eder [65]. İbn Sînā'nın çağdaşı meşhur göz hekimi ʿAlī b. ʿİsā (ölümü 1010 dan sonra) K. Tadrikat al-Kaḥḥālin isimli eserinde Ṭābit b. Ḳurra'nın anestezi (tanvîm) ile ilgili şu beyanını zikreder: "Ameliyatlar, üstünde hastayı anestezi ettiğiniz halının bir köşesinde yapılmalıdır" [66]. Anestezi maddesi olarak da madragora, haşhaş suyu ve afyon zikredilmektedir [67]. Böylece İbn Sînā ve onun çağdaşı ʿAlī b. ʿİsā'da zikredilen anestezi metodu Selçuklular zamanında Suriye ve Mısır gibi İslâm ülkelerinde kullanılmakta idi. 1218 senesinde haçlıordusu ile Selçukluların hükmettiği İslâm dünyasına gelen Bologna'lı cerrah Hugo von Lucca, İslâm cerrahlarından hastayı afyon, haşhaş ve mandragora suyuna batırılmış süngerle uyutup ameliyat yapma usulünü öğreniyor. İtalya'da doğduğu şehir Bologna'ya 1221 de döndüğünde artık müslüman cerrahlardan öğrendiği bu usülle anestezi uyguladıktan sonra ameliyat yapıyor. Oğlu Theodorich Borgognoni'de aynı şekilde onun ekolünde yetişerek meşhur bir cerrah oluyor. Oğlu Theodorich'in Chirurgia adlı kitabından onun nasıl narkozu kullandığını, mevzii anestezi yaptığını, yaralara şaraba batırılmış kıtık koyduğunu, kırıklarda yumuşak sargı kullandığını, Galenos'un taze yaraları tedavi yolunu kınadığını ve bunları İbn Sînā'nın metodu ile ve büyük bir başarı ile tedavi ettiğini öğreniyoruz [68].

İbn Sînā'nın Ḳānūnunun III. kitabında Cerrahiye ait bölüme, Padua Tıp Fakültesinde 1402 den 1424 de kadar Cerrahî dersleri vermiş olan tanınmış cerrah Leonardo de Bertapaglia'nın yazdığı Latince şerhin bir nüshası Antwerpen'-de Plantin-Moretusmuseum kütüphanesinde bulunmaktadır [69]. Bu Latince şerhin 1490 da Venedik'te yapılan baskısının kapağında şu başlık bulunmaktadır:

"Chirurgia, seu recollecta super quartam Fen Avicennae de apostematibus, morbis cutaneis, gangraeno, carbunculo pestilente, cancro, de vulnere duri nervi, fistula, ventositate spinae".

Leonardo de Bertapaglia'nın İbn Sînā'nın Ḳānūnundaki cerrahî bölümüne yazdığı bu şerhin Venedik'te 1498 de yapılan baskısının bir nüshasında Brüksel'de Bibliothéque Royale'de İnkunabel bölümünde bulunmaktadır [70].

[65] İbn Sinâ : Die Augenheilkunde des İbn Sinâ. Aus dem arabischen Übersetzt und erlautert von J. Hischberg und J. Lippert, Leipzig 1902, s. 23-24; Gomoiu, V.: İbn Sinâ (Avicenna). Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînā. Türk Tarih Kurumu Yayınları : VII. Seri No. 1, İstanbul 1937, s. 41.

[66] ʿAlī bin ʿİsā : Erinnurungsbuch für Augenärzte. Aus arabischen Handschriften Übersetzt und erläutert von J. Hirschberg und J. Lippert Leipzig 1904, s. XXXV-XXXVII.

[67] İbid.

[68] Bk. Perrenon, Eugen : Die Chirurgie des Hugo von Lucca. Diss. Berlin 1899; Sudhoff, Karl : Zu den Schlafschwämmen der Borgognoni. Arch. f. Gesch. d. Med. Bd. 13, 3-4 (1921), s. 129; Terzioğlu, Arslan : Selçuklu Hastaneleri ve Avrupa Kültürüne Tesisleri. Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 52.

[69] Bk. Elaut, Louis : Der Avicenna-Kommentar des Chirurgen Leonardo de Bertapaglia. Sudhoffs Archiv, Bd. 41, 1 (1957), s. 18-27.

[70] İbid.

İbn Sînâ'nın Ḳānūnunun Arapça elyazma nüshalarında cerrahi veya tıpla ilgili hiç bir resme rastlanmamasına mukabil, Ḳānūnun Latince tercümelerinde cerrahî ve tıbbî resimlere rastlanmaktadır. Meselâ İbn Sînâ'nın Ḳānūnunun Floransa'da Biblioteca Medicae Laurenziana'da MS Gaddi 24 olarak kayıtlı 15. yüzyıla ait Latince nüshasında folio 247^{v} de bir hastane odasında bir hastanın bacağındaki yaranın cerrahî müdahale ile tedavisine ait bir resim (bk. Şekil 5) olduğu gibi [71] Ḳānūnun Andrea Alpago tarafından yapılan Latince tercümesinin 1544 de Venedik'te yapılan baskısında kemiklerdeki çıkıkların İbn Sînâ'ya göre tedavisine dair çok güzel resimler vardır [72] (Bk. Şekil 6).

İbn Sînâ'nın Ḳānūnunun III. kitabında Kadın Hastalıkları ve Doğum'dan bahseden bölümleri Max Meyerhof ve D. Joannidis tarafından incelenerek 1938 yılında bir Fransızca eser halinde neşredilmiştir [73]. Gerek bu araştırmada gerekse Paul Diepgen'in neşriyatında, İbn Sînâ'nın Jinekoloji ile ilgili bahislerde Soranos'dan istifade ettiği belirtilirse de [74], Manfred Ullmann'ın [75] belirttiği gibi, gerçi Soranos'un dört kitaptan oluşan Γυναικεῖα isimli eseri 7. veya 9. yüzyıllarda Περὶ λυναικειων παθῶν ismi altında anonym biri tarafından yapılmış kompilation olarak eldedir ama, Arapçaya tercüme edildiği bugüne kadar ispat edilememiştir. Bu sebepten Paul Diepgen'in iddia ettiği gibi, el-Mecuzî'nin Kitāb al-Malikî'sinde ve İbn Sînâ'nın Ḳānūnunda, Soranos'un eserinin tesirlerini kabul edebilmek için, Soranos'un bu eserinin Arapça'ya tercüme edildiğini ispat etmek gerek.

İbn Sînâ'nın Ḳānūnun III. Kitabında bahsedilen kadın hastalıklarından bilhassa Uterus'daki tümörler ve histeri bölümleri oldukça ilginçtir. İbn Sînâ, histeri ile apoplexie arasında bir diagnostic différentiel yapmaktadır [76].

İbn Sînâ, seksüel hijyen sahasında da Ḳānūndan [77] başka diğer eserleri Urcuze fîl-Bāh [78] ve Risāla f'il-Bāh'da [79] geniş bir şekilde malûmat vermektedir.

[71] Bk. Mac Kinney, Loren: Medical İllustrations in Medival Manuscripts. London 1965, s. 6, 7, 193.

[72] Bk. Avicennae Liber Canonis, de medicinis cordialibus, et cantica cum caftigationibus Andreae Alpagi Bellunensis. Venetiis MDXLIIII.

[73] Meyerhof, Max et D. Joannides: La gynécologie et l'obstétrique chez Avicenne (İbn Sinâ) et leurs rapports avec celles Grecs. Le Caire 1938.

[74] Bk. Diepgen, Paul: Die Frauenheilkunde der Alten Welt. İn: Handbuch der Gynäkologie von W. Stoeckel. 3. Aufl. Vol XII, 1, München 1937; Diepgen, Paul: Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters. Stuttgart 1963, s. 33-34.

[75] Ullman, Manfred: Die Medizin im İslâm. Leiden-Köln 1970, s. 77.

[76] Meyerhof, Max et. D. Joannides: 1938, s. 66.

[77] Bk. İbn Sînâ: Ḳānūn fi't-tıbb, 3. Kitab, Fen 20 ve 21; Tercümesi için Bk. Abū 'Alî İbn Sînâ (Avicenna): De Coitu, from the Third Book of his Canon (Hebrew Translation by R. Nathan Hameathi?) ed. Suessmann Muntner, in: Sexual Life (Hygiene and its Medical Treatment) Jerusalem 1965.

[78] Bk. Anawati: Bibl. Avicenna Nr. 116

[79] Bk. British Museum Nr. 1346. 13 (Add. 23403, fol. 172-177).

İbn Sînâ'nın, Ḳānūnun III. ve IV. kitaplarında akıl hastalıklarını incelediği 17 bölüm, 1659 da Petro Vattier tarafından Latinceye tercüme edilmiştir [80]. İbn Sînâ akıl hastalıklarını şu iki büyük guruba ayırır: 1 – Geri zekâlılık ve hafıza bozuklukları gibi elementar aklî hastalıklar, 2 – Hakikî psikozlar.

Beyindeki Tümör veya beyinin hava, soğuk ve sıcak gibi etkenlerle büyümesi nedeniyle husule gelen aklî hastalık olarak Phrenitis'i tarif eder. Manie hastalığının symptomu olarak uykusuzluk, mantıksız konuşma, huzursuzluk ve saldırganlığı zikreder. Melankoli'nin symptomları da korku, yalnızlığa temayül, kalb çarpıntısı ve başdönmesi olarak verilmekte. Kara Sevda da melankoli addedilerek bunun teşhisi nabızla yapılmakta [81]. Meselâ Niẓāmī-i 'Arūẓī'nin Çehar Makalesinde İbn Sînâ'nın böyle bir hastalığa yakalanan gencin nabzına bakarak ve sevgilisinin oturduğu sokak ve evin adı zikredilince nabzının değişmesinden onun aşk hastalığına tutulduğunu teşhisi anlatılmaktadır [82]. (Şekil : 2).

Freud'un seksüel travmaya dayanan psikianalizinin de daha önce İbn Sînâ tarafından aşk tedavisinde kullanıldığı böylece anlaşılmış olmaktadır [83]. Hiç şüphesiz ki İbn Sînâ, ruhî hastalıkların beyinin Ventrikellerinde lokalizasyonunu yaparak ve ayrıca akıl hastalıklarının meşguliyet, şok, telkin ve müzik ile tedâvisini belirterek bugünkü modern psikiyatrinin kurucusu olmuştur [84].

İbn Sînâ Ḳānūnunun IV. Kitabında herhangi bir organda olmayan fakat bütün vücudu etkileyen hastalıklar incelenmektedir. Meselâ salgın hastalıklar, hummalar, dermatolojik hastalıklar, yaralanmalar, frakturlar, luxationlar ve zehirlenmeler gibi. Bu kitabın son bölümü kosmetiğe tahsis edilmiştir. 7 Fenne ayrılan IV. Kitap bilhassa salgın hastalıklar bakımından oldukça enteresandır.

İbn Sînâ afeni hummaların (Fièvre septique): 1 – fena gıdalar, bozuk meyva ve yiyecekler, 2 – havadan geçtiğini belirtir.

Ayrıca İbn Sînâ bugün Malarya dediğimiz merzagi hummanın sazlık ve bataklık yerlerde görüldüğüne işaret ederek bu hastalığın bataklıklarda yetişen sivrisinekler vasıtasıyla geçişini sezmiş gibi görünmektedir.

[80] Vattier, P.: Albugalii filii Sinae, sive ut vulgo dicitur, Avicennae philosophorum ac medicorum arabum principis de morbis mentis tractatus...interprete Petro Vatteris. Parisiis 1659.

[81] Bk. Leibbrand, Werner und Annemarie Wettley: Der Wahnsinn, Geschichte der abendländischen Psychopathologie. München 1961, s. 155-156

[82] Nizamii Aruzi: Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti (Çehar Makalenin dördüncü makalesinin Türkçeye Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılan tercümesi). Neşreden Süheyl Ünver, İstanbul 1936, s. 23-24.

[83] Bk. Gökay Fahreddin Kerim: Ruh Hekimliği Tarihinde İbn Sinâ. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sinâ. T. T. K. Yayınlarından: VII. Seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 15.

[84] Terzioğlu, Arslan: Mittelalterliche Islamische Krankenhäuser unter Berücksichtigung der Frage nach den ältesten psychiatrischen Anstalten. Diss. TU-Berlin 1968, s. 22; Uzman, Mazhar Osman: Tababeti Ruhiye. İstanbul 1941, s. 48-50.

Ayrıca İbn Sînā, suyu cinnülma (= su cinleri) taaffün ettirerek ifsat ve kokuttuğuna işaretle, mikroskopun keşfinden çok önce bu cinnülma ismi altında mikroptan bahsetmektedir [85].

İbn Sînā, herhalde o devirde süren bir veba salgınını bizzat izlemiş olsa gerek ki, vebanın zuhur alâmetleri hakkındaki görüşleri, yaşadığı zamana göre alışılmamış teşhisleri ihtiva etmektedir. Gerçi İbn Sînā vebanın farelerden geçtiğini açıkça söylemiyorsa da, veba salgınında farelerin yer altındaki yuvalardan çıktıklarını ve sarhoş gibi sersemce insandan kaçmadan dolaştıklarını belirterek, veba ile fareler arasındaki bir ilişkiye değiniyor [86]. Bu hususa 1913 te Ernst Seidel [87], 1936 da W. Görlitz [88] ve 1937 de Feridun Nafiz Uzluk [89] tarafından değinilmiştir. Kanunun IV. Kitabının 7. fen, 3. makale, fasl 1 de zikredilen Asaphati (Sahafati Sahafut) deyimine dayanarak İbn Sînā'nın syphilis (= frengi) hastalığını tanıdığı ileri sürüldü ise de [90], yeni bir hastalık olan syphilis'in İbn Sînā'dan çok sonra, Amerika kıtasının keşfini takib eden yıllarda oradan Avrupa'ya 1498 de de Mısır'a ve diğer İslâm ülkelerine yayıldığını gerek İvan Bloch [91] ve gerekse Otto Spies kanıtlamaya çalıştılar [92].

İbn Sînā'nın Ḳānūn'unun IV. Kitabının 6. fen'inde toxikoloji ile ilgili bölümü bir çok bakımdan oldukça mühim ve enteresandır [93]. I. makalede zehirler hakkında umumî bir tariften sonra, hayvanî olmayan, nebatî ve mineral zehirlerden bahsedilmektedir. II. makalede insana verilen hayvanî zehirlerden, III. makalede böcek ve yılan ısırması ile zehirlenmelerden, IV. makalede insanların dört ayaklı hayvanlar tarafından ısırılması ile zehirlenmesinden, bilhassa kuduz köpekler tarafından ısırılmasından bahsedilmektedir [94]. Bilhassa yılanlarla ilgili bölümlerde bir sürü isimlerin Grekçe'den Arapça'ya transkribe edilmiş bir karakter arzetmeleri ve İbn Sînā'nın Philagrios, Amid'li Aetios ve Galenos'un isimlerini zikretmesi, bu bölümlerde eski antik eserlerden istifade edildiğini göstermektedir [95]. Bu kaynakları tesbit için 1937 de

[85] Bk. İbn Sînā : Ḳānūn fi't-tıbb. 4. kitāb, fenn I, cilt 2, Būlāk 1294H./1879-80.

[86] Bk. İbn Sînā : Ḳānūn fi't-tıbb. 4. kitab, fen I, makale 2 fasl fi hummā'l-Vebā'.

[87] Seidel, Ernst : Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern. Archiv für Geschichte der Medizin. Bd. 6, 2 (1913), s. 87-88.

[88] Görlitz, W.: Wächter der Gläubigen. Hamburg (1936), s. 120.

[89] Uzluk, Feridun Nafiz : İbn Sinâ, Eşşeyhürreis. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sinâ. T. T. K. Yayımlarından : VII. Seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 9, 10.

[90] Bk. Renaud. H. P. J.: Abulcasis, Avicenne et les grands médecins Arabes ont-ils connu la syphilis? İn : Bull. Soc. Franc. hist. med. 28 (1934), s. 122

[91] Bloch, İvan : Ursprung der Syphilis. Jena 1901, s. 61-95.

[92] Spies, Otto : Das erste Auftreten der Syphilis in Ägypten im Jahre 1498. Sudhoffs Archiv, Bd. 52, 4 (1969), s. 382-384.

[93] Bk. Ruska, Julius : Arabische Giftbücher, III. Die Gifte im Kanon des Avicenna. In : Fortschiritte der Medizin 50(1932), s. 794-795.

[94] İbn Sînā : K. al-Qānūn fit-tıbb. C. II, Romae 1593, s. 121-147.

[95] İbid.

H. P. J. Renaud'un [96] yaptığı çalışma pek o kadar verimli olamamıştır. İbn Sînā toxikoloji ile bu bölümde üçlü bir şemaya göre hareket etmekte; a) önce hayvanî veya hayvanî olmayan zehirlerin tarifi ile b) zehirlenmelerin Symptomlarını verdikten sonra, c) tedavisi ile ilgili tavsiyelere geçmektedir ki, böylece bu sisteme uymayan Dioskurides'in Περὶ ἰοβόλων adlı eseri ve Aigina'lı Paulus'un 5. kitabı İbn Sînā'nın kaynakları olamazlar. Bu şekilde üçlü şema'ya göre yazılmış Philumenos'un (M. S. 3. yüzyılda yaşadı) Περὶ ἰοβόλων ζώων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς βοηθημάτων [97] isimli eseri ve Amid'li Aetios'un 13. Kitabı İbn Sînā'nın kaynakları olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Yalnız Philumenos'un bu kitabının Arapça'ya tercümesi şimdiye kadar ele geçmediği gibi, İbn Sînā'daki bu kısım Aetios'dakine pek benzememekte. Wellmann'ın araştırmalarına göre, Oreibasios'un Philumenos'dan olduğu gibi alarak zehirlerle ilgili bölümlerini yazdığı Συναγωγαὶ ἰατρικαὶ πρὸς Ἰουλιανόν isimli eserinden İbn Sînā'nın istifade ettiği ihtimali ortaya çıkmaktadır [98]. Oreibasios'un Aetios'a ve Aigina'lı Paulus'a kaynak teşkil ettiği de düşünülürse bu ihtimal daha mantıkî bir durum arzetmektedir. Şurası muhakkak ki İbn Sînā'nın bu bölümle ilgili kaynakları Philumenos'un kitabı olmasa bile, ondan faydalanılan Oreibasios'unki gibi bir eser olsa gerek. İbn Sînā'nın Ḳānūnundaki yılanlarla ilgili bahisin anlaşılmasında Philumenosun bu eseri bize anahtar vazifesi görmektedir. Bu transkripsiyonlar [99] şöyle çözümlenebilir :

باسليقوس	ὁ βασιλίσκος	Philum. nr. 31.
اودريس و كدوسودروس	ὁ ὕδρος καὶ χέρσυδρος	Philum. nr. 24.
اموريوس	ὁ αἱμόρρους	Philum. nr. 21.
امفنسينا	ἡ ἀμφίσβαινα	Philum. nr. 27.
درونيوس	ὁ δρυῖνας	Philum. nr. 25.
بسيسطالى	ἡ σκυτάλη	Philim. nr. 27.
بارسطايس	ὁ πρηστήρ	Philum. nr. 19.
فنجرنيوس	ὁ κεγχρίνης	Philum. nr. 26.
اموذوطيس ومواعروس	ὁ ἀμμοδύτης καὶ μύαγρος	Philum. nr. 22.
سيسبر	ὁ [ἡ] σήψ	Philum. nr. 23.
اغاذيمون	ὁ ἀγαθοδαίμων	Philum. nr. 29.
سموريا	ἡ σμύραινα	Philum. nr. 37.
طروغرون	ὁ τρυγών	Philum. nr. 37.
موغالى	ἡ μυγαλῆ	Philum. nr. 33.

[96] Renaud, H. P. J.: Sur les noms de serpents dans Avicenne. In : Hespéris 24 (1937), s. 216-220.

[97] Ed. Maximilianus Wellmann, CMGX I, I, Lipsiae et Berolini 1908.

[98] Wellmann, Max : Philumenos. İn : Hermes 43 (1908), s. 375; Rohde, Erwin : Aelius Promotus. İn : Rheinisches Museum für Philologie 28 (1873) s. 264-290.

[99] Bu yılanlarla ilgili daha geniş malûmat için bk. Moral, Willy : Iologica. İn : Philologus 83 (1928) s. 345-389.

İbn Sînâ'nın Philumenos'dan başka diğer kaynaklardan da bu bölüm için yararlandığı muhakkaktır. Meselâ İbn Sînâ'nın Ḳānūnun bu IV. Kitabının 2. makalesinde içilecek hayvanî zehirlerle ilgili kısımların Cābir İbn Ḥaiyān'ın Kitāb as-Sumūm va-dai'madārihā[100] sındakilerle benzerlik göstermesi bu arada zikredilmeğe değer.

İbn Sînâ'nın Ḳānūnunun gerek bu IV. Kitabının, gerekse birleşik ilaçlardan bahseden V. Kitabının Muḥammed al-Ḥüseynī al-Curcānī'nin (ölümü 1136) Farisice yazdığı Ẕaḫīre-i Ḫvārizmşāhīyye eserinin zehirlerden bahseden 9. kitabında tesirleri çok barizdir[101].

Ḳānūn'un bu V. Kitabındaki bazı ilaç reçetelerinin antik çağın meşhur hekimleri Erasistratos, Archigenes, Logadios, Asklepiades, Andromachos, Themison'a ait olduklarına göre bunları, İbn Sînâ herhalde Galenos'un Περὶ συνθέσεως φαρμάκων adlı eserinin Arapça tercümesinden almış olsa gerek[102]. İbn Sînâ'nın Ḳānūnunun V. kitabındaki bu bileşik ilaçlara ait önemli bölümler 1845 te Joseph von Sontheimer tarafından Almancaya tercüme edilerek Freiburg im Breisgau'da bir kitap halinde neşredildi[103].

İbn Sînâ Ḳānūnunun V. Kitabında geniş olarak Tiryaklardan da bahsetmektedir. İbn Sînâ'nın Ḳānūnunu, 13. yüzyılda süryaniceye tercüme eden Abū'l Farac Malatī (ki Barhaebraeus olarak tanınır) tarihinde, İbn Sînâ'nın kendi hastalığını tedavi için Mithridaticum tatbik ettiği şu cümlelerle ifade edilmekte :

"... Kulunç ile beraber gelen sar'aya da uğruyordu. (İbn Sînâ) adamlarına Mithredates panzehirini terkip etmelerini söylemiş, hizmetçilerinden biri buna fazla afyon katmıştı. Bu yüzden tabiî harareti düşmüş ve "artık sıhhatimi idare eden müdir âciz kaldı" demiş, bir kaç gün bu hal üzere geçirdikten sonra 58 yaşında olduğu halde ölmüş ve Hemedan'da gömülmüştü...." [104]

Aslı Nürnberg'te Germanische Museum'da bulunan ve 1676 da Polonyalı hekim Hieronymi Zanellae Patavinus'un tiryak (= Theriak) terkibine dair bir diplomada, Hippokrat, Galenos ve Mithridaticum'un terkibini tekrar tespit eden Andramachus'dan başka İbn Sînâ'nında resmi bulunmaktadır[105] (Şekil : 7).

[100] El yazma nüshası için bk. Esat Efendi Kütüphanesi Nr. 2491; Kahire Taymur Kütüphanesi Ṭıbb 393 numaradaki el yazma nüshanın faksimile neşri için bk. Das Buch der Gifte des Ǧābir İbn Ḥayyān. Arabischer Text in Faksimile, übersetzt und erläutert von Alfred Siggel. Wiesbaden 1958.

[101] Bk. Muhammed al-Hüseynī al-Curcānī : Zāhīre-i Hvārizmşāhīyye, Ayasofya Kütüphanesi No. 3620.

[102] Ullmann, Manfred : Medizin im İslâm. Leiden-Köln 1970, s. 304.

[103] Sontheimer, Joseph : Zusammengesetzte Heilmittel der Araber. Nach dem Fünftenbuch des Canons von Ebn Sinâ aus dem Arabischen Übersetzt von J. von Sontheimer. Freiburg im Breisgau 1845.

[104] Abūl Farac : Abūl Farac Tarihi. Türkçeye Çev. Ömer Rıza Doğrul, c. 1, Ankara 1945, s. 295.

Bu da, 17. yüzyılın sonuna doğru bile, İbn Sînâ'nın Avrupa'da hâlâ tababetin gelmiş geçmiş büyük üstadlarından biri olarak kabul edildiğini göstermektedir.

İbn Sînâ'nın kendi tecrübelerine dayanan tedavi metodlarını Ḳānūnun belki de 6. kitabı olarak toplamayı düşündüğü ama bunu tamamlayamadığı, talebesi al-Cüzcānī'nin şu ifadesinden anlaşılmaktadır :

"... İbn Sînâ'nın hastalıkları tedâvi ederken elde etmiş olduğu bir çok hususî muvaffakıyetleri vardı ki bunları al-Ḳānūn'a koymak istiyordu. Bu muvaffakıyetlerini muhtelif kâğıtlara kaydetmişti. Her nasılsa (al-Ḳānūn'u) tamamlamadan evvel bunlar zayi olmuştu..." [106].

İbn Sînâ Ḳanūndaki tıbbî bilgilerin hafızada daha iyi kalabilmesi için bunların özetini şiir şeklinde "al-Ürcuze fi't-ṭıbb" adı altında 1326 mısralık bir eser yazmıştı[107]. İbn Sînâ'nın bu büyük Ürcuze'sine şerh yazanlar arasında Kurtuba'lı meşhur hekim ve filozof İbn Rüşt (1126–1198) ün bulunması[108] ve 1079 da ölen Bizanslı hekim Michael Psellos'un aynı şekilde 1375 İamb'lık (mısralık) şiir halinde bir tıbbî eser yazması[109], İbn Sînâ'nın tesirlerinin ne kadar büyük olduğunu kanıtlamaktadır.

İbn Sînâ büyük al-Ürcuze fiṭ-ṭıbb'ından başka daha birkaç Urcuze denilen şiir şeklinde tıbbî eser yazmıştır[110]. Bunlardan biri Şerefettin Yaltkaya tarafından 1935 de Türkçeye çevrilmiştir[111]. İskenderiye'de M. S. 4. veya 5. yüzyıllarda meydana getirilen ve Hippokrat'a atfedilen Secreta Hippocratis veya Capsula eburnea denilen tıbbî eserin bir şerhi mahiyetinde İbn Sînâ'nın "Urcūze Latīfa fī Qaḍāyā Buqrāṭ al-Ḫams wa-l-'işrīn "adlı bir Ürcuzesi daha vardır[112].

IV – İbn Sînâ'nın Avrupa Tababetine Tesirleri :

İbn Sînâ'nın gerek İslâm gerekse Avrupa tababetini en çok etkileyen eseri şüphesiz ki al-Ḳānūn f'iṭ-Ṭıbb'dır. Öyle ki İbn Sînâ'nın Ḳānūn'u hak-

[105] Bk. Peters, Hermann : Der Arzt und die Heilkunst in alten Zeiten. Düsseldorf-Köln 1969, Abb. 117.

[106] Bk. Yaltkaya, Şerefettin : İbni Sinâ'nın İbni Ebi Useybia'nın Tabakatındaki Hal Tercümesi. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina. T. T. K. Yayımlarından VII. Seri. No. 1. İstanbul 1937, s. 13.

[107] Bk. Avicenne : Poeme de la médicine, cantica Avicennae, texte arabe traduction latine du XIII[e] siecle avec introductions, notes et index par Henrie Jahier et Abdkader Noureddine. Paris 1956.

[108] Bk. Renaud, H. PJ.: Une suite à l'urǧūza l'Avicenne sur la médecine : Le poème d'İbn 'Azrūn et ses commentateurs. İn : Hespéris 12 (1931) s. 204-228.

[109] Bk. Ullmann, Manfred : Die Medizin im İslâm. Leiden/Köln 1970, s. 155.

[110] Ullmann, Manfred : Untersuchungen zur Rağazpoesie. Wiesbaden 1966, s. 57.

[111] Yaltkaya, Şerefettin : İbn Sinâ'nın Tıbdan bir Urcuzesi. Türk Tıp Tarihi Arkivi, c. 1, 4 (1935) s. 127-144.

[112] Bk. İskandar, A. Zaki : A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science in the Wellcome Historical Medical Library. London 1967, s. 213, Nr. 129.

kında yazılan şerhler, üzerinde durulması gereken başlı başına bir ilim dalı olacak niteliktedir. Şüphesiz ki en meşhur Ḳānūn şerhi Selçuklu Atabegi Nureddin Zengî'nin Şam'da 1154 de tesis ettiği Nureddin Hastanesinde tahsil eden İbn an-Nafis'in İbn Sînā'nın Kanûn'undaki anatomi bölümü için yazdığı "Şerh-i Teşrîh al-Ḳānūn li'bn Sînā" isimli eseridir. İbn an-Nafis, bu şerhinde Ḳānūn'un I. ve III. Kitaplarındaki İbn Sînā'nın anatomi ile ilgili düşüncelerinin tenkidini yaparken, Miguel Serveto (1509–1553) ve Realdo Colombo (1560 dan sonra öldü) dan çok önce akciğer kan dolaşımını doğru olarak tarif ederek keşfetmiştir. Bu husus ilk defa Freiburg Universitesi Tıp Fakültesinde İbn an-Nafis al-Kuraşi hakkında 1924 yılında Tıp doktorası yapan Mısırlı hekim Muhyi el-Dîn at-Ṭaṭāwī tarafından ortaya çıkarılmıştı[113]. Meseleyi tahkik için Max Meyerhof'un Paul Diepgen'in ricası üzerine yaptığı ilmî araştırma neticesinde, Miguel Serveto'nun akciğer kan dolaşımının tarifini İbn an-Nafis'in, İbn Sînā'nın Ḳānūn'una yazdığı bu şerhin İspanya Kıraliyet sarayı Escorial'deki kütüphanede bulunan el yazma nüshasından almış olabileceği ortaya çıktı[114].

Galenos'un Kan dolaşımı teorisinin geliştirilmiş şekli İbn Sînā'nın ve ondan önceki diğer İslâm hekimlerinin eserlerinde görülür. Ar-Rāzî, ʿAlî İbn al-ʿAbbās al-Mecūzî ve İbn Sînā'da anatomi bahislerini tercüme eden Pieter de Koning'in 1903 de Leiden'de neşredilen araştırmasında kan dolaşımı ile ilgili karşılaştırması oldukça enteresandır[115]. Galenos, kalbin iki ventriculusu (= karıncığı) olduğunu ileri sürmesine mukabil İbn Sînā, Ḳānūn'da kalbin üç ventriculusu olduğunu ileri sürer[116]. Bunda Aristonun hayvanların büyüklüklerine göre kalblerinde ventriculus sayısının fazla olabileceğine dair anatomik fikrinin tesiri olduğu Max Meyerhof tarafından ileri sürüldü.[117]

İbn Sînā Ḳānūn'un I. ve III. kitabında ilgili bahislerde kan dolaşımını kısaca şöyle tarif etmekte :

"Karaciğere gelen damar (Varîd al-bab), barsaktan (al-miʿā ad-daqîq) gıdayı karaciğere (al-kabide) getirir.

Buradan karaciğerin sıcaklığı ile kan husule gelir. Kanın bir kısmını karaciğerin (kabid'in) canibi muhaddebinden çıkan toplar damar, al-ʿırq al-acvaf, (beslenip gelişmeleri için) diğer organlara ulaştırır. Kanın diğer kısmı aşağı toplar damarla (al-ʿırq al-acvaf) kalbin sağ ventriculusuna (at-

[113] Muhyi el-Din el Ṭaṭawī : Der Lungenkreislauf nach el-Koraschi. Diss. Freiburg 1924 (Daktilo makinası ile yazılı tez).

[114] Meyerhof, Max : İbn an-Nafis und sein Theorie des Lungenkreislaufs. İn : Quellen und Studien zur Geschichte der Nat. Wiss. u. d. Medizin 4, 1935, s. 37-88.

[115] Bk. Koning, Pieter de : Trois traités d'anatomie arabes par Muhammed İbn Zakariyyâ al-Râzî, ʿAlî İbn al-ʿAbbās et ʿAlî İbn Sînā. Leiden 1903.

[116] İbn Sînā : K. al-Ḳānūn fi't-tıbb. C. 2 Būlāk 1294 H (1879/80), s. 261, satır 15, Koning, Pieter de : s. 682.

[117] Bk. Meyerhof, Max : s. 70, 81 ayak notu 2; Koning, Pieter de : s. 687, ayak notu 8.

tacvif al-aiman) gelir, oradan da bir kısmı arteriös-verit damar (al-ʿırq aş-Şiryānî) ile akciğere (ar-rıʿa) bu organı beslemek için gelir[118]. Kanın diğer kısmı kalbin iki ventriculusu arasındaki geçirgen kanal (al-mecrā) vasıtasiyle kalbin sol ventriculusuna (at-tacvif al-aisar) geçer[119]. Kanı, kalbin sol ventriculusundan (tacvifi aisar) çıkan iki adet şiryan (aş-Şiryān al-ʿırqî) götürür. Bu şiryanlardan birisi (aş-Şiryān al-ʿırqî) akciğere (ar-ri'a) gelip ri'ada münkasim olur. Bu şiryan (aş-Şiryān al-'ırqî) akciğere (riʿada) nesimi ve havayı istinşak eder. Yani nesimi cezbedip kalbe ulaştırır ve akciğerin (riʿanın) gıdasını akciğere (riʿaya) ulaştırır"[120]. (Şekil : 8)

İbn an-Nafis, İbn Sînā'nın Ḳānūnunun Anatomi bahsine dair yazdığı Şerh Teşrîh al-*K*ānūn li'bn Sînā isimli şerhinde kanın kalbin sağ ventriculusunda hava ile karışabilecek hale geldiğinden bahsederek şöyle devam etmekte:

"Kalbin sağ ventriculusunda kan bu hale geldikten sonra, pneuma'nın (ruh'un) teşekkül ettiği kalbin sol ventriculusuna geçmesi lazım. Ama kalbin bu iki ventriculusu arasında geçirgen bir kanal (taḫalḫul) veya üçüncü bir ventriculusun, İbn Sînā'nın tahminin aksine, olmadığı teşrihle sabittir. Bu durumda (kalbin sağ ventriculusunda ki) kanın arteriös veritle (al-'ırq aş-Şiryānî) ile akciğere gelmesi ve burada dağılarak (teneffüs edilen) hava ile karışarak hayat ruhunu (pneuma) besliyecek hale geldikten sonra venös arteri (aş-Şiryân al-ʿırqî veya al-waridi) ile kalbin sol ventriculusuna ulaşması gerekli"[121].

Serveto'nun, akciğer kan dolaşımının tarifini, İbn Sînā'nın Ḳānūn'unu Latinceye tercüme eden Andrea Alpago'nun (ölümü 1520) yaptığı İbn an-Nafis'in bu Kanun Şerhinin Latince çevirisinden[122] alarak, 1553 de neşredilen "Christianismi restitutio" isimli eserine yazdığı da Owsei Temkin[123] ve Joseph Schacht[124] tarafından ileri sürüldü. Hakikaten Serveto'nun Christianismi restitutio'sundaki akciğer kan dolaşımını tarif eden şu Latince cümleler, İbn an-Nafis'in "Şerh Teşrîh al-Ḳānūn li'bn Sînā"sındaki yukarıda bahsedilen bölümünden tercüme edilmiş gibi bir benzerlik arzediyor.

[118] Bk. İbn Sînā : Kitāb al-Ḳānūn fi't-ṭıbb. C. I, Kahire-Bulak 1294 H./1879-80 s. 59, satır 10-23, Tokatlı Mustafa'nın Tabhiz al-Mathūn isimli Ḳānūn tercümesi, İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü, Âkil Muhtar Özden Kitaplığı No. R794/1855 varak 39a, b.

[119] İbn Sînā : Ḳānūn fi't-Tıbb. C. II, Kahire-Būlāk 1284 H., s. 261, satır 15, 16; koning, Pieter de : s. 686 f.

[120] İbn Sînā : Ḳānūn fi't-Ṭıbb. I, Kahire-Būlāḳ 1284 H., s. 59.

[121] İbn an-Nafis : Şarḥ Taşrîḥ al-Qānūn li'bn Sînā. Berlin Kıraliyet Kütüphanesi Hs. Landberg 931 fol. 65a, 65b; Meyerhof, Max : s. 81.

[122] Ebenefis philosophi ac medici expositio super quintum canonem Avicennae ab Andrea Alpago Bellunensi ex arabico in latinum versa. Venetiae 1547.

[123] Temkin, Owsei : Was Servetus influenced by İbn an-Nafis? İn : Bull. Hist. Med. 8, 1940, s. 731-734.

[124] Schacht, Josef : İbn al-Nafis, Servetus and Colombo. In : Andalus 22 (1957) s. 317-336.

"...fit autem communicatio haec non per parietem cordis medium, ut volgo creditur; sed magno artificio a dextro cordis ventriculo, longo per pulmones ductu, agitatur sanguis subtilis: a pulmonibus praeparatur, flavus efficitur et a vena arteriosa in arteriam venosam transfunditur..."

Serveto'dan hemen sonra Giovanni de Valverde de Hamusco eseri Historia de la composicion del cuerpo humano, Rom 1556 da ve Realdo Colombo'da eseri De re anatomica libri XV, Venedig 1559 da akciğer kan dolaşımı hakkındaki aynı teoriden bahsederler. Görülür ki İbn Sînâ'nın Ḳânûnuna yapılan şerhlerden en meşhuru olan İbn an-Nafis'inki, akciğer kan dolaşımının keşfine yol açmıştır.

İbn an-Nafis, İbn Sînâ'nın Ḳânûnunu özetleyen mahiyette "Mucez al-Ḳânûn" adlı bir şerh daha yazmıştır ki, bu da büyük Türk bilginlerinden Şeyh Cemâleddîn Aḳsarayî (ölümü 1388) tarafından Hal al-mucez adıyla şerh edilmiştir. Aksarayî'nin bu şerhi Türkiye'de ve kuzey Hindistan'da 19. yüzyıl sonuna kadar rağbet görmüştür[125]. Şunu da burada belirtmek lazım ki İbn an-Nafis'in bu Ḳânûn özeti "Mucez fi al-Ḳânûn", Ahi Ahmet Kemal tarafından 16. yüzyılda Türkçeye çevrilmiştir[126].

İbn an-Nafis ve İbn Abî Uṣaibi'a'nın Şam'daki Nureddin Hastanesinde yetiştirdikleri talebelerden İbn al-Quff da İbn Sînâ'nın Ḳânûnuna bir şerh yazmış olup,[127] William Harvey ve Malpigi'den önce kandolaşımında kapiler sistemi postüle etmiştir[128].

Bursalı Mehmet Tahir Efendi Osmanlı Müellifleri isimli eserinde, meşhur şair ve Süleyman Çelebi'nin saray hekimi olan Ahmedî'nin "İbn Sînâ'nın eserlerinin en meşhuru Ḳânûn ile Şifâ'yı manzum olarak terceme ettiğini Lâtifî rivayet etmektedir"[129] diye bildirmektedir. Ama bu, Ḳânûn ve Şifâ'nın Türkçe tercümeleri bugüne kadar kimsenin eline geçmemiştir. Eğer bunlar bir gün ele geçerse, Tokatlı Mustafa Ahmed bin Hüseyin Efendi'nin 1765 de yaptığı Ḳânûn tercümesinden[130] daha eski oldukları için muhakkak ki tıp tarihi açısından büyük bir kazanç olacaktır.

[125] Bk. Meyerhof, Max : s. 64-65; Adıvar, A. Adnan : Osmanlı Türklerinde İlim. İstanbul (1970), s. 21.

[126] Adıvar, A. Adnan : S. 58; Meyerhof, Max : s. 64; El yazma nüsha için Bk. Nuruosmaniye Kütüphanesi Nr. 3487.

[127] Bu şerhin el yazma nüshası Zahiriye Kütüphanesi Nr. 7802 de kayıtlıdır. Bk. Hamarneh, Sami : İndex of Manuscripts on Medicine.. in the Zâhiriya Library, Damascus 1969, s. 325-329.

[128] Hamarneh, Sami : Thirteenth Century Physician Interprets Connection between Arteries and Veins. Sudhoffs Archiv, Bd. 46 (1962) s. 17-26.

[129] Bursalı Mehmet Tahir : Osmanlı Müellifleri. C. 2, İstanbul (1972) s. 11.

[130] Çevirenin kendi el yazısı ile yazılmış nüsha için bkz. Ragıp Paşa Kütüphanesi Nr. 1542.

İbn Sînâ'nın Ḳânûnu, ölümünden aşağı yukarı yüzyıl sonra 12. yüzyılda Toledo'da Gerhard von Cremona tarafından Latinceye çevrilmiştir[131]. Bu hatalı Latince tercüme, Osmanlıların parlak devrinde Şam'da Venedik Konsolosluğunda uzun süre çalışan hekim ve orientalist Andrea Alpago (ölümü 1520) tarafından eski arapça elyazma nüshalarıyla karşılaştırılarak, düzeltilerek tekrar yapılmış ve Venedik'te 1527 de basılmıştır[132]. Bunun 1544 deki baskısının bir nüshası İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu Latince Ḳânûn tercümesinin kapağında İbn Sînâ'nın, hekimlerin prensi olarak taçlı bir portresi bulunmaktadır (Şekil:1a)

Evvelce zikredildiği gibi Luxationlarla ilgili bazı tedavi resimleri de bu Latince tercümenin sonunda yer almakta olup, bu resimlerdeki hasta ve tedavi eden şahıslar 15. ve 16. yüzyıl Osmanlı kıyafetlerini taşımaktadır (şekil : 6). İbn Sînâ Ḳânûnun Latince tercümesinin 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da 36 defa basılmış olmasıda[133], İbn Sînâ'nın Avrupa tababetini nasıl etkilediğinin bir delilidir. Ḳânûn'un 1510 da Pavia'daki yapılan Latince baskısında bulunan bir resimde (Şekil : 1) İbn Sînâ'nın hükümdar olarak başında tacı ile ortada tahtta kucağında Ḳânûn kitabı ile otururken, Hippokrat'ın onun solunda Galenos'un da sağında birer prens olarak temsil edilmesi, İbn Sînâ'nın hekim olarak 16. yüzyıl başında dahi Hippokrat ve Galenos'tan bile Avrupa'da yüksek tutulduğunu göstermektedir. Hatta 17. yüzyıl sonuna ait tıbbı temsil eden "Habit de Médecin" adlı bir resimde (Şekil : 9) esas gövdenin İbn Sînâ, sağ kolunda Hippokrat, sol kolunda Galenos olarak temsil edilmesi, İbn Sînâ'nın Avrupa'da 17. yüzyılda bile hâlâ tababetin esasını teşkil ettiğini göstermektedir.

İbn Sînâ'nın gerek Montpellier gerekse Paris Tıp Fakültelerinde tesirleri büyüktü. Montpellier'de 1250 yılında Marie de Meguel'in oğlu Salomon, İbn Sînâ'nın birkaç eserini tercüme etmişti. Montpellier'den Armengaud Blassius, 1280 yılında İbn Sînâ'nın Urcuzesinin tercümesini yaparak buna İbn Rüşt'ün (Averroes'in) şerhini de ilâve etmişti ki, sonra bu, Andreas Alpago tarafından tekrar ele alınarak "qui Castivavit versionem Canticorum Avicennae" başlığı altında 1555 te basılmıştı. Montpellier Tıp Fakültesinde XV. yüzyılda bir talebenin, bakalorya diploması alırken söylediği sözlerden, o devirde İbn Sînâ'nın tababetin en büyük üstadlarından biri olarak addedildiği anlaşılmaktadır[134].

[131] Bk. Vallicrosa, José M. Millàs : Nuevos estudios sobre historia de la ciencia de la Biblioteca Catedral de Toledo. Madrid 1942, s. 64-67; Eckleben, Willy : Die abendlandischen Avicenna-Kommentare. Diss. Leipzig. 1921.

[132] d'Alveny, Marie-Thérèse : Avicenne et les médecins de Venise. İn : Medioevo e ranescimento, Studi in onore di Bruno Nardi I, Firenze 1955, s. 118.

[133] Bk. Meyerhof, Max : Science and Medicins. In : The Legacy of İslâm, ed. by Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford 1931, s. 330.

[134] Wickersheimer, Ernest : Le discours de reception d'un bachelier en médecine montpelliérain au début du quinzième siècle. Bulletin de la société française d'Histoire de la Médecine, IX, 6 (1910) s. 249.

Papa Clement V., d'Avignon'daki sarayında 8 Eylül 1309 da Arnoldo di Villanova (1234–1310) nın da dahil olduğu özel hekimleri ile birlikte, Üniversitelerin Tıp Fakültelerinde okutulacak derslerin programında İbn Sînâ'nın Ḳānūnunun I., III. ve IV. Kitaplarının yer almasını kararlaştırmıştı[135]. Fransız kralı VII. Charles'ın hekimi Jacquez Despars'da XV. yüzyılda İbn Sînâ'nın Ḳānūnā dair şerh yazmıştı. Paris Tıp Fakültesinin büyük dershanesi Grand Amphithéatre'daki dünyanın büyük hekimlerini temsil eden duvar freskinde İbn Sînâ'da ar-Rāzî ile yanyana resmedilmiştir (Şekil : 10). Gerek Viyana Tıp Fakültesinde gerekse 1472 de kurulan Münih'in İngolstadt'taki Üniversitesi Tıp Fakültesinde, 15. ve 16. yüzyıllarda ders programında İbn Sînâ'nın Ḳānūnu, Canon medicinae Avicennae adı altında mecburî ders kitabı olarak okutulmaktaydı[136]. 1477 senesinde Münih'in İngolstadt Tıp Fakültesindeki büyük dershaneye İbn Sînâ'nın Avicenna olarak Latinceleştirilmiş ismi verilmişti[137]. Münih İngolstadt Tıp Fakültesinin 16. yüzyıl başındaki Doktora Nizamnamesinin, Doktora talebelerine imtihanlarında sorulacak sorularla ilgili 2. ve 5. maddeleri gereğince; İbn Sînâ veya ar-Rāzî'den yapılacak yazılı imtihanda bir puan, Hippokrat'tan yapılacak imtihanda diğer gerekli ikinci puanı aldıktan sonra, doktor namzetlerine Dekan'ın sözlü imtihanda İbn Sînâ, Hippokrat ve Rāzî'nin kitaplarından sorular sorması öngörülmekteydi[138]

Bu sorular için İbn Sînâ'nın eseri Ḳānūn'un I. Kitabının 2. Fennindeki hastalık sebepleri ve Symptomları ile ilgili kısımlar ile IV. kitabın 1. bölümünde (Fen) yer alan ateşli hastalıklarla ilgili kısımların bilinmesi gerekliydi[139].

Münih İngolstadt Tıp Fakültesinin 1472 tarihli statüsü "Statuta İnclitae medicorum Facultatis studii İngolstatensis"de tıp talebelerinin Hippokrat'ın Aforizmaları yanısıra İbn Sînâ'nın Kanunun 1. Kitabının 1. ve 2. Fennleri ile IV. Kitabının 1. Fenninden sözlü imtihan edilmesi latince olarak şöyle belirtilmektedir :

"Videlicet aut in libro aphorismorum Hypocratis aut in prima vel secunda fen primi Canonis Avicennae aut prima fen quarti eiusdem." [140].

[135] Delmas, Paul et Ch. Guerin Valmalc : L'hippocratisme montpelliérain, ses origines. Role prepondérant des Fils de l'Islâm et ses Enfants d'Israel. Montpellier 1923.

[136] Schaudig, Leonore : Geschichte der Medizinischen Fakultät 1472-1555 (Zulassungsarbeit München 1964, Üniv. Archiv) s. 50; Bk. Kürten, Heinrich : "De ptisi" Ein Consilium des Memminger Stadtarztes Dr. Ulrich Ellenbog vom Jahre 1480 für die Lungenschwindsucht und ihre Behandlung. Sudhoffs Archiv 24 (1931) s. 246.

[137] Hoffman, Siegfried : Stätten der Universität. Sonderbeilage des Donau-Kurier (500 Jahre Universität İngolstadt-München) Juni 1972, s. 17.

[138] Georke, Heinz : Die medizinische Fakultät von 1472 bis zur Gegenwart. Festschrift-Die Ludwig-Maximilians-Universität in ihren Fakultäten. Hrsg. Laetitia Boehm ve Johannes Spörl. Berlin 1972, Bd I, s. 188.

[139] Billroth, Theodor : Lehren und Lernen der Medizinischen Wissenschaften an den Universitäten deutscher Nation. Wien 1876, s. 14.

[140] Bk. Prantl, Karl : Die Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität. Bd. 2, München 1872, s. 42, Urk. Nr. 4.

Bu bölümleri tıp talebelerinin ezbere bilmesi gerekmekteydi[141]. Bavyera Kralı Maximilian I (1573–1651) 1611 de Üniversite için yeni bir ders planı yürürlüğe koydu ki, buna göre 1. ders yılında teorik tıp dalındaki eğitim için İbn Sinâ'nın ve Galen'in kitapları ders kitapları olarak öngörülmekteydi[142].

Viyana Tıp Fakültesinin 1389 tarihli statüsüne göre doktora imtihanında tıp talebelerine imtihan edilmek için İbn Sînâ'nın Ḳānūn'u, Technae Galeni veya Aphorismi Hippocratis'den birisini seçmeleri öngörülmekteydi[143].

Sadece Alman ve İtalyan değil, Louvain ve Montpellier gibi Fransız kültürü bölgelerindeki üniversitelerde de İbn Sînâ'nın Ḳānūnunun Latince tercümeleri 17. yüzyıl sonuna kadar ders kitabı olarak okutulmakta idi. Hatta Vopiscus Fortunatus Plempius'un Ḳānūnun önemli kısımlarının tercümesi ve şerhi 1658 de Louvain'de neşredilmişti[144].

Gerek İbn Sînâ'nın Ḳānūnunun gerekse İslâm âleminin diğer meşhur hekimlerinin eserleri Toledo'da ve İtalya'daki tercüme merkezlerinde Latinceye çevrilirken[145] Arapça bir çok tıbbî deyimler Latinceye girmiş, tercümesi yapılmıyan deyimlerin yerine Arapça karışımı yeni anatomik ve diğer tıbbî terimlerin girmesi ile Latino-Barbari denilen bir barbar Latince ortaya çıkmıştı[146].

Andrea Alpago 1527 de neşrolan Latince Ḳānūn tercümesi sonuna ek olarak tıbbî deyimler lügatçesi ilâve etmişti. Bu Lügatçe için Ḳānūnun, İbn an-Nafis ve Şirāzî şerhlerinden de faydalanmıştı[147].

İbn Sînâ'nın Ḳānūnunun Latince tercümelerinde Arapça nomina anatomica üzerine tıp tarihçisi ve İbn Sînâ mütehassızı rahmetli Gernot Rath'ın değerli ilmî araştırması vardır[148]. Gernot Rath'ın bu çalışmasında belirttiği gibi Avrupa'da İbn Sînâ'nın Ḳānūn tercümeleri ile Latinceye giren çok sayıda Arapça nomina anatomica 1895 de Basel'de kabul edilen Nomenklatur'a kadar Avrupa'da kullanılmıştı[149].

[141] Goerke, Heinz : Die Medizinische Fakultät von 1472 bis zu Gegenwart. Festchrift, Bd. 1 Berlin 1972, s. 187.

[142] İbid.

[143] Kink, Rudolf : Die Geschichte der Kaiserlichen Universität Wien. Bd. 2, Wien 1854, s. 165.

[144] Bk. Clarissimi... İbn Tsina... Canon medicinae, interprete et scholiaste Vopisco Fortunato Plempio, etc., Lovanii 1658.

[145] Bununla ilgili geniş malumat için Bk.: Schipperges, Heinrich : Die Assimilation der arabischen Medizin durch das Lateinische Mittelalter. Wiesbaden 1964.

[146] Michler, M. und J. Benedum : Einführung in die medizinische Fachsprache. Berlin-Heidelberg-New York 1952, s. 10; Bk. Hytrl, J.: Das Hebräische und Arabische in der Anatomie. Wien 1879.

[147] d'Alverny Marie-Thérèse : Avicenne et les médecins de Venise. İn : Fs. Bruno Nardi I, Firenze 1955, s. 188.

[148] Rath, Gernot : Die arabischen nomina anatomica in der lateinischen Canonübersetzung. İn : Avicenna Commemoration Volume, Calcutta 1956; s. 229-244.

[149] Rath, Gernot : s. 243.

İbn Sînâ Kütüphanesi İslâm Ansiklopedisi

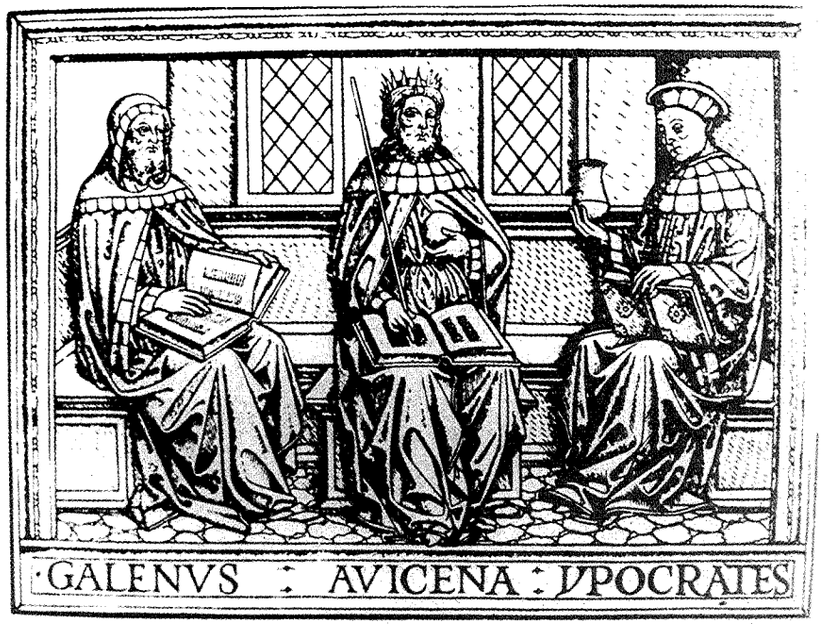
Ḳānūnun I. kitabının 1930 senesinde Cameron Gruner[150] ve 1966 da Mazhar H. Shah[151] tarafından İngilizceye tercümesi, tamamının ise 5 cilt halinde 1954–60 seneleri arasında Rusçaya[152] tercüme edilip neşredilmesi, İbn Sīnā'nın, doğumundan 1000 sene sonra bile dünya tababetini hâlâ etkisi altında tutan dünyanın gelmiş geçmiş en büyük hekimlerinden biri olduğunu göstermektedir.

İbn Sīnā'nın Ḳānūnunu şerh eden ve bu suretle akciğer kan dolaşımını keşfeden İbn an-Nafis, "eğer yazdıklarımın bundan 1000 sene sonra da geçerli olacaklarını bilmeseydim bunları yazmazdım" demiş. İbn Sīnā'nın böyle bir şey söylediği malumumuz değil, ama eserleri ile doğumundan 1000 sene sonra dünya tababetini hâlâ etkilediği aşikârdır.

[150] Gruner, Cameron : A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna incorporating a Translation of the First Book. London 1930.

[151] Shah, Mazhar H.: The General Principles of Avicennas Canon of Medicine. Karachi 1966.

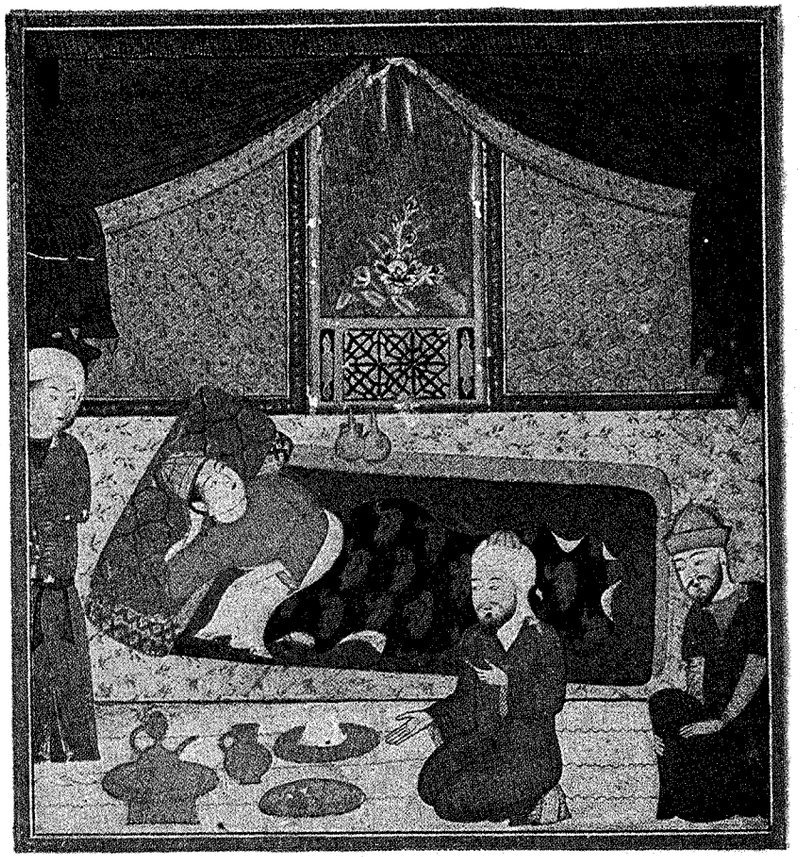
[152] Ternovskii, V. N., A. K. Arends, İ. İ. İsmailov tarafından yapılan Rusça tercüme Taşkent'te 1954-60 da neşredilmiştir. Kanun'un urdu diline tercümeside yapılmıştır. Bunun için bk. Ghulam Hasnain Kantoori : Qanun sheikh Abu Ali Sina. Vol. II - Urdu Translation. Nawal Kishore Press, 5 th Ed. Lucknow 1931. Özbek SSC Bilimler Akademisi de İbn Sina'nın al-Kanun fi't-tıbb'ını 15 cilt halinde Rusça ve Özbekçe dillerinde yayınlamak üzeredir.



Şek. 1 — İbn Sīnā'nın Kānūn'unun Pavia'da 1510 neşredilen Latince tercümesinden alınan bu resimde İbn Sīnā (Avicenna) ortada taçlı bir hükümdar olarak tahtta oturmakta, solunda Hippokrat sağında Galenus yer almakta.



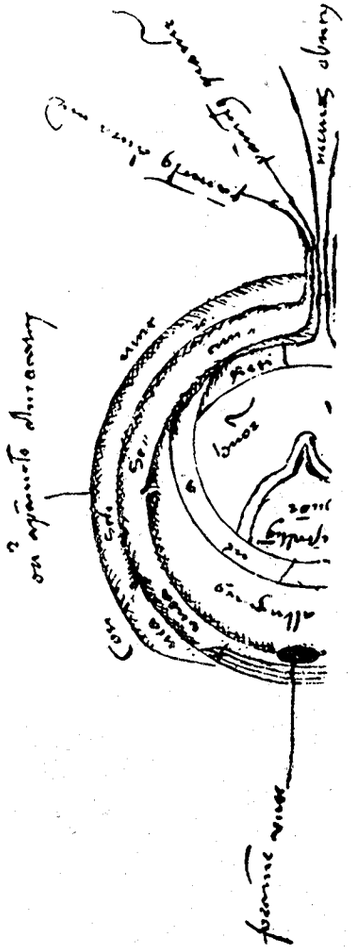
Şek. 1a — Ḳānūn'un 1544 de neşredilen Latince tercümesinin kapak sahifesinde İbn Sīnā'nın taçlı bir resmi.



Şek. 2 — İbn Sînâ'yı Rey ve Taberistan hükümdarı Kābūs Vaşmigīr'in aşk hastalığından muzdarip olan yeğenini muayene ederken gösteren bu minyatür Herat'ta 835 H. (1431) senesinde yapılmış olup Nizāmîi Arūzî'nin Çahar Makale eserinin Türk ve İslâm Eserleri Müzesi T. 418'den alınmıştır.

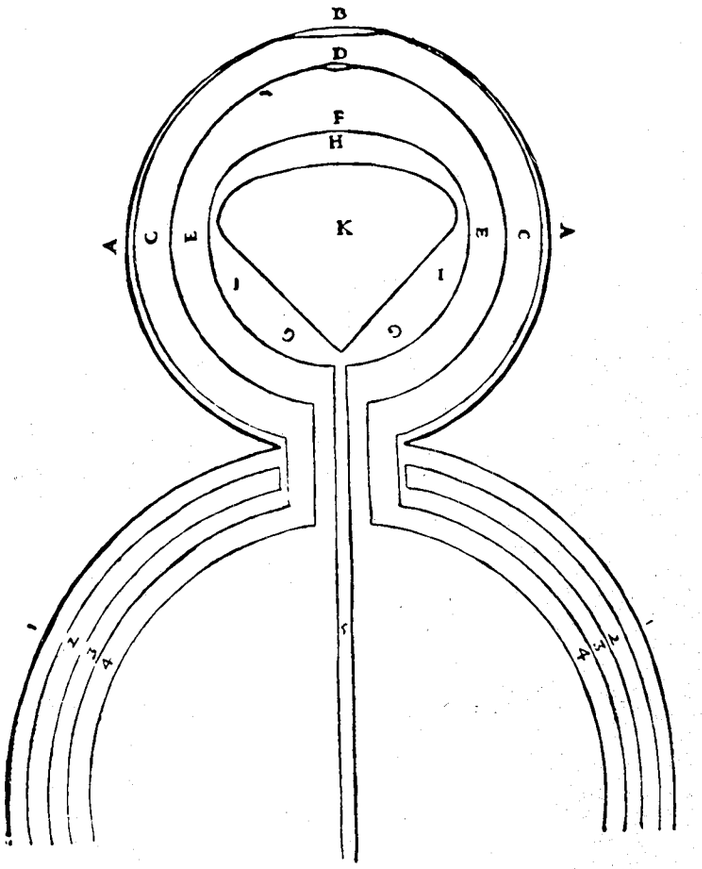


Şek. 2a — Huneyn bin 'Ishāk ile İbn Sînâ.
(Ahmed bin 'Alî İbn - Zümbul al-Mahallî : Kānūn f'id-Dünya, Topkapı Sarayı Revan Kütüphanesi Nr. 1638, varak 284b).



Şek. 3 — İbn Sînâ'nın Kānūn'unun 1479 da basılmış Latince nüshasından elle yapılmış göz anatomisine dair resim.

Hæc figura facit ad maiorem intelligentiam anatomiæ oculorum quæ habetur fen.iij.tertij, cap.i.fo.zzz.

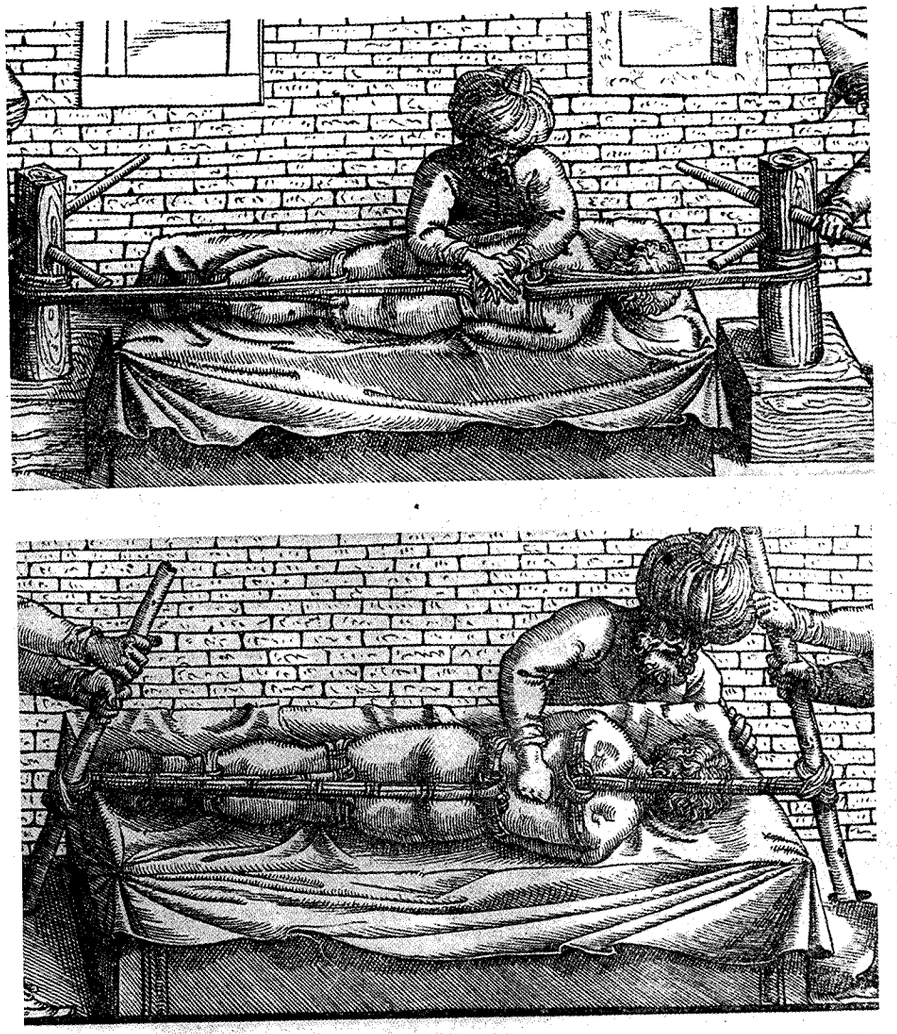


1.1 Panniculus dictus almochati cooperiens cranium ab extra.
2 2 Os cranij.
3.3 Panniculus dictus dura mater sub cranio, tegens ipsum immediate.
4.4 Panniculus dictus pia mater, cooperiens & tangens cerebrum imediate, descendens cum neruo optico ad oculum.
5 Neruus opticus.
A.A Tunica oculi communitua orta ab almochati.
B Tunica coroca.
C. C Tunica oculi ſ ſclirhotica, orta a dura matre, deſcendens ad oculum cum neruo optico.
D Tunica vuea.
E E Tunica oculi ſecundina, orta a pia matre deſcendens ad oculū cū neruo optico.
F Humor albugineus.
G G Tunica retina.
H Tela vel tunica aranea.
I.I Humor vitreus.
K Humor glacialis.

Şek. 4 — İbn Sînâ'nın Ḳānūn'unun 1544 de basılmış Latince nüshasında göz anatomisine ait resim.



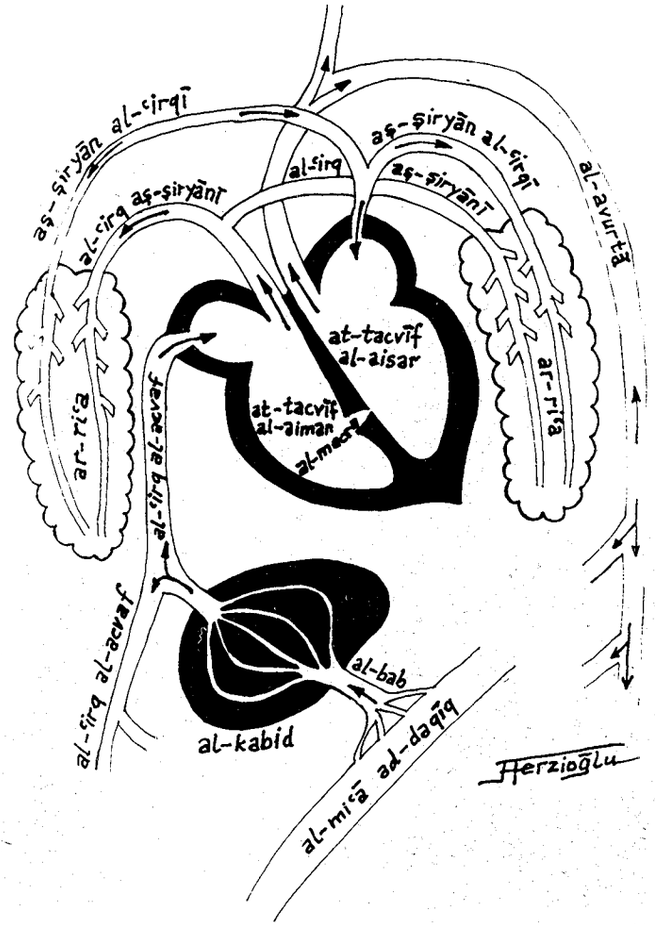
Şek. 5 — İbn Sînâ'nın Kânûn'unun Floransa'da Bibliotheca Medicae Laurenziana'da MS Gaddi 24 olarak kayıtlı 15. yüzyıla ait Latince nüshasında folio 247v de bir hastane odasında hastanın bacağındaki yaranın cerrahî müdahale ile tedavisine ait resim.



Şek. 6 — İbn Sînâ'nın Ḳânûn'unun Andrea Alpago tarafından yapılan Latince tercümesinin 1544 de Venedik'te yapılan baskısında Luxationların İbn Sînâ'ya göre tedavisine ait resimler.



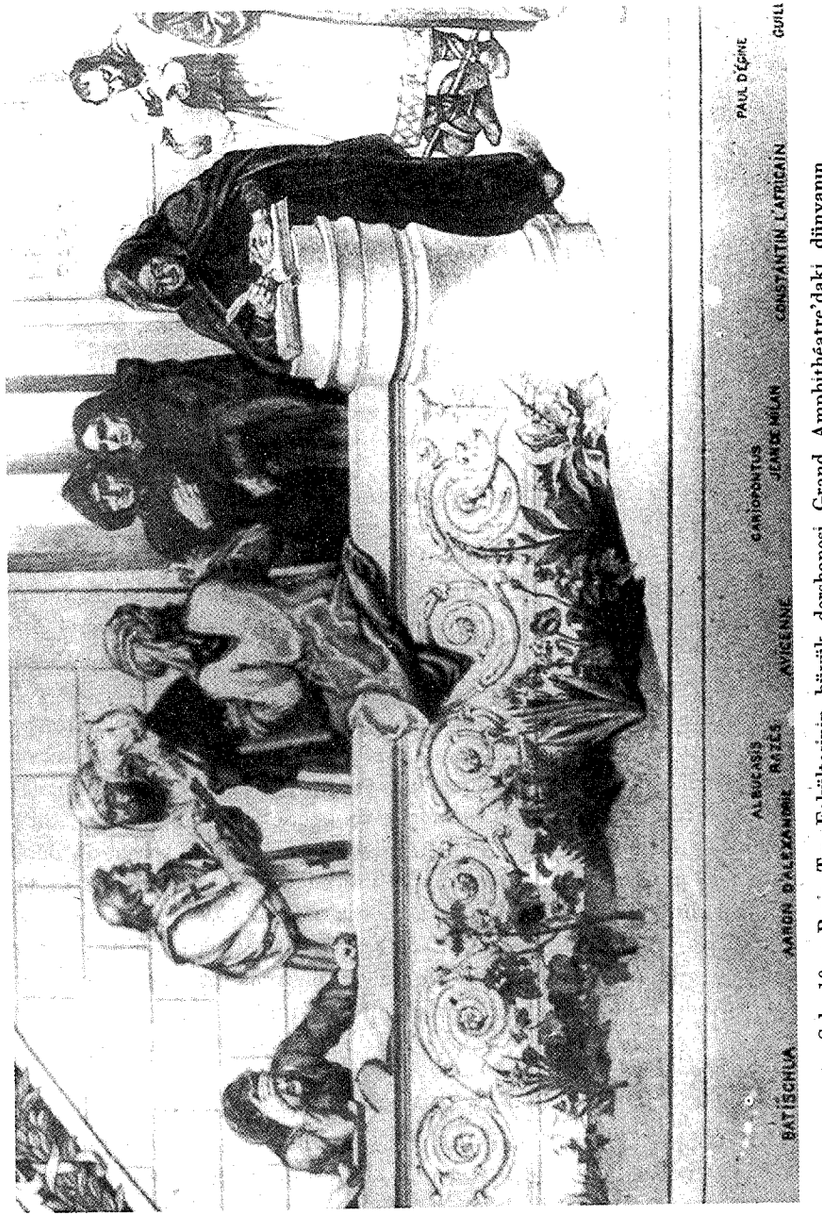
Şek. 7 — Aslı Nürnberg'te Germanische Museum'da bulunan ve 1676 da Polonyalı hekim Hieronymi Zanellae Patavinus'un tiryak terkibine dair bu diplomada Hippokrat, Galenos ve Mitridaticum'un terkibini tekrar tesbit eden Andramachus'dan başka İbn Sînâ'nında resmi bulunmaktadır.



Şek. 8 — İbn Sînâ'ya göre Kan dolaşımı.



Şek. 9 — Tıbbı temsil eden 17. yüzyıl sonuna ait "Habit de Médecin" adlı bu resimde İbn Sīnā (Avicenne) esas gövde, Hippokrat sağ kol, Galenos'da sol kol olarak gösterilmiştir.



Şek. 10 — Paris Tıp Fakültesinin büyük dershanesi Grand Amphithéatre'daki dünyanın gelmiş geçmiş en büyük hekimlerini temsil eden duvar freskinde İbn Sīnā (Avicenne) ve ar-Rāzī (Razés) sol tarafta yer almaktadır.

IBN SĪNĀ AS A MATHEMATICIAN

By

Dr. ALİ A. AL-DAFFA
Dean, College of Sciences
University of Petroleum Minerals
Dhahran Saudi Arabia

and

Dr. JOHN STROYLS
Dept. of Mathematical Sciences
University of Petroleum Minerals
Dhahran, Saudi Arabia

Abū ʿAlî al-Husayn ibn ʿAbdallah ibn Sīnā (Avicenna) [980–1037] is known chiefly as a philosopher and physician. However, in his autobiography (preserved in ibn Abī Uṣaybiʿa's *ʿUyun al-abā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*), ibn Sīnā makes numerous references to his early studies in mathematics, starting with lessons in the "Indian arithmetic", and continuing through Euclid and the *Almagest*. He also maintained a scientific correspondence and rivalry with al-Bīrūnī, who is known, among other things, for contributions to mathematical geography and numerical approximation. Consequently, it is of interest to examine ibn Sīnā's own mathematical work, particularly in this millenary year of his birth. To date, no comprehensive study has been devoted to this subject. Limited accounts appear in a short thesis of Lokotsch (1912), which discusses ibn Sīnā's commentaries on the planimetric books of Euclid, and in the notes of Woepcke and Tannery on the "method of casting 9's." The present writers examine the extant treatises of ibn Sīnā, in particular, *Kitāb al-Shifā'*, *Dānish Nāmā'*i *ʿAlā'i*, and al-Najāt to offer a comprehensive picture of his mathematical accomplishments, and thereby, to assess the validity of Sarton's claim that "ibn Sīnā's interest in mathematics was philosophical rather than technical."

I. Mathematical Education

Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbdallāh İbn Sīnā [1] (Avicenna) [980–1037] is well known for his work in philosophy and medicine, but few studies detail his

[1] Recent biographical accounts appear in the DSB articles of Anawati (9) and Iskandar (53). For other accounts, see S. H. Nasr (81), and his text Science and Civilization in Islam (82); also the biographies by B. Carra de Vaux (19) and S. M. Afnan (1).

accomplishments in mathematics. Woepcke, Eneström, de Montferrier and Tannery[2], for example, each devoted a short article to ibn Sīnā's arithmetic or to his account of the method of casting out nines, while Lokotsch, in a 27 page Bonn University Dissertation, *Avicenna als Mathematiker*, considered only the summary of the planimetric books of Euclid, appearing in Kitāb al-Shifā.'[3] A further note on the contents page of this 1912 dissertation promises a German translation of the mathematical writings of Avicenna within two years, but World War I intervened, and while Lokotsch survived, the projected translation evidently never was printed.[4] Later writers usually pass over ibn Sīnā's mathematics with a flat statement of his divisions of mathematics in the Shifā' into four principal (theoretical) sciences and four subordinate (practical) ones : arithmetic ('ilm al-ḥisāb), geometry ('ilm al-handasa), geography and astronomy (ilm al-hay'a), music ('ilm al-mūsiqī), with respective practical sub-sciences: Hindu mathematics and algebra, mechanics, preparation of zījs and calendars, use of musical instruments.[5] Of course, compared to the brilliant work of his elder contemporary al-Bīrūnī (973–1048), with whom he competed, all these encyclopedic summaries appear flat and unexciting. Possibly this, or similar evidence, prompted Sarton to declare that "Ibn Sīnā's interest in mathematics was philosophical rather than technical, ... [as to be expected] in a late Neoplatonist."[6] While the present study may not overturn this statement, it will establish that it is a simplification, and it will offer the reader ample mathematical citations from ibn Sīnā's work. Let us add that for want of time, we shall restrict our discussion of ibn Sīnā's mathematics to mathematics in modern sense. Moreover, we shall call the reader's attention to some excellent, and rather recent Russian studies on certain aspects of ibn Sīnā's mathematics.

Before listing and examining these mathematical works, let us first establish what is known of ibn Sīnā's mathematical education, and his general attitude toward mathematics. The principal source of this material is an autobiographical fragment, edited and supplemented by his student 'Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad al-Jūzajanī (11th c.), and known as Sīrat al-Shaykh

[2] Woepcke (122), Eneström (32), de Montferrier (76). Cantor (18) covers the same ground.

[3] Lokotsch (67). The paper of Ahadova (4) essentially does this work over, using the geometric part of the Dânesh Nâmeh 'Alā'ī instead of the Shifā'.

[4] Says Lokotsch, "Die deutsche Übersetzung der mathematischen Schriften Avicennas soll nebst sachlichen Anmerkungen in ungefähr zwei Jahren in Buchform erscheinen." The Jahrbuch über der Fortschritte der Mathematik, which carries an entry for the dissertation, does not carry one for the promised translation, and a search by the Prussian State Library (Berlin) (1980) failed to turn up any record of one. A photocopy of the dissertation in the possession of Prof. Dr. F. Sezgin indicates that Lokotsch donated the dissertation to the Carl v. Kothschildsche Bibliothek in Frankfurt in 1929.

[5] See Anawati (9), for example.

[6] Sarton (94), I, 710.

Türkiye ... Kütüphanesi İslâm Ansiklopedisi

al-Ra'īs (Life of Ibn Sīnā).[7] In the fragment, ibn Sīnā recounts that he had completed his Qurānic education by the age of ten,[8] and that his father's house in Bukhārā served as a center for discussions of "philosophy, geometry and Indian calculations."[9] He adds that both he and his father studied the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā', (Epistles of the Ikhwān al-Ṣafā'), an important point to consider, when we shortly examine the structure of ibn Sīnā's mathematical texts. His father then sent him to learn "Indian calculation" (al-ḥisāb al-Hindī) and algebra (al-jabr wa'l-muqabāla) from a vegetable seller known as al-Maḥmūd al-Massāḥī, and at the same time he read logic and geometry with the philosopher Abu 'Abd Allāh al-Nātilī. Ibn Sīnā refers to him, in fact, as one who "claimed to know philosophy,"[10] and had no knowledge of the deeper parts of logic. Together, they started the *Elements* of Euclid and got through the "first five or six figures"[11] – possibly the first eight of Book I – when ibn Sīnā got impatient and "undertook the solution of the rest of the book in its entirety"[12] by himself. He then began Ptolemy's *Almagest*, but al-Nātilī begged off when ibn Sīnā completed the first nine sections of Book I, saying, "Take over reading and solving them [the geometrical figures] by yourself; then show them to me, so that I can explain to you what is right and what is wrong."[13] Given al-Nātilī's performance with the *Elements*, his attitude toward the *Almagest* is understandable; section 10 of Book I assumes the reader has ready familiarity with Euclid. The very first figure is a simultaneous construction of a regular decagon and pentagon requiring, in order : *Elements* II, 6; I, 47; VI, definition 3; XIII, 9; IV, 15 corollary; XIII, 10, as justifications to be supplied. In fact, al-Nātilī was of little help, and ibn Sīnā became the lecturer. Whether this continued through the whole of the *Almagest* is uncertain, for the text of Sīrat al-Shaykh al-Ra'īs simply reports that al-Nātilī left for Gurgānj, leaving ibn Sīnā to his own devices. These, according to the fragment, consisted of readings in natural sciences ('ilm ilāhī), metaphysics (al-ilāhiyyāt), and medicine. By the age of 16, ibn Sīnā claimed a mastery of medicine, as well as jurisprudence, and turned again to the serious study of philosophy for about a year and a half. In the text, he remarks, at this point, "Everything which I knew at that time is just as I know it now; I have not added anything to it to this day."[14] He then took up the study of Aristotle's *Metaphysics*, and claimed that he read it so often (40 times) without comprehension, until he acquired, by chance, al-Fārābī's commentary, possibly the Kitāb al-ḥuruf,[15] which made Aristotle's intention

[7] We refer to the edition and commentaries of Gohlman (38), in what follows.

[8] Tradition has it that ibn al-' Arabi and 'Umar ibn Aḥmad mastered the Qurān by age 9, while al-Ṭabari seems to hold a record for mastery by age 7. See for example Totah, K. A., *Contribution of the Arabs to Education*, N. Y., 1926, p. 49, or his references : Al-Maqqari, vol. I, 343; Yaqūt; Dictionary of Learned Men, VI, 30, 36-37.

[9-14] See Gohlman (38), pages 19, 21, 23, 25, 31 respectively.

[15] Gohlman (38), note 30, page 122.

clear. At about this time, an invitation to share in the treatment of the ailing governor of Bukhāra (Nūḥ ibn Manṣūr) gave him access to the governor's library, where he read in all the sciences. Unfortunately, the fragment gives no specific authors or titles. By this time ibn Sīnā was 18; and the text reiterates his claim to have acquired no new knowledge since that time !

Thus, according to the Sīrat, ibn Sīnā's mathematical training consisted of (possibly) the encyclopedia articles of the Ikhwan al-Ṣafā', some algebra and Hindu arithmetic, Euclid's *Elements*, Ptolemy's *Syntaxis Mathematica* (*Almagest*), a classical compendium of applied mathematics, as well as of astronomy, and (probably) the assimilation of much of Aristotle's notions upon the foundations of mathematics.

At this point al-Jūzajanī continues the Sīrat on his own, by introducing himself as a student who read the *Almagest* and studied logic with ibn Sīnā. He then offers a bibliography of 46 works of his teacher, 5 of which appear to contain mathematical studies : the Shifā', Najāt, Ala'ī, Summary of Euclid, The Finite and Infinite. The order of composition is not particularly certain from al-Jūzajanī's account, although he does mention that ibn Sīnā had already written book one of the Qānūn before embarking on the Shifā', and that he would often write 50 pages a day, even outlining whole books without consulting references. Al-Jūzajanī, who is known for his own work on astronomy, Kitāb Kaifīyat al-aflāk which influenced the work of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī [1236–1311],[16] goes on to underline his master's competence in general with remarks such as : "he was not outclassed in any of the sciences," during the Friday night gatherings of the learned at the court of Amir 'Alā al-Dawla. As one would expect, al-Jūzajanī offers no particular opinions on his master's mathematics, except to note that ibn Sīnā "presented..., in the Arithmetic [of Shifa'] some excellent numerical properties,"[17] and to describe some additions he made to the drafts of the summaries of the *Elements* and the *Almagest* for the Shifā'. As will soon become apparent, al-Jūzajanī does, however, offer valuable insight into ibn Sīnā's motivation for writing these summaries, when he introduces sections of similar material in the Dânesh Nâmeh. Another early biographer, Ibn Funduq al-Bayhaqī (d. 1170), in the Tatimmat ṣiwān al-ḥikma (Supplement to the "Repository of Wisdom"), however, pronounces a judgment which has all elements of Sarton's. In fact, he says ibn Sīnā was not much of a mathematician simply because "a person who has tasted the sweetness of metaphysics is niggardly in spending his

[16] Sezgin (98), vol. VI, 280-281. More information on al-Shīrāzī appears in S. H. Nasr's biographical sketch, DSB XI, 247-253. Al-Shīrāzī was, most notably, a pupil of Naṣīr al-Dīn al-Tūsī. He refers to al-Jūzajanī's work while discussing his own model for the motion of Mercury.

[17] Gohlman (38), 65-66.

thoughts in mathematics, so he fancies it from time to time and then abandons it".[18]

Al-Jūzajanī then briefly takes up ibn Sīnā's involvement in an observational astronomy project for al-Dawla,[19] and in a philological argument with Abū Manṣūr al-Jabbān. The latter seems to have taken some three years to conclude – in ibn Sīnā's favor – and is of interest as a comment on ibn Sīnā's character. It also gives the lie to his constant claim of "learning nothing new from age 18." After al-Jūzajanī's account of his master's death, another (unknown) writer adds a bibliographic postscript. This lists 92 titles of ibn Sīnā, includes the mathematical ones given by al-Jūzajanī, with some changes; for example, "Finite and Infinite" becomes "Infinity", and The Summary of Euclid is recorded as (possibly) "for the Najāt." It adds two further items : a letter to Abū Sahl al-Masīḥi on the Angle, and a "Summary [of the position] that the Angle which is formed by the Circumference and the Tangent has no magnitude." Mahdavi and Anawati both identify these treatises on the angle as being the same.[20]

II. Mathematical Texts

Having briefly remarked on the mathematical texts of ibn Sīnā as reported in Sīrat al-Shaykh al-Ra'īs and its anonymous appended bibliography, let us list them in detail, with manuscript locations, conjectural dates of composition, and evidence of translation into Latin in the Middle Ages. This will both define the limits of our main area of discussion, and, later, allow us to trace the influence of ibn Sīnā's mathematical ideas among the Latin Schoolmen.

A title by title examination of Anawati's bibliography yields 8 works of ibn Sīnā which seem to have mathematical content. We consider them almost

[18] Gohlman (38), 122, note 27. See also ibn Funduq : Tatimmat Ṣiwan al-ḥikma. Muḥammad Shafī', ed. Lahore, 1935, volume 1, p. 42. This supplement continues the Ṣiwān al-ḥikma of Abū Sulaymān al-Sijistani (d. 985), so the mathematical opinion is ibn Funduq's own. Apparently, he was primarily a biographer and historian. See, for example, Brockelmann's GAL, I (supplement), 557-558.

[19] See also Wiedemann, E. and Juynboll, T. W., "Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument," Acta Orientalia 5 (1927), 81-167, and Wiedemann's "Über ein von ibn Sīnā (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument," Zeitschrift für Instrumentenkunde 45 (1925), 269-275. These are translations and commentaries on the manuscript (Leiden, Or. 184/8) : Maqāla fi l-Ālāt arraṣadiya.

[20] Gohlman (38), 148 and 152. The references are to Y. Mahdavī : Fihrist-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā, Publications of the University of Tehran, no. 206, Tehran, 1954, and G. C. Anawati : Mu'allafāt Ibn Sīnā, Cairo, 1950. See also Osman Ergin : İbni Sina Bibliografyasi, İstanbul, Osman Yalçın Matbası, 1951, XXXI, 168p (İstanbul Üniversitesi Tip Fakültesi yayınlarından, 20). There is a critical review by Rudolf Sellheim in Oriens 11 (1958), 231-239.

in the order he adopts. The first is given the number 13.: Danish nāmé 'Alā'ī [21], is in Persian and contains seven parts : logic, metaphysics, physics, geometry, astronomy, arithmetic and music. Part is the work of ibn Sīnā, while the rest, primarily the mathematical section, is a translation of writings of ibn Sīnā into Persian by al-Jūzajanī after his master's death. In fact, in the preface to the section on geometry, al-Jūzajanī claims that the original section on mathematics was lost, and that he replaced it with another. [22] Now al-Jūzajanī also composed prefaces for the mathematical sections of the Najāt, and these differ little from those of the 'Alā'ī.[23] In Najāt he asserts that the mathematical sections are assembled from other writings of ibn Sīnā, and that the arithmetic section is extracted from the Shifā'.[24] These mathematical parts of Najāt do not appear in the Cairo edition of ibn Sīnā's work, but are preserved in manuscript, e. g. Ahmet III, no. 34481, Istanbul. Mahdavi has shown that the mathematical sections of 'Alā'ī are merely a Persian translation of the corresponding Arabic text of Najāt.[25] Nonetheless, al-Jūzajanī himself remarks that the Najāt consists of three books – probably the logic, physics and metaphysics – which Goichon[26] has shown are mostly extracts from the Shifā'. In fact, he states that the original 'Alā'ī consisted of "one volume."[27]

Al-Najāt, 23 in Anawati's bibliography,[28] exists in at least 28 manuscripts, and al-Jūzajanī tells us that ibn Sīnā composed it "en route", "in the year 'Alā al-Dawla attacked Sābūr Khwāst."[29] Gohlman discusses the problem of exact date, noting that al-Dawla attacked Sābūr several times, and decides in favor of 1030 or 1032.[30] Al-Jūzajanī adds that the 'Alā'ī was written in Isfahan,[31] a fact confirmed by the anonymous bibliography appended to Sīrat.[32] This would place its composition somewhere between 1024 and 1037. But since our interest is in the mathematical sections this has little relevance. Still, the preceding discussion does establish that the Arithmetic section of 'Alā'ī derives from Najāt, which, in turn, has its source in the

[21] Ergin 74. See Anawati (note 20) for actual locations of manuscripts. Carra de Vaux (Avicenna, 147, n. 3) identified Danesh name'-i 'Alā'ī with Anawati 11 : Ḥikma 'alā' iyya

[22] Le Livre des science II, 91.

[23] Le Livre des Sciences II, 6.

[24] *Ibid.*, 6.

[25] Mahdavī : Fihrist-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā, 101 and 226.

[26] Anawati (8), 419, or A. M. Goichon : La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne), Paris, 1937; 499-503.

[27] Gohlman (38), 47.

[28] See also no. 24 in Anawati's list : al-Hidāya, ms. Aya Sofya 2475*1, also in 3 parts-logic, physics and metaphysics.

[29] Gohlman (38), 67.

[30] Gohlman (38), 132-133, n. 89.

[31-32] Gohlman (38), 69 and 97.

Shifā', and that the geometric sections of 'Alā'ī and Najāt are the same. In a later section, we shall compare their geometric content with that of the Shifā'.

Besides the Shifā' itself, Anawati lists 5 other works of possible mathematical content. His no. 75 : al-nihāyawal-lānihāya (the finite and the infinite) is really a discussion of the question : does time have a beginning, and so, will be dismissed from further consideration.[33] Number 160 : al-Zāwiya (the angle), or taḥqīq mabādī' al-handasa[34] was probably written in Jurgān between 1012–1014,[35] and discusses the κερατοειδὴς or "hornlike" angle between a circle and its tangent. This was a problem mentioned by Aristotle[36] and settled completely in Euclid.[37] Number 161 : Ḥall mushkilāt mu'ayyana (Method of Solving Problems) [Persian] exists in 1 ms, Aya Sofya 4853*25. We can offer no information on its possible content. The other two items, no. 169 and 170 are respectively, extracts from the Shifā': Mukhtaçar Oklidos and Mukhtaçar Kitāb al-arithmātīqī.[38]

The Shifā', the evident source of much of ibn Sīnā's "other" mathematical writing, is preserved in over 100 ms.[39] Al-Jūzajanī tells us, as noted earlier, that it was begun possibly with the physics section, shortly after book I of al-Qānūn.[40] The anonymous bibliographer claims that both the physics and metaphysics sections were done in twenty days in Hamadhān.[41] This would be after 1015. The logic section was partly done there,[42] and later completed in Isfahan after 1024.[43] Sections on arithmetic, geometry and music seem to have been worked out before then,[44] while the section on astronomy may have taken shape when ibn Sīnā was in Jurgān (1012–1014).[45] Al-Jūzajanī also seems to indicate that the mathematical parts of al-Shifā' were expanded and polished during ibn Sīnā's stay in Isfahan.[46] The text that comes down to us consists of four parts : logic, physics, mathematics and metaphysics, in around 430 folios, with the subjects being allotted roughly 43, 32, 16 and 9 percent

[33] Anawati (8) 424. Ibn Sīnā argues that time has no beginning.

[34] Anawati (8), 431.

[35] Gohlman (38), 99. The author of the anonymous bibliography records this as"a letter to Abū Sahl al-Masīhī" written in Jurjān. But see also Gohlman (38), 139, n. 5, and 124-125, n. 43.

[36-37] See Heath (46) I, 177-178; Aristotle, Analytica Priora I 24 : 41b, 13-22 (Oxford ed. vol I) and Elements III, 16.

[38] Anawati (8), 432.

[39] Anawati (8), 417.

[40] Gohlman (38), 55.

[41] Gohlman (38), 92-93.

[42] Gohlman (38), 61.

[43] Gohlman (38), 65.

[44] Gohlman (38), 65.

[45] Gohlman (38), 45.

[46] Gohlman (38), 65-66.

of the text, respectively. The 70 folios devoted to mathematics are split between geometry, aritmethic, music and astronomy, with roughly 30 percent to geometry, 50 to astronomy and the remaining 20 distributed with slight favor toward music[47]. The astronomy section also contains material on ratios and on trigonometry.

In addition to these works of evident mathematical content, noted from surveying Anawati's bibliography, two others give further information : the als-As 'ilah wa 'l-Ajwibah (Questions and Answers)[48] exchanged between ibn Sīnā and al-Bīrūnī, and al-Bīrūnī's Kitāb Taḥdīd al-Amākin li-taṣḥiḥ masāfat al-masākin (Determination of the Coordinates of Cities).[49] The former offers some insight into ibn Sīnā's notion of infinity,[50] while the latter contains a criticism by al-Bīrūnī of an astronomical calculation in a lost work of ibn Sīnā.[51]

Perhaps we should mention two further manuscripts : the first is a poem in praise of Euclid attributed to ibn Sīnā by Ünver; [52] (a translation appears in the notes.) The second, al-nīrūziyya fī ḥurūf abjad (risālat al-ḥuruf) has some connection with a magic square of order three, but ibn Sīnā's interest is cosmological and not mathematical, so we need not discuss it.[53]

Of course, we cannot claim to have exhausted all possible references of ibn Sīnā to mathematics. For example, in his Aristotelian commentary al-Burhān,[54] he states that the solvability of $x^3 + y^3 = z^3$ in integers is still unresolved in his time!

[47] These figures are derived from Anawati's description of the al-Azhar ms. of the Shifā'; Anawati (8), 418.

[48] S. H. Nasr and M. Mohaghegh : Al-Bīrūnī and Ibn Sīnā : als-As 'ilah wa 'l-Ajwibah, Tehran, 1973. There is also a Russian edition : I. M. Mumizov, ed., al-Bīrūnī and Ibn Sīnā Correspondence (Russ.), Izdat. "Fan," Uzbek SSR, Tashkent, 1973. This is a translation of ms. 2385, Arch. Inst. Far Eastern Studies, Uzbek Acad. Sci. Parts of these "questions and answers" are translated into English by Nasr in (82), 133-138. For additional manuscripts, see Anawati (8), 415, no. 1-2; 422, no. 54.

[49] There is a Russian edition by P. G. Bulgakov (with commentary) : Abu Reihan, Izbrannye Proizvedeniya III (Geodeziya), Akad. Nauk. Uzbek. SSR. Tashkent, 1966. The English translation by J. Ali (5), is supplemented by Kennedy's commentary (57).

[50] Certain passages of the metaphysics of al-Najāt are also relevant. See § VI of text.

[51] Kennedy (57), 124-125; al-Bīrūnī (5), § 65.

[52] Ünver (116), 199. His free rendering reads : "Euclid in science is so great that his name is synonymous with events happening in heaven and on the horizons. He is like a stairway whose steps are his figures, on which ascend passengers to endless heights. A person who makes his acquaintance is sure to rise to a high level. That level is ever so pleasant and the person who reaches it is ever so happy." However, see Murdoch (78), 453, note 4.

[53] Anawati (9), p. 422, no. 49. This is part of a nine essay collection : Tis rasā'il, Cairo, Hindīyah Press, 1908. For partial translation into English, with commentary, see Nasr (81), 209-212.

[54] See Anbouba (10), 92 and al-Burhān, ed. Badawī (Cairo, 1954), 135.

Steinschneider's classic study of European translations of Arabic manuscripts indicates that although ibn Sīnā's Canon of Medicine (al-Qānūn fīl ṭibb) was well known to the Latin West in the late Middle Ages, the mathematical sections of the Shifā' were not[55]. In fact it is only the (pure) logic section that was fully translated.[56] This and parts of the physics had considerable impact on European science in the time of the Latin Schoolmen (13th–14th centuries). Haskins,[57] Rashdall[58] and Crombie[59] discuss this impact : the first, in terms of early translators; the second, in the setting of the Medieval university; and Crombie, in the works of various scientists, including Robert Grosseteste, Roger Bacon, Albertus Magnus and Leonardo da Vinci. In addition, Alverny's extensive series "Avicenna Latinus,"[60] adds much to Steinschneider's work, and is invaluable to further study of ibn Sīnā's influence in Medieval Europe. Finally, the studies of Goichon and Madkour cast additional light on the impact of his works in pure logic.[61]

Although ibn Sīnā's writings in mathematics had no impact on the Latin West, and probably little influence among Near Eastern mathematicians, his mathematical writings, particularly from the Shifā,' do receive citation in the Arabic literature of the Middle Ages. We have already mentioned the remarks of al-Jūzajānī and ibn Funduq. Later, we shall give citations (rather uncomplimentary) from al-Bīrūnī and al-Maghrabī. More typical, however, are those references made by ibn Khaldūn in the *Muqaddimah*. In sections

[55] Steinschneider (104), II, 92, etc. Even the printed editions of the Shifā' done in the early 16th century are merely selections. For example, Avicene ... philosophi : ac medicorum facile primi opera in luce redacta ..., Venice, 1508 contains the Logic (Book 1, fen 1, makalah 1, 2 translated by Gundisalvus); Physica (Book 2, fen 1, makālah 1, 2 and faṣl 1, 2 of Makālah 3, translated by Gundisalvus); De Anima (kitāb al-nafs) (Book 2, fen 6 translated by Hispalensis and Gundisalvus); De animalibus (al-hayawān) (Book 2, fen 8 translated by Michael Scott); Philosophia prima (Metaphysics, i. e. Book 4, as well as sections titled "De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis," and "De celo et mundo," which the descriptive catalogue (B. M. Arabic Books I, 664) lists as a collection based on Aristotle, thereby distinguishing it from al-samā' wal 'ālam (Shifā', Physica, fen 2).

Apparently al-Najāt also enjoyed some currency; for example, the 1593 Rome edition (Arabic) of al-Qānūn fi al-Ṭibb contains it as an appendix. (See B. M. Arabic Books I, 670, 683).

[56] Anawati (8), 417.

[57] Haskins (42), 13, 245, 360.

[58] Rashdall (86); i, 236n., 353, 365, 436; ii, 33n, 121n, 127; iii, 245n.

[59] Crombie (24), 26, 72, 90, 92-93, 100, 370; and Crombie (26), 79-81, 324.

[60] Alverny, M. - Th. d', "Avicenna latinus"in Arch. hist. doct. et litt. du moyen âge, I, t. 28 (1961), 281-316; II, t. 29 (1962), 217-333; III, t. 30 (1963), 221-272; IV, t. 31 (1964), 271-286; V, t. 32 (1965), 257-302; VI, t. 33 (1966), 305-327; VII, t. 34 (1967), 315-343; VIII, t. 35 (1968), 301-335. See also M. Alverney's "Les traditions manuscrites de l'Avicenne latin," in Mélanges Taha Hussein, Cairo, Dār al-Ma' āref, 1962, 67-75.

[61] For example : A. M. Goichon: Lexique de la langue Philosophique d'Ibn Sīnā, Paris, 1938, etc., and I. Madkour : L'Organon d'Aristotle dans le monde arabe, Paris, 1934.

19–21, he notes ibn Sīnā's contributions in arithmetic, geometry and astronomy, neglecting only trigonometry (Menelaus' theorem).[62]

Having detailed ibn Sīnā's mathematical education, and listed his mathematical texts, let us consider them in the next four sections: arithmetic, geometry, trigonometry, and foundations. This last division, of course, is not a special heading of al-Shifā', 'Alā'ī, or any of the mathematical essays, but we include it as a catch-all for discussing ibn Sīnā's position on infinity, infinitesimals, limiting processes, and other issues in the foundations of mathematics.

III. Arithmetic

As we have noted already, ibn Sīnā's writing in arithmetic derive primarily from the Shifā', with a line of dependence reaching from the 'Alā'ī via the Najāt to the Shifā' itself. Our discussion of the arithmetic will concentrate first on the 'Alā'ī, and then shift to the Shifā', which has recently appeared in an Arabic edition of Lutfy.[63] Because of the intimate relation between 'Alā'ī and Najāt, we give no special consideration to the latter. As will become apparent, even a survey based on the 'Alā'ī itself gives ample evidence of the content of ibn Sīnā's arithmetic, and omits little of interest in the Shifā, apart from certain sections on "speculative arithmetic."[64]

In his introduction to the arithmetic of the 'Alā'ī, al-Jūzajanī remarks that he includes only that part of ibn Sīnā's writing essential to the study of music.[65] The section is in seven parts, and we now offer a summary of each. Our purpose is twofold : first, to give the reader a clear notion of the contents, and second, to determine the sources. We use formulas for brevity only; ibn Sīnā's arithmetic is purely rhetorical. The impatient reader may skip ahead to our conclusions, returning to the summary as needed.

§ 1. Characteristics and Kinds of Numbers

The author begins by defining number as a collection of units, and separates them into two kinds : the even, which are divisible into two equal parts, and odd, which are not. He then notes that every number except 1 is the mean between two numbers equally distant from it, e. g. 5 is the mean of 6, 4; 7, 3; 8, 2; 9, 1. He defines the median of the sequence 1, ..., n for n odd to be the average of 1 and n, and notes that it is the middle term, but for n even, recognizes two medians, e. g. 5 and 6 for 1, ..., 10, recognizing that $5 + 6 = 10 + 1$, and the numbers equally spaced about the median as 7 and 4 have the same property.

[62] Rosenthal (59), III, 118-134, or Woepcke (123).

[63] The Arithmetic and Geometry appeared in 1970 and 1975 respectively, see (101) and (102).

[64] See also : Eneström (32), Montferrier (76), Tannery (110) and Woepcke (122).

[65] Achena, Massé edition (100), 190.

The formula $1 + \ldots + n = \frac{n(n+1)}{2}$ appears as $1 + \ldots + n$ equals half the number of elements times the number of elements plus one. Then it is noted that $1 + \ldots + n + (n-1) + (n-2) + \ldots + 1 = n^2$, with $n = 10$, but with the implication that the result is perfectly general. Curiously enough, there is no correlation in the text between this and the statement a few paragraphs later remarking that the sum of the odd numbers 1, 3, 5, ..., $2k + 1$ is a square.

The author then suggests another addition formula for $1 + \ldots + n$, by observing the pattern : $1 + 2 = 3 = 2 + \frac{1}{2}(2)$; $1 + 2 + 3 = 6 = 2(3)$; $1 + 2 + 3 + 4 = 10 = 2(4) + \frac{1}{2}(4)$; $1 + 2 + 3 + 4 + 5 = 15 = 3(5)$; $1 + \ldots + 6 = 21 = 3(6) + \frac{1}{2}(6)$, etc. The section closes with the observation that odd numbers are not products of even numbers, and not "even" sums of even numbers, and the statement concerning sums of odd numbers given above. Apart from squares there is no reference to the other Pythagorean numbers.

§ 2. Even Numbers

In the second part, devoted to even numbers, the author notes that $2 + 4 + \ldots + 2n = n^2 + n$, using $n = 3$ as the generalizable instance. He then lists three kinds of even numbers : 1) evenly even, 2) evenly odd, 3) oddly even. The first kind have only the divisor 2 (and its powers), such as 64, and hence no odd factors. If an evenly even number $n = q(r)$, then both q and r are also evenly even. Such numbers are generated as a sequence 1, 2, 4, 8, ..., 2^n, ... There is also a median property which is best illustrated by the following self-explanatory diagram. Terms equidistributed (geometrically) about the median (or medians) have the same product and are called by the author, complimentary. (See figure 1.) The translation, as given by Achena and Massé, then asserts that $1 + 2 + 4 + \ldots + 2^n < 2^{n+1}$, an unlikely reading[66] given that the correct formula $1 + 2 + \ldots + 2^n = 2^{n+1} - 1$ appears in Euclid IX,

[66] *Ibid.*, 194.

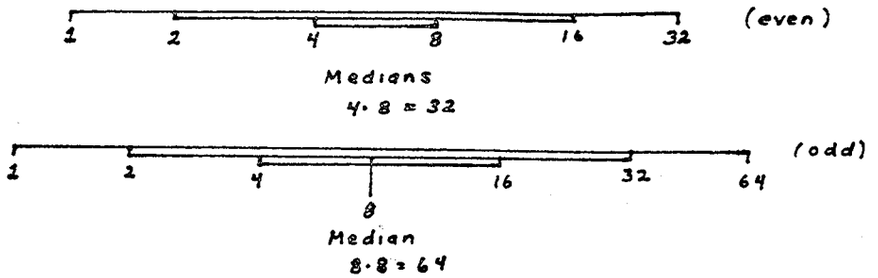


Figure 1

prop 35,[67] and that the author shortly remarks that every evenly even number is deficient with deficiency 1![68] The author records other properties of these numbers : in the sequence 1, ..., 2^n, 2^k divides 2^{k+1}, that is, "successive members of the sequence measure each other" in the sense of Euclid; the squares of such numbers belong to the same class; $2^n - 2$ is evenly odd.[69] The latter term is yet to be defined in the text. Then comes the remark on the deficiency of 2^n; deficient, perfect and abundant numbers are defined later. This is followed with a paragraph which notes that successive evenly even numbers stand in geometric ratio, a more precise form of the "measure" statement.

Now there follows a rule for using these numbers to obtain perfect numbers: add $1 + \ldots + 2^n$ to a place where the sum $[2^{n+1} - 1]$ is prime, multiply this sum by 2^n. The product is then perfect. The rule is illustrated by $6 : 1 + 2 = 3$, a prime and $2\,(3) = 6$ is perfect, and by $28 : 1 + 2 + 4 = 7$, prime and $4\,(7) = 28$.

Evenly odd numbers are then defined as those having only a single factor of 2, e. g. 6, 10, and are obtained by multiplying successive odd numbers by 2. Successive members of evenly odd sequences thus differ by 4, and no such number can be a square or cube, because squares or cubes are either odd numbers divisible by odd numbers, or even numbers divisible by even numbers, the quotients being the same [in parity] as the divisor. Oddly even numbers have the divisor 2 more than once, "but don't end in one,"[70] i.e. aren't successively divisible by 2 as are evenly even. The author conceives of them as between evenly even and evenly odd. They arise by multiplying odd numbers by evenly even numbers. He then shows by examples that oddly even numbers may be deficient, perfect, or abundant, e. g.

[67] Shifā' (Cairo edition of Geometry), 293-294, no. 35.
[68] *Ibid.*, 194.
[69] *Loc. cit.*
[70] *Ibid.*, 195.

$68 = 4\,(17) > 1 + 2 + 4 + 17 + 34$ (deficient), $28 = 4\,(7) = 1 + 2 + 4 + 7 + 14$ (perfect), $12 = 4\,(3) < 1 + 2 + 3 + 4 + 6 = 16$ (abundant).

§ 3. Odd Numbers

In the third section the author notes that there are three kinds of odd numbers : the primes (first non-composite); the second composite, which are products of two odd numbers (excluding 1 as a factor); the third composite. These are actually pairs of numbers of the second composite class that are relatively prime, e. g. 9 and 25. The primes have no factors but themselves and unity. Examples are 3, 5, 7, 11. The text then reads "All other numbers are composed of these prime numbers, whereas, they themselves are not reducible."[71] Evidently the author either intends "all other numbers" to be the odd ones since 2 is not a prime in his sense, or, more likely, that the evenly even numbers provide the factorizations by powers of 2. (See previous section). There is no statement of the number of primes, and no explicit mention of "unique factorization." This part ends with a method for finding primes and second composite numbers : consider a square table of successive odd numbers, and "do as other scholars have shown."[72] Presumably this is a reference to a sieve-method.

§ 4. [Abundant, Deficient and Perfect Numbers][73]

In section four the author states that abundant numbers are those whose proper divisors, in sum exceed the number. 12 is an example. Deficient numbers have the sum of their proper divisors less than the number, e. g. 8; and perfect numbers, like 6, are equal to the sum of their proper divisors. He then remarks that it is necessary to know that a number can be perfect only if it is the product of an even and odd number.[74] Now among the first 9, there is but one, 6; among the first tens, only 28; between 100 and 1000 only 496, and between 1000 and 10000 only 8128.[75] Next he gives a prescription for finding perfect numbers : multiply an evenly even number by a prime number, subject to the condition that the evenly even number exceeds by one half unit, half the prime. [That is $2^n - \frac{1}{2} = \frac{P}{2}$ or $P = 2^{n+1} - 1$, the condition of section2]. If the evenly even number exceeds by more than one half unit, half the prime, the resulting number is abundant, and if it is less by one unit than half the prime, the resulting product is deficient.[76] Examples are 2 (3) and 4 (7) (perfect), 4 (5) (abundant); 4 (9) is cited as deficient, [however, it is abundant. Moreover

[71] *Ibid.*, 197.
[72] *Ibid.*, 198.
[73] Title added by translators.
[74] *Ibid.*, 198.
[75] *Ibid.*, 199.
[76-77] *Ibid.*, 199.

9 is not prime and the rule does not apply as $4 + \frac{1}{2} = \frac{9}{2}$]. This is a curious oversight. However, the author does supply an example with 4 (11).[77]

§ 5. [Ratio]

In section five, ibn Sīnā notes that there are different meanings attached to the term ratio; for example, there are ratios which compare size of numbers [the sense adopted here], and ratios which compare qualities like kind and class. Having made this point, he states a trichotomy law, and an inversive principle for ratios : of two different numbers, one is the larger and the other the smaller; when one knows the ratio of the larger to the smaller, one knows, inversely that of the smaller to the larger.

Ratios are classified as simple or composite; simple, if the larger is twice, or some greater multiple of the smaller, or is a unit plus a part or many parts of the smaller;[78] composite, if the larger exceeds the smaller by twice and a part, etc. The first simple ratio is the double, in which the excess of the larger over the smaller is equal to the smaller, as 1 and 2. The next type, the triple, has the larger 3 times the smaller, as 1 and 3. Letting the smaller term 1 "run through the natural numbers," while the larger goes through their triples generates such ratios, e. g., $\frac{3}{1}$, $\frac{6}{2}$, $\frac{9}{3}$, $\frac{12}{4}$ ··· The next type of ratio has the larger exceed the smaller by the mean of the smaller, e. g. 2, 3, since $\frac{3}{2} = 1 + \frac{1}{2}$. To generate other ratios of this type 3 goes through the triples of the natural numbers and 2 through the doubles: $\frac{3}{2}$, $\frac{6}{4}$, $\frac{9}{6}$, ... The remainder of this part takes up, in order, analogous discussions for the ratio $1 + \frac{1}{3}$: 1, i. e. 3 and 4; $1 + \frac{2}{4}$, i. e. 4 and 6, etc. The author wishes to indicate how to get the ratios in lowest terms, noting that ratios of the form one plus two or more parts may either be reduced or not.[79] As examples : $1 + \frac{2}{6}$, i. e. 6 and 8 are not, but $1 + \frac{2}{5}$, $1 + \frac{3}{4}$, i. e. 5 and 7, 4 and 7 are. The general rule is : take a number equal to the *part* as the smaller number, and add it to the numerator e. g. $1 + \frac{1}{3}$; 3 + 1, so 3 and 4, if there are 2 parts, add it to 2, e. g. $1 + \frac{2}{3}$; 2 + 3, so series of 3, 5.

[78] *Ibid.*, 199.
[79] *Ibid.*, 202.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

The author then takes up the rules for composites by example; thus $2 + \frac{1}{2}$, gives 2 and 5, $2 + \frac{1}{3}$, 3 and 7; $2 + \frac{1}{4}$; $2 + \frac{2}{3}$; $2 + \frac{2}{4}$; $2 + \frac{2}{5}$.[80] Thus to get the series for $2 + \frac{1}{4}$, he multiplies 4 and 2 and adds one, giving 4 and 9. This continues to $3 + \frac{1}{4}$, to get 4 and 13, and concludes with the observation that in the triples and a part, the small terms proceed by one, while the larger terms grow by three, that is $3 + \frac{1}{2}$, $3 + \frac{1}{3}$, $3 + \frac{1}{4}$, etc. yield 2, 7; 3, 10; 4, 13. The same analysis was applied earlier, in the text, to the unit and a part, a double and 2 parts.

§ 6. [Composition of Ratios]

In this section the composition of ratios is essentially their products, but such a statement does violence to the actual method of the author, since ratios are never thought of as fractions. This is best illustrated by ibn Sīnā's own examples. As usual he observes that each particular example is representative of a whole class, following this with an example to show that the ratio of $1 + \frac{1}{3}$ composed with $1 + \frac{1}{2}$ is 2 : Let AB = 4, AC = 2, AD = 3.

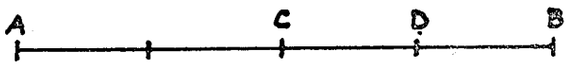


Figure 2

Then he notes that AB to AD = $1 + \frac{1}{3}$ to 1, AD to AC = $1 + \frac{1}{2}$ to 1 and so AB to AC, the "composition" is the "double." Moreover, he argues that this is perfectly general, in the sense that actual integral values of AB, AC and AD are irrelevant; only the ratios have bearing. In fact he asserts that any double can be decomposed into a composition of a $1 + \frac{1}{3}$ to 1 and a $1 + \frac{1}{2}$ to 1. The simple argument establishing the latter, essentially reconstructs a figure similar to ABCD (above) using only ratios, identifies corresponding points, asserts that corresponding segments all lie in the same ratio to each other, and hence by equality and composition decomposes the "double" of the similar figure in the same manner as ABCD.[81]

[80] *Ibid.*, 203-206.
[81-83] *Ibid.*, 206-209.

There follow a number of such numerical examples. A few will suffice to give the flavor of the work.

a) Let CD be a third of AC, and AC twice AB, then AD is the double of AB plus a third of AB. $\left[\frac{CD}{AC} = \frac{1}{3} \text{ and } \frac{AC}{AB} = 2\ \frac{AD}{AB} = 2 + \frac{2}{3}\right]$. For the proof, divide AC into

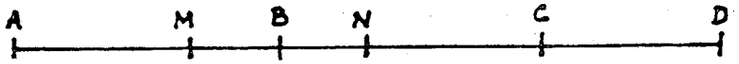


Figure 3

three parts, by M and N. Then AM must be equal to CD, for the latter is also a third of AC, and AC is the double of AB. Now the mean of AM is a third of AB, consequently AM must be two thirds of AB. Thus AD = AC + CD = 2 AB + $\frac{2}{3}$ AB. [82]

b) Or again, if AC to AB is one plus one third, and BC to BD is one plus one half, then AB to BD is one to one half. For the proof, divide AB into three parts by

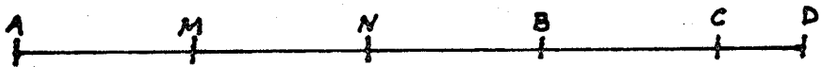


Figure 4

the points M and N. Then AM, MN, NB and BC are equal, and the mean of each of these is an eighth part of AC, and must equal CD. Thus BD is three times CD, and AB is six times CD, which is the ratio of one to one half. Moreover, the ratio of BC to CD is the same as that of AB to BD, or equivalently BD to AB equals DC to BC, which is the ratio of the same to half the same.[83]

C) Similar constructions are produced to show that if AC to AB is 5 to 4, and AC to CD is 6 to 5, AD to AB is 3 to 2; AC to AB 6 to 5 and AC to AD 7 to 6 imply AD to AB is 7 to 5. In addition, there are arguments to show that $\frac{7}{6} \cdot \frac{8}{7} = \frac{4}{3}$, $\frac{9}{8} \cdot \frac{10}{9} = \frac{5}{4}$, $\frac{10}{9} \cdot \frac{11}{10} = \frac{11}{9}$, $\frac{11}{10} \cdot \frac{12}{11} = \frac{6}{5}$, $\frac{15}{14} \cdot \frac{16}{15} = \frac{8}{7}$. [84] The last demonstration of this section should show that if AC to AB is 6 to 5 and AD to AC 5 to 4, then AD to AB is 3 to 2, but text is garbled and the result is twice stated as 4 to three, i.e. one and one third instead of one and one half. The author closes with the assurance that this suffices for the proofs of all assertions in the section on music.

[84] *Ibid.*, 210.

§ 7. [Proportions]

Al-Jūzajanī begins this section by remarking that he has omitted some notes of ibn Sīnā, namely the definition of integers, and their quantitative aspects. He then mentions offhandedly, that there are 20 kinds of proportions, 6 of which are useful to music theory.[85] In particular, there are proportions depending on the notion of surplus: one speaks of the surplus of a over b being equal to the surplus of c over d, i. e. the difference of a and b equal to the difference of c and d. Another sort of proportion he calls geometric; this involves a comparison of ratios, or in modern notation a/b = c/d. He notes that these are, in general, different; for example, 6 is to 4 as 9 is to 6, but 6—4 # 9–3; while an arithmetic proportion 4, 6, 8 where 6—4=8—6 is not geometric, since $\frac{6}{4} \# \frac{8}{6}$.

Next the author asks us to look at numbers with composition such that the ratios between them are successive, with the greatest ratios being those between the largest numbers, and the smallest ratios those between the smallest numbers. For example 6, 4, 3 gives $\frac{6}{4} = 1 + \frac{1}{2}$ and $\frac{4}{3} = 1 + \frac{1}{3}$. He calls these ratios of composition because of their use in musical composition, and, possibly, also because the ratio of the two extremes equals the ratio of the surpluses. $\left[\frac{6}{3} = \frac{6-4}{4-3}\right.$; this actually defines the harmonic mean$\left.\right]$.

The author next takes up the study of the geometric mean, whose square is the product of the extremes. Similarly, if there are two means, their product equals the product of the extremes $\left[\frac{a}{m} = \frac{m}{b}, \frac{a}{m_1} = \frac{m_2}{b}\right.$ give $m^2 = ab$, $\left.m_1 m_2 = ab\right]$. On the basis of this he notes that a three term geometric series is constituted by interposing consecutive rectangular numbers between consecutive squares. [The allusion is apparently of the sort : $\frac{a^2}{x} = \frac{y}{b^2}$ implies $xy=(ab)^2$ a rectangular number, "interposed" between squares, a^2 and b^2]. Also he states that between two squares there can be only one geometric mean, and between cubes there can be two.[86]

In the case of arithmetic proportions, the text continues, the numbers grow uniformly, be it by units, or by tens, etc. They are continuous with respect to a single mean, but not continuous with respect to two. This mean is determined by the extremes. When two elements stand in arithmetic proportion, all is known. The mean is just the average of the extremes, and has the

[85] *Ibid.*, 211. Actually there are 10.
[86] *Ibid.*, 214.

property that the product of the extremes is less than its squares. [Given a, a+d, a+2d, $(a+d)^2 > a(a+2d)$]. "And the measure of this difference is just the square of the excess of one extreme over the other."[87] [Or, so the text reads in Achena-Massé's version. Actually $(a+d)^2=a(a+2d)+d^2$, i. e. The measure of the difference is just the square of the excess of either extreme over the mean. That the translation is merely garbled here is indicated by ibn Sīnā's clear illustration : for 2 and 6 the mean is 4, and $4^2-2\,(6)=4=2^2$].

As to composite proportions [ratios of composition], the author observes that we know that they differ from arithmetic proportions, and how. To obtain the mean term between the extremes a and b, (a less than b), take for it a times the excess of b over a, divided by the sum of a and b, and add this quantity to a. This is the mean; $\left[\text{i. e. } a\,(b-a)/(a+b)+a=\frac{2ab}{a+b}\right]$. For example the mean between 6 and 3 is $3+3(6-3)/(6+3)=4$. If the mean and the larger term are known, then the smaller term is m–m (b –m) /(2b–m).[88] [The translation of Achena and Masse, however, gives a nonsense expression "obtenir la différrence entre le puis divisor le résultat par le moyen terme *une seconde fois* et en deduire enfin le résultat du moyen terme; c'est alors le petit terme."[89]] When only the smallest term a and the mean are known, then the largest term is $\frac{m}{\frac{a}{m-a}-1}+m$. The author then lists further properties of such composition proportions: if a, m, b are respectively the smallest, mean and largest term, then (a+b)m=2ab; mb = 2ma = 2ab. [The latter two equalities are, of course, nonsense, and may well be interpolations by another hand. The first mb = 2ma may have arisen when someone noted that ibn Sīnā's example for this part 3, 4, 6 satisfies it, but this does not explain 2ma = 2ab.][90] Al-Jūzajanī closes this section by announcing the omission of seven other kinds of proportions, since ibn Sīnā himself admitted that they have no application to music theory.

Having briefly sketched the contents of these seven sections of the arithmetic of the 'Alā'ī, let us note, at the outset, that the purported purpose of ibn Sīnā's tract, to expose the reader to the mathematical elements necessary for studying music is amply met. The musical part of the 'Alā'ī requires nothing more in the way of mathematical introduction. This leaves us with the

[87] *Ibid.*, 215. "Son caractère propre consiste en ce que le produit de la multiplication des deux extrêmes est moindre que le carré du moyen, et cela à la mesure du carré de l'exces de l'un des deux extrêmes sur l'autre."

[88-89] *Ibid.*, 215-216.

[90] *Ibid.*, 216.

problem of establishing the possible sources of the arithmetic itself. Such sources will, of course, not be Greek originals, since he himself tells us that he knew no Greek.[91]

Ibn Sīnā's mathematical education gives us strong hints: the Rasā'il of the Ikhwān al-Ṣafā' contains a section on arithmetic, and so does the *Elements* (Books VII-IX). The former has a number of areas in common with ibn Sīnā's work : division of even numbers into evenly-even, evenly-odd, oddly even, and division of odd numbers into prime and composite-odd, dropping the third class.[92] However; the remainder of the Rasā'il's arithmetic contains no theory of ratios,[93] except a cursory mention in the geometry,[94] and some use in the musical theory.[95] A later section on the relationship between arithmetic, geometry and music[96] offers a few more details. But the Rasā'il provides a further possibility by referring to Nicomachus.[97] Much as the Rasā'il is unsuitable as the primary source of ibn Sīnā's study, so is the *Elements*, as a perusal of Book VII-IX readily shows. So we turn to Nicomachus of Gerasa, who lived around 100 A. D., probably in the Gerasa of Palestine.[98] His *Arithmetic* remained a popular mathematical handbook well into the 16th century in Europe, particularly among philosophers. An Arabic translation Kitab al-Mudhal ilā 'ilm al-'adad, attributed to Thābit ibn Qurra (836-901) survives.[99] Moreover the topics treated, as well as the order match ibn Sīnā's arithmetic very closely. Nicomachus' *Arithmetic*, after a six chapter prologue to book one, defines number, and even and odd. (Chapter 7). Chapter 8 gives the median property, also treating one as exceptional; then lists the three classes of even numbers, and gives 64 as an example of an evenly even number. At this point ibn Sīnā's text interpolates the formula for $1+2+\ldots+n$ and $1+2+\ldots+n+(n-1)+\ldots+1$, as well as the property, of which $1+\ldots+6 = 21 = 3.6+\frac{1}{2}(6)$ is an example. None of these except the first (Book II, Chapter 9) occur in Nicomachus; nor does the formula for the sum of the first n even integers. Then Nicomachus gives the median property for evenly-even sequences, and the correct formula for $1+2+\ldots+2^n$, remarking on its usefulness for constructing perfect numbers. Chapter 9 follows with the

[91] Afnan (2), 190. Ibn Sīnā makes this admission in his commentary on Aristotle's *Poetics*, among other places.

[92] Dieterici (29), 11; see also Goldstein (40).

[93] Dieterici (29), passim.

[94] *Ibid.*, especially 33-34.

[95] *Ibid.*, 117 ff.

[96] *Ibid.*, 154 ff.

[97] *Ibid.*, 2.

[98] Tarán (111), 112.

[99] Our references will be to the edition of Kutsch (64).

properties of evenly-odd numbers, while chapter 10 is devoted to oddly even numbers. The next chapter details the three classes of odd numbers; he also excludes even numbers from the class of composites.[100] The 13th chapter gives the sieve of Eratosthenes to which ibn Sīnā only alludes, but there is also no reference to the number of primes. As one would expect, this is followed by a chapter on abundant, deficient and perfect numbers. Even the set of perfect numbers 6, 28, 496 and 8,128 appears, as well as the formula for perfect numbers $2^n\left(2^{n+1}-1\right)$ where the latter factor is a prime. However, ibn Sīnā's criteria for abundant and deficient numbers are not in Nicomachus,[101] but he does assert that all perfect numbers are even, and in fact, ending in 6 or 8.[102] Nicomachus' examples of deficient numbers are 8 and 14, not ibn Sīnā's 44. Chapter 18 of book one then introduces ratios, with a similar set of preliminary remarks, including trichotomy. Furthermore, ratios greater than one are divided into 5 groups : multiple, superparticular, superpartient, multiple superparticular and multiple superpartient, where the last four refer to $1+\frac{1}{n}$, $1+\frac{n}{m+n}$, $m+\frac{1}{n}$, $p+\frac{m}{m+n}$. Ibn Sīnā calls the group consisting of multiples, superparticulars and superpartients simple, and the last two together complex. Nicomachus' discussion, paralleling ibn Sīnā's construction of series for the various ratios occupies chapters 28-33 of book one.

Chapter 5 of book two of the Arithmetic hnndles the next section in ibn Sīnā – composition of ratios. The first example is, in fact, concerned with the observation that the composition of $\frac{3}{2}$ and $\frac{4}{3}$ is 2. But the approach is different. While ibn Sīnā proceeds geometrically, in a manner like that used in manuals like Al-Khwārizmī's Algebra to solve inheritance problems,[103] Nicomachus uses the mnemonic devices inherent in his classification scheme; e. g. 2 sesquialter 3 sesquitertian 4, (sesquialter: double; sesquitertian: double) 6 double 12 sesquilater 18.[104] Indeed, Nicomachus does not give any (double: triple; sesquilater: triple) evidence of concern for geometric justification; as he puts it "double with sesquialter is triple, triple with sesquitertian is quadruple, quadruple with sesquiquartan is quintile, and as far as you wish to proceed, no contrary result

[100] D'Ooge (83), 202-203.

[101] D'Ooge (83), passim.

[102] D'Ooge (83), 210. As the editor notes, this remark also appears in Boethius, De Institutione Arithmetica I. 20 (Edition Friedlein, Leipzig, 1867).

[103] See, for example, Rosen (87), 91 ff.

[104] D'Ooge (83), 234-235.

will appear."[105] His chapters 6-20 of book two are devoted to Pythagorean topics: the figurate numbers, omitted by ibn Sīnā. Finally, in chapter 21, he introduces ibn Sīnā's last arithmetic topic, proportions, noting that six were known to the ancients, and ten in his own time.[106] In chapters 22-25 Nicomachus considers, in order, the arithmetic, geometric and harmonic (composition) proportions, noticing (chapter 24) that geometric and harmonic proportions are different, but with numerical example : 2, 4, 8.[107] Nicomachus also refers, but less transparently to the fact that rectangular numbers are the mean proportionals between consecutive squares,[108] and observes that squares have only one geometric mean, while cubes have two.[109] Indeed, he also mentions the characterization of the arithmetic mean by square differences and the inequality $(a+d)^2 > a(a+2d)$ given by ibn Sīnā.[110]

Nicomachus then devotes chapter 26 to a digression on the harmonic (composition) proportion in music. In chapter29, he gives the same recipe for the harmonic mean as ibn Sīnā does, but neither offers formulas for the smallest term, given the largest and the mean, nor for the largest, given the mean and the smallest. Finally, the error in ibn Sīnā's text: mb = 2ma, has an analogue – though not an exact one – in Nicomachus'.[111]

Now, let us summarize the most striking differences between ibn Sīnā's work and that of his apparent model Nicomachus' *Arithmetic*, and try to account for them. It is evident that we should look first, for such variations in Thābit's K. al-mudḫal.

These differences are primarily interpolations by ibn Sīnā, and consist of: 1) the formula $1+2+\ldots+n+(n-1)+(n-2)+\ldots+1=n^2$; 2) formulas like $1+\ldots+6=21=3(6)+\frac{1}{2}(6)$, etc.; 3) criteria for abundant and deficient numbers; 4) a geometric justification for composition of ratios; 5) formulas for any term in a harmonic proportion, given the other two. Curiously enough, they do not appear in Thābit's al-mudḫal, which, at least in the edition of Kutsch available to us, follows the Greek text of Nicomachus' *Arithmetic* quite closely, without additions or commentary.

Nonetheless, some of these items do appear in other Greek arithmetics: Iamblichus, for example, in his *On Nicomachus' Introduction to Arithmetic*, discusses the Phythagorean formula

[105] *Ibid.*, 236.

[106] *Ibid.*, 266 ff.

[107] *Ibid.*, 270.

[108] *Ibid.*, 272.

[109] *Ibid.*, 273.

[110] *Ibid.*, 279.

[111] *Ibid.*, 282, n. 2.

$$1 + 2 + 3 + \ldots + (n-1) + n = n^2,$$
$$+ 1 + 2 + 3 + \ldots + (n-1)$$

explaining how the Pythagoreans looked upon the sum, n^2, as a "race-course." (δίαυλος). Iamblichus even cites the same particular instance, n=10[112] It doubtless appears in other manuals and handbooks of mathematics – perhaps some of them Arabic. On the other hand, formulas 2) may be original with ibn Sīnā. The faulty criteria for abundant and deficient numbers seem, however, to have no counterpart in Greek literature. Thābit, of course, is known to have left criteria in Maqala fi stiḫrāǧ al-a'dād al-mutaḥābba bi-suhūlat al-maslak ilā ḍālika.[113] He states, for example, that if $s = 1 + 2 + 2^2 + \ldots + 2^n$, then $2^n s$ is perfect, if s is prime, while $2^n p$ is deficient if p is a prime less than s, and abundant if p is a prime exceeding s. These are proven, and followed by additional criteria for abundant and deficient numbers.[114] The whole tract, as the title indicates, is concerned with establishing a criterion for "amicable" numbers.

As we remarked earlier, the geometric approach to the justification of composition of ratios is already present in such compendia as al-Khwārīzmi's *Algebra* (section on legacies, for example). This leaves 5) : formulas for one term in a harmonic proportion, given the other two. The geometrical versions of these are certainly preserved in Greek sources, e. g., Pappus' *Collection* III, propositions 9-11, which give an explicit construction of one term (as a line segment) in terms of the other two.[115] On the other hand, none of the Greek Arithmetics available to us – Pappus, Nicomachus, Theon of Smyrna, Iamblichus – contain a rhetorical solution of the problem. We comment on this again, momentarily.

At this point, to complete our picture of ibn Sīnā's work in arithmetic, we offer a sketch of those parts of the Shifā' which supplement the arithmetic of the 'Alā'i and Najāt. These are : a) a short account of "practical" arithmetic, e. g., multiplication tables to 10×10 (figure 5) arranged very much like those in Boethius' manual of arithmetic;[116] (figure 6) [See figure 5 & 6,];

[112] Heath (44), I, 114. However, as Zeuthen points out ("Sur l'arithmétique géométrique des Grecs et des Indiens, "Bibliotheca mathematica (ser. 3) 5 (1904), Nicomachus' statement that a square is composed of two consecutive triangular numbers (*Arithmetic*, Book II, chapter 12) is equivalent, since this assertion is just $(1 + 2 + \ldots + n) + (1 + 2 + \ldots + n-1) = n^2$.

[113] Sezgin (98), V, 270, n. 13. See also F. Woepcke, "Notice sur une théorie ajoutée par Thābit ben Korrah à l'arithmétique spéculative des Grecs," J. Asiatique 20 (1852), 420-429.

[114] See Woepcke cited in 103; also Dickson (28), 5.

[115] Hultsch (51), I, 75 ff.

[116] Ibn Sīnā, Al-Shifā' : al-Ḥisāb (101), 39. Compare with the table in Boethius, Arithmetica Boetii, Augsburg 1488, reproduced in Smith (103), 26, and given in our text. For an interesting study of multiplication tables (sexagesimal) used by Medieval Islamic astronomers, see King (60)-(61).

b) various rules of formal algebra; c) a list of triangular, square,. . ., octagonal numbers, which coincides, up to scribal error, with Nicomachus II, chapters VIII-XII;[117] d) a fairly complete discussion of the 10 "proportions" of the Greeks; e) a theorem in the Indian arithmetic about squares and cubes (casting-out nines); f) two rules for summation of square and triangular arrays filled with ordered arrangements of successive odd numbers.

The first of these occupies the third section of the Cairo edition[118] and needs no further comment. The various formal rules of algebra are all rhetorical and involve factorizations, like : $A^2 - A = A(A-1)$, $A^3 - A = (A-1)(A)(A+1)$, $A^4 - A = A(A-1)(A^2 + A + 1)$, $(A+B)^2 = 2AB + B^2 + A^2$, or properties of exponents, such as $2^{n+1} - 2^n - 1 = 3(2)^{n-1} - 1$ and (9) $2^{n-1} - 2 = 3(2^n) - 1 + 3(2^{n-1}) - 1$. These are scattered

١٠	٩	٨	٧	٦	٥	٤	٣	٢	١
٢٠	١٨	١٦	١٤	١٢	١٠	٨	٦	٤	٢
٣٠	٢٧	٢٤	٢١	١٨	١٥	١٢	٩	٦	٣
٤٠	٣٦	٣٢	٢٨	٢٤	٢٠	١٦	١٢	٨	٤
٥٠	٤٥	٤٠	٣٥	٣٠	٢٥	٢٠	١٥	١٠	٥
٦٠	٥٤	٤٨	٤٢	٣٦	٣٠	٢٤	١٨	١٢	٦
٧٠	٦٣	٥٦	٤٩	٤٢	٣٥	٢٨	٢١	١٤	٧
٨٠	٧٢	٦٤	٥٦	٤٨	٤٠	٣٢	٢٤	١٦	٨
٩٠	٨١	٧٢	٦٣	٥٤	٤٥	٣٦	٢٧	١٨	٩
١٠٠	٩٠	٨٠	٧٠	٦٠	٥٠	٤٠	٣٠	٢٠	١٠

Figure 5

throughout the text, and Lutfy attempts to summarize them following the preface to his edition of al-Ḥisab.[119]

As we have noted, ibn Sīnā's account of the various Pythagorean numbers follows Nicomachus and is the content of section 3 of al-Ḥisāb (pp. 53-61).[120] The section on the 10 Greek proportions is best summarized by the table one below:[121] (p. 65-69 in text). This is in the last (4th) section. (Section one is devoted to properties of natural numbers).

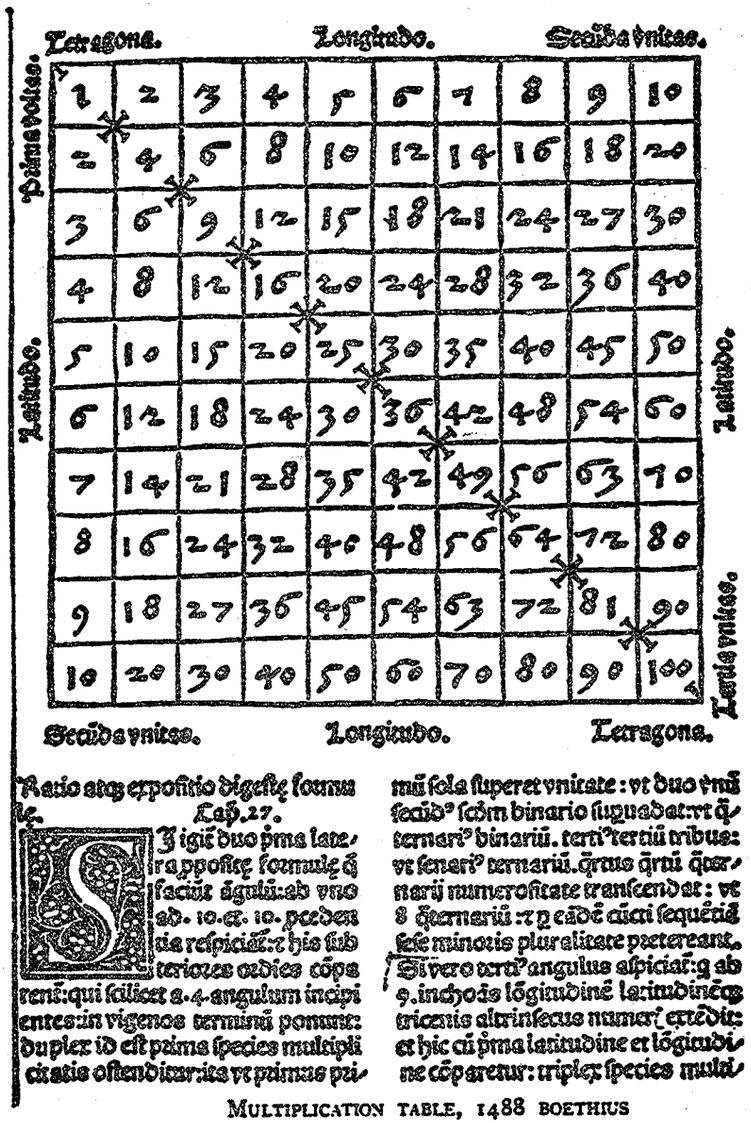
[117] D'Ooge (83), especially, 248; al-Ḥisāb (Cairo, 1975), 13.

[118] al-Ḥisāb (Cairo, 1975), especially 39.

[119] al-Ḥisāb (Cairo, 1975), 11-14.

[120] I. e., in Lutfy's edition.

[121] *Ibid.*, 13-14.



Ratio atq; expositio digestę fōrmę. Cap. 27.

Digitę duo prima latera apponęs formulę q̄ faciūt ągulū: ab vno ad. 10. et. 10. pceden da respiciēs: et his sub teriores ordies cōpo rens: qui scilicet 2. 4 angulum incipi entes: in vigenos terminū ponunt: duplex id est prima species multipli citatis ostenditur: ita vt primus pri mū sola superet vnitate: vt duo vnā secūd' scām binario superabat: vt q̄ ternari' binariū. terti' tertiū tribue: vt senari' ternariū. q̄rtus q̄rtū q̄ quinarij numerositate transcendat: vt 8 q̄ternariū: et p̄ eādē cāsi sequētia sese minoris plura alitate pcedere sunt. Si vero tertī' angulus aspiciat: q ab 9. inchoās lōgitudinē latitudinēq; tricenis altrinsecus numeris extēdit: et hic cū prima latitudine et lōgitudine cōparetur: triplex species multi

MULTIPLICATION TABLE, 1488 BOETHIUS

Figure 6

Table 1. [a < b < c, positive numbers]

1. $\frac{a}{a} = \frac{c-b}{b-a}$; $b = \frac{a+c}{2}$,

2. $\frac{c-b}{ab} = \frac{b}{a}$; $b = \sqrt{ac}$,

3. $\frac{c-b}{b-a} = \frac{c}{a}$; $b = \frac{2ac}{a+c}$,

4. $\frac{c-b}{b-a} = \frac{a}{c}$; $b = \frac{a^2+c^2}{a+c}$; example (3, 5, 6)

5. $\frac{c-b}{b-a} = \frac{a}{b}$; $b = \frac{c-a}{2} + \sqrt{\frac{(c-a)^2}{4} + a^2}$, (2, 4, 5)

6. $\frac{c-b}{b-a} = \frac{b}{c}$; $b = -\frac{c-a}{2} + \sqrt{\frac{(c-a)^2}{4} + c^2}$, (1, 4, 6)

7. $\frac{c-a}{b-a} = \frac{c}{a}$; $b = \frac{2ac-a^2}{c}$, (6, 8, 9)

8. $\frac{c-a}{c-b} = \frac{c}{a}$; $b = \frac{c^2+a^2-ac}{c}$, (6, 7, 9)

9. $\frac{c-a}{b-a} = \frac{b}{a}$; $b = \frac{a}{2} + \sqrt{\frac{4ac-3a^2}{2}}$, (4, 6, 7)

10. $\frac{c-b}{b-a} = \frac{a}{b}$; $b = c - a$, (5, 3, 2)

It is worth noting that all the examples, except that for (10) are the same as those given by Nicomachus. (2) and (10) are in error, perhaps owing to mistakes in transcription from the manuscript; the former should read $\frac{c}{b} = \frac{b}{a}$, and the latter $\frac{b}{a} = \frac{c-a}{c-b}$ (or its inversion), with example (3, 5, 8). Finally we call attention to the fact that (4) — (6) are stated in the form given by Theon of Smyrna rather than that of Nicomachus, i.e., as "inversions."[122]

[122] See D'Ooge (83), 281-284 for tables giving respectively the Nicomachus and the Theon forms. Note, however, that D'Ooge reverses our a and c making a > b > c. Some comments on Theon's *Mathematics Useful* ... are in order. His treatment of ratio and proportion are relegated to the section of music; the section on arithmetic has the following order :

1. The order in wich mathematics should be studied.
2. One and the monad
3. Even and odd numbers
4. Prime numbers
5. Composite numbers
6. The various kinds of even numbers

In the section of al-Ḥisab devoted to the Indian arithmetic, ibn Sīnā, without elaboration gives two rules. These are : 1) "If a given number, which is divided by 9 gives a remainder of 1 or 8, then the square of that number, on division by 9, gives a remainder 1. If the number, divided by 9, gives remainder 2 or 7, then the square of that number, on division by 9, gives remainder 4. If the number, divided by 9, leaves a remainder of 4 or 5, then its square, divided by 9, gives a remainder of 7. Finally, if the number, divided by 9, gives a remainder of 3, 6 or 0, then its square, on division by 9, leaves remainder zero." 2) "If a number, divided by 9, leaves a remainder of 1, 4 or 7, then its cube, on division by 9, gives a remainder of 1; if the number, divided by 9, gives a remainder of 2, 5 or 8, then its cube, divided by 9, leaves 8; and if the number, divided by 9, leaves remainders 3, 6, or 0, then its cube, on division by 9, leaves remainder zero." Woepcke[123] appears to have been the first to call attention to these rules, having found them in a Leiden manuscript.[124] Cantor[125] cites Maximus Planudes as offering support for ibn Sīnā's own claim that the rules are Indian in origin, while Tannery argues that "proofs by 9" may very well have evolved independently from the Apollonian notion of "pythmene."[126] However, this may be, the notion of "proof by 9" is certainly in evidence in Arabic arithmetics before the time of ibn Sīnā.[127] On the other hand, it is worth pointing out that ibn Sīnā offers his rules without application, and that, although they contain the germ on an idea for a "proof by casting 9's," they are merely statements about congruence classes of squares and cubes modulo nine.

7. Square, unequilateral and parallelogramic numbers
8. Promecic numbers
9. Triangular numbers, the way they are obtained and the polygonal numbers.
10. Pyramidal numbers, lateral and diagonal numbers
11. Perfect, abundant and deficient numbers

Chapter 11 amply illustrates the quality of the work. The translation is Lawlor's :"Furthermore, among numbers some are called perfect, others abundant, and others deficient. Those are called perfect which are equal to (the sum of) their aliquot parts, such as 6. The parts of 6 are in fact its half, 3, its third, 2, and its sixth, 1, which when added together make 6.

"This is how the perfect numbers are created : If we arrange the numbers in a progression by doubles, starting from unity, and we add them until we obtain a prime, incomposite number, and if we multiply this sum by the last term added, the product will be a perfect number. Let us then arrange the numbers in a progression by doubles, 1, 2, 4, 8, 16. Let us add 1 and 2; the sum is 3; if we multiply this by the last number added, which is 2, we will have 6 which is the first perfect number (since $1 + 2 + 3 = 6$). If we now add the three successive doubles 1, 2, and 4, the sum is 7 . . ., 28 perfect." (The section concludes with a cosmological discourse on the tetraktes!)

[123] Woepcke (122), 502-504.
[124] Cantor (18), I, 756.
[125] *Ibid.*, 756-757.
[126] Tannery (110), 142.
[127] Saidan (92), and his article "Al-Uqlīdisī," DSB XIII, 544.

Of much more interest are ibn Sīnā's two rules for summations of square and triangular arrays of odd numbers. These appear in the first section of al-Ḥisāb. The first reads : "If the successive odd numbers are placed in a square table, the sum of the numbers lying on the diagonal will be equal to the cube of the side; the sum of the numbers filling the square will be the fourth power of the side."[128]

Ibn Sīnā illustrates the rule by first giving a 5x5 square :

9	7	5	3	1
19	17	15	13	11
29	27	25	23	21
39	37	35	33	31
49	47	45	43	41

Figure 7

whose diagonal sums $9 + 17 + 25 + 33 + 41 = 125 = 5^3 = 1 + 13 + 25 + 37 + 49$, and whose total sum is $625 = 5^4$. In addition, he illustrates the way the squares are filled by using 2 x 2 and 3 x 3 examples : [129]

3	1
7	5

5	3	1
11	9	7
17	15	13

Figure 8

Later in the same section,[130] he discussess square arrays of the 'doubles," giving as an example :

[128] Cairo ed., 25.
[129] *Ibid.*, 25-26.
[130] *Ibid.*, 30.

22	18	14	10	6	2
46	42	38	34	30	26
70	66	62	58	54	50
94	90	86	82	78	74
118	114	110	106	102	98
142	138	134	130	126	122

Figure 9

He notes that the sum of each diagonal is equal to the other.

The second rule, which follows immediately after the first is :[131] "If the successive odd numbers are placed in a triangle, the sum of the numbers taken from one row equals the cube of the [row] number." Ibn Sīnā illustrates this with one figure :

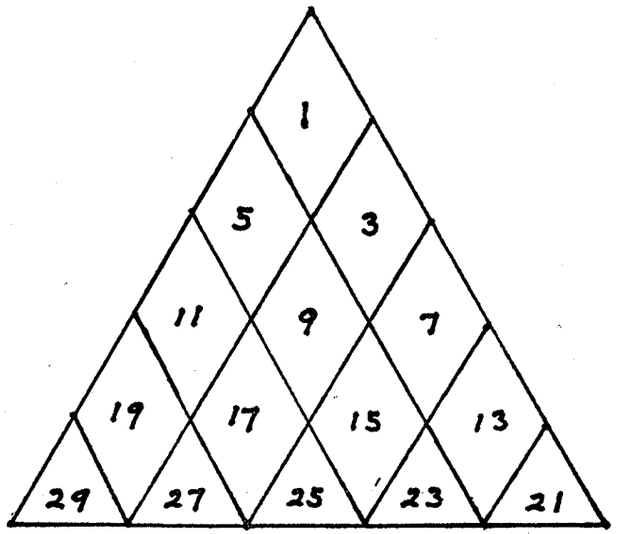


Figure 10

[131] *Ibid.*, 26.

As the reader may verify $1 = 1^3$, $3 + 5 = 8 = 2^3$, ..., $21 + 23 + 25 + 27 + 29 = 125 = 5^3$, ...[132]

These two rules are quite striking, and for the modern reader, seem like sparkling gems in ibn Sīnā's otherwise, rather ordinary, but thorough account of the elements of Pythagorean and elementary Indian arithmetic. The second is easily traced; Nicomachus gives it in a rather less eye catching form in the *Arithmetic*:[133] "For when the successive odd numbers are set forth indefinitely beginning with 1, observe this : The first one makes the potential cube; the next two added together, the second; the next three, the third..." The first is a different matter, however. Since our inspection of Arabic manuals of arithmetic like that of al-Uqlīdisī (952/3),[134] or the later summary of the Hindu arithmetic of Khūshar ibn Labbān (1000),[135] fail to turn up anything like it, we can only speculate on ibn Sīnā's source. Perhaps it was the same as that for his rule of nines, an Indian method, or, perhaps, it was his very discovery.

Finally, let us return to our consideration of possible sources for ibn Sīnā's computation of one term of the harmonic proportion in terms of the other two. As our table of the 10 Greek proportions found in al-Ḥisab indicates, ibn Sīnā also solved for the middle term as a function of the other two, indicating familiarity with a (rhetorical) quadratic formula. Perhaps, in the case of the 'Alā'ī as well as the Shifā', this work is an exercise the author introduces to show his familiarity with methods for solving linear and quadratic equations.

Curiously enough, the author himself is rather misleading about his actual sources. As a matter of fact, in the introduction to the arithmetic section,[136] he says that he relies on the Kitāb al-Usṭuqusāt for his number theory, and Kitāb al-Katēguryas for his basic ideas about numbers. The former is, of course, Euclid's Elements,[137] and the latter is probably Aristotle's Categories

[132] In their interesting paper on this material from al-Ḥisāb, Kahharov and Hodžiev (55), 122, point out that from explicit formulae for the line sums with $n = 2k$ and $2k + 1$, it also follows that "the sum of the numbers situated in successive lines, beginning with the first equals the square of the triangular number which corresponds to the number of the following line. For example, the sum of the numbers filling lines 1 and 2 is $1 + 3 + 5 = 9 = 3^2$, of 1, 2 and 3 is $1 + 3 + 5 + 7 + 9 + 11 = 36 = 6^2$".

[133] D'Ooge (83), 263-264.

[134] Saidan (92), passim.

[135] Kitāb fī usūl ḥisāb al-hind; see tr. of M. Levey and M. Petruck (63).

[136] Cairo ed., 17.

[137] See for example, Sezgin VI, p 103 where one is led to speculate on the origin of the title al-Usṭuqusāt. Is it a corruption of the Greek στοιχείων, or from the Arabic usṭuqsa? The second author wishes to thank A. S. Ibrahim and Simon Samoeil of the University of Petroleum and Minerals for some interesting conversations on this point.

(which does contain some primitive ideas about numbers), or some commentary on it.[138]

IV. Geometry

The geometric treatise of ibn Sīnā in the 'Alā'ī is, as al-Jūzajanī tells us in his introduction, a resumé of the *Elements* of Euclid, in particular the parts necessary for the study of the *Syntaxis Mathematica* (*Almagest*) of Ptolemy.[139] It consists of 13 sections, does not list definitions, postulates and axioms, and contains no formal proofs. In what follows we offer a brief summary of these sections, test the statement that they offer sufficient geometric preparation for the *Almagest*, and examine the possibility of a more immediate source than the *Elements*.

For the reader's convenience we list those propositions of Euclid used implicitly in the *Almagest* (Table 2.)

Table 2. Euclidean Propositions Implicit in the *Almagest*

Location in *Almagest*	Proposition of *Elements*
Book I, section 10	I, 11, 10; II, 6; I, 47; VI (def. 3) XIII, 9; IV, 15 (Cor.); XIII, 10 III, 21; VI, 4, 16; II, 1; III, 27; I, 26 VI, 8; III, 26, 29; VI, 3; V, 8; VI, 1 III, 3; I, 21; VI, 33
Book I, section 13	VI, 4, 2
Book III, section 3	I, 16; III, 7, 3; III, 16, Por; VI, 8 VI, 7
Book III, section 5	III, 31
Book IV, section 6	III, 36
Book IX, section 10	I, 32. [140]

In table 3 below is a list of the Euclidean propositions in order by book. This allows a verification of the fact that only the first 6 books of the *Elements* play an essential role in the *Almagest* (with the exception of a proposition from Book VIII and another from Book XIII).

Table 3.

I (Book of *Elements*)	Proposition	10, 11, 16, 21, 26, 32, 47
II		1,6
III		3, 7, 16 Por, 21, 26, 27, 31, 36
IV		15 (Cor.)
V		8
VI		(def. 3), 1, 2, 3, 4, 7, 8, 16, 33
VIII		9
XIII		10

[138] Perhaps he is referring to al-Fārābī's, or even his own.

[139] Alā'ī (100), 91.

[140] See *Syntaxis Mathematica*, ed. J. L. Heiberg. Teubner, 1899-1907.

The first three sections of ibn Sīnā's geometry are concerned with the properties of intersecting straight lines, parallel lines, and notions related to angles and triangles. Ibn Sīnā begins the first section by observing that two lines intersect at right angles or obliquely, and in either case the sum of the angles on the same side is two right angles (Elements I, 13).[141] In addition the opposite angles are equal (I, 15). His definition of perpendicular lines : one "does not incline toward one side or the other of the second line", stands in contrast to Euclid's definition (I, definition 10) : "making equal adjacent angles." Lines and planes are undefined. Ibn Sīnā then closes this section with the following propositions : A line perpendicular to two intersecting lines is perpendicular to every line in their plane and passing through the intersection point (XI, 2, 4). He adds that such a line is said to be perpendicular to the plane (XI, def. 3), and states that lines perpendicular to the same plane are parallel (XI, 6), offering a heuristic argument based on the notion of "inclination."

In section two, the author notes that line segments, when extended, either intersect, or are parallel. They intersect when one is "inclined toward the other," the intersection being along the direction of inclination, but not in the opposite. Moreover, "if they always remain separated in such a way that the distance between the 'extremities' are equal, and the perpendicular to one is also perpendicular to the other ... then they are parallel." This is essentially Posidonius' definition of parallels, which entered the Arabic tradition through Al-Nayrīzī's commentaries on Simplicius' Euclid, and lies within the "equidistance", "convergence-divergence" theory of parallels which extends from Thābit through al-Ṭūsī.[142] Ibn Sīnā then continues with a circular proposition : "each time that a line cuts two parallels without inclining toward one or the other, it is perpendicular to both." Next, he makes an assertion equivalent to *Elements* I, 29, and follows this with : "if a line cuts two other lines so that the two interior angles on the same side equal two right angles, then the two lines are parallel. (I, 28). He argues that if the two lines were not, then all three lines would form a triangle with the sum of its angles being greater than two right angles, and having an exterior angle equal to one of its interior angles. Of course, the argument implicitly assumes Elements I, 32. to reach a contradiction. Ibn Sīnā then adds that if the sum of the two angles is less than two right angles, the lines actually intersect. He follows this with a construction of a line through a given point and parallel to a given line (I, 31). However, in contrast to Euclid, ibn Sīnā uses *Element*

[141] Proposition numbers follow the edition of Heath (46).

[142] See the forthcoming paper of al-Daffa' and Stroyls, "Naṣir al-Dīn al-Ṭusi's Attempt to Prove the Parallel Postulate of Euclid," Proc. Int'l Symposium on History of Science at Rawalpindi, Dec., 1979. This work surveys the entire Islamic-Arabic contribution to postulate V.

I, 11 implicitly in his construction instead of I, 23, and evidently replaces Euclid's use of I, 27 with I, 28. The second section closes with a statement of I, 30 : lines parallel to the same line are parallel to each other.

He begins section three with a partial statement of I, 32 : the sum of the angles of a triangle is two right angles. The proof offered is accompanied by a diagram (Figure 11) :

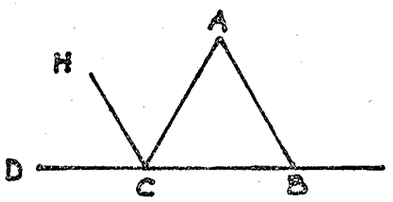


Figure 11

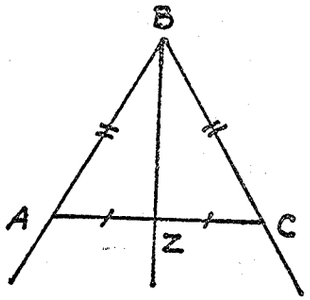


Figure 12

The angle HCD is constructed equal to <ABC to make HC prallel to AB, making implicit use of I, 23 instead of simply citing the previous section. The proof then proceeds as the diagram suggests by reference to ibn Sînā's version of I, 29. Next, he enunciates one case of congruent triangles, namely that of equal angles included between two equal sides (I, 4); he later makes implicit reference to three sides equal (I, 8), but omits the case of one side and two angles (I, 26) entirely. His proof of congruence is by superposition, phrased as "apply angle B [in one triangle] to the corresponding angle H by an act of imagination," which seems to indicate an opposition to the introduction of kinematics to geometry, a principal favored by Thābit. Ibn Sînā next gives a proof of the fact that triangles with two equal sides have two equal angles, with equal supplementary exterior angles (I, 5). It depends on the following figure in which Z bisects AC (I, 10), consequently making $\Delta ABZ = \Delta BCZ$ (I, 8). (See figure 12 above). This, in combination with implicit use of I, 13 completes his proof. It is, of course, circular since the I, 10 requires I, 9, which in turn depends on I, 8 and I, 8 invokes I, 7 which depends on I, 5 itself. No mention is made of Euclid's partial converse : I, 6, which is considered in totality in al-Nayrīzī's commentary. Ibn Sînā then observes that if a ΔABC has base AB increasing, the $<$ ACB will also, This leads him to assert that the greatest side of a triangle is opposite the greatest angle, and conversely (I, 18; I, 19).

In the fourth section, ibn Sînā discusses three ruler and compass constructions : perpendicular to a line at a point on the line (I, 11), perpendicular to a line from an external point (I, 12), bisector of a given angle (I, 9). The

following section is devoted to parallelograms, triangles and their areas. It begins with a definition of parallelogram, followed by the assertion that a diagonal separates the parallelogram into two identical triangles (I, 34 approximately). Then there appear two propositions : parallelograms (triangles) with the *same* base, lying between parallel lines (i. e., with the same height) are equal in area. The discussion then "generalizes" this to include parallelograms (triangles) with equal bases (I, 35, 36, 37, 38). The final proposition seems to be in reference to a figure that does not appear in the manuscript of 'Alā'ī; it asserts that the parallelograms formed by completing the triangles, on either side of the diagonal of a given parallelogram, to parallelograms, gives rise to equal parallelograms.

In section 6, ibn Sînā takes up the "multiplication of lines." First he shows how to "multiply" a line segment by itself, that is, how to construct a square with side equal to the given segment (I, 46). He then offers sketches of proofs of the Pythagorean theorem (I, 47) and its converse (I, 48), following Euclid in spirit. Yet, he makes no mention of Thābit's alternate proof of I, 47 (which is noted in al-Nayzīrī's commentary), and Thābit striking generalization to arbitrary triangles is also omitted.[143] Ibn Sînā's next proposition in geometric algebra is : if a line segment be divided into two parts, the square of the whole segment equals the sum of the squares on the two subsegments plus twice the product of these two segments. $[x^2 + (e-x)^2 + 2(e-x)x = e^2]$. This is Elements II, 4 and the treatment again follows Euclid. In an analogous fashion, ibn Sînā ends the section with Elements II, 6, which asserts in modern notation that $(e + m)\,m + \left(\frac{e}{2}\right)^2 = \left(\frac{e}{2} + m\right)^2$.

Section 7 of the 'Alā'ī treats circles. Since the reader already has a fair idea of ibn Sînā's method, our account will be very much abbreviated. In order, ibn Sînā gives *Elements* III, 26-29 (approximately), that is, propositions concerned with equal circles, chords, central angles and arcs. Then he establishes III, 3, part of III, 18, but skips III, 16 – Euclid's account of the "horned angle," a topic treated in the manucsript "al-Zawiya."[144] After that he takes up III, 19, 20, 21, 31 (partially), and 36, with the proof in two parts as it appears in the Elements.

The next three sections (8-10) deal with proportion, with the last of these devoted to geometric figures. The language is clearer and the wording more concise than in the corresponding section of the "Arithmetic" of the 'Alā'ī. For example, ibn Sînā explains the concepts of proportion and composition

[143] Sayılı (95), 35-37. See also the forthcoming paper of al-Daffa' and Stroyls, "The Pythagorean Theorem and Mumpsimus," read at the November, 1980 meeting of the AMS.

[144] See section below on the "Foundations".

of ratios straight away, then takes up "inverses," i. e., $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$ then $\frac{B}{A} = \frac{D}{C}$.

The geometric material consists of 11 propositions from Elements VI: 1, 2, 4 (implicitly), 5, 8, 13 (construction of mean proportional), 11 (third proportional), 14 (reciprocally proportional parallelograms), 16, 19, 20. These, for the most part relate ratios of areas of similar polygons to ratios of squares of lengths of corresponding sides.

In sections 11 and 12, ibn Sīnā again returns to the topic of circles. Section 11 actually begins by repeating certain parts of section 7, then sketches proofs of *Elements* XII, 1 and 2, while section 12 is concerned with chords of circles, and begins with the construction of a regular hexagon (IV, 15). However ibn Sīnā's concern is not with the construction itself but rather the relationship between the side of the hexagon and the diameter of the circle ($s_6 = r$). This is borne out by the fact that he dispenses with the construction of an equilateral triangle altogether, and just assumes it as given (inscribed in a circle), when arguing that $s_6^2 = r.\ 3r$. Then he discusses Elements XIII, 9 which asserts that the side of a hexagon inscribed in a circle is the mean proportional between the side of a decagon inscribed in the same circle and sum of the sides of the sides of the hexagon and decagon, and Elements XIII, 10 ($s_5^2 = s_6^2 + s_{10}^2$).

The last section concerns itself with some notions of solid geometry and the properties of spheres. Solids are defined in the Euclidean manner, and spheres, cubes and prisms are given as examples. Then ibn Sīnā remarks that solids will be considered to be equal if their extremeties (surfaces) are equal; he follows this with definitions of cones and prisms. The former includes Euclid's separate class of pyramids, while the latter is more restrictive than the Euclidean class, admitting only prisms with triangular bases and tops, and sides that are parallelograms. This set of definitions is succeeded by a loose discussion of the content of XI, 25, 29-31. After this, ibn Sīnā devotes considerable attention to pyramids with triangular base, starting with Euclid's dissection (XII, 3) of such a pyramid into two similar, equal pyramids and two equal prisms, each greater than half the original pyramid. Ibn Sīnā's restriction of the class of prisms causes no difficulty, since those referred to in Euclid are of the same type. He follows this with expositions of XII, 4 and 5, but omits Euclid's extension of XII, 5 to pyramids with polygonal bases, preferring instead to illustrate XII, 7: the decomposition of a triangular based prism into three equal triangular based pyramids. Next ibn Sīnā gives *Elements* XII, 16 and 17 : the construction of polygons between distinct concentric circles, not touching the smaller circle, and polyhedral solids between concentric spheres, not touching the smaller sphere. After mentioning that spheres stand to one another in volume as the ratio of the cubes of their diameters (XII, 18), ibn Sīnā ends his account of geometry with the assurance that

anyone who understood it would be prepared to understand the *Almagest* under the guidance of a good teacher.

Table 4 below summarizes the specific Euclidean propositions that appear in the 'Alā'ī geometry by book as uncovered by our examination. A comparison with the needs of the *Almagest* reader indicate that ibn Sīnā omits I, 16, 21, 26; II, 1; II, 7, 16 Por; VI, 3, 7, 33; VIII, 9. However I, 32 implies I, 16, while III, 16 Por. and VI, 33 are implicit in the 'Alā'ī. So one must indeed.

Table 4

Book of Elements	Propositions
I	4, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 46, 47, 48
II	4, 6.
III	3, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 31, 36
IV	15
VI	1, 2, 4, 5, 8, 11, 13, 14, 16, 19, 20
XI	2, 4, dfn. 3, 6, 25, 29, 30, 31
XII	1, 2, 3, 4, 5, 7, 16, 17
XIII	9, 10

admit that ibn Sīnā provides his reader with a good summary of geometric prerequisite for the *Almagest*.[145]

If ibn Sīnā used an existing summary (of the *Elements*) by another author, as he did when writing of arithmetic, it may never be known. In fact, it would even be a considerable achievement to determine whether ibn Sinā worked with a copy of the *Elements* based on the translation of al-Ḥajjāj ibn Yūsuf ibn Matar (fl. 786-833), or the later translation by Isḥāq, improved by Thābit ibn Qurra. The present writers are of the opinion that the summary is probably ibn Sīnā's own, perhaps based on the translation of al-Ḥajjāj. He certainly would have had to prepare one in his initial, almost single handed study of the *Almagest*, and prior to that he says, in the autobiographical fragment, that he studied Euclid, making no mention of summaries, as he specifically does when telling how a gloss, or summary

[145] One might profitably compare this with al-Battānī's introduction to the *Almagest* (Nallino (80), 6 ff.) which starts with an account of the sexagesimal arithmetic. Also, as the reader may discover for himself from perusing the appendix (K. al-Shifā' - Geometry), all the propositions that ibn Sīnā omits in the Alā'ī, with the exception of III, 16 (por), and VI, 7 do appear in the Shifā'. The omission of VI, 7 is itself a curiosity, since it appears in the "Arabian Euclids". See Heath (46), I, 80-81. However the omission of the porisms is a common feature of all the Arabic editions. Of course, there is also the fact that ibn Sīnā includes some 40 propositions not essential to the *Almagest*. On the whole, however, his inclusion of these propositions lends some continuity to his account of geometry, and gives us some feeling for his own geometric preference, viz., problems of dissection and construction.

of Aristotle by al-Fārābī helped him to understand the intent of the original. Moreover, as al-Jūzajanī tells us, ibn Sīnā revised at least one of his geometrical summaries to include additional figures, a further suggestion that a manuscript of the *Elements* may have been the primary source. A careful examination of the figures themselves provides little evidence for identification of the source, since they differ from both the al-Hajjāj and Isḥāq - Thābit versions. It is also known that Abū 'Uthman al-Dimashqī (fl. ca. 908-932) translated parts of the *Elements*, but only the part dealing with Pappus commentary on book X survives, a fact which does not help in deciding the tradition for the 'Alā'ī text, since it does not contain propositions from the tenth book of the *Elements*[146].

As Murdoch points out, summaries (mukhtaṣar) were not unknown, even in the Arabic, by ibn Sīnā's time. In fact Ḥajjāj favored his second version of the *Elements* for its shorter length[147]. Moreover, those who would argue for a more immediate source of ibn Sīnā's summary than any translation of the *Elements*, will certainly point out that ibn Sīnā, when preparing the Shifā', Najāt, and 'Alā'ī was writing in a well established classical tradition : the encyclopedia format, which has roots in the Greek and Latin worlds of the second century A. D.[148] One of the earliest of these encyclopedias, Theon of Smyrna's περὶ τῶν κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρησιμων εἰς τὴν Πλατωνος ἀνάγνωσιν (On the Mathematical Knowledge which is Needed to Read Plato) contained five parts : arithmetic, geomerty, stereometry, astronomy and music[149]. Only the first part, with an appendix on music (from a Byzantine edition), and the part on astronomy survive in full, although some are of the opinion that Theon simply never fulfilled the promise of his introduction, to write detailed sections on geometry and stereometry[150]. Instead he limited his remarks in these areas to "geometrical numbers", e.g., pyramidal numbers, spherical numbers, etc. Heath, in fact, gives some striking evidence to support this opinion[151]. There is, of course, no evidence that Theon's "vade - mecum for philosophy students"[152] entered the Arabic tradition. The same seems to be true of the work of Iamblichus of Chalcis [in Syria] (ca. 250-330) who wrote an encyclopedia of Pythagoreanism, which contained a summary of Nicomachus' *Arithmetic*, as well as books on gematria, geometry and music[153].

[146-147] Murdoch (78), 439.

[148] Stock (107), 7-8. See also Collison (23) for more details on this tradition, especially 21-81.

[149] Huxley (52), 325-6; Heath (44), I, 112-113; Sarton (94), I, 272.

[150] Sarton (94), I, 272.

[151] Heath (44), I, 112-113.

[152] Huxley (52), 325.

[153] Lloyd (66), 1; Heath (44), I, 113-117.

On the other hand, various compendia of the sciences in Arabic, such as the Mafātiḥ al-'ulūm (Keys of the Sciences) of Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Yūsuf Al-Khuwārizmī (fl. ca. 975 in Khuwarizm)[154], may well have been known to ibn Sīnā. The Mafātiḥ relies on Nicomachus as well as on the encyclopedia (Rasā'il, literally "epistles") of the Ikhwan al-Ṣafā', but appears to be more a catalogue of sciences and terms, with emphasis on their etymologies, rather than a purposeful summary of the fundamentals of each science. Wiedemann devoted his Beiträge XIV to a translation of its mathematical sections, and mentions therein other tracts in the scientific encyclopedia tradition in Arabic[155]. The Mafātiḥ itself seems to have been written as a manual to assist the reader in partaking of scholarly conversations, or at least to allow him to glean something from listening to them. The author dedicates his work to the vizier of the Samanid ruler Nūḥ II (976-997), Abu'l-Ḥasan al-Utbī, much as ibn Sīnā dedicated his Dānesh - nāmeh to 'Alā' al-Dawla. Yet none of these compendia mentioned, nor those others studied by Wiedemann have any claim for being a source for ibn Sīnā's geometry, coming between him and Euclid.

Now let us consider ibn Sīnā's much fuller treatment of the Elements, the geometry section of the Shifā'. This has recently been edited (in Arabic) by Sabra[156], and it is his edition to which we shall refer. Unlike the geometry of the Alā'ī, this work is a summary of the Elements I-XIII, as well as of the post - Euclidean Books XIV-XV. It has no general introduction, preface, or statement of purpose, but each book contains some of the customary Euclidean definitions. The first also enumerates the common notions ('ilm gami'), but omits the postulates, except for the fifth[157].

Ibn Sīnā's treatment of the Euclidean propositions roughly resembles the *construction* which *follows* each proposition in the Elements. In other words, ibn Sīnā rarely states the proposition itself, but allows it to be inferred from the geometric construction, which acts, in turn, as a guide to the proof. Moreover, he follows Euclid's lead in rarely citing propositions upon which the proof depends, rather than emulating Ḥajjāj, who sprinkled his account of the Elements with phrases like "by proposition so and so", etc.[158].

The two tables below are extracted from Appendix I of this paper and together summarize the contents of ibn Sīnā's geometry, and the order of the propositions. These are extremely important pieces of information for determining the Arabic edition of the *Elements* used in the Shifā'.

[154] Vernet (118), 357-358.

[155] Wiedemann (120), I, 400-463.

[156] Sabra (102).

[157] However, postulate 3 of *Elements* I is interpolated between ibn Sīnā's treatment of I, 2 and I, 3.

[158] See Heath (46), I, 83.

TABLE 5

Book	Contents Euclid	(number of propositions) Ibn Sīnā
1	48	53 (but # 42 is missing), accounting for 46 Euclidean propositions, and omitting, I, 40, 45. [53 (# 42 missing); 46 E; omits I 40, 45.]
2	14	18 (but several numerals repeated or added by editor); 14 E; omits none.
3	37	36 (# 24 is missing and might correspond to III 26); 35 E; omits III, 26, 29.
4	16	18; 16 E; omits none
5	25	25; 22 E; omits V 21, 22, 23
6	33	31 (also one un-numbered); 27 E; omits VI 7, 9, 12, 16, 27, 29
7	39	41; 39 E; omits none
8	27	25; 24 E; omits VIII 11, 17, 20
9	36	36; 36 E; omits none
10	115	108; 100 E; omits X 7, 8, 10, 16, 19, 27, 29, 30, 31, 32, 83, 84, 112, 113, 114
11	39	39; 37 E; omits XI 23, 34
12	18	16; 15 E; omits XII 6, 13, 14
13	18	17; 15 E; omits XIII 4, 5, 7
	(465)	(463) (425E)
Book	Euclid	Ibn Sīnā
14	(9)*	11; 6 *(See Appendix and Heath (46), III, 512-19)
15	(5)**	5; 5 **(see Appendix, and Heiberg and Menge (48), V, 40-67)
	479	479 436

TABLE 6

Order of Propositions in the Shifā'

Shifā' - Book	
1.	Same as Elements I (Heath edition throughout)
2.	Same as Elements II
3.	Same as Elements III
4.	Same as Elements IV
5.	Interchanges V, 12, 13
6.	VI, 1-8, 13, 11, 14, 15, 10, 17, 19, 20, 18, 21, 22, 24, 26, 25, 23, 28, 30, 32, 31, 33
7.	VII, 1-20, 22, 21, 23-28, 31, 32, 29, 30, 33-39
8.	Same as Elements VIII
9.	IX (27, 25, 28)
10.	X (15, 11, 17, 14, 18); (21, 13, 22); (74, 76, 75, 77)
11.	Same as Elements XI
12.	XII (7, 9, 8, 10, 12, 11, 15).
13.	XIII (6, 12, 9, 10, 8, 11, 13, 15, 14, 16)
14.	Same as Hypsicles [159]
15.	(3, 2, 1, 4, 5) [160]

Curiously enough, although ibn Sīnā does omit certain propositions from his summary of the Elements, there are only two additions : Book 11, 32 and 33, which are introductory to Book 11, 34 (XI, 33). As the reader will immediately observe from table 1, a mere count of propositions tells us very little about the actual content of the Shifā's geometry. For example, the Heath - Euclid and the Shifā' contain 479 propositions, but, in the latter case, these actually collapse to 436 Euclidean propositions, the remainder being accounted for by errors in numbering, case - wise treatment, or addition of propositions.

As Sabra notes in his introduction[161], it is very difficult, linguistically to decide whether ibn Sīnā based the Shifā' on the al-Ḥajjāj or the Isḥāq-Thābit edition of the Elements. He does point out, for example, that both ibn Sīnā and al-Hajjāj (2nd version) use 'ilm gami' for "common notion", while Thābit prefers 'ilm'am mutafq alaih. Of course this is far from conclusive, and Sabra goes on to observe that the figures in the Shifā' differ from both those in al-Hajjāj and Thābit.

If we assume either a Hajjāj or Isḥāq - Thābit precursor, at least three types of evidence seem to be available for making a choice : figures, linguistic analysis, order of propositions, including omissions and additions. In the case of al-Hajjāj, none of these are entirely compelling since his translation is really an integral part of al-Nayrizi's commentary, and may, consequently, have been extensively re-worked. Moreover, any judgment based on the geometric figures tends to be extremely subjective. For example, one of the authors of this paper compared the figures in Book I of al-Hajjāj with those in ibn Sīnā, and felt that 16 figures agree, 23 show partial agreement and 7 show marked discrepancy. In fact, al-Jūzajanī seems to imply, in the biography, that ibn Sīnā made some entirely new figures for the *Elements*.

Since the present writers had only Book 1, 5-6 of Codex Leidensis 399, 1 (al-Hajjāj) and fragments of Nicoll 279 (Isḥāq - Thābit) at their disposal while preparing this paper, no additional linguistic analysis of the three

[159] Heath (46), III, 512-19.
[160] See reference to Book 15 in table 1.
[161] Sabra (102), 11.

versions of Euclid is offered here. However, to give the reader some idea of the complexity of the problem in this area, we offer some excerpts (V, 7, 15) from ibn Sīnā (Sabra's edition), al-Hajjāj (Codex Leidensis) and Isḥāq-Thābit (Copengahen 81, studied by Klamroth), in Appendix II. As the reader will note, from the short, though typical selection, the principal difficulty is caused by the brevity of ibn Sīnā's summaries. We hope to return to this intriguing identification problem, from the linguistic point of view, in a later paper. However, we can contribute something by turning to the third type of evidence : the ordering of propositions. From this point of view, the evidence seems to be slightly in favor of an al-Hajjāj precursor over Isḥāq-Thābit. Let us review this evidence, from Appendix I, by book. Again, the evidence is not decisive, because there is really not much variation in order, omission and addition.

In book one al-Hajjāj, Isḥāq - Thābit and ibn Sīnā follow the Euclidean order. The first gives 47 propositions, the second 48, and the last 46. Both al-Hajjāj and ibn Sīnā however omit proposition 45. In fact, ibn Sīnā also omits proposition 40, both in the Sabra edition, and in the Leiden manuscript studied by Lokotsch. In book two, all three editions are identical with each other, in order, and indeed agree with Euclid. Nonetheless, ibn Sīnā seems to lean slightly toward al-Hajjāj by giving II, 14 for triangles, instead of arbitrary rectilineal figures.

In book three, all versions are in the Euclidean order, with ibn Sīnā only, omitting III, 26, 29. He also agrees with both al-Hajjāj and Isḥāq-Thābit by treating III, 11 and 12 as a single proposition. The omission of part two of III, 15 which occurs in the Leiden manuscript (Lokotsch) is amended in the Cairo edition. In the fourth book, the only distinguishing characteristic, two different proofs of a single proposition in Isḥāq - Thābit is not shared by either al-Hajjāj or ibn Sīnā.

Book 5 in the Cairo edition differs somewhat from the Leiden manuscript. While the former omits V, 21, 22, 23 (possibly a last leaf?) and inverts V 12, 13, the latter omits only V, 6 and inverts V, 10, 11. Consequently, the Cairo edition agrees in its ordering with both Hajjāj and Isḥāq-Thābit, although the latter editions are both complete.

The peculiar ordering of the last planimetric book, six : 1-8, 13, 11, 12, 9, 10, 14-17, 19, 20, 18, 21-22, 24, 26, 23, 25, 27-30, 32, 31, 33 *should* be decisive. Unfortunately, both al-Hajjāj and Isḥāq-Thabit share it. Ibn Sīnā, in the Cairo edition presents the propositions as : 1-8, 13, 11, 14-15, 10, 17, 19-20, 18, 21-22, 24, 26, 25, 23, 28, 30, 32, 31, 33, omitting 7, 9, 12, 16, 27, 29. The Leiden manuscript (Lokotsch) nearly agrees : 1-8, 13, 9, 14-15, 10, 17, 19-20, 18, 21-22, 24, 26, 23, 25, 27-30, 32, 31, 33, omitting 11-12, 16.

Since the al-Hajjāj edition exists only in six books, with fragments of seven, it is impossible to carry this triple comparison further. In summary,

we see that ibn Sinā seems to favor al-Hajjāj slightly in books one and two. In the other four books, all editions agree remarkably well.

If one carries this analysis further, comparing only Isḥāq-Thābit and ibn Sīnā (Cairo edition, Leiden ms. has only I-VI), one finds extremely good agreement. For example, both preserve the curious orders of books seven, twelve, thirteen, namely VII, 1-20, 22, 21, 23-28, 31-32, 29, 30, 33-39; XII, 1-5, 7, 9, 8, 10, 12, 11, 15-18; XIII, 1-3, 5, 4, 6, 7, 12, 9, 10, 8, 11, 13, 15, 14, 16-18.[162] Each has Euclidean order in book eight, although ibn Sīnā omits Isḥāq-Thābit non-Euclidean propositions 24-25. Moreover, since ibn Sīnā omits XI, 33, 34, which are reversed in Isḥāq-Thābit, there is again agreement order-wise, although ibn Sīnā fails to divide XI, 31 into two parts, a feature of Isḥāq-Thābit. This leaves only IX and X of the Euclidean books; here there are some discrepancies, as the reader may observe from consulting Appendix I.

V. Trigonometry

Ibn Sīnā devotes a section of the Shifā' (Dzawamī' Kitāb Bitlimus al-Kabir al-ma'mul Madjisti wa 'ilm al-haya) to Ptolemy's astronomical treatise, the *Almagest*. A part of this, in turn, contains his work on trigonometry, which is unique to the Shifā', in the sense that it is not summarized in the Najāt or in the 'Alā'ī. Since the Cairo edition of this part of the Shifā' has not yet appeared, we can only report on its contents and sources by referring to a Russian analysis given by Hairetdinova.[163] That writer has proven that ibn Sīnā's trigonometric materials follow those of Abu Nasr al-Fārābī's (870-950) Sharh al-Madjisṭī (Commentary on the Almagest),[164] almost verbatim. Both works treat the transversal theorem of Menelaus' (c. 100 A. D.) *Sphaerica*,[165] following Menelaus' own account more closely than the later adaptation by Claudius Ptolemy. They also diverge in some noteworthy aspects from both of these authors; for example, "sine" is defined, possibly (in al-Fārābī's case) for the first time in an Arabic commentary on Ptolemy.[166] It is given as "half the chord of double the arc."[167] In addition, al-Fārābī and ibn Sīnā

[162] This is nearly the case, since ibn Sīnā omits XIII, 4, 5, 7.

[163] Hairetdinova (41).

[164] A Russian edition of approximately one half of al-Fārābī's commentary (Kommentarii k Almagisti Ptolemeya) was prepared by A. Kubesov, *et. al.*, Izdat. "Nauka" Kazah. SSR, Alma-Ata, 1975. His supplement to the Almagest, al-Lawaḥiq, is included (pp 53-90) of B. A. Rosenfeld's *The Mathematical Treatises of al-Fārābī*, Alma-Ata, 1972. For reviews of each, see MR 57, # 5845 and MR 55, # 7711.

[165] For a statement of the planar version of Menelaus' theorem and its extension to the sphere — along with some good historical perspectives Kennedy (58), 342-345, and Heath (44), II, 261-274.

[166] However, see Kennedy (58), 346 for a 4th or 5th century use of the sine in a Sanskrit astronomical work, *Surya Siddhanta*.

[167] Hairetdinova (41), 30 gives exact reference to the Arabic ms. in note 9.

present a result equivalent to the planar law of sines for triangles inscribed in a circle, in the form, "If the angles are known then we determine the ratios of their sides. If the angles are inscribed in a circle and the arcs of each angle are known to me, then the [ratio of sides equals] the ratio of the corresponding chords to the diameter of the circle; moreover if the angle is right, then chord and diameter coincide, Therefore, if one of the angles is known, or one of the arcs of a side is known and its ratio with the chord of a right angle, this is sufficient [information] for us to determine the arc of that corresponding angle."[168] They also take special care in treating certain cases of Menelaus' theorem missing from both *Sphaerica* and the *Almagest*, as well as in justifying Ptolemy's handling of composite and "inverse" ratios.[169] Their treatment, in the latter, is strictly Euclidean.

Hairetdinova goes on to show that al-Fārābī's work is quite different from Thābit ibn Qurra's tract Risala fi shakl al-kita' (Treatise on the transversal theorem).[170] In fact, the differences extend even to the terminology : al-Fārābī, for example, uses "nayf" rather than "fadl" for "difference", and "nisba al-murakkaba" rather than "nisba al-mu 'allafa" (composite ratio). From this Hairetdinova concludes that al-Fārābī may well have translated the *Sphaerica* directly from the Greek, coining his own terms as he worked.

It is also worth noting that this section of the Shifā' received some attention by other Arab astronomers, e. g. al-Nasāwī (11th c.) cites it in his Kitāb al-ishba' fi shark ash-shakl al-kita'.[171]

VI. Foundations

When one recalls the appraisal of a thirteenth century editor of Euclid, probably Muḥyi 'l-Din al-Maghrabī,[172] of ibn Sīnā's work in geometry, one may question the usefulness of looking for statements on the fundations of mathematics in his writings. The editor wrote, rather bluntly, "Ibn Sīnā left out the postulates and many definitions, and had nothing to do with resolving obscurities and difficulties!"[173] On the face of it, this shows a profound

[168] For example, if a, b, c are sides and A, B, C are opposite angles $\frac{a}{b} = \frac{a}{2r} \Big/ \frac{b}{2r} =$ sin A/sin B, etc., where r is the radius of the circle.

[169] See the section on arithmetic above.

[170] See A. Björnbo, "Thabits werke über den Transversalensatz," Abh. z. Geschichte d. Naturwiss. u. Med. Heft VII, 1924.

[171] Hairetdinova (41), 29.

[172] Heath (46), I, 77 conjectures the author to be al-Ṭūsī. Bodelian MS. 280, dating from 1260-1261. Murdoch (78), 453, however, identifies it as a copy of the Taḥrīr of al-Maghribī

[173] See Heiberg (47), 16, where Nicoll's Latin translation of the preface is reproduced in its entirety. The section we translate reads "Etenim doctor primarius (Avicenna) postulata et definitiones multas resecuit, difficilium quoque et obscurorum resolutionem *detrectavit*." Cf. Heath (46), I, 77.

disregard on ibn Sīnā's part for the underlying logical structure of mathematical argument. However, as Lokotsch aptly notes, ibn Sīnā's purpose in summarizing the geometry in the Shifā' is to provide quick access to mathematical knowledge.[174] Similarly, his purpose in producing a geometry section in the 'Alā'ī is simply to introduce material necessary for studying the *Almagest*.[175] In fact, one has only to look at ibn Sīnā's logical analysis of Euclid's first proposition in the section of the 'Alā'ī on syllogism to see that he shows ample regard for the relation between logic and mathematics.[176]

Before pursuing ibn Sīnā's views further, let us briefly survey the opinions of his time on mathematics. Medieval Arab philosophers tended to take the Aristotelian view of mathematics, regarding "mathematical objects... as existing by abstraction,"[177] and taking the proper domain of mathematics to be "only the quantitative and continuous,"[178] not matter, and the qualities of matter like weight, hardness, heat, etc. Ibn Rushd (1126-1198), in his *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* (Tafsīr Mā Ba'd at-Tabi' at), is a prime exponent of this view, and as Pines[179] points out, it is probably for similar reasons that al-Kindī, the Ikhwan al-Safa, Maimonides and ibn Rushd regarded mathematics as providing an inferior model of the real world than that of Aristotelian physics.

Ibn Sīnā, on the other hand, appears to take a different view, especially, if one recalls his classification of the sciences, which puts mathematics ahead of physics, but just behind metaphysics.[180] Yet, his extended writings on the subject put him firmly in the Aristotelian camp. For example, in the Kitāb al-Najāt, he notes that the objects of mathematics are "things conceived by the estimative faculty [al-wahmiyyāt]," as opposed to things which (physically exist).[181] Al-Ṭūsī, in his commentary on ibn Sīnā's Kitāb al-Ishārāt wa'l-Tanbīhat, goes on to assert that it is just this faculty (al-wahm) which accounts for the uniformity of opinion on what constitutes mathematics.[182] Moreover, somewhat later in the Najāt, ibn Sīnā says that "the mathematical sciences are not [qualified] to investigate either the natures of physical substances or

[174] Lokotsch (67), 25, "Avicenna dagegen kam es mehr darauf an, eine Zusammenfassung der Elemente zu schaffen, die sich in Verbindung mit mundlicher Unterweisung zur schnellen Aneignung mathematischer Kenntnisse eignete".

[175] See section on "Geometry" above, in particular al-Jūzajanī's introduction to the 'Alā'ī's resumé of Euclid.

[176] Zabeeh (126), 36-37.

[177] Aristotle, De Caelo III. 1, 299a 15 ff.; see Heath (45), 224-226.

[178] Aristotle, Metaphysics X, 31, 1061a 28 ff.

[179] Pines (85), 79.

[180] Pines (85), 79, or ibn Sīnā : Aqsàm al-'Ulūm, Tis' Rasā'il, Cairo, 1908, 105 —.

[181] p. 158, Cairo edition (1331 AH)

[182] Pines (85), 83, note 16. Actually al-Ṭūsī is speaking only of geometry.

quantities inherent in these substances,"[183] echoing a passage in al-Kindī's Rasa'il al-Falsafiyya.[184] Ibn Sīnā's firm commitment to the Aristotelian view of mathematics and physics is further in evidence in his famous exchange of questions and answers with al-Bīrunī, the als-As 'ilah wa'l-Ajwibah, in which the former plays Aristotle to the latter's Zeno.[185]

Even ibn Sīnā's view of the foundations of arithmetic shows an Aristotelian outlook, or at least a Pythagoreanism channeled through Aristotle, and modified by the Ikhwan al-Ṣafā and Nicomachus. His position in analysis, that is, his view of infinity and infinitesimals, also shows the influence of Aristotle, albeit with some modifications. We close this section with a detailed examination of this position.

As does Aristotle,[186] ibn Sīnā argues against the actual infinite. The argument appears in the Najāt, as well as in the section on metaphysics of the 'Alā'ī, in a discussion of the question of efficient causes ('illat-hā-i fā'il):[187]



Figure 13

"Let there be an infinite line AB. Let us indicate on it the point J and consider the line JD a finite measure or a finite quantity. If the line DB is finite, and we augment it by JD, then JB will also be finite. If the line DB is infinite, let us allow DB to correspond to JB until they are at the same place. If DB should correspond to JB, then a lesser and a greater would correspond, which is impossible, DB being the lesser and JB being the greater. If DB stands still while JB continues, then the end-point B will be limited, and JB will be greater than DB by a measure equal to JD which is finite. Thus, JB is also finite. It becomes evident, then, that such a number and such a measure are not infinite."

Al-Shahrastani (d. 1153) reproduced this argument of ibn Sīnā in a slightly clearer form in the Kitāb al-Milal wal-Niḥal,[188] and through al-Tabrīzī

[183] p. 339, Cairo edition (1331 AH)

[184] See Pines (85), 80, or M. Abu Rida, ed. Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyya, Cairo (1950), 111. See also ibn Sīnā's Al-Burhān III, 196-201. Cairo ed. 1956.

[185] For selections, see Heinen (49), passim; Nasr (81), 170-173; Nasr (82), 133-138. The complete text was edited by S. H. Nasr and M. Mohaghegh : Al-Bīrūnī and Ibn Sīnā, als-As 'ilah wa'l-Ajwibah, Tehran, 1973.

[186] Aristotle, Physics, iii, 5, 204a, 20-29; Metaphysics V, ch 11, 1073a 25. See also Maziarz and Greenwood (73), 173-183; Heath (45), 102-113.

[187] Morewedge (77), 44. al-Najāt (Cairo ed., 1938), 124-125. Also al-Ishārāt wa l-Tanbīhāt (J. Forget ed., Leiden, 1892), 94-95. See also ibn Rushd : Tahāfut al-Tahāfut (Bouyges ed., Beirut, 1930), 27-28.

[818] (Book of Religious and Philosophical Sects), ed. W. Cureton, London, 1846, p. 403.

(2nd half, 13th c.),[189] it finds its way into Hasdai Crescas' (1340–1410) *Critique of Aristotle*.[190] It also appears in the 1593 Rome dual edition of the Canon and al-Najāt.[191]

However, as Marmura observes, ibn Sīnā was obliged to modify his stance in his treatise Risāla Aḍḥawiyya fī Amr al-Ma'ād.[192] In effect, ibn Sīnā admits the existence of infinitely many *immaterial* bodies, in this case souls, arguing that since they are immaterial, they are also unordered. The implication is that his previous argument on infinity then does not apply. Evidently, Al-Ghazali (1058–1111), in Tahāfut al-Falāsifa,[193] rejects this argument, asserting that the immaterial bodies (souls) may be ordered just as the sequence of days.

Interestingly enough, none of these reworkings of Aristotle's argument ever arrives at the notion set forth in Adam of Balsham's (Parvipontanus) Ars Disserendi, that a proper subset of an (infinite) set may be equinumerous with it,[194] much less Galileo's discovery that the natural numbers and their squares are in one-to-one correspondence.[195]

Specific instances of ibn Sīnā's position on infinitesimals and limits are somewhat more difficult to give. As noted in section two, the treatise "al-zawiya" on the "hornlike" angle may contain some relevant passages; however, we have been unable to acquire a copy of the manuscript.[196] This leaves als-As 'ilah wa'l-Ajwibah; a few of its exchanges are sufficient to give the general direction of ibn Sīnā's thoughts on the infinitesimal. Al-Bīrūnī asks : "If a square is divided into four equal squares, how are the surfaces of the squares at opposite corners contiguous with each other?"[197] Ibn Sina's answer is built on two Aristotelian precepts : "a point cannot be contiguous with a point,"[198] and "a line is not made up of points."[199] In a second pas-

[189] See Wolfson's edition of Crescas' Critique of Aristotle (124).

[190] *Ibid.*, see his Index of Citations

[191] *Ibid.*

[192] Marmura (71), especially 233-234. The Risāla Aḍḥawiyya fī Amr al-Ma'ād was edited by Dunya, Cairo, 1949.

[193] For specific citations to Tahafut al-Falāsifa (M. Bouyges, ed., Beirut, 1927), see Marmura (71), 236. We restrict our discussion to the mathematical aspects of al-Ghazālī's argument; the interested reader will find that the principle issue, is, however, a religious one.

[194] Thomas (113), 133-134, and I. L. Minio-Paluello's Adam Balsamiensis Parvipontani Ars Disserendi, Rome, 1956. See also Brown (15).

[195] Struik (108), 198-207; especially 205, and Drake (30), 28-47.

[196] Patna (Bankipore) Oriental Public Library; Patna II, 456, 2361, 6. (Brockelmann I, p. 596 no. 79r).

[197] Heinen (49), 53-54.

[198] De genaratione et corruptione I. 2. 317[a] 1i : οὐ γάρ εστιν ἐχόμενον σημείον σημείου ἡ στιγμὴ στιγμῆς.

[199] Physika IV. 8. 215[b] 19 : οὐ σύγκειται ἐκ στιγμῶν.

sage (answer to al-Bīrūnī's question4),[200] ibn Sīnā bases his reply on Aristotle's position that infinite subdivision exists only potentially,[201] while al-Bīrūnī counters that such an answer implies that the side of a square and its diagonal are of equal length because they are, potentially, equinumerous.[202] Of course, to do justice to both ibn Sīnā and al-Bīrūnī we must note that these arguments are more about the classical Atomistic theory than about mathematics. Similar discussions appear in the works of al-Aš'arī (873/4-935/6) and al-Baqilanī (d. 1013), who seem to espouse the view that the side of a square and its diagonal are commensurable.[203]

The other notion of infinitesimal, based on the principle of Eudoxus (axiom of Archimedes),[204] and used so effectively by Archimedes in his treatise : Quadrature of the Parabola, and On the Sphere and Cylinder, and emulated by Thābit ibn Qurra, al-Kūhī and ibn al-Hāytham[205] appears in ibn Sīnā's writtings only peripherally. For example, he includes Euclid's version of it in the geometric section of the Shifā' (Elements V, dfn. 5).

VII. Summary

As we remarked in part I, Sarton's off hand dismissal of ibn Sīnā as a mathematician gave partial impetus to this study. Recall those words "Ibn Sīnā's interest in mathematics was philosophical rather than technical,... [as to be expected] in a late Neoplatonist." We are inclined to feel that this opinion is rather unfounded. Certainly ibn Sīnā's work on mathematics goes much beyond the traditional philosophical manuals, such as Theon of Smyrna's *Mathematics Useful for Understanding Plato*, occasionally improves on its sources, as is in evidence by his treatment of topics in common with Nicomachus, and often has a fixed, practical purpose: the arithmetic of the 'Alā'ī serves to introduce musical theory, and its geometry prepares the reader for a study of the *Almagest*.

Of course, others have criticized ibn Sīnā's style of presenting his material, as well as his philosophical bias. Al-Bīrūnī, in a treatise on chords,[206] notes that ibn Sīnā regarded any collection of assorted proofs of the same theorem "fūḍhūl" [redundant],[207] while the writer of the preface to a 13th century edition of the Elements (Nicoll, 280), accuses him of leaving out postulates and axioms and neglecting to address the difficulties of the subject.[208] We

[200] Nasr (82), 134.
[201] *Ibid.*, 135; Physika III. 6. 206[a] 9-[b]27; see Heath (45), 105-107.
[202] *Ibid.*, 135-136, following S. H. Nasr's translation.
[203] Juschkewitsch (54), 204-205.
[204] Physika III. 7. 207[a] 33-[b] 34; see Heath (45), 110-112.
[205] For an excellent survey of this, see Juschkewitsch (54), 288-295.
[206-207] Istikhrāj al-Awtār fī al-Dāirah bi-khawāṣṣ al-khaṭṭ al-Munhanī fīhā. See Saidan (93), 683.
[208] See note 173 above.

have already discussed the latter accusation. As for al-Bīrūnī's comment, suffice it to note that lemmas, porisms and alternate proofs were regarded as "fūḍhūl" in most Arabic mathematical writings, notably in the versions of the *Elements*.[209]

On the other hand, one cannot altogether dismiss ibn Funduq's observation that a person like ibn Sīnā wasn't much of a mathematician because he'd tasted the sweetness of metaphysics and fancied mathematics from time to time, only to abandon it.[210] Ibn Sīnā's mathematics certainly has none of the originality of Thābit's, nor even the care for detail of Isḥāq. The geometry probably derives from the translation of al-Hajjāj, the arithmetic from Nicomachus and certain Indian sources, the trigonometry from al-Fārābī, the philosophy of mathematics and notions on its foundations from Aristotle, possibly through al-Kindī and al-Fārābī. Still, the arrangements, and many of the details are Sīnā's own. Moreover, as al-Jūzajanī points out, mathematics, a subject in which ibn Sīnā was mostly self-taught, and only one of many subjects that occupied him, did so for his entire life.

[209] Heath (46), I, 81.
[210] See note 18 above.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İbn Sina 8 İslam Ansiklopedisi

Appendix I (A)

K. al-Shifā' – Geometry

(Preliminary identification of contents)

Divisions of text into books

1. Definitions of triangle and parallelogram (12) [1]
2. The straight line, segments and applications thereof (5)
3. Circles (10)
4. Applications of triangles and circles (5)
5. Ratios (6)
6. Similar figures (7)
7. Common factors, inequalities and their connetions (10)
8. Proportions (5)
9. Proportions and related notions, factors, etc. (6)
10. [Same as 7] (17)
11. Solid geometry (6)
12. Polyhedrons (3)
13. Mean proportionals and regular polygons (4)
14. Mean proportionals and regular polyhedrons (3)
15. Inscribing regular polyhedrons inside each other (1)

The text of the geometric section then follows, in 433 pages in the Sabra edition. There is no introduction, preface, or statement of purpose, in contrast to al-handasa section of the 'Alā'ī.

Book I of al-handasa begins with the Euclidean definitions of point, line; some common notions ('ilm gami') but no postulates other than postulate 5 are initially listed.

Shifā' [2]	Correspondence Elements
20, 1	I, 1
21, 2	I, 2

[1] Numbers in parenthesis in 'Divisions ...' 1-15 give the approximate percantage of the text of al-Handasa devoted to each division. (Sabra ed.)

[2] Numbers under Shifā' refer to page and proposition numbers in the Sabra edition; those under *Elements* are the corresponding book and propsition number in Heath's edition. However, see note 60, below.

22, 3 23, 4 24, 5	I, postulate 3
25, 6	I, 3
26, 7	I, 4
27, 8	I, 5
28, 9	I, 6
29, 10[3]	I, 7
30, 11[4]	–
31, 12	I, 8
32, 13[5]	–
33, 14	I, 9
34, 15	I, 10
34-35, 16	I, 11
35, 17	I, 12
36, 18	I, 13
37, 19[6]	I, 14
38, 20	I, 15
38, 21[7]	–
39, 22[8]	I, 16
40, 23	I, 17
41, 24	I, 18
41, 25	I, 19
41-42, 26[9]	I, 20
42, 27	I, 21
43, 28[10]	I, 22
44, 29	I, 23
45, 30 46, 31 47-48, 32	I, 24[11]–I, 25

[3] However, the illustration is for the second case of the proposition, where D lies in the ΔABC, i. e., the case treated by Proclus.

[4] The text is jumbled, and makes little sense.

[5] This is a preliminary to I, 9. The figure is Proclus' second case objection to I, 9.

[6] Ibn Sīnā's figure is at slight variance with the usual Euclidean figure, i. e., Heath's. Similar comments later in these notes are made with the same frame of reference.

[7] This is a 'converse' to I, 15, namely, "if the vertical angles are equal, the lines are straight, etc".

[8] Ibn Sīnā's figure shows a right angled triangle, but his statement of the proposition is not restricted.

[9] The figure numbered 25 on p. 42 is really for 26.

[10] The Euclidean caveat — it is necessary that two of the straight lines taken together in any manner should be greater than the remaining one -is included in ibn Sīnā's version.

[11] The figure for I, 24 resembles Proclus' first of two cases.

48, 33	I, 26
49, 34	I, 27
50, 35	I, 28
51, 36	I, 29
51, 37	I, 30
52, 38[12]	I, 31
52, 39	I, 32

Shifā'	Elements
53, 40	I, 33
53-55, 41[13]	I, 34-I, 35
56, 43	I, 36
56, 44	I, 37
57, 45	I, 38
58, 46	I, 39
58-59, 47	I, 41
59, 48	I, 42
60, 49	I, 43
61, 50	I, 44
62, 51	I, 46[14]
63-64, 52[15]	I, 47
65, 53	I, 48

Shifā' (Book 2)[16]	Elements
69, 1	II, 1
70, 2	II, 2
71, 3	II, 3
71-72, 4	II, 4
73, 5	II, 5
74, 6	II, 6
75, 7	II, 7
75-76, 8	II, 8
77, 9 78, 9 79, 9	II, 9

[12] The figure seems to suggest that ibn Sīnā is taking a perpendicular transversal, but the text shows no such restriction.

[13] There is no 42.

[14] I, 45 is also missing from the al-Hajjāj ibn Yūsūf translation. See Heath (46), I, 76, and Besthorn (11), Partis I, fasc. I. — II.

[15] The figure is nearly Euclid's. There is no mention of al-Nayrīzī, or of Thābit's generalization of the Pythagorean theorem. (See Sayili (95).

[16] Again, ibn Sīnā begins with definitions.

79, (10) 80, 12	II, 10
81, 13 81, 14	II, 11
82, (12)[17] 83, (15)	II, 12
83, (13)[18] 84, 16 85, 17	II, 13

Shifā' (Book 2)	Elements
85, 14[19] 86, 18	II, 14

Shifā' (Book 3)[20]	Elements
90, 1	III, 1
91, 2	III, 2
92, 3	III, 3
93, 4	III, 4
93-94, 5	III, 5
94, 6	III, 6
95, 7	III, 7
96, 8	III, 8
98, 9	III, 9
98, 10[21]	III, 10
100, 11	III, 11-12
101, 12[22]	III, 13
102, 13	III, 14
103, 14	III, 15
104, 15[23]	III, 16
105, 16	III, 17

[17] 82, (12) is an introduction to 83, (15). It treats the (impossible) case of the perpendicular lying "outside".

[18] 83, (13) plays the same preliminary role for 84, 16.

[19] Ibn Sīnā restricts himself to triangles (rectilineal figures).

[20] The book is introduced by the Euclidean definitions from Elements, III.

[21] Ibn Sīnā's figure suggests a symmetry not in Euclid; but again the treatment is general.

[22] III, 12 is not in the al-Hajjāj translation either; see Heath (46), I, 80, or Besthorn (11), Partis II.

[23] It is of interest to compare this proposition with ibn Sīnā's manuscript "al-zāwiya". See note 196 of the text of this essay.

106, 17[24]	III, 18 - III, 19
107-108, 18[25]	III, 20
109, 19	III, 21
109, 20	III, 22
110, 21[26]	III, 23 - III, 24
111, 22[27]	—
111, 23	III, 25
113, 25[28]	III, 27
114, 26[29]	—
114-115, 27	III, 28
115, 28	III, 30
116, 29	III, 31
117-119, 30	III, 32
119-120, 31[30]	III, 33
121, 32	III, 34
Shifā' (Book 3)	Elements
122-126, 33-34[31]	III, 35
127, 35[32]	III, 36
129, 36	III, 37
Shifā' (Book 4)[33]	Elements
133, 1	IV, 1
134, 2	IV, 2
134-135, 3	IV, 3
136, 4	IV, 4
137, 5[34]	–
138, 6	–
139, 7	IV, 5
140, 8	IV, 6
140-141, 9	IV, 7

[24] The figure and statements for III, 19 appear after 106, 17 without any separete numbering in Sabra's edition.

[25] The three figures in ibn Sīnā represent decompositions of the usual Euclidean figure.

[26] 110, 21 is followed, without separate numbering, by a figure and statement of III, 24.

[27] Part of III, 24.

[28] There is no 24 in Sabra's edition.

[29] Part of III, 27.

[30] Ibn Sīnā considers the three cases : right, obtuse and acute angle.

[31] Ibn Sīnā gives four figures; compare with Campanus' four cases and Euclid's two.

[32] There is no suggestion that ibn Sīnā sees the tangent case as the limit of the secant case in his treatment of III, 36.

[33] No definitions introduce this book.

[34] 137, 5 and 138, 6 serve to introduce 139, 7.

141, 10	IV, 8
142, 11	IV, 9
142-143, 12[35]	IV, 10
143-144, 13	IV, 11
144-145, 14	IV, 12
146, 15	IV, 13
147, 16	IV, 14
148, 17	IV, 15
148-150, 18	IV, 16
Shifā' (Book 5)	Elements
155, 1	V, 1
156, 2	V, 2
157, 3	V, 3
158, 4	V, 4
159, 5	V, 5
159-160, 6	V, 6
160-161, 7	V, 7
161-162, 8	V, 8
163, 9	V, 9
163, 10[36]	V, 10
Shifā' (Book 5)	Elements
164, 11	V, 11
164-165, 12	V, 13
165-166, 13[37]	V, 12
166, 14	V, 14
166-167, 15	V, 15
167, 16	V, 16
168, 17[38]	—
169-170, 18	V, 17
171, 19	V, 18
172, 20	V, 19
173, 21[39]	—
174, 22	V, 20
175, 23	V, 24

[35] Ibn Sīnā's figure departs somewhat from the usual Euclidean one.

[36] Ibn Sīnā appears to have two figures (in Sabra's edition) for 163, 10. The first of these, however, is for 163, 9.

[37] The single figure serves both 164-5, 12 and 165-6, 13.

[38] This serves to introduce 169-170, 18.

[39] This introduces 174, 22.

175-176, 24[40]	—
176, 25	V, 25
Shifā' (Book 6)[41]	Elements
179, 1[42]	VI, 1
181, 2	VI, 1
181-182, 3	VI, 2
182-183, 4	VI, 3
184, 5	VI, 4
185, 6	VI, 5
186, 7	VI, 6
187, 8	VI, 8
188, 9[43]	—
188-189, 10	—
189, 11	VI, 13
190, 12	VI, 11
190, un-numbered	VI, 14
191, 13	VI, 15
191-192, 14	VI, 10
192-193, 15	VI, 17
193, 16	VI, 19
194, 17[44]	—
Shifā' (Book 6)	Elements
195, 18	VI, 20
195-196, 19	VI, 18
196-197, 20	VI, 21
197, 21	VI, 22
198, 22	VI, 24
198-199, 23	VI, 26
199-200, 24[45]	VI, 25
200-201, 25	VI, 23
201-202, 26 }	VI, 28
202-203, 27 }	
204, 28	VI, 30
204-205, 29	VI, 32

[40] Introduction to 176, 25.
[41] The book begins with definitions of similar and congruent figures.
[42] This is VI, 1 modified to "triangles and squares....,,
[43] 188, 9 and 188-189, 10 are cases of 187, 8 (= VI, 8).
[44] Introduces 195, 18.
[45] This appears to be part of VI, 28.

205-206, 30	VI, 31
206-207, 31	VI, 33
Shifā' (Book 7)[46]	Elements
213, 1	VII, 1
214-215, 2	VII, 2
215, 3	VII, 3
216, 4	VII, 4
217, 5	VII, 5
217-218, 6	VII, 6
218, 7	VII, 7
219, 8	VII, 8
220, 9	VII, 9
221, 10	VII, 10
222, 11	VII, 11
222-223, 12	VII, 12
223, 13	VII, 13
223-224, 14	VII, 14
224-225, 15[47]	VII, 15
225, 16[48]	VII, 16
226, 17[49]	VII, 17
226, 18[50]	VII, 18
227, 19	VII, 19
227-228, 20	VII, 20
Shifā' (Book 7)	Elements
228-229, 21	VII, 22
229, 22	VII, 21
229, 23	VII, 23
229-230, 24	VII, 24
230-231, 25	VII, 25
231, 26	VII, 26
231-232, 27	VII, 27
232, 28	VII, 28
233, 29	VII, 31
233, 30[51]	VII, 32
233, 31	VII, 29
234, 32	VII, 30
235, 33	VII, 33

[46] This book is prefaced by Euclidean definitions.
[47-49] In each case ibn Sīnā's figure differs from the Euclidean one.
[50] No figure.
[51] The identification is only probable since the text is unclear.

236, 34	VII, 34
237, 35[52]	—
238, 36	VII, 35
238, 37	VII, 36
239, 38[53]	—
239-240, 39	VII, 37
240, 40	VII, 38
240-241, 41	VII, 39

Shifā' (Book 8)	Elements
245, 1	VIII, 1
246, 2	VIII, 2
247, 3	VIII, 3
248, 4	VIII, 4
250, 5	VIII, 5
251, 6	VIII, 6
252, 7	VIII, 7
252-253, 8	VIII, 8
253-254, 9[54]	VIII, 9
254-255, 10	VIII, 10
256, 11	VIII, 12
257, 12	VIII, 13

Shifā' (Book 8)	Elements
258, 13	VIII, 14
258-259, 14	VIII, 15
259, 15	VIII, 16
260, 16	VIII, 18
260-261, 17	
261-262, 18	VIII. 19
263, 19	VIII, 21
264, 20	VIII, 22
264-265, 21	VIII, 23
265, 22	VIII, 24
265, 23	VIII, 25
265-266, 24	VIII, 26
266-267, 25	VIII, 27

[52] Part of 236, 34 (VII, 34).

[53] Part of 238, 37 (VII, 36).

[54] Ibn Sīnā's figure differs from the Euclidean one.

Shifā' (Book 9)[55]	Elements
271, 1	IX, 1
271-272, 2	IX, 2
272, 3	IX, 3
273, 4	IX, 4
273, 5	IX, 5
274, 6	IX, 6
274, 7	IX, 7
275, 8	IX, 8
276, 9	IX, 9
277, 10	IX, 10
277-278, 11	IX, 11
278, 12	IX, 12
279, 13	IX, 13
280-281, 14	IX, 14
281-282, 15	IX, 15
283, 16	IX, 16
283-284, 17	IX, 17
284-285, 18	IX, 18
285, 19	IX, 19
286, 20	IX, 20

Shifā' (Book 9)	Elements
287, 21	IX, 21
287, 22	IX, 22
288, 23	IX, 23
288, 24	IX, 24
289, 25	IX, 26
289, 26	IX, 27
289-290, 27	IX, 25
290, 28	IX, 28
290-291, 29	IX, 29
291, 30	IX, 30
291-292, 31	IX, 31
292, 32	IX, 32
293, 33	IX, 33
293, 34	IX, 34
293-294, 35	IX, 35
294, 36	IX, 36

[55] As in the Elements, no definitions introduce this book.

Shifā' (Book 10)[56]	Elements
299-300, 1[57]	X, 1
301, 2	X, 2
302, 3	X, 3
303, 4	X, 4
303-304, 5	X, 5
304-305, 6	X, 6
305-306, 7 306, 8	X, 9
306-307, 9	X, 12
307, 10	X, 15
307, 11	X, 11
308, 12	X, 17
309, 13	X, 14
310, 14 311, 15	X, 18
312, 16	X, 20
312, 17	X, 21

Shifā' (Book 10)	Elements
313, 18 313-314, 19	Lemma between X, 13 and X, 14
315, 20	X, 13
315-316, 21	X, 22
316-317, 22	X, 23
318, 23	X, 24
319, 24[58]	X, 25
320-321, 25	X, 26
322, 26	X, 28
323, 27	X, 33
323-324, 28	X, 34
324, 29	X, 35
325, 30[59]	—
325-326, 31	X, 36
326, 32	X, 37
326-327, 33	X, 38
327-328, 34	X, 39
328, 35	X, 40

[56] Ibn Sīnā gives the four Euclidean definitions.
[57] There is a difference between ibn Sīnā's figure and the Euclidean one.
[58] Apparently ibn Sīnā replaces rectangles by squares in his enunciation of 319, 24.
[59] Introduces 325-326, 31.

Türkiye Diyanet Vakfı Kutüphanesi İslâm Ansiklopedisi

328-329, 36	X, 41
329, 37	X, 42
329-330, 38	X, 43
330-331, 39	X, 44
331, 40	X, 45
331, 41	X, 46
331-332, 42	X, 47
333, 43	X, 48
333, 44	X, 49
333, 45	X, 50
334, 46	X, 51
334-335, 47	X, 52
335, 48	X, 53
335-336, 49	X, 54
337-338, 50	X, 55
338, 51	X, 56
338-339, 52	X, 57
339, 53	X, 58

Shifā' (Book 10)	Elements
339, 54	X, 59
339-340, 55 340-342, 56	X, 60
343, 57	X, 61
343, 58	X, 62
344, 59	X, 63
344, 60	X, 64
344, 61	X, 65
345, 62	X, 66
345-346, 63	X, 67
346, 64	X, 68
347, 65	X, 69
347, 66	X, 70
347-348, 67	X, 71
349, 68	X, 72
349-350, 69	X, 73
350, 70	X, 74
350-351, 71	X, 76
352, 72	X, 75
353, 73	X, 77
353, 74	X, 78
353, 75	X, 79

353, 76	X, 80
354-355, 77	X, 81
355, 78	X, 82
355, 79	
355-356, 80	
356, 81	X, 85
357, 82	X, 86
358-359, 83	X, 87
358, 84	X, 88
358, 85	X, 89
358, 86	X, 90
359-360, 87	X, 91
361, 88	X, 92
361, 89	X, 93
361-362, 90	X, 94
Shifā' (Book 10)	Elements
362, 91	X, 95
362, 92	X, 96
362-363, 93	X, 97
364, 94	X, 98
364, 95	X, 99
364-365, 96	X, 100
365, 97	X, 101
365, 98	X, 102
365-366, 99	X, 103
366, 100	X, 104
366-367, 101	X, 105
367, 102	X, 106
367, 103	X, 107
367-368, 104	X, 108
368, 105	X, 109
368-369, 106	X, 110
369-370, 107	X, 111
370-371, 108	X, 115
Shifā' (Book 11)[60]	Elements
376, 1 (f. 330)	XI, 1
377, 2 (f. 331)	XI, 2

[60] Here we must change our manner of identifying the propositions in the Shifā', since neither ibn Sīnā, nor his editor supply numbers. Thus 376, 1 (f. 330) is a proposition on p. 376 with figure 330. Our label 1 is an interpolation which we change consecutively, e. g., the next proposition is 377, 2 (f. 331), etc. The book begins with Euclid's definitions from solid geometry, as Elements XI.

377, 3 (f. 332)	XI, 3
378, 4 (f. 333)	XI, 4
379, 5 (f. 334)	XI, 5
380, 6 (f. 335)	XI, 6
380, 7 (f. 336)	XI, 7
381, 8 (f. 337)[61]	XI, 8
382, 9 (f. 338)	XI, 9
382, 10 (f. 339)	XI, 10
382, 11 (f. 340)	XI, 11
383, 12 (f. 341)	XI, 12
383, 13 (f. 342)	XI, 13
384, 14 (f. 343)	XI, 14
384, 15 (f. 344)	XI, 15
Shifā' (Book 11)	Elements
385, 16 (f. 345)	XI, 16
385, 17 (f. 346)	XI, 17
386, 18 (f. 347)	XI, 18
386, 19 (f. 348)	XI, 19
387, 20 (f. 349)	XI, 20
388, 21 (f. 350)	XI, 21
388, 22 (f. 351)	XI, 22
389, 23 (f. 352)	XI, 24
389, 24 (f. 353)	XI, 25
390, 25 (f. 354)	XI, 26
390, 26 (f. 355)	XI, 27
391, 27 (f. 356)	XI, 28
391, 28 (f. 357)	XI, 29
392, 29 (f. 358)	XI, 30
392, 30 (f. 359)[62]	XI, 31
393, 31 (f. 360)	XI, 32
393, 32 (f. 361)[63]	—
394, 33 (f. 362)[64]	—
395, 34 (f. 363)[65]	XI, 33
395, 35 (f. 364)	XI, 35

[61] This figure as well as figure 337 show a total lack of perspective, an element worth considering in analysis of Arabic mss. of Euclid.

[62] Figure differs from Euclid.

[63] 393, 32 is essentially the planar version of XI, 32; see VI, 1, etc. It and 394, 33 can be viewed as an introduction to 395, 34 (XI, 33). Literally 393, 32 is : "parellelograms of the same height have proportional bases".

[64] See n. 63. Literally 394, 33 is : "equal parellelograms of equal base have equal height".

[65] Figure is different from Euclid.

396, 36 (f. 365)	XI, 36
397, 37 (f. 366)[66]	XI, 37
398, 38 (f. 367)[67]	XI, 38
398, 39 (f. 368)	XI, 39
Shifā' (Book 12)[68]	Elements
401, 1 (f. 369)	XII, 1
402, 2 (f. 370)[69]	—
402, 3 (f. 371)	XII, 2
403, 4 (f. 372)	XII, 3
404, 5 (f. 373)	XII, 4
405, 6 (f. 374)[70]	XII, 5
405, 7 (f. 375)	XII, 7
406, 8 (f. 376)[71]	XII, 9
406, 9 (f. 377)[72]	XII, 8
Shifā' (Book 12)	Elements
407, 10 (f. 378)[73]	XII, 10
408, 11 (f. 379)[74]	XII, 12
409, 12 (f. 380)	XII, 11
409, 13 (f. 381)	XII, 15
410, 14 (f. 382)	XII, 16
411, 15 (f. 383)	XII, 17
412, 16 (f. 384)	XII, 18
Shifā' (Book 13)[75]	Elements
415, 1 (f. 385)	XIII, 1, 2
416, 2 (f. 386)	XIII, 3
416, 3 (f. 388)[76]	—
417, 4 (f. 389)	XIII, 6
417, 5 (f. 390)[77]	—
418, 6 (f. 391)	XIII, 12
418, 7 (392)	XIII, 9
419, 8 (f. 393)	XIII, 10
420, 9 (f. 394)	XIII, 8

[66] The figure is that from Heiberg's ms b; see Heath (46), III, 359.

[67] Figure differs from Euclid.

[68] Following *Elements* XII, there are no introductory definitions.

[69] 402, 2 serves to introduce 402, 3.

[70]-[74] Figure differs slightly from Euclid. Cone is confused with pyramid in the text of 406, 9.

[75] Again, following *Elements* XIII, there are no introductory definitions.

[76] There is no figure 387. Figure 386 serves to introduce 417, 4.

[77] This introduces 418, 6.

420, 10 (f. 395)	XIII, 11
421, 11 (f. 396)	XIII, 13
422, 12 (f. 397)	XIII, 15
423, 13 (f. 398)	XIII, 14
424, 14 (f. 399)	XIII, 16
425, 15 (f. 400)	XIII, 17
426, 16 (f. 401) 427, 17 (f. 402)	XIII, 18
Shifā' (Book 14)[78]	Hypsicles
433, 1 (f. 403)[79] 434, 2 (f. 404)	XIV, 1[80]
435, 3 (f. 405)	Lemma (following prop. 2)[81]
435, 4 (f. 406)[82] 435, 5 (f. 407)	XIV, 6
436, 6 (f. 408)	XIV, 6[83]
436, 7 (f. 409)	XIV, 6[84]
Shifā' (Book 14)	Hypsicles
438, 8 (f. 410)	XIV, 7
438, 9 (f. 411)	XIV, 8
439, 10 (f. 412)	XIV, 8[85]
440, 11 (f. 413)	XIV, 8[86]
Shifā' (Book 15)	[Isidorus and Eutocius?][87]
445, 1 (f. 414)[88]	XV, 3[89]

[78] Book 13 concludes the *Elements* proper; however, Ibn Sīnā goes on to include the so-called *Elements* XIV of Hypsicles, followed by *Elements* XV (possibly by Isidorus of Miletus and Eutocius). See Heath (46), III, 519-520.

[79] 433, 1 introduces 434, 2.

[80] Designation follows Heath (46), III, 512 ff.

[81] "If an equilateral and equiangular pentagon be inscribed in a circle, the sum of the squares on the straight line subtending two sides and on the side of the pentagon is five times the square on the radius". (Heath (46), III, 519).

[82] This introduces 435, 5.

[83] Actually this is Hypsicles second proof of XIV, 6 including the "preliminary," see Heath (46), III, 516-517.

[84] This completes the second proof.

[85] This is another version of XIV, 8.

[86] Actually, this is the second part of the statement of XIV, 8 involving the "content" ratio.

[87] See note 78 above.

[88] Since Heath's description of *Elements* XV (Heath (46), III, 519-520) is much abbreviated, our identifying reference will be to the Heiberg and Menge edition (48), V, 40-67.

[89] Heiberg and Menge (48), V, 43; to inscribe an octahedron in a cube.

445, 2 (f. 415)	XV, 2[90]
446, 3 (f. 416)	XV, 1[91]
447, 4 (f. 417)	XV, 4[92]
448, 5 (f. 418)	XV, 5[93]

Appendix I (B)
Isḥāq-Thābit Elements

I. 48 propositions

II. 14 propositions

III. 36 propositions III, 11, 12 as one prop.

IV. 16 propositions (But text has 17 prop.; still count accurate since IV 15, 16 are proofs of some result)

V. 25 propositions
order VI 13; V 12

VI. 33 propositions
order : 1-8, 13, 11, 12, 9, 10, 14-17, 19, 20, 18, 21, 22, 24, 26, 23, 25, 27-30, 32, 31, 33.

VII. 39 propositions [omits Vulgo VII, 20, 22 of Gregory][94]

VIII. 27 propositions [Isḥāq's VIII, 24, 25 are not Euclidean] omits VIII, 16, 17

IX. 38 propositions
Order : 1-13, 20, 14-19, 21-25, 27, 26, 28-36, [with 2 new props. before 30]

X. 109 propositions. Omits X 7, 8, 13, 16, 24, 112, 113, 114 and Vulgo X, 13 (X, 117 of Gregory);[95] X 31, 32 divided into 2 each order : 1-6, 9-12, 15, 14, 17-23, 26-28, 25, 29-111, 115

[90] Heiberg and Menge (48), V, 41; to inscribe an octahedron in a pyramid.
[91] Ibid., 41; to inscribe a pyramid in a cube.
[92] Ibid., 45; to inscribe a cube in an octahedron.
[93] Ibid., 47; to inscribe a dodecahedron in an icosahedron.
[94] Vulgo VII, 20 (Heiberg's Euclid, vol. II, 428-31) : "Si tres numeri proportionales sunt, productum extremorum aequale est quadrato medii et si productum extremorum aequale est quadrato medii, tres numerii illi proportionales sunt. "Vulgo VII, 22 (Heiberg's Euclid, vol. II, 431-33) : "Si tres numeri dati sunt et alii iis multitudine aequales, duo simul coniuncti et in eadam ratione, et proportio eorum perturbata est, etiam ex aequo in eadem ratione erunt".
[95] Authors were unable to check this reference.

XI. 41 propositions
omits XI, 38 of Gregory,[96] XI 31, 34 divided into two each order : 1-32, 34, 33, 35-39.

XII. 15 propositions. Omits XII, 6, 13, 14
order : 1-5, 7, 9, 8, 10, 12, 11, 15, 16-18

XIII. 21 propositions. XIII. 1-3 each divided into 2 propositions
order : 1-3, 5, 4, 6, 7, 12, 9, 10, 8, 11, 13, 15, 14, 16-18

XIV. [10]* propositions (but text has 12 props.)

XV. [6]* propositions
* Heath's estimates
478

Note : This material follows Heath's Euclid I, 79-83, and Klamroth (62).

Appendix I (C).
al-Hajjāj Elements
(Codex Leidensis 399, I)

I. 47 propositions missing I, 45
(1 ———— 44; 46-47)

II. 14 propositions

III. 36 propositions

IV. 16 propositions

V. 25 propositions
(1-11, 13, 12, 14-25)

VI. 33 propositions
(1-8, 13, 11, 12, 9, 10, 14-17, 19, 20, 18, 21-22, 24, 26, 23, 25, 27-30, 32, 31, 33)

[See (11) for further details]

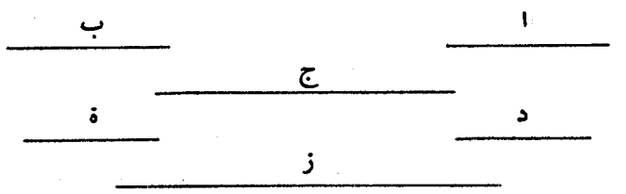
[96] Vulgo XI, 38 (Heiberg's Euclid, vol. IV, 354-355) : "Si planum ad planum perpendiculare est, et a puncto aliquo alterius plani ad alterum planum perpendicularis ducitur, perpendicularis ducta in communem planorum sectionem cadet".

Elements, V, 7, 15 from Isḥāq-Thābit (Klamroth (62), 312-314)
Isḥâq. (K.)

الشكل زه

الاقدار المتساوية نسبتها الى قدر آخر واحدة ونسبته هو أيضا اليها واحدة ه

مثاله انّ قدرى آ ب متساويان وقدر ج قدر آخر فاقول انّ [نسبة ا الى ج كـ]نسبة ب الى ج ونسبة ج أيضا الى آ كنسبته الى ب ه بحين ذلك انّا نأخذ لقدرى آ ب اضعافا متساوية وهى د ة ولقدر ج اضعافا ما كانت وهى ز واضعافُ دَ لقدر آ كاضعاف ة لقدر ب وا مثل ت قد مثل ة وقدر آخر ما كان فقدر ا دَ ةَ انّ مساويان معا لقدر ز وامّا زائدان معا عليه وامّا ناقصان معا عنه وهما اضعاف متساوية لقدرى آ ب وز اضعاف لقدر ج فنسبة آ الى ج كنسبة ب الى ج ه واقول انّ نسبة ج الى آ نسبته الى ب لانّ تدبرهم واحد وقد تبيّن انّ د ة متساويان وانّ ز امّا مساولها معه [وامّا زائد عليها معا] وامّا نقص عنها معا و ز اضعاف لقدر ج ودَ ةَ اضعاف متساوية لقدرى آ ب فنسبة ج الى آ كنسبته الى ب وذلك ما أردنا ان نبين ه



الشكل يه ه

الاجزاء التى اضعافها متساوية فانّ نسبة بعضها الى بعض كنسبة اضعافها يعضها الى بعض ه

مثاله انّ أضعاف ا ب لقدر ج كاضعاف دَ ة لقدر زَ فاقول أنّ نسبة ا ب الى د ة كنسبة جَ الى زَ ه

برهانه أنّا نقسم ا ب بقدر ج فاقسامه ا حَ حط طب وهى متساوية ونقسم دَ ةَ بقدر زَ فاقسامه د ل لَم مَه وهى متساوية وعدّة احَ حط طب بعدّ (؟) [كعدّة vielleicht] دل لم مه فنسبة احَ الى دل كنسبة حط الى لم وكنسبة طب الى مَه ونسبة الواحد الى قرينة كنسبة الجميع الى الجميع فنسبة احَ الى دل كنسبة ا بَ الى د ة واحَ مثل ج ودل مثل زَ فنسبة ا ب الى د ة كنسبة جَ الى ز وذلك ما أردنا أن نبيّن ه

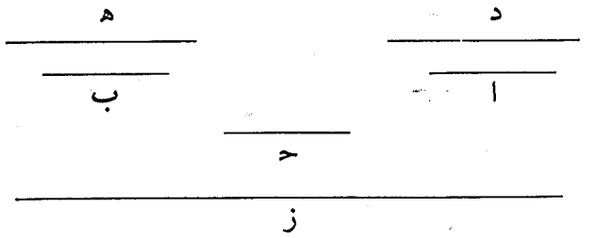


Appendix II

Elements V, 7, 15 from al-Shifā' (Sabra's edition 160-161, 166-167)

(٧)

ا مثل ب، فنسبتها إلى حـ واحدة، ونسبة حـ إليها واحدة.



رسم رقم ١٣٤

فنأخذ د، ه أضعافاً متساوية لها، وز ا حـ كيف ما اتفق.

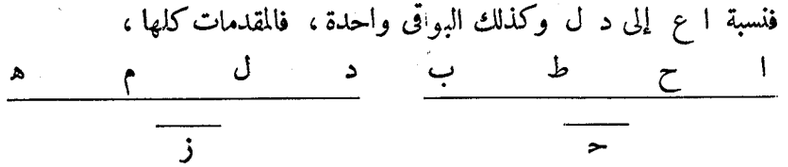
ف ء مثل ه، فنقصانها و زيادتها ومساواتها ا ز واحدة، وهما أضعاف متساوية للأول والثالث، فنسبة ا، ب إلى حـ واحدة، وكذلك نسبة حـ إليها واحدة، وبالعكس إذا كانت النسب واحدة فهى متساوية.

(١٥)

ا ب فيه من حـ، ما فى د ه من ز، فنسبة ا ب إلى د ه كـ حـ إلى ز.

ونقسم ا ب بـ ع، ط على حـ. د ه پ ل، م على ز.

فنسبة ا ع إلى د ل وكذلك البواقى واحدة، فالمقدمات كلها،



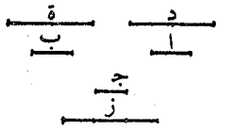
رسم رقم ١٤١

أعنى ا ب، الى التوالى كلها، أعنى د ه كـ ا ع إلى د ل أعنى حـ، ز

Elements V, 7 from al-Hajjāj (Besthorn and Heiberg (11) Partis III fasc. II, 42 and 44)

الشكل السابع من المقالة الخامسة

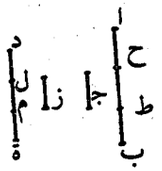
المقادير المتساويةُ نسبتُها الي مقدار آخر نسبة واحدة واذا نسب إليها ذلك المقدارُ فان نسبتهُ ايضا اليها واحدة مثالهُ ان مقداري آ ب متساوين ومقدارُ جـ مقدار آخر فاقولُ ان نسبة آ الي حـ كنسبة ب الي جـ ونسبة جـ ايضا الي آكنسبته الي ب برهانهُ انّا ناخذ لمقداري آ ب اضعافًا متساويةً ونتزلُ انّها مقدارَا د ه وناخذ لمقدار جـ اضعافا أُخر أيّ الاضعاف كانت وننزل انها مقدار ز فمن اجل انّ ما في د من اضعاف ا فرض مساويا لما في ه من اضعاف ب وآ فرض مساويا لمقدار ب واذا كانت مقادير متساوية واخذت لها اضعاف متساوية فانّ المقاديرَ التي هي اضعافُ المقادير كمتساوية هي ايضا متساوية فمقدارُ د مساو لمقدار ه ومقدار آخر مفروض وهو مقدارُ ز فظاهر ان مقدار د انكان زائدًا علي مقدار ر فانّ مقدار ه ايضا زائد علي ز وان كان د ناقصًا عن ز فانّ ه ناقص عن ز وانكان مُساويا لهُ فهومساو لهُ فمقدرًا د ه اما ان يكونا زائدين معا علي ر وامّا ناقصين معًا عنه وامّا مساويين معًا لهُ وهما اضعاف مُتساوية لقدري آ ب ومقدارُ ز اضعاف لمقدار جـ فنسبة آ الي جـ كنسبة ت الي جـ :واقُول ايضا ان نسبة جـ الي آكنسبته الي ت ونبيّن ايضًا كما بيّنا انّ د ه متساويان وانّ ز انكان زائدًا علي د فهو ايضًا زائد علي ه وانكان ناقصًا عن د فانه ايضًا ناقص عن ه وانكان مساويالهُ فهو ايضا مساولهُ فمقدارُ ز امّا ان يكون زائدًا علي د ه معًا وامّا ناقصًا منهما معًا وامّا مساويا لهما معًا ومقدارُ ز فرض اضعافا لمقدار جـ ومقدارا د ه فرضا اضعافا متساوية لمقداري آ ب فنسبة جـ اذن الي آكنسبته الي ب وذلك ما اردنا ان نبيّن..



Elements V, 15 from al-Hajjāj (Besthorn and Heiberg (11) Partis III fasc. II, 60 and 62)

الشكل الخامس عشر من المقالة الخامسة

اذاكانت مقاديرُ واخذلها اضعاف متساوية فان نسبة المقادير بعضها الي بعض كنسبة اضعافها بعضها الي بعض مثالهُ ان مقداري جـ ز مفروضان وقد أخذ لها اضعاف متساوية وهي آ ب ود ه وفي آ ب من اضعاف جـ مثل ما في د ه من اضعاف ز فاقُول انّ نسبة جـ الي ز كنسبة آ ب الي د ه برهانه انّا نفصل ما في آ ب ود ه من اضعاف جـ ز وهي آ ح ط ب ود ل م ه فمقادير آ ح ط ب متساوية لانّ كل واحد منها مثل جـ وايضًا[1] مقادير د ل م ه متساوية لانّ كل واحد منها مثل ز[1] وعدّة آ ح ط ب مساوية لعدّة د ل م ه فظاهر ان نسبة آ ح الي د ل كنسبة ح ط الي ل م وكنسبة ط ب الي م ه فبيّن من برهان ١٣ من ه انّ نسبة آ ح الي د ل كنسبة آ ب الي د ه وآ ح مساو لمقدار جـ ود ل مساو لمقدار ز فنسبةُ جـ الي ز كنسبة آ ب الي د ه وذلك ما أردنا ان نبيّن.



BIBLIOGRAPHY

Note : Items marked with asterisk (*) not available to authors.

1. Afnan, S. M., Avicenna : His life and Works. George Allen and Unwin, Ltd., London, 1958.

2. Afnan, S. M., "The Commentary of Avicenna on Aristotle's Poetics," J. Royal Asiatic Society (1947), 188-190.

3.* Ahadova, M. A., Arifmeticheskaya chast' "Kniga Znaniya" Ibn Sina. Uch. Zap. Buharsk. Gos. Vyp 12. Buharsk. 1964.

4.* Ahadova, M. A., "The part of Ibn Sina's" Book of Knowledge "devoted to geometry" (Russian), Buharsk. Gos. Ped. Inst. Učen. Zap. Ser. Fiz.- Māt. Nauk Vyp. 1, (13) (1964), 143-205.

5. Ali, J., tr., Al-Bīrūnī's The Determination of the Coordinates of Cities. American University Press, Beirut, 1967.

6. Alverny, M. T. d.', "Notes sur les traductions médiévales d'Avicenna," Arch. hist. doctr. litt. *27* (1952), 337-358.

7. Anawati, G. C., "Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969," Bulletin de philosophie médiévale 10-12 (1968/70), 343-349.

8. Anawati, G. C., "Essai de bibliographie avicennienne," Revue Thomiste *51* (1951), 407-440.

9. Anawati, G. C., "Ibn Sīnā," DSB XV, 494-498.

10. Anbouba, A., "L'algèbre arabe aux IX^{e} et X^{e} siecles. Aperçu général," J. History Arabic Sci. *2* (1978), 67-100.

11. Besthorn, R. O. and Heiberg, J. L., eds. Codex Leidensis 339 I. Euclids Elementa ex interpretatione Al-Hadsehdshadschii cum commentariis Al-Narizii. F. Hegel & Fil, Hauniae, 1893. Partis I, fasc. I; 1897 Partis I, fasc. II; 1932, Partis III, fasc. II (eds. G. Junge, J. Raeder, W. Thomson).

12. Boilot, D. J., "Al-Bīrūnī," Encyclopaedia of Islam (New Edition) ed. Gibb, H. A. R. *et. al.* E. J. Brill, Leiden, 1960. Vol. I. 1236-1238.

13. Bosworth, C. E., The Later Ghaznavids : Splendour and Decay. The University Press, Edinburgh, 1977.

14. Brockelmann, C., Geschichte der arabischen Litteratur. Band I, Suppl. I. E. J. Brill, Leiden; 1943, 1937.

15. Brown, P., "A Medieval Analysis of Infinity," J. History of Philosophy 3 (1965), 242-243.

16. Browne, E. G., A Literary History of Persia, 4 Volumes. Cambridge University Press, London, 1959-64.

17. Bulmer-Thomas, I., "Euclid," DSB IV, 414-437.

18. Cantor, M., Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I. B. G. Teubner, Leipzig, 1907. (Johnson Reprint, N. Y., 1965)

19. Carra de Vaux, B., Avicenna. Philo Press, Amsterdam, 1974. (Paris, 1900)

20. Casiri, M., Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, T. I. Biblio Verlag. Osnabrück, 1969. (Reprint of 1760 edition)

21. Chelkowski, P. J., ed., The Scholar and the Saint : Studies in Commemoration of .. al-Bīrūnī. New York University Press, 1975.

22.* Chistyakov, V. D., Rasskazi o matematikah (razdel Avitsenna), Izd., 2-e. Minsk, 1966.

23. Collison, R., Encyclopaedias: Their History Throughout the Ages, Hafner, N.Y. 1966.

24. Crombie, A. C., Augustine to Galileo : The History of Science A. D. 400-1650, Falcon Press, London, 1952.

25. Crombie, A. C., "Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition," in Wickens, G. M., ed., Avicenna : Scientist and Philosopher, 84-107, London, 1952.

26. Crombie, A. C., Robert Grossteste and the Origins of Experimental Science : 1100-1700. Clarendon Press, Oxford, 1953 (1971).

27. Crombie, A. C. and North, J. D., "Roger Bacon," DSB I, 377-385.

28. Dickson, L. E., History of the Theory of Numbers I, Carnegie Institute, Washington, 1919. (Reprint : Chelsea, N. Y., 1971)

29. Dieterici, F., Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr. III. E. S. Mittler und Sohn, Berlin, 1865 (Reprint, G. Olms, Hildesheim, 1969)

30. Drake, S., tr., Galileo Galilei — Two Sciences, University of Wisconsin Press, Madison, 1974.

31. Elkana, Y., ed., The Interaction Between Science and Philosophy, Humanities Press, Highlands, N. J., 1974.

32.* Eneström, H., (title not available), Bibliotheca Math. *3* ser 7., 81.

33. Farmer, H. G., "Arabian Music", vol. I, 179-187 of. Grove's Dictionary of Music and Musicians, ed., Blom, E. St. Martin's Press, Inc., New York, 1961 (1973).

34. Farmer, H. G., "The Music of Islam," 421-477, 500-503 in Ancient and Oriental Music, ed., Wellesz, E. Oxford University Press, London, 1957 (1975).

35. Farmer, H. G., "Ibn Sīnā", vol. 4, 437-438 of Grove's Dictionary of Music and Musicians, ed., Blom, E. St. Martin's Press, Inc., New York 1961 (1973).

36. Frye, R. N., ed., The Cambridge History of Iran, Volume 4. Cambridge University Press, London, 1975.

37. Gillispie, C. C., ed., Dictionary of Scientific Biography, DSB. Charles Scribner's Sons, New York, 1970-1980.

38. Gohlman, W. E., The Life of İbn Sīnā : A critical edition and annotated translation. State University of New York Press, Albany, 1974.

39. Goichon, A.-M., "Ibn Sīnā", Encyclopaedia of Islam (New Edition) ed. Gibb, H. A. R. *et al.* E. J. Brill, Leiden, 1960, Vol. III, 941-947.

40. Goldstein, B. R., "A Treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source", Centaurus *10* (1964), 129-160.

41. Hairetdinova, N. G., "Trigonemetry in the works of al-Fārābī and ibn Sīnā", (Russian) Voprosy Estest. i Tekh. 28 (1969), 29-31.

42. Haskins, C. H., Studies in the History of Mediaeval Science. Harvard U. Press, Cambridge, 1924.

43. Heath, T. L., A Manual of Greek Mathematics. Oxford University Press, Oxford, 1931.

44. Heath, T. L., Greek Mathematics, 2 vols. Clarendon Press, Oxford, 1921.

45. Heath, T. L., Mathematics in Aristotle. Clarendon Press, Oxford, 1949.

46. Heath, T. L., ed., The Thirteen Books of Euclid's Elements, 3 vols. Dover, N. Y. 1956 (Reprint Cambridge, 1925).

47. Heiberg, J. L., "Die arabische Tradition der Elemente Euklid's", Hist.-lit. Abthlg. d. Zeitschrift für Mathematik und Physik *29* (1884), 1-22.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

48. Heiberg, J. L. and Menge, H., eds., Euclidis Opera omnia. B. G. Teubner, Leipzig. Bd V. Elementorum qui feruntur libri XIV-XV et scholia in Elementa (graece) cum prolegomensis criticis et appendicibus edidit J. L. Heiberg, 1888.

49. Heinen, A. M.,"' A Priori' Positions Determining al-Bīrūnī's Scientific Work", 44-66 in the Scholar and the Saint, ed. Chelkowski, P. J. NYU Press, 1975.

50. Holt, P. M., *et al.*, eds., Cambridge History of Islam, Volume 2. Cambridge University Press, London, 1970.

51. Hultsch, F., ed., Pappi Alexandrini Collectionis. I-III. Berlin 1875 (Reprint Verlag A. M. Hakkeri, Amsterdam, 1965).

52. Huxley, G. L., "Theon of Smyrna", DSB XIII, 325-326.

53. Iskandar, A. Z., "Ibn Sīnā : Medicine", DSB XV, 498-501.

54. Juschkewitsch, A. P., Geschichte der Mathematik im Mittelalter. Pfalz-Verlag, Basel, 1964 (see also Youschkevitch, a French translation of the chapter "Die Mathematik in den Landern des Islam")

55. Kahhorov, A., and Hodžiev, I., "Ibn Sīnā-mathematician" (Russian), Izv. Akad. Nauk Tadžik. SSR Otdel. Fiz.-Mat. i Geolog.-Him. Nauk *3* (65) (1977), 121-124.

56. Kapp, A. G., "Arabische Übersetzer und Kommentatoren Euklids", Isis *22* (1934), 150-172; *23* (1935), 55-59; 24 (1935), 37-79.

57. Kennedy, E. S., A Commentary Upon Bīrūnī's Kitāb Taḥdīd al-Amākin. American University of Beirut, 1973.

58. Kennedy, E. S., "The History of Trigonometry : an overview," 333-359 in Historical Topics for the Mathematics Classroom, 31st Yearbook, National Council of Teachers of Mathematics, Washington, D. C., 1969.

59. Ibn Khaldūn, The Muqaddimah. tr. by F. Rosenthal, 3 vols. Routledge & Kegan paul, London, 1958 (1967).

60. King, D. A., 'On Medieval Islamic Multiplication Tables", Historia Math. *1* (1974), 317-323.

61. King, D. A., "Supplementary Notes on Medieval Islamic Multiplication Tables," Historia Math. *6* (1979), 405-417.

62. Klamroth, M., "Ueber den arabischen Euklid", Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft *35* (1881), 270-326, 788.

63. Kūshyār ibn Labbān, Kitab fī usūl hisāb al-hind (Principles of Hindu Reckoning). Tr. Levey, M. and Petruck, M. University of Wisconsin Press, Madison, 1965.

64. Kutsch, Wilhelm, Ṯābit ibn Qurra's Arabische Übersetzung der 'Αριθμητιχη Εισαγωγή des Nikomachos von Gerasa zum Ersten mal Herausgegeben. Imprimerie Catholique, Beirut, 1958.

65. Lindberg, D. C., ed., Science in the Middle Ages, U. of Chicago Press, Chicago, 1978.

66. Lloyd, A. C., "Iamblichus", DSB VII, 1.

67. Lokotsch, K., Avicenna als Mathematiker, besonders die planimetrischen Bucher seiner Euklidübersetzung, Inaugural-Dissertation. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Erfurt, 1912.

68. Lokotsch, K., Review of Codex Leidensis 399, 1 : Part I, fasc 1-2; Part II, fasc. 1-2; Part III, fasc. 1, Orientalistische Literaturzeitung *15* (1912), Col. 19-23.

69. Mahdi, M., "Al-Fārābī", DSB IV, 523-526.

70. Marmura, M. E., "Avicenna", in Edwards, P., ed., The Encyclopedia of Philosophy. Macmillan Co., and The Free Press, N. Y., 1967, Vol. I., 226-229.

71. Marmura, M. E., "Avicenna and the problem of the infinite number of souls", Mediaeval Studies *22* (1960), 232-239.

72. Matvievskaya, G. P. Uchenie o chisle na Srednevekovom Vostoki. Tashkent, 1967.

73. Maziarz, E. A. and Greenwood, T., Greek Mathematical Philosophy. Frederick Ungar Publishing Co., New York, 1968.

74. Minīo-Paluello, L., "Aristotle : Tradition and Influence", DSB I, 267-281.

75. Minio-Paluello, L., "Boethius", DSB II, 228-236.

76. Montferrier, A. S., ed., Dictionnaire des sciences mathématiques, Paris, 1835.

77. Morewedge, P., tr. and commentary, The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sīnā). Routledge and Kegan Paul, London, 1973.

78. Murdoch, J., "Euclid : Transmission of the Elements", DSB IV, 437-459.

79. Nakosteen, M., History of Islamic Origins of Western Education. University of Colorado Press, Boulder, 1964.

80. Nallino, C. A., ed., Al-Battānī sive Albatenii : Opus Astronomicum. G. Olms, Hildesheim, 1977. (Reprint 1899-1907 edition).

81. Nasr, S. H., An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine, Revised edition. Thames and Hudson, London, 1978.

82. Nasr, S. H., Science and Civilization in Islam. New American Library, New York, 1968.

83. Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic, tr., D'Ooge, M. L. Mac Millan Company, New York, 1926.

84. Owen, G. E. L., "Aristotle", DSB I, 250-258.

85. Pines, S., "Philosophy, Mathematics and Concepts of Space in the Middle Ages," 75-90 in the Interaction Between Science and Philosophy, Elkana, Y., ed., Humanities Press, Highland, N. J., 1974.

86. Rashdall, H., The Universities of Europe in the Middle Ages, 3 volumes. New ed. by Powicke, F. M. and Emden, A. B. Oxford University Press, 1936.

87. Rosen, F., tr., The Algebra of Mohammed Ben Musa. J. Murray, London, 1831. *see* also : S. Gandz, "The Algebra of Inheritance : a rehabilitation of Al-Khuwārizmī", Osiris *5* (1938), 319-391.

88. Ross, W. D., ed., The Works of Aristotle, Vol. I : Categories, ..., De Sophisticis Elenchis. Oxford University Press, London, 1928 (1971).

89. Ross, W. D., ed., The Works of Aristotle, Volume VIII : Metaphysica. Clarendon Press, Oxford, 1928. (Second Edition).

90. Rypka, J. (ed. Jahn, K.), History of Iranian Literature. D. Reidel, Dordrecht, 1968.

91. Said, H. M., ed., Al-Bīrūnī Commemorative Volume. Hamdard National Foundation, Karachi, 1979.

92. Saidan, A. S., tr., The Arithmetic of Al-Uqlidisī. D. Reidel, Dordrecht, 1978.

93. Saidan, A. S., "The Trigonemetry of Al-Bīrūnī", 681-690 in Al-Bīrūnī Commemorative Volume, H. M. Said, ed., Hamdard National Foundation. Karachi, 1979.

94. Sarton, G., Introduction to the History of Science, I. Williams & Wilkins Co., Baltimore, 1927. (Reprint, 1968).

95. Sayili, A., "Thābit ibn Qurra's Generalization of the Pythagorean Theorem", Isis *51* (1960), 35-37.

96. Sayılı, A., "Was Ibn Sīnā an Iranian or a Turk", Isis *31* (1939), 8-24.

97. Sellheim, R., "Review of Osman Ergin : İbni Sina Bibliografiyası", Oriens *11* (1958), 231-239.

98. Sezgin, F., Geschichte des arabischen Schrifttums, V.-VI. E. J. Brill, Leiden, 1974, 1978.

99. Sharipova, M., "Voprosi teorii chisel v 'Knige Istseleniia' Ibn Sinâ", Uch. Zap. DGPI, *71*, Vyp. 6, 3-30, Dushanbi, 1970.

100. Ibn Sīnā, Le Livre de Science II (tr. of Dânesh-nâmè). Achena, M. and Massé, H., trs. Société d'Editions "Les Belles Lettres", Paris, 1958.

101. Ibn Sīnā, Al-Shifâ' : al-Hisāb. Preface by Madkour, I.; edited by Lotfi, A. H. L'Organisation Egyptienne Générale du Livre, Cairo, 1975.

102. Ibn Sīnā, Al-Shifâ' : Usūl al-handasah. Preface by Madkour, I; edited by Sabra, A. H. and Lotfi, A. H. L'Organisation Egyptienne Générale du Livre, Cairo, 1970.

103. Smith, D. E., Rare Arithmetica, 4th edition. Chelsea, N. Y., 1970. (Reprint with corrections and additions of 1908, 1910, 1939 edns.).

104. Steinschneider, M., Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts. Akademische Druk-U. Verlagsanstalt, Graz 1956 (1905).

105. Steinschneider, M., "Euklid bei den Arabern", Hist.-lit. Abthlg. d. Zeitschrift für Mathematik und Physik *31* (1886), 81-110.

106. Steinschneider, M., Al-Fārābī. Philo Press, Amsterdam, 1966 (Reprint, St. Petersburg, 1869).

107. Stock, B., "Science, Technology, and Economic Progress in the Early Middle Ages", in Science in the Middle Ages 1-51, ed. by D. C. Lindberg, U. of Chicago Press, 1978.

108. Struik, D. J., ed., A Source Book in Mathematics, 1200-1800. Harvard University Press, Cambridge, 1969.

109. Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke. B. G. Teubner, Leipzig, 1900 (Johson Reprint, N. Y., 1972).

110. Tannery, P., "Sur l'invention de la preuve par neuf", Bull. des sciences mathématiques *6* (1882), 142-144.

111. Tāran, L., "Nicomachus of Gerasa", DSB X, 112-114.

112. Theon of Smyrna, Mathematics Useful for Understanding Plato. English tr. by R. & D. Lawlor from the French-Greek ed. of J. Dupuis (1892, Paris). Wizards Bookshelf, San Diego, 1979.

113. Thomas, I., "A 12th Century Paradox of the Infinite", J. of Symbolic Logic *23* (1958), 133-134.

114. Thomas, I., Selections Illustrating the History of Greek Mathematics, 2 Vol. Harvard University Press, Cambridge, 1967.

115. Thornton, J. L. and Tully, R. I. J., Scientific Books, Libraries, and Collections, 3rd rev. ed. Library Association, London, 1971.

116. Ünver, A. S., "Avicenna's praise of Euclid", J. History of Medicine *2* (1947), 198-200.

117. Van den Bergh, S., tr., Averroes' Tahafut al-Tahafut, 2 vols. Luzac and Co., London, 1969.

118. Vernet, J., "Al-Khuwārizmī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Yūsuf", DSB VII, 357-358.

119. Wallace, W. A., "Albertus Magnus", DSB I, 99-103.

120. Wiedemann, E., Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte, 2 vols. G. Olms, Hildesheim, 1970.

121. Wiedmann, E., "Ueber ein von Ibn Sīnā (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument. Zeitschrift für Instrumentenkunde 45 (1925), 269-275.

122.* Woepcke, F., Journal asiatique 1 (1863), 502-504.

123. Woepcke, F., "Recherches ... les travaux mathématiques des arabes. I : Traduction d'un Chapitre des Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn relatif aux sciences mathématigues", Atti dell' Accademia Pontificia dei Nuovi Lincei (Rome) *10* (1856/57), 236-248.

124. Wolfson, H. A., Crescas' Critique of Aristotle, Harvard University Press, Cambridge, 1957 (1929).

125. Youschkevitch, A. P., Les mathématiques arabes, VRIN, Paris, 1976.

126. Zabeeh, F., ed., Avicenna's Treatise on Logic : Part One of Danesh-Name Alai. Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.

IBN SÎNÂ AND BURIDAN ON THE DYNAMICS OF PROJECTILE MOTION

Ord. Prof. Dr. AYDIN SAYILI

According to Aristotle, continuation of motion is possible only if there is continued action of a force for its maintenance. The motion of a stone or arrow after leaving the hand of a thrower or the bow therefore requires elucidation. Aristotle maintained that it was the medium, i. e., air which sustained this motion. This view was subject to much criticism in the Middle Ages both in Islam and in Europe, and the main source of inspiration of this criticism was John Philoponos, or Yaḥyâ an-Naḥwî, as he was called in the Islamic literature. But this criticism was not always of a stereotyped form. It was modified to different extents and in certain respects in the hands of different thinkers and commentators. Islamic sources are unfortunately rather silent or laconic in this respect, however.

Scientifically and from the vantage point of historical influence the most important novelty in Philoponos's idea was that it claimed that the hurled body acquires a motive power or a certain condition from the throwing agent and that this power or condition and not the ambiant medium secures the continuation of the motion. The various names given to this motive power or condition serve to give us clues as to the nature of the agent conceived in this connection. Names such as inclination, virtue, force, impetus, *mayl*, *i'timâd*, *quwwa*, etc., used by different thinkers or writers are indicative not only of the nature of this idea as conceived by them but also of their sources of inspiration or directions of historical influence.

Of special historical importance is the fact that Philoponos conceived this motive force or inclination for violent motion impressed through the initial propulsive action as a temporary and self-weakening acquired virtue. This seemed quite natural, as the non-natural motion in question comes to an end and turns into a natural one after a while.

It was apparently for the first time in history that Ibn Sînâ conceived this impressed virtue or acquired condition as one which does not grow weaker by itself, as not a gradually self-consumed one, but as a permanent force whose effect got weakened or dissipated only as a result of external

agents such as air resistance or the density of the medium through which the motion takes place in general.[1]

Now, this conception of the violent inclination is almost the opposite of that of Aristotle. For here the medium, far from exerting a propulsive action on the projectile, is the agent that opposes this motion, exactly as it does in the case of the natural motion. And moreover, self-motion means the ruin of the Aristotelian basic assumption that a body cannot sustain its violent motion without being moved by another. This is rather reminiscent of the principle of inertia, or the first law of motion of Newton, according to which a body which is not acted upon by any force will keep moving without any change of speed or direction.

Ibn Sînâ refers to this idea of his on more than one occasion. He does not specify constancy of speed and direction, but the former is perhaps not necessary. For the postulation of the continuation of a motion indefinitely may be said to entail constancy of speed in nonsophisticated thinking. Jean Buridan in the middle of the fourteenth century postulated the idea of an impressed violent virtue of the same nature as that of Ibn Sînâ which he called impetus. It too is non-self-expending or non-self-consuming. He happens also to extend this concept of impetus to rotational motion and to motion with a curvilinear trajectory. This is a drawback as far as the latter type of motion is concerned, but considering the state of knowledge in his time, we may overlook this point, and neither should we be entitled to claim for Ibn Sînâ's concept of violent inclination (*mayl qasrî*) a superiority over the notion of impetus as conceived by Buridan. Ibn Sînâ was clearly a forerunner of Buridan, and it is almost natural to think that he influenced Buridan directly or indirectly, but it would undoubtedly be desirable to find clear evidence supporting such a claim.

It is of great interest in this juncture that Galileo adhered to a theory of the self-expending type of the *virtus impressa* at the beginning of his career, in his Pisan period, and that he later abandoned this view in favor of the permanent type of impetus propounded by Buridan. It was with the help of this new mental and intellectual orientation that Galileo achieved his monumental work in the field of the science of mechanics, notwithstanding Koyré's persistent effort to establish the contrary thesis.[2]

[1] S. Pines, "Etudes sur Awḥad al-Zamân Abû'l Barakât al-Baghdâdî", *Revue des Etudes Juives*, New Series, vol. 3, Paris 1938, pp. 3-64, vol. 4, 1938, pp. 1-33; S. Pines, "Les Précurseurs Musulmans de la Théorie de l'Impetus", *Archeion*, vol. 21, 1938, pp. 298-306; Anneliese Maier, *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie*, second edition, Rome 1951, pp. 127-141; Aydın Sayılı, "Rawish-i 'Ilmî-i Abû 'Alî Sînâ", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, vol. 12, Ankara 1954, pp. 145-152; Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959, pp. 510-515.

[2] Ernest A. Moody, "Galileo and Avempace", *Journal of the History of Ideas*, vol. 12. 1951, pp. 394-396, 410-412, 412.

Ibn Sînâ speaks of his idea of impressed force or virtue, or violent impulse, on more than one occasion.[3] The following passage quoted from the Physics part of his Kitâb ash-Shifâ is of interest on various accounts:

"Another proof for the impossibility of vacuum is that we observe objects which move by nature in differing directions and which also differ in their speed and sluggishness, and this dissimilarity arises either from a condition intrinsic to the moving body or is due to a circumstance residing in the distance traversed. The diversity of speed and sluggishness that arises from a circumstance inherent in the moving body is sometimes due to differences in the force of its inclination. For the heavier body will be swifter in its descent and the lighter body in its ascent either because of its greater force or because of its larger bulk, and the opposite of these is the case as for the cause of its slowness. And sometimes these arise from the differences of shape. For instance, if the moving body has the shape of a square and moves with its surface to the front it will be different from the body which has the shape of a cone and moves with its tip foremost or the square plane figure that moves with an angular inclination to its trajectory. For the square body will have to displace a greater amount of material with which it comes into initial contact, whereas the cone is not in a similar situation. Thus, in every case the cause of celerity is the ability of the body to forcefully displace whatever tries to resist or hinder it and to cleave a path for itself with telling effect. In other words, the body which is able to do this is speedier and the one not so equal to it is more sluggish. And in vacuum such a state of affairs does not materialize. But we shall not dwell on this point, for it is not of advantage to our purpose. ... Now let us assert that if a body moves in a vacuum inevitably one of the two following circumstances will occur. It will either traverse the empty space in a time or without spending any time. But it is impossible that this traversal should take no time. For it will necessarily traverse part of the distance before traversing the whole of it. This will therefore of necessity take place in time, and this time must needs have a ratio with the time of motion in non-empty space. ..."[4]

[3] See, above, p. 141-142, note 1.

[4] Ibn Sînâ, *Kitâb ash-Shifâ*, Tehran lithographic edition, 1886, vol. 1, p. 59; Persian translation of the Physics part of the Kitâb ash-Shifâ by Muḥammad 'Alî Furûghî, Tehran 1319 Hsh. (1940), pp. 208-209. This passage is from the eighth chapter of the second discourse (*maqâla*) of section (*fan*) 1 of the Physics part of the Kitâb ash-Shifâ.

This chapter (ch. 8) is among the parts of the Kitâb ash-Shifâ that are known with certainty to have been translated into Latin. Another passage from this chapter, one that is relevant to Ibn Sînâ's conviction that the violent impetus or inclination of the projectile is non-evanescent, has been made available in French translation by S. Pines ("Etudes sur Awḥad al-Zamân ...", pp. 54-56. This is from Kitâb ash-Shifâ, Tehran lith. ed., vol. 1, p. 61. See also, Marshall Clagett, *op. cit.*, p. 513 and note 13, p. 514 and note 20).

This passage seems to suggest the probability that Buridan was familiar with the physics part of Ibn Sînâ's Kitâb ash-Shifâ. For he speaks of pointed objects moving with their pointed end to the front or vice versa, and this example seems to occur rarely in the literature on this subject, but he says this won't make any appreciable difference in the speed of objects hurled into the air and uses it to refute the Aristotelian idea of the propulsive action of the air in the violent motion of the projectile. [5]

Again, this passage seems to indicate that Ibn Bâjja (Avempace) was perhaps influenced by Ibn Sînâ and it corroborates the conclusion to be drawn from the passages from Albertus Magnus quoted below indicating that Ibn Sînâ and his Kitâb ash-Shifâ were one of the major sources of inspiration for European thinkers in the field of dynamics. For the argument that geometrical distance or dimension alone should be deemed as a major factor imposing the necessity of the passage of time in motion through empty space is a well-known argument of European thinkers following Ibn Bâjja.

After his exposition of Aristotle's argument against motion in the void, Albertus Magnus says, as quoted by Moody :

"Against him, both Avicenna and Avempace object, drawing from it three inconveniences. The first is, that a medium which resists a motion is not a natural medium. ... The second ..., that if the motion which is in a medium that does not resist the movement of what is borne through it, is in an indivisible time, it follows that the motion of the heavenly bodies is instantaneous. ... A third difficulty is this : while the proportion of a motion is as of two causes, from one primarily and from the other secondarily, it follows from what has been said, that one motion is not proportional to another motion except according to what is secondary and accidental in the motion".

Moody continues, "The assumption on which Avempace's arguments are based, Albert points out, is that the primary and essential cause of the differences in speeds of the motions of heavy and light bodies, is the differences in the power or perfection of their movers — in this case, of their substantial forms or intrinsic 'natures'. The truly natural medium, therefore, is held to be one in which the power and perfection of these natures is fully realized in movement; and such a medium will not be one in which the motion

Ibn Sînâ speaks of the violent *mayl* on various occasions in other parts of his Kitâb ash-Shifâ also (See, Tehran ed., e. g., vol. 2, pp. 458, 605). I shall refer here only to those passages that, as far as I could ascertain, are of a nature to contribute to the specific points or views propounded in this paper.

[5] René Dugas, *Histoire de la Mécanique*, Neuchatel 1950, p. 49. Giovanni Battista Benedetti, more than two centuries after Buridan, also speaks of the shape of objects, and he says that the shape will have influence on speed. See, Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes*, Paris 1939, p. 48.

is retarded by resistant matter, but it will be a pure empty space. Thus the essential effect and measure of motive power, for Avempace, is the time of traversal of a given distance of empty space. The pushing aside of such material body as may be contained within that distance, is not the natural or essential effect and measure of the motive power, but is secondary and accidental."

Moody then makes the following quotation from Albertus Magnus again :

"Since then this comparison of movers would still remain, even if a separate vacuum were posited, it seems that it would be according to this comparison that there would be a proportion of a faster and slower motion in the void, if the latter were supposed. Hence it was inconvenient to say that there would be no proportion of motion to motion, in speed or slowness, except by reason of the density and rarity of the medium. ... These are the objections stated by the two philosophers, Avicenna and Avempace, against the position of Aristotle, whom we follow." [6]

This latter quotation is reminiscent of the passage of Ibn Sînâ given above, but as Albertus Magnus does not reproduce statements verbatim it would be difficult to make exact determinations.

The influence exerted by Islam upon Western Europe, during the late Middle Ages, in the field of Aristotelian dynamics is generally known to have come through translations of Aristotelian works from the Arabic and translations from Ibn Rushd, or Averroes, in particular. This latter work brought European thinkers into contact also with the ideas of Ibn Bâjja who exerted a powerful influence upon Europe in this respect. In his commentary on Aristotle's Physics, Ibn Rushd included a rather substantial disquisition on Ibn Bâjja's criticism of Aristotle's dynamics in his otherwise lost work, and this was a source of inspiration for European thinkers up to the time of Galileo. Another path of transfer of ideas from Islam to Europe in this field is deemed by some to have come from Al-Bitrûjî who was quite well known in Western Europe and who touched upon the subject of dynamics in his astronomical work. He was influenced by Ibn Bâjja through Ibn Ṭufayl, and, like Ibn Bâjja, he too supported the idea of a *virtus impressa* which would undergo, of its own accord, a gradual decay due to its unnatural character. [7] Ibn Rushd was the source that made available to Europe the ideas of Ibn Bâjja advocating the law that velocity is determined by the arithmetic difference between the magnitudes of the motive force and the

[6] Ernest A. Moody, "Galileo and Avempace", *Journal of the History of Ideas*, vol. 12, 1951, pp. 376-377.

[7] Moody, "Galileo and Avempace", pp. 184-186, 192-193, 391. See also, below, p. 152 and note 22.

Kütüphanesi

resistance offered by the corporeal medium in which the motion takes place, whereas Aristotle had propounded the law according to which velocity would be equal to the ratio of force to resistance. Ibn Rushd's passage in question contains no mention of Ibn Bâjja's views concerning the motion of the projectile. It has been proposed that the idea of an evanescent *virtus impressa*, or impressed force, was transferred from Islam to Europe by Al-Bitrûjî. This path of transmission has been proposed by Duhem.

Ibn Sînâ's name should be added to this list, and his name would undoubtedly occupy a place of honor in it. Moreover, none of these except Ibn Sînâ could have influenced Buridan in the strategic move he made in departing both from the Aristotelian, or the Averroist, views, as well as from the ideas of Ibn Bâjja, making him blaze the trail that was destined to lead to the monumental achievement of Galileo. He had a precursor in Ibn Sînâ in the idea of a permanent impressed virtue and he very likely was influenced by him.

A passage wherein Ibn Sînâ dwells at some length on the nature of violent motion of the projectile runs as follows :

"If the violent motion of the projectile is due to a force (or potentiality) (*quwwa*) which is in the moving body it should certainly not disappear or decay or deteriorate. For when a force resides in a body it will either endure or it will disappear. But if it endures the motion will continue forever, and in case it disappears or weakens it will either disappear or weaken due to a cause or do so by itself. We shall consider the case of total dissipation and the case of weakening will also become clear thereby. Now, it is impossible that it should dissappear or disintegrate by itself, for the coming into being of a thing for which annihilation or nonexistence is befitting is impossible in the first place. If, however, its annihilation is due to a cause, this cause is either within the moving body or outside of it. If it was in the moving body, while at the beginning of the motion it was nonexistent in deed and was perhaps suppressed and later it became predominent, then the existence of another cause is required in order that such be the case, and this sequence of causes will go on indefinitely and without coming to an end. But if the cause be outside of the moving body or be in the body but its engenderer be outside, then, of necessity, the producer of the effect is either in contact with the moving body or is apart from it. In case it has to contact the moving body, the cause must be a material body that meets the moving body, and such cannot be the case in empty space, and violent motion will therefore neither disappear in empty space nor come to a stop. And in case the cause does not act through contact but is apart from the moving body, then why has it not produced its effect at the beginning? In this way, the judgment concerning such a case becomes similar to that of the cause which resides in the moving body itself. The truth thus is that the succession of resistances is what gradually brings about the dissipation of the impressed violent virtue and causes its annihilation. But this is impossible unless the motion does not take place in absolute void." [8]

If void existed, therefore, motion would last indefinitely in it. Ibn Sînâ seizes upon this idea, which is irreconcilable with Aristotelian convictions, and uses this ideal but unrealizable condition also as an argument in favor of the Aristotelian thesis of the nonexistence and impossibility of the void. For, the existence of a permanent violent inclination or *qasrî mayl* would otherwise lead to the possibility of motion continuing indefinitely. This idea too is seen to have been adopted identically by Buridan.

Ibn Sînâ can have influenced Europe in general and Buridan in particular, in the field of dynamics, through various works of his, but through his Kitâb ash-Shifâ in particular. I shall limit myself here to considering the possible influence he exerted through his Kitâb ash-Shifâ on Buridan.

The translation of this important work into Latin was made in several stages. The first two discourses (*maqâla*) of the first part, i. e., first *fan* of the Physics (Samâ' aṭ-Ṭabî'î) and the beginnings of discourse 3 (containing each 15, 13, and 14 chapters respectively) were translated already by the Toledo group of translators, presumably shortly after 1150 A. D. This translation is anonymous; it may have been made by Dominique Gundissalinus with or without collaboration of some other person. Additional translations from the Physics were made by a certain Johannes Gundissalinus and a collaborator roughly around the year 1275. Concerning these latter translations D'Alverny writes :

"They completed the third book [*maqâla*] of the Physics with the exception of its last three chapters, but they did not translate the fourth section [*maqâla*] of the Arabic text. They undoubtedly had at their disposal a deficient manuscript, for the 'explicit' indicates that they thought they had completed their task. On the other hand, they have set up a Book [*maqâla*] III and a Book IV with the six first chapters of the third section [*maqâla*] as described by P. Anawati on the basis of the Tehran lithographic edition and a manuscript of the Azhar University, [9] and it is possible that their copy of the manuscript had a division of this type." [10]

In discourse (*maqâla*) 4, chapter 12, of the second book (*fan*) (As-Samâ' aṭ-Ṭabî'î) of the Physics (Aṭ-Ṭabî'îyât) part of the Kitâb ash-Shifâ, Ibn

[8] *Kitâb ash-Shifâ*, Tehran lith. ed., vol. 1, p. 61 (*Physics, fan 1, maqâla* 2, chapter 8); Furûghî translation, p. 214.

[9] G. C. Anawati, *Essai de Bibliographie Avicennienne*, Cairo 1950, pp. 44-45.

[10] M. T. D'Alverni, "Avicenna Latinus", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, year 36, 1961, Paris 1962, pp. 285-287.

Sînâ says, "Natural objects have inclinations such as gravity and levity. The heavy bodies are those that have an inclination to move downwards, while the light bodies have an inclination to move upwards. And the greater their inclination, the less they lend themselves to violent motion and the slower their unnatural motions. Indeed, moving a huge stone of great weight or its traction are not like moving or pulling a little stone of small weight. Likewise, making a small amount of air flow through water is not like making a great amount of air pass through water. It is true that small objects such as mustard seed, hay, and wood chips when hurled will not penetrate into the air like heavier objects. But the cause thereof is not that heavy objects lend themselves more readily to projection or traction, this is rather because such objects, in certain cases, due to their smallness, do not receive from the projecting agent a motive force sufficient to sustain their motion, and when this force is adequate they are capable to clear a path for themselves through the ambiant air, but despite this their acquired force will rapidly wear away and cease to exist. ..." [11]

And in chapter 14 of the same discourse or *maqâla* Ibn Sînâ speaks of the divergent views concerning the projectile motion, comparing them with one another, criticizing them, and stating his preferences. He writes, e. g., "How can one say that the air that has returned to the back of the projected object has accumulated in such a fashion that it drives what is in front of it; and why should such a body of air, when it has come together, move forward and also move the body which is behind it? And how can one say that the motive agent engenders a force (or an inclination) in the moving body? Such a force has to be either natural (*ṭabî'î*) or spiritual (or psychic) (*nafsânî*), or accidental (*'araḍî*), and it is none of these. For you assert that an upwards motive power is in the substance of fire and is a form, and if such a motion occurs in the stone it would be accidental. How then could one nature be both accident and form? ... But as to my own preferences, as a result of my investigations, I have come to decide that the truest view is that the moving body receives a force and inclination from the motive agent. Indeed, this inclination becomes descernible when one wants to stop by force a body moving with natural motion, or, a body moving with a violent motion, as well. In the course of such an attempt one feels a resistance (or opposition) which may be intense or weak. ..." [12]

Again, toward the end of chapter 15, *maqâla* 4, of the second book (*fan*) of the Physics part of the Kitâb ash-Shifâ, Ibn Sînâ writes :

[11] *Kitâb ash-Shifâ*, Tehran lith. ed., vol. 1, p. 149 (*Physics, fan 1, maqâla* 4, chapter 12); Furûghî tr., p. 506.

[12] *Kitâb, ash-Shifâ*, Tehran lith. ed., vol. 1, p. 154 (*Physics, fan* 1, *maqâla* 4, chapter 14); Furûghî tr., pp. 524-525; A. Sayılı, "Rawish-i 'Ilmî-i Abû 'Alî Sînâ", p. 149.

"The case of a motive force pushing a body is the same as that of traction. As to the hurling force, it sometimes happens that it produces a greater effect in a heavier body than in a less ponderous one. It will act, e. g., with greater strength in the body twice as heavy than in the body having half the weight. This ratio will not persist, however. For the celerity and sluggishness of the projectile will not remain the same near the two extremities of its trajectory, but in the parts near the end the speed is smaller, and according to some, it reaches its maximum in the middle part." [13]

Buridan conceived of impetus quantitatively also. For he pointed out that if a heavy body and a light body were hurled with the same speed, the heavier body's motion would last longer and would have a longer trajectory, indicating that impetus increased with weight or quantity of matter. He also noted that the greater the initial velocity of projection the greater the duration and distance of flight. Thus he considered impetus as a virtue or inclination proportional to weight times velocity. Thus, his conception of impetus comes very close to the momentum of Newtonian mechanics. This quantity was called both impetus and momentum by Galileo.

It is of interest that Ibn Sînâ refers to the idea of impetus as something increasing with weight, but in one case he feels the need of rejecting it, while in another case he accepts it but does not cling to it firmly. In other words, in this matter, Ibn Sînâ vacillated between the two alternatives. For, as seen in the third passage quoted from him last he accepts the view of the increase of imparted impetus with increased weight, qualifying his assertion only by saying that the speed does not remain the same along the trajectory. It seems, moreover, likely from his phraseology that the reason he hesitates and rejects the same idea may perhaps be that he has in mind the general case which may include situations in which the force may be too small to project the body, as is suggested by his phrase "it sometimes happens that ..."

Marshall Clagett writes :

"It is the *mail qasrî*, however, which is imparted to a projectile and continues its motion. Avicenna sometimes used the expression "impressed force" (*quwwat mustafâdat*) in the same context as *mail qasrî*, thus obscuring the distinction between 'inclination" and "force". The action of the *mail* differs according to the weight of the body to which it is communicated. And thus it would seem that Avicenna takes the first step toward quantification of the *mail* or impressed force. ..." [14]

[13] *Kitâb ash-Shifâ*, Tehran ed., vol. 1, p. 158 (*Physics, fan* 1, *maqâla* 4, chapter 15); Furûghî tr., p. 534.

[14] Clagett, *op. cit.*, p. 513.

Ibn Sînâ's hesitation or vacillation may also stem partly from his having failed to reach sufficiently strong convictions concerning the relationship of a force applied to a body and the speed thereby produced. He devoted almost an entire chapter[15] of his Kitâb ash-Shifâ to this question which seemed unsettled and quite controversial to him. Men like William Ockham (1280-1347) and Thomas Bradwardine (1290-1349), and, to some extent, Buridan (d. 1358?) himself felt the need of the same sort of critical approach to this issue,[16] and it is conceivable that their attitude was partly inspired by Ibn Sînâ. Indeed, Ibn Sînâ could serve as a good source to impress upon the mind the confusion that seemed to reign in the rather vast domain covered by the attempt to solve the unsolvable problem of finding a unique mathematical definition of velocity in terms of impressed force and resistance.

Ibn Sînâ's long insistence on his hesitation of expressing in clear-cut mathematical formulas the relationship between velocity (V), force (F), and resistance (R) is somewhat reminiscent of Ockham's treatment of the subject. Ockham asserted that just because $V=(F/R)$ is satisfactory for cases wherein there is material resistance offered by the medium through which the moving body proceeds, this does not mean that such a relationship holds also for cases in which the medium does not resist the movement. In such a case $V=F$ holds, and not $V=(F/R)$. But conversely, this should not lead us to infer that, where $R\neq 0$, $V=F-R$ would be valid.[17] All this gives the impression that both Ibn Sînâ and Ockham felt discouraged in their attempt to resolve the difficulties encountered in the endeavors to formulate the notions concerning dynamics on a mathematical basis. Ockham's situation was somewhat clearer because he had two rival theories to contend with and, if possible, to reconcile with one another. Bradwardine of course came closer to achieving this goal in a reduced scope.

Marshall Clagett writes, "We are now in a position to consider Buridan's contributions to the acceleration problem. We are immediately struck with the similarity of Buridan's views with those of his Arabic predecessors although there is no evidence of his having had access to their accounts. . . ."[18]

The identity of Buridan's and Ibn Sînâ's ideas of impetus in so far as they both believed in a non-self-expending variety of violent impetus is striking, and Marshall Clagett's statement concerning the similarity of Buridan's views of impetus with those of his "Arabic predecessors" should undoubtedly include, or refer to, this parallelism in particular. There are, however, in addition, other parallelisms in the details concerning the nature of the impetus on which both Ibn Sînâ and Buridan dwell. For, as we have seen, Buridan too speaks of the opposition a moving body offers to an effort to stop it, both in natural and violent motions, exactly in the same way as Ibn Sînâ does.

[15] Chapter 15 of the fourth discourse (*maqâla*) of *fan* 2 of the Physics part of the Kitâb ash-Shifâ.

[16] See, Moody, "Galileo and Avempace", pp. 398, 399-400; Clagett, *op. cit.* pp. 551-552, 562-564.

[17] Moody, "Galileo and Avempace", pp. 397-398.

[18] Clagett, *op. cit.*, p. 551.

Moreover, Buridan notes that the greater the weight of the moving body, the more difficult it is to stop it. And Buridan asserts that the greater the weight of a body, the greater its capacity to gain a violent impetus, and the greater the initial velocity with which a body is hurled, the greater its impetus. This impetus thus becomes proportional both to speed and weight, and the expenditure of force is required in order to decrease its magnitude, an idea which adumbrates Newton's second law of motion.[19]

There is a partial parallelism, with respect to these details also between Ibn Sînâ and Buridan. Ibn Sînâ does not speak explicitly of the proportionality of violent impetus with the initial speed of projection. But so long as one subscribes to the idea that the initial speed of projection produces an impetus, it almost goes without saying that these should be proportional with each other. As we have seen, Ibn Sînâ hesitated to decide that heavier bodies possess greater capacity to acquire a violent impetus, but he clearly referred to such an impression on more than one occasion. Ibn Sînâ is therefore in a unique position to serve as a source of inspiration for Buridan in this respect also if this part of his Kitâb ash-Shifâ was accessible to Buridan in one form or another.[20]

In speaking of various views held with respect to the movement of the projectile, Ibn Sînâ refers also to the concepts of *tawallud* and *i'timâd*. These terms apparently go back to the Mu'tazilites. The term *i'timâd* was used both as a synonym of the word *mayl* and also in the sense of the movement produced by a body possessing such an inclination in the bodies which are contiguous to it and which constitute an obstacle to it in its motion, and the term *tawallud* means "birth", "being engendered", or "being produced". These questions had been dwelled upon and discussed at some length by the Mu'tazilî theologians Abû 'Alî Jubba'î (d. 915), his son Abû Hâshim (d. 933), and their contemporary Ibn 'Ayyâsh.[21]

Certain terms encountered in the literature of the subject thus seem conducive to make Ibn Sînâ dwell upon the idea of the force exerted by a moving body against the bodies putting up a resistance against that move-

[19] For these ideas of Buridan, see, René Dugas, *op. cit.*, pp. 48-50; Clagett, *op. cit.*, pp. 505-525, 519-520, 522-525, 530-540.

[20] See also, Clagett, *op. cit.*, pp. 511-512.

[21] See, S. Pines, "Etudes sur Awḥad al-Zamân Abû'l Barakât al-Baghdâdî", pp. 44-47.

ment and to lead him to back up his idea that expenditure of force was required to bring about a change in the impetus by factual evidence derived from concrete examples of such resistance. He may therefore have, in turn, acted as source of inspiration for Buridan who integrated these ideas into a more consistent form.

We therefore seem confronted with the somewhat strange situation that Ibn Sînâ influenced Buridan on questions he dealt with in the parts of the Kitâb ash-Shifâ which are not supposed to have been translated into Latin, or for which there is no evidence of having been translated into Latin. Nevertheless, one such passage referring to the non-evanescence of violent impetus, though perhaps in a bit vague manner from the standpoint of specification, was accessible in Latin. Moreover, Analiese Maier has cast into serious doubt the veracity or the likelihood of Duhem's claim that Al-Bitrûjî served as a source of transmission for the idea of the self-consuming variety of impetus from the World of Islam to Western Europe.[22] Under these circumstances, Ibn Sînâ's possible role as the originator and the source of Buridan's non-self-expending impetus assumes perhaps even greater significance and semblance of truth. It may be then that a greater part of the Kitâb ash-Shifâ was translated than it can be ascertained at the present, or that Buridan had means of consulting parts of that book from its Arabic text also.

It may be conjectured, e.g., that Buridan read chapter 8 of discourse 2 of the first book (*fan*) of the Physics in the Kitâb ash-Shifâ and was influenced by it as is attested or suggested by his adoption of a non-evanescent type of impetus, by his reference to the relation between the shape of a body and the resistance offered to it by the medium through which it moves, and as the passages quoted above from Albertus Magnus would tend to corroborate. He may have thus felt anxious to gain a knowledge of the contents of the chapters that followed and he may somehow have managed to get acquainted with them.

Ibn Sînâ seems favorably disposed toward the idea that in projectile motion there is an increase of speed in the middle part of the trajectory and also his feeling toward the notion of *quies media* tends to be rather mild if not favorable. These aspects of his knowledge of mechanics give him undoubtedly a less modern outlook. Furthermore, if we study more closely his texts we find it at times difficult to pin down his ideas at points of detail, and in many cases he himself clearly states the difficulty he feels in coming to final decisions. These should be deemed as indicative of the objectivity

[22] See, above, pp. 145-147 and notes 7 and 10. See also, A. Maier, *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie*, pp. 129-133, and, Clagett, *op. cit.*, p. 514 and note 20.

of his approach to these complicated questions and definitely not as a shortcoming on his part.

The same sort of observation may be made about Buridan. Ernest A. Moody writes:

"It is clear that Buridan's impetus theory marked a significant step toward the dynamics of Galileo and Newton, and an important stage in the gradual dissolution of Aristotelian physics and cosmology. Buridan did not, however, exploit the potentially revolutionary implications of his analysis of projectile motion and gravitational acceleration, or generalize his impetus theory into a theory of universal inertial mechanics. Thus in discussing the argument of Aristotle against the possibility of motion in a void, Buridan accepted the principle that the velocity of a natural motion in a corporeal medium is determined by the ratio of the motive force to the resisting force of the medium so that if there were no resisting medium, the motion would be instantaneous. This is scarcely consistent with the analysis of gravitational acceleration as finite increments of impetus given to the falling body by its gravity, and Buridan made no effort to harmonize these two different approaches within a common theory."[23]

Moody says, "To make science compatible with Christian dogma, Buridan had to break its traditional ties with metaphysics and define its principles methodologically, in terms of their value in saving the phenomena. He still encountered some theological difficulties in applying this method within the domain of physics, as did Galileo three centuries later; but after the time of Buridan, natural philosophy had its own legitimacy and ceased to be a handmaiden of theology or a mere exposition of the doctrines of Aristotle."[24]

The theologians of Islam, i. e., the thinkers representing *kalâm*, tried to develop a theoretical system in which movement and the subject of mechanics were based on the idea of the omnipotence of God, and the idea of causality was pushed to a side.[25]

In Islam such examples were remarkably rare. In spite of the existence of many sayings of the Prophet concerning medicine, there was no attempt

[23] Moody, "Buridan", *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 2, 1970, pp. 606-607. Stillman Drake too believes that Buridan had a conception of the variation of speed in free fall in the form of discrete steps or successive quanta (See, Drake, "Impetus Theory Reappraised", *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, 1975, pp. 27-46), but Allen Franklin believes such not to be the case (See, A. Franklin, "Stillman Drake's 'Impetus Theory Reappraised' ", *Journal of the History of Ideas*, vol. 38, 1977, pp. 307-316.). Buridan's own statement is given by Marshall Clagett (*op. cit.*, p. 560-561. See also, pp. 551-552.).

[24] Moody, "Buridan", *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 2, p. 605.

[25] Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, vol. 24, 1981, pp. 221-248.

to base medicine upon these Traditions. This was because although Prophetic Traditions on medicine were often quite useful, medical knowledge of higher standards were available especially in Greek sources. Moreover, such a policy did not run counter to the advice of the Prophet.[26]

Medieval Moslem thinkers seem to have raised certain epistemological questions and to have criticized the methodology of astronomy by contrasting it to the Islamic method of *ijmâ'*, i. e., concensus of opinion. The question of reliability and trustworthiness also was probably touched upon in such criticisms. The question of the trustworthiness of reports was a weighty problem which received much attention in connection with the study of the transmission of the sayings of the Prophet, and it seems that the Moslem jurists sought to apply the criterion established in that field to astronomical work. The acceptance of astronomy as a handmaiden of religion may have been instrumental in these considerations. It is quite clear, however, that all this did not constitute an unreasonable interference and encroachment on the part of the theologians and jurists into the work of the Astronomer[27] in so far and in the condition at least that medieval astronomy and cosmology made no revolutionary strides in their theoretical and conceptual aspects.

The fields of physics and cosmology received scientific and objective treatment in the hands of such men as Kindî, Râzî, and Fârâbî in particular, before the time of Ibn Sînâ. But Ibn Sînâ himself most certainly was exemplary in this respect, and he was careful to bring out the uncertainties and vague points of the knowledge of his time on the subjects he dealt with. His approach was always rational and based upon data of observation and experience. It must be added that to a large extent, the situation was the same with the late medieval thinkers of Western Europe before Buridan.

The words of Albertus Magnus quoted above bring vaguely to mind the possibility that Ibn Sînâ may have shown an inclination toward considering velocity to be proportional to force minus resistance as adopted later by Ibn Bâjja rather than to force divided by resistance in conformity with Aristotelian thought, since Albertus Magnus mentions the names of Ibn Sînâ and Ibn Bâjja together as having had similar opinions.[28] Ibn Sînâ deals in a somewhat detailed manner in the fifteenth chapter of the fourth discourse (*maqâla*) of Book (*fan*) One of the Physics of his Kitâb ash-Shifâ with the subject of the mathematical relation between motive force, velocity, and resistance. He is very careful to

[26] See, e. g., E. G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge 1921, pp. 12-14; A. Sayılı, "The Emergence of the Prototype of the Modern Hospital in Medieval Islam", *Belleten* (Turkish Historical Society), vol. 44, 1980, pp. 279-286.

[27] See, A. Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960, Arno Press, New York, 1981, pp. 28-29.

[28] See, above, pp. 144-145, note 6.

point out the shortcomings of the Aristotelian formula, but in this critical exposition of the matter he nowhere speaks of a relationship of the type propounded by Ibn Bâjja. In dealing with the field of dynamics, and, I may say, throughout his philosophical encyclopedia, the Kitâb ash-Shifâ, Ibn Sînâ is seen to be very careful to openly express his doubts whenever he feels he is not in a position to clarify a problem. Not infrequently he concludes his discussion with a suspension of judgment quite appropriate to the true scientific attitude.

Koyré strenuously objects to the assertion or thesis that the medieval idea of impetus was a precursor of a similar idea adopted by Galileo.[29] Koyré even says that the physics of impetus was incompatible with the principle of inertia.[30]

Ernest A. Moody writes:

"... But in considering the historical sources and philosophical background of Galileo's Pisan dynamics, we are concerned with the fourteenth century tradition in a negative sense. For if the dynamics of Avempace, and of the self-corrupting *virtus impressa*, was abandoned and opposed by the scholastics of the fourteenth century, it will follow that Galileo's Pisan dynamics was not, as Koyré has assumed, an abortive effort to give mathematical formulation to the *impetus* mechanics of the fourteenth century."[31]

Koyré does refer also, with respect to medieval thought, to the type of impetus which was considered not to be self-corrupting, but he claimed that it was associated especially with circular motion. According to Koyré, Cardano, Piccolomini, and Scaliger believed that in movements taking place on horizontal planes, impetus remained intact, while Buridan and Piccolomini were of the opinion that in certain cases, and notably in the case of circular motion, impetus was eternal, or immortal.[32]

Buridan's belief in the permanence of impetus was by no means limited to circular motion, as is well known. In addition to the non-self-consuming impetus of the projectile, however, he spoke also of the impetus of the turning wheel and of that of the circular motion of the stellar bodies, and he expressed the belief that their impetus also was of the non-self-consuming type. Both these latter should be classified as rotational motions, however, and not as revolution or circular motion referred to by Giovanni Battista Benedetti who for the first time explicitly spoke of impetus as continuing in the same direction, i. e., along a straight line. According to Dugas, Benedetti too, like Buridan, believed impetus (along a straight line) not to be evanes-

[29] Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes*, Paris 1939, pp. 93-95 (vol. 2, pp. 19-21).

[30] Koyré, *op. cit.*, p. 58.

[31] Moody, "Galileo and Avempace", p. 395.

[32] Koyré, *op. cit.*, pp. 58, 93.

cent. Moreover, he believed that because, due to impetus, parts of a turning wheel would tend to conserve their motion along lines tangential to their trajectory, their rotational motion would, of itself, gradually lose its force and would come to a stop.[33] This is contrary to the law of the conservation of angular or rotational momentum of course, and Benedetti's position thus becomes one of retrogression with respect to that of Buridan, in case, as is natural to think, the latter did not have in mind circular motion along trajectories when he spoke of the movements of stellar bolies, despite the fact that Benedetti's explicit reference to the constancy of direction of impetus marked a forward step.

Koyré seems to construe the term impetus more often as a force, and his objection to it is partly based on this interpretation of the concept of impetus. It is of interest that Ockham reduced motion merely to the occupation of successive positions by a body and saw no need of positing a further cause in projectile motion. For he denied the existence of motion as an entity separate from the moving body.[34]

Marshall Clagett says :

"In the case of projectile motion Ockham argued vigorously against the Aristotelian position and its modification, both of which held the necessity of a continuous force; he declared rather that the motion of the projectile is *secundum se*. Again it should be observed that we do not have in this terminalistic analysis the modern inertial doctrine, for there is no attempt to assert the *indefinite* continuance of this relational mode of the moving body as a state or a condition."[35]

Moreover, according to Ockham, the cause which could bring about the continuation of the motion of a projectile could not reside in the projectile. For in such a case the moved and the mover would be identical with each other. His idea that local motion should not be looked upon as an effect that would require constant renewal, or, in other words, that would be in need of constant presence of a motive power, was therefore a confortíng solution as brought about by Ockham.[36] An identical problem could be raised, however, and had actually been raised by Averroes,[37] in relation to the natural motion of a heavy body, and there seems to be no indication that Ockham felt the need of making a provision, in connection with his solution, that its scope of applicability was strictly limited to the case of movement with no acceleration. Galileo does not seem to have followed this line of reasoning.

[33] René Dugas, *Histoire de la Mécanique*, p. 102.
[34] Marshall Clagett, *op. cit.*, pp. 519, 520.
[35] *Op. cit.*, p. 521.
[36] René Dugas, *Histoire de la Mécanique*, 1950, p. 48.
[37] Moody, "Galileo and Avempace", p. 189, 377-378.

Koyré also says that Galileo preserves the term impetus but completely transforms its meaning. For he changes its meaning from *cause of movement* to the *result* or *effect of movement*.[38] As Anneliese Maier says, the meaning of the term impetus, or its ontological nature, was far from being clearly fixed.[39] But a similar remark may be made, to some extent at least, for the concept of momentum after Galileo's time also. Indeed, there was a dispute, which lasted for more than half a century and which was first settled by d'Alembert, as to whether momentum or *vis viva* should be considered the measure or the effect of force.[40] It may be of added interest therefore that not only does the idea of impetus of a non-evanescent type make its first appearance with Ibn Sînâ, but he also seems to be the initiator of the idea of detecting impetus through its effect. Moreover, he uses the term *impressed force* only exceptionally, his usual word being inclination (*mayl*). This may be construed therefore to indicate that to him impetus was the effect of a force, and these may be said to be roughly applicable to Buridan also.

In trying to appraise the significance of contributions to scientific knowledge we automatically take advantage of the superior knowledge of our own day. The process of the growth and progress of scientific knowledge has actually led to the level attained to in the various fields of science at the present. The ultimate goal of that progress has thus become either the science of our time or else a stable state of knowledge reached some time in the past, in case revolutionary changes have since then come to alter radically the line or orientation of scientific development.

Achievements of men such as Ibn Sînâ and Buridan in the field of dynamics are therefore referred to and compared with Newtonian mechanics. It is a fact, nevertheless, that certain outstanding historians of science have expounded somewhat divergent views as to the extent to which Galileo was the precursor, or a precursor, of Newton in the field of dynamics. Under such a circumstance it may appear at first sight a bit farfetched to attribute to men of several centuries earlier, to men like Ibn Sînâ, ideas that adumbrate those of Newton. It would therefore not be out of place to look into the matter a bit more critically and say a few words concerning the restricted sense in which Ibn Sînâ may be said to have foreshadowed or adumbrated certain ideas of Newton.

It has been pointed out above that although Ibn Sînâ seems to have hit upon certain cogent ideas in connection with the violent motion of the

[38] *Op. cit.*, p. 93.
[39] A. Maier, "Die Naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie", *Scholastik*, Jahrung 30, Heft 3, 1955, pp. 321-344.
[40] See, Henry Crew, *The Rise of Modern Physics*, Baltimore 1935, pp. 139-142.

projectile, when we look into his knowledge concerning other topics of dynamics, he certainly appears in a much less favorable light. This brings to the mind the thesis that every period should be studied in itself as a whole and that one should not try to evaluate the achievements or merits of such a period on the basis of other periods or of progress materialized in later eras. There is no doubt, however, that scientific knowledge embodies at least certain elements of cumulative and progressive nature, and, likewise, that continuity is a factor of undeniable significance and moment in history.

Now, undoubtedly Ibn Sînâ's or Buridan's knowledge of mechanics hanged together each in certain ways and were determined to a large extent by the possibilities offered by the scientific knowledge available in their times respectively. This being so, naturally, an isolated item of progressive knowledge would not, generally speaking, be expected to influence and modify the whole body of the knowledge of dynamics of the period, not at least within a short span of time and not without the help of other developments of a substantial nature.

Nevertheless, Ibn Sînâ's observation that a body with a violent motion offered to an agent trying to stop it an opposition and that this opposition was roughly the same as that offered by a body moving with a natural motion was based on an observation easily subject to verification, and it is therefore not surprising at all that it was adopted by Buridan and that it proved to be an enduring idea. It seems, indeed, to have persisted within the texture of what appears to us as a much more primitive system or perspective of ideas as a nucleus of a more solid and viable knowledge and to have perhaps helped bring about changes in other items of knowledge more or less related to it. It should be of some significance also that this item of knowledge was probably conducive to weakening the opposition between the concepts of inclinations toward natural and violent motions. In fact, with Buridan impetus is seen to be conceived as associated both with the process of the production and extinction of motion, and a step in this direction is already discernible in Ibn Sînâ in a nascent stage.

This paper thus claims that Ibn Sînâ hit upon certain seminal ideas that, primitive though they were, adumbrated Newton's first and second laws of motion, and that they actually did bring about or set on foot developments that through Buridan, and Galileo, lead to the actual appearance and formulation of these two laws.

I. B. Cohen writes, "Near the beginning of Isaac Newton's masterpiece ..., Newton attributed to Galileo a knowledge of the first two laws of motion and of the first Corollaries depending upon them". Then the same author continues as follows :

"I shall not inquire here into the debated question of whether or not Galileo actually knew the principle of inertia in its fullest Newtonian generality; in point of fact, the *Prima Lex* of Newton's *Principia* was derived directly from the *Prima Lex* of Descartes' *Principia*, as I have been able to document by identity of language as well as of concept. As to the Second Law, considered as a mathematical relation between an impulse and the resulting change in momentum (defined as the product of mass and vector velocity), which is the form in which it appears in Newton's *Principia*, surely there can be no valid claim that this might have been known to Galileo. And yet it is certainly more than a mere courteous gesture to the great Florentine founder of dynamics, whose birth we are celebrating, to suggest that Galileo was indeed the source of this fecund principle. By this seemingly paradoxical statement I mean only that Galileo did distinguish between accelerated motion which is caused by a force and non-accelerated motion which occurs when no force is acting, and thus appreciated both that a force tends to produce an acceleration — not merely movement — and that the vector directions of the force and the acceleration it produces are identical : he did so, however, only for one force, gravity weight, and hence only for one acceleration g which he found to be a constant, and he did not ever generalize his result into a general rule for different forces, or a statement connecting force with a rate of change of speed. Nevertheless, there can be little doubt that it is to Galileo primarily that we owe the modern conception of vector resolution and composition, expressed in a more advanced form by Newton in the first two Corollaries to the Laws of Motion. Finally, even though Newton's statement concerning Galileo and the Laws of Motion is not a strictly accurate statement of Galileo's procedure, we shall see at the conclusion of this article that there is a symbolic level on which Newton's tribute to Galileo is both meaningful and significant." [41]

In investigations on the degree to which such a man as Galileo anticipated ideas that were finally clarified in Newton, or clarified by him to a greater extent, the emphasis is often placed on what were the shortcomings in Galileo's thought. When we go further back in time to deal with people like Buridan or Ibn Sînâ, however, the more important aspect of the problem has necessarily to shift to the question as to what these men knew that came close to Newton's knowledge or that could be reminiscent of it, rather than what were things they still did not know or understand. For their shortcomings were too great to be of interest in such investigations, when one wishes to compare and establish parallels or trends of thought. In these therefore we should gear ourselves to an attitude of being satisfied with more modest and less clear achievements, provided that in the course of history

[41] I. B. Cohen, "Newton's Attribution of the First two Laws of Motion to Galileo", *Atti del Simposio su "Galileo Galilei nella storia e nella filosofia della scienza"* (Firenze-Pisa, 14-16 September 1964), pp. XXV-XXVI.

or with the passage of time these modest beginnings should prove fruitful or pregnant in the evolution and growth of knowledge. With Ibn Sînâ too, naturally, there is here in this article merely the question of detecting a few strategic observations or a piece of good thinking or suggestion which in the course of relatively long spans of time is seen to have proved viable, or thought-inspiring at least, because it contained the kernel of a significant sector of truth.

İBN SÎNÂ'DA ASTRONOMİ VE ASTROLOJİ

Ord. Prof. Dr. AYDIN SAYILI

Tarihte bugünkü anlamiyle rasathaneye, yani içinde astronomiye ilişkin araştırmalar yapılmak üzere kurulmuş, üzerlerine aldıkları özel bilimsel görevler bakımından birbirlerinden az çok farklı uzmanlık dalları müntesipleri sayılabilecek birden fazla bilim adamının biraraya gelerek aralarında sürekli işbölümü ve işbirliği yapmalarını sağlayacak biçimde örgütlenmiş, belli bir binaya ya da çalışma yerine sahip ve gereksinilen alet, aygıt ve araçlarla donatılmış uzmanlaşmış bir bilim ve bilimsel araştırma kurumu olarak rasathaneye, tarihte ilkin İslâm Dünyasında rastlanmaktadır. Bu gibi kurumlar bilim adamları arasında sıkı bilimsel temasa ve bilgi alış verişine, ve yine, kubaşık ve programlı çalışmalara yol açtığı için, bunlar aynı zamanda bilim akademileri neliğine, mahiyetine, de sahiptir.

İslâm Dünyasında ve dolayısiyle tarihte ilk rasathaneyi kurmak şerefi yedinci Abbâsî halifesi Me'mûn'a (813-833) aittir. Kendisi iki rasathane kurmuştur. Bunlardan birincisi Bağdat şehrindeki Şemmâsîye Rasathanesi, tarih sırasiyle ikincisi ise Şam'da kurduğu Ḳâsîyûn Rasathanesidir. Bu rasathanelerin aletleri Batlamyos'un kullandığı ya da sözünü ettiği aletlerin aynıydı, yahut da büyük ölçüde onlardan esinlenilerek tasarlanmış aletlerdi. Fakat Batlamyos böyle aletleri arada kullanmış olmakla beraber bir rasathane sahibi değildi.[1]

Philip K. Hitti'ye bakılırsa, Me'mûn'un annesi bir İranlı veya Fars (Persian) köle idi.[2] Fakat Zekeriya Kitapçı'nın ifadesiyle, Me'mûn'un annesi, güvenilir kaynaklara göre, Hurasan'lı bir Türktü, Bâdghîs kentindendi ve Merâcîl takma adını taşıyordu.[3] Me'mûn Türklerle yakından ilgilenmekteydi. Bu konuda çok ilginç bazı ayrıntı bilgilerine sahibiz.[4]

Me'mûn ile kardeşi ve halefi Mu'teşim bir gün çeşitli kavimlerin hususiyetlerinden ve özellikle savaş kabiliyetlerinden bahis ediyorlardı. Me'mûn özellikle Hurasan'lıları övüyordu. Annesi yine Türk olan Mu'teşim (833-842) ise,[5] Türklerin savaş yeteneklerini vurguluyordu. Bu arada bir de tecrübeli

[1] Aydın sayılı, *The Observatory in Islam*, Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1960, Arno Press, New York 1981, s. 350-354.

[2] P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 1940, s. 332.

[3] Zekeriya Kitapçı, *Et-Turk fî Muellefâti'l-Câḥiẓ*, Beyrut 1972, s. 174, 171-173.

[4] Z. Kitapçı, *aynı kitap*, s. 113-121.

[5] P. K. Hitti, *aynı kitap*, s. 466; Zekeriya Kitapçı, *aynı kitap*, s. 174-176.

bir kumandanın düşüncesine başvuruldu.[6] Hurasan askeri Abbâsî ordularında genellikle önemli bir unsur olarak bu devletin kuruluşundan itibaren mevcuttu. Bunlar içinde Hurasan'lı Türklerin de bulunmuş olduğuna muhakkak nazariyle bakılabilir. Nitekim Mu'teşim'in kendi toplattığı Türk askerleri içinde birçoğu Hurasan ve Maveraünnehir, veya, Kaşgarlı Mahmûd'un ifadesiyle, Çayardı, bölgelerindendi.[7] Me'mûn'un ordusundaki Türk askerlerinin ne kadar seçkin ve üstün olduklarını Câhiz ilginç bir misâlle gözler önüne sermektedir.[8]

Me'mûn'un ilk kurduğu Bağdat'taki Şemmâsîye Rasathanesinde, 213 yılında (Mîlâdî 828), Yaḥyâ ibn ebî Manṣûr tarafından tertiplenen ve ünlü matematikçi Hârezmî'nin de hazır bulunduğu iki solstis veya dönence rasadı yapıldı. Bir yıl sonra, 214'te iki dönence rasadı daha yapıldı. Bu sonuncu rasatlardan 213 dönence rasatlarının kusurlu olduğu sonucuna varıldı. Bundan dolayı Me'mûn memnuniyetsizliğini ızhar etti ve 213 rasat sonuçları resmen iptal edildi, geçersiz sayıldı. Bundan sonra Me'mûn Şam'da Ḳâsîyûn Rasathanesini mümkün olan en iyi aletleri hazırlatarak kurdurdu ve faaliyet sahnesi bundan sonra Şemmâsîye'den Ḳâsîyûn'a intikal etti.[9]

Rasathanenin İslâm Dünyasında doğuşunda bazı İslâmî etmenlerin işe karıştığı muhakkaktır. Bunlardan bir tanesi ilkhilâl rasadına ilişkin olarak İslâm düşünürlerinin koyduğu bazı kısıtlayıcı kurallar olarak düşünülebilir. Buna göre, örneğin, ilkhilâlin görüldüğünü sözlerine güvenilir en az iki kişinin haber vermesi gerekiyordu. Buradaki güvenilebilirlik ilkesi hadislerin doğruluğu konusuna ilişkin olarak râvîler zincirinin güvenilebilir kişilerden oluşması koşulunu hatırlattığı gibi, birden fazla kişinin işe karışması şartı da fıkhın icmâ ilkesini akla getiriyor.

Gerçekten, 'Alî ibn Yûnus (ölümü Milâdî 1009) tek başına çalışan astronomların grup halinde çalışmayışlarının eleştirildiğini, oysa böyle bir eleştirinin haklı olmadığını söylüyor. Bununla beraber kendisinin de birtakım rasatlarını bir grup huzurunda yaptığı görülüyor. Bu düşünce ve eğilimlerin hem grup çalışmaları açısından ve hem de rasat dakikliği elde etmek bakımından rasathanenin doğuşunu etkilediği söylenebilir. Bu eğilim ve ısrarlarda bir din taassubunun işe karışmamış olduğu izleniminin de uyanmakta olması fevkalâde ilgi çekicidir. Nitekim, 'Abdurraḥman eṣ-Ṣûfî'nin Şiraz'da Büveyhî hükümdarı 'Aḍududdevle için 965 yılında yaptığı rasatlar

[6] Ebû'l-Faḍl Ahmed ibn Ṭâhir ibn Ṭayfûr el-Kâtip, *Kitâbu Baghdâd*, Seyyid 'İzzet el-'Aṭṭâr el-Huseynî yayını, Bağdat 1949, s. 80.

[7] P. K. Hitti, *aynı eser*, s. 466; R. N. Frye ve Aydın Sayılı, "Turks in the Middle East Before the Seljuqs", *Journal of the American Oriental Society*, cilt 63, 1943, s. 199; R. N. Frye ve A. Sayılı, "Selçuklardan Evvel Ortaşarkta Türkler", *Belleten*, cilt 10, 1946, s. 113.

[8] Ebû 'Oṣmân 'Amr ibn Baḥr el-Câḥiẓ, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Ramazan Şeşen çevirisi, Ankara 1967, s. 76.

[9] A. Sayılı, *The Observatory in Islam*, s. 56-57.

böyle bir şahitler grubu önünde yapılmıştır. Grupta bir de Yûnânî lakabını taşıyan bir kişinin bulunmuş olması dikkati çekmekten geri kalmıyor. Yine, 988 yılında Bağdat'ta Şerefüddevle Rasathanesinin açılışında yapılan deneme rasatlarında tanıklık eden ve içlerinde hukukçuların da bulunduğu grupta bir de Faḍl ibn Bûlîs adlı bir kişi bulunmaktaydı ki, bu da herhalde Hıristiyandı.[10]

Şemmâsîye Rasathanesinin kuruluşunu hazırlayan etmenler arasında rasatlarda duyarlılık ve dakiklik taleb eden bir İslâmî eğilim ve düşünce akımı muhakkak ki mevcuttu. Ayrıca, anlaşıldığına göre, Şemmâsîye'deki 213 yılı dönence rasatlarının düşkırıcı oluşu da ölçülerdeki dakikliği arttırma gereğini vurgulamışa benziyor. Bu nedenle, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar içinde büyük boyutlu aletler yapımlanması teşebbüsü misâlleriyle oldukça sık karşılaşılmaktadır. Fakat böyle aletlerin bazı sakıncaları olduğu da ortaya çıktı. Gerçekten, aletler büyüdükçe bunların imâli ve çalıştırılmalarında bazı güçlükler baş göstermeye başladı. Üstelik, büyük boyutlu aletlerde, kendi ağırlıklarının etkisiyle, böyle aletlerin şekillerinin bozulma tehlikesi gösterdiği saptandı.

Bu durum karşısında bazı astronomlar küçük alet kullanmayı tercih etmek yoluna gittiler. Bunlar içinde en ünlülerinden biri Zîc-i Ḥâkimî adlı eserin yazarı ve az önce yukarıda zikri geçen 'Alî ibn Yûnus'tur. Beyrûnî ile İbn Sînâ ise aletlerin cüsselerini fazla büyütmeden dakiklik ve duyarlılıklarını arttırma yollarını aradılar. Beyrûnî'nin bulduğu yol özellikle onaltıncı yüzyılda kullanılışı yaygınlaşan ve Avrupa'da transversal adıyla anılan tertip idi. İbn Sînâ ise, onyedinci yüzyıla kadar yaygınlaşmadan kalan, daha doğrusu, İbn Sînâ'dan hemen sonra unutulan, onyedinci yüzyıldan itibaren ise Avrupa'da çeşitli şekilleriyle icad edilerek yeni baştan canlanan ve yaygın bir şekilde kullanılmaya başlayan mikrometre adlı tertibin ilk örneğini sunmuş görünüyor.[11]

1520 yılı sıralarında Semerkand Rasathanesini kuran Uluğ Bey'de dev cüsseli alet ile taksimat okuma ince tekniğinin birleştirildiği söylenebilir. İbn Sînâ'nın bu alanda pek etki yapmamış olduğu, mikrometre tekniğinde İbn Sînâ'dan onyedinci yüzyıl Avrupasına kadar bir kopukluk bulunduğu görülmektedir. İbn Sînâ'nın düşündüğü tertibin bazı noktalarında müphem olduğu da söylenebilir. Fakat aletin ayrıntı noktalarını ve özelliklerini dikkatle incelemiş olan Wiedemann, bu alet vesilesiyle, İbn Sînâ'nın bu alandaki çalışmasının kendisine pek yüksek bir şeref getirecek düzeyde ve nitelikteki bir başarıyı temsil ettiğini ifade etmiştir.[12]

[10] A. Sayılı *The Observatory in Islam*, s. 23-30, 106, 114-115.

[11] A. Sayılı, *The Observatory in Islam*, s. 124-126, 308-310, 325, 338, 395; H. C. King, *The History of the Telescope*, Londra 1955, s. 18-19, 58, 96-98.

[12] Eilhard Wiedemann, "Über ein von Ibn Sînâ (Avicenna) Hergestelltes Beobachtungsinstrument", *Zeitschrift für Instrumentenkunde*, Jahrung 45, Haziran 1925, s. 270.

Onuncu yüzyıl sonlarında Şerefüddevle'nin kendi Bağdat Rasathanesi için yaptırdığı alet, Uluğ Bey Rasathanesinin meridyen aleti ile birlikte, İslâm Dünyasının en büyük boyutlu iki rasad aletinden birini temsil etmektedir. Fakat bu aletin büyük bir düş kırıklığı yarattığı anlaşılıyor. Herhalde, bu aletin, muazzam cüssesi ve ağırlığı dolayısıyle bazı sakıncalar yaratmış olması bir taraftan İbn Yûnus'un ihtiyatlılık zihniyetine, diğer taraftan da Beyrûnî ile İbn Sînâ'nın boyut büyütmeksizin hassaslık ve dakiklik arttırma yolları arama bakımından gösterdikleri ilginç ve büyük başarılara yol açmışa benziyor.

Beyrûnî'ye göre, Peygamber şöyle söylemiş : "Biz yazı yazma ve hesaplamaya pek alışık olmayan bir kavimiz. Ay uzunluklarını ifade etmek için on parmağımızı ya üç kez tam olarak gösteririz, ya da on parmağımızı iki kez gösterir, üçüncüde ise başparmağımızı kapatarak dokuz parmak gösteririz." [13]

Böylece Peygamber zamanı ile ondan ikiyüz yıl kadar sonraki Me'mûn zamanının, ya da dört asır kadar sonraki İbn Sînâ ve Beyrûnî zamanının birbirlerinden ne kadar farklı olduğunu, arada ne denli büyük bir gelişme, uygarlık kurma yolunda ne büyük ölçüde verimli bir faaliyet gösterilmiş olduğunu buradan görmekteyiz. Aradaki bu farkın yaratılmasında tercüme faaliyetlerinin büyük rolü olduğu gibi, özellikle astronomi alanında Harran'ın ve aralarında Türklerin de sayısının kabarık olduğu Orta Asya'lı astronomların katkısı büyük olmuştur. Yine, bu gelişmede İslâm dininin astronomiye ihtiyacı önemli rol oynamıştır. Fakat bu arada astrolojiyi de unutmamak gerekir.

Astroloji İslâm Dünyasında, birçok eleştirilere rağmen, çok yaygın bir şekilde desteklenmekteydi. Özellikle horoskop astrolojisi (*'ilmu aḥkâmi'n-nücûm*) ile *iḫtiyârât* (uğurlu ve uğursuz gün ve zamanları seçebilmek iddiasında olan astroloji dalı), ve *es'ile* (yani "sorular"; kaybolmuş eşya gibi şeylere ilişkin sorulara cevap veren bir çeşit yıldız falı) gibi bazı astroloji dalları çok rağbetteydi. Hükümdarlar, İslâm Dünyasında, astroloji uğrunda çok para harcamaya, gezegen yerlerinin doğru bir biçimde belirlenmesini mümkün kılan cetveller hazırlatmaya istekliydiler. Böylece de astroloji ile birlikte ve astroloji yoluyla astronomi ve matematik çalışmaları da teşvik ve himaye görmüş oluyordu.

Astroloji gök âlemindeki olaylarda hüküm süren düzenliliği vurgulayan bir bilgi dalı olduğundan doğada yasaların egemenliği düşüncesini belirginleştirmekteydi. Fakat astroloji bunu insan hayatına ve insanın günlük yaşamının ayrıntılarına sıkı bir şekilde bağlamakla kendisine verilen "yalancı bilim" adını haklı çıkarmış oluyordu. Ayrıca, asıl ayırıcı vasfı, belgisel özelliği, de bu idi. Yine, bu konuda determinizm düşüncesini değil de predeterminizm düşüncesini, gerekginlik yerine öngerekginlik anlayışını ileri sürmüş,

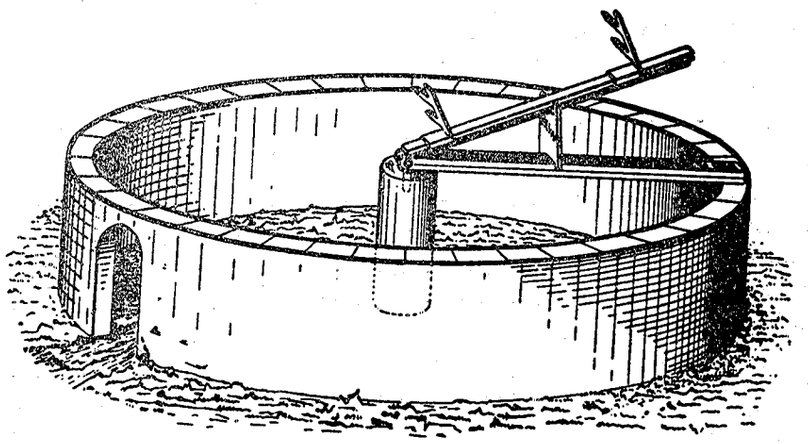
[13] A. Sayılı *The Observatory in Islam*, s. 22.

desteklemiş oluyordu. Başka bir deyi ile, astrolojik zihniyette evren ile insan arasındaki ilişkilerde rastlantıya yer verilmemekte, rastlantıya verilmesi gerekli olan yer bu yalancı bilimce dikkate alınmamaktaydı. Böylece de, astrolojinin doğadaki yasa egemenliği düşüncesini orunladığı, temsil ettiği, sözü gerçeği tam yansıtmaktan uzak olmuş oluyor.

Az sonra görüleceği üzere, İbn Sînâ astrolojiye şiddetle karşı çıkan düşünürlerin ön safında yer almaktadır. Kendisi gök cisimlerinin yeryüzü olaylarını etkilediğine inanmaktaydı. Ancak, İbn Sînâ, bu etkilerin astrologların iddia ettikleri şekilde olduğu düşüncesinde değildi.

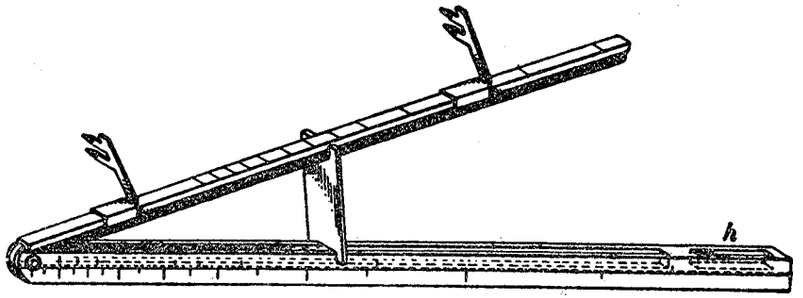
Fakat ilkin İbn Sînâ'nın astronomi aletleri alanına çok özgün bir katkısını gözden geçirelim. Buna az önce kısaca değinmiş bulunuyoruz.

İbn Sînâ ömrünün son kısımlarında oldukça yoğun bir şekilde astronomi alanında çalışmış, 'Alâüddevle'nin (1007-1041) isteği üzerine mevcut zîclerin noksanlarını tamamlayıp hatalarını düzelterek yeni bir zîc yapmak için imal ettiği özel bir aletten yararlanmıştır. Bu alet Wiedemann'ın araştırma ve tahminine göre zâtü's-semt ve'l-irtifâ' adı verilen (azimuthal quadrant) tipten bir aletti. İbn Sînâ'nın öğrencisi Ebû Ubeyd 'Abdullâh 'Abdulvâhid el-Cüzcânî'den ve onun aracılığı ile İbn Sînâ'nın kendisinden bize intikal etmiş bilgiye göre, İbn Sînâ 'Alâüddevle'ye mevcut zîclerin tatmin edici olmadığından söz etmiş, 'Alâüddevle bunun üzerine kendisini rasat yaparak yeni bir zîc hazırlamakla görevlendirmiştir. Böylece, İbn Sînâ'nın Hemedan'da bir rasathane kurduğu ve burada belki de sekiz yıl süre ile bazı rasatlar yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmalarda araya bazı fasılaların girdiği ve tasarlanan programın tamamlanamadığı sonucuna varılmasının mâkul olduğunu gösteren bazı ipuçları mevcuttur. Gerek bu çalışmalarda ve gerekse ihtiyaç duyulan aletlerin imalinde Ebû Ubeyd 'Abdullah el-Cüzcânî'nin İbn Sînâ'ya büyük ölçüde yardımcı olduğu görülmektedir.[14]



[14] Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, s. 73, 156-158.

Anlaşıldığına göre bu zâtüssemt ve'l irtifa aleti, veya başka bir adla, azimut kadranı, İbn Sînâ'nın Hemedan Rasathanesinin ana aleti veya başlıca aletlerinden biri olarak vazife görmüştür. Wiedemann'ın tahminine göre bu aletin kadranı yoktu. Fakat yine de fonksiyonu itibariyle azimut kadranına denk bir aletti. Adından da anlaşıldığı üzere, bu alet semt ve irtifa, yani ufka göre yükseklik ve açıklık açıları ölçülerini almak için yapılmış bir alettir. Bu makalenin sonunda işaret edileceği gibi, İbn Sînâ'nın bu aleti 'Alâüddevle ile buluşmasından çok daha önceleri tasarlayıp icad etmiş olması mümkündür. Aletin orijinalliği açı ölçüsünde çok büyük dakiklik sağlamayı amaçlamasından ileri gelmekteydi. İbn Sînâ bu alet münasebetiyle bir saniyeden küçük açıların da ölçülmesinden söz etmekte ise de, böyle bir olanağı bir dakikaya kadar olan açıları kesinlikle doğru ölçmeyi güvence altına alma koşulu olarak zikretmektedir. Böyle bir olanağa ulaşılması ise, hiç şüphe yok ki, mümkün olmaktan uzaktı. Fakat böylece İbn Sînâ'nın bir dakikalık açıları doğru ölçmeyi garantileme durumuna erişemediği kesin olsa bile, yine de, alette mikrometreyi hatırlatan bir tertibin düşünülmüş olması İbn Sînâ'nın istisnaî yeteneğine bir güzel misali daha gözler önüne sermektedir. Mamafih, şunu da belirtmek gerekir ki, aletin bu yönünün, yani mikrometre olarak mahiyetinin, ayrıntılı noktaları ya da özellikleri bakımından müphem tarafları kalmaktadır. Burada Wiedemann'ın tahmin ve tasavvur ettiği şekilde bu aletin ana kısmı ve mikrometreye benzeyen ek tertibi ana çizgileriyle anlatılacaktır.

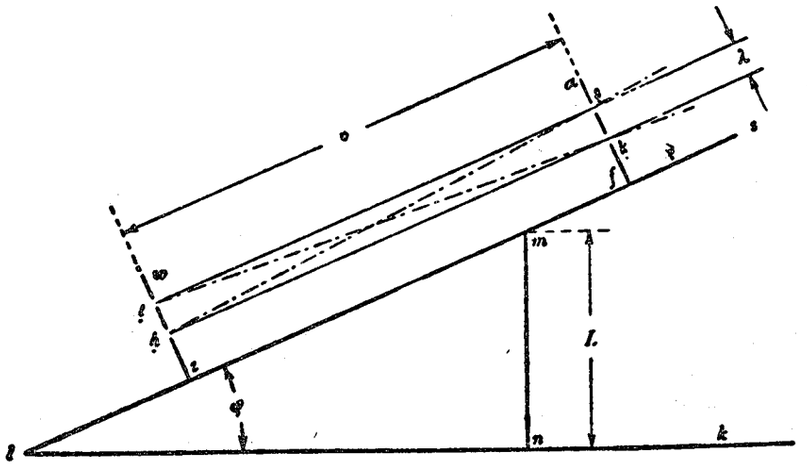


Şekilde görülen *ls* ve *lk* mastar veya cetvellerinin uzunlukları takriben üçer buçuk (3,5) metre kadardır. Bunlar *l* noktasındaki bir menteşe ile birbirlerine bağlıdırlar. *lk* cetveli yatay doğrultuda durmakta, *nm* ise dikey konumdadır ve *n* tabanı *lk* boyunca hareket ettirildikçe φ açısı buna göre değerler kazanmaktadır. *lk* boyunca işaretlenmiş taksimat çizgileriyle doğrudan doğruya φ açısının ya da sinφ'nin gösterilmiş veya işaretlenmiş olduğu sanılmaktadır. $\sin\varphi = mn/ml = L/ml$ olduğuna göre, her iki değerin de *lk* boyunca gösterilmesi mümkündür. Mamafih, cetvel üzerine eşit taksimat çizgileri çizmek çok daha dakik sonuçlar vereceği için açıları ya da sinüslerini özel çizelge yardımiyle saptamak daha elverişli olsa gerekir. *ls* rasat

edilen gök cisminin doğrultusunu gösterince, φ açısı da bu yıldızın ufuk üzerindeki yükseklik açısını verir.

Şimdi, aletin asıl özelliği gerek gez ve gerekse arpacığın gez biçiminde yapılmış olup her ikisinde de ikişer delik bulunmakta olmasıdır. Bu delikler şekilde *wz* ve *af* parçalarından göze yakın gezde *ṭ* ve *ḥ*, arpacık vazifesini gören gezde ise *ṣ* ve *ḳ*'dır. *ṭḥ* ve *ṣḳ* mesafeleri birbirine eşittir ve her ikisinin *ls*'ye mesafeleri de tamamen aynıdır. Aralarındaki *v* mesafesi ise arpacık durumundaki parçanın kaydırılması suretiyle değiştirilebilmektedir.

Şimdi *ls* cetveli yıldız doğrultusunu gösterdiğinde, *mn* düşey cetveli *lk* üzerindeki bir taksimat çizgisine tamı tamına rastlar ve meselâ bu 5°'lik bir φ açısına tekabül ederse, o zaman φ'nin 5° olduğu sonucuna varılır. Bu sonucu, ayrıca, yıldızın *ṭ* ve *ṣ* delikleriyle *ḥ* ve *ḳ* deliklerinden de sarahatle görülmesi suretiyle daha kesin olarak pekiştirmek mümkündür ve bu yola her zaman için başvurulabilir. Fakat *mn*'nin tabanı, yani *n* ucu, 5° ile 6° arasında bir yerde bulunursa o zaman 5°'ye ilâve edilecek kesrin ölçülmesi, saptanması, sözkonusu olur. Bunu ise çifte gezler yardımıyla yapmak mümkündür.



Bu takdirde ise *af* ileri geri hareket ettirilerek yıldızın ya *ḥṣ* ya da *ṭḳ* doğrultusunda görülmesini sağlama yoluna gidilir. $\dot{t}\dot{h} = \dot{s}\dot{k} = \lambda$ değeri bilindiğine ve $zf = v$ değeri de taksimattan okunabildiğine göre burada da φ'ye ilâve edilecek ya da ondan çıkarılacak açı β olursa, $\tan\beta = \lambda/v$ olacaktır. Bu takriben sinβ'ya eşittir. Yahut da sinβ'yı buradan saptamak mümkündür. Buradan da β değeri çıkarılabilir. *ls* ya da, daha doğrusu, *zs* boyunca işaretlenmiş taksimat çizgileri de bu saptamayı mümkün kılar.

Burada ek taksimatın kesir değerini çok daha büyük kesinlikle saptamayı mümkün kılışı açıkça şu sebepledir: Cetveller üzerindeki taksimat çizgileri arasındaki mesafe örneğin 1 ya da 2 milimetre kadar olsa, böyle bir

taksimat yardımiyle milimetrenin beşte birini ya da sekizde birini tahmin etmek çok zordur. Oysa *lk* üzerindeki takriben 1 milimetrelik mesafeye *ls* üzerinde örneğin 2 santimetre kadar bir mesafe tekabül etse, burada bu mesafenin onda biri 2 milimetre olur. Bu ise kolaylıkla saptanabilir; daha doğrusu, doğrudan doğruya taksimat çizgileri yardımiyle ve tahmine de ihtiyaç kalmaksızın okunup belirlenebilir.[15]

ASTROLOJİ — İbn Sînâ'nın astrologları kınayan ve astrolojiyi etraflı biçimde eleştiren bir risâlesi zamanımıza intikal etmiştir. Bu risâlenin bir yazma nüshası Leiden'de mevcut olup bunun metni Mehren tarafından bir dereceye kadar serbest bir biçimde Fransızca'ya çevrilmiş ve özetlendirilmiştir. Çok ilginç olan bu risâlenin ilkin önsözünün Türkçesini Mehren çevirisine dayanarak burada aynen sunuyorum. İbn Sînâ bu önsözde şunları söylüyor :

"Vakarını gözeten bir bilim adamının reddine teşebbüs etmeyeceği iki türlü bilgi vardır. Bunlardan biri önsel veya apriori bilgilere ilişkin olan şeyleri içeren bilimlerdir. Bu önsel bilgiler örneğin şunlardır: Bütünün kendi kısımlarından birinden daha büyük olduğu, ve aynı şeye ayrı ayrı eşit olan iki şeyin birbirlerine eşit oldukları. Olsa olsa bir deli bu gibi sorunların müphem olduğunu ileri sürebilir ve ancak illâ hır çıkarmaya hevesli bir kişi bunlara itiraz edebilir. Bunların itirazları da mâkul insanlarca dikkate alınmaya lâyık itirazlar olmaz. Bu önerilerden daha apaçık hiç bir şey mevcut olmadığına göre, bunlar nasıl olur da açıklanabilir? Bunları bunlardan da daha sarih önermeler yardımıyla ispatlamak ne suretle mümkün olabilir? Ayrıca matematiksel sonuçların, örneğin geometride ve aritmetikte ulaşılan gerçeklerin de nerede ise bunlar kadar kesin bir sarahatle belgilenmekte oldukları, nitelendikleri, söylenebilir. Temele konan birtakım önermelerle ve örnekseme veya analojiler yardımıyla ispatlanma ihtiyacında olmalarına rağmen, iyi anlaşılmaları şartiyle, bunlar da kesin bilgileri oluştururlar ve kendi kendilerine yeterli olarak açık ve sarihtirler. Kimse bunları eleştirmez, bunlara itiraz edemez.

"Bir de ciddî ve seviyeli bir bilim adamının ilgilenmek istemeyeceği ikinci bir tür bilgi vardır ki, bu türden olan bilgiler aşağı ve değersiz bilim dallarını oluşturur ve gerçek bilim adamı kendisini bunların kat kat üstünde hisseder. Örneğin sihir, kürek kemiğinin incelenmesine ve kurban hayvanlarının bağırsaklarının kıpırdanmalarının gözlemlenmesine dayanılarak yapılan kehânet tipleri ve bunlara benzer diğer fal çeşitleri. Saygın bir kişiliğe sahip bir bilim adamı bu gibi şeylere itibar etmez, bunları üzerinde durulmaya değer saymaz. Astroloji için de durum böyledir. Kavrayış derinliğine ve sağlam bilgiye sahip her bilim adamı için bu bilim dalına ilişik her şeyin güçlü bir temelden yoksun olduğu gerçeği açık ve sarihtir. Bundan dolayıdır

[15] Eilhard Wiedemann, "Über ein von Ibn Sînâ (Avicenna) Hergestelltes Beobachtungsinstrument", s. 269-275.

ki, bu gibi kimseler astrolojinin reddi konusunda kanıt ileri sürmeyi veya savunmayı gereksiz telakki ederler. Mamafih, yakın arkadaşlarımdan birinin bu mahiyetteki sorunlarla zihninin karışmış olduğunu ve bu bilimin sözümona üstatlarından birinin etkisi ile feci bir yanılgıya saplandığını gördüğümden, onun isteğine uyarak, görüşlerimin isabetlilik ve doğruluğundan iyice emin olabilsin diye, bu konuda bir eser kaleme almaya ve kişisel konuşmalarımızda onun dikkatine sunduğum bütün noktaları burada bir araya getirip toparlamaya karar verdim. Bu küçük risâleye "Nücûm Bilimi Vargılarının Yanlışlığını Saptamaya Yarayan Kanıtlar" (*El-İşârât ilâ Fesâdi Aḥkâmi'n-Nücûm*) adını verdim.[16] Gerçeğin araştırılmasında bana yardımcı olması için Tanrıya niyâz ediyorum.

"İnsanın dinlenmeye ve kolay bir yaşam sürdürmeye değer ve önem verişi bu nimetlerin olsa olsa mal varlığı ile mümkün olabileceğini düşünmeye, mal varlığının da, mirasyedilik ve fevkalâde bir buluş istisna edilirse, ancak ve ancak çok zahmet çekme ve çalışma sayesinde elde edilebileceği kanısına insanı sevk etmiştir. Bundan dolayı insanlar bu serveti çaba harcamadan ve zahmetsizce elde etmek için bir yol tasavvur etmişler ve bütün aşağı madenleri gümüşe ve gümüşü altına dönüştürmek için en güvenilir bir bilim olarak, veya olduğunu umarak, simya (veya el-kimya[17]) bilimini icad etmişlerdir. Bu konuda birçok kitap da yazılmıştır. Örneğin, Câbir'in ve İbn Zekeriyyâ er-Râzî'nin kitapları bunlar arasında ön plânda zikredilebilir. Bunlar aslında saçmadır. Çünkü Tanrı'nın doğa kuvvetleri aracılığı ile yarattığı nesnelerin hiç birinin yapay yoldan taklid edilmesi (insan tarafından meydana getirilmesi) mümkün değildir. Nitekim, karşılıklayın, sunî ve bilimsel yoldan elde edilen ürünler hiçbir suretle doğadakilere uymaz, tabiatta karşılaşılanların aynı değildir.

"İster uzak memleketlere ve oralarda yaşayan insanlara, ister doğada karşılaşılan fevkalâde ilginç durumlara ilişkin olsun, kolay kolay anlaşıla-

[16] Mehren bu risâlenin, daha kısa olarak, *Risâle fî Reddi'l-Müneccimîn* adını da taşıdığını buraya ilâve ediyor.

[17] Simya sözcüğü dilimizde eski kimyanın ucuz madenleri altın ve gümüşe dönüştürme iddiasında olan kısmı anlamında kullanılmaktadır. Bkz., Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, s. 1143 (simiyâ). Aslında simya sözcüğü beyaz sihir, yani doğa olayları aracılığı ile meydana getirilen sihir anlamına gelen bir kelimedir ve belki de simyacıların kimya tepkimeleri dışında ve bunlara ilâve olarak bu gibi sihir yöntemlerine de başvurmuş olmaları dolayısiyle simya sözcüğü kimyanın maden dönüştürülmeleri türü için kullanılmaya başlamıştır. Adnan Adıvar ve Ahmet Ateş ise bu anlamda olmak üzere elkimya sözcüğünü kullanmışlardır. Bu, Fransızcanın chimie ve alchimie sözcüklerinin paralelidir ve onlardan esinlenilerek ileri sürülmüştür. Oysa Arapça el-kimya sözcüğü kesin olarak kimyanın tümünü ifade etmektedir. Ayrıca, İslâm Dünyasında kimyadaki gelişmeler kimyanın özellikle olumlu ve bilimsel yönlerinin gelişmesi şeklinde tecelli etmiş olduğundan, elkimya sözcüğünün simya yerine kullanılması bu bakımdan uygun görünmemektedir, yani kimya tarihinin gerçeklerine pek uygun düşmemektedir.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

mayan şeylere, gizli şeylere karşı insanın duyduğu yakın ilgi, onu, ankaa diye adlandırılan ve insanların normal olarak güçlerini aşan mesafeleri kolayca aşabilen kanatlı yaratıklar tasavvur etmeye sevk etmiştir. Bu yaratıklara ilişkin olarak düşünülüp uydurulmuş hikâyeler her tarafta yaygınlaşmış durumdadır. Oysa, bunlar dünyanın en saçma düşünceleri arasında bulunmaktadır ve aslında bunların asılsızlığı üzerinde durulmaya değmez. Geleceği önceden tahmin etme arzusu da aynı düşünce tipine girer. Çünkü sonradan olacak şeyleri önceden bilmek hiç kimsenin kârı değildir. Meğer ki o kişi peygamberlik payesine ulaşmış bulunsun, yahut da Tanrıca seçilmiş olup ya Tanrı ilhâmiyle gizli şeyler kalbine malûm olsun ve basiret gözüne görünsün, ya da rûyaya dayanan bir vahiy yoluyla bilgi edinsin. Gelecekteki olayları önceden saptama olanaklarını veren bir bilim olarak astrolojinin insan muhayyilesinde doğmasına yol açan husus da insanın gizli ve esrarlı şeylere duyduğu yakın ilgidir. Zamanla astroloji dizgeli bir bilim haline getirilerek geliştirilmiş, günümüze bu konuda sağlam ve bilimsel bir temelden tamamiyle yoksun fakat görünüşte gayet iddialı birçok eserler intikal etmiştir." [18]

Görüldüğü üzere, astrolojinin eleştirisine hasrettiği bu ilginç risâlesinin önsözünde İbn Sînâ simyayı da gerçekleşemeyecek bir iddia peşinde koşan boş hayalden ibaret ve temelsiz bir bilim dalı olarak betimlemektedir. İbn Sînâ'nın simya üzerine bir risâlesi, hattâ belki de birden fazla risâlesi bulunması dolayısiyle, onun simyayı red ettiği görüşünün yanlış olması olasılığı üzerinde durulmuştur. Bu bakımdan, İbn Sînâ'nın burada az önce karşılaştığımız sözleri ilgimizi ayrıca çekecek bir mahiyet taşımaktadır. Fakat biz burada simya üzerinde duracak değiliz. Asıl konumuz olan astrolojiye dönelim.

Risâlenin önsözünde astroloji konusuna böylece geniş bir açıdan değindikten sonra, İbn Sînâ daha özel olarak astroloji üzerindeki olumsuz düşüncelerini ayrıntılariyle sunmaya geçiyor. Şimdi de bu ayrıntıları, yine Mehren'e dayanarak, serbest çeviri biçiminde görelim. Risâle metni Mehren çevirisinde şöyle devam ediyor :

Biz burada ilkin astrologların iddialarının her türlü sağlam temelden yoksun olduğunu ve görüşlerini temellendirmek üzere başvurdukları kanıtların geçersizliğini saptayacağız; sonra da gök cisimlerinin etkilerini belirlemenin ve bu maksatla birtakım yöntemler bulmanın mümkün olmadığını göstereceğiz.

İbn Sînâ ilkin bu programın burada a'dan h'ye kadar harflerle sıralanan savsungulariyle, yani argümanlariyle, ilk kısmını sunuyor, sonra da a ve b harfleriyle sınıflandırılan ikinci kısmı daha kısa olarak önümüze seriyor. Şimdi bunları sırasiyle görelim.

[18] M. A. F. Mehren, "Vues d'Avicenne. Sur l'Astrologie et sur le Rapport de la Responsabilité Humaine avec le Destin", *Le Muséon*, cilt 3, 1884, s. 385-387.

a) Astrolojinin temelinde yer alan ve astrologların bu bakımdan sırada başta gelen sayıntıları veya temel faraziyeleri tamamen uydurmadır, tamamiyle geçersizdir. Onların düşünce örgülerinin bu kesimine göre gezegenler belli birtakım niteliklere iyedirler. Örneğin, Satürn gezegeni uğursuzluk getirir, soğuk ve kuru bir tabiata sahiptir; Mars da, yine uğursuzluğa yol açar, sıcak ve kuru tabiatlıdır; güneş ise, uzakta olmak koşuluyla uğurlu gelir, sıcak ve kurudur, fakat yakında iken şanssızlığa neden olur; öte yandan, Venüs tazeliği temsil eder, soğuk ve uğurludur, eğlenceye, zindeliğe düşkün neliktedir; Merkür ise merhametlidir, mutlu kimseler için uğurlu muztarip kimseler için uğursuzdur, insan bilgeliği ürünlerini teşvik edici etkiye sahiptir; aya gelince, o da tazeliği ve rahatlığı orunlar, hafif işleri, başarılması kolay ve süratli girişimleri destekleyici bir rol oynar. Bütün bunlar astrologların iddialarıdır. Fakat bu iddiaların hiç biri için bu bilim dalının üstatlarının eserlerinde herhangi tatmin edici bir delille karşılaşılmaz. Bütün bunları onlar hayal güçleriyle oluşturmuşlar, bunları sadece kendilerinden önce gelenlerin otoritelerine dayanarak kabullenmişler; bunlar hiç bir eleştiri ya da ispata tâbi tutulmamışlardır.

Oysa, soğukluk ve sıcaklığın dört temel ögeye ve bunların bileşiminden meydana gelen dünyamız nesnelerine özgü nitelikler olduklarını, tersine, gök cisimleri ve feleklerin bunların karşıtı bir mahiyet taşıdıklarını, bu niteliklerle ilişkili bulunmadıkları gibi, ayaltı temel ögelerinden de oluşmadıklarını ve bunların maddelerinin beşinci unsur veya öge adını taşıdığını kesinlikle bilmekteyiz. Ayrıca, bu dünyada ısının ışınımla, yani radyasyonla, hareketle, ve yansıma ile meydana geldiğini biliyoruz. Bu nedenlerden biri nerede mevcut ise orada ısı da vardır; soğukluk da bu nedenlerden yoksun olan yerlerde mevcut bulunmaktadır. Bu apaçık bir husustur. Üstelik, devinim hızı göksel kürelerde azamî derecede olmakla ve buralarda radyasyon da var olduğuna göre, buralarda soğukluk durumunun var olması olanaksızdır. Bütün gök cisimleri zarurî olarak sıcak ve kuru olacaklar ve soğukluk o bölgeler için bir imkânsızlığı temsil edecektir. Öte yandan, eğer iddia ettikleri üzere, güneş kendi kendisine sıcak olsaydı, güneşe daha yakın nesneler daha uzaktakilerden daha sıcak olurlardı. Halbuki, tersine, havanın yüksek katmanlarının alt tabakalardaki havalardan gerçekte daha soğuk olduğuna tanıklık ediyoruz. Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç şudur ki gök kürelerinde sıcaklıkla soğukluktan eser yoktur.

Zuhal etkisi altında bulunan her arzsal olayın soğuk ve bahtsız olduğu, fakat bu niteliklerin gök cisimlerinin kendilerine ait olmadığı, örneğin, Zuhalin kendisinin soğuk ve bahtsız olmadığı ve aynı durumun diğer gezegenlere atfedilen vasıflar için de geçerli bulunduğu iddiasına gelince, buna da cevabımız şu olacaktır : İddianızın hiç bir kanıtı ve hiç bir ispatı yoktur. Kim ne hakla yeryüzündeki soğuğun Satürnden ve sıcaklığın Marstan geldiğini bilebilir ve gök cisimlerine atfedilen daha başka nitelikler hakkında bunlara benzer iddialar ileri sürebilir?

Yıldızların yerküresindeki nesneler üzerinde birtakım etkiler yaptığı kesin olmakla beraber, bu etkilerin tamı tamına neler olduğunu saptamak ve bunların soğukluk ve sıcaklık ve başka sonuçlar yarattığı biçiminde kesin beyanlarda bulunmak için güvenilir bir dayanak mevcut değildir. Gerek böyle etkilerin varlığını ve gerekse bunların sonuçları hakkında yürütülen temelsiz iddiaları çürütmek de tamamen gereksizdir. Görüşlerini savunmak üzere bu gibi iddiaları ileri sürenlerin getirebilecekleri kanıt sadece kendilerinden önce yaşamış astrologların otoritesine dayanmakta oluşlarıdır. Fakat o zaman da kendilerini sadece hayal ürünü olan düşünceleri ve seleflerinin sağlam nedenler ve kritik düşünce ile pekiştirmeksizin ileri sürdükleri öğretileri yayıp devam ettirmekten ötürü haklı olarak kınayabiliriz.

b) Bu dünyada ne salt mutluluk ve mutsuzluk ve ne de salt iyi ve fena bulunmadığına göre, uğurlu ve uğursuz durumların bazı gök cisimlerinden kaynaklanmakta olduğuna ilişkin olarak yaptıkları beyanlar da asılsız ve boşta duran bir doktrin neliğindedir. İyi ve fena diye adlandırdığımız şeyler ancak bazı kişilere ilişkin olarak ve göreli bir biçimde böyle nitelendirilmelere uygun düşmektedir. Üstelik, bu göreli fenanın en büyük kısmının iyi olarak değerlendirilmesi gerekir. Çünkü bunlar arı ve evrensel İyinin biricik kaynağını kendi bünyesinde barındıran ilk nedenden neşet etmektedir. Öyle ki, bu görüş açısından fena aslâ var değildir. Misal olarak güneşi dikkate alalım. İlkbahar ve kış esnasında doğanın gerek uyanışını ve gerekse uyuklamasını güneşe borçluyuz. Onun bize birbiri arkası sıra gerek yaklaşması ve gerekse uzaklaşması bizim için aynı ölçüde esenlik kaynağıdır. Aynı şeyi, ayrıca, güneşin doğuşu ve batışı için söyleyebiliriz. Çünkü bunlardan biri bütün canlı yaratıklar için yeni bir atılım kaynağıdır; ötekisi ise, sayılıp belirtilmeleri bizi amacımızdan çok uzaklaştıracak birçok faydaları yanında, çabalarında onlara, yani canlı varlıklara, gerekli ara verme ve dinlenme süreçlerini mümkün kılıp düzenlemeye yarar.

Öğle güneşinin yakıcı sıcağı altında çölde yürümekte olan yorgun bir yolcunun, susuzluğunu gidermek için bir damla su bulamamak yüzünden, ölmesi halinde, bu hiç şüphe yok ki onun başına gelen bir felâkettir. Fakat bu durum sadece onun için bir felâkettir; bunda güneşin oynadığı bir rol yoktur. Çünkü eğer güneşin bu ölüme yol açan nitelikleri olmasaydı güneş güneş olmazdı ve eğer güneş için "böyle bir olayı imkânsız kılacak bir özelliğe sahip olması gerekirdi" diye iddia edilecek olursa, böyle bir şartın doğanın kurulmuş düzenini altüst edeceğini de gözden uzak tutmamak icab eder. Binanaleyh, bu fenalık durumu mutlak bir fenalık durumu olmayıp, tersine, iyi olana, iyi kategorisine, dahildir. Çünkü bu olay salt iyinin yegâne ve evrensel kökeninden kaynaklanmaktadır.

Yakıcı bir vasfa sahip olan ateş için, hastalık için, ve ölüm için de durum aynıdır. Bunlardan hiç biri salt olarak fena değildir; bunlara ilişkin olarak böyle bir düşüncenin karşıtı daha geçerlidir. Örneğin, ölümü iyi bir şey olarak tasavvur etmemiz gerekir. Çünkü doğanın nizamı öyle kurulmuştur ki, canlı varlıklar varlıklarını kazanıp belli bir süre boyunca geliştikten sonra durgunlaşırlar; ondan sonra da bir gerileme devresine girerler ve silinip yok olma şartlarına maruz kalırlar. Eğer ölüm ve yozlaşma olmasaydı doğanın kurulu düzeni altüst olur ve dünyada yeni varlıklar için yer bulunmazdı. Demek ki, böylece, bireysel yozlaşma ve mahv oluş evrensel esenliği hazırlayıp meydana getirir. Aynı suretle, ölümün nedeni olan hastalığın iyi bir şey olmaması sözkonusu değildir. Çünkü hastalığın tabiî sonurgusu olan ölümün kendisinin iyi bir şey olduğunu ispat etmiş bulunuyoruz. Fena bir şey olarak tasavvur edilen fakirliğe ve bir nimet telakki edilen zenginliğe gelince, bunlar da ancak göreli anlamda öyledir. Genellikle, içinde insanın kendisini bahtsız tasavvur etmeyeceği hiç bir durum yoktur. Yani, insan, içinde bulunduğu durum ne olursa olsun, kendini mutsuz hissedebilir. Oysa, başkalarının gözünde o çok iyi durumda ve çok şanslıdır. Bunun içindir ki, genellikle, insanın, kendisine Allah tarafından verilen her şeyden şikâyetçi olduğu söylenir. Bunda yalnız Tanrının ona verdiği akıl bir istisna teşkil eder. Çünkü herkes kendi aklını başkalarınkinden daha çok beğenir.

Öte yandan, en onur yitirici fakirlik bile can çekişme durumunda bulunan fakirin sefaletini sona erdirmeyi vaad eden ölüme yeğ tutulur. Buna rağmen, kentli olsun, köylü olsun, veya sultan olsun, insanoğlu, kendi kaderinden hiç bir zaman memnun olmadığından ve yaşamını bir felâket kabul ederek daima sıkıntısını gidermek için bir değişikliğe can attığından, bizim iddiamıza uygun olarak, dünyada ne salt mutluluğun ve ne de salt bahtsızlığın mevcut bulunmadığı gerçeğine ulaşır. Durum böyle olunca, aslı esası olmayan bu şartları nasıl olur da yıldızlara ve gök kürelerine bağlayabilir, atfedebiliriz? Böylece, şayet bir kimse "neden Satürn uğursuz ve Jüpiter uğurludur ve niçin bunun karşıtı doğru değildir?" diye sorarsa, sorusunun gerekli kısmını doğrulayacak ve karşıtı olan kısmını çürütecek hiçbir kanıt verilemez. Demek ki, bütün bu söylenenler bilimsel olmaktan uzaktır. Bunlar ancak kanı ve hayaldir.

Eğer bize "bizim bilgimiz Batlamyos'tan kaynaklanıyor" diye itirazda bulunurlarsa, birçok Batlamyos'lar bulunmasına rağmen burada söz konusu olan otoritenin ünlü bilim adamı Batlamyos olduğunu kabul etsek bile, bu bilgine karşı tutumumuz da diğerlerine takındığımız tutumun aynı olacaktır; yani onun bu beyanlarının tamamen temelsiz olduğunu da bu arada göstermiş olacağız. Yanlış daima onu ileri sürene geri gider, rücû eder; ileri süren kim olursa olsun. Eğer gerçekten Almajest'in yazarı ile karşı karşıya bulunuyorsak, bu tip bir kitap veya kitaplar gerçekten onun kaleminden çıkmış ise, belki de onun bizce meçhul bir amacı vardı ve aslında bu düşüncenin yanlışlığına kesinlikle kaanidi. Nitekim, Yaḥyâ en-Naḥvî için, Aristo'yu reddedişinde zamanı Hıristiyanlarına faydalı olmak ve Aristo felsefesine bağlılık izlenimi ya da şüphesi uyandırmamak amacını güttüğü söylenir.

Bir iddiaya göre onun bu davranışı samimî inancına aykırı düşmekteydi. Çünkü Aristo öğretisine tamamen uygun düşen başka yazıları durumun böyle olduğunu göstermektedir. Böylece, Yaḥyâ en-Naḥvî'nin Aristo'ya yönelttiği red yazılarını içtenlikle yazmamış olduğu sözkonusu olunca, Batlamyos'un da, astrolojik kitap ya da kitaplar yazmış olduğu doğru ise, durumun onun için de aynı olduğu düşünülebilir.

c) Astrolojinin yanlış öğretileri arasında temelde bulunan bir tanesi göğün tutulma düzlemi kuşağı bölgesinin dört temel ögeye üçer üçer bağlanmış olarak oniki yıldız kümesine ayrılmış olmasıdır. Astrologlara göre Arslan ile Koç ve Ok Burçları ateş temel ögesine, Boğa ile Başak ve Oğlak Burçları toprak temel unsuruna, Terazi ile İkizler ve Kova Burçları su temel unsuruna bağlanır. Bu burçlardan birtakımları gündüzsel, bir kısmı gece ile ilişkili, bazıları eril, bazıları dişil olarak nitelendirilir, ve bunlara ilişkin olarak örneğin "ḥudûd" ve "vucûh" gibi hayâlî birtakım bölümler veya kesimler tasavvur edilir ve adlar verilir.

Bunlar da, yine, bilimsel temelden yoksun düşünce ve inançlar olduğundan, gezegenler vesilesiyle söylediğimiz üzere, aslında bunlar üzerinde de durulmaya ve eleştiriler yapılmaya değmez. Burada sadece şunu söyleyelim ki, bilginlerin öğretilerine göre, gök cisimleri basittir, yani çeşitli ögelerin bileşiminden oluşmazlar; yine, aynı tabiata sahip olan şeylerin kısımları birbirlerinden farklı olmayıp birbirlerine benzerler. Binanaleyh, burçlar kuşağının bir kısmının diğer kısımlarından farklı olması, örneğin Koç Burcunun sıcak ve Boğa Burcunun soğuk olması, bu yıldız kümelerinden bir kısmının eril, bir kısmının dişil olması, ve diğer kaliteler bakımından bu gibi farklılıkların mevcut bulunması mümkün olmamak icab eder.

Gök cisimlerinin basit oluşundan ve bileşik olmayışından gök kubbenin küresel olduğu çıkarsaması yapılmıştır. Binanaleyh, gök âleminin bir kısmının köşeli, bir başka kısmının düzlemsel veya değirmi olması mümkün değildir. Çünkü biçinim veya form ve nitelik çeşitliliği tür farklılıklarına götürür; oysa, gök bölgesinin hareketi tamamiyle düzgündür. Şayet astrologların düşünceleri dönüştürülüp ters çevrilir ve örneğin Koç'un suya ve Yengeç Burcunun ateş ögesine ilişkin ve mensup olduğu, ya da bunlardan ilkinin dişil ve Boğa'nın eril olduğu iddia edilirse, bu iddialara onların verecekleri bir yanıt yoktur. Dolayısiyle, soğuk ve sıcak öge veya ilkenlerine, erile ve dişile ilişkin gökler âleminde hiç bir iz bulunmadığı iddia edilirse, astrologların buna verecekleri tatmin ve ikna edici hiç bir red cevabı mevcut değildir. Zodyak burçlarına takılmış olan koç ve yengeç gibi adların da gerçekle herhangi bir alâkası, bağlantısı, yoktur. Tutulma düzlemi civarının gökyüzünde oluşturduğu kuşaktaki bir yıldız kümesinin belli bir hayvana benzediğinin fark edilmesi üzerine bu kümeye o hayvanın adı verilmiş ve bu ad o astronomlar arasında yaygınlaşmıştır. Nitekim, aynı yoldan, belli bir sabit yıldız kümesi "ayı", bir başkası "kartal", bir diğeri de "fukara keşkülü" biçiminde adlandırılmıştır ve bu adlar da, aynen zodyak burçlarının adları için olduğu gibi, herhangi bir gerçeği dile getirmekte değildirler ve gayet tabiîdir ki olamazlar.

Adlarla yıldız kümeleri arasındaki münasebet durumu böyle olunca, diğer sabit yıldız kümelerine de dünyamızda olup biten şeyler üzerinde herhangi bir etki atf edilmediğine göre, zodyak burçlarının sabit yıldız kümelerine neden böyle etkiler atf edilsin? Bunun gerekçesi ne olabilir? Bu yıldız kümelerine izafe edilen bütün bu çeşitli özelliklerin tamamiyle hayalî olduğu apaçık bir gerçekdir. Aynı şeyi bu burçların belirli birtakım gezegenlerin "ev"i ve bir başkasının en yüksek uğurluluk ya da uğursuzluk bölgesi olarak belirleme yöntemi için de söyleyebiliriz. Örneğin, astrologlar Koç Burcunun Mars gezegeninin evi ve güneşin ihtişamının doruk noktası olduğunu kabul etmektedirler. Yine, sağlam herhangi bir temele dayanmaksızın, falanca burcun falanca ya da falanca yıl içinde, falanca yıldızın doğuşu sırasında batacağını iddia ederler.

Aynı derecede hayalî olarak, astrologlar, ömür boyunca yaşamın, hayatın, zodyak burçlarının ilki olan Koç Burcuna, servetin sırada ikinci gelen Boğa Burcuna, arkadaşlığın ondan sonraki İkizler Burcuna, anne ile babanın dördüncü burç olan Yengeç Burcuna, erkek ve kız çocukların beşinci burca, yani Arslan Burcuna, hastalıkların altıncı burca, Başak burcuna, karı kocanın bundan sonraki kümeye, yani Terazi Burcuna, ölümün sekizinci küme olan Akrep Burcuna, seyahatlerin dokuzuncu burç olan Ok Burcuna, sultanın veya padişahın sırada onuncu gelen Oğlak Burcuna, umut ve mutluluğun onbirinci burç olan Kova Burcuna, ve düşmanların onikinci burca yani Balık Burcuna ait ve ilişkin olduğunu ileri sürerler. Bütün bunlar tamamen uydurma şeylerdir. Bunlar o denli temelsizdirler ki burada söz konusu sıralar altüst olacak kadar değiştirilip atıflar ona göre yapılsa kimsenin buna yapacak ikna edici bir itirazı sözkonusu olamaz.

d) Astrologların tartışma konusu olan görüşlerinden biri her kenti belli bir yıldız kümesi ile bağlantılı saymalarıdır; yani tutulma düzlemi bölgesi yıldız kümesi veya burcuyla. Örneğin, Isfahan'ın Ok Burcunun himayesi altında bulunduğunu, Hemedan'ın ise Boğa Burcu tarafından korunduğunu, diğer şehir ve coğrafî bölgeler için de buna benzer durumların mevcut olduğunu söylerler. Bu öğretinin temelindeki düşünce her şehrin, kuruluşu sırasında egemen olan burcun himayesi altında bulunduğunu farz etmektir. Fakat kim bu düşünceyi destekleyip doğrulamak durumunda olabilir? Olsa olsa, menşeleri ve kuruluşları iyi tanınan bazı büyük kentler için kuruluş durumlarına ve sadece bu durumlara ilişkin olarak ileri sürülen şartların doğru olmaları olanağını kabul edebiliriz. Örneğin, Şâpûr tarafından inşa edilmiş olan Nişapur ve Semer tarafından inşa edilmiş olan Semerkand için kuruluş zamanlarına ilişkin olarak bilgi vermek mümkün olabilir. Fakat birçok şehirler için bu gibi hususların saptanması imkânsızdır. ...

İbn Sînâ bu münasebetle metninin bu kısmında astrologların bu özel konuda yaptıkları tahminlerde birbirleriyle çelişik sonuçlar elde edebildiklerine bazı misaller vermektedir.

e) Düşüncelerinin ne kadar çürük temeller üzerine dayandığını ve geçerlik bakımından ne denli sallantıda olduğunu itiraf etmek zorunda olduklarını bu gibi mülâhazalar karşısında hissettiklerinden, astrologlar öğretilerini İdrîs Peygambere gönderilmiş tanrısal vahiy yoluyla kazanmış olduklarını ve bu sebeple bunların bir Tanrı Peygamberinden elde edilmiş salt gerçekleri temsil ettiklerini iddia etmektedirler. Biz bunlara şöyle karşılık veririz : İdrîs Peygamber elbette gerçek bir Tanrı elçisidir. Fakat siz ona kendi keyfinizce birtakım düşünceler atf ve izâfe ediyorsunuz. Ama bu bakımdan hakikî durum ne olursa olsun, bir peygamberin önemli bir konuya ilişkin sözü bir başka peygamberin beyanı ile çelişik olamaz. Örneğin, bir peygamber Tanrı'nın tek olduğu fikrini ortaya atıp savunurken bir başka peygamberin düalizmi desteklemesi imkânsızdır. Gelecek hakkında bilgi sahibi olmanın insan için mümkün olup olmadığı sorusuna bizim kendi Peygamberimizin kesinlikle olumsuz bir cevap vermiş olduğunu biliyoruz. Ayrıca, bu husus Tanrı tarafından vahy edilerek indirilmiş olan Kur'an'da da pekiştirilmektedir. Nitekim, Kur'an'da şöyle denmektedir : Tanrı'dan başka hiç bir kimse geleceği bilemez.[19] Peygamber'in hadisi de şöyledir : Halkımla ilişkili olarak korktuğum özellikle iki husus vardır; yıldızlara inanmamaları gereğini gözden uzak tutmamalarını ve kader öğretisini reddederek din gereği davranışlardan sapma yoluna gitmemelerini özellikle temenni ederim.

Bunların bir sonucu olarak ben kesinlikle şuna kaniim ki İdris Peygamber kendisine atf edilen astroloji doktrini ile hiç bir suretle ilişkili değildir. Kendilerine yöneltilen bütün bu gibi eleştirilere itiraz olarak eğer bir tutulma ya da buna benzer bir gök olayını önceden doğru tahmin edebildiklerine dikkatimizi çekmek isterlerse, o zaman da kendilerine şöyle cevap veririz: Bu önceden tahmin astrolojik tahminler çerçevesi içine girmez. Bu tahmin Batlamyos'un Almajest'ine ve dolaysız olarak yapılmış rasatların sonuçlarına göre düzenlenmiş astronomik cetvellere dayanır; bunlar hesap sonuçlarıdır ve bütün bunların temeli matematiksel ispat yoluyla pekiştirilmiş durumdadır. Dolayısiyle, bu neviden bir önceden tahmin örneğin ay Akrep Burcuna girdiğinde yağmur yağacağı yolundaki astrolojik hava tahminine benzemez, onunla kıyaslanamaz. Gerçekten, birincisi sağlam bir ispatlama süreci yardımıyla saptanabilir; oysa ikincisi için böyle bir olanak sözkonusu değildir.

f) Ayın gezegenlerle kavuşumu temeli üzerine oturttukları ve günleri bu temel üzerinden uğurlu ve uğursuz olarak nitelendiren astroloji dalına (iḫtiyârât) gelince, bu da, daha önce sözü edilenler gibi asıl ve esastan yok-

[19] Sure 27 (Nemel Suresi), âyet 66.

sundur ve bunun da böyle oluşunun gerekçesi daha önce sözkonusu edilenler gibidir. Esasen, bir insan için uğurlu olduğu halde bir başka kimseye uğursuz gelmeyen gün yoktur; ayrıca, bu gibi şeyler daha fazla doğum zamanına ilişkin olarak belirlenen horoskopa bağlı olduğundan ve bu da herkes için aynı âna rastlamadığından, bazı günlere tümüyle uğurluluk ve bazı diğerlerine tümüyle uğursuzluk atf etmek imkânsızdır. Astrologların bu konudaki faraziye veya sayıntıları ve günleri uğurlu ve uğursuz diye ayırd etmek için başvurdukları yöntemler kabule şayan hiç bir temel üzerine oturtulup kurulmuş ve saptanmış değildir.

Ay yörüngesi ile bağlantılı olan Ejder'in (Cevzeher) "kuyruğu" ile "baş"ı arasında astrologların yaptıkları tefrik de aynı suretle temelsizdir. Burada "baş" kuzey yönünü, "kuyruk" ise güney yönünü temsil eder. Bunların başkaca hiç bir gerçek varlıkları yoktur. Bunlar tutulma düzlemi ile ayın yörüngesinin kesişme noktaları, yani ay yörüngesinin "düğüm" noktalarıdır ve ayın tutulma düzlemine girdiği noktaları temsil ederler. Astrologların başın uğurlu ve kuyruğun uğursuz veya meşum olduğu yolundaki görüşleri tamamiyle itibarîdir ve iki düğüm noktası arasındaki hayâlî farklılıktan ileri gelir. Bir de, bu tefrik neden ay yörüngesinde yapılıyor da yine aydakinde olduğu gibi kesişme noktalarına sahip olan diğer gezegenler dikkate alınmıyor? Ayrıca, neden mutluluk başa ve mutsuzluk kuyruğa izâfe ediliyor da bunun tersi yapılmıyor? Nitekim, baş uğursuzluk temsilcisi olan güneye dönük olabilir.

Kanımızca, astrologların bütün bu iddialarının sağlam biçimde ispatlanmış olmaktan tamamen uzak olduğu yeter derecede tatmin edici biçimde gösterilmiş bulunuyor. Astrologların iddiaları, temelden yoksun olma bakımından, kum içinde çizilmiş birtakım şekiller, noktalar aracılığı ile kadınların yaptıkları çeşitli kehânetlerden farksızdır. Onlar da, astrologlar gibi, fal bakmaktadırlar. Söylediklerinin bir kısmı gerçekleşir, bir kısmı ise gerçekleşmez. Hattâ belki de, bunların falı astrologlarınkinden gerçeğe daha yakın çıkar.

g) Genellikle, gerek astrolog ve gerekse kâhin veya falcı, insan yaşamının çeşitli koşulları hakkında sahip olduğu bilgilere dayanır ve herkese ona uygun düşeni veya uygun görüneni önceden tahmin biçiminde söyler. Çünkü, aynı sınıftan veya gruptan olan kimseler genellikle aynı olasılıklarla karşılaşırlar ve aralarında en yüksek mevkilerde bulunanlarının bile bu olasılıklara karşı bağışıklıkları yoktur. Böylece, sultanlarla askerlerin ortaklaşa paylaşacakları mukadderât veya kaderler vardır, bazı başka olasılıklar da şehirli halk kütleleriyle köylüler için aynıdır. Böyle kimselerin fallarına bakıldığında, bu falcıların söylediklerinin bir kısmı, örneğin söylenen on şey içinde belki ikisi ya da üçü, doğru çıkacaktır. Böyle olunca da, bu saçmalıklara değer verenler doğru çıkan bu üç ya da dört şey üzerinde dururlar ve doğru çıkmayan yedi ya da sekiz tahmini hiç dikkate almazlar.

Falına baktığı bir kimseye astrologun meselâ şöyle dediğini kabul edelim : "Düşmanın seni mahvetmeye çalışıyor." Genellikle, düşmanı olmayan kimse bulunmaz. Bu sebeple, onun bu sözüne muhatap olan kimse astrologun bu isabetli sözünden hayrete düşer. Yahut da, müneccim, falına baktığı kişinin bir miktar para kazanacağı ya da kaybedeceği haberini verir; ya da başına iyi yahut kötü bir olay geleceğini ona söyler. Böyle olaylarla sık sık karşılaşılmasına rağmen, ilgili kişi müneccimin sözünün önemli bir kehâneti temsil ettiğinden ve doğru çıkacağından emindir.

Bu tipten falcı sözleri, tahminleri, zamanının en kurnaz insanlarından biri olan Ebû'l-'Anbes tarafından "Hayatın Desteği" adlı bir kitap içinde söz konusu edilmiştir.[20] Yazar bu kitabında, müneccimler dahil, hayatlarını sokakta kazanan bütün çeşitli falcı tiplerine öğütlerini toplayıp biraraya getirmiştir. Kendisi ilkin insanları erkekler, kadınlar, çocuklar, yaşlılar, ve köleler gibi sınıflara ayırdıktan sonra, her sınıfa ve her meslek gurubuna, özel bir alın yazısı tipini atf etmiştir. Bu falcılar günümüzde hâlâ bu kitabı ellerinde bulundurmakta ve durumları bu hokkabazın betimlediği şartlardan hiç de değişik olmayan muhataplarına bu kitapta hazır buldukları örnekler üzerinden fal bakmaktadırlar. Fakat buna rağmen insanlar bu falcı tahminlerini hayretler içinde dinlemektedirler. Bu, kadınlara ve gençlere fal bakarak hayatını kazanmanın bir yoludur, bir geçim vesilesidir, ve bu türden bir boşboğazın tahminlerinin isabetlilik derecesi müneccimkinden hiç de geri kalmaz.

h) Eğer "astroloji tıbba benzer ve her iki bilim dalı da yanılgılara açıktır" denerek eleştirilerimize itirazda bulunulursa, buna vereceğimiz yanıt şöyledir : Bir defa, tıbbın sağlam bir temeli vardır, yani tıp doğa bilimlerine dayanır ve doğa bilimlerinin bir dalıdır. Bu bilim dalı bir nesnenin bir ikinci nesne üzerinde etki yapabildiğini ve onu değiştirebileceğini ispatlar. Demek ki tıbbın kökü tabiî bilimlerdedir. Oysa astroloji böyle bir temelden yoksundur. Gök cisimleri de yeryüzü cisimleri üzerine bazı etkiler yaparlarsa da bu etki veya eylemin neliği, mahiyeti, bilinmemektedir. Ekleyin, tabip nabzı ve solunumu inceleyerek hastalık teşhisi yapar; kalbde, karaciğerde, idrar yollarında, ya da vücudun başka birtakım organlarında rahatsızlık bulunduğunu tesbit eder ve çoğu durumlarda bu belirlemeyi tam bir kesinlikle yapar. Ondan sonra da, tıb, hastalığa karşı çıkmak için birtakım ilâçlar verir. Yahut da sağlığı korumak için bünyeyi uygun ilâçlarla tedavi yoluna gider. Astrolojinin bunlarla koşa hiç bir faaliyeti, bunlarla kıyaslanabilecek

[20] Gerek bu kitabın ve gerekse yazarının oldukça yaygın olarak tanındığı, bilindiği, anlaşılmaktadır. Nitekim, Bayard Dodge'ın tesbit ettiğine göre, İbnü'n-Nedîm'den başka, Mes'ûdî'de, İbnü'l-Ḳıftî'de, ve Yâḳût'ta kendisine atıf yapılmaktadır. Daha uzun adı Muhammed ibn İsḥâḳ ibn İbrâhîm ibn ebî 'Anbes idi. Basra yakınında bir yerde kadılık yapmış, Mütevekkil ve Mu'temid'in saray şairi olmuş, astroloji ile ilgilenmişti. (Bakınız, İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, B. Dodge çevirisi, cilt 2, 1970, s. 961).

hiç bir davranış olanağı yoktur. Demek ki, bu iki bilim dalı arasında kurulan benzetme veya örnekseme yanlıştır, geçersizdir.

Göklere ilişkin bilgi farklı düzeyde çeşitli kısımlardan oluşur. Bunlardan sağlam bir temel üzerine oturtulmuş olan astronomi, veya gök cisimleri devinimlerinin bilimi, matematiksel ispatlara ve daha özel olarak Almajest'e dayanır. Bu, göklere ve gök cisimlerine ilişkin bilginin birinci kademesi veya aşamasıdır. İkinci kademesi pek de sağlam bir temele dayanmaz; astronominin bu kademesi zîc veya astronomik cetveller bilgisinden oluşur. Bu zîcler Batlamyos'un Almajest'inin bir kısmını teşkil ederlerse de, bu kitabın yazarı yaptığı hesaplarda bazen yanılmış ve yer yer yaklaşık sonuçlarla yetinmek zorunda kalmıştır. Örneğin, tam kare olmayan bir sayının kare kökü alınırken, burada tamı tamına doğru bir hesaplama sonucu bulmak mümkün değildir. Gök cisimlerine ilişkin bilginin üçüncü kademesi veya aşaması ise astrolojidir. Yıldızlara dayanarak gelecekte olacakları önceden saptamayı amaçlayan bu bilim dalı sağlam temellerden tamamen yoksundur.

Astronominin söz konusu birinci aşaması tıpta anatomiye, yani insan vücudunun yapısını, organlarını, araçlarını, çeşitli sıvılarını, ve bu sıvıların karışımını ele alan bilim dalına tekabül eder. Bu genellikle tıp kitaplarında bize sunulan doğa yasalarının bilimini içerir. İkinci aşama veya kademe, yani zîclere ilişkin astronomi bilgisi, tıpta, ilaçları ve hastalık tedavisini kapsayan tıp dalının paralelidir. Bu tıp dalı sağlam bir temele ve örnekseme veya analoji yöntemine dayanmaktadır. Mamafih, tıbbın bu dalı hataya maruzdur, yanılgıya açıktır. Çünkü teşhis tabibin uzluğuna dayanmak durumundadır. Doktor ise, arazları gözlemesine rağmen, gerçeği her zaman göremez. Astronomik cetveller için de durum aynıdır. Nihayet, astronominin üçüncü aşamasını oluşturan ve tıpta pratisyenlerin, uygulayıcıların, ya da, daha doğrusu, bunlar içinde şarlatan olanlarının sanatına tekabül eden astroloji tıp alanındaki paraleline denk olmayıp bilimsel temelden tamamen yoksundur.

Bu kıyaslamadan apaçık biçimde görülür ki tıbla astroloji arasında mevcut olduğu iddia edilen benzerlik bir hayal ürünüdür ve mâkul bir benzetme olmaktan uzaktır. Fakat, mâkullük sınırını aşarak tıbbın sağlam bir bilim olmadığını kabul edelim. Böyle bir tutum astrolojinin gerçeğe tekabül ettiğini ispat etmek mi demek olacaktır? Olsa olsa, böyle bir durumdan çıkacak tek sonuç bu iki bilgi dalının hiç birine herhangi bir değer atf edilmemesi gerektiğidir.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki astrolojinin gerçeğe uygun olduğu inancını taşıyanlara verilen her türlü ödün ancak gerçek bilim anlayışı ile doğru ve gerçek hakkındaki tam bir bilgisizliğin birbirlerinden ayırdedilmeyişini, böyle bir anlayışın yokluğunu temsil ve ifade eder. Yine, çıkaracağımız bir genel sonuç da astroloji görüşünü temsil eden, bu tezi kabullenen

eserlerin, bunların yazarları tarafından uydurulmuş birtakım hatalar ve manasızlıklar yığıntısından ibaret olduğu hususudur.

İbn Sînâ astrolojiye yönelttiği eleştirileri böylece toparladıktan sonra, konunun daha kuramsal ve ortaçağ ölçüleriyle daha bilimsel olarak kabul edilebilecek yönü hakkında çok ilginç birtakım düşünceler sunmaktadır. Kendisinin yukarıda serimlenen ifadelerinden f bendindeki bir sözüne bakılırsa, bir insanın doğduğu anda ufuktan yükselen tutulma düzlemi kısmının o insanın hayatının seyrini etkilediğine, ya da, belirlediğine, inandığı sonucunu çıkarmak gerekiyor. Buradan, kendisinin zâiçe (veya zâirçe), yani horoskop astrolojisinin kuramsal bir temelden yoksun olmadığı kanısını taşıdığı anlaşılmaktadır. Ancak, İbn Sînâ'nın bu kanısının, onun, bu etkiyi ayrıntılarıyla saptarken astrologların yanılgıya düşmedikleri inancına da sahip olduğu anlamına alınamıyacağı muhakkaktır. Risâlesinin geri kalan kısmına dönerek İbn Sînâ'nın kendi sözlerini Mehren çevirisi aracılığı ile izlemeye devam edelim. Daha önce de işaret edildiği üzere, risâlenin bu kısmı Mehren'de a ve b bendlerine ayrılmış durumdadır.

a) Bilginlerin ortak inancına göre, üzerinde birleştikleri bir kanaata göre, kevn ve fesada, yani doğuş ve yozlaşmaya konu olan her şeyin gök feleklerinin hareketlerine yakın neden bağlariyle bağlı bulundukları kesin bir gerçek olmasına rağmen, bu hareketleri de daha üstün bazı nedenlere, yani bilim adamlarının teknik dilinde ruh olarak adlandırılan göksel meleklere bağlamamız gereklidir. Yine, daha da üstün birtakım nedenleri, akıl olarak da adlandırılan ve son aşamada Tanrı tarafından yönetilen meleklere, Kerrûbî meleklere atf etmemiz icab eder. Böylece, Tanrı bütün bu hareketlerin, Tanrı ile dünya arasında aracı olan varlıklar tarafından meydana getirilen hareketlerin tümünün, son nedeni olmuş oluyor. Bu konuyu daha önce başka bir yazımda daha ayrıntılı olarak ele almış bulunuyorum.

Bundan çıkan sonuç şudur ki göksel ruhların gök cisimleri ve yıldızlarla olan münasebeti bizim ruhumuzu bedenimize bağlayan münasebetin aynıdır. Göksel ruhlar yıldızların hareketlerini nasıl yönetiyorlarsa, bizim ruhlarımız da, aynı suretle, bizim bedenimizi yönetmektedirler. Aynen insan vücudunda olduğu gibi, her gök küresi ve her gök cismi de, ister istemez, onun devinimini meydana getiren özel bir ruha sahiptir, bu devinim ister büyük ister küçük olsun.

Gök cisimlerinin ve gök kürelerinin birer akılla donatılmış oldukları ve istem özgürlüğüne, yani cüz'î iradeye, sahip bulundukları öğretisini bilim adamlarının benimsemeleri buradan kaynaklanır. Dolayısiyle, bu ruhlardan her biri dünyamız üzerinde ve özellikle bizim ruhlarımız üzerinde, özel biçimlerde etkiler yaparlar. Fakat insan için bu etkiyi fark etmek, örneğin Suhâ yıldızının ya da herhangi başka bir yıldızın etkisinin ne olduğunu bilmek imkânsızdır.

Nebülöz diye adlandırılan yıldız kümelerinin, Saman Yolu ve diğer benzer yoğun kümelerin, gözün seçemediği çok büyük sayıda cisimleri ihtiva ettiklerini, ve sadece gezegenlerin değil de, ne kadar küçük olursa olsun her yıldızın ve her gök küresinin yer küresi olayları üzerinde etki yaptıklarını bilmekteyiz. İşte bunu astrologlar dikkate almamakta ve kitaplarında bunlardan söz etmekten çekinmekte, kaçınmaktadırlar. Kendileri genellikle gök feleklerinin etkileri bulunduğunu kabullenmektedirler. Fakat onlar sadece yedi gezegenin etkilerinden söz etmekle kendilerini sınırlarlar ve örneksemelerle pekiştirilen rasatlar yardımiyle tespit edilen gök küresi sayısının altmışı bulduğunu ve bunlardan bir kısmının yeryuvarlağını çevrelediğini, diğerlerinin ise evren merkezini dışlarında bıraktıklarını bilmezler.[21] Algılanamamakta olmalarına rağmen, bu kürelerin sayısının altmışın da üstünde olması mümkündür. Bilim adamları her sabit yıldızın özel birer küreye sahip olabileceği düşüncesini bile vârit saymışlardır. Bu kabul edilirse, bütün bu kürelerin ayaltı âlemi veya dünyası üzerindeki etkilerini saptamaya kim muktedir olabilir? Bunun üstesinden nasıl gelinebilir? Hiç değilse, astrologlar bunu hiç söz konusu etmemekte ve yedi gezegenin küreleri dışındaki her şeyi sükûtla geçiştirmektedirler.

b) Dünyamızda, yani yeryüzünde ya da ay feleğinin iç kısmında olup biten şeyler üzerinde, kevn ve fesat dünyası olayları üzerinde, gök felekleri etkilerinin neler olduğunu belirlemenin imkânsız olduğunu bir başka yoldan da kanıtlayalım. Bu kanıtlamamız yeryüzündeki varlıkların çeşitliliğine dayanacaktır. Biz diyoruz ki bu etkiler, belli eylemlerin nedenleri olarak sadece gök cisimlerinden kaynaklanmaktadırlar, fakat, ekleyin, gök cisimleri etkilerine maruz kalmış dünyamız cisimlerinden de aynı suretle etkiler alınmaktadır. Gök cisimlerinden etkiler geldiğinden emin olmamıza rağmen, dünyamız cisimlerinin tabiatlarının ne dereceye kadar bu etmenlerden etkilenmeye ve hangi biçimlerde etkilenmeye elverişli oldukları ve hangi noktada bu etkilerin etkinliklerini veya etkililiklerini kaybettiği konusunda kesinlikle bilgisiziz. Örneğin, en maharetli bir demirci bir kılıcı ya da bir bıçağı tahtadan ya da yünden imal edemez, sadece demirden yapımlayabilir. Aynı suretle, yeryüzünde güneş ışınlarının çeşitli biçimlerde etkilerine tanıklık ederiz. Bu ışınların sıcaklığı etkisiyle bazı maddeler yumuşar; örneğin, balmumu ve bal. Oysa, aynı sıcaklık başka bazı maddeleri sertleştirir; örneğin tuz için durum böyledir.

Aynı güneş ışınının balmumu ile balı erittiği halde tuzu sertleştirmesi misalinde görüldüğü üzere, nasıl ki aynı etki sonuçları etkilenen maddeye

[21] İbn Sînâ'nın buradaki ifadesinden kendisinin Batlamyos sistemini muhtemelen küre tabakaları sistemi olarak düşünme yoluna gittiğini görüyoruz. Fatin Gökmen de İbn Sînâ'nın bu sistemi benimsediğini farz ve kabul etmiştir. Bkz., Fatin Gökmen, "İbn Sînâ'nın Riyaziye ve Heyet Cephesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Türk Tarih Kurumu yayını, Istanbul 1937, 29'uncu makale, s. 13-16.

göre değişiyorsa, yıldızların yeryüzünde meydana getirdikleri iyi ya da kötü sonuçlar için de durum aynıdır. Fakat yeryüzündeki özel olgulara ilişkin olarak örneğin Mars Gezegeninden hangi türlerin etki alabildiklerini, hangi başka türlerin Siriyüs yıldızından ya da herhangi bir gök küresinden etkilenmeye elverişli tabiatta olduğunu, ve nihayet hangi cisim ya da maddelerin bunlardan hiç de etkilenme durumunda bulunmadıklarını ne yoldan ve nasıl saptayabiliriz? Özellikler ve özgülükler sonsuz olduğundan ve insan bilgisi sonsuzu kapsamı içine alamadığından, bu saptamaların üstesinden gelmek imkânsızdır. Bu olanaksızlığa rağmen astrologlar bu gibi konularda yazılmış çeşitli yazılara dayanmak gayretini göstermektedirler. Fakat bu çaba boşunadır. Bütün bu kitapları incelemek yeteneğine sahip olmadıklarını ve bütün bunların kitaplardan esasen incelenemeyeceğini kendileri de bildiklerine göre, yüklendikleri sorumluluk da o derecede büyümektedir.

Binanaleyh, kısaca işaret ettiğimiz üzere, astrolojik düşünce temeli bir görüş açısından haklı olmakla beraber, astrolojiye her türlü değerin inkâr edilmesi tamamen yerinde bir tutumu temsil etmektedir. Hattâ yaptığımız itirazları geri alarak sadece yedi gezegenin yeryüzü cisimleri üzerinde etki yaptıklarını farz etsek ve buna ilâve olarak astrologların bu yedi gezegenin çeşitli cisimler üzerindeki farklı etkilerinin mahiyet ve derecelerini doğru bir şekilde bildiklerini kabul etsek bile, onların bu konudaki çıkarsamaları ancak bu cisimlerin herhangi bir değişikliğe maruz kalmamaları ve özsel vasıflarının sabit kalması halinde gerçeğe uygun ve isabetli olabilir. Bu ise gerçekleşmeyen bir koşuldur. Çünkü dört temel öge daimî bir değişme süreci içindedirler. Bir toprak zerresi bazen suya ve bazen de havaya dönüşür; bir su zerresi hava haline, bu hava da yeni baştan su haline gelir; bir hava zerresi ateşe, ateş de havaya istihale eder. Temel ögelerin altında bulundukları şart bu olunca, yeryüzündeki bir cismin bir kez bir yıldızın etkisine maruz kalıp da durumunu ona göre değiştirdikten sonra yine bu etkiye uğramakta devam edeceğini kim garanti edebilir?

Gerçekten, astrologun böyle bir etki gerçekleşmeden ileri süreceği düşünce ile etkinin edimselleşmesinden sonraki yargısının ister istemez birbirlerinden farklı olmaları gerekir. Astrologlara göre Akrep Burcuna girdiğinde yağmur yağmasına neden olan ayı misal olarak ele alalım. Yağmur yağması demek sudan çıkan buğuların yoğunlaşarak bulut haline gelmesi, bunların da yağmur yağmasına yol açmaları demektir. Öte yandan biliyoruz ki su buharı ancak rutubetli bir bölgeden yükselir ve yoğunlaşması da soğuk tesiriyle olur. Böyle bir olay ayın Akrep Burcuna girmesi zamanında örneğin Taberistan'ın soğuk ve dağlık bölgelerinde gerçekleşir. Fakat bu bölgeler yerine çöllük ve kumluk bir bölgede bulunuyorsak o zaman su buharı buluta değil sıcak havaya dönüşür. Tabiî şartlardaki bu gibi değişmeler yerküresinin her yöresinde gerçekleşebileceğine göre, astrologların vargılarına ne dereceye kadar güven duyabiliriz ve bunların yeryüzü cisimlerinin değişmezliği faraziyesine dayanan eserleri bizim için hangi ölçüde, yani ne dereceye kadar, semereli olabilir?

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç şudur ki astrolojik tahminlerden veya kehânetlerden hiç bir yarar umulamaz ve bunlarda hiç bir kesinlik bulunmadığından bunlarla meşgul olmak boş ve faydasızdır. Çünkü sağlam temelden yoksun olan her bilgi insan aklı için ulaşılmaz bir nesnedir. Üstelik, göksel etkilerden doğan mutlulukların ve uğursuz gelişimlerin alın yazısı mahiyetini taşıdıklarını ve bunların hiç bir suretle değiştirilemeyeceklerini astrolojinin üstatları ifade etmektedirler. Şu halde, sağlam temel üzerine oturmuş olsa bile, bu bilimin insana ne yararı olabilir?

Bu bilimi hiç kaale almamak ne kadar isabetli olur! Çünkü hepsi yalan, hepsi boş laftan ibaret; yahut da olsa olsa müphem birtakım beyanlardan oluşuyor. Sözü artık burada kesmek gerek. Daha fazla bu konu üzerinde durmakta yarar yoktur. Çünkü bu kadarla kanaat getirmeyen okuyucuya daha uzun bir yazı da tatmin edici olmayacaktır.[22]

İbn Sînâ'nın bu risâlesinde bu konuda söylediği sözlerin hemen tamamını görmüş bulunuyoruz. Onun bu risâlesinden sarahatle görüldüğü üzere, astrolojinin çok popüler olduğu ortaçağ gibi bir çağda, İbn Sînâ astrolojinin temelsiz düşüncelerine inanmamaktaydı. Kendisi zihnini bu bâtıl inançtan tamamiyle sıyırabilmiş durumdaydı. Oysa, İbn Sînâ'nın kendisinin de güzel bir şekilde açıkladığı gibi, hiç değilse kuramsal olarak ve çok genel bir anlamda, astroloji zamanın bilimsel görüş ve inançlarına aykırı düşmemekteydi. Bunlar özellikle kozmoloji ile ilgili görüşlerdi. Aristo'dan gelme bir görüşe göre gök küreleri veya felekleri ve gezegenler birer ruha veya akla sahipti. Bu felsefî ve kozmolojik görüş zamanın aynı zamanda fiziğinin de bir kısmını oluşturmaktaydı. Fârâbî de İbn Sînâ da göklere ilişkin olarak bugün bize çok yabancı gelen bu görüşlere sıkı sıkıya bağlıydılar.

Bu durum, ortaçağda, günümüz şartlarından çok farklı olarak, astrolojiye inanmanın çok normal, çok onat, olduğunu sarahatle göstermektedir. Kaldı ki, günümüzde bile, seçkin bir münevverler grubu dışında, astrolojinin hâlâ büyük insan kütleleri üzerinde etkisini sürdürdüğüne tanıklık etmekteyiz. Günlük gazete sütunları bunu açık biçimde kanıtlamaktadır. Fakat yine de, İbn Sînâ'nın bu risâlesinden güzel bir biçimde görülüyor ki, astrolojinin, salt olarak ve kuramsal temelleri de dahil olmak üzere, tümüyle asılsız olduğunun kesinlikle anlaşılması için fiziksel astronomi ve felsefî kozmoloji düşüncelerinin temelli dönüşmelere uğramasını, bu düşünce alanlarında birtakım devrimlerin gerçekleşmesini beklemek zarureti vardı.

Özetle ifade edilecek olursa, böylece, astrolojinin dolaysız bir bilimsel temele ortaçağda sahip olmuş olmasına rağmen, astrolojinin bu bilimsel

[22] M. A. F. Mehren, "Vues d'Avicenne. Sur l'Astrologie et sur le Rapport de la Responsabilité Humaine Avec le Destin", *Le Muséon*, cilt 3, 1884, s. 383-403.

temele ilişkin müphem bir yönünü istisna ederek ve uygulamada zarurî olan faraziyelerini özellikle hedef alarak, ibn Sînâ'nın, astrolojinin temelsizliğini ve sakatlığını çok başarılı bir biçimde ortaya koymaya muvaffak olduğunu görüyoruz.

Ayrıntı bilgisini kapsayan bu durum yardımiyle İbn Sînâ'nın astrolojiye yönelttiği eleştirinin sınırını sarahatle kavramanın mümkün olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin, az sonra sözkonusu edileceği üzere, İbn Sînâ'nın salgın hastalıklarla ulvî âlemden gelen etkiler arasında bir bağ kurduğuna şahit olduğumuzda, bunun İbn Sînâ'nın astrolojiyi reddetmesi ve ona karşı cephe almasiyle çelişik olmadığını, olması gerekmediğini söyleyebiliriz. Fakat eğer İbn Sînâ'nın, astrologların yaptığı üzere, astrolojiye yıldız falı biçiminde inandığını ifade eden bir kaynağa rastlarsak, bu kaynağın bu bilgi bakımından yanıltıcı olduğuna ve bize yanlış bilgi verdiğine hükmetmemiz gerekir. Hiç değilse İbn Sînâ'nın eldeki risâlesiyle kronolojik açıdan büyük farklar sözkonusu değilse.

Bu risâlesinin belki de İbn Sînâ'nın erken yayınları arasında bulunmadığını tahmin edebiliriz. Çünkü astrologların temelsiz, tikel, ve münferit sayıntı ve faraziyelerine yıkıcı bir darbe indirdikten sonra, risâlesinin son kısımlarında, buna rağmen astrolojinin ayrıntılı biçimde belirlenmeye elverişli olmayan bir kuramsal ve bilimsel temele sahip olduğunu, yani gök cisimlerinin yerküresi üzerinde ayrıntılarıyla belirlenmesi güç etkileri bulunduğunu itiraf etmeye yöneldiği zaman, Tanrının gökten gelen etkilerin asıl kökeni ve en temeldeki nedeni olduğu düşüncesine değiniyor ve bunu daha önce kaleme aldığı bir yazısında anlattığını söylüyor. Demek ki bu risâlesinden önce hiç değilse sözü geçen konuda bir yazısı daha varmış. Bu, salt olarak, elbette ki fazla bir şey ifade etmez. Fakat Tanrıyı bu kadar felsefî nelikte ele alan yazısının İbn Sînâ'nın gençlik yazısı olmayacağını düşünmek bir dereceye kadar mâkul sayılabilir.

Ortaçağ İslâm Dünyasında astrolojiye karşı cephe alan düşünürlerin sayısı pek küçük sayılmaz. Bunun önemli bir sebebi, hiç şüphe yok ki, Peygamber'in yıldız falına karşı çıkmış ve gök cisimlerinin yeryüzü olaylarını etkileyebilecekleri düşüncesini reddetmiş olmasıdır. Bu sebeple, ayrıca, astrolojiye karşı yöneltilen eleştiri ve sonuçları iki büyük grup içinde mütalaa etmek ortaçağ İslâm düşüncesi bünyesine uygun düşmektedir. Bu iki grup, dinsel eleştiriler ve yaddinsel eleştirilerdir. Astrolojiyi özellikle yaddinsel açıdan eleştirenler arasında Şâfi'î'yi, Eş'arî'yi, Fârâbî'yi, ve İbn Ḫaldûn'u zikr etmek yerinde olur.[23]

Astrolojide önceden tahmin olayların önbelirlenmişliğine, yani predetermine olduğuna dayandığına, böyle olunca da bu olayların seyrine müdahele etmek mümkün olmayacağına göre, gelecekten haberli olmanın yarar sağ-

[23] A. Sayılı *The Observatory in Islam*, s. 31-33.

Kütüphanesi İslâm Ansiklopedisi

lamayacağı, dolayısiyle de astrolojinin insan için yararlı bir bilgiyi oluşturmadığı yolundaki savsunma veya argüman ve astroloji eleştirisi İslâm Dünyasında oldukça yaygındı. Bu astroloji eleştirisi eskiçağa geri gider. Bu eleştriye çeşitli cevaplar verilmiş durumdaydı. İḫvânü'ṣ-Ṣafâ'da bu cevap güzel bir şekilde dile getirilmektedir. Ayrıca, dinsel ve sihirsel astroloji dalları vardı ve bunlar olayların ibadeti yoğunlaştırmak ve savab işlemek suretiyle tadil edilmesinin ve sihirsel yollardan önlenmesinin mümkün olduğu düşüncesi ile temellenmekteydi.[24]

Roger Bacon'a göre İbn Sînâ tıbbî astrolojiye ve fizyolojik fonksiyonlarla gök cisimleri arasında sıkı bağlar bulunduğuna inanmaktaydı.[25] Oysa, tıbbî astroloji geçortaçağda Batı Avrupa'da yaygındı. Fakat İslâm Dünyasında pek tutunamamış bulunuyordu.[26] Mamafih, İbn Sînâ'nın insan vücudunun fizyolojik işlevlerinin yürümesinde gök cisimlerinin etkilerinin işe karıştığı yolundaki kuramsal düşüncelere karşı olumlu eğilimler taşıdığı sonucuna eldeki risaleden ulaşmanın mümkün olduğu sarahatla görülmektedir. Ayrıca, bundan kendisinin tedavide ve genellikle pratik uygulamalarda astrolojik tıbdan yararlandığı veya astrolojik tıbbı uyguladığı anlamının çıkarılması muhakkak ki yanlış olur.

Atmosferde meydana gelip bulaşıcı hastalıklara yol açan hava değişmelerinin uzak nedenlerinin gök cisimlerinden geldiği ve daha yakın nedenlerinin yeryüzündeki olaylardan ve durumlardan kaynaklandığı inancına İbn Sînâ'nın yer verdiği anlaşılmaktadır.[27] Böylece de İbn Sînâ'nın gök cisimlerinin yerküresi üzerinde ve insanlar üzerinde bazen kısmî olarak belirlenebilir veya tahmin edilebilir etkilere sahip oldukları düşüncesini tümüyle ve salt olarak inkâr etmediği görülmekte, hiç değilse bu etkilerin belirlenemez oluşlarına istisnaların mevcut bulunduğu düşüncesini taşıdığına tanıklık edilmekte, onun bu inancı pekiştirilmiş olmaktadır.

Fakat öte yandan, Nizâmî-i 'Arûḍî'ye (on ikinci yüzyıl) göre İbn Sînâ günlük faaliyetini düzenlemek ve plânlamak ya da yaşantılarını önceden saptamak veya kestirmek maksadiyle astrolojiye başvurmakta, astrolojiden yararlanmaktaydı. Nizâmî-i 'Arûḍî'nin anlattığı hikâyeye göre, İbn Sînâ ve Ebû Sehl Mesîḥî Gazneli Mahmûd'un davetinden kaçmak ve onun yanına gitmemek için Hârezm'den Tûs'a ve Nişâbur'a bir kılavuz yardımiyle göç etmekteydiler. Bu yolculukları sırasında büyük bir fırtına yüzünden yollarını kaybettiler. İbn Sînâ, daha bu fırtınadan önce, mola verdikleri bir kuyunun başında dinlenirken, astrolojik bir inceleme sonucunda, Ebû Sehl'e dönerek, "yıldızlardan anlaşıldığına göre biz yolumuzu kayb edeceğiz ve

[24] A. Sayılı, *The Observatory in Islam*, s. 39-41.
[25] Roger Bacon, *Opus Majus*, R. B. Burke çevirisi, 1928, cilt 1, s. 402.
[26] A. Sayılı *The Observatory in Islam*, s. 44-46.
[27] A. M. Campbell, *The Black Death and Men of Learning*, 1931, s. 37, not.

yolculuğumuz sırasında büyük sıkıntılar çekeceğiz" demiş. Nizâmî-i 'Arûḍî'ye göre, bu kehânetin yalnız yol kayb etmeye ilişkin kısmı doğru çıkmakla kalmamış, aynı zamanda, Ebû Sehl yolda sıcaktan ve susuzluktan ölmüş.[28]

İşte İbn Sînâ'nın eldeki risâlesi bu hikâyenin çok muhtemel olarak uydurulmuş olduğu kuşkusunu uyandırmaktadır. Mamafih İbn Sînâ bu sıralarda oldukça gençti. Yani belki otuz iki ile otuz beş yaşları arasındaydı. Astrolojiye ilişkin risâlesini bu zamandan epey sonra yazmış olması mümkündür. Böylece, astrolojiye kesin olarak cephe alması Hârezm'den göç etmesi tarihinden sonrasına rastlamış olabilir.

Fakat Nizâmî-i 'Arûḍî'nin bu hikâyesinde yanlış ve uydurma yerlerin bulunduğunu gösteren başka hususlar da var. İbn Sînâ kendi özgeçmişini anlatırken Hârezm'den göç etmek zorunda kaldığını kendisi de söylemektedir. Sözleri aynen şöyle : "Burada da [Hârezm'de] oturamadım. Nesa, Bâverd, Tûs, Şkân, ve Semnikan'a, buradan da Hurasan hududu üzerinde Câcerm'e ve nihayet Cürcân'a gelmeye mecbur oldum. Burâda Emîr Ḳâbûs'u bulmak istiyordum. Fakat kendisi bu esnada bir kaleye haps edilmiş ve burada vefat etmişti."[29] Oysa Nizâmî-i 'Arûḍî'ye göre, İbn Sînâ Ḳâbûs'un yanına gitmiş, Ḳâbûs onu Gazneli Mahmûd'un gönderdiği resimden tanımıştı.[30]

Nizâmî-i 'Arûḍî'deki hikâyeye bakılırsa, Gazneli Mahmûd Hârezm şahı Ebû'l-'Abbâs Me'mûn'a bir özel elçi göndererek kendisinden Beyrûnî, İbn Sînâ, Ebû Naṣr Manṣûr, Hasan ebû'l-Ḫayr ibn Ḫammâr, ve Ebû Sehl Mesîḥî'yi Gazne'ye göndermesini söylemiş, Beyrûnî ile Ebû Naṣr Manṣûr ve Ebû'l-Ḫayr ibn Ḫammâr Mahmûd'un yanına gitmeye razı olmuşlar fakat İbn Sînâ ile Ebû Sehl Gazneli Mahmûd'un yanına gitmek istememişler. Bunun üzerine Ebû'l-'Abbâs Me'mûn İbn Sînâ ile Ebû Sehl'i diledikleri yere gitmek üzere bir kılavuzla birlikte yolcu etmiş ve Gazneli Mahmûd'un elçisine Beyrûnî ile Ebû'l-Ḫayr ve Ebû Naṣr Manṣûr'un kendisine eşlik ederek Gazneye gideceklerini, İbn Sînâ ile Ebû Sehl'in ise yola çıkmış olduklarını söylemiş. Bu arada, yine, Nizâmî-i 'Arûḍî'nin anlattığına göre İbn Sînâ'nın kendisinden kaçtığını öğrenen Mahmûd güzel resim yapan Ebû Naṣr Manṣûr ibn 'Irâk'a İbn Sînâ'nın bir resmini çizdirmiş, sonra bu resmi teksir ettirerek gerekli yerlere göndermiş ve İbn Sînâ'nın aranması ve tutuklanarak kendisine gönderilmesi için tertibat almış.[31]

Bu hikâye bazı daha muahhar kaynaklara ve bunlar aracılığı ile de Avrupa'da yayınlanan bazı eserlere intikal etmiş ve bu arada, anlaşıldığına göre, bazı bakımlardan biraz da renklileştirilmiştir. Örneğin, bunlardan

[28] Nizâmî-i 'Arûḍî, *Çahâr Maḳâle*, 4'üncü makale (tıp hakkında) hikâye 5, metin, *E. J. W. Gibb Memorial Series*, cilt 11, kısım 1, 1910, s. 76-80, İngilizce çeviri, *Gibb Memorial Series*, cilt 11, kısım 2, 1921, s. 85-90; M. Mu'în yayını, Tahran 1957, s. 120.

[29] Şerefettin Yaltkaya çevirisi, s. 6-7.

[30] *Çahâr Maḳâle*, Mu'în yayını, s. 122.

[31] *Çahâr Maḳâle*, Mu'în yayını, s. 118-121.

bazılarına göre, Hârezm kıralı Ebû'l-'Abbâs, Gazneli Mahmûd'un niyetinden daha elçisi kendisine ulaşmadan haberdar olmuş, böylece de İbn Sînâ ile Ebû Sehl Gazneli Mahmûd'un talebinin Hârezmşâh'a resmen tebliğinden önce Hârezm'den kaçmışlardır. Yine bu kaynaklardan bazılarının ifadesine göre, Gazneli Mahmûd'un bu teşebbüsünün temelinde yatan asıl amaç dinî inançlarından şüphe ettiği İbn Sînâ'yı sorguya çekmek istemesi imiş. Ayrıca, bunları nakleden bu nisbeten erken Avrupa kaynakları, genellikle, Beyrûnî'nin Gazneli Mahmûd'dan büyük itibar gördüğünü ifade eden sözler de söylemektedirler.[32]

Ayrıca, Sachau, bazı Avrupalı yazarların, bu hikâyeye ilişkin olarak, İbn Sînâ'nın Beyrûnî'yi kıskandığı için onunla birlikte Gazne'ye gitmeye râzı olmadığını söylediklerine işaret ediyor ve buna Hindistan Tarihi adlı bir eser yazmış olan B. Elliot'u misal gösteriyor, sonra da bu iddiayı destekleyici nelikte herhangi bir kanıtla karşılaşılmamış olduğunu ilâve ediyor.[33] Beyrûnî ile İbn Sînâ arasındaki münasebetlerin her zaman iyi gitmediği yolunda kaynaklarda bazı ayrıntılı bilgiler mevcutsa da, bunların mahiyet ve kronoloji bakımından yukarıdaki hikâye ile bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı da şüphesiz ayrı bir meseledir.

Kaynaklarda karşılaşılan bu bilgiler veya söylentilerden bir tanesini Sachau zikr ediyor. Şöyle ki, 'Alî ibn Zeydü'l-Beyhaḳî'nin Tetimmetu Ṣivâni'l-Ḥikme'sinde ve bir yazma nüshasının haşiyesinde yazıldığına göre İbn Sînâ ile bilimsel konulardaki yazışmalarında Beyrûnî İbn Sînâ'nın verdiği bazı cevapları küçümsemiş ve bunlara yaptığı itirazlarda sert ve kaba bir dil kullanmış. Bunun üzerine İbn Sînâ Beyrûnîye bizzat cevap vermeyerek Ebû 'Abdullâh el-Ma'ṣûmî adlı bir öğrencisine Beyrûnî'ye mektup yazdırmış ve Ma'ṣûmî Beyrûnî'ye daha nezaketli olmasını ihtar etmiş, yoksa hocasının kendisiyle mektuplaşmaları durduracağını söylemiş. İbn Sînâ'nın da başkalarının duygularını incitmekte pek sakınca görmeyen bir kişi olduğunu anlatan bu kaynağa göre, Bağdat'lı Ebü'l-Ferec söz konusu yazışmaları okuyup incelemiş ve "yapan bulur; Ebû Reyḥân iyi yapmış, ben de olsam aynı şeyi yapardım" demiş.[34] Yine Beyrûnî'nin İbn Sînâ'nın çok zeki bir insan olduğunu fakat vardığı bilimsel sonuçlarda eserlerini ithaf

[32] *Çahâr Maḳâle*, M. Mu'în yayını, s. 28-30; Beyrûnî, *El-Âṣâru'l-Bâḳiye*, Sachau yayını, metin, Leipzig 1923, Önsöz, s. 28-30.

[33] *El-Âṣâru'l-Bâḳiye*, Sachau yayını, metin, Önsöz, s. 30.

[34] Sachau, aynı önsöz, s. 35-36; *Tetimme Ṣivâni'l-Ḥikme*, Muhammed Şefi' yayını, Lâhûr 1935, Arapça metin, s. 29-30, Farsça metin, s. 29, Muhammed Kurd 'Alî neşri, Şam 1946, s. 44-45. Bu bağlantı içinde, bkz, Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ 'On sorunun karşılıkları'nı Beyrûnî için mi yazmıştır?", *Beyrûnî'ye Armağan*, Türk Tarih Kurumu yayını, 1974, s. 83-112; Mübahat Türker Küyel, "Beyrûnî'nin İbn Sînâ'ya sormuş olduğu on Soru ve Almış Olduğu Karşılıklar", *Beyrûnî'ye Armağan*, 1974, s. 113-125; Muhammed Tancî." Beyrûnî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn Sînâ'nın Ceyapları ve bu Cevaplara Beyrûnî'nin İtirazları", *Beyrûnî'ye Armağan*, s, 231-291

ettiği kimselerin arzularını göz önünde bulundurarak ona göre konuştuğunu, bu itibarla onun sözlerinin doğruluğundan her zaman emin olunamayacağını söylediği de bir kaynak ifadesi olarak zamanımıza intikal etmiş bulunuyor.[35]

Mamafih, İbn Sînâ'nın Beyrûnî ile bir arada olmamak için Gazneli Mahmûd'un yanına gitmek istememiş olması pek sözkonusu olamaz. Çünkü anlaşıldığı üzere şayet İbn Sînâ Gazneli Mahmûd tarafından yanına çağırılmış, o ise, oraya gitmek istemeyerek Ḳâbûs'un yanına gitmek üzere Hârezm'i terk etmişse, yani Ḳâbûs'un yanına gitmek isteyişi gerçekten böyle bir sebebe dayanıyorsa, o takdirde bunun, kesinlikle, Beyrûnî'nin Hârezm'i terk ederek Gazne'ye gitmesi ile aynı tarihe rastlamaması gerekmektedir.

Sachau, Beyrûnî ile Gazneli Mahmûd'un münasebetleri konusunda karşılaştığı bilgileri kendi araştırmalarının doğrulamadığını ve konuyu bu renkli masal halesinden yoksunlaştırmak zorunda olduğunu söylüyor. Bu arada, kendisi, Beyrûnî ile İbn Sînâ ve arkadaşlarının Gazneli Mahmûd tarafından Hârezm'den Gazne'ye çağırtılmaları konusunda zikri geçen hikâyenin de temelsiz olduğuna karar veriyor. Çünkü Sachau bu hikâyeyi kronoloji bakımından imkânsız ve aynı zamanda iç tutarsızlıklarla dolu buluyor. Şöyle ki İbn Sînâ bakımından bu olayın Ḳâbûs'un ölüm yılı olan 1013(1012?) senesinde ya da az sonra vuku bulmuş olması gerekir. Oysa, Gazneli Maḥmûd'un Hârezm'i işgali işini sonuçlandırarak başkenti Gazne'ye doğru yola çıkması tarihine, yani hiç değilse 1018 yılı ortalarına kadar Bîrûnî Harezm'de kalmıştır.[36] Demek ki hikâyenin İbn Sînâ ile Beyrûnî'ye ilişkin bölümleri kronoloji açısından birbirlerine uymamaktadır. Ayrıca, Nizâmî-i 'Arûḍî, maceralı yolculuğu sonunda İbn Sînâ'nın Ḳâbûs'la buluşmuş olduğunu yazıyor. Oysa bunun kesinlikle hatalı olduğunu, az önce gördüğümüz üzere, İbn Sînâ'nın kendi sözlerinden çıkarmak icab ediyor.

Gazneli Mahmûd, kız kardeşinin eşi olan Hârezm padişahının öldürülmesiyle sonuçlanan isyan hareketi üzerine, Hârezm'i ilhak ettikten sonra oradaki kargaşa havasını tamamen bastırmak işleriyle meşgul oldu. Bu işleri bitirince de Hârezmşâh ailesine mensup kişileri ve savaş tutsaklarından oluşan büyük bir asker kafilesini, dolgun bir savaş ganimeti yükü ile birlikte, beraberine alarak Gazne'ye döndü. Prensler çeşitli kalelerde göz altına alındı. Diğer esirlerden ise Gazneli Mahmûd ordusunun insan gücünü kabartmak için faydalanıldı.[37]

Sachau'a göre, "çok muhtemel olarak", Beyrûnî ile Ebü'l-Ḫayr ve Ebû Naṣr Manṣûr da Sultan'ın Gazne'ye beraberinde götürdüğü kafile

[35] Zeki Velidi Toğan, *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 2, 1942, 1949, s. 637, sütun 1.

[36] Sachau, aynı önsöz, s. 29, 31.

[37] Ebü'l-Faḍl Beyhaḳî, *Ta'rîḫ*, ed. W. H. Morley, Calcutta 1862, s. 852, Tahran yayını, 1324 Hş (1945), s. 679.

içinde bulunmaktaydılar.[38] Sachau bu faraziyesi için Beyrûnî açısından dolaylı bir kaynak da gösterebilmektedir. Şöyle ki, 'Alî ibn Zeyd el-Beyhaḳî, Tetimmetu Ṣivâni'l-Ḥikme'de, Ebü'l-Ḫayr'ın ilkin Hârezmşâh yanında bulunduğunu fakat Gazneli Mahmûd Hârezm futuhatını bitirip Gazne'ye dönerken onu yanına alarak Gazne'ye götürdüğünü yazmaktadır.[39] İranlı bazı yazarlar Beyrûnî ile Ebû Naṣr ve Ebü'l-Ḫayr'ı Gazneli Mahmûd'un Gazne'ye dönüş yolculuğunda "dostça bir münasebet içinde" beraberine aldığını yazmaktadırlar[40]. Bu ifade tarzının yüzyılımız başlarına, Muhammed Ḳazvînî'ye geri gittiği anlaşılmakta ise de, bu bilginlerin Mahmûd refakatinde "dostça bir hava içinde" yolculuk etmiş oldukları hususu için Ḳazvînî herhangi bir kaynak göstermemektedir.[41]

Sachau Beyrûnî'nin Me'mûnoğulları yanında büyük şöhrete ulaştığını ve en önemli işlerde onlara akıl hocalığı yaptığını hatırlatmakta, Gazneli Mahmûd'un onu bu yüzden Hârezm'de bırakmak istememiş olabileceğini, çünkü eski hanedanı canlandırma yolunda bir teşebbüs olursa Beyrûnî'nin buna katılacağından endişe duymuş olabileceğini söylemektedir. Fakat Sachau, Mahmûd'un ayrıca, Beyrûnî'nin bilimine değer vermiş olmasının da imkânsız olmadığını, Ebü'l-Ḫayr'ın tıptaki derin bilgisinin de Mahmûd için bir dereceye kadar çekici olmuş olabileceğini ifade ediyor ve Gazneli Mahmûd'un sarayında bilimsel çalışmalarını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu destek ve yardımdan Beyrûnî'nin hiç bir zaman yoksun kalmadığı izleniminin uyandığını da ilâve ediyor.[42]

Sachau burada hemen hiç bir kesin delile dayanmaksızın Gazneli Mahmûd'un bilime vermiş olabileceği değer hakkında, dolaylı biçimde de olsa, oldukça sert yargılara sapmakta bir sakınca görmüyor. Hattâ, az sonra göreceğimiz üzere, bir başka vesile ile Sachau'ın bu tutumu daha da sarahatla su yüzüne çıkıyor. Oysa, kaynakların Sachau'ı yalanladığı kesinlikle söylenebilir. Bunların başında Beyrûnî'nin kendisi hakkındaki şiiri gelmektedir. Yâkut yoluyla bize intikal etmiş olan bu manzumesinde Beyrûnî kendilerinden himaye ve teşvik gördüğü devlet adamlarından söz etmektedir. Burada, Gazneli Mahmûd için şöyle söylüyor :

> Gelelim Mahmûd'a. O benden hiç bir lûtfu esirgemedi;
> Beni bolluğa ve mutluluğa kavuşturdu; yanılgılarıma göz yumdu;
> Bilgisizliklerimi bağışladı; bana davranışlarında hep ulugönüllülük gösterdi;

[38] *El-Âṣâru'l-Bâḳiye*, Sachau yayını, metin, Önsöz, s. 31.

[39] *Tetimme Ṣivâni'l-Ḥikme*, Muhammed Şefî' yayını, Arapça metin, s. 12, Farsca metin, s. 16; Sachau, s. 31.

[40] *Çahâr Maḳâle*, M. Mu'în yayını, Ta'lîḳât, s. 252-253, 417.

[41] *Çahâr Maḳâle*, Ḳazvînî yayını, *Gibb Memorial Series*, cilt 11, 1910, Ta'lîḳât, s. 195, 445.

[42] Sachau, *El-Âṣâru'l-Bâḳiye*, metin, Önsöz, s. 31-32.

Beni varlıklı kılıp görünüşüme ve giysilerime revnak kazandırdı.[43]

Beyrûnî'nin, genellikle yaptığı gibi, burada da büyük bir açıkkalblilikle konuştuğu, politik dil kullanma kaygısı dışında kalarak Gazneli Mahmûd'a minnet duygularını ifade ettiği görülüyor. Manzûmenin Gazneli Mahmûd'un torunu Mevdûd zamanında yazıldığı anlaşılıyor.

Ayrıca, İbn ebî Uṣaybi'a'ya göre, Sultan Mahmûd Ebû'l-Ḫayr ibn Ḫammâr'a son derece saygı göstermiş ve hattâ bu saygının bir nişanesi olarak onun karşısında yeri öpmüştür.[44] Hıristiyan dinini bırakıp Müslüman olması yolunda Gazneli Mahmûd'un kendisine yaptığı teklifi Ebû'l-Ḫayr ibn Ḫammâr'ın red etmiş olduğunun söylenmesi de bu vesile ile ilgi çekicidir.[45] Buna rağmen Mahmûd'un kendisine saygıda kusur etmediğinin, tersine bir kanıt bulunmadığına göre, anlaşılması, herhalde bu hükümdarın bilime ve fazilete verdiği değerin açık bir göstergesi olsa gerektir. İbn ebî Uṣaybi'a'nın söylediğine göre, Gazneli Mahmûd iyi fıkıh bilmekteydi; fakihlere huzurunda toplantı yaptırır ve tartışmalarına katılarak kendilerinden sorular sorardı.[46]

Öyle anlaşılıyor ki, durum böyle olmasına rağmen, İrânî Şu'ûbiyye akımı ve ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar Batı bilginlerinin Hint-Avrupa ırk üstünlüğü nevinden manâsız bir zaaflarının bilinçli ya da bilinçsiz olarak işe karışması yüzünden konuya duygusallık karışmış, gerek Türk olmasından ve gerekse sünnî Müslüman görüşünün amansız savunucusu olarak kazandığı büyük utkulardan dolayı Gazneli Mahmûd'a bir ölçüde haksızlık etmekten Hıristiyan Dünyasının bu değerli araştırıcıları kendilerini alamamışlardır. İşte böyle bir zihniyetin, daha doğrusu, böyle zihniyetlerin, İbn Sînâ'nın yaşam öyküsünü, hem temel kaynaklar aşamasında ve hem de çağdaş incelemeler evresinde, etkilemekten geri kalmamakta olduğu söylenebilir. Bu önemli sorunu biraz daha aydınlığa kavuşturmak için, asıl konumuzdan daha bir süre ve bir bakıma uzaklaşmak pahasına da olsa ayrılarak, yine Nîzâmî-i 'Arûḍî, Sachau, ve Beyrûnî aracılığı ile meseleyi incelemeye devam edelim.

Beyrûnî'nin Hindistan'la ilgili ünlü eserinin İngilizce çevirisinin Önsöz'ünde Sachau bu konuya değinerek Gazneli Mahmûd'un Firdevsî'ye lâyık olduğu saygıyı göstermediğini hatırlatıyor.[47] Oysa bu masal ve Firdevsî'nin

[43] Bkz., Yâḳût, *İrşâdu'l-Erîb* (*Üdebâ*), *Gibb Memorial Series*, cilt 6, kısım 6, 1913, s. 312; Heinrich Suter, E. Wiedemann, ve O. Rescher, "Über al-Bîrûnî und Seine Schriften", *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, 60, *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät*, cilt 52-53, Erlangen 1920-1921, s. 63.

[44] İbn ebî Uṣaybi'a, *Ṭabaḳâtu'l-Eṭibbâ*, cilt 1, s. 322; *Çahâr Maḳâle*, Mu'în yayını, Ta'lîḳât, s. 417, not.

[45] *Tetimme Ṣiwâni'l-Ḥikme*, Arapça metin, s. 12, Farsça metin, s. 16.

[46] Bkz., Kafesoğlu, "Mahmud Gaznevî", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 7, 1957, s. 181, sütun 2.

[47] Edward C. Sachau, *Alberuni's India*, 1888, cilt 1, Önsöz, s. 8.

Gazneli Mahmûd için yüz beyitlik bir hicviye yazmış olduğu hikâyesinin çok muhtemel olarak büyük bir kısmı uydurmadır.[48]

Ahmet Ateş bu konuda şöyle yazıyor : "... Herkesçe bilinen bu hikâye, maruz kaldığı ciddî tenkitlere rağmen birçokları tarafından bir gerçek olarak kabul edilegelmiştir. Hattâ bundan dolayı Farsça edebiyatı teşvik ve Farsçanın Hindistan'a yayılmasını temin ederek, İran dil ve edebiyatına, İran'ın tanıdığı herhangi bir hükümdardan daha çok hizmet etmiş olan Sultan Mahmûd, en bilgili ve en anlayışlı âlimler tarafından bile garip bir şekilde tenkit edilmiştir. ... Evvelâ hikâyede, en eski kaynak olan Çahâr Maḳâle'deki şeklinde bile çok mühim bir yanlış vardır. Çünkü bu hikâyeye göre, Firdevsî memleketine döndükten sonra, Taberistan'a Âl-i Bâvend'den Şehriyâr'ın yanına gitmiş, sözde hiciv müsveddelerini de onun isteği üzerine tahrip etmiştir. Aynı metin, doğru olarak, bu hadisenin Ahmed ibn Hasan el-Meymendî'nin vezirliği zamanında vukua geldiğini söyler. Bu şahıs 404 (Milâdî 1014)'te vezir olmuştur; Burada bahis konusu olan Şehriyâr da olsa olsa Şehriyâr ibn Dârâ olacaktır ki, otuzsekiz senelik uzun bir hükümdarlıktan sonra 396'da (1006 Milâdî) Ḳâbûs ibn Veşmegîr tarafından yani Şehnâmenin bitirilmesinden önce öldürtülmüştü."[49] İlginçtir ki Nîzâmî-i 'Arûḍî de bu hicviyenin ancak altı beytini bulabilmişti.[50]

Sachau aynı Önsözde Gazneli Mahmûd'un Hârezm'in ilhâkı işini tamamlayarak Gazne'ye dönüşü sırasında Beyrûnî'yi savaş tutsağı ve rehine olarak beraberinde götürdüğünü söylüyor. Sachau, Gazneli Mahmûd'un ömrünün sonuna kadar, yani aşağı yukarı oniki yıl, Beyrûnî'nin resmen saygın kişi muamelesi görmüş de olsa, bu siyasî sürgün ve rehine statüsünün devam etmiş olduğu kanaatini bu vesile ile ızhar etmiştir.[51] Sachau'ın özellikle bu sözlerinden esinlenen Kennedy, Beyrûnî'nin Gazneli Mahmûd ülkesinde kendi arzusu hilâfına kaldığını ve civarındaki bir dağdan yer yarıçapını ölçtüğü ve bir süre konut olarak kullandığı anlaşılan Nananda Kalesinde belki de göz altında tutulmuş olabileceği şüphesini dile getiriyor.[52]

Sachau, yine aynı kitabında, Alberuni's India'nın Önsözünde, Beyrûnî'nin Hindistan konusundaki bu eserini Mahmûd'un ölümünden birkaç hafta sonra bitirdiğine ve bu sırada oğulları Muhammed ile Mes'ûd arasında bir veraset ve taht kavgasının başlamış olduğuna dikkati çekerek Beyrûnî'nin bu durumda kitabı ithafsız yayınladığını söylüyor. Oysa, Sachau'a göre, Beyrûnî Gazneli Mahmûd için samimî bir şükran duygusuna sahip olsaydı bu kitabı

[48] Bkz., Ahmet Ateş, "Şâhnâmenin Yazılış Tarihi ve Firdevsî'nin Sultan Maḥmûd'a Yazdığı Hicviye Meselesi Hakkında", *Belleten*, cilt 18, 1954, s. 159-168. Yine, bkz., *Çahâr Maḳâle*, Mu'în yayını, s. 244-245.

[49] Aynı yazı, s. 164-165.

[50] Bkz., *Çahâr Maḳâle*, Mu'în yayını, s. 81, Ta'lîḳât, s. 244-245.

[51] Sachau, *Alberuni's India*, Önsöz, s. 9, 16.

[52] E. S. Kennedy, "Al-Bîrûnî", *Dictionary of Scientific Biography*, cilt 2, 1970, s. 150.

ona ithaf edebilir, onu İslâm dininin yayıcısı olarak övdüğü takdirde belki de ihtiyata aykırı hareket etmiş olmazdı.

Bundan sonra Sachau kitapta Beyrûnî'nin Gazneli Mahmûd'dan beş kez gayet sade bir şekilde ve alelâde bir insanmış gibi hayır duasiyle söz ettiğini, bir defa da "İslâm dininin en sağlam dayanağı, sultanlığın örneği, yeryüzünün arslanı, ve çağının nâdir insanı" olarak ondan bahs ettiğini belirtiyor.[53]

Sachau, Beyrûnî Hindistan hakkındaki bu eserini Sultan Mahmûd'a ithâf ederek onu İslâm dininin yayıcısı sıfatiyle övseydi bu "belki de" ihtiyata aykırı bir hareket olmazdı derken kendisinin ihtiyatlı konuşmak lüzumunu hissettiği dikkati çekiyor. Gerçekten, zorlanmış olan bu konu üzerinde ısrarla durmasına rağmen, durumun izahı oldukça basite benziyor. Gazneli Mahmûd büyük oğlu Muhammed'i kendine veliahd seçmişti. Ayrıca, daha küçük oğlu Mes'ûd babası Mahmûd'la münasebetlerini her zaman çok iyi ayarlayamamıştı. Fakat kendisi tahtta iddialıydı ve Beyrûnî'nin bilimsel çalışmalarına yakın ilgi göstermişti.

Öte yandan, Beyrûnî belki de Mes'ud'un tahta oturmasını arzulamakta ve mücadeleyi onun kazanacağını tahmin etmekteydi. Mes'ûd'un, babası Mahmûd'a küskün ve gücenik olduğu bir sırada Beyrûnî'nin kitabı Mahmûd'a ithaf etmekte tereddüt etmiş olması üzerinde, bu özel durumlar göz önünde bulundurulunca, bu kadar ısrarla durmak biraz gayretkeşliğe benziyor. Herhalde, Beyrûnî'nin Gazneli Mahmûd'a bir bağlılık duymadığını Sachau'ın ispat edemediği tereddüde düşmeden söylenebilir. Buna karşılık, Sachau'ın ifade tarzından, kendisinin Gazneli Mahmûd'u pek sevmediği sonucunu çıkarmak mümkün görünüyor. Nitekim, Mahmûd'un Beyrûnî'ye muamele tarzı meselesinde biraz tereddütlü ve biraz birbirleriyle tutarsız sözlerine ilâve olarak, delillere dayanmaksızın, bu hükümdarın bilim adamlarına değer vermiş olabileceğini de şüphe ile karşılıyor.[54]

Zeki Velidi Togan, Gazneli Mahmud'un Beyrûnî ile üstadları olan Abû Naṣr Manṣûr ve 'Abdüṣṣamed'i, Hârezm'i fethinden sonra, beraberinde Gazne'ye götürdüğünü ve Beyrûnî'nin sözlerinden kendisinin Gazne'de mahpus bulunduğunun anlaşıldığını söylüyor.[55] Zeki Velidi Togan bunun için Ebü'l-Faḍl Beyhaḳî'yi mehaz gösteriyorsa da Beyhaḳî'de Beyrûnî'nin böyle bir ifadesi ile karşılaşılmamaktadır. Beyhaḳî'de Z. V. Togan tarafından zikr edilen ve belki de bir baskı hatası yüzünden yanlış gösterilen sayfada böyle bir şey yazılı olmadığı gibi, bu kısım Beyrûnî'den alınma bir metin de değildir.

[53] Önsöz, s. 10-14.

[54] Yukarıda not 42, 47, ve 51 ile ilgili metin kısımlarına bakılsın.

[55] Zeki Velidi Togan, "Bîrûnî", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 2, 1942, 1949, s. 673.

Yâḳût, fâzıl bir kişinin kendisine anlattığına göre Gazneli Mahmûd'un, Hârezm'i feth edince, Beyrûnî ile hocası 'Abdüṣṣamed'i yakalatarak beraberinde Gazne'ye götürmüş ve 'Abdüṣṣamed'i Karmatîlikle ve dinsizlikle itham ederek öldürtmüş olduğunu söylemektedir. Yine aynı rivâyete göre, Beyrûnî için de Gazneli Mahmûd'un böyle bir tasavvuru varmış, fakat Beyrûnî hakkında kendisine söylenen çok övgülü sözler dolayısiyle onu esirgemiş ve beraberinde Hindistan'a götürmüş.[56]

Taḥdîdu Nihâyâti'l-Emâkin adlı eserinde ise Beyrûnî, dördüncü bölümü yazmaya başladığı sırada, 1 Ekim 1018'de, yani Hârezm'den ayrıldıktan takriben birkaç ay sonra, Kâbil civarında Ceyfûr adlı bir köyde, 1019 yılının Şubat ve Mart aylarında ise yine Kâbil yörelerinde Kâbil ile Kandahâr arasında bulunmaktaymış. 1019 yılı ortalarından 1021 sonlarına kadar ise, anlaşıldığına göre, oldukça devamlı bir şekilde, Beyrûnî Gazne'de rasatlarla meşgulmuş. Beyrûnî Ceyfûr'da yaptığı rasatlardan söz ederken burada büyük meşakkatler çektiğini söylemektedir.[57]

Öte yandan, Beyrûnî'den öğrendiğimize göre, 1018 ile 1020 yılları arasında yaptığı bir dizi rasat yardımiyle Gazne'nin coğrafî enlemini belirlerken kullandığı alete Gazneli Mahmûd'un "Yemînüddevle" lakabına atıfla "Yemînî Halka" adı verilmekteydi. Yani Beyrûnî bu aletten bu adla söz etmektedir. Bundan anlaşılıyor ki bu alet böyle bir ada lâyık olacak önemde, büyük boyutlara sahip ve İslâm Dünyasında örnekleri az olmayan anıtsal bir aletti.[58] Bu aleti Beyrûnî'nin kullanmaya başlaması tarihinin birhayli erken oluşu da dikkati çekiyor.

Yâḳût'tan öğrendiğimize göre, Gazneli Mahmûd'un uzak İslâmdışı ülkelerden bir Türk'ü huzuruna kabul ettiği sırada Beyrûnî'nin de yanında bulunduğu anlaşılıyor. Çünkü bu ziyaretçinin, kendi memleketinin uzak bölgelerinde, bazan güneşin hiç batmayarak günlük hareketinde hep ufkun üzerinde kaldığını söylemesi üzerine Mahmûd bu ziyaretçinin dinî inançlarından şüphe etmiş, fakat Beyrûnî durumu bilimsel bir biçimde izah edince Mahmûd ziyaretçiye karşı kendisinde uyanmış olan kuşkululuk tutumunu değiştirmiş.[59]

[56] Yâḳût, *İrşâdu'l-Erîb* (*Udebâ*), *Gibb Memorial Series*, cilt 6, kısım 6, 1913, s. 311-312.

[57] Beyrûnî, *Taḥdîdu Nihâyâti'l-Emâkin li Taṣḥîḥi Mesâfâti'l-Mesâkin*, metin, Muhammed Te'vît eṭ-Ṭancî yayını, Ankara 1962, s. 88, 272, P. Buljakof yayını, Kahire 1964, s. 119, 291-292, İngilizce Cemil 'Alî çevirisi, Beyrut 1967, s. 86, 261; E. S. Kennedy, aynı yazı, s. 150.

Beyrûnî duygularını renkli ve etkili biçimde dile getiren, âdetâ terennüm eden bir kişiliğe sahip bir insan olarak karşımıza çıkıyor. Bunun en güzel örneklerinden birini çocukluğunda ne Arapça ve ne de Farsça bilmediğini Kitâbü's-Saydele özsözünde zikr etmesi vesilesiyle, bir ikincisini Ceyfûr'daki bu araştırmaları sırasında duyduğu sıkıntıyı dile getirmesi misalinde, bir üçüncüsünü de yukarıda Gazneli Mahmud'la ilgili kısmı sunulan manzumesinde görmekteyiz.

[58] E. S. Kennedy, aynı yazı, s. 150.

[59] Yâḳût, *İrşâdu'l Erîb (Udebâ)*, *Gibb Memorial Series*, cilt 6, kısım 6, 1913, s. 310; Mısır Baskısı, cilt 17, s. 182-185.

Çahâr Maḳâle'de Nizâmî-i ʿArûḍî şöyle bir hikâye anlatıyor : Bir gün Gazneli Mahmûd Gazne'de büyük bir bahçe ile çevrili yazlık köşkünde damda oturuyormuş. Bu köşkün dört kapısı varmış. Mahmûd, yanında bulunan Beyrûnî'ye dönerek, "Ben bu köşkün dört kapısından hangisinden dışarı çıkacağım?" diye sormuş ve "durumu incele ve cevabını bir kağıda yazarak şiltenin altına bırak" diye ilâve etmiş. Beyrûnî bir usturlab getirtmiş ve irtifa alarak o anda ufukta yükselen tutulma düzlemi bölgesini inceleyip bir süre düşündükten sonra kararını vermiş ve sonucu bir kâğıda yazarak şiltenin altına yerleştirmiş.

Gazneli Mahmûd, bundan sonra binanın doğu duvarında beşinci bir kapı açtırarak oradan çıkmış ve Beyrûnî'nin şilte altına koyduğu kâğıdı getirtmiş. Fakat, beklediğinin tersine, Beyrûnî'nin bu olayı doğru şekilde saptamış olduğunu, kâğıdın üzerinde binanın mevcut dört kapısından hiç birinden geçmeyeceğinin, doğu duvarında yeni bir kapı açtırarak oradan dışarı çıkacağının yazılı olduğunu görmüş. Gururu incinen Sultan bunun üzerine Beyrûnî'yi Sarayın orta bölümündeki derin boşluktan aşağı atmalarını emretmiş. Sultanın buyruğu yerine getirilmiş, fakat orada gerili bir ağ bulunduğundan, Beyrûnî'nin vücudu bu ağa çarpmış; ağ yırtılmış ama Beyrûnî yara almadan yere inmiş.

Gazneli Mahmûd yine Beyrûnî'yi huzuruna çağırtarak bu sefer ona, "Ebû Reyhân, herhalde başına böyle bir iş geleceğini de önceden kestirmiş değildin" demiş. Beyrûnî ise ona, "Sultanım, bunu da biliyordum" diye cevap vermiş. Bunun üzerine Mahmûd bu iddiasını kanıtlamasını Beyrûnî'den taleb etmiş, Beyrûnî de uşağını çağırtarak tutmuş olduğu özel astrolojik tutanak defterini getirtmiş ve defterde o gün yüksek bir yerden aşağı bırakılacağını fakat yara almadan yere yumuşak iniş yapacağını önceden deftere kayd etmiş olduğunu göstermiş. Gazneli Mahmûd bu sefer gazaba gelerek Beyrûnî'nin Gazne kalesine haps edilmesini emretmiş ve Beyrûnî kaleye kapatılarak Meymendî Sultana müsait bir vesile bulup hatırlatıncaya kadar altı ay orada kalmış.[60]

Bu hikâyenin uydurma olduğu besbelli. Çünkü Beyrûnî'ye atf edilen falcılık ve kehânet cambazlığı imkânsız. Ancak, buradan da kesinlikle anlaşıldığı üzere, Nizâmî-i ʿArûḍî'nin astrolojiye mübâlağalı bir inancı vardı. Çünkü, açıkça, Nizâmî-i ʿArûḍî, bu sözleriyle Beyrûnî'yi göklere çıkarmakta olduğuna inanıyor. Fakat ayrıca, Nizâmî-i ʿArûḍî'nin gerek bu Beyrûnî masalı ve gerekse Firdevsî hikâyesi onun ve kaynaklarının Gazneli Mahmûd hakkındaki fikirlerinin pek de olumlu olmadığını gösteriyor. Bu kaynağımızın bu bakımlardan ihtiyatla kullanılması gerektiği gibi, yaptığı kronolojik

[60] *Çahâr Maḳâle*, Muʿîn neşri, s. 91-94; metin, *Gibb Memorial Series*, cilt 11, kısım 1, 1910, s. 57-58; İngilizce çeviri, *Gibb Memorial Series*, cilt 11, kısım 2, 1921, s. 65-66.

hatalar da yazarın, ve kaynaklarının, ilginç olma çabası yanında, yeteri kadar eleştrili bir zihniyete sahip olmadığını gösteriyor.[61]

Şu halde, İbn Sînâ hakkındaki Çahâr Maḳâle hikâyemizin, yıl bakımından hatalı olması yanında, İbn Sînâ'nın Sultan Mahmûd'la ilişkisi ve astrolojiye inancı açılarından da uydurma olması ihtimali bu suretle kuvvetli sayılmak durumundadır. Anlaşıldığına göre, İbn Sînâ'nın Hârezm'den Cürcan'a gittiği bir vâkıa olmakla beraber, Nizâmî-i ʿArûḍî'nin bu konudaki hikâyesinde sunduğu ayrıntıların belki de tümünün uydurma olduğu sonucunu vârit saymak mubâlağalı bir ihtiyat sayılmasa yeridir. Vâkıa bu hikâyenin İbn Sînâ'ya ilişkin bölümüyle başka kaynaklarımızda da karşılaşılıyor. Fakat bunlar genellikle muahhar kaynaklardır.[62] Bunlardan ayrı olarak bir de ʿAlî ibn Zeyd el-Beyhaḳî'nin Tetimmetu Ṣivâni'l-Ḥikme'sinin Farsça kısaltılmış metninde[63] Gazneli Mahmûd'un İbn Sînâ'yı ʿAlâüddevle'den istediği yazılıdır. ʿAlâüddevle ise İbn Sînâ'nın hizmetinde bulunduğu son hükümdardır. Böylece, Nizâmî-i ʿArûḍî hikâyesiyle bu ifade arasında oldukça uzun bir süre farkı bulunması gerekir; meselâ bu süre on yıl ya da daha fazla olabilir. İbn Sînâ, Şemsüddevle'nin 1021 yılında ölmesi üzerine, bir süre sonra, örneğin, 1024'te ve belki 1023'te, Isfahan'a, ʿAlâüddevle'nin yanına gitti. Bu bir kaçıştı. İbn Sînâ bu sefer Büveyhîlerden kaçıyordu ve Alâüddevle yanında ölüm yılı olan 1037'ye kadar kaldı[64]. Demek ki, Nizâmî-i ʿArûḍî hikâyesinin gerektirdiği tarihle, yani Gazneli Mahmûd'un elçisinin Hârezme gelişi ile arada takriben beş yıllık asgarî bir süre böylece söz konusu olmuş oluyor. Ancak bu süre, kuramsal olarak İbn Sînâ'nın ölümüne kadar da uzayabilir. Fakat bu zaman farkı veya süre uzunluğu ne olursa olsun, Tetimme'nin Farsçasındaki bu bilgi hikâyenin perspektivini büsbütün değiştirecek bir mahiyet taşıyor. Beyhaḳî nisbeten eski bir kaynak olduğundan böyle bir kaynak ifadesi oldukça büyük değer taşır. Ne var ki, bu ifade kitabın Arapça aslında mevcut bulunmuyor.

İbn Sînâ'nın Hârezm'den Cürcan'a gidişi 1013 yılında ya da az sonra, ve belki de 1012'de, olduğuna göre, bu yolculuğu sırasında kendisi herhalde henüz otuzbeş yaşında yoktu. Yahut ta yaşı otuzbeş civarındaydı.

İbn Sînâ'nın Gazneli Mahmûd'un adını saygı ile anmış olması ve ondan ömrünün olgun yaşları sırasında ve onun uzağındayken, yani ʿAlâüddevle'nin yanına gelmeden, belki de o sıralarda, Gazneli Mahmûd'dan "Emînül-

[61] Bkz., *Çahâr Maḳâle*, Muʿîn yayını, Dîbâçe, s. 15-18.

[62] Bkz., *Çahâr Maḳâle*, Muʿîn yayını, Taʿlîḳât, s. 423-424, 432-434.

[63] Bkz., s. 42.

[64] İbn Sînâ'nın hayatıyla ilgili ayrıntılı kronoloji için, bkz., Nihat Keklik, Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ (980-1037) Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23, Istanbul 1981, s. 1-53, 30-34.

mille", "Muẓaffer", ve "Muġallib" lakab, sıfat, veya unvanlariyle söz etmiş olması da bu vesile ile ilgi çekicidir[65] ve İbn Sînâ ile Gazneli Mahmud'a ilişkin Niẓâmî-i 'Arûḍî hikâyesinin uydurma olması ihtimalini pekiştirir mahiyettedir.

Fatin Gökmen İbn Sînâ hakkında şöyle yazıyor: Şeyh İbn Sînâ'nın talebesi olan Cüzcânî'ye dikte ettirdiği tercümei halinin başında "Ben 370 senesi Saferinde doğdum. Tâli Seretanda ve Müşterinin şeref derecesindeydi. Kamer, Şems, ve Zühre kendi şerefleri derecesinde bulunuyorlardı. Sehmüsseâde Seretanın 29'uncu derecesinde ve sehmülgayb Seretanın evvelinde Süheyl ve Şi'râyi Yemânî ile beraber bulunuyordu" şeklinde tesbit edilmiş bir sema vaziyeti var. İbn ebî Uṣaybi'a, Ṭabaḳât'ında, Cüzcânî'den naklen bu tercümei hâli aldığı halde bu sözleri almamış. ...

Fatin Gökmen bu durumun yarattığı şüpheden dolayı konuyu incelemiş, ve sözü geçen tarihte esasen gökte böyle bir durum bulunmadığını tesbit etmiş, böylece, astrolojiye göre çok akıllı bir insan doğduğuna delâlet eden bu gök durumunun bir müneccim tarafından sonradan bu biyografyaya bir yama gibi ilâve edilmiş olduğu anlaşılmıştır.[66]

İbn Sînâ'nın Hârezm'den Cürcan'a gidişi 1013 yılında ya da ondan az sonra olduğuna göre bu yolculuğu sırasında İbn Sînâ'nın, takriben, otuz yaşının az üstünde olduğu düşünülebilir. İbn Sînâ kendi hal tercümesinde şöyle yazıyor: "Onsekiz yaşıma geldiğim vakit bu bilimlerin hiç birinde artık okumak ihtiyacım kalmamış bulunuyordu. Ben o yaşta iken bu bilimler bugünkinden daha ziyade hafızamdaydı. Ancak şu var ki, bugün o bilgilerimi daha ziyade olgunlaştırmış ve pişirmiş bulunuyorum".[67] Demek ki, İbn Sînâ daha onsekiz yaşında iken ömrü boyunca bildiği her şeyi öğrenmiş olsa da yaşı ilerledikçe bazı bakımlardan düşüncelerinde önemli gelişmeler ortaya çıkmış olabilir. Astrolojiye de ilkin inanmış olduğu halde sonradan bu hususta fikrini değiştirmiş olması mümkündür. Fakat yine de Niẓâmî-i 'Arûḍî hikâyesindeki astrolojiye ilişkin kısmın da uydurma ya da mübâlağalı olması çok muhtemel sayılmalıdır.

Yukarıda not 21'den ve bunun ait olduğu metin kısmından İbn Sînâ'nın ulvî âlemin yapısına ve ay ile güneş de dahil olmak üzere gezegenlerin hareketlerine ilişkin olarak, küre tabakaları veya katmanları sistemi adını vere-

[65] *Avicennae de Congelatione et Conglutinatione Lapidum Being Sections of the Kitâb al Shifâ*, Latince ve Arapça metinler ile İngilizce çeviri, E. J. Holmyard ve D. C. Mandeville yayını, Paris 1927, s. 24-76; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Tahran taşbasması, 1886, cilt 2, s. 249.

[66] Fatin Gökmen, "İbni Sina'nın Heyet ve Riyaziyesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Türk Tarih Kurumu yayını, İstanbul 1937, 29'uncu makale, s. 2-3.

[67] İbn Sînâ'nın kendi diliyle hayat öyküsü veya özgeçmişi, bkz., M. Şerefeddin Yaltkaya çevirisi, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Istanbul 1937, Türk Tarih Kurumu yayını, cildin otuzbeşinci makalesi, s. 5-6.

bileceğimiz bir sistemin temsilcisi olduğunu, yahut da bu izlenimi uyandırdığını görmüş bulunuyoruz.[68] Bu ise İbn Sînâ'nın bilimsel kuram kavramına ilişkin olarak düşünceleri hakkında bize ilginç ipuçları verebilecek mahiyette bir bilgidir.

Aristo fiziğine veya kozmolojisine göre gök cisimlerinin evrenin merkezi etrafındaki veya üzerindeki tabiî düzgün dairesel çevrinim hareketinden gayri devinimleri olmaması gerekir. Bu sebeple, Batlamyos sistemindeki episikl ve eksantrik gibi tertiplerin Aristo fiziğinin gök âlemi dinamiğine uygun düşmediği âşikârdır. Öte yandan episikl, yani *tedvîr*, ve eksantrik veya *hâriç anilmerkez* sistemleri arasında denklik kurmak mümkündür. Bu bakımdan, bütün bilim dalları arasında, astronomi, teori kavramının su yüzüne çıkması, berraklık ya da özel hüviyet kazanması bakımından bilim tarihinde eski- ve ortaçağlarda önemli katkılarda bulunmuş bir disiplindir. Ayrıca, denilebilir ki, astronomların düşünümsel gereksinmeleri bakımından, meselenin canalıcı noktası episikl ile eksantrik arasında bir yeğleme yapmaktan fazla bunların her ikisi ile Aristo fiziği arasında bir uzlaşma olanağı aranmasında toplanıyordu. Oysa, bu uzlaşma, gerçek anlamiyle, imkânsızdı.

Bu uzlaşma fedakârlık yapmadan mümkün olamazdı. Bu fedakârlığı da Aristo fiziğinde yapmak gerekiyordu. Çünkü Batlamyos sistemi Aristo'nun ortak merkezli küreler sistemine kıyasla daha büyük kapsamda olmak üzere ölçülere dayanmakta, olguların daha büyük ölçüde hesaplarını verebilmekteydi. Bu durum karşısında aradaki uzlaşmanın Batlamyos sisteminin fiziksel temeller üzerine oturtulması çabası yönüne döndüğü anlaşılmaktadır. Bu fiziksel temelin Aristo fiziğine ne dereceye kadar uygun olmasının mümkün olacağı da ayrı bir sorunu oluşturmaktadır.

Daha eskiden Yunanlılarda ve geçortaçağda Batı Avrupalılarda olduğu gibi, ortaçağ İslâm astronomlarından bazıları matematiksel teori ile yetinmeyi tercih etmişler, fiziksel temel meselesini bir tarafa bırakmışlardır. Bunlara göre betimsel fakat nicesel olan Batlamyos sistemi tamamen doyundurucudur, tatmin edicidir. Astronominin gayesi gök cisimlerinin devinimlerini doğru olarak gösterebilmekten, bir gezegenin muayyen bir zamanda işgal edeceği yeri ve diğer astronomi problemlerini doğru olarak çözümlemekten, tesbit etmekten ibarettir. Batlamyos sistemi ise bunu tatmin edici bir şekilde başarmaktadır. Gök cisimlerinin devinimlerinin izahında matematiksel kuramla yetinenlere misal olarak Fergânî ile Battânî'yi zikr etmek mümkündür. Bu eğilimdeki astronomlara göre fiziksel temel veya fiziksel yorum meselesi fizikçilerin veya doğa felsefecilerinin sorumluluğu alanına girer, astronomların değil.

[68] Yine, bkz., Fatin Gökmen, "İbni Sina'nın Heyet ve Riyaziyesi", s. 13-15.

Bazı diğer İslâm bilginleri ise astronominin fiziksel bir temel üzerine oturtulması gerektiği düşüncesinde ısrar etmekteydiler. Bunlar gezegen hareketlerinin sadece geometrik bir mahiyet taşımakla kalmaması, böyle kinematik sistemlerin nedenlere dayanması, dinamik bir mahiyete de sahip olması lüzumunu ileri sürmüşlerdir. İşte İslâm Dünyasında ortaya çıkan böyle bir kuram, Batlamyos sistemini mekanikselleştiren küre katmanları sistemidir. Bu sistem maddî ve fiziksel bir neliğe sahip olmak vasfı ile birlikte, aynı zamanda Batlamyos sistemine de uygun düşmekte, daha doğrusu, o sistemi içine almaktadır. Bu sistemin bir meziyeti, Batlamyos sistemini mekanikselleştirmek suretiyle, onu tümüyle gözler önünde canlandırmayı, sistemi bir birlik içinde kavramayı sağlamasıdır. İbn Sînâ'nın göklerin yapısı konusunda sahip olduğu sözkonusu olan kuramsal görüşün de işte bu görüş olduğunu gösteren bir ipucuna rastlandığı söylenebilir.

1 – Ortakmerkezli (evren merkezi ve dışmerkezli küre ile) küre katmanı veya felek

2 – Dışmerkezli felek veya küre katmanı

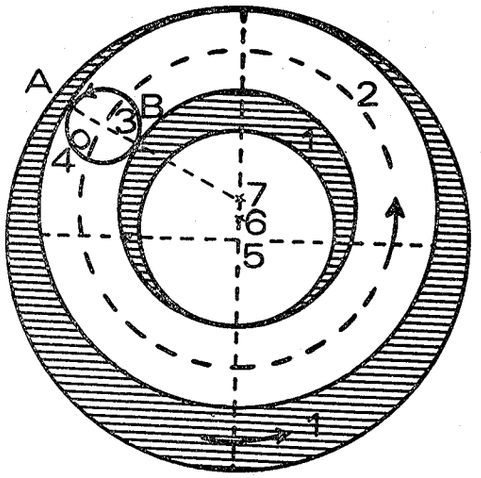
3 – Episikl küresi

4 – Gezegen

5 – Evren merkezi

6 – Dışmerkezlik merkezi

7 – Episiklin AB çapı doğrultusunu belirleyen merkez (sabit açısal hızla çevrinme merkezi).



Küre katmanları kuramında felekler veya küre katmanları şeması. Şekil Kahl'dan alınmıştır (Bkz., dipnot 69). Bu şema Venüs ile dış gezegenleri temsil etmektedir. Merkür şeması daha karmaşıktır.

Bu sistem bütün kâinatı, daha doğrusu ulvî âlemi, içiçe birtakım küreler şeklinde orunlamakta, temsil etmekte, ve Aristo'nun ortak merkezli küreler sisteminde olduğu gibi burada da hareketler küreden küreye intikal etmektedir. Uzaktan etki kavramına göre o zamanın astronomisini temellendirmek imkânsız olduğundan, bu sistem Aristo sistemi ile temelsel bir benzerlik, ona önemli bir yaklaşma, göstermektedir.

Bu küre katmanları kuramının İbnü'l-Heyşem tarafından kurulmuş olması ihtimali üzerinde durulmuştur.[69] İbnü'l-Heyşem İbn Sînâ'nın çağdaşıdır. Ölümleri arasında sadece iki üç yıl fark vardır. Bu bakımdan, ya bu kuramın gerek İbnü'l-Heyşem'den ve gerekse İbn Sînâ'dan daha öncelerine geri gittiği, ya da İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem arasında bu alanda bir etkileşme olasılığı üzerinde durulması gerektiği düşünülebilir.

Böyle bir olasılığın optik alanında da sözkonusu olduğuna bu cilt içindeki bir başka yazıda değinilmektedir. Ayrıca, bu küre katmanları sistemi İbn Sînâ'nın astronomide matematiksel ve fiziksel kuram seçenekleri arasında yaptığı tercih hakkında, onun teori konusundaki görüş ve eğilimi açısından bize bir fikir verme durumunda olması dolayısıyla ilgi çekicidir. Yalnız, onun gerçekten küre katmanları düşünce biçimini yeğleyip yeğlemediğini, daha fazla ayrıntı bilgisi ışığında ve daha kesin biçimde saptamak zorunluluğu vardır.

İbn Sînâ'nın astronomi çalışmalarının bir ayrıntı noktasına ilişkin olarak Beyrûnî ile Fatin Gökmen'in düşüncelerini söz konusu etmek suretiyle bu makaleyi bitirmek istiyorum. Bu nokta, aynı zamanda, İbn Sînâ'nın bu makalenin başında üzerinde durulmuş olan aleti ve rasat faaliyeti hakkında da dolaylı olarak somut ve ek bir fikir verebilecek neliktedir, mahiyettedir. Fatin Gökmen Beyrûnî'nin Taḥdîdu Nihâyâti'l-Emâkin adlı kitabında İbn Sînâ'ya yönelttiği bir eleştıriyi fark etmiş ve bu ilginç konuyu kendi bilimsel süzgecinden de geçirmiştir. Sözü Fatin Gökmen'e bırakıyorum. Kendisi şöyle yazıyor :

"Beyrûnî diyor ki :

"Ben Ebû el-Hüseyn ibn 'Abdullâh ibn Sînâ'nın Cürcan'ın tûlünü (coğrafî boylam derecesini) tashih ettiğine dair Şemsü'l-Me'âlî'nin (Ḳâbûs) kızı Zerrînkîs'e yazdığı risâleyi gördüm. Risâlede bu işe memur olduğu vakte kadar Cürcan'ın tûlünün çift rasat usulü ile [ay tutulmasının başlangıç ve sonunun iki ayrı yerde bulunan iki gözlemci tarafından kendi mahallî saatlerine göre tesbit edilmesi yoluyla boylam farkı belirleme yöntemi] tûlü malûm olan bir beldeye göre tayin edilmemiş olduğunu ve memur edildiği senede ise bu çift rasat usulünün tatbikini mümkün kılacak husûf bulunmadığından kamerin nısfunneharda iken irtifaını rasat etmek suretiyle tûlün tayini çaresini bulduğunu söyledikten sonra bir gün kameri nısfunneharda rasat ederek irtifaını 80° 6′ bulmuş ve Bağdad nısfunneharına göre tertip edilmiş bir zîçten de Cürcan'ın Bağdad'dan tahminî tûlu şarkîsini 8° 0′ alarak rasat günü için Cürcan nısfunneharına göre kamerin tûl, arz, ve meylini hesaplamış ve Cürcan arzına göre kamerin gayei irtifaını bulmuş ve bu mahsûp gayei irtifaın mersuda tevafuk etmediğini görmüştür. Bu netice üzerine

[69] Bkz., K. Kohl "Über den Aufbau der Welt nach Ibn al-Haitam", *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät*, cilt 54-55, Erlangen 1922-1923, s. 140-179.

takriben almış olduğu nısfunnehardan kamerin daha evvelden geçmiş olduğunu istidlal etmiştir. Badehû takribatı mütevaliye usuliyle almış olduğu takribî tûldeki hatayı aramış, 1° 20′ bularak Cürcan'ın Bağdad'a nazaran tûlu şarkîsini 9° 20′ olmak üzere tesbit etmiştir. Ve sonra, bulduğu bu miktarı kamerin Minkebülferes ve daha birkaç sabite ile temasını rasat etmek suretiyle tetkik eylemiştir."

"Beyrûnî bu malûmatı verdikten sonra ilâve ediyor ki "bu usul sırf nazariyat itibariyle doğrudur. Tatbikat itibariyle hem çok güç ve hem kıymetsizdir. Çünkü bir kere bulduğu miktara kullandığı zîcin hatasını sokmuştur. Sonra da sabit bir düstura raptı güç olan ve ekseriya mümkün olmayan ihtilâfı manzar tashihlerine istinat etmiştir. Öyle tashihler ki aynı meseleyi tûlün malûm olduğuna göre halletmek çok müşkül ve güçtür. Fakat her ne de olsa bu usul istenilen bir zamanda matluba varmak için bir içtihat yoludur. Şurası var ki hususiyle kendisine bu usulü tevdi edenin şahsiyeti itibariyle böyle meşkûk bir usule tatbikan tûl tayin etmiş olması onun zekâ ve fetanetine yakışmazdı. Zîc sahibi kendi zîcine tabiatiyle itimat eder, ve onu rasat yerine ikame eyler. Habeş el-Hâsib gibi bazı zîc sahipleri küsûf rasadiyle bile tûl tayinini tavsiye ediyor ve usul gösteriyor. Halbuki tûl tayininde esasen zîcleri taklit etmek doğru olmayacağı gibi gösterdiği usuller de doğru değildir. ..." "Beyrûnî'nin sözü burada bitti.

"Gelelim esasa : Beyrûnî, Şeyh'e karşı yaptığı bu tenkitte çok haksızdır. Her şeyden evvel Şeyh'in bu usul ile tayin ettiği Cürcan tûlünde bir derece kadar hata vardır. Halbuki Beyrûnî'nin mesafe usuliyle tayin ettiği tûlde 4 derece kadar hata vardır. Sonra, Şeyh tûlü malûm bir yerden gerek küsûf ve husûf hadiseleriyle ve gerek iktiranât ile kullandığı zîci herhalde tetkik etmiştir. Bu basit tetkiki Şeyh'in düşünmemiş olduğunu düşünmek hatadır. Daha sonrası da kamerin sabitelerden biri ile temasını, rasadı daha kolay olmasına rağmen, esas tutmayıp da nısfünnehârdan mürur anını esas tutması ve öbürüyle bunu yalnız tetkik eylemesi çok şayanı dikkattir. Anlaşılıyor ki Şeyh hesabatında tûlü değil metâlii kullanmıştır. Bu halde nısfünnehar üzerinde metâli ihtilâfı tesire maruz kalmayacağından meselenin halli yarı yarıya kolaylaşmış olur. O vakıtlar bütün hesaplar tûl üzerine yapıldığından zannediyorum ki [Beyrûnî İbn Sînâ'nın] tûl yerine metâlii kullanacağına intikal edememiş ve bu suretle ihtilâf tashihatını kolaylaştıracağını düşünmemiştir. En son olmak üzere şunu da ilâve edeyim ki Şeyh'in ihtilâfı manzar hakkında on dâva tesis etmesi yani on münasebet bulması bu tûl işi ile alâkadar olsa gerektir. Çünkü heyet mesaili içinde, ihtilâfı manzarla uğraşmayı intihap etmesi ve o vakitki ihtilâf düsturları üzerine [tûl ve arzın ihtilâf tashihlerini veren düsturlar o vakit kâfi takribiyet dahilinde malûmdu] on münasebeti ilâve eylemesi böyle bir mecburiyet karşısında kalması suretiyle izah olunabilir.

"Bu usulün mahiyetine gelince, heyetin inkişafı ahîrinden sonra tesis ve tatbik edilen iktiranla (occultation) tûl tayini usulünden başka bir şey değildir. Elyevm heyeti bahriyede icabında kullanıldığı gibi heyet takvimlerinde de iktiran cetvelleri mevcuttur. Beyrûnî'nin dediği gibi meselenin mutlak surette halli çok müşküldür ve bugünkü heyetin de ehemmiyetli meseleleri meyanındadır.

"Bu mütalaalardan şu neticeyi çıkarabiliriz ki Şeyh kendisinden sekiz dokuz asır sonra tesis edilmiş olan ve bugün dahi mühim bulunan ve muasırı heyetşinaslarca halli mümkün görülemeyen bir heyet meselesini halletmiş, tatbik etmiş, neticesini almış ve ilân eylemiştir. İşte bu tek mesele Şeyhin heyet sahasındaki şimdiye kadar meçhul olan kudretini göstermeye kâfidir." [70]

Bu coğrafî boylam belirleme denemesi vesilesiyle İbn Sînâ'nın ayın ufuk düzlemine göre yükseklik açısı rasadında belirlediği değerde dakika ölçüsüne kadar ulaşabilme iddiasında olduğu anlaşılmaktadır. Bu ayrıntı noktası ise onun bu makale başlarında sözkonusu edilen aleti hatırlatmaktadır. Oysa, bu boylam belirlenmesi tarihinin İbn Sînâ'nın mikrometreye benzer bir tertibi içine alan aletine göre epey daha erken bir tarihe ait olduğunu görmekteyiz. Yani bu alet Alâüddevle'nin arzuladığı zîci hazırlamak maksadıyle imal edildiğine göre durum böyledir. Fakat öte yandan da, bu alet, Cürcan'ın coğrafî boylamını belirlemek için İbn Sînâ'nın aldığı ölçüye ilişkin rasadı yapmaya tamamen elverişli, tam böyle rasatlar yapmak için düşünülmüş bir alettir. Binanaleyh, bu misale bakılırsa, mikrometre tertibatlı ilginç aletini İbn Sînâ'nın oldukça erken bir tarihte ilk kez tasarlayıp kullanmış olması muhtemel görünmektedir.

Bu coğrafî boylam belirlemesi olayı muvacehesinde, İbn Sînâ'nın, Hârezm'den Cürcan'a göç ettiğinde Ḳâbûs'un ölmüş olduğunu öğrenerek hayal kırıklığına uğramış olmasına karşılık, daha önceki bir tarihte Ḳâbûs yanında bir süre kalmış olması mümkün ve olasılıklı görünüyor. Daha doğrusu, bunu oldukça kesinlikle söylemek mümkün görünüyor. Çünkü Beyrûnî bu boylam belirlenmesini İbn Sînâ'nın Ḳâbûs için yapmış olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ayrıca, bu boylam belirlenmesine ilişkin risâlesini İbn Sînâ'nın Ḳâbûs'un kızı için ve onun adına yazmış olması da buna bir delil sayılabilir. Böyle olunca da, Ḳâbûs'un bir genç akrabasının aşk hastalığını İbn Sînâ'nın teşhis etmiş olduğu yolundaki Nizâmî-i ʿArûḍî'de karşılaşılan [71] ünlü hikâyenin doğru olması ihtimali kuvvet kazanmış olmaktadır. Ancak, bu takdirde, Nizâmî-i ʿArûḍî İbn Sînâ'nın Cürcan'ı iki ayrı ziyaretini birleştirmiş ve böylece ikinci bir kronoloji hatası da yapmış olmakta, daha doğrusu, bir kronolojik yanılgıya düşmektedir.

[70] Fatin Gökmen, "İbni Sinanın Heyet ve Riyaziyesi", s. 11-13.
[71] *Çahâr Maḳâle*, Mu'în yayını, s. 121-123.

İBN SÎNÂ'DA IŞIK, GÖRME, VE GÖKKUŞAĞI

Ord. Prof. Dr. AYDIN SAYILI

Öğrencisi ve genç arkadaşı Ebû 'Ubeyd 'Abdülvâḥid el-Cüzcânî'den öğrendiğimize göre, İbn Sînâ kendisi hakkında kaleme aldığı bir manzumede sürdürmek zorunda kaldığı göç hayatından şikâyetle ezcümle şöyle yakınmıştır:

لَمَّا عَظُمْتُ فَلَيْسَ مِصْرٌ واسِعِي
لَمَّا غَلاَ ثَمَنِي عَدِمْتُ الْمُشْتَرِي

Mertebem büyüyünce hiçbir kent beni içine sığdıramaz oldu.
Değerim artıp yükselince ortada beni satın alacak müşteri görülemez oldu.

Öte yandan, kendisine şu Farsça dörtlük de atfedilmektedir:

دل گرچه درین بادیه بسیار شتافت — یك موی ندانست ولی موی شکافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت — آخر بکمال زره ای راه نیافت

Gönül bu çölde birhayli koşturduysa da
Bir kıl kararınca bilgi sahibi olamadı, ama kılı kırk yardı.
Kalbimde binlerce güneş parıldadı. Fakat, yine de o
Bir zerreciğin noksansız bilgisine ulaşan yolu bir türlü bulamadı.

Bu şiirlerden ikisi de İbn Sînâ'nın kişiliğini birer yönüyle yansıtıyor, dile getiriyor. Fakat bunlar ilk bakışta taban tabana zıt gibi. Birincisinde İbn Sînâ çok iddialı; kendini iyice yükseklerde görüyor; ikincisinde ise oldukça alçak gönüllü, iddiasız. "Acaba bunların ikisi de İbn Sînâ'ya ait mi? Bunlar birbirleriyle gerçekten bağdaşabilir durumda mı?" diye insanın aklına bir soru geliyor. Bunlardan ikincisinin uydurma olması ihtimali üzerinde durulabilir. Fakat İbn Sînâ gibi büyük bilginlerin, bilim adamlarının arasında çok mütevazi olanlarının ünlü misallerini herzaman işitiriz. Sokrates ve Newton bunların başında zikredilebilir. İmâm Şâfi'î'nin çok güzel şöyle bir dörtlüsü var:

أَلْعِلْمُ لِلرَّحْمٰنِ جَلَّ جَلاَ لُهُ — وسِوَاهُ فِي جَهَلاَتِهِ يَتَغَمْغَمُ
ما لِلتُّرابِ ولِلْعُلُومِ وَإِنَّمَا — يَسْعَى لِيَعْلَمَ أَنَّهُ لا يَعْلَمُ

Bilim Yüce Tanrıya özgü bir şeydir;
Ondan gayrısı hep bilgisizlikleri içinde yuvarlanıp dururlar.
Toprak (kökenli olan insan) nerede, bilimler nerede!
Ancak insan bilmediğinin bilincine ulaşmak için, birşey bilmediğinin farkına varmak için, bilgi kazanmaya çalışır.

Şâfi'î'nin bu fevkalade güzel sözünde dile getirildiği üzere, bilgi arttıkça insan neler bilmediğinin daha derin bir anlayışı içine girer. En büyük keşifleri yapan bilim adamlarının başarılarının sırrı da özellikle bilmedikleri, bilinmeyen, iyi anlaşılmayan şeyler üzerine ilgilerini yoğunlaştırmaları değil midir?

İslâm kültür çevresinde tevâzuun değeri bilge ve bilgin kişilerce çok zaman vurgulanmıştır. Bu sebeple, yukarıda sunulan Farsça dörtlünün de gerçekten İbn Sînâ'ya ait olmasında yadırganacak bir taraf olmasa gerektir. İbn Sînâ bilginin hemen her alanına derinliğine nüfuz etmeye çalışmış bir kişidir. Ele aldığı konulardaki çeşitli görüşleri karşılaştırarak kıyaslamayı ve bunları eleştiricil bir biçimde incelemeyi alışkanlık haline getirdiği, bunu özel bir yöntem olarak benimsediği de görülmektedir. İbn Sînâ'nın, ayrıca, bir özelliğinin de bu karşılaştırma ve tartışmalarda, çok zaman kesin tercihlere gitmemesi, çeşitli sebepler göstererek yeğlemeler yapsa da, bu yeğlemelerin de kanıtlarının ve dayanaklarının kendince yine de sağlam olmayan tarafları varsa bunlara muhakkak işaret etmesidir. Onun çok uyguladığı bu yöntemde de, denilebilir ki, eleştirilerini otoriter edalarla yaparken kişiliğinin kendinden emin ve nefis itimadına yüksek derecede sahip yönü tebârüz etmekte, fakat, öte yandan, yeğlemelerine ya da yeğleme eğilimlerini ortaya koymaya gelince, onlarda da aynı titizliği ve kritik zihniyeti gösterdiği zaman da kişiliğinin alçakgönüllü ve bilgiçlik taslamaktan kaçınan yönü sanki belirginleşmektedir. Bunun hiç değilse sarih misallerinin sayısı oldukça büyük gibi görünüyor.

Demek ki, bilimsel kişiliğinin bu yönü ile de İbn Sînâ bir yandan kendine büyük güven besleyen ve bir yandan da tereddüdü ve ihtiyatı elden bırakmayan bir görünümde karşımıza çıkıyor ve böylece söz konusu iki manzume ile arada bir koşutluk görmek, bir paralellik kurmak, mümkünmüş gibi bir izlenim yaratılmış oluyor.

Konuları bu ele alış tarzı, konulara bu yaklaşımı, İbn Sînâ'nın şüphesiz ki çok olumlu bir yönüdür. O, herhalde, bu yönüyle okurlarına daha da büyük esin kaynağı olabilmekteydi. Böyle olunca da, belki de bu yönü ona büyük değer verilmesi yolunu açan etmenlerden biri olmuş olabilir. İbn Sînâ yalnız büyük bir bilim adamı, düşünür, ve tabip olmakla kalmamıştır. O ortaçağ İslâm Dünyası düşünürleri içinde özellikle Batı Avrupa'da yaptığı etki ile en ön safta yer almış bir kişidir. Gerçekten, bu bakımdan kendisine rakip çıkabileceklerin sayısı oldukça küçüktür. Nitekim, Hârezmî, Câbir, ve

İbnü'l-Heyşem gibi Avrupada en büyük etkiyi yapmış İslâm Dünyası bilim adamlarının etkileri İbn Sînâ'nınkine kıyasla oldukça daha dar alanlarda olmuştur.

İbn Sînâ'nın karmaşık konularda kesin sonuçlara ulaşmakta tereddüt göstermek ihtiyacını duymasının güzel bir örneğini mekanik biliminin hareket alanında görüyoruz. Ayrıca, bu alanın tereddütlü bulduğu bazı noktaları üzerinde yine de durmuş olmasının onun etki alanını genişlettiğini düşünmek için de sanki makul sebepler var gibi görünüyor. Nitekim, mekaniğin devinim alanında İbn Sînâ'nın tereddütlü bulduğu için sözünü ettiği sorunlardan biri onun önemli bir etki alanı olarak bilim tarihinde yer etmişe, lâyık olduğu rolü oynamışa, benziyor. Bu cilt içinde bu konuyu ele alan bir yazımız yer almaktadır. Yine, denilebilir ki İbn Sînâ'nın bazı tereddütler gösterdiği bir diğer misalle de ışıkla ilgili konularda karşılaşmaktayız. Ayrıca, burada kendisinin, optikle ilgili olarak bu yazıda ele almakta olduğumuz gökkuşağı konusu münasebetiyle, böyle bir tutumu benimsemesinin, yani şüpheyi gerektiren bilgilerini İbn Sînâ'nın bu hüviyetiyle ortaya koymasının çok güzel bir misali ile karşılaşıyoruz.

Işık alanı İbn Sînâ'dan sonra yüzyıllarca araştırma konusu olmuş, yeni yeni keşiflerle konu gittikçe daha iyi anlaşılmış, fakat bu ilgi çekici alanda bilim adamları güçlüklerle karşılaşmakta devam etmişlerdir. İbn Sînâ zamanında bilgi birikimi göreli olarak çok daha az olduğundan, İbn Sînâ gibilerinin sahip oldukları çok küçük bilgilerde de noksanlarını ve yetersizliklerini az çok fark edebilmeleri gelişme yollarını açmaya muhakkak ki yardımcı olmuş olsa gerektir.

Böyle özeleştirilerde denel yöntem ile matematiğin sağladıkları yarar ön koşunda yer alır. Matematikle ele alınabilen alanlarda, eleştiri ve kıyaslamalarda nicelikler işe karıştırılabildiğinden, buralardaki çıkarsamaları daha sarih biçimlerde yapmak mümkün olur. Deney ya da dolgun ve somut gözlem sonuçları da aynı suretle değerli ipuçları ve uyarılar yerine geçebilir. İmdi, optik alanı özellikle Öklid'den beri, geometrinin yardımını sağlamayı başarmış durumdaydı. Yine, bu alanda sistemli gözlemler yapma ve birtakım deneyler tertiplemeye çalışma geleneği de mevcuttu.

Öklid'in *optiği* büyük ölçüde ilkel bir perspektivi ve ışığın yansıma yasasını içine alan *katoptrik* konularını kapsamaktaydı. Işığın doğru boyunca yayıldığı ve yansımada geliş veya ilenim ve yansıma açılarının eşitliği yasası o çağın geometrik optiğini temsil ediyor, bu optiğin temelinde bulunuyordu. Işığın kırılmasına ilişkin olayları şümûlü içine alan *diyoptrik* ise, ışığın kırılma yasasının keşfedilmemiş olması yüzünden pek geometrikleşmiş sayılamazdı. Yine, görme olayının Öklid'deki ölçüsüyle *perspektiv* dalını istisna edersek geri kalan kısmı, yani görme olayının *fizyolojik optik* kısmı da henüz matematikten hissedilir derecede yararlanabilecek duruma ulaşmış değildi. Fizyolojik optiğin matematikselleşmesinde ortaçağın en

büyük aşamasını İbn Sînâ'nın çağdaşı İbnü'l-Heyşem gerçekleştirmiştir. İbn Sînâ ise bu bakımdan İbnü'l-Heyşem kadar başarılı değildir. Fakat bu yönde de küçümsenemeyecek bir çaba harcadığı görülmektedir.

Gökkuşağı karmaşık bir olaydır. Bunun teşekkülünü açıklama girişimlerinde ışık ve renk konularına ilişkin düşünce ve inançlar işe karışmaktaydı. Ayrıca, gökkuşağının özellikle şeklinin izahı, apaçık olarak, ışıkla ilgili olayların anlaşılmasında geometrinin önemli bir yere sahip olması gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmek durumundaydı.

İslâm Dünyası eskiçağdan gelme optikle ilgili birtakım düşüncelere ve bilgi birikimine tevarüs etmişti. Ayrıca, bu konuda, İslâm Dünyasında İbn Sînâ'dan önce çok önemli incelemeler ve yayınlar yapmış kişiler de vardı. Örneğin, Ḥüneyn İbn İsḥâk, Kindî, Râzî, ve Fârâbî'yi bu bakımdan özellikle zikredebiliriz.

İbn Sînâ'nın çağdaşlarına gelince, bunlar arasında optik alanındaki incelemeler açısından pek büyük bir önem taşıyan İbnü'l-Heyşem'i biliyoruz. İbnü'l-Heyşem İbn Sînâ'dan onbeş yıl daha yaşlıydı. Ölümü ise 1039 ya da, 1040'da, yani İbn Sînâ'nınkinden iki yıl kadar sonrasına rastlıyor. İbnü'l-Heyşem Basra ve Mısır'da yaşamış, İbn Sînâ'nın ise yaşamı ve bilimsel faaliyeti Buhara ve Hârezm ile Cürcan, Rey, Hemedan, ve Isfahan bölgelerinde yer almıştı. Aralarında etki alışverişi ihtimali gerek İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem'in optiğin çeşitli dallarındaki düşünce ve inançları gözönünde bulundurulunca, ve gerekse zamanımıza kadar gelmiş diğer ayrıntı bilgileri ışığında, çok küçük ve hattâ yok denecek kadar az gibi görünüyor. Fakat bu yazıda bu nokta üzerinde de biraz durulmaya çalışılacaktır.

İbn Sînâ'nın optikle ilgili çeşitli yazılarının içerikleri kıyaslamalı olarak ele alınınca, bazan birbirleriyle tam uyumlu olmayan ifadeleri ve beyanlarıyla karşılaşıldığı görülüyor. Acaba bunu nasıl açıklamalı?

Genellikle, büyük düşünürlerde ve bilim adamlarında zamanla fikir değişmeleriyle karşılaşılması normaldir. Bunu özellikle kesin sonuçlu keşifler yapmış olan bilim adamlarında gayet tabiî olarak görürüz. Örneğin, Galile serbest düşme, sarkaç, ve mermi yolu ile ilgili çok önemli keşifler yapmış bir bilim adamıdır. Bu uğurdaki çabalarının olgun meyvelerini içine alan eserini ölümünden beş yıl kadar önce verebilmiştir. Oysa, bundan çok önceleri de aynı konulara ilişkin bazı eserler vermişti. Ömrü süresince düşüncelerinin aynı kalması, demek ki, böylece, imkânsız birşey olmuş oluyor. Ömrünün farklı kısımlarında sahip olduğu düşünceler tamamen aynı olan, birbirleriyle tamamen uyumlu olmakta devam eden bir kimse, demek ki büyük bir düşünür, büyük bir bilim adamı olma vasfından, ister istemez, üzerinde durduğu konulara ve yaşadığı çağa da bağlı kalmak koşuluyla, yoksun olacaktır.

Fakat İbn Sînâ'nın optik konusunda birbirlerinden bazan farklı düşüncelere bağlı gibi görünmesi onun fikir gelişmeleriyle büyük ölçüde ilgiliye benzemiyor; böyle bir izahın belki ancak kısmen geçerli olabileceği düşünülebilir. İbn Sînâ'nın psikoloji konusunda kaleme aldığı ve dolayısiyle görme olayını da ilgilendiren bir küçük kitabını yayınlayan Landauer bu kitabın İbn Sînâ'nın gençlik kitapları arasında yer alması gerektiğini tatmin edici kanıtlara dayanarak göstermiştir. İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Necât*, *El-Ḳânûn fi't-Ṭıb*, ve *Dânişnâme-i 'Alâî* gibi konumuzu ilgilendiren ve ana eserlerini oluşturan kitaplarının yazılışlarını bir sıraya koyma sözkonusu olsa bile, bunlar arasında büyük fasılalar bulunmadığı ve, örneğin, *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın çeşitli kısımlarını esasen, kısa süreli fasılalarla da olsa, farklı zamanlarda kaleme almış olduğu anlaşılmaktadır.[1]

Ana dinlerdeki yedi günlük yaradılış hikâyesinde gece ile gündüzün güneşten önce yaratılmış olması, bu öykünün kökeninin güneşle gündüz aydınlığı arasındaki münasebetin henüz iyi anlaşılmadığı bir çağa geri gittiğini göstermektedir. Milâttan önce beşinci yüzyılın ilk altmış altmışbeş yılında yaşamış olan Empedokles evrenin ilk oluşumunu, yani kaostan çıkışını şöyle tasavvur ediyor : İlkin hava, sonra ateş, sonra da toprak küresi düzensiz kaos bulamacından çıkıp ayrılıyor. Ateş yukarı doğru hareketle bir kısım havayı da peşinden götürerek küresel ve saydam bir kabuk biçiminde katılaştırıp evrenin üst yarısını meydana getiriyor ve ateş bu katmanın çeşitli yerlerinde yoğunlaşarak gök cisimlerini teşkil ediyor. Öte yandan, yine ateşin bu fevrî, parlarcasına, patlarcasına, hareketi bir kısım havanın evrenin alt yarısında toplanmasına yol açıyor ve aradaki ağırlık dengesizliği bir çevrinme hareketinin, tümün, ekseni üzerinde bir dönme hareketinin meydana gelmesine neden oluyor. Böylece, yerin karşısından, birbiri arkası sıra, aydınlık olan üst yarım küre ve karanlık olan alt yarım küre biteviye geçmeye başlıyorlar ki bu da gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmelerine yol açıyor, buna neden oluyor.[2]

Yine, Milâttan önce beşinci yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Pitagorcu Filolaos'a göre, ve herhalde çağdaşı bazı diğer Pitagorcuların düşünce ve eğilimlerine uygun olarak, evrenin merkezinde Merkezî Ateş veya Özeksel Od adı verilen bir cisim bulunmaktadır. Güneş, ışığını bu Merkezî Ateşten alır. Dolayısiyle, gece ile gündüzün ayırdedilmesine yol açan asıl ışık kaynağı güneş değil Merkezî Ateş olmuş oluyor. Filolaos gerek yer küresinin ve gerekse güneşin Merkezî Ateş etrafında dolanım yaptıklarını ileri sürmekteydi. Yerin bu dolanım peryodu bir gün, güneşinki ise bir yıldı. Kopernik, kendi

[1] S. Landauer, "Die Psychologie des Ibn Sina", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, cilt 29, Leipzig 1876, s. 335-418; Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris 1900, s. 127-156. A. J. Arberry, "Avicenna : His Life and Times", *Avicenna : Scientist and Philosopher*, editör : G. M. Wickens, 1952, s. 19-25; Nihat Keklik, "Türk İslâm Filozofu İbn Sînâ (980-1037) Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23, İstanbul 1981, s. 1-53.

[2] B. G. A. Fuller, *History of Greek Philosophy*, 1923, s. 192-193.

ifadesine göre, güneş-merkezli yeni sistemini kurarken, yer küresini evren merkezinden kaldırmış olan bu Filolaos sisteminden esinlenmişti.[3]

Filolaos ile Empedokles'in en basit gözlemlere aykırı düşen bu görüşlerinin temelinde, hiç şüphesiz, gerek güneş ve gerekse ışık hakkında sahip oldukları bazı yetersiz bilgiler yatmaktaydı. Federigo Enriques'e göre, bu bilgi yetersizlik ve ilkelliğinin kaynağı güneşin büyüklüğü ve yere olan mesafesi hakkında mevcut yanlış değerlendirme ve yorumlar olmuş olabilir.[4]

Güneşin gündüz ışığının kaynağı olduğu yolundaki gerçeğe ulaşılmakta pek gecikilmemesi tabiî idi. Işık konusunda Yunan Dünyası bilginleri verimli araştırma ve incelemeler yapmaktan geri kalmadılar. Ancak, bu alan olağanüstü ölçüde karmaşık bir bilgi edinme alanıdır. Nitekim, modern çağ fizikçileri de ışık konusundaki çok yoğun ve başarılı araştırmalarında çözülüp aydınlatılması güç çetin sorunlarla ardı arası kesilmemecesine karşılaşmakta devam ettiler.

Eski- ve ortaçağ optik çalışmalarında bir taraftan ışığın neliği, mahiyeti, gibi ontolojik, yani varlıkbilimsel veya felsefî olarak nitelendirilebilecek bir sorun üzerinde durulmuş, öte yandan da ışık konusunun, daha sarih veya daha basit bir yoldan, bilimsel, ya da somut olarak bilimsel, diye adlandırılabilecek, gözlem ve deneylerle ve matematikle daha dolaysız biçimde bağ kurabilecek yönleri üzerine eğilinmiştir. Az önce, İbn Sînâ'nın birbirleriyle tamamen tutarlı gibi görünmeyen bazı ifadeleri bulunduğuna işaret edildi. Bunun belki en ilginç örneği bir yandan göz ışınlarına ya da, daha genel olarak, ışınımlarına, göz kökenli radyasyon türlerine, karşı çıkması, bir taraftan da göz ışınlarının varlığını ve gerçekliğini sayıntılayan, farz ve kabul ettiği izlenimini yaratan, ifadeleri bulunmasıdır.

Çok ilginçtir ki böyle bir durumla İbn Sînâ'nın kendisinden genellikle çok etkilendiği, kendisinden çok şey öğrendiği Fârâbî'de, ve İbn Sînâ'nın ışık konusunda kendisini yakından izlemiş olması söz konusu olan Aristo'da da, hiç değilse gökkuşağını açıklaması vesilesiyle, karşılaşılmaktadır. Fakat bunlar da böyle bir durumun yegâne misallerini teşkil etmekten uzaktır.

Aristo'nun ileri sürdüğü ışık kuramında göz ışınlarına yer verilmemiş olmasına rağmen, kendisinin, gökkuşağının çember yayı biçiminde oluşunu ve özellikle gökkuşağındaki renkleri açıklamaya çalışırken gözışınlarından söz ettiği görülmektedir. Aristo yalnız gözışınlarından söz etmekle de kalmayıp bu ışınların "yol aldığı" biçiminde ifadeleri de bu vesile ile kullanmaktadır. Bu ise, Aristo'nun ışık yayılımını ansal sayması düşüncesiyle tutarlı görünmemektedir. Burada Aristo'nun bir faaliyet veya etkinlikten, ya da,

[3] Arnold Reymond, *Histoire des Sciences Exactes et Naturelles dans L'Antiquité Gréco-Romaine*, 1955, s. 173-174; Pierre Brunet ve Aldo Mieli, *Histoire des Sciences, Antiquité*, 1935, s. 431.

[4] Brunet ve Mieli, s. 431, not 5 ve s. 427-428, not 2.

daha genel olarak, potansiyelden aktüele, gizimselden edimsele, geçme türünden bir değişme anlamında bir "hareket"ten söz etmekte olduğu, ya da kastının böyle olduğu, söylenebilirse de, yine de bu faaliyetin ya da değişmenin yönünün gökkuşağına ilişkin bu beyan ve düşüncelerinde gözden dış nesnelere doğru olduğu anlaşılmaktadır. Aristo'nun önemli yorumcularından Milâttan sonra 200 yılı sıralarında yaşamış olan İskenderiye'li Afrodisias da Aristo'daki bu tutarsızlığa önemle üzerinde durarak işaret etmiştir.[5]

Gözışınları kuramı optiğin geometrikleşmesini ilk aşamada kolaylaştırmışa benziyor. Bu kuram ise özellikle Öklid'in kuramı olarak tanınmaktadır. Fakat aslında Pitagorculara kadar geri gittiği anlaşılmaktadır. Bu durum, daha Öklid'den önce, Aristo'da gözışınlarından söz edilmiş olmasına tarihsel süreklilik çerçevesi içinde anlam kazandırmaktadır. Gerçekten, Pitagorcuların görmeyi gözden çıkan ışınlarla, Empedokles'in dış cisimlerden göze gelen maddesel akım biçimindeki bir ışınımla, zerreciklerle, atomcuların ise görülen nesnelerden göze gelen ışınlarla, daha doğrusu, maddesel parçacıklar ya da görüntülerle temellendirdikleri, ve Platon'un görme olayını her iki tür ışın yardımıyla, yani bu iki tip ışının birbirleriyle kaynaşmaları süreci vasıtasiyle anlamlandırma yoluna gittiği kaynaklarca saptanmaktadır.

Optiğin geometrikleşmeye başlamasının da Aristo'dan önceye gittiğini gösteren emârelerle karşılaşılmaktadır. Nitekim, bunun izlerini Aristo'da, özellikle Aristo'nun gökkuşağını açıklama denemesinde görmekteyiz. Böylece de, optiğin geometrikleştirilmesi teşebbüsünün Öklid'den önce hiç değilse Aristo'da mevcut olduğu saptanmış olmaktadır. Yine, ışığın yansıma yasasının Öklid'den ve hattâ Aristo'dan önce, hiç değilse az çok müphem bir şekliyle, bilinmiş olması muhtemel görünüyor. Optiğin geometrikleştirilmesi açısından gözışınlarının varlığı ya da göze dış cisimlerden ışık girmekte oluşu seçenekleri arasında bir yeğleme salt anlamda hiç de gerekli değildir. Geometri her iki halde de optiğe aynı ölçüde ve aynı yönlerde yararlı olabilme durumundadır.[6]

Anlaşıldığına göre, görmeye ilişkin konularda dış cisimlerden göze gelen ışınların izlediği yolu belirlemenin ya da böyle ışınlara ilişkin çizimleri yapmanın en pratik ve kestirme yolu çizimde gözü esas almak, gözden işe başlayarak gözü hareket noktası alarak, çizimleri yapmaktı. Nitekim, bugün de, perspektiv veya görünüşüm konusunda, üç boyutlu uzamı iki boyutlu bir düzlem üzerinde göstermenin temel kural ve yasalarını, ya da görünüm

[5] Aydın Sayılı, "The Aristotelian Explanation of the Rainbow", *Isis*, cilt 30, 1939, s. 73-74, 76; Aristo, *Meteorologica*, E. W. Webster çevirisi, 1923, s. 375a, satır 1-4, s. 375b, satır 1-15, s. 372a, satır 29-31; S. Sambursky, "Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light", *Osiris*, cilt 13, 1958, s. 115-116.

[6] Brunet ve Mieli, s. 817-819; A. Sayılı, "The Aristotelian Explanation of the Rainbow", s. 75-79; Carl B. Boyer, "Aristotelian References to the Law of Reflection", *Isis*, cilt 35, 1946, s. 92-95.

biçimlerini saptarken resim düzlemi üzerindeki ilgili yerleri belirlemek için uygulanan merkezsel izdüşümde göz merkez alınmakta, çeşitli nesnelerin göz merkez olmak üzere resim düzlemi üzerindeki izdüşümleri belirlenmektedir. İbnü'l-Heysem'in de bu konuda buna benzer bazı açıklamalar yapmış olması ilginçtir.[7]

İbn Sînâ'nın ışık konusunun bazı yönlerini çeşitli yazılarında bazan birbirlerinin tamamen aynı biçimlerde ele almayabilişi, ya da yazılarında bazan biraz müphem kalan kısımların bulunuşu, kısmen de optik alanına ilişkin görüşlerin çeşitliliğinden ve ince farklılıkların var oluşundan kaynaklanmakta olabilir. Yine, bu alandaki bilgi birikiminin karmaşıklığı ve zenginliği, ve ayrıca, İbn Sînâ'nın, zaman zaman, farklı yaklaşımlarla konuyu ele almış olmasının da bunda şüphesiz ki etkisi olabilir. Meselenin kısmen de bizim onu anlayış derecemize indirgenmesi tabiîdir. İbn Sînâ'da optik bilgisi konusu az çok incelenmiş bir konudur. Bu araştırmanın önemli bir kesimi onun geniş bir tarihsel perspektiv içine doğru bir şekilde yerleştirilebilmesidir.

Empedokles, yukarıda da söylendiği üzere, ışığı ışıklı cisimlerden mütemadiyen ayrılmakta olan küçük zerrecikler, maddesel bir akım, şeklinde tasavvur etmekteydi. Bunların yayılma hızının çok büyük fakat yine de sınırlı olduğu düşüncesindeydi. Ona göre, bu zerreciklerin göze girmesiyle görme olayı meydana gelmektedir. Demokritos'a göre de ışık zerreciklerden oluşur ve bu zerrecikler boşluktan kolaylıkla geçer. Eğer hava olmasaydı gök feleklerindeki bir karıncayı bile görebilirdik. Hava görme algısının bulanıklaşmasına yol açmaktadır.

Epikuros'a göre, ışık ateş zerreciklerinden daha küçük parçacıklardan oluşur. Bu zerrecikler cisimlerdeki boşluklardan geçerler, kendilerine yol bulurlar. Başka bir ifade ile, saydam cisimlerde ışığın geçmesini mümkün kılan boşluklar mevcuttur. Mîlâdın birinci yüzyılında yaşamış olan Heron da aynı düşüncedeydi. Genellikle, ışığın maddesel olduğuna ve zerreciklerden oluştuğuna inananlar ışığın çok büyük fakat sınırlı bir hıza sahip olduğu düşüncesinde birleşmekteydiler. Aristo'ya göre ise ışık bir ilinektir; maddesel, özdeksel değildir; yadmaddesel, yadözdekseldir; saydam cismin uğradığı bir değişmedir. Saydam cismin bir faaliyetidir. Potansiyel olarak saydam olan cismin aktüel olarak saydam halidir. Potansiyel olarak saydam olan cismi aktüel olarak saydam hale getiren, ondaki bu gizimsel, yani potansiyel veya bilkuvve kaabiliyeti edimselleştiren, aktüelleştiren şey ise ateştir, ateş zerreleridir; güneş ışığı veyahut alev ışığıdır. Aristo'nun bazı İslâm Dünyası düşünürlerince, hiç değilse Fârâbî'nin Aristo'yu yorumlayış yahut da onun görüşünü tadil edip benimseyiş tarzına göre, bu son ifade tarzı doğrudur, yani güneş ışığı ya da alev ışığı gizimsel olarak saydamı edimsel olarak saydama dönüştürür.

[7] David. C. Lindberg, "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West", *Isis*, cilt 58, 1967, s. 326-327, 329.

Demek oluyor ki, Aristo'ya göre, ışık potansiyel olarak saydam olan bir ortamın aktüel olarak saydamlık durumudur ve böylece görme olayının gerçekleşmesi için gerekli şartı oluşturur. Eğer böyle bir ortamda veya çevrede gizimsel olarak renkli bir nesne varsa, edimsel saydamlık bu nesnenin gizimsel renginin de edimselleşmesi sonurgusunu doğurur. Edimsel olarak renklilik ise, Aristo'ya göre, görme olayının meydana gelmesini sağlar ve görme algısının yeter koşulunu oluşturur. Görme göze dış nesnelerin formunun veya kalitesinin etkisi sonucu meydana gelir. Aristo'nun ışık kuramının ve ışık kavramının tabiî bir sonurgusu olarak, Aristo'ya göre, ışığın yayılması ve hattâ varolabilmesi için bir fiziksel, özdeksel, ortamın varlığı şarttır. Işık boşluktan geçemez ve ışığın var olmasına elverişli ortamda ışık hızı sonsuzdur, ışığın yayılması ansaldır.[8]

Sambursky Aristocu ışık görüşü ile geometrik optiğin birbirleriyle bağdaştırılmalarının güçlüğünü ileri süren düşünceler üzerinde durmuştur. Bağdaşmazlık noktası olarak gösterilen bir özellik, Aristo'ya göre ışık yayılmasında yer değiştirme veya öteleme anlamında hareket kavramının işe karışmamakta olmasıdır. Burada, daha fazla, potansiyelden aktüele geçiş mahiyetindeki bir değişme anlamında bir "hareket" söz konusudur. Fakat şu da var ki bazı Aristo şerhçileri bunu yer değiştirme anlamında bir hareket veya devinme kavramına dönüştürmüşlerdir; yahut da o anlamda olarak yorumlamışlardır. Ayrıca, gökkuşağını izahında, esasen Aristo'nun kendisinin ışık yayılmasından, veya yayımlanmasından, bir devinme biçiminde söz ettiğini daha önce görmüş bulunuyoruz.

Milâttan sonra altıncı asırda yaşamış olan Simplikios ışığın saydam ortamda yayılmasını bastonun bir sadmeyi ya da basıncı elden yere iletmesine, nakletmesine, benzetiyor. Bu ise Descartes'in ışığın yayılması öğretisini derhal akla getiriyor ve, temelde, ansal yayılmanın matematiksel optiğe ters düşmesi düşüncesinin salt bir gerçek sayılmaması gerektiğini somut ve tamamen tatmin edici bir örnek ışığında gösteriyor. Gerçekten, Aristo optiği ile Descartes optiği arasında çeşitli benzerlik ve paralellikler bulunduğu açıkça görülmektedir. Aristo optiğinin ışık yayılmasını statik, yani dinelgin veya durağan, nelikte bir olay olarak ele aldığı, optiğin matematikselleşmesi için bu statik görüşün kinetik bir görüşe dönüştürülmesi gerektiği düşünülmüş, ileri sürülmüştür. Öte yandan da, örneğin Ronchi, Aristo optiğinin esasen hareketi içerdiğini ve mekaniksel ışık kuramlarının bir uzantısı olduğunu söylemekte ve bu optiğin çeşitli biçimlerde yorumlanmış olduğuna

[8] Cornelius de Waard, *L'Expérience Barométrique*, 1936 s. 4-6; Sambursky, "Philoponos Interpretation of Aristotle's Theory of Light", s. 114.

işaret etmektedir. Üstelik, zaten Aristo optiğinin matematiksellik vasfından hiç de tamamen yoksun olmadığı kesinlikle bilinmektedir.[9]

Aristo'nun ışığı bir ortamın nitelik değiştirmesi biçiminde tanımlamasını David C. Lindberg bir yazısında esrarlı veya muammalı (*enigmatic*) olarak vasıflandırıyor. Vasco Ronchi de Aristo'nun ışık konusundaki sözlerinin çok sarih olmadığını ve bu yüzden yorumcularının onun sözlerinden kendi istedikleri anlamları çıkarma yoluna gittiklerini söylüyor.[10]

Bu gibi beyanları, gerçekten, durumun özlü bir betimi, bir tavsifi, diye nitelendirmenin isabetli olacağını düşünmek mümkün ve doğru görünüyor. Ancak, kendinden ışıklı bir cismin ışığı ile bir ışık kaynağı tarafından aydınlatılan bir cismin etrafa yaydığı ışık arasında bir ayırım yapılır ve gizimsel olarak saydamı etkileyip faal duruma getiren şeyin kendinden ışıklı cismin (*muḍî'*) ışığı olduğu ve, dolayısiyle, aynı etkinin aydınlatılmış cisim (*munîr*) aracılığı ile devam edebileceği, ve, ayrıca, aktüelleştirilmiş saydamın aydınlatılmış cisimde renk kalitelerini veya formlarını gizimsellikten edimselliğe kavuşturabileceği kabul edilirse, bu müphemliğin büyük ölçüde ortadan kalkacağı düşünülebilir. Fârâbî'nin ve, belki de onun etkisiyle, İbn Sînâ'nın düşüncelerinin de bu merkezde, bu doğrultuda, olduğu görülüyor. Hattâ, hiç değilse İbn Sînâ'da, Aristo kuramının çok daha sadeleştirilerek, saydamlığın ve belki de özellikle rengin edimselleşmesi süreci veya olayı pek vurgulanmamakta, bazan da meskût geçilmektedir.

İbn Sînâ "kendinden ışıklı" için *muḍî'* ve bir ışık kaynağı tarafından aydınlatılmış anlamında olarak da *mustanîr* terimlerini kullanıyor. Bunlara tekabül etmek üzere de, İbn Sînâ'da ışık kaynağının saçtığı ışık için *ḍaw'* (*ḍiyâ'*) sözcüğü ile, bunun saydam cisimde ve renkli nesnelerde veya saydam olmayan cisimlerde meydana getirdiği ışık için ise *nûr* kelimesi ile karşılaşılıyor.[11]

İbn Sînâ'nın kendinden ışıklı cismin ışığı ile kendinden ışıklı olmayan fakat aydınlatılmış olan cismin ışığı arasında yaptığı bu ayırım tercümeler yoluyla Avrupa'yı da etkilemiş, Avrupa'da bu terimlerin karşılığı olarak *lux* ve *lumen* sözcükleri onüçüncü asırdan itibaren oldukça yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır.[12]

[9] Sambursky, *aynı yazı*, s. 114-120; J. F. Scot, *The Scientific Work of René Descartes*, 1952, s. 32-33; A. I. Sabra, *Theories of Light from Descartes to Newton*, 1967, s. 47-50; Vasco Ronchi, *Histoire de la Lumière*, J. Taton çevirisi, 1956, s. 11-13; V. Ronchi, *The Nature of Light*, tr. V. Barocas, 1970, s. 12-15.

[10] David C. Lindberg, "Alhazen's Theory of Vision and its Reception in the West" s. 321; Ronchi; *Histoire de la Lumière*, s. 11; Ronchi, *The Nature of Light*, s. 12.

[11] Bkz., *Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of the Kitâb al-Shifâ*, ed. F. Rahman, 1959, s. 91-95, 95-100, 146-150 : *Kitâbu'ş-Şifâ*, Tahran taşbasması, yayını, 1303/1886, cilt 1, s. 307-309, 309-310, 327-328.

[12] Peter Marshall, "Nicole Oresme on the Nature, Reflection, and Speed of Light" *Isis*, cilt 72, 1981, s. 358-361.

Lumen ile *lux* arasındaki bu tefrik Kepler zamanına, yani onyedinci yüzyıla kadar devam etmiştir. Kepler bu ayırıma kısa bir atıf yapmış fakat bunu kullanmayarak terk edilmesine yol açmıştır.[13]

Kepler bu ayırımı bir yana bırakmakta haklıydı; çünkü o zaman için bunu yararlı biçimde manalandırmak artık pek mümkün değildi. Öte yandan, fiziksel optik açısından, ışığın mahiyetini anlamak söz konusuydu, ve gerek *lux* ve gerekse *lumen* aynı ışıktı. Fakat ışık kaynağında meydana gelen olay bir ışınım, yani radyasyon, aydınlanan cisimde meydana gelen olay ise ışığın düzgün biçimde yansıtılması ya da yine yansıma yoluyla dağıtılması olayı idi. Bu bakımdan, aradaki ayırım da birhayli anlamlıydı. Fakat bu husus ancak daha sonraları hakkıyla anlaşılacaktı.

Aristo ışık kuramında Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından ışık kaynağından gelen ışığın öneminin vurgulanması yoluyla yapılmış tadil dolayısiyle ışığın bu kuramda öngörülen yadmaddesellik, yadözdeksellik özelliğinde bir farklılık doğmuş değildi. Böyle olunca da, bu vasfıyla ve geniş anlamıyla, Aristocu görüşün daha sonraki dalga veya titreşim görüşünün bir öncüsü, rakip görüşlerin ise parçacık tezinin öncüleri olduğu söylenebilir. Şüphesiz, böyle bir tezin ileri sürülmesi için arada bir tarihsel süreklilik bağının var olması şarttır. Bunun varlığını ise saptamak mümkün görünmektedir. İşte bu tarihsel süreklilik zincirinin bir halkasını İbn Sînâ'nın oluşturduğu anlaşılıyor.

Ronchi, gözışınları tezinin eleştirilmesi amaciyle İbnü'l-Heyşem'in başvurduğu kanıtlardan söz ederken, karanlık bir odada dıştan ışığın nüfuz edebileceği bir deliğe devamlı bakıldıktan sonra göz başka bir yöne çevirilirse, hattâ kapatılırsa, yine ışıklı nokta veya lekenin bir süre görülmekte devam ettiğine dikkati çekmesinden bahsettikten sonra, İbnü'l-Heyşem'in burada gözün ışığı gördüğünü iddia ettiğini, oysa görülen şeyin atmosferde yüzen ve ışığı dağıtan parçacıklar olduğunu, örneğin havadaki toz zerrelerini tümel olarak gördüğümüzü ilâve ediyor.[14]

Fakat Lindberg ışığın sis veya tozlu hava içinden geçtiği zaman ışıklı bir iz bıraktığının eskiçağdan beri bilinmekte olduğunu söylüyor. Gerçekten, İbnü'l-Heyşem'in de böyle düşünmüş olduğunu gösteren bazı delillerin bulunduğu görülmektedir.[15] Nitekim böyle bir düşüncenin Aristo'da da vurgulanmakta olduğu sarihtir. Ona göre, saydam ortamın ışık etkisiyle edimselleşmesi onun renkleri görülür hale getirmesine yarar ve rengin görünür hale gelişi saydamlık etkisi sonucudur. Demek oluyor ki saydam ortamın kendisi görülen nesne değildir. Ancak, saydam taşıdığı renkli ışığın rengini kazanabilir.

[13] Bkz., Ronchi, *Histoire de la Lumière*, s. 74-75.

[14] Ronchi, *Histoire de la Lumière*, s. 34-35.

[15] Lindberg, "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West" s. 323, 324.

İbn Sînâ'nın bu konuda çok ilginç müşahadeleri ve kanaatları var. Yıldızların gece görülüp gündüzün görülmemelerinin nedeni üzerinde yazdığı bir risâlede, İbn Sînâ saydam cismin ne aydınlık ve ne de karanlık olmadığını, ancak onun bir ortam olarak aracılığı ile görme olayının meydana geldiğini söylüyor. Örneğin, hava bir ışık kaynağının varlığı ile aydınlanmaz ve böyle bir kaynağın yokluğu yüzünden karanlık da olmaz. Aydınlanan cisimler ancak üzerlerine ışığın çarptığı yoğun ve tıkışık cisimlerdir. İbn Sînâ bu konuda sunduğu ayrıntı bilgisine şöyle devam ediyor :

"Zifîrî karanlık bir gecede insanın görme yeteneği karanlık sandığımız feza içinde yıldızlara kadar nüfuz eder ve kendine en yakın bulunan cisimleri görmediği halde yıldızları görür. Çünkü göz güneş gibi kendiliğinden aydınlık olan cisimlerle ay gibi ve yeryüzündeki çıkıntılar, dağlar, ve benzeri cisimler gibi başka bir ışık kaynağı tarafından aydınlatılan cisimleri görür ve görme yeteneği bunlara hava gibi saydam cisimlerin içinden geçerek nüfuz eder. Bu nüfuz etme işi gece nasılsa gündüzün de aynıdır. Apaçıktır ki zifîrî karanlık bir gecede kendi elini görmediğin halde bulunduğun yerden bir fersah uzakta olan alevli bir ateşi görürsün. Artık bu mülâhaza ve açıklamalar gözün ışıklı olan cismi algıladığına ve atmosfer gibi saydam cisimlerden görme yeteneğinin gece olsun gündüz olsun geçtiğine açık bir delildir.

"İmdi, saydam olan cisim, kendisi bizzat görülür olmadığı halde, gözle aydınlık cisimler arasında elçilik görevi yapar. Aydınlık cismin kendisi ise görülme vasfına sahiptir. Görme kalitesi aydınlatılmış cisimden nüfuz ederek başka bir cisme ulaşamaz. Gerek yoğun ve gerekse saydam olan cisimlere gelince, bunlar ya hava gibi saydam cisimlerle toprak gibi yoğun ve pekişik cisimlerden oluşma nesnelerdir, ... ya da basit cisimler, ögelerdir. ... Böylece su hem kendisi görülebilme vasfına sahiptir ve hem de görme yeteneğini hava derecesinde olmasa bile kendinden öteye geçirmeye elverişlidir.

"Havadan ibaret olan atmosfer salt olarak saf olmayıp su buharı, duman, ve toz gibi nemli ve toprak kökenli buğumsu cisimlerle karışık durumdadır. Bu karışma bulutlu, sisli, ve toz kaldıran rüzgârlı günlerde olduğu gibi bazan ziyadeleşerek görme olayının hava içinden nüfuzunu engeller duruma gelir. ..." [16]

Bir sıvının içine onunla tıpatıp aynı kırılma indisine sahip bir cam çubuk sokulsa cam çubuk sıvı içinde görülmez, sıvıdan ayırt edilemez. Demek ki saydam ortamda saydamın görülememesi her ikisinin de ışığı aynı derecede kırmaları halinde doğrudur. Öyle anlaşılıyor ki Aristo bu durumu kısmî olarak sezmiş bulunuyor. Saydamın kendisi görülmez, ya da bazen görülmez, fakat görme olayının gerçekleşmesi için saydamın varlığı şarttır. Saydam saydam olmayanın görülmesini mümkün kıldığı gibi farklı derecede saydam nesnelerin görülmesini de engellemez. (Bu husus Aristo'da renkle ifade edilmişe benziyor.) Ancak, saydamlık dereceleri arasındaki fark küçük oldukça, bu olanak ortadan kalkar. Aristo belki bu duruma bir yaklaşma içinde bulunmuş olabilir. Ronchi herkesin Aristo'dan istediği anlamı çıkarabildiğini söylediğine göre, biz de onda şu anlamı görür gibi olduğumuzu söyleyebiliriz. Fakat Aristo gerçekten böyle bir yaklaşmayı başardıysa, o zaman onun bu kısmî başarısının kendisinden sonra gelenler tarafından tamamlanmadan kalmış olduğu da söylenmeli, ilâve edilmelidir.

Bu yorumu bir misalle açıklamak faydalı olabilir. Aristo tuzlu suyun tatlı sudan hem daha yoğun ve hem de daha ağır olduğunu biliyordu. Kendisi buna çeşitli vesilelerle temas etmiştir. Ayrıca, bunu tartarak saptamıştır ve bunun böyle olduğunu tartma yoluyla saptayanların ilki de değildir. Yunanlılar yükle silme doldurulmuş olup tuzlu suda yüzen, yani denizde batmayan, bir kayığın tatlı suda batabileceğini bilmekteydiler. Yine, Aristo bir *talent* ağırlığındaki bir tahta parçasının havada bir *mina*, yani 1/60 *talent* ağırlığındaki bir kurşun parçasından ağır olduğunu, fakat suda aynı tahta parçasının aynı kurşun parçasından hafif olduğunun görüldüğünü söylüyor. Aristo'da bu konularda başka ilginç gözlem sonuçlarıyla da karşılaşılmaktadır. Bu ayrıntı bilgileri hiç bir suretle Arşimed'in hidrostatiğe ilişkin yasasının bilindiği anlamına alınmamakla beraber, bu aynı bilgilerin Arşimed yasasının keşfi yolunu açmış oldukları görülmektedir. [17]

Özellikle görme olayı açısından Stoacılar bir yandan gözdeki görme gücünün ya da yeteneğinin havayı etkilediği, hava üzerinde bir basınç yaptığı ve bu basıncın görülen cisme kadar uzandığı, öte yandan da bu basınç etkisinin algılanan nesneye kadar ulaşabilmesi için havanın güneş ışınları tarafından seyreltikleştirilmiş olması gerektiği kanısındaydılar. Onlara göre, cisimlerin karanlıkta görülememesinin nedeni işte bu idi. Böylece, Aristo'da olduğu gibi Stoacılarda da, görme olayında, görülen nesne ile göz arasındaki ortama büyük önem atfedilmekteydi.

Galenos'a veya Galen'e göre, görme algısının dış nesnelerden gelen etkiler ve ışınımlarla (radyasyon) olduğunu düşünmek makul olmaz. Çünkü, örneğin bir dağın kendi görüntüsünü birçok gözlemciye ve sürekli olarak göndermesi saçmadır. Dağ gözlemciye gelmeyeceğine göre gözlemcinin dağa gitmesi seçeneği elde tek seçenek olarak kalıyor. Sonra, dağın bir görüntüsünün ya da "görüntüsel çeper"inin gözbebeğinden içeri girebilmesi için cesametinin çok çok küçülmesi gerekir. Böylelikle de, görme olayı cisimden gelen etki veya ışınla olduğu takdirde, görülen nesnelerin büyüklükleri hakkında gözün bir karara varmasının olanaksız olacağı gerçeği ortaya çıkar.

[16] İbn Sînâ, "Yıldızların Gece Görülüp Gündüz Görülmemesi Hakkında Risale," Fatin Gökmen çevirisi (Türkçesi sadeleştirilmiştir), *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Türk Tarih Kurumu yayını, Istanbul 1937, "Bibliografya" başlıklı son yazıdan bir önceki makale, s. 2.

[17] William Arthur Heidel, *The Heroic Age of Science*, 1933, s. 169-171.

Sonuç olarak, Galen'e göre, görülen nesne ile göz arasındaki havanın görme olayında aracı işlevi görmekte olduğu anlaşılır; tıpkı sinirlerin vücut içinde oynadığı ileticilik aracı rolünde olduğu gibi. Galen gözde duyarlığı sağlayan görümsel bir pnöma, hassas bir seyreltik madde, bulunduğunu, bunun göz siniri yoluyla beyin tarafından göze gönderilmekte veya salınmakta olduğunu, ve bu pnömanın havayı duyarlılaştırdığını kabul eder.

Görme olayı açısından çok yaygın olan bir görüş de özellikle Epikuros (Milâttan önce 341-270) tarafından özel ve tipik şekliyle ileri sürülmüş olan ve görüntüsel çeper kuramı olarak adlandırabileceğimiz kuramdır. Bu kurama göre, ışıklı ve aydınlatılmış cisimlerden mütemadiyen ve her yöne doğru o cisimlerin hayalleri, sanki bir çeşit kabukları veya örnekleri sıyrılarak ayrılır ve dört bir yana yayılır. Bunlara Batı yazımında *eidola* ve *simulacra* gibi çeşitli adlarla atıf yapılmaktadır. Dilimizde de bu maksatla taslak, uçuntu, sıyrıntı, gibi sözcükler kullanılabilir. İşte bu görüntüsel çeperler veya taslaklar, Epikuros'a göre, gözbebeğinden içeri girebilecek kadar minikleşir ve bu minyatür halleriyle göze girince görme algısı gerçekleşmiş olur.[18]

Bu görüntüsel çeper kuramının Aristo'nun görme algısı kuramı ile birleştirilmiş olması söz konusudur. Oysa, görüntüsel çeper kuramı esas itibariyle veya özcek bir atomcu görüşüdür. Aristo görüşü ise atomcu görüşüne karşıdır. Aristo'ya göre boş mekân olsa orada ışık olmaz ve hiç bir şey görülmez. Işık hızı sonsuzdur ve ışık bir ilinektir. Maddesel olması sözkonusu değildir. Atomculara göre ise ışık maddesel parçacıklardan oluşur, sınırlı fakat çok büyük bir hıza sahiptir, ve boşluk ışık için en elverişli yayılma ortamıdır.

Böylece bir paradokssal durumun varlığı sözkonusudur. Mesele bir yönüyle ve kısmen bir teknik ayrıntı noktasına dayanmaktadır. Bu da özellikle geçortaçağda Batı Avrupa'da kullanılan *species* teriminin *eidola* ve *simulacra* terimleriyle anlamdaş olup olmadığı sorunudur. Üstelik, İbnü'l-Heysem'de de, bu terimlere koşut olmak üzere, *sûret* veya form veya biçinim terimi vardı. Fakat kendisi bunu Aristo'daki form anlamında kullanmaktaydı ve burada, görülen cismi İbnü'l-Heysem'in ayırdığı çok küçük kısımların her birinin ayrı ayrı formlarının göze gelmekte, ulaşmakta olması söz konusudur.

Vasco Ronchi bu bağlamdaki *species* teriminin *eidola* ve *simulacra* terimleriyle anlamdaş olduğunu, yani Epikuros'un görüntüsel çeperine tekabül ettiğini kabul etmiş, David C. Lindberg ise, anlaşıldığına göre, haklı olarak, bu anlamdaşlık yorumuna karşı çıkmıştır. Ayrıca, geçortaçağ Batı Avrupası'nda da tek fikir akımı tamamen egemen durumda bulunmaktan uzaktı; burada da düşünce ayrılıkları ve çeşitlilikleri vardı. Anlaşıldığına göre, tür

[18] Brunet ve Mieli, s. 817-818, s. 818, not 1; D. C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, 1976, s. 9-10

anlamına gelen bir *species* terimi Plotinos'a (ölümü Mîlâttan sonra 270) ve Yeni-Platonculara geri gitmektedir. Bu *species* yani *tür* terimi "görülür" veya "görümsel" *species* özel anlamını taşımakta olup, *ışıma* ve *ışınımın* Yeni-Platoncu felsefede sahip olduğu özel anlamdan çıkmakta, başka adlarıyla, bu felsefenin *türüm*, *sudûr*, veya *emenasyon* kavramı ile bağlantı kurmakta, ve, bu itibarla, İslâm Dünyasına hiç de yabancı olmayan bir zihniyeti dile getirmekteydi. Örneğin Kindî'nin optik anlayışı bu Yeni-Platoncu zihniyetten izler taşımaktaydı.[19]

Aslında bu özel teknik anlamdaki *species* kavramının, müphem bir şekilde de olsa, Aristo'ya kadar geri gittiği söylenebilir. Bu, Aristo'nun duyuyu tanımına dayanır. Buna göre duyu özdekten yoksun olarak duyumlanabilir formu kabul etme yeteneği demektir. Bu "duyumlanabilir form", Peter Marshall'a göre, geçortaçağ Avrupasında *species* terimi ile ifade edilmeye başlandı. Denilebilir ki bu düşünce Batı'da çok yaygındı ve optikteki görüntü oluşması da genellikle bu kavramla temellendirilmekteydi. Aynı şeyi İslâm Dünyası için de söylemek doğru olur. Öte yandan da bu düşünce, özellikle ayrıntısız biçimde sunulduğunda, görüntüsel çeper kavramıyla karıştırılmaya elverişlidir.[20]

İmdi, İbn Sînâ gözışınları görüşüne kesinlikle cephe almış ve ayrıca Aristo'nun ışığın mahiyetine ilişkin görüşünü desteklemiştir. Öte yandan, İbn Sînâ'nın Avrupa'daki etkisi büyük olmuş ve bu etkiyi optik alanında da gösterebilmiştir. Böyle olunca, onun İbnü'l-Heysem etkisini Aristo yoluyla azaltmış ve hattâ *eidola* kavramının canlanmasına yol açmış olduğu düşünülebilir. Böyle bir akıma katkıda bulununca da Avrupa geçortaçağ optiğinin gelişme seyrini olumsuz yönde etkilemiş olması sözkonusu olabilir. Nitekim, Ronchi böyle düşünmüştür. Ona göre, geçortaçağ Avrupasında İbn Sînâ etkisi İbnü'l-Heysem ve hattâ Kindî etkilerini olumsuz yönde tadil etmiş, görme algısının ruhbilimsel ve antimateryalist yönünü vurgulamış, görüntüsel çeper düşüncesini yeni baştan canlandırmış, yalnız, görüntüsel çeper kavramını özdeksel vasıflarından sıyırıp soyutlayarak *species* kavramını görüntüsel çeper kavramının yerine ikaame etmiştir; ayrıca, az önce işaret edildiği üzere, Ronchi'ye göre, bu *species* veya "*görünür species*", yani "görümsel tür" terimi *eidola* ve *simulacra* terimleriyle esasen anlamdaştır. Lindberg'in araştırmalarına göre ise, geçortaçağ Avrupasının bu *species* kavramı Grosseteste tarafından geliştirilmiş olup *eidola* ve *simulacra*'dan

[19] Cornelius de Waard, *L'Expérience Barométrique*, s. 5-6; Ronchi, *Histoire de la Lumière*, s. 31-45, 68-79, 105-106; Lindberg, "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West", s. 330-341; Matthias Schramm, *Ibn al-Haytams Weg zur Physik*, 1963, s. 216-218.

[20] Bkz. Peter Marshall, aynı yazı s. 359-360. "Görümsel species" veya "tür" kavramının ve genellikle psikolojik açıdan optiğin temelinde Aristo öğretisinin çok önemli bir yere sahip olduğu tezi A. Mark Smith tarafından vurgulanarak ileri sürülmüştür. Bkz., A. Mark Smith, "Getting the Big Picture in Perspectivist Optics", *Isis*, cilt 72, 1981, s. 568-589.

farklıdır; ayrıca da, İbn Sînâ'nın İbnü'l-Heyşem etkisini tadil ölçüsü büyük olmamıştır. [21]

Bu misaller gösteriyor ki İbn Sînâ'nın optikteki düşüncelerini incelerken ince ayrıntılara dikkat harcanması zorunludur. Aksi takdirde büyük iltibaslara yer verilebilir, yanılgılara yol açılabilir. Nitekim, nâdir olmayarak kaynaklardaki ifadeler bu gibi görüş ve kavramlara kısa atıflar biçiminde olabilmektedir.

Görülen cismin göz tarafından algılanmasının cismin en küçük kısımlarının göz üzerindeki ayrı ayrı etkileri toplamının algılanması biçiminde düşünülmesi gerektiği görüşünü ilk olarak İbnü'l-Heyşem ileri sürmüştür. İbnü'l-Heyşem'in bu kuramına göre, görülen nesne mümkün olduğunca küçük kısımlara bölünmüş olarak tasavvur edilecek, bu kısımların her birinin ayrı ayrı göze kalıplarını bastıkları düşünülecek, ve işte böylece meydana gelen sayısız kısmî görüntü toplamı cismin gözdeki görüntüsünü oluşturacak, bu tümel görüntü ise görme olayını ya da algısını temellendirecek, meydana getirecek.

İbnü'l-Heyşem'den önce hiç bir kimsenin böyle bir görüşe sahip olmadığı, böyle bir tezi ileri sürmediği anlaşılmaktadır. Görme olayında dış nesnelerin, bunlardaki ışığın, ya da bunların içinde bulundukları ortam veya çevrenin ettirgin, yani aktif, bir rol oynadığını, gözün ise edilgin veya pasif davrandığını düşünenler hep göze dış cismin taslağının ya da herhangi bir tür izleniminin bir bütün olarak iletildiğine inanmaktaydılar. Örneğin, Aristo'da vurgulanan renk ögesi için bunu düşünmek belki bazı bakımlardan daha kolay olabilir. Çünkü renk herhangi bir nesnenin çok zaman tümel bir vasfı, ya da nesnenin bir kısmının tümel bir vasfı gibi farz ve tasavvur edilebilir. Dolayısiyle, bir cismin renginin göze, olduğu gibi, ve bir bütün olarak iletildiğine inanmak tabiî sayılabilir.

Öte yandan, İbnü'l-Heyşem'de göz merceğinin ön yüzeyinde meydana geldiği düşünülen görüntü optik açısından olanaksız bir görüntüdür. İbnü'l-Heyşem'in merceğin ön yüzeyinde görüntü meydana geleceği ya da geldiği görüşü, eski perspektiv konisi görüşünü cisimden gelen ışınlar teziyle bağdaştırma, veya bağdaştırmaya çalışma vazifesi dışında fazla bir ilerleme ifade etmemektedir. İbnü'l-Heyşem'in doğru olarak tasarladığı biçimde göze gelen ışık ancak gözün ağ tabakası üzerinde ya da yakınlarında bir görüntü meydana getirebilir.

İmdi, özü ve özellikleri ne olursa olsun, dıştan göze gelen izlenim ya da taslak gözün içine nüfuz ettiğine ve gözün en duyarlı kısmına ulaştığına göre, bunun gözbebeğinden geçmesi gerekir. Örneğin bu bir binanın ya da bir ağacın görüntüsel çeperi ise, bunun sanki tepe noktası gözde bulunan

[21] Vasco Ronchi, *The Nature of Light*, s. 59-60 : Lindberg, "*Alhazen's Theory of Vision and its Reception in the West*", s. 330-341.

bir perspektiv ya da görünüşüm konisi boyunca kanalize olması, ve böyle bir koni ya da piramidin kılavuzluğunda, tedricî fakat sürekli boyut küçülmeleri sürecinden geçmesi, ister istemez, akla gelmektedir. Eğer gözden çıkan gözışınları, ya da, daha geniş anlamıyla, herhangi türlü bir göz ışınımı veya türümü söz konusu ise, yine, görülen nesnenin küçük küçük kısımlar toplamı olarak düşünülmesine bir gereksinme duyulmayacağı gibi, burada da yine bir perspektiv konisi tertibi tasavvur edilmesi durumuyla karşı karşıya kalınmaktadır ve esasen bu durum tarihsel vâkıaya tıpatıp uygun düşmektedir. Bu mülâhaza ışığında, gerek gözışınları ile cisim ışınları görüşlerinin ve gerekse Aristo'cu ve Atomcu öğretilerinin birbirleriyle bazen karıştırılmaları imkânının pekâlâ mevcut olduğu gerçeği kolayca kendini göstermekte, ortaya çıkmaktadır.

Milâttan önce takriben 300 yılı sıralarında yaşamış olan Öklid'de ışığın ontolojik yönü ile görme algısının fizyolojik ve ruhbilimsel yönlerine açık seçik biçimde hemen hiç değinilmemekte, özellikle, ışığın doğru boyunca yayımlandığı ve yansımada ilenim ve yansıma açılarının eşitliği yasası bilgisi ile ele alınması mümkün optik olayları Öklid geometrisindekine benzeyen aksiyomatik bir yaklaşım düzeni içinde incelenmektedir. Öklid optik konusunu ve olaylarını göz ışınları ile temellendirmektedir. Böylece, görme olayının temelinde tepesi gözün içinde bulunan ve tabanı algılanan cisimle belirlenen bir gözışınları konisi veya görünüşüm konisi tasavvur edilmektedir.

Öklid ışınların gözden çıkarak görülen cisimle bağ kurduğunu açıkça söylemekte olduğu gibi, göz ışınlarının fiziksel yapısına ilişkin olarak da bazı faraziyeler ileri sürmüştür. Örneğin, Öklid, bazı olayların hesabını verebilmek için, göz ışınları konisinin kesintisiz biçimde göz ışınları maddesinden meydana gelmediğini, aralarında aralıklar bulunan iplik yapısındaki tek tek ışınlardan, ışın demetlerinden, tel tel oluştuğunu farz ve kabul etmiştir. Öklid'in, ayrıca, dış ışıklı nesneler kökenli ışınların var olmadığını kast etmediği de görülmektedir. Öklid'de, görme olayında ettirgin, yani faal öge veya etmen olan gözün âdeta bir perspektiv konisinin tepe noktasında bir nokta ile temsil edilmekte olduğu dikkate alınırsa, bu optik kuramının perspektivin gelişmesine müsait bir ortam yaratmış olmasına karşılık fizyolojik optiğin gelişmesine ve hele geometrik bir karakter veya nelik kazanmasına pek elverişli olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Mamafih, böyle basit bir mantığın değerini abartmamak gerekir. Çünkü bu durumun yarattığı kısıtlamayı aşmanın hiç de imkânsız olmadığını gösteren somut delillerin de mevcut olduğu söylenebilir.

Milâttan sonra 62 yılı sıralarında bilimsel çalışmalar içinde bulunduğu saptanmış olan İskenderiye'li Heron'un geometrik optiği Öklid'in açtığı çığırda yürüyerek daha geliştirdiği görülmektedir. Kendisinin Aristo'nun optik görüşleriyle geometrik optiğin birbirleriyle bağdaşma ve birbirlerini tamamlama durumunda bulunduklarını ifade etmesinin de ayrıca ilgi çekici

ve hattâ uyarıcı olduğu söylenebilir. Çünkü, genellikle, bunun zıddı bir düşünceye yer verilmesi eğilimi mevcuttur. Bu yazıda Aristo optiğinin ışığın matematikselleşmesiyle bağdaşmayan ya da buna elverişli olmayan bir optik olduğu düşüncesinin mübâlağalı ve hattâ hatalı olduğunu gösteren bazı ipuçlarına değinme vesileleriyle karşılaşılacaktır.

Nihayet,Milâttan sonra 150 yılı sıralarında yaşamış olan ünlü astronom Batlamyos da optiğe büyük ilgi göstermiş, geometrik optiği geliştirmiş, Öklid optiğini bazı yönleriyle eleştirip tadil etmiştir. Kendisinin eskiçağ matematiksel optiğini doruğuna ulaştırdığı söylenmektedir. Mamafih, konuda verdiği eser ancak kısmen zamanımıza ulaşmış olduğundan, düşüncelerinin bazı önemli ayrıntı noktalarını kesinlikle saptamak pek kolay olmamaktadır.[22]

Kendisine "Arapların Filozofu" lakabı verilmiş olan ve İslâm Dünyasının ilk felsefecisi, hiç değilse ilk doğa felsefecisi olan Ebû Yûsuf Ya'ḳûb ibn İsḥâḳ el-Kindî (ölümü, takriben 870) gözışınları kuramını daha önce söz konusu edilmemiş birtakım kanıtlara da dayanarak savunmuştur. Bunlardan bir tanesi gözün sadece baktığı yeri görmesi ya da en iyi görmesi olgusu veya gerçeğidir. Yine, Kindî'ye göre, eğer göz ışınları kuramı yanlış olup görme olayı Epikuros kuramındaki anlamıyla görüntüsel çeperler aracılığı ile, ya da, Kindî'de, daha geniş anlamıyla, görülen nesnenin bölünmez bir bütün olan formu veya biçinimi yoluyla olsaydı, o zaman, yanlamasına görülen çember veya daire bir doğru parçası ya da yayvan bir elips biçiminde değil, yine, tam çember veya daire şeklinde görülmeliydi. Bu sonuncu kanıt, bize tuhaf görünse bile, Kindî'ye göre matematiksel bir savsungu, veya savsunma ve savunma, yani argümantasyon olmuş oluyordu.

Ancak Kindî, Öklid'den farklı olarak, perspektiv konisinin, yahut da daha geniş bir ifade ile, gözden çıkan ışınımın veya türümün, aralıklı gözışınları demetinden oluşmadığına, yani kesintili yapıda olmayıp aralıksız olduğuna, hacmin tümünü tamamiyle dolduran bir yapıda veya dokuda olduğuna inanmaktaydı. Bu özel ayrıntı noktasında Kindî'nin Batlamyos'a yakın geldiği anlaşılmaktadır. Kindî'nin bu göz kökenli ışınımdan veya radyasyondan kastının bazan da onun yadmaddesel bir nesne olduğu, ayrıca, gözün dış ortamı yani havayı etkilemesi biçiminde bir düşünce ile de temellenebildiği anlaşılıyor ki, bunlardan onun kısmen de Yeni-Platoncuların ve Stoacılar'la Galen'in etkisi altında bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz.[23]

[22] Brunet ve Mieli, s. 820-833; Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 14-17; Albert Lejeune, *Euclide et Ptolémée, Deux Stades de l'Optique Géométrique Grecque*, 1948.

[23] Eilhard Wiedemann, "Aus Al-Kindîs Optik", Über eine Schrift von Ibn al-Haitam 'Über die Beschaffenheit der Schatten' ", *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, XIII, *Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen*, cilt 39, 1907, s. 245-248; David C. Lindberg, "Al-Kindî's Critique of Euclid's Theory of Vizion", *Isis*, cilt 62, 1971, s. 469-489; D. C. Lindberg *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 18-31.

İslâm Dünyasının en ünlü tercümecilerinden olan Ḥüneyn ibn İsḥâḳ (ölümü 877) görme konusunda gerek atomculara geri giden görüntüsel çeper kuramını ve gerekse Aristo'nun görme olayını yine göze dıştan gelen ışık etkisiyle temellendiren görüşünü hatalı ve yetersiz bulmuştur. Aynı suretle, gözışınları kuramını da Ḥüneyn ibn İsḥâḳ tatmin edici olmaktan uzak bularak reddetmiştir. Böylece, Ḥüneyn'e göre Stoacılarla Galenos'un görüşleri doğrudur. Görülen cisim ile göz arasındaki hava görmede aracı rolünü oynar. Fakat havanın böyle bir rolü oynayabilmesi için havanın görme algısı meydana getirmeye elverişli bir dönüşmeye uğraması gerekir ki bu da dıştan kaynaklanan ışık etkisiyle olur. Bu noktada Ḥüneyn Aristo düşüncesine yaklaşmış oluyor. Fakat Ḥüneyn ibn İsḥâḳ'a göre bu şart tek başına görme algısının gerçekleşmesi için yeterli değildir. Havanın bir de gözden çıkan hassas unsur etkisi altında dönüşerek görmede etkili bir faktör haline gelmesi gereklidir. Burada da Ḥüneyn Galenos'a uymuş olmaktadır. Yine, Ḥüneyn'in bu görüşleriyle Stoacıların görme kuramına ayak uydurmuş durumda olduğuna tanıklık edilmektedir.

Ünlü kimyacı, tabip, ve düşünür Ebû Bekr Muhammed ibn Zekeriyyâ er-Râzî'nin (ölümü 925) gözışınlarına karşı çıktığını İbn ebî Uṣaybi'a'dan öğreniyoruz. Râzî'nin içlerinde görme olayını ele alıp işlediği yazılarının çoğu kayıptır. Fakat *El-Kitâbu'l-Manṣûrî* adlı eserinde gözbebeğinin göze gerekli ışığa göre daralıp genişlediğini söylemektedir. Bu da göze dıştan ışık gelmekte olduğu tezini benimsediğini gösteriyor. Optik konusuyla ilişkili olarak kaleme almış olduğu kayıp yazılarından birinin adı *Gözbebeği Neden Aydınlıkta Daralır ve Karanlıkta Genişler*'dir.[24]

Fârâbî'nin (ölümü 950) ışık konusundaki düşünceleri de az çok incelenmiş bulunuyor. *İḥṣâu'l-'Ulûm* (*Bilimlerin Sayımı*) adlı kitabında Fârâbî'nin ışığı gözden çıkan ışınlar olarak ele aldığı görülmektedir.[25] *Erdemli Kent Ahâlisinin Düşünceleri* (*Ârâu Ehli Medîneti'l-Fâḍıla*) adlı kitabında ise Fârâbî şöyle söylüyor :

"Bilkuvve mâkul olan şeylerin bilfiil mâkul olmaları için fiilî akıl tarafından akledilmeleri lâzımdır. Onları kuvveden fiile çıkaran vasıta öyle bir zâttır ki cevheri herhangi bir fiilî akıldan teşekkül edip madde ile aslâ ilgisi yoktur. İşte bu akıl bilfiil akıl olan heyûlânî akla ışık kabilinden bir şey verir ki güneşin göze verdiği ışık mesabesindedir. Onun heyûlânî akla nisbeti güneşin göze nisbeti gibidir. Zira görme denilen şey, muayyen bir maddenin içinde bulunan öyle bir kuvvet ve heyettir ki görmeden önce de onda bilkuvve bir görgü vardı. Renkler de böyledirler : Yani onlar dahi görünmeden önce bilkuvve görünmekteydiler. Gözdeki görme kuvvetinin cevherinde,

[24] David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî* to Kepler, s. 34-42.

[25] Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 42-43; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Ahmet Ateş çevirisi, Millî Eğitim Bakanlığı yayını, 1955, s. 94-96.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

bilfiil görme yeterliği bulunmadığı gibi, renklerin cevherlerinde de bilfiil görünme yeterliği yoktur. Hakikati halde gözü ve renkleri aydınlatan güneş ışığıdır. Bu suretle göz, ancak güneşten aldığı ışıkla bilfiil görür. Renkler de, yine bu suretle, ancak o ışıkla bilfiil görünürler. Halbuki evvelce onlar ancak bilkuvve görünmekteydiler. Fiilî akıl heyûlânî akla ancak bu suretle faydalı olur. Onun heyûlânî akılla münasebeti ışığın göz ile münasebeti kabilindendir." [26]

Bu metin Türkçe dili ve ifadesi sadeleştirilmeden aynen sunulmuştur. *Bilkuvve* ve *bilfiil* terimleri *potansiyel* ve *aktüel* anlamlarına gelmektedir. Lindberg bu metinde Aristocu bir ışık ve görme kuramının Fârâbî tarafından benimsenmiş ve kabul edilmiş olduğunu haklı olarak söylemiştir. Ayrıca, bu metni, dış ışık rolünün biraz arttırılması ve belirginleştirilmesi suretiyle Aristocu görüşün daha sarihleştirilmiş şeklini temsil eden bir ifade tarzı olarak da betimlemek mümkündür. [27] Bruce Eastwood ise, bazı ince ayrıntılar üzerinde durarak bu metindeki ifade özelliklerinin Platon'dan etkiler taşıdığını ileri sürmüş ve Platon'da da bu metne biraz benzeyen bir metin parçası bulunduğuna işaret etmiştir. Ayrıca, kendisi F. Rosenthal'ın bu konuyu ilgilendiren başka Fârâbî metinlerinden de söz etmiş bulunduğuna dikkati çekmiştir. [28]

Franz Rosenthal'a göre, Fârâbî *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı kitabında da Öklid ışık kuramına uyan bir biçimde ışıktan söz etmektedir. Aynı yazar yukarıda bir alıntısı sunulan *Ârâu Ehli Medîneti'l Fâḍıla*'nın bir yerinde "gözışını" tabirinin geçtiğine dikkati çekmektedir. Yine, Rosenthal'a göre, Fârâbî Aristo ile Platon görüşlerini birbirleriyle telif etme amacıyla kaleme aldığı *Kitâb fî Cem'i Beyne Re'yeyi'l-Ḥakîmeyn* adlı yapıtında ışık konusunda da Aristo ve Platon görüşlerini birbirleriyle uzlaştırmaya çalışmaktadır. [29] Ayrıca, boşluk üzerine yazdığı risâlede Fârâbî boş mekân olsa oradan ışığın geçmeyeceği düşüncesine yer vermekte ve bu bakımdan da Aristo görüşüne uygun bir ifade tarzı kullanmaktadır. [30]

Lindberg'e göre, İbn Sînâ'nın farklı yapıtlarında ışık konusu üzerine yaptığı incelemelerde bazen birbirlerinden biraz farklı yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Bunların ortak yönü Aristo görüşüne temayül göstermekte olmasıdır. Mamafih, onun bu eğilimi Aristo ışık kuramını kanıtlar göstere-

[26] Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, Nafiz Danışman çevirisi, Millî Eğitim Bakanlığı yayını, 1956, s. 53; Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 43.

[27] Bkz., yukarıda s. ..... ve not 9.

[28] Bruce Eastwood, "Al-Fârâbî on Extramission, Intromission, and the Use of Platonic Visual Theory", *Isis*, cilt 70, 1979, s. 423-425.

[29] Franz Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture*, cilt 14, 1940, s. 415.

[30] Necati Lugal ve Aydın Sayılı, *Ebû Naṣri'l-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, Türk Tarih Kurumu yayını, 1951, metin, s. 6, çeviri, s. 6-7, 25; Aydın Sayılı, "Fârâbî'nin Halâ Hakkındaki Risalesi", *Belleten* (T. T. K.), cilt 15, 1951, s. 128, 155-156.

rek savunması suretiyle belirmekten fazla rakip görüşlere yönelttiği sert eleştirilerle su yüzüne çıkmaktadır. Rakip görüşleri de İbn Sînâ birbirlerinden ayırdederken bazı ayrıntı noktaları bakımından kendi takdirini kullanarak bunlar arasında ortaklık kurmakta, bazı görüşleri geri koşunda tutarak bazılarını daha ön plâna getirmektedir. İbn Sînâ'nın konuda yaptığı bu tasarrufun gayet isabetli olduğu söylenebilir. Böylece, İbn Sînâ genellikle eleştirilerinde "Öklid tipi" ve "Galen tipi" görüşleri hedef almaktadır. Ayrıca bu kategorilerden özellikle "Öklid tipi" grubu içine girenleri kısmen olgusal ve kısmen kuramsal mülâhazalarla birtakım altgruplara ayırmaktadır.

"Öklid tipi" görüşler genellikle gözden bir ışının ya da ışınımın, ya da özel bir "ruh"un çıktığı, dıştaki nesneyi gidip bulduğu, ve onun formunu veya biçinimini dıştan kavrayıp saptadığı, ve bu eylemin görme algısını veya edimini oluşturduğu düşüncesiyle temellenen görüşlerdir. Ekleyin, İbn Sînâ'ya göre, gözden çıkan bir ışınım gerçekten varsa bu ışınım ister istemez maddeseldir. Çünkü duyarlılık gücü ancak madde veya özdek aracılığı ile bir yerden bir başka yere geçebilir, taşınabilir.

İmdi, İbn Sînâ'nın konuya genel bakış açısına ve konuyu kavrayışına göre, bu genel görüş kategorisini, yani "Öklid tipi" görüşü, şu dört grup veya seçenek çerçevesi içinde düşünmek gerekir : Ya gözden çıkan ışınım mütecanis ve kesintisiz bir tek özdeksel tözü veya maddeyi oluşturur; yahut bu seyreltik madde gözden çıkarak görülen madde ile temas kurar, fakat gözle bağlantısını devam ettirmez; yahut da, üçüncü bir seçenek olarak, gözden çıkan ışınım tek tek ve ayrı ışınlardan oluşur ve görülen cisimle göz arasında bağlantı kurar, fakat böylece bu ışınlar algılanan nesnenin ancak bazı noktalariyle temas kurar; ya da, dördüncü bir seçenek olarak, bu ışınım dış nesneye ulaşmaz, onunla temas kurmaz.

Bu varyantların ya da seçeneklerin birincisi İbn Sînâ'ya göre, olanaksız ve anlamsızdır. Göz gibi küçücük bir cisimden evrenin yarısını dolduracak bir madde çıkması ve bunun gök feleklerini aşarak yıldızlara ulaşması, üstelik bu sürecin gözün her açılışında yinelenmesi imkânsızdır. Yine, İbn Sînâ'ya göre, ikinci ve dördüncü seçenekler de tamamen geçersiz sayılmak zorundadırlar. Çünkü her iki halde de ışınım maddesi görülen nesne ile göz arasında bir bağlantı kurulmasını sağlayamamak durumunda olacaktır. Oysa, görme algısı ancak böyle bir bağlantı sayesinde mümkün olabilir. Burada madem ki durum ancak havanın ya da görülen nesne ile gözü ayıran herhangi başka bir ortamın bu görevi üzerine almasiyle kurtarılabilmektedir, şu halde neden havayı ve diğer saydam cisimleri bu işlevle görevlendirmek suretiyle bu işi kestirme yoldan bir çözüme bağlayarak gözışınlarını bu görevden affetmiyoruz. Demek ki gözışınları kuramının bu iki yorum tarzının her ikisi de bir söz kalabalığından öteye gidememek durumunda kalmakta, tatmin edici bir maksada ulaşmamaktadır.

Gözışınları kuramının yukarıda söz konusu edilen üçüncü yorum şekli Öklid'in kendi görüşüne en yakın ve en uygun olanıdır. Buna göre gözışını konisi veya, diğer adıyla, perspektiv konisi, tek tek ışınlardan oluşur ve sadece bir dış nesnenin algılanmasına yetecek ölçüdeki ışının gözden salınmasını gerektirecek biçimde tasavvur edilebilir. Çünkü bu kuram, aslında konunun matematiksel yönünü ön koşuna getirip fiziksel yönüne yeteri derecede eğilmemeyi pek sakıncalı saymamıştır. Böylece, gözün evrenin yarısını dolduracak kadar duyarlı maddeyi gözden dışarı taşırması gereği gibi güç bir durumdan bu kuramın kurtarılmış olacağı biçiminde iyimser bir görüş ileri sürülebilir. Fakat bu iyimser görüşün sakıncalarına biraz göz yumulsa da, yine, bu kuramın görüşü çerçevesi içinde, İbn Sînâ'ya göre, göz, dış cisimde, sadece ışının değdiği noktaları algılayacağından, dış nesnelerden yalnızca şurada burada birtakım noktaların algılanması ve cisimlerin geri kalan çok ve çeşitli kısımlarının gözde bir izlenim bırakmaması gerekir.

İbn Sînâ gözden salındığı farz olunan ışınımın dış ortama veya fiziksel çevreye nüfûzu meselesinin evrende hiç boşluk bulunmadığını ileri süren Aristo'cu görüşle nasıl bağdaşabileceği sorununa bu vesile ile değinmekte, özellikle *Kitâbu'ş-Şifâ*'da bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almakta, bazan az miktarda boyanın çok miktarda sıvıyı etkili biçimde boyayabilmesi gibi durumları bu münasebetle söz konusu etmektedir. Ayrıca, özellikle Wiedemann'ın çevirisini verdiği küçük risâlede, fakat diğer yazılarında da, İbn Sînâ gözışını maddesinin tel tel olmayıp, parça parça, öbek öbek, ya da tel biçimindeki gözışınlarının kopuk kopuk olması seçeneği üzerinde durmakta, bu takdirde, aradaki kesintiler dolayısiyle, hem gözle hem de algılanması sözkonusu olan dış nesne ile temas sağlanamaması gibi bir sakınca doğacağına dikkati çekmektedir. İbn Sînâ, bu vesile ile, bazı yazılarında, gözışınları kesintisiz ve tel tel olduğu takdirde ise rüzgârlı havalarda dış nesne görünümünde istikrarsızlık, dalgalanma ve bulanıklık gibi olumsuz vasıflar doğacağını düşünmenin mâkul olacağını ilâve etmektedir.

Boş uzam olanaksızlığının gerçeği yansıttığı ve hattâ orunladığı düşüncesi karşısında dolu uzama gözışınlarının nasıl nüfuz etmekte oldukları sorununu İbn Sînâ başka saydam ortamlara ve özellikle suya da uygulamaktadır. Örneğin, su saydam bir cisim olduğundan suyun dibindeki veya ötesindeki bir cismi görebiliyoruz. Meselâ bir havuzun ya da gölün dibi gayet güzel görülebilir. Eğer suda gözenekler bulunduğu ve gözışınlarının bu gözeneklerden geçerek yollarını buldukları veya kendilerine yol açtıkları tasavvur edilirse, o zaman, "acaba su ağır bir cisim olmasına ve akışkanlığına rağmen neden aşağı doğru akıp bu gözenekleri doldurmuyor?" gibi yanıtlandırılması güç bir soru aklımıza gelse yeridir. Ayrıca, havuzun ya da içinde su bulunan kabların diplerini tümüyle görebildiğimize göre, demek ki suyun hemen hemen tümünün gözenekten, yani boşluktan, oluşması, ibaret olması, gerekir ki, bu da paradoksumsu bir durum yaratır.

İbn Sînâ böylece, gözışınları kuramını çok etraflı ve çok yönlü bir eleştiri süzgecinden geçirerek eleme yoluna gitmektedir. Bu eleştiriler Galen tipi tezleri pek kapsamadığından onların eleştirilerini de ayrıca yapmaktadır. Burada İbn Sînâ'nın saydam ortam olarak suyu da sözkonusu etmiş olması Aristocu görüşün bir uygulaması neliği açısından özellikle ilgi çekicidir.[31]

İbn Sînâ'nın Galen tipi görme kuramını eleştirmesine gelince, bunda ve bu tip olarak sınıflandırılacak mahiyette bazı diğer tezlerde kabul edildiğine göre, gözden salınan küçük miktardaki seyreltik madde veya ışınım, veya özel ruh, havayı, yani atmosferi, ya da görülen cisimle göz arasındaki herhangi saydam bir cisim ya da ortamı duyarlılaştırır ve bu sayede ya bu ortam dış nesne izlenimini göze iletir ya da gözün görme işlevini üstlenir. İbn Sînâ'ya göre, dış ortamın kazandığı söylenen bu duyarlılığın, bir kez kazanılınca, dış ortamda ve meselâ havanın kendisinde var olmaya başladığı, o ortamın kendi öz vasfı olarak varlığa geldiği, söylenemez. Başka bir ifade ile, örneğin, hava, bir kez hassaslaştırıldıktan sonra, onu hassaslaştıran gözden bağımsız olarak bu vasfa iye olamaz, olduğu sayıntılanamaz, farz ve kabul edilemez. Çünkü böyle olsa o zaman kalabalık bir insan topluluğunun bulunduğu bir yerde görmenin daha kolaylaşması veya mükemmelleşmesi gerekir. Örneğin iyi görmeyenlerin, görme kusurları olanların, böyle şartlarda, yani bir grup insan ya da bir kalabalık içinde bulununca, daha iyi görmeye başlamaları icabeder. Oysa, böyle olmaz. Görme, kesinlikle anlaşıldığına ve iddia edilebileceğine göre, tamamen kişisel bir olaydır.

Bu arada, gözden salımlanan seyreltik madde ya da enerji sayesinde havanın sadece görmê algısına yardımcı olacak bir tür duyarlılık kazanmakla kalmayarak aynı zamanda görme yeteneği de kazandığı iddia edilirse, İbn Sînâ'ya göre, o zaman, havanın harekete gelmesi sonucu görülen şeyin biçim değiştirmesi ve, yine, bu takdirde, örneğin yıldızlar ve tümüyle gök cisimleri gibi havanın ulaşamadığı cisimlerin görülmemesi gerekir. Sonra, nasıl oluyor da bu hassaslaşan hava görme eylemini kendisini etkileyen göze getiriyor veya iletiyor da herhangi başka bir yere iletmiyor, götürmüyor? Bu sorunun da İbn Sînâ'ya göre, bu tezde cevapsız kaldığı söylenebilir.

Göz tarafından etkilenen havanın sadece iletkenleşmesi görüşüne gelince, İbn Sînâ'ya göre, bu etkinin mahiyeti müphem ve muammalı kalıyor.

[31] Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 44-47; *Avicenna's De Anina*, ed. F. Rahman, s. 126-129, 115-129; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Tahran taşbasması, cilt 1, s. 320-321, 316-321; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâ'î, Ṭabî'îyât* Kısmı, Seyyid Muhammed Meşkût yayını, 1371/1952, s. 78-90; Eilhard Wiedemann, "İbn Sinâs Anschauung vom Sehvorgang", *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, cilt 4, 1912, s. 239-240. İbn Sînâ bu gibi düşünce ve eleştirilere *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın *Meteoroloji* kısmında hâle ile gökkuşağına ilişkin bilgi sunarken de değinmektedir. Bkz., M. Horten (ve E. Wiedemann), "Avicennas Lehre vom Regenbogen nach seinem Werk al Schifâ", *Meteorologische Zeitschrift*, cilt 30, 1913, s. 534.

Acaba göz bu etkiyi ne yoldan gerçekleştiriyor olabilir? Bu etkinin havayı canlandırma veya canlılaştırma biçiminde ortaya çıkacağı sözkonusu olamayacağı gibi, havanın gizimsel saydamlığını edimselleştirmek yoluyla olduğu da iddia edilemez. Yine, havanın sıcaklığının arttırılması ya da, tersine, havanın serinleştirilmesi yoluyla böyle bir sonucun elde edileceği ya da ortaya çıkacağı da düşünülemez. Gerçekten, gözden salınan ışınımın bu etkiyi havayı ısıtmak suretiyle yaptığı düşünülse, o zaman, havanın soğumasiyle görme olanağının azalması gerekir; oysa durum böyle değildir. Aynı şey serinletme tezi için de geçerlidir. Herhalde, bu soruların yanıtını tezi benimseyenlerden beklemek gerekir. Fakat onlar da bu yolda tatmin edici herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Yine, havanın, görülen dış nesne izlenimini kendisini hassaslaştıran göze ulaştırmasının da hangi yoldan sağlandığı hususu bu tezde tamamen izahsız kalmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, gerçek şudur ki, havada saydamlık edimselleşince ve, yine, edimsel olarak renk de var olunca, görme algısı imkân dahiline girer ve gerçekleşir. Böylece de, gözün havayı eleştirisi yapılan yollarda etkilemesine hiç de gerek kalmaz.[32]

İbn Sînâ, böylelikle aykırı görüşleri cerh ederek Aristo'nun bu konudaki tezini desteklemekte, desteklemiş olmaktadır. Fakat görme olayına ilişkin olarak, İbn Sînâ, Aristo'da karşılaşılmayan bazı düşünceleri de bu teze eklemektedir. Güneş ışığına ve ateş kökenli ışığa ayrı bir statü veya ulamlılık, bir belgililik, tanımış olması, ve ışık kaynağının saçtığı ışıkla, aydınlatılmış cismin ya da edimselleştirilmiş rengin saydam aracılığı ile saldığı ışık arasında yaptığı ayırıma daha önce değinildi.[33] Bir de ayrıca, görmeye, görme algısına ilişkin olarak İbn Sînâ'nın özel ve kendine özgü bir görüşü, bir tezi, olduğu anlaşılıyor. Şöyle ki, İbn Sînâ'ya göre, görme dıştan gelen etki ile, gözde, bir aynadakine az çok benzeyen bir görüntünün meydana

[32] Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 47-49; *Avicenna's De Anima*, F. Rahman yayını, s. 122-124 : M. Horten (ve E. Wiedemann), önceki zikri geçen yazı. Cemil Akdoğan'ın araştırmaları gözışınları kuramına İbn Sînâ'nın yönelttiği eleştirilerin Avrupa'da Albertus Magnus'u (1193/1206-1280) kuvvetle etkilediğini göstermektedir. (Bkz., Cemil Akdoğan, "Avicenna and Albert the Great in Refuting the Extramission Theory of Vision", *Ankara Tıp Bülteni*, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi yayını, İbni Sînâ Özel Sayısı, 1983, s. 47-54.) İbn Sînâ'nın bu eleştirileri İbnü'l-Heyşem'in eleştirilerine sâdece kısmen benzemektedir. Gerçekten, İbn Sînâ'nın eleştirilerinin İbnü'l-Heyşem'inkilerden daha geniş kapsamlı ve daha ayrıntılı olduğu görülüyor. Bu bakımdan, Albertus Magnus'un belki de gerek İbn Sînâ'dan ve gerekse İbnü'l-Heyşem'den etki almış olması söz konusu olabilir. Fakat öte yandan, A. Mark Smith'e göre, Robert Grosseteste (takriben 1168-1253) İbnü'l-Heyşem etkisi çizgisi dışında kalmıştır. (Bkz., A. Mark Smith, *aynı yazı*, s. 568, not 1.). Oysa, bu etki Witello, John Peckham, ve Roger Bacon'da kuvvetle görülmektedir. İbnü'l-Heyşem'in Kitâbü'l-Menâzır'ı onüçüncü yüzyıl ortalarında Latinceye çevrilmiş olduğuna göre, aradaki böyle bir farklılığı kronoloji mülâhazalariyle temellendirmek kolaylıkla mümkün görünmektedir.

[33] Bkz., yukarıda, s. 212 ve not 10, 11.

gelmesi yoluyla olur. Göz burada bir aynanın oynadığı rolü oynar. Dış nesnenin görüntüsü bu aynada, yani gözde, meydana gelince, İbn Sînâ'ya göre, görme algısı doğmuş olmaktadır. Nitekim, aynanın ruhu olsaydı, göz gibi ayna da bir ruha sahip olsaydı, İbn Sînâ'nın iddiasına göre, o da kendinde oluşan görüntüyü görecek, algılayacaktı; ayna da bir ruha sahip olsaydı, o da kendinde bir görüntü bulunduğunun bilincine ulaşacaktı.

Göze dış nesnelerden görüntüler ya da izlenimler gelmekte olduğu ve bunların tümel olarak gözde görme etkisi yaptığı görüşü ortaçağda yaygın bir görüş olarak mevcuttu. İbnü'l-Heyşem dış nesnenin her kısmından, bütün noktasal kısımlarından, göze ayrı ayrı izlenimler veya görüntüler, veya formlar geldiğini, ve bunların gözde bütünleşmeleri sonucu göz merceğinin ön yüzeyinde bir görüntü oluştuğunu ileri sürdü. Demek ki İbnü'l-Heyşem'e göre dış cisimlerin noktasal kısımlarından gelen ışıklar göze o kısımların renklerini ve şekil özelliklerini de getirirler. İbn Sînâ ise, göz merceğinin ön yüzeyinin bir ayna işlevi gördüğünü ve bunda bir görüntü meydana gelmesinin görme algısının doğmasını temellendirmekte olduğunu söylüyor. Bu teze göre de bu görüntü meydana gelmesi olayının dış nesneden gelen form veya biçinim yoluyla açıklığa kavuşturulması sözkonusudur. Ayrıca, İbn Sînâ'nın görüntüyü sadece tümel olarak ele alması sonucu, bu görüş ya da tez İbn Sînâ'da, İbnü'l-Heyşem'e kıyasla daha az ayrıntı bilgisini içermektedir.

İbn Sînâ'nın bu görüşü, tümel görüntünün kısmî görüntüler toplamından oluştuğu düşüncesi bir tarafa bırakılırsa, İbnü'l-Heyşem'inkine çok benzemektedir. Bu sebeple, bu tez İbnü'l-Heyşem görüşüne götüren bir ilk adım, bir ara adım olarak tasavvur edilmeye elverişlidir. Ayrıca, İbn Sînâ'nın bu görüşü, az sonra görüleceği üzere, özel matematiksel bir yaklaşımla ele almış olması ve bu matematiksel yaklaşımın da İbnü'l-Heyşem'inkine benzemesi böyle bir faraziyeyi veya hipotezi pekiştirir mahiyettedir. Bu yaklaşımın geometrik optik aracılığı ile yapılmış olması hiç şüphesiz ki İbnü'l-Heyşem etkisine hiç bir suretle işaret etmez. Bu yönde alınacak etki odakları ve kaynakları bol miktarda mevcuttu. Bunlar arasında belki Kindî'nin adı özellikle zikr edilmeye değer.

İbnü'l-Heyşem de, İbn Sînâ gibi gözışınları kuramını eleştirmiştir. Fakat, tarihsel sürekliliğin getirdiği birtakım klişeleşmiş eleştiriler bir yana, ikisinin eleştirileri birbirlerine pek benzememektedir. David C. Lindberg şöyle yazıyor :

"Optik konusunda İslâm Dünyasının yetiştirdiği en büyük iki yazarın konuya katkılarını aynı sıralarda yapmış olmaları beklenmedik ve tuhaf bir rastlantı olarak karşımıza çıkıyor. Ana eseri *Kitâbu'ş-Şifâ*'yı, İbn Sînâ'nın, İbnü'l-Heyşem'in bir terkip mahiyetindeki büyük yapıtı *Kitâbu'l-Menâẓır*'ı yazmasından onbeş yirmi yıl önce kaleme aldığı anlaşılıyorsa da, bu iki bilim adamının eserlerinin çok azını yeter derecede kesinlikle tarihlemek

mümkün olduğundan, aralarındaki etkilenme biçimi olanaklarını tahmin etmek için elde yeter derecede ipucu mevcut değildir. Esasen, İbn Sînâ eserlerinin İbnü'l-Heyşem'in hayat süresi içinde ne derecede yaygınlık kazanmış olduğunu bilmemekteyiz. Ayrıca, İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem düşünceleri arasında yeter derecede dikkati çekecek paralellik de bulunmadığı gibi, bunların birbirlerini etkilemiş olduklarını gösteren herhangi bir kanıtla da karşılaşmakta değiliz."[34] Wiedemann da İbnü'l-Heyşem'in gökkuşağı için verdiği açıklama üzerine yaptığı incelemede, İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem'in gökkuşağı izahlarının birbirlerine benzemediğine işaret etmektedir. Aralarındaki benzemezlik gerçekten dikkati çekecek kadar sarihtir.[35]

Fakat, buna rağmen, yine de İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem'in optiğe ilişkin ve gözde görüntü teşekkülü bakımdan düşünceleri arasındaki az önce söz konusu edilen ilginç yaklaşma, bu duruma beklenmedik bir istisna teşkil ediyor görünmektedir.

İbn Sînâ'nın bu ilginç düşüncesi özellikle İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i ʿAlâî*'sinde sarahatle ileri sürülmektedir. Bu kitabın yazılışı 1021 ile 1037 yılları arasında tarihlendirilmektedir.[36] Aynı kuramla, eşliğindeki şekille birlikte, Wiedemann tarafından Almanca çevirisi yayınlanmış küçük bir İbn Sînâ risâlesinde de karşılaşılmaktadır.[37] Bu küçük risâlenin yazılış tarihi hakkında hiç bir bilgi verilmemektedir. Ayrıca, görmenin göz merceğinde bir görüntü teşekkülü yoluyla gerçekleştiği tezi İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Necât*'ında da yer almakta ve ayrıntısız ve açıklamasız bir biçimde sadece söz konusu edilmektedir[38]. *Kitâbu'n-Necât*'ın yazılışı, herhalde, *Dânişnâme-i ʿAlâî*'nin yazılışından ve dolayısiyle de az önce kaydedilen 1021 tarihinden önce idi. Fakat bazı ipuçlarına göre, *Dânişnâme-i ʿAlâî* gibi *Kitâbu'n-Necât* da İbn Sînâ'nın Isfahan'da ve ʿAlâüddevle'nin yanında ve himayesinde bulunduğu süre içinde yazıldı. İbn Sînâ'nın ise Isfahan'da ömrünün son ondört yılını geçirdiği anlaşılıyor.[39] Böyle olunca da, her iki kitabın da 1023 yılından sonra yazılmış olması gerekiyor.

Wiedemann az önce sözü geçen kısa İbn Sînâ risâlesi çevirisinde, bir yerde, yorum olarak ve parantez içinde metin çevirisine ilâve etmek suretiyle, gözde oluşan görüntü için, "wohl in der Retina", yani, "herhalde

[34] Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 61

[35] E. Wiedemann, "Theorie des Rogenbogens von Ibn al Haitam", *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, XXXVIII, *Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät in Erlangen*, cilt 46, 1914, s. 39.

[36] Avicenna, *Le Livre des Sciences*, Mohammad Achena ve Henri Massé çevirisi, 1955, cilt 1, s. 16.

[37] E. Wiedemann, "Ibn Sinas Anschauung vom Sehvorgang", s. 239-241.

[38] Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 49, s. 236, not 109.

[39] A. J. Arberry, "Avicenna : His Life and Times", s. 24. Daha fazla ayrıntı bilgisi için bkz., N. Keklik, "Türk İslâm Filozofu İbn Sînâ (980-1037) Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23, 1981, s. 1-53.

retina üzerinde" ibaresini kullanmaktadır.[40] Optik tarihinde belki de o zamandan beri sağlanan gelişmeler ışığında, bu yorumu kesinlikle yanlış kabul etmek gerekmektedir. Enrico Cantore, İbn Sînâ'ya retina'nın, yani gözün ağ tabakasının gözün duyarlı kısmını oluşturduğu bilgisini atf ve izafe etmektedir.[41] İbn Sînâ, hiç şüphe yok ki, anatomi konusunda da büyük bir otorite idi. Roger Bacon gözün bu katmanından veya bölgesinden söz ederken İbn Sînâ'ya atıf yapmakta, onun ışık ve renk ve "görülür nesne" olarak göze gelen izlenimlerin göz siniri yoluyla beyine gitmesinde retinanın yardımcı veya aracı olma rolünden bahsettiğini söylemektedir.[42]

İbn Sînâ gerçekten göz anatomisine, ya da görme psikolojisine, ve belki de her ikisine birden, ve yine, geometrik optiğin görme olayına ilişkin bölümüne, birtakım önemli katkılar yapmış olabilir. Fakat görüntünün gözün ağ tabakasında meydana geldiğini kesinlikle söyleyebilmek için onaltıncı yüzyıl Avrupasını ve Kepler'i beklememiz gerekir.[43] Rönesans anatomi çalışma ve araştırmalarının bu başarı aşamasına ulaşılmasında önemli bir hazırlık evresini oluşturmuş olduklarından da şüphe edilmemesi yerinde olur. Özellikle Realdo Colombo (1516?-1559) ile Felix Plater'in (1536-1614) göz anatomisi üzerindeki çalışmaları bu bakımdan önem taşıdığı gibi,[44] Giulio Cesare Aranzio'nun (1530-1589) 1587 yılında, ve anlaşıldığına göre ilk defa olarak, bir inek gözünde, görüntünün ağ katmanında ters konumda teşekkül ettiğini gözlem yoluyla kesinkes saptamış olduğunu da bu vesile ile önemle kaydetmek ve hatırlamak gerekir.[45]

Eğer uzun bir süreç halinde gerçekleşmiş ve Maurolyco, Realdo Colombo, Aranzio, ve Plater gibi araştırıcılar yoluyla Kepler'in elinde kesin bir sonuca ulaşmış böyle bir gelişim zincirinin ilk halkalarından birinin İbn Sînâ'nın bir katkısı sayesinde gerçekleşmiş olduğu yolunda böylece belirmekte olan izlenim doğru ise, bu da şüphesiz ki büyük önem taşır. Mamafih, bu özel sorunun daha kesinlikle saptanmaya çalışılmasını bu araştırma çerçevesi içine sığdırmaya teşebbüs edilmeyecektir.

Herhalde, İbn Sînâ'nın görmeye ilişkin olarak gözde bir görüntü oluşması görüşünün onda bir fikir inkişafı sonurgusu olduğu düşünülebilir. İbnü'l-Heyşem'den etki almış olması ihtimali şu bakımdan mâkul görünmüyor ki, eğer böyle bir etki almış olsaydı, İbnü'l-Heyşem düşüncelerinin onu çok ilgilendirecek mahiyetteki başka ayrıntı bilgileri de ona ulaşacaktı.

[40] E. Wiedemann, *aynı yazı*, s. 240.

[41] Enrico Cantore, "Genetical Understanding of Science : Some Considerations about Optics", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, yıl 17, 1966, s. 335-336.

[42] Roger Bacon, *Opus Majus*, R. B. Burke çevirisi, cilt 2, 1928, s. 432-433.

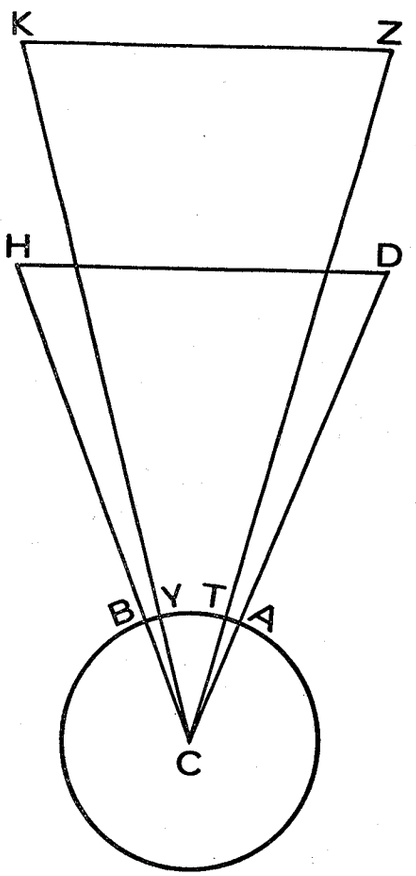
[43] Bkz., örneğin, V. Ronchi, *The Nature of Light*, s. 91.

[44] Charles Singer, *A Short History of Anatomy and Physiology from the Greeks to Harvey*, 1956, s. 132-133, 140.

[45] Fielding H. Garrison, *An Introduction to the Histoy of Medicine*, 1929, s. 261.

Böyle olunca da İbn Sînâ'nın, çok bağlı olduğu tartışma, veya savunma ve savsunma, argümentasyon, yöntemine göre, bunlardan hiç değilse bir kısmını zikretmeden geçemeyecekti. Fakat buna karşılık İbnü'l-Heyşem'in, İbn Sînâ'nın söz konusu düşüncesinin bir suretle öğrenmiş ise, onu daha teferruatlandırarak ve ayrıntı bilgilerine dayanan kanıtlarla destekleyerek dolgun bir savsungu ve savunma oluşturmuş olması olasılı veya hiç değilse olanaklı farz edilebilir. Ve gerçekten böyle bir durum varsa, buna kendisinin eklediği çok şey mevcut olduğundan, bunun çekirdek düşüncesinin İbn Sînâ'dan alınmış olduğuna işaret etmek ihtiyacını hiç de duymamış olabilir. Esasen o zamanın gelenekleri yararlanma ve esin kaynaklarının muhakkak zikredilmesini pek gerektirmemekteydi.

İbn Sînâ'nın görme algısını, göz merceğinde aşağı yukarı, bir aynadakine benzer biçimde oluşan dış nesne görüntüsünün bilincine varmaya indirgeyen metninin neden uzaktaki cisimlerin daha küçük ve yakındaki cisimlerin daha büyük göründüğünün açıklanmasına ilişkin kısmını aynen görelim. İbn Sînâ şöyle söylüyor :



"Daha uzaktaki nesneyi [gözün] daha küçük gibi görmesinin nedeni şudur ki, ayna olan [gözdeki] rutubet küreseldir ve küresel olan şey merkeze göre beraberlik durumundadır [simetriktir, ortak ölçülüdür]. Bu yüzden uzaklaşan bir şey daha küçük bir öge ile [yay ögesi ile] [tekabül] beraberlik durumunda olur, onun görüntüsü bu daha küçük öge içine düşer, ve bunu küresel aynada böylece görmek söz konusudur ki bunun geometrik mahiyette bir açıklaması vardır.

"AB dairesi göz merceğinin kü resel yüzeyini temsil etsin. Bu yüzey burada aynadır. C noktası da bu dairenin merkezi olsun. DH ile ZK da cesametleri eşit iki nesne olsunlar. Fakat DH cismi C'ye ZK'dan daha yakın ve ZK daha uzak olsun. C merkezinden daire çevresini A ve B noktalarında kesen CD ve CH doğru parçalarını çizelim. AB yayı DH ile beraberlik durumundadır [DH'ye tekabül eder] [DH doğru parçasını gören yaydır] ve AB yayından çıkan şey DH'ye doğrudur, DH'ye dönüktür. Aynı suretle, daireyi T ve Y noktalarında kesen ve C'yi Z ve K ile birleştiren iki doğru parçası daha çizelim. Demek ki TY de ZK'ya tekabül etmektedir. TY'nin muhakkak surette AB'den küçük olduğunu geometri yardımiyle ispat etmek mümkün olduğu gibi, bunu doğrudan doğruya şekilden de görebiliriz. Çünkü ACB açısı TCY açısından büyüktür. Açı küçük ya da büyük olunca ise, yay da aynı suretle küçük ya da büyük olacaktır. İmdi, ZK'nın görüntüsü TY üzerinde ve DH'ninki ise AB üzerinde teşekkül eder. Daha küçük olanda teşekkül edenin daha küçük olması ise tabiîdir. Demek ki, ZK'nın görüntüsü daha küçüktür. Hayret edilecek bir husus şudur ki, gözışını tezini savunanlar da bu açıdan söz etmektedirler. Oysa, görme yeteneği forma doğru gittiğinde değil, form görme yeteneğine doğru geldiğinde açı yararlıdır [bu açıdan söz etmeye elverişli bir durum mevcuttur]." [46]

Burada başvurulan yayının basılı metnindeki şekilde H ve D noktaları CTZ ve CYK doğruları üzerinde bulunmaktadır ve bunların DH'yi kestiği noktalar olarak gösterilmiştir. Bu hata herhalde bir baskı hatası olsa gerektir. Wiedemann'ın Almancaya çevirilediği kısa Arapça risâle resminde bu hata yoktur. Fakat orada da B ve K noktaları ayrı harflerle gösterilmeyip aynı harfle temsil edilmiştir. Bu, yazmanın bir hususiyeti olup çeviride aynen muhafaza edilmiştir. Ayrıca, risâle metninde ACB ve TCY açılarının kıyaslanması için şekildeki ikizkenar üçgenlerin kıyaslanmasını içeren daha ispatımsı ayrıntı bilgisine dayanılmaktadır.

İbn Sînâ'nın yukarıda sunulan metnindeki düşüncelerine ilişkin olarak Lindberg şöyle yazıyor :

"Böylece İbn Sînâ görme konisi veya piramidi kavramının içerdiği geometrik olgularla sadece göze ışığın dıştan geldiğini kabul eden Aristo kuramının birbirleriyle tutarlı olduklarını ileri sürmekte ve bu yoldan Aristo görme kuramının geçerliliğini göstermeyi amaçlamaktadır. Eskiçağdan beri hep gözışınları kuramı eşliğinde düşünülmüş olan görme olayının geometrik yönlerinin sadece kendi görüşüyle uyumlu olduğunu iddia etmek suretiyle İbn Sînâ'nın geometrik optikle olan münasebetleri bakımından durumu gözışınları kuramını destekleyenlerin aleyhine çevirmeye teşebbüs ettiğini görmek çok ilgi çekicidir." [47] Lindberg burada özellikle İbn Sînâ'dan yukarıda yapılan alıntının son cümlesi üzerinde durmaktadır.

İbn Sînâ'nın gözışınları kuramına yönelttiği eleştiriler yukarıda ayrıntılı biçimde söz konusu edildi. İbn Sînâ bir de şuna dikkati çekiyor ki gözışınları kuramına göre gözışınları dış nesneye ulaşıp onunla temas kurmak suretiyle onun algılanmasını sağladıklarına göre, gözışınları yoluyla nesnelerin cesametlerinin belirlenmesi için perspektiv konisinin tepe açısı yoluyla

[46] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî*, Seyyid Muhammed Meşkût yayını, s. 92-95.
[47] Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 50.

değil koni taban bölgesinde bir sonuca bağlanması tabiîdir. Bu böyle olunca ise, gözışını kuramı ile eskiçağda ve ortaçağlarda bilinen ve tanınan perspektiv yasalarının birbirleriyle bağdaşmaması gerekir.

Lindberg bu vesile ile şunları söylüyor :

"Görme olayının matematiksel kuramını temelden çökertmeye yönelen bu akıl yürütme tarzı Öklid, Kindî, İbnü'l-Heyşem, ve matematiksel optiğin diğer temsilcilerini hiç şüphe yok ki hayrette bırakacak bir mahiyet taşır. Çünkü onların durumu bunun tam tersidir; onlara göre, ancak gözışınları kuramı cesamet algısını (görme konisi aracılığı ile) anlaşılabilir bir olay haline getirebilmekteydi. Yorumda görülen bu köklü farkı kavrayabilmek için İbn Sînâ ile matematikçiler arasındaki gerçek anlaşmazlık konusunun görme kuramına ilişkin değerlendirmelerini yaparken temele koydukları ölçüt veya kriteryumdan kaynaklandığının bilincine varmak şarttır. Onların zihinsel tutumuna göre, görme algısına *matematiksel açıdan* ancak gözışınları kuramı aracılığı ile anlam kazandırılabilmekteydi. İbn Sînâ'nın zihniyetine göre ise, görme veya perspektiv konisine ilişkin matematiksel mülâhazalar konuyu aslında ilgilendirmemekteydi ve görme olayı bağlamı içinde uygulama değeri taşımamaktaydı; çünkü üzerinde durulan gözışınları kuramına göre, görme gücü, görülen dış nesnenin birbirlerinden en uzak uçlarıyla temasta olan gözışınları arasındaki açının algılanacağı yer olan gözün içinde değil, fakat görme konisinin tabanında, yani bu koninin dış nesnenin gerçek cesameti hakkında dolaysız bilgi saptayabileceği taban bölgesinde bulunmaktadır. Böylece, gözışınları kuramının *fizik açısından* kavranıp anlaşılması, bu kuramın eşyanın gözlemciden uzaklaştıkça küçülmüş görüneceği biçimindeki görme algısı olgularını açıklayamadığını ortaya koymaktadır." [48]

Lindberg'in, burada, görme algısı olayına Öklid yaklaşımının matematiksel nelikte olmasına karşılık İbn Sînâ'nın yaklaşımının fiziksel olduğunu vurgulaması hiç şüphe yok ki konuya ışık tutmaktadır. İbn Sînâ'nın kendisi de aynı bir cümlede Aristocularla gözışınları tezini benimseyenlerden söz ederken Aristoculardan Meşşâîyûn (Peripatetisyen) adıyla söz etmekte ve gözışınları tarafdarları için "matematikçiler" takma adını kullanmaktadır. Bu belki de o zamanın alışılmış ve klişeleşmiş bir ifade tarzı olabilir. [49]

Mamafih, İbn Sînâ ile matematiksel yaklaşım temsilcilerini zıt kutuplarmış gibi göstermek muhakkak ki mübâlağalı ve hattâ hatalı olur. Aynı şey, bu yazıda, daha önce, Aristo münasebetiyle söz konusu olmuş, ayrıca, Aristo görüşünü benimsemekle beraber onu biraz tadil etmiş ve ona sarahat getirmiş İbn Sînâ gibi düşünürler için aynı müşahedenin daha da vurgulanarak yapılabileceğine işaret edilmişti. [50] Kaldı ki, sarahatle görüldüğü üzere, İbn Sînâ'nın buradaki özel eleştirisi fiziksel bir yoruma dayanmakta ise de, buna önerdiği yapıcı çözüm ve özgün açıklama sarahatle matematiksel bir mahiyet taşımaktadır. Gerçekten İbn Sînâ, burada, bir geometrik şekil yardımiyle ve açıların büyüklük derecelerini kıyaslamak suretiyle sorunu çözüme bağlama yoluna gitmektedir.

[48] Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindî to Kepler*, s. 45.

[49] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Tahran taşbasması, cilt 1, s. 262.

Burada göz merceğinin bir küresel ayna işlevini gördüğü İbn Sînâ'ca kabul edilen dış yüzeyindeki "görüntü" özel bir anlam taşıyor gibidir. Ya da, daha doğrusu, böyle bir "görüntü"nün bu küresel "ayna"da teşekkülü iddiası gerçeğe uygun düşmemektedir. Fakat İbn Sînâ'nın, iyi anlamadığı bu görüntü oluşması konusunu nasıl bir çözüme bağladığı, kendisi bir açıklama yapmamasına rağmen, sarih olarak görülmekte ve anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, cisimden çıkıp küresel ayna yüzeyine dik gelen, yani küresel ayna merkezinden geçerek o merkezde birleşen ışınlardan oluşan ışık konisinin bu küresel aynayı keserek belirlediği şekil burada dış cismin "görüntü"sü olmuş oluyor, "görüntü"sü yerine geçmiş oluyor.

Fevkalâde ilginçtir ki İbnü'l-Heyşem'e göre göz merceğinde teşekkül eden dış nesne "görüntü"sü de merceğin dış yüzeyinde teşekkül etmekte ve aynen İbn Sînâ'da olduğu gibi burada küresel olan mercek yüzeyine dik gelip mercek merkezinden geçen ışınlar "görüntü"yü belirleyen ışınlar, olmaktadır. Aradaki tek fark, İbnü'l-Heyşem'e göre bu "görüntü"nün kısmî "görüntü"ler toplamı yoluyla oluşması ve dış nesnenin her noktasından göz merceği yüzeyinin ayrı ayrı noktalarına ayrı ayrı ışınlar gelmesine rağmen bunlardan bu yüzeye dik gelen ışının "görüntü belirleyici" rolünde olduğunun farz ve kabul edilmesidir. Oysa, buna karşılık, İbn Sînâ'da bu tür ayrıntı bilgisi veya ortaya geliş yolu söz konusu edilmemektedir. Bu fark bir yana bırakılırsa, demek ki, konunun temel ve ana çizgilerini tasavvur edişleri bakımından İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem burada aynı bir hatada birleşmektedirler.

Hatâda birleşmenin etkileşme şüphesini uyandırmak için önemli bir ipucu sayılması gerekir. Üstelik, böyle bir görüş veya tasavvurla, anlaşıldığına göre, İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem'den önce hiç bir kimsede karşılaşılmıyor. Demek ki, arada etkileşme olduğunu düşünmek gerçekten akla yakın sayılabilir ve, birkaç paragraf önce söz konusu edildiği üzere, böyle bir etkinin İbn Sînâ'dan İbnü'l-Heyşem'e geçmiş olduğunu düşünmek için bazı sebepler de mevcuttur.

Fakat daha erken başka örneği ile karşılaşılmamasına rağmen bu hatalı "görüntü" kavramının ilkin İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem'de belirmiş ve ortaya çıkmış olmasında rastlantının rolünün acaba ne ölçüde işe karışmış olabileceği sorununu da bu vesile ile dikkate almak herhalde yararlı olur.

[50] Bkz., yukarıda, s. 13, 14, not 8, 9, 10.

Özellikle merceklerde görüntü teşekkülü bu sıralarda pek anlaşılmış ve sarahat kazanmış bir konu değildi. Aynı şeyi küresel ayna için de, hiç değilse bir ölçüde, ileri sürmek herhalde yanlış olmaz. Fakat küresel aynalar için bu bakımdan İbnü'l-Heyşem'in daha ileri bir anlayış ve kavrayış aşamasına ulaşmış olduğu muhakkaktır. Nitekim, İbnü'l-Heyşem güneşin içbükey küresel aynadaki görüntüsünün ayna simetri ekseni üzerindeki bazı noktalardan özel birer daire yayı biçiminde görüleceğini bildiği anlaşılmakta ve gökkuşağı teşekkülünü küresel çukur ayna biçimindeki bir bulut bulunması şartına bu bilgi ışığında bağlamaktadır.[51]

Bu koşul içinde ise, hatâda birleşme durumunun etkileşmenin var olduğunu kanıtlayan bir ipucu olarak değeri artmış sayılabilir. Mamafih, İbn Sînâ da bir bakıma "görüntü" konusu üzerinde derinlemesine düşünmüş ve bir perde ya da yüzey üzerine alınamayan tip görüntü konusunda bazı ilginç ayrıntı bilgisi vermiştir. İbn Sînâ burada, bizim ifade tarzımıza göre "bir ekran üzerine alınabilen" tip görüntüye uygun misaller bulamamakla beraber, havada muallakta duran, bir yüzey üzerine alınamayan ve "aynanın maddesi ya da cismi içinde bulunmayan" görüntüler için doğru fikirler verebilmektedir. Burada dayandığı ölçüt, özellikle şöyledir. Eğer aynada görüntüsü beliren cismin ya da gözlemcinin yerlerini değiştirmeleriyle görüntü de aynada yer değiştiriyorsa, bu sanki "hayâlet" tipi bir görüntüdür; belirli bir yere ilişip dayanmaksızın sanki boşta, askıda duran bir görüntüdür. Oysa İbn Sînâ'nın ifadesine göre, eğer görüntü aynanın maddesinde veya cisminde olsaydı o zaman yerini kolay kolay değiştirmeyecekti. Bunun aksine bir misal bir ağacın sudaki aksi, görüntüsüdür; gözlemci göl kenarında yürüdükçe ağacın suya vuran resmi de yerini değiştirir.[52]

Aslında bu iki tip görüntünün tanımlarının ve aralarındaki ayırımın sarih olması için, bir yüzey üzerine alınabilen tipten görüntünün tatmin edici bir tanımının temelde olması gerekirdi. Bu ayırımı, sonunda, sarih bir şekilde yapmayı başaran bilim adamı Kepler olmuştur. Kepler maddesel bir şey üzerine alınamayan görüntü tipine *pendulae* ve *imagines rerum*, maddesel bir yüzey üzerine alınabilen görüntülere ise *picturae* adını vermiştir.[53]

Fakat şunu önemle vurgulamak gerekir ki, İbn Sînâ'nın bu *pendulae* tipindeki görüntüyü oldukça iyi anlamış olmasına karşılık, *picturae* tipi görüntü hakkındaki bilgisi yetersiz ve müphemdir. Nitekim, belli bir yüzey

[51] Bkz., E. Wiedemann, "Theorie des Regenbogens von Ibn al Haitam", *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, XXXVIII, *Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät in Erlangen*, cilt 46, 1914, s. 45-48, 51-52; Aydın Sayılı, "The Aristotelian Explanation of the Rainbow", *Isis*, cilt 30, 1939, s. 79, 81; H. J. J. Winter, "The Optical Researches of Ibn al Haitham", *Centaurus*, cilt 3, 1954, s. 205.

[52] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Tahran taşbasması, cilt 1, s. 261-262; M. Horten (ve Wiedemann), *aynı yazı*, s. 534-535.

[53] V. Ronchi, *Histoire de la Lumière*, s. 79-80.

üzerine alınabilen görüntüye açık seçik ve doğru bir örnek vermemekte, buna misal olarak, ve genelleştirici bir düşünce çerçevesi içinde, bir yeşillik veya yeşil arazi renginin bir duvar üzerine yansımasiyle duvarın da yeşil bir renkte görünmesi gibi bir görüntü teşekkülünden fazla bir devamlı yansıma ve ışık dağılması olayını göstermektedir. Ve kendisi bunu ışığın sürekli olarak iletilmesi ve yansıtılması biçiminde, hiç değilse bir misalde, tasrih de etmektedir.[54]

Bu bakış açısından İbn Sînâ'nın konudaki bilgisine ilişkin olarak "bir yüzey üzerine alınamayan ya da resmedilemeyen, ya da odaklanamayan, ya da açık seçik biçimde gösterilemeyen, ya da bir ekran üzerine dayandırılamayan" görüntüler gibi terimlerin kullanılması, aslında, yanıltıcıdır. Çünkü İbn Sînâ bir yüzey üzerinde bir görüntünün açık seçik hale getirilerek saptanıp somutlaştırılması veya gösterilmesi biçiminde bir kavrama sahip olmadığı gibi, anlaşıldığına göre, onun bu gibi görüntülerin var olduğu hakkında bir bilgisi de yoktur.

Bu bakımdan, İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem'in göz merceği ön yüzeyinde meydana geldiğini ortaklaşa kabul ettikleri dış nesne "görüntü"sünün İbn Sînâ'nın boşta ve askıda bulunmayan türden görüntü tipine uygun düştüğü söylenebilir. Görme algısının temelinde böylece "hayâlet" biçiminde olmayıp gerçek varlığa sahip olduğu iddia edilebilecek bir görüntü tipinin bulunması tasavvuru ilginç sayılabilir. Fakat buna rağmen, yine de, bu görüş oldukça ilkel bir bilgi düzeyini temsil etmektedir. İbnü'l-Heyşem'in ise bilgisinin bundan hiç değilse biraz daha yüksek bir seviyeyi temsil etmesi belki de beklenebilirdi. Bu durumun ise, optiğin bu sınırlı kesiminde, bu özel etkinin bir suretle yolunu bularak İbn Sînâ'dan İbnü'l-Heyşem'e geçtiği olasılığını arttıran bir kanıt sayılması mümkündür.

İbn Sînâ ile İbnü'l-Heyşem arasında belki de pek o kadar somut, sayılamayacak bir ortak yön daha, geometrinin optik alanında uzun asırlar egemen olmuş olan perspektiv veya görünüşüm konisi kavramından yararlanmakla beraber, her ikisini de bunu birbirlerine yakın ve benzer bir tarzda temelden dönüştürmeye yönelmiş olmalarıdır. Bu ise aralarında somut bir düşünceyi birinin öbüründen almış ve aynen kabullenmiş olması durumunu temsil etmese de, aynı kritik bir yaklaşım ya da tepki konusunda bir esinlenmeye, bir etkilenme sürecine, tanıklık etmektedir.

İbn Sînâ'nın görüntü konusuna ilişkin olarak üzerinde durduğu bir sorun da görüş hatâları sorunudur. İbn Sînâ'ya göre, doğada çeşitli görme hatâları ya da yanlış görüntü teşekkülü olayları mevcuttur. Bu durumla gerek şekil bakımından ve gerekse renk bakımından karşılaşılabilir. Örneğin, İbn Sînâ'ya göre, kendinden ışıklı bir cismin ışığı yakın bir aynadan yansırsa parlak bir renk görüntüsü meydana gelebilir. Oysa, gözgü uzakta ise

[54] *Kitâbu'ş-Şifâ*, Tahran taşbasması, cilt 1, s. 261-262; Horten (ve Wiedemann), s. 535.

ve ortalık karanlık ise, bu parlak cismin ışığı ile karanlığın karışmasından başka birtakım renkler ortaya çıkabilir. Aynı suretle, ışık kara bir bulut üzerine düşünce bulut kırmızı renkte görülebilir. İbn Sînâ'nın bu düşünceleri Aristo öğretilerinden sarih izler taşımaktadır. Yine, İbn Sînâ'ya göre, göz, görüntü oluşturabilen bir ya da birçok nesnenin karşısında bulunuyorsa, bunların bazı kısımları ile göz arasındaki münasebet göze belli bir görüntü gönderecek biçimde veya vasıfta, bazı diğer kısımları ile aradaki münasebet ise bir başka tür görüntü gönderecek mahiyette olabilir; bazı kısımlar da görüntü oluşmasına hiç katkıda bulunmayabilir.

İbn Sînâ'ya göre çiğ veya sis parçacıklarının veya kısımlarının bazılarının etkili olmayışları ya görüntü oluşturma bakımından bazı özelliklerden yoksun olmalarından ileri gelir, ya da böyle özelliklerden yoksun olmamakla beraber geliştirdikleri görüntü yeter derecede yeğin olmayabilir. Örneğin, ışığın ya da rengin yeter derecede parlak olmayışı böyle bir sonucu doğurabilir. Bu gibi durumlar belli bir geometrik münasebet ile ilgili olduğunda ise bu münasebet meydana gelen görüntünün şeklini belirleyen etmen olmuş olur. Böyle olunca da ışık etkisi yapan nesne ile göz ve ışığı ileten ve yansıtan aynacık ya da ayna kısmı hep aynı eşit şartı tatmin etmek durumunda olur. Durum böyle olunca ise yansıyan ışığın meydana getirdiği görüntü çember biçiminde bir kuşak şeklinde gerçekleşir.

Eğer aynacıkları oluşturan seyreltik bulut ya da çiğ katmanı ışıklı cisim ile göz arasında elverişli bazı durumları içerecek biçimde ve konumda bulunmaktaysa, o zaman, hâle misalinde olduğu gibi, görüntü, merkezi ışıklı cisim ile gözü birleştiren doğru üzerinde bulunan bir daire şeklinde olur. Eğer seyreltik bulut ya da çiğ tabakası göze nazaran ışıklı cismin bulunduğu yörenin karşısında bulunmakta ise, o zaman bu nemli zerrecikler katmanı içinde meydana gelen daire biçimindeki görüntü her zaman için belli sırada içiçe renkli şeritlerden oluşan gökkuşağı biçiminde ortaya çıkmaktadır.[55]

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ hâle ile gökkuşağının şekillerini izah için kuramsal ve hayalî birtakım durumların tatmini gerektiğine işaret etmekle yetinmektedir. Fakat bu şartların ne olduğunu belirleyememektedir. Kendisinin burada amacı bu olayın mantıkî temel şartlarını genel çizgileriyle belirlemekten ibarettir. İbn Sînâ kendini bu sınırlı hedefle yetinmek zorunda hissetmektedir. Çünkü, hâlenin teşekkül tarzını ve hangi koşullar altında teşekkül ettiğini tahmin etmek pek kolay değildi. Gökkuşağını ise yansıma temeli üzerinden açıklamak olanaksızdı. İbn Sînâ gökkuşağının izahı konusunda, kendisinin de açıkça söylediği üzere, genellikle, Aristo'ya uymaktaydı. Bunu örneğin şu ayrıntı noktasında açıkça görmek mümkündür.

[55] *Kitâbu'ş-Şifâ*, Tahran taşbasması, cilt 1, s. 262-263; M. Horten (ve Wiedemann), s. 535-537.

İslâm Ansiklopedisi

İbn Sînâ da, aynen Aristo'nun yaptığı gibi, çok küçük aynaların şekli aynen veremediğini fakat rengi yansıtabildiğini söylemektedir.

Aristo'da, bu temele dayanılarak, güneş gibi bir cismin ışınlarının çok küçük aynalardan, yani su damlalarından oluşmuş olduğu tasavvur edilen seyreltik buluttan ya da bulutumsu nemli bir katmandan yansıma ile meydana gelen görüntüsünün neden güneşe benzemediğini, neden bir daire kursu olmayıp dairesel bir yay neliğinde bir kuşak olduğunu göstermek sanki mümkün olmaktaydı. Fakat bu olanak ışığın yansıma yasasının tam doğru şeklinin bilinmemesinden güç almaktaydı. İbn Sînâ ise, ışığın yansıma kanunu kesin bilgisi ile donatılmış bir çağda böyle bir izahı yapma imkânına artık sahip değildi. Bu sebeple, onda, kaybolmuş bu imkânın, mahiyetleri tam belli olmayan bazı hayalî şartların varlığı faraziyesine dayanan birtakım düzenliliklerle telâfi edilerek gökkuşağında dairesel şeklin izahının bu düzenliliklerle temellendirilmesi gerekiyordu ki onun yaptığı da bundan ibaret kalmaktadır.

Fakat gökkuşağının renklerinin izahına gelince İbn Sînâ'nın tutumu tümüyle değişmektedir. Burada Aristocuların ileri sürdüğü izahları hemen hemen tamamen yetersiz gördüğünü açıkça söylemekte, başkaca yapılmış bazı izah denemeleriyle bazı diğer münferit önerileri de kabule şayan bulmamaktadır. Örneğin gökkuşağı renklerinin belirip ortaya çıkmasının iki ayrı vasıfta bulutun varlığı ile temellendirilmesinin vâkıaya tamamiyle aykırı olduğunu vurgulamakta, ayrı ayrı renklerin hep aynı ve bir tek nemli hava bölgesinde ya da seyreltik bulut katmanında ortaya çıkabildiğinin kesin bir gerçek olduğunu söylemektedir. Aristo'daki renk izahları gerçekten yetersizdi ve hattâ birbirleriyle tutarlı olmayan birtakım ögeleri ihtiva etmekteydi. İbn Sînâ'nın bunları tartışma konusu bile yapmaksızın bir çırpıda ve neredeyse tümüyle reddetme yoluna gitmesi bu bakımdan tamamen haklı ve yerindedir.[56]

Ayrıca, İbn Sînâ, bu münasebetle, gökkuşağı renklerinin oluşması olayını tatmin edici bir izaha bağlamayı, olayın meydana geliş tarzını hakkıyla kavramayı, kendisinin de başaramadığını açıkça itiraf etmektedir. İbn Sînâ gökkuşağındaki ana renklerin sayısının üç olduğuna ve bunların sırasının belirli biçimde ortaya çıkması gerektiğine değinerek, renklerin her zaman birbirlerinden kesinlikle ve belli sınırlarla ayırt edilmelerinin mümkün olmadığını, renklerde arada bazı farklılıkların da gözlendiğini söylemekte, gökte en çok iki gökkuşağının görülmüş olduğunu, bunlardan ikincisinin esasen çok zayıf ışıklı olduğuna bakılırsa üçüncü bir kuşağın görülmesi olasılığının yok olduğu sonucunun çıkarılabileceğini, fakat bunun salt bir olanaksızlık olduğunun iddia edilemeyeceğini ifade etmektedir.

[56] Bkz., A. Sayılı, "The Aristotelian Explanation of the Rainbow", s. 73-74.

İbn Sînâ, sonunda, esasen gökkuşağı hakkındaki bilgilerinin *Kitâbu'ş-Şifâ* gibi bir yapıtta sunulmaya değmeyecek derecede yetersiz ve müphem olduğunu açıkça dile getirmekte, bundan sonra da, "benim konuda bildiklerim bunlardan ibarettir; daha fazla bilgi edinmek isteyenlerin bunu başkalarından aramaları gerekir" demektedir. Bu da İbn Sînâ'nın boş gurura kendini kaptırmaktan uzak bir kimse olduğunu göstermekte, başkalarına yöneltiği eleştiriyi kendine de uygulamaya hazır olduğunu, bu yazının başlarında işaret edildiği gibi, nefsine itimadı yanında, gerektiğinde mütevazi olmayı da bildiğini gösteriyor.[57]

Gökkuşağının açıklanmasında önemli bir aşama ile İslâm Dünyasında onikinci yüzyılın ikinci yarısında Ḳutbeddîn Şîrâzî'de, onüçüncü yüzyıl sonlarında Kemâleddîn Fârsî'de, ve ondördüncü yüzyıl başlarında, Avrupa'da, Freiburg'lu Theodoricus'ta karşılaşıyoruz. Bu aşama gerçekten önemli ve bu konuda âdeta çağ açıcıdır. Bundan sonra da, bazı noksanlarına rağmen, Descartes ve Newton'da bu bilginin artık oldukça tatmin edici bir düzeye ulaştığı görülüyor. Hâle konusunun ise örneğin Newton çağında henüz, gökkuşağına kıyasla, biraz daha müphem kaldığına, fakat Newton'un bu konuya ilişkin tahminlerinin oldukça isabetli olduğuna tanıklık ediyoruz.

Hâle güneşin ve ayın etrafında beliren ve bu iki gök cismini merkez alan ışıklı halkalara verilen bir addır. Hâle teşekkülü güneşin ve ayın bulunduğu gök bölgelerinde atmosferde yüzen buz billurları etkisiyle meydana gelen bir olaydır. Hâle güneş ışığının ya da ay ışığının bu buz kristallerinden yansımaları ya da kırılarak geçmeleri ile meydana gelir. Işığın kırılarak geçtiğine ya da yansıdığına göre, genellikle, hâle renkli ya da renksiz olabilir. Hâle sayısı birden fazla olabilir ve birden fazla hâle meydana geldiğinde bunlar, tabiî olarak, ortak merkezli olurlar.

Newton, *Optik* adlı kitabında, içinde durgun ve bir süre kendi haline bırakılmış su bulunan bir kapta gözlemlediği hâle biçimindeki görüntüler münasebetiyle şöyle yazıyor :

Haziran 1692'de içinde bekletilmiş durgun su bulunan bir kapta güneş çevresinde üç hâle, halka, renkli çember, ya da, güneşle ortak merkezli üç küçük gökkuşağı gördüm. En içte güneşe en yakın olanın en iç kuşağının rengi mavi, en dış kuşağının rengi kırmızı idi ve ikisi arasında beyaz bir bölge vardı. ... Bunun hemen dışında aynı renk sırasiyle ikinci hâle gelmekteydi. Üçüncüsünde de aynı renkler aynı sırayla yer almaktaydı. ... Buna benzer hâleler bazan ay etrafında da görülür. Nitekim 1664 Şubatının 19'unda gece vakti ay çevresinde böyle iki hâle gördüm. İç hâlenin çapı üç derece

[57] *Kitâbu'ş-Şifâ*, Tahran taşbasması, cilt 1, s. 266-268; M. Horten (ve Wiedemann), s. 541-542; Aydın Sayılı, "Reviş-i 'İlmî-i Ebû 'Alî Sînâ", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 12, 1954, s. 151; Carl B. Boyer, *The Rainbow : From Myth to Mathematics*, 1959, s. 79.

kadardı. Onun dışındakinin çapı ise takriben beş buçuk derece idi. ... Aynı zamanda, yarıçapı 25° 35′ olan üçüncü bir hâle de ayı çevrelemekteydi. Bu hâle elips biçimindeydi ve uzun çapı ufka dik olup alt kısmı aşağı doğru sarkıktı, yani ayın alt kısmında aydan en fazla uzaklaşma durumundaydı. İşittiğime göre bazan ayın hemen çevresinde üç ya da daha fazla renkli hâle meydana gelmektedir. Su ya da buz zerrecikleri birbirlerine ne kadar eşit büyüklükte olma durumuna yaklaşırlarsa meydana gelen böyle hâlelerin sayısı o denli artar ve renkleri de o oranda canlı ve parlak olur. Aya yirmi iki buçuk derece mesafedeki hâle başka cinsten bir hâledir. Yumurta biçiminde olup alt kısmı sarkık olmakla, böyle hâlelerin havada yüzme durumunda olan kar veya dolu zerreciklerinden ışığın kırılması suretiyle meydana geldikleri ve buradaki kırılma açısının 58 ya da 60 derece olduğu düşüncesindeyim.

Newton'un bu düşünceleri Fraunhofer tarafından laboratuvar araştırmaları yardımiyle doğrulanmıştır. Şöyle ki o üzeri işba haline gelmiş su buharı zerrecikleriyle ya da likopodyum tozu ile kaplı bir cam safîha alarak bu cam aracılığı ile cam ötesindeki bir ışık kaynağına bakıldığında, bu zerreciklerin cesametleri birbirlerine takriben eşit oldukları zaman yukarıda sözü geçenlere benzer hâlelerin meydana geldiğini saptamıştır. Yine, Fraunhofer, iki cam safîha arasına büyük sayıda ve birbirlerine eşit cesamette küçük madenî diskler yerleştirmiş ve aynı ışık olayının, yani hâle teşekkülünün, burada da meydana geldiğini, beliren ışıklı çemberlerin çaplarının ışık dalga uzunluğu ile doğru ve disklerin çaplariyle ters orantılı olduğunu keşfetmiştir. M. Verdet adlı bir Fransız bilim adamı ile Thomas Young (1773-1829) da konuda aynı mahiyette ve daha karmaşık deneyler yapmışlardır.[58]

İlginçtir ki İbn Sînâ da bunlara benzer bir yöntemle konudaki bilgiyi zenginleştirme yoluna gitmektedir. Yaptığı kişisel gözlemler ve toplamaya çalıştığı bilgiler gerçekten bol ve çeşitlidir. Ortak merkezli iki hâleyi kendisi şahsen görmüş ve bazı kimselerin ortak merkezli yedi hâle gördüklerini söylediklerini naklediyor. Fakat İbn Sînâ bunun doğruluğundan şüphe ediyor. İbn Sînâ 390 yılı sonlarında ya da 391 yılı başlarında kendisinin güneş etrafında tam ve noksansız bir hâle gördüğünü haber veriyor. Bu hâlede gökkuşağı renkleri varmış ve çevresinde yine renkli fakat yayı nâtamam bir ikinci hâle de görülmekteymiş. Bundan takriben yirmi yıl sonra da İbn Sînâ güneş etrafında oluşmuş bir hâleyi gözlemlemiş. Hemedan kentinde de ay etrafında renkli bir hâle görmüş olduğunu söylemektedir.

Yine, ekleyin, İbn Sînâ'nın hâlenin teşekkülü olayını ele alış tarzının mahiyet itibariyle, çağının olanakları çerçevesi içinde, sanki statistiksel ve geniş kapsamlı kuramsal bir doğrultuda olduğu görülüyor. Bunun ise, genel çizgileriyle, Newton yaklaşımını andırdığı söylenebilir. Gerçekten, konunun

[58] Thomas Preston, *The Theory of Light*, Alfred W. Porter edisyonu, 1928, s. 257-258.

neliği, mahiyeti, böyle bir yaklaşımı gerektirmektedir ve, anlaşıldığına göre, İbn Sînâ bunu sanki isabetle sezmiş görünüyor. Yine, İbn Sînâ aynı yaklaşımı gökkuşağı teşekkülü olayına da uygulamaya çalışmaktadır. Bunun ise, aynı suretle, İbn Sînâ'nın gökkuşağına ilişkin bilgi düzeyi şartları altında, konuyu mâkul bir ele alış tarzı sayılması, böyle bir yaklaşımın İbn Sînâ'dan yana ve ılımlı bu tür bir yoruma tâbi tutulması mümkündür.

İbn Sînâ karşılaştığı gökkuşaklarının sayılmaya değmeyecek kadar çok olduğunu söylüyor. Fakat özellikle dağlık arazide bol miktarda gökkuşağı gözlemleri olduğunu ve bazan iki gökkuşağını birarada gördüğünü ilâve ediyor. Yine, İbn Sînâ, bahçe sulanırken serpilen suda gökkuşağına benzeyen küçük renkli daireler görülebildiğine dikkati çekiyor ve ağzımızı su ile doldurup bu suyu güneşe ya da bir lambaya nazaran belli bir yöne dönüp ağzımızdan dışarı fışkırtırsak, yine, renkli bir çember biçimindeki bir kuşak meydana geldiğinin görüldüğünü söylüyor. Wiedemann bu olayın sihirbazlar tarafından da ele alındığından söz eden bir kaynağa dikkati çekmektedir.

İbn Sînâ bir hamamda bir mum ışığını çevreleyen nemli havada da gökkuşağına benzeyen bir görüntü ile bir kez karşılaştığını ve sabahları uyandığında bazen gözünün önünde bu biçim renkli kavisler gördüğünü söylüyor. İbn Sînâ'ya göre bunların meydana geliş nedeni uyanıldığında gözde bulunan yaş ve rutubettir. Çünkü, İbn Sînâ, gözlerini uvduğunda, her defasında, bu renkli kavislerin gözlerinin önünden kaybolduğunu saptamıştır. İbn Sînâ, bir de, bir gün, bir hamamda gökkuşağına benzeyen bir görüntü ile karşılaştığını, fakat bunun hamam duvarında sabit durduğunu, yani gözlemcinin hareketine bağlı olarak yer değiştirmediğini tesbit ettiğini söylemektedir. İbn Sînâ bu görüntü hakkında, hamam penceresinden sızan ışıkla münasebeti açısından, biraz daha ayrıntı bilgisi vermektedir. Fakat, yine de, bu paragraftaki bazı diğer misallerde olduğu gibi bu görüntünün de mahiyetinin pek sarih olmadığı görülmektedir.

İbn Sînâ bir gün bir yolculuk sırasında,Ebîverd ile Tûs arasında iken, yüksek bir dağdan, aşağıdaki vadide bulunan bir bulut üzerinde bir gökkuşağı gördüğünü anlatıyor. Bu gökkuşağı özellikle şu bakımdan ilginçti ki, karşı bir dağa rastlayan bir kısmı hariç olmak üzere noksansız bir daire yayı biçiminde idi. Yani yarım daireden büyük bir yayı vardı. İbn Sînâ dağ yamacında iniş aşağı yol aldıkça bu gökkuşağına yaklaşmakta ve gökkuşağı çemberi küçülmekteydi. İbn Sînâ'nın anlattığına göre, bu tedricî küçülme bu şekilde devam etmiş ve İbn Sînâ bulutun kendisine ulaşacağına yakın bir yerde bu gökkuşağı büsbütün gözden kaybolmuş.[59]

Bahçe sulanırken meydana gelen su serpintisinde olduğu gibi, İbn Sînâ, bu misalde de gökkuşağının, özel durumlarda yarımdaireden daha büyük

[59] *Kitâbu'ş-Şifâ*, Tahran taşbasması, cilt 1, s. 263-266; M. Horten (ve Wiedemann), s. 539-540; Aydın Sayılı, "Reviş-i 'İlmî-i Ebû 'Alî Sînâ", s. 150-151; E. Wiedemann, "Auszüge aus Arabischen Encyclopädien und Anderes", *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften, V, Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät in Erlangen*, cilt 37, 1905, s. 434.

bir yayla görülebilmesinin ilginç bir örneğini sunmuş oluyor. Oysa İbn Sînâ gökkuşağının, yani bildiğimiz standard tip gökkuşağının, genellikle yarım çemberden küçük bir yay biçiminde belirdiğini, ancak güneş ufukta iken bir yarım çember kadar görüldüğünü söylemektedir ki bu özellik Aristo'da da sarahatle söz konusu edilmişti.[60]

Ayrıca, İbn Sînâ, gökkuşağının şeklini açıklama yolundaki tasavvuruna göre, gökkuşağını oluşturan çember yayının merkezinin güneş ile gözlemcinin gözünü birleştiren doğrunun uzantısı üzerinde bulunması ve buna ilâve olarak gökkuşağı yayının güneş ile gözü birleştiren doğruya göre simetrik olması gerektiğini düşündüğünden, gök kuşağı çemberi düzleminin de bu doğruya dik olduğuna inanmaktaydı. Nitekim, kendisi bunu özel olarak söz konusu etmektedir. Buna göre ise, İbn Sînâ'nın kendisinin de açık biçimde söylediği üzere, güneş ufkun üzerinde yükselmiş durumda iken beliren bir gökkuşağı yayının ufka göre eğik bir düzlem üzerinde bulunması icab eder. Bu ise pek doğru değildir. Fakat yukarıda verilen ve İbn Sînâ'nın Ebîverd ile Tûs kentleri arasındaki dağlık bölgede gördüğü gökkuşağı örneği İbn Sînâ'da bu kuramsal görüşünün doğru olduğu izlenimini uyandırmış, ya da bu düşüncesini pekiştirmeye, müphem bir şekilde de olsa, yol açmış olabilir.

Fakat bunların her ikisinden de ilginç bir husus şudur ki bu kişisel tecrübesinde İbn Sînâ bir gökkuşağına âdeta ulaşılmasına bir tanıklık etme misali vermiş oluyor. Oysa, İbn Sînâ, genellikle, gökkuşağının gözlemci ile birlikte sağa sola, ileri geri, hareket ettiğini, boşta ve askıda duran tipten, yahut da hayalet tipi, bir görüntü olduğunu vurguluyor.

Roger Bacon'un da gökkuşağının bu özelliği üzerinde durduğu görülmektedir. Bundan da kendisinin İbn Sînâ'dan bu konuda etki aldığı sonucunu çıkarmak mümkündür.[61] Fakat Roger Bacon bu durumu, aynı gökkuşağının ayrı ayrı iki gözlemci tarafından görülmesinin mümkün olmadığını vurgulayarak dile getirmektedir. Hattâ kendisi, cahil insanların bunu anlamakta güçlük çektiklerini, fakat gökte aynı bir anda gözlemci sayısına eşit gökkuşağı bulunduğunun bir gerçek olduğunu söylüyor.[62]

Bu bir bakıma acaip bir ifade tarzıdır ve Roger Bacon böylelikle İbn Sînâ'dan aldığı bir ilhamı pek de isabetli olmayan bir biçimde ifade etmiş oluyor. Gerçekten, aynı şeyi bir yüzey üzerine alınamayan veya düşürülemeyen tipten her görüntü için söylemek mümkündür. Bu, örneğin, bir nesnenin bir aynadaki ya da bir ağacın bir havuzdaki görüntüsünün her göz tarafından ayrı ışınlar aracılığı ile görülmekte olduğu basit gerçeğini büyütüp şatafatlı bir dille ifade etmeye benziyor. İbn Sînâ'nın sade bir biçimde gökkuşağını "hayalet tipi" görüntü veya "boşta duran" görüntü biçiminde gruplandırıp nitelendirmekle yetinmesi çok daha ölçülü ve yerindedir.

[60] A. Sayılı, "The Aristotelian Explanation of the Rainbow", s. 74-75.

[61] Bkz., David C. Lindberg, "Roger Bacon's Theory of the Rainbow : Progress or Regress?", *Isis*, cilt 57, 1966, s. 242.

[62] Roger Bacon, *Opus Majus*, Burke çevirisi, cilt 2, s. 601-602.

İBN SÎNÂ AFORİZMASI HAKKINDA

Ord. Prof. Dr. A. SÜHEYL ÜNVER

Şark'ın Türk âleminde yetişmiş, Garb'da hayatından bin sene geçmesine rağmen hâlâ ilim ve marifet ve müsbet ilim araştırmalarında sönmez bir ışık olan Buhâra'lı İbn Sînâ'mızın bugün de bütün dünyada en baş düsturlarımızdan olan sözlerine burada tekrar değineceğiz.

Onun ruhunun bize hâlâ hâkim olduğu XX. asrın son beşte birinde gönlümüz onun, cidden hayat tecrübeleri süzgeçinden geçmiş sözlerinin binlercesinden üzerinde işleme en güzellerinden seçmek ve bunları hayatta bizi ileriye götürecek anayasamızda yer almasını istemek yerindedir. Onları yaşayamadığımızın bir nişanesi olarak seçtiklerimizi birlikte yeniden ortaya koymayı ihmalimiz bizim için ziyandır ve acı neticeler vermektedir. Bu cihetle yeni ve lüzumlu bir seçime girdik.

İbn Sînâ'nın bu sözleri zihnî olgunluğunun meyvelerindendir. Kendi ayarında büyük mütefekkirlerin aforizmalarını yapmaları ilerlemelerinin birer ölçüsü mesabesindedir. Bunlar zaman zaman insanların doğru düşüncelerinin, kendilerinde olduğu gibi diğer insanlarda da çoğalması lüzumlu sayılmalıdır. Zira İbn Sînâ gibi büyük insanların çoğalmaları lüzumunu da hatırlatmaktadır. Onun için bu sözleri benimsemek icabeder. Biz de bu deneme ile mecbur olduğumuz bir vazifeyi yerine getirmeye çalıştık; ve tam yapamadığımıza inanarak bu tecrübelerimizin en yenisini yine eskilerinden sıralamakla yetindik.

Kaynaklarımız bibliyografyamızda görüleceği üzere çok çeşitlidir. Hep el birliğiyle bu gibi kaynaklardan seçmeler yapmayı denemeliyiz. Biz yarım asrı dolduran araştırmalarımız esnasında bunları topladık. İşte bunları misal olarak sunmayı uygun bulduk, Herkes her konuda burada zikrolunmayanları toplamalı ve ayrı yazılarla bildirmeyi vatan borcu saymalıdır.

Binlercesinden çok az birkaçı :

— Zaman bir ağız ise ben onun diliyim. (1)

— Bana hased edenleri bir tarafa attım. Adlarını anmadım. Onların ise bütün ömürleri hased ile geçti, (1)

— Bir kimse kendisinin ne olduğunu bildikten sonra kendisini bilmeyenlerin onun hakkında söylemekte oldukları sözlerin onun nazarında hiç bir önemi ve etkisi yoktur, (1)

— Sana karşı bir hata eden kimse özür dileyecek olursa onun özürünü kabulde tereddüt etme... (1)
— Rızk için hiç kıvranma; şuraya buraya saldırma.. Herkes nasibinden fazla bir habbeye nail olamaz. (1)
— Kişinin aklı bol olursa zamanındaki kıtlıktan ona bir ziyan olmaz. Kıtlığa rağmen o, aklının bolluğu sayesinde hoş yaşayabilir, (1)
— İyiliklerin en faydalısı sadakadır. En iyi huy herkesin eza ve cefasına katlanmaktır, kimseye ses çıkarmamaktır. Yapılan işlerin en kötüsü riyakârlıktır. İnsan canını dedikodudan, münakaşa ve kavgadan ve herhangi bir hale karşı infialden çekmedikçe, çekemedikçe kir ve pastan temizlenemez. (1)
— Dünya dediğin budur : Kenetlenmesi kırılmak ve yapılması yıkılmak içindir. (1)
— Nice sevap zannolunan şeyler vardır ki sevap değil hatadır. (1)
— İnsan avunur, aldanır; günler ise durmadan geçer, ilerler. (1)
— Taliin yüz göstermesinin ucu, kulpu, sebat ve kararı yoktur. (1)
— Zenginliği bulmuş, akıl ve idraki kaybetmişlerdir. Acaba bulmuş oldukları şeyle kaybettikleri değerce bir midir? (1)
— Buna ihtiyarlık derler; elbette saça, sakala kır düşecektir. İstersen saç ve sakalındaki akları kes, yol, istersen ört. (1)
— İhtiyarlara hürmet eyle ve onları azizlemeyen gençlere darıl!.. (1)
— Darılmada pek ileri gitme .. Tasrih ve tayini bırakıp kinaye ile söz söyleme... (1)
— Öfkelenildiği vakit haykırılmamalıdır. (1)
— İnsanın ruhu kandil, hilm aydınlığı ve ilâhî hikmet te ondaki zeytin yağı terkibidir.
— Benim fazilet sahibi bir hekim olduğumu çekemiyorlar. Kendilerinin cehilleri karşısında faziletlerimi görmek onlara ağır geliyor. (1)
— Onlar kendi akıllarıyla beni çekiştirmekte, didiklemekte olmalarıyla bana bir fenalık yaptıklarını zannediyorlar. Bence onların beni çekiştirmeleri, dağ keçilerinin dağa tos vurmalarına benzer. (1)
— Tâun vakt-i vebada çok vâki olur ve belli yerlerde de çoktur. (2)
— Çok kere kanser olup gizli kalır. Ve ona iyi gelecek odur ki seretan tahrik olunmaya. Zira dokunulursa helâke sebep olur. İlaçlanmayıp terk olunursa hastalığın müddeti uzar. Görünürde hastalık küçük ve yeni başlamış ise içeri dalacak dal ve budaklarıyla tamamen alınırsa hastalık ortadan kaldırılır. (2)
— Seksüel birleşmede ileri gitmiyesin. Bu durumda ileri gitmemek sağlık yapısının temelidir. (3)
— Yemek ile tamamiyle karnını doyurmadan önce yemekten elini çek. (3)
— Bağırsağını üçe ayır. Biri yiyecek, diğeri içecek, üçüncüsü de hava payı olsun. (3)

— Eğer tozlar ve dumanlar olmasaydı insanoğlu bin sene yaşardı. (3)
— Her ne istersen sor, korkma. Her hastalığın devasını bilen ve her söylediğini anlatmaya kaadir kimsenin karşısındasın. Tıbbın gizli sırlarını sana haber verir. Bokrat, Batlamyus, Sokrat, Calinos'tan sonra bu meydanın sahibi benim. (3)
— Sanat tabiatten daha zayıftır. (4)
— Her insanın sevinmeye ve mahzun olmağa kudreti vardır. Fakat insanların bazısı feraha ve bazısı da daima hüzne müsaittir.
— Çokça âdet edinilmiş şeyler maruf olmayan sebeplerdir. Çünkü çok alışılan şeye akıl ve zekâsı ulaşmaz. (4)
— Ferahın arka arkaya gelmesi ferahı hazırlar. Kezâ kederin arka arkaya bulunması da kederi ve sıkıntıyı hazırlar. (4)
— Her kalbi kuvvetli olan çok sevinen olmadığı gibi her çok sevinçlinin de kalbi kuvvetli değildir. (4)
— Kızgınlık çabuk geçerse hayalde tesiri sürmez, bozulur ve kin hasıl olmaz. (4)
— Perhiz tabiatin yardımcısı ve her türlü dert ve hastalıklardan kurtaran şifacısıdır. (5)
— Fevkalâde muhtac olmadıkça hiçbir ilaç ve şerbeti içme!.(6)
— Her hastalığı yapan bir kurttur. Yazık ki onu görecek elimizde âlet yoktur. Temizlik bu gibi kurttan ileri gelen hastalığın önünü alır. (7)
— Bukrat Hekim ne güzel demiştir : İlaç hem temizler, hem fenalık yapar. (8)
— Her uzvumuzun kendisine göre bir mizacı vardır. Ruh mizacının diğer uzuvların tabiatı ile karışmaya ihtiyacı yoktur. (8)
— Eğer ben insanların gönüllerinde bir tesir ve sevgi bırakmamış olsaydım benimle ilgilenmezler ve leh ve aleyhimde bulunmazlardı. (9)
— Bana yan yan bakıyorlar; çünkü ben yüceliğin uğrunda çalışarak gecelerimi sabah ettim. Onlar ise sabahlara kadar uyudular. Sevmiyerek baktıklarından beni fena görüyorlar. Severek baksalardı, bende fena görmekte oldukları şeylerin iyi olduklarını anlarlardı. (9)
— Ey beni hasta olmayan gözleri ile hastalandıran güzel! Senin gözlerin beni hasta ettiği gibi aynı zamanda benim hastalığımın dermanıdır. (10)
— İhtiyarlığın rengi benim sakallarımın yanında bir ihtar nişanıdır ki bana yolsuz davranışlar, kötü işler yapmaya meydan kalmadığını bildirir. Bana bu akları boya diyenler oldu. Ben de onlara şöyle dedim: Ben bu ihtiyarlığı, bu ak saç ve sakalı diri olarak üzerimde taşımak istemiyorum. Bir de onları siyah boyaların altına gömüp ölü olarak nasıl taşıyayım. (10)
— Sırrını herkesten sakın ve daima kuşkulu ol! Çünkü akıllı olmak demek kuşkulu olmak demektir. Eğer sen sırrını saklarsan sır senin esirin olur. Onu açığa vurursan sen onun esiri olursun.
— Benim gönlümün kırılmaz sabrı, senin gönlünün de erimez sertliği var. Şu halde sevdiğim, aşk ve sevda yolunda ikimiz de iki katı taşız. (10)

— Nice cansız insan vardır ki yüksek mertebelere erişmişler ve kocamanlaşmışlardır. Bunların cansız olmalarına rağmen büyümelerine şaşılmaz mı? (10)

— Dünyanın harcını kendisi alan padişah benden daha mutlu, ve hiçbir Bey benden daha bahtiyar değildir; fakat siz bu zevki bilemezsiniz. Dünya hırsı peşinde olanların gözleri bunları seçemez, onlar tek gözlüdür. (10)

— Bildim ve anladım ki hiçbir şey bilinmemiş ve hiçbir şey anlaşılmamıştır. (11)

— Şu anda öyle bir haldeyim ki her ne görüyorsan onu tanrım diye görüyorum. (12)

— Malın seni aldatmasın. Eğer malını koruyup saklarsan o başkalarınındır. ondan sarfettiğin senindir. (13)

— Ey havâ vü hevese bağlanmış nefis! Acele et ki bir nefesin himayesindesin. (14)

— Rindin dünyalıktan bir yudum şarabı var. Serhoş olunca onu da elinden bırakır. Şeyhin iyi, kötü yüz bin ilişiği var. Muttasıl bu iyidir, bu fenadır diye ıkınır. Pek tuhafı budur ki uzağı görmeyen insanlar, rindi avam takımından, şeyhi de Huda-perest sayar. (14)

— Avam topluluğu tarafından reddedilmeyip kabul edilmek için kendini eşek yapma.. Çünkü avâmın işi eşeklikten, hırıltıdan başka olamaz. (15)

— Şarap ruhun gıdasıdır. Onun rengi uzaktan gölün rengiyle alay ediyor. Şarap içen ahmak bunu içince hemen elini kılıca veya bayrağa götürürse bunda şarabın ne günahı var. Eğer Ebû Ali İbni Sînâ gibi şarabı hikmet yoluyla içecek olursan, Hakk'a kasem olsun ki vucudun mutlak hak kesilir. (16)

— Tıb ilmi iki beyte sığdırılmıştır. Ve söylemenin güzeli de kısa söylenmesindedir. Az ye! Yedikten sonra hazmoluncaya kadar başka bir şey alma! Zira şifa yemeğin hazmolmasındadır. İnsanın sağlığını bozan yemek üzerine yemek yemektir. (17)

— Belâlar seni sıkıntıya sokarsa "Elem neşrah" sûresini düşün. Zira orada her güçlük iki kolaylık arasındadır, der. Bunu düşün de ferahla.. Zira sıkıntı sürüp gitmez, sonu selâmettir. (17)

— ... Elinden geldiği kadar cimâi azalt.. Zira onunla rahme akıtılan hayatın suyudur. (18)

— Kara toprağın dibinden (yani arzın merkezinden) ta Zuhal'in evcine kadar cihanın bütün zor noktalarını hallettim. Her fikrin ve her cümlenin kaydından çıktım, fırladım. Her bağ açıldı fakat ecel bağı açılmadı. (19)

— Günün birinde hekimlerden vukuf sahibi birine sordum : Saçımın sakalımın ağarması nedendir, dedim. O da (balgam) dandır dedi. Bunun üzerine sıkılmadan o zata "Sözünde hata ettin. Balgamdan değil, belki gamdandır" dedim. (20)

— Ey feleğin hareketlerinden gafil olan kimse.! Allah seni uyandırsın, ne kadar gafilsin. Sakladığın surette malın başkası içindir. Maldan ne ki harcarsan işte o senindir. (21)

— .....

BİBLİYOGRAFYA :

1. İbn Ebi Usaybia, Tabakatü'l-etibbâ'da İbn Sînâ biyografisi şiirlerinden. Ord. Prof. Dr. Şerefeddin Yaltkaya tercümesi.

2. İbn Sînâ'nın Kanûn'unun Tokatlı Hekim Mustafa Efendi tercümesinden. El yazısıyla 19 cilt defter. Ragıp Paşa Kütüphanesi nushası, vr. 49, 134, 150. Eskilerin vebai-sâri (bulaşıcı hastalıklar), tâun seyyar (Peste) sözüne uyarcasınadır.

3. İbn Sînâ'nın tıbdan küçük Urcûze'si. Ord. Prof. Şerefeddin Yaltkaya tercümesinden. Türk Tıb Tarihi Arkivi N. 3, 1935. arabca asılını Beyrutlu Osman Efendi verdi.

4. Berthelot, La chimie des anciens, 1889, Paris, p. 260.

5. İbn Sînâ'nın bir manzumesi. Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed Paşa Kısmı N. 792.

6. Bursalı Hekim İbn Şerif, "Yadigâr!, cildinin metni dışında. I. Sultan Hamid Ktp. N. 1040.

7. Veteriner Osman Rahmi, Tababet-i İlâhîyeden Bir Nebze. 1334 (1908).

8. İbn Sînâ'nın kalp ilaçları eseri, Kilisli Rıfat çevirisinden.

9. İşârât Şerhi bitiminde. Râgıp Paşa Ktp. N. 847.

10. Bir mecmuadan. Ayasofya Ktp. N. 4829. M. Şerefeddin Yaltkaya tercümelerinden.

11. Şerh-i multahha'u Çağmînî. Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Ktp. N. 3003.

12. Bir mecmua sonunda, İbn... bunu ölürken söylemiştir. Süleymaniye Ktp. Reisülküttab N. 1200.

13. Rûhü'l-beyân sahibi Bursalı İsmail Hakkı el yazısıyla. Süleymaniye Ktp. Esad Ef. N. 3369. ve Köprülü Ktp. N. 1353.

14. Bir mecmua. Süleymaniye Ktp. Lala İsmail N. 579.

15. İstanbul Üniversite Ktp. N. 235.

16. Müntehâbu Sıvânü'l-hikme. Köprülü Ktp. N. 902.

17. Şifâü'l-Eskaam dışında İbn Sînâ'nın bir şiirinden. Süleymaniye Ktp. Cârullah Ef. N. 1521. Üstadım Nazmi Tura çevirisinden.

18. Mu'cezü'l-kanûn boş yerinde. Üniversite Ktp. Yıldız kitapları N. 237.

19. Mecma'u'l-fusehâ'dan.

20. Nûnîye şerhi. Hüseyin Avni'nin. Süleymaniye Ktp. Esad Ef. N 3420. vr. 23 ve N. 3431.

21. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi N. 3396. Boş yerinde bir kayıttan.

İBN SÎNÂ AFORİZMASI LİTERATÜRÜMÜZ BİBLİYOGRAFİSİ :

— İbn Sînâ Hayatı ve eserleri hakkında çalışmalar. Dr. A. S. Ünver İ. Ü. Tıp Tarihi Enstitüsü N 49. 1955

— İbn Sînâ'nın Güzel Sözleri. Yücel m. N 29. 1937

— İbn Sînâ Tababeti ve Fikirleri. Birim N 7. 1937

— İbn Sînâ ve Sözleri T. Tıp Tarihi Arkivi N 5 1938

— İbn Sînâ'nın manzum bir nasihatı T. T T. arkivi N 14. 1939

— İbn Sînâ diyor ki. Yeniden doğuş T. T. T. arkivi N 19-20. 1944

— İbn Sînâ'nın hissi ve müspet mahiyette sözleri. İstanbul Klinik dersleri d. N 10. 1950

— İbn Sînâ Aforizması üzerine. İran'da Nisan 1954. İbni Sina hicrî bininci yılı ihtifalinde Farsça ve Fransızca tebliğim. İbn Sînâ hayatı ve eserleri eserinde.

Diğer dillerde yayınlar. İbn Sînâ Hayatı ve Eserleri.

İBN SÎNÂYA GÖRE ÇOCUKTA VE GENÇLERDE MUTEDİL MİZACIN ŞARTLARI

Prof. Dr. NİHAT KEKLİK
İst. Ed. Fak. Felsefe Bl.

Türk-İslâm filozoflarından bazılarının, tıbb alanıyla yakından ilgilendikleri ve bu konuda eserler yazdıkları, bilinen bir gerçektir. *Felsefe* ile *tıbb* arasında, ilk örnekleri Antikçağ filozoflarında bile mevcut olan bu an'anevî bağlantı, özellikle İslâm dünyasında oldukça belirgindir(*) İşte, Türk-İslâm felsefesinde, filozof ve hekim olarak ün kazanan *İbn Sînâ* (980-1037) dahi, *el-Kānûn fit-Tıbb* (Tıbbın Kānûnu) adlı eseriyle, felsefe ile tıbb arasında bu nevîden ilişki kuranlardan biri olmuştur. (**) Hattâ denilebilir ki İbn Sînâ, haiz olduğu büyük şöhreti, bir bakıma da bu iki ilim arasında sağladığı ahenge borçludur.

Felsefe ile tıbb'ın yakın ilişkilerine rağmen, ikisi arasında bir mahiyet farkı da gözetilmemiş değildir. Nitekim İbn Sînâya göre, Yüce Tanrı tarafın dan her canlıya ve onların sahip olduğu organlara, kendi çevrelerini etkileme veyâ çevreden etkilenme konusunda gereken en doğru ve en yerinde özelliklerin verilmiş bulunduğuna dikkat etmek, tabiblerin değil filozofların işidir. (*el-Kānûn*, 1/10)

Felsefe ile tıbb arasındaki bu mahiyet farkına kısaca işâret eden İbn Sînâ, teorik ve pratik olmak üzere tıbb ilminin ikiye ayrıldığını (a. g. e. 1/2) ve sağlıklı olmak yahut hastalanmak yönlerinden, insan vucudunun incelenmesi

* Meselâ günümüzden bin yıl kadar önceleri yazılmış olan bazı arapça *felsefe tarihleri* vardır ki bunlar, *Tabakât'ül-etibbâ vel-hukemâ* yani, *Doktorların ve Filozofların Nesilleri* (yahut Biyografileri) ismini taşımaktadır; diğer bazıları ise, böyle bir ad taşımamakla beraber, muhtevaları bakımından, onlar da hem filozoflar'ı hem de tabibler'i bir arada söz konusu etmektedir. Bundan da anlaşılır ki *hikmet* kelimesi, çift anlam kazanarak *felsefe ve tıbb* ilimlerini, kendi bünyesinde bir araya getirmiştir. Böylece *filozof* manasına gelen *hakîm* kelimesi, halk dilinde *hekim* telaffuzunu kazanarak *doktor* (tabib) mânasını almıştır. Hattâ öyle görünüyor ki, *Lokman Hekim* tabirinin menşeini, böyle bir açıklamaya dayandırmak ta uygun olacaktır.

** Bu meşhur eserin, Ortaçağ Hıristiyan dünyasında (Latince tercüme olarak), *Canon* (Kanon) adıyla,-modern tıbbın kurulduğu onaltıncı asra kadar-, Avrupa Üniversitelerinde tedavülde bulunduğunu, hatırlatmağa bile lüzum yoktur. Arapça elyazmalarından başka, 18. asır Türk hekimlerinden Tokatlı Mustafa Efendi tarafından yapılmış bir türkçe tercümesi de bulunan bu eser, h. 1294 yılında, (kötü bir neşir olarak), üç cilt halinde yayımlanmıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

sayıldığını (a. g. e. 1/3) belirtmekte ve bu bakımdan da, sıhhat ve hastalık sebeplerinin araştırılmasını, tıbb ilminin vaz geçilmez şartlarından saymaktadır. (a. g. e. 1/4).

Tababetin bu gibi umumî tariflerinden yola çıkan filozof, binbeşyüz sayfalık bir hacme ulaşan eseri boyunca insan bünyesini, organlarını ve onların fonksionlarını; ayrıca fonksion bozukluklarını, sonra da bunların tedavi çareleriyle ilaçlarını, ayrı ayrı anlatmaktadır. Tabiatiyle İbn Sînâ'nın bütün bunlardaki amacı, insan bünyesine ârız olabilecek aşırı faaliyetler manasına gelen *ifrât ve tefrît* arasındaki *îtidâl* adını verdiği *denge*'yi tesbît edip göstermekten ibarettir. (a. g. e. 1/7)

Görülüyor ki *itidâl* (:mûtedil olmak) deyimi, İbn Sînâ'nın sisteminde büyük önem taşımaktadır : Beden fonksionlarında ve bunların belirtilerinde *mûtedil* yaratılışlı olanların, (-yaş durumlarına göre-) vasıflarını anlatan İbn Sînâ, *ifrât ve tefrît* denilen aşırı faaliyetlerin, insanın psikolojik yapısını de etkilemekten geri kalmadığını (a. g. e. 1/119-120) önemle belirtmektedir.

Şayan-ı dikkat noktalarından biri de, İnsan hayatının belli başlı dört safhaya ayrılması ve İbn Sinâ tarafından bu safhaların hudutlarının tayin edilmesidir. Buna göre :

Birinci safha, büyüme ve gelişme (*neşv-ü-nemâ*) çağıdır ki otuz yaşlarına kadar devam etmekte olup, *hadâset* (delikanlılık) adını almaktadır.

İkinci safha, duraklama (*vukûf*) çağıdır ki, otuzbeş veya kırk yaşlarına kadar devam ederek, *şebâb* (gençlik) ismini almaktadır.

Üçüncü safha ise, her ne kadar bedenî güçler devam ediyorsa da, bir gerileme (*inhitât*) çağıdır ki, altmış yaşına kadar devam etmekte olup, bu safhaya, *olgunluk* (kühûlet) ismi verilmektedir.

Dördüncü safhaya gelince : Burada bedenî güçler zayıflamakta olup, insanın altmış yaşından, ömrünün sonuna kadar olan devresidir ve buna, *ihtiyarlık* (şeyhûhat) adı verilir. (a. g. e. 1/11)

İmdi bütün bu safhaları İbn Sina, teker teker ele almakla beraber, yazımızın konusunu tahdîd etmek için biz, sadece başlangıç safhası üzerinde durmak zorundayız. Çünkü İbn Sinâ, özellikle doğum öncesi ve onun ardından da doğum sonrası safha üzerinde durmayı ve çok önem verdiği bebeklik ve çocukluk gelişmelerini göz önüne sermeği, âdeta esas gaye olarak kabul etmiştir. Hattâ, günümüzde hukukî ve ahlâkî bir problem sayılan *iskat* (düşük yapma veya kürtaj) meselesine de eğilmek ve bunun şartlarını belirlemek lüzumunu hissetmiştir.

İbn Sînâ'ya göre ana rahmindeki çocuk (cenîn-foetus) ile anne arasındaki ilişki, âdeta çiçek halindeki meyva ile ağaç arasındaki ilişkiye benzemektedir : Tıpkı bir meyvenin, henüz çiçek halindeyken veya ham meyva halindeyken *düşme*sinden korkulduğu gibi, ana rahmindeki *foetus*'un de *iskât*'ından (yani, düşmesinden veya düşürülmesinden) korkmak lâzımdır. Bunun içindir ki bir hâmile kadının *iskât*'a (düşük yapmağa) sebep olacak şeylerden titizlikle kaçınması gerekir. Diğer yandan, hâmileliğin dördüncü ayından yedinci ayına kadar olan safhasını, nisbeten güvenceli sayan İbn Sina'ya göre, tehlikeli olan iki safha vardır ki birincisi, ilk dört aylık safha, ikincisi de yedinci aydan sonraki safhadır. İşte bu iki safhada, müstakbel bir annenin, mutlak olarak dikkatli davranması (a. g. e. 2/573), İbn Sina tarafından önemle hatırlatılmıştır.

Meselenin hukukî ve ahlâkî yönleriyle ilgili olarak günümüzde de önem kazandığını söylediğimiz *iskât* (düşük yapmak ve bir mânâda kürtaj) konusuna değinmek gereği, belki de buradan doğmaktadır. İbn Sinâ, muhakkak ki kendi müşahede ve deneylerinden faydalanmak suretiyle, *iskât*'ın şu dört durumda, (sadece caiz değil, fakat aynı zamanda) gerekli olduğunu ileri sürmektedir :

1 — Hâmilenin henüz çocuk yaşta bulunması ve doğum yaptığı takdirde ölüm tehlikesine maruz kalması halinde,

2 — Foetus'un gelişmesini ve doğmasını engelleyecek bir *et fazlalığı* (ziyadet'ü lahm: tümör?) bulunması halinde,

3 — Foetus'un ana rahmindeyken ölmüş olması durumunda,

4 — Doğum başladığı halde, dört gün süreyle bir türlü gerçekleşmediği hallerde, ya ilaç vermek ya da bazı hareketler yaptırmak suretiyle, mutlaka, *iskât* zarureti vardır. Çünkü bu gibi hallerde doktorun esas gayesi, *cenîn*'in (foetus'un) değil, anne'nin hayatını kurtarmak olmalıdır. (a. g. e. 2/575)

İmdi, bu tehlikeli safha başarıyla atlatıldığı ve bir bebek (*tıfl*), *mûtedil mizâc* sâhibi (yani, sağlıklı) olarak dünyaya geldiği takdirde yapılacak ilk iş, onun *sürre*'sini (göbeğini), dört parmak mesafeden kesmek ve çocuk acı duymasın diye bunu, incecik bükülmüş temiz yünle bağlamak ve yaranın üzerine de, zeytin yağına batırılmış bir havlu (hırka) örtmektir. (a. g. e. 1/150). Çocuğun göbeği (*sürre*'si) düştüğü zaman, — ki bu, üç veya dört gün sonra olur-, en doğrusu yaranın üzerine sedef tozu (*rimâd el-sadef*) veya dana'nın ökçe siniri (*tendon d'Achille*) tozlarından koymaktır. (a. g. e. 1/150)

Dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de, yeni doğmuş çocuğun, *mutedil* sıcaklığa sahip bir evde uyutulmasıdır. İbn Sinâ'ya göre bu ev'in, çok sıcak veyâ soğuk olmaması gereklidir. Hattâ evin, gölgeli (ağaçlı) bir yerde bulunması, loş olması, fazla ışıklı (*şuâ' gâlip*) olmaması icab eder. Ayrıca, yastığa konulan başının, bedenin diğer kısımlarından daha yukarıda tutulması da gerekir. (a. g. e. 1/151)

İbn Sînâya göre, çocuğun *mûtedil mizaclı* yani dengeli ve sağlıklı bünye sahibi olabilmesinin ilk şartı, *beden temizliği*'dir. Bu sebepledir ki bir çocuk uykudan kalktığı zaman, onu evvelâ yıkamak (*istihmam*) gerekir. (a. g. e. 1/157) Çocuğun yaz mevsiminde *mûtedil* (ılık) su ile, kışın da kaynar olmayan

sıcak su ile yıkanması icap eder. Çocuğun yıkanacağı ve banyo alacağı en iyi vakit, en uzun uykusundan (yani, gece uykusundan) sonradır. Hattâ çocuğun günde iki veya üç defa yıkanması da caizdir.... Çocuğu yıkarken, onu sağ elle tutup, sol kol üzerine, sırt üstü yatırmalıdır. Yıkama sırasında da çocuğun sırtını, ayaklarını ve başını yumuşaklıkla ve incitmeden ovalamak (mess etmek) lazımdır. Yıkadıktan sonraysa, onu yumuşak bir havluylasarmalı ve önce yüzü koyun yatırıp, sırtını kurulamalı sonra da arka üstü yatırıp göğsünü ovalamalıdır. En sonunda da, burnuna tatlı (:asitsiz) zeytin yağı damlatmalıdır ki bu onun gözlerini ve göz tabaklarını temizlemeğe yarayacaktır. (a. g. e. 1/151).

Çocuğun emzirilmesi ve beslenmesine gelince, mümkün olduğu kadar ana sütüyle beslenmelidir. Çünkü ana sütü, çocuğun ana rahmindeyken aldığı cevhere (gıdâya) en çok benzer olanıdır.... Ve deneyle sabit olmuştur ki ana sütü, çocuğun sancılarının giderilmesinde son derece faydalıdır. (a. g. e. 1/151) Çocuğun günde iki veya üç defa emzirilmesi gerekir. İlk defasında çok emzirmek de doğru değildir. (a. g. e. 1/151)

Görüldüğü üzere kundak çocuklarının beslenmesinde İbn Sinâ, bir yandan kendi asır ve çevresinin mütedavil âdetlerine fakat diğer yandan da kendi tecrübe ve müşahadelerine yer vermek suretiyle, hassasiyet göstermektedir. Nitekim bunun başka misallerine, şu cümlelerde de tesadüf etmekteyiz. Diyor ki : Çocuğun bir defada çok sütle emzirilmesi gerekmez. Belki en doğrusu, azar azar emzirmektir. Çünkü çocuğun mîdesini şişirecek şekilde, bir defada (çok sütle) emzirilmesi, belki de onun midesinde gaz (*kesret'ü riyâh*) yapabilir. (a. g. e. 1/153)

Öyle görünüyor ki İbn Sinâ, hem tabîb ve filozof, hem de insan olarak çocuk sevgisiyle dolu bir şahsiyetti. Nitekim aşağıda verilecek olan tamamlayıcı bilgiler de buna şahitlik edecek niteliktedir. Ona göre, emzirmeden önce, çocuğun birazcık ağlaması da faydadan hâlî değildir. Üstelik, tabiî olarak iki yıl süreyle çocuğun emzirilmesi de gereklidir (*) Çocuk, şayet sütten başka bir şey de arzu ederse, aşırı olmamak üzere ve azar azar (*bit-tedric*) bunu da vermelidir. (a. g. e. 1/153)

Dikkati çeken hususlardan biri de, İbn Sinâ'nın *beslenme* ile *banyo almak* arasında kurduğu ahenktir. Yukarıda işaret olunduğu üzere çocuğun yıkanması için en uygun vaktin, sabahleyin (yani gece uykusundan çıktıktan sonra) olmasıdır. (yk. bkz.) İşte bu suretle, sabahleyin ilk banyosunu alacak bir kundak çocuğunun, bir saat kadar oyuncaklarıyla (aç karnına) oynamasına izin vermek ve bundan sonra da, hafif olarak karnını doyurmak lâzımdır diyen filozofumuz, bunu takip ederek, çocuğun uzunca bir süre tekrar oyuncaklarıyla başbaşa bırakılmasını ve onun ardından da tekrar yıkanıp

* Bu tavsiye, "*Analar, çocuklarını tam iki yıl emzirsinler*" diyen Kur'an'a da uygun düşmektedir.

banyo aldırılmasını öğütlemektedir. Ayrıca beslenme üzerine su içmemesine (yani su ihtiyacını ancak iki beslenme arasında sağlamasına) dikkat etmelidir. (a. g. e. 1/157)

Buraya kadar olan açıklamalarda İbn Sinâ'nın, özellikle doğum öncesi ve bir de doğumdan hemen sonraki safhada, çocukların bakımı konusundaki düşüncelerine şahit olunmuştur. Fakat onun, ziyadesiyle dikkati çeken fikirlerinden biri de, çocukların beslenme yoluyla neşv-ü-nemasından ayrı olarak, iki tane önemli ilke sayesinde, ruh ve bedenleri arasında biribirine parelel bir gelişmeyi de amaçlamasıdır. Nitekim İbn Sina'ya göre : Çocuğun mizâcını (bünyesini) kuvvetlendirmek için, faydalı olacak iki şey daha vardır ki, bunlardan birincisi, çocuğun latif (yani yumuşak) olarak *hareket* ettirilmesi, ikincisi de *musiki* ve çocukları uyutmak için âdet olan *telhîn* (*ninni*) söylemektir. Çocuğun bu iki şeye alıştırılması, onun birisi *beden* ve diğeri de *ruh* için olan *Jimnastik* ve *musiki*'ye hazırlanmasına imkân verecektir. (a. g. e. 1/151)

Bütün bu tavsiyelerin yanısıra bir çocuğun *ruh ve beden* bakımından *mutedil mizaçlı* (denğeli bünye sâhibi) olabilmesi için, harcanacak bütün emekler, özellikle çocuğun ruhî eğilimlerine dönük olmalıdır. Öyle ki, çocuğun aşırı öfkeye, büyük korkuya, üzüntüsüne ve uykusuzluğuna sebep olacak davranışlardan mutlaka kaçınmak lâzımdır diyen İbn Sînâ, çocuğun ne zaman neyi istediğini dikkate almak ve bu suretle de ona yaklaşmak (yani, onun sevgisini kazanmak) gerektiğine işaret etmiştir. Bu yaklaşmanın başka bir yolu da, hoşlanmadığı şeylerin çocuktan uzaklaştırmaktır ki, bu sayede de onun sevgi ve itimadını kazanmak imkân dahiline girer. Böyle bir yetiştirme usûlü İbn Sinâ'ya göre, iki bakımdan fayda sağlayacaktır : Birincisi *ruh sağlığı*, ikincisi de *beden sağlığı* bakımından.

Ruh sağlığı için olan fayda, başlangıçtan itibaren çocuğun *güzel huylar* ile yetişmesi ve bu gibi huylar (*ahlâk*)'ın çocuk rûhundan hiç ayrılmayan bir alışkanlık (*meleket'ün lâzımet'ün*) haline gelmesidir. *Beden sağlığı* bakımından faydasına gelince, bu da, kötü huylar (*ahlâk redî'e*), dâima bozuk mizâc nevîlerine tâbi olduğu için, bunlardan kaçınmaktır. Demek ki *tâdîl el-ahlâk* yani, *huyların mûtedil* (ılımlı=dengeli=ahenkli) *tutulması* sayesinde, hem *ruh* hem de *beden* sağlığının korunması mümkün olmaktadır. (a. g. e. 1/157)

Görülüyor ki İbn Sinâ, çocuk psikolojisi ve pedagoji vasıtasıyla çocuğun *ruh* ve *beden* arasındaki paralel gelişmesini sağlamak taraflısıdır. Bu gelişmenin hareket noktası ise, fizyoloji'ye dayandırılmakta ve böylece, organik faaliyetleri *îtidal* (*denge*=ahenk) içinde yürütülen bir çocuğun, ileride *güzel huylu* yani *ruh sağlığı* yerinde olacağına bizi inandırmaktadır.

İbn Sinâ'ya göre, çocuk altı yaşına gelince, zihin bakımından da gelişmesini sağlamak üzere, bu sefer onu, bir eğitmen (*el-müeddib*) ve bir öğretmen (*el-muallim*) eline teslim etmek gerekir. Fakat çocuğun devamlı şekilde

kitapla meşgul etmekten de kaçınmalıdır. Üstelik, altı yaşına gelmiş olan bir çocuğa daha az banyo yaptırıp, daha çok *hareketli yaşama*'sına zemin hazırlamalı ve özellikle *alkollü içkiler*'den uzak tutulmasına çalışılmalıdır.

Ondört yaşına kadar olan çocuklara işte böyle bir rejim uygulamalı ve daha ilerki yaşlarda ise, onların da tıpkı büyüklerin tâbi olduğu usullere uymaları sağlanmalıdır. Ondört yaşından itibaren olan yetişkinlerde *ruh ve beden sağlığı* için, üç tane prensip üzerine dayanmalıdır ki bunlar da : gıda rejimi, sağlık koruma ve jimnastik ilkeleridir. (a. g. e. 1/157-158)

Dikkatli bir okuyucunun, bu ilkeler arasında zikredilen *jimnastik* (riyazet) üzerinde, İbn Sînâ'nın ne sebeple bu kadar titizlikle durduğunu fark etmemesi kabil değildir. Öyle ki *mûtedil mizac*'ın temelini âdeta *jimnastik* (el-riyâze)'de gören filozof, *el-Kânûn* adlı eserinde, bunu sadece belirtmekle kalmamış, aynı zamanda çeşitli spor ve jimnastik dallarını da tarif etmiştir. Bu târiflerden bâzıları öylesine canlıdır ki, yakından görmemiş veyâ bizzat tatbik etmemiş bir kimsenin böylesine güzel tariflerde bulunması âdeta imkânsızdır.

Ondört yaşından sonra olmak üzere, gençlerin tatbik edeceği jimnastik ve spor dallarına gelince : *güreş* (el-müsâraa), *boks* (el-mülâkeze), *sür'at koşusu* (sür'at el-meşy), *ok atmak* (el-remy an'il-kavs), *kılıç oyunu* (el-münâkafa bis-seyf), *tek ayak üzerinde sıçramak* (el-hacl alâ ihder-ricleyn), *büyük veyâ küçük topla oynamak* (el-la'ıb bil-kürret'is-sagîre velkebîre), *ata binmek* (rukûb el-hayl), *mızrak oyunu* (el-zecc; el-remh) gibi spor çeşitlerinden başka, şimdi nitelik ve mâhiyetleri bilinmeyen *savlecan oyunu* (el-la'ıb bis-savlecân), *gölge çarpışması* (mücâhedet el-zıll), *taptap oyunu* (el-la'ıb bit-tabtâb) gibi spor dalları da zikredilmektedir. (a. g. e. 1/159)

İbn Sînâ'ya göre *jimnastik* (el-riyâze), fazla nefes gerektiren *iradeli hareketler*'dir. (a. g. e. 1/158) Sporun faydasını, özellikle vücuttaki artık maddelerin dışarı atılmasında gören filozof, *mûtedil mizac*'ın temelini de buna dayandırmıştır. Ona göre insan, gıdaya muhtaçtır; sağlığımızı korumak için aldığımız gıdanın hem kemmiyet hem de keyfiyet bakımından *mûtedil* olması gerekir. Çünkü gıdalardan hiç biri, *kuvve* halinden, tam olarak *fiil* haline geçemez yani organizma tarafından tamamen yakılamaz ve bu suretle her hazım (digestion) sırasında, alınmış gıdalardan daima bir fazlalık (tortu) kalır. (a. g. e. 1/158) Bu hazım artıkları ise, zamanla çoğalarak, vucutta birikintiler yapar ve sağlığımız için zararlı hale gelirler. (a. g. e. 1/158) İbn Sina'ya göre bu gibi birikintilere en çok mâni olan da, jimnastik ve spor'dur. Çünkü jimnastik, insan vucuduna latîf (mûtedil) bir sıcaklık verip, birikmiş olan fazlalıkları (yağlar, toksinler vs.) vucuttan atmamıza yardım eder; hattâ bu nevi fazlalıkların tekrar birikmesini de engellemeğe yarar. (a. g. e. 1/158)

Yukarda isimleri zikredilen spor dallarından bazılarının "ağır sporlar", bazılarının "hafif sporlar", bazılarının "sür'atli" ve bazılarının da "yavaş sporlar" olduğuna işaret etmek lüzumunu hisseden İbn Sînâ, *mutedil mizac*'ın ancak *mûtedil jimnastik*'le sağlanabileceği kanaatinde görünmektedir. (a. g. e. 1/159)

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Sînâ, doğum öncesinden başlayarak bir insanda esas gayenin, beden ve ruh bakımından *itidal*'e (mutedil mizac'a) ulaşmasıdır. Şayet bahis konusu *itidal* (denge) bozulacak olursa yani, bazı organların faaliyetlerinde bir aşırılık meydana gelirse, diğer bazı organlar ve onlara âit fonksionlar tabîatiyle geri kalacak ve bu suretle de, bedenimizi teşkîl eden organlar arasındaki ahenk bozulacaktır ki, bu takdirde zihin ve akıl (*el-fehm vel-akl*) bakımından "geri kalmış" (arrieré) insan tipi ortaya çıkacaktır. Mesalâ kocaman göbekli (*azîm el-batn*), kısa parmaklı, boynu ayakları ve yüzü etlice olanlar, ayrıca kafa tasları yuvarlak fakat yüzleri uzamış olanlar, çoğunlukla "akıllıca" sayılmayan hareketlerde (davranışlarda) bulunurlar ve böyle kimselerin gözleri de bozuk olur. (a. g. e. 1/120)

Görüldüğü üzere ibn Sînâ'nın müşahadelerine göre geri zekâlılık ve göz zayıflığı gibi, bir yandan psikolojik ve diğer yandan da fiziolojik zaaflar, bazı organların (ifrat ve tefrît denilen) aşırı faal veya geri kalmış olmalarından ileri gelmektedir. Şu halde organizma faaliyetlerinde *itidal* adı verilen *denge*'nin önemi burada da kendini göstermektedir.

İBN SÎNÂ VE TÜRK ÇOCUK PSİKİYATRİSİ *

Prof. Dr. İng. Dr. med. habil. Arslan TERZİOĞLU
İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü Başkanı

I - GİRİŞ :

Eski Türk kültürü üzerinde araştırmaları ile tanınan Radloff'a göre "Altaylı kavimlerde çocukların sıhhatlerinin ve selâmetlerinin koruyucusu olan Emegeldzi-dzayagaçı bilhassa çocukların tanrıçasıdır... Yayuçi ve dzayagaçi aynı kelimeden müştak olup aslında bir ve manâlarda aynıdır. Radloff büyük tanrının cennette oturan iki oğlundan bahsediyorki bunlardan meytere budist Bodhisatva Maitreya'sına tekâbül eder. Yayık veya ayık ahan'a ise tufan efsânesinde rastlıyoruz. Yayık ile mayene aynı sanılırsa da bu doğru olmasa gerek. Karunovuskaya, Teleut inanç akideleri tetkikinde mayene'nin çocukları koruyan bir varlık olduğunu ve Telaut'ların bukleli saçlı genç ve güzel bir kadın olarak küçük bir heykelini yaptıklarını söylüyor..." [1].

Eski Türklerde gerek yetişmiş insanlar gerekse çocuklar hastalandıklarında, bunların tedavisinden aynı zamanda hekim olan "Kam" denilen Şamanlar sorumlu idiler. Fakat ileri bir medeniyete sahip olan Uygur Türklerinde din ve tabiblik meseleleri birbirinden ayrılmış, olup, Emçi denilen lâik tabibler hatta Ata-Sagun ve Otaçı denilen saray tabibleri vardı. Bütün Türk ülkesindeki tabiblerin başı ise Tabiblerin prensi manasına "Otaçı iliği" olarak adlandırılırdı [2]. Bu deyim Osmanlı Türklerinde "Hekimbaşı" olarak kullanılmıştır.

Orta Asya'daki Türklerde çocuk tababetinin gelişmesine dair ilk yazılı vesika, 1890 senesinde İngiliz üstteğmeni Bower'ın M. S. 400 senesinde yazılmış Türkistan'da tıbba dair Budist Türklerin bir elyazma eserini bulması ile ortaya çıktı. Bu el yazma eserde çocuk hastalıklarına ait 18 reçetede bulunmaktadır [3]. Bilâhare Le Coq idaresinde 1902-1912 seneleri arasında Çin Türkistan'ında Almanların yaptığı ilmi araştırmalarda ele geçen Uygur

* İstanbul Tıp Fakültesi Çocuk Psikiyatrisi Kürsüsünde 8 Nisan 1980 de verilen Konferans

[1] Horvo, Uno : Altaylı Kavimlerde Doğum ve Çocuk Ruhları. Türkçeye çeviren : Erdem Kayıran, Türk Yurdu, Ağustos 1954, s. 146-148.

[2] Ögel, Bahattin : Türk Kültürünün Gelişme Çağları. Ankara (1979), s. 267.

[3] Thorwald, Jürgen : Macht und Geheimnis der frühen Ärzte. München-Zürich 1962, s. 209-210.

Türklerine ait tıbbî el yazma eserler, Reşit Rahmeti (Arat) ın bunları 1930-31 de Almancaya ve sonra Türkiye Türkçesine çevrilmesi ile Orta Asya Türklerinin tababetinin ve çocuk tababetinin mahiyetini daha iyi belirlemiştir.[3a]

Hindistan'ın kuzeybatısında Taht-ı Bahaî'de, Türk asıllı oldukları iddia edilen Kuşan'ların devrine ait, aynı zamanda bir hastane ve Tıp Okulu niteliğindeki Vihara'da bulunan çocukları çiçek hastalığına karşı koruyan Tanrıça Harîtî'ye[4] ait heykeller eski Türklerde çocuk hastalıklarına çok eskiden beri önem verildiğini göstermektedir.

II. İBN SÎNÂ'DA ÇOCUK PSİKİYATRİSİ

Gerek çocukların çiçek, kızamık gibi hastalıklardan korunmasında gerekse diğer çocuk hastalıkları ile bilhassa çocuk psikiyatrisi sahasında ar - Razi[5] (865-932), İbn Sînâ ve bunlardan sonraki Türk - İslâm hekimlerinin tedâvi metodlarının dünya tababet tarihi bakımından önemi büyüktür.

Türkistan'da Buhara'ya yakın olan Afşena'da 980 de doğan İbn Sînâ'nın ölümünden bir asır sonra Gerhart von Cremona tarafından latinceye tercüme edilen al - Kanun fi't - Tıbb eserinin 1., 3. ve 4. kitaplarında çocuk hastalıkları ve psikiyatrisi ile ilgili bölümleri bu sahada sadece Türk - İslâm Tababetinin değil 17. yüzyıla kadar Avrupa tababetini de çok etkilemiştir[6].

İbn Sînâ'nın çocuk psikiyatrisine verdiği önem onun yeni doğan çocuklara süt veren annelerin akıl hastası olmamalarını tavsiye etmesinden de anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre süt anne 25-35 yaş arasında vücutça sıhhatli olduğu kadar, iyi karakterli, kızgınlık, tasalılık ve korku bilmiyen, vücut güzelliği ve sıhhati kadar huy güzelliği olan, akıl hastalığına müptela olmayan genç sıhhatli bir kadın olmalı. Hazreti Muhammed'in de akıl hastası olanların süt annelik yapamayacağını belirttiğinden bahisle, İbn Sînâ akıl hastası olanların, hasta ruhlu mizaçları ve bu halleri ile küçük çocuğa gerekli ilgi ve şefkati göstermiyeceklerini, müşfik olamıyacaklarını belirtmektedir.[7]

[3a] Rachmati, Reşit : Zur Heilkunde der Uiguren I. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1930, s. 451-473; Zur Heilkunde der Uiguren II. Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1932, s. 39-40.

[4] Bk. Foucher, A. : L'Art Gréco-Bouddique du Gandhâra. Tome II, Paris 1938, s. 123-131; Fischer, Klaus : Schöpfungen indischer Kunst. Köln (1959), s. 132-133.

[5] Bk. ar-Razi : Über die Pocken und die Masern. Arapçadan Almancaya tercüme eden Karl Opitz, Leipzig 1911, s. 6. 7; Rhazes : Practica puerorum. Traduzione e Commento della Vera Tavone Passalacqua. (Estratto da "Pagine di Storia della Medicina" Anno III-N. 3, Maggio - Giugno 1959), s. 20-25.

[6] İbn Sînâ'nın Kanun'unun I. kitabında 3. Fen'de yer alan çocuk hastalıkları ile ilgili 3 bölüm Erhart Kahle tarafından 1979 da, Kanun'un Roma, Bulak baskıları ve Latince tercümeleri göz önünde tutularak Almanca'ya tercüme edilmiştir. Bk. Kahle, Erhart : Avicenna (İbn Sînâ) über Kinderkrankheiten im Kinderregimen seines Qanun. Erlangen 1979.

[7] İbn Sînâ : Kitab el - Kanun fi't - tıbb. Bulak 1294 H., I, s. 152. İbn Sînâ'nın Kanun'unun süt annelerle ilgili bu bölümü Erhart Kahle tarafından 1980 de Almanca'ya tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bk. Kahle, Erhart : Das Ammenregimen des Avicenna (İbn Sînâ) in seinem Qanun. Erlangen 1980, s. 17-18.

Küçük çocukların bedensel ve ruhsal bakımdan daha sağlıklı bir şekilde büyümesi için İbn Sînâ, onların vücut hareketlerine ve müzikle uyumağa alıştırılmasını tavsiye etmektedir. İlerde bunlardan birisinin çocuğun jimnastiğe, diğeride müziğe alışmasını sağlayacağını, jimnastiğin çocuğun bedenine, müziğinde çocuğun ruh sağlığına yarayacağını belirtmektedir.

İbn Sînâ'ya göre çocuğa iyi, uygun bir isim verilmeli, böylece onu, ilerde gülünç düşürecek ve ruhî bakımdan zedeleyecek tuhaf isimlerden korumak lazımdır. Çocuğa memeden kesildikten sonra terbiye vermeğe başlamalı böylece onu kötü alışkanlıklardan ve kötü çevreden uzak tutmalı. Çocuğun vücutca ve ruhsal bakımdan gelişmesini sekteye uğratmamak için, ona hoşlandığı şeyleri vermemek gibi menfi tutumlardan çekinmelidir. Aksi halde çocuk korkak, ürkek ve depressiv olacaktır. Netice olarak çocuk hasta ve çekingen olarak vücutça ve ruhî bakımdan gelişmesi geri kalacaktır. Altı yaşından sonra çocuk okula gitmeli ve iyi bir eğitime tabi tutulmalıdır. Öğretmenler âlim, dindar, kanaatkâr, insancıl, hoşgörü sahibi hürmete lâyık iyi birer pedagog olmalıdırlar. Okul da çocuğu yoracak ve neşesini kaçıracak derecede aralıksız ders vermekten kaçınmalıdır. Okulda çocuk derslerin yanı sıra, iyi asil aile çocukları ile arkadaş olarak birbirlerinden iyi güzel davranışlar öğrenmelidir. Okulda çocuklar arasındaki yarışmaları desteklemeli. Okulda çocuk, kur'an, din bilgisi ve diğer bilgilerin yanısıra konuşma, güzel yazma, ahlâkî ve eğitici özellikte güzel hikâyeler öğrenmeli. Bunların yanısıra spor yapmalı, ayrıca el sanatlarıda öğrenmelidir. Okulun yanısıra, çocuğa oynamak ve hoşlandığı iyi şeyleri yapabilmek için yeterince zaman kalmalı. Çocuğun vucutca ve ruhi bakımdan sağlıklı bir şekilde yetişmesi için İbn Sînâ, spora büyük önem vermekte ve çocuk için şu spor dallarını tavsiye etmektedir : yürüyüş, kürek çekme, koşma, top oyunları, sıçrama, kılıç kullanma. Öğretmen çocuğu, kötü alışkanlıklardan ve âdetlerden uzak tutmalı, iyi terbiyeli diğer çocuklarla arkadaşlık yapmasını sağlamalıdır. Eğer çocuk iteadsiz ise, öğretmen, önce onu, tatlı sözle ikaz etmeli, tekrarı halinde tekdir etmeli, bununda faydası olmazsa o zaman çocuğu cezalandırmalıdır. Ama öğretmen hiç bir şekilde çocuklara karşı gayri insani davranmamalı ve onlara dayak atmamalıdır. Çocuk spor yaparken bunu ne tok karnına ne de hiç bir şey yemeden yapmalıdır[8].

İbn Sînâ'nın çocuğun ruhi sağlığında göz önüne alarak önerdiği pedagojik ve oldukça modern bir özellik gösteren bu terbiye metodları, çocuk çağında nöyrotik gelişme bozukluklarının önlenmesine yönelik bir durum arzetmektedir. Gerçi İbn Sînâ'nın bu pedagojik önerileri Platon ve Aristo-

[8] İbn Sînâ'nın "Tadbir al - manzil" isimli eseri de (bk. Gohlman, S. E.: The Life of İbn Sînâ. New York 1980, s. 150, dipnotu 18) göz önünde tutularak "İbn Sînâ'da Psikiyatri" konusunda Bonn Üniversitesi Tıp Fakültesinde 1970 yılında bir doktora çalışması yapılmıştır. Bk. Gıtı Sargar - Balay Djam: Zur Psychiatrie des Avicenna (İbn Sînâ) unter besonderer Berücksichtigung der endogenen Depressionen. Bonn 1970, s. 32-34.

nunkilerle karşılaştırıldığında bazı benzerlikler göze çarparsa da bu eski Yunan feylosoflarında yalnız asil ailelerin çocuklarının eğitiminden söz edilirken, İbn Sînâ bunu reddederek zengin veya fakir bütün çocukların eğitimini ve sağlıklı büyümesini önermektedir. İbn Sînyâ'a göre zengin, fakir asil veya asil olmayan her çocuk sağlıklı ve cemiyete yararlı olmak için iyi bir terbiye ve eğitimle yetiştirilmelidir. İbn Sînâ'nın bu tutumunda kendi yetiştiği ortam Türkistan'daki çocuğu ve aileyi esas alan eski Türk örf ve âdetlerinin tesiri olsa gerek. İbn Sînâ'nın, Kanun'un III. ve IV. kitaplarında akıl hastalıkları'nı incelediği 17 bölüm 1659 da Petro Vattier tarafından Latinceye çevrilmiştir[9]. İbn Sînâ akıl hastalıklarını şu iki bölüme ayırır :

I - Hafıza bozuklukları (memoria vitio), olmayan şeyleri tasavvur etme (apprehensionis vitio) ve zayıf akıllılık (Schwachsinn) gibi *Elemanter aklî hastalıklar*.

II - *Bütün ruhi bozukluklara ve pisikiatrik hastalıklara sebebiyet veren hakiki psikozlar*[10].

Bu ikinci bölümdeki ruhi hastalıkları İbn Sînâ ayrıca şu sınıflamaya tabi tutar :

a) *Amentia* : Yani "bunama" gibi ihtiyarlıkta veya çocukluk çağında görülen psişik hastalık. Hastalığın sebebi beyin orta ventrikelinde gösteriliyor[11].

b) *Mania* : gibi huzursuzluk, uykusuzluk, mantıksızlık konuşma ruhi dağınıklık, kızgınlık, ve saldırganlık halleri şeklinde symptomları olan ruhî hastalık.

c) *Melankoli'nin* symptomlarıda korku, yalnızlığa temayül kalp çarpıntısı ve baş dönmesi olarak verilmekte. Kara Sevda da (Amor insana) melankoli addedilerek bunun teşhisi nabızla yapılmakta. Meselâ Nizâmî-î Arûzî'nin İbn Sînâ'nın ölümünden yüzyıl sonra yazdığı Çehar Makale isimli eserinde, İbn Sînâ'nın böyle bir hastalığa yakalanan bulûğ çağındaki gencin nabzına bakarak ve sevgilisinin oturduğu sokak ve evin adı zikredilince nabzının değişmesinden onun aşık hastalığına tutulduğunu teşhisi anlatıl-

[9] Leibbrand, Werner und Annemarie Wettley : Der Wahnsinn, Geschichte der abendländischen Psychopathologie. München 1961, s. 155-156. İbn Sînâ'nın Kanununun III. ve IV. Kitaplarında akıl hastalıklarını incelediği 17 bölüm 1659 da P. Vattier tarafından Latinceye tercüme edilmiştir.

[10] Bk. Vattier, P. : Albugalii Filii Sinae, sive ut vulgo dicutur, Avicenna philisophorum ac medicorum arabum principis de morbis mentis tractatus... interprete Petro Vatteris. Parisiis 1659.

[11] Bk. Bumm, A.; Feuilleton P. Vattiers. Latein. Übers. d. Abschnittes über Geisteskrankheiten aus Avicenna's Canon medicinae. Münch, Med. Wschr., Jg. 45, Nr. 20, 1898.

maktadır[12]. Freud'un seksüel travmaya dayanan psikianalizinin de daha önce İbn Sînâ tarafından Kara Sevda hastalığını tedâvisinde kullanıldığı böylece anlaşılmış olmaktadır.

Phrenitis, Lethargie, bir çeşit uyku hastalığı gibi gözüken Coma vigil, kuduz köpek ısırmasından sonra doğan Rabies veya Hydrophobie ve Epilepsi denilen sar'a da İbn Sînâ tarafından symptomatik psikozlar olarak zikredilmektedir. İbn Sînâ çocuklarda da rih as - sibyân adını verdiği epilepsinin (sara'nın) görüldüğünü belirterek, buna karşı ilaç olarak şu karışımı vermektedir : Aynı miktarda yabani Tymian (sa'tar) Castoreum (Cund - bidastar) ve Kümmel (kammun) alınarak toz haline getirilir ve 3 gran dozunda çocuğa verilir[13]. İbn Sînâ psişik hastalıklar arasında, passiv Päderastie ve homoseksüelliğide zikretmektedir. Homoseksüelliği doğuştan ve sonradan edinilen Anomalien olarak ikiye ayırmaktadır. İbn Sînâ bugün bir çok genetikçilerin iddia ettiği gibi doğuştan homoseksüelliğin tedâvisinin başarılı olmayacağını da belirtmektedir[14].

İbn Sînâ çocuklarda ruhi bunalımlara sebebiyet veren korkulu rüya görmenin nedenleri olarak çocuğun yiyecekleri çabuk çabuk yiyerek midenin çok dolmasına bağlıyarak çocukların dolu miğde ile uyutulmasını miğdede besinlerin daha iyi hazmedilebilmesi için ona biraz bal yalatılmasını tavsiye etmektedir.

Hiç şüphesiz ki İbn Sînâ, ruhi hastalıkların beynin ventrikellerinde lokalizasyonununu yaparak ve ayrıca gerek çocuk gerekse yetişkin akıl hastalarının meşguliyet, şok, telkin, müzik ve ilâçla tedâvisini belirterek bugünkü modern psikiyatrinin ve çocuk psikiyatrisinin kurucusu olmuştur[15].

III-OSMANLI TÜRKLERİNDE ÇOCUK VE ÇOCUK PSİKİYATRİSİ

İlk Osmanlı Devrinin meşhur hekimlerinden Hacı Paşa'nın[16] ve Ahmedî'nin çocuk hastalıklarından bahseden tıbbî eserlerinde İbn Sînâ'nın Kanununundan faydalanıldığı aşikârdır. Latifî tezkeresinde, bir ara tahta geçen Osmanlı

[12] Nizamii Arûzi : Tıb ilmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti. Türkçeye tercüme eden : Abdülbaki Gölpınarlı, neşreden : A. Süheyl Ünver. İstanbul 1936, s. 23-25; Bk. Taghavy A.: Ein historischer Beitrag zur Psychoanalyse. Untersuchung der Werke İbn Sina's. Med. Diss. Feiburg 1958.

[13] Bk.İbn Sînâ : El - Kanun fi't - tıbb. Bulak 1294H., I, s. 153, Kahle, Erhart : Avicenna (İbn Sînâ) über Kinderkrankheiten seines Qanun. Erlangen 1979 s. 21-22.

[14] Bk. Kirch, E.: Avicennas Lehre von den Sexualleiden. In : Festschr. F. Werner Leibbrandt zum 70 Geburtstag. Hrsg. v. J. Schumacher, M. Schvenk J. H. Wolf. Mannheim 1967.

[15] Leibrand, Werner und Annemarie Wettley : s. 151-156; Gökay, Fahrettin Kerim : Ruh Hekimliği Tarihinde İbn Sînâ. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sînâ, T. T. K. Yayınlarından : VII. Seri No. 1, İstanbul 1937, s. 15.

[16] Bk. Adıvar, Abdülhak Adnan : Osmanlı Türklerinde İlim. İstanbul 1943, s. 9-11, Şehsuvaroğlu, Bedii : Şair ve Hekim Ahmedî. İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası, C. XVI, 3-4 (1954) den ayrı baskı, s. 78.

şehzadesi Süleyman Çelebi'nin Saray hekimi olan Şair Ahmedî'nin, İbn Sînâ'nın Kanun ve Şifa'sını nazm halinde Türkçeye tercüme ettiğinden bahsedilirse de[17], böyle bir eserin el yazma nüshaları elimize geçmemiştir. Ama Ahmedî'nin şiir şeklinde yazdığı ve çocuk hastalıklarından da bahseden "Tarvih al-Ervâh fi't-tıbb" isimli bir Türkçe eseri vardır. Bu 10. 100 beyitlik tıbbî eseri Ahmedî, Çelebi Sultan Mehmed'e takdim etmiştir[18]. Bu eserde Ahmedî'nin, İbn Sînâ'nın Kanunundan, buna İbn an-Nafis'in yazdığı Şerh Mucez al-Kânûn'dan ve ar-Razi'nin al-Havi eserinden faydalandığı görülmektedir. Ahmedî bu eserinde çocuk ve psikiyatrik hastalıklardan bahseder. Bilhassa menenjit (=sersam), malihülya ve sar'a ile ilgili bölümler oldukça enterasandır.[19]

Fatih Sultan Mehmed devrinde çocuk bakımı ve hastalıkları ile ilgili Hazâ'in üs-Sa'adât isimli Eşref bin Muhammed isimli bir Türk hekimi tarafından yazılan eser oldukça enteresandır.[20] 72 varak yani 144 sahife olan ve Topkapı Sarayı Üçüncü Ahmed Kütüphanesinde 557 No. da kayıtlı olan bu eserde çocuk psikiyatrisi bakımından belki de en ilginç bölümü "Oyun çocuğu bakımı" adlı kısımdır. Çocuğun vücûd ve ruh sağlığı için oyun ve sporun ehemmiyeti belirtilmektedir. Bir yerde bununla ilgili şöyle denilmekte : "Vakit vakit oynamak, bir dahi oğlancıkla tutuşmak, güreşmek, yüğüştürmek, sünûkün (kemiklerini) berkidür (kuvvetlendirir). Harereti griziyesin kuvvetlendirir, iştıhasın getirir. Tokken komıyalar oynamaya ta bir az vakit oturmayınca..." Eserin bir başka yerinde beslenme ile asabî hastalıklar arasındaki münasebete şöyle değiniliyor : "Güz faslında (mevsiminde) çok yedirmeyeler... Gıdayı çok vermek tıfl oğlana Ummüssübyan (havale) getirirken ona oğlancıklar hastalığı derler, ve teşennüç eyler, yâni sinirler büzülmek getirir. Az yedirmek gerek, öğünle yemeği öğretmek gerek".[21]

Osmanlı Saray Hekimi Musa bin Hamûn'un Kanunî Sultan Süleyman'a ithaf ettiği diş tababetine ait Türkçe eser de diş hastalıklarının müzikle tedavisinden bahsederken çocuk psikiyatrisi bakımından müzik tedâvisinin önemini bilen eski hekimlerin bunun için hükümdar çocuklarının beşikte müzikle uyutulmasını tavsiye ettiklerini kaydetmesi Türk Çocuk Psikiyatrisinin 16. yüzyıldaki parlak devrinin bir kanıtıdır.

[17] Bursalı Mehmet Tahir : Osmanlı Müellifleri C. 2, İstanbul (1972) s. 11

[18] Bk. Ahmedî : Tarvih al-Ervah, Revan Kütüphanesi Nr. 1681, varak 3756

[19] Bk. Ahmedî : Tarvih al-Ervâh, Revan kütüphanesi, Nr. 1681, varak 181b-194a

[20] Eserin müellifi Eşref bin Muhammed bu eseri neden Türkçe yazdığını şöyle açıklamaktadır :"...Zirâ bu vilâyette söylenen sırf türkî'dir..."Bk. Eşref bin Muhammed : Hazâ'inü's-Sa'adât. Topkapı Sarayı III. Ahmed kütüphanesi Hazine, Nr. 557, varak 2 a.

[21] Aynı eser, varak 17 a

İlim dünyasına 10 Eylül 1973 de ilk defa tarafımızdan tanıtılan ve tek nüshası bugün ortadan kaybolan bu eser, elimizdeki mikrofilmden tarafımızdan 1977 de Münihte faksimile olarak neşredilmiştir.[22]

Çocuk psikiyatrisi bakımından önemli olan bu müzikle tedavi ile ilgili kısım, eserin o zamanki Türkçesi ile şöyledir :

"... Zira kim kendünün yaradılışında konulan ahvale uyar anın gibi sazlar ve avazlar deprenüp işidildikçe mizacın yaradılışında vakî olan huylar ve hulklar debrenür ve uyanır. Saz deprendikçe ve kımıldadıkça ol huylar dahi deprenip kımıldasa gerek. Ve mizaca her kangı hılt galip olursa o hılta tabî olan huylar ve evsaf zuhura gelip kımıldasa gerek ve mizacı mûtedil olan latif muntazam düzenli sazlardan ilmi musiki üzere olan avezelerden ve sazlardan hazedüp lezzet bulsa gerek. Hatta kadim hükema (eski hekimler) zamanlarında merdümzadeleri (çocukları) hususen şehzadeleri beşikte iken muttasıl muzika avezeleri ve sazları ile terdüp edip yanlarında çaldururlar idi. Zira kim mizaçları itidale getürüp islah eder idi. Büyüdükçe adl ve istikamet üzerine olurlardı. Âlemin nizamına ve islahına sebeb olurdu...".[23]

Çocuk psikiyatrisi bakımından diğer önemli Türkçe eser, Abdülhamit I ve Selim III devirlerinde hekimbaşı olan Gevrekzade Hasan Efendinin yazdığı Neticetül-fikriye ve tedbiri velâdet ül-bikriye isimli çocukların hastalıklarından, süt verme ve sütten kesme hallerinden bahseden eserdir.

İbn Sînâ'nın meşhur tıbbî eserini Türkçeye tercüme eden Tokatlı Mustafa Efendi'nin telabesi olan[24] Hekimbaşı Gevrekzade Hasan Efendi'nin bu eserini yazarken eski kaynaklardan ve bilhassa İbn Sînâ'nın Kanun'undan istifade ettiği görülmektedir.[25]

Bu eserin İstanbul Universitesi Kütüphanesi TY 7092 numaralı el yazma nüshasında varak 1 a'daki "Reis'ül-Etibba-i Sultanî Gevrekzâde Hasan Efendi merhumun kendü kalemlerile takrir olunmuştur" diye yazılı olmasıda bu nüshanın otograf yani müellifin kendi elyazısı olduğunu göstermektedir. Bu nüshada metin harici notlarda bulunmaktadır ki, bunlar müellifin kendi müşâhadeleridir. Meselâ varak 127 b de müellif metin harici şu müşahadesini zikretmektedir :

"...Enderun-u Humayunda tababet ile meşgul iken Ahmed Paşazade İshak beyin oğlu sonradan sar'aya müptelâ oluyor. Daima kendisi sokakta düşer kalır diye gözetirlermiş. Bir gün çeşme başında abdest alırken sar'ası tuttu. Müşahade eyledim ki musluğun yalağına boylu boyunca düştü. Ağzı

[22] Bk. Terzioğlu, Arslan: Moses Hamons Kompendium der Zahnheilkunde aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts. München 1977.

[23] Terzioğlu, Arslan : a.e., s. 20, 21, Folio 10 b, 11 a.

[24] Adıvar, Adnan Abdülhak : Osmanlı Türklerinde İlim. İstanbul 1943, s. 190

[25] İbid.

köpürdü. Kaldırıp götürdüler. Sonra fakir aslında malûmum olmakla sual ettikte biçare böyle bir illete bir zamandır müptelâ olduğundan ve aybaşları oldukta hareket ettiğinde olur dediklerinde fakir ahvalinden ne vaki olan ârazdan sual edip ve yanına varıp nabzını ve abdanın keyfiyetini mülahaza ve mütelea eyledikte dedim ki : Ağalar bunun illeti solucandır. Bu halet ondan neş'et eder. Eğer bugünlerde tedbir olunursa kurtulur. Kendisine kurtlara mütteallik mualece verildikte iki arşından ziyâde ve kalın bir solucan zuhur etti ve arazların küllisi bertaraf oldu..."

Hekimbaşı Gevrekzade Hasan Efendinin bu eserinin çocuk psikiyatrisi bakımından en önemli tarafı varak 94 a ile 104 a arasındaki bölümünde hangi musiki makamlarının hangi çocuk hastalıklarına iyi geldiğinden bahsetmesidir. Bu hususta varak 87 a da müellif şu açıklamayı yapmaktadır.

"... ve kezâlik elhâm-ı musikînin nefs-i hayvanî ile şiddet münasebeti olduğu için tagannî ve elhandan etfâl (çocuk) dahi ziyade mütelezziz olmagıla nefslerine inbisat (ferahlık) ve neşât ve huzûr ve ferah ve sürur virüb takviyet-i mizac ve ruha müferrih (ferahlık veren) olur ve hüzn ve gussalarını (kederlerini) dahi izâle itmekle nevm (uyku) ve istirahate îrâs idüp (sevkedip) enfâs-ı kuvve (kuvvetli nefesler) ve her vechile neşv ü nemâsına mucib olur..."

Hekimbaşı Gevrekzade Hasan Efendi hangi musiki makamlarının hangi çocuk hastalıklarına iyi geldiğini bu eserinin varak 94 b ve varak 95 a'sında şu şekilde belirtmektedir :

"...(94b) *Makâm-ı Rast* : Bu makâmın nağme ve teranesile ilel-i dimagiyeden nâiş olan emü's–sıbyân (havale) ve fâlic (felç) tabir olunan ilele tedbir ve tedavi olunur.

Makâm-ı Irak : Kezâlik işbu makam-ı ırak ile dahi etfalün (çocuğun) sersâm (menenjit) ve (95a) ilel-i hafakan (hafakan hastalığına) nef'-i azîm (çok faydası) ve tedbiri ile nef'-i kesîri (çok yararı) olduğu bilittifak-i hükemadır (hekimler birleşmiştir).

Makâm-ı Isfahan : Nagamât-ı ısfahandan dahi îras-ı fatânet (zihin açıklığı) ve etfale ihdâs-ı zekâvet (zeka veren) ve tecdîd-i hâtır (gönül yenileyici) ve temhîd-i nâşir (düzgünlük verici) idüp emrâz-ı bâride ve yâbiseden (soğuk ve ateşli hastalıklardan) vücudı hıfz ve hirâsed eder (korur).

Makâm-ı Zîrefgend : İmdi zîrefgend makamının hassası dahi etfâlün dimagından nâşi ârız olan illet-i lakve (ağız çarpılması) ve fâlic (felç) ve vec'-i zahr (sırt ağrısı) ve vec'i efâsıl (mafsal ağrıları) hususile illet-i kulunç (kulunc hastalığına) nef'i azîmi (büyük faydası) ve mezkûr olan illetlere dahi tesir-i kavîsi (kuvvetli tesiri) vardır.

Makâm-ı Râhavî: İşbu makam etfâlün enva'ı suda'ına (tüm baş ağrılarına) nâfi olup, ru'âfına (burun kanamasına), lakveye (ağzı çarpıklığına), fâlic

(felc) ve emrâz-ı balgamîye (balgamdan ileri gelen hastalıklara) her vechile râfi'(kaldıran) ve dâfi'dür (defedicidir).

Makâm-ı Büzürk: Bu makamın nagamı (nağmeleri) dahi magz (beyin) ve kulunc ve etfâlda hâdis olan (ortaya çıkan) emrâz-ı hâddeye (şiddetli hastalıklara) menâfi'-i azîmesi (büyük yararı) olup ve tasfiyye-i vehn (kuvvetsizliği ortadan kaldırmak) ve istikâmet-i fikre (düşüncenin yönüne) dahl-i umumî (genel etkisi) ve dâfi'-i sevdâyî (sevdayı def edici) ve havfs-ı bîm (tehlikeden korkma) hususunda makam-ı mezbûr (adı geçen makam) devâ-yı cismî olur.

(95b) *Makâm-ı Zengûle:* Bu makam ise masûmun emrâz-ı kalbiyyesine (kalp hastalıklarına) nâfi' ve illet-i sersâm (menenjit hastalığı) ve dimâgiyye (beyine ait) ve sâir ilel-i a'zâiyyeden (ve diğer organların hastalıklarından) nâşi hâdis olan teferruh-ı kalb (kalbi ferahlatma) ve inti'âş-ı ruhı (ruhun hastalıktan kurtulmasını) câmi' ve ateş-i mi'de (mide harareti) ve hararet-i kebedi (karaciğer ateşini) dâfi'dür (yok eder).

Makâm-ı Hicaz: Bu makamın nağmesi etfâle vâki olur usr-ı bevl (idrar zoru) nef-i azîmesi (büyük yararı) olup ve ricl-i kebîrin (büyük erkeklerin) tahrîk-i bâhı (şehvetinin tahriki) hususunda dahl-i azîmi (büyük etkisi) olup alelhusus makâm-ı mezbûrı (adı geçen makamı) terâne eyleyen mahbûbe-i dilârâm (gönül alan sevgili) ve sadâ-yı hoşendâm (düzgün bir ses) ola.

Makâm-ı Bûselik: İşbu makamın tesir-i bedeniyyesi (bedene etkileri) etfale olan tenkiye-i dimâgiyyesi (beyini boşaltıcılığı) sebebile ba'de bu'din (bir zaman sonra) hâdis olacak ârızalardan illet-i kulunca ve vec'-i verek (kalça ağrısı) ve suda'-ı bâride (soğuk baş ağrısına) ve ilel-i çeşmiyyeden (göz hastalıklarından) enva'-ı remede (türlü göz ağrısına) vesaire emrâz-ı ayniyyeye (göz hastalıklarına) dahi nef'-i beliği (açık faydası) vardır.

Makâm-ı Uşşâkî: İşbu makamın dahi nağme-i dilsûzı (gönül yakan nağmeleri) hûb (güzel) sadâ (ses) lisanından kar'-ı sâmiga tıfl-ı endek (yaşı küçük çocuk) rûz (gündüz) olur ise cemi' a'zâsına (bütün organlarına) seryân iden riyâh-ı hârre vü yâbise (kuru ve sıcak yeller) ve ricâl-i kebirlerde (büyük erkeklerde) hâdis vec'i akdâm (ayak ağrıları) a müfid olup (faydalı olup) terennümü (söylemesi) etfalün celb-i nevm(uykusunu getirme) ve esnâ-yı hâb-ı nâzda (naz uykusu sırasında) istirahate dahli (etkisi) kemâl-i mertebede (olgunluk mertebesinde) âşikardır.

Makâm-ı Hüseynî: Bu makam-ı ferahfeza (ferah arttıran makam) dahi etfalün itfa-ı iltihâb-ı ervâh ve kalbiyye ve kebediyye (karaciğer, kalb ve ruhların iltihabını söndürme) ve râfi-i hararet (harareti yok edici) ve ateş-i mi'deye (mide hararetine) ve ricl-i kebîrde (büyük erkeklerde) hummâ-yı gayb ve rub'un (gizli humma ve dört günde bir gelen humma) nevbet (nöbet) ve hararetün indifâsına (ortadan kalkmasına) gayret müfiddir.

Makâm-ı Nevâ: Bu makam-ı dilnüvaz (gönül okşayan makam) dahi vakt-i bulüğa (büluğ çağına) resîde olmış (ulaşmış) ma'suma (çocuğa) âriz olan illet-i ırkünnisa ve vec'i vereke (kalça ağrısına) menâfi-i külliyesi (tam faydası) olup efkâr-ı fâsideyi (kötü fikirleri) nagamat-ı mezkûrun (adı geçen nağmelerin) terânesinin idâmesile (devamlı söylemekle) zâyil olup ve sürûr-ı hâtıra (gönül sevincine) menfaat-i kesîresi (pek çok yararı) şâmildür..."

Hekimbaşı Gerekzâde Hasan Efendinin bu bölümü yazarken kendisinden bir asır önce yaşayan ve 1693 te öldüğü bilinen meşhur Osmanlı şair hekimlerinden Şuurî Hasan Efendinin [26] Türk Musikîsinin hangi makamlarının hangi hastalıklara şifâ verdiğine dair yazdıklarından istifade etmiş olduğu, aradaki benzerlikten anlaşılmaktadır. Gevrekzâde'nin yukarıdaki mütalaları ile karşılaştırmak için şair ve tabib Şuurî Hasan Efendinin Türk Musiki Makamlarının hangi hastalıkları iyi ettikleri hakkındaki fikirlerini [27] kısaca burada zikrediyoruz:

Râst Makâmı :

Felç illetine devâdır.
"Sûziş-i derd ü gamı olsa aceb mi dil - firib'
"Râst eyler nâlesin gülşende her dem andelîb"

Irak Makâmı :

Hâr mizaçlılara, sersâm ve hafakana faydalıdır.
"Teessür sûzi ehl-i dili hoş mezâk ider".
"Mutrib ki bezm-i bâde de fasl-ı ırak eyler"

Isfahan Makâmı:

Zihni açar. Zekâyı artırır. Anıları tâzeler.
Bârid ve yâbis hastalıklardan vücûdı korur.
"Meclisde mutrib eylerse fasl-ı mekaam-ı ısfahan"
"Çeşm ü dil ü câne olur gûh-i celây-ı Isfahan"

Zîrefgend Makâmı:

Sırt ve mafsal ağrılarına ve kulunç'a yararlıdır.
"Erbâb-ı ıyşin neş'esin bâlâ vü dil-peyvend ider"
"Meclisde mutrib nagmesin her dem ki zîrefgend ider"

[26] Bursalı Mehmet Tahir : Osmanlı Müellifleri. c. 2, İstanbul (1972), s.396-397. Bk. Kurdoğlu, Veli Behçet : Şâir Tabibler. İstanbul 1967, s. 167-174.

[27] Şu'ûrî Hasan Efendi Ta'dilü'l-Emzice isimli eserinde musiki'nin tabebatle olan münasebetini şöyle belirtmektedir : "Musikî ilminin, diğer ilimlerde olduğu gibi tıp ilmiyle de münasebeti aşikârdır. Nabzın vuruşları usul-i makaamât üzeredir. Nabız hareketlerinin herbiri bir makâma ve nağmeye mutabıktır. Nabzın hareketi nakarat usulüne muhalif ve mugayir olsa hayırlı bir âlamet değildir. Nabzın hareketi usulden çıkarsa ruhun çıkmasına delil-i kâfi ve alâmet-i vâfidir. Hekim bunları bilmezse ve usul-i nakarâta agâh değilse hekimlikte kâmil ve sanatında mâhir olmayıp hastalıkları teşhise kaadir değildir". Bk. Ta'dilü'l-Emzice. Millet Kütüphanesi Nr. 66-67-68; Âşir Efendi Kütüphanesi Nr. 264; İbnül Emin Mahmud Kemal Kütüphanesi Nr. 3174.

Rahâvî Makâmı:

Baş ağrısına ve Hafakan'a devâdır.
"Fikr ü kayd ü gussadan versin rahâ"
"Kıl Rahâvî nağmesin mutrib-edâ"

Büzürk Makâmı:

Ateşli hastalıklara iyi gelir. Zihni temizler, Vesvese ve korkuyu uzaklaştırır, fikre istikâmet verir.
"Eylese râmişker-i dil nağme-i aşkı Büzürk"
"Meclis-i meyde olur hâl ehline kadri büzürk"

Nevâ Makâmı:

Irku'n-ı nisâya iyi gelir.
"Râh-ı rûh-efzâ ile hoşdur sadâ-yı sâz ü ûd"
"Bâhusus ide Nevâ âhengini mutrib-i sürûd"

Zengûle Makâmı:

Kalp hastalıklarına devâdır.
"Olsa ger Zengûle faslı bezm-i mey'de ehl-i dil"
"Şevk-i vasl-ı dilrübâile olurlar gam-kesil"

Hicaz Makâmı :

İdrar zorluğuna iyi gelir. Şehveti (Seksi) tahrik eder.
"Neşve-bahşi âşık-ı dil-sûz olalıdan işvebâz"
"Dil harîm-i vaslı şevk ile tutar râh-ı Hicaz"

Bûselik Makâmı :

Kulunç, bel ağrısı içün devâdır.
"Devr usûlin ide sâkî râh-ı şevke münselik"
"Nâle-i evc ede uşşâkın makaam-ı Bûselik"

Uşak Makâmı :

Nikris ağrılarına faydalıdır. Uyku getirir, rahâvet verir.
"Nâle-pervâz olsa bülbül mevsim-i Nevrûzdur"
"Nağme-i Uşşâkı gûş et bezmde dil-sûzdır"

Hüseynî Makâmı :

Kalp, karaciğer, mide ve sıtma hastalıklarına faydalıdır.
"Hüseynîye çıkarsa nâlesîni gam değil zîrâ"
"Muhayyer'dir sürûd-ı bezm-i aşkında dil-i şeydâ"

Müzikle hastalık tedâvisinin menşeinin çok eski devirlere kadar uzandığı muhakkaktır. Eski mukaddes kitaplarda Davud peygamberin hasta kıral Saul'ün ruhi depresyonlarını yatıştırmak için daha çocuk yaşta güzel sesi ile mezâmir okuyup bir nevi saz olan Mizmar çaldığı belirtilmektedir [28].

[28] Schadewaldt, Hans : Musik und Medizin. Bonn 1969, s. 10.

Rohde'nin[29] araştırmalarına göre Batı Anadolu'da yüksek bir medeniyet kuran Frikyalılardaki Dionysos-Kültü ile ilgili Korybanten danslarında ortaya çıkan psişik hastalıkların flüt müziği ile tedavi edilebileceğine inanışları müzikle tedâvinin başlangıcını teşkil eder.

Pythagoras (M. Ö. 580-500) müzik teorilerinin ve müzikle hastalık tedâvisinin ilk ilmi kurucularındandır.

Sayıların harmonisinin bir neticesi olan müzik, Pythagoras için, vücuttaki harmoninin bozulması ile meydana gelen hastalıkların en tesirli devâsıdır[30]. Platon ve Aristoteles'de bu mevzu ile ilgilenmişlerdir[31]. İslâm dünyasında Platon ve bilhassa Aristoteles'in felsefesini en iyi şerh edenlerden büyük Türk-İslâm âlimleri ve hekimleri ar-Râzi (854-932), al-Farâbi (870-950) ve İbn Sînâ (980-1037) müzikle tedâvinin bilhassa müziğin psişik hastalıkların tedâvisindeki ilmî esâslarını kuranlardır.

Al-Farâbî'nin Kitab al-Musiki adlı bir eseri vardır[32].

Buharalı Türk hekimi İbn Sînâ'nında Necat ve Şifa gibi eserlerinde İlm-i Musikiye ayrılmış bahisleri vardır[33]. Gerek Selçuklu Türkleri gerekse Osmanlı Türkleri müzikle tedâviyi ar-Razi, al-Farabî ve İbn Sinâ'nın kurduğu esâslar üzerine geliştirmişlerdir.

1154 de Şam'da Türk asıllı Selçuklu Atabegi Nureddin Zengî'nin kurduğu, bina olarak bugüne kadar ulaşan en eski Türk Tıbbiyesi Nurreddin Hastanesinin ilk Başhekimi Abul Mecd Afdal ad-Daula Muhammed b.'Abdallâh al-Bâhili aynı zamanda müzisyen olup muziğin hastalıkların tedâvisindeki tesirini incelemişti. Bu sebepten Türk hükümdarı Nureddin Zengî'nin onu hem hususî hekimi hem de Şam'da tesis ettiği bu hastane ve tıbbiyeye ilk reis al-etibbâ yaptığını As-Safadi, Kitab al-Vâfî bi-l Vafayat isimli eserinde belirtmektedir[34].

Sadece bu Şam'daki Türk hastane ve tıbbiyesinde değil, ilk Osmanlı hastane ve tıbbiyye tesislerinden 1396 da Bursa'da kurulan Yıldırım Beyazid Darüşşifası, 1470 de İstanbul'da tesis edilen Fatih Darüşşifası ve 1484 de Edirne'de tesis edilen Bayezid II Darüşşifalarında müzikle akıl hastalıkları-

[29] Rohde, E. : Psyche, Seelencult und Unsterlichkeitsglaube der Griechen. Bd. 2, 3. Aufl. Tübingen-Leipzig 1903. s. 49.

[30] Aynı eser, s. 48.

[31] Aynı eser, s. 48-49.

[32] Bk. Terzioğlu Arslan : Mittelalterliche islamische Krankenhäuser unter Berücksichtigung der Frage nach den ältesten psychiatrischen Anstalten. Diss. TU-Berlin 1968, s. 20-21; Adıvar, Abdülhak Adnan : Farabi, İA, c. 4, İstanbul 1945, s. 43 4. 435, 436; Farabi'nin "al-Madhal fi'l-musiki isimli eseri için bk. Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi Nr. 674; ayrıca bk. Farmer, H. G. : al-Farabi's Arabic-Latin Writing on Music. London 1934.

[33] Bk. Farmer, H. G. : Musiki. İ. A, c. 7, 2 İstanbul 1957, s. 681-682.

[34] As-Safadi : Kitab al-Wafi bi-l Wafayat. Edition par I Abbas, N. Najm et Van Ess, Partie III, s. 330-331; bk. Pouzet, Louis : Maghrébins à Damas au VII^{e}/XIII^{e} Siècle. Bulletin d'Études Orientales. Tom. 28 (1975) s. 168.

nın tedavi edildikleri bilinmektedir[35]. Hatta Evliya Çelebi, bu son iki Osmanlı hastanesinde müzikle hasta tedâvisinden bilhassa bahsetmektedir. Bu hastanelerde çocuklarında müzikle tedavî edildiğine dair elimizde ne yazık ki henüz belgeler mevcut değildir.

Yalnız Fatih devrinde 1478 de tesis edilen Topkapı Sarayındaki, Enderûn denilen kabiliyetli çocuk ve gençlerin askeri bir disiplin içinde yetiştirildikleri saray üniversitesine ait Enderun hastanesinde, bu çocuk yaştaki Enderûn talebelerinin müzikle tedâvi edildiği İstanbul'u ziyaret eden Baron J. B. Tavernier'in 1675 te Paris'te neşredilen Topkapı Sarayını tarif eden eserinde belirtilmektedir[36].

Bu sarayın Enderûn üniversitesinde meşkhane denilen konservatuar bölümünde tahsil eden Polonya asıllı Ali Ufki Beyin 1665 te yazdığı tarafımızdan 1972 de British Museum'da bulunan Serai Enderun isimli İtalyanca eserinde bu hastanenin bilinen en eski planı ve izahı mevcuttur[37]. Bu eserde ayrıca, o zamanki Türk Müziğinin nota ile bestelenip icra edildiğine, Sultan IV. Murad'ın İtalya'dan bir müzik hocası getirttiğine ve bununda sarayda Concertando ve Sonnet besteleri yaptığına dair malûmatın bulunması[38], bu eser müellifi Ali Ufki Bey'inde devrin müzik otoritelerinden birisi olması, o sıralarda Türk müziğinin altın çağını yaşadığını göstermektedir. Böyle bir devirde yaşayan hekim ve şair Şuurî Hasan Efendinin hangi müzik makamlarının hangi hastalıkların tedâvisine iyi geleceği üzerine eser yazması gayet tabiidir. Gerek Şuuri Hasan Efendinin bu eseri gerekse yine bu devrin Hekimbaşlarından Hayatîzâde Mustafa Feyzi efendinin yazmaya başlayıp sonra diğer saray hekimi Şaban Şifâî'nin tamamladığı yeni doğan çocukların tedâvî ve bakımı ile ilgili "Tedbîr ül-mevlûd" isimli eser[39] evvelce zikredilen ve çocukların müzikle tedâvisi ile ilgili bölümleri ihtiva eden Gevrekzade Hasan Efendinin Neticet ül-Fikriyye ve Tedbîr-i Velâdet ül-Bikriyye isimli eserinin yazılmasına kaynak teşkil ettikleri muhakkaktır[40].

[35] Terzioğlu, Arslan : 1968, s. 163-22.

[36] Tavernier, J. B. : Nouvelle Relation de l'Interieur du Serail du Grand Seigneur. Paris 1675, s. 63, 64.

[37] Bk. Alberto Bobovio : Serai enderum, cioe, Penetrale dell' Seraglio detto nuovo dei G. Srie Re Ottomani, la descrittione del loro vivere e costumi, et altri essercitii.. Pera 1665, British Museum, Harleian Collection.

[38] Alberto Bobovio'nun adı geçen eserinin Almanca tercümesinde bu husus için bk. Alberto Bobivio : Serai Enderun. İnwendige Beschaffenheit der Türckischen Kayserl : Rezidenz zu Costantinopoli die newe Burgk genant/sampt dero Ordnung und Gebräuchen so von Alberto Bobovio Leopoltane... damals in den Sieben Thürmen zu Costantinopoli gefangenen Quartiermeistern Nicolaum Brenner von Messkirchen aus Schwaben in die Teutsche Sprach übersetzt/im Jahr Christi 1667. Viyana National Bibliothek.

[39] Şaban Şifâî : Tedbir ül-Mevlûd, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa Kitaplığı, No : 501.

[40] Bk. Adıvar, Abdülhak Adnan : Osmanlı Türklerinde İlim. İstanbul 1943, s. 190.

Saray hekimi Şaban Şifâî'nin 1700 senesinde tamamladığı çocuk hastalıklarına ve bakımına ait "Tedbir-i Mevlûd" eserindeki çocukların terbiyesinde dayak atılmasının zararlı olduğundan bahseden bölümü çocuk psikiyatrisi bakımından ilginç olduğundan burada zikretmekte yarar vardır :

"... Bâb-ı Sâmin (8. Bab) (429 a-444 b) Sıbyanın tedib ve terbiyeleri beyanında olup kezâlik iki faslı müştemeldir.

1. Fasl : Bulûga müntehi oluncaya değin terbiyeleri beyanındadır.

Veledin vâlid ve valideleri üzerinde ve vâlideynin veledleri üzerinde olan hukuklarını ulema-i mübin mahallinde tasrih ve tebeyyün itmişlerdür. Bu mahalde mevlûdun hakkını beyân itmek ehemm olmağın tıbben ve şer'en tahriri lâzım olan ahvalleri be-hasbel imkân tastîr ü beyan olundı ez cümle mevlûdun hîn-i velâdetinde ad komak... (429 b) konuşmaya başlayan çocuklara hangi ayetlerin ezberletileceği sırasıile verilir..... (430 a) .... kaçan ayb ve ar olacak fi'l-i kabîha ikdam itseler "Hây sakın bunı işleme ve bu sözi söyleme bu aybdur ve bunı işleyen şöyle olur ve bu sözi söyleyene kötek urılır"diye ibtada'en (önce) rıfkile (yumuşaklıkla) zicr (önleme) men ideler sade dil olduklarından naşi cer (çekme, sürükleme) ü men ü tenbih dahi kalblerinde temekkün idip her vechile memnu olurlar ve ekser ekâbirzâdeler ki (431 a) ... yani etfalimiz yidi yaşına varduklarında namaz kılmak emr idin (431 b) on yaşına vasıl olduklarında kılmazlar ise darb ve tedib edin diyü tenbih-i şerif buyurmuşlardur ve dahi lazımdır ki sıbyanın musahabetlerinde (sohbetlerinde) salihayı (uygun olanı) medh ü senâ eşrâr (kötülükler) ve eşkiyayı zemm ve kadh idüp (kötüleyip) küçükten salâh (doğruluk) ve tekavvi (kuvvetlenme) vadilerine sevk ideler. Eğer anlardan in-gaflet bir emr-i kabîh sudûr ederse âşikâre serzeniş itmeyüp kendülerinden sadır olanı bilmemek tariki üzre âhır (en son) sabiye isnad idüp "filan kimsenin oğlu şöyle idmiş ve şu tarz ile kötek çalmışlar" diyü tahvîf ideler (korkutalar). Zira kabahati bilindiğini bildiği suretde gereği gibi itâb olunmasa (azarlanmasa) yüze çıkmak şeklinde ve fi'l-i kabîha tekrar ikdamına bâis olur. Kezâlik peder ve maderin fart-ı muhabbetleri olduğı suretde i'lâm itmeyüp ahfâya (gizlemeye) sa'y ideler (çalışalar). Tıfl ana muttali olıcak havf (korku) ve huşiyyeti (akıllılığı) kalmayıp ta'lim-i âdâbda noksanpezîr olur (eksiklik olur) ve bazılarında anların emsali kabahat zuhura gelir. Ol hususta (432 a) hareket-i hekîmane ile cezâ tertib olunup tahammülüne göre darb-ı hafif ile dahi tedib olunurlar..... (444 a)..... dahi lâyık olan oldur ki sıbyanı mektebe vermeyeler ki ekseriyya fürûmâyeler (mayası bozuklar, soysuzlar) mecmu olur. Amma ahsen halk sahibi olan asilzâdeler bulunsa anlar ile hemders olmak tahsil-i ilm ve marifete vakıftur, vekilin zamanımızda kalîlü'l-vücûddur (mevcudu azdır) ve muallim-i tedib emrinde dahi teennî (dikkatli, düşünceli) sahibi olup darbı mukteza olur emr bulunmadıkça darba (vurmaya) mübâşeret eylemeye ve mübâşeret ittiği surette dahi uzatmaya amma pek acıda ki sabi ol hususda tekraj anun misillü darb husulünden havf idüp bir dahi ol işi işlemeye ve sabiye mürebbiler hocanun azar ve darbına tahammül idmek babında nasihat idüp sabrın memduh olduğunu ifade ideler tâ ki sabi sabra ikdam idüp hocanın darbından şenâ'at (kötülük) üzre feryad ü figan eylemeye"...[41]

Şaban Şifâî'nin bu eseri ile 1794 de yazılan Gevrekzâde Hasan Efendinin Neticet ül-Fikriyye ve Tedbir-i Velâdet ül-Bikriyye eseri çocuk hastalıkları ve psikiyatrisi bakımından klasik Türk İslâm Tabâbetinin zikre değer orjinal son örnek eserleridirler. Bundan sonra Türk Tabâbetinin Avrupa Tabâbetinin tesiri altında batılılaştığı görülür.

Avrupa Tababetinin tesir altında yazılan çocukla ilgili ilk mühim eser 1820 de İstanbul'da basılan, hekim ve vakanivüs Şânizade Mehmed Atâullah efendinin Miyar ül-Etibba isimli eseri olup, 194 ile 201. sahifeler arasında "Emrâz-ı etfâl beyanındadır" başlığı altında çocuk hastalıklarından bahsedildiği gibi ayrıca Jenner'in keşfettiği Vaccination şeklindeki çocuklarda çiçek aşısına dair Viyanalı hekim Aloisio Careno'nun bir risâlesinin Türkçe tercümesinin yer aldığı görülmektedir.[42]

Türk Tabâbetinin batılılaşması 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında dahada hızlanmıştır. 20. yüzyılın başında bile yeni doğan çocukların tedavisi ve bakımından kadın hastalıkları mütehassısları sorumlu olduklarından bizde bu dönemde çocuk hastalıkları, bakımı ve psikiyatrisi yönünden en ilginç eserler kadın hastalıkları hocası Besim Ömer Paşa tarafından yazılmıştır. Besim Ömer Paşa'nın 1896 da tarafından neşredilen "Tabib-i Etfal yahud Ebeveyne Yâdigar" isimli eserinde çocuk psikiyatrisi ile ilgili, çocuklarda gece korkuları ve yalandan hastalanma bölümlerini burada zikretmekte yarar vardır :

"... Gece Korkuları

Hayal gücü kuvvetli çocuklar karanlıkta çok korkarlar. Onlara verilecek en büyük ceza karanlık bir yere kapatmaktır. Işıksız bir odada yalnız bırakılırsa güçlükle uyurlar. Hata olarak kendilerine anlatılan garip hikaye, kişi ve acayip şekillerle dolu olurlar.

Çocuk hayal hafızası çok kuvvetlidir. Bütün bu anlatılanları en küçük teferruatına kadar kolaylıkla hatırlarlar. Karanlık çocuklarda bu hayal hafızasını uyarır, küçük bir sebeple yanlış duygu ve hurafalere kapılırlar.

Sağlıklı bir çocuk alıştığı saatte uyur. Uykusu normal olarak devam ederken bir müddet sonra sıçrayarak uyanıp ağlamaya başlar. Annesini

[41] Bk. Şaban Şifâî : Tedbir ül-Mevlûd, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa Kitaplığı, No : 501, varak 444 a.

[42] Bk. Terzioğlu, Arslan : Die Verdienste der Österreichischen Ärzte beider Gründung der modernen medizinischen Fakultät in der osmanischen Reichshauptstadt İstanbul. İn : Wien und die Weltmedizin, hrsg. E. Lesky, Wien-Köln-Graz, 1974, s. 139.

tanımaz. Gözleri fazla açık, şaşkın ve acı çeken bir hali vardır. Bağırıp çırpınır. Bağırmasının sebebi sorulduğunda anlamaz ve cevap vermez. Adeta kendisini kaybetmiştir. Bu durum 10-15 dakika devam ettikten sonra kendine gelir, çevresindekileri görüp rahatlar ve hiç bir şey olmamış gibi tekrar uykuya dalar. Ertesi gün uyandığında hiç bir şey hatırlamaz. Neşesi, keyfi, iştahı yerindedir. Fakat bir gece sonra veya daha uzun aralıklarla bu nöbetler tekrar görülebilir.

Gece korkuları hayal gücünü uyarıcı kâbusların bir sonucudur. Çocuk onun etkisi altında yarı uyku halinde bulunurken feryadı ve ızdırabı ile sinir sisteminin uğradığı sarsıntıyı açıklar.

Bazen yaşına uymayan yemek ve içeceklerin de gece korkularına yol açtığı görülmüştür. Bunun çaresi kolaydır.

Genellikle bu durum tamamen ruhî ve manevî sebeplerden ileri gelir. Çocuklar ya zamansız olarak hayata alıştırılmış veya hayal gücünü uyarıcı tiyatro ve dram gibi oyunlara götürülmüşlerdir. Çocukları anlamadıkları ve çok dikkatlerini çeken at canbazı ve bunun gibi oyun yerlerine götürmek yanlıştır. Süt nineleri ve oyun anneleri ve büyükanneler çocuğun hayalini bir takım hikaye ve hurafeler ile uyarmamalıdır. Bunları uygulamak gece korkularını önlemeğe kâfidir.

Çok asabi çocuklarda bu gece korkuları tekrar edip yerleşirse kaynatılmış ıhlamur ile ılık banyolar yaptırmak uygundur. Pek iyi bir teskin edici olan (brom potasyum) az miktarda ve uzun zaman kullanılmaksızın bir hekim tarafından verilmelidir[43]"....

"... Temaruz (yalandan hastalanma)

Küçük çocuklar bazen kendilerini hasta sanırlar. Azarlanmak korkusu ile bir öğrenci başının ağrıdığını söyler, kendine önem verdirmek isteyen bir kız iştahsızlık gösterir. Gerçekte bu hastalıklar onların hayellerinde vardır.

Bu durumlarda büyük bir sakınca yoksa da anne babayı yersiz şikayetlerle rahatsız ve işgal eder. Sonunda çocuğu kötü huy ve ahlak ile hilekarlığa meyl ettirir.

Bu çocuklar bazen daha ileri giderler. Sebebi bilinmediği halde anne babayı korkuya düşüren ve hekimlerin becerisine ihtiyaç gösteren bazı hastalıklardan muzdarip bir durumda bulunurlar.

Dr. Variyö'nün Paris'te Hasta çocuklar Dârü't-Tedavisi'nde topladığı iki örneği anlatalım. Dr. Düfestel de bu konuya ait pek çok vaka toplamıştır.

On yaşında bir oğlan Paris'te büyük yetimhanelerden birinde çıraklık ediyordu. Atölyesini değiştirmek için şu hileyi yaptı. Sağ bacağı ile topallamağa ve uyluğunda şiddetli ağrılardan şikâyete başlayınca derhal hizmetten ve gezinmekten men edilerek hastaneye gönderildi. Muayenesinde yatağından çıkar çıkmaz topallıyor ve ağrının da bir noktada olduğunu söylüyordu. Kloroform verip mafsal tarafından hiç bir hastalığı olmadığını tesbit ettik. Kendisini müşahadeye aldığımızda hastane personeli yanında topallayıp arkadaşları ile oynarken topallığı unuttuğunu öğrendik. Hasta kısmın kızgın demirle dağlanacağı korkusu küçük yalancıyı aniden iyileştirdi.

[43] Besim Ömer Paşa : Tabib-i Etfal yahud Ebeveyne Yâdigâr. Konstantiniyye 1314 H. (1896), s. 328-330.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

İkinci vaka : oniki yaşında bir kız Sen Lui Adası sokağında birden bire düşmüş ve sokaktan geçenler evine götürmüşler. Sekiz gün hiç yataktan kalkmayan çocuk hastaneye getirildi. kendisini ayağa kaldırmayı başaramadık. Bir kaç gün sonra bir gece yanında yatan çocuğun dolabı üzerindeki bisküitleri aşırmak üzere kalkıp oraya kadar gittiğini haber aldık. Bunun üzerine korkutma vasıtasıile felci tedavi ettik.

Çocuk aslında yalancı, hilekarsa ve ani garip arazlar gösteriyorsa temaruz=yalandan hastalanma düşünülmelidir[44]"....

Besim Ömer Paşa'nın 1925 de neşredilen "Çocuk Büyütmek" isimli eseride çocuk psikiyatrisi yönünden oldukça ilginç olup Prof. Süheyl Ünver'e göre bu eser Çince'ye bile tercüme edilmiştir[45].

IV - SONUÇ :

Şimdiye kadar söylenilenleri kısaca şöyle özetlemek mümkündür :

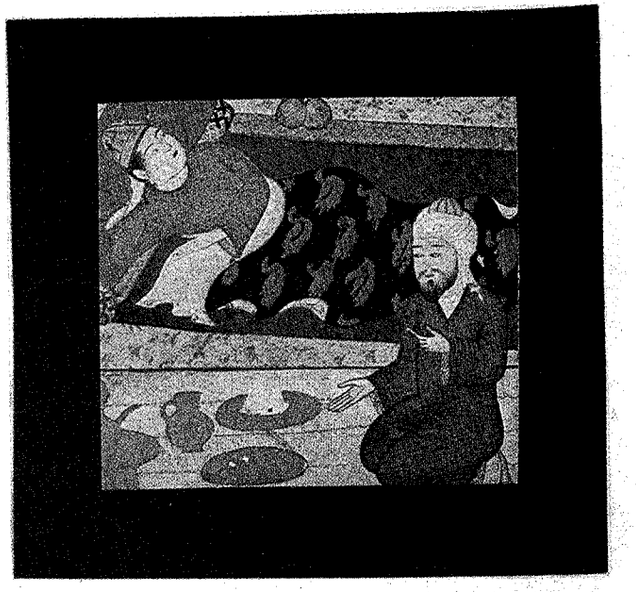
İslâmiyetten önce, Türklerin Orta Asya'daki çocukların sağlıklı ve terbiyeli yetişmesine ait ananevi terbiye ve tedâvi metodları, islâmiyeti kabüllerinden sonra yetişen Türkistan ve Horasan doğumlu Türk asıllı ar-Razi, al-Farâbî ve bilhassa İbn Sînâ gibi hekimler tarafından çocuk ve çocuk psikiyatrisi alanında da ilmî kurallar şeklinde geliştirilmiş olup bu metodlar Osmanlı hekimleri tarafından da zamana uygun bir şekilde tatbik edilmiştir.

Bilhassa çocuk psikiyatrisi bakımından, çocukların yetişmesinde ve psişik hastalıkların tedavisinde müzikle tedâvinin, dayak yerine, iyi sözle yani telkinle, meşguliyetle, ve şokla tedâvinin tatbiki Türklerin çocuk psikiyatrisi alanında dünya tabâbetine en büyük katkılarıdır.

Çocuk hastalıkları ve psikiyatrisinden de bahseden eserleriyle gerek İslâm gerekse Avrupa Tabâbetini etkileyen büyük Türk İslâm hekimi İbn Sînâ'yı doğumunun 1000. yılında hürmetle anarken modern Türk Tababetinin bu konuda da ilerlemesine katkıda bulunan ve yazdığı "Doğum Tarihi" isimli eseri ile Türk Tabâbet Tarihine de mühim bir katkıda bulunan büyük Türk Hekimi Besim Ömer Paşa'yıda ölümünün 40. yıldönümünde tazimle anmayı bir borç addediyoruz.

[44] Besim Ömer Paşa : a. e., s. 331, 333.

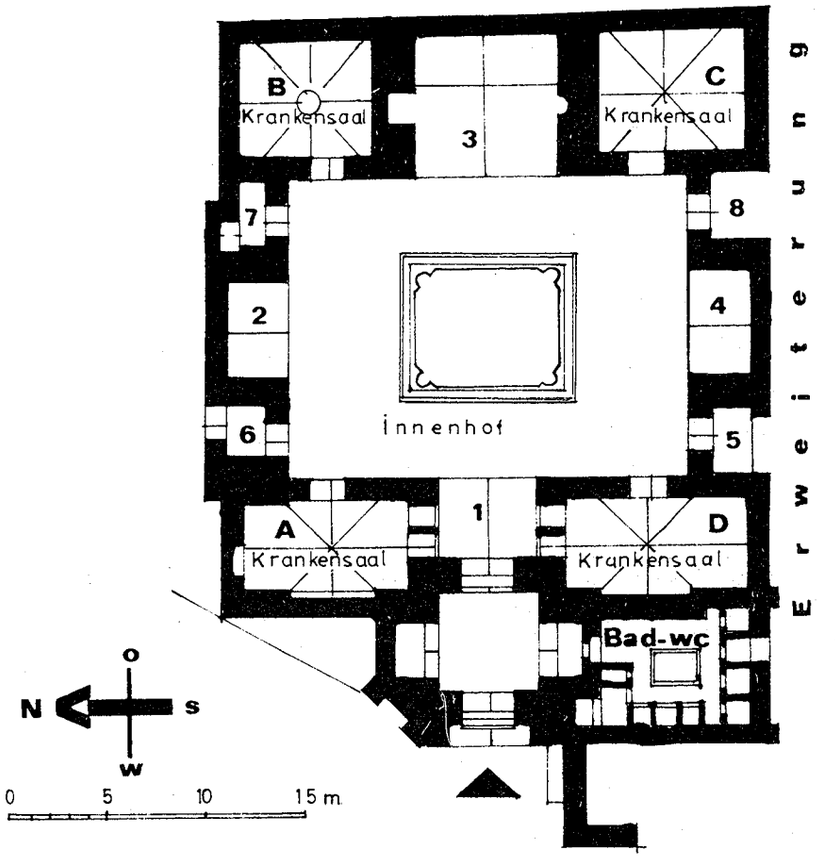
[45] Bk. (Ünver), A. Süheyl : Besim Ömer Paşa ve Doğum Tarihi. Tedavi Seriiyat ve Labaratuarı, C, 2, 6 (1932) den ayrı baskı, s, 4.



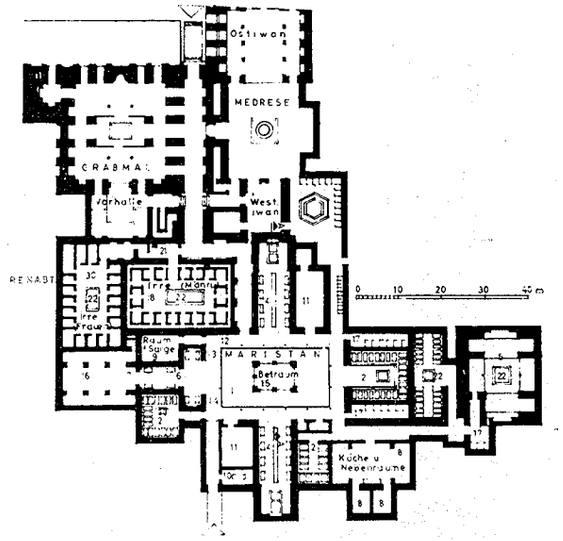
Şek. 1 — İbn Sînâ'yı hükümdar Kabus Vaşmigir'in aşk hastalığından muzdarip olan genç yeğenini muayene ederken gösteren bu minyatür Herat'ta 835 H. (1431) yılında yapılmıştır. Aslı Nizamii Arûzi'nin Çehar Makale eserinin İstanbul'da Türk - İslâm Eserleri Müzesinde T. 418 numaraya kayıtlı nüshasındadır.



Şek. 2 — İbn Sînâ'yı teşrih üzerine ders verirken gösteren bu resim İran'da 1400 yıllarında yapılmış olup Mansur'un teşrih'e dair eserinin Max Meyerhof'daki el yazma nüshasından alınmıştır.

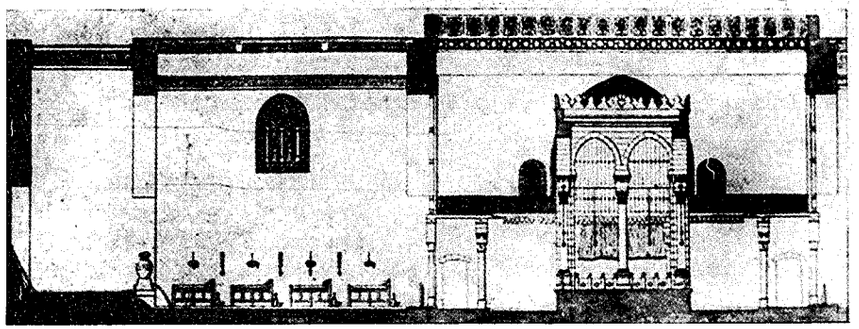


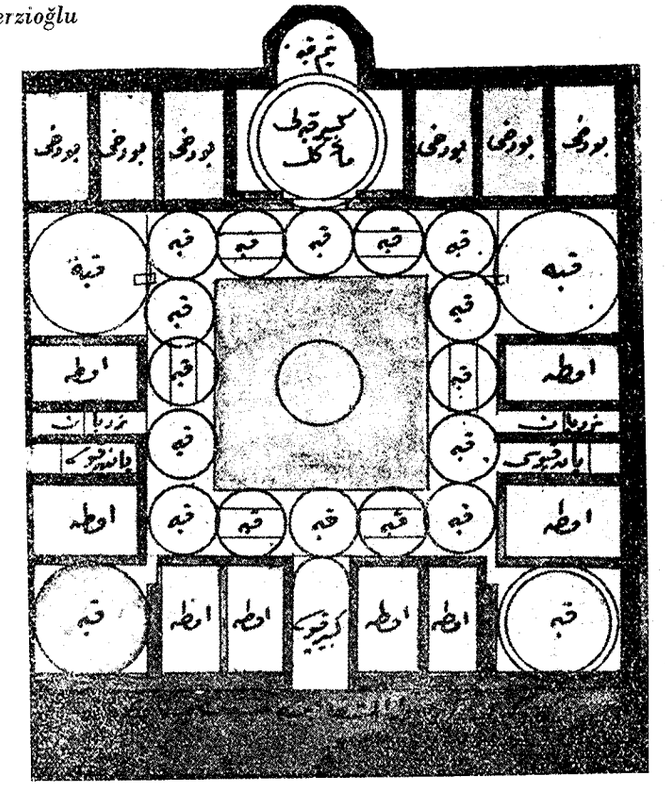
Şek. 3 — Selçuklu Atabegi Nureddin Zengi'nin Şam'da 1154 de inşa ettirdiği, ve müzikle hastaların tedâvi edildiği Nureddin Hastanesi'nin planı (Arslan Terzioğlu'ndan)



Şek. 4a — Memluklu Sultanı Kalavun'un Kahire'de 1284 de yaptırdığı kendi ismi ile anılan Kalavun Hastanesinin planında (18) ile gösterilen yerde erkek akıl hastaları, (30) ile gösterilen yerde de kadın akıl hastaları bölümü görülmektedir. Bu hastahanede akıl hastaları müzikle tedavi edilmekte idiler.

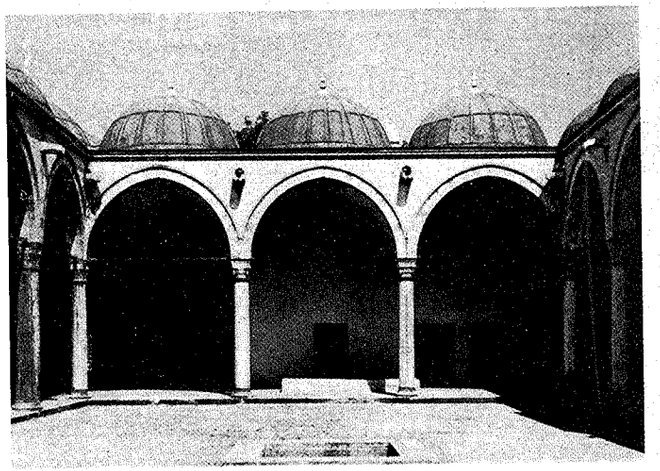
Şek. 4b — Kahire'deki Kalavun Hastanesinin 19. yüzyıl başında Pascal Coste tarafından yapılan bu kesitinde selsebil kenarında yer alan hasta yatakları görülmektedir.

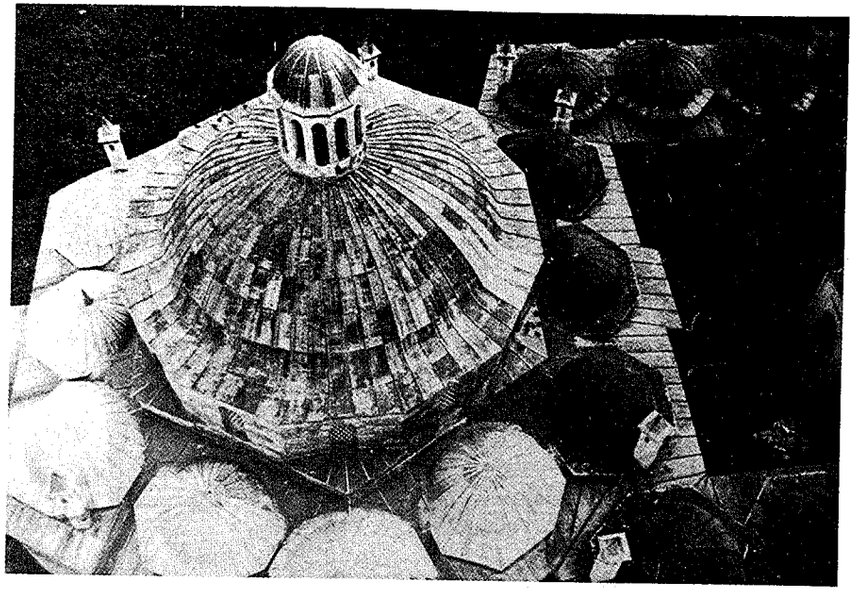




Şek. 5a — Evliya Çelebi'nin tarifine göre müzikle akıl hastalarının tedavi edildiği, İstanbul'da Fatih Sultan Mehmed'in 1470 de tesis ettiği hastanenin planı.

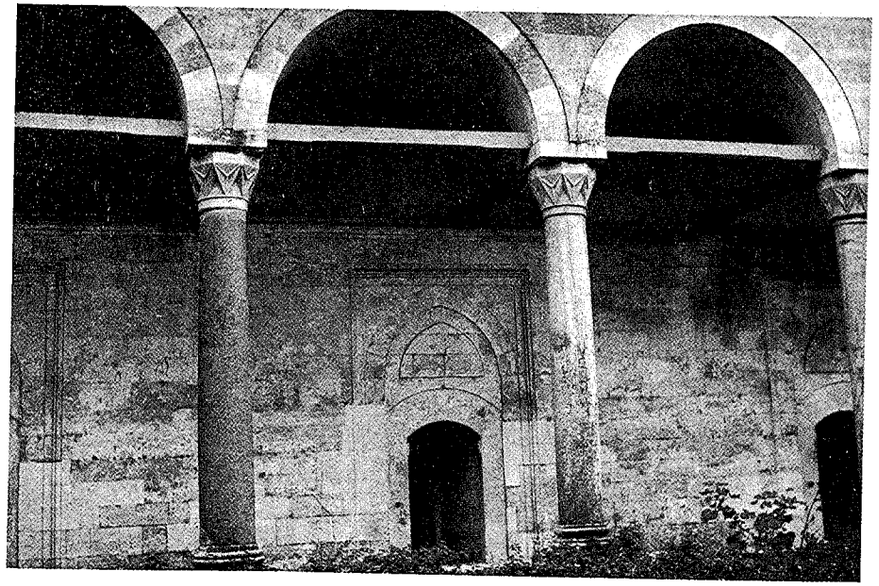
Şek. 5b — Kanuni Sultan Süleymanın 1555 de tesis ettiği Süleymaniye Darüşşifasında ayrı bir bölümde akıl hastaları da tedavi edilmekteydi.

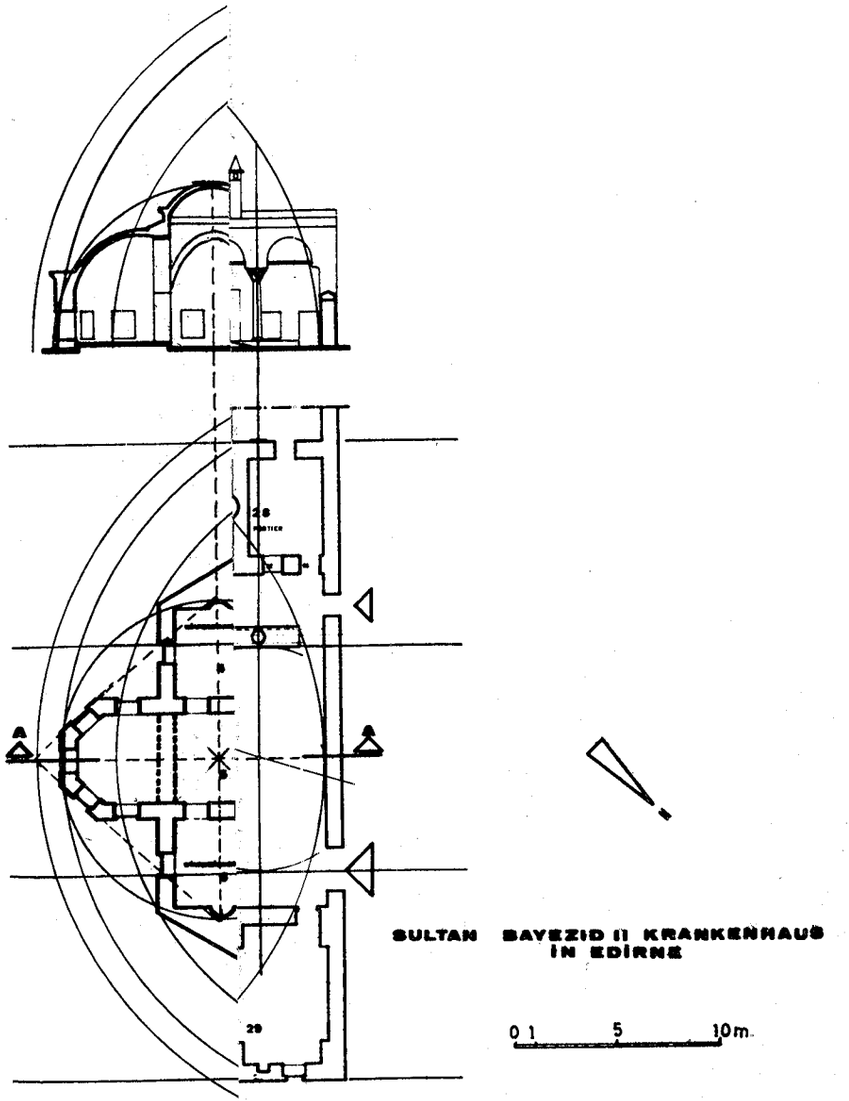


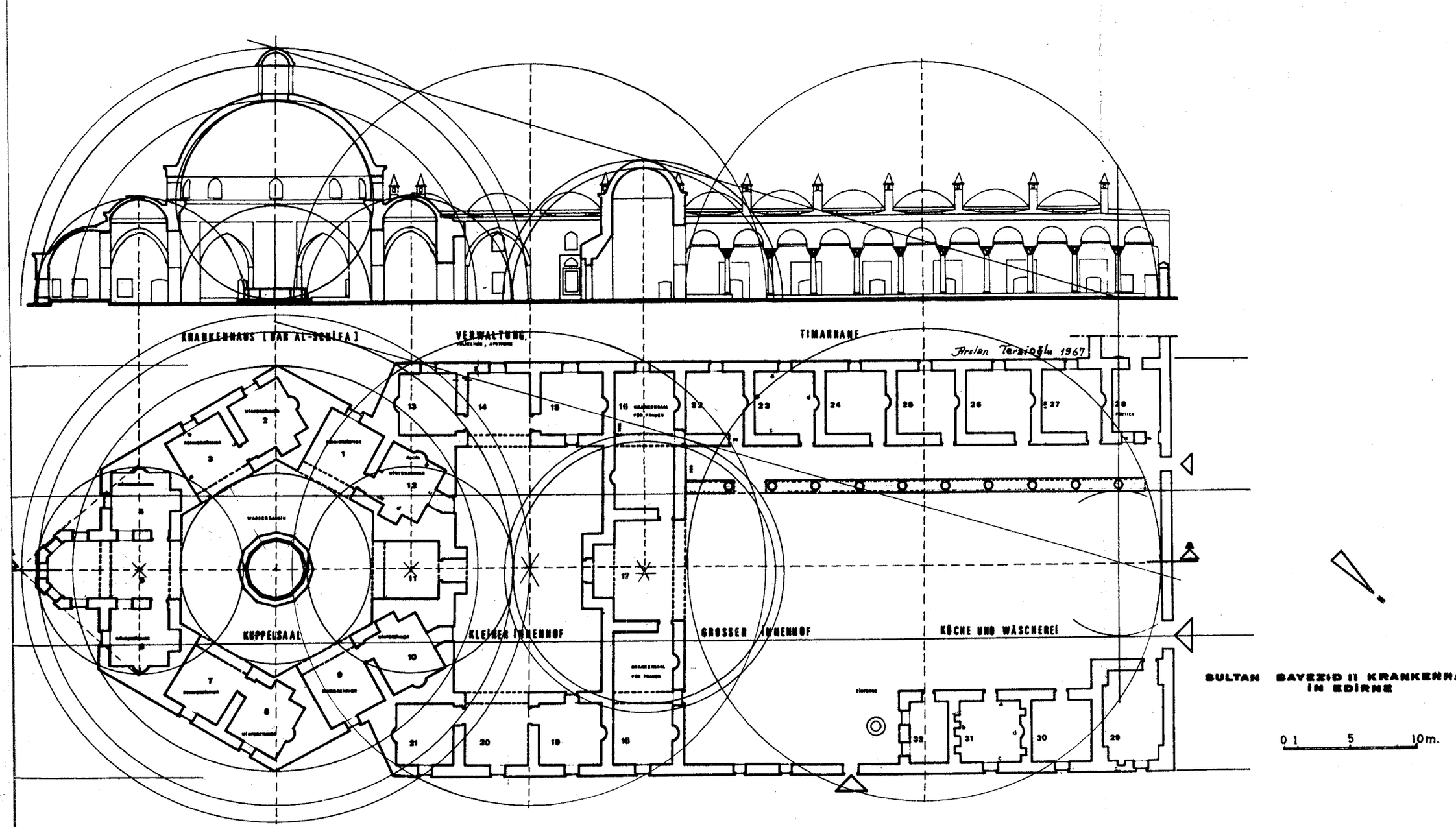


Şek. 6 — Akıl Hastalarının müzikle tedavi edildiği 1484–1486 senelerinde Edirne'de tesis edilen Bayezid II Hastanesinin merkezi kubbeli bölümü.

Şek. 7 — Edirne'deki Bayezid Hastanesinide saldırgan delilerin tecrit edildikleri hücreler.



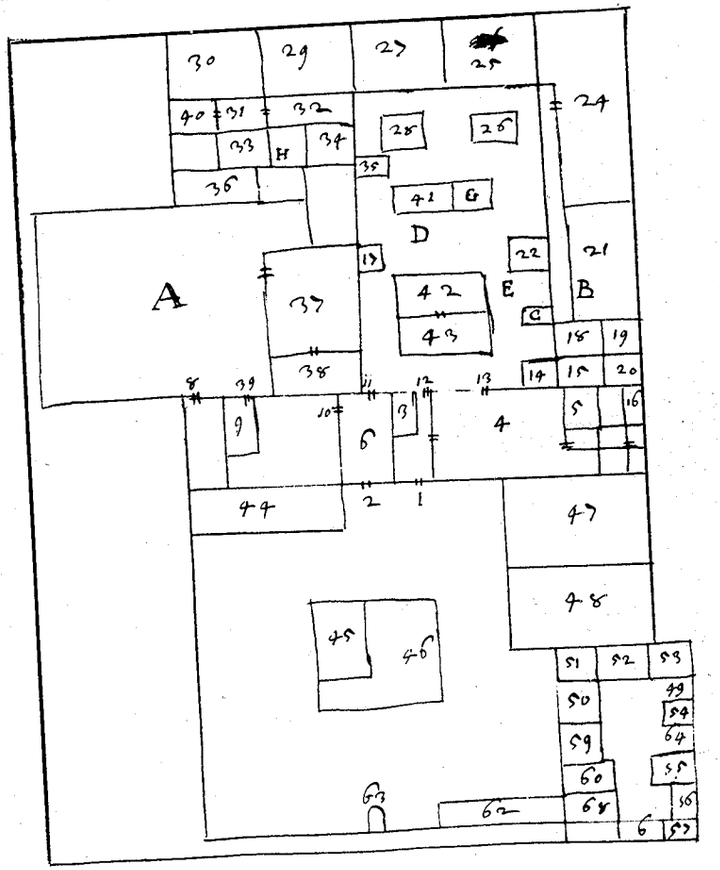


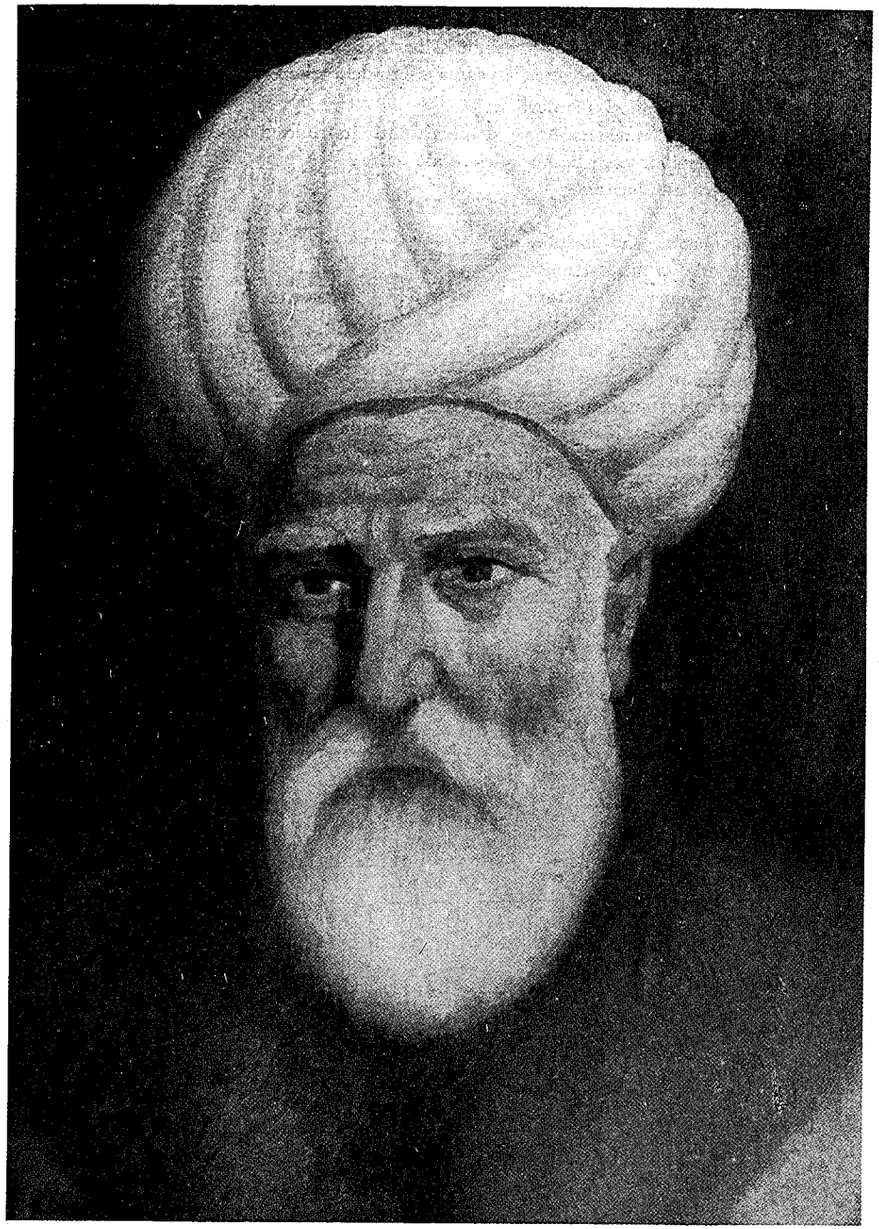


Şek. 8 — Edirne'deki Bayezid II Hastanesinin planlanmasında bazı matematik proporsiyonlar. Merkezî kubbeli binanın müzikle hasta tedâvisi düşünülerek plânlandığı, mükemmel akustikten anlaşılmaktadır.
(Arslan Terzioğlu'ndan)

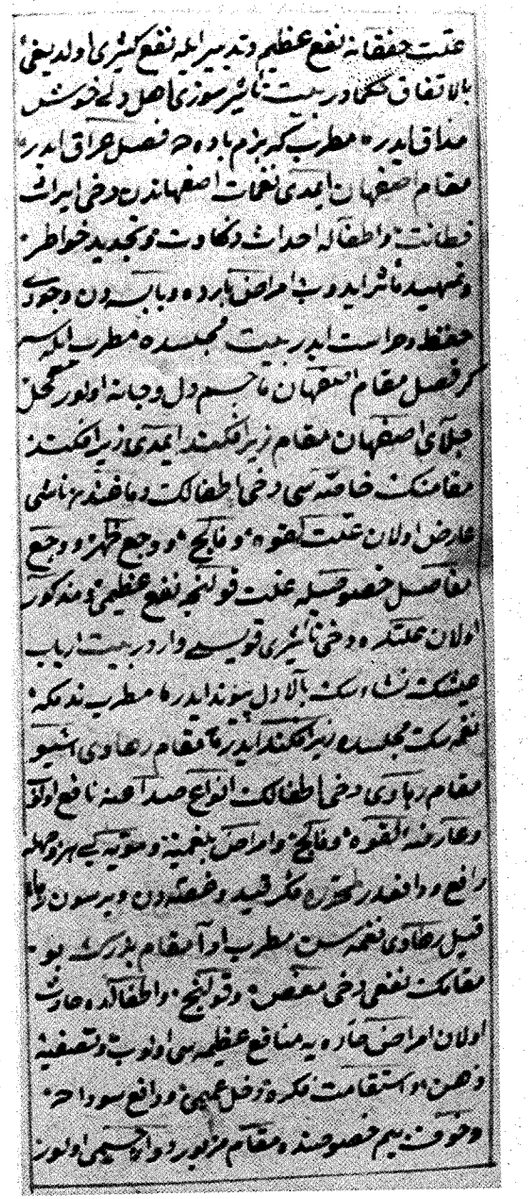
Şek. 8a — Genç yaştaki Enderun mensuplarının müzikle tedavi edildikleri Topkapı Sarayındaki Enderun hastanesinin, Alberto Bobovio'nun British Museum'daki İtalyanca elyazma eserindeki planı :

50 – Enderun Hastanesi (Tımarhane)
51 – Hastanenin Tımarhane Ağası denilen İdârî âmirinin dairesi
52 – Anneler denilen yaşlı kadın kölelere ait daire
53 – Hasodaya ait hastane
49 – Bahçe
54 – Hazineodasına ait hastane
55 – Büyük oda'ya ait hastane
56 – Seferli odasına ait hastane
57 – Küçük odaya ait hastane
58 – (Yanlışlıkla planda 68 denmiş 58 olsa gerek) Hastane hamamı
59 – Hadımağalar hastanesi
60 – Enderun Hastanesine giriş kapısı
61 – (Yanlışlıkla planda 6 ila işaretlenmiş) Cindi'lere ait koğuş
62 – Acemoğlanlara ait Koğuş
63 – Bâb-ı Hümayûn

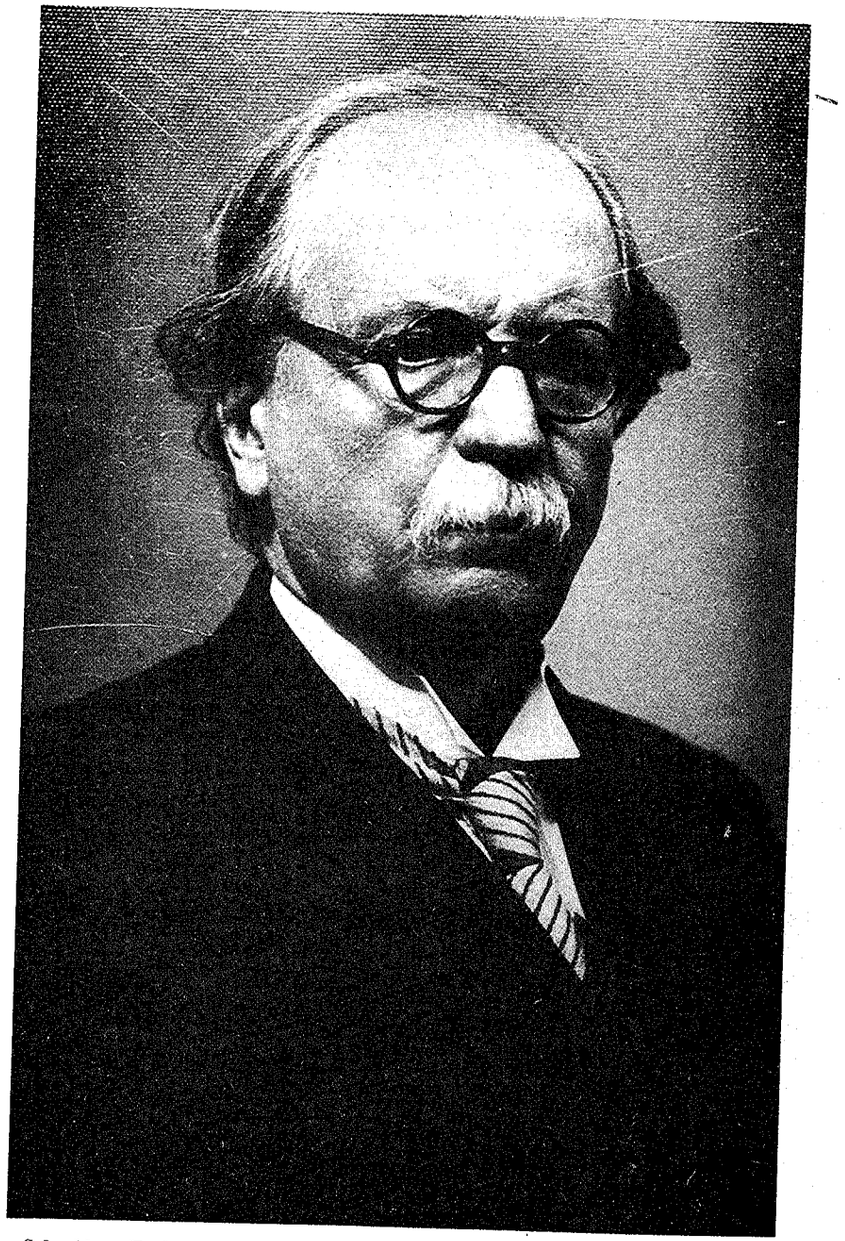




Şek. 9 — Hangi müzik makamlarının hangi çocuk hastalıklarına iyi geldiğine dair incelemelerin yer aldığı "Neticetü'l-Fikriyye ve Tedbir-i Velâdetü'l-Bikriyye" isimli eseri 1794 de yazan Hekimbaşı Gevrekzâde Hasan efendinin ressam Şeref Akdik tarafından yapılan bu yağlı boya portresi İstanbul Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü Kolleksiyonunda yer almaktadır.



Şek. 10 — Hekimbaşı Gevrekzâde Hasan Efendinin 1794 de yazdığı Neticet'ül-Fikriyye ve Tedbir-i Velâdet ül-Bikriyye eserinde hangi müzik makamlarının hangi ruhi ve diğer çocuk hastalıklarını tedavi ettiğine dair incelemelerin yer aldığı varak 95a.



Şek. 11 — Türk Tababetinin hızla batılılaştığı 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında çocuk hastalıkları bakımı ve psikiyatrisi yönünden ilginç eserler yazan Besim Ömer Paşa

İBN SÎNÂ'DA BÖBREK HASTALIKLARI VE TEDAVİLERİ

Doç. Dr. ESİN KÂHYA

İslâm Dünyasında dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar, genellikle, en önemli bilimsel çalışmaların yapıldığı bir dönem olarak belirlenmiştir. Castiglioni tıp açısından bu dönemi değerlendirirken "tıbbın çiçeklenme dönemi" demiştir. Bu devirde tıp, diğer bilim dalları gibi, göz kamaştırıcı bir zirveye ulaşmıştır. Genel olarak İslâm doktorları eski tıp doktrinlerini kabul etmişlerse de ve Hippokrates ve Galen'den saygıyla bahsetmişlerse de, onlara gerektiğinde tenkitler yöneltmekten geri kalmadıkları gibi yeni gözlem ve deneyleriyle katkılarda bulunmuşlardır. Bu dönemde yaşamış ve devrinden sonra da yüzyıllarca eserlerinden yararlanılmış bilim adamları arasında Ebu Bekir Razî ve İbn Sînâ'yı gösterebiliriz.

Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ (980-1037) hemen her konuda çalışmış ve eserler vermiş bir bilim adamı ve filozof olmakla birlikte, daha çok bir doktor olarak şöhret kazanmıştır. Onun müzik, şiir, astronomi ve matematik konularında eserleri vardır[1].

Onun belli başlı tıp eserleri arasında *Kanun*, *Kalp İlaçları* ve *Kan Alınacak Damarlar* gibi eserlerini sayabiliriz. Fakat onun en önemli eseri *Kanun*'dur. İbn Sina'nin bu eseri İslâm Dünyasında uzun yıllar boyunca yaygın bir şekilde etkisini sürdürmüş sayılı eserlerden biridir. Onun bu eserle Batı bilim dünyasında da önemli bir etki yaptığı şüphesizdir. Bu eser muhtelif defalar Latinceye çevirilmiştir. *Kanun*'un ilk defa Arapçadan Latinceye çevirisi Cremona'lı Gerard tarafından yapılmıştır[2].

Kanun onsekizinci yüzyılda, III. Mustafa'nın emriyle ve Hekimbaşı Kütüpzade Mehmed Refi Efendi'nin nezareti ve delaletiyle, Tokatlı Mustafa b. Ahmed b. Hüseyin tarafından ilk defa Türkçeye çevirilmiştir. Onun bu çevirisi devrinde büyük ilgi çekmiş ve bir kaç defa kopye edilmiştir.

Bu çevirinin en iyi nüshaları arasında Topkapı Sarayı, Bağdat Köşkü 342 numarada kayıtlı bulunan nüshayı zikredebiliriz. Bu nüsha 792 sayfadan meydana gelmiş olup, yer yer düzeltilmiştir. İkinci bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye kısmı, 1015 numarada kayıtlı bulunmakta-

[1] A. Castiglioni, *Histoire de la Médecine*, Paris, 1931, s. 230.

[2] Cyrill Elgood, *A Medical History of Persia and Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951, s. 192.

dır. Bu nüsha da gayet iyi bir nüsha olup Topkapı sarayı nüshasında olduğu gibi, yer yer düzeltmeleri ihtiva eder.

Eserin çevirmeni hatlıyla olan nüshası ise Laleli'de Ragıp Paşa Kütüpnesinde 1542 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde üç cilt olduğu haber verilen bu nüsha, çevirmeni Tokatlı Mustafa Efendi tarafından kaleme alınmış olması açısından önem taşımaktadır[3].

Yine aynı Kütüphanede 1540 numarada kayıtlı bulunan başka bir nüshanın da iyi bir nüsha olduğu bilinmektedir[4].

Kanun beş kitaptan meydana gelmiştir :

1 — Anatomi, genel patoloji ve genel tedavi;
2 — Tıp nüfredatı, farmakoloji ve genel tedavi;
3 — Özel patoloji;
4 — Hummalar, cerrahi, zehirlenmeler, kozmatik;
5 — Formüller[5].

Üriner sistemle ilgili bilgiyi, İbn Sînâ'nın *Kanun* adlı eserinin üçüncü kitabında, yani çeşitli organ hastalıkları ve onların tedavileri ile ilgili kısımda buluyoruz. Üriner sistemin en önemli kısmı olan böbrekler hakkındaki bilgi de bu kısımda verilmektedir.

İbn Sînâ'ya göre, böbreğin sağlıklı olup olmadığı idrar vasıtasıyla belirlenebilir. İdrar yoğunluğu, rengi ve az veya çokluğu böbreğin durumu hakkında bilgi verir. Ayrıca idrarın içinde yağ tortuları, et parçaları ve bazı partiküllerin bulunması da bize böbrek hastalığının ne olduğunu anlamamız- ve belirlememizde yardımcı olur.

İbn Sînâ belli başlı altı böbrek hastalığı belirlemiştir :

1 — Böbrek zayıflığı
2 — Böbrek zaafiyeti
3 — Böbrek veremleri
  a — Sıcak böbrek veremleri
  b — Soğuk böbrek veremleri
  c — Katı böbrek veremleri
4 — Böbrek yaraları
5 — Böbrek ve İdrar yaraları ülserleri
6 — Böbrek taşları

[3] Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1342 (H), c. 3, s. 237.
[4] Süheyl Ünver, Kanunu İlk defa Türkçeye Çeviren Tokatlı Mustafa Efendi ve Tercemesi, *İbn Sina*, İstanbul, 1937, ss. 19-22.
[5] Akil Muhtar Özden, İbn Sina'nın Tıbbına bir Bakış, *İbn Sina*, İstanbul, 1937, II, s. 1-56.

1 — Böbrek Zayıflığı :

İbn Sînâ'ya göre, bu hastalıkta böbrek kısmen veya tamamen yağını kaybeder. Bu kayıp ise onun mizacının bozulmasına sebep olur. Burada söz konusu edilen hastalık muhtemelen *ptosis* veya başka bir adıyla *ren mobilis seu migrans*'tır, ona nephrotose da denir. Böbreklerin destek dokularının kaybolması neticesinde ortaya çıkar[6]; tıpkı diğer iç organlarında da görülebileceği gibi (enteroptosis). İbn Sina'nın da belirtmiş olduğu gibi, kusma, şehvet azalması, belde hafif ağrı, vücutta zayıflama onun en bariz belirtileridir.

Renal ptosis ilk defa Bağdat'lı Johannes Mesue (777-837) tarafından zikredilmiştir. O, genellikle bu vakalarda böbreğin aşağıya doğru hareket ettiğini söylemiştir[7].

İbn Sînâ ise bu hastalığın genellikle böbreği yerinde tutan dokuların gevşemesi neticesinde ortaya çıktığını ifade etmiştir. Dokuların gevşemesi, vücudun kilo kaybetmesinden dolayı görüldüğünden, o, tedavide kilo aldıran, semirten ilaçlar ve yiyecekler tavsiye etmektedir. Bunlar arasında bitkisel ve hayvansal yağlar önemli bir yer tutmaktadır; örneğin yağlı tohumlar, tavuk ve kaz gibi hayvanların yağları tavsiye edilir. Bunlara ilave olarak, yağlı besin maddeleri, örneğin fındık, fıstık ve ceviz içi de bu konuda yardımcı olacaktır. Yine kilo aldırması ve yağ dokusunun teşekkülünde yararlı olduğu düşünülen un, şeker, bakla ve nohut gibi karbon hidratlar tedavide ilaç olarak tavsiye edilmektedir.

Ayrıca İbn Sînâ bazı tenkiye terkipleri de önermektedir. Bunlar genellikle yağlardan ve pırasa, zambak, boğa dikeni gibi droglardan meydana gelir.

Bu hastalığın tedavisinde, özellikle ondokuzuncu yüzyılda cerrahi müdahaleler öngörülmüştür. Fakat yüzyılımız başında çeşitli tipte korselere baş vurulduğu görülmektedir. Rumpel tarafından masajın böbreği yerinde tutmağa yarayacağı öne sürülmüştür.[8]

Cerrahi müdahaleler arasında böbreğin karnın arka duvarına tesbiti,[9] civarındaki kas ve kemiğe bağlanması[10], perirenal adhesionlar meydana getirmek[11], gibi metodlar uygulanmıştır.

[6] İhsan Günalp, *Modern Üroloji*, Ankara 1973, ss. 337.
[7] Leonar J. T. Murphy, *The History of Urology*, Springfield 1972, s. 208.
[8] Aynı eser, s. 209.
[9] Bu metot birçok cerrah tarafından denenmiştir. Bunlar arasında Eugen Hahn (1882'de), Edoardo Bassini (1882'de), Robert Wein (1883'de), Max Brödel (1902'de) zikredilebilir.
[10] Bu metot ilk defa Cenova'lı Vulliet tarafından 1895'de kullanılmıştır. Daha sonra bir çok cerrah tarafından denenmiştir.
[11] İlk defa 1884'de J. Greig Smith bir iğneyle böbrek kapsülünü karın duvarına bağlamak istemiş, fakat başarılı olamamıştır.

2 — Böbrek Zaafiyeti :

İbn Sînâ mizac bozukluğu dolayısıyla, bazen böbreklerde bir cılızlığın, bir arıklığın ortaya çıktığından bahseder; buna *böbrek zaafiyeti* adını verir. Onun bu hastalığın arazlarından bahsederken verdiği bilgi, bizim kronik pyelonefrit dediğimiz hastalığın arazlarına benzerlik göstermektedir. Bugün biz bu hastalığın bakteriyel kökenli olduğunu biliyoruz. Bu bakteriler böbrek tübüler sistemini bozmakta, onu iltihaplandırmakta ve onun idrarı yeteri derecede iyi süzmesini engellemektedir. İbn Sînâ da hastalığın en belli başlı belirtisi olarak idrarın yeteri kadar iyi süzülmediğini göstermiştir. Buna ilave olarak, o, damarlarda da biraz değişiklikler görüldüğünü ifade etmiştir. Kronik pyelonefrit vakalarında kan damarlarının mikroskobik muayenesi bize aynı olguyu vermektedir.

Ayrıca, İbn Sînâ bu hastalık sırasında idrarın gösterdiği özelliklerden bahsetmektedir. İdrar kanlıdır; onun deyimiyle; bazı rutubetler ihtiva eder. İdrarın böbreklerde iyi süzülmemesine dayalı olarak da onda bazı tortular bulunur.

İbn Sînâ bu hastalığın mizaç bozukluğu veya zaafiyeti yüzünden ortaya çıktığını öne sürmüştür. Dolayısıyla tedavide göz önünde bulundurulan en belli başlı nokta mizacın yeniden sağlıklı duruma getirilmesi, zayıflığın giderilmesi ve daralan idrar yollarının açılması olmalıdır. Hastalığın tedavisinde mizacı zayıflatacak olan cinsî münasebet, çok sıcak su ile yıkanmak ve idrar söktürücü maddeler almaktan kesinlikle kaçınmak gerektir.

Mizacın bozulması böbreğin zayıflatıp, cılız düşürdüğü için, böbreği bağlayan, onun yapısını kuvvetlendiren yiyecek ve ilaçlar tedaviyi oluşturur. Bu hastalık sırasında muşmula, ayva, nar, acem kuru üzümü gibi lezzeti ekşi olan bazı meyvaların yenmesi tavsiye edilir. Bu ekşi maddeler iştihayı açacağı için, kilo almaya ve böbreğin arık ve cılızlığının bertaraf edilmesine sebep olur. Karaciğer ve mide gibi organlarda, zayıflık dolayısıyla ortaya çıkan hastalıklarda alınan ilaçlar, böbreklerin bu hastalığında da yararlı olacaktır.

Alınacak ilaçlar arasında, keçi ve deve sütü faydalı olur. İçilen sütler böbreği takviye eder. Keçi sütü bilhassa çok faydalıdır; ermeni hurmasıyla karıştırmak suretiyle, bir hayvanın böbreği ile yenirse çok faydalı olur.

Kronik pyelonefrit vakalarında, hastanın zayıflaması, kilo almaması, çabuk yorulması belirgin arazların arasında olmasına rağmen, hastalığın bakteriyolojik esaslara göre tedavisine gidilir (yani en çok görülen E. Coli grubu, koküs, B Proteus veya karışık flora gösterenlerde floralarına göre) [12]. İbn Sînâ'nın kullandığı ilaçların modern anlamda pek faydası olmadığı görülmektedir; ancak bünyenin kuvvetlendirilmesinde faydalı olabilirler.

[12] İ. Günalp, *Modern Ürooji*, Ankara 1973, ss. 249-251.

3 — Böbrek İltihabı :

Genellikle Hippokrates zamanından beri böbrek apseleri bilinir, fakat bunlar taşların sebep olduğu hastalıklar olarak ele alınır. Halbuki İbn Sînâ böbrek iltihabını taşların sebep olduğu bir hastalık olarak değil, müstakil bir böbrek hastalığı olarak vermiştir. Hatta o, *Kanun*'da böbrek iltihapları hakkında şöyle demektedir : onda taş olduğuna dair bir belirti olmaz". O, bu iltihablı durumu, diğer hastalıklarda da görülen iltihablı rahatsızlıklara benzetmiştir; tıpkı mide ve bağırsak hastalıklarında olduğu gibi.

Bugün biz böbreklerdeki iltihabın böbrekte bulunduğu yere göre bu ayrımını yapıyoruz. Halbuki İbn Sînâ, o günün şartları göz önünde bulundurulursa, böyle bir ayrımı yapabilmek için yeterli anatomik ve fizyolojik bilgiye sahip değildi. Dolayısıyla onun burada verdiği hastalığı herhangi bir böbrek enfeksiyonu olarak belirleyebiliriz. Ancak o bu hastalığın böbrekleri uzattığını, sürekli olmayan ağrılara sebep olduğunu söyler. Bu arazlara dayanarak biz hastalığın *akut pyelonefrit* olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü diğer böbrek apseleri böbrek büyüklüğünde bir değişik yapmadığı halde, akut pyelonefrit hasta böbreğin büyümesine (hydronephrose) sebep olur.

Hastalığın tedavisinde bu iltihabı dağıtıcı, yok edici yiyecek maddeleri alınması tavsiye edilir; sütlü, kokulu maddelerin içilmesi önerilir.

İlaç olarak tavsiye edilen bitkiler arasında sedef otu, sarı çiçekli yapraklarında P vitamini ihtiva eder; onun kapiller fonksiyonları tamir etme gücü vardır [13]. İbn Sînâ bu bitkinin sulu veya susuz balla alınmasını önermektedir. Bal ise bir laksatiftir [14].

İbn Sînâ'nın verdiği ikinci tertip kimyon, papatya, dere otu ve kuru sedef otundan meydana gelmektedir; bu bitkilerden dere otu, bakterisid (bakteri öldürücü) bir etkiye sahiptir. O, aynı zamanda ağrı giderici, spazm çözücü etkilere de sahiptir; idrarın asiditesini de düşürür. Kuru sedef otu ise kapiller fonksiyonu tamir etme gücüne sahiptir. Papatya ve kimyon müsekkin maddelerine sahiptir. Dolayısıyla bu terkip, bahis konusu hastalığın sebep olduğu ağrı ve bozuklukları giderebilecek niteliktedir.

4 — Böbrek Veremleri :

Her ne kadar o devirde verem tabiri cerahatli tümör anlamına geliyorsa da, İbn Sînâ dahil olmak üzere, doktorlar bu deyimi genellikle cerahatli şişler için kullanmışlardır.

a — Sıcak veremler :

İbn Sînâ'nın sıcak veremler diye adlandırdığı böbrek hastalığı konusunda verdiği bilgiye göre, bu hastalıklar genellikle böbreğin kapsül, korteks

[13] Edward P. Claus ve Varro E. Tyler, *Pharmacology*, Philadelphia 1967, ss. 145-146.
[14] aynı eser, s. 60.

ve pelvisinde meydana gelebilmektedir. Buna göre, bu hastalığın korteks apselerine benzerlik gösterdiği düşünülebilir; diğer taraftan o hastalığın arazları konusunda bilgi verirken, böbrekte büyüme ve humma şeklinde titreme olduğunu, hastalığın süratle yayılma kabiliyeti gösterdiğini ve başka organlara da yayılabildiğini, şiddetli bel ağrıları yaptığını ve idrarın renginin beyaz olduğunu söyler. Bu özellikleriyle ise daha çok hastalık akut pyelonefrit vakalarına benzerlik göstermektedir.

Bugün biz akut pyelonefrit vakalarının bakteriyel kökenli olduğunu biliyoruz. Hastalık süratle ilerlemekte ve üşütme ile ateş (İbn Sînâ'da humma), bir müddet sonra idrarda pyuri, hasta böbrekte büyüme yapmaktadır, ve sık sık ağrılı idrar görülmektedir.

İbn Sînâ bu hastalıkta ağrının bazen çok şiddetlendiğini, yukarılara çıktığını söyler. Hastalık bazen tek böbrektedir. Bu durumda hasta, hasta olan böbrek tarafına daha kolay yatar. Çünkü hasta böbreğin aksi tarafa yatarsa, hasta böbrek asılı kalacağından, ağrıya sebep olur. Eğer hastalık her iki böbreğe de yayılmışsa, o takdirde sırt üstü yatması gerekir.

Bu hastalığın tedavisinde ilk baş vurulan tedavi yolu kan almadır. Eğer vücutta kan fazla varsa, basilik venden, onun ön ayak kemiğinin iç tarafına rastlayan kısımdan kan alınır. Eğer bu kısmında damar kolayca tesbit edilemez ise onun yerine safenden kan alınır.

Hastalığın tedavisinde önerilen ilaçlar arasında hıyar-ı şenber, şekerli su ve ayva suyu ile ishal için kullanılan bazı bitkilere rastlanmaktadır. Çünkü İbn Sînâ ishal vasıtasıyla hastalığa sebep olan kötü hıltların ve maddelerin atılabileceğini söylemektedir.

Ayrıca hastalığın tedavisinde su ve şarap tavsiye edilmektedir. Her ikisi de böbreği soğutmak suretiyle, böbrekteki sıcak veremi bertaraf edebilir. Ancak bu alınan içki ve suların ne sıcak ne de soğuk olmaması gerekir. Her ikisi de onlara zarar verir.

Bu arada, bozuk ve iyi pişmemiş yiyecekler almamalıdır. Bunlar zaten vücutta mevcut bulunan bozuk hılt ve maddeleri destekleyeceklerdir.

Böbreklerde mevcut olan şişlerin giderilebilmesi için ise merhemler, yağlar, civalı merhemler ve bazı yumuşatıcı şırıngalar tavsiye edilir.

Hastalığın tedavisinde dikkat edilecek önemli noktalardan biri, veremin olgunluk safhasına ulaşıp ulaşmadığıdır. Çünkü bu iki durumda iki farklı tedavi tarzı uygulanacaktır.

Eğer verem yeteri derecede olgunlaşmamışsa, fındık tohumları ve arpa suyu gibi ilaçlar, yani diuretik maddeler ve yumuşatıcı maddeler onu bertaraf etmeğe yeter. Fakat olgunlaşmamışsa, diuretik maddeler faydalı olmak yerine, bilakis zararlıdırlar, ağırlık yaparlar. Bu durumda musilaj maddeler daha sağlıklıdır.

İbn Sînâ ilerlemiş vakalarda (olgunlaşmış veremlerde) diuretik maddelerin kullanılmasına karşıdır. Çünkü bu maddeler böbrekte ağırlık yapar; halbuki bu maddeler yerine hastaya müsilaj maddeler ve su verip, bağırsaklarda kötü, bozuk hıltların atılması sağlanmalıdır. Ayrıca bu maddeler yağlarla birlikte verilirse, yumuşatıcı etkisi dolayısıyla, daha faydalı olacaktır.

Müshil olarak alınması tavsiye edilen bitkiler arasında hıyar-ı şenber, ebegümeci, karnı yarık otu, çemen otu kullanılır. Yumuşatmak için verilen maddeler arasında hatmi, keten ve at kestanesi tohumları yağları, menekşe, bakla vardır.

Müsil olarak tavsiye edilen droglar arasında karnı yarık otu çeşitli yaralara iyi gelen bir ottur. Semen otu, boy otu ve at kestanesi ise kanamalara iyi gelir. At kestanesi P vitamini ihtiva eder. Onun tohumu iltihaplara iyi gelir. Boy otunun da iltihaplara iyi geldiği bilinmektedir[15].

Bu ilaçların yanı sıra, hastalık sırasında görülen şiddetli ağrıyı bertaraf etmek üzere, bazı sakinleştirici ilaçlar kullanılır. Bunlar arasında adam otu, boy otu gibi ağrı kesici ve yatıştırıcı otlardan yapılmış yakılara da rastlanmaktadır. Örneğin adam otu, boy otu, süsen, hatmi, dere otu, papatya, buğday ve ballı sirkeyle (oxmel) karıştırılarak yakı hazırlanır. Yakıdaki bitkilerden adam otu içindeki belladon maddesinden dolayı iyi bir ağrı kesicidir. Papatya, hatmi, boy otu ise yatıştırıcı olarak yüzyıllar boyu kullanılmış bitkilerdir. Buğday bugün de eczacılıkta pomat ve tablet yapımında kullanılan bir enflamasyon gidericidir. Dolayısıyla bu terkip, bütünüyle böbreğin bu son derece ağrılı olan hastalığında ağrının giderilip, sükunetin temin edilmesini sağlayacaktır.

İbn Sînâ analjezikleri (duyu gideren) ve sedatifleri yakı olarak tatbik ettiği gibi, onlarla hazırlanan terkipleri zeytinyağı ve bazı yağlarla karıştırmak suretiyle sıcak ve soğuk olarak pansuman yapmakta kullanmıştır. Bunlar arasında anasonlu ve afyonlu terkiplere sık sık rastlanmaktadır. Anason midevî ve gaz gidericidir; ufak dozu iştah artırır; solunuma ve dolaşıma ferahlık sağlar, rahatlatır; spazm gidericidir[16]. Afyon ise içinde morfin, kodein ve papaver ihtiva eden ağrı kesici ve uyuşturucu etkisi olan bir maddedir[17]. Bunlara ilave olarak havlican ve beş parmak otu kuvvetli sedatif etkisi olan bitkiler olarak verilir.

Banyo, genellikle böbrek hastalıklarında sık sık baş vurulan gevşetici ve yatıştırıcı olarak kullanılan bir yoldur. Banyoya bazı bitki usareleri, yaprakları vs. katmak suretiyle daha etkin hale getirmişlerdir. İbn Sînâ bu böbrek hastalığında sarmaşık ve mezeryonla lapa yapılıp hamam yapıl-

[15] Gabriel Garnier, Lucienne Bézanger-Beauquesne, Germaine Depraux, *Ressources Médicineles de la Flore Français*, c. 1 Paris 1961, ss. 1253-1254; 784-785; 671-672; 568-573.

[16] Aynı eser, s. 928-929.

[17] Edward p. Claus and Varro E. Tyler, *Pharmacognosy*, Philadelphia 1965, ss. 304-306.

masını tavsiye eder. Bu ve benzeri ilaçlar, humorları çözer ve dışarı atılmasını temin eder. Ayrıca günümüzde sarmaşık sedatif etkisiyle tanındığı gibi doku iltihaplarında da etkilidir. O, sıcak sıcak yara olan bölgeye tatbik edilir. O, analjezik (ağrı dindiren) bir etkiye de sahiptir.

b — Soğuk veremler :

Böbrekte veremlerden bazıları soğuk mizaçlıdır. Bunlara İbn Sînâ soğuk veremler veya balgamlı veremler der. Çünkü bu veremin meydana gelmesinin sebebi balgamlı maddelerdir. Soğuk verem görülen hastanın kanı soğuk ve incedir. Bazen hastalık sadece böbrekte kalmaz, aşağıya iner, kalçaya, kaslara kadar yayılır. Hastalık ağrılıdır.

İbn Sînâ bu hastalığın tedavisinde ısıtan ve ağrı kesici ilaçlar tavsiye eder. Tedavide kullanılan belli başlı bitkiler defne ve boy otudur. Boy otu, yukarıda ifade edildiği gibi, iyi bir sedatif ve iltihap gidericidir.

c — Sulb veremler :

İbn Sînâ üçüncü bir verem şekli olarak *verem-i sulb*'dan bahseder. Bu veremin sebebi sevdâvî maddelerdir. Bunlar ya iyiye dönüşür ya da taşlaşırlar. Bu hastalık hakkında onun tarafından verilen belli başlı bilgiler *hipercalsemic nephrophati* veya *hipercalsemin* dediğimiz hastalığı hatırlatmaktadır. İbn Sînâ verem-i sulbda esas sebebin sevdâvî maddeler olduğunu söylemişti; biz ona metabolizm diyoruz, ve bu hastalığın metabolik nedenlere dayandığını biliyoruz.

İbn Sînâ bu hastalık sırasında duyu bozukluğu, ağrı ve ağırlık, bitkinlik, idrarda incelik ve harabiyet görüldüğünü söyler. Böbreklerin kandan idrarı ayırd etme gücü bozulur; genellikle, idrar hapsolur. Ödem görülür.

Bu hastalığın tedavisinde İbn Sînâ iki tip ilaç kullanmıştır. 1 — Müsilaj etkisi olan ilaçlar (bunlar vücutta birikip hastalık yapabilirlerdi); örneğin keten tohumu, yalancı safran, hatmi gibi. 2 — Ağrı kesiciler : hatmi ve keten tohumu gibi.

"O, bu hastalıkta dışarı atılmayan idrarın taşlaştığını kabul ettiğinden, bu taşların böbrekten atılmasını kolaylaştıracak bazı adale gevşetici ilaçların alınmasını tavsiye etmiştir. Böylece böbreklerdeki bu taşlar dışarı atılabilecekti. Bu ilaçlar arasında arap kostusu yağı, zambak yağı, papatya yağı, boy otu yağı ve defne yağından bahsedilir. Bu yağların hepsinin de müşterek noktaları ağrı kesici olmalarıdır. Ayrıca arap kostusu nefrite karşı uzun yıllar kullanılıp, olumlu netice alınmıştır. Onun sekiz günde idrarı normala döndürdüğü görülmüştür [18].

İbn Sînâ böbrek hastalıklarının tedavisinde, genellikle, bitkisel ilaçlar kullanmıştır. Fakat bitkisel ilaçların yanı sıra zaman zaman hayvansal

[18] Gabriel, Garnier, Lucienne Bézanger-Beauquesne, Germaine Debraux, Ressources Médicinales de la Flore Français, c. 2, Paris 1961, s. 89.

ilaçlara da baş vurmuştur. Örneğin bu hastalığın tedavisinde ayı, aslan ve inek gibi hayvanların yağlarının ballı sirke ve keten tohumu ile karıştırılmak suretiyle kullanıldığını görüyoruz. Bu terkip ağrı kesici olarak kullanılmıştır. Zaman zaman bu merheme akgünlük ve amonyak sakızı karıştırıldığı görülmektedir.

Yine aynı hastalık için boğa dikeni, kokulu yonca ve yosun kullanılır. Bu bitkiler müsekkin ve yumuşatıcı maddeler ihtiva eder. Bu bitkilerden yosunun kronik hastalıklara iyi geldiği bilinmektedir.

5 — Böbrek Yaraları :

Her ne kadar daha önce Celsus'un (M. S. 10-37) böbrek yaralarından bahsettiğini biliyorsak da bu konuda ilk ayrıntılı bilgiye İbn Sînâ'da rastlıyoruz. Ona göre böbrek yaraları çeşitli sebeplerden meydana gelir. Böbrek damarlarının kesilmesi, parçalanması, böbrekteki iltihaplanmalar veya taşlar böbrek yaralarının belli başlı sebepleridir.

Böbrekte yara olduğunu gösteren en bariz delil idrarın kanlı olmasıdır; idrarda kılsı maddeler, kanlı et parçaları bulunur. Bazen kanlı idrar bir kaç gün devam ettikten sonra, hastanın idrarında sarı bir renk görülür. Bu böbrekte yara olduğunun kesin delilidir, ve yaranın iyi olmağa başladığını gösterir. Ancak, eğer idrar kırmızı bir renk alırsa, bu yaranın tekrarladığını gösterir.

Böbrek yaralarında çok ağrı hissedilir; idrara çıkma çok ağrılı olur. Bundan dolayı İbn Sina az su içilmesini tavsiye eder. Böylece duyulacak ağrı azaltılmış olur.

Bu hastalığın tedavisinde önerilen ilk tedavi yolu kan almadır. Böylece vücuttaki bazı kötü hıltlar dışarı atılabilecektir. Yine aynı gaye ile, hastanın kusturulması önerilmiştir. Bunun için kavun, ballı sirke ve helva yemesi tavsiye edilmiştir.

İbn Sînâ bu hastalıkta sıkı bir diyet tavsiye etmiştir. Hasta tatlı, tuzlu, ekşi ve acı şeyler yememelidir. Ayrıca yukarı belirtildiği gibi, fazla sulu şeyler de böbreği yakacığından zararlıdır.

Bu hastalığın tedavisi iki adımda yapılır. İlkin ağrı kesici kullanılarak, bu hastalığın karakteristiği olan şiddetli ağrı bertaraf edilir; daha sonra yaranın taze ve müzminleşmiş olup olmadığına göre, tedavisine geçilir. Eğer yara taze ise tedavi edilir. Buğday nişastası, yumuşatıcı ve menekşe suyu, diuretik ve cilt iltihaplarına iyi gelir.

Bazı böbrek yaraları iyi huylu, bazı böbrek yaraları kötü huyludur. Böbrek yarasının iyi veya kötü huylu olması onun tedavisinde kullanılacak ilaçları etkiler. Eğer yara iyi huylu ise, genellikle, bazı yumuşatıcı ve ağrı kesicilerin verilmesi iyidir ve yetecektir.

Burada kullanılan ilaçlar ya basit ilaçlardır, ya da terkiplerdir. Bunlar hatmi tohumu, üzüm suyu, dağ üzümü, hıyar tohumu, ermeni inciri, incir suyu, ejder kanı, ballı sirke gibi maddelerin birkaçının karıştırılmasıyla elde edilir. Örneğin bal damlası, maydanoz suyu, fesleğen karıştırılıp, günde bir miskal içilir. Yine aynı hastalık için kullanılan bir başka ilaç ise basılmış incir, akasya, keçi sakalı ve süsenden meydana gelir.

Yukarıdaki bitki isimlerinden anlaşılacağı üzere, bu bitkilerin bir kısmı ağrı kesici, bir kısmı ise antispazmodiktir. Onlardan süsen ve akasya kusmayı sağlar.

İbn Sînâ'nın tedavisiyle ettiği mürekkep ilaçlardan biri de hıyar tohumlarından 35 tane, çam kozalağından 12 tane, 5 tane badem, safranla birlikte karıştırılır. Eğer hararet fazlaysa, ilaç çam kozalağı yerine hıyar konulmak suretiyle alınır.

Diğer bir terkip ise, 20 tane çam kozalağı, 40 tane hıyar tohumu, 1. 5 dirhem buğday nişastası, 8 dirhem arap kostusu, 8 dirhem kereviz, 1. 5 dirhem berzel ile pişirilip içilir.

Yine bir başka ilaç terkibi, incir, kızkardeş kanı, buğday nişastası, kereviz tohumu, hıyar tohumu, sakız ağacı usaresi, badem, çam, limon, Çin terevendi, meyan kökü şerbeti aynı ölçülerde alınıp, karıştırılır. Bu karışım, böbrek yarasının ağrısını dindirir, hastaya sükunet verir.

Başka bir mürekkep ilaç ise, 13 tane soyulmuş badem, 20 hurma, 15 artan, 4 miskal kaynatılmış meyan kökü şerbeti, 4 miskal zafiran, 6 miskal kaynatılmış üzüm suyu şarabından meydana gelmiştir.

Bir başka terkip ise, 1 tane büyüklüğünde afyon, 1 kırat (orta büyüklükte, 5 arpa ağırlığında olan, 1 miskalin 1/24 kadar ağırlık) hıyar tohumu, 2 dirhem (eski okkanın 1/4 ü) bakla, menekşe suyu ve şaraptan meydana gelir.

İbn Sînâ vermiş olduğu mürekkep ilaçlardan birinin de Dioscorides'e ait olduğunu söylemektedir. Bu tertipte lohusa otu, lek (kırmızı boya çıkarılan ot), kakneç tohumları ve kısa mahmut otu (yer meşesi) bitkisinin kurutulup ufalanmasından elde edilen tozu karıştırılarak yapılır. Kısa mahmut otu iyi bir kuvvetlendiricidir.

Yukarıda verilen mürekkep ilaçların yanı sıra, İbn Sînâ ballı melhemlerin de böbrek yaralarına şifa verdiğini söyler; örneğin kuru gül, mercimek, mersin ağacı meyvası balla karıştırılıp, melhem haline getirilir. Bu terkip yarayı genişlemekten ve kokmaktan korur.

Bazı böbrek yaraları kötü huyludur. O taktirde, alınacak ilaçlar ve tedavide uyulması gereken kaideler de farklılık gösterir. Bu tip böbrek yaralarında, Çin çayı, sedef otu, yabani pırasa ve kersine gibi bitkilerin yanı sıra ejderha kanı verilir. Burada hastaya verilen sedef otu, onun hissettiği şiddetli ağrıyı ortadan kaldırır. Ayrıca hasta sıkı bir diyete sokulur. Hastanın sıcak su banyosundan, sıcak su ile yapılan pansumanlardan ve cinsî münasebetten kaçınması gerekir.

İbn Sînâ, yarayı yumuşatmanın onun tedavisinde de yararı olacağına inanıyordu. Dolayısıyla yarayı yumuşatacak bazı terkipler tavsiye etmiştir: örneğin kına bitkisi yağı, sakız ağacı yağı, ayva ağacı yağı, fındık, fıstık ve bilhassa çam fıstığı ile ördek yağı gibi.

Bu hastalık için daha önce verilen ilaçlar, esas itibariyle bitkilerden meydana gelmiştir. Bunlara ilave olarak, bazı hayvansal maddeler de kullanılmıştır. Bunların başında süt gelir. Süt içinde yağ, kazein, demir ve C, D vitaminleriyle, büyüme ve gelişmede çok faydalı bir besin maddesi olarak daima kullanılmıştır. Yüzyıllar boyu, İbn Sînâ'da görüldüğü üzere, çeşitli hayvan sütleri kullanılmıştır. İbn Sînâ böbrek yaralarının tedavisinde çeşitli hayvan sütlerini tavsiye etmiştir; örneğin eşek, at, inek, koyun sütleri gibi. Yarada irin olursa, özellikle ona koyun sütünün faydalı olacağına inanmıştır. Süt o hastalıkta hastanın ihtiyacı olacak olan gücü sağlayacaktır.

Sütün yanı sıra, bazı hayvanların etleri de bu hastalığın tedavisinde kullanılmıştır; kuş etleri (örneğin tavuk, dağ güvercini) ve balık etleri gibi.

Ayrıca, hastayı kuvvetlendirmek için başka bazı besin maddeleri de tavsiye edilmiştir; örneğin meyvalar gibi. Kavun, olgun hıyar, armut, muşmula, tatlı nar, ayva ve elma gibi.

Böbrek yaralarında, hasta kesinlikle kuru meyva ve kuru incir yememelidir; ekşi ve tuzlu besin maddelerinden kaçınmalıdır. Çünkü bu maddeler böbrek yaralarını açar, yaranın azmasına sebep olur.

6 — Böbrek ve İdrar Yollarındaki Ülserleşme :

İbn Sînâ bu böbrek hastalığı ile, daha önce bahsedilen böbrek yaralarının birbirine bir çok yönden benzediğini söyler. Bu böbrek hastalığında, organın dış tarafında kabartı ve kızartıya rastlanmıştır.

Böbrek ülserinde ilk baş vurulacak yol kan almadır. Bu hastalıkta basilik veya safenden kan alınır, yahut da böbreklerin bulunduğu yerin hemen altından hacamat edilir. Daha sonra hastaya bünyeyi kuvvetlendiren bazı maddelerle, örneğin piliç, fındık, tatlı nar, ıspanak gibi organı temizlemesi için bazı diuretik maddeler tavsiye edilmiştir; meyan kökü gibi.

7 — Böbrek Taşları :

Böbrek taşları M. Ö. 3000 yılından beri bilinmektedir. Mısırda İkinci Krallık zamanında kalsiyum karbonat, fosfat, ve oksalattan meydana gelmiş böbrek taşlarına rastlanmıştır. Bu taşlar ikinci bel omurları civarında bulunmaktadır[19].

Daha sonra bir çok yazarda böbrek taşlarıyla ilgili bilgiye rastlıyoruz; örneğin Oribasius, ansiklopedik eseri *Synopsis*'de böbrek taşlarını şu şekilde tarif etmektedir : "toplar damarlardaki fazla su böbrekler boyunca mesaneye

[19] Leonard J. T. Murphy, History of Urology, Springfield 1972, s. 5.

akıtılır; şayet aynı bölgeye ağır (kalın) bir hılt gelecek olursa, tabiî sıcaklık onu yakar, ve taş veya kum teşekkül eder[20].

İbn Sînâ, daha önceki bilim adamlarına nisbetle, bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ona göre, böbreklerde taş teşekkül etmesinin sebebi yenen veya içilen gıda maddeleri, sindirimin iyi olmaması, böbreklerdeki yara veya veremler, böbreğe yakın olan bağırsakların onları sıkıştırması, onlara baskı yapması olabilir.

Bazı yiyecek ve içecekler, örneğin süt ve peynir gibi maddeler taşların teşekkülünde yardımcı olabilirler. Aynı zamanda yaşlı ve kötü kuşların etleri, ağır balık etleri, deve eti, vahşi hayvan etleri, yumuşak ve taze, iyi pişmiş ekmek böbreklerde taş teşekkül etmesine sebep oluyordu. Armut gibi sindirimi güç meyvalar da taş teşekkülünde yardımcı olur. Aynı zamanda çamurlu, bulanık sular, özellikle alışılmışın dışında olan şuruplar taşların meydana gelmesine sebep olur.

Bugün de suların terkibindeki bazı maddelerin, süt ve peynir gibi inorganik tuzlar yönünden zengin olan bazı gıda maddelerinin taş teşekkülüne yardımcı olduğu bilinmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi, böbreklerdeki madde birikimi böbrek taşlarına sebep olmaktadır. Sindirimin yeterli derecede iyi olmaması madde fazlalığına ve dolayısıyla, biriken madde kolayca atılamayacağından, böbreklerde taş teşekkül etmesine sebep olur. Maddenin birikimi böbreklerin kendi zaafiyetinden, fonksiyonlarını yeteri derecede iyi yapamamalarından ileri gelmiş olabilir. Aynı şekilde, bu durumda da böbreklerde taş teşekkül eder.

Böbrek veremleri ve yaraları vücutta hararetin artmasına sebep olduğundan, böbreğe gelen sıvının fazla yoğun oluşundan ve böbreğin rahatsızlığı dolayısıyla, bu sıvıdaki tortular taşlaşarak orada kalmasına sebep olur.

Böbreklerde taşların meydana gelmesinin diğer bir sebebi de yukarıda da ifade edildiği gibi, böbrekler üzerinde bağırsakların yaptığı baskı idi. Bağırsaklar bazen yakınında bulunan böbreklere baskı yaparlar ve onların fonksiyonlarını yapmalarını engellerler. Bu yüzden böbreklere gelen madde dışarı atılmadığı için, böbreklerde hapis kalır ve kum haline dönüşür.

İbn Sînâ'ya göre böbrek ve mesane taşlarının meydana gelmesinde rol oynayan etkenler hemen hemen aynı olmakla birlikte, bu iki taş arasında bazı farklar vardır. Böbrek taşları ufak, kırmızı, meyilli ve gevşek yapıdadır. Halbuki mesane taşları beyaz, yapı itibariyle daha serttir. Böbrek taşları idrarın tortusu şeklindedir; idrar içindedir. Böbrek taşları genellikle şişman kişilerde olur.

Ebu'l-Kasım el-Zehrâvî (yaklaşık M. S. 936-1013) ve bir çok devri yazarlarında, böbrek ve mesane taşlarının çocuklar arasında çok yaygın olduğu

[20] aynı eser, ss. 30-31.

görüşü hakimdir. Aynı fikirle biz İbn Sînâ'da da karşılaşıyoruz. O diyor ki : "çocuk çok yer, içer; böbreklerine fazla yük yüklenir; onlar dolar. İdrar yolları da dar olduğu için böbreğin süzüp atması gereken bütün maddeler, atılmıyacağından, böbrek taşının teşekkül etmesine sebep olur". Halbuki Hippokrates, belirli yaştan sonra, daha çok böbrek taşına rastlanacağını iddia etmiştir. İdrarı yoğun olanlarda, bu yoğun madde kolayca dışarı atılamaz, bir kısmı böbrekte kalıp taşa dönüşür.

İbn Sînâ, böbrek taşlarının belli başlı arazları arasında idrarın ilkin kalın, ağır, rutubetli, sonra ince oluşunu, idrarın tortulu oluşunu ve bu tortunun genellikle kırmızı ve sarıya meyilli oluşunu gösterir. Bel bölgesinde ağrı ve ağırlık vardır. Bazen elle o bölgeye bastırılınca taşı hissetmek mümkündür. Taşın teşekkülü sırasında şiddetli ağrı hissedilir. Buna sebep taş kendine yer açmak için etrafını parçalar. Taş teşekkül ettikten sonra, eğer hareket eder, idrar yollarına geçmeğe çalışırsa, ağrı daha da şiddetlenir; fakat aksine bulunduğu yerde kalırsa, ağrı daha hafiftir, ve bir ağırlık hissi vardır. Taş üretere geçince ağrı hissinin kuvvetlenmesine rağmen mesaneye geçince hafifler.

İbn Sînâ böbrek taşlarının tedavisinde üç yol verir :

1 — İlaçla tedavi
2 — Banyolar
3 — Cerrahi müdahale

İlaçla tedavide kullanılan ilaçlar tenkiye ağız yoluyla, yakı şeklinde veya banyo suyuna koymak suretiyle verilir. Bu ilaçlar çoğunlukla bitkilerden meydana gelmiş olmakla birlikte, aralarında akrep külü, özel bazı kuşların külleri, balık yüzgeçleri gibi hayvanî kökenli olanları da vardır. Tedavide kullanılan ilaçların hararet yapmamaları gerekir.

İbn Sînâ böbrek taşlarının tedavisinde üç tip ilaç kullanılmasını tavsiye etmiştir :

a) Böbrekteki taşı tahrip edip, hareketlendiren veya onları küçülten, ufalanmasını, erimesini sağlayan ilaçlar;

b) Teskin eden, ağrı kesen ilaçlar;

c) Böbrekleri çalıştırıp, ondaki birikmiş maddeyi atan ilaçlar veya onda taşın meydana gelmesine sebep olan maddenin barınmasını engelleyen ilaçlar (diuretik ve müsil maddeler ihtiva eden ilaçlar).

Böbrek taşları mesane taşlarından daha ufak olduğundan dolayı, daha kolay parçalanıp, ufalanırlar. Onun için mesane taşlarında kullanılan ilaçlardan daha az güçlü olanları, böbrek taşları üzerinde etkindir.

a) İbn Sînâ böbrekteki taşı hareket ettiren maddeler arasında biberi, balık yüzgeçlerini, sığır etini, turp yaprağının suyu veya meyvasını sayar. Böbrek taşlarını parçalayan, ufalayan ilaçlar arasında ise, akrep külü, tavşan

eti, tavuk eti, keçinin vena cava damarından alınan kan, erkek keçinin kanı, içinden civciv çıkmış yumurtanın kabuğu gibi hayvanî kökenli maddelerin yanında, az da olsa, yahudi taşı, sünger taşı, ve bazı tuzlar kullanmıştır. Bunlardan sünger taşı ve yahudi taşı Dioscorides'ten beri mesane taşlarını düşüren ilaçlar arasında sayılmaktadır[21]. Ancak tedavide kullanılan ilaçların büyük bir kısmı bitkisel kökenli olan ilaçlardır (droglar). Bunlardan büyük bir kısmı basit ilaçlar şeklinde kullanılırlar; örneğin karnıbahar, hurma kökü, hatmi tohumu, dağ kerevizi, ebegümeci tohumu, pelesenk odunu, tohumu ve yağı, kız saçı, muşmula, kına, Çin tarçını gibi.

İbn Sînâ bu basit ilaçların yanı sıra, böbrek taşlarının parçalanmasını, ufalanmasını ve dışarı atılmasını sağlayan bazı ilaç terkipleri vermiştir. Bunlardan birinin terkibi şöyledir : 2 dirhem turp suyu, kereviz, ayrık kökü, tarçın tohumu, kız saçı, kimyon, beş parmak otu suyu, çam, kuşkonmaz kökü, mısır, defne ağacı, kökü, kabuğu, turp tohumu, şeytan şalgamı, ermeni kaplumbağası kabuğu (5 dirhem) ve balla macun yapılır. Bu macun 3 gün turp suyu ile içilir.

Yukarıdaki terkipte ve basit ilaçlarda kullanılan bitkilere bakılacak olursa, bunların hemen hemen aynı özellikleri taşıdığı görülmektedir. Bu bitkiler diuretik veya müsilaj maddeler ihtiva ederler. Onlar idrar söktürerek böbrekleri temizleyeceği gibi, müsil maddelerle de bağırsaklar temizleneceği için, taşın yapılmasını sağlayacak maddeler kolayca dışarı atılmış olacaklardır. Ayrıca burada verilen droglar arasında ayrılık otu gibi iltihaplara iyi gelen maddeler ihtiva edenleri de vardır. Bu otlar (droglar) taşlar dolayısıyla meydana gelmiş olan yaralara karşı kullanılmıştır.

Aynı gaye için İbn Sînâ *Kanun*'da diğer bazı terkipler de önermektedir. Bunlardan biri de şöyledir :

Bir miskal koyun otu (misk otu), şeytan şalgamı suyu ile birlikte içilir. Bazıları bu terkipte 70 adet koyun otu kullanmıştır. Bu terkipten 7 adet hap yapılır, her gün bir tane içilirse, taşın idrara atılması temin edilir.

İbn Sînâ, yukarıda belirtildiği gibi, böbrek taşlarının düşürülmesinde bazı hayvanî kökenli ilaçlar da tavsiye etmiştir. Bunların bazılarında bir tek hayvandan elde edilen madde kullanılmıştır. Örneğin tavukla hazırlanmış şu ilaçta olduğu gibi : tavuğun tüyleri ayıklanır, yıkanır, parçalanır, iyice pişirilir, adeta bir hamur haline getirilir. Bu tekrar su ile yıkanır; kireçle karşılaştırılıp, kurutulur, toz haline getirilir. Bu toz, sıcak su ile içilir. Makbul olan tavuk cinsi, eti beyaz olandır. İbn Sînâ bu ilacın taşların parçalanmasında gerçekten çok etkin olduğunu belirtmiştir. Hayvanî kökenli maddeler arasında onun çok sık baş vurduğu bir madde, erkek keçinin vena cevasından

[21] Robert T. Gunther, (ed. ve çev.), The Greek Herbal of Dioscorides, New York 1959, s. 656.

İslâm Ansiklopedisi Kütüphanesi

alınan kandır. Bu kan dondurulup değişik terkiplerde kullanılmıştır. Bu terkiplerden biri şöyledir : erkek keçinin vena cavasından alınan kan, sünger taşı ile karıştırılıp, tuzluluğu gidene kadar ovulur ve içilir veya aynı kan güneşte kuruyuncaya kadar üzeri örtülü olarak bekletilir; daha sonra bir kaşık tatlı şarap veya dağ kerevizi suyu ile içilir. Bu ilaç kuvvetli bir taş parçalayıcı olarak tavsiye edilmiştir.

Burada söz konusu edilen hayvanî kökenli ilaçların yanı sıra, İbn Sînâ başka ilaçlardan da söz etmektedir. Hayvanî kökenli ilaçlar arasında sık sık kuş etlerine ve akrep külüne rastlanmaktadır. Genellikle kullanılan kuşlar serçe türündendir. Ancak hayvanî kökenli olan bu drogların bugün için tıbbî bir değeri yoktur.

Böbrek taşlarının ilaçla tedavisinde, yukarıda söz konusu edilen ilaçların yanı sıra, bitki ve hayvandan elde edilmiş bazı maddelerin karışımından meydana gelmiş, bazı terkibî ilaçlardan bahsedilmiştir. Örneğin, tavuk suyu, lahana suyu, akrep suyu, erkek keçinin vena cavasından alınmış kan kurusu, sünger taşları, sakız ağacı ve alıç miktarları aynı olmak üzere alınıp karıştırılır.

Bazı mürekkep ilaçlar ise sadece bitkilerden meydana gelmiştir. Bu terkiplerden kullanılan belli başlı bitkiler arasında maydanoz, hatmi, geyik otu, biber, kara nohut, lahana, kavun, turp ebegümeci ve yarpuz otu vardır. Örneğin şu terkipte olduğu gibi : maydanoz, geyik otu, sakız ağacı usaresi, biber birer buçuk kısım olarak alınıp, bal ile macun yapılır. Burada kullanılan bitkiler genellikle diuretik, spazm giderici, yumuşatıcı ve yatıştırıcı maddeler ihtiva ederler. Örneğin hatmi iyi bir yumuşatıcıdır. Böylece bir taraftan idrarla, diğer taraftan dokuların gevşemesiyle böbrek taşının düşmesi mümkün olabilir. Kara nohut diuretiktir; hydronephroz vakalarında iyi netice vermektedir.

Böbrek taşları daha öncede belirtildiği üzere, teşekkülü sırasında çok ağrı yaptığı halde, hareket edip, büyümediği taktirde pek ağrı yapmamaktadır. İbn Sînâ böbrek taşlarının yaptığı ağrıları dindirmek üzere çeşitli basit ve mürekkep ilaçlar tavsiye etmiştir. Bunlar arasında hint yağı bitkisi tohumu ve suyu, fındık, hatmi tohumu, gül, nar, safran ve sandal otu vardır. Bu droglardan sandal otu idrar yolu antiseptiği olarak halen kullanılmaktadır. Safran ve hatmi ise yatıştırıcı ve yumuşatıcı olarak kullanılmıştır. Dioscorides safranı diş ağrıları için tavsiye etmiştir[22].

İbn Sînâ ağrı dindirici olarak, sedef otu ve arap sakızından meydana gelmiş bir terkibin turp yaprağı ve ardıç suyu ile içilmesini tavsiye eder. Buradaki otlardan sedef otu artheriosclerosis (damar sertliğini giderici) olarak bilinir. Arap sakızı ise iyi bir müsil maddesi ihtiva etmektedir[23]. O daha çok

[22] aynı eser, s. 482.

[23] E. Claus v Varro E. Tyler, Pharmacognosy, Philadelphia 1968, ss. 145-146.

iltihaplı hastalıkların tedavisinde kullanılır[24]. Onun ağrı giderici bir özelliği olup olmadığı bugün bilinmektedir. Terkibin içilmesinde kullanılan turp suyu ve ardıç suyu ise diuretik etkiye sahiptirler. Bu terkip diuretik maddeler ve damarlar üzerinde etkili maddeler ihtiva etmesi dolayısıyla, damarları yumuşatıp olumlu bir etki yaratacağı gibi, bol idrarla taşın sürüklenip, atılmasını da sağlayabilir.

Aynı gaye için kullanılan diğer bir terkip, kereviz, mısır sümbülü, haşhaş tohumu, kabuğu soyulmuş tarçın, dağ turbu (her biri bir buçuk ölçü olmak üzere) ve bir ölçü yahudi taşından meydana gelmiştir. Dioscorides de bu bitkilerin idrarı atmakta yararlı olan maddelerden olduğunu ifade etmiştir.

Başka bir ilacın terkibi ise şöyledir: badem, Makedonya kökenli bir taş (yarum), 1 dirhem bal ile macun haline getirilir; bir fındık ve şarapla birlikte içilir. Burada söz konusu edilen droglardan badem yağı yumuşatıcı ve hafif teskin edicidir. Bal besleyicidir ve fındık ise yara ve kanamalara iyi gelen bir bitkidir. Bu terkip İbn Sînâ'nın önerdiği gayeye hizmet edebilir, yani böbrek taşlarının sebep olduğu ağrıyı, şiddetli olmamak şartıyla dindirip, giderir.

İbn Sînâ yukarıda verilen terkiplerin yanı sıra, aynı gaye için kullanılmak üzere, başka terkipler de vermiştir. Bu terkiplerden hatmi, bostan hıyarı, kavun, sünger kökü, havuç, rezene, anason, kız saçı ve yer sarmaşığı gibi bitkiler vardır. Bu bitkilerden rezene ve anason midevî ve gaz gidericidir. Hıyar hafif yumuşatıcı (antispazmodik), kavun kusturucu, ve yer sarmaşığı idrar yollarına ve kanamalara karşı kullanılan, kanamayı kesen ve yatıştırıcı özelliği olan bir ottur. Sünger taşı da aynı gayeler için uzun yıllar kullanılmıştır.

İbn Sînâ böbrek taşlarının tedavisi ve onların teşekkülünü engelleyici, içilmek suretiyle alınan ilaçların yanı sıra, bazı lapalar, melhemler, yakılır ve banyolar tavsiye eder. Burada tedavi haricîdir. Gaye böbrek bölgesindeki dokuyu, ılık yağlarla gevşetip, burada mevcut taşların aşağıya inip, dışarı atılmasını sağlamaktır. Bu gaye ile kullanılan melhemlerin terkibinde bağdem yağı, zeytin yağı gibi yağların yanı sıra kunduz yağı gibi hayvansal yağlar da kullanılmıştır. Melhemler, yakılar ve lapalar böbrek bölgesinde tatbik edilir.

Böbrek taşları için tavsiye edilen banyolarda ise genellikle papatya ve hatmi gibi yumuşatıcı, antispazmodik, etkisi olan droglar kullanılır. Bu droglar da aynı melhemler, lapalar ve yakılar gibi, dokuların gevşemesini, idrar yollarının genişlemesini sağlar; böylece kolayca taşların aşağıya inip, dışarı atılmasını temin eder.

[24] Francois, Dervaults, L'Officine (Repertoire Générale de Pharmacie Pratique), 18. ed., Paris 1945), ss. 987-988.

Eğer böbrek taşları yukarıda bahsedilen ilaçlardan hiç birisiyle bertaraf edilmiyorsa, son çare olarak, cerrahi yola baş vurulur. M. Ö. yaklaşık üçüncü yüz yılda bu gaye ile kateter (sonda) kullanılmağa başlamıştır. Galen'e göre, kateter ilk defa Erasistratus tarafından kullanılmıştır. Bu S şeklinde bir alet olup, bu aletin bir çok örnekleri Napoli Müzesinde bulunmaktadır (J. Steward Milne, Surgical Instruments in Greek and Roman Times, plate 45). Daha sonra buna benzer bir alete Celsus'ta ve Ebu'l-Kasım el-Zehrâvî'de (936-1013) rastlanmaktadır. Ebu'l-Kasım el-Zehrâvî klasik yazarların bu aleti kullandığından söz etmiştir. O, bu aletin şekil ve kullanılışı hakkında bilgi vermiştir. O bu aletten bahsederken ona *kâṣâṭîr* (قاثاتير) der. Bu aletin Yunanca orjinal adı (Καθετὴρ) olup, Ebu'l-Kasım el-Zehrâvî onu arap harflerine uyarlamıştır[25].

İbn Sînâ *Kanun* adlı eserinde bu aletten söz etmektedir. O da bu alete *kâṣâṭîr* demektedir. Ancak o bu aleti mesane, ureter ve urethrada taş bulunduğu zaman kullanmıştır; böbrek taşlarının kırılıp, dışarı atılması için başka bir alet önerir. Bu alet İskenderiye'li Ammonius'un (M. Ö. 276) mesane taşları için kullandığı *lithotomus*'a benzer. Daha sonra aynı aletin bir benzerinin Hristiyanlığın başlangıç tarihlerinde yaşamış Celsus tarafından da kullanıldığını biliyoruz[26].

İbn Sînâ'da *lithotom*'a rastlanır; ancak o, bunu mesane taşları için değil, böbrek taşları için kullanmıştır. Biz İbn Sîna'nın *Kanun*'u resimli olmadığı için onun kullandığı bu aletin Celsus'undakine benzeyip benzemediğini bilmiyoruz. Ancak onun "bu alet böbrek taşlarını alır, ufak ufak keser ve dışarı atar" şeklindeki ifadesinden bunun bir *lithotom* olması gerektiğini anlıyoruz.

[25] Abulcasis, Surgery and Instruments, Londra 1973, s. 402.
[26] Leonar J. O. Murphy, The History of Urology, Springfield 1972, ss. 23-24.

RENAL DISEASES AND THEIR TREATMENTS IN IBN SĪNĀ

Doç. Dr. ESİN KÂHYA

In the Islamic world, the nineth and tenth centuries are generally known as a period in which the most important studies and researches were done. The historians named this period "the flourishing period of medicine". In this period, medicine ascended to a peak as it happened in other disciples. Generally, physicians in the Islamic World accepted the old classical doctrines from time to time, they criticized them and also made invaluable contributions to them. Among all those scientists, we can mention Abu Bekr al-Râzî, Ibn Sīnā and Abu'l-Kâsım al-Zahrâvî[1].

Abu Ali al-Hüseyn b. Abdullah Ibn Sīnā (980-1037) was a scientist and philosopher who studied many subjects, but he gained his reputation espacially as a physician. He wrote many books and articles on this subject. The main items are *the Canon of Medicine*, *the Heart Diseases*. *The Canon* is more important than his other works; it had great influence in the Western World. It was translated from Arabic to Latin several times, but Gerard of Cremona was the first to translate it[2].

In the eighteenth century, *the Canon* was translated from Arabic to Turkish by Mustafa of Tokat on order of Sultan Mustafa III., under surveillance and with guide of Mehmet Refi. His translation aroused great interest and it was coppied several times.

Among the best copies of this book, *the Canon*, we can mention two version in the Topkapı Place Library (Bağdat Köşkü, no: 342). It has 972 pages and some pages had some corrections. The second one is found in the Süleymaniye Library (Hamidiye, no: 1015). This is also a good copy and corrected. One of its copy is in the Ragıp Paşa Library in Laleli (no: 1542). Mehmet Tahir of Bursalı mentioned in his work, *the Ottoman Writers (Osmanlı Müellifleri)* that it has three volumes and it had been copied by its own translator, Mustafa of Tokat[3]. In the same library there is another good copy of this work (no: 1540)[4].

[1] A. Castiglioni, *Histoire de la Médicine*, Paris, 1931, p. 230.

[2] Cyril Elgood, *A Medical History of Persia and Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951, p. 192.

[3] Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müelifleri*, İstanbul, 1342 (H), vol. 3., p. 237.

[4] Süheyl Ünver, Kanunu İlk Defa Türkçeye Çeviren Tokatlı Mustafa Efendi ve Tercemesi, *İBN SİNA*, İstanbul, 1937, pp. 19-22.

The Canon contains five books :

1 — Anatomy, general pathology and general treatment,
2 — Parts of medical sciences, pharmacology and general treatment,
3 — Pathology of organs (systems),
4 — Fevers, surgery, intoxication, cosmetics,
5 — Materia medica [5].

The diseases of urinary system, including in renal diseases, are dealt with the third book of *the Canon.*

According to Ibn Sīnā, we can define whether kidney is healty or not, by means of urine. Its concentration, colour and amount of its ejection give an idea about the healtiness of kidney. In addition to that, the fatty sediments, small fleshy substances and some particles aid us to define and diagnose the type of renal disease.

Ibn Sīnā classified renal diseases in the following six groups :

1 — Ptosis,
2 — Renal weakness,
3 — Renal swellings,
  a) 'Hot' renal swellings,
  b) 'Cold' renal swellings,
  c) 'Hard' renal swellings,
4 — Renal trauma,
5 — Ulcers in the kidney and urinary passages
6 — Renal calculi.

1 — Ptosis :

According to Ibn Sīnā, the attachments of kidneys loose their fat partially or completely. This causes the disorder of renal humour. Here, he probably meant *ptosis* or in other words, *ren mobilis seu migrans.* Nowadays, we call it nephrotose when kidneys loose perinephric fat; as is known, a similar loss of fat can occur to the other internal organs (enteropthosis) [6].

Renal ptosis was first mentioned by Johannes Mesue (777-837) of Bagdad.

He noted that "dislocation" of the kidneys commonly occured in a downward direction [7].

Ibn Sīnā said that this disease causes vomitting, decreasing sexual desire, pain on the lumbar region, and loss of weight. It causes looseness of tissues which hold the kidneys in their place. For that reason, Ibn Sīnā

[5] Akil Muhtar Özden, Ibn Sina'nın Tıbbına bir Bakış, *IBN SİNA*, Istanbul, 1937, part 11., pp. 1-56.

[6] Ihsan Günalp, *Modern Üroloji*, Ankara 1973, p. 37.

[7] Leonard J. T. Murphy, *The History of Urology*, Springfield 1972, p. 208.

prescribed fattening food and drugs. Among them, vegetable and animal fats have an important place, like the seeds from which oil can be produced, the meats of hen and goose and their fats. In addition to them, wallnut, hazelnut and pistachio nut can be useful to make the patient grow fat and form fatty tissues. Some carbonhydrates, like flour, sugar, broad bean and chickpea are also advised to the patient.

Apart from those, Ibn Sīnā gave some materials for injection as enema. These contain some oils, leck, liliac and milk thistle.

In this disease, later physicians advised operative treatmants especially in the nineteenth century. But, at the beginning of this century, supporting corsets were favoured by some physicians, like Howard Kelly, Massage was recommended by Rumpel in the hope that it might provoke adhesions to hold the kidney in place, but it proved useless [8].

Among the operative treatments, there are fixation of kidney by suture to the posterior abdominal wall [9]. Producing perirenal adhesion [10] and forming shelf to support lower pole of kidney [11] were also among the surgical treatments.

2 — *Renal Weakness :*

Ibn Sīnā mentioned that sometimes weakness and leanness appeared in kidneys, because of the disorderliness of humours. It was called *renal weakness.* The symptoms of this disease, as mentioned by Ibn Sīnā, resemble the disease called *cronical pyelonephritis.* Nowadays, we know that this disease has a bacterial origin. Bacteria destroy the renal tubular system, cause its inflammation, and prevent it from filtring urine properly. According to Ibn Sīnā, the main symptom of this disease is that in patients affected with this disease the kidneys can not filtre urine properly. In addition to that, the same deformations also appear in the renal vascular system.

Nowadays, in the *chronical pyelonephritis* the microscopial examination of the tubular system in the kidney gives more or less the same results.

Apart from that, Ibn Sīnā described the properties of urine during this disease. In urine the blood exists. He said : "it has some humid factors". It has some sediments because of not being filtred properly.

[8] ibid., p. 209.

[9] This method was applied by some surgeons. Among them we can mention Eugen Hahn (in 1882), Robert Wien (in 1883), and Marx Brödel (in 1902). This methot was applied by Vulliet in 1885 at first, and than it became an extensive applied method.

[10] J. Greig Smith found a ptosed kidney in 1884 and attempted to scarify the renal capsule with a needle passed through the abdominal wall but he could not acchieved to heal the ptosis.

[11] This methot first was described in 1885 by P. Bezy as *néphropexie en hamac.*

Ibn Sīnā thought that the disorderliness and weakness of the nature of kidneys cause this disease. For that reason, the main point in the process of its treatment is to try to regain general health and to enlarge the urinary passages which became narrow. During their treatment, the patients should avoid sexual relation, hot or cold water bath and take some diuretic substances.

Patients need to take the medicaments and foods which makes his body stronger, because the disorderliness of the renal nature causes renal weakness. As a part of the treatment, eating sour fruits like quince, pomegranates, medlar and Persian dried grapes are advised. They cause people to eat more and put on weight, and as a conclusion renal leanness and weakness disappear. Medicaments which are used in the treatment of weakness and leannes of liver and stomach are also advised by Ibn Sīnā as useful in the treatment of this disease.

Among the medicaments there are goat and camel milk. But the mixture of date and goat milk is more useful.

The main symptoms of the chronical pyelonephritis are loss of weight and suffering fatigue easily, as Ibn Sīnā mentioned. Today we know that some of the bacteria cause this disease, like Escherchia Coli [12]. It is treated on the basis of its bactericid origin. In the present time, although Ibn Sīnā's medicaments are useless, they can help to increase the resistance of the body against the disease, strengthening it.

3 — *Renal Inflammations :*

Renal inflammations had been known since the Hippocratical period, but they had been attributed to inflamation caused by renal calculi. But Ibn Sīnā considered them as renal disease indipendent of renal calculi. About renal inflammations Ibn Sīnā said in *the Canon* : "there is no certainty whether this disease is accompanied by stones or not". He likened it to the other inflammations that appered during other diseases, as it occured in the diseases of stomach and intestines.

Nowadays we classified inflammations according to their places in the kidneys. But Ibn Sīnā did not possess enough anatomical and physilogicial knowledge on this subject to classify them in the above-mentioned way. For that reason, we accept this disease as a renal infection whatever renal disease it was. Ibn Sīnā noted that this disease causes temporary pains and enlarges the kidneys. On the basis of those symptomes mentioned by Ibn Sīnā we call this disease *acute pyelonephritis*. For, nowadays, we know that acute pylenephritis causes enlargement of kidneys, although the other inflammations in the kidneys do not show the same effect (*hydronephrose*).

[12] İ. Günalp, *Modern Üroloji*, Ankara 1973, pp. 249-251.

During its treatment, Ibn Sīnā advises to take foods and medicaments which remove inflammation and make them disappear, and prescribes the drinking of milky and smelly things. Among the herbs which were advised as medicaments for this illness, rue has yellow flowers that have vitamin P [13]. It restores capillary functions. Ibn Sīnā advises it to take with honey, mixing with water or without water. Honey is a good laxative substance [14].

Ibn Sīnā gave another prescription which contains cumin, camomile, dill and dried rue. From those herbs dill possess a bactericid property. At the same, it has antispasmodic and sedative affects. It also decraeses the ph of urine. Dried rue has a property of restoring capillary functions. Camomile and cumin have sedatives. This prescription has the property of stopping pain and to remove disorderliness from kidneys.

4 — *Kidney Swellings* :

Although, in ancient times, '*verem*' mean tumor with inflammation, physicians, including in Ibn Sīnā used that term for swellings.

a) *Hot renal Swellings* :

According to Ibn Sina, 'hot' renal swellings occured in renal capsule, cortex or renal pelvis. From this explanation, this disease resembles inflammations in renal cortex. Ibn Sīnā also said that this disease causes kidneys to enlarge and patients' trembles, as is seen in fevers. This disease extends very rapidly and it causes very severe pains in lumbar region. The urine is white in this disease. From all those properties of this disease, we call it *acute pyelonephritis*.

Nowadays, we know that acute pyelenephritis is caused by bacteria. It increases very quickly. Trembling, fever (Ibn Sīnā remarked it) and after a while, pyuri in urine, enlargement of kidney are the main symptoms of this disease. During the ejection, patient feels pain. According to Ibn Sīnā, sometimes pain extends toward upside. Sometimes this disease appeares only in one kidney. In this case, patient can lie on the side of the ill kidney more easily. Otherwise, if the disease appeared in both of kidney, patient should lay himself down.

The first way of treating this disease is to apply cupping. If patient's blood shows excessiveness, Ibn Sīnā applied cupping from the lower part of the basilic vein which passed through the inner part of the front leg. If a physician can not find the vessel easily, instead of that vein, he can cup from saphenous.

Among the drugs which were used to treat this disease there are cassia, water with sugar, quince juice and some herbs that contain mucilaginous

[13] Edward P. Claus and Varro E. Tyler, *Pharmacology*, Philadelpiha, 1967, pp. 145-146.
[14] *ibid.*, p. 60.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

substances. For Ibn Sīnā believed that this disease can be cured by means of excretion of harmful humours and substances.

Apart from that, during the treatment of this disease he advised patients to drink water and wine. Both of them are helpful to make kidneys cool and useful to treat this hot swelling. But those drinks should be neither cold nor warm; otherwise they become harmful. In addition to them, the patient should not eat harmful food and things that are not cooked properly. These kinds of foods contribute to increase of bad humours and substances that have already existed in the patient's body. Ibn Sīnā also added ointments, salves, and with quicksilver in particular, and antispasmodic enemas are very useful for for renal swellings.

During the treatment physicians should notice whether hot swelling reaches matured stage or not. If swelling is at its beginning stage, hazel nut and barley juice, that is, some diuretics and and antispasmodic substances are enough to heal it. Otherwise, the swelling reaches its last and matured stage; in that case the diuretic antispasmodic substances just mentioned are harmful, instead of being useful. They cause increase of feelling of heaviness. Ibn Sīnā added that patients should take water and mucilaginous substances to excrete bad humours. Some oils are also useful if they are given with other drugs because of their softening influence.

Among the mucilaginous substances we find cassia bark, fenugreek, fleawort. Among the softening herbs, there are the seed oils of hollyhock, linen, and horse chestnut, violet and broad bean.

As asserted by Ibn Sīnā, fleawort is useful against wounds; fenugreek and horse chestnut are good for bleeding; chestnut contains vitamin P; its seeds help to heal inflammations [15].

In addition to these drugs, Ibn Sīnā advises to give some sedatives and anelgesics in order to cease severe pain that appears during this disease. For instance mandrake, fenugreek, iris, hollyhock, dill, camomile and wheat are mixed with oximel and plaster is prepared. Mandrake has belledonna. This herb is a good analgesic. Camomile, hollyhock and fenugreek have been used as sedatives for long years. Nowadays, in modern pharmacology, weat is used to prepare pomads and tablets; it is also good for inflammation. For that reason, this remedy is useful against 'hot' renal swellings. Which cause severe pain and it helps to tranquilize it.

İbn Sīnā did not anly apply anelgesic and sedative substances as plaster, but he also used them as dressing, mixing them with some hot or cold oils.

[15] Gabriel Garnier, Lucienne Bézanger-Beauquesne, Germaine Depraux, *Ressources Médicinales de la Flore Francaise*, vol. 1, Paris 1961, pp. 1253-1254; 784-785; 671-672; 568-573.

Among them we find many mixtures that contain anise and opium. Anise is carminative and corrigent for stomach. When it is given in small doses, it sharpens apetite, gives relief to respiration and circulation. It is also antispasmodic [16]. Opium contains morphine, codein and papaver which have anelgesic and narcotic influences [17]. In adition to these plants, galingale and cinquefoil are given as strong sedatives by Ibn Sīnā.

In renal diseases, bath is generally prescribed to patients very frequently in order to relieve their spasms and convulsions and to tranquilize them. Ancient physicians thought that bath could be more effective, if some herbal juices and their leaves are mixed into the bath water. Ibn Sīnā advised to have a bath or to prepare a poultice with ivy and mezereon. All these medicaments and the treatments which were made by using them help to dissolve humours and eliminate them. Nowadays, ivy is known as not only as a sedative, but also useful against inflammation in tissues. It is applied as a hot poultice on the renal region. It has also an analgesic influence.

b) '*Cold*' *renal swellings* :

Some of the swellings have cold nature, Ibn Sīnā named them "cold" swellings. For mucous substances yield these kinds of swellings. In this disease, the patient's blood is "cold" and "thin". Sometimes the disease does not remain only in the kidney but extends downward to the hips and their muscles, and the patient feels pain.

In the treatment of this disease, Ibn Sīnā gives exothermic and sedative medicaments. The main herbs which had been used in this treatment before Ibn Sīnā's time were fenugreek and laurel. As mentioned above, fenugreek is a good medicament as a sedative and it is useful against inflammations.

c) '*Solid*' swellings :

As a third type of swellings in kidneys, Ibn Sīnā gives verem-i sulb ("solid" swellings). Its causes are "melancholic" substances. According to Ibn Sina, these can be turned to good humours or become stone. The main proofs given by Ibn Sīnā about this disease remind us of *hypercalcemic nephraphati* or *hypercalcemin*. Ibn Sīnā said that the main causes of this disease are certain melancholic substances. We call these causes 'metabolic'. Nowadays, it is accepted that the essential cause of *hypercalcemin* is *metabolism*.

Ibn Sīnā also noted that in this renal disease the main smyptoms are the disorderliness of sense, feeling heaviness, feebleness, thinnes and destruction of urine. The property of the filtration of the blood in kidneys is also destroyed. As a result of accumalation of water in the body eudeme appears.

[16] ibid., pp. 928-929.

[17] Edward P. Claus and Varro E. Tyler, *Pharmocognosy*,, Philadelphia, 1965, pp. 304-306.

In the treatment of this disease Ibn Sīnā used two types of medicaments. 1— Medicaments which contained mucilaginous substances, for instance seed of linen and saffron, and hollyhock etc. 2— Analgesic substances, for example the seeds of hollyhock and linen.

Ibn Sīnā believed that the substances which can not be excreted from the body change and turn into calculi. For that reason, he advised patients to take some antispasmodic medicaments to expel stones or substances which can for stones. Thus, kidneys were supposed to expel these calculi easily. Among those drugs, there are the oil of Arabic costus, liliac, camomile, fenugreek and laurel. All of them possess the same properties. They contain analgesic substances. Apart from this, Arabic costus had been used to cure nephritis succefully for long years. Physicians accepted that it could heal nephritis and cause urine to be normal in eight days[18].

In general, Ibn Sīnā used substances which were extrated from plants, but from time to time he also used drugs which were made of animal substances. For instance, during the treatment of this disease, he used fats of lion, bear and cow, mixing them with vinegar and the seeds of linen. This mixture was used as an analgesic. From time to time, ammonia and olibanum were added to this mixture. Ivy, milk thistle and polypodium fern were used for the same disease. All of them possess mucilaginous and antispasmodic properties. Polypodium fern among them is useful against chronical disease.

4 — *Renal Trauma* :

Although we know that Celsus (10-37 A. D.) mentioned renal traumas, Ibn Sīnā was the first to explain them in detail. According to him, renal traumas have many causes. The main causes of this disease are to cut renal vessels, their punctures, renal inflamations or calculi.

The obvious symptom of renal trauma is the existence of blood in urine. At the same time, some fleshy and fibrous substances appear in urine. After bloody urine for few days, the patient gains his health and his urine regains its normal yellow colour. This changing clearly proves the existence of this disease and also showes us that renal trauma begins to recover itself. However, if the colour of urine changes again and gains red colour, this proves that renal trauma reoccurs once more.

In this disease, Ibn Sīnā advises patient not to drink much water. For renal trauma causes painful micturation. The first way of the treatment is to cup. In this way, some bad humours can be excreted easily. Vomitting is also prescribed for the same purpose. Melon, oximel, and sweats are also advised to help vomitting.

[18] Gabriel Garnier, Lucienne Bézanger-Beauquesne, Germaine Debraux, *Ressources Médicinales de la Flore Franceis*, vol. 11, Paris 1961, p. 89.

Ibn Sīnā insists on the strict diet during the treatment of this disease. Patients should not eat sweat, sour, bitter and salty foods and drinks. In addition to that, as is mentioned above, watery things cause pain, they are harmful. He also noted that the treatment of this disease is applied in two steps. At first, the pain should be stopped; after that, renal trauma is treated, according to its properties, in relation its freshness or chronicity. If it is a new one, its treatment is easier; wheat starch and violet juice are used for this purpose. Wheat starch has softening (antispasmodic) substance and violet juice possess a diuretic property and it is useful against skin inflamation.

Some of the renal traumas are mild, although some of them are virulant. Their treatment should be made according to their properties. If the wound is mild some antispasmodic and analgesic substances are sufficient to heal it.

During the treatment of this disease, Ibn Sīnā advises simple and compound medicaments which consist of seeds of hollyhock, grapes juice, seeds of cucumber, armenian fig and its juice, dragon blood, oximel, parsley, sweet basil, honey, iris, acacia, goat beard. To the compound medicaments, some of the mentioned simples are used to prepare them. For instance, honey, parsley juice and sweet basil are mixed and drunk 1 miṣḳāl (1 1/2 drams) each day. Another compound medicament consists of fig, acacia, iris, and goat beard. Some of the plants, mentioned above, analgesics and some of them are antispasmodics. Iris and acacia cause vomitting.

Ibn Sīnā also gave the following prescriptions to treat the same disease : 35 seeds of cucumber, 12 pine cones, 5 almond seeds are mixed with saffron. Cucumber is prefareble, instead of pine cone, if the patient has fever.

In another compound medicament, 20 pine cones, 40 seeds of cucumber, 1,5 drams of wheat starch, 8 drams Arabic costus are cooked together and drunk.

Fig, sister's blood, wheat starch, almond, pine cone, lemon, Arabic costus, Chinese terebinth, mastic tree and the syrup of root of licorice plant are taken in the same measures and mixed. This mixture is good for pain of this disease and it is also good as a sedative.

There is another compound medicament which consists of 13 seeds of almond, 20 dates, 4 miskâls syrup of root of licorice plant, 4 miṣḳāls saffron, 6 miṣḳāls grape wine.

There is another mixture that contains opium (in weight of one grain), 1 carat seed of cucumber, 2 drams violet juice and wine.

Ibn Sīnā also noted a prescription that was mentioned by Dioscorides. In this compound medicament, aristolochia, gum-lack and germander are dried, crumbled and mixed with each other. Germander gives strenght and makes body stronger. In addition to the compound medicaments, above-

mentioned, Ibn Sīnā said that some ointment with honey can heal renal wounds. For instance, dried rose, lentil, the fruit of mrytle are mixed with honey and made ointment. This mixture prevents the wound from becoming worse, putrifying and its enlargement.

Some of the renal traumas are malignant. In this case, the medicaments and rules of the treatment of this disease show some differences. In this type of the disease Ibn Sīnā advises Chinese tea, rue, leek with dragon blood. Rue prevents severe pain. Apart from that, in this event, physicians should give a strict diet for their patients. Patient should avoid hot bath, hot dressing and sexuel intercourse.

Ibn Sīnā thought that softening substances could be useful for its treatment. For this reason, he prescribed some softening mixture; for example the mixture of oils of henna, mastic tree, quince tree, hazel nut and pistacio nut and duck oil.

For the treatment of this disease, Ibn Sīnā generally used vegetable medicaments. In addition to them, he also prepared some drugs with animal substances. The main animal substance is milk. It had been used for long centuries, because it contains very useful substances like animal fat, casein, vitamin C and D. Milk causes to heal and to prevent disease. As is seen in İbn Sīnā's *Canon*, various animal milks were used for the same purposes; for instance the milks of donkey, mare, cow and sheep etc.. There is a belief that if there is a pus in the inflammation, especially sheep milk is useful for it. Milk gives the strenght that patient needs. Animal meat is useful for the treatment of this disease, especially birds' meat are used very extensively, like the meat of hen and pigeon. However, Ibn Sīnā also noted some useful fruits, like melon, cucumber, sweat pomegranates, medlar, quince, apple and pear.

In renal trauma the patient should never eat dried fig or some other dried fruits. He should also avoid from sour and salty foods. For these kinds of things cause wounds to enlarge and to become worse.

5 — *Ulcerations in the Kidneys and Urinary Passages* :

Ibn Sīnā said this renal disease resembles other renal diseases mentioned above, from the point of view of their various aspects. In this disease there is a bulging and reddening outside of the kidney. According to him, in renal ulcers the first treatment is to bleed. The physician should bleed from the patient basilic vein or the saphenous vein, or he can cup from just the inferior part of the renal region. After that, he advised some foods to strenghten to body. He also gave a list of foods. He supposed they could clean the body from harmful humours. Among the foods, we find meat of hen, hazel nut, sweat pomegrenates, spinach and root of licorice plant etc.

Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Ansiklopedisi

6 — *Renal Calculi* :

Shattock described a calculi found in a tomb of Second Dynasty (c. 3000 B. C.), composed of calcium carbonate, phosphate and oxalate. It is probably a renal calculus, since it was situated near the second lumbar vertebra [19].

In the following centuries, we meet some knowledge about the renal calculi in the works of ancient writers. For instance, in the encyclopedical work of Oribasius, *Synopsis*, renal calculi were described in this following way : when excess water flowing in the reins is conducted to the kidneys together with a thick humour and it is heated by body's natural heat, and it is transformed into stones and sands [20].

In comparision to the other writers or pysicians, Ibn Sīnā treats the subject with great detail. According to him, there are mainly four reasons which cause the formation of renal calculi.

1 — Foods and drinks which have bad influence on digestion,
2 — Disorder of digestion,
3 — The traumas, ulcers and tumours in kidneys,
4 — The excess pressure on the kidney of the part of intestines which are near them.

Some foods and drinks can cause the formation of calculi; for instance, milk and cheese. At the same time, the meat of old birds and birds of prey, some fish meat which are diffucult to digest, camel meat and fresh bread. Some fruits also cause the formation of calculi as pears. Ibn Sīnā thought dirty, mudy and unclean waters can produce kidney stones.

Nowadays, we know that some foods contain much salts as Ibn Sīnā mentioned above. The other causes of renal calculi, given by Ibn Sīnā are accepted by modern scientists who advise us to be careful about what we drink and eat.

Although the causes of formation of renal and vesical calculi are nearly same, according to Ibn Sīnā, he insisted that some differences exist between two types of calculi. Renal calculi are smaller, redish, rough and loose, and vescial calculi, comperatively are bigger, harder and white in color. The renal calculi resemble sediments of urine. Generally, renal calculi occurs among fat people.

Abu'l-Kasım al-Zehrâvî (c. 936-1013) and some of his contemporaries thought that generally, renal calculi occurs among children. We also found same idea in Ibn Sīnā's *Canon*. Ibn Sīnā wrote :" children eat and drink too much, their kidneys suffer from the above mentioned condensed coalescence; the kidneys become completely full. Therefore their urinary passages

[19] Leonard J. T. Murphy, *The History of Urology*, Springfield, 1972, p. 5.
[20] *ibid.*, pp. 30-31.

are not large enough to filter and excrete the thinnest parts of the sediments materials. For that reason, they become hard and form stones. Contrary to Ibn Sīnā and Abu'l-Kasım Al-Zehrāvī, Hippocrates claimed that after a certain age renal calculi are found more commonly. If one had more concentrated type of urine, then such condenced urine could not be ejected easily; they solidify and turn to stone.

The main symtoms of renal calculi are 'thickness and clearness' of urine, its sands and pains are caused by it. Its sands are generally red or yellowish. There is a pain and heaviness on the lumbar region. Sometimes when we press a finger on that region, we can feel the renal calculi. The formations of the stones accompanied severe pain, because stone in process of its formation cut its environment to open a place for itself. After its formation, if it moves or trys to pass to ureter pain becomes more severe. But on the contrary, if it does not change its place, the pain much less severe, but it causes lack of energy, Although the pain is severe while the stone is in the ureter, when it reaches the bladder the patient becomes releived.

Ibn Sīnā advises the following three ways in the treatment of renal calculi:

1 — Medicaments,
2 — Baths,
3 — Surgery.

1 — Medicaments can be given orally or by enema or by adding the water of bath. Altouhgh the materials of these drugs are plants, sometimes as scorpion, birds, fishes etc. medicaments are made from animals. But they should not cause rise of temparature.

Ibn Sīnā prescribed three types of medicaments to treat renal calculi :

a—The medicaments which stimulate or disaggregate and melt the stones;
b—Sedatives, antispasmodics, analgesics,
c—Diuretics of mucilaginous substances.

Renal calculi are smaller than vesical calculi and they can be disaggregated more easily. For that reason, less strong medicaments can be effective on the renal calculi.

Among the stimulant of renal celculi, Ibn Sīnā recommends pepper, fins of fishes, beaf, leaves, fruits or juice of radish, scorpion, rabbit and hen meat, venous blood of goat and egg-shell. He also used some inorganic salts as remedies, for instance jewish stone [21]. Although Ibn Sīnā employed some animal drugs, inorganic salts and minerals from time to time, he always prefered plant drugs. They were used excessively without mixing them

[21] Robert T. Gunter, (ed. and trans), *The Greek Herbal of Dioscorides*, New York 1959, p. 556.

with anything; for instance cauliflower, the roots of date, hollyhock, celery, mallow, balsam, medlar, henna, cinnamon.

Aparts from those simple drugs mentioned above, Ibn Sīnā gave some compound medicaments which were used to disaggregate and melt the stones. The ingrediants of one of them : 2 drams radish juice, celery, couch grass, the seeds of cinnamon, cumin, pine, asparagus, bryany, turtle. They were mixed with honey and made paste. This paste had to be taken with radish 3 days regularly.

Ibn Sīnā recommends nearly the same plants for simple and compound medicaments. All those plants contain diuretics and mucilaginous substances. For Ibn Sīnā thought diuretics could clean the kidneys from the harmful substances causing more urine while the mucilaginous substances could clean the bowels and thus expel the substances that could lead to calculate formation if they find their way into blood.

As is seen today, some of the above-mentioned medicaments are useful for inflammations and wounds caused by the stones in the urinary system.

Some of the compound medicaments contain vegetable and animal substances at the same time. For example the extrate of the meat of hens, rabbits of goats, sponge, Arabic costus and Neapolitan medlar are mixed together in the same proportion. Some of the compound medicaments hollyhock, parsley, white dittany, pepper, cabbage, melon, ordinary polipodium, radish, mallow, pennyroyal were generally used.

These plants contain diuretics, antispasmodics, sedatives, mucilaginous substances and demulcents. For instance hollyhock is a good demulcent and antispasmodic material. Thus, by means of increasing the discharge of urine as well as loosing the tissue, it is possible to eject calculi.

As it was mentioned before, renal calculi do not cause much trouble or pain if they do not move or grow larger. Ibn Sīnā used many simple and compound medicaments for them. Among them the seeds of castor bean of its juice, nuts, hollyhock, saffron and santal. Santal is now used for troubles of urinary passages as an antiseptic. Safron and hollyhock are sedatives and antispasmodics. Dioscorides said saffron was used for tooth aches [22].

Ibn Sīnā also prescribed a compound drug which contains rue, Arabic costus, the leaves of radish, juice of juniper. Nowadays it is known that rue is useful against arteriosclerosis; Arabic costus is a good mucilaginous substance [23]. But it is generally used for inflammations [24]; we do not know whether it is a good sedative or not. Radish and juniper possess diuretic and sedative properties. For having diuretic properties and influences on

[22] ibid., p. 482.
[23] E. P. Claus and E. Taylor, *Pharmacognosy*, Philadelphia, 1968, pp. 145-146.
[24] François Dorvault, *L'Officine (Répertoire Générale de Pharmacie Pratique)*, ed. 18, Paris, 1945, pp. 987-988.

the vascular system as antispasmodics, they can help to eject stone by way of urine.

Ibn Sīnā gave some prescriptions of compound medicaments serving to eject renal calculi. In one of them, he employed celery, hyacint, the seeds of poppy, cinnamon, wild radish (1. 5 portion of all of them) and jewish stone (1 portion). Dioscorides used the same remedy for the same purpose.

In addition to those plants, Ibn Sīnā also used cucumber, carrot, common fennel, anise, common ivy. Common fernel and anise are carminatives. Cucumber is a demulcent. Dioscorides said that cucumber loosens the belly and melon causes vomitting.

Ibn Sīnā also used some paultices, plasters, ointments and baths in order to prevent the formation of stones or to help their ejection. The purpose of this kind of treatment is to loosen the tissues in the renal region, but also some fat.

He thought hot bath was useful for renal dīsease. But if sedative, diuretic and antispasmodic herbs, such as hollyhock and camomile, were added into the bath water, it become more useful. these herbs loosen the tissues and urinary passages. Thus, stones can descend and be ejected more easily.

If a renal calculus could not be ejected by any of above mentioned ways, the recourse should be had to surgery, as modern medicine also generally recepts. In about the third century B.C., catheter was used by Erasistratus (c. 276 B.C.). The instrument was shaped. Some samples of it are now in Museum of Naples (J. Stewart Milne, Surgical Instruments in Greek and Roman Times, plate 45). Celsus about 100 B. C. and Abu'l-Kāsım al-Zehrāvī (c. 936-1013) used a catheter which resembled the one first mentioned. Abu'l-Kāsım al-Zehrāvī that said all classical writers used this instrument and described its usage and shape. He transcribed the Greek word Καθετὴρ and called it *ḳāṣāṭīr* (قاثاتير)[25]. In the *Canon*, Ibn Sīnā also named it *ḳāṣāṭīr*, as his contemporary, Abu'l-Kāsım al-Zehrāvī. But Ibn Sīnā used it for the stone of bladder and urinary passages. He used another instrument to crumble and eject renal calculi. This resembles the the instrument called *lithotomus*. Ammonius of Alexandria (276 B. C.) used for vesical calculi. During the beginning of Christianity the same kind of *lithotomus* for the same cure[26].

Ibn Sīnā also mentioned *lithotomus*; but he did not used it for vesical calculi or stones in urinary passeges, but only for renal calculi. We do not know whether lithotomus which was mentioned in the *Canon* resembles the other examples or not, because the *Canon* is not an illustrated work. But Ibn Sīnā said : "this instrument holds renal calculi, crumbles and ejects them". From this explanation, it may be guessed that this instrument, mentioned in the *Canon* should be the *lithotomus*.

[25] Abulcasis, Surgery and Instruments, London, 1973, p. 402.

[26] Leonard J. T. Murphy, *The History of Urology*, Springfield, 1972, pp. 23-24.

BİBLİYOGRAFYA

1 — 1 — Kaynak Eserler :

Abul Kasım al-Zâhrâvî, *Kitâb al-tasrîf li-man aciza 'an* al-Ta'alif, M. S. Spink ve G. L. Lewis çevrisi (Abulcasis, On Surgery and Instruments, Londra 1973).

İbn Sina, Abu Ali al-Hüseyn b. Abd-Allah, *Al-Kanun fi't-Tıb* 3 cüz, Beyrut (t. y.).

İbn Sina, *Kanun fi't-Tıb*, Tokatlı Mustafa Efendisi çevirisi, Ragıp Paşa Kütüphanesi, no : 1540; Ragıp Paşa Kütüphanesi, no : 1542; Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no : 1015; Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Bağdat köşkü, no : 342.

2 — İnceleme Eserler :

Bariety, Maurice ve Charles Coury, *Histoire de la Médecine*, Fayart 1963.

Baytop, Asuman, *Farmasötik Botanik*, İstanbul 1972.

Brown, E. G., *Arabian Medicine*, Londra 1962.

Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1342 (H).

Castiglioni, A. *Histoire de la Médicine*, Paris 1931.

Claus, E. P. ve Varro E. Taylor, *Pharmacognosy*, Philadelphia 1968.

Dorvault, François, *L'Officine* (*Répertoire Générale de la Pharmacie Pratique*) ed. 18, Paris 1945.

Elgood, Cyril, *A Medical History of Persia and Eastern Caliphate*, Cambridge 1951.

Erkul, Saim, Tabib ve Filozof İbn Sînâ'nın Uroloji Sahasındaki Buluşlarından Sondalar ve İcânî Sistomi, *İbn Sînâ*, (23. makale), İstanbul 1937, s. 13-16.

Garnier, Gabriel, Lucienne Bézanger-Beauquesne, Germaine Debraux, *Ressources Médicinale de la Flore Française*, 2 cilt, Paris 1961.

Gruner, O Cameron, *A Treatise on the Canon of Medicine of* Avicenna (incorporating a translation of the first book), Londra 1930.

Günalp, İ., *Modern Üroloji*, Ankara 1973.

Günaltay, M. Şemseddin, İbn Sînâ'nın Milliyeti, Hayatı, Kültürü, *İbn Sînâ*, (1. makale), İstanbul 1937.

Holmstead, B. ve G. Liljestrand (ed.), *Readings in Pharmacology*, Oxford 1963.

Kilisli Rifat Bilge, Edviye-i Kalbiyye, *İbn Sînâ*, (40. makale), İstanbul 1937, ss. 9-56.

Murphy, Leonard J. T., *The History of Urology*, Springfield, 1972.

Özden, Akil Muhtar, İbn Sînâ'nın Tıbbına Bir Bakış, *İbn Sînâ* (13. makale), İstanbul 1937, ss. 1-56.

Shah, Mazhar H., *The Genaral Principles of Avicenna's Canon of Medicine*, Karachi, Pakistan 196.

Sıddıqi, M. Zübeyr, *Studies in Arabic and Persian Medical Literatüre*, *Calcutta* 1959.

Sirks, M. J., Convay Zirkle, *The Evolution of Biology*, New York, 1964.

Uzluk, Feridun Nafiz, İbn Sînâ, Eşşeyhül Reis, *İbn Sînâ*, (18. makale), İstanbul 1937, ss. 1-13.

Ünver, Süheyl, *İslâm Doktoru Ebu Bekr Razi*, İstanbul 1931.

Ünver, Süheyl, İbn Sînâ'nın Akrabadini (Kanun'un beşinci cildi), *İbn Sînâ*, (19. makale), İstanbul 1937, ss. 1-13.

Ünver, Süheyl, Kanunu İlk defa Türkçeye Çeviren Tokatlı Mustafa Efendi ve Tercemesi, *İbn Sînâ*, (20. makale), İstanbul 1937, ss. 18-24.

Ünver, Süheyl, İbn Sînâ'nın Bir Risalesinin Mukaddimesi, *Tıp Fakültesi Mecmuası*, yıl 1, sayı : 2, 1938, İstanbul, ss. 244-246.

Ünver, Süheyl, İbn Sînâ'nın Sözleri, *Türk Tıp Arkivi*, c. 2, no : 8, 1938, s. 1-16.

Yarar, Necmeddin, ibn Sînâ'nın Tıp Müfredatına Bir Bakış, *İbn Sînâ*, (22. makale), İstanbul 1937, ss. 7-22.

İBN SÎNÂ'YA GÖRE KUDUZ VE OSMANLI TIBBINA ETKİSİ *

Dr. NİL AKDENİZ SARI

İslâmiyetin daha başlangıcında köpek ve kuduz hastalığıyla ilgili bilgilere rastlanılmaktadır. Hz. Muhammed köpekten sakınmayı ve kuduz köpeği öldürmeyi buyurmuştur [1].

Kuduz hastalığı İslâm hekimlerinin ilgisini çekmiş ve bir çoğu kitaplarında bu konuya özel bölümler ayırmıştır [2]. Ortaçağ İslâm hekimlerinin kuduz hastalığı hakkındaki bilgileri Ortaçağ batı tıbbından çok daha ileri bir seviyedeydi. İslâm hekimleri arasında kuduz hastalığını en mükemmel bir şekilde inceleyen ise İbn Sînâ'dır (980-1037) [3].

Ortaçağın büyük hekimi İbn Sînâ devrinin tıbba dair bütün bilgilerini içinde toplayan KANUN isimli büyük tıp kitabının "Zehirler" (Semum) bölümünde kuduz hastalığını bütün yönleriyle ele alır. Kuduz hastalığını, "İnsan ve dört ayaklı hayvan ısırması hakkındadır" (İnsan ve Dört Ayaklı Hayvanı Azziyedir) başlığı altında verir [4].

* Bu makale 14-18 Eylül 1981 tarihinde İstanbul'da toplanan I, Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresinde okunan bir bildirinin metnidir.

[1] Köpeklerin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasıyla ilgili hadisler için bkz. Buhârî, Sahih I, 51; Müslim, Sahîh, I. 234-235.

Köpeklerin öldürülmesi ve çoban köpeklerine müsâade edilmesi hakkında bkz. Buhârî, Sahih IV, 99; Müslim, Sahih, III, 1200-1204.

Beş hayvanı ihramlı iken öldüren bir kimsenin günaha girmeyeceği, bunların : "Kuduz köpek, akreb, fare, karga ve çaylak" olduğu belirtilmektedir. Bkz. Sahihi Müslim, Kitabu'l-Hac, Hadis nr. 66-69 ve 71-77, 79.

[2] Razi, (841-926 M. S.) Kitâb-ül Mansûrî'de; Ali bin Wahshîye (tahmini 860-935) Kitâb üs-sümûm'da; Ebû Sehl el-Mesîhî (1002-1009), Kitâb ül mi'e fi't-Tıb'da; Ebû'l Kâsım (936-1013) Et-Tasrîf'de; İbn Zühr (1091/94-1161/62) Teysîr'de; Ebû Yahyâ el Kazvînî (1203-1283) Acâ'ib ül Mahlûkât'da; El-Kindî (800-870) Akrabadin'de; El-Semerkandî (13. y.) Akraba dininde; Davut ül Antakî (16. y.) Tezkirat-ulil elbâb'da kuduz hastalığından bahseder.

Baytarnamelerde de kuduz hastalığından bahsedilir. Bkz. Bibloyagrafya : Nihal Erk'in eserleri.

[3] J. Théodoridès : Rabies in Arabian Medicine, İslâmabad, 1979. J. Théodoridès : İbni Sina et rage. Congrès International d' Histoire de la Médecine, Barcelona 1980.

[4] Kanun'un incelediğimiz Yazma Nüshaları :

Ebû 'Ali Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ : Kitab-ül Kanun fi't tıb, Matbaa-ı Amire, Mısır 1294 H. Bkz. Süleymaniye Ktp./Hacı Mahmud Ef. No. 5501, C. 3, s. 248-254.

Tabib Mustafâ b. Ahmed b. Hüseyn et-Tokâdî tarafından III. Mustafa devrinde yapılan Kanun Tercümesi "Tebhiz-el-Mathun", 1180/1766 :

"Kuduz köpeğin, kuduz kurdun, kuduz çakalın tasviri" ile verdiği bilgiler İbn Sînâ'nın iyi bir gözlemci olduğunu gösterir. İbn Sînâ kuduza yakalanan köpekte gözlenen belirtileri bütün incelikleriyle şöyle tasvir eder :

"..... Bünyesine karışıklık (teşevvüş) arız olur. Bazen bedeni şişer ve rengi griye dönüşür. Hastalık sebepleri tesirlerini gittikçe artan bir şekilde göstermeğe başlar. Acıkır, yemez. Susar, su içmez; su görünce sudan ürker, içemez. Bazen korkudan bütün vücudu titrer, titreme daha çok yüz derisinde görülür, hatta bazen, bilhassa hastalığın son deminde, sudan korkusundan ölebilir. Gözüne perde gelir. Daima dili sarkık, nefes nefese ve deli gibidir. Sahiplerini tanımaz; gözleri kıpkırmızı, sahibine yan gözle, yabancı biriymiş gibi baktığını görürsün. Dili dışarıda, ağzından köpüklü salya akmaktadır. Burnu ve kulakları akıntılıdır. Başı öne sarkmıştır; kulakları, kımıldatırken bile sarkık ve gevşektir. Sırtı kamburlaşmış, sırt kemiği yana çarpılmıştır; sırt kemiğini yana veya yukarı doğru kıvrılmış görürsün. Kuyrugunu bacakları arasına kıstırmıştır. Korku içinde, sarhoş gibi yan yan, her adımda sendeleyerek yürür. Kederli, hüzünlü gibidir. Duvar, ağaç, hayvan, ne olursa olsun, gözüne ne zaman meyilli bir karaltı görünse derhal saldırır; fakat saldırırken köpeklerin adeti hilafına, nadiren havlar ve hırlar; saldırırken sessiz ve sakindir. Havlarsa sesi kısıktır. Onu uzaktan görünce, köpeklerin yollarını değiştirdikleri, süratle uzaklaştıkları görülür; dalgınlıklarına gelip bazılarına yaklaşmışsa, karşısında ezilir büzülür, dalkavukluk ederler ve kaçmak için fırsat kollarlar".

İbn Sînâ devrinin tıp teorilerinin esasını teşkil eden hıltlar teorisine uygun olarak bu hayvanların kuduza yakalanmalarını "Mizacın" iki sebeple değişmesine bağlar. Hayvanın mizacı, havanın ya da yiyecek ve içeceklerin etkisiyle değişmektedir. Hayvan soğuk veya sıcağın etkisiyle ilkbaharda ya da sonbaharda kudurur. Yine köpek mezbahalardaki kanları yalar, leş yer veya kokuşmuş sulardan içerse mizacı bozulur ve hastalanır".

İbn Sînâ kuduz olan diğer hayvanlardan da bahsedip bazılarının daha tehlikeli olduklarını şöyle ifade eder :

"Kurt köpekten daha korkunçtur; derece derece sırtlan ve çakal için de aynı şey söylenebilir.

Tilkinin ve gelinciğin de kudurduğu söylenir. Kimileri bazı katırların kudurup sahiplerini ısırdıklarını ve ısırılan kimselerin öteki kuduzlardan geçen cinnetle çıldırdıklarını söylemişlerdir."

İbn Sînâ kuduz köpeğin ısırdığı insanı da şöyle anlatır :

"Kuduz köpek bir insanı ısırınca önce öteki yaralara benzer ağrılı bir yaradan başka bir şey görülmez. Günler sonra, hastada gayrı tabiî fikirler,

Ragıp Paşa Ktp. 1335/20, V. 266b
Topkapı Sarayı Ktp. No. B. 342, V. 808a
Süleymaniye Ktp. No. Hamidiye/1015, V. 540a-542a

acaip rüyalar; öfke, vehim, akıl bozukluğu, soru ile alâkasız cevap verme gibi haller görülür. Parmaklarını, avuçlarını kasıp sıkar, kollarını bacaklarını vücuduna kavuşturarak büzülür. Işıktan, perde kıpırdamasından kaçar. Hıçkırık, hararet, ağız kuruluğu, kalabalıktan kaçma, yalnızlık isteği (olur). Işıktan nefret edebilir. Uzuvları, bilhassa yüzü kızarır. Yüzünde çıban çıkar; ağrısı çok olur. Sesi kısılır. Ağlar. Hastalığın son zamanlarında sudan ve rutubetten korkmağa başlar. Suya ne zaman yaklaşsa önünde köpek hayali belirir, korkar. Korkmasa bile iğrenç bir şey görmüş gibi irkilir. Bazen tozun toprağın içine yatıp yuvarlanmak ister. Bazı hallerde şehvet duymadan inzal olur (boşalır), bu da mutlaka vücudunda kasılma ve gerginliğe sebep olur. Vücudundan soğuk ter boşanır, bayılır, ölebilir. Bazen bu haller görülmeden önce susuzluktan ölür. Bazen su içmek ister fakat suyu görünce korkunç yardım çağırır. Bazen suyu birden yutmağa çalışırken boğulur, ölür. Bazen köpek gibi havlar, sesi boğuktur. Bazen sesi gider bağıramaz, konuşamaz olur. Bazen idrarı acaip olur; idrarının içinde adeta canlılara, köpeğe benzetilebilecek etimsi parçalar görülür. Fakat idrarı ekseriyya durudur, bazen kararır. Bazen idrar zoru olur, idrarını boşaltamaz. Karnı umumiyetle kuru olur. Acaip hallerinden biri de insanları ısırmak için büyük bir istek duymasıdır. Heyecan halinden sonra ısırdığı kimseye kendisine arız olan haller arız olur".

İbn Sînâ kuduzun ısırılma dışında başka yollarla da sirayet edebileceğini şu sözlerle ifade eder :

"Yediği yemeğin ve içtiği suyun artığı da onları yiyip içene ayni şekilde tesir eder ve ayni hastalığa tutulmasına sebep olur".

Kuduza yakalanan hastanın kaç gün içinde öldüğünü de inceleyen İbn Sînâ, hastalığın belirli bir süre içinde tedavi edilebileceğini ve geç kalınmış bir kuduz vak'asının artık tedavi edilemiyeceğini şu şekilde belirtir :

"Sudan korkar hale gelmiş ve hele aynaya baktığında kendisini tanımayacak, karşısında köpek hayali görecek kadar hastalığı ilerlemiş hastayı ne tedavi, ne de başka bir şey kurtarır.....

Su korkusundan önce hastalığın tedavisi mümkündür.

Hasta aşağı yukarı bir hafta ile altı ay arasında ölür. Fakat ortalama müddet kırk gündür. Hastanın bazen yedi sene sonra sudan korktuğunu iddia edenler olmuşsa da kendilerine inanılmamıştır[5]".

Yukarıda görüldüğü gibi İbn Sînâ ilmine ve tecrübelerine uymayan bilgilere inanmamaktadır.

Isırılan yaradan kan akmasının iyi olduğunu da şu sözlerle ifade eder :

"Kuduza karşı en fazla emniyette olan kişi köpeğin ısırması anında yarasından çok kan akan kimsedir"...

[5] İbn Sînâ hastanın yedi sene sonra kuduz olup sudan korktuğunu söyleyenlere inanmadığını belirtir. Dr. Théodoridés bunu İbn Sînâ'nın söylediğini yazar ki, bu yanlıştır.

Nasıl bugün ısıran köpek aranıyor ve bulunduğu takdirde müşahede altına alınıp kuduz olup olmadığı araştırılıyorsa, İbn Sînâ da kuduz köpek ısırığı ile kuduz olmayan köpek ısırığı arasındaki farkın tesbitinde kullanılan ilginç usullerden bahseder. Yaranın iyileşmesinin kuduzun tedavi olduğu anlamına gelmediğini belirtmesi de ayrıca dikkat çekicidir. İbn Sînâ şöyle demektedir :

"Bazen bir köpek bazı insanları ısırır, köpeğin şeklini kati olarak öğrenip tesbit etmek, halini araştırmak mümkün olmaz. Yaranın tedavisine ihtiyaç vardır. Herhangi bir ısırık olarak tedavi yarayı iyileştirmektir, kuduz köpek ısırığı olarak tedavi ise yarayı açmak, cerahatlendirmektir, zira bu halde yara iyileştirilirse ölüm tehlikesi vardır.

Bu vaziyette köpeğin halinin anlaşılacağı bir belirti aramalıdır. Bu hususta söylenmiş olanlar şunlardır :

Ceviz veya benzeri bir yiyecek alınır, yara üzerine konur ve yara üstünde bir saat bekletilir; sonra alınır tavuklara atılır. Tavuklar atılanı yemezlerse ısırık kuduz köpek ısırığıdır; yeyip ölürlerse gene kuduz ısırığıdır. Veya bir parça ekmek alınır, kan şeklinde olsun veya olmasın, yaranın akıntısına bulaştırılır, köpeklere atılır, yaklaşıp da yemek istemezlerse ısırık kuduz köpek ısırığıdır".

İbn Sînâ diğer hekimlerin bilgilerini de nakleder ve bu bilgilerin kendisine ait olmadığını açıkça belirtir. Mesalâ, sudan korkan ve su içemeyen hastaya su içirme çarelerini muhtelif yazarlardan nakleder. Bu usullerden bir kısmını veriyoruz :

"..... Bazıları hastaya su vermek için uzun hortum veya uzun ağızlı ibrik kullandılar, hortumun bir tarafını hastanın ağzına sokup uzaktan kapalı bir kaptan su akıttılır. Altından veya ipten yapılmış hususi borular kullanıldı[6]".

Tedavi :

İbn Sînâ önce ısırık yarasının tedavisi hakkında genel görüşler ileri sürer ve yaraya tatbik edilen çeşitli yakılar, lapalar ve merhemler tavsiye eder. Bunların yapımında zeytinyağı, bal, soğan, kurşun oksit[7], (yarada şişme varsa), burçak[8] (iltihap için), barzed[9], tabiî sodyum karbonat[10] gibi

[6] Yahya İbn Sarafyun (Serapion : M. S. IX. Yüzyıl) kuduza yakalanan hastaya su içirmek için iki yol tarif eder.

[7] Murdesenc : murdasang; martak : Kurşun oksit.
Hayrullah Ef. Lugatında : "Bir nevi madendir, kurşundan elde edilir. Yenmez, süzülür ve yakı yapılır.

[8] Kersene : Burçak. Vicia ervilia.

[9] Barzed : Ferula galbaniflua. Reçineli zamkı Galbanum adını taşır. Yakı halinde uyarıcı olarak romatizmaya karşı kullanılır.

[10] Natron : Tabii sodyum karbonat.

maddeler kullanılır. Tedavinin esası yaradan zararlı maddenin çekilmesi ve böylece yarada ve uzuvda fenalaşmanın (fesadın) önlenmesidir.

Kuduz köpek ısırığının tedavisi ise uzun ve tafsilatlı bir şekilde bildirilmiştir. İbn Sînâ'ya göre ilk dikkat edilecek husus yaranın kapanmamasıdır. Ayrıca, yarayı, eğer küçükse, genişletici ilâçlarla büyütmek ve "zehiri" dışarı çekmeğe çalışmak gerekir. Fakat, yara fazla büyültülerek, hastaya acı verilmemelidir. En çok korkulan husus yaradan "zehirin" içeriye yayılmasıdır. İbn Sînâ Kanun'da aynen şöyle demektedir :

"Önce yarayı kapanmağa bırakmamak, geniş değilse yarayı açmak, genişletmek gerekir, bu da sokmalar bahsinde anlattığımız şekilde kanı emdirmek ve hacamat usulüyle yapılır...

Yarayı işletip kapatmamışsan çok faydalı bir iş yapmışsın demektir. Bir yanlışlık olmuş da yara kapanmışsa yara üstü açılmalı ve büyütülmelidir.

Tedaviye ilk günlerde başlamışsan yara üzerine cavşir[11], ceviz ve sarımsak gibi açıcı ilaçlar koymalı, cavşir ve sirkeli zift merhemi[12] kullanmalısın".

Yarayı genişletici birçok terkipler[13] verdikten sonra, bazen tedavinin, zehirin içerilere nüfuz etmesine sebep olduğuna dikkat çeken İbn Sînâ, şöyle bir uyarıda bulunur :

"... İlk günlerde acele edip yarayı boşaltmamalı, zehiri dışarı çekmeğe uğraşmalısın, zira yarayı boşaltmak bazen zehirin içe işlemesine, derine nüfuz etmesine yardımcı, dışarı çekilmesine mani olabilir. Boşaltma hıltları içlere çeker, hıtlarla birlikte zehir de içe çekilmiş olur. Binâenaleyh elden geldiğince zehri çekmeğe gayret eder, iki üç gün sonra da içe sızmağa yaklaşmış olanı boşaltmağa çalışırsın. Eğer gaflet edip de yarayı işletmemişsen, o zaman boşaltma ameliyesi kaçınılmaz olur ve ne kadar kuvvetli olursa o kadar iyi olur.

Eğer yarayı kan dolu görürsen kan alırsın. Bu halde kan dolu değilse kan alınmaz. Kan alacak olursan hastanın - bilhassa hastalığın son günlerinde- kendi kanını görmesine müsaade etmemelisin".

İbn Sînâ, zehiri müshillerle ve huknelerle de boşaltmayı tavsiye eder, çeşitli terkipler verir[14]. Ayrıca, hoş kokulu, hoş lezzetli idrar söktürücüler

[11] Cavşir : Opoponax zamkı.

[12] Sirkeli zift merheminin terkibi : Keskin olmak şartıyla bir kıst sirke, bir rıtl zift, üç vukiye cavşir alınır. Cavşir eriyinceye kadar sirkeye yatırılır, sonra hepsi karıştırılır. (Kıst : 1. 5 rıtl, 18 vukiye 102 dirhemdir. Rıtl : 12 vukiye, 90 miskal, 128 dirhemdir.

[13] Yara genişletici bir terkip : üç ölçü tuz, iki ölçü nişadır (amonyak), sekiz ölçü kalkadis (vitriol-zaç : sülfürik asit, zaç yağı; demir veya çinko sülfat), onaltı ölçü közlenmiş iskil (adasoğanı; scilla maritima), dört ölçü sedef otu (Ruta graveolens), on ölçü büssed (mercan), dört ölçü yanmış bakır, üç ölçü zencar (Jengâr; bakır üstündeki zehirli yeşil pas), iki ölçü firâsiyûn (marrubium vulgare) tohumu alınır. İpekten geçirerek elendikten sonra yara üzerine konur.

[14] Hastanın ishali sevdayı boşaltıcı müshillerle, meselâ çöpleme (helleborus foetidus) ile olmalıdır. Müshil terkibi de verilir.

kullanılarak idrarla da zehir atılmağa çalışılır. Belirli bir perhiz ise tedaviye yardımcı olur. Nehir yengeci ilâcı zehirlere karşı en tesirli ilaçlardandır[15].

Dağlama (katerizasyon) zehiri çeken tedbirlerin en etkilisi olarak bildirilir; İbn Sînâ bu konuda şöyle der :

".... (Şiddetli dağlama zehir cevherini yok edip) kısa zamanda felâha ulaştırır. Zira şiddetli dağlamanın zehir cevherini çekip yok etmedeki tesiri öteki çekicilerden çok daha kuvvetlidir. Eğer şiddetli dağlamaya mani bir hal mevcut ise dağlama yerine kaim olabilecek ilâçlar kullanırsın".....

İbn Sînâ, hastayı üşütmemeği de önemle tavsiye eder :

".... Kendisinde sıhhat alâmetleri belirinceye kadar hasta katiyyen hamama sokulmaz, zira bu anda hamama sokarsan onu öldürmüş olursun. Hastayı leğene oturtmanın faydalı olduğunu söyleyenler oldu, fakat zannımca böyle bir şey ancak hastalığın ilk devresinde düşünülebilir. Soğuk, sakınılması gereken şeyler arasındadır".

Biraz iyileşmeğe başlayan hastaya da şunları tavsiye eder :

"Hastada az daha olsa iyileşme alâmeti görürsen onu biraz kızdırarak, fazla yorulmadan hareket etmesini sağla. Fazla bunaltmadan yıka; üstüne iyice ılıtılmış su dök. Uygun merhemlerle vücudunu hafifçe uğuştur".

"Suyu içirmek için her çareyi dene, icap ederse zora başvur" diyen İbn Sînâ, daha birçok çeşitli ilâç terkipleri tavsiye eder. Bu arada, rivayet edilen batıl düşünceleri de kaydederek, onlara karşı çıkar :

"Bazı kimseler kuduz köpek dişini boynuna asan kimseden kuduz köpeğin kaçtığını, öteki köpeklerin de bu kimseye saldırmadığını söylemişlerse de bu söze itimat caiz değildir". der.

Ağızdan alınması tavsiye edilen basit ilâçlardan bazıları da şunlardır :

"Hudad[16], haltit[17], pelinotu[18], mayasılotu[19], şarabla tîn-i mahtum[20], bir tür çörek otu[21], murr[22] ve centiyane[23] vs".

[15] İki ayrı tertip yengeç ilacı verilir. Tecrübe edilmiş bir ilaç : Beyaz asma odunu ateşi üzerinde yavaş yavaş yakılmış nehir yengecinin kömüründen kullanılacak kadar alınır, ayni ateşte ayni şekilde yakılmış centiyane kömüründen de aynı miktar alınır, katkısız şarapla ezilir. Hastaya bundan katkısız şarapla birlikte dört kaşık içirilir. Her iki kömürün sürme gibi dövülüp ezilmesi lazımdır.

[16] Hudud (hudad, hadid) : Rhamnus infectoria. (Syn. Lycium afrum)

[17] Haltît : Asa foetida

[18] Afsantin : Pelinotu; Artemisia absinthium. İştah açıcı ve midevî olarak kullanılır.

[19] Ca'de; Mayasıl otu; Teucrium polium. İştah açıcı, kuvvet verici, ateş düşürücü.

[20] tîn-i mahtum : Lemnian earth; eskiden ilâç olarak kullanılan sarımtırak kurşunî renkte bir çeşit toprak. Mühürlü pullar şeklinde satılan bir nevi kil.

[21] Şûnîz; Çörek otu; Nigella sativa. Tohumları uçucu yağ taşır, lezzet verici ve tütsü olarak kullanılır.

[22] Murr : Commiphora myrrha. Bu küçük ağacın kabuklarından salgılanan maddeden yapılan drog ağız ve boğaz hastalıklarında gargara halinde kullanılır.

[23] Centiyane : Gentiane lutea. Kökleri iştah açıcıdır. Kan hastalıklarında verilir. Ateş düşürücüdür.

İbn Sînâ, tavsiye edilen tehlikeli bir tedavi tarzına karşı çıkarak da temkinli bir hekim olduğunu düşündürür; der ki :

"Bazıları kuduz köpeğin kanının ilâç olduğunu iddia ettiler. Ben böyle bir şeye cesaret edemem".

Naklettiği bir diğer tedavi usulü de şöyledir :

"Kuduz köpeğin, bilhassa hastayı ısıran köpeğin karaciğerini közleyip yedirin dediler[24]".

İbn Sînâ, hap, sıvı veya merhem şeklinde kullanılan birçok ilâç terkipleri kaydeder ki, bunların bir çoğunu veremiyoruz. Burada, "Kanun" adlı büyük tıp kitabının kuduz bölümünden ancak bazı örnekler verebildik. Naklettiğimiz kadarıyla, on asır önce yaşayan İbn Sînâ'nın tıbbî bilgilerinin değerlendirilmesi, onun mükemmel bir gözlemci olup, okuduklarını ve duyduklarını tahlil ve tenkid eden dikkatli bir hekim olduğunu açıkça göstermektedir.

İbn Sînâ'nın Osmanlı Tıbbına Etkisi :

XV. Yüzyıldan itibaren Osmanlı tıp yazmalarını incelediğimizde bir çoğunun kuduz bahislerinin ufak tefek farklarla veya aynen, İbn Sînâ'dan faydalanılarak telif edildiği görülmektedir.

Meselâ Hacı Paşa'nın[25] Müntehab-ı Şifâ'sındaki kuduz köpek ve kuduz insan tasviri İbn Sînâ'nın tarifine çok benzer. Hacı Paşa da ısıran köpeğin kuduz olup olmadığını anlamak için kullanılan ceviz veya ekmek tecrübesini anlatır[26]. Tedavi bahsi ise çok daha kısa olmakla beraber esasda İbni Sina'nınkine benzemektedir. Hacı Paşa yaranın kapanmamasını tavsiye eder, sevdayı istifrağ ettirir, kusturucu verir, yaraya soğan, sarmısak, tuz, sirke konmasını, kuduz köpeğin pişmiş ciğerini ve hacamat tavsiye eder, ayrıca bazı ilâç tarifleri verir.

Tıbb-ı Eflâtun kitabında[27] ise İbn Sînâ'nın verdiği terkiplerin içindeki demirciler suyu[28] centiyane, sezab, tatlı su yengeci külü, çörek otu, burçak gibi maddeler müfred devalar olarak verilir. Ancak ilâçların yanı sıra bazı tılsımların ve batıl tedavilerin de yer aldığını görüyoruz.

[24] Kuduz hastalığının tedavisinde kuduz köpek karaciğeri közlemesi geleneği ilkel tababete kadar dayandırılmaktadır. Bkz. Loren Kınney.

Ayrıca Bkz. Kitabül' Haşayiş : Topkapı/Ahmed III. 2147.

[25] Hacı Paşa'nın (ölm. 1413 veya 1417) Müntahab-üş-şifa'sı yine Hacı Paşa'nın Kitabül-saada ve el-ikbâl mürattab âlâ arbaa akval" isimli Arapça tıp eserinin Türkçe'ye tercümesidir. Bkz. Üniv. Ktp. N. 7068/2; N. 7126.

[26] Dr. J. Théodoridés Bizans tıbbında ceviz veya ekmek testine benzer metodlar olduğunu bildirmektedir.

[27] Kitab-ı-tıbb-ı Eflâtun : Hacı Paşa'nın Kitab-üs saade'sinin kötü bir tercümesi vé özetidir. Eflâtun isminden İbn-i Sina kastediliyor. Bkz. Üniv. Ktp. Yıldız/T. 209.

[28] Demirciler suyu : içinde kızgın demirin defalarca söndürülmüş olduğu su.

Ahmed b. Balî Fakih'in Mecma'-ül Mücerrebat'ında [29] ise kuduz köpek ve insanda beliren arâzlar yine Kanun'da anlatılanların neredeyse aynıdır. Burada da tavuklara uygulanan ceviz testinden bahsedilir. Tedavinin esası İbn Sînâ'nınkine benzer: "Cerâhatın onulmağa komıyalar" (yara iyileşip kapanmasın) denir ve hatta yaranın genişletilip açılması, kan akıtılması tavsiye edilir. Cavşir, sarmısak, zift merhemi, sirke gibi maddelerden yapılmış zımâdlar (merhemler) vurulması salık verilir.

Salih b. Nasrullah "Gayetü'l-Beyân'da [30] kuduz bahsini çok kısa ele alır. Gâyet-ül-itkan'ında [31] kuduz konusunda yazılanlar ise İbn Sînâ'nın kuduz bahsine, tercüme denebilecek kadar, benzemektedir. Kuduz hastalığına yakalanma sebepleri, hangi hayvanların kuduza yakalandığı, kuduz köpeğin ve insanın tarifi, ceviz ve hamur testi ve tedavi bahisleri sırayla verilir.

Tabib Bursalı Ali'nin Cerrahnâme'sinde [32] kuduz köpek ve insanın tarifi, ceviz ve ekmek testi ve kuduz tedavisi biraz değişik bir ifâde ile anlatılmakla beraber esasen İbn Sînâ'nınkinin aynıdır. Sadece köpeğin üç sebeple, oyun için, kızgınlıkla veya kuduz olduğundan ısırdığını ve sonuncusunun en tehlikeli olduğunu söylemesi farklıdır.

Abbas Vesim'in Düstûr'undaki [33] kudus bahsi ise Bursalı Ali'nin Cerrahnâme'sindekinin kelime kelime aynısıdır. Abbas Vesim'in saray hekimlerinden Bursalı Ali'nin talebesi olduğunu ve onun eserlerinden yararlandığını biliyoruz.

Yukarda görüldüğü gibi Osmanlılarda kuduz bahsi 19'uncu yüzyıla kadar İbn Sînâ tıbbının etkisinde kalmıştır. 1886'da Pasteur'ün kuduz aşısını keşfinden bir sene sonra hekim Zoeros Paşa, hekim Miralay Hüseyin Remzi ve Kaymakam Veteriner Hüsnü Bey'in dahil olduğu bir heyetin Sultan Hamid II. tarafından Paris'e gönderilmesiyle Pasteur'ün kendinden kuduz aşısını hazırlamayı öğrenmeleri ve 1887'de Dâ-ül kelp ameliyathanesinin açılmasıyla kuduz hastalığı ve tedavisi konusundaki yeni gelişmeler Osmanlı tıbbına aktarıldı. Ve böylece, batı ile kıyaslandığında devrine göre çok üstün bir seviyede olan İbni Sina tıbbının etkisi sona erdi.

[29] Mecma'-ül-mücerrebat: Ahmed b. Balî Fakih tarafından, Necmeddin Mahmud b. Ziyaeddin İlyas Sirazî'nin (ölm. 1330) Hâvi-i sagir (Elhâvî fi ilm-it-tedavi) isimli eserinin tercümesidir. XV. Yüzyılın sonunda veya XVI. y' ın başında tercüme edildiği tahmin edilen bu eserde bazı ilâve bilgiler de vardır. Bkz. Üniversite Ktp. N. 190

[30] Gâyet-ül beyan fi tedbir beden-il-insan: Halepli Sâlih b. Nasrullah b. Sellum (ölm. 1670) 1655'de telif ettiği bu eserde eski tıbbın yanı sıra bazı yeni hastalıklardan ve ilaçlardan da bahseder. Bkz. Cerrahpaşa Tıp Tarihi Ktp. N. 42.

[31] Nüzhet-ül-ebdan fi tercemet-il-itkan: Sâlih b. Nasrullah'ın Gâyet-ül-itkan'ının Sultan Ahmed darüşşifası baş tabibi Mustafa Feyzullah tarafından Türkçeye tercümesidir. Bkz. Cerrahpaşa Tıp Tarihi Ktp. N. 551.

[32] Cerrahnâme: Bursalı Ali Efendinin (ölm. 1747'den sonra) Dârüssâde ağası Beşir Ağa namına yazdığı eser. Bkz. Süleymaniye/Halet ef. N. 751.

[33] Düstûr-ül-Vesim fi tıb-ül-cedid ve'l kadîm: Abbas Vesim b. Abdurrahman'ın (ölm. 1759 veya 1761) kitabı olup, XVIII. inci yüzyılın meşhur eserlerindendir. Bkz. Ragıp Paşa ktp. N. 947.

IBN SĪNĀ'S VIEWS ON RABIES AND HIS INFLUENCE ON OTTOMAN MEDICINE

Ibn Sīnā's views on hydrophobia, which he describes in the chapter about poisons in his great book of medicine, Canon, and his influence on the Ottoman Medicine has been studied in this paper.

İbn Sīnā considers rabies as a kind of poison. In explaining the causes of getting infected with rabies, Ibn Sīnā mentions putrefaction and contagion.

The information that Ibn Sīnā gives under the headline, "The description of the rabic dog, wolf and jackal", proves that he is a perfect observer. He describes in detail the symptoms of the rabic dog and the rabic man and gives important knowledge on the prognoses and progress of the illness.

Ibn Sīnā points out to the fact that besides the dog, other animals such as the hyena, jackal, fox, weasel and mule would also contaminate man with their bite. He describes the methods applied to determine whether the dog that bit is rabic or not.

In treatment his advises are that the wound should be kept open and various remedies should be applied so as to have the poison flowed out. He gives various ointments, blisters and drugs prescribed from plant, mineral and animal meterial. But above all he attaches the greatest importance to cauterization of the wound.

Ibn Sīnā rejects superstitious ways of treatment and he relies on rational methods.

Amongst the medieval Muslim physicians Ibn Sīnā is the one who provides us with the greatest detail about hydrophobia. lle influenced the Muslim medical writers who followed him. When ve study the Ottoman medical manuscripts we find remarkable similarities with Ibn Sīnā's writings. These similarities prove us the influence of Ibn Sīnā's Canon on Ottoman medicine.

KAYNAKLAR

1. Açıkgöz, S.: Bozkır'da Halk Hekimliği, Kuduz ve Darpılama. Türk Folklor Araştırmaları, Haz. 1963.
2. Adıvar, A.: Osmanlı Türklerinde İlim. Maarif Basımevi, İst. 1943.
3. Balkır, O.: Balıkesir'de Halk İnanmaları. Balıkesir 1935.
4. Bayatlı, O.: Bergama'da Efsaneler, Âdetler. İst. 1941.
5. Baylav, N.: Eczacılık Tarihi. Yörük Kitabevi İst. 1968.
6. Brockelmann, G.: Geschichte der arabischen Litteratur. Suplemen band 1-2-3. E. J. Brill, Leiden 1943.
7. Erk. N.: Veteriner Tarihi. Ank. Üniv. Veteriner Fak. Yay. 195. 1966
8. Erk, N.: Tarihte Kuduz Hastalığı. Ank. Üniv. Fak. Derg., 2 (2) : 210-215, 1975.
9. Kınney, C. L.: Anımal Substances in Materia Medica. Journal of the History of Medicine and Allied Sciences, Vol. I, Jan. 1946.
10. Levey, M.: Medievel Arabic Toxicology. The Book of Poisons of Ibn Wahshiya and its relation to early İndian and Greek texts. Trans. Amer. Phil. Soc. Vol. 56, 1966.
11. Levey, M.: The Medical Formulary or Aqrabadhın of al-Kındı. Üniv. of Wısconsın, 1966.
12. Levey, M.: The Medical Formulary of Al-Samarqandi. Univ. of Pennsylvania. 1967.
13. Miralay Hüseyin Remzi Bey : Kuduz İlleti ve Tedavisi. Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye Matbaası, 1306.
14. Palavan, H.: Kuduz Hastalığı Hakkında Önemli Bilgi ve Öğütler. İst. 1950.
15. Salman, M.: Halk Hekimliği ve Halk Veterinerliği, Halkevleri Yay. Ankara 1948.
16. Sezgin, F.: Geschichte des Arabischen Schrifttums. E. J. Brill Leiden 1970.
17. Théodoridès, J.: Rabies ın Arabıan Medicine. Hamdard Foundatıon, İslamabad 1979.
18. Tunçman, Z. M.: İstanbul Kuduz Müessesinin Kuruluşunun 70. Yıl Dönümü Münasebetiyle. Kuduz Tedavi Müessesi Neş. İst. 1957.
19. Tunçman, Z. M. (Editör) : Uluslararası Mikrobiyoloji ve Kuduz Symposiumu. Türk Mikrobiyoloji Cem. Yay. İst. 1968.
20. Ünver, A. S.: Memleketimizde Kuduz Folkloru. Tıp Dünyası. 1936.
21. Ünver, S.: Doktor Hüseyin Remzi'nin Üstadı Pastörün Kuduz Üzerine Çalışmaları Hakkındaki Hatıraları. İst. Üniv Tıp Tarihi Ens. Yay. İst. 1947.
22. Ünver, A. S.: Tarihimizde "Pasteur" den önce Kuduza Karşı Başvurulan Maddî ve Manevî Çareler Üzerine Bir Toplama ve Kuduz Müessesi Tarihi. İst. 1958.
23. Zoéros, A.: De la Méthode Préventive Contre la Rage. "La Turquie". Constantınople 1887.

İBN SÎNÂ'NIN PSİKOLOJİSİ

Prof. Dr. MEHMET DAĞ

Tıpkı Aristo ve daha sonra Yeni-Eflatuncu geleneği izleyen filozoflar, özellikle Aristo'nun İskenderiye'li yorumcuları gibi, İbn Sînâ da, psikoloji (*İlm en - Nefs=De Anima*)'yi Tabiat Bilimlerinin (*Tabi'iyyât*) bir dalı olarak görür. Nitekim o, bu hususu şöyle açıklıyor : "*Nefse, nefs adı, tözü bakımından değil, cisimleri yönettiği ve onlarla ilişkisi bulunduğu için verilir. İşte bu nedenledir ki, tıpkı yapı yapı ustasının, insan olarak değil, yapı ustası olarak, tanımında yer aldığı gibi, cisim de nefsin tanımında yer alır. Dolayısıyla nefsin incelenmesi tabiî bilimin bir konusudur; çünkü nefsi nefs olarak incelemek, onu madde ve hareketle ilişkisi açısından ele almak demektir*" [1]. Onun Aristo geleneğine bağlılığı bu kadarla kalmamaktadır; o, psikolojiyi ilgilendiren konuların işlenişinde de temelde Aristo'yu izlemektedir. Ayrıntılarda görülen ve belki de değişik Yeni-Eflatuncu kaynaklardan aktarılan fazlalıklar, değişik ifadeler ve kanıtlamalar onun Aristo geleneğine bağlılığında köklü bir değişikliğe yol açmamaktadır. Onunki de, yine Aristo'nunki gibi, bir "*Yeti (Meleke) Psikolojisi*'dir. Aristo'da olduğu gibi, onda da fizyoloji ile psikoloji içiçedir. Daha sonra göreceğimiz üzere, onun "*bilinç (şuur) psikolojisi*" yönünde atmaya çalıştığı adımları köstekleyen de yine onun Aristo geleneğine sıkı sıkıya bağlılığı olmuştur. Bu yeni psikoloji görüşünü, daha sonra, "*Kitab el-Mu'teber*" adlı yapıtında özellikle İbn Sina'nın "*eş—Şifâ*" sından çoğu kez kelime kelime aktarmalarda bulunup, Aristo geleneğini eleştiriye tabi tutan ve kendi bağımsız görüşlerine uygun noktaları geliştiren Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (ölm. 547/1154) hareket noktası olarak ele alacaktır [2].

I. NEFSİN[3] VARLIĞI

İbn Sînâ, nefsin gerçekliğini ya da dış âlemde varlığını ortaya koymak için başlıca iki yol izler. Bu yollardan birincisi, bağlı bulunduğu Aristo ge-

[1] *Avicenna's De Anima*, neşr.: F. Rahman, Oxford University Pres 1970, ss. 10-11.

[2] Bu konuda bkz., S. Pines, *La Conception de la Conscience de Soi chez Avicenne et Abû'l-Barakât*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Age içinde, c. XXI, Paris 1954, s. 21-98.

[3] Biz, bugün yaygın olan "*ruh*" deyimi yerine, "*nefs*" sözcüğünü kullanacağız; çünkü İbn Sînâ ruhu, nefsten ayrı olarak, bedensel nefsânî yetilerin ilk âleti, ruhânî kanallarda bulunan hayatî ince bir cisim biçiminde tanımlamaktadır. Bkz., *Avicenna's De Anima*, s. 263.

leneğini; öteki ise bu konuda kendi kişisel görüşünü yansıtır. Birincide, eserden hareketle bir şeyin varlığının bilgisine ulaşmak, başka bir deyişle dolaylı, akılyürütme ya da kanıtlama metodu; ikincide ise böyle bir akılyürütmeye gerek kalmaksızın, doğrudan doğruya insanın kendi nefsi hakkındaki bilinci (*şuuru*) söz konusudur. Önce birinci metod üzerinde duralım :

İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ* adlı yapıtının Psikolojiyi ilgilendiren kitabının ilk makalesinin birinci bölümünde, öncelikle ele alınması gereken şeyin, nefsin varlığının kanıtlanması olduğunu ve bunu nefsin varlığına bağlı olan şeylerin izleyeceğini belirtmektedir[4]. Böylece o, birinci metodun gerekliliğine dikkati çektiği gibi, bir şeyin varlığını incelemenin, onun özünü incelemeye önceliği olduğunu da belirtmiş olmaktadır. Onca, "*biz, dış âlemde duyularla algılayan, istenci (iradesi) dolayısıyla hareket edebilen, hatta beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran cisimler görürüz. Onlar bu tür fiillere cisim olmalarından ötürü sahip değildir. O halde onların kendi özlerinde, cisim olmalarından başka olan ilkelerin bulunması söz konusudur. İşte bu, fiillerin kendisinden çıktığı şeye ve kısaca istence (iradeye) bağlı çeşitli fiillerin kendisinden çıkmasının ilkesi olan her şeye biz, "nefs" adını veririz*[5]".

Açıkça görüldüğü üzere, bu metinde kanıtlaması yapılan, nefsin varlığı olmaktan çok, onun cisimden farklı bir tabiata sahip oluşudur. Bunun nedeni, daha sonra göreceğimiz üzere, nefsin bedende bulunması dolayısıyla bedende ortaya çıktığı görülen fiillerin aslında nefse ait olduğunun saptanmasıdır.

İbn Sînâ, nefsin varlığı konusunda izlediği ikinci metotta da yine nefsin bedenden ayrı bir tabiatı bulunduğu noktasından hareket etmektedir. Ancak bu ikinci metotta farklı alan nokta, sağlam akla sahip olan bir kimsenin nefsin varlığından kuşku duymayacağının ve onu doğrudan doğruya hiçbir vasıtaya gerek kalmaksızın kavrayacağının ortaya konmuş olmasıdır. İbn Sînâ çeşitli yapıtlarında bu konu üzerinde ısrarla durmaktadır. Önce genellikle onun Aristocu yönünü yansıtan *eş-Şifâ* adlı yapıtındaki metni ele alalım. Bu metin *Şifâ*'da iki ayrı yerde, iki ayrı amaçla ele alınmaktadır. Birincisinde söz konusu olan, nefsin varlığı; ikincisinde ise nefsin cisim olmadığıdır. Nitekim aşağıda çevirisini vereceğimiz birinci metnin başında, "*bu noktada sahip olduğumuz nefsin varlığını ispat etmemiz gerekmektedir*" denmektedir; ikinci metnin amacının ise nefsin bütün bedenden farklı olduğunu kanıtlamak olduğu açıktır. Aslında bu durum, yukarıda da belirttiğimiz gibi, söz konusu metnin her iki amaçla kullanılabilir olmasından ileri gelmektedir.

İbn Sînâ birinci parçada diyor ki : "*Aramızdan birinin biran için olgun bir yaşta yaratıldığını, fakat görme duyusunun dış âlemde bulunan şeyleri algılamaktan alıkonduğunu; havanın duyumlanmaması için kendisine dokunmayacak biçimde havada ya da boşlukta asılı durduğunu; uzuvlarının birbirine ilişmesi ve dokunmaması için birbirinden ayrıldığını düşünelim. Acaba bu kişi, kendi özünün varlığını saptayabilir mi? Gerçekte o, dış organlarının, iç organlarının, kalbinin, beyninin ya da dış âlemde bulunan herhangi bir nesnenin varlığını saptayamasa da, hiç kuşkusuz, kendi özünün var olduğunu saptayacaktır. Başka bir deyişle o, uzunluk, genişlik ya da derinliğe sahip olduğunu reddetse de, kendi özünün varlığını kabul edecektir. Bu durumda o, ellerinin ya da herhangi bir başka organının bulunduğunu düşünse bile, bu organı kendi özünün bir parçası ya da kendi özünün bir koşulu olarak düşünemez*[6]". İbn Sînâ bu noktada kendisi için mantıkî bir gerçekliği olan, "*varlığı saptanan şey, saptanmayandan farklıdır*" kuralına baş vurmakta ve böylece bir kimsenin, varlığını saptadığı özünün, varlığını saptamadığı bedeni ve organlarından başka bir şey olduğunu ve cisim olmadığını ortaya koymaktadır[7].

Şifâ'daki ikinci metnin konusu, daha önce bu belirttiğimiz gibi, nefsin, bedenin bütünü olmayacağıdır. Burada da yine İbn Sînâ, bütün cismânî organlardan, dış dünya ile ilgili algılama ve duyumlamalardan yoksun bir insanın yaratıldığını düşünmektedir. Bu durumda yaratılmış olan bir insan, organları ve dış âlem hakkında hiçbir şey bilmese de, kendi nefsinin varlığını bir tek şey olarak bilecektir[8].

Acaba İbn Sînâ Aristocu bir anlayışla kaleme aldığı bir yapıtta, nefsin varlığı için eserden nedene giden vasıtalı, akılyürütmeye dayalı bir kanıtlama yöntemi yanında, vasıtasız bilinç halini de bir başka yöntem olarak niçin benimsemektedir? Bilindiği gibi, İbn Sînâ, Aristocu eğilimlerini yansıttığı bütün yapıtlarında bu vasıtasız bilinç halini psikolojisinin temeli olarak ele almamakta; Aristo'yu yakından izleyerek, daha sonra göreceğimiz üzere, bize bir "*yetiler psikolojisi*" sunmaktadır. Kuşkusuz, çeşitli fizyolojik ve psikolojik faaliyetlerin ilkeleri olarak çeşitli yetilerin benimsendiği; ve yine, daha sonra göreceğimiz üzere, vasıtasız bilinç halinin yalnızca aklî nefse bağlandığı; bu nefsin bir işlevi olarak görüldüğü bu tür bir psikolojide, köklü bir takım değişiklikler beklemek olanaksızdır. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın, nefsin varlığı ve bedenden ayrı bir şey olduğu konusunda bu vasıtasız bilinç halini ileri sürmesinin nedeni, *Şifâ*'nın ve *Mantık el-Maşrıkıyyîn* (Doğuluların Mantığı)'in girişinde sözü edilen "*Hikmet el-Maşrıkıyye*" (Doğu Felsefesi)' nin ön hazırlığına dikkati çekmektir. Kendi kişisel görüşlerini yansıttığı bu felsefede İbn Sînâ, Batılılara (*magribiyyûn*) malettiği Aristoculuktan kesin çizgileriyle ayrılmaktadır. Nitekim onun, bu felsefe ile ilgili olarak

[4] *Avicenna's De Anima*, s. 4.

[5] *Avicenna's De Anima*, s. 4; bu kanıtın kaynağı için bkz., Aristo, *De Anima*, II, 2.

[6] *Avicenna's De Anima*, s. 16; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londra 1955, s. 198-199; F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press 1952, Introduction, ss. 9 vd..

[7] *Avicenna's De Anima*, s. 16.

[8] *Aynı eser*, s. 255.

elimizde bulunan risalelerinden ve daha büyük hacimli yapıtlarından kalan parçalardan, Sühreverdî (ölm. 587/1191)'nin başlattığı tasavvufî eğilimler taşıyan İşrâkîliğe öncülük ettiği anlaşılmaktadır[9].

İbn Sînâ'nın bu eğilimi "*Kitâb el-İşârat ve't-Tenbîhât*" ında daha çok dikkati çekmektedir. Bu yapıtta nefsin varlığı ile ilgili olarak vasıtasız bilinç hali ön planda yer almaktadır. İbn Sînâ bu yapıtının "*Yersel ve Göksel Nefs*" (Fî'n-Nefs el-Arziyye ve's-Semâviyye) bölümünde *Şifâ*'da geçen metne uygun olarak şöyle demektedir : "*Nefsine dön ve düşün. Herhangî bir şeyi sağlıklı bir düşünce süzgecinden geçirebilecek kadar sağlıklı isen ve hatta bunun dışında daha başka bir takım durumlara sahipsen, acaba kendi özünün varlığı hakkında bilinçsiz olabilir ve kendi nefsinin varlığını reddedebilir misin? Ben böyle bir şeyin derin görüşlü bir kimse (el-mustabsır) için doğru olabileceğini sanmıyorum. Daha da önemlisi, uyuyanın uykusu, sarhoşun sarhoşluğu sırasında, kendi özlerinin kavramı belleklerinde bulunmasa da, onların kendi özlerinin kendilerinden uzaklaşması söz konusu değildir. Nitekim sen kendi özünün, ilk yaratıldığı anda, sağlam bir akıl ve yapı ile yaratıldığını düşünecek ve onun bu durum ve yapıda iken, kendi parçalarını (organlarını) görmediğini ve uzuvlarının birbirine dokunmadığını, daha doğrusu, bir an için boşlukta birbirinden ayrı ve asılı olarak*[10] *durduğunu varsayacak olursan, hiç-*

[9] Bu konuda geniş bilgi için bkz., H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, ing. çev.: W. R. Trask, Londra 1960, ss. 271 vd.; S. Pines, *La Philosophie orientale d'Avicenne et sa polemique contre les Baghdadiens*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age içinde, c. XIX, Paris 1952, s. 5-37; S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Harvard University Press 1964, ss. 43 vd. İbn Sînâ'nın bu eğilimini yansıtan ve bugün elimizde bulunan başlıca yapıtları arasında, "*Doğu Felsefesi*"nin ilk bölümü olarak kaleme aldığı *Mantık el-Maşrikiyyîn'i* (Kahire 1328/1910), *Risâle fî'l-Işk'ı* (bu yapıt, "*Treatise on Love*" başlığı altında E. L. Fackenheim tarafından İngilizceye çevrilmiştir, Medieval Studies içinde, c. VII, Toronto 1945, ss. 208-228), *Hay b. Yekzân'ı*, *Risâlet et-Tayr'ı*, *Salâmân ve Absâl'ı* (bu son üç yapıt H. Corbin tarafından yukarıda adı geçen yapıtta incelenmiş ve tercüme edilmiştir), *Kitâb el-Mubahâsât'ı* ve *Kitâb el-İnsâf'ı* (bu son iki yapıt, A. Bedevî'nin neşrettiği ("*Aristû ind el-Arab*" da, Kahire 1947, bulunmaktadır) bulunmaktadır. Ayrıca onun *Kitâb el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı yapıtında da bu eğilimin izlerine geniş ölçüde rastlanmaktadır.

[10] Bu, boşlukta asılı duran insan örneği "*homo volans*" (uçan adam) biçiminde Ortaçağ Hıristiyan Skolastiklerince de kabul edilmiştir. Bkz. Pines, *La Conception...*, AHDL içinde, c. XXI, s. 62; E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avecennisant*, AHDL içinde, c. IV, Paris 1929. *İşarat*'dan ve daha önce *Şifâ*'dan aktardığımız metinlerde ifade edilen, insanın kendisi ya da kendi nefsi hakkında açık ve seçik bilgiye sahip olduğu, bu bilgide hiçbir kuşkuya yer olmadığı, bu hususun doğruluğunu saptamak için bütün duyum-idraklerimizden soyutlandığımızı düşünmemizin yeterli olduğu hususu R. Descartes'in *Cogito*'su ile karşılaştırılmıştır. Descartes'in benzeri düşüncesi "*Meditations*" adlı yapıtında geçmektedir. Bkz., *The Philosophical Works of Descartes*, ing. çev.: E. S. Haldane ve G. R. T. Ross, c. I, OUP 1969, 2. Meditation, ss. 149 vdd. . İbn Sînâ ile Descartes arasındaki ilişki konusunda bkz., G. Furlani, *Avicenna e il cogito ergo sum di Cartesio*, Islamica içinde, 1927; *Avicenna, Barhebreo, Cartesio*, Rivista degli Studi Orientali içinde, 1934, s. 21-30; E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'auguistinisme avicennisant*, AHDL içinde, c. IV, Paris 1929; L. Gardet *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, s. 89.

bir şeyin bilincinde olmadığın halde, kendi özünün varlığının bilincinde olduğunu kavrarsın[11]".

Anlaşılacağı üzere, insanın kendi nefsi hakkında sahip olduğu bu bilinç hali, hem sağlıklı bir durumda iken, yani sağlam ve mükemmel bir kavrama gücüne sahip iken, hem de bunun dışında bir takım durumlarda, sözgelişi uyku ve sarhoşluk gibi sağlam ve mükemmel bir kavrama gücüne sahip olunmadığı hallerde söz konusudur. Ancak, acaba her iki durumdaki bilinç hali nasıl olmaktadır? İbn Sînâ bu soruya, yazıya geçirdiği notlarını; Behmenyâr, İbn Zeyle vb. gibi öğrencilerinin sorduğu soruları ve kendisinin bu sorulara vermiş olduğu yanıtları içeren *Kitâb el-Mubâhasât* adlı yapıtında cevap vermeğe çalışmaktadır. Burada İbn Sînâ önce uykuda olan bir kimsenin kendi nefsinin bilincinde olduğu konusunda beliren kuşkuya cevap verme yollarını aramaktadır. Onca, biz, uyanık iken dikkatimizi duyum-idraklerine yönelttiğimiz gibi, uyku sırasında da kendi hayallerimize yöneltiriz. Yine tıpkı uyanık iken olduğu gibi, uyku sırasında da, dikkatimizi akla ve düşünceye ilişkin şeylere yönelttiğimiz de olur. Biz uyku sırasında dikkatimizi bu tür şeylere yönelttiğimizde, tıpkı uyanık iken olduğu gibi, bu durumda da bu fiilin kendimize ait olduğunun bilincine sahip oluruz. Biz uyanıp, bu fiili anımsamayınca, aynı zamanda kendi nefsimizin bilincine sahip olduğumuzu da anımsamış oluruz. Bununla birlikte, eğer biz uyanınca uykuda zihnimizde bulunan şeyi anımsayamayacak olursak, kendi nefsimizin bilincini de anımsayamayız. Ancak bu, hiçbir bilinç halinin bulunmadığına kanıt olamaz. Aslında bizim kendi nefsimiz hakkındaki bilincimizi anımsamamız, bu bilincin kendisi olmadığı gibi, bizim bu bilinç hakkındaki bilincimiz de kendi nefsimiz hakkındaki (*basit*) bilinç halinden başkadır. Öte yandan biz, bazen, uyanık iken sahip olduğumuz kendi nefsimiz hakkındaki bilincimizi de anımsamayabiliriz ki, böyle bir durum, bu anımsamanın, kendi nefsimizin bilincinin farkına varmamızı içeren (*zihnî*) meşguliyetlerin anımsanmasına bağlı olduğundan dolayı, bellekte alıkonmamış olmasından doğmaktadır[12].

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ'ya göre, gerek uykuda iken ve gerekse uyanık iken dikkatimizi ancak akla ve düşünceye ilişkin şeylere yönelttiğimiz, bu şeylerle meşgul olduğumuz takdirde, kendi nefsimizin bilinciyle ilgili olarak ilk izlenimleri elde etmiş oluruz; ne var ki, kendi nefsimizin bilincine varmamız için bu da yeterli olmayabilir; çünkü biz dikkatimizi bu şeylere yönelttiğimizde ve bu durumu anımsadığımızda yine de kendi nefsimizin bilincinin farkına varmayabiliriz. İbn Sînâ, *Şifâ*'da bu konuya şöyle açıklık getirmektedir : "*Nefsin varlığını ve onun bir cisim olmadığını araştırınca, görürüz ki,*

[11] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, neşr.: Forget, Leyden 1892 s. 119; fr. çev.: A.-M. Goichon, Beyrut-Paris 1951, ss. 303-304.

[12] İbn Sînâ, *Kitâb el-Mubâhasât*, Aristû ind el-Arab içinde, neşr.: A. Bedevî, Kahire 1947, paragraf : 380, s. 210; S. Pines, *La Conception...*, s. 53, n. 1.

biz, böyle bir şey hakkında tamamıyla bilgisiz değiliz; yalnızca onun farkına varmamaktayız. Nitekim bir şeyin bilgisi çoğunlukla çok yakında bulunduğu halde, farkına varmadığımız için onu, bilinmeyen sınıfına sokarız ve uzaklarda aramağa kalkarız. Bu yakın bilgi bazan da bir uyarı (tenbih) niteliği taşır, fakat ona pek dikkat etmediğimizden, kendisinden uzaklaşmış oluruz[13]". Böylece görülüyor ki, bizim "*nefs*" hakkındaki bilgimiz "*yakın bilgi*" durumunda olduğu halde, dikkatimizi başka şeyler üzerinde yoğuşlandırdığımız için, onu kavrayamama durumunda kalırız. O halde kendi aklî fiillerimiz ve düşünme faaliyetimiz, nefsin varlığı bilincine iletirlerse de, tam anlamıyla yeterli olamazlar; bu bilince varmak için üst düzeyde bir aklî faaliyete ihtiyaç vardır ki, bu da aklî nefsin kendi üzerine katlanarak doğrudan doğruya kendisini kavramasıdır. Bu noktada akıl, "*meleke halindeki akıl*" cinsinden olan "*Kutsal Akıl*" (Akl-ı Kudsî) derecesindedir[14]. Böylece anlaşılmaktadır ki, herkes, nefsin doğrudan bilgisine sahip olamaz; bu bilgiye ancak bu düzeyde bir akıl derecesine ulaşmış olan "*seçkinler*" sahip olabilir. Bu seçkinler zümresi de, öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ın bir yerinde sözünü ettiği dinî-tasavvufî bir içeriği olan "*sıddîkler*" zümresidir[15]. Burada da yine onun "*Doğu Felsefesi*"-ne yöneliş hazırlıklarını görmekteyiz.

Aklî nefsin, kendisi hakkında sahip olduğu vasıtasız (*a priori*) bilinç haline beden-nefs ilişkisini ele alırken yeniden döneceğiz.

II. NEFSİN TANIMI

İbn Sînâ, *Şifâ*'da nefsin varlığını ve onun tanımını oluşturan mahiyetini aynı bölüm içinde[16] ele aldıktan sonra eski filozofların (*el-kudemâ*) nefs hakkındaki görüşlerini vermektedir. Oysa, sistematik açıdan değerlendirilecek olursa, bu iki bölümün yer değiştirmesi gerekmektedir. Nitekim Aristo, *De Anima*'sında önce nefs hakkında eski filozofların görüşlerini, daha sonra da nefsin varlığı ve mahiyetini ele almaktadır. Öte yandan İbn Sînâ'nın her iki bölümde de ana çizgileriyle Aristo'yu izlediği gözönüne alınacak olursa, onun bu sıra değişikliğini hangi amaçla yaptığı anlaşılamamaktadır. Bu nedenle biz Aristo'nun izlediği sırayı esas olarak alacağız.

İbn Sînâ, eski filozofların nefs görüşleri üzerinde dururken, özellikle Aristo'yu izlemektedir ve onun etkisi altındadır. Nitekim İbn Sînâ'nın "*eskiler*" adını verdiği filozoflar, Aristo'nun sözünü ettiği, kendisinden

[13] *Avicenna's De Anima*, s. 257.

[14] *Aynı eser*, s. 248 vd.; *Kitâb en-Necât*, neşr.: Kürdî, Kahire 1331/1912, ss. 272 vd.; *Avicenna's Psychology* (Necât'ın ing çevirisi), çev.: F. Rahman, ss. 35 vd. Ayrıca "meleke halinde akıl" (*el-akl bi'l-meleke*) hakkında bkz., *Avicenna's De Anima*, ss. 48, 49; *K. en-Necât*, ss, 269, 271; İng. çeviri, s. 34.

[15] İbn Sînâ, *el-İşârât*..., s. 147; fr. çeviri, s. 372; ayrıca bkz., M. Dağ, *Ontolojik Delil ve Çıkmazları*, A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. XXIII, Ankara 1978, s. 298.

[16] *Avicenna's De Anima*, s. 4-16.

önce gelen filozoflardır. Bunlar kendi nefs hakkındaki görüşlerini ortaya koyarlarken, nefsin kendine özgü niteliklerinden hareket etmişlerdir. Aristo'ya göre, bu niteliklerin başında "*hareket*" ve "*idrak*" yer alır. Eski filozoflardan bazıları nefsin tanımında hareketi temel aldıkları halde, bazıları idraki temel almışlardır[17]. İbn Sînâ bu iki zümre dışında iki zümreden daha söz etmektedir ki, bu sonunculardan biri her iki görüşü uzlaştırmaya çalışmakta[18], öteki ise hiçbir ayrım yapmaksızın "*hayat*"ı esas olarak almaktadır[19].

İbn Sînâ, nefsin tanımında hareketi esas olarak ele alanların görüşlerini genel çizgileriyle şöyle ifade etmektedir : Nefs kendiliğinden hareket eden şeydir; çünkü hareket fiilini ancak hareketli şey meydana getirebilir[20]. Bu görüşte olanlar, nefsin kendiliğinden hareketli olduğunu söyledikeri için, onu aynı zamanda ölümsüz bir töz (*cevher*) saymışlar ve buna örnek olarak sürekli hareket eden gök cisimlerini vermişlerdir[21]. Onlarca temelde kabul edilen bu görüş içerisinde şu beş ayrı yorum yer almaktadır : a) Nefs cisim değildir; cismânî olmayan bir tözdür. b) Nefs kendiliğinden hareketli bir cisimdir[22]. c) Aristo, yukarıdaki görüşün bir ikinci görüşe yolaçtığını söylemekte ve bu görüşün temsilcileri olarak Demokritus ve Leukippus'u saymaktadır[23] İbn Sînâ ise isim vermemektedir. Bu görüşe göre, nefs, küresel atomlardan oluşan şeydir; onların küresel olmalarının nedeni, kolaylıkla sürekli olarak hareket edebilmeleridir. Canlılar nefes alırken bu atomları içlerine çekerler ve böylece nefes verirken çıkan atomların yerine yenilerinin girmesini sağlamış olurlar. İbn Sînâ bu görüşün bir parçası olarak yine bölünmeyen cisimleri (*atomları*) oluşturan havadaki toz taneciklerinin, gözlendiği üzere, kendiliğinden hareketli ilkeler olduklarını ve bu nedenle öteki toz taneciklerini hareket ettirecek güçte bulunduklarını ileri sürmektedir[24]. Ancak Aristo, bu son görüşü atomcularınkine bağlı olmakla birlikte, bazı Pythagorculara maletmektedir[25]. d) Nefs bu toz tanecikleri ya da atomlar olmayıp, onların hareket ettiricisidir. Nefs bu toz taneciklerinde ya da atomlarda bulunur ve cisme bunların girmesiyle girer[26]. Yine bu görüş te Aristo tarafından bir

[17] Aristo, *De Anima*, I, 2, 403b, 20 vdd.

[18] Aristo bu görüşte olanlardan bir başka yerde söz etmektedir. bkz., *De Anima*, I, 2, 404b, 26 vd.

[19] *Avicenna's De Anima*, s. 17.

[20] *Aynı eser*, s. 17; kar., Aristo, *De Anima*, I, 2, 403b, 27-30.

[21] Aristo, bu görüşün temsilcisi olarak Alcmeon'un adını vermektedir; *De Anima*, I, 2, 405a, 29-33.

[22] *Avicenna's De Anima*, s. 17.

[23] Aristo, *De Anima*, I, 2, 403b, 30-404a, 5.

[24] *Avicenna's De Anima*, s. 17-18; Aristo, *De Anima*, I, 2, 403b, 31-404a, 16.

[25] Aristo, *De Anima*, I, 2, 404a, 16-20.

[26] *Avicenna's De Anima*, s. 18.

kısım Pythagorculara maledilir[27]. e) Nefs ateşle aynı şeydir; çünkü ateş her zaman hareket halindedir[28]. Aristo, bu görüşü Demokritus'un görüşü olarak belirlemektedir[29].

İbn Sînâ nefsin idrak etme niteliğini esas olarak aldıklarını söylediği kimselerin görüşlerini genel olarak şöyle özetlemektedir : Nefs ateş, hava, toprak ya da su gibi unsurlar cinsinden bir ilkedir; çünkü bir şey kendisinden başkasını, ancak ondan önce geldiği ve onun ilkesi olduğu için, idrak eder. Bu temel görüş içinde de yine ayrı bir takım yorumlar yer almaktadır : a) İdrak ilkesi olan nefs, sudur; çünkü üreme ilkesi olan sperma (*nutfe*) yoğun bir ıslaklığa sahiptir[30]. Aristo, bu görüşün temsilcisi olarak "yüzeysel yazarlardan biri" diye nitelendirdiği Hippo'yu göstermektedir[31]. b) Nefs, buhar türünde bir cisimdir; çünkü buhar nesnelerin ilkesidir. İbn Sînâ, bu her iki görüşte de nefsin, ancak her şeyin ilkesi tözünde olduğu için, her şeyin bilgisine sahip olduğunun kabul edildiğini ve bu ilkelerin "*sayılar*" olduğunu ileri sürenlerin görüşünün temelinde de aynı şeyin yattığını belirtmektedir[32]. c) Nefs, unsurlardan oluşan bir şeydir; çünkü bir şey ancak benzerini idrak eder ve fiilen idrak eden fiilen idrak edilene benzer. Gerek Aristo ve gerekse İbn Sînâ bu görüşün Empedokles'e ait olduğunda birleşiyorlar. Empedokles'e göre, nefs dört unsurdan, çatışma (*el-galebe*) ve sevgi (*el-mahabbe*)'den oluşur ve ancak kendisinde benzeri bulunan şeyleri idrak eder[33].

İbn Sînâ'ya göre, yukarıdaki iki ana görüşü, yani nefsin hareket ilkesi olduğu görüşüyle idrak niteliğine sahip bulunduğu görüşünü birarada ele alanlara gelince, bunlar, nefsin kendiliğinden hareket eden bir "*sayı*,, olduğu düşüncesindedirler; çünkü idrak etme niteliği bulunan ve ilk hareket ettirici olduğu için kendiliğinden hareket eden, "*sayı*"dır[34].

Nefsin açıklanmasında "*hayat*"ı esas olarak ele alanlar da yine farklı bir takım yorumlar getirmişlerdir : a) Nefs, bir şeyin tabiatında bulunan sıcaklıktır; çünkü hayat ancak bu sıcaklık sayesinde var olur. b) Tam tersine nefs, soğukluktur; çünkü nefs, "*nefes*" ten türetilmiştir; nefes ise soğutucu bir şeydir. İşte bu nedenledir ki, biz, nefsin tözünü korumak için nefes almak suretiyle ona soğukluk sağlarız[35]. c) Nefs kanla aynı şeydir; çünkü kan kaybıyla birlikte nefs de kaybolur[36]. Aristo bu görüşte olanlara örnek olarak Critias'ı

[27] Aristo, *De Anima*, I, 2, 404a, 16-20.
[28] *Avicenna's De Anima*, s. 18.
[29] Aristo, *De Anima*, I, 2, 403b, 33-404a, 1.
[30] *Avicenna's De Anima*, s. 18.
[31] Aristo, *De Anima*, I, 2, 405b, 1-4.
[32] *Avicenna's De Anima*, s. 18, kar., Aristo, *De Anima*, I, 2, 404b. 26-29.
[33] *Avicenna's De Anima*, ss. 18-19; kar., Aristo, *De Anima*, I, 2, 404b, 6-15.
[34] *Avicenna's De Anima*, s. 19; kar., Aristo, *De Anima*, I, 2, 404b, 25-29.
[35] *Avicenna's De Anima*, s. 19; kar., Aristo, *De Anima*, I, 2, 405b, 21-29.
[36] *Avicenna's De Anima*, s. 19.

veriyor[37]. d) Nefs mizaçla aynı şeydir; çünkü mizaç dengeli kaldığı sürece, hayatta bir değişiklik olmaz[38]. e) Nefs bir tür bileşim ve unsurlar arasındaki orandır (*nisbe*); bunun nedeni, canlıların unsurlardan meydana gelmeleri için bir tür bileşime gereksinmeleri olmasıdır. Dolayısıyla nefs, bir bileşim olduğu için, ahenklerden, koku ve tadlardan bileşik olan şeylere doğru yönelir ve onlardan haz duyar[39].

İbn Sînâ, yukarıda açıklamaya çalıştığımız dört ana görüş dışında bir beşincisinden daha söz etmektedir. Buna göre, nefs Tanrı'dır ve durumuna uygun olarak her şeyde bulunur. O, bazı şeylerde tabiat olarak, bazılarında nefs, bazılarında da akıl olarak yer alır. İbn Sînâ, dinsel bazı gerekçelerle, Tanrı'nın "*bu gibi mülhidlerin söylediklerinden*" ve "*onların ortak koştuklarından uzak*" olduğunu söylemektedir[40]. Aristo'nun, sözü edilen bu görüşü Thales'e malettiğini görüyoruz; çünkü Thales'e göre, bütün nesneler tanrılarla doludur[41].

İbn Sînâ, bu görüşlerin eleştirisinde, bu görüşleri açıklarken izlediği sıraya uygun olarak, önce nefsi hareket ilkesi olarak görenlerin görüşlerini ele almaktadır. Acaba nefs, onların düşündüğü gibi, kendiliğinden hareket eden bir şey ve bu nedenle de yalnızca hareket ilkesi midir? Eğer nefs kendiliğinden hareket ediyorsa, onun hareketini hangi hareket sınıfına sokabiliriz; mekânsal hareket sınıfına mı, nicel hareket sınıfına mı, yoksa nitel hareket sınıfına mı?

İbn Sînâ'ya göre, eski filozoflar, nefsi, kendiliğinden hareket eden bir şey olarak gördükleri için, yalnızca hareket ilkesi olarak ele almışlar ve onun aynı zamanda bir sükûn ilkesi olduğunu gözönüne almamışlardır. Nefsin aynı zamanda bir sükûn ilkesi olduğu kabul edilecek olursa, kendiliğinden hareketli olan nefs, yalnızca hareket ilkesi olmaktan çıkacaktır. Ya da nefsin, sükûnu meydana getirirken, sükûn halinde bulunduğunu kabul etmek gerekecektir ki, bu durum, onların nefsi kendiliğinden hareketli olarak görmelerine aykırı düşmektedir[42]. Böylece ortaya İbn Sînâ'nın da kabul edebileceği bir sonuç çıkmaktadır ki, o da nefsin, hareketin nedeni olduğu halde, hareket etmediğidir.

[37] Aristo, *De Anima*, I, 2, 405b, 5-7.
[38] *Avicenna's De Anima*, s. 19; kar., Aristo, *De Anima*, I, 4, 407b, 26 vd.
[39] *Avicenna's De Anima*, s. 19; kar., Aristo, *De Anima*, I, 4, 407b, 26-408a, 1.
[40] *Avicenna's De Anima*, s. 19.
[41] Aristo, *De Anima*, I, 5, 411a, 7-9.
[42] *Avicenna's De Anima*, ss. 19-20. Aristo bu konuya Demokritus'un, sürekli hareket halinde olan küresel atomların nefsi oluşturduğu görüşünü ele alırken değinmekte ve şöyle demektedir : "Demokritus'a göre, nefsi oluşturan küresel atomlar, sürekli hareket etmelerinden ötürü, kendileriyle birlikte bütün bedeni de hareket ettirirler. Burada ona şu soruyu sormak gerekir : Acaba sükûnu da yine bu atomlar mı meydana getiriyorlar? Onların bu işi nasıl yaptıklarını söylemek güç, hatta imkânsızdır". *De Anima*, I, 3, 406b, 19-24.

Öte yandan eğer biz, nefsin kendiliğinden hareket ettiğini kabul edecek olursak, onun hareketini mekânsal, nicel ya da nitel hareket sınıflarından birine sokmamız gerekecektir. Nefsin hareketini mekansal bir hareket olarak görecek olursak, ona bu hareketin türleri olan "*tabiî*", "*zoraki*" (kasrî) ya da "*nefsânî*" hareketlerden birini uygulamak zorundayız. Onun hareketi tabiî bir hareket olduğu takdirde, tıpkı ateşin yukarıya, toprağın aşağıya hareketi gibi, bir tek doğrultuda olacak ve onun meydana getirdiği hareket de bundan farklı olmayacaktır. Onun hareketi zoraki bir hareket olduğu takdirde, hem kendi hareketi, hem de bunun sonucu olarak kendisinin meydana getirdiği hareket, kendiliğinden hareket olmaktan çıkacaktır; çünkü her zoraki hareketin ilkesi, bu hareketin bulunduğu nesnenin dışında yer alır. O halde bu zoraki hareketi meydana getiren şeyin nefs olması daha uygun olur. Öte yandan nefsin hareketinin nefsânî bir hareket olması da mümkün değildir; çünkü bu durumda her nefsten önce, kendisinde nefsânî hareketi meydana getirecek bir başka nefsin bulunması gerekecek ve böylece ortaya çıkacak olan hareket irâdî bir hareket olacaktır. Böyle bir hareket ya bir tektir ve onda hiç bir ayrılık yoktur; dolayısıyla onun meydana getireceği hareket bir tek doğrultudadır; ya da bu hareket bir tek olmayıp, onda ayrılık söz konusudur ve her ayrı hareketin arasında sükûn halleri bulunacağı için, bu tür bir harekete sahip olan nefs, kendiliğinden hareket eden bir şey olmaktan çıkacaktır [43].

Nefsin hareketinin nicel bir hareket olmasına gelince, bu harekete sahip olan bir şeyin kendiliğinden hareket ettiği düşünülemez; çünkü nicel hareket bir şeydeki artmaya ve azalmaya ya da özündeki bir değişikliğe işaret eder [44].

Nihayet nefsin hareketinin nitel bir hareket, daha açık bir deyişle, onun özünde meydana gelen bir değişmeden doğan bir hareket olması da düşünülemez; çünkü bu tür bir hareket ya nefsin nefs oluşuna ilişkin bir harekettir ve bu sırada nefs henüz nefs değildir; ya da onun nefs oluşuna ilişkin ilintilerden birindeki harekettir ve bu durumda da onun hareket halinde olması, hareket ettirmesi anlamında olmayıp, mekândaki hareketi sırasında kendisi sükûn halindedir. Öte yandan ilintilerdeki değişme hareketinin hedefi, onların fiil haline çıkması, gerçekleşmesidir; ne var ki, onlar fiil haline çıkınca da, değişme hareketi sona ermiştir [45].

Bütün bunların yanında, nefsin bir cisim olması gerekmediği halde, mekândaki hareketin ilkesi olan hareket ettiricinin, hareket ettirdiği şey biçiminde hareket ettiği düşünüldüğü içindir ki, bir cisim olması gerekmektedir. O halde nefs bir yer değiştirme hareketine (*intikal*) sahip olduğu takdirde, bedenden ayrılıp, tekrar ona dönebilecektir [46]. Bu düşüncede olanlar nefsi

[43] *Avicenna's De Anima*, s. 20.
[44] *Aynı eser*, s. 20.
[45] *Aynı eser*, s. 20-21.
[46] Kar., Aristo, *De Anima*, I, 3, 406b, 1-5.

civaya benzetirler; çünkü civa bazı cisimlere dökülüp, sallandığı takdirde, bu cisimleri hareket ettirir [47]. Aristo da aynı örneği kullanarak, komik dramatist Philippus'un, Daedalus'un tahtadan yapmış olduğu Afrodit'in hareket etmesini, onun içine civa dökerek sağladığı biçiminde açıkladığını belirtmekte ve Demokritus'un da nefsi oluşturan küresel atomlardan söz ederken benzeri şeyleri söylediğini ileri sürmektedir [48]. Ancak İbn Sînâ, bu görüşte olanların böyle bir hareketin ihtiyarî bir hareket olmadığını da belirttiklerine dikkati çekmektedir [49].

Daha önce İbn Sînâ'nın, nefsin kendiliğinden hareket eden bir şey olmadığı sonucuna ulaştığını görmüştük. Burada da yine varmış olduğu bu sonucu pekiştirdiğini ve buna eklemede bulunduğunu görmekteyiz. Onca nefsin hareket etmesi ve böylece hareketin ilkesi olması, onun hareketinin hareket kategorilerinden birine ya da ötekine girmesini gerektirmekte ve hangi kategoride olursa olsun, her hareket bir mekânda meydana geldiği için de, harekete sahip olan şeyin bir cisim olması gerekmektedir. İbn Sînâ'nın varmış olduğu bu sonuç, hareketi cismin bir ilintisi saymasıyla da uyum halindedir. Durum böyle olduğuna göre, onca, nefsin, bir hareket ilkesi olduğu halde, herhangi bir hareket kategorisine giren, kendisine özgü bir hareketi bulunmamaktadır [50].

Nefsin kendiliğinden hareketli oluşuyla ilgili bir başka görüş te, nefsin nesneleri hareket ettirmek ve algılamak için küresel hareketlerle hareket eden göksel bir cisim olduğu görüşüydü [51]. Aristo, bu görüşü, nefsin bedenden önce yaratıldığını ileri süren Eflatun'la ilgili görmektedir; çünkü Eflatun evrensel nefsi, akıl adı verilen bir tür nefse benzetmektedir [52]. Durum böyle olunca bu görüşün eleştirisi için aklî kavramanın bir cisim olmayacağını ortaya koymak yeterli olacaktır. İbn Sînâ, bu konudaki eleştirisini, soyut ilkeleri ve kavramları idrak eden aklî nefse ait bu faaliyetin cismânî hiçbir ilişkisinin bulunmayacağını ortaya koyduğu daha sonraki bir bölümde ele almaktadır [53].

Nefsin bir idrak ilkesi olmasına gelince, önce, bu idrak ilkesini unsurlardan ve unsurlar türünde olan şeylerden biri ya da ötekiyle belirleyenlere karşı İbn Sînâ'nın eleştirilerini görelim. Bilindiği gibi, bu görüşte olanlara göre, bir şeyin ilke olması gerekir ki, onun ötesinde yer alan başka şeyler bilinebilsin. İbn Sînâ'ya göre, böyle bir görüşü kabul etmek imkânsızdır; çünkü biz kendi nefslerimiz sayesinde ilkeleri olmadığımız nesneleri biliyor ve

[47] *Avicenna's De Anima*, s. 21.
[48] Aristo, *De Anima*, I, 3, 406b, 15-21.
[49] *Avicenna's De Anima*, s. 21.
[50] Benzeri sonuç için bkz., Aristo, *De Anima*, I, 4, 408b, 30-32.
[51] *Avicenna's De Anima*, s. 26.
[52] Aristo, *De Anima*, I, 3, 406b, 26-407a, 1.
[53] *Avicenna's De Anima*, s. 26, 188 vd., 209 vd.; *K.en-Necât*, ss. 279 vd., 285 vdd.; kar., Aristo, *De Anima*, I, 4, 408b, 17-31.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Ansiklopedisi

idrak ediyoruz. Öte yandan, bu ilkeyi onlardan bazılarının yaptıkları gibi unsurlardan biri olarak görecek olursak, bir şeyin dış âlemde ya var ya da yok olması, bir tek şeye eşit olan şeylerin birbirlerine eşit olması gibi, ne unsurları kendilerinin ilkeleri olarak, ne de kendilerini unsurların ilkeleri olarak gördüğümüz bazı şeyler hakkında ne diyeceğiz? Bunu ancak şöyle açıklamak mümkündür : Bu şeylerin ilkelerinin ateş, su vb. olduğu ve bizim bu ilkelerle unsurları birbirleri aracılığı ile bildiğimiz söylenemez. Öte yandan, nefsin, ilkesi olduğu şeyi bilmesi, ya ancak onun bu ilkenin kendisine sahip olması, ya bu ilkeden meydana gelen, fakat kendileri ilke olmayan şeylere sahip olması, ya da her iki olasılığa birden sahip olması demektir. Eğer nefs birinci ya da üçüncü olasılığa sahip olsaydı ve bir şeyi bilenin o şeyin ilkesi olması gerekse idi, nefs hem bu ilkenin ilkesi hem de, kendi özünü bildiği için, kendisinin ilkesi olurdu. Ancak nefs ikinci olasılığa sahip bulunursa, yani kendisi ilkeyi değil, bu ilkeye ilişik olan durumları ve değişmeleri bilirse, suyun, ateşin ya da bu türden bir şeyin ilke olduğu sonucuna varabilir[54].

Böylece İbn Sînâ, eski filozofların görüşlerinin eleştirisinden bir başka sonuca daha ulaşıyor ki, o da şudur : Nefs bir idrak ve bilgi ilkesidir; ancak onun bu nedenle idrak ettiği ve bildiği unsurlardan biriyle aynı sayılması imkânsızdır. İbn Sînâ, burada varmış olduğu bu sonucu, Empedokles ve başkalarının görüşlerini eleştirirken ulaşacağı, nefsin unsurlardan, çatışma ve sevgiden de oluşamayacağı, sonucuyla tamamlamağa çalışmakta ve bu noktada Aristo ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Bilindiği gibi, Empedokles'e mal edilen görüşe göre, nefs, her şeyi kendisinde bulunan benzerleri ile bilebileceği için, dört unsur da dahil olmak üzere ilkelerden oluşmuştur. Gerek Aristo ve gerekse İbn Sînâ'ya göre, bu görüş benimsendiği takdirde, nefsin, kendi tabiatına aykırı ilkelerden doğan şeyleri bilemeyeceğini kabul etmek gerekir; çünkü ilkelerin ve unsurların birleşmesinden, bazen, kemik, ot, insan ve at gibi, bu ilke ya da unsurların kendilerinde bulunmayan bir takım biçim ve suretler ortaya çıkar. Bu durumda nefsin bu gibi şeyleri bilmemesi gerekir; çünkü nefste bu tür şeyler bulunmamakta yalnızca ilkelerin parçaları bulunmaktadır[55]. Eğer bir kimse nefsin bileşiminde, tıpkı ateş, toprak, çatışma ve sevgi bulunduğu gibi, insanın, atın ve filin de bulunduğunu kabul ederse, büyük bir yanılgıya düşmüş olur. Ayrıca, nefste insan bulunsaydı, nefste nefs de bulunur ve böylece onda bir kez daha insan ve fil bulunacağı için, bu durum sonsuzca giderdi. Ayrıca, İbn Sînâ'ya göre, bu görüş bizi Tanrı'nın ya nesneleri bilen bir varlık olmaması ya da nesnelerden bileşik olması gerektiği biçiminde çirkin bir sonuca götürür ki, her iki olasılığın kabulü de küfürdür. İbn Sînâ'nın küfürle nitelendirdiği bir başka husus da, Empedokles'in görüşünün bizi en azından

[54] *Avicenna's De Anima*, s. 21-22.

[55] *Aynı eser*, s. 24-25, kar., Aristo, *De Anima*, I, 5, 409b, 24-32; 410a, 1-12.

Tanrı'nın çatışmayı bilmemesi gerektiği sonucuna iletmesidir. İbn Sînâ'ya göre, bunun nedeni, Tanrı'da çatışmanın bulunamayacağıdır; çünkü çatışmanın bulunduğu yerde ayrılık ve bozulma söz konusudur. O halde Tanrı'nın ilkeler hakkındaki bilgisi eksiktir[56]. Ayrıca ancak benzer şeyler birbirlerini bileceğine göre, toprağın toprağı, suyun suyu bilmesi, fakat toprağın suyu, suyun toprağı bilmemesi; sıcağın sıcağı bilip, soğuğu bilmemesi gerekir. Yine kendisinde çok miktarda toprak unsuru bulunan uzuvların en yoğun olarak toprağı duyumlaması gerekir. Oysa durum hiç de böyle olmayıp, tırnak ve kemik gibi bu türden olan uzuvlar ne toprağı ne de bir başka şeyi duyumlayabilmektedir[57]. Durum böyle olunca, bir şeyin edilgin olması ve zıddı tarafından etkilenmesi, benzerinden etkilenmesinden daha doğru olsa gerektir; çünkü duyumlama bir etkilenme, bir edilginliktir. Ancak bu durumda da yine zıtları algılayan bir tek gücün bulunmaması gerekir. Sözgelişi, beyaz ve siyah bir tek duyu ile algılanmayıp, beyaz, gözün beyaz olan parçası, siyah da siyah olan parçası ile algılanır. Renklerin sonsuz sayıda bileşikleri olduğu için, gözün de sonsuz sayıda çeşitli renkte parçalarının bulunduğunun kabul edilmesi gerekir. Öte yandan nefs zıtların belli oranlarda karışımı olsa bile, yine bu karışımda beyazı algılayanın yalnızca beyazı, siyahı algılayanın da yalnızca siyahı algılaması gerektiği gibi, üçgenin üçgenle, dairenin daire ile, sonsuz sayıda öteki şekil ve sayıların da yine benzerleri ile algılanması gerekir. Bu durumda duyuda sonsuz sayıda benzerler bulunuyor demektir ki, böyle bir şey imkânsızdır[58]. O halde nasıl düz bir cetvelle hem düz çizgi hem de eğri biliniyorsa, kendisiyle zıtların bilinmesi için bir tek şey yeterlidir ve her şeyin özel bir şeyle bilinmesi gerekmemektedir[59].

İbn Sînâ'ya göre, mizacı, hayatı ya da kanı nefsle aynı sayanlar da yanılgıya düşmüşlerdir; çünkü bunlar nefsin varlığı için gerekli oldukları halde, bu durum onların nefs olmalarını gerektirmez. Sözgelişi, nasıl olur da çoğu nesnelerde, uzuvlarda vb. de bulunan hayat, kan, ya da zıtlar arasındaki oran, tek başına hareket ve idrak ilkesi olabilir? Onlarda bu faaliyetleri meydana getiren, unsurlardan bileşik olan bedeni birarada tutan ve onları birleştiren nefstir; bu birleştirici, yani nefs bedenden ayrılınca, beden dağılır ve bozulur[60].

[56] *Avicenna's De Anima*, s. 25; kar., Aristo, *De Anima*, I, 5, 410b, 3-7.

[57] *Avicenna's De Anima*, s. 25; kar., Aristo, *De Anima*, I, 5, 410a, 26-31; 410b, 1-3; III, 12, 435a, 20-435b, 1.

[58] *Avicenna's De Anima*, ss. 25-26; kar., Aristo, *De Anima*, I, 5, 409b, 25 vdd.

[59] *Avicenna's De Anima*, s. 26; kar., Aristo, *De Anima*, I, 5, 411a, 2-7.

[60] *Avicenna's De Anima*, s. 26-27; kar., Aristo, *De Anima*, I, 5, 411b, 5-13. İbn Sînâ, el-İşârât'da bu konuya şöyle değiniyor : "Hayvan, kendisinden başkasına ait, kendi cisimliğinden ve cisminin mizacından başka bir şeyle hareket eder. Çoğu zaman bu mizaç, onun hareketini, hareket yönü bakımından, daha doğrusu, hareketin kendisi bakımından engeller. Aynı şekilde o, cisimliğinden ve cisimliğinin mizacından başka bir şeyle idrak eder. Bu mizaç, benzeri kavramaktan alıkoyar ve zıddın karşısında nitel değişikliğe uğrar. O halde nasıl olur

İbn Sînâ, nefsin, bir idrak ilkesi olarak sayıya ilişkin bir şey olduğunu söyleyenlerin görüşlerini de uzun uzadıya ele alır ve eleştirir. İbn Sînâ'ya göre, onlar, sayıyı her şeyin ilkesi ve mahiyeti olarak gördükleri için, bu sonucu benimsemek zorunda kalmışlardır. İbn Sînâ, bu görüşü eleştirirken, şu soruyu sorarak işe başlıyor : Acaba nefs, dört ya da beş gibi belirli bir sayı mıdır, yoksa belirli bir sayıdan daha genel bir şey midir? Eğer nefs belirli bir sayı olsaydı, acaba parçalara ayrılan ve her parçası çeşitli yönlere doğru kaçmağa çalışan bir canlının durumunu açıklamak nasıl mümkün olacaktır? Çünkü bu durumda parçalarda bulunan sayı, bütünde bulunandan daha az olacağına göre, nefs de bütünde bulunandan daha az olacaktır; oysa onlar nefsi, bütünde bulunandan başka bir sayı olarak görmektedirler. O halde parçalar aynı türden nefsi muhafaza etmektedir; dolayısıyla bu tür bir canlının nefsi fiilen bir, kuvve halinde ise nefslere bölünerek çoktur[61].

Öte yandan, eğer nefs belirli bir sayı olmayıp, herhangi bir niteliğe ve surete sahip bir sayı olsaydı, bu, bir tek bedende bir çok nefslerin bulunduğu anlamına gelirdi; çünkü çoğu çiftlerde çiftler, çoğu teklerde tekler, çoğu dörtgenlerde dörtgenler vb. bulunmaktadır[62].

Yine sayıda biraraya gelen birimlerin ya bir durumu (*vaz*) bulunmaktadır; ya da bir durumu bulunmamaktadır. Eğer bu birimlerin bir durumu varsa, bu birimler noktalardır. Bu birimler noktalar olduğu takdirde ise, onlar ya bu noktaların sayısı oldukları için nefstir, ya da bu nedenle değil, bir kuvve hali, bir nitelik veya başka bir şey oldukları için nefstir. Ancak onlar nefsî tabiatı soyup bir sayı olarak görürler. Bu durumda noktalar için var olan sayı nefsin tabiatıdır ve kendisinde noktalara uygun olarak bu sayının bulunduğu her cismin ise nefs sahibi olması gerekmektedir. Öte yandan nefs, durumu olan bir sayı olmayıp, çeşitli birimlerden oluşan bir sayı olsaydı, onların, çeşitli olmalarını sağlayacak maddeleri, başka nitelikleri ve ayrımları bulunmadığına göre, nasıl olur da çeşitli olduklarından söz edilebilir?[63] Çeşitlilik ve farklılık ancak bu birimlerin içinde bulundukları maddelere bağlı olarak sahip oldukları çeşitli durumların ve bedenlerin bir sonucu olduğu benimsense bile, yine bir sorunla karşı karşıyayız. Acaba bu birimler ve noktalar nasıl olur da birbirlerine bağlı olurlar? Onlar arasındaki bu bağlantı, onların birimlik ve noktalık tabiatlarının bir sonucu olamaz; çünkü böyle bir durumda onlar, doğal olarak, biraraya gelmeğe çalışırlardı. O halde

da onunla idrak edilir? Mizaç onda birbirinden ayrılmağa çalışan zıtlardan meydana geldiği için, onları ancak karışma ve birleşmeye, birleşmeyi izleyen mizaçtan başka bir yeti zorlayabilir. Bu birleşmenin nedeni ve onu koruyan şey ise, nedenin esere önceliği dolayısıyla, birleşmeden ve mizaçtan öncedir. Bu birleştirici ve koruyucu ilkeye zayıflık ya da yokluk iliştiğinde, mizacı oluşturan çeşitli unsurlar dağılır"(ss. 120-121).

[61] *Avicenna's De Anima*, ss. 22-23; kar., Aristo, *De Anima*, I, 4, 409a, 7-9.

[62] *Avicenna's De Anima*, s. 23.

[63] *Aynı eser*, ss. 23-24; kar. Aristo, *De Anima*, I, 4, 409a, 10-29.

bu bağlantıyı, onların dışında bir birleştirici sağlamaktadır ki, bu birleştiricinin nefs olması, onların nefs olmalarından daha uygundur[64].

Böylece görülmektedir ki, İbn Sînâ'ya göre, eskilerin nefs hakkındaki tanımları ve buna dayalı olarak geliştirdikleri kuramları, nefsin ne olduğunu yeterince açıklığa kavuşturmadığı gibi, onları, nefsi cismânî olarak görme alışkanlıklarından da kurtaramamaktadır. Eskilerin bütün girişimleri, nefsi dış âlemdeki belirtileri olan bir takım nitelikleri ile tanımlamaktadır. Bu nitelikler ise, onun en başta hareket ve idrak ilkesi olmasıdır. Ancak bunlar, bize yalnızca onun varlığı hakkında bilgi verebilir; ne olduğunu, yani tanımını göstermez. Nitekim hareket eden bir şeyin hareket ettiricisinin bulunduğunu bilmek, bu hareket ettiricinin özünün ne olduğunu bilmek demek değildir. O halde nefsin ne olduğunu araştırmak gerekir.

İbn Sînâ'ya göre, nefsin, kendilerinde bulunduğunu düşündüğümüz şeyler, cisimlerdir. Bu cisimler, bitkiler ve canlılar olarak, kendilerinde bulunan nefsin varlığı sayesinde yetkinlik (*kemâl*) kazandıkları için, nefs onların varlığının bir parçasını oluşturmaktadır. Bir şeyin varlığının parçaları ise şu iki farklı sınıf içinde düşünülebilir : a) Bir şeyin fiil halinde olmasını sağlayan parçası ve b) bir şeyin kuvve halinde bulunmasını sağlayan parçası. Bunlardan birincisi suret, ikincisi ise beden ya da cisimdir. Nefs, beden ya da cisim sınıfına girmez; çünkü beden ya da cisim bir şeyin kuvve halinde bulunmasını sağlayan parçasıdır ve bu niteliğiyle hayvan ve bitkinin, hayvan ve bitki olarak, yetkinliğini sağlamaz; tersine böyle bir durumda onlar, fiil halinde bir ilke olan bir başka yetkinliğe muhtaç olurlar. O halde nefs, bitki ve hayvanın fiil halinde bitki ve hayvan olmasını sağlayan türden bir yetkinliktir; hayvan ve bitkinin bir parçasıdır. Bu nedenle biz ona maddede bulunması ve birlikte bitkisel ya da hayvansal tözü oluşturması dolayısıyla suret; eksik ve belirsiz olan cinse kendi türsel ayırımını eklemek suretiyle onun yetkinliğini sağladığı için de "*yetkinlik*" diyebiliriz. Ayrıca nefse "*kuvve*" (yeti) adını vermek de olasıdır. Nefs şu iki anlamda yeti (*kuvve*) adını alabilir : a) Kendisinden belirli fiillerin çıkması münasebetiyle, ve b) duyulur ve akıl edilir suretleri alması münasebetiyle. İbn Sînâ, nefsi bu üç açıdan, yani suret, yetkinlik ve yeti olması açısından tanımlamakla birlikte, bunlar arasından yetkinliği nefsin tanımı için daha uygun bulmaktadır. Onca nefse "*suret*" adı verilebilir; ancak bu, gerçekte onun maddenin sureti ya da maddede bulunan suret olması anlamında olmayıp, özleri madde ve suretten oluşmuş bileşik türlerin basit ayırımı (*fasl*) olması anlamındadır. Bu nedenle, denebilir ki, her suret yetkinlik olduğu halde, her yetkinlik suret değildir. Sözgelişi, sultan (*el-melik*) kentin, kaptan geminin yetkinliği olduğu halde, onların suretleri değillerdir. Öte yandan suret, kuvve halindeki maddeyle olan bir ilişkiye işaret ettiği halde, yetkinlik, kendisinden fiillerin çıktığı

[64] *Avicenna's De Anima*, s. 24.

yetkin bir şeyle, yani türle olan ilişkiye işaret eder. Böylece açıkça anlaşılmaktadır ki, nefsi yetkinlik olarak tanımlamak, onun anlamını daha bir açıklıkla ortaya koyduğu gibi, bütün nefs türlerini de içine almakta ve maddeden ayrı olan nefs, bu tanımın dışında kalmamaktadır[65].

İbn Sînâ'nın nefsi özellikle suret ya da yetkinlik biçiminde tanımlaması, onunla Aristo arasında, en azından, bu sözcüklerin kullanılmasında, yakın bir ilişki bulunduğunu anımsatmaktadır. Nitekim Aristo da nefsin suret anlamında bir töz olduğunu, ve bu tür bir töz de yetkinlik ifade ettiği için, nefsin yetkinlik (*entelekya*) olduğunu belirtmektedir[66]. Ancak Aristo, suretle yetkinlik arasında yakın bir ilişki kurduğu ve İbn Sînâ'nın yaptığı gibi yetkinliği suretten ayırmadığı için, nefsin bedenden ya da cisimden ayrı, bağımsız bir töz olduğunu reddetmektedir. Onca nefs, cisme ilişik, ondan ayrılmayan bir şeydir; hiç değilse, onun bazı bölümleri böyledir; çünkü onlardan bazılarının yetkinliği, bedensel parçalarının yetkinliğidir. Bununla birlikte onlardan belli bölümünün ayrılabilir olduğu söylenebilir; çünkü bu bölüm, hiçbir cismin yetkinliği değildir[67]. Aristo'nun bu ayrılabilir olarak nitelendirdiği şey, öyle görünüyor ki, etkin akıldır (*faal akıl*). Bu akıl, "*kuvve halindeki akıl*" la birlikte bulunur; onu aydınlatır ve fiilen bilmesini sağlar. Ölümden sonra ise "*kuvve halindeki akıl*" dan ayrılarak varlığını sürdürür; "*kuvve halindeki akıl*" ise yok olur[68]. Eğer Aristo'nun görüşü bu biçimde anlaşılacak olursa, nefsin bedenden ayrılabilir olan bölümü son derecede dar bir alanla sınırlanmış olmaktadır. Hatta Aristo'ya göre, öncesiz olan aklî ilke (*etkin akıl*) insanda yer aldıktan sonra, kendi aslî ülkesine, hiçbir bireysellik unsuru taşımaksızın, geri döndüğü için,[69] onu gerçek anlamda insan nefsinin bir parçası olarak görmek ne ölçüde doğru olacaktır? İbn Sînâ ise, daha sonra göreceğimiz üzere, insanın dışında kabul ettiği "*etkin aklın*", insan nefsinin fiil haline geçmesindeki rolünü benimsemekle birlikte, nefsle beden arasındaki ilişkiyi ayrılmaz bir ilişki olarak görmemektedir; çünkü onca nefs, bedene nispetle, bedende ve beden dolayısıyla ortaya çıkan bir yetkinlik değildir. Bu husus onun suretle yetkinlik arasında yaptığı ayırımda ve bir yetkinlik olarak nefsi, geminin yetkinliği olan kaptana, kentin yetkinliği olan sultana benzetmesinde de açıkça görülmektedir. Aristo ise bu benzetmenin ne ölçüde doğru olduğu konusunda tereddüt etmekte ve şöyle demektedir : "*Ayrıca biz kaptanın, geminin yetkinliği olması anlamında, nefsin de bedenin yetkinliği olup olmayacağı konusunda herhangi bir açıklığa sahip değiliz*"[70] Öte yandan, daha önce gördüğümüz gibi, her türlü duyum idrakinden ve maddî ilişkilerden soyutlansak bile, kendi nefsimizin varlığının doğrudan doğruya bilincine sahip olduğumuz hususu, İbn Sînâ'nın, insan nefsinin bedenden bağımsız bir varlığının bulunduğunu ortaya koyduğunu göstermektedir ki, bu da yine onun, yetkinliğin niteliği konusunda, Aristo'dan ayrılırken belli bir amacı gözönünde tuttuğunu vurgulamaktadır. Kuşkusuz, bu konuda İbn Sînâ, Eflatun'a daha yakındır[71].

İbn Sînâ, ayrıca, nefsin tanımında "*yetkinlik*" kavramının kullanılmasını, "*kuvve*" (yeti) kavramının kullanılmasına da yeğ tutmaktadır. Onca nefse, daha önce de belirttiğimiz gibi, şu iki anlamda yeti adı verilebilir : a) Hareket sınıfına giren şeylerin kendisinden çıkması anlamında, ve b) duyumlama ve kavrama sınıfına giren şeylere sahip olması anlamında. Nefs, bir fiil ilkesine (*etkinlik ilkesine*) sahip olan bir yetiye sahip olduğu için hareket ilkesi; edilginlik ya da alıcılık ilkesine sahip olan bir yetiye sahip bulunduğu için de duyumlama ve kavrama (*idrâk*) ilkesidir. Nefs bu iki yetiye aynı ölçüde sahiptir, biri ötekine yeğlenemez. O halde nefsi bu iki anlamı da içeren yetkinlik kavramıyla tanımlamak doğru olur; çünkü nefs, her iki açıdan da yetkinliktir. Bunun da ötesinde, hem ayrık nefs, hem de bedenden ayrı olmayan nefs (hayvansal ve bitkisel nefsi amaçlıyor) bir yetkinliktir[72].

Böylece her türlü nefsin genel bir kavram olan yetkinlikle tanımlanması kesinlik kazanmış olmaktadır. Şimdi bu "*yetkinlik*" deyimini özellikle yeryüzünde bulunan nefs açısından açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. İbn Sînâ bu konuda Aristo'yu yakından izlemektedir. İbn Sînâ'ya göre, iki tür yetkinlik vardır : a) Kendisiyle türün fiilen tür olduğu "*yetkinlik*" ki, İbn Sînâ buna "*ilk yetkinlik*" adını veriyor ve örnek olarak kılıcın suretini gösteriyor; b) türün varlığına bağlı olan "*yetkinlik*" ki, İbn Sînâ buna da "*ikinci yetkinlik*" diyor ve örnek olarak kılıcın kesmesini, insanın ayırım gücünü, inceleme, duyumlama ve hareketini gösteriyor[73]. Aristo bu iki tür yetkinliğe bilgi ile bilginin kullanılmasını örnek olarak veriyor ve bu benzetmeden neyi amaçladığını açıklamağa çalışıyor : Bizim bilgiye sahip olmamız, bu bilgiyi fiilen kullanmamızdan farklıdır; biz bilgiye sahip olduğumuz halde, bu bilgiyi kullanmayabiliriz. Bu, tıpkı uykuda olmakla uyanık

[65] *Aynı eser*, ss. 5-7. İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâ'ihâ ve me'âdihâ'da* (Ahvâl en-Nefs içinde, neşr.: A. F. el-Ehvanî, Kahire 1371/1952, s. 51) aynı konuya şöyle değinmektedir : "Nefs, fiiline nispetle kuvve (yeti); bileşik maddesine nispetle sûret; hayvan ve insan türüne nispetle de yetkinliktir. Yetkinlik kavram bakımından daha tam ve daha geneldir". Yine burada gemi-kaptan, kent-sultan örneklemesinden söz edilmektedir.

[66] Aristo, *De Anima*, II, 1, 412a, 20-22.

[67] Aristo, *aynı eser*, II, 1, 413a, 4vdd.

[68] Aristo, *De Anima*, III, 5'deki metnin yorumu için bkz., W. D. Ross, *Aristotle*, Londra-New York 1966, ss. 150-151; kar., T. Gomperz, *The Greek Thinkers*, ing. çev.: G. G. Bery, c. IV, Londra 1964, ss. 199-200

[69] T. Gomperz, *a. g. e.*, IV, s. 199-200

[70] Aristo, *De Anima*, II, 1, 413a, 8-9.

[71] Eflatun'un görüşü için bkz., *Phaedo*, 82E, vd., 83D, 93D, 94B, vd., T. Gomperz, *a. g. e.*, c. III, s. 39-40.

[72] *Avicenna's De Anima*, ss. 7-8.

[73] *Aynı eser*, s. 11.

olmaya benzer[74]. Aristo'nun bu konuda vermiş olduğu bir başka örnek te İbn Sînâ'nın kılıç örneğini anımsatan, balta ile baltanın kesmesidir[75].

İbn Sînâ'ya göre, türün fiilen tür olması için, onun fiilen sahip olduğu şeylerin fiilen gerçekleşmesine gerek yoktur; bu şeylerin ilkesi türde fiilen varolunca, onların bu ilke tarafından gerçekleştirilme olasılığı her zaman söz konusu olacağı için, ister bitki, ister hayvan, isterse insan olsun, tür fiilen tür durumuna gelir. O halde nefs ilk yetkinliktir. Öte yandan yetkinlik bir şeyin yetkinliği olduğu için, nefs de bir şeyin yetkinliğidir ve bu şey ise cisimdir. Ancak bu cismin de hangi tür cisim olduğunu açıklamak gerekmektedir. Nefs, her tür cismin yetkinliği değildir; sözgelişi, nefs; yatak, sandalye vb. gibi yapma bir cismin yetkinliği değildir. Tersine o, tabiî cismin yetkinliğidir. Aynı şekilde o, her tabiî cismin yetkinliği de değildir; sözgelişi, nefs ateşin, toprağın ya da havanın yetkinliği değildir. Aksine o, hayatî faaliyetlerini yerine getirmek üzere kullandığı organlar aracılığı ile kendisinden ikinci yetkinliklerin çıktığı tabiî cismin yetkinliğidir ve bu hayatî faaliyetlerin başında da beslenme ve büyüme yer alır. Başka bir deyişle nefs, *hayatî faaliyetleri yerine getirme gücünde olan organlara sahip tabiî cismin ilk yetkinliğidir*[76]. İbn Sîna'nın yeryüzünde bulunan nefsle ilgili bu tanımı, Aristo'nun tanımından hiç de farklı değildir. Aristo'ya göre de nefs, *kendisinde kuvve halinde hayata sahip olan, organları bulunan tabiî cisimdir*[77].

İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi, bu tanım yalnızca yeryüzündeki, başka bir deyişle, ayaltı âlemdeki nefsin tanımıdır. Dolayısıyla bu tanımın göksel nefsin (*en-nefs el-felekiyye*) tanımını içermediği biçimindeki bir itiraz geçerli olamaz. Biz, her iki âlem için de nefs adını ortaklaşa olarak, fakat ayrı anlamlarda kullanırız; çünkü her iki âlemdeki şeyleri aynı sözcüklerle adlandırsak bile, bu şeylerin mahiyetleri ve özleri birbirinden farklıdır. Öte yandan nefsle ilişkili gördüğümüz şeylerin, aslında, hayattan çıktığını ve dolayısıyla yetkinlik dediğimiz şeyin "*hayat*" olduğunu söylemek de doğru değildir; çünkü cisimlerde hayata ilişkin olarak bilinen durumların fiil halinde bir ilkesinin bulunması gerekir. Nefs adını verdiğimiz bu ilkenin "*hayat*" olduğu söylenirse, bu konuda tartışmaya gerek kalmaz. Ancak halk yığınları, canlı varlıklara yüklenen "*hayat*" tan bunu anlamazlar. Onlarca hayat iki anlama gelir : a) Kendisinde, kendisinden belli durumların çıktığı bir ilke bulunan türün varolması. Bu anlam hiçbir zaman nefsin anlamını karşılamaz. b) Cismin, kendisinden belli fiiller çıkabilecek bir biçimde varolması. Bu da bize nefsin anlamını vermemektedir. Bu anlam, öncelikle, cismin varolması dışında, sözü edilen fiillerin kendisinden çıktığı bir şeyin varolduğunu ortaya

[74] Aristo, *De Anima*, II, 1, 412a, 10-11, 23-27.

[75] *Aynı eser*, II, 1, 412b, 25-27; 413a, 1-4.

[76] *Avicenna's De Anima*, ss. 11-12; *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâ'ihâ...*, Ahvâl en-Nefs içinde, ss. 55-56; *Mebhas an el-Kuvvâ en-Nefsâniyye*, Ahvâl en-Nefs içinde, s. 153.

[77] *Avicenna's De Anima*, s. 12-14.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınevi Vakfı Kütüphanesi İslâm Ansiklopedisi

koymaktadır. Sözgelişi, bir geminin, gemiye ilişkin yararlar kendisinden çıkabilecek bir biçimde varolması, ondan bu yararların elde edilmesi için yeterli değildir; dolayısıyla geminin varlığı dışında bir de kaptanın bulunması gereklidir. İkinci olarak da, hayatın bu anlamı, cismin varolması dışında herhangi bir şeyin bulunmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim, cismin, kendisinden yakma (*ihrâk*) fiili çıkabilecek bir biçimde varolması buna örnek olarak verilmiştir. Bu örneği benimseyenlere göre, cismin bu biçimde varolması sıcaklıkla aynı şeydir; çünkü cisimde sıcaklığın varlığı, cismin bu biçimde varlığı ile aynı olduğu gibi, görünüşte nefsin varlığı da cismin bu biçimde varlığı ile aynıdır. Ancak nefs için böyle bir şey geçerli olamaz. O halde cismin bu biçimde varoluşu ile nefsin varlığı aynı şey değildir; çünkü bir yetkinlik, bir ilke, özünlü olarak cismin bu biçimde varoluşundan önce gelir; cismin bu biçimde varoluşu ise cismin kendisine özgüdür. Oysa nefsle ilgili olarak sözünü ettiğimiz "*ilk yetkinlik*" ten önce özünlü olarak bir başka yetkinlik gelmez; onun ne herhangi bir ilkesi ne de bir ilk yetkinliği vardır. O halde halk yığınlarının hayattan ne anladıkları gözönüne alınınca, hayat ve nefsten aynı şeyin anlaşılmayacağı ortaya çıkar[78].

III. BİR TÖZ (CEVHER) OLARAK NEFS

Genel olarak benimsendiği üzere, Aristo felsefesinde, bu felsefenin bir aracı olarak görülen "*Mantık*" ın önemli bir yeri vardır; Mantık'ta üzerinde durulan çeşitli kavramlar ve ulaşılan mantıksal yargılar ve önermeler, çoğunlukla, olduğu gibi Fizik'e (*Tabi'iyyât'a*) ve *Metafizik*'e aktarılmıştır. Aynı durum, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, bu felsefe geleneğini sürdürenler için de söz konusudur. Fizik'e ve Metafizik'e aktarılan bu kavramlardan birisi "*töz*" (cevher) kavramıdır. Aristo felsefesinde "*varlık*" (mevcûd) genellikle ikiye ayrılır : a) Özüyle var olan, kendi başına var olan (*ka'im bi'z-zât*); b) başkasıyla var olan (*ka'im bi-gayrihi*). Bunlardan birincisi "töz" (*cevher*) adını alır. İkincisi ise iki ayrı anlamda ele alınabilir. O, hem başkasında hem de başkası vasıtasıyla var olan anlamında ele alınırsa, "ilinti" (*araz*); hem başkasında var olan, hem de onun varlığının nedeni olan anlamında ele alınırsa, "*töz*" adını alır. Töz adı verilen şeylerden birincisi "*madde*", ikincisi ise "*suret*" tir. Ayrıca suret ve maddenin bileşiminden meydana gelen "*cisim*"de töz adını alır[79]. Töz, madde ve tikel şeyler anlamında, bir başka şeyde bulunmaz; suret, tür ve cins gibi tümel şeyler onda bulunur ve ona yüklem olur. Bu nedenle ona konu (*mevzû'*) adı verilir. ilk tözlerin durumu böyledir. Suret, tür ve cins gibi tümel şeyler ise yüklem olurlar ve ikinci tözler adını alırlar[80].

[78] *Aynı eser*, ss. 12-13, 14-15.

[79] el-Gazzâlî, *Makâsıd el-Felâsife*. c. II, Kahire (tarihsiz), s. 82; Aristo, *Metafizik*, V, 8, 1017b, 10-26; VII, 3, 1028b, 32-36; 1029a, 1-34; VIII, 1, 1049, 19-36.

[80] W. D. Ross, *a. g. e.*, s. 21-24.

İbn Sînâ'ya göre, nefsin yetkinlik biçiminde tanımı hiçbir zaman onun bir töz olup olmadığını göstermez; çünkü nefs, bir yetkinlik olarak, yalnızca türün tür olarak yetkinliğini sağlar. O halde nefsin bir töz olup olmadığı sorusunu sormak gerekir. Nefs, ne konunun ne de bileşik cismin töz olması anlamında bir tözdür. Nefsin suret anlamında bir töz olmasına gelince, İbn Sînâ'ya göre, bunun incelenmesi gerekir. Eğer nefsin töz olduğu ileri sürülür ve tözden de yalnızca suret anlaşılır ve ondan daha geniş bir anlam söz konusu olmazsa, insanın insan ve beşer olması gibi, suretin suret olması biçiminde kısır bir döngüyle (*devr*) karşılaşırız. Nefsin, hiçbir konuda bulunmayan bir suret olduğu ileri sürülecek olursa, bu da sorunu çözümlemez; çünkü kimi yetkinlikler hiçbir konuda bulunmasalar da, çoğu yetkinlikler, kuşkusuz, bir konuda yer alırlar; bu yetkinliklerin bileşik cisme nispetle varoldukları ve onların bu cisimde bulunmasının bir konuda bulunması anlamına gelmediğini söylemek de hiçbir şeyi değiştirmez; çünkü onların bir konuda bulunmaktan farklı bir anlamda bileşik cisimde bulunmaları, onların töz olmalarını gerektirmez; bu durumda bulunan şeyler ilinti de olabilirler. Nitekim bir şey bir başka şeyde bir ya da çok diye nitelenemeyeceği gibi, ilinti ya da töz diye de nitelenemez; onlar ancak kendi özleri dolayısıyla bir ya da çok, ilinti ya da tözdürler[81]. O halde nefsin töz ya da başka bir şey olduğunu ortaya koyabilmek için, onu başka bir şeye nispetle değil, kendi özü bakımından ele almak gerekir.

Nefsin bir töz olması için, tözün tanımına uygun olarak, kendi özüyle varolması gerekir. İbn Sînâ'ya göre, özellikle insan nefsinin, kendi özüyle varolan bir şey olduğunda hiçbir kuşku yoktur[82]; çünkü biz, her türlü maddî ve duyusal ilişkiden yoksun olarak onun vasıtasız bilincine sahibiz[83]. Bitkisel ve hayvansal nefs gibi öteki nefs türlerinde ise böylesine kesin bir bilgiye sahip değiliz. O halde bu tür nefslerin töz olup olmadıklarını araştırmak gerekir. İbn Sînâ'ya göre, bu tür nefslerin içinde bulundukları yakın maddesi özel bir mizaca ve özel bir biçime sahiptir ve nefs, onda bulunduğu sürece, bu özel mizâcı ve bu özel biçimi korur[84]. O halde nefs olmadan onun özel bir mizâca ve biçime sahip olan konusunun ya da maddesinin fiilen olduğu gibi durması imkânsızdır ve nefs, onun böyle olmasının nedenidir. Nefsin uzak konusuna gelince, onunla nefs arasında onun varolmasını sağlayan başka suretler bulunur. Bu nedenle nefs ayrılınca, kendisine uygun olan bileşim (*mizâc*) de koruyucusunu yitirir ve bozulur; onun yerini cansız suret alır.

[81] *Avicenna's De Anima*, s. 8-10.
[82] *Aynı eser*, s. 27.
[83] *Aynı eser*, s. 16.
[84] *Aynı eser*, s. 27-28. Daha önce Aristo ve İbn Sînâ'nın nefsi mizaç, daha açık bir deyişle, unsurların belli oranlarda uyumlu bir biçimde bileşimi olarak gören eski Yunan filozoflarını eleştirdiklerini görmüştük. Ancak, bu görüş, her iki filozofta özel bir mizacın varlığının, nefsin varlığı için gerekli olduğu biçiminde yankısını bulmuştur.

Böylece nefsten sonra kendi türünü koruyamayan cisim, kendisinin fiilen kalmasını sağlayacak başka bir surete, başka ilintilere sahip olur; kimi parçaları değişir, kimi parçaları da ayrılır. O halde nefs, yakın konusu olan cismin özel bir mizâçla varolmasının nedenidir. Bu anlamıyla nefsin cisimdeki varlığı, konuda bir ilintinin varlığı gibi, değildir; ilinti, içinde bulunduğu konunun varlığının nedeni olmadığı halde, nefs, onun olduğu gibi fiilen varolmasının nedenidir ve onun varlığının koruyucusudur. Dolayısıyla nefs bir tözdür; herhangi bir konuda bulunmayan bir surettir[85]. Böylece görülüyor ki, nefsi, bileşik cismin bir parçası olarak genel suret anlamında değil, – çünkü böyle bir şey onun ilinti olmasını ortadan kaldırmaz – herhangi bir konuda bulunmayan özel türden bir suret anlamında ele almak gerekir[86]. İbn Sînâ'nın nefsi tanımlarken "*yetkinlik*" kavramını "*suret*" kavramına yeğ tutması işte bu nedenle olsa gerektir.

Yeryüzündeki nefslerden alt düzeyde olanın, üst düzeydekinin maddesinin varolmasını sağladığı, sözgelişi, bitkisel nefsin hayvansal nefs için böyle bir işlevi yerine getirdiği ve böylece hayvansal nefsin bir konuda yer aldığı söylenemez; çünkü İbn Sînâ'ya göre, bitkisel nefs mutlak anlamda beslenme yetisi olan bir cismin bulunmasını gerektirir ve kendisi de yine mutlak anlamda cins olarak bir varlığa sahiptir. Ancak onun tümel anlamda cins olarak varlığından, onun gerçekte bu biçimde varolduğunu anlamamak gerekir; bu, onun tasavvurdâ, vehm (*kuruntu*) yetisindeki varlığıdır. Onun, varolmasını sağladığı şey de yine mutlak, cins anlamında beslenme, büyüme ve üreme yetisine sahip olan cisimdir. Duyumlama, ayırdetme ve istençli (*irâdî*) hareket organlarına sahip olan cisim ise, bitkisel nefsten, bitkisel nefs olması dolayısıyla değil, kendisine kendisini başka bir tabiat haline sokan bir başka ayrımın eklemesiyle çıkar ve böylece hayvansal nefs oluşmuş olur[87].

Cins anlamında bitkisel nefs, bir yeti olarak, öteki nefslerde bulunur; o ancak tür anlamında bitkisel nefs olarak gerçek bir varlığa sahiptir. Bitkisel yeti yalnızca bitkisel bir cismi tamamlar; hayvansal cismin tamamlanması için ise duyum ve hareket organlarına ihtiyaç vardır. O halde bitkisel nefs, öteki yetilere de sahip olan bir nefsin yetisidir. Öteki yetilerden biri olan bu yeti, kendisi de yine bir başka nefs için yeti olan ve hayvansal nefs diye bilinen bu nefse ait ikinci yetkinliklere organın hazır olmasını sağlayacak bir biçimde çalışır. Aslında nefs birdir ve bu yetiler, nefsten dallara ayrılarak uzuvlara yerleşmişlerdir. Onlardan bir kısmının fiillerinin önce, bir kısmının fiillerinin de sonra gelmesi, organın hazırlık durumuna bağlıdır. O halde her hayvanın sahip olduğu nefs, bedenin unsurlarını, bileşimlerini, kendisinin bedeni olacak bir biçimde biraraya toplar ve bu bedeni koruyup,

[85] *Avicenna's De Anima*, s. 28-29.
[86] *Aynı eser*, s. 10.
[87] *Aynı eser*, ss. 29-30..

onun gerekli düzen içinde bulunmasını sağlar. Nefs, bedende bulunduğu sürece, dış etkenler bedene egemen olup, onu değiştiremez. Aksine nefs bedeni etkiler; sözgelişi, nefsin beğendiği ve beğenmediği niteliklerin bilincinde olması sırasında sevinç ve üzüntü biçiminde ortaya çıkacak bir edilginlik, beslenme ve büyüme yetisi üzerinde etkisini gösterir. Başka bir deyişle nefs, içinde bulunduğu bedenin yetkinleştiricisi ve kendisine en uygun olan düzende bulunması için, onun koruyucusudur; çünkü beden çeşitli tabiî unsurların bileşiminden meydana geldiği için, onun her parçası bir başka mekâna gerek duyar ve kendisiyle bitişik olandan ayrılmak ister; onu ancak olduğu biçimiyle kendi tabiatının dışındaki bir şey korur ki, işte bu şey nefstir. Nefs, içinde bulunduğu şeyin yetkinliği olduğuna göre, bu şey onunla varlık kazanmış demektir. Ayrıca nefs, türün de yetkinleştiricisi ve yapıcısı (sâni')' dır; çünkü farklı nefslere sahip olan şeyler nefs sayesinde çeşitli türlere sahip olur ve birey olmaları bakımından değil, tür olmaları bakımından ayrılır. O halde nefs, nefse sahip olan şeylerde türsel ayrımı sağladığı için, bir ilinti olarak görülemeyeceği gibi, onun, içinde bulunduğu şeyin yapısında da bir yeri yoktur; dolayısıyla nefs, töz gibi, bir yetkinliktir. Ancak bu durum onun ayrık olmasını da, ayrık olmamasını da gerektirmez; çünkü her töz ayrık değildir; göksel tözler gibi ayrık olabileceği gibi; madde ve suret gibi, ayrık olmayabilir de[88].

IV. NEFSİN TÜRLERİ VE YETİLERİ

Daha önce nefsin dış âlemde gözlemlenen bir takım fiilleri bulunduğunu ve bu fiillerin varlığından da nefsin varlığının kanıtlanabileceğini görmüştük. İşte bu fiillerin oluşturduğu farklı sınıflar, farklı bir takım yetilerin bulunmalarını gerektirir. Sözgelişi, şiddet ve zayıflık bakımından farklı olan fiiller, cins ve tür bakımından aynı sınıfa giren fiiller, hep aynı yetilerin görev alanına girer. Bazen de farklı cinste ve farklı türde fiiller, akıl ve hayalde olduğu gibi, bir tek yeti tarafından kavranırlar. Eğer tek tek her fiile karşılık bir yeti bulunsaydı, onların sayıca bir sonu bulunmazdı[89].

Yeti, yeti olması bakımından, özü dolayısıyla ve öncelikle belli bir işlevi yerine getirme gücüdür. İşte bu güç sayesinde yetiler, belirli fiillerin ilkeleri olurlar; ikinci aşamada ise bu yetilerden her biri, öncelikle ilkesi oldukları fiile bağlı olan bir çok fiillerin ilkesi olurlar. Sözgelişi, görme öncelikle bir niteliği, yani rengi algılama yetisidir; renk ise beyaz ya da siyah olabilir. Yine hayal yetisi de maddeden henüz tamamıyla soyutlanmamış olan suretleri alır; bunlar da renk, tad, ses, büyüklük vb. olabilir. Bazen de bir yeti bir fiili yapmağa hazır olduğu halde, bu fiili gerçekleştirmek için bir başka yetinin yardımına muhtaçtır. Bu durumda bu yeti bazan bir fiilin

[88] *Aynı eser*, s. 30-33.
[89] Aynı eser ss. 34-35

fiil halindeki ilkesi, bazan da kuvve halindeki ilkesi durumundadır. Sözgelişi, hareket ettirme yetisi (*el-kuvvet el-muharrike*)'nin durumu böyledir. Eğer şevk yetisi (*el-kuvvet eş-şevkıyye*) hayalgücü (*tahayyül*) ya da akıledilirin (*el-ma'kul*) uyarısıyla hareket ettirmeye yöneltirse, hareket ettirme yetisi hareketi gerçekleştirmiş olur. Bir tek hareket ettirme yetisinden bir tek organ aracılığıyla bir tek hareket çıkar; çünkü çok sayıdaki hareketlerin nedeni, hareket organlarının çokluğudur; bu organlar da bizdeki kaslardır. Her kasta bir tek hareket ettirici yeti bulunur ve kendi hareketinden başkasını yapamaz[90].

Nefsin sözü edilen fiillerini şu üç grupta toplayabiliriz : a) Hayvan ve bitkilerde ortak olan beslenme, büyüme ve üreme fiilleri; b) hayvanlar ya da hayvanların çoğunda bulunup, bitkilerde bulunmayan duyumlama, hayal ve istençli (irâdî) hareket fiilleri ve c) yalnızca insanlara özgü olan akıledilirlerin kavranması; sanatların icadı; yaratıklar üzerinde düşünme ve onları inceleme; güzelle çirkini birbirinden ayırma fiilleri. Eğer nefsanî yetiler bir olup, bitkisel fiiller, kendisinden öncelikle hayvansal fiillerin çıktığı bir yetiden kaynaklansa idi, katı ve yumuşak nesneleri duyumlayamadığı halde, beslenen bitkisel cisimler ve hayvansal organların bulunması söz konusu olmazdı. Bu tür cisimlerin ve hayvansal organların beslenme yetisine sahip olup, duyumlayamamasının nedeni ya bu işlevi yerine getirecek yetinin bulunmamasıdır ya da maddenin bunlara karşı edilgin olmamasıdır. Oysa maddenin sıcak ve soğuğa karşı edilgin olmadığını; bunlardan, kuvvetli tad ve kokulardan etkilenmediğini söylemek imkânsızdır. O halde onlarda beslenme yetisi bulunduğu halde, duyumlamanın yokluğu, bu işlevi yerine getirecek yetinin yokluğundan ileri gelmektedir ve bu iki yeti birbirinden farklıdır[91].

İbn Sînâ'ya göre, nefsin hareket ettirme yetisi de beslenme yetisinden ve duyumlama yetisinden farklıdır. Beslenme yetisinden farklıdır; Çünkü nefs ya mutlak anlamda yer değiştirme hareketinin nedenidir, fakat bu tür hareketi her cisim kabul eder; ya da gerilme ve açılma biçiminde bir yer değiştirme hareketinin nedenidir ve bizim bedenlerimizde bu tür hareketi kaslardan daha çok kabul eden organlar vardır; söz gelişi, beslenme hayatı bunlar arasındadır, fakat bunun harekete neden olması, hareket ettirme yetisinden yoksun bulunmasından dolayı, mümkün değildir. Hareket ettirme yetisi duyumlama yetisinden de farklıdır; çünkü kimi sinirlerde duyumlama yetisi bulunup, hareket yetisi bulunmaz; kimi sinirlerde de hareket yetisi bulunup, duyumlama yetisi bulunmaz. Yine bilindiği üzere, kendi yöresindeki tadlara karşı edilgin olmak bakımından göz, dilden farklı değildir; fakat göz tadı duyumlayamaz; sesi işitemez. İnsanî yeti ise bütün öteki yetilerden,

[90] *Aynı eser*, s. 36-37.
[91] *Aynı eser*, s. 37-38.

maddî ilişkilerden soyutlanmış olması bakımından, farklıdır. Oysa hayvanlara ait olan bütün fiiller bir organa muhtaçtır[92].

İbn Sînâ, nefsin fiillerinin yukarıda sözünü ettiğimiz üçlü tasnifine uygun olarak, nefsin birbirinden ayrı şu üç türünü saymaktadır : *1. Üreme, büyüme ve beslenme işlevlerini yerine getirmek üzere organlara sahip tabiî cismin ilk yetkinliği olan "Bitkisel Nefs". 2. Tikelleri kavramak ve istençli harekete sahip olmak üzere organları bulunan tabiî cismin ilk yetkinliği olan "Hayvansal Nefs". 3) Fikrî bir seçim ve aklî bir sonuçlama işlemi sonucunda ortaya çıkan fiilleri yerine getirmek ve tümelleri kavramak üzere organlara sahip tabiî cismin ilk yetkinliği olan "İnsan Nefsi"* [93].

Bir tek cinsi oluşturan bu üç tür nefsin en alt kesiminde "*bitkisel nefs*" yer almaktadır. Bunun nedeni, İbn Sînâ'ya göre, unsurların, gök kürelerinin etkisiyle, cansızlar âleminden daha ahenkli bir bileşime sokulduğu bitkiler âleminde bu tür bir nefsin söz konusu olmasıdır. Bu ahenkli bileşim denge durumuna ne kadar çok yaklaşırsa, bir öncekinden daha arınmış ve daha ince bir başka yetiyi almaya hazır bir duruma gelir. Böylece hayvanlar ve insanlar âlemi oluşur[94]. Daha aşağı düzeyde bulunan nefs, daha yukarı düzeyde bulunanın cinsidir ve onda bir yeti olarak bulunur; sözgelişi bitkisel nefs hayvansal nefsin, hayvansal nefs de insan nefsinin cinsidir[95].

1. BİTKİSEL NEFS :

Bitkisel nefsin üç ayrı yetisi vardır : a) Beslenme yetisi (*el-gâziyye*). Bu yeti, içinde bulunduğu cisimden başka bir cismi, içinde bulunduğu cisme benzer bir cisim haline dönüştürür ve çözümlenip ayrılan miktarı yerine koyar. Bu işlemden geçen şey ise besin adını alır. b) Büyüme yetisi (*el-münemmiyye, en-nâmiyye*). Bu yeti, içinde bulunduğu cismi uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından çeşitli yönlerde mükemmel bir büyümeye ulaştıracak oranda benzeri bir cisimle artırır. c) Üreme yetisi (*el-müvellide*) Bu yeti de, içinde bulunduğu cisimden, bu cisme kuvve halinde benzer bir parçayı alır ve onu, kuvve halinde benzer olduğu cisme fiil halinde de benzer bir hale getirmek üzere benzeri cisimlerin yardımıyla etkiler, onları biçimlendirip, birleştirir[96].

[92] *Aynı eser*, s. 38-39.

[93] *Aynı eser*, s. 39-40; *en-Necat*, s. 258.

[94] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 256-258; *Le Livre de Science* (Dânişnâme), fr. Çev.: M. Achena ve H. Massé, c. II, Paris 1958, ss. 54, 55, 65.

[95] *Avicenna's De Anima*, s. 40.

[96] *Avicenna's De Anima*, s. 40-41; *en-Necât*, s. 258; *Le Livre De Science*, c. II, s. 54-55. Bitkisel cisimler, beslenme yetisine sahip olmaları bakımından ortak oldukları halde, büyüme ve üreme yetilerine sahip olmamaları bakımından ayrılırlar; çünkü beslenme yetisine sahip oldukları halde, büyüme ve üreme yetileri bulunmayan ve yine büyüme yetisine sahip oldukları halde, üreme yetileri bulunmayan cisimler vardır. (en-Necât, s. 257). Besinin, beslenenin tözüne dönüştürülmesinde, beslenme yetisine sindirim yetisi (el-hâzıma) yardımcı olur. Öteki iki yetinin aksine, beslenme yetisi kişinin bütün yaşamı boyunca faaliyetini sürdürür. Bitkisel nefsin bu üç yetisi arasında yakın bir ilişki vardır. Beslenme yetisi, kişinin tözünü korumayı; büyüme yetisi kişinin tözünün olgunlaşmasını; üreme yetisi de, türün korunmasını amaçlar; çünkü süreklilik isteği Tanrı'nın her şeye ihsan ettiği bir özelliktir. Beslenme yetisi kişiden eksileni, üreme ise türden eksileni yerine koyar. İbn Sînâ bu arada beslenme yetisiyle ilgili olarak yanlış bir görüşü de eleştiriyor : Bazılarınca beslenme yetisi ateşle ilgili görülmüştür. Aristo'ya göre, bu görüşün sahibi Empedokles'tir. Onlarca ateş beslenir ve gelişir. İbn Sînâ, bunların şu iki yönden yanıldıklarını söylüyor : 1. Beslenme yetisi kendi özünü değil, bedeni besleyip, büyütür; eğer ateş besleniyorsa, kendi özünü besleyip büyütüyor demektir. 2. Ateş beslenmeyip, birbiri ardısıra şeyleri doğurur ve öncekileri yok eder. Eğer ateş beslense idi ve niteliği de bedenlerin besini niteliğinde olsa idi, bedenlerin durmadan büyümeleri gerekirdi; çünkü ateş bir madde olarak var olduğu sürece, durmayıp, sonsuzca çoğalır. Bundan daha da garibi, bu görüşte olanların, şu açıklamada bulunmalarıdır : Ağaçlar aşağıda kök salar, yukarıya doğru dallanır; çünkü doğal mekânları dolayısıyla toprak aşağıya, ateş ise yukarıya doğru hareket eder. İbn Sînâ'ya göre, bu açıklamada şu iki yanlış vardır : Birincisi, bitkilerden çoğunun dallarının köklerinden daha ağır olması; ikincisi ise ayırım nedeni olarak bu aşağı ve yukarı doğru hareketin kabul edilmeyip, ağırla hafifin birbirinden ayrılmasıdır. Eğer bu durum nefsin denetim ve yönetiminden ileri geliyorsa, kök salma ve dallanmayı nefse maletmenin hiçbir sakıncası yoktur. Bununla birlikte, öyle görünüyor ki, bitkilerde üst, başın yerini tutmaktadır; bitkilerin başı ise kökleridir, kaynağının bulunduğu yerdir. *Avicenna's De Anima*, ss. 52-56; kar., Aristo, *De Anima*, II, 4, 415b, 27-416a, 19.)

2. HAYVANSAL NEFS :

Hayvansal nefse gelince, onun öncelikle iki bölümü vardır : *1. Hareket yetisi, 2. İdrak yetisi.* Hareket yetisi de harekete yöneltmesi (*bâ'isa*) ve etkin (*fâ'ile*) olması bakımından ikiye ayrılır. Birincisi Şevk Yetisi (*el-kuvvet en-nuzû'iyyet eş-şevkıyye*) adını alır. İstenen ya da kaçınılan görüntü hayalgücünde belirince, bu yeti sözünü ettiğimiz öteki hareket yetisini harekete yöneltir. Bu Şevk Yetisinin iki dalı vardır. Bunlar; a) haz elde etmek isteğiyle zorunlu ya da yararlı olduğu imgelenen şeylere doğru bir harekete yönelten İstek Yetisi (*kuvve şehvâniyye*) ile b) üstesinden gelmek arzusuyla zararlı ya da yok edici olduğu imgelenen şeyleri uzaklaştıracak bir harekete yönelten Öfke Yetisi (*kuvve gazabiyye*)'dir. Etkin (*fâ'ile*) olması bakımından hareket yetisine gelince, bu yeti sinir ve kaslara yayılmış olarak bulunur; işlevi ise hareketin başlangıç noktasına doğru kasları germek ve uzuvları birbirine bağlayan lif ve bağları çekmek, ya da onları bu noktadan öteye hareket etmek üzere gevşetmek veya uzatmaktır[97].

İdrak yetisi de, İbn Sînâ'ya göre, ikiye ayrılır : A) *Dış İdrak Yetisi*, B) *İç İdrak Yetisi.*

A) *Dış İdrak Yetisi* :

Bu yeti, beş ya da sekiz duyudan oluşur. Bu sayıca farklılığın nedeni, dokunma duyusunun, daha sonra göreceğimiz üzere, dört ayrı duyumu içine alan bir cins oluşturduğu ve aynı organda bulunduğu için, bir tek duyuymuş

[97] *Avicenna's De Anima*, ss. 40-41; en-Necât, s. 259; *Le Livre de Science*, c. II, s. 55-56.

gibi bir izlenim vermesidir. İbn Sînâ bu kaydı koyarak beş duyuyu şöyle sıralamaktadır : 1. Dokunma duyusu, 2. Tadalma duyusu, 3. Koklama duyusu. 4. İşitme duyusu, 5. Görme duyusu. Şimdi teker teker bu duyular üzerinde duralım.

1. *Dokunma Duyusu* (*el-lems*) : Bu duyu, deri ve etteki sinirlerde yayılmış olarak bulunur. Bu sinirler, kendilerine dokunan şeyleri algılar ve kendilerini yapı ve biçim bakımından değişikliğe uğratan zıt niteliklerden etkilenir. İbn Sînâ, bu duyumun bazılarınca bir tek tür oluşturmayıp, bütün deriye dağılmış olarak bulunan dört ya da daha fazla duyuyu içeren bir cins sayıldığını belirtmektedir. Dokunma duyusuna dahil olan bu duyulardan birincisi soğukla sıcak, ikincisi kuruyla yaş, üçüncüsü sertle yumuşak, ve dördüncüsü de kaba ve düzgün gibi birbirine zıt çiftleri algılar ve bunlar hakkındaki yargısını ortaya koyar[98].

İbn Sînâ, Aristo'yu izleyerek, dokunma duyusunun, her hayvanın öncelikle sahip bulunduğu bir duyu olduğunu belirtiyor ve bu durumu şöyle açıklıyor : "*Hayvanın hayvan olmasını sağlayan duyulardan ilki dokunma duyusudur; nasıl "yersel nefse" sahip olan her nesnenin beslenme yetisi varsa ve bütün öteki yetilerden yoksun olabildiği halde, bu yetiden yoksun olamıyorsa, hayvansal nefse sahip olan her varlığın da dokunma duyusuna sahip olması gerekir; onun öteki bütün yetilerden yoksun olması mümkün olduğu halde, bu duyudan yoksun olması mümkün değildir. Bunun nedeni, hayvanın ilk bileşiminin dokunma duyusu ile algılanabilen niteliklerden meydana gelmiş olmasıdır*[99]". O halde hayvanın varlığını sürdürmesi için en azından dokunma duyusuna ihtiyacı vardır. Sözgelişi, dokunma duyusuyla yakından ilişkisi olan tadalma duyusu yok olsa da, hayvanın varlığını sürdürmesi mümkündür. Öteki duyular, bazan uygun besinin alınmasına ve zararlı olandan kaçınılmasına yardımcı oldukları halde, sözgelişi, bedeni çevreleyen havanın yakıcı mı yoksa dondurucu mu olduğunu algılayamazlar. Öte yandan dokunma duyusunun, varlığın devamında yine önemli bir yer tutan beslenme isteğinin temelinde de yattığı görülmektedir. Sözgelişi, açlık, kuru ve sıcak olana; susuzluk, soğuk ve yaş olana duyulan istektir. Besin ise dokunma duyusunun algıladığı bu niteliklerle nitelenen şeydir[100]. O halde her hayvanın bütün öteki duyulardan önce dokunma duyusuna sahip olması gerekir.

İbn Sînâ bu hususu, dokunma duyusunun hareketle olan ilişkisini ortaya koyarak da kanıtlamağa çalışmaktadır. Onca hareketin dokunma duyusunun kardeşi olduğu söylenebilir. Ancak genellikle bu görüşe aykırı olarak İstridye ve Sünger gibi bazı hayvan türlerinin dokunma duyusuna

[98] *Avicenna's De Anima*, ss. 41, 42-43, 73; *en-Necât*, s. 259, 260; *Le Livre de Science*, c. II, s. 56.

[99] *Avicenna's De Anima*, s. 67; kar., Aristo, *De Anima*, II, 2, 413b, 4 vd.; 414b, 3.

[100] *Avicenna's De Anima*, s. 67-68; Aristo, *De Anima*, II, 3, 414b, 1-16.

sahip oldukları halde, hareket yetisine sahip olmadıkları ileri sürülmüştür. Oysa hayvanlarda bulunan istençli hareket, yer değiştirme hareketi ve hayvanın bütünüyle kendi yerinden ayrılması söz konusu olmaksızın organlarının kasılma ve genişleme hareketi olmak üzere iki türlüdür. İstridye gibi hayvanların hareketi ikinci grupta yer alır. Onların bu tür hareketleri dokundukları şeyi duyumladıklarını gösterir; çünkü dokunma duyusuna sahip olan hayvanların hareket dürtüsüne de sahip olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, onların kendi özlerinde ya bütünleri ya da parçalarına ilişkin belli bir istençli hareketin bulunduğunu da söyleyebiliriz[101].

Geleneksel Aristo felsefesinde olduğu gibi, İbn Sînâ'ya göre, duyumlama, duyum organındaki bir edilginlik halidir. Bedenin durumuna zıt olan her hal, bu hale geçiş ve değişim anında duyumlanır; bu hal gerçekleşip, süreklilik kazanınca duyumlanamaz; çünkü bir duyumun süreklilik kazanması, yalnızca bir şeyin yok olması ya da gerçekleşmesi sırasında bulunan edilginlik halinin bulunmaması demektir. Edilginlik hali ortadan kalkınca da, duyumlamadan söz edilemez. Sözgelişi, sürekli bir özelliğe sahip olan verem humması ateşi, günaşırı tutan sıtma ateşinden kuvvetli de olsa, duyumlanamaz[102]. O halde her duyumlamanın bedende veya onun organlarında belli bir değişime ve edilginliğe bağlı olması gerekir; aksi halde duyumlama işlemi meydana gelmez.

Ayrıca elem ve haz da dokunma duyusunun algıladıkları şeyler arasında yer alır. Dokunma duyusu bu anlamda öteki duyulardan ayrıdır. Sözgelişi, kulak şiddetli bir sesten ve göz parlak ışık gibi aşırı bir renkten elem duyarsa, işittiği ya da gördüğü için değil, dokunduğu için bir elem duymuş olur; çünkü onda dokunmaya ilişkin bir elem ortaya çıkmıştır. Dokunma duyusunun kendisi ise, dokunulan şeyin niteliğine uygun olarak bazan elem bazan da haz duyabilir[103].

Dokunma duyusunun öteki duyulardan farklı bir başka özelliği de, bütün derinin bu duyuya sahip olmasıdır. Öteki duyulara nesneler dokunma olmadan iletildiği için, onların organlarının bir tek organ olması yeterlidir. Dokunma duyusuna ilişkin organ ise, bütün deriye ve ete yayılmış bir durumda bulunur. Dokunma organında, dokunma duyusuyla algılanan nesnelerin nitelikleri bulunduğu için, onun bu niteliklerden yoksun olması mümkün değildir. Ancak o, bu niteliklere belli bir denge ve oran içinde sahip olduğu için, bu niteliklerin kendisinde bulunduğundan habersizdir. Bu denge hali dolayısıyladır ki, dokunma organı, yoğunluğu, kendisinde bulunan niteliklerin yoğunluğundan fazla olan nitelikleri duyumlayabilir. Dokunma duyusuna sahip olan canlılar, denge haline ne ölçüde yaklaşırlarsa, duyumlamaları

[101] *Avicenna's De Anima*, s. 68.

[102] *Aynı eser*, s. 70-71.

[103] *Aynı eser*, s. 71.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

da o ölçüde duyarlı olur. İnsan, denge haline bütün hayvanlardan daha yakın olduğu için, en duyarlı dokunma duyusuna sahiptir[104].

2. *Tadalma Duyusu* (*ez-Zevk*) : Bu duyu, dil üzerine yayılmış sinirlerde bulunur ve dile dokunan cisimlerden çözümlenip, dilde bulunan tükrük salgısıyla karışarak, dilin kendisinde nitel bir değişiklik meydana getiren tadı algılar[105]. Hayvanların sahip bulunduğu duyuların önem bakımından ikincisi ve dokunma duyusundan sonra geleni bu duyudur. Bu duyu, bedenin var olması için gerekli bir işlevi yerine getirmektedir. Bu işlev, besine istek duymak ve onu seçmektir. Bu duyu, tadın çoğunlukla dokunma suretiyle algılanması bakımından dokunma duyusuna benzer; fakat duyumlanan şeyle aynı niteliğe sahip olmaması bakımından ondan ayrılır. Bu nedenle, öyle görünüyor ki, bu duyuda tadı alan, fakat özünde tada sahip olmayan bir aracıya ihtiyaç vardır ve bu aracı da tükrük bezi adı verilen bir organdan yayılan tükrüktür. Bu salgı tadlardan yoksun olduğunda tadları doğrulukla iletir; fakat safralılarda ve mide ekşimesi bulunanlarda olduğu gibi, acı ve ekşi tadlarıyla karışınca, tadları doğrulukla iletemez ve dolayısıyla algılanan tad, kendi niteliğini yitirerek, acı ve ekşiye dönüşür[106].

3. *Koklama Duyusu* (*eş-şemm*) : Bu duyu beynin ön yüzünün iki meme ucuna benzeyen çıkıntısında bulunur. İçeriye alınan hava vasıtasıyla kendisine iletilen kokuyu algılar. Bu koku ya hava ile karışık olarak bulunan buharda bulunur ya da kokulu cismin havada nitel bir değişiklik meydana getirmesi sonucu koklama duyusu üzerinde izlenim bırakır[107]. İnsan öteki hayvanlara oranla en gelişmiş koklama olanağına sahip ise de – çünkü o, gizli kokuları ovuşturmak suretiyle ortaya çıkarır ve nefesle içine çekmek suretiyle algılar – kokuları hayalinde köklü izlenim bırakacak kadar kuvvetli bir biçimde algılamaz. Kokular onda, dokunma ve tadalma duyularıyla algılananların tersine, çok zayıf izlenimler bırakır. Bu nedenle tad türleri ile koku türleri arasında isim bakımından bir benzerlik görülür. Sözgelişi, güzel ve çirkin, tatlı ve ekşi kokudan söz edilir. Öyle görünüyor ki, insanların kokuları algılaması, katı gözlü (*es-sulbet el-ayn*) hayvanların nesnelerin biçim ve renklerini algılamalarına benzemektedir; çünkü bu tür hayvanlar, bu nesneleri bulanık bir biçimde, gözü zayıf olan bir kimsenin bir şekli uzaktan algılaması gibi, algılar. Buna karşılık sözü edilen hayvanlarda koklama duyusu daha güçlüdür. Bu tür hayvanlara örnek olarak İbn Sînâ karıncayı veriyor. Kokuların duyumlanması için, onların nefesle içeriye

[104] *Aynı eser*, ss. 73-74; kar., Aristo, *De Anima*, II, 11, 424a, 3-9; II, 9, 421a, 20-22.

[105] *Avicenna's De Anima*, s. 42; *en-Necât*, s. 260; *Livre de Science*, c. II, s. 58.

[106] *Avicenna's De Anima*, ss. 75-76; kar., Aristo, *De Anima*, II, 9, 421a, 19-20; II, 10, 422a, 8-422b, 9.

[107] *Avicenna's De Anima*, s. 42; *en-Necât*, s. 260; *Livre de Science*, c. II, s. 57.

alınmasına gerek olmayıp, havadaki kokuların koklama organına iletilmesi yeterlidir[108].

Nasıl tadalma duyusunda tada sahip olmayan tükrük bir aracı olarak görev yapıyorsa, koklama duyusunda da bu aracılık görevini kokuya sahip olmayan hava ve su gibi bir cisim yapmaktadır. Karada yaşayan hayvanlar için hava; suda yaşayan hayvanlar için de su iletişim aracıdır. Kokunun buhar halinde havada bulunması ve bu buharın kokuyu iletmesi konusunda İbn Sînâ'nın kuşkuları vardır. Ona göre, nasıl kuvvetli bir ateş, yöresindekileri belli bir sınıra dek ısıtabilirse, kokunun bulunduğu havadaki buhar da belli bir mesafenin ötesine geçemez ve bu nedenle son derecede duyarlı koklama duyusuna sahip olan bazı hayvanlar bu mesafenin ötesinde kokuyu algılayamazlar. Oysa koku çok uzak ülkelere dek ulaşmaktadır. İbn Sînâ bu hususu kanıtlamak için zaman zaman gözlemlenmiş olan şu olayları anlatıyor : "*Yunanlıların ve Kuzey Afrikalıların ülkelerinde akbaba yoktur; bu hayvanlar oralarda barınamazlar. Bu ülkelerle akbabaların yaşadığı ülkeler arasında büyük bir uzaklık vardır. Bazı yıllar bu ülkelerde kanlı savaşlar olur ve akbabalar cesetlere doğru yola çıkarlar. Bunun nedeni, kokuyu algılamış olmalarından başka bir şey değildir. Bu durumda kokuyu iletenin buhar olmayıp, hava olduğu açıktır*". İbn Sînâ, '*Dânişnâme*'de bu olayın Yunanlılardan aktarılmış olduğunu belirtmekte ve akbabaların yaşadığı ülke olarak da *İran*'dan söz etmektedir[109].

4. *İşitme Duyusu (es-sem')* : Bu duyu kulak deliğinin yüzeyine dağılmış olan sinirlerde bulunur; biri çarpan, öteki de çarpılan olmak üzere iki nesne arasında sıkışmış olan havanın titreşmesiyle kendisine iletilen şeyin suretini algılar; ancak, sesin meydana gelebilmesi için, kendisine çarpılan nesnenin, havada sesi oluşturan titreşimleri sağlamak üzere çarpan nesneye direnç göstermesi gerekir. Dışarıda meydana gelen bu hava titreşimi, kulak boşluğunda hareketsiz ve sıkışmış olarak duran havaya ulaşınca, bu havayı kendisininkine benzer bir hareketle hareket ettirir. Kulak boşluğundaki havanın titreşmesi sözü edilen sinirlere dokununca, ses işitilmiş olur[110].

İbn Sînâ'ya göre, ses kendi başına var olan ve varlığı sürekli olan bir şey değildir; aksine o, sonradan var olan ve ancak çarpma ve yırtma sonucu meydana gelen bir şeydir. Ancak çarpma ve yırtma her zaman ses meydana getirmez; bu nedenle çarpan nesneye karşı çarptığı nesnenin belli bir direnç göstermesi ve çarpanın çarptığı şeye doğru hareketinin sert olması gerekir. Bütün bunlar sesin meydana gelmesinde etken oldukları halde, sesin ne olduğunu ortaya koymazlar. O halde acaba ses bu çarpma eylemi midir; bu çarpma eylemi sonucu havaya ilişen zorunlu hareket midir; yoksa bunların

[108] *Avicenna's De Anima*, s. 77; Aristo, *De Anima*, II, 9, 421a, 6-422a, 7.

[109] *Avicenna's De Anima*, ss. 77, 78-79; *Livre de Science*, c. II, s. 57.

[110] *Avicenna's De Anima*, s. 42; *en-Necât*, s. 260; *Livre de Science*, c. II, ss. 57-58; kar., Aristo, *De Anima*, II, 8, 420a, 3-20.

etken olduğu, fakat bunlarla birlikte bulunan bir üçüncü şey midir? İbn Sînâ'ya göre, ses, çarpma eyleminin kendisi değildir; çünkü biz bu eylemi renk aracılığıyla gözle görürüz; oysa ses, renk aracılığıyla duyumlanmaz. Ses, bu çarpma eylemi sonucu havaya ilişen titreşim de değildir; çünkü hareket cinsi, dolaylı da olsa, öteki duyularla da duyumlanır. Sesi meydana getiren titreşim elem verecek bir biçimde duyumlanabilir. Sözgelişi, gökgürültüsü dağları dümdüz edebilir; bazan bir hayvana çarparak onu paramparça edebilir. Çoğu kez davul seslerinin yüksek kaleleri yok ettiği açıkça görülür. Başka bir deyişle, dokunma duyusu bu tür hareketlerden etkilenir, fakat sesi duyumlayamaz. Yine bir şeyin hareket olduğunu kavrayan kimse, onun ses olduğunu kavrayamaz. O halde ses, kendisini meydana getiren bu iki etkenden farklıdır. Ses, havadaki titreşim aracılığıyla kulak deliğine taşınır; havadaki bu titreşim, kulak boşluğundaki hareketsiz havayı titreştirir ve bu titreşimler kulak deliğinin yüzeyindeki sinirlere dokununca da ses işitilir. Bizim işitme duyusuyla ilk duyumladığımız şey ses olup, titreşimin kendisi olmadığı için, sesin titreşimden farklı olması ve biz işitme yoluyla sesin geldiği yönü belirleyebildiğimiz için de, bazılarının söylediklerinin tersine, onun dış âlemde bir tür varlığının bulunması gerekir; çünkü ses yalnızca kulakta meydana gelseydi, sesin yönü duyumlanamazdı. Sesin dış âlemde, fiilen işitilen olması bakımından değil, kuvve halinde işitilen olması, titreşimin kendisi olmamakla birlikte, titreşime ilişkin belli bir şey olması bakımından, belli bir varlığı bulunmaktadır[111].

5. *Görme Duyusu (el-basar):* Bu duyu ötekilerden ayrı olarak, çukur sinirde *(el-asabe el-mücevvife)* bulunur; renkli cisimlerin sulu tabakada *(camsı cisimde)* iz bırakan biçimlerinin görüntüsünü algılar. Bu biçimler fiilen şeffaf cisimlerden geçerek parlak yüzeylere *(sutûh el-ecsâm es-sakliyye)* iletilirler[112].

İbn Sînâ, görme ile ilgili olarak, üç ayrı görüşten söz etmektedir: a) *Gözden koni biçiminde bir ışın huzmesi çıkar; bu koninin tepesi göze, tabanı da görülen şeye dokunur; görme duyumunu en doğru biçimde algılayanlar, bu ışınlardan düz doğrultuda olanlardır.* b) *Işınlar gözden herhangi bir biçimde çıkar, fakat aydınlanmış havayla birleşerek görme organını meydana getirir.* c) *Görme, öteki duyularda da olduğu gibi, ışınların gözden çıkıp, görülen şeye dokunmasıyla değil, görülen şeyin suretinin, şeffaf bir aracı vasıtasıyla göze iletilmesiyle meydana gelir*[113].

[111] *Avicenna's De Anima*, ss. 81-86; *Livre de Science*, c. II, ss. 57-58; kar., Aristo, *De Anima*, II, 8, 419b, 4-421a, 6.

[112] *Avicenna's De Anima*, ss. 72, 41-42; *en-Necât*, ss. 259-260; *Livre de Science*, c. II, s. 60; kar., Aristo, *De Anima*, II, 7, 419a, 13-15; *De Sensu*, II, 438b, 2 vd.

[113] *Avicenna's De Anima*, ss. 115-116; kar., *en-Necât*, s. 261; *Livre de Science*, c. II, s. 58. Aristo, görmeyi gözden ışınların çıkmasıyla ilgili gören görüşü Empedokles'e ve Eflatun'a mal ediyor. Bkz. Aristo, *De Sensu*, II, 437b, 11-438a, 4. Aristo, Empedokles'in bazan bu görüşten ayrılarak, görmenin görülen nesnelerden çıkan şeyler sayesinde meydana geldiği görüşünü benimsediğini belirtiyor. *De Sensu*, II, 438a, 4.

İbn Sînâ ilk iki görüşü eleştiriyor ve üçüncü görüşün doğruluğunu ortaya koymağa çalışıyor. İlk iki görüşün eleştirisine başlarken, gözden çıkan şeyin ne olduğunu araştırıyor. Ona göre, gözden çıkan şeyin ya kendi özü dolayısıyla var olan ve bir durumu bulunan bir şey olması gerekir ki, böyle bir şey cismânî bir tözdür, ya da onun kendi özü dolayısıyla var olmayan, yalnızca göz ile görülen şey arasındaki şeffaf ya da benzeri bir şeyde bulunan bir şey olması gerekir ki, aslında bu şeyin gözden çıktığı değil, şeffaf bir şey olarak kabul edilen havanın gözden etkilendiği ve havanın bu etkilenme sonucu ya bir aracı olarak ya da bir organ olarak görmeye yardımcı olduğu söylenebilir[114].

Eğer gözden çıkan şey, yani şua, cismânî bir töz olsaydı, ortaya başlıca üç olasılık çıkardı[115]. Bu olasılıklardan birincisi, gözden çıkan cismânî şuanın göze bitişik olmasıdır. Eğer durum böyle olsaydı, gözden çıkan bitişik cisim, âlemin yarısını doldurarak, gök cisimlerine dokunur; böylece muazzam büyüklükte koni biçiminde bir ışın huzmesi oluşur ve bu ışın huzmesi, göz kapaklarını kapatınca göze geri döner; açınca da, benzeri bir başka ışın huzmesi gözden dışarı çıkardı. Ayrıca bu durumda, uzakta bulunan bir şeyin kendi şekli ve büyüklüğü ile görülmesi gerekirdi. Bir cismin göze olan uzaklık ya da yakınlığına oranla küçük ya da büyük görünmesinin nedeni olarak, onların, gözden çıkan ışınların, görülen cismin uzaklık ve yakınlığına oranla değişik açılar meydana getirdiğini ileri sürmeleri de kendilerine bir yarar sağlamaz; çünkü görülen nesneye, görme organıyla dokunulduğunu kabul edenler, böyle bir açının varlığına gerek görmezler. Açının yararını yalnızca "görüntü taraftarları" *(ashâb el-eşbâh)* kabul ederler. Onlara göre, görüntü, tepesi gözün camsı tabakası içinde bulunan farazî koninin bir kesitinde gerçekleşir. Kendisine bakılan nesne ne kadar yakında ise, meydana gelen açı ile bu açının oluşturduğu koni kesiti ve görüntü de o kadar büyük olur; bu nesne ne kadar uzakta ise, meydana gelen açı ile koninin kesiti ve görüntü de o kadar küçük olur[116].

İkinci olasılık ise, gözden çıkan şeyin ayrılıp, dağılmasıdır. Eğer durum böyle olsaydı, duyulara sahip bir canlının kendisinden ayrılıp, dağılan bir şeyi duyumlaması gerekirdi[117]. Öte yandan bu ikinci olasılığı benimseyen-

[114] *Avicenna's De Anima*, ss. 119-120.

[115] İbn Sînâ, *Şifâ*'nın ilm en-Nefs bölümünde bu olasılıkları daha ayrıntılı olarak dörde ayırıyor: Bunlar; a) cismânî bir cevher (töz) olan şuanın görülen her şeye ve göze bitişik olması; b) görülen her şeye bitişik, fakat gözden ayrı olması; c) göze oranla durumu nasıl olursa olsun, görülen nesnenin bir kısmına bitişik olması; ve d) gözden çıktığı halde, görülen nesnenin bir kısmına bitişik olması; ve d) gözden çıktığı halde, görülene bitişik olmamasıdır. Bkz., *Avicenna's De Anima*, ss. 123-124.

[116] *Avicenna's De Anima*, ss. 124-125; *en-Necât*, ss. 261-262, 263; kar., *Livre de Science*, c. II, ss. 58, 59, 61.

[117] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 262.

lerin, gözden ayrılan bu şeyin, sözgelişi, "Büyük Ayı" takım yıldızlarından parlak olan ikisine *(el-farkedeyn)* ulaşıp, onlara dokunduğunu; onunla göz arasında hiçbir bağlantı olmadığı halde, onun duyumladığı şeyi gözün de duyumladığını kabul etmeleri gerekir. Ancak böyle bir şeyi ileri sürmek, bir kimsenin kesik eliyle dokunabileceğini; yılanın kesilip, koparılmış kuyruğunun dokunduğu şeyi, bedenine ilettiğini söylemeğe benzer. Oysa böyle bir şey ancak gözden ayrılan duyumlama sırasında havayı aracı olarak kullanarak onun niteliğini değiştirmesi; aracının da bunu göze iletmesiyle olanaklıdır; çünkü hava hem iletir, hem de niteliğini değiştirir[118]. Gözden çıkan şeyin görülen nesnenin bazı noktalarına bitişmesi durumunda ise, bu nesnenin bütünü görülmeyip, yalnızca onun dokunduğu noktalar görülebilir[119].

Üçüncü olasılığa gelince, İbn Sînâ burada gözden çıkan cismin zorunlu olarak ya basit ya da özel türden bileşik bir tabiata sahip olan bileşik bir cisim olabileceği noktasından hareket ediyor. Bu cismin hareketi ya istençli ya da tabiî bir hareket olacaktır. Oysa biz bu hareketin, göz kapaklarının hareketinden farklı olarak, istençli ve seçimli *(ihtiyârî)* bir hareket olmadığını biliyoruz. Böylece geriye tek seçenek olan bu hareketin tabiî olması kalmaktadır. Ancak basit tabiî hareket yalnızca bir tek yönde olan bir harekettir; dolayısıyla bileşik hareketin de, cisimde egemen olan unsura bağlı olarak, yalnızca bir tek yönde olması gerekir. Oysa gözden cisim niteliğindeki şuanın çıktığını ileri sürenlere göre, gözden çıkan cismin hareketi çok yönde olan bir harekettir[120].

Gözden çıkan şeyin, yani şuanın, mahiyeti bakımından, kendi başına varolan cismânî bir töz olmayıp, göz ile görülen şey arasındaki şeffaf bir şeyde, yani havada bulunduğu konusuna gelince, burada gözden çıkan şuanın havayı değişime uğratabilecek salt bir nitelik olması söz konusudur. İbn Sînâ gözden çıkan şuanın salt bir nitelik olarak havada bir değişime yol açtığı görüşünü geçersiz kılmak için şu genel yargısını ortaya koymaktadır : Görme işlemi, havanın, gözün görme niteliğine gönüşmesi sonucu ortaya çıkan bir işlem değildir. İbn Sînâ'ya göre, bunun nedeni, bu halin havadaki bir yatkınlıktan ibaret oluşudur. Hava bu yatkınlığı sayesinde görmeye ilişkin her etkiyi alabilecek durumdadır. Bu nedenle hava, görmesi keskin birinden, daha güçlü bir etkiyi alabileceği gibi, görmesi zayıf birinden de daha zayıf bir etkiyi alabilir. Görme işleminde havadaki bu değişikliğin etken olduğu kabul edilecek olursa, havayı etkileyen görme yetilerinin çoğalması ve biraraya gelmesi, havadaki bu halin ve yatkınlığın daha güçlü olacağını, dolayısıyla görmesi zayıf bir çok kişinin birarada daha iyi göreceğini

[118] *Avicenna's De Anima*, s. 125.

[119] *Aynı eser*, s. 125; *en-Necât*, s. 262.

[120] İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 262-263.

ya da görmesi zayıf bir kişinin, görmesi güçlü olan bir kişiyle birlikte bulunduğunda daha iyi göreceğini kabul etmek gerekecektir[121].

Durum böyle olduğuna göre, havayı gözden etkilenerek, görülen cismin suretini ileten bir aracı olarak ya da görme organı olarak ele almak da olanaklı değildir. Havayı, gözden etkilenerek, görülen cismin suretini ileten bir aracı olarak görmek, ya havanın ondan hayatî bir yeti aldığını, ya da gözün onu bilfiil şeffaf yaptığını söylemeyi gerektirecektir. Birincisi olanaksızdır; ikincisi ise, havayı bilfiil şeffaf yapmakta gözden daha güçlü olan güneşin rolünü göze vermek demektir[122]. Ayrıca şuanın bir cisim olarak varlığını kabul edip, görüntüyü havanın ona ilettiğini söylemek de, gözün dışında şuanın varlığını yararsız kılacaktır[123]. Havanın görme organı olması halinde ise, rüzgâr ya da başka bir nedenle havanın hareket ettirilmesiyle, görme bozulacağı gibi, nasıl sakin bir havada koşan kimsenin nesneleri görmesi bozuluyorsa, görme organının da nesneleri birbiri ardından kavradığı sıradaki değişen hareketi görmeyi bozacaktır[124].

İbn Sînâ'ya göre, şua yanlılarının görüşleri neresinden ele alınırsa alınsın, kabulü olanaksız bir takım sonuçlara ilettiği için, görmenin görülen nesneden bize doğru gelen bir şeyden ileri gelmesi gerekir. Bu şey görülen nesnenin cismi olamayacağına göre, onun görüntüsüdür[125]. İbn Sînâ gözle algılanan nesnelerin hayalde birer görüntü olarak korunmasını buna kanıt olarak veriyor ve diyor ki, "*güneşe baktıktan sonra ondan gözümüzü çevirdiğimiz halde, uzun süre onun suretinin gözde kalması, gözün görüntüyü aldığını gösterir; yine düşen bir damla düz bir çizgi, havada süratle döndürülen nokta daire biçiminde görülür ki, bunun nedeni, görüntülerin bir süre gözde kalmasıdır*[126]". Eğer bu görüş doğru olmasaydı, gözün bütün tabakaları, ıslak maddeleri ve bunların biçim ve yapıları gereksiz olurdu.

İbn Sînâ kendi kuramını "*Dânişnâme*" de derli toplu olarak şöyle anlatmaktadır[127] : Göz bir aynaya; görülen şey ise hava ya da şeffaf bir başka cisim aracılığıyla aynada yansıyan şeye benzer. Işık görülen şey üzerine düşünce, bu şeyin görüntüsü hava ya da şeffaf bir başka cisim aracılığıyla göze yansır. Bu görüntü gözün camsı cismi tarafından alınıp, gözdeki görme tabakasına iletilir. Görme en yetkin biçimde burada gerçekleşir. Eğer aynanın da bir nefsi bulunsa idi, onda bir görüntü ortaya çıkınca, bu görüntüyü görürdü.

[121] *Avicenna's De Anima*, ss. 120-121. İbn Sînâ, aynı kanıtı hem şuanın cisim olup, havayla birleşmesi halinde, hem de salt bir nitelik olup, havayı etkilemesi halinde, kullanmaktadır. Bkz., İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 262, 263; *Livre de Science*, c. II, ss. 58-59.

[122] *Avicenna's De Anima*, s. 123.

[123] İbn Sînâ, *Livre de Science*, c. II, s. 59; *en-Necât*, s. 263.

[124] İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 263-264; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 59.

[125] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 264.

[126] *Avicenna's De Anima*, ss. 142-143.

[127] İbn Sînâ, *Livre de Science*, c. II, s. 60; kar., *Avicenna's De Anima*, ss. 151-152.

Daha önce de görüldüğü gibi, şua yanlıları, bir cismin görüntüsünün göze uzak ya da yakın olmasına oranla küçük ya da büyük görülmesinin nedenini açıklamakta, İbn Sînâ'ya göre, yetersiz kalıyorlardı. İbn Sînâ bu olgunun, kendi kuramıyla kolaylıkla açıklanabileceği düşüncesindedir[128]. Onca gözde ayna görevini yapan camsı cisim içbükey bir daire biçimindedir ve burada meydana gelen görüntü yine çukur görme sinirlerinin bulunduğu görme tabakasına iletilir. Bu daire biçimindeki camsı cismin karşısında bulunmak, onun merkezinin karşısında bulunmak demektir. Dolayısıyla gözün karşısında bulunan cisimden görüntüyü ileten ışınlar bu merkezde bir açı yaparak toplanır; ancak, bu açı cismin yakınlığına göre artar, uzaklığına göre ise azalır. Böylece yakındaki cismin görüntüsünü ileten ışınlar, uzaktakine nazaran daha büyük bir açı meydana getirdikleri için, yakındaki cisim, uzaktakine oranla, daha büyük olarak görülür[129].

* * *

Daha önce dokunma duyusunu ele alırken, duyumlamanın bir tür edilginlik olduğunu ve nesnelerin duyulur niteliklerinden etkilendiğini görmüştük. Bu bakımdan gerek Aristo gerekse İbn Sînâ duyumlamadaki bu edilginlik halini bir şeyin kuvve halinde bulunuşuna benzetmektedir. Duyumlama duyulur nesnelerden duyulur suretleri almak ve duyulurun benzerine fiilen dönüşmektir. İşte bu nedenledir ki, fiil halindeki duyum fiil halindeki duyulura; kuvve halindeki duyum da kuvve halindeki duyulura benzer. Bununla birlikte duyumun duyulura karşı edilgin olması, hareket biçiminde değildir; çünkü burada bir zıttan ötekine değişme olmayıp, yetkinlik kazanma söz konusudur; başka bir deyişle fiil hali yok olup, kuvve haline dönüşmeksizin, kuvve halindeki yetkinlik fiil halindeki yetkinlik olmuştur. Her duyum hem kendi duyulurunu hem de duyulurunun yokluğunu algılar; sözgelişi, göz hem aydınlığı hem karanlığı; kulak, hem sesi hem sessizliği algılar; çünkü karanlık aydınlığın, sessizlik sesin kuvve halinde bulunuşudur[130].

Duyular kendi duyulurlarını doğrudan doğruya, ötekileri ise dolaylı olarak algılarlar. Sözgelişi, göz, rengi doğrudan doğruya, ortak duyulurlar adı verilen ve yalnızca bir tek duyuya özgü olmayan büyüklük, şekil, sayı, durum, hareket ve sükûn gibi duyulurları ise dolaylı olarak, renk aracılığıyla algılar. Yine dokunma duyusu, sertlik ve yumuşaklık, sıcaklık ve soğukluğu doğrudan doğruya, ortak duyulurları ise bunlardan biri ya da öteki, bazan da sıcaklık ve soğukluk aracılığı ile; tadalma duyusu, tadı doğrudan doğruya, büyüklüğü ise tadı fazlaca yayılmış olarak tadmak, sayıyı cisimlerde çok

[128] *Avicenna's De Anima*, s. 124; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 59.

[129] İbn Sînâ, *Livre de Science*, c. II, ss. 60-61.

[130] *Avicenna's De Anima*, ss. 66-67; kar., Aristo, *De Anima*, II, 5, 417a, 6-16; II, 9, 421b, 2-8; II, 424a, 10-14.

sayıda tadı algılamak suretiyle algılar[131]. İbn Sînâ'ya göre, Demokritus gibi bazı yazarlar, duyulur nesnelerin farklı duyular tarafından algılanan farklı duyulur niteliklerinin hiçbir gerçek varlığı bulunmadığını; duyular üzerinde bu farklı etkileri, atomların, sahip bulunduğu çeşitli şekillerin düzen ve durumlarındaki farklılık dolayısıyla, meydana getirdiğini ileri sürerler, onlarca güvercinin gerdanındaki tüylerin bazan erguvan, bazan da altın renginde görülmesinin nedeni budur. Yine aynı nedenledir ki, aynı şey sağlıklı insan için tatlı, hasta için ise acı olarak algılanabilir. İbn Sînâ bu görüşü şöyle eleştiriyor : Eğer duyumlanan yalnızca şekil olsa idi, şekle dokunup, onu özellikle gözbebeği vasıtasıyla algıladığımızda, onun rengini de görmüş olmamız gerekirdi; oysa bir tek şey bir tek yönden bir tek şey olarak algılanır; dolasıyla o şey yalnızca şekil yönünden algılanıyor, renk yönünden algılanmıyorsa, algılanan yön algılanmayandan farklı olduğu için, şekil renkten başkadır. Aynı şekilde dokunma duyusuna ilişkin sıcaklık da farklıdır. Ancak bir tek şeyin iki farklı organ üzerinde iki farklı etki bıraktığı, sözgelişi, dokunma duyusu üzerinde dokunma duyumunu, görme duyusu üzerinde ise görme duyumunu meydana getirdiği söylenebilir. İbn Sînâ'ya göre, eğer durum böyle olmasaydı, şeklin kendisi duyumlanmaz, aksine çeşitli duyularda şeklin meydana getirdiği etki, şeklin kendisinden farklı olurdu. Oysa duyumlayan şey, yani duyu organı da bir cisimdir; cisim ise ancak şekilden etkileneceği için, duyumlayanın da yine şekilden etkilenmesi gerekir. Buna göre, aynı şey bir organ üzerinde belli bir şekil olarak, bir başka organ üzerinde ise bir başka şekil olarak etki bırakır. Öte yandan birbirine zıt olan renkler, birbirine zıt olan tadlar vb. bulunmaktadır; oysa birbirine zıt olan hiçbir şekil yoktur. Demokritus ve ötekiler, görmede göze bir şeyin girdiğini ve ona dokunduğunu benimsedikleri için, buna uygun olarak, her duyumlananı dokunulan saymışlardır. Eğer durum böyle olsaydı, duyumlamanın her iki yönden de şekil olması gerekirdi. Oysa şekil ortak duyulurlardan birini oluşturur ve algılanması dolaylıdır. Sözgelişi, şekiller; renkler, tadlar, kokular ya da öteki nitelikler olmadan algılanamazlar. Soyut şekil hiçbir biçimde duyumlanamaz. Eğer duyumlanabilseydi, soyut şekil duyuda duyumlandığı anda, şekle ilişkin olmayan bir etki meydana getirirdi ki, gerçekte de bu tür etkilerin varlığı söz konusudur. Eğer bu tür etkiler bulunmayıp, yalnızca şeklin kendisi duyumlansaydı, soyut bir şeklin, kendisiyle birlikte başka hiçbir şey duyumlanmaksızın, duyumlanması gerekirdi[132].

İbn Sînâ'ya göre, eski filozoflardan kimileri de duyulur niteliklerin bir aracı ve bir organ tarafından duyumlanmasını inkâr ederler; onlarca duyulur şeylerin nefs tarafından hiçbir aracı ve organ bulunmaksızın duyum-

[131] *Avicenna's De Anima*, ss, 69, 160; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 62; kar., Aristo, *De Anima*, II, 6, 418a, 16-19.

[132] *Avicenna's De Anima*, ss. 63-64.

lanması mümkündür. İbn Sînâ görme duyumu ile ilgili olarak aracılara havayı, organlara da gözü örnek olarak vermektedir. Bu organların ve aracıların varlığını inkâr etmek, gerçekten uzaklaşmak olur; çünkü duyumlama bu organlar bulunmadan, doğrudan doğruya nefsin kendisine gerçekleşseydi, bu organlar daha yaratıldıkları anda işsiz kalırlar ve hiçbir yarar sağlamazlardı. Öte yandan onlarca duyulurları algılayan nefsin bir cisim olmaması bir durumunun bulunmaması da düşünülemez; çünkü nefsin cisim olmaması ve bir durumunun bulunmaması halinde, duyumladığı cisimlerin ona uzak ya da yakın olmaları ve buna uygun olarak algılanıp, algılanmamaları söz konusu olamazdı. Başka bir deyişle, cisimlerin uzak ya da yakın olmaları ve bunun sonucu olarak algılanıp, algılanmamaları mekânsal ve durumsal bir ilişkiye işaret etmektedir. O halde duyulurları algıladığı söylenen bu nefsin bir cisim olması gerekir. Oysa nefs cisim değildir ve cisim olmadığı için de maddeden ve maddesel ilişkilerden tam olarak soyutlanmamış duyulur suretlerin algılanması, ancak bedensel bir organın varlığıyla mümkündür[133].

İbn Sînâ'ya göre, duyular suretlerin algılanması için bedensel organlara gerek olduğu gibi, aracılara da gerek vardır. Dokunma duyusunun dışında kalan duyularda, özellikle duyum izlenimlerini uzaktan alan duyularda, bu izlenimleri ileten bir aracının bulunduğu açıktır. Dokunma duyusuyla ilgili olarak, böyle bir aracının bulunması konusunda bir açıklığın bulunmayışının nedeni, doğrudan doğruya dokunma sayesinde sinir ve etin birlikte duyumlama işlevini yerine getirmeleridir; dolayısıyla dokunmada duyumlamayı sağlayan organ, yalnızca sinir olmayıp, hiçbir aracı olmasa da, dokunma sayesinde duyumlayan sinirsel et *(el-lahm el-asabî)* ya da et ve sinirdir[134]. Duyum izlenimlerini uzaktan alan görme duyusunda söz konusu olan aracı, şeffaf cisim ya da bu niteliğe sahip olan havadır. Eğer kimilerinin söylediği gibi, nefs, nesneleri algılamak için aracılara muhtaç olmasaydı, gözün aydınlığa ve şeffaf cismin aracılığına muhtaç olmaması ve böylece görülen şeyin göze yakınlığı görmeyi; kulağın kapatılması sesi işitmeyi ve bu organlarda meydana gelen bozukluklar duyumlamayı engellemezdi[135]. İbn Sînâ'ya göre, kimileri de aracıyı *(vasıtayı)*, duyumlamada bir engel olarak gördükleri için, inkâr etmişlerdir. Onlara göre, aracı ne kadar ince olursa, duyumlama da o kadar iyi olmaktadır; bu nedenle hiçbir aracı bulunmayıp, yalnızca salt boşluk bulunsaydı, görüntü mükemmel olur ve bir şey, görülen bütün öteki nesnelerden, gök küresinde bulunan bir karıncanın görülmesi kadar, iyi görüntü verirdi[136]. Kuşkusuz bu savın sahibi, boşluğu hareketin vazgeçilmez koşulu olarak kabul eden Demokritus'tur. Nitekim

[133] *Aynı eser*, ss. 64-65.

[134] *Aynı eser*, ss. 71-72.

[135] *Aynı eser*, s. 65; Aristo, *De Anima*, II, 7, 419a, 25 vdd.

[136] *Avicenna's De Anima*, s. 65.

Aristo da bu görüşle ilgili olarak onun adını vermektedir[137]. Bilindiği gibi, bu görüş, boşluk olsaydı, üç boyutlu olması gerekirdi diyen ve üç boyutlu şeyin de cisim olması gerektiğini ileri süren Aristo ve İbn Sînâ için kabul edilmesi olanaksız bir görüştür[138]. İbn Sînâ'ya göre, aracının yoğunluğunda, aracının ortadan kalkmasını sağlayacak ölçüde bir azalmanın meydana gelmesi, görmenin keskinleşmesini gerektirmez; çünkü yoğunluğun azalması, cismin yokluğuna iletmez. Oysa onlarca boşluk cismin yokluğudur. Daha açık bir deyişle, boşluğun kabul edilmesi halinde, birbirinden ayrı olarak bulunan duyumlananla duyumlayan arasında hiçbir aracı bulunmayacağı için ne etki ne de edilgi bulunurdu. Böylece İbn Sînâ, aracılar bulunmadığı için, boşlukta duyumlamanın imkânsız olduğu sonucuna varıyor[139]. İbn Sînâ bu noktada bir başka görüşe daha değiniyor. Bu görüşe göre, algılama işlemini yerine getiren organ, latif (ince) bir cisim olan "*ruh*"tur, "*rûh*", duyulur nesnelere kadar uzanarak, onları algılar. İbn Sînâ'ya göre, ruhun gerek beden içinde gerekse beden dışında bir yer değiştirme hareketine sahip olması düşünülemez; çünkü ruh kendi tözünü ancak kendisini koruyan korunaklarda *(el-vikayât)* olduğu gibi tutabilir; aksi takdirde, o bulunduğu yer dışındaki bir şeyle karışırsa, bu şey onu hem mizaç hem de bileşim bakımından yok eder. Ayrıca onun bir yer değiştirme hareketinin bulunması ve duyulur nesneye kadar uzanıp, onu algılayabilmesi, insan bedeninden ayrılıp, tekrar insan bedenine dönebileceği anlamına gelir ki, bu durumda insanın, ruhun dilediği anda kendisinden ayrılmasıyla, ölmesi, geri dönmesiyle de dirilmesi gerekir[140]. İbn Sînâ, bu niteliğe sahip olan ruhun aynı zamanda bedensel organlara da muhtaç olmayacağını ileri sürerek, şu sonuca ulaşıyor : Duyular bedensel organlara muhtaçtır; onlardan bazıları da aracılara muhtaçtır. İbn Sînâ'ya göre, aracılara muhtaç olanlar daha çok duyulardır. Duyuların organlara ve aracılara muhtaç olması, duyumlamanın bir tür edilginlik olmasından ileri gelir; çünkü duyumlama, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, bu organ ve aracılardan duyulur suretleri almak ve fiilen duyulurun benzerine dönüşmektir[141].

B) *İç İdrak Yetisi :*

Daha önce dış duyular sayesinde nesnelerin suretlerinin algılandığını görmüştük. Bu, nesnelerin suretlerinin maddelerinden ve maddesel ilişkilerden soyutlanmasının ve soyut kavramlara ulaşmanın ilk aşamasını oluşturmaktadır. Bu soyutlama işlemi iç idrak yetilerinde, İbn Sînâ'nın zaman

[137] Aristo, *De Anima*, II, 7, 419a, 15 vd.

[138] Aristo, *Fizik*, IV, 7, 214a; IV, 8, 216b; İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, c. I, Tahran 1303/1886, s. 51, 53 ve 57.

[139] *Avicenna's De Anima*, s. 65; Aristo, *De Anima*, II, 7, 418b, 20-21.

[140] *Avicenna's De Anima*, s. 65-66; kar., Aristo, *De Anima*, I, 3, 406b, 1-5.

[141] *Avicenna's De Anima*, s. 66.

zaman kullandığı bir deyişle, iç duyularda derece derece daha da gelişmiş olarak devam eder ve insan nefsinde en yüksek aşamasına ulaşır. Ayrıca bu soyutlama işleminden geçen suretler, iç duyularda bir değerlendirmeye ve ayırıma tabi tutulur; gelecekte yararlı bir biçimde kullanılmak üzere korunur.

İbn Sînâ, bu yetileri, kavradıkları şeyler açısından ikiye ayırıyor: a) *Duyulur nesnelerin "suretlerini" kavrayanlar*; b) *duyulur nesnelerin "anlamlarını" kavrayanlar*. Duyulur nesnelerin suretleri önce dış duyular tarafından algılandıktan sonra, iç duyulara iletilirler ve onlar tarafından da kavranmış olurlar. Sözgelişi, kurdun sureti, biçimi, rengi önce koyunun dış duyularıyla algılanır, daha sonra da içduyulara iletilerek, onlar tarafından da kavranması sağlanır. "*Anlamların*" kavranmasına gelince, bunları yalnızca iç duyular kavrarlar; dış duyular algılayamazlar. Sözgelişi, koyun kurdu görünce, ondan zarar geleceğini anlar ve korkarak kaçar[142].

İkinci olarak iç idrak yetileri, kavradıkları şeyler üzerinde etkin olup olmamaları bakımından, ayrılırlar. İç idrak yetilerinden bazıları, kavradıkları kimi "*suretleri*" ve *anlamları*" başkalarıyla birleştirip, kimilerini de ötekilerden ayırmak suretiyle, kavrama ile birlikte, etkin bir işlevi de yerine getirmiş olurlar. İç idrak yetilerinden bazıları da herhangi bir etkin işlevi yerine getirmeden yalnızca kavrama işlevini yerine getirmekle yetinirler[143].

Üçüncü ve son olarak, iç idrak yetileri, *ilk idrak* (doğrudan doğruya kavrama) ve *ikinci idrak* (dolaylı kavrama) olmak üzere iki farklı kavrama işlemini yerine getirirler. İbn Sînâ ilk idrakten, suretin şu ya da bu biçimde doğrudan doğruya kavranmasını; ikinci idrakten ise bir şeyin suretinin, bu sureti kavrama yetisine ileten bir başka şey aracılığıyla, kavranmasını anlıyor. Sözgelişi, biz, bir koyunu görür ve onun koyun olduğunu biliriz; yine biz, yerdeki bir ayak izini görür ve onu bir başkasının bıraktığını biliriz[144].

İbn Sînâ, iç idrak yetilerini de, tıpkı dış idrak yetileri gibi, beşe ayırıyor: a) Ortak Duyu *(el-hiss el-müşterek veya kuvve bantasya)*[145]. b) *Musavvıra* veya *Hayâl Yetisi*. İbn Sînâ, *Makale fi'n-Nefs* adını taşıyan risalesinde bu yetiyi ortak duyu ile aynı saymaktadır[146]. c) Hayalgücü *(Tahayyül*

[142] *Aynı eser*, s. 43; *en-Necât*, ss. 264-265.

[143] *Avicenna's De Anima*, s. 43; *en-Necât*, ss. 264, 265.

[144] *Avicenna's De Anima*, ss. 43-44; *en-Necât*, ss. 264, 265. İlk ve ikinci idrakle ilgili olarak verilen örnekler için bkz., M. Wali-ur-Rahman, The *Psychology of Ibn Sînâ*, Islamic Culture içinde, c. XI, 1935, s. 352.

[145] *Phantasia*. Aristo, bu sözcüğü hayâl anlamında kullalıyor. Belki de İbn Sînâ'nın Musavvıra (hayâl) ve Mütahayyile yetilerini karşılıyor. Öte yandan Aristo, çok az sözünü ettiği ortak duyudan beş dış duyunun ötesinde, onlardan ayrı olan ve değişik nesneler grubunu algılayan bir duyu olarak değil, onlarda bulunan ortak bir tabiat olarak söz ediyor. Bkz., Ross, *Aristotle*, ss. 139 vdd., 142 vdd.

[146] Bkz., İbn Sînâ, *Makâle fi'n-Nefs*, neşr.: Landauer, ZDMG içinde, 1876, ss. 352, 359.

veya *Mütehayyile*). d) Kuruntu Yetisi *(el-vehmiyye* ya da *el-mütevehhime)*. e) Bellek ve Anımsama Yetisi *(el-hâfıza ez-zâkira)*.

a) *Ortak Duyu:* Bu yeti beynin ön tarafındaki girintide yer alır; beş dış duyu tarafından algılanıp, kendisine iletilen bütün suretleri algılar[147]. Böylece İbn Sînâ, ortak duyuyu yalnızca ortak duyulurlara özgü bir yeti olarak görmeyip, onun bütün duyuların kendisine iletildiği bir yeti olduğunu ileri sürmektedir. Ancak aynı duyulurlar beş duyu tarafından da algılandığına göre, bunlarla ortak duyu arasında ne fark vardır? İbn Sînâ'ya göre, eğer biz görme duyusuyla algıladığımız renkli nesneyi ve dokuma duyusuyla algıladığımız nesneleri, aynı zamanda bir tek yeti ile de kavramasaydık, bu nesneleri birbirinden ayırdedemezdik. Bu ayırdetme işini aklın yaptığını da söyleyemeyiz; çünkü akıl, duyuluları duyulur olarak ve duyulurlardan iletildiği biçimde kavramaz. Eğer bütün duyulular bir tek yetide toplanmasaydı, aklı bulunmayıp, istek yetileri ile tatlı olana yönelen hayvanların hayalinde, belli sureti olan bir şeyin tatlı olduğu hususu birleşmez ve daha sonra bu şeyi gördüklerinde, yemeğe girişmezlerdi. Nitekim bizim de, böyle bir yetinin bulunmaması halinde, belli bir beyaz nesnenin belli bir şarkıcı olduğuna karar vermemiz ve onun şarkısını işittiğimizde, bu şarkıyı söyleyenin, bu beyaz nesnenin kendisi olduğunu söylememiz söz konusu olamazdı[148]. Yine hayvanlarda, duyulur suretlerin toplandığı bir yeti bulunmasaydı, onların yaşamaları da güçleşirdi; çünkü bu durumda koklama ve işitme onlara tad hakkında hiçbir ipucu vermeyeceği gibi, değnek sureti de onlara elemi anımsatmazdı. O halde bütün duyulur suretlerin kendisine toplandığı bir iç idrak yetisinin bulunması gerekir.

Acaba bütün bu duyum izlenimlerinin toplandığı bu yetinin dış duyular dışında bir organı var mıdır? İbn Sînâ bu soruya olumlu yanıt veriyor. Onca, her şeyi dönüyormuş gibi gören bir kimsenin durumu bunu kanıtlar. Bu psikolojik yanılgı olgusunun, dış âlemde görülen şeylerdeki bir değişiklikten ileri gelmesi olanaksız olduğuna göre, görme duyumunu tamamlayan

[147] *Avicenna's De Anima*, s. 44; en-Necât, ss. 265-266; *Livre de Science*, c. II, s. 62.

[148] *Avicenna's De Anima*, s. 152, 163; Aristo, *De Anima*, III, 2, 426b, 12-427a, 14. Aristo, ortak duyuyu özel bir duyu olarak kabul etmediği ve onu dış duyuların ortak tabiatı olarak gördüğü için, ortak duyulurları, dış duyuların özünlü olarak algıladıkları duyulurlara bağlı olarak algılanan duyulurlar sayıyor ve bunları doğrudan doğruya algılamak için, bizde genel bir duyarlığın bulunduğunu söylüyor. Bkz., Aristo, *De Anima*, II, 7, 418a, 20-26; III, 1, 425a, 14-27. Aristo, ayrıca, burada ortak duyunun işlevi ile ilgili olarak İbn Sînâ'nın verdiği örneklere benzer örnekler veriyor. Çağrışım olgusunu açıklamak üzere kullanılan bu örnekler, ortak duyuda aynı nesneye ait, farklı duyularla algılanan iki niteliğin ya da bir tek duyu tarafından biri doğrudan doğruya, öteki dolaylı olarak algılanan duyum izlenimlerinin birarada algılanması gerçeğine dayanıyor: Aristo, birinciye örnek olarak, gözle algılanan beyaz nesnenin, daha önce tatlı oluşu da algılandığı için, aynı zamanda tatlı olduğunun algılanmasını; ikinciye örnek olarak da gözle algılanan beyaz nesnenin Diares'in oğlu (bir ikinci metinde Cleon'un oğlu) olabileceğinin algılanmasını veriyor.

organdaki bir değişiklikten ileri gelmektedir. İbn Sînâ, bu değişikliği, eski fizyolojinin etkisinde kalarak, beyinde ve beyindeki ruhta bulunan buharın hareketine bağlıyor; bu hareketten ötürü bu ruha dönme hasıl olur ve her şeyi dönüyormuş gibi görürüz. Bu yetinin, dış duyular dışında bir organı bulunduğuna bir başka kanıt da, duyu organları bozulmuş bir kimsenin, gerçekte bulunmayan görüntüleri ve gerçekte bulunmayan sesleri, ya da gözün görmediği bir şeyi algılamasıdır. Yine uykuda ortaya çıkan hayal izlenimleri, suretin musavvıra yetisinde izlenim bırakmasından da ileri gelemez; çünkü eğer neden bu olsaydı, musavvıra yetisinde alıkonmuş olarak bulunan her şeyin nefste görünmesi gerekirdi. O halde bu suretin bir başka yetide görünmesi gerekir. Kuşkusuz bu yeti, bir dış duyu da olamaz; çünkü dış duyu uykuda faaliyet göstermediği halde, bu yeti uykuda da işlevini yerine getirir ve bazan da bu yeti sayesinde doğuştan kör olan bir kimse renkleri imgeleyebilir. Öyleyse bu yetinin bir iç idrak yetisi olması gerekir. Ancak bu yeti, öteki iç idrak yetilerinden farklı olarak yalnızca dış duyuların ilkesi olabilir ve bu haliyle musavvıra yetisinde alıkonmuş bulunan suretlerin, kuruntu yetisi egemen olduğunda, kuruntu yetisine iletilmelerinde ve kökleşerek dışarıda görülüyorlarmış gibi görünmelerinde rol oynar. O halde dış duyuların merkezi olan bu yeti, dış duyuların, kendisinden kollara ayrıldığı ve yine kendisine döndüğü "*ortak duyu*" adı verilen yetidir[149].

Böylece İbn Sînâ'nın, özel bir organı bulunduğunu söylediği ortak duyunun üç ayrı işlevi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar; duyulurların ayırdedilmesi, birarada toplanması ve belleğe bağlı olarak çağırışıma yol açmasıdır.

b) *Musavvıra ve Hayâl Yetisi (Görüntüleri Alıkoyma Yetisi):* Bu yeti beynin ön girintisinin arka bölümünde yer alır ve ortak duyunun beş duyudan aldığı duyum izlenimlerini, duyulur nesnelerin yok olması halinde de muhafaza eder. İbn Sînâ'ya göre, algılamak ve algılanan görüntüyü tutmak iki farklı yetinin işlevleridir. İbn Sînâ bu ayrılığı, suyun bir izlenimi alma gücü olduğu halde, bu izlenimi tutma gücünden yoksun olmasına benzetiyor[150]. Gerek dış duyular ve gerekse ortak duyunun, duyum izlenimlerini alıp, onları alıkoyma gücü bulunmadığına göre, acaba bunların musavvıra ve hayal yetisinden işlevleri bakımından, ne gibi bir ayrılığı vardır? İbn Sînâ, bu ayrılığı ortaya koymak için, daha önce de sözünü ettiğimiz, yağmur damlamasının düşerken bir çizgi, düz bir şeyin dönerken bir daire görüntüsü vermesinin nedenlerini araştırıyor. Onca bu tür görüntülerin oluşumunda hem dış duyuların, hem de ortak duyunun, hem de musavvıranın rolü vardır.

[149] *Avicenna's De Anima*, ss. 163-165. Aristo, dış duyuların uykuda faaliyet göstermemesini, merkezî idrak yetisinin faaliyet göstermesine bağlıyor. Ross, *a. g. e.*, s. 142. Aristo'ya göre uykuda faaliyet gösteren, ortak duyu değil, hayâl'dir Ross, *a. g. e.*, s. 143.

[150] *Avicenna's De Anima*, ss. 44, 153; *en-Necât*, s. 266; *Livre de Science*, c. II, s. 62.

Dış duyu, yağmur damlasının düşerken, düz bir nesnenin dönerken birbirini izleyen değişik durumlarını tek tek algılar; onların iki değişik durumunu birarada algılayamaz; dolayısıyla sözü edilen görüntüleri dış duyuya maletmek olanaksızdır. Öte yandan iki değişik durumu birden algılamak, ortak duyunun da işlevi değildir; çünkü dış duyu nesnenin belli bir andaki durumunu algılarken, ortak duyu, henüz bu nesnenin bir önceki durumunu şu andaki durumuna ulaşıyormuş gibi kavrar. Musavvıra yetisi ise nesnenin daha önceki durumunu alıkoyduğu için, bu nesne ortadan kalksa bile, her iki durumunu birlikte kavramak suretiyle sözü edilen görüntünün oluşumu işleminde son aşamayı oluşturur[151].

Musavvıra ile ortak duyu, konu bakımından, aynı imiş gibi görünmekle birlikte, suret bakımından ayrıdırlar. Nitekim onlar, daha önce de belirttiğimiz gibi, alıkoyma ve algılama gibi iki ayrı işlevi yerine getirdikleri için ayrılırlar. Öte yandan musavvıra yetisi bir yargı yetisi olmadığı halde, ortak duyu, bir bakıma, "şu hareketli şey siyahtır" ve "şu kırmızı şey ekşidir" gibi yargı işlevini de yerine getirir. Musavvıra'nın işlevi olan tek yargı türü ise, olsa olsa, kendi özünde bulunan belli bir suretle ilgili olabilir[152].

c) *Hayalgücü (el-mütehayyile):* Bu yeti, beynin solucansı oluşumunun yanındaki orta girintisinde yer alır ve musavvıra yetisinde bulunan suretler arasında dilediği biçimde birleştirme ve ayırma işleminde bulunur. Aristo'nun hayal ve musavvıra içinde ele aldığı bu yetinin[153] varlığını İbn Sînâ şöyle ortaya koymağa çalışıyor: "*Kesinlikle bilindiği üzere, biz, kendi tabiatımızda duyulurları, dışarıda bulundukları biçimden farklı olarak ve onlardan herhangi birinin varlığı ya da yokluğu konusunda yargıda bulunmaksızın, birbirleriyle birleştirebilir ve birbirlerinden ayırabiliriz; o halde bizde böyle bir işlevi yerine getiren bir yeti bulunmaktadır; bu yetiyi akıl kullanınca, "Düşünce Yetisi" (el-mütefekkire); hayvansal yeti (nefs) kullanınca da, "Hayalgücü" (el-mütehayyile) adını alır*[154]". Bu parçadan açıkça anlaşılacağı üzere, bu yeti hayvanlarda kuruntu yetisiyle *(el-vehmiyye)*, insanlarda ise aklî yetiyle yakından ilişkilidir. Özellikle insandaki düşünce yetisi, duyulur suretleri birleştirmek ve ayırmak suretiyle, musavvıra'nın ötesinde bir soyutlama işleminde bulunur. Bu işlemi yerine getirmesi dolayısıyla, onun duyulur suretleri kendisinde alıkoyması da mümkündür[155]. Bu yeti, kendi başına, sözgelişi, iki yüzlü ya da yarı fil biçiminde, bir insanı imgelemek suretiyle, onu şu ya da bu biçimde idrak eder. Bu yeti, daha önce de belirtildiği gibi, bir şeyin benzerini ya da zıddını ortaya koymak suretiyle daima birleştirme

[151] *Avicenna's De Anima*, ss. 44-45, 169-170.

[152] *Aynı eser*, s. 165.

[153] Ross, *a. g. e.*, ss. 142-143.

[154] *Avicenna's De Anima*, ss. 45, 165-166, 169-170; *en-Necât*, s. 266; *Livre de Science*, c. II, s. 63. Bu ayırım Aristo'da da bulunmaktadır. Kar., *De Anima*, III, 11, 434a, 5-10.

[155] *Avicenna's De Anima*, ss. 169-170.

ve ayırma işlevini yerine getirir ve böylece bir şeyi her algılayışımızda, bu yeti bir başka şeyin görüntüsünü ortaya koyar[156]. Ayrıca bu ayırma ve birleştirme işlemini suretler arasında olduğu kadar, anlamlar arasında ve anlamlarla suretler arasında da yapar[157].

İbn Sînâ, çoğunlukla gerçekle ilgisi bulunmayan, fakat bazı hallerde, özellikle hayalgücüne özgü peygamberlik halinde ve kimi rüyalarda, gerçeğe ilişkin bir takım simgeler biçiminde ortaya çıkan görüntülerin oluşumunu açıklarken, bir tek nefsin çeşitli dalları olarak hizmet gören yetilerin hangi hallerde egemen olacağı sorusundan yola çıkar. Bu sorunun çözümünde İbn Sînâ'ya nefsin dikkatini bütün bedensel yetilerin faaliyetlerine aynı anda birden yöneltemeyeceği gerçeği yardımcı olur. Onca, nefs dikkatini bu yetilerden bir bölümüne yönelttiğinde, İbn Sînâ'nın kendi deyişiyle, bu yetilerden bir kısmı ile meşgul olduğunda, öteki yetiler ona yardımcı olup, sapmasını önleyemezler ve onu doğru olana yöneltemezler. Nefs, dikkatini iç nesnelere yönelttiğinde, onlarla meşgul olduğunda, onun dış nesnelerle ilgisi kesilir ve duyulur nesneleri gerçek durumlarıyla ortaya koyamaz; dikkatini dış nesnelere yönelttiğinde de, iç yetileri kullanamaz; çünkü o, bütün dikkatini *(tâmme el-isgâ)* dış duyulara yönelttiğinde, onun imgeleme *(tahayyülühâ)* ve anımsama *(tezekkürühâ)* yetisi zayıflar. Kendisini istek yetisinin *(el-kuvve eş-şehvâniyye)* fiillerine verdiğinde, öfke yetisinin fiilleriyle; öfke yetisinin fiillerine verdiğinde de, istek yetisinin fiilleriyle ilgisi kesilir. Nesfin kendisini hareket ve idrak fiillerinden birine ya da ötekine yönelttiğinde de durum aynıdır. Eğer nefsin dikkati herhangi bir yetinin fiiliyle saptırılmayıp, kendi başına sükûnet halinde ise, yetiler arasında en güçlü olanı egemen olur. Nefsin bedensel yetilere bağlı fiillerindeki bu kısıtlılık hali hastalık, korku ya da uyku hallerinde de ortaya çıkabilir[158].

Nefsin dikkat hallerinin bilgi edinmedeki kısıtlayıcı rolüne değinen bu görüş, bugün de geçerliliğini korumaktadır. İbn Sînâ, nefsin, bedensel organların bilgi edinmedeki kısıtlayıcı ve belirleyici rolü dolayısıyla, dikkatini belirli anlarda belirli fiillere yöneltebileceği gerçeğinden hareketle, hayalgücünün fiillerini iki yönden dizginleyebileceğini ileri sürer. İlkin, nefs, dış duyularla meşgul olmak suretiyle, hayalgücüyle ilgisini keser. Bu sırada musavvıra yetisi de dış duyulardan gelen duyulur suretlerle meşgul olduğundan, dikkatini hayalgücünden çevirmiştir. Öte yandan gerek musavvıra yetisinin ve gerekse hayalgücünün gereksinme duyduğu ortak duyu da o anda dış duyularla ilgilenmektedir. İkinci olarak da, nefs, hayalgücünü ayırdetme ve düşünme *(et-temyîz ve'l-fikre)* gibi kendisine ilişkin olan fiillerinde kullanır. Bu durumda nefs ya hayalgücüne egemen olup, onu ve onunla

[156] İbn Sînâ, *Livre de Science*, c. II, s. 63.
[157] *Avicenna's De Anima*, s. 168.
[158] *Aynı eser*, ss. 170-171.

birlikte ortak duyuyu suretlerin gerçek durumlarıyla *(bi-a'yânihâ)* bileşim ve çözümünde kendi hizmetinde kullanır ve böylece hayalgücü dizginlenmiş olur, ya da nefs, onu dış âlemde karşılıkları bulunmayan imgeleri sağlamaktan alıkoyar ve onun bir takım imgeler *(et-tahayyülât)* ve simgelerle *(teşbîh ve temsîl)* faaliyet göstermesini engeller. Böylece gerek duyuların gerekse aklî nefsin dizginlemesiyle hayalgücünün fiili zayıflamış olur. Hayalgücünün güç kazandığı hallerin başında ise, nefsin uykuda olduğu gibi sükûnet halinde olması gelir [159]. İbn Sînâ'nın, dinlenme anında en güçlü yetinin egemen olacağını söylerken [160], amaçladığı yeti, işte bu yetidir. Hayalgücü ayrıca şu iki durumda da güç kazanır: a) Bedeni zayıflatan ve nefsi düşünme ve ayırdetme işleminden alıkoyan hastalık hallerinde ve b) aklın denetimini ortadan kaldıran korku hallerinde. Bütün bu durumlarda hayalgücünün faaliyeti en yüksek noktasına ulaşır. Hayalgücü bu güçlü durumunda musavvıra yetisine yönelerek onu kullanır, birlikte güçlü bir birlik oluşturur ve bunun sonucu olarak da musavvıra yetisi açıkça fiil haline çıkar. Onda bulunan suretler ortak duyuya yansıyarak, sanki dış âlemde bulunuyorlarmış gibi görünürler; çünkü ortak duyu, dış ya da iç idrak yetileriyle kavranan şeyleri kendisinde görüntüleyen yetidir. Bu nedenle, bir delinin, korkağın ve uykuda olan bir insanın algıladığı görüntüler, tıpkı sağlığında ve uyanıkken o insanın gördüğü şeylere benzer; bu insan, sesleri de gerçekte olduğu gibi işitir [161].

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu yeti gerçekle hiçbir ilgisi bulunmayan görüntülerin algılanmasında başlıca rolü oynadığı halde, kimi zaman da bu yetiye özgü peygamberlikte ve bazı uykularda gerçekle ilgili görüntülerin algılanmasını sağlayabilir. Bu durum, tahayyül ve düşünceye bağlı bir nedenle ortaya çıkabileceği gibi, göksel bir oluşumdan da ileri gelebilir [162].

İbn Sînâ'ya göre, bir yandan hayalgücü bazı kimselerde duyulan ve musavvıra yetisi karşısında son derecede güçlü olarak yaratılabilir; bir yandan da onlarda nefs dikkatini hem akla hem de duyulara yöneltebilecek ölçüde kuvvetli olabilir. Bu niteliklere sahip olan kimseler başkalarının uykuda iken gördüklerini uyanıkken görürler ve tıpkı uykuda olan bir insanın durumunda olduğu gibi, görülmeyen nesneleri gerçekte oldukları gibi ya da benzerleriyle algılarlar. Bu kimselerin çoğu kez, duyularla ilişkilerini keserek, baygınlık *(igmâ)* türünden bir hal geçirmeleri de mümkündür. Yine çoğu kez bu kimselere bir hayalin görünmesi ve bu hayalin, kendilerine işitilen sözlerle seslendiğini imgelemesi de söz konusu olabilir. İbn Sînâ, bu tür peygamberlik biçimini, hayalgücüne özgü peygamberlik biçimi olarak

[159] *Aynı eser*, ss. 171-172; *Livre de Science*, c. II, ss. 82-83.
[160] *Avicenna's De Anima*, s. 171, satır: 7.
[161] *Aynı eser*, ss. 171-173; *Livre de Science*, c. II, ss. 85-86.
[162] *Avicenna's De Anima*, s. 170.

nitelendiriyor[163]. Onca iki peygamberlik biçimi daha vardır ki, bunlar hayvansal hareket yetilerine özgü peygamberlik biçimi ile aklî yetilere özgü peygamberlik biçimidir[164]. Bu peygamberlik biçimlerini daha açık olarak şöyle sıralamak mümkündür : a) *hayalgücü düzeyinde peygamberlik*. b) *mucize düzeyinde peygamberlik*, ve c) *aklî düzeyde peygamberlik*. Fârâbî, yalnızca birinci tür peygamberliği kabul etmekle İbn Sînâ'dan ayrılıyor.

Mucize düzeyindeki peygamberlik türü de yine hayalgücü ile yakından ilgilidir. Bilindiği gibi, hayalgücünde ortaya çıkan, yararlı ya da zararlı olma niteliğini taşıyan görüntüler, etkin hareket yetisini harekete yönelten yetiyi harekete geçirir ki, bunların istek ve öfke yetileri olmak üzere iki dalı vardır. İdrak yetilerinin, yargıda bulunmak ve idrak etmek biçiminde işlevleri bulunduğu halde, harekete yönelten şevk yetisi bu tür işlevleri yerine getirmeyip, bedensel hareketleri düzenler. Bu nedenle de o, idrak yetilerinden ayrıdır[165]. Bu yetinin, hareket ettirme suretiyle, sonuçta madde üzerindeki etkinliği, İbn Sînâ'nın, peygamberliğin bir özelliği olan mucize sorununu çözümlemesine yardımcı olmuştur. İbn Sînâ'ya göre, tıpkı hareket yetilerinde olduğu gibi, nefs, hem kendi bedenini hem de bazı özel durumlarda başka bedenleri etkileyebilir. Nefs, güçlenip, yücelmek suretiyle, ilkelere benzeyince, âlemdeki unsurlar ona boyun eğerler ve ona karşı edilgin olurlar; böylece bu unsurlarda, tasarladığı değişikliği meydana getirir. Sözgelişi, hastayı iyi eder, kötüleri hastalandırır; ateş olmayan şeyi ateş, toprak olmayan şeyi toprak durumuna sokar; istediğinde yağmur yağdırır, toprağı bereketlendirir; felaketlere ve salgınlara neden olur[166].

En alt düzeyde yer alan bir peygamberlik biçimi olarak, hayalgücüne özgü peygamberlik, gerek uyurken algılanan rüyalarla, gerekse uyanıkken algılanan görüntülerle kendisini gösterir. İbn Sînâ'ya göre, bu türden bir peygamberlik biçimine herkes sahiptir. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ burada herkesin elde edebileceği bir tür ilhamdan söz etmektedir. Ayrıca sözünü ettiği rüyalar da "*sâdık rüyalar*" olsa gerektir. Bu tür ilhamlar (*esinlenmeler = el-havâtır*), bilincinde olmadığımız bir takım ilişkilerin sonucu olarak nefste ansızın ortaya çıkarlar. Nefsin bu esinlenmelerden elde ettiği şey, alışkanlığa ve yaratılışa uygun olarak bir akıledilir olabileceği gibi, bir uyarı, bir işaret de olabilir. Nefs, bu esinlenmeleri iyi bir biçimde saptamadıkça, onlar, hayalgücünün faaliyeti sonucu kapalı simgeler halindedir. Onların anımsanması ve çözümlenmesi gerekir[167]. Hayalgücünün simgeleme işlevinin en aza indiği ve aşırı gitmediği durumlarda, başka bir deyişle, hayalgücünün nadiren

[163] *Aynı eser*, s. 173. Bu tür bir peygamberliği Fârâbî de kabul ediyor. Bkz., M. Waliur-Rahman, The *Psychology of al-Fârâbî*, Islamic Culture içinde, c. XI, no. 2, 1937, s. 243.

[164] Bkz., *Avicenna's De Anima*, ss. 200-201, 248-250.

[165] *Avicenna's De Anima*, s. 194, 196-197.

[166] *Aynı eser*, ss. 200-201; *Livre de Science*, c. II, ss. 86-87.

[167] *Avicenna's De Anima*, s. 174; kar., *aynı eser*, ss. 179.

ortaya çıkan, dinlenme durumunda, esinlenmeler bütün gerçeklikleriyle görünürler ve yorumlanmalarına gerek yoktur. Hayalgücünün faaliyetlerini artırdığı hallerde ise, simgeleme işlemi en yoğun durumundadır ve bu tür esinlenmelerin ve rüyaların anımsama yoluyla yorumlanmaları gerekir[168]. İbn Sînâ'ya göre, rüyanın yorumunun, yine anımsama yoluyla rüyada görülmesi de mümkündür. O, buna örnek olarak Bizans İmparatoru Heraclius'un (?) (*Herakl el-Melik*) kendi rüyasının yorumunu yine rüyasında görmesini örnek olarak veriyor[169]. Onca, çoğunlukla şâirin, yalancının, kötünün, sarhoşun, hastanın ve üzüntülünün, mizacı ve düşüncesi iyice bozulmuş olanların, rüyası doğru değildir. Çoğunlukla doğru olan rüyalar seher vaktinde görülen rüyalardır; çünkü bütün düşünceler bu anda sükûnet halindedir ve görüntülerin hareketleri durmuştur[170].

Özellikle rüyaların önemi konusunda Aristo, İbn Sînâ'dan bir ölçüde farklı düşünmektedir. Kimi rüyaların önemini bazı kayıtlarla Aristo kabul etmekle birlikte, özellikle tanrısal kaynaklı rüyaların varlığına karşı çıkmakta ve buna neden olarak da, tanrısal kaynaklı oldukları söylenen rüyaların en üst akıl düzeyinde olan kişilerce değil, sıradan insanlarca güvenilir bulunduğu hususunu ileri sürmektedir[171].

d) Kuruntu Yetisi (*el-vehmiyye ya da el-mütevehhime*) : Bu yeti, beynin orta girintisinin sonunda bulunur ve tikel duyulurlarda bulunan duyulur olmayan anlamları algılar. İbn Sînâ'ya göre, koyunu, kurttan kaçınması gerektiği yargısına ulaştıran ve çocuğun sevilmesi gerektiği yargısını ortaya koyan bu yetidir. Büyük bir olasılıkla bu yeti, hayalgücünün verileri üzerinde de söz sahibidir[172]. İbn Sînâ, duyulurlarda duyularla algılayamadığımız bu anlamları iki grupta topluyor : a) Kendi tabiatlarında hiçbir biçimde duyulur olmayan anlamlar; ve b) duyulur olan, fakat yargı sırasında duyularla algılanmayan anlamlar. İbn Sînâ, birinciye örnek olarak, koyunun, kurdun suretinde idrak ettiği düşmanlık, kötülük ve nefret duygusu ile onu sahibine yaklaştıran sevgiyi (*el-muvâfaka*); ikinciye örnek olarak da, sarı renkte bir nesneyi görünce, onun bal olduğu ve tatlı olduğu yargısına varmamızı, veriyor. Bu ikinci örnekte bal ve tatlılık niteliği gerçekte duyulur cinsinden olduğu halde, yargının kendisi hiçbir biçimde duyulur değildir; henüz o sırada, duyulur cinsinden olan bu şeyler, duyularla fiilen algılanmamıştır. Bu nedenle bu yetinin duyulardan farklı ve onların yerine getiremiyeceği

[168] *Aynı eser*, ss. 174-176; *Livre de Science*, c. II, ss. 83.

[169] *Avicenna's De Anima*, s. 176.

[170] *Aynı eser*, s. 180; Rüya kuramında İbn Sînâ, el-Kindi'den etkilenmiş görünüyor. Bkz., G.N. Atiyeh, *al-Kindî : the Philosopher of the Arabs*, Ravalpindi 1966, ss. 109 vdd.; Aynı kuram Muhyiddîn b. el-Arabî tarafından da benimsenmiştir. Bkz., A. E. Affifi, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: M. Dağ, Ankara 1975, ss. 119-120.

[171] Aristo, *De Divinatione per Somnum*, I, 462b, 20 vd.

[172] *Avicenna's De Anima*, ss. 45; *en-Necât*, s. 26; *Livre de Science*, c. II, s. 62.

bir işlevi vardır ve dolayısıyla bu yeti duyulardan ayrı bir yetidir. Ancak bu yetinin idrak ettiği ve duyumlanabilir cinsinden olan anlamlar, bu idrak sırasında fiilen duyumlanmadığı için, çoğu kez aldatıcı olabilir. Bu yeti hayvanlarda olduğu kadar insanlarda da faaliyet gösterir ve insanlardaki faaliyeti sırasında, imgelenmeyen ve kendisi üzerinde izlenim bırakmayan nesnelerin varlığını inkâra ve tasdikten kaçınmaya yol açar. Bu yeti, kuşkusuz, insanlarda da bulunmakla birlikte, hayvanlarda, insanlardaki aklın yerini tutar; dolayısıyla o, hayvanlardaki en üstün yargı yetisidir. Ancak onun yargısı, aklî yargının aksine, tikellik niteliği taşıyan, duyulur surete ilişik olan ve kendisinden, hayvansal fiillerden çoğunun çıktığı imgesel bir yargıdır[173].

Kuruntu yetisi, suretleri, anlamları ve suretlerle anlamları birleştiren bir yeti olan ve dolayısıyla hem anlamların alıkonduğu bellekle, hem de suretlerin alıkonduğu musavvıra yetisiyle ilişki kurmak üzere, beynin ortasında yer alan hayalgücüne benzer. Ancak kuruntu yetisi bir yargı yetisi olduğu halde, hayalgücü yargıya varmakta bir aracı olarak görev yapar. Öte yandan kuruntu yetisinin özü dolayısıyla hem düşünce yetisi, hem hayalgücü, hem bellek, hem de yargı yetisi olduğu söylenebilir. Nitekim o, özü dolayısıyla yargı ilkesi, suretler ve anlamlar üzerinde faaliyet göstermesi bakımından hayalgücü ve faaliyetinin sonucu bakımından da bellek'tir[174]. Böylece İbn Sînâ, bu yetiler arasındaki yakın ilişkiye dikkati çekmektedir.

Aristo'da bulunmayan, ancak daha sonraki dönemlerde Soalıların etkisiyle hayâl ve musavvira (*phantasia*) yetisinden ayrılan bu yeti, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, hayalgücünün uyarısı sonucu yargısını kullanır; ancak bu yargının doğruluğunu gözetmez. Özellikle hayvanlar, ve insanlar arasında onlara benzeyenler, fiillerinde mantıksal bir ayırımda bulunmayan kuruntu yetisinin yargısına uyarlar. İnsanda ise bu yeti, öteki insanî yetiler gibi, aklın etkisi altında faaliyetini sürdürür[175].

Acaba kuruntu yetisi, aklın denetimi olmadan, bu anlamları nasıl elde etmektedir? İbn Sînâ, bu anlamların kuruntu yetisinde oluşumunun şu iki yolla gerçekleştiğini ortaya koymağa çalışır : a') *Bu duyulur olmayan anlamların ve niteliklerin kavranması, tanrısal rahmetten herkes üzerine akan ilhamlar* (*esinlenmeler*) *sayesinde olur.* Sözgelişi, çocuk doğar doğmaz annesinin memesine sarılır; gözüne bir şey kaçtığında ne olduğunu anlamadan göz kapaklarını kapatır. Bunlar çocuğun doğuştan sahip olduğu esinlenmelerden kaynaklanır. Çocuğun bu davranışlarını, küçüklüğü dolayısıyla, seçme gücüyle yaptığı söylenemez. Ayrıca doğuştan esinlenmeler (*ilhâmât garîziyye*) hayvanlar için de söz konusudur. Bu sayede hayvanlar, yararlı

[173] *Avicenna's De Anima*, ss. 166-167, 182, 185; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 62.
[174] *Avicenna's De Anima*, ss. 168-169.
[175] *Aynı eser*, s. 183.

ve zararlı şeyleri birbirinden ayırırlar. Her koyun, daha önce hiç görmediği ve zararını da görmediği kurttan kaçar. İbn Sînâ'nın doğuştan esinlenmelerle açıklamağa çalıştığı bu davranış biçimini, modern deyişle, "*içgüdüsel davranışlar*" olarak nitelendirebiliriz. b) *Bu anlamlar bir tür deneyimle elde edilir.* Sözgelişi, köpekler, kendilerini döven kimseden ve sopadan korkarlar. İbn Sînâ bunu şöyle açıklıyor : Bir hayvan haz ya da elemle karşılaşınca veya duyulur bir surete ilişik olarak bir yarar ya da zarar görünce, nesnenin suretiyle ona ilişik olan şeyin sureti birlikte musavvira yetisi üzerinde ve bu suretler arasındaki ilişkinin anlamı da bellek'te izlenim bırakır. Daha sonra bu suret dışarıdan hayalgücüne yansıyınca, musavvırada harekete geçer ve onunla birlikte kendisine ilişik olan anlamlar da harekete geçer. Böylece kuruntu yetisi bütün bunları birlikte algılamış olur ve anlamı, sözü edilen suretle birlikte görür. İbn Sînâ burada, daha önce ortak duyu ile ilgili olarak yaptığı gibi, çağrışım olgusuna dikkati çekmekte ve çağrışım kurallarını saptamaya çalışmaktadır. Çağrışım kurallarının yukarıda örneklerini gördüğümüz türü "*yanyana*" ya da "*birlikte bulunma*" olgusuna dayanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, çağrışım kurallarından ikincisi ise, "benzerlik" (*et-teşbîh*) olgusuna dayanmaktadır. İbn Sînâ bu ikinciye örnek vermemektedir[176]. Bu iki çağrışım kuralına dikkati çeken Aristo'da; İbn Sînâ'ya ve onun kişiliğinde bütün Aristocuları şiddetle eleştiren Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'de her iki kuralın da açık örneklerini buluyoruz. Aristo, ikinciye örnek olarak, korkağın, küçük bir benzerlik sonucu, bir kimseyi düşmanı sanmasını, veriyor[177]. Ebû'l-Berekât ise birinciye örnek olarak, şiirin bir önceki dizesini anımsamak suretiyle bir sonrakini anımsamayı; ikinciye örnek olarak da, benzeri birini anımsamak suretiyle bir kimseyi anımsamayı, veriyor[178].

İlk kez Eflatun'un dikkatini çeken[179] ve öğrencisi Aristo tarafından geliştirilen çağrışım olgusu, İbn Sînâ'ya göre, yargı düzeyinde kuruntu yetisinin bir işlevidir ve bu işlevin yerine getirilmesinde ona anımsama yetisi ile duyum idrakleriyle yakından ilgisi bulunan musavvıra yetisi ve bunlardan gelen verileri birleştirme ve ayırma işlevi sayesinde değişikliğe uğratan hayalgücü yardımcı olur.

e) *Bellek ve Anımsama Yetisi (el-hâfıza ez-zâkira)* : Bu yeti beynin arka girintisinde yer alır ve kuruntu yetisinin tikel duyulurlarda idrak ettiği duyulur olmayan anlamlaı alıkoyar. İbn Sînâ, bu yeti ile yine alıkoyma işlevi bulunduğuna dikkati çektiğimiz musavvıra yetisi arasındaki benzerlik ve ayrılığa da işaret etmektedir. Onca, belleğin kuruntu yetisiyle ilişkisi ne ise musavvıra yetisinin ortak duyu ile ilişkisi de odur. Başka bir deyişle, belleğin

[176] *Aynı eser*, ss. 183-185.
[177] Aristo, *De Memoria et Reminiscentia*, 2, 451b, 18 vd.
[178] Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *K. el-Mu'teber*, c. II, Haydârabad 1938, s. 352.
[179] Eflatun, *Phaedo*, 73d-74a.

anlamlarla ilişkisi ne ise musavvıra yetisinin duyulur suretlerle ilişkisi de odur[180]. İbn Sînâ, musavvıra yetisinin beynin ön tarafında; belleğin ise beynin arka tarafında bulunmasının kanıtı olarak, bu yörelerin hasara uğramasıyla sözü edilen yetilerin faaliyetlerini durdurmalarını gösteriyor[181]. Tıpkı Aristo gibi, o da, bu yetinin iki farklı işlevi yerine getirdiğini; kuruntu yetisinin kendisine ilettiği anlamları alıkoyması bakımından ona "*bellek*"; kendisinde alıkonan bu anlamları yok olduktan, yani bilinçten kaybolduktan sonra yeniden bilince aktarmaya hazır olması bakımından ise ona "anımsama yetisi" *(mütezekkire)* adının verildiğini söylüyor[182]. İbn Sînâ'ya göre, anımsama yetisi iki biçimde faaliyet gösterir : Ya kuruntu yetisi hayalgücü aracılığıyla duyulur suretlerin musavvira yetisinde teker teker ortaya çıkmalarını sağlar ve böylece bu suretlerle ilişkisi olup, onlarla birlikte yok olmuş anlamlar da bellek'te ortaya çıkar; ya da bu işlem tersine, anlamdan surete doğru, olur[183]. Görüldüğü üzere, öteki hayvansal yetilerde olduğu gibi, anımsama yetisi üzerinde de kuruntu yetisi egemendir; sanki onun bir parçası gibi görev yapmaktadır[184]. Bellek öteki hayvanlarda da bulunabileceği halde, bilinç halinden çıkmış olan bir şeyi yeniden bilince getirmek biçiminde faaliyet gösteren anımsama yetisi yalnızca insanda bulunabilir[185]. Çünkü bir şeyin var olması ile yok olması arasındaki bağlantıyı ancak aklî yeti *(el-kuvve en-nutkıyye)* kurabilir. Aklî yeti dışında kuruntu yetisinin böyle bir bağlantıyı kurması ise, onun akılla *(nutk)* donanmış olmasına bağlıdır. İnsan dışında öteki hayvanların anımsamaları bir anlıktır; bir süreç sonucu meydana gelen zihinsel bir işlem değildir. Onlar anımsama isteği duymazlar. Bu istek, bu yöneliş, yalnızca insanlarda bulunur. Anımsama geçmişte nefste bulunan bir şeyle ilgilidir. Bu açıdan o, bir bakıma, öğrenmeye benzer. Anımsama gerek dışarıda, gerekse içeride idrak edilen bir şeyden, onun dışında bir şeye ulaşmak demektir. Aynı şekilde öğrenme de, öğrenmek için bilinenden bilinmeyene ulaşmak demektir. Bir başka açıdan ise onlar birbirinden ayrılırlar. Anımsama, geçmişte elde edilmiş olanın benzerini gelecekte de elde etmeye çalışmak olduğu halde, öğrenme gelecekte bir başka şeyi elde etmekten başka bir şey değildir. Öte yandan, anımsamada, öğrenmenin aksine, bir akılyürütme, yani sonucun zorunlu olarak kendisinde bulunduğu önermelerden sonuca varmak söz konusu değildir. Aksine anımsamada işaretler ve belirtiler rol oynar ve bu işaret ve belirtilere en yakın sonuca ulaşır. Sözgelişi, zihinde bir kitabın kendisini düşünen bir kimse, bu sayede bu kitabı kendisine okutan öğretmenini anımsar; ancak bu kitabın suretinin ve anlamının

[180] *Avicenna's De Anima*, ss. 45, 167; *en-Necât*, s. 266; *Livre de Science*, c. II, s. 63.
[181] *Avicenna's De Anima*, ss. 167.
[182] *Aynı eser*, ss. 167; kar., Aristo, *De Memoria et Reminiscentia*, 2.
[183] *Avicenna's De Anima*, ss. 167-168.
[184] *Aynı eser*, s. 185.
[185] *Aynı eser*, ss. 169, 185.

düşünülmesi, bu öğretmenin herkesin öğretmeni olduğunun düşünülmesini gerektirmez[186].

* * *

Daha önce İbn Sînâ'nın idrakten, duyulur nesnenin kendisinin değil, suretinin algılanmasını anladığını söylemiştik. O halde, onca, her idrak bir soyutlama işlemidir. Bu soyutlama işlemi duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek aklî kavramların oluşmasıyla en yüksek derecesine ulaşır. Çünkü maddesel suret, maddesinden ötürü, suret olarak kendisine ait olmayan bir takım durumlara ve koşullara da sahiptir. Bu durumlar ve koşullar maddesel surete ilişik olan ilintiler ve maddesel ilişkilerdir. Sözgelişi, insan sureti, tanım bakımından bir olmakla birlikte, insan türünün bütün bireylerinin eşit ölçüde paylaştıkları bir tabiattır. Bu suret yalnızca ilintili olarak şu ya da bu bireyde bulunup, çok sayıda olabilir. O halde insan sureti, kendi başına, özünlü olarak bir; ilintili olarak, maddesel ilişkileri açısından ise çoktur. Çünkü çokluk, bu suretin özünlü bir parçası olsaydı, sayısal bakımdan bir olan şeye yüklenemezdi. Öte yandan insan sureti, bir birey olarak *Zeyd*'de, yalnızca onun kendi mahiyeti olduğu için, bulunsaydı, *Amr*'a yüklem olarak verilemezdi. O halde insan mahiyetine ya da suretine madde dolayısıyla ilişen ilintiler çokluğun ve bölünebilirliğin kaynağıdır. Bu ilintileri Aristocuların on kategorisinden töz *(cevher)* dışında yer alanlar oluşturmaktadır- Sözgelişi, bir suret maddesinden ayrılsa bile, nicelik, nitelik, yer, durum vb. gibi maddesel ilintilerden de tam anlamıyla soyutlanmadıkça, salt suret olarak soyutlanmış olmaz. Bu maddesel ilintiler suretin tabiatının dışında yer alır; eğer bunlar onun tabiatında yer alsalardı, bu surete sahip olan her şey, bu ilintilere aynı ölçüde sahip olurdu. Öte yandan, suret bu ilintilere maddesinden ötürü sahip olur; eğer suretin madde ile ilişkisi olmasaydı, bir soyutlama işlemine gerek kalmazdı. O halde suretin maddeden ve maddesel ilişkilerden soyutlanması için dış ve iç idrak yetilerinin faaliyetlerine ihtiyaç vardır. Duyum - idraki, sureti maddesel ilintilerinden bütünüyle soyutlayamayacağı gibi, onun bu sureti, madde ortadan kalktıktan sonra alıkoyması da olası değildir; suretin duyumlanabilmesi için maddenin hazır bulunması gerekir[187].

Soyutlama işlemi iç idrak yetilerinde daha üst düzeyde devam eder. Musavvıra ve hayâl yetisinde suretin maddeden ve maddesel ilintilerden soyutlanma derecesi, duyulardaki soyutlanma derecesinden daha fazladır. Artık bu yetinin, sureti elde etmek için, maddenin hazır bulunmasına gereksinimi kalmamıştır. Maddesinin ortadan kalkması ya da bulunmaması sırasında bile, suret, bu yetide varlığını sürdürür. Ancak suret, bu yetide de henüz maddesel ilintilerinden kurtulmuş değildir. Duyum, sureti ne bütünüyle

[186] *Aynı eser*, ss. 185-186.
[187] *Aynı eser*, ss. 58-59; *en-Necât*, 275-277; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 66.

maddeden ne de maddesel ilintilerden soyutlayabilir; musavvıra ve hayâl yetisi ise sureti bütünüyle maddeden soyutlayabildiği halde, onu maddesel ilintilerden soyutlayamaz; çünkü bu yetide suretler belli bir niceliğe, niteliğe ve duruma sahip olmaları bakımından duyulur suretten farklı değillerdir; henüz türün bireylerinin sahip olacağı ölçüde bireyselliğini yitirmiş, soyutlanmış değildir. Kuruntu yetisinde bu soyutlama işlemi daha ileri ölçüdedir; çünkü bu yeti, kendi başlarına maddesel olmayan, fakat ilintili olarak maddede bulunabilen anlamları algılar. Sözgelişi, biçim, renk, durum vb. yalnızca cisimlerde bulunabilen nitelikler olduğu halde, iyi ve kötü, yararlı ve zararlı gibi anlamlar kendi başlarına maddesel değillerdir; onlar ilintili olarak maddede bulunurlar. Bu nedenle kuruntu yetisinin yerine getirdiği soyutlama işlemi, duyular ve musavvıra yetisinin yerine getirdikleri soyutlama işleminden daha mükemmel ve mutlak soyutlamaya daha yakındır. Ancak bütün bunlara karşın, soyutlama işleminin bu yetiyle sona erdiğini söyleyemeyiz; çünkü bu yeti, belirttiğimiz üzere, sureti bütün maddesel ilintilerinden soyutlamaz; onu kendi bireyselliği içinde, kendi tikel maddesine ve musavvıra yetisinin işbirliği sayesinde maddesel ilintilerle belirlenmiş duyulur görüntülerle olan ilişkilerine oranla idrak eder. Soyutlamanın en üst derecesine ise, daha sonra üzerinde duracağımız, kendisiyle soyut kavramların elde edildiği insan aklı ulaşır[188].

Maddeden ve maddesel ilişkilerden bütünüyle soyutlanmamış suretler, ancak, cismanî bir organ aracılığıyla algılanır. Bu durum özellikle daha önce sözünü ettiğimiz dış duyuların faaliyetlerinde açık ve seçik olarak görülmektedir. Duyular, sureti maddesinden bütünüyle soyutlayamadığı ve hele maddesel ilintilerle ilgili olarak hiçbir soyutlama faaliyetine sahip olmadığı için, algılama sırasında maddenin de mutlaka hazır bulunması gerekir. Fakat bir cisim ancak bir başka cismin karşısında hazır bulunacağına; cismanî olmayan bir şeyin karşısında bulunamayacağına ve mekânı bulunmayan bir şeyin karşısında bulunma ya da bulunmama ilişkisine sahip olamayacağına göre, onu algılayan duyunun da bir cisim olması söz konusudur. Nitekim daha önce duyuların işlevlerini cismanî organlar ve aracılar yoluyla yerine getirdiklerini gördük. Duyular dışında kalan iç idrak yetileri de cismanî organlar aracılığıyla işlevlerini yerine getirirler. Söz gelişi, biz maddeden bütünüyle soyutlanmış, fakat maddesel ilintilerden hiç soyutlanmamış suretleri algılayan musavvıra ve hayal yetisini ele alacak olursak, bu yeti bir cismin görüntüsünü, biçimini, nitelik ve niceliğini, yerini ve parçalarının durumunu, tıpkı duyularda olduğu gibi, bütün farklılığı içinde ve cismanî ayrıntılarıyla algılar. O halde bu tür niteliklerin algılanabilmesi için, üzerinde izlenim bırakacakları cismanî bir organa gereksinme vardır[189]. İbn Sînâ, bir

[188] *Avicenna's De Anima*, ss. 59-61; *en-Necât*, ss. 277-279; kar., *Livre de Science*, c. II, ss. 66-68.

[189] *Avicenna's De Anima*, s. 188-189; *en-Necât*, s. 280; *Livre de Science*, c. II, s. 67.

cismin niceliği, niteliği, yeri ve parçalarının farklı durumlarıyla algılanmasını çeşitli örneklerle uzun uzadıya anlatmağa çalışıyor ve cismin parçalarının farklı durumlarıyla algılanmasının nedeni olarak bu parçaların suretinin cismanî organın parçaları üzerinde izlenim bırakmasını görüyor. İbn Sînâ'ya göre, cismin büyüklük ve küçüklüğünün, farklı parçalarındaki beyazlık ve siyahlığın algılanması da yine cismanî bir organın varlığına bağlıdır; çünkü cismin büyüklük ve küçüklüğü, organın büyük ya da küçük bir bölümünde izlenim bıraktığı için, büyük ya da küçük olarak; farklı parçalarındaki beyazlık ve siyahlık ise, yine organın farklı parçalarında izlenim bıraktığı için, beyaz ve siyah olarak algılanır[190]. Aynı şekilde kuruntu yetisi de, anlamları yalnızca hayaldeki tikel suretlere ilişik olarak algıladığı için, cismanî bir organa muhtaçtır[191].

3. *İnsan Nefsi:*

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ'ya göre, nefslerin maddesel cisimlerde var olması için, doğal unsurların belli oranlarda karışımından ve bileşiminden meydana gelen dengeli ve uyumlu bir mizacın bulunması gerekir. Mizacın bu dengelilik ve uyumluluk oranı ölçüsünde maddesel cisim, bitkisel nefsi, hayvansal nefsi ya da insan nefsini almaya hazır duruma gelir. İnsan nefsini almaya hazır olan maddesel cisim, bitkisel ve hayvansal nefsi almaya hazır olan micaza göre daha dengeli ve daha uyumlu bir mizaca sahiptir[192]. Ancak insanda bitkisel ve hayvansal nefsin yetileri de bulunmaktadır ve aklî nefs adı da verilen insan nefsi, insanda bir türsel ayırım, ayırdedici bir nitelik olarak, onun yetkinliğini oluşturmaktadır.

İnsanın bu ayırdedici niteliği dolayısıyla, öteki hayvanlarda bulunmayıp, kendisine özgü olan bir takım fiilleri vardır. İbn Sînâ, bu fiilleri belirlemek üzere, önce, Aristo gibi[193], insanın tek başına yaşayamayacağı, öteki insanlarla işbirliği yapması gerektiği üzerinde duruyor: Onca, insanın varlığını sürdürmesi için yalnızca tabiatta var olan nesnelerle birlikte bulunması yetmez; bu nesneleri kendisine yararlı bir duruma getirmek ve iyi bir yaşam elde etmek üzere işlemesi de gerekir. Nitekim insan toprağı işleyerek besinini; kumaşı belli bir biçimde dikerek giyimini sağlar. O halde insanın varlığını sürdürmesi için gerekli olan şeylerin başında çiftçilik ve öteki sanatlar gelir. Ancak insanın kendisine gerekli olan bütün şeyleri tek başına elde etmesi mümkün olmadığı için, bu konularda başkalarıyla işbirliğine muhtaçtır[194].

[190] *Avicenna's De Anima*, s. 189-193; *en-Necât*, s. 281-285.

[191] *Avicenna's De Anima*, s. 194; *en-Necât*, s. 285; *Livre de Science*, c. II, s. 67.

[192] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 256-257; *Livre de Science*, c. II, s. 54, 55, 65.

[193] Bkz., Aristo, *Politics*, I, 1, 1253a, 10-16; I, 11,

[194] *Avicenna's De Anima*, s. 202-203.

Türkiye Diyanet Vakfı
İbn Sînâ, 24
Kütüphanesi

Acaba sanatlara sahip olmak ve işbirliği yapmak yalnızca insanlara özgü bir özellik midir? İbn Sînâ, kuşların yuvalarını, arıların barınaklarını yapmaları gibi, kimi benzeri özelliklere hayvanların da sahip olduklarını; ancak hayvanların bu tür davranışlarının aklî olmayıp, içgüdüsel bir davranış olduğunu belirtiyor. İbn Sînâ'nın kendi deyişiyle, "*kuşların yuvalarını, arıların barınaklarını yapmaları bir akıl yürütme ve kıyas sonucu olmayıp, esinlenmeye (ilhama) ve zorunluluğa (teshîr) dayanır; bu nedenle onların yaptıkları işler, bir ayrılık ve çeşitlilik göstermez; onlar bu tür işlerden bir çoğunu durumlarını iyileştirmek amacıyla (li-salâhi ahvâlihâ), bir çoğunu da bireysel bir zorunluluktan ötürü değil, türsel bir zorunluluktan ötürü yaparlar*[195]".

İbn Sînâ'ya göre, insanların sanatlara sahip olmasından daha da önemli olan bir başka özelliği, aralarında belirledikleri, kendilerinden çeşitli bileşimlerin meydana geldiği, harflere bölünen seslerle anlaşabilme olanağına sahip olmalarıdır. Bu özellik öteki hayvanlarda da bulunmakla birlikte, onlar sesleri hiçbir ayrıntısı bulunmaksızın, kendilerine yararlı ya da zararlı bir şeyi işaret etmek üzere doğal olarak çıkarırlar; onların, insanlarda olduğu gibi, aralarında sesleri belirleyerek, bir kurala göre konuşmaları söz konusu değildir[196].

İnsanın bu etkin özellikleri yanında bir takım edilgin özellikleri de yer alır. Sözgelişi, insan az rastlanan şeyleri algılayınca, bunlarda bir gariplik görür *(ta'accüb)* ve buna bağlı olarak güler; acı veren şeyleri algılayınca, incinir ve buna bağlı olarak ağlar[197].

Ayrıca insanların, birlikte yaşamaları sonucu, kamu yararı öyle gerektirdiği için, güçleri dahilinde olduğu halde, yapmaları uygun olmayan, bir takım fiilleri bulunmaktadır. Bu tür fiilleri insan küçük yaştan öğrenir ve zamanla kendisinde doğuştan bulunuyormuş gibi, bir inanç *(el-i'tikâd)* halinde yerleşir. Yapılması uygun olmayan bu fiillerin karşısında ise, yapılması uygun olan fiiller yer alır; birincilere *çirkin fiiller*, ikincilere ise *güzel fiiller* adı verilir. Öteki canlılar bu nitelikte fiillere sahip değillerdir. Öteki canlıların, sözgelişi, aslanın, sahibini ve yavrusunu yememesi gibi, yapabileceği fiilleri terkettiği ileri sürülse bile, onların bu davranışlarının kendi nefslerinde yerleşmiş olarak bulunan bir inançtan ileri geldiği söylenemez; onların bu davranışlarının nedeni, bir başka nefsanî niteliktir. Bu nitelik onların yaratılışında bulunur ve tanrısal bir esinlemeninn sonucudur; başka bir deyişle hayvanların bu davranışı "*içgüdüseldir*". Öte yandan insan, öteki canlılardan farklı olarak, hiç kimsenin yapılmasını uygun görmediği bir şeyi yaptığını başkalarının bildiğini bilince, onda utangaçlık denilen ve yalnızca insanda bulunan bir edilginlik ortaya çıkar[198].

[195] *Aynı eser*, s. 204.
[196] *Aynı eser*, ss. 203-204, kar., Aristo, *Politics*, I, 2, 1253a, 10-12.
[197] *Avicenna's De Anima*, s. 204.
[198] *Aynı eser*, ss. 204-205.

İnsanın öteki canlılarla ortaklaşa sahip olduğu ileri sürülen edilgin bir özelliği korkudur. Oysa insanın sahip olduğu korku ile hayvanların duyduğu korku arasında temelde ayrılık vardır : Korku, insanın gelecekte bir şeyin kendisine zarar vereceğini sanmasından doğar; hayvanlarda ise korku çoğunlukla korkunun söz konusu olduğu anda ya da o ana ilişik olarak ortaya çıkar. Korkunun karşıtı olan umutta da aynı durum söz konusudur. Hayvanların korku ve umuttan doğduğu sanılan davranışı, zamanın ve zamanda bulunan şeylerin bilincinde olmalarından ileri gelmez; aksine bu da yine bir tür esinlenmedir *(ilhâm)*[199].

İbn Sînâ'ya göre, insanın başka hiçbir canlıda bulunmayan en önemli özelliği ise, maddeden bütünüyle soyutlanmış tümel aklî kavramları oluşturmak ve akılla bilinen kavram ve önermelerden bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmaktır[200].

Yukarıda sözü edilen bütün bu fiiller ve durumlar insanda bulunmaktadır ve bunlardan öteki canlılarda bulunduğu sanılanların da insandakinden temelde farklı bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Özellikle hayvanlarda zaman bilincinin olmayışı, sahip olduğu fiiller ve durumlarda içgüdüsel davranışların egemen olması, onların davranışlarını insanlarınkinden ayırmaktadır. Öteki canlılarda bulunmayıp, yalnızca insana özgü olan bu fiiller ve durumların bazıları bedene ilişkindir, bazıları da bedene ilişkin değildir. Bu fiiller ve durumlar ister bedene ilişkin olsunlar, isterse olmasınlar, insan nefsi adı verilen bir ilkeden kaynaklanırlar. İnsan bu ilke sayesinde hem tikel olan hem de tümel olan şeyler üzerinde söz sahibidir; çünkü insanda yalnızca tümel görüşlerin ve düşüncelerin bulunması, fiillerin ortaya çıkması için yeterli değildir; bunlar için tikel görüşlere ve düşüncelere gerek vardır ve bu gereklilik tümelin tümel olarak belli bir şeye özgü olamamasından ileri gelmektedir. Sözgelişi, bizim, bir evin nasıl yapılacağı hakkında tümel bir görüşe sahip olmamız, evle ilgili özel bir fiilin ortaya çıkması için yeterli değildir; ayrıntılarla ilgili tikel görüşlere de gerek vardır. O halde insanın tümel görüşlere özgü bir yetisi ile yararlı ve zararlı, güzel ve çirkin, iyi ve kötü gibi, yapılması ve terkedilmesi gerekli tikel fiilleri incelemeğe özgü bir başka yetisi bulunmaktadır. Bu incelemenin amacı, doğru ya da yanlış bir tür akılyürütme ile gelecekte var olması mümkün tikel bir konuda bir görüşe sahip olmaktır. Bu yeti belli bir yargıya ulaşınca, onun bu yargısı, bedenin hareket etmesini sağlayan istek yetisinin *(el-kuvve el-icmâ'iyye)* hareketine neden olur. Ancak bu yeti tikeller konusunda sonuca varırken, tümelleri elde eden yetiden yardım görür[201]. Böylece İbn Sînâ'ya göre, insan nefsinin biri ötekine yardımcı olan iki yetisi bulunmaktadır.

[199] *Aynı eser*, ss. 205-206.
[200] *Aynı eser*, s. 206.
[201] *Aynı eser*, s. 206-207.

Bunlardan birincisi, aklî incelemeye ilişkin olan tümel kavramları ve önermeleri elde eden yetidir ki, buna kuramsal *(nazarî)* akıl adı verilir; ikincisi ise uygulamaya *(amel)* ilişkindir ve amelî akıl adını alır[202]. Birincisi tikel konularda doğruluk ve yanlışlığı; ikincisi ise iyilik ve kötülüğü; birincisi zorunlu, mümkün ve imkansızı; ikincisi ise çirkin, güzel ve mübahı *(kabîh, hasen ve mubâh)* araştırır. Öte yandan kuramsal aklın ilkeleri ilk öncüllerdir; amelî aklın ilkeleri ise, üzerinde genellikle birleşilen önermeler *(meşhûrât ve makbûlât)*, sanıya dayalı önermeler *(maznûnât)* ve güvenilir deneysel önermeler olmayıp, sanıya dayalı önermeler cinsinden olan temelsiz deneysel önermelerdir. Amelî akıl bu tür ilkeleri kuramsal aklın yardımıyla elde eder. İbn Sînâ'ya göre, her iki tür akıl da birer yargı yetisidir. Bunlara, hayvansal nefse ilişkin yargı yetileri olan ortak duyuyu ve kuruntu yetisini de katacak olursak, insanda dört ayrı yargı yetisinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır[203].

Amalî akıl bütün fiillerinde bedene ve bedenî yetilere muhtaçtır. Kuramsal aklın ise bedene ve yetilerine belli bir gereksinimi olmakla birlikte, bu gereksinimi sürekli ve her yönden değildir; çoğunlukla o, kendi kendisine yeterli olabilir. İbn Sînâ'ya göre, aslında bu tür akıldan hiçbiri tek başına insan nefsi değildir; nefs bu aklî yetilere ve insanda hayvanlarla ortaklaşa bulunan öteki yetilere sahip olan bir tözdür; bu töz kimi fiillerini yalnızca organlar aracılığıyla; kimi fiillerini organlardan bir ölçüde yararlanarak; kimi fiillerini de organların aracılığına muhtaç olmadan yerine getirir[204]. Fiillerini bedensel organlar sayesinde yerine getiren yetiler amelî aklın denetimi ve yönetimi altında olduğu ve ondan kaynaklandığı için, amelî akıl bu yetilerin başıdır *(re'îset el-kuvvâ)*. İnsanın günlük hayatıyla ilgili fiillerinin ve bu arada ahlâkın ilkesi, bu yetidir. İnsan nefsinde egemen olan amelî ve kuramsal aklın, bütün öteki yetilerde olduğu gibi, bir yeteneklilik *(isti'dâd)* hali ile bir yetkinliği bulunmaktadır. Onların salt yeteneklilik haline "*heyûlânî akıl*" veya "*kuvve halindeki akıl*" denir. Daha sonra bu akıllardan her biri kendi fiillerini yetkinleştiren ilkelere sahip olabilir. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, kuramsal aklın sahip olduğu ilkelerin niteliği ile amelî aklın sahip olduğu ilkelerin niteliği birbirinden ayrıdır : Kuramsal akıl ilk öncüllere ve onlarla birlikte ortaya çıkan önermelere; amelî akıl ise genellikle üzerinde birleşilmiş öncüllere vb. sahip olur. Böylece bu akıllardan her biri "*meleke halinde akıl*" düzeyine ulaşır ve sonunda da "*kazanılmış yetkinliği*" elde eder[205].

[202] *Aynı eser*, s. 45, 207. İnsan aklının bu biçimde ikiye ayırımı Aristo'da da bulunmaktadır. Bkz., *De Anima*, III, 10, 433a, 4-5.

[203] *Avicenna's De Anima*, ss. 207-208.

[204] *Aynı eser*, s. 208.

[205] *Aynı eser*, ss. 208-209.

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ'ya göre, aynı aklın iki ayrı cephesi olan amelî ve kuramsal akıl yetkinliğe ulaşmada geçirdiği aşamalar bakımından birbirine benzemektedir. Ancak amelî aklın aşağıya, bedene dönük olması; kuramsal aklın ise yukarıya, üst âleme yönelik olması[206], aralarında bir düzey farkı bulunduğunu göstermektedir. Birincisi ahlâkın ve sanatların kaynağı, ikincisi ise ilimlerin kaynağıdır[207].

Şimdi aklın bu iki yönü üzerinde daha ayrıntılı bir biçimde duralım.

a) *Amelî Akıl* :

İnsan aklının bu yapıcı, uygulamaya yönelik yetisi, insan bedenini, üzerinde birleşilmiş görüşlere uygun olarak gözden geçirilmiş tikel fiilleri yerine getirmeye yönelten bir hareket ilkesidir. Bu yeti bir yandan hayvansal istek yetisiyle (*el-kuvvet el-hayvâniyyet en-nuzû'iyye*), bir yandan hayalgücü ve kuruntu yetisiyle, bir yandan da kendi özüyle ilişkisi açısından ele alınabilir. Birinci durumda amelî akıl, istek yetisinde insana özgü utanma, gülme, ağlama vb. gibi çabucak ortaya çıkan etkinlik ve edilginliklere yatkın bir takım durumların belirmesine yol açar; ikinci durumda hayalgücü ve kuruntu yetisini kullanarak, âlemde var olan şeylerle ilgili bir takım plânlar yapar ve sanatların ortaya çıkmasını sağlar; üçüncü durumda ise, kuramsal akılla işbirliği yaparak, "*yalan ve zulm kötüdür*" gibi yaygın ve genellikle kabul edilen ve doğrudan doğruya fiillere ilişkin olan, fakat salt aklın ilk (*a priori*) öncüllerinden ayrılan, görüşlerin ve öncüllerin oluşmasını sağlar. Bu üçüncü durumda amelî yetide oluşturulan görüşler ve öncüller kanıtlandıkları takdirde, onlar da aklî öncüller sınıfına girmiş olur[208]. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'ya göre, amelî aklın kuramsal kanunlarını ve kurallarını, tümel yargıları kuramsal akıl hazırlar ve amelî akıl bu kanunlar, kurallar, tümel yargılar çerçevesinde tikel fiillerin yerine getirilmesini sağlar. İşte bu yakın ilişki dolayısıyladır ki, İbn Sînâ, özellikle kuramsal akla ait olan aşamaları, amelî aklın da sahip olduğu aşamalar olarak görmektedir. Nitekim o diyor ki : "*Amelî yeti (kuvve âmile), bir başka yetinin, yani kuramsal yetinin (kuvve âlime) kurallarına göre bedenin öteki yetilerine egemen olur, ve böylece kendisi onlara boyun eğmeyip, onlar kendisine boyun eğmiş olurlar*[209]". Bedensel yetilerin egemen olması durumunda, bu yetide bedenden ve doğal nesnelerden kaynaklanan edilginlikler gelişir ve kötü huylar (*ahlâk rezîliyye*) oluşur. Amelî yeti egemen olduğunda ise, onda güzel huylar (*ahlâk fazîliyye*) oluşur[210].

[206] *Aynı eser*, s. 47; *en-Necât*, s. 268; *Livre de Science*, c. II, s. 65.

[207] *Avicenna's De Anima*, s. 47.

[208] *Aynı eser*, ss. 45-46; *en-Necât*, s. 267-268.

[209] *Avicenna's De Anima*, s. 46; *en-Necât*, s. 268; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 65.

[210] *Avicenna's De Anima*, ss. 46-47; *en-Necât*, s. 268.

b) Kuramsal Akıl :

Bu akıl insan nefsi adı verilen aynı tözün iki yönünden yukarıya, üst âleme yönelik olanıdır; işlevi, maddeden soyutlanmış, tümel suretlerin izlenimlerini almaktır. Bu suretler aslında soyut olarak bulunurlar, ya da henüz tamamıyla soyutlanmış değillerdir. Aslında soyut olarak bulunan suretleri bu yeti kolaylıkla alır; tam anlamıyla soyutlanmamış olanları ise, bütün maddesel ilişkilerinden arıtacak biçimde bir soyutlamaya tabi tutması gerekir. İbn Sînâ kuramsal aklın soyut suretleri alma niteliğine ya güç halinde ya da fiil halinde sahip bulunduğunu ileri sürüyor ve onun güç (*kuvve*) halindeki alıcılık niteliğinin şu üç ayrı anlama geldiğini söylüyor : 1. "*Mutlak yetenek*", "*mutlak güç*" hali. Bu durumda ne henüz herhangi bir şey fiilen ondan çıkmıştır ne de fiilen gerçekleşmeyi sağlayacak bir âletin varlığı söz konusudur. İbn Sînâ buna, küçük yaştaki çocuğun yazma yeteneğinde oluşunu örnek olarak veriyor. 2. "*Mümkün yetenek*", "*mümkün güç*" hali. Bu durumda yalnızca doğrudan doğruya fiil halinin elde edilmesini sağlayacak bir âletin varlığı söz konusudur. İbn Sînâ buna, kalemi ve hokkayı kullanmasını öğrenen ve harflerin anlamını ve değerlerini bilen daha ileri bir yaştaki çocuğun yazma yeteneğinde oluşunu örnek olarak veriyor. 3. "*Gücün yetkinliği*", yetkinleşmiş güç hali. Bu durumda yetenek ya da kuvve hali bir âlet aracılığıyla tamamlanmış ve bu âletle birlikte "*gücün yetkinliği*" ortaya çıkmıştır. Bu niteliğe sahip bir kimse, öğrenmeye ya da bilgi elde etmeye muhtaç olmaksızın, dilediğinde bu yeteneğini kullanabilir; onun için, yeteneğinde olan şeyi amaçlaması yeterlidir. İbn Sînâ buna da, sanatında yetkinliğe ulaşmış bir kâtibin, fiilen yazıyor olmasa bile, yazma yeteneğinde oluşunu örnek olarak veriyor [211].

İbn Sînâ, "*güç halinin*", birbirini tamamlayan bu farklı anlamlarına uygun olarak kuramsal aklın derecelerini belirleme işlemine girişiyor. İlk aşamada kuramsal akıl, soyut suretlere oranla, "*mutlak yetenek*", "*mutlak güç*" durumundadır; güç halinde (*bi'l-kuvve*) kendisine ait olan yetkinliğin hiçbir bölümü henüz gerçekleşmemiştir; İbn Sînâ'nın "*Dânişnâme*"deki deyişiyle, akıl henüz boş bir levha gibidir. Kuramsal aklın bu derecesine "*güç halindeki akıl*" ya da ilk maddeye benzerliğinden ötürü "*maddesel akıl*" adı verilir ve insan türünün bütün bireylerinde bulunur [212]. Hiç kuşkusuz İbn Sînâ, bu konuda Aristo'ya izlemektedir. Aristo'ya göre de, nasıl duyu duyulur sureti alırsa, akıl da akledilir sureti alır; akıl, akıledilir suretleri almadan önce, bu suretleri alma gücüne ya da yeteneğine sahiptir; bu durumda o, henüz üzerine yazı yazılmamış bir levha gibidir [213].

[211] *Avicenna's De Anima*, s. 48; *en-Necât*, ss. 269-270.

[212] *Avicenna's De Anima*, s. 48-49; *en-Necât*, s. 270; *Livre de Science*, c. II, s. 69.

[213] Aristo, *De Anima*, III, 4; bkz., Ross, *a. g. e.*, ss. 146-147.

İkinci aşamada kuramsal akıl, soyut suretlere oranla "*mümkün yetenek*", "*mümkün güç*" durumundadır. Kuramsal akıl bu dereceye, maddesel akıl, sahip olabileceği yetkinliklerinden ikinci akıledilirlerin kaynağı ve âleti olan ilk akıledilirleri elde ettiğinde, ulaşır, İbn Sînâ bu ilk akıledilirlerden, "*bütün parçadan büyüktür*", "*aynı şeye eşit şeyler birbirine eşittir*" gibi hiçbir aracıya gerek kalmadan doğrudan doğruya elde edilen temel öncülleri anlıyor. Bu öncüllerin elde edilişinde ne bir öğrenime gerek vardır ne de bu tür bir önermeyi elde eden kimsenin şu ya da bu zamanda ondan yoksun olabileceğinin bilincinde olması söz konusudur. Kuramsal akıl bu ölçüde bir yetkinliği elde ettiğinde, "*meleke halindeki akıl*" derecesine ulaşmış olur. Kuramsal aklın bu derecesine, maddesel akıl derecesine oranla, "*fiil halindeki akıl*" adı da verilebilir; çünkü maddesel akıl hiçbir düşünce faaliyetine sahip olmadığı halde, meleke halindeki akıl, incelemeye giriştiğinde bu tür bir faaliyette bulunur [214].

Üçüncü aşamada ise, kuramsal akıl, soyut suretlere oranla, "*yetkinleşmiş güç*" durumundadır. Kuramsal akıl bu aşamaya, ilk akıledilir suretlerin peşinden akılyürütme sonucu ikinci akıledilir suretleri elde edince, ulaşır. Kuramsal akıl bu suretleri elde ettiğinde artık fiilen onları düşünmez; bu suretler âdeta onda biraraya toplanmış durumdadır; daha sonra ise dilediğinde onları fiilen düşünebilir ve bu tür bir işlemi yerine getirebileceğini bilir. Kuramsal aklın bu derecesine de, daha fazla bilgi edinmeye gerek kalmaksızın dilediğinde düşünen bir akıl olduğu için, "*fiil halindeki akıl*" adı verilir. Ancak bu akıl derecesi bir sonrakine göre yine de kuvve (güç) halindeki bir akıldır [215].

Kuramsal aklın en son derecesi, güç ya da yetenek hallerinin bütünüyle dışında kalan "*mutlak fiil*" halidir. Onun soyut suretleri alma niteliği bu aşamada fiil halindedir. Kuramsal akıl bu aşamaya, akıledilir suretler kendisinde hazır bulunup, onları fiilen düşünmesi ve o fiilen düşündüğünü düşünmesi halinde ulaşır. İşte bu dereceye ulaşan kuramsal akla da "kazanılmış akıl" (*akl müstefâd*) adı verilir; çünkü kuvve (güç) halindeki akıl sürekli olarak fiil halinde bulunan bir akıl sayesinde ancak fiil haline gelir; kuvve halindeki akıl bu akılla her ilişki kuruşunda ondaki bazı suretlerin izlenimlerini alır ve böylece bu suretleri kendi dışından elde etmiş olur. Kuramsal aklın bu son, kazanılmış akıl derecesinde, hayvan cinsi ve ona dahil olan insan türü yetkinleşmiş olur ve bu noktada insandaki kuvve (güç) hali bütünüyle varlığın ilk (*a priori*) ilkeleriyle birleşir [216].

Kuramsal aklın bu biçimde dört ayrı derecede ele alınması ilk kez İbn Sînâ'da görülmektedir. Aristo, edilgin ve etkin akıl olmak üzere iki derece

[214] *Avicenna's De Anima*, s. 49; *en-Necât*, ss. 270-271; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 69.

[215] *Avicenna's De Anima*, ss. 49-50; *en-Necât*, s. 271; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 69.

[216] *Avicenna's De Anima*, s. 50; *en-Necât*, ss. 271-272; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 69.

kabul eder. Onca, "*nefste, her nesnenin dayanağı ve kuvve halinde bu nesnelerin kendileri olan madde ile onları var eden etkin neden arasındaki ayırıma benzer bir ayırım söz konusudur*". Aristo bu ayırıma sanatla maddesi arasındaki ayırımı örnek olarak veriyor [217]. Ancak o, bu ayırımı yaparken ve başka yerlerde, bizzat "*etkin akıl*" deyişini kullanmıyor; yalnızca "*edilgin akıl*" dan ismen söz ediyor. Onca, her iki aklın da insan nefsinde yer aldığı ve Ross'un da belirttiği gibi, Zabarella gibi kimi yazarların, İskender Afrodisi'nin yorumuna dayanarak, "*etkin aklı*" insan nefsi dışında Tanrı ile aynı saymalarına olanak olmadığı açıkça görülmektedir [218]. Etkin aklın işlevi yoktan var etmek değil, edilgin aklı kuvveden fiile çıkarmaktır. Nitekim Aristo, her iki akıl konusunda yukarıdaki görüşüne bağlı olarak şu açıklamayı yapıyor : "*Akıllardan biri maddeye benzer, çünkü o her şey olur; öteki ise etkin nedene benzer, çünkü her şeyi var eder* [219]". Bu duruma göre, nasıl sanat, maddeyi amaçlanan biçime sokmak suretiyle kendi eserini var ederse, etkin akıl da, edilgin aklın, akıledilirleri kavraması sonucu, bu akıledilirlerin kendileri olmasını sağlar; [220] çünkü onun *Metafizik*'te belirlediği bir ilkeye göre, "*kuvve halinde olan şey, ancak daha önce fiil halinde bulunan bir şey sayesinde fiilen var olabilir* [221]". Aristo, bu iki akıl arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere, bir benzetmeye baş vuruyor. Bu benzetmeye göre, etkin akıl, kuvve halinde görülebilir olan renkleri fiile çıkaran ışığa benzer; nasıl ışık, karanlıkta kuvve halinde bulunan renklerin fiilen ortaya çıkmalarını ve görülmelerini sağlarsa, etkin akıl da akıledilirlerin fiilen ortaya çıkmalarını ve edilgin akıl tarafından kavranmalarını sağlar. Bu durumda, tıpkı görme fiilinin meydana gelebilmesi için ışığın, göz ile görülebilir nesne arasında bir üçüncü unsuru oluşturması gibi, etkin aklın da, edilgin akıl ile akıledilirler arasında, kavramayı sağlamak üzere, bir üçüncü unsuru oluşturduğu ortaya çıkmaktadır [222]. Bu benzetmeyi, biraz sonra göreceğimiz üzere, İslâm filozoflarından el-Kindî, el-Fârâbî ve İbn Sînâ da onaylamaktadır. Aristo'ya göre, etkin akıl, bütün akıledilirlere önceden sahip olduğu ve bu nedenle edilgin aklın fiilen bilmesini, akıledilirlerin de fiilen bilinmesini sağladığı için, tanrısal âlemle ilişki kurmada da rol oynar. Nitekim Aristo, Tanrı'nın yaşamına benzer bir yaşam sürebileceğimiz anlar bulunduğunu söylerken [223], bu iki akıl arasındaki ayırımın giderildiği ve her ikisinin bir olduğu anlara işaret etmektedir. Bizde bedenden ayrılabilir, basit olan akıl, işte bu tanrısal yönü olan etkin akıldır [224].

[217] Aristo, *De Anima*, III, 5, 430a, 10-14.
[218] Ross, *a. g. e.*, s. 148-149, 152-153.
[219] Aristo, *De Anima*, III, 5, 430a, 14-15.
[220] Ross, *a. g. e.*, s. 149.
[221] Aristo, *Metafizik*, 1049b, 24.
[222] Aristo, *De Anima*, III, 5, 430a, 16.
[223] Aristo, *Metafizik*, 1072b, 14, 24.
[224] Aristo, *De Anima*, III, 5, 430a, 17-20.

Aristo'nun insan nefsinde bulunduğunu söylediği etkin akıl, daha sonra yorumcularından özellikle İskender Afrodisi tarafından Tanrı ile aynı sayılmış ve insan nefsinin dışında bir ilke olarak kabul edilmiştir. İskender Afrodisi'nin aklı üçe ayırdığı ve bu üçlü ayırımın bedenden ayrı etkin akılla birlikte el-Kindî ve Fârâbî'yi etkilediği sanılmaktadır [225]. Bu üç akıldan birincisi "*kuvve hlindeki akıl*" ya da "*heyûlânî akıl*" dır. Bu akıl, suretleri almaya hazırlıklı olan akıldır; boş bir levhaya benzer; belli bir tikel şey olmaması ve madde gibi edilgin olmaması bakımından ilk maddeden ayrılır. İnsan aklının ikinci derecesi "kazanılmış akıldır" (*intellectus adeptus*). Soyutlama sayesinde maddenin suretleri ayrılıp tümeller kavranınca, bu akıl düzeyine ulaşılır. Nasıl bilginin sahip olduğu bilgi, bilgin bu bilgisi üzerinde her zaman düşünüyor olmasa da, kendi buyruğu altında ise, bu akıl da her zaman kendi buyruğumuz altında bulunan akıledilirlerin toplamıdır. İnsan aklının üçüncü derecesi ise akıledilirlerle aynı olan "*fiil halindeki akıl*"dır [226].

el-Kindî, büyük bir olasılıkla, İskender Afrodisi'nin etkisi altında, aklı dörde ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, insan nefsinin dışında bulunan, tanrısal ve daima fiil halinde olan "*etkin akıl*" dır. Ancak Kindî ne İskender Afrodisi gibi etkin aklın Tanrı ile aynı olduğunu söylemekte ne de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bu aklı ay küresinin aklı ile bir saymaktadır. Kindî'nin öteki iki aklı ise Aristo'nun edilgin aklının işlevlerinin farklı yönlerine tekabül etmektedir. Kindî'nin sözünü ettiği bu akıllar şunlardır : "*Kuvve halindeki akıl*", "*kazanılmış akıl*". Bunlardan birincisi hem duyum izlenimlerini, hem de akıledilir suretleri almaya hazır olan akıldır. Bu akıl fiil haline geçip, akıledilir suretlerle bir olunca, "*kazanılmış akıl*" ortaya çıkar. G. N. Atiyeh, bu akla, a) dışarıdan, etkin akıldan elde edilmiş olması dolayısıyla veya b) daha önceden elde edilmiş ve istenildiğinde kullanılabilen bir "kazanç" (*kunye*) olduğu için "*kazanılmış akıl*" denebileceğini ileri sürüyor ve bu olasılıklardan birinciyi yeğliyor. Kindî'ye göre, edilgin aklın bu derecesinin de dinamik bir karakteri yoktur; hâlâ bir anlamda kuvve halindedir. Onun bu kuvve hali yazma sanatını iyice öğrenmiş bir kâtibin fiilen yazıyor olmasa da, yazma gücünde olmasına benzer. Kindî'nin yaptığı benzetmeden de anlaşılacağı üzere, aklın bu derecesi, İbn Sînâ'daki "*fiil halindeki akıl*" derecesine karşılıktır. Kindî, Aristo'dan aldığı ve daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da kullandığı bir benzetmeye baş vurarak, kazanılmış aklın akıledilirleri alarak yetkinlik kazanmasında, etkin akla, renklerin gözle görülmesinde ışığın rolüne benzer bir rol vermektedir. Nasıl karanlık bir yeri aydınlatan güneş ışığı, güneşte bir değişiklik meydana gelmeksizin,

[225] Bkz. G. N. Atiyeh, *a. g. e.*, ss. 118 ve 121, n. 25; M. Wali-ur-Rahman, *The Psychology of al-Fârâbî*, s. 244.
[226] E. Bréhier, *The History of Philosophy*, *The Hellenistic and Roman Age*, ing. çev.: Wade Baskin, Chicago-Londra 1965, s. 177.

karanlığı aydınlığa çevirirse, tümeller de kuvve halini, etkin akılda hiçbir değişiklik olmaksızın, yetkinlik haline çevirir. Başka bir deyişle, tümeller etkin aklın (ilk aklın) bir âleti olmaları ve onunla bir olmaları dolayısıyla, kuvve halini fiile çıkarır[227].

Kındî'ye göre, insan aklının son derecesi "kanıtlayıcı akıl" *(el-akl el-beyânî)*'dır. Aklın bu derecesi, görüleceği üzere, İbn Sînâ'nın "*kazanılmış akl*" ına karşılıktır. "*Kanıtlayıcı akıl*", nefsin etkin akılla ilişkisi sırasındaki bir tezahürüdür; akıledilirlerin fiil haline çıkarılması işlemidir. Bu işlem, İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi, fiilen yazı yazarken görülen yazma işlemine benzer. Bu nedenle bu akıl, kazanılmış aklın aksine, bir ölçüde dinamik bir karaktere sahiptir[228].

Fârâbî'ye gelince, aklın derecelerine karşılık olarak kullandığı adlarda Kindî'den ayrılmakla birlikte, temelde onun etkisi altındadır. Fârâbî de, Kindî gibi, dört ayrı akıl bulunduğunu ileri sürmekte; bunlardan etkin aklı insan nefsinin dışına yerleştirmekte ve onu, İbn Sînâ ile birlikte, ay küresinin aklı ile aynı saymaktadır[229]. Fârâbî'ye göre, insan aklının "*kuvve halinde akıl*", "*fiil halinde akıl*", "*kazanılmış akıl*" olmak üzere üç derecesi vardır. el-Kindî'de "*fiil halindeki akl*"ın yerinde "*kazanılmış akıl*", "*kazanılmış akl*"ın yerinde ise "*kanıtlayıcı akıl*" bulunmaktadır. İbn Sînâ ise "*kuvve halindeki akıl*" la "*fiil halindeki akıl*" arasına "*meleke halindeki akl*"ı yerleştirmek suretiyle insan aklının derecelerini dörde çıkarmaktadır. Fârâbî'nin "*heyûlânî*" ya da "*kuvve halindeki akl*"ı da, Kindî ve İbn Sînâ'nınki gibi, akıledilir suretleri almağa hazır olan akıldır. Bu akıl aynı zamanda kuvve halindeki akıledilir suretlerin de kendisidir. Kuvve halindeki akıledilirlerin fiil halindeki akıledilirler olması, kendi tabiatları gereği olmadığı gibi, nefste de "*kuvve halindeki aklı*" "*fiil halindeki akla*" dönüştürecek bir şey yoktur. Bu değişiklik için insan nefsi, kendi dışında, kendisini kuvveden fiile çıkaracak bir ilkeye muhtaçtır. Bu ilke etkin akıldır. Fârâbî, bu aklın "*kuvve halindeki akıl*" la ilişkisini tıpkı Aristo ve Kindî'de olduğu gibi açıklamaktadır. Onca, etkin akıl görmeyi sağlayan güneş ışığının oynadığı rolü oynar. Renkler, fiilen görülmeden önce, kuvve halinde görülebilir şeylerdir. Gözde fiilen görmeyi sağlayacak bir şey bulunmadığı gibi, renklerde de bu işlevi yerine getirecek herhangi bir şey bulunmamaktadır. Görme yetisini aydınlatan ve renklerin görülmelerini sağlayan, güneş ışığıdır. Tıpkı bunun gibi, etkin akıl da, kuvve halindeki aklı ve kuvve halindeki akıledilirleri aydınlatır ve kuvve halindeki akıledilirlerin fiil halinde akıledilirler haline gelmelerini ve kuvve halindeki aklın da onları fiilen kavramasını sağlar. İnsan aklı, etkin akıl tarafından aydınlatılınca, hayâl yetisinde bulunan duyulur suretler insan aklında akıledilir suretler haline gelir ve böylece herkesin kabul ettiği "*bütün parçadan büyüktür*" gibi ilk öncüller oluşur. Fiil halindeki aklın ötesinde ise etkin akla son derecede benzeyen "kazanılmış akıl" *(akl müstefâd)* yer alır[230].

[227] Atiyeh, *a. g. e.*, s. 113-117.

[228] *Aynı eser*, ss. 115, 117-118.

[229] *Aynı eser*, s. 113.

Görüldüğü gibi, gerek el-Kindî gerekse Fârâbî, Aristo'dan beri gelen geleneğe sıkı sıkıya bağlıdırlar. Her iki İslâm filozofu da, akıledilirlerin, kendisinde bulunduğu etkin aklın, bu akıledilirleri insan aklına ilettiğini değil, duyulurları ve insan aklını aydınlatmak suretiyle salt akıledilir suretlerin ve ilk öncüllerin insan aklında oluştuğunu ileri sürerler. Ancak Fârâbî, daha sonra göreceğimiz üzere, bu görüşünü tutarlı bir biçimde devam ettirememektedir; çünkü o, peygamber ve folizofların, etkin akıl sayesinde, Tanrı'dan iletilen suretleri aldıklarını söylemektedir.

İbn Sînâ'ya göre, etkin aklın aydınlatmasının bilgi edinmedeki rolünü ortaya koyabilmek için, bu konuda insanlardaki hayvansal yetilerin insan aklına ne ölçüde yardımcı oldukları üzerinde durmak gerekir. Hayvansal yetiler, insan aklına duyum izlenimlerini iletmek suretiyle yardımcı olurlar. Bu duyum izlenimleri ya da duyulur suretler akla iletildikleri sırada henüz kendi tikel özelliklerinden soyutlanmamışlardır; zaman, mekân, nitelik, nicelik gibi çeşitli kategorilerle ilişkileri vardır. İnsan aklı bu duyum izlenimlerinden kavramları ve önermeleri oluştururken şu dört aklî işleme baş vurur.

a) İnsan aklı tikel duyulur suretlerin kavramlarını maddelerinden, maddesel ilişkilerinden ve ilintilerinden soyutlamak; onlardaki benzerlik ve ayrılıkları ortaya koymak ve özünlü olanları ilintili olanlardan ayırmak suretiyle bu suretlerden, ayrık tümel kavramları elde eder ve bu işlem sırasında hayalgücü ve kuruntu yetisinden yararlanır[231]. İnsan aklının tikel duyulur suretlerdeki benzerlik ve ayrılıklardan, özünlü ve ilintili olan şeylerden, hareket etmek suretiyle biri çok, çoğu da bir yapma gücü vardır. İbn Sînâ'ya göre, insan aklı bu gücünü; 1. hayalcügündeki suretleri bakımından birbirinden farklı ve sayıca çok olup, tanım bakımından farklı olmayan kavramları bir tek kavram haline koymak suretiyle ve 2. cinslere ve ayırımlara ilişkin kavramları tanım sayesinde bir tek kavram haline getirmek suretiyle, iki biçimde kullanır. İnsan aklının biri çok yapmasında ise, bu iki işlemin tersi söz konusudur. İşte bu bakımdan insan aklı hayvansal yetilerden ayrılır; çünkü yetiler çoğu olduğu gibi çok olarak, biri de olduğu gibi bir olarak algılarlar; onlar basit biri değil, ilintilerden ve öteki niteliklerden birleşik bir bütün oluşturan biri idrak edebilirler ve ilintili olanları ayırdedip, özünlü olanlardan soyutlayamazlar. İnsan nefsi ise özünlü

[230] Wali-ur-Rahman, *The Psycohology of al-Fârâbî*, ss. 242-243; R. Hammond, *The Philosopy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought*, New York 1947, ss. 42-43.

[231] *Avicenna's De Anima*, s. 221-222, 236; *en-Necât*, ss. 297-298.

olanları ilintili olanlardan, benzerleri farklı olanlardan ayırdettiği için, birde çoğu, çokta da biri kavrama özelliğine sahiptir. Sözgelişi, *Amr* ve *Zeyd*, soyut bir kavram olarak, tanım bakımından aynı insanlığa sahip olmakla birlikte, kendi tikel özellikleri dolayısıyla onların sahip oldukları insanlık birbirinden farklıdır. Öte yandan, insan aklı, nesnelerdeki öncelik ve sonralığı kavraması bakımından, zorunlu olarak zamanı da kavramış olur. Ancak öncelik ve sonralık zamanda bulunmayıp, anda bulunduğu için, akıl zamanı anda kavrar. Aklın kıyası ve tanımı düzenlemesi zamanda olduğu halde, sonucu ve tanımlananı kavraması andadır[232].

b) İnsan nefsi elde ettiği ayrık tümel kavramlar arasında olumluluk ve olumsuzluk türünden ilişkiler kurar; ve böylece olumlu ya da olumsuz önermeleri oluşturur. Olumsuzluk ya da olumsuzluğa dayalı bir birleşmenin kendisinde açık ve seçik olarak *(evveliyyen beyyinen bi-nefsihi)* bulunduğu önermeyi olduğu gibi alır; bu durumda olmayan bir önermeyi ise orta terimin elde edilmesine dek bir yana bırakır[233].

c) İnsan nefsi deneyime *(tecrübeye)* dayalı öncülleri elde eder. Bu tür öncüllerin elde edilmesinde duyum *(hiss)* önemli bir rol oynar. Duyum sayesinde; 1) "*insan akıllı bir varkıltır*" ya da "*insan akıllı bir varlık değildir*" önermelerinde olduğu gibi, olumlu ya da olumsuz bir yüklem zorunlu olarak konuya yüklenir; 2) "*insan akıllı olmayan bir varlık değildir*" önermesinde olduğu gibi, konuya, kendisine aykırı olan bir yüklem yüklenir; 3) "*gündüzse aydınlıktır, gündüz değilse aydınlık değildir*" önermelerinde olduğu gibi, olumlu ya da olumsuz bitişik bir önermenin sonurtusu elde edilir; veya 4) "*ya gündüzdür ya da gecedir*", "*ne siyahtır ne de beyazdır*" önermelerinde olduğu gibi, yüklemi konuya aykırı olmayan olumlu ya da olumsuz ayrık bir önerme elde edilir. Konu ile yüklem arasındaki bu ilişki sürekli olduğu için, insan nefsi onlar arasında böyle bir ilişki bulunmasından ve sonurtunun önertiyi zorunlu olarak izlemesinden veya sonurtunun özü dolayısıyla önertiye aykırı olmasından huzur duyar ve böylece duyumdan ve kıyastan kaynaklanan bir "*inanç*" oluşmuş olur[234]. İnsan nefsi duyum aracılığıyla bir olguyu gözlemlemek suretiyle bir önermeyi oluşturur; kıyas yardımıyla da bu olgunun rastlantı sonucu değil, sürekli olarak yinelendiğini saptar. Sözgelişi, müshil *(skamûnya)* ishale yol açar. Biz bu olguyu sık sık gözlemlediğimiz için, bu olgu belleğimizde yerleşmiş olur. Bunun üzerine şöyle bir kıyasa başvururuz : Eğer ishal müshilin kendi tabiatından ileri gelmeyip, ilintili olarak ve rastgele ortaya çıkan bir şey olsaydı, sürekli olarak görülen bir şey olmazdı[235].

[232] *Avicenna's De Anima*, s. 236-237.

[233] *Aynı eser*, s. 222; *en-Necât*, s. 298.

[234] *Avicenna's De Anima*, s. 222; *en-Necât*, ss. 298.

[235] *Avicenna's De Anima*, s. 222; *en-Necât*, 298, ve kar., s. 94-95.

d) İnsan nefsi çok kişi tarafından kesintisiz olarak aktarılan haberlerin doğruluğuna karar verir[236].

İbn Sînâ'ya göre, duyuların, daha genel bir deyişle bedenin yardımına gereksinme duyan insan aklı, bu dört işlem sayesinde temel kavramları ve önermeleri elde etmiş ve böylece deneyime dayalı aklî bilgilere ulaşmış olur. İnsan aklı bütün temel kavram ve önermeleri elde ettiğinde, başka bir deyişle, yetkinleşip, günçlendiğinde kendi kendisine yeterli bir duruma gelir ve başlangıçta sık sık yardım gördüğü ve kendilerine yönelmek gereğini duyduğu bedensel yetiler, onun fiillerini yerine getirmesinde, dikkatini alıkoymak suretiyle, birer engel oluştururlar. İbn Sînâ bu durumu açıklamak üzere insan aklını, belli bir yere ulaşmak için, bir binek hayvanına ve başka vasıtalara muhtaç olan bir insana benzetmektedir. Bu insan sözü edilen yere ulaştıktan sonra şu ya da bu nedenle attan ve vasıtalardan ayrılmadığı takdirde, bunlar onun için birer engel oluşturacaktır[237].

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ insan aklına duyum izlenimleri sayesinde elde edilmiş ve yeterince soyutlanmamış suretlerin her türlü maddesel ilişkilerden arındırılması ve akıledilir suretler haline konulması görevini vermektedir. Acaba gerçekte insan aklı, başlangıçta kuvve halinde, boş bir levha gibi olduğu halde, böylesine etkin bir görevi nasıl yerine getirmektedir? Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ insan aklına böylesine etkin bir görevi yüklememekte ve aklın soyutlama işleminde bulunduğu sözünü gerçek anlamda kullanmamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ona göre, insan nefsi başlangıçta kuvve halindeki akla sahip olup, daha sonra fiil halindeki akla sahip olur. Kuvveden fiile çıkan her şeyin ise, fiil haline çıkması için, kendisini fiil haline çıkaran fiil halindeki bir nedene ihtiyacı vardır. O halde nefslerimizi, akılla kavradığı hususlarda, kuvveden fiile çıkaran bir neden bulunmaktadır. Bu neden, kendisinde soyut aklî kavramların ilkeleri bulunan ve soyut aklî suretleri insan nefsine veren "etkin akıl" *(el-akl el-fa"al)*'dır. Bu aklın, kuvve halinde akıl durumunda bulunan bizim nefslerimize oranı, güneşin gözlerimize oranı gibidir. Nasıl güneş fiilen görülen bir şey ise ve ışığı sayesinde fiilen görülmeyen nesneleri, fiilen görülen nesneler durumuna koyuyorsa, etkin akıl da bizim nefslerimize oranla aynı durumdadır[238]; o hem özü dolayısıyla akıledilirin kendisidir, hem de kuvve halinde bulunan öteki akıledilirlerin fiil haline çıkmasının nedenidir. Özünlü olarak hem *âkil* (akıleden), hem de *ma'kul* (akıledilir) olan bu akıldır[239]. İbn Sînâ bu aklın, bizde kuvve halinde bulunan akıledilirleri nasıl fiile çıkardığını da şöyle

[236] *Avicenna's De Anima*, s. 222; *en-Necât*, ss. 298-299.

[237] *Avicenna's De Anima*, s. 222-223; *en-Necât*, s. 299; *Livre de Science*, II, s. 79.

[238] *Avicenna's De Anima*, ss. 234-235; kar., *en-Necât*, ss. 315-316; *Livre de Science*, c. II, s. 78.

[239] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 316.

açıklıyor : Duyulardan hayalgücü aracılığıyla aklî yetiye iletilen suretler, maddesel ilişkilerinden henüz arınmamış oldukları için, tıpkı karanlıkta bulunan nesneler gibi, bu ilişkiler altında gizlenmiş olarak bulunurlar. Nasıl güneş karanlıkta görülmeyen nesneleri, aydınlığıyla, görülebilir bir duruma getiriyorsa, etkin akıl da maddesel ilişkiler altında gizlenmiş olan soyut suretleri, aydınlığı sayesinde, ortaya çıkarır. Başka bir deyişle, aklî yeti hayaldeki tikelleri düşünüp, etkin aklın ışığı onları aydınlatınca, bu tikeller maddeden ve maddesel ilişkilerden soyutlanmış bir duruma gelir ve aklî nefs üzerinde izlenim bırakır[240]. O halde aklî yetinin, kendisine iletilen tikel suretleri soyutlama gibi etkin bir işlevi yoktur. Aklî yetinin bu tikel suretleri düşünmesi, yalnızca insan nefsini, soyut suretlerin etkin akıldan kendi üzerine akmasına hazır bir hale getirir; çünkü, İbn Sînâ'ya göre, düşünceler insan nefsini böyle bir akışın kabulüne hazır bir hale getiren hareketlerdir. Bu, bir bakıma orta terimlerin varlığının bizi, daha pekiştirici bir biçimde, sonucun kabulüne hazırlamasına benzer[241].

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, İskender Afrodisi'den gelen bir geleneği izleyerek, etkin aklı insan nefsinin dışında kabul etmekte, fakat ondan ayrı olarak ve büyük bir olasılıkla el-Kindî ve Fârâbî'nin etkisiyle bu aklın Tanrı'nın kendisi değil, aşağı âleme en yakın olan ay küresinin aklı olduğunu[242] ileri sürmektedir. İbn Sînâ'nın yukarıdaki görüşünde saptanan bir başka husus da etkin aklın hem *âkil*, hem de *ma'kul* olması idi. Sıradan insan aklı ise kendi özünü kavraması dolayısıyla hem *âkil* hem de *ma'kul* olduğu halde, – çünkü kavrayan da kavranan da kendi özüdür – onun Porphyrius'un sandığı gibi, akıledilir suretleri kavraması dolayısıyla bu suretlerin kendileri haline gelmesi söz konusu değildir; çünkü aklî nefs, bazı konularda fiile çıksa da, bedende tözü bakımından her zaman kuvve halinde bulunan, tek tek soyut suretleri almaya hazırlıklı olan, akıldır; eğer bu akıl, akıledilir sureti almak suretiyle, bu akıledilir suretin kendisi olacak olsaydı, onun tek tek öteki akıledilir suretleri alması imkânsız olurdu. Aslında nesnelerin suretleri insan nefsinde yer alır ve onu bezeyip süsler; nefs, heyûlânî akıl aracılığıyla, bu suretlerin mekânı gibi olur. İnsan nefsi akla sahiptir; akıldan ise ya bu nefsin akılla kavramasını sağlayan yetisi ya da onun özünde bulunan akıledilirlerin suretleri anlaşılır. Bu akıledilirler insan nefsinde akıledilir olma niteliğine kavuştukları ve insan nefsi bu akıledilirlerin kendisi olmadığı için, *akıl*, *âkil* ve *ma'kul* bizim nefslerimizde aynı şey değildir[243]. Bu özelliğe etkin akıl ve bir ölçüde de, daha sonra göreceğimiz üzere, peygamberler sahiptir.

[240] İbn Sînâ, *Livre de Science*, c. II, s. 78; *Avicenna's De Anima*, s. 235.

[241] *Avicenna's De Anima*, s. 235.

[242] İbn Sînâ, *Livre de Science*, c. II, s. 78; *en-Necât*, s. 455.

[243] *Avicenna's De Anima*, ss. 239-240.

İbn Sînâ'ya göre, insan nefsi akıledilir suretleri üç biçimde kavrar veya kabul eder ve böylece mutlak yetenek halinden fiil haline geçer. Bu üç kavrayış ya da bilgi edinme biçiminden birincisi, akıledilir kavramların ayrıntılı ve düzenli bir biçimde nefste fiilen kavranmasıdır. Akıledilirlerin bu biçimde kavranması sırasında maddesel özelliklerinden ve niteliklerinden soyutlanmış oldukları için, bedensel bir tözde kavranmaları söz konusu olmadığı halde, onların, "*her insan hayvandır*" ya da "*hayvan her insanın yüklemidir*" önermelerinde olduğu gibi, farklı biçimlerde düzenlenmeleri mümkündür. İkinci kavrama ya da bilgi edinme türü, insan nefsinin, bedende bulunmasından ötürü, nesneleri hep birlikte bir anda akılla kavrayamayışından ileri gelen bilgi türüdür; başka bir deyişle, insan nefsinin fiilen dikkatini yöneltmediği bir akılediliri kavramasıdır. Üçüncü bilgi edinme türü ise genel ve kesin olana dayanan bilgidir. İbn Sînâ birinci bilgi türünü sandıktan çıkarılıp kullanılan şeye; ikincisini saklı bulunan ve istenildiğinde kullanılan şeye benzetmektedir. Üçüncü bilgi türü ise düşüncede düzenlenmemiş olması ve birincinin ilkesi durumunda bulunması bakımından birinci bilgi türünden; fiilen kesinlik taşıyan bir bilgi türü olması ve saklı durumda olan kimi bilgilerle ilişkiyi belirlemesi bakımından ikinci bilgi türünden ayrılır. Bu bilgi türlerinden birincisi, ayrıntılı olduğu için, *fikrî bilgi*; nefse ait olduğu içinse, *nefsânî bilgi* adını alır. İbn Sînâ üçüncü tür bilgiye de, ayrıntılara sahip olmayıp, genel olduğu için, *basit*; fikrî bilginin ilkesi olduğu için de *yaratıcı bilgi* adını veriyor. Bu bilgi, basit ve bir olduğu, onda suretler birbirini izlemediği için, nefsin, etkin akıllara benzeyen, mutlak aklî yetisine ait bir bilgi türüdür. Bu tür bir bilgiye sahip olan salt akıldan nefs üzerine suretler akar ve böylece nefsteki ayrıntılı bilgi oluşur. Buna göre, ayrıntılı bilgi doğrudan doğruya nefse, basit bilgi ise doğrudan doğruya salt akla ait olan bilgidir; nefs alıcı ve üzerinde izlenim bırakılan bir töz, akıl ise yapıcı ve yaratıcı bir ilke, bir tözdür[244].

Acaba İbn Sînâ, anlaşıldığı kadarıyla, basit ve genel bilgiye sahip olan ve bu bilgisiyle fikrî bilginin ilkesi durumunda bulunan salt aklın insan nefsinde bulunduğunu, onun mutlak aklî yetisi olduğunu söylemekle, çelişkiye düşmek pahasına, tıpkı Aristo gibi, etkin aklı insan nefsine yerleştirmiş olmuyor mu? Daha önce belirttiğimiz ve biraz sonra yeniden göreceğimiz üzere, İbn Sînâ'nın gerçekte söylemek istediği, etkin aklın insan nefsinde bulunduğu değildir. Burada da yine insan nefsinin etkin akılla ilişki kurması söz konusudur. Ancak insan nefsine etkin akıldan bu ilişki sonucu akan akıledilirlerin, bütün maddesel ilişkilerinden soyutlanmış oldukları için, hayâl ya da musavvıra gibi bedensel bir yetide alıkonmaları ve daha sonra anımsanmaları söz konusu değildir. Onlar insan nefsinde, etkin akıldan aktıkları anda kavranırlar; daha sonra ise yok olurlar; dolayısıyla insan nefsi, daha doğru bir deyişle insan aklı, etkin akılla kurduğu ilişki sona erince,

[244] *Aynı eser*, ss. 241-244.

yeniden kuvve haline döner. Bu nedenle İbn Sînâ, insan nefsini, suretlerin kendisinde görünüp, kayboldukları bir aynaya benzetmektedir. İnsan nefsini başlangıçta etkin akılla ilişki kurmaya hazır bir duruma getiren, kendisine bedensel yetiler aracılığıyla iletilmiş olan duyulur suretler olduğu halde, onun kendisine etkin akıldan gelen akıledilir suretleri kavraması veya bunları bir başkasından öğrenmesi, ona, etkin akılla dilediğinde ilişki kurma ve akıledilirleri kavrama yeteneğini verir. Bu yetenek, insan nefsinin basit akla sahip olmak üzere, etkin akılla birleşmeye tam olarak hazırlıklı olma halidir. Bu birleşme sırasında oluşan basit akıldan insan nefsi, düşünme aracılığıyla, düzenli bir biçimde akıledilir suretleri alır. Akıledilir suretler konusunda ilk bilgi edinme ya da öğrenmeden önceki yetenek eksik, bu ilk bilgiler edinildikten sonraki yetenek ise tamdır. İbn Sînâ bunu, gözün tedavisine benzetiyor : Göz sağlığına kavuşunca, dilediğinde, kendisinden belli suretleri algıladığı şeye bakar. Tıpkı bunun gibi, insan nefsi de, daha önce bilgi edinmiş olması dolayısıyla, dilediğinde, bilgi kaynağına yönelme konusunda alışkanlık kazanmış olur. İnsan nefsindeki "*kazanılmış akıl*" bu suretle oluşur. İnsan nefsinin bedende bulunması ve bedensel yetilerinin, onun dikkatini etkin akla yöneltmekten alıkoyması, onunla etkin akıl arasındaki ilişkinin sürekli olmasını engeller. İnsan nefsi ancak bedenden ve bedenin ilintilerinden kurtulacak olursa, etkin akılla tam olarak birleşebilir, aklî güzellik ve ebedî hazza ulaşabilir[245]. İbn Sînâ'ya göre, bunun tek istisnası peygamberlerdir; onların nefsleri, bedende bulunduğu halde, etkin akılla ilişki kurup, birleşebilir.

Böylece İbn Sînâ aklî nefse ilişkin peygamberlik türü için kapıyı aralamaktadır. Aslında, daha önce de gördüğümüz üzere, akıledilirlerin kavranmasında etkin aklın aydınlatmasının ve bizzat akıledilir suretleri insan nefsine aktarmasının önemli bir rol oynaması, insan nefslerinin tanrısal âlemle çeşitli ölçülerde ilişki kurduğu ve, tabiri caizse, tanrısal âlemden bir tür vahiy ya da ilham aldığı sonucunu doğurmaktadır. İnsan nefsi bu ilişkiyi kurmadıkça, salt kuvve halindeki akıl ya da maddesel akıl düzeyinde kalır. İbn Sînâ'ya göre, insan nefsinin etkin akılla ilişki kurması ve akıledilirleri kavraması, bir başkasından bilgi edinme, yani öğrenmede olduğu gibi, ya vasıtalıdır, ya da üstün kişilerde, peygamber ve velilerde olduğu gibi, hiçbir öğrenime gerek kalmadan doğrudan doğruyadır. Bu doğrudan doğruya kavramaya *(tasavvur)* sahip olan kişilerde öğrenme ya da duyulur suretlerin etkisiyle akıledilirleri almaya hazır olmadan önceki salt kuvve halindeki akıl, son derecede güçlüdür. İbn Sînâ, bu son derecede güçlü yeteneğe "sezgi" *(hads)* adını veriyor. Onca bu sezgi gücünün de dereceleri vardır. Bazı kimselerde bu güç, etkin akılla ilişki kurmak için fazla bir çabaya, eğitim ve öğrenime gerek bırakmayacak kadar güçlüdür. Böylece onlar

[245] *Aynı eser*, ss. 244-248.

salt kuvve halindeki aklın yeteneği yanında, akıledilir kavramları alma yeteneğine sahip olmuş olurlar ve her şeyi doğrudan doğruya kendi nefslerinden biliyorlarmış bigi görünürler. Bu, sezgi gücünün en yüksek derecesidir ve bu düzeydeki maddesel akla "Kutsal Akıl" *(akl kudsî)* ya da "*Kutsal Ruh*" adını vermek gerekir. Bu akıl, "*meleke halindeki akıl*" cinsindendir ve herkeste bulunamayacak kadar yüksek düzeydedir. Ancak bu akla ait olan fiillerden bazılarının, güçlü ve üstün olmaları dolayısıyla, hayalgücüne akmaları ve orada duyulur ve işitilir görüntüler ve simgeler oluşturması da imkânsızdır[246]. Hayal gücünün etkin bir rol oynadığı peygamberlik türünden daha önce söz etmiştik.

İbn Sînâ, bu dolaylı ve doğrudan doğruya kavramayı şöyle açıklığa kavuşturuyor : Akıledilir gerçekler, kıyastaki orta terimin kavranmasıyla elde edilir. Bu orta terimi kavrama işlemi iki biçimde olur : 1. *Sezgi ile*, 2. *Öğrenme yoluyla.* Sezgi, zihnin kendi başına orta terimi elde etmesini sağlayan bir fiilidir. Zekâ ise bir sezgi gücüdür. Aslında bir başkasından öğrenme yoluyla orta terimin kavranması ve bunun sonucu olarak bilginin oluşması da, son tahlilde, yine sezgiye dayanır; çünkü belli bir konuda söz konusu olan orta terim, ilkin, onu hiç kimseden öğrenmemiş olan kişi tarafından sezgi yoluyla kavranır ve başkalarına öğretim yoluyla aktarılır. Ancak sezginin de nicelik ve nitelik bakımından dereceleri vardır. Onun nicelik bakımından dereceleri vardır; çünkü bazı kişiler başkalarına nazaran daha çok sayıda orta terimin sezgisine sahip olurlar. Sezginin nitelik bakımından da dereceleri vardır; çünkü bazı kimseler başkalarına nazaran orta terimi daha çabuk kavrarlar. Nitekim insanlar arasında hiç sezgiye sahip olmayanlar bulunduğu gibi, en yüksek düzeyde sezgi gücüne sahip olanlar da vardır. Birinciler öğrenme yoluyla bu yoksunluklarını giderebilecekleri gibi, hiç gideremiyebilirler de. İkinciler ise bütün konularda ya da çoğu konularda sezgiye sahip olanlarla, en kısa zamanda, çabucak sezgiye sahip olan kimselerdir. O halde insanlar arasında nefsi iyice arınmış, aklî ilkelere sımsıkı bağlanmış olan bu ve bunun sonucu olarak sezgi ile, yani her konuda etkin akıldan bu aklî ilkeleri alma arzusuyla yanıp tutuşan bir kimse bulunabilir. Etkin akılda bulunan bütün akıledilir suretlerin ya hepsi bir anda ya da buna yakın bir sürede böyle bir kimsenin nefsinde izlenim bırakır. O, bu suretleri körü körüne değil, bütün orta terimleri içeren bir düzene sahip oldukları için, kabul eder. Dolayısıyla onun, bu yolla elde ettiği bilgiler aklî bir kesinlik taşır. İbn Sînâ'ya göre, bu, peygamberlik türleri içerisinde en yüksek olanıdır ve bu tür bir peygamberliğin aracı olan yeti de, daha önce belirttiğimiz gibi, en yüksek insanî yeti olan *Kutsal Yeti*'dir[247].

[246] *Aynı eser*, ss. 248-249; *en-Necât*, s. 272.

[247] *Avicenna's De Anima*, ss. 249-250; *en-Necât*, s. 272-274; kar., *Livre de Science*, II, ss. 87-89.

Böylece İbn Sînâ, peygamberliğin yalnızca hayalgücü düzeyinde oluşan bir ayrıcalık olduğunu kabul eden Fârâbî'den ayrılmaktadır. Fârâbî'ye göre, aklın amelî ve kuramsal bölümleri ile hayalgücü birleştiklerinde, Tanrı, bu bileşimin meydana geldiği kimseye etkin akıl aracılığı ile haberlerini göndermeğe başlar. Bu durumda etkin akıl, *Rûh el-Emîn*, *Rûh el-Kuds* veya *Cebrail*'dir. Etkin akıl Tanrı'dan almış olduğu haberleri *(vahiyleri)* kazanılmış akıl aracılığıyla edilgin akla ve hayalgücüne iletir. Bu haberler edilgin akla iletilince, filozof ve bilgin; hayalgücüne iletilince de peygamber oluşu. Peygamber, bugünden haber verir ve gelecek konusunda uyarır; insan olarak yetkinliğin en üst derecesindedir ve mutluluktan en büyük payı alır[248]. el-Kindî ise, duyuları maddesel şeyler üzerine yöneltmiş olduğu halde, maddeden soyutlanmış suretleri kavrayan "seçkinler" *(havâss)* zümresinden söz ederken, İbn Sînâ'ya oldukça yakın sayılabilecek bir görüşü ileri sürmektedir. O, seçkinlerden peygamber ve filozofları kastetmiş olsa gerektir. el-Kindî, hayalgücünün uykuda ve uyanıkken faaliyetinin ise bütün insanlara özgü olduğunu söylüyor[249].

V. NEFS VE BEDEN İLİŞKİSİ

Daha önce duyulur suretler, hayvansal dış ve iç idrak yetileriyle algılanmaları sırasında, tanım anlamıyla maddeden ve maddesel ilişkilerden soyutlanamadıkları için, bu yetilerin çeşitli bedensel organlarda faaliyet göstermesi gerektiğine işaret etmiştik. İnsan nefsinde bu yetiler amelî aklın yönetim ve denetimi altında düzenli ve istençli *(irâdî)* bir faaliyet göstermektedir. İnsanda bu yetiler ve onların yöneticisi durumunda olan amelî akıl, soyut akıledilir suretleri alan ve insanın tikel fiillerinin düzenlenmesinde tümel amelî önermeleri oluşturarak yardımcı olan kuramsal akıl, insan nefsi adı verilen bir tek nefse aittir. Ancak insan nefsinin kendine ait özelliği, soyut aklî kavramları almasıdır; başka bir deyişle, insan aklî kavramların kendisinde bulunduğu bir tözdür. Acaba bu kavramları alan töz, duyulur suretleri alan bedensel yetiler gibi, maddesel midir, yoksa madde ile ilişkisi olmayan bir töz müdür? İbn Sînâ, tikel suretleri alan bedensel yetilerden ayrı olarak, tümel suretleri alan insan nefsinin madde ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bir töz olduğu görüşündedir. Onca, bu töz, ne bir cisimdir, ne de bedensel bir yetinin veya cismânî bir suretin bedende bulunması gibi bir cisimde bulunmaktadır[250].

İbn Sînâ, akıledilir suretleri alan bu tözün bir cisim olamayacağını kanıtlarken, cismin sahip olabileceği iki nitelikten hareket etmektedir: Bölünemezlik ve bölünebilirlik. Akıledilir suretlerin mahallinin bölünemez

[248] M. Wali-ur-Rahman, *The Psychology of al-Fârâbî*, ss. 243-244.

[249] Atiyeh, *a. g. e.*, s. 108.

[250] *Avicenna's De Anima*, ss. 209-210; *en-Necât*, s. 285; *Livre de Science*, c. II, s. 72.

olduğunu ileri sürmek, onu, atomcuların kabul ettiği gibi, nokta ile aynı saymak anlamına gelir. Oysa nokta gerçekte var olan bir şey olmayıp, salt düşüncede bulunan *(mevhûm)* bir kavramdır; çizginin dışında onun hiçbir gerçekliği yoktur; çünkü nokta, çizginin boyutu bulunmayan ucu ya da sınırıdır. Onun gerçekte varlığı, uçlarının, dolayısıyla boyutlarının bulunmasını ve bölünmesini gerektirir. O halde akıledilir suretlerin mahalli, bölünemeyen bir cisim veya bir miktar olamaz[251].

İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü ikinci olasılık ise akıledilir suretlerin mahalli olan tözün, cisim olduğu takdirde, bölünebilir olacağıdır. Oysa mahallin bölünebilir olması, bu mahalde bulunan akıledilir suretlerin de bölünebilir olmalarını gerektirir. İbn Sînâ'ya göre, akıledilir suretlerin bölünebilir olmaları halinde, onları meydana getiren parçaların ya benzer ya da farklı olmaları gerekir. Birinci durumda benzer parçalarla bu parçaların meydana getirdiği bütün arasındaki tek fark nicelik ve nitelik yönündendir; nicelik ve nitelik ise akılda değil, hayâl ya da musavvırada kavranır. Öte yandan bütünü meydana getiren parçalar, tıpatıp birbirlerine benzeseler de, ayrı ayrı tek başlarına, bütünün kavramını bize veremezler. Bütünü meydana getiren parçaların birbirlerinden farklı olmaları halinde ise, akıledilir bir suretin hangi anlamda bu farklı parçalara sahip olduğunu araştırmak gerekir. İbn Sînâ'ya göre, bu farklı parçalar, cins ve ayırım gibi yalnızca tanıma ilişkin parçalar olabilir. Bunların mahallinin cisim olduğu kabul edildiği takdirde, cismin her parçası kuvve halinde sonsuzca bölünebileceğinden, tanıma ilişkin parçaların da aynı şekilde kuvve halinde sonsuzca bölünmesi gerekecektir ki, cins ve ayırım hakkında böyle bir şeyi düşünmek imkânsızdır. Aslında cins ve ayırımın zorunlu kıldığı farklılık gerçek anlamda bir farklılık olduğu için, onlarda ve mahallerinde söz konusu edilen bölünmenin fiil halinde sonsuzca bölünme olması gerekmektedir. Ancak tanımın parçaları her yönden sınırlı olduğu gibi, fiil halinde sonsuzca bölünmenin imkânsızlığı da açıktır. Cins ve ayırım tanımın parçaları olduğu halde, bu parçaların belli bir yeri ve durumu bulunduğundan söz edilemez; çünkü bu yer ve durumlar kendi varsayımımız ya da hayâlimizde, parçaların birbirine nisbeti değiştirildikçe, sürekli olarak değiştirilebilir; akılda ise böyle bir şey olamaz. Öte yandan her akıledilir suretin daha basit olan akıledilirlere bölünebileceği de söylenemez; çünkü akıledilirler en basit olan ve bileşik akıledilirlerin ilkeleri olarak görev yapan akıledilirlerde son bulurlar. Bunların cinsleri ve ayırımları olmadığı gibi, nicelik ya da kavram bakımından da bölünemezler. Bu tür bir bölünme ancak hayâlde söz konusu olabilir, ve yalnızca duyulur suretlerle ilgilidir. Soyut aklî suretler ise nitelik, nicelik, durum vb. gibi her türlü maddesel ilintilerden soyutlanmış

[251] *Avicenna's De Anima*, ss. 210-211; *en-Necât*, ss. 285-287; kar., Aristo, *De Anima*, I, 3, 407a, 11 vd.

olarak dış dünyada değil, akılda bulunur; dolayısıyla bu tür suretlerin durum vb. gibi bölünmeyi gerektirecek maddesel bir ilintisi bulunmamaktadır. Öte yandan, hayal yetisinin aksine, aklî nefsin teker teker bilme işlevini yerine getirdiği akıledilirler kuvve halinde sayıca sonsuzdur; ve kesinlikle bilindiği üzere, kuvve halinde sonsuz sayıda nesneleri alabilecek bir şeyin mahallinin cisim olamayacağı gibi, cisimde bulunan bir yeti olması da mümkün değildir [252].

Bütün bunlar göstermektedir ki, ister basit olsunlar isterse tanımın parçaları olan cins ve ayırımdan bileşik bir birlik oluştursunlar, akıledilir suretlerin kendileri bölünemedikleri gibi, bölünebilen ya da bölünemeyen bir cisim üzerinde izlenim de bırakamazlar.

İbn Sînâ, böylece, akıledilir suretlerin mahallinin bir cisim veya bedensel bir yeti olmadığı gibi, bedende de bulunmadığını ve fiilini bedende ya da beden vasıtasıyla yerine getirmediğini ortaya koyduktan sonra, aklî yetinin kavrama işlemini bedensel bir organla yerine getiremiyeceğini kanıtlamağa girişiyor. Onca, eğer aklî yeti bedensel bir organ aracılığıyla bilseydi ve onun kendine özgü faaliyeti ancak o bedensel organın kullanılmasıyla yerine getirilmiş olsaydı, ne kendi özünü, ne de bu organı, ne de bildiğini bilirdi; çünkü ne aklî yeti ile kendi özü arasında bir organ bulunmaktadır, ne de onunla organ ya da bilmesi arasına bir başka organ girmektedir; aklî yeti böyle bir organın aracılığı olmaksızın hem kendi özünü, hem sözü edilen organı, hem de bildiğini bilmektedir. Bu durum göstermektedir ki, aklî yeti bir organla değil, kendi özüyle bilir.

Öte yandan aklî nefsin bir organı bulunsaydı, bu organı kavraması da mümkün olamazdı; çünkü aklî nefsin kavradığı ya bu organın suretidir ya da bu organın suretinden nicelik ve nitelik bakımından farklı olan bir surettir; birinci durumda aklî nefsin, bu organın sureti kendisinde sürekli bulunduğu için, bu organı sürekli olarak kavraması gerekecek; ikinci durumda ise, organ, aklî nefsin organı olduğu ve dolayısıyla maddede ve akılda bulunmaları bakımından farklı olmaları gereken bu iki suret aynı maddede (organda) bulunduğu için, bu iki suretin farklılığından söz edilemeyecektir. O halde, çoğu hallerde birlikte bulunduğu bedenle ilişkili olarak da olsa, kendi özünü sürekli olarak kavrayan nefs, organdan bağımsızdır. Nitekim bedensel yetiler, bir organla algıladıkları için, kendi özleri olan organlarını ve bir şeyi algıladıklarını değil, yalnızca dış nesneleri algılarlar. Yine hayal de ne kendi özünü, ne de yaptığı işi, ne de organını imgeleyebilir. Onun organını imgelemesi, bu organ özellikle kendisine ait olduğu için değil, olsa olsa, duyum ona bu organın suretini ilettiği için, söz konusu olabilir [253].

[252] *Avicenna's De Anima*, ss. 211-214; *en-Necât*, ss. 287-290; kar., *Livre de Science*, c. II, ss. 72-75; bkz., Aristo, De Anima, I, 3, 407a, 11-31.

[253] *Avicenna's De Anima*, ss. 216-218; *en-Necât*, s. 292-294; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 76-77.

İbn Sînâ, aklî yetinin organa gereksinimi olmadığı konusunda, Aristo'da da ana çizgileriyle bulunan, bedensel organların sürekli faaliyet gösterdikten sonra yorulmalarını, ve aşırı yoğunluktaki duyum izlenimlerinin duyum organına zarar verdiğini, hatta çalışamaz hale getirdiğini, bir başka kanıt olarak ileri sürmektedir. Sözgelişi, parlak bir ışık gözü kamaştırır ve hemen ardından görmeyi zayıflatır ya da tamamıyla ortadan kaldırır; yine şiddetli bir gök gürültüsü hemen ardından duymayı zayıflatır ya da tamamıyla yok eder. Duyular, yoğun bir duyum izleniminden sonra, zayıf olanı algılayamazlar. Sözgelişi, parlak bir ışığa bakan bir kimse, bunun hemen ardından sönük bir ışığı algılayamaz; yine gök gürültüsünü işiten kimse, zayıf bir sesi duyamaz ve çok tatlı bir şeyi tadan kimse, bunun hemen ardından daha az tatlı bir şeyi algılayamaz. Aklî yetide ise durum tam tersinedir. Onun sürekli düşünmesi ve güçlü kavramlar oluşturması, kendisini güçlendirir ve daha zayıf olan kavramları kolaylıkla elde etmesini sağlar [254]. Eğer aklî yeti zaman zaman yorgunluk geçiriyor ve bitkin görünüyorsa, bunun nedeni, yorgunluk geçirecek bir organı kullanan hayâl yetisinden yardım istemesi ve bu yetinin akla hizmet etmeyi reddetmesidir. Eğer aklın yorgunluk ve bitkinliği bir başka nedenden ileri gelecek olsaydı, bu durumun her zaman ortaya çıkması gerekirdi. Oysa akıl, çoğu kez, iş yapma gücünü yitirmez [255].

Doğal ve bedensel gelişimin sona erdiği kırk ile elli yaşlarında bedene ilişkin bütün yetiler yok olmaya yüz tuttukları halde, aklî yeti bu yaşlardan sonra güçlenir. Eğer o da bedensel yetilerden biri olsaydı, o dönemlerde onun da zayıflaması gerekirdi. Bu dönemlerde zayıflık ona ancak bazı nadir hallerde ilişir [256].

Acaba aklî nefsin akıledilirleri unutması ve bedenin hastalığı ya da yaşlılık sırasında faaliyetini durdurması, bedenin yardımına gereksinimi olmasından ileri gelmiyor mu? İbn Sînâ, bu itiraza, insan nefsinin hem özü dolayısıyla faaliyetlerini yerine getirmesinin, hem de hastalık sırasında faaliyetlerini durdurmasının, hiçbir çelişkiye yol açmaksızın, birarada düşünülebileceğini ileri sürerek karşılık verir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ'ya göre, insan nefsi aşağı ve yukarı olmak üzere iki yöne doğru bakmakta ve böylece iki farklı faaliyeti bulunmaktadır. Faaliyetlerinden biri aşağıya, bedene yöneliktir; onu yönetme ve denetleme faaliyetidir; öteki ise yukarıya, kendi özüne ve ilkelerine yöneliktir; aklî kavrama faaliyetidir. Bu iki tür faaliyet birbirine o derecede zıt ve birbirini öylesine engelleyicidir ki, insan nefsi bu faaliyetlerden biriyle meşgul olduğunda, ötekinden vazgeçmek zorunda kalır; dikkatini her ikisine birden yöneltemez. İbn Sînâ, insan nefsinin dikkatini akıledilirlerin kavranmasından alıkoyan

[254] *Avicenna's De Anima*, ss. 218-219; *en-Necât*, ss. 294-295; *Livre de Science*, c. II, ss. 70-71; kar., Aristo, *De Anima*, III, 4, 429a, 29-429b, 5.

[255] *Avicenna's De Anima*, s. 219; *en-Necât*, s. 295; *Livre de Science*, c. II, s. 71.

[256] *Avicenna's De Anima*, s. 219; *en-Necât*, s. 295; *Livre de Science*, c. II, s. 71.

bedenle ilgili işlevleri arasında, duyum idrakini, imgelemeyi, istek, öfke, üzüntü ve acıyı sayıyor. İnsan nefsi, bütün bu bedenle ilgili işlevlere dikkatini yöneltince, akıledilirlerle ilişkisini keser, Bu gerçeğin saptanması için uzaklara gitmek gerekmez; bunu herkes kendi özünde idrak eder. Sözgelişi, bir kimse düşünme eylemine girişince, sözü edilen bütün bedensel faaliyetlerini bir yana bırakır; duyulur nesnelere dalınca da akıledilirlerle ilişkisini keser. Bu ilişki kesme sırasında akıl ya da aklî yeti ortadan kalkmamıştır. İşte hastalık sırasında, insan nefsini aklî faaliyetten alıkoyan, bedene yönelmiş olmasıdır. Dikkatini bedenden kurtardığında yine eskisi gibi akıledilirlerle ilişki kurar, eski gücünü yeniden kazanır [257].

İnsan nefsini çeşitli işlevlerini yerine getirmekten alıkoyan, yalnızca onun bu iki yönlü faaliyeti değildir. Onun yalnızca bir yöne ilişkin çok sayıda işlevinin bulunması da aynı şeye neden olur. Sözgelişi, korku açlığı, istek öfkeyi, öfke korkuyu unutturur. O halde insanın bir şeyle meşgul olması, bir başka şeyle ilgiyi kesmesine neden olur. Ancak nefsin dikkatini yöneltmesi dolayısıyla bir faaliyetin sürüp, ötekinin durması, ikinciye ilişkin yetinin yok olduğu ya da ortadan kalktığı anlamına gelmez; koşullar değişince yeniden faaliyete döner [258].

Nefsin tözü bakımından bedenden ayrı olduğu, cismânî bir mahalde bulunmadığı halde, akıledilirlerle ilişkisini kesip, çoğu kez bedene yönelmesinin nedeni, kendisinde bedeni yönetmeye ve denetlemeye yönelten bir tutkunluğun bulunmasıdır. Beden, aklı daha üstün yetkinliklere ulaşmaktan alıkoyar [259]. Hatta beden yok olduktan sonra bile, aklın en yüce mutluluğa ulaşmasını engelleyen, bedene sıkı sıkıya bağlı olması, ve onu arzu etmesidir. Aklın, akıledilirliğin ve maddeden soyutlanmışlığın son derecesinde olan nesneleri kavramakta yetersiz kalması, ne bu nesnelerin özündeki bir şeyden, ne de aklın yaratılışındaki bir şeyden ileri gelir; bu yetersizliğin nedeni, nefsin bedende bulunması ve bedenle ilgilenmesidir. Sözgelişi, göz, güneşe, güneşte bulunan bir şeyden, onun apaçık görülememesinden ötürü değil, bedenin yaratılışındaki bir şeyden ötürü bakamaz. Nefsimizden bu eksiklikler ve bu engeller ortadan kalkınca, nesneleri daha üstün, daha açık ve daha haz verici bir biçimde kavramak mümkün olur. Akıl, nesneleri, varlıklarının güçlülüğü oranında kavrar. Varlıkları son derecede güçlü nesneler, akıl tarafından kavranamazlar; varlıkları zayıfolan hareket, zaman ve heyûlâ (*ilk madde*) gibi şeylerin kavranması da güçtür. Öte yandan akıl, fiil halindeki mutlak yokluğu da kavrayamaz; yokluğu ancak varlıkla birlikte kavrayabilir [260]. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ'ya göre, güçlü kavramların akıl tarafından kavranması, zayıf kavramların kazanılmasında kolaylık sağlar. Sözgelişi, zaman, harekete ve hareket dolayısıyla cisme; hareket ise doğrudan doğruya cisme bağlı bir ilintidir.

[257] *Avicenna's De Anima*, ss. 219-221; *en-Necât*, ss. 295-297.

[258] *Avicenna's De Anima*, s. 221; *en-Necât*, s. 297; *Livre de Science*, c. II, ss. 71, 80.

[259] *Avicenna's De Anima*, s. 221; *en-Necât*, s. 297; *Livre de Science*, c. II, s. 80. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, bu ilişkiyi istençten yoksun bir aşk ilişkisine, mal sahibiyle malı, sanatkârla araç-gereci, cisimlerle doğal yerleri arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bkz., *K. el-Mu'teber*, c. II, s. 344.

İnsan nefsi, hayvansal nefsten farklı olarak, maddeden soyutlanmış akıledilirleri kabul ettiğine ve onun bedende bir mahalli bulunmadığına göre, onun çeşitli bedensel ve aklî yetiler ve bunların fiilleri karşısındaki durumu nasıl açıklanacaktır? Acaba bunlardan her biri tek başlarına birer nefs midir; yoksa hepsi bir tek nefsin yetileri midir?

İbn Sînâ, önce, bu konuda ileri sürülmüş olan çeşitli görüşleri sayıyor: 1. Nefs bir tek özdür; bütün fiillerini organlar sayesinde, kendi başına yerine getirir. İbn Sînâ, bu görüşte olanları iki zümreye ayırıyor. Birinciler, nefsin her şeyi bildiği gibi, kendi özünü de bildiğini; ancak duyuları ve organları aslında kendi özünde bulunan bilgiden haberdar olmak için kullandığını; ikinciler ise, bu duyuları ve organları, daha önce sahip olduğu, fakat şimdi bedende bulunmasından ötürü unuttuğu bilgiyi anımsamak için kullandığını ileri sürerler [261]. Kuşkusuz bu ikinci zümre, "*bilginin anımsama*" olduğunu ileri süren Eflatun'u izlemektedir [262]. 2. Nefs, bir olmayıp, çok sayıdadır; bir tek bedende bulunan nefs, duyarlı, öfkeli ve istekli nefs gibi çok sayıdaki nefslerin toplamıdır. 3. Nefs, bir tek özdür; bu bir tek özden söz konusu olan çeşitli yetiler çıkar; her yetinin kendine özgü bir fiili bulunur; dolayısıyla nefs, fiillerini bu yetiler aracılığıyla yerine getirir [263].

İbn Sînâ, daha önce de gördüğümüz üzere, sonuncu görüşün doğruluğunu kabul etmektedir. Onca, bizim çeşitli fiillerimiz, çeşitli yetilere aittir; başka bir deyişle, her yetinin kendine özgü fiili vardır. İşte bu nedenledir ki, öfke yetisi hazları, istek yetisi acıları, idrak yetisi bu iki yetinin algıladığı şeyleri algılayamaz. Yine bu yetilerden hiçbiri, aklî yetilerin kavradığı soyut suretleri kavrayamaz [264]. Bu yetilerden her birini, nefsin çok sayıda olduğunu ileri sürenlerin yaptığı gibi, ayrı nefsler olarak görmek doğru değildir; çünkü bitkisel nefs, hayvansal nefsle ve insan nefsiyle cinste ortak olmakla birlikte, bunlar türde birbirlerinden farklıdır; bu, beyazın türde renkten farklı olmasına benzer. O halde insanda bulunan bitkisel nefs ya da bitkisel yeti türsel bakımdan gerçekte yalnızca insan nefsinin kendisidir, bitkilerde bulunan bitkisel nefs değildir. İbn Sînâ, hayvanlarda bulunan bitkisel yetiler ve idrak yetileri ile insanlarda bulunan bitkisel yetiler, idrak yetileri ve aklî yetilerin türsel bakımdan birbirlerinden farklı oldukları halde, nasıl olup ta bir tek nefse ait olabileceklerini şöyle açıklıyor: Cisim, kendisini

[260] *Avicenna's De Anima*, ss. 237-238; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 80.

[261] *Avicenna's De Anima*, s. 250.

[262] F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Londra 1970, s. 2.

[263] *Avicenna's De Anima*, s. 251.

[264] *Aynı eser*, ss. 208, 252-253.

oluşturan unsurlar denge haline ulaştığı oranda, göksel cisimlere benzerlik kazanır ve böylece bu aşağı âlemi yöneten ayrık tözden (*etkin akıl*) durumlarına uygun nefsi alır. Cisim, denge halinin son derecesine ulaştığında ise, ayrık töze son derecede benzeyen bir tözü kabul eder ki, bu töz insan nefsidir. İnsan nefsi, benzediği ayrık tözle birlikte bu cisimde kendisinin varlığından önce meydana getirilen fiilleri de yerine getirir. İbn Sînâ, bunu şöyle örneklendiriyor : Ateşi ya da güneşi ayrık tözün, bir topu da ateşten etkilenen maddesel tözün yerine koyalım. Bu ateşin ya da güneşin topu ısıtması bitkisel nefs, aydınlatması hayvansal nefs ve alevlendirmesi de insan nefsi olsun. a) Güneşten ya da ateşten etkilenen topun güneşe ya da ateşe oranla durumu, kendisini aydınlatma ya da alevlendirmeğe değil, yalnızca ısıtmaya elverişli olabilir. b) Topun ışık ya da ısı kaynağına oranla durumu, ısınmaya olduğu kadar aydınlanmaya da elverişli olabilir. Bu durumda ışık kaynağından topa doğru giden aydınlık, ışık kaynağıyla birlikte, aynı zamanda topun ısınmasının da nedenidir; çünkü güneş ancak ışınlarıyla ısıtır. c) Top ısıyı ve aydınlığı daha fazla alabilecek olabilir ve yanıcı olduğu için de alevlenebilir. Böylece ortaya çıkan alev, ısı ışık kaynağı olan güneşe ya da ateşe benzemiş olur. Bu durumda alev, güneşle birlikte, hem aydınlatmanın, hem de ısıtmanın nedeni olacaktır. Alev, ortaya çıkmadan önce, ısının ve aydınlatmanın nedeni olmadığı halde, ortaya çıktıktan sonra, her ikisinin de nedenidir. Tıpkı bunun gibi, insan nefsi de oluşmadan önce, kendisindeki bitkisel ve hayvansal yetilerin nedeni olmadığı halde, oluştuktan sonra, kendisine son derecede benzediği ayrık tözle birlikte, bunların da nedenidir [265].

O halde, İbn Sînâ'ya göre, insan bedeninde birbirinden farklı fiillerin ilkeleri olarak yetiler bir tek nefse aittir; nefs, bu yetilerin hepsini biraraya toplayan ve bu yetilerin hepsinin, kendisinde biraraya geldikleri bir ilkedir; onun bu yetilere olan nisbeti, ortak duyunun duyulara olan nisbetine benzer. Nefs adı verilen bu ilke, yetiler arasındaki ilişkileri düzenler; onların faaliyetlerini denetler; birbirlerinden bağımsız olan fiillerini yerine getirmelerini sağlar. Eğer bu birleştirici ve düzenleyici ilke bulunmasaydı ve bütün yetiler kendi bağımsız ilkelerine sahip olsalardı, duyuları etkileyen şeyin aynı zamanda öfke ve istek yetilerini de etkilemesi ve dolayısıyla öfkelenen, duyumlayan ve imgeleyen şeyin, nefsin aynı yetisi olması gerekirdi. Böyle bir şey ise, farklı türde fiillerin aynı yetiden kaynaklandığı anlamına gelir. Oysa bunların aynı yetiden kaynaklanmadıkları açıktır. Gerçekte bu yetiler birbirini etkilemekle birlikte, bu etkileme yetilerden birinin ötekinde bir değişmeye yol açtığı anlamına alınmamalıdır; çünkü her yetinin fiili, bu fiili yerine getirebilecek yetiye aittir; her yeti her fiili yerine getirmeye uygun bir yapıya sahip değildir. Sözgelişi, öfke yetisi, öfke yetisi olması

[265] *Avicenna's De Anima*, ss. 259-262.

itibariyle, duyumlamaz; idrak yetisi ise, idrak yetisi olması itibariyle, öfkelenmez. O halde yetilerin birbirini etkilemeleri, bir tek şeyin bütün bu yetileri birarada toplaması; bütün yetilerin algıladıkları şeyleri bu şeye iletmeleri ve onların ilettikleri şeyleri bu şeyin algılaması anlamına gelir. İşte bu nedenle biz, çeşitli yetilerin fiilleri arasında bir ilişki kurabilir ve "*duyumlayınca, istek duydum*", "*falan şeyi görünce, öfkelendim*" tümcelerini oluşturabiliriz. Burada görüldüğü üzere, duyumlayan da, öfkelenen de aynı şeydir. Herkes bu şeyin kendi özü olduğunu bilir [266].

İbn Sînâ, bu noktada, bir tek olan bu tözün, yani insan nefsinin, bir cisim olup olmayacağını araştırıyor. Onca, nefsin cisim olması şu üç bakımdan imkânsızdır :

a) Cisim, cisim olması itibariyle, yetilerin birleştirici ilkesi olamaz. Aksine cisim, kendisini birarada tutan böyle bir ilkeye sahiptir. Bu ilke birleştirici olması ve cisimden başka olması dolayısıyla cismin ilk yetkinliğidir. O halde bu birleştirici ilke nefsin kendisidir [267].

b) Daha önce nefsin yetilerinden bazılarının cisimde bulunmayacağını ve cismânî olmayacağını görmüştük. Ancak bu yetilerden bazıları bedende bulunduğu ve bazıları da bulunmadığı, yani onların aynı niteliğe sahip olmadıkları halde, bu yetilerin hepsi bir tek şeye ait olabileceğine göre, onların hepsinin bir cisme ya da cismânî olan bir şeye ait olduğu da pekalâ düşünülemez mi? İbn Sînâ'ya göre, bu yetilerin kaynağı ancak cisim olmayan bir şey olabilir; çünkü bu yetilerden bazıları ondan kaynaklanarak bir organda bulunmaktadır, bazıları ise özellikle onun özüne aittir. Bir organda bulunan yetiler, onları bir organda birleştiren bir ilkede biraraya gelmişlerdir. Bu ilke, organa gereksinmesi olmayan bir şeyden çıkar. Cisimden ise bu yetilerden herhangi birinin çıkması mümkün değildir; çünkü yetilerin bedene olan nisbeti bir şeyin kendisinden çıkması biçiminde değil, bir şeyi algılama biçimindedir. Bir şeyden çıkma, bir şeyin çıkış kaynağından ayrılması biçiminde olabileceği halde, algılama bu tarzda olamaz [268].

c) Eğer nefs cisim olsaydı, ya bedenin bütünü olurdu, ya da bedenin bütünü olmayıp, bedenin belli bir orrganı olurdu. İbn Sînâ, önce, birinci

[266] *Aynı eser*, s. 253; *en-Necât*, s. 310-311; kar., *el-İşârât*.., s. 121-122. İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifet en-Nefs en-Nâtıka ve Ahvâlihâ*'da (Ahvâl en-Nefs içinde, s. 184) ise bu konuda şunları söylüyor : "İnsan, 'falan şeyi gözlerimle görünce, ona karşı istek duydum' ya da 'nefret duydum' ve aynı şekilde 'elimle aldım', 'ayağımla yürüdüm', 'dilimle konuştum', 'kulağımla işittim', 'falan şey üzerinde düşündüm', 'onu tasarladım, imgeledim' der. Böylece biz, zorunlu olarak biliriz ki, insanda bütün bu idrakleri ve fiilleri birleştiren bir ilke bulunmaktadır. Yine biliyoruz ki, bedenin parçalarından biri bu idrakleri ve fiilleri birleştirici olamaz; çünkü kulakla görülmez, gözle işitilmez, elle yürünmez, ayakla alınmaz. O halde onda bütün idrak ve fiilleri birleştiren bir şey bulunmaktadır ve dolayısıyla 'ben' sözüyle kendi nefsine işaret eden insan, bedenin bütün parçalarından farklıdır ve bedenin ötesinde bir şeydir".

[267] *Avicenna's De Anima*, ss. 253-254.

[268] *Aynı eser*, s. 254.

olasılık üzerinde duruyor. Onca, eğer nefs bedenin bütünü olsaydı, bedenden bir şey eksildiğinde, kendi özümüz olduğunun bilincinde olduğumuz bu şey artık var olmazdı. Oysa durum böyle değildir; çünkü bir elim, bir ayağım ya da başka bir organım bulunduğunu bilmesem de, ben yine de ben'im. Bütün bu organlar bir takım yardımcı unsurlar (*tevâbi'*)'dır. Onları, gereksinmelerime göre kullandığım bana ait organlar olarak görürüm. Bu gereksinmeler olmadıkça, bu organlara gerek yoktur. Ancak ben, bu organlar olmadan da, yine ben olarak kalırım. O halde ben bu organlar değilim [269].

İbn Sînâ, insan nefsinin bu organlardan, daha genel bir deyişle bedenden bağımsız bir varlığı bulunduğunu, daha önce nefsin varlığı üzerinde dururken söz konusu ettiğimiz gibi, insanın kendi "*ben*"i hakkındaki doğrudan bilincine baş vurarak kanıtlıyor. İbn Sînâ diyor ki : "*Bir insanın bir an için birbirinden ayrılmış uzuvlarla yaratıldığını, bu uzuvları görmediğini, herhangi bir nedenle onlara dokunmadığını, onlar-arasında bir temas bulunmadığını ve nihayet hiçbir ses işitmediğini düşünelim. Bu durumda o kimse, bütün bu uzuvların varlığını bilmediği, onların bilincinde olmadığı halde, kendi özünün (enniyetihi) bir tek şey olarak varlığını bilecektir* [270]". Bilinen şey, gerçekte, bilinmeyenden başka olduğuna göre, insan nefsi de, dikkatini kendi özüne yönelttiğinde, dikkatinin ve bilincinin dışında kalan organlarından ve bedeninden başkadır [271]. İbn Sînâ, organları, giydiğimiz giysilere benzetiyor ve diyor ki : "*Giysiler, uzun süre kullanıldıkları için, bizden birer parçaymış gibi olurlar. Biz kendimizi çıplak olarak değil, giysileri sürekli kullandığımızdan ötürü, giysilerle birlikte düşünebiliriz. Ancak, burada giysilerle organlarımız arasında bir fark bulunmaktadır; o da, giysileri çıkarıp soyunabildiğimiz halde, organları çıkarıp, onlardan soyutlanamamızdır. Bu nedenle, organlarımızın, giysilerimizden çok daha sıkı bir biçimde bize ait parçalar olduğunu düşünüyoruz*" [272].

[269] *Aynı eser*, s. 255. İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifet en-Nefs en-Nâtıka ve Ahvâlihâ*'da (Ahvâl en-Nefs içinde) ise aynı konuda şunları söylüyor (s. 183) : "Ey akıl sahibi, şu konu üzerinde düşün. Sen bugün kendi nefsinde başından geçen hallerin çoğunu anımsayabildiğin sürece, bütün yaşamın boyunca var olansın; o halde sen, hiç kuşkusuz, değişmeyen ve sürekli olansın. Oysa senin bedenin ve organların değişmez ve sürekli olmayıp, her zaman çözülme ve eksilme halindedir. Bu nedenledir ki, insan, bedeninden eksilene karşılık olarak beslenmeye muhtaçtır". İbn Sînâ bu görüşüne şunları da ekliyor (s. 184-185) : "İnsanın hüviyeti (kimliği) olan ve bu cesetten farklı olan bu şeyin cisim olması da, cismânî olması da mümkün değildir; çünkü bu şey cisim ya da cismânî olsaydı, bu beden gibi, çözülen, sürekli değişen ve varolup yok olmayı (kevn ve fesâd) kabul eden bir şey olur; bütün yaşamı boyunca kalıcı olmazdı. O halde insan rûhânî bir tek tözdür; daha doğrusu, yeteneği (isti'dâd), yani insanî mizacı nedeniyle bu duyulur kalıba giren bir nûrdur. Bu anlama Tanrı şu sözüyle işaret etmektedir : 'onu düzleyip, ona ruhumdan üflediğimde, ona secdeye kapanın' (Kur'ân, Hıcr (XV), 29). Burada düzleme, onun, kendisine aklî nefsin ilişmesi için hazırlıklı olan insanî mizaçla yaratılmış olması anlamına gelir. Ruhumdan sözü ise onun nefsiyle ilgilidir; çünkü nefs, ruhânî bir töz olup, cisim de, cismânî de değildir."

[270] *Avicenna's De Anima*, s. 255.

[271] *Aynı eser*, s. 255; *Risâle fî Ma'rifet...*, (Ahvâl en-Nefs içinde), s. 184.

Böylece İbn Sînâ ikinci olasılığa geçiyor. Daha önce belirttiğimiz gibi, ikinci olasılık, nefsin, bedenin bütünü olmayıp, belli bir organ olması idi. İbn Sînâ'ya göre, bu olasılık kabul edildiği takdirde, ya bu organ, özü dolayısıyla kendim (*ene*) olduğunu düşündüğüm bir şey olacaktır, ya da onun kendim olduğunu düşünmem, kendimin, organa muhtaç olduğu halde, söz konusu organ olmadığı anlamına gelecektir. Eğer kendim bu organın, sözgelişi, kalbimin, beynimin vb. nin ya da bir kaç organın birden kendisi ise, bu organ ya da organlar gurubu, özü dolayısıyla "*ben*" olduğunun bilincinde olduğum şey olacaktır. Bu duruma göre, benim kendim hakkındaki bilincimin, bu şey hakkındaki bilincimle aynı olması zorunludur; çünkü bu şey bir tek yönden hem bilincinde olduğumuz, hem de bilincinde olmadığımız bir şey olamaz. Oysa durum hiç de böyle değildir; çünkü ben, benim kendim olduğumu bildiğimden ötürü değil, ancak duyumlama, başkasından işitme ve deneyimle bir kalbimin ve bir beynimin bulunduğunu bilirim. O halde bu organ, özü dolayısıyla, kendim olduğunun bilincinde olduğum bu şey değildir; o yalnızca ilintili olarak ben'im. "*Duyumladım*", "*akılla kavradım*", "*yaptım*", "*falan falan nitelikleri biraraya topladım*" derken anlatmak istediğim, kendim hakkında benim ben olduğum bilgisine sahip olduğumdur. Böylece kendisi hakkında bilgim olan şey organdan başka olan "*ben*" adını verdiğim şeydir [273].

İbn Sînâ, *el-İşârât*'da da insanın kendi özünü bilmesi konusuna eğilir. Önce yanıtlanması gereken soruları sıralamaktadır : "*Acaba sen, her zaman için, kendi özünü ne ile kavrarsın? Kendi özünden kavranılan şey nedir? Bu kavrayan şeyi, senin dış duyularından biri olarak mı, yoksa aklın, dış duyularından ayrı bir yeti ve onlara uygun bir şey olarak mı görüyorsun? Eğer o senin aklın ise ve beş duyudan ayrı, kendisiyle idrak ettiğin bir yeti ise, bir aracı ile mi, yoksa aracısız mı idrak edersin? Senin bu durumda aracıya bir ihtiyacın olduğunu sanmıyorum; çünkü bir aracı bulunmamaktadır. O halde sen, kendi özünü bir başka yetiye ve bir aracıya ihtiyaç kalmadan kavrarsın. Böylece geriye senin bu işi hiçbir aracı olmadan duyularınla ya da iç idraklerinle yapman kalmaktadır* [274]".

İbn Sînâ, insan nefsinin, kendi özünü duyularıyla ya da iç idrakleriyle kavrayamayacağını ise şöyle açıklıyor : "*Senden idrak edilen şeyin, gözünle idrak ettiğin derin olduğu sonucuna mı varıyorsun? Hayır; çünkü sen bu deriyi çıkarıp, yerine bir başka şey giyinseydin, yine sen sen (ente) olurdun. Acaba senden idrak edilen bu şey, dokunma duyunla idrak ettiğin bir şey midir? Ha-*

[272] *Avicenna's De Anima*, s. 255.

[273] *Aynı eser*, ss. 255-256.

[274] İbn Sînâ, *el-İşârât...*, s. 119.

yır; çünkü bunun durumu da bir öncekinin durumu gibidir[275]". İbn Sînâ ayrıca bu noktada boşlukta asılı duran insan örneğini anımsatarak, "*duyuları, fiillerinden alıkoyduğumuzu*" söylemekte ve şu sonuca varmaktadır: "*O halde açıkça anlaşılmaktadır ki, senin kendinden idrak ettiğin şey, kalp ya da beyin gibi bir uzuv değildir. Her ikisinin varlığı da ancak anatomik bir incelemeyle (teşrîh) açıkça ortaya konabildiği halde, nasıl olur da bu idrak edilen şeyin kalp ya da beyin olduğu söylenebilir?*[276]" İbn Sînâ daha sonra bu idrak edilen şeyin bir organ olması olasılığından, bedenin bütünü olması olasılığına geçmektedir. Onca, "*bu idrak edilen şey, kendi başına, bedenin bütünü de değildir; bunu sen kendi nefsinde gözlemlediğin ve kendileri üzerinde açıklamada bulunduğun şeylerden açıkça anlarsın; o halde senden idrak edilen şey, sen kendi özünü idrak ederken kendilerini idrak etmediğin ve senin sen olman için zorunlu görmediğin bu şeylerden başka bir şeydir; öte yandan bu idrak edilen şey, duyu ile herhangi bir biçimde algıladığın şeylerden olmadığı gibi, daha önce sözünü ettiğimiz imgeleme vb. gibi duyuma benzer bir şeyle idrak edilen şeylerden de değildir*[277]."

İbn Sînâ, *el-İşârât*'da son olarak, insanın kendi özünü fiili aracılığıyla kanıtlayıp kanıtlayamayacağını araştırıyor ve kendisine yapılması olası bir itirazla açıklamalarına başlıyor: "*Sen şöyle diyebilirsin: Ben kendi özümü fiilim aracılığıyla kanıtlarım*". İbn Sînâ, bu itiraza karşılık, daha önce sözü edilen havada asılı duran adam örneğini veriyor ve bu adamın iç ve dış idraklere, fiil ve hareketlere sahip bulunmadığı halde, kendi özünü kavrayabileceğini; dolayısıyla bu durumda bulunan bir kimsenin fiili dolayısıyla kendi özünü kavradığının söylenemeyeceğini ileri sürüyor ve konuyu daha bir açıklığa kavuşturmak amacıyla şu soruyu soruyor: "*Konuya bu varsayımı bir yana bırakıp, daha genel açıdan bakacak olursak, senin kendisiyle kendi özünü kanıtlamayı amaçladığın fiil, acaba senin özünle ilişkisi gözönüne alınmayan mutlak bir fiil midir, yoksa senin özel bir fiilin midir?*," Eğer bu fiilin, mutlak bir fiil olduğunu kanıtlayacak olursan, özel değil, mutlak bir fâ'ilin bu fiili yerine getirdiği ortaya çıkar ve senin özün mutlak fâ'il olmuş olur. Eğer bu fiilin mutlak değil, sana ait bir fiil olduğunu kanıtlayacak olursan, bununla sen kendi özünü kanıtlamış olmazsın; aksine senin özün, fiilin olması itibariyle, "senin fiilin" (*fi'luke*) deyişinin bir parçası olur. O halde senin özün, akılda kavranması bakımından, fiilinden önce gelir ve en azından fiil sayesinde değil, fiille birlikte bulunur; dolayısıyla senin özün fiil aracılığıyla kanıtlanamaz ve idrak edilemez[278].

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ, ben bilincinin, organlar hakkında sahip olduğumuz bilinçle aynı olmadığını vurgulamaktadır. O halde ben bilinci,

[275] *Aynı eser*, ss. 119-120.
[276] *Aynı eser*, s. 120.
[277] *Aynı eser*, s. 120.
[278] *Aynı eser*, s. 120.

İbn Sînâ'ya göre, hem niteliği hem de bilincinde olduğu şey bakımından, bir insanın organları hakkındaki bilincinden farklıdır; çünkü bizim organlar hakkındaki bilincimiz duyumlamaya, başkalarından işitmeye (*yaygın habere*) ya da deneyime dayandığı halde, ben bilinci, bu bilgi kaynaklarından hiçbirine dayanmamaktadır. Doğrudan doğruya, organlardan bağımsız olarak sahip olduğum ben bilinci nefsin varlığının en önemli kanıtıdır. Nefsin varlığının bir başka kanıtı da, organlar sayesinde yerine getirdiğimiz çeşitli fiillerin kaynağı olmasıdır. İşte bu nedenle İbn Sînâ, sürekli olarak hem fiillerle birlikte, hem de fiillerden bağımsız olarak bilincinde olduğumuz kendi benimizden söz etmekte ve bunun nefsle aynı şey olduğunu vurgulamaktadır.

Ancak, İbn Sînâ'nın bu konuda bazı itirazlarla karşılaştığını *Şifâ*'dan öğreniyoruz. İbn Sînâ diyor ki: "*Bir kimse, sen bu, hakkında bilgi sahibi olduğun ben'in nefs olduğunu bilemezsin, biçiminde bir itirazda bulunacak olursa, ona şöyle derim: Ben, bilincinde olduğum bu şeyi, nefs adını verdiğim bir kavram (ma'nâ) olarak her zaman bildiğim halde, bazen onun 'nefs' adıyla adlandırıldığını bilmeyebilirim. Nefsten neyi anladığımı kavrayınca, onun, bilincinde olduğum bu şey olduğunu ve hareket ve idrak organlarını kullananın o olduğunu kavramış olurum. Onu ancak, nefsin anlamını kavramadıkça, bilemem. Kalbi ya da beyni ele aldığımızda ise durum böyle değildir; çünkü bu organlara ilişkin işlevleri bilmeden, bu sözcüklerin anlamını kavramam mümkündür*[279]". O halde İbn Sînâ'ya göre, nefsin ben'le aynı olduğunun kavranması, bütün yetilere ait işlevlerin de ona ait olduğunun, cismânî organlar sayesinde idrak ve hareket faaliyetlerini onun meydana getirdiğinin, kavranması için yeterlidir; çünkü daha önce *el-İşârât*'dan aktardığımız metinde de görüldüğü üzere, fiil "*ben*"le birlikte bulunmakta ve organlar aracılığıyla ben'den kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'nın karşılaştığı itirazlardan biri işte bu çeşitli işlevlerin nefse ait olmasıyla ilgilidir. İbn Sînâ diyor ki: "*Gerçekten de ben nefsten bana ait olan hareket ve idraklerin ilkesini ve bunların bütün bedendeki sonucunu anladığım takdirde, onun gerçekte ya 'ben', ya da bu bedeni kullanan 'ben' olduğumu bilmiş olurum. Öyle görünüyor ki, şu anda yalnız başına ben bilincini, onun bedeni kullanan ve bedenle birlikte bulunan şey olduğu bilinciyle karıştırmaktan kurtaramam*[280]". İbn Sînâ, görüldüğü gibi, nefsin gerçekte ben'mi, yoksa bedeni kullanan ve onunla birlikte bulunan şey mi olduğu sorusuna kesin bir yanıt vermemektedir. Onun eğilimi, her ikisinin de bir ve aynı şey olduğu yönündedir. Bu nedenle onda, Plotinus'da görüldüğü gibi[281], doğrudan doğruya kendi bilincinde olan ben'le bedeni yöneten ve onunla birlikte bulunan nefsi birbirinden kesin çizgileriyle ay-

[279] *Avicenna's De Anima*, s. 256.
[280] *Aynı eser*, ss. 256-257.
[281] S. Pines, *La Conception...*, AHDL içinde, s. 36 vdd.

ırma çabası görülmüyor. Ancak, İbn Sînâ'nın Yeni-Eflatuncu geleneği izleyerek, bir "*yetiler psikolojisi*"ni benimsemesi, onun bu eğiliminde tutarlı olmasını engellemektedir. Daha önce gördüğümüz üzere, kendi özünü bilen ve kendi özünü bildiğini bilen, nefsin kazanılmış akıl veya peygamberler için kutsal akıl düzeyindeki bölümüdür ve bu düzeydeki aklın bilgisi, doğrudan doğruya kendisinden gelir; iç ve dış idrak yetilerine ihtiyacı yoktur. Organların ve faaliyetlerinin bilinci ise, doğrudan doğruya nefsin kendisinden değil, duyumlama vb. gibi başka kaynaklardan elde edilir. Hiç kuşkusuz, bu durumda ben-bilinci ile organların rol oynadığı faaliyetlerin bilincinin birbirinden ayırdedilmesi gerekmektedir. Bu ayırım, İbn Sînâ'nın daha önce işaret ettiğimiz fikrî, nefsânî bilgi ve aklî, basit, yaratıcı bilgi ayırımıyla da yakından ilgilidir.

Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Sînâ'nın psikolojisindeki bu tutarsızlığı gördüğü içindir ki, nefsi bir takım yetilere ayırmayı ve onları belli bir takım işlevlerle donatmayı şiddetle eleştirmektedir. Onca, bütün bu işlevleri yerine getiren, doğrudan doğruya bilincinde olduğumuz "*nefs*" tir. Ebû'l-Berekât diyor ki : "*Eğer biz çok ve çeşitli olan yetilerin birliğini kabul edecek olursak, bir tek bireyde bulunan çok sayıdaki yetilerin, bilincinde olduğumuz bir tek özle aynı şey olması mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bu yetiler mevcut oldukları takdirde, bu öz onlardan yalnızca bir tanesi olacaktır. Eğer hem bu özün, hem de yetilerin birlikte bulunduklarını varsayacak olursak, yalnızca yetiler faaliyet gösterecek ve bu işlevleri yerine getiren, söz konusu öz olmayacaktır. Eğer görme işlevini yerine getiren, kendi özümden başka bir yeti olan görme yetisi olsaydı, bu işlevi yerine getiren ben değil, bir başka şey olurdu. Oysa ben, görme, işitme ve yapma işlevlerini yerine getirenin, ben olduğum bilincine, bilgisine, aklî kavrayışına ve gerçeğine sahibim. Görme yetisinin benimle birlikte, benim de görme yetisiyle birlikte ayrı ayrı, tek başlarına görme işlevini yerine getirdiklerini varsayacak olursak, bu durumda görme yetisine gerek kalmayacaktır. Gerçekte biz, görme işlevini bizim yerine getirdiğimiz, bir başka şeyin bu işlevi bizim yerimize yerine getirmediği gerçeğinin bilincine sahibiz. Konuşmalarımızda da biz, bunun böyle olduğunu ifade ederiz. Öte yandan görme yetisinin gördüğü ve gördüğü şeyi gören kişiye ilettiği ve böylece onun bu yetide ve bu yeti vasıtasıyla gördüğü düşünülecek olursa, bu durumda görme yetisiyle idrak edilen şeyin, önce bu yetide bulunmak ve sonra da bana iletilmek suretiyle yer değiştirmesi gerekecektir. O halde bu yeti, etkin bir yeti olmayıp, edilgin, algılayıcı bir organdır; benim görme idrakimin mahallidir, etkin bir yeti olmayıp, bir maddedir; onun fiilinin bilincinde değilim. Ancak, onun bu durumda da duyulur sureti idrak etmeksizin, bana iletmesi ile onu idrak ederek bana iletmesi ve benim de onu bu yetide idrak etmem arasında bir fark görmüyorum. Bildiğim ve bilincinde olduğum gören şey, benim kendimdir, benim özüm ve varlığım olan nefsimdir. Buna karşılık bütün öteki şeyler, sözgelişi, göz ve gözde bulunan (hayatî) rûh bir mahal, bir iletme organıdır* [282]".

[282] Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *K. el-Mu'teber*, c. II, s. 319.

İbn Sînâ, nefsin birliğini, bedenle birlikte bulunduğu halde bedenden bağımsız, ondan başka olduğunu ortaya koyduktan sonra, nefsin bedende ne zaman var olduğu üzerinde durmaktadır. Acaba insan nefsleri bedenden önce midir? İbn Sînâ, aynı türe ve kavrama sahip olan insan nefslerinin bedenden önce varlığının imkânsız olduğunu ileri sürmekte ve bu hususu şöyle kanıtlamaktadır : Eğer insan nefsleri cisimden (bedenden) önce var olsalardı, ya bir, ya da çok olmaları gerekirdi. Onların sayısal bakımdan çok olmaları imkânsızdır; çünkü onların bedenlere ilişmeden önce birbirlerinden farklı olmaları ya mahiyet ve suretlerinden, ya unsur ve maddelerinden, ya her nefsin maddede farklı zamanlarda var olmasından, ya da onların maddelerini bölen nedenlerden ileri gelir. Onların birbirlerinden ayrı olmaları mahiyetlerinden, ya da suretlerinden ileri gelmez; çünkü onların sureti birdir; hepsi aynı türü oluştururlar. O halde onların ayrılığı, mahiyetin özellikle kendisine iliştiği bedenden ileri gelmektedir. Bedene ilişmeden önce nefs, salt ve basit bir mahiyet olacağı için, bu durumdaki bir nefsin sayısal bakımdan ötekinden farklı olması, ya da mahiyetin özünlü bir ayırımı kabul etmesi düşünülemez. Yine bu durumdaki bir nefsin zaman bakımından ötekinden farklılığı da söz konusu değildir. Farklılık, daha önce de belirttiğimiz gibi, madde, zaman ve maddeyi ayıran nedenlerden, ilintilerden ileri gelir. Bütün bu şeylerden tamamıyla soyutlanmış olan nefslerin birbirinden farklı olmaları mümkün değildir. O halde nefslerin, bedenlere ilişmeden önce sayısal bakımdan farklı özlere sahip olmaları söz konusu olamaz [283].

Öte yandan, bir tek tür oluşturan insan nefslerinin, bedene ilişmeden önce, sayısal bakımdan bir tek öze sahip olmaları da imkânsızdır; çünkü iki beden var olduğunda, bu iki bedende, aynı zamanda, iki nefs var olur. Bu durumda, ya bu iki nefs bir tek nefsin iki parçasıdır, ya da sayısal bakımdan bir tek nefs iki bedende bulunmaktadır. iki nefsin bir tek nefsin iki parçası olması halinde, büyüklüğü ve hacmi olmayan bir tek şey kuvve halinde bölünebilir olacaktır ki, böyle bir şey saçmadır. Sayıca bir tek nefsin iki bedende bulunmasının imkânsızlığı ise açıktır [284].

Nefs, böylece, bedenden önce var olmayacağına göre, kendisi tarafından kullanılmaya elverişli bir bedenin var olmasıyla var olur. İşte bu var olan beden, nefsin vatanı ve organıdır. Nefsin tözünde, kendisinin var olması için elverişli niteliklere sahip olan bedene yerleşmek, onu kullanmak, yönetmek ve onun tarafından cezbedilmek için doğal bir tutku bulunmaktadır. Bu tutku nefsi, özellikle bedene bağlar; bu bedenden farklı olan öteki bedenlere ilişmekten alıkoyar. Nefs iliştiği bedenle birlikte bireysellik kazanır; nefs bu bedenin nefsi, beden de bu nefsin bedeni olur; ancak, nasıl olup ta nefsin ve bedenin karşılıklı olarak birbirlerine elverişli oldukları hususu açıkça

[283] *Avicenna's De Anima*, ss. 223-224; *en-Necât*, ss. 300-301; *Livre de Science*, c. II. s. 77.

[284] *Avicenna's De Anima*, s. 224; *en-Necât*, s. 301; kar., *Livre de Science*, c. II, s. 77.

bilinmemektedir. Nefs, yetkinlik ilkelerini önce beden aracılığıyla elde ederse de, onun, daha sonraki gelişiminde bedene gereksinmesi yoktur [285].

Daha önce nefsin bedende var olması için, bedeni meydana getiren birbirine zıt unsurların, gök cisimlerinin etkisiyle, uyumlu bir biçimde bir-araya gelerek, etkin akıldan durumlarına uygun nefsi almaya hazır bir duruma geldiğini söylemiştik. İbn Sînâ, birbirlerine zıt unsurların uyumlu bileşimine "*mizaç*" adını veriyordu. İbn Sînâ'ya göre, aslında bu çeşitli unsurlar birbirlerine zıt olduklarından, tabiatları gereği, birbirlerinden uzaklaşma ve ayrılma eğilimindedir. Dolayısıyla onları zorla biraraya getiren, birleştiren ve böylece mizacı meydana getiren bir birleştiriciye gerek vardır. Ancak bu unsurlar birleştikten sonra bile, tabiatları gereği, birbirlerinden ayrılmağa ve uzaklaşmağa çabalarlar; çünkü onlar zorla birleştirilmişlerdir. Eğer bu zorlayıcı ortadan kalkarsa, onların birleşmeleri de sona erer ve çözülür. O halde onların, bu bileşimi koruyan ve sürdüren bir koruyucularının bulunması gerekir. İbn Sînâ, işte bu nedenle nefse, "*bedenin birleştiricisi ve koruyucusu*" adını vermektedir [286].

Ancak, nefsin birleştirici olması, onun, mizacın oluşumundan önce gelmesini gerektirecektir. Oysa mizaç, bedenin nefsi olmaya hazırlıklı bir niteliğe sahip olmasıdır ve dolayısıyla nefsin bedende varlığından önce gelir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ını yorumlayan et-Tûsî (ölm. 672/1274), bu çelişkiyi şöyle gidermektedir : Nutfenin (*spermanın*) parçalarını birleştiren, oluşacak bedenin nefsi değil, anne ve babanın nefsidir. Daha sonra bu mizaç, annenin nefsinin yönetiminde, nefsi kabul etmeye hazırlıklı oluncaya dek kalır. Daha sonra ise beden, nefsin var olmasıyla kendi koruyucu ilkesini elde etmiş olur. Bu ilke, artık, aynı zamanda bedeni beslemek suretiyle, bedenin parçalarının birleştirici ilkesi olmayı da üstlenmiştir [287].

Ayrıca İbn Sînâ, "*onu düzleyip, ona ruhumdan üflediğimde, ona secdeye kapanın*" (*Kur'ân, Hicr* (XV), 29) âyetini, Tanrı'nın, bedenin mizacını nefsi almaya hazırlıklı bir duruma getirmesi ve ona ruhânî bir töz olan nefsi vermesi biçiminde yorumlamaktadır [288]. Kuşkusuz, İbn Sînâ burada Tanrı'nın bu işleri doğrudan doğruya yaptığını söylemek istememektedir; çünkü onun sık sık belirttiği üzere, Tanrı'nın bu âlemle ilgili şeyler üzerinde gök cisimleri ve akılları aracılığıyla etkinliği söz konusudur.

İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu konusunda şu üç olasılıktan söz ediyor : a) Nefsler bedenden ayrılınca yok olurlar; b) birleşip bir birlik oluştururlar; c) çok olarak kalırlar. İbn Sînâ bu olasılıklar

[285] *Avicenna's De Anima*, s. 224-225; *en-Necât*, s. 301-302.

[286] İbn Sînâ, *el-İşârât..*, s. 121 ve aynı yapıtın S. Dünya tarafından neşrinde (Kahire 1366/1947), ss. 321-324 arasında bulunan notlar.

[287] İbn Sînâ, *el-İşârât..*, S. Dünya neşri, ss. 324-325'deki notlar.

[288] İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifet en-Nefs en-Nâtıka ve Ahvâlihâ*, Ahvâl en-Nefs içinde, ss. 184-185.

arasından, nefsin bedenle birlikte bir takım hallere, ilintilere ve zaman ilişkilerine sahip olmak suretiyle bireyselleştiği görüşüne dayanarak, sonuncu olasılığı kabul ediyor ve şöyle diyor : "*Nefsler, bedenlerden ayrıldıktan sonra, farklı maddelerde bulunduklarından, farklı zamanlarda ortaya çıktıklarından ve bedenlerinin çeşitli hallerine bağlı olarak farklı özellikler kazandıklarından, bireyselliklerini korurlar ve çok olarak kalırlar* [289]".

Böylece İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğü konusuna geçmektedir. İbn Sînâ'ya göre, bedensel organlara bağımlı olan yetiler, bu organların yok olmalarıyla varlıklarını sürdüremezler ve kendileri de yok olurlar. Bu nedenle organlara sıkı sıkıya bağlı bulunan bitkisel ve hayvansal yetilerin bedenin yok olmasından sonra varlıklarını sürdürmeleri söz konusu değildir [290]. O halde İbn Sînâ'nın, bedenden sonra kalıcı olduğunu söylediği nefs, insana ait olan aklî nefstir.

İbn Sînâ aklî nefsin ölümsüzlüğünü ortaya koymak için, nefsin bedenle birlikte var olduğu noktasından hareketle aralarındaki ilişkiyi araştırıyor. Acaba bu ilişki özünlü bir ilişki midir, yoksa ilintili bir ilişki mi? Onca, bu ilişkinin özünlü bir ilişki olması, bedenle nefsin ayrılmaz bir biçimde özünlü olarak birbirine bağımlı olduğu sonucunu doğuracak ve ne bedenin ne de nefsin töz olmaları söz konusu olabilecektir. Oysa beden de, nefs te birer tözdür. Bu ilişkinin ilintili bir ilişki olması halinde ise, birbiriyle ilişkili olan şeyden birinin ortadan kalkması, ötekinin ortadan kalkmasını değil, ilişkinin ortadan kalkmasını gerektirir. Böylece İbn Sînâ, bu ilişkinin ilintili bir ilişki olduğu hususunu hareket noktası olarak benimsemektedir.

Acaba bedenle bu tür bir ilişkiye sahip olan nefs, varlık bakımından, bedenden sonra mı gelmektedir; Nefsin varlığı bedenden sonra olduğu takdirde, beden nefsin varlığının nedeni olacaktır. İbn Sînâ bu noktada sisteminin temelini oluşturan dört nedenden, etkin, maddî, surî ve amaçsal (*gâ'î*) nedenden söz ediyor ve bunlardan hangisinin nefsin nedeni olmaya uygun olduğunu araştırıyor. Beden nefsin etkin (*fâ'il*) nedeni olamaz; çünkü beden yalnız başına etkin olmayıp, yalnızca yetileriyle faaliyet gösterir. Bedensel yetiler ise, ister onları ilinti, isterse maddî suretler olarak kabul edelim, maddeden bağımsız, kendi başlarına yeterli olan mutlak bir tözün var olma nedeni olamazlar. Bedenin, nefsin maddî nedeni olduğu da söylenemez; çünkü maddeden bağımsız olan nefs, bir mahalde bulunamaz. Nihayet bedenin, nefsin surî ya da amaçsal nedeni olması değil, bunun tersi akla daha uygundur. O halde nefsin bedenle ilişkisi, özünlü ya da zorunlu nedenin eseriyle ilişkisi gibi değildir; aksine beden ve mizaç, nefsin ilintili nedeni-

[289] *Avicenna's De Anima*, ss. 224-225; *en-Necât*, s. 302.

[290] *Avicenna's De Anima*, s. 201; *Livre de Science*, c. II, s. 77. Aristo ise, daha önce gördüğümüz gibi, ölümsüzlük ayrıcalığını yalnızca bedende bulunan "etkin akl" a veriyor. Bkz. Ross, *a. g. e.*, s. 150 vdd.

dir; çünkü nefsin âleti olmaya elverişli bir beden var olunca, ayrık nedenler bireysel nefsi var ederler; yoksa bu farklı nefsler belli bir neden olmaksızın rastgele var edilmiş değillerdir. Her ne zaman yeni bir şey var olursa, daha önce onu almaya ya da onunla bir ilişkiye girmeye hazırlıklı olan bir maddenin bulunması gerekir. Bireysel bir nefsin faaliyet göstermesini ve yetkinlik kazanmasını sağlayan bir âlet bulunmaksızın var olması, onun amaçsız olarak yaratıldığı anlamına gelir; oysa tabiatta hiçbir şey amaçsız yaratılmamıştır. O halde bedende nefsle ilişkiye bir hazırlık, bir elverişlilik bulunduğunda, nefsin ayrık nedenlerden var olması zorunludur. Nefsin var oluş kaynağı, bedenden ayrı bir şey olduğu; varlığını bu başka şeye, yani ayrık nedenlere borçlu olduğu ve nefs yalnızca var olma zamanı bakımından bedene bağlı bulunduğu için, nefsin varlığının bedenden bağımsız olması ve bedenin ise yalnızca onun ilintili nedeni olması gerekir [291].

İbn Sînâ, nefsin özünlü nedeni ve kaynağının ayrık nefsler ya da akıllar olduğunu; bedenin ise yalnızca onun ilintili nedeni olarak görülebileceğini ortaya koyduktan sonra, nefsin bedenden önce bulunup bulunmayacağı sorusuna geçiyor; çünkü böylece o, nefsin bedenle birlikte var olduğu gerçeğini vurgulamış olacaktır. Onca, nefs, bedenden önce var olduğu takdirde, onun bu önceliği ya zaman bakımından olacaktır ve bu durumda nefsin varlığının, zaman bakımından, bedenden önce olduğu için, bedene ilişik olması mümkün olmayacaktır; ya da öncelik zaman bakımından değil, yalnızca özünlü bir önceliktir ve bu durumda da nefs, zamanda bedenden ayrı bulunmayacaktır. Bu tür bir önceliğin anlamı, önceki bir şey varolduğunda, sonrakinin varlığının da ondan kaynaklanmasının zorunlu olmasıdır. Bu durumda, sonrakinin bulunmaması, öncekinin de bulunmamasını gerektirecektir. Aslında burada öncekinin ortadan kalkmasını gerektiren, sonrakinin bulunmaması değil, öncekinin herhangi bir nedenle bulunmamasıdır. Durum böyle olunca, yokluğun nedeninin, kendisiyle birlikte bedenin yok olmasını gerektiren nefsin tözünde bulunması ve bedenin, kendine özgü bir nedenle yok olması gerekir. Oysa beden, kendine özgü bir nedenle, sözgelişi, bileşiminde ve mizacında meydana gelen değişmelerle çözülüp, yok olmaktadır. O halde nefs özünlü olarak bedenden önce olamaz. Nitekim onun bedenle birlikte varlığı da özünlü olmayıp, daha önce belirttiğimiz gibi, ilintilidir [292].

Nefsle beden arasındaki bağlantı ilintili bir bağlantı olduğu için, nefsin bedenden sonra da varlığını sürdürmesi gerekir. İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğü anlamına gelen bu görüşünü şöyle kanıtlıyor : Herhangi bir nedenle yok olabilen bir şeyin kendisinde kuvve halinde yokluk bulunur; yok olmadan önce ise, bu şey fiilen varlığını sürdürür. Oysa aynı yönden bir tek şeyin hem kuvve halinde yokluğa hem de fiil halinde varlığa sahip olması imkânsızdır; onun kuvve halindeki yokluğu fiilî varlığından ötürü değildir; çünkü kuvve halinde bulunma fiil halinde bulunmaya zıttır. Bu iki kavram, o halde, somut nesnelerdeki iki ayrı etkenle ilgilidir ve bunlar, birlikte, bileşik nesnelerde ve bileşik nesnelerdeki basit nesnelerde bulunabilir. Onlar, özleri ayrı olan basit nesnelerde birarada bulunamayacağı gibi, özü bir olan basit bir nesnede de bulunamaz; çünkü varolan ve kuvve halinde yokluğa sahip olan şey, varlığı zorunlu olmadığı için, aynı zamanda kuvve halinde varlığa da sahiptir. Bu şey varlığı mümkün olan ve kuvve halinde bulunan bedendir; onu fiil halinde varlığa çıkaran şey ise, kendisinde kuvve hali bulunmayan şeydir, yani nefstir. Nefs madde değildir; çünkü fiil halinde bir varlığa sahiptir; maddenin ise kuvve halinde bir varlığı bulunur. Var olup yok olan nesneler arasında yok olabilenler yalnızca somut bileşik nesnelerdir. Kuvve halinde varlık ve kuvve halinde yokluk, nefs gibi bileşik nesneyi bir yapan bir şeye değil, kuvve halinde her iki zıddı kabul edebilen maddeye aittir. Bileşik yok olabilir nesneler ise ne kuvve halinde varlığa ne kuvve halinde yokluğa ne de her ikisine birden sahiptir. O halde nefs, bedendeki yok olmayan ve ölümsüz olan ilkedir [293]. Böylece görülüyor ki, İbn Sînâ, Aristo'dan farklı olarak [294], nefsin bireysel olarak ölümsüzlüğünü benimsemektedir.

Daha önce nefsin bedenle birlikte bireyselleştiğini, kendisini almaya hazırlıklı bir beden oluşunca, etkin akıldan ya da ayrık nedenden akıp, bedene yerleştiğini görmüştük. Bu nedenle nefsin bedene akıp yerleşmesi rastgele olmamaktadır. Eğer nefsin bedene ilişmesi rastgele olsaydı, bir nefsin var olması ve bedeni yönetmesi için belli mizaçta bir bedenin oluşması gerekmez ve nefsin var olmasıyla birlikte beden de var olurdu. Ancak nefsin var olmasıyla birlikte bedenin de var olması ve böylece bir rastlantı sonucu bu nefsin bu bedenin nefsi olması, nefslerin çokluğunun özünlü değil, yalnızca ilintili bir nedeni bulunduğu sonucunu doğuracaktır. Oysa daha önce de görüldüğü gibi, uygun bir mizaca sahip unsurlardan oluşan her bedenin kendisine özgü bir nefsin varlığına ihtiyacı vardır; onlardan bazılarının nefse muhtaç olup, bazılarının muhtaç olmaması düşünülemez. Bunlara ilişkin nefsler özünlü ayrık nedenlerden bu nefslere akarlar [295].

Öte yandan bir nefsin, her biri için ayrı bir nefsin varlığı gerekli olan bir kaç bedene girdiğini düşünecek olursak, bu durumda iki nefs aynı anda bir tek bedende biraraya gelmiş olacaktır. Bedenle nefs ilişkisi, nefsin bedene yerleşmesi anlamında olmayıp, bedenin yönetimiyle uğraşması anlamına gelir; bu nedenle nefs, bedenin bilincinde, beden ise onun fiillerine karşı edilgindir. Her canlı kendisinin bir tek nefse sahip olduğunun, bu bir tek

[291] *Avicenna's De Anima*, ss. 227-230; *en-Necât*, ss. 302-305.
[292] *Avicenna's De Anima*, ss. 230-231; *en-Necât*, ss. 305-306.

[293] *Avicenna's De Anima*, ss. 231-233; *en-Necât*, ss. 306-309.
[294] T. Gomperz, *a. g. e.*, ss. 199-200.
[295] *Avicenna's De Anima*, ss. 233; *en-Necât*, ss. 309.

nefsin, kendisini yönetip, denetlediğinin bilincindedir. Bu nedenle eğer onun, bilincinde olmadığı bir başka nefs bulunsaydı, bu nefs, bir kimsede, kendi özünün bilincinde olmayacağı gibi, onun bedeniyle de ilgilenmezdi. Böyle bir durum ise, bu nefsin, söz konusu canlının bedeniyle hiçbir ilişkisi bulunmadığı anlamına gelir. O halde ruh göçü (*tenâsüh*) hiçbir yönden doğrulanamaz [296].

[296] *Avicenna's De Anima*, ss. 234; *en-Necât*, ss. 309-310.

ŞİFÂ'NIN *METAFİZİK* (*FİZİK*TEN SONRASI)İNE GİRİŞ*

İBRAHİM MADKOUR
(Çeviren : Prof. Dr. MÜBAHAT TÜRKER KÜYEL)

Duyularla algılanmış olan, algılanmış olmayanı, görünen, görünmeyeni, gerçekleşmiş olan, gerçekleşmesi isteneni çağırıyor. Herhalde, gönlü bu iki karşıttan kavranması daha kolay olan üzerinde durmaya katlanamadığı için olacak, insan, hep, ötekisini kucaklamaya çalışıp durmuştur, veya, en azından, böyle yapmakta olduğu kuruntusuna kapılmıştır. Böylece, Eskiçağ'dan beri, insan, felsefe yapmış, günümüzedek de felsefe yapıp durmuş, hep de yapacaktır.

Eskiden, felsefe, bütün bilimleri kucaklıyordu; felsefe ile bilimler arasında en küçük bir ayrılık bile yoktu. Ama, bilimler, yavaş yavaş, bağımsızlıklarını elde ettiler, konularının sınırlarını çevirdiler, kendilerine özgü yöntemlerini belirttiler, kendi yasalarını koydular. Sanıldı ki, böylece, onlar, bağımsızlıklarını kazanarak, artık, felsefeye yer bırakmayacaklardır. Bununla birlikte, daha öteye doğru itildiklerinde, arkalarında, hiçbir bilimin, o bilim o bilim olarak kaldıkça, çözemeyeceği birtakım zorlukların arta kalmış olduğu görüldü. Bilimler, yakın ve doğrudan doğruya olan sebepleri ele almış olsalar da, uzak ve dolaylı sebepleri açıklamazlar. Bilimler, maddî ve fail sebeplerle uğraşırlarsa da, tinsel ve gâî sebepleri ortaya çıkarmazlar. Bu işle uğraşmakta, özel bir inceleme biçimi kendi varlığını ortaya kor : Ona "Genel Felsefe", ya da "Fizikötesi" denir.

Fizikötesi, böylelikle, hayatî ya da zorunlu bir gereksinmeye dönüşmüş oldu; yoksa, o, "sadece, bir masal" değildir. Fizikötesini, bilim adamlarının kendileri yaratmış, kendileri besleyip büyütmüşlerdir. Çağdaş düşüncenin ana çizgilerinden birisi, bilimin, kendisini, yeniden, felsefeye adam akıllı karışmış olarak buluvermiş olmasıdır. Filozoflar bilim adamıdır, bilim adamları ise, filozoftur. İçinde yaşamış olduğumuz atom çağında, bilim, maddenin ötesine gidiyor, *aither* tülünü parçalıyor, duyularla alınamayanı görüyor,

* Önceden söz vermiş olduğumuz gibi (Bk. *MİDEO*, *Mélanges de L'Institut Orientales*, Cilt 5, 1958, s. 253), burada, şu aşağıda, – Yani, *MİDEO*, cilt 6, 1959-1961, s. 281-308de –, Dâr el-Maâref-Kahire'deki İbn-i Sînâ Komitesi'nin emekleriyle çıkan *Şifâ'nın Fizik'ten Sonrası*'nın yeni yayımına (1. cilt, G. C. Anawati ve Sâ'id Zâyed eliyle, 2. Cilt Mouhammed Youssouf Moussa, Solaiman Donyâ ve Sâ'id Zâyed eliyle. Bk. burada,-yani, *MİDEO*, cilt 6, 1959-1961-, *Textes Inédits*... No. 25) Bay İbrahim Madkour'un yapmış olduğu Giriş'i veriyoruz.

ve duyuların dışındaki verileri arıyor. Kimi çağdaş büyük fizikçiler, Tanrısal Bilgelik'e baş vurmadan, evrenin tam olarak açıklanamayacağını bile düşünmektedirler. Yöntemlerindeki çokluğa ve ilkelerindeki ayrıcalıklara rağmen, bilim adamı ve filozof, işte böylece, aynı yere varmış olmaktadırlar.

A. Aristoteles'in *Fizik'ten Sonrası.*

Hiç şüphe yoktur ki, Aristoteles, fizikötesinin kurucusudur. Aristoteles, fizikötesinin konusunu belirlemektedir; o, varlığı varlık olarak inceleyen, ve şeyleri, özleri bakımından, ilk ve son sebepler bakımından bilmek isteyen bir bilimin var olduğunu düşünmektedir. O, duyularüstü olan tözlerin varlıklarını kabul etmektedir. Bu konuya, o, yazılarından en ince, en derin ve en önemli birini ayırmaktadır. Onun bu yazısına, haklı olarak, dizgesinin tacı gözüyle bakmak mümkündür. *Fizik'ten Sonrası* denen, ve herkese açık olmayan, ama, öğrencilerinin kendi aralarında kullandıkları eserlerinin bütünü içinde yer alan eser, işte, budur. O, bu eseri, aslında, Aristoteles'çi Okul'un başı olarak, kendisinin yerine geçen Eudemos'a andaç olarak sunmuştu. Demek ki, *Fizik'ten Sonrası*, halk için yazılmış bir eser değildir. Aristoteles, belki de, onu gözden geçirip, hayattayken, sıkışmadan, yayınlamak için vakit bulamadı. Bu eser, Hıristiyanlığın ilk yüzyılına kadar unutulup gitmiştir[1].

Bu eserin gerçek olup olmadığı, hattâ, adı üzerindeki kimi şüpheler işte buradan kaynaklanmaktadır. Bu şüphelerin ana nedenlerinden birisi, Laertos'lu Diogenes'in, onu, Aristoteles'in eserlerinin ünlü listesinde saymadan geçmiş olmasıdır[2]. *Fizik'ten Sonrası*'nın içinde, karışık, hattâ, çelişik parçalar bulunmaktadır. *Fizik'ten Sonrası*, eksiksiz olarak kaleme alınmış olmaktan uzaktır. Eser, daha çok, ders notlarına, ya da, her ne kadar, hepsi bir tek ve aynı amaca dönük iseler de, biribirinden ayrı olan eserlere benzemektedir. Eserin içinde, Öğretmen'in kendisinin olmayan, öğrencileri eliyle eklenmiş, aynı doğrultu ve zihniyette parçaların bulunması mümkündür. Bununla birlikte, bu eserin büyük bir bölümünün, Aristoteles'in olduğu da, artık, inkâr edilemez; onun gerçekliği, bugün, şüpheden arınmış durumdadır : Uslûp, bunu, açıkça, göstermektedir. Öteki Aristotesles'çi eserler ise, ona atıf yapıp durmaktadırlar, bazıları da onun adını bile anmaktadır[3]. Laertos'lu Diogenes onun adını söylemeden geçmiş olsa bile, öteki tarihçiler ondan söz açmıştır[4]. Belki de bu görmemezlik, başlığının açık olmamasından ve ona birçok adlar takılmış olmasından ileri gelmektedir. Eser, Eskiçağda, arka arkaya, Şam'lı Nikolas, Afrodisyas'lı Aleksandros ve Themistius eliyle genişletilmiştir.

[1] J. Tricot, *La Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1940, c. I, S. II, III.

[2] O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, 1931, S. 33.

[3] W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, C. I, S. XIV.

[4] Al-Kiftî, *Târîh al-Ḥukamâ'*, Leipzig, 1320, H., S. 41-42.

B. *Fizik'ten Sonrası*'nın Arapça Çevirileri.

Aristoteles'in *Fizik'ten Sonrası*'nın etkisi çok büyük olmuştur. Atina'da kaleme alınmış olan bu eser, İskenderiye'li olduğu kadar Bizans'lı olan, Doğu (Nesturîler, Yakubîler) ya da Batı Hıristiyanları olduğu kadar da Müslüman olan Yunan terekesi mirasçılarınca, incelenmiştir. Şimdi, yirminci yüzyılda da incelenip durmaktadır. Modernçağlar'dan çok önce, bir çok dillere, Lâtince'ye, Süryânî'ye, Arapça'ya ve İbrânî'ye çevrilmiştir. Müslümanların da onu çevirtmeye özen göstermeleri doğaldı. Gerçekten, o, Kelâm'ın incelediği konulara sımsıkı bağlı bulunan bir konuyu ele almaktadır; ve, zâten Müslümanlar, Aristoteles'çi yazıların topunu birden çevirtmekle uğraşıp yatmamışlar mı? Epeyce bir çevirmen işe koyulmuş bulunuyordu. Aralarında İshak b. Hunain gibi çok mükemmel, Eustate gibi şöyle böyle olanlar vardı[5].

Onlar, kimi kez, Süryânî üzerinden, kimi kez de, metnin onlara ulaşmasına göre, Yunanca'dan çevirdiler. Biz biliyoruz ki, Aristoteles'in *Fizik'ten Sonrası*, Yunan alfabesinin hemen şimdi şu verilen harfleriyle gösterilmiş olan ondört kitaba ayrılmaktadır -: A, α, B, Γ, Δ, E, Z, H, θ, I, K, Λ, M, N**.

[5] O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, S. 33.

** Tricot'nun *Métaphysiques* çevirisine göre, kitapta şu konular ele alınmıştır:

A (Alfa) Kitabı :
1. Duyum, deney, sanat, ilim, felsefe.
2. Felsefenin Özü.
3. *İlk Yunan Filozofları*'nda sebeplerin araştırılması.
4. Platon'dan önceki filozoflar. Devamı
5. Pithagorasçılar, Elealılar.
6. *İdealar* Öğretisi.
7. İncelenen sistemlerin Dört Sebep ile ilgisi.
8. Platon'dan önceki dizgelerin eleştirilmesi.
9. *İdealar* Öğretisinin eleştirisi.
10. Sonuç.

α (Küçük Alfa) Kitabı :
1. Felsefenin incelenmesi.
2. İlk İlke zarûreti.
3. Yöntem Hakkında.

B (Beta) Kitabı :
1. Aporiler.
2. Aporiler.
3. Aporiler.
4. Aporiler.
5. Aporiler.
6. Aporiler.

Γ (Gamma) Kitabı :
1. Fizikötesi. Varlık olarak varlığın ilmi
2. Fizikötesi. Töz'ün, Bir'in, Çok'un ilmi
3. Aksiyomlar. Çelişmezlik.
4. Çelişmezliki'n Dolaylı İsbatı.
5. Protagoras'ı eleştiri.

6. Protagoras'ı eleştiri.
7. Üçüncü Halin İmkânsızlığı.
8. Her şey doğrudur'un, incelenmesi

Δ (Delta) Kitabı :
1. İlke.
2. Sebep.
3. Öge.
4. Tabiat.
5. Zarûrî.
6. Bir.
7. Varlık.
8. Töz.
9. Aynı, Gayrı, Farklı, Benzer.
10. Karşıt, Başkalık.
11. Önce–Sonra.
12. Güç, Yapabilme, Güçsüzlük, Yapamama.
13. Nicelik.
14. Nitelik.
15. Göreli.
16. Mükemmel.
17. Hudut.
18. *Ne*'den, *Ne* ile, *Ne* için.
19. Elverişli.
20. Hal. Var olma şekli.
21. Etki.
22. Yokluk.
23. Sahip olma.
24. Çıkıp gelme.
25. Cüz
26. Bütün.
27. Eksikli.
28. Cins.
29. Bâtıl.
30. İlinek.

E (Epsilon) Kitabı :
1. İlimlerin taksimi.
2. İlinek'in ilmi olmaz.
3. İlinek.
4. Doğru anlamında varlık.

Z (Zeta) Kitabı :
1. Töz.
2. Tözle ilgili öğretiler.
3. Dayanak olarak töz.
4. Nelerin özü ve tanımı olur.
5. İkili Tabiatların tanımı.
6. Herşey kendi özüne eşittir.
7. Oluş'un tahlili.
8. Oluş'un tahlili.
9. Oluş'un tahlili.
10. Sûretin tanımın parçalarıdır.
11. Sûretin parçaları
12. Tanımı yapılanın birliği.
13. *Geneller* töz değildir.
14. *İdealar* töz değildir.

15. Fertler, bir de *İdealar* tanımlanamaz.
16. Duyusalların parçaları töz değildirler.
17. Töz sûrettir.

H (Eta) Kitabı :
1. Madde.
2. Madde, Suret.
3. Madde, Öge. Sayı. Tarif.
4. Sebepler.
5. Madde ve karşıtlar
6. Tarif'in birliği.

θ (Teta) Kitabı :
1. Kuvve.
2. Akılsal olan ve akılsal olmayan kuvveler.
3. Mümkün kavramı (Elea ve Megara'ya karşı).
4. Kuvve ve mümkün.
5. Kuvvenin fiile geçmesi.
6. Kuvve-Fiil ayrılığı.
7. Bir şeyin bir başka şeyin kuvvesi olması.
8. Fiilin, Kuvve'den önceliği.
9. Geometrik isbat.
10. Doğru ve Yanlış.

I (İyota) Kitabı :
1. Bir'in anlamları.
2. Bir'in tabiatı.
3. Birlik–Çokluk.
4. Zıdlık.
5. Eşit.
6. Birlik–Çokluk.
7. Aradakiler.
8. Ayrımlık fark.
9. Ayrım.
10. Varlığa gelip–giden ile varlığa gelip varlıktan gitmeyen.

K (Kappa) Kitabı :
1. *Beta*, 2–3 ün tekrarı.
2. *Beta*, 4-6 nın tekrarı.
3. İlk Felsefe'nin konusu.
4. Felsefe, Matematik, Fizik.
5. Çelişki İlkesi.
6. Çelişki İlkesi.
7. Tanrıbilim, Matematik ve Fizik.
8. Varlık.
9. Hareketin tahlili.
10. Sonsuzun tahlili.
11. Hareket ve değişmesi.
12. Değişmenin değişmesi.

Λ (Lambda) Kitabı:
1. Töz çeşitleri
2. Töz "Madde" içerir.
3. "Madde" ve "Sûret"te oluşum yoktur.
4. Bütün varlıklarda sebeplerin özdeşliği.
5. Fiil ve kuvve.
6. Bir İlk Muharrik zarureti.
7. Tanrı.
8. Felek Akılları.
9. Tanrısal Akıl.
10. Yer yüzünde İyi'nin varlığı.

İbn Nedîm, istediği kadar, bu sonuncunun Aleksandros'un genişletmesiyle birlikte, Yunancada var olduğunu söylemiş olsun[6], öyle görünüyor ki Araplar, bu eserlerden, ancak, oniki tanesini tanımışlardır, *K* ve *N Kitabı* ellerinde yoktu. Fârâbî ve İbn Rüşd'ün her ikisi de, bu iki kitapla ilgilenmediler[7]. Şunu da ekleyelim ki, onlar, kimi kitapların sırasını değiştirdiler. α *Kitabı*'nı *A* dan önceye aldılar. İbn Rüşd, Λ *Kitabı*'nın, Yunanca aslında olduğu şekliyle, yalnız, ikinci yarısını genişletti[8].

Araplar, yalnızca bu eserle yetinmediler, bu esere yapılmış genişletmeleri de aramaya koyuldular. Çünkü, bu eserdeki karanlık ve karışıklık onların gözünden kaçmadı. O genişletmelerden, ancak Λ *Kitabı* üzerine yapılmış olan iki tanesini buldular : Birisi, tam, Themistius'unki. Ötekisi, eksik, Afrodisyas'lı Aleksansdros'unki[9]. Fârâbî, bu sonuncunun *Fizik'ten Sonrası* üzerine yapmış olduğu genişletmesinin tümünün Arap âlemine ulaşamamış olmasına, ne kadar da çok sık, yazık oldu demiştir[10]. Müslümanlar bu kitaba karşı özel bir özen gösterdiler, bir çok kez onu çevirdiler[11], genişletmelerini iyi karşıladılar; özellikle, Themistius'unkinin yıldızı çok parlak oldu. Çünkü, o, felsefe ile dinin uyumu kapılarını ardına kadar açıyordu[12]. Müslümanlar Λ *Kitabı*'nı bütün eserin temel direği saymaktadırlar. Çünkü, bu kitap, fizikötesinin ana konusu olan yaratan ile yaratanın sıfatları üzerinedir. Hem, Fizikötesi ve Tanrıbilim (İlm-i Tevhîd) bir tek ve aynı bilime dönüşmüş de bulunmaktadır[13].

M (Mü) Kitabı : 1. Giriş. Plân.
2. Matematiksel şeyler.
3. Matematiksel şeyler.
4. Platon'u eleştiri.
5. *İdealar* değişme sebepleri değildirler.
6. İdeal Sayılar Öğretisi.
7. İdeal Sayılar Öğretisi.
8. İdeal Sayılar Öğretisi.
9. İdeal Sayılar Öğretisi.
10. *Geneller*'in maddeden sıyrık varlıklarının eleştirisi.

N (Nü) Kitabı : 1. İlkeler. Bir. Çok.
2. Plâton'un eleştiri.
3. Eleştirinin devamı.
4. İyi ile ilgisi bakımından ilkeler.
5. Sayının oluşu.
6. Sayı formel sebep olamaz.

(Çevirmen notu).

[6] İbn al-Nadîm, *al-Fihrist*, Kahira, 1348 H., S. 352.

[7] al-Fârâbî, *Fî Aġrâz al-Hakîm fî Kull Maḳâla min al-Kitâb al-Mavsûm bi'l-Ḥurûf*, Leiden, 1895, S. 38; İbn Ruşd, *Teſşîr Mâ Ba'd al-Ṭabî 'a*, Beyrut, 1948, S. VII.

[8] M. Bouyges, *Notices*, Beyrut, 1952, S. XVIII.

[9] İbn al-Nadîm, *al-Fihrist*, S. 352; al-Kiftî, *Tarih al-Ḥukamâ'*, S. 41-42.

[10] al-Fârâbî, *Fî Aġrâz al-Hakîm*, S. 34.

[11] İbn Nadîm, *al-Fihrist*, S. 352.

[12] 'Abd al-Rahmân Badavî, *Aristû 'ind al-'Arab*, 1. Kısım, Kâhire, 1947, S. 19-12.

[13] al-Fârâbî, *Fî Aġrâz al-Hakîm*, S. 34.

Eser, Arapçaya çevrilir çevrilmez, İslâm dünyasının düşünürleri, onu incelemeye koyuldular ve onun etkisinde kaldılar. Kindî'nin, daha yenileyin yayınlanmış olan felsefe eserlerinde[14] onun yankısı görülüyor. Bununla birlikte, *Fizik'ten Sonrası* ile Halife el-Mu'tasım'a andaç olarak sunulmuş ve *İlk Felsefe (al-Falsafa al-Ûlâ')* adını almış olan eser arasında doğrudan doğruya bir ilişki bulunduğunu ileri sürmek büyük bir yanılgı olur. Bu *İlk Felsefe*, ne *Fizik'ten Sonrası*'nın bir çevirisidir, ne de bir özetidir. Onun konusu ile *Fizik'ten Sonrası*'nınki, ondan kimi fikirleri ve öğretileri almış olsa bile, hiçbir biçimde, yine de, biribirine karşılık olarak tutulamaz[15].

Fârâbî, kendi payına, bize, çok belirgin bir eser bırakmıştır: *Harfler Adlı Kitabının Herbir Parçasında Bilge'nin Gütmüş Olduğu Amaçlar*. Fârâbî, orada, haklı olarak, göstermektedir ki, *Fizik'ten Sonrası*'nın amacı ve konusu açık bulunmamaktadır[16]; işte o, bu yüzden, eserin parçalarını, içindekileri özetleye özetleye, biribiri ardınca, sırayla, incelemiştir[17]. Ona göre, Fizikötesi, ya da Tanrıbilim, genel bir bilim olup, onda var olmakta oluş, birlik, edilgi, etki, öncelik – sonralık gibi, varlıklara ilişkin olan sorular üzerinde de durulur. Geneli ele alan bilim, cüzîlerle uğraşan bilimlerden daha köklü ve üstündür; bunun tersi söylenemez[18]. İbn Sînâ, Aristoteles'in *Fizik'ten Sonrası*'nı, kitabın, ona, hep kapalı kalacağı izlenimini edinecek surette, hiç anlamadan bir kaç kez okuduğunu gizlemeyip, açıkça söylemektedir. Ama, eline Fârâbî'nin eserini geçirir geçirmez, onun için her şey aydınlığa kavuşmuştur[19].

C. İbn Sînâ'nın *Fizik'ten Sonrası* (İlâhiyyât).

Bu eser, *Şifâ*'nın, içinde bulundurduğu dört "Özet"ten sonuncusudur. Bu eserde birkaç tane siyaset ve ahlâk sorunu ele alınmış olsa da, orada, her şeyden önce, ve temelde, "İlk Felsefe" söz konusu edilmektedir. İbn Sînâ, orada, Aristoteles'in *Fizik'ten Sonrası*'na çokça dayanır. Ama, onun eserinin deyimlerinin daha aydınlıklı, amacının daha belirgin olduğu kesindir. Şunu da ekleyelim ki, orada, İbn Sînâ, yalnız, Aristoteles'in fikirlerine dayanmakta değildir; İbn Sînâ, o fikirlere, onlara baştan aşağı karşıt bulunan öteki düşünürleri de ekliyor. *İmâm* (Müslüman cemaatte dinsel başkan) ve peygamberlik gibi islâmî sorunları da serimliyor. Bütün bunlar üzerinde, Yunan Felsefesi, elbette, hiçbir şey söylememektedir. İbn Sînâ, fikirlerin ve öğretilerin tarihsel bağlantısı üzerinden, onlarla özel olarak uğraşan ve *Fizik'ten Sonrası*'nın birçok kitaplarında yeniden onlara dönen Aristoteles'in tersine, hızla geçer.

[14] Ahmad Fu'âd al-Ahvanî, *Kitâb al-Kindî ilâ Mu'taşım Billâh Fî'-l Falsafat il-Ûlâ*, Kâhire 1947; Muhammad 'Abd al-Hâdî Abû Rîda, *Rasâ'il al-Kindî*, Kâhire, 1950.

[15] Ay. yer. S. 80 (12)-80 (18).

[16] al-Fârâbî, *Fî Aġrâz al-Hakîm*, S. 34.

[17] Ay. yer, S. 36-38.

[18] al-Fârâbî, *Fî Aġrâz al-Hakîm*, S. 35-36; al-Fârâbî, *İḥṣâ'al-'Ulûm*, ed. Osman Amin, Kâhira, 1949, S. 99-101.

[19] al-Kıftî, *Târih al-Ḥukamâ'*, S. 415-416.

Şimdi, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'ında serimlenmiş olan başlıca fikirlere, çabucak, bir göz atalım, bakalım.

1. Kitabın İçinde Sırasıyla Yer Alanlar.

İlâhiyyât, içinde, hacimleri ve önemleri biribirinden ayrı olan on kitabı (Makalât'ı) bulundurmaktadır. Onları, herbirisi, içinde beş "kitap" bulunduran kullanışlı iki cilt halinde yayınlamak istedik. Birinci Kitap, incelenecek konuyu belirleyen genel bir önsöze çok benzer, onu göstermeye yarayan isimleri ve fizikötesini öteki bilimlere bağlayan bağı serimler, en sonda, onun önemini ve yararını gösterir[20]. Bu kitap, her ne kadar ayrıcalıklar göze çarpmakta ise de, Aristoteles'in *Fizik'ten Sonrası*'nın *A*, α ve Γ *Kitapları*'nda bulunabilecek şeylerin bir bölümünü içinde bulundurmaktadır.

İbn Sînâ, İkinci Kitabı, tanımladığı ve her bir parçanın özelliklerini ve madde ile suretin ilişkilerini göstererek bölümlere ayırdığı töze tahsis etmektedir[21]. Orada, bir anlamda, her ne kadar, Aristoteles'in *Fizik'ten Sonrası*'nda varlığı o kadar çok hissedilen tekrarlar bulunmayan daha açık bir serimi var ise de, *H* ve *Z Kitapları*'nda söylenen şeyler ile karşılaşılmaktadır.

Üçüncü kitap söz kalıpları (kategorileri)nı ele alır. Biri ve çoğu, niceliği ve niteliği açıklar; özellikle, sayının nicelik, bilimin ise bir ilinek olduğunu serimlemeye özen gösterir. Bundan başka, Γ ve *I Kitapları*'nda bulunan ve *Şifâ*'nın *Mantık*'ının *Kategoriler Kitabı*'nda karşılaşmış bulunduğumuz sorunlardan söz açar[22]. *İlâhiyyât*'ın bu üçüncü kitabı, eserin Beşinci ve Dokuzuncu Kitaplarıyla birlikte, en uzun kitaplarından birisidir.

Dördüncü Kitap, belli bir noktaya kadar, öncekinin tamamlayıcısıdır. Karşıtları ele alır, öncelik - sonralık, edilgi - edim, tamamlanmış - tamamlanmamış sorununu serimler[23]. Böylece, Aristoteles'in Θ ve *I Kitapları* gibi birçok kitaplara serpiştirmiş bulunduğu şeyleri, yeniden derleyip toplar.

Beşinci Kitap, tanım öğretisi üzerinde, *Z Kitabı*'nda görülen biçimde, durur; bütün ile parça, cins ile nevi, ayrım ile hassa, tam tanım ile eksik tanım arasındaki ayrıcalığı ortaya kor[24]. Yeniden, İbn Sînâ'nın, önceden, *Burhân Kitabı*'nda incelemiş olduğu konulara döner[25]. Tümel kavramların varlıklarının nasıl olduğunu açıklar ve İbn Sînâ'nın *Eisegoge*'de ele almış olduğu ve kendisinin olan tümellerin üçlü varlığı öğretisini serimler[26].

İmdi, görülüyor ki, bu ciltte, fizikötesi mantıkla karışmaktadır; zira, tözün ilkelerini incelemek, insanı, burhanın ilkelerini incelemeye götürmektedir. Biz, *Şifâ*'nın *Mantık*'ında, önceden incelenmiş olan mantık sorunları üzerinde durmayacağız. Biz, yalnız, İbn Sînâ'nın öz, madde ve sûret gibi bazı fizikötesi soruları üzerindeki görüş açısını aydınlatacağız.

[20] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, Kâhira, 1960, c. I, S. 3-54.
[21] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, S. 57-89.
[22] Ay. Yer, c. I, S. 93-160.
[23] İbn Sînâ, *al-Maḳûlât*, Kâhira, 1959.
[24] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, S. 163-191.
[25] Ay. yer, C. I., S. 196-252.
[26] İbn Sînâ, *al-Burhân*, Kâhira, 1956, S. 261-329.

Fizikötesi, aynı şekilde, Fizik'e de bağlıdır. Bu bağlılık, *İlâhiyyat*'ın ikinci cildinde, açık açık, görülmektedir. Altıncı Kitap, sebepler öğretisini, ayrıntılara girerek, fâil sebepten başlayarak ve sûrî sebeplerle gâî sebepler üzerinde uzun uzun durarak, tâ temelden, ele almaktadır[27]. Aristoteles, bu öğretiyi, birçok kitaplarda, özellikle, *H Kitabı*'nda, serimlemişti. Ama, İbn Sînâ, Öğretmen'inin girmiş olduğundan daha çok ayrıntıya girmektedir. Bu konuda, o, kendisinden önce gelmiş olan genişleticilerin etkisinde kalmıştır, Öğretmen'inin fizik konusundaki eserlerine de baş vurmuştur.

Yedinci Kitap, *İlâhiyyât*'ın en küçük kitabı kabul edilir[28], ve kendisini, Aristoteles'in, ister Plâton'cu isterse Pitagoras'cı olsun, eski rakiplerini eleştirmekle sınırlar. İbn Sînâ, çeşitli okullara ve onların tarihsel ilişkilerine ayırmış olduğu yeri en aza indirir.

Sekizinci Kitap, İlk İlke'ye ve onun sıfatlarına ayrılmıştır[30]. O, Müslüman filozofların *Fizik'ten Sonrası*'nın temel taşı saydıkları Λ *Kitabı*'na, çok ustalıklı biçimde, bağlanır. Bu düşünürler, aslında, Aristoteles'in iç tertip eksikliği, öteki kitaplarla kötü biçimde zincirlenme gibi yüzüne vurulabilecek kusurlara hiçbir önem vermezler. Onlar, İşte bu kitap yüzünden, bütün bu incelemeye "Tanrıbilim" (İlâhiyyât) adını verirler.

Dokuzuncu kitap, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkileri ele alır; önceki kitabı tamamlar, taşıpyayılma *(sudûr, akı)* öğretisini açıklar[31]. Bu, Aristoteles'in dünya'nın başsız ve sonsuzluğu ile yaratılışın inkârı üzerindeki iyice oturmuş fikirlerine karşıt bulunan Plotinos'çu bir öğretidir. Eğer bütün evren, Tanrı'dan taşıpyayılmışsa, o zaman, bizim, kötünün, nasıl olup da Tanrısal Bilgeliğin içine girmiş bulunduğunu göstermemiz ve Tanrı Bilgeliği öğretisini açıklamamız gerekir[32]. İbn Sînâ, bu kitabı ölümden sonra diriliş üzerine bir inceleme ile bitirmektedir[33]. Bunu, onun arkasından gelen kitaba geçirmek daha çok yakışık alırdı.

Çünkü, Onuncu ve son kitap, gerçek bir dinsel kitaptır, ya da, daha kesin söylenirse, gerçek bir İslâmî incelemedir. Orada, hem ibadeti tam olarak yerine getirmek, bunun bu dünyada ve öte dünyadaki yararları sorun-

[27] İbn Sînâ, *al-Madhal*, Kâhira, 1952, S. 65-72.
[28] Ay. yer, C. II, S. 303-324.
[29] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, s. 257-300.
[30] Ay. yer, c. II, 327-370.
[31] Ay. yer, c. II, S. 393-414.
[32] Ay. yer, c. II, S. 414-423.
[33] Ay. yer, c. II, S. 423-432.

ları[34], hem de vahiy ile esin sorunları[35], ermişler, peygamberler, meleklerle[36] ilgili sorunlar serimlenmiş bulunmaktadır. Ondan sonra çeşitli toplumsal ve ahlâksal sorunlara geçilmektedir[37]. Bu sorunlar İslâm açısından ele alınmış, halifelerin ve imamların yerine getirmek boyunlarına borç olan şartlar öne sürülmüş, aynı zamanda, insanın onlara borçlu bulunduğu itaatin özü üzerinde de durulmuştur[38].

2. *Tanrıbilim*'in konusu.

Her bilimin kendisine özgü bir konusu vardır; "Tanrıbilim"in konusu da, varlığı varlık olarak incelemekdir[39]. Böyle bir inceleme, zorunlu olarak, en uzak sebeplerin, sebeplerin sebebinin, ilkelerin ilkesinin ve maddeden sıyrık tözlerin[40] incelenmesini gerektirdiğinden, böyle bir konunun da bütün konular içerisinde, en soylusu olması gerekir. Bunun sonucunda, bu bilim de, bütün bilimlerin en soylusu olacaktır; bütün bilimler ona dayanacak, ondaki kesin bilgiden ve güçten kana kana alacaklardır[41]. Bu bilim öteki bilimlerle insan ruhunun yetkinliğini sağlamak ve onu öteki dünya mutluluğuna hazırlamak bakımından birleşirler.

Bu bilime "İlk Felsefe" adı verilir. Çünkü, o, varlıkta ve tümellikte, ilk olanın bilimidir. Ona "Bilgelik" denir, çünkü, o, bilginin en yetkin konusunun en yetkin bilimidir. O, en yetkin bilimdir. Çünkü, o, kesin bir bilimdir. En yetkin bilgi konusudur; çünkü, orada, yaratıcı ve yaratıcıdan sonra gelen sebepler söz konusu edilmektedir. Ona "Tanrısal Bilim" adı da takılır. Çünkü, o, Tanrı ile maddeden hem mantık, hem de varlık açısından sıyrık olan tözlerin bilgisidir[42]. En son, o, "Fizik'ten Ötede" (bu demektir ki, o, doğanın bilimi olan *Fizik*'ten sonra gelendir) olarak da adlandırılır. Burada, doğa denince, devinmenin ve varlığa gelmenin ilkesi anlaşılmamaktadır; ama, cisimsel madde ile gücün birleşmesinden meydana gelen şeylerin topu ve onlardaki ilinekler anlaşılmaktadır[43]. Belki de, İbn Sînâ, başlığın "Fizik'ten Beride" *(Mâ Ḳabl al-Ṭabi'a)* olarak düzeltilebileceği eğilimindeydi[44].

O, bütün bunlarla, tarihsel bir sorun üzerinde tartışma açmak istemekte ise de, o, bunun üzerinde uzun uzadıya durup yatmaz. Bugün, *Fizik'ten Sonrası* veya *Fizik (Bilimlerin)ten Öte* başlığıyla gösterilen eserlerine, Aristoteles'in

[34] Ay. yer, c. II, S. 443-446.
[35] Ay. yer, c. II, S. 435-441.
[36] Ay. yer, c. II, S. 441-443.
[37] Ay. yer, c. II, S. 447-451.
[38] Ay. yer, c. II, S. 451-455.
[39] Ay. yer, c. I, S. 10-12.
[40] Ay. yer, c. I, S. 4-6.
[41] Ay. yer, c. I, S. 17-18.
[42] Ay. yer, c. I, S. 15.
[43] Ay. yer, c. I, S. 21.
[44] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, S. 22.

kendisi mi, sanki, bu adı takmış bulunmaktadır? Onun, bu eserde, ele almış olduğu konuya, "İlk Felsefe" demiş olduğu kesindir. Meselâ, her bir kitabı gösteren işaretlere bir göstergen olarak, "*(Alfabe) Harfler(i) Kitabı*" deyimi gibi öteki adlandırmaların tarihi daha sonradır ve onun işi değildir. Bu deyim, Arap âleminde tanınmış olan bir deyimdir. Fârâbî, onu, kullanıp durmuştur. Ama, onun Arap dünyasındaki sonu, onun Lâtin dünyasındaki sonundan daha iyi olmamıştır. "Fizik (Bilimlerin)ten Öte" başlığı da, aynı şekilde kullanılmıştır. Biz, bu başlığı, ilkin, onu Andronikos'tan almış olan Şam'lı Nikolas'ta buluyoruz. Andronikos, bu kullanımında, Simplikius'un ileri sürmüş olduğu gibi, incelerken gözetilecek nesnel sırayı değil[45], Afrodisyas'lı Aleksandros'un dediği gibi, Aristoteles'in kitaplarının konularının sırasını göstermek istemiştir.

Araplar, *Meta ta Füzika* başlığını çevirdiklerinde, meseleyi biribirine karıştırmışlardır. "Fizik (Bilimlerin)ten Ötede" ve "Fizik (Bilimlerinin) Üstünde" demişlerdir[46]. Sonra, adı düzelterek, "Fizik'ten Öte (Fizik'ten Sonrası)" demişlerdir. Deyim, son kullanılışıyle, onu bir parça değiştirmek isteyen İbn Sînâ'ya rağmen, sağlamca yerleşmiştir. İbn Rüşd'ün, uzun ve kısa genişletmelerinde, boyuna onu kullanıp durmuş olması, onun, kesin biçimde böyle anılmasına katgıda bulunmuştur.

Fârâbî, fizikötesi incelemelerinin tanrıbilimsel yönünü öncü yapmış olan ilk müslüman filozof olarak alınır. Bu konuda, o, Λ *Kitabı*'na, gerçekten, tam bir Tanrıbilim incelemesi olan Aristoteles'in tâ kendisine dayanıyordu. İbn Sînâ da bu düşünceye katıldı ve fizikötesine, bütün bütün, *Tanrı Bilim* (İlâhiyyât) deyip çıktı.

Bu adlandırmada, İlk Felsefenin kimi önemli parçalarını bir yana bırakmaya varan bir anlam genişletmesi bulunmaktadır. Her şey, sanki, İbn Sînâ ve Öğretmen'i, bu çağın mezheplerinin ve akılcılığının sımsıkı bağlanmış bulundukları *Kelâm Bilimi*'ne karşı çıkmayı, aslında, boşu boşuna istiyorlarmış gibi, olup bitmiştir. Daha sonraki müslüman okullar, "Dogmalar Bilimi" ya da "Tanrısal Birlik Bilimi" (Tavhîd), ya da, sırf felsefî çizgi boyunca yürüdüklerinde, "Fizik'ten Öte (Fizik'ten Sonrası)"yi yeğlemişlerdir.

İbn Sînâ, *İlâhiyyât*'ta, *Fizik'ten Sonrası*'nın, Aristoteles'in olup olmadığını tartışan soruna yanaşmadı bile. Ondan söz açmadı, çünkü, onun derdi, hiç de, tarihsel bir saptama değildi. Aslında da, eserin onun olduğu doğru mu dur, yoksa değil midir diye hiçbir şüphe beslemiyordu.

3. Töz.

Eğer, varlık, *Fizik*'ten sonra gelen bilimin konusu ise, o zaman, tözün incelenmesi de, bu bilimin en önemli bölümleri arasında sayılacaktır. Gerçek-

[45] Ross, *Aristotle's Metaphysics*, c. I, S. XXXII; O. Hamelin, ay. yer, S. 3.
[46] İbn Abî 'Usaibi'a, *'Uyûn al-Anbâ' Fî Ṭabaḳât al-Aṭibbâ'*, 1884, c. I, S. 402; Fu'ad al-Ahvânî, *Kitâb al-Kindî ilâ Mu'tasım billâh fî'l-Falsafa al-Ûlâ*, S. 57-61.

ten, töz, var olmuş bulunan varlıkların temelini oluşturan şeydir. O, kendi kendine vardır; ilinekleri oluşturan odur, yoksa, o, ilineklerle oluşmuş değildir; varlık sırasında, o, bütün ilineklerden önce gelir[47]. Tözler ya cisimseldir, ya değildir. Cisimsel olanların ya değişmeyen nitelikleri vardır, ya da belirli bir biçimleri bulunmaktadır[48]. Cisimsel olmayan tözler, ya, madde ve sûret gibi bir cismin parçasıdır, ya da, ruh veya akıl gibi, bedenden, tümce sıyrıktır[49]. İbn Sînâ, burada, cisimsel tözler ve cismin parçaları üzerine eğildikçe, sıyrık tözleri, tümüyle atlamaktadır. Onların incelenmesini, bir yol, içlerinde İlk İlkeyi, Akılları ve Kürelerin Ruhlarını ele aldığı Sekizinci ve Dokuzuncu Kitaba bırakmaktadır.

İbn Sînâ'nın, her ne kadar, o, *Fizik*'ten ötedeki bilimlerden çok Mantık'a bağlı olduğunu gördüğü ikinci tözler sorusunu atlamış olsa bile, Aristoteles'in düşüncelerini tekrarladığını söylemeye gerek yoktur. Aristoteles'teki töz fikrinin, çelişkilerden arınmış olmadığı bir olgudur. Ona göre, gerçek töz, bireydir. Birey, duyumlarla duyulur, görülür ve, hiçbir surette, bir konu üzerinde bulunmaz[50]. Ama, töz, aynı zamanda, var olmuş bulunan öteki varlıklara yüklenecek soyut bir sûrettir de. Bu sûret, Plâtoncu "İdealar"a daha yakın (***). Kimi kez bireysel, kimi kez de soyut bir sûret olan bir tözden söz açmak kolay değildir. İbn Sînâ tözü "cisimsel" ve "sıyrık" olarak bölmek yoluyla, bir çıkmazdan kurtulmak istemiştir. Bu iki cins, tümce, özleri bakımından ayrıdırlar. Biricik ortak nokta, her ikisinin de, kendi kendilerine var olmalarıdır, ama, burada, fizikötelik olmaktan çok, mantıksal bir birlik sözkonusudur. İbn Sînâ'nın büyük bir önem verdiği sıyrık tözler, onu, Aristoteles'çilikten uzaklaştırdıkça, Platon'culuğa yaklaştırmaktadır.

4. Madde ve Sûret.

Her cisimsel töz, madde ve sûretten bileşiktir. Madde ve sûretten biri veya öteki olmadan, bunlar gerçekleşmiş halde olamazlar[51]. Çünkü, var olmuş olmak bu ikisinin birleşmesidir. Madde, bir hazır bulunuştur, alışa yatkın olmadır, kuvve halinde bir var olmadır; oysa, sûret bir gerçekleşmedir, fiilen bir var olmuş olmadır[52]. Demek ki, cisimsel madde, sûret olmadan, sûret de madde olmadan varlığa gelemez[53]. Bu ikisi, zorunlu olarak, biribirlerine dayanırlar. Zihinde, sûretten bağımsız bir cisimsel madde canlandırmak, bizi, gerçek varlık dünyasının dışına sürüklemiş olur[54]. Bununla birlikte,

[47] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, S. 57-58.
[48] Ay. yer, c. I, S. 60-63.
[49] Ay. yer, c. I, S. 60.
[50] Aristote, *Métaphysiques*, Z, 3.
*** (Burada, basılı asıl metinde bir atlama bulunmaktadır.)
[51] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, P. 72.
[52] Ay. yer, S. 74.
[53] Ay. yer, S. 79.
[54] Ay. yer, S. 77.

biz, birçok cisimsel sûretleri, onların birer maddesi bulunduğunu söylemek güç olduğu halde, kavrayabildiğimize göre, madde ve sûret, birisi, ancak, ötekine bağlanılarak anlaşılabilir anlamında, göreli yüklemlerden değildir[55].

Bununla birlikte, sûretler, hep, maddesel değildir. Madde ile hiçbir ilgisi olmayan sıyrık sûretler de vardır[56]. Maddesel sûretin kendisi, cisimsel maddenin varlığından öncedir. "Sûretleri Verici", cisimsel maddeye, maddesel sûreti verdiğinde, ancak, cisimsel madde varlığa gelir[57]. İbn Sînâ, burada, bu konular üzerinde uzun uzadıya durmaz; bunları başka yerde daha açık bir biçimde söz konusu edeceğine işaret eder[58].

Ama, bu noktada, her ne olursa olsun, Aristoteles'ten ayrılır. Çünkü, Aristoteles, madde ve sûreti sonsuz olmayan bir evrendeki değişmeyi açıklamak için söz konusu etmiş olduğu halde, İbn Sînâ, aynı öğeleri, yaratmayı *Kur'ân*'da verilmiş olduğu üzere açıklamak için kullanmaktadır. Var olmuş olma, her şeyden önce, maddenin, ona karşılık olan sûretle birleşmesidir, var olmamış olma ise, onların birbirlerinden ayrılmalarından ibarettir. Sûretler, başsız ve sonsuz olarak, *Hep Etkin Akıl* (*al-ʿAḳl al-Faʿâl*)'da bulunurlar. *Hep Etkin Akıl*, sûretleri verince, onlar için varlığa geliş, sûretleri geri çekince, onlar için, varlıktan gidiş söz konusu olur[59]. Biz, böylelikle, Aristoteles'çi maddenin karanlıklarından, bir madde ile başı ve sonu olmayan öğeler bulmak için çıkmış bulunuyoruz. *Hep Etkin Akıl*, bu sûretleri, onlara, Tanrısal Bilgeliğin gerektirdiği üzere geçirmektedir.

Bu yaratma fikri, amacı, imanla aklı uzlaştırmak olduğu göz önüne alındıkta, İbn Sînâ'yı Ortaçağ Hıristiyan filozoflarına yaklaştırmış olan fikirlerden birisidir. Buna rağmen, Doğu'da olduğu kadar Batı'da da, çoğu kimse, bu fikri doyurucu bulmaz. Çünkü, ezelden bu yana yaratıp durma, Yaratıcının eylemine hiç yer bırakmadığı için, baştan sona, yapıntı olmak tehlikesini taşımaktadır.

Bundan başka, İbn Sînâ'nın uğraştığı madde ve sûretin bu incelenmesi, insanı, ortaya, bireyselleşme sorununu koymaya görürür. Bu sorun, esasında, baştan aşağı akılsaldır. Varlıkların bireyselleşme temeli, maddeleri midir, yoksa, sûretleri midir? İbn Sînâ, her halde, kendisinden sonra, Duns Scotus'un yapmış olduğu gibi, sûrete daha çok eğilim gösterecektir, oysa, Saint Thomas madde lehinde konuşacaktır. Ne olursa olsun, sorun, nasıl Batılı filozofları durdurmamışsa, Müslüman filozofları da durdurmayacaktır.

5. Güç (kuvve) halinde olma ve Fiil.

Bir canlının, hareket etme ve çeşitli edimler ortaya koyma sığasına güç denir; bu açıdan, güç, etkindir. Güç diye, bir canlının bir emek sarfettiği

[55] Ay. Yer, S. 80.
[56] Ay. yer, S. 87-88.
[57] Ay. yer, S. 89.
[58] Ay. yer, c. II, s. 327-414.
[59] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, S. 410-414.

ya da, etkisinde kalmadan, kötü bir şeyle karşılaştığında, göstermiş olduğu direnceden de denir; o zaman, edilgin bir güç söz konusudur[60]. Her iki halde de, gücün, bir değişmenin ilkesi ve bir halden bir hale geçmek için bir araç olmaya tam tamına hazır olarak bir bekleme olması mümkündür[61]. Güçler, ya akılsaldır, zorunlu olarak, akıla ve muhayyileye bağlıdır, tıpkı, insandaki düşünce ve muhayyile yetisi gibi, yahut, akılsal değildir, istenç ve özgür seçim dışıdır, tıpkı, en genel anlamda alınan doğa gibi[62]. İnsan, güçleri, hemen eyleme geçen yakın güçler ile, eyleme geçmesi uzun bir aşama sonunda görülen uzak güçler diye de ayırır[63]. Güçler arasında, en son, doğal güçler ile alışkanlık ya da çıraklık yoluyla kazanılmış güçler de bulunmaktadır[64].

Kimi filozoflar, ortada, eğer, eylem var ise, ancak, o zaman, gücün olduğunu ileri sürerler. Oturmuş bir adamın tabiatında, o adam ayağa kalkmadıkça, ayağa kalkmak olmazdı. Odun, o odundan bir kapı yapılmadıkça, bir kapı yapmaya elverişli olamazdı. Böyle bir iddia yanlıştır. İnsanı, var olmuş olmanın imkânsızlığına götürür. Çünkü, bütün varlığa gelenler, varlığa gelmeden önce, var olma imkânına sahip olmak zorundadırlar. Aksi halde, onların varlıkları imkânsız olmuş olurdu. İşte bu imkân, kuvve halinde var oluştur, fiil halinde var olmaya bir hazırlıktır[65]. İbn Sînâ, bir çeşit alayla, böyle bir iddianın, yandaşlarını, körlüğe götüreceğini fark etmektedir. Çünkü, onlar, eğer, kuvve halindeki görüşlerini yitirirlerse, bir tek kez görecekler, sonra, artık, hiçbir şey görmez olacaklardır[66].

İbn Sînâ, bunu yaparken, istediği kadar adlarını anmamış olsun, Megara Okulu'ndan olan düşünürleri yüz geri çevirmektedir. O, yalnız, onların Aristoteles'in çağdaşları olduğuna ve ondan sonra da yaşadıklarına işaret etmektedir[67]. Sonra, *ghâriqû*[68] gibi tuhaf bir kelime söylemektedir. En olası olanı, ilk çevirmelerin vermiş oldukları şekliyle, *Megarikon* kelimesinin bir yazılış çevirimidir. Aynı kelimeyi, İbn Rüşd'ün, genişletmesini yapmış olduğu *Fizik'ten Sonrası*'nın çevirisinin Arapça metninde buluyoruz[69]. Çevirmenler, Yunanca adları Arapçaya aktarmak zorunda kaldıklarında, kimbilir kaç kez, dilleri sürçüp durmuş olmalıdır!

Güç ve fiil biribirini karşılıklı olarak çağırır. Birincisinde bir eksiklik oldu mu, ikincisinde de bir eksiklik olur. Eğer, Ay-altı evreninde kötülük varsa, bu, sadece, onun güç âleminden olmasından ileri gelir. Göksel evrene

[60] Ay. yer, c. I, S. 170.
[61] Ay. yer, S. 171.
[62] Ay. yer, S. 173-174.
[63] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, S. 175.
[64] Ay. yer, S. 176.
[65] Ay. yer, S. 178-182.
[66] Ay. yer, S. 177.
[67] Ay. yer, S. 176.
[68] Ay. yer.
[69] İbn Ruşd, *Tafsîr Mâ Ba'd al-Ṭabî'a*, Bouyges yayını, 1952, c. II, P. 1124.

gelince, o, hep fiil halindedir, onun için, o evrende kötülük bulunamaz[70]. Fiil, mantıksal olarak, güçten önce gelir; çünkü güç, fiil olmaksızın kavranamaz. Fiil, varlıkça da kuvveden önce gelir, çünkü, var olmak için, güç fiili gerektirir, güç olmadan da değişme olmaz. Kısacası, fiil halinde bulunan, hem *a parte ante*, hem de *parte post* olarak başsız ve sonsuzdur; kuvve halinde bulunan ise yaratılmıştır, imdi, yok olacaktır.

Şurası açıktır ki, bu bilim, tam tamına, *Fizik'ten Sonrası*'nın θ *Kitabı* ile örtüşmektedir, ve böylecene, görülmektedir ki, İbn Sînâ, burada, Aristoteles'çi güç ve fiil fikrini pek iyi anlamış bulunmaktadır. Açık ki, burada, değişmenin açıklanması, yeniden ele alınmaktadır. Bu açıklama, daha önceden, madde ve sûret fikri dolayısıyla yapılmıştı. Yeni olan şey, birdenbire ve ansızın olan bir sıçrama ile meydana gelen değişmelerin bir yana atılmış olmasıdır. Gerçekten, İbn Sînâ'da ve Aristoteles'te, değişme, bir uçtan ötekine, basit bir hazır bulunuştan gerçek bir varlığa doğru, süreklice meydana gelir. Böylece, yapı ustası, çatmağa gücü yettiği için yapıyı çatar. Var olmuş olma, kuvve evreninden güç evrenine geçmekten başka bir şey değildir. Bununla birlikte, Aristoteles, fiil fikrinin en yüksek yanını vurgulamaktadır. O, fiili, – önceden de Yunan filozofunun yapmış olduğu şey budur –, göksel evrene bağlamaktadır. O evrenin ne başı ne de sonu vardır. Bu konuda, o, evrenin örgülü bütününe ilişkin bulunan kendi kavrayışıyle uyum halindedir.

6. Sebepler Öğretisi.

İbn Sînâ, bu konuya tam bir kitap ayırmıştır. O, bu konuyu, dikkat çeken bir açıklık ve düzen içerisinde serimlemektedir. Her ne kadar, bu kısımda, o, Aristoteles'e bir çok şey borçlu ise de, bu konuya eklemiş olduğu yeni şeyler de azımsanacak gibi değildir. O, bu konuyu, İlk Öğretmen'de görülmediği biçimde çözümlemekte ve geliştirmektedir. O, bu konuyu, kendi dizgesinin ana ereklerine uygun biçimde ele almaktadır. Böylece, o, Aristoteles'teki sûrî ve gâî sebeplerin maddî sebep üzerine olan etkinliğinden daha çok, muharrik sebebin etkinliğinin altını çizmiş olmaktadır.

Ona göre, ortada, dört sebep bulunmaktadır : Öge ya da madde, sûret, fâil ve gâye. Öge ya da madde ile, kuvve halinde olan şeylerin, o şeyleri oluşturucu parçasını anlamaktadır. Gâye ile, kendisi yüzünden bu gâyeden ayrık bir varlık elde edilen amacı anlamaktadır[71]. Bu nedenler, ancak, dört tane olabilirler. Zira, ya, sebep, sebep olduğu varlığın oluşumunun içindedir, ya da değildir. Eğer, içindeyse, o zaman, o, kuvve halindeki varlığı gerçekleştiren şeydir; bu, maddedir. Ya da fiil halinde bulunanı gerçekleştirendir; bu da, sûrettir. Eğer, bunun tersine, sebep dıştan ise, ya da bunun yüzünden değişme meydana gelmişse, bu da gâî sebeptir. Veya, sebep, içten olmaksızın, varlıkta bir iş yapar, işte o zaman da, bu, muharrik sebeptir. Belki de, öğe,

[70] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, S. 184-185.
[71] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, S. 257.

madde gibi, her ne ise, işte o şekliyle, ya da, özel bir madde gibi, bir bedene girmiş olarak, göz önüne alınırsa, o zaman, insan beş sebep sayabilir. Ama, aslında, bu insanın aynı şeyi iki kez söylemesi gibi bir şey olur[72].

Maddesel sebep, herhangibir şeyi kabule hazır oluştur, tıpkı, levhanın yazıyı kabule hazır olması gibi, yahut, odunun yatak olmaya hazır bulunması gibi, yahut, birliklerin sayı olmaya hazır bulunmaları gibi[73]. Bir kelimeyle, madde madde olarak, basit bir hazır olmadır, onun sûreti ona dışarıdan gelir[74]. Madde kuvve halindedir, fiil haline geçmek için yalın olabilir. O zaman, ona, kendisine ait sûrete nisbetle, konu adı verilir. Madde karmaşık olabilir, o zaman, ona, "öge" (*stoikeion*) denir; o, bir cismin bölünemez parçasıdır[75]

Devinmeye gücü olan her şeye sûret denir. Bu anlamda sûret kelimesi sıyrık tözlere verilir. Maddeyi belirleyen ve tamamlayan her şeye de, yine, sûret denir. Sûret, devinmenin ve çeşitli ilineklerin kaynağıdır. Yine, en son, sûret diye, cinse, ayrıma ve nev'e de denir[76]. İbn Sînâ, böylece, Aristoteles'in sûret kelimesine vermiş olduğu çeşitli anlamları tüketmekte ve bu hal ile hem değişme öğretisini, hem de bilgi teorisini kullanmakta, hem de, hattâ, değişmeyen evrene ulaşmaktadır. Fâil, bir başka varlığa, o başka varlığın kendi kendisine kazanamadığı bir varlığı sağlayan şeydir. Fâilin, hep fiil halinde olarak fiil yapması zorunlu değildir; tam tersine, mümkündür ki etkisi daha var olmasın, kendisiyle fiil haline geçeceği şey ona sonra sunulmuş olsun[77]. Düşünülebilir ki, şeyler, var olmak için, yalnız muharrik sebebe muhtaçtır, onlar bir kez de var oldular mı, o muharrik sebepten vaz geçerler. Demek ki, muharrik sebebin koymuş olduğu bir tek ağırlık bulunmaktadır, o da, varlığı meydana getirmektir. Onun, sebep olmuş bulunduğu o şeyden önce olması gerekir. Hiçbir şey, o ikisinin, eş zamanda var olmalarını gerektiremez.

Böyle bir görüş tutunamaz. Çünkü, varlık, ya kendindendir, o takdirde, onun, dışarıdan bir sebebe ihtiyacı olmaz. Yahut, varlık özden ayrıktır, o zaman, gerçekleşmez ve ancak kendisini meydana getiren sebep yüzünden varlıkta kalır[78].

Bu yukarıdaki şeylerden dolayı, İbn Sînâ, hiç olmazsa, fizik evrende, nedenselliğe bağlı kalmaktadır. Ama, onu, daha sonra, sürekli bir gâiyete çevirmekten de geri durmamaktadır. Gâye, bir şeyin, kendisi için var olduğu şeydir. Gâye, zafer sevinci gibi, fâilin kendi kendisinde bulunabileceği gibi,

[72] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, S. 258.
[73] Ay. yer, S. 278-279.
[74] Ay. yer, S. 281.
[75] Ay. yer, S. 280.
[76] Ay. yer, S. 282.
[77] Ay. yer, S. 259.
[78] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. I, S. 261-262.

birisinin hoşuna gidecek bir şey yapmak için, harekete geçildiğinde olduğu gibi, fâilin dışında da bulunur. Bilinen gâyelerden birisi, ötekilerin yaptığı gibi yapmaktır. Bu anlamda, bir arzu konusu olmak bakımından, örnek alınacak şey, bir gâyedir; örnek almanın kendisi de bir gâyedir[79]. Gâye sebep öteki sebepleri belirler. Hem mantık, hem de varlık bakımından onlardan önce gelir. O, sebepler sebebidir[80]. Bu hükmü yerine oturtmak için, İbn Sînâ, öteki sebepleri, onları gâye sebebe götürüp ulaştırmayı deneyerek, birer birer gözden geçirmektedir[81]. Bu tutum, onu, sebepleri, şeyleri bileşmekle oluşturan ve kendileriyle eşyanın bilgisi edinilen madde ve sûrete götürüp ulaştıran Aristoteleles'ten uzaklaştırmaktadır. Aristoteles'e göre, fâil, yalnız, bir sûrete göre hareket eder. Harekete getiren, ancak, gözönünde bulundurduğu bir sûrete göre, hareket yapmaya koyulur[82]. İbn Sînâ'nın Yunan filozoflarından da daha çok gâiyete dayanması tabiîdir. Zira, onun evreni, İlk Yaratan'a, gâyelerin gâyesine dayanmaktadır. Bu evren, eğer, burada, Kant'ın şu sözünü kullanmaya izin verilirse, "Gâyelerin hükümranlığı"na benzemektedir. Gâyenin sözünü etmek, gelişigüzel veya tesadüf eseri olan halleri inkâr etmek değildir. Çünkü, tesadüf, gizli olan, belirlenmemiş bir gâyedir[83]. Evrende hiçbir şey boşu boşuna var olmaz, tam tersine, orada her şey iyice oturmuş bir düzene göre yürür ve Ezeli Bilgelik uyarınca oluşur[84]. Gerçek sebepler neticeleriyle birlikte bulunurlar, oysa, neticelerden önce gelen sebepler ilineksel sebeplerdir. Herhangi bir başka sebebin sebep olmadığı, ama, kendi kendine sebep olan sebepler sebebine varıp dayanacak surette zincirlenişleri ne olursa olsun, sebepler, sonlu sayıda olurlar. Mükemmel olan sebep, varlık veren ve o varlığı koruyan sebeptir. Yaratma (*İbdâ'*) denen şey, işte budur. Çünkü, o, bir varlık (*'ays*) tır. Mutlak bir var-değil (*Lays*) den sonra gelir[85]. Yaratma (*İbdâ'*), başka anlamlarda da kullanılabilir. En açık anlam, *ex nihilo* (*yok iken*) yaratma, önceden bir madde olmadan yaratmadır. Yaratmanın en yüksek sureti dolaysız yapılan ve ilk Sebepten doğrudan doğruya taşıpyayılanı yaratmadır[86]. Burada, İbn Sînâ'nın ana niteliğinin belirtgen bir yüzü ortaya çıkmaktadır : O da, felsefe kelime dağarcığında, kesinlik bulunmasıdır. İşte, bu yüzden, *İbdâ'* kelimesinin anlamını, belleğinde saklamış olduğu bu iki yeni kelimeye baş vurarak belirlemekte, onları, varlığı ve var-değilliği göstermek için kullanmaktadır. Bu kelimeleri *al-Ays* ve *al-Lays*tir. Bunlar, daha eski bir yazardan, Halîl

[79] Ay. yer, S. 283.
[80] Ay. yer, 292-293.
[81] Ay. yer, S. 294-298.
[82] Aristote, *Métaphysique* s, 30; *Physique*; II, 8, 199a.
[83] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, S. 284.
[84] Ay. yer, S. 289-290.
[85] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, S. 265-266.
[86] Ay. yer, S. 267.

b. Ahmed'ten, felsefe eğilimi olduğu çok iyi bilinen o ünlü gramerciden, ödünçlemelerdir[87].

Dört sebep, her zaman, aynı biçimde gitmeseler bile, yine de, genel bir biçimde, bilimlerin ilkeleri olarak, gözönünde bulundurulmaktadırlar. Bu dördü fiziğin temelidir; madde ve sûret sebebi Matematik Bilimlerin temelidir, oysa, "Tanrı Bilim", fâil sebeple gâye sebebe dayanmaktadır[88].

7. İlk İlke.

Biz, daha önce, sebeplerin sonlu dizisine, her şeyin ilkesi olan, başka bir şeyin sebep olmadığı İlk Sebepte sona eren diziye işaret etmiştik. İlk Sebebe mükemmel sebep denir. Çünkü, her var olmuş olan şey, onun yüzünden var olmuştur. Oysa, O, varlığını, herhangibir şeye borçlu bulunmamaktadır[89]. Bu İlk İlke kendiliğinden zorunlu olan varlıktır. O'nun dışında bulunan her şey mümkündür ve varlığını ondan dolayı kazanır. O, ilkedir, çünkü, her şey O'ndan taşıpyayılır. O, ilktir, çünkü, O, tâ ezelden beri her varlıktan önce gelmiştir[90]. Varlığı mükemmeldir, çünkü, O, kendiliğinden ve kendisi için zorunlu olan varlıktır, ve her varlık O'nun kendi varlığından taşıpyayılır[91].

İlk İlke, her açıdan, tektir: Özünde tektir, sıfatlarında tektir. Ortağı, eşi, karşıtı yoktur. Maddeden ve madde bağıntılarından, mutlak olarak, uzaktadır. Kendisinde, ne nitelik, ne nicelik, ne zaman ne de mekân vardır. O'nun için, O'nun cinsi, nevi, ayrımı, tanımı *nelik* (quiddité)i yoktur. Delil konusu değildir; çünkü, O, kendi kendisinin konusudur; ve, kendi dışında bulunan her şeyin konusu O'dur. Denilebilir ki, O, bir tözdür. Dahası var: Madem ki O, bir konu üzerinde varlığa gelmemektedir, o halde, aslında, O, gerçek tözdür. Ama, bu töz kelimesini, O'nun hakkında kullanmamaya bakmak iyi olur[92]

O, sırf iyidir. Çünkü, O, hep varlıktır. Varlıkta olmak, hep, iyi bir şeydir. O, her tür iyiliğin, her tür yetkinliğin kaynağıdır[93]. Eksik olan her türlü şeyden uzaktadır. O, güzellik, yetkinlik, ululuktur. Dahası var : O, bütün bu şeylerde, tâ tepededir, ve her şeyde, yetkinlik ve ululuk kaynağıdır[94]. Mutlak doğruluktur. Hiçbir şüphe O'na varamaz, O'nun varlığına inanç, mutlak olarak, tamdır, upuygunlukta bulunmaktadır[95]. O, her düzenin ilkesi olan

[87] al-Firûzabadî, *al-Kâmûs al-Muhît*, Kahira, 1344 H, C. II, S. 150.
[88] İbn Sînâ. *al-İlâhiyyat*, c. II, S. 298-300.
[89] Ay. yer, S. 327-341.
[90] Ay. yer, S. 342-343.
[91] Ay. yer, S. 355.
[92] İbn Sînâ, al-*İlâhiyyât*, c. II, S. 344-354.
[93] Ay. yer, S. 356.
[94] Ay. yer, S. 358, 368-369.
[95] Ay. yer, S. 356.

kendi özünü sever. O, hem seven, hem de sevilendir. Ama, O'nun sevgisinin içinde, ne etki ne de edilgi bulunur[96].

En sonda, O, sırf akıldır, kendi kendisini düşünür; O, hem düşünen, hem de düşünülendir, ama, O' bu konuda hiçbir çokluk gerekmeksizin, böyledir. Çünkü, bu şeyler, bir tek ve aynı şeye uygulanmaktadır[97]. O akıl, kendi kendisini düşünerek, kendisinin her şeyin ilkesi olduğunu anlamaktadır. Her varlığı, içinde ne bir değişme ne de zaman bulunmayan genel bir biçimde düşünmektedir[98]. Böyle kavranmış konuların çokluğu, O'nun özünde, hiçbir şekilde, bir çokluk yaratmaz. Çünkü, onların çokluğu, ancak, onların O'ndan ayrılmasından sonra hâsıl olur[99]. O, sebepleri düşünür. Kendisinin sebep olmuş olduğu şeyi de düşünür. Böylece, her şeyi, bilgisi içinde kucaklar : "Ne gökte, ne yerde, O'ndan gizli kalan hiçbir şey yoktur"[100].

İşte İbn Sînâ'daki Tanrı anlayışı budur. Bu anlayış, şu iki açık temele dayanmaktadır : Tektanrıcılık ve Tanrının aşkınlığı. O, bu konuda, İslâmın temel görüşüyle uyum içinde bulunmaktadır. Orada Aristoteles'çi ögeler de görülmektedir. İbn Sînâ'daki İlk İlke, gerçekten, Aristoteles'teki İlk Muharrik (İttirici) gibidir. Madde, yalnız bir kuvve olduğu halde, O, sırf, bir fiil olduğu için, O, hiçbir surette, cisimsel değildir. O, kendi kendisini düşünen düşüncedir de. Burada, biz, iki filozofta, karşılaştırıldığında, hemen hemen metin denkliği görülecek yineleme kelimeler ve deyimler bulmaktayız. Ama, İslâmın filozofu, gerek filozof, gerek tanrıbilimci olan kendi çağdaşlarının veya kendisinden önce gelenlerin anlamış oldukları şekildeki kendi dinsel inancına yaklaşmak için, Yunan filozofundan uzaklaşmakta da gecikmiyor. Onun düşüncesine göre, İlk İlke kendi kendine zorunlu olan varlıktır. Onun için, O'nun varlığını isbat etmeye ihtiyaç yoktur. O, böylece, Aristoteles'in İlk Muharrik'ininin varlığını isbat etmek için, *Fizik*'inin VIII. Kitabında dayanmış olduğu ve *Fizik'ten Sonrası*'nda ise yeniden üzerine eğildiği harekete ilişkin o çok gayretli delili bir yana bırakmaktadır.

İbn Sînâ, Λ *Kitabı* genişletmesinde Themistius'un yapmış olduğu gibi, Tanrının bilgi alanını açmak, O'nu bir sırf kendi kendini bilirlik kalıbından çıkartmak istemektedir. Çünkü, Tanrı, kendi kendini bilir. Her şeyi de kendi kendisini bilerek, bilir[101]. Orada, Tanrısını, hemen hemen baştan başa, değişme ve madde dünyasından soyutlamaya çalışan Aristoteles'in düşüncesi yoktur[102]. Bununla birlikte, bu yorum, Kelâmcıları, özellikle, filozoflara

[96] Ay. yer, S. 363.
[97] Ay. yer, S. 357.
[98] Ay. yer, S. 359.
[99] Ay. yer, S. 359, 360-362.
[100] Ay. yer, S. 359.
[101] 'Abd al-Rahmân Badavî, *Aristû 'İnd al-'Arab*. I, *Min Şarh Tamistiyûs li Harf al-Lâm*, S. 20.
[102] Ross, *Aristotle*, London, 1930, S. 183-184.

saldıran Gazâlî'yi memnun etmedi. Filozoflar, diyordu o, Tanrı, herşeyi, bilgisiyle kavrayıp sarmaktayken, Tanrının bilgisini tümellerle kısıtlayıkalmışlardır. İbn Sînâ, bu saldırıyı önceden sezmişçesine, tümellerin bilgisinden yola çıkıp, teklerin bilgisini çıkarmak istemiştir. Çünkü, İlk İlke, sebepleri bilmektedir, böylece de, teklere, o tekler tümel olmakla, ulaşmaktadır[103]. Ama, bu bilgiye teklerin gerçek bir bilgisi denebilir mi?

8. Taşıpyayılma (Akı).

İbn Sînâ, itilmeyen ittirici sorusu üzerinde durmaz. Tanrının, yalnızca, son ya da gâye sebep olmayıp, fâil sebep olduğunu ortaya koymaya bakar. İşte bu yüzden, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi açıkça göstermek, tek kelime ile, yaratmayı açıklamak için, taşıpyayılmadan söz açar. Zorunlu varlık, sırf akıl olduğuna göre, kendi kendisini bilir, ve kendisinden taşıpyayılan her şeyi de, zorunlu olarak, bilir. Bu bilgi, var olmanın sebebidir. Tanrıdan ilk taşıpyayılan varlık, İlk Akıl'dır. Bu akıl, kendi kendisi bakımından mümkün, başkası bakımından zorunlu bulunmaktadır. Ortada, ancak, taşıpyayılacak bir, ama, bir tek sıyrık töz bulunur. Çünkü, Tanrının kendisi, her yönden bir tektir. İlk Akıl ile çokluk başlar. Bu İlk Akıl, İlk İlke'yi bilir. İşte, bu bilgiden, ikinci bir Akıl taşıyıpyayılır. O Akıl da, kendisinin, başkasıyla zorunlu olduğunu bilir. İşte bu bilgiden, bir ruh, göksel kürelerin ruhu, taşıpyayılır. O da, en son, kendi kendisinin mümkün olduğunu bilir, ve bu bilgiden, İlk Küre taşıpyayılır. Aynı süreç, herbir akıl için, yeni baştan, meydana gelir. Öyleki, Onuncu Akıl'a, veya, Ay-altı Evreni'ni yöneten Hep Etkin Akıl'a ulaşırız. Bu sonuncu Akıldan, İlk Madde ve İlk Madde'nin çeşitli sûretleri, bu arada, insan ruhları taşıp yayılır. İşte, O'na, bu yüzden, "Sûretleri Verici" (*Vâhib al-Suvar*) adı takılmaktadır[104].

Sıyrık akılların sayısı, Ptolemaios'un *Megale Süntaksis* (El-Mecistî)-inde saptadığı kürelerin sayısına uygun olarak, ondur; oysa, Aristoteles, yaklaşık ellibeşedek çıkar. Ama, ondan sonra, ileri sürülen gökbilimsel öğtiler daha belirgin ve kesindirler[105]. Demek ki, ortada, dokuzu gök biri de yer evreninden olan on akıl bulunmaktadır. Onların yanında, kürelerin dokuz ruhu vardır. Bu akıllar devinmeyi ve gecikmeyi açıklar. Nasıl ki, var olmayı ve Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi de açıklar ise, işte öyle. Bu akıllar, kürelerin hareketlerinin kaynağıdır. Çünkü, onlar sonsuz bir kuvvet oluşturmaktadırlar. Herbir kürenin, eğer, kendisine özgü bir ruhu varsa, bu ruh, gücünü, bu kürenin o akılından almaktadır[106]. İlk Öğretmen'in, söz gelişi, "Küre, kendi özünden dolayı itilir", veya "Küre, ruh ile itilir"

[103] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, S. 360.

[104] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, C. II, S. 402-403.

[105] Ay. yer, S. 400.

[106] Ay. yer, S. 386-384.

veya "Küre, sonsuz bir güç eliyle itilir"[107] gibi, çelişik gibi görünenlerle birlikte kullandığı sözleri işte böylece açıklayabiliriz. Herbir akıl, herbir küre ruhunda olduğu gibi, en yetkine duyulan sevgi ve özlemin etkisiyle, itilir. Madem ki, onların hepsi, Zorunlu Varlık'ı sevmektedirler, hareket ve değişme, önünde sonunda, O'na dönecek demektir[108].

Bu evren, yok iken varlığa gelmiştir. Bununla birlikte, başsız ve sonsuzdur. "Tanrı vardır ve yaratır" denecektir; yoksa, "Tanrı vardı ve yarattı" denmeyecektir. Çünkü, "Müslüman felsefesiyle uğraşan toy gençler" gibi, zaman içerisindeki bir yaratmadan söz etmek, sanki, bir değişmenin Tanrı'dan önce olduğunu söylüyormuş gibi bir anlam taşır; oysa, bu, imkânsızdır[109]. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ, burada, Abû'l-Kâsım al-Kirmânî gibi çağdaşlarından birilerini hedeflemekte ve onları "Tanrı'nın sıfatlarını inkâr edenler" olarak betimlemektedir. Çünkü, evrenin, böylece, zaman içerisinde yaratılmış olduğundan söz etmek, evren var olmadıkça, Zorunlu Varlık'ın yetkinliğini ortadan kaldırmaya varır[110]. Oysa, Tanrı fâil sebeptir, yaratıcıdır. Evreni, zamandan önce varlığa getirmiştir. Evren, hep, O'na asgıntı olarak kalıp duracaktır[111]. Evrenin yaratılışından söz ederken, bu, Aristoteles'çilikten uzaklaşıldığı ölçüde, ve, özellikle, yaratmadan, kökü açıkça Plotinosçu olan taşıpyayılma çerçevesi içinde söz edilirse, İslâmî görüşe uygun düşer. Bununla birlikte, bu yaratma, içinde, sırf yapıntı olmak gibi bir tehlike taşır. Çünkü, o, ne özgürlüğe, ne de elindeliğe yer bırakır. Yaratan'ı zorunluluğa bağlar ve O'nu, evrenin genel düzenine tutsak eder. Aynı zamanda, bu, Tanrı'yı, istencine göre yaratmak ya da yaratmamakta özgür sayan Mu'tezile ve Eş'arîler için doyurucu olmaz : "Herhangi bir şeyin var olmasını istedi mi, Tanrı'nın ona, yalnızca, "Varlığa gel! diye buyurması yeter. Bunun üzerine o varlık da varlığa geliverir".

Dahası var: Tanrı'nın varlığına kıskanç bir şekilde bağlı bulunan İbn Sînâ, sıyrık akıllara öyle yüklemler uygun görmektedir ki, bu yüklemlerle onlar, neredeyse, Zorunlu Varlık ile biribirlerine karışacaklardır. Bu yüzden, İbn Sînâ, istemediği bir çokluğa ulaşmaktadır. Olgu şudur : On Akıl Öğretisi tutarsızdır. Başlangıçta, o, bir Fizik ve Gökbilim öğretisidir. Tanrıbilimde kullanıldığı zaman, tutarsızlığı, daha da çok ortaya çıktı. Bu öğreti, bugün için, gözden düşmüştür. Newton'un, Genel Çekim'i keşfetmesinden sonra, yıldızların hareketi, artık, böyle gizlerle ve masallarla açıklanamaz.

[107] Ay. yer, S. 392.

[108] Ay. yer, S. 303.

[109] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, S. 378-380.

[110] Mohammed Thabit al-Fandî, *Dieu et le Monde* (Arapça), *Actes du Congrès de Bagdad* içinde, Kahire, 1952, S. 204.

[111] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, C. II, S. 380.

9. Tanrısal Bilgelik.

Evrende, öyle olağanüstü ve görkemli ve göz kamaştıran işler vardır ki, bunlar, tesadüften ileri gelmezler. Tam tersine, bunlar, bilgece bir belirlemenin, belirgin bir düzenin meyvesidir. İşte Tanrısal Bilgelik dediğimiz şey budur. Bununla, evrenin, Tanrının iyiye ve yetkine ilişkin uçsuz bucaksız olan, başlangıcı ve sonu bulunmayan bilgisinden, mümkün olan en yetkin biçimle meydana geldiği taşıpyayılması anlaşılır[112]. Ama, şu sorun var: Acaba, Tanrısal Bilgelik, evrende, kötüye yer olmadığını mı gösterir? Kimisi ayak direyerek bunu savunur, kimisi de bunu geri çevirir.

İbn Sînâ, insanın kötünün varlığını görmesi gerektiği yargısına varıyor. İnsan, kendi gözleriyle kötüyü görsün, kendi kulaklarıyla kötüyü işitsin de, nasıl olur da, başka türlüsünü beklesin? Ortada, başka türlü kötüler olduğunu da düşünmektedir: Hastalıklar ve acı, günahlar ve baş kaldırmalar, kuraklık ve kıtlık gibi[113]. Bu üçlü bölme, hemen hemen yedi yüz yıl sonra, Leibniz'in de, kötüleri doğal, ahlâksal ve fizikötelik olarak üç neve böldüğünde, o üçlü bölmeyi düşündürmektedir[114].

Eğer, kötü, bir olgu ise, bu olguyu Tanrı Bilgeliği ve evrenin iyiliğiyle nasıl bağdaştırmalıdır? İşte, İbn Sînâ'nın, bu kötülerin hiçbir bakımdan Tanrısal Bilgelik ile çelişmediğini, zira, onların, büyük bir anlam taşımadığını, parça parça şeyler olduğunu gözlemleyerek, açıklamaya çabaladığı şey budur. Bu kötülerle, insan, yalnız, Ay-altı Evreni'nde karşılaşır. Oysa, göksel evren iyilikten başka bir şey değildir. Hiç şüphe yoktur ki, Ay-altı Evreni Gök Evreninden çok daha küçüktür. Aslında, yeryüzü kötülerinin kendileri de sınırlıdır. Onlar, ancak, bireylerin, o da belirli zamanlar içerisinde, başına gelir. Oysa, neviler, bunlardan sakınılmıştır. Dahası var. Neve bakarak tan, bireyin hiçbir önemi yoktur[115]. Ortada, görünen, daha doğrusu, göreli kötüler vardır. Bunlar, kendi özleri bakımından, kötü değildir: Felsefe ya da Geometri bilmemek gibi. Bunlar, kimileri için kötülüktür, ama, kimileri için ise, hiç de öyle değildir[116]. Ya da, eğer, bir yoksul zâhidi yakarsa kötü olan, eğer, yemekleri pişirirse iyi olan ateş gibi[117], gerçek iyiye varan ve daha büyük kötülerden koruyan küçük kurnazlık kötülükleri vardır. İnsan kaç kez, en minik yaramaz şeyden ya da en küçük kötüden bahsetsin de, bunlar, evrenin yetkinliğinden ve iyiliğinden hiç eksiltmesin! Hiç böyle şey olur mu? [118]. Bu kötülerin varlığı, Tanrının onları istememiş olduğunu göstermez; tam tersine, bu kötüler, o iyilerin yararınadır, onların sebeb-i hikmeti-

[112] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, S. 414-415.
[113] Ay. yer, S. 415.
[114] Leibniz, *Théodicée*, 1e Partie, 21.
[115] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, S. 417.
[116] Ay. yer.
[117] Ay. yer, S. 420.
[118] Ay. yer, S. 418.

dir. Tanrı'nın emrine kötüyü sokmak, hiçbir şekilde, içinde bir hoşnutsuzluk ince ayrımı bulundurmaz[119]. Bu sokuş, evrenin iyi olduğundan söz etmeye engel olmaz. Çünkü, Evren'deki iyi, daha çok sıklıktadır, ve, Evren mümkün evrenlerin en iyisidir[120].

Demek ki, biz, İbn Sînâ'yı, Eskiler'den, Sokrates, Platon ve Stoalılar gibi, Yeniler'den ise, Leibniz ve Voltaire gibi iyimserler arasına yerleştirebiliriz. İbn Sînâ, öyle bir havada yaşamıştır ki, orada iyi ve en iyi sorununun yankıları işitilip durmaktaydı; bu, Mu'tezile'nin, ondan yaklaşık olarak bir yüz yıl önce, dirayet ve heyecan ile ele almış olduğu bir sorun idi. İyiyi ve kötüyü iki ana temel sayan Manici ve Mazdekçi "Işıtılmışlar"ın öğretisi de, İbn Sînâ'nın kulağındaydı. Buna rağmen, o, Tanrısal Bilgelik Öğretisini Aristoteles'e ve Aristotelesçilere bağlamaktadır. Bu konuda, o, bu öğretide, yalnız, Stoalılar'ın elini görmeye muhalefet eden Afrodisyas'lı Aleksandros'un yakınından gidiyora benzemektedir. Gerçekte, İlk Öğretmen, evreni, bir çeşit düzenin ve bir çeşit tanrısal bilgeliğin yönetimine vermekle uğraşmaktadır. O, Tanrının ve doğanın boşuboşuna hiçbir şey yapmadığını tekrarlar, ama, ondaki bu Tanrı anlayışı, varıp, tanrısal bilgelik anlayışını kavrıyordu.

Hal, ne olursa olsun, İbn Sînâ, tıpkı Leibniz'de olduğu gibi, iyiyi de kötüyü de Tanrıya bağlamaktadır. Kötünün Tanrıdan taşıpyayıldığı olgusunda, o, bir sakınca görmemektedir. Çünkü, kendi kendisiyle karşılaştırıldıkta, kötülük olan şey, evrenin bütününe bakaraktan bir iyiliktir. Bununla birlikte, bu, tanrısal güce karşı, zorla konulmuş bir sınır olmayacak mıdır? Öyle görünüyor ki, taşıpyayılma öğretisinin yandaşları, tanrısal gücü, bulunmaya lâyık olduğu yere yerleştirmeyi bilemediler. Aslında, evrenin, içinde, kötü bulundurmadan yaratılmış olması mümkün değil miydi? İbn Sînâ, bu soruyu ortaya koymaktadır. Onun verdiği biricik cevap, evrenin en yetkin düzeninin bu kötülerin varlığını gerektirmesi olmuştur[121].

D. Arap Dünyasında *al-İlâhiyyât*.

Biz, daha önceden, *Şifâ*'nın Arap dünyasındaki etkisini ele almıştık. Göstermiştik ki, bu kitap, beşinci Göç Yüzyılından Ondördüncü Göç Yüzyılınadek bilimde ve felsefede, İslâm düşüncesinin dayanmış olduğu ana parçalardan biri olmuştur[122]. Eğer, onun içinde, biz, özellikle, Tanrı Bilim'i alırsak, görürüz ki, eserin bu parçası, en güçlü etkiyi yapmış olan parçadır. Bu parça, gerçekten, üzerinde, insanın zihin yorduğu ve Akılsal Bilimler denen bilimlerin konusunu oluşturan sorunların mihveridir.

[119] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, C, II, S. 421.
[120] Ay. yer, S. 420; Jamil Salîba, *La Doctrine de Bien Chez Avicenne* (Arapça), *Actes du Congrès de Bagdad* içinde, Kahire, 1952, S. 190-199
[121] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, S. 422.
[122] İbrahîm Madkour, *al-Madhal*, Kahira, 1953, İntroduction, S. 28.

İbn Sînâ, daha sağken, öğrencileri, *Tanrı Bilim*'i incelemişlerdi. İlkin, Cuzcânî ve Behmenyâr, ondan sonra, Beşinci Göç Yüzyılında, onların öğrencileri olan Lûkerî ve Geylânî, Altıncı Göç Yüzyılında da, Sarahsî ve Nişâburî[123]. Böylece Nasîr Tûsî'ye gelinir. O, aradan geçen ikibuçuk yüz yıla rağmen, bu zincirde, İbn Sînâ'nın sâdık bir öğrencisi olarak, göz önünde bulundurulur. Tûsî, kendisini, *Tanrı Bilim*'in, hem genişleticisi, hem de ateşli bir savunucusu olarak göstermiştir.

Bu öğrencilerden başka, Beşinci Göç Yüzyılının iki ünlü düşünürünü de gösterelim. Çağdaş olan bu düşünürler, birçok eğilimlerinde, birlik gösterirler : Gazâlî ve Şehristânî demek istiyoruz. Onların her ikisi de, *Tanrı Bilim*'i okumuşlar, bu eseri derin derin incelemişler, ondaki zayıf yerleri görmüşlerdir. Gazâlî, saldırılarının hemen hemen hepsini, Yaratan, Yaratanın sıfatları, Yaratanın yaratıklarıyle ilişkileri gibi meselelerde, İbn Sînâ aracılığıyle ve onun kişiliğinde, *Felsefeciler*'e karşı düzenlemiştir. İbn Sînâ'nın temsilcisi olduğu biçimde tanrısallık fikri, onu, hiç mi hiç doyurmadı. O, taşıp-yayılma ve evrenin başsız ve sonsuzluğu öğretisini yüz geri çevirdi[124]. Şehristânî, evrenin zaman içerisinde yaratılması ve başsız ve sonsuz bulunmasından ayrıca söz açtığında, ağzından, İbn Sînâ'nın, başlıca, *Tanrı Bilim*'inden çıkarmış olduğu düşünceleri dökülmektedir[125]. İbn Rüşd, Altıncı Göç Yüzyılında geldi ve büyük müslüman filozofları dizisini sona erdirdi. *Fizik'ten Sonrası* genişletmesinde, o, İbn Sînâ'ya, son Aristoteles'çilerden biri olarak başvurur ve onun çeşitli fikirlerini serimler[126].

Son yüzyıllar için, eserleri kuramsal düşüncenin klâsiklerini oluşturmuş olan Nasafî'yi, İcî'yi ve Taftazânî'yi gösterebiliriz. Sırası geldiğinde, bunlar, *Tanrı Bilim*'den parçalar almışlar, ve onun çok derin etkisinde kalmışlardır. Onların ortak amaçları *Kelâm*'ı incelemek olduğu için tanrıbilimin tâ ortasında bulunan İbn Sînâ'nın eserlerine baş vurmuş olmaları yadırganamaz. İster, İbn Sînâ'ya dayanmış olsunlar, isterlerse ona karşı çıkmış olsunlar, din felsefelerinde, onların, İbn Sînâ'nın eserini dikkatle okumuş oldukları apaçıktır.

E. Lâtin Dünyasında *Tanrı Bilim*[127].

Bu eserin etkisi Doğu'ya sıkışıp kalmamış, Batı'ya da yayılmıştır. O, Batılıların çevirmeye özen gösterdikleri *Şifâ*'nın bölümlerinin başında gelmek-

[123] Mahmoud al-Khodeiri, *Une Suite Continue de Disciples d'Avicenne* (Arapça), *Actes du Congrès de Bagdad* içinde, Kahire, 1952, S. 53-59.

[124] al-Gazâlî, *Tahâfut al-Falâsifa*, Beyrut, 1927, S. 23, 78, 79-132.

[125] al-Şehristânî, *Nihayet al-İkdâm*, Londra, 1934, S. 23-29, 33-35, 224-225.

[126] İbn Ruşd, *Tafsîr mâ Ba'd al-Tabi'a*, c. III, S. 1498.

[127] Biz, burada, R. Père Anawati'nin yine burada yer alamamış olan uzun bir incelemesinden yararlanmış bulunuyoruz. Bu inceleme yakında yayımlanacaktır. Başlığı : "*İnfluence de la Métaphysique d'Avicenne Dans l'Occident Latin* (İbn Sînâ'nın *Fizik'ten Sonrası*'nın Batı Latin Dünyasındaki Etkisi) dir.

tedir. Biz, bu çeviri hareketinden, başka yerde bahsetmiş bile bulunmaktayız. Biz göstermiştik ki, Toledo bu hareketin ilk merkezi olmuştur. Bu hareket, çok eski bir tarihte, XII. Yüzyılın son dörtte birinden bu yana, başladı. İspanyol dilinin bir lehçesi olan Katalanca kullanıldı. Önce, Arapçadan bu dile çeviri yapıldı, sonra, ondan Lâtinceye, Gundissalinus'un dikkatli koruması altında, çeviri yapıldı[128].

Tanrı Bilim, ya da *Fizikötesi*, denildiği gibi, Lâtinceye çevirilir çevirilmez, baka baka yazılıp çoğaltılmaya başlandı. Çoğaltılan bu sayıları, onları almakta acele edenlerle karşılaştı. Metin, Avrupa'nın çeşitli kültür çevrelerinde yayıldı; söz gelimi, Montpellier'ye, Paris'e, Oxford'a, Kolonya'ya yayıldı. Batılı düşünürler, onu anlamaya ve incelemeye özen gösterdiler. Gerçekte, o, Aristoteles'i açıklıyor ve tamamlıyordu. Onu, özellikle, din açısından düzeltiyor, ona, bu düşünürlerin, daha önce, St. Augustinus'ta bulmuş oldukları fikirleri ulayorlardı. O, onların kendilerinin de çözümünü aradıkları güçlüklere yanaşıyordu. Diyebiliriz ki, İbn Sînâ'nın felsefesi, Batıda, *Şifâ*'nın iki bölümüyle temsil edildi : Biri *Ruh Hakkında*, ötekisi *Tanrı Bilim*. Bunların her ikisi de, XIII. Yüzyılda, hiçbir bölümün, hattâ hiçbir Arapça felsefe kitabının erişemediği bir güce erişti.

Tanrı Bilim Kitabı'nın etkisi öyle derin oldu ki, onun adının sık sık anıldığı görülür. Ondaki bazı sözler, bol bol kullanıldı. Ondan çıkarılıp alınarak seçilen parçalara dayanan eserler kaleme alındı. İbn Sînâ'nın adını vermeyen, özellikle, şu aşırıntı *De Fluxu Entis* bu aradadır[129]. *Fizik'ten Sonrası*, bağrında, çok tartışmalar yapılan ve adı "İbn Sînâ'cı Augustinusçuluk" ya da "Lâtin İbn Sînâ'cılığı" olan[130] bir düşünce hareketinin başlangıcı oldu. Yandaşları olduğu kadar, karşıtları da onun etkisinde kaldılar. Bu konuda iki misâl vermek yeter : Birisi Roger Bacon, ötekisi Aquino'lu St. Thomas.

Birincisi, İbn Sînâ'nın hayatını ve eserlerini en iyi tanıyan XIII. Yüzyıl düşünürlerinden biri idi. O, İbn Sînâ'ya karşı öyle bir hayranlık duyar ki, onu, Aristoteles'in en yetkili genişleticisi ve Arap düşüncesinin gerçek bir temsilcisi olarak göz önünde bulundurur[131]. Aristoteles'in *Fizik'ten Sonrası*nda, özellikle, bu eserin, ölümden sonra dirilme, öte dünyadaki mutluluk olayından söz etmesi ve meleklerin varlığını kabul etmesi olgusuna değer verir. Hattâ, o, *Fizik'ten Sonrası*'nın Onuncu Kitabı'nın, İslâm Halifesini tasarlamış olduğu şekle uygun biçimde[132], Papa'ya, Tanrının yer yüzündeki "Halife" (Vicaire)si ünvanının verilmesini bile istemiştir.

[128] İbrahîm Madkour, *al-Madḫal*, İntroduction, S. (31)-(32).

[129] R. de Vaux onu, *Notes et Textes Sur l'Avicenisme Latin* (Latin Dünyasında İbn Sînâ'cılık'la İlgili Notlar ve Metinler), Bibl. Thomiste, Paris 1934'te yayımlamıştır.

[130] Ay. yer,

[131] Ay. yer, S. 60.

[132] Ay. yer.

İkinciye gelince, öyle görünmektedir ki, o, mesleğinin başında İbn Sînâ'cı olmuş, sonra da ona karşı harekete geçmiştir. O, bulunduğu durumlarda, İbn Sînâ'cı[133] fikirlerle bir benzerlik ve bağa sahip olmak gibi tek bir sebep yüzünden, St. Augustinus'u eleştirir[134]. Buna rağmen Arap filozofundan saygı ve beğeniyle söz açıp durur. Onun hakkında, İbn Rüşd için, söz gelişi, gerçeği çarpıtmak gibi, söylemiş olduklarından hiçbirini söylemez. Ondan, birçok şeyi, ister olduğu gibi, isterse, hafifçe değiştirerek, ödünç alır. Söz gelişi, cisimsel sûretlerde, ya da kötünün üçlü bölünmesinden, ya da Tanrının bir cinse girmemesinden, Tanrının özüyle Tanrının varoluşunun aynı olmasından, onun kendiliğinden zorunlu bir varlık olmasından söz etmek olayında olduğu gibi. İbn Sînâ'ya yöneltmiş olduğu eleştiriler Tanrının bilimini tümellerin bilinmesiyle sınırlamak veya Tanrının mutlak kudretine ve insan elindeliğine karşıt olan taşıpyayılma öğretisi gibi, hemen hemen sadace din verilerine aykırı olan noktalarda dönüp durur. Burada, Batılı St. Thomas, girmiş olduğu yolda, İslâmın savunucusu Doğulu Gazâlî ile karşılaşır, ve Gazâlî'nin, çoktan, *Tahâfüt al-Falâsifa*'de ortaya atmış olduğu itirazlara benzer itirazları yeniden ele alır.

Bir kaç sene sonra, XIV. Yüzyılda, İbn Rüşd'çü akım İbn Sînâ'cılığı bastırdı, ama, bununla birlikte, İbn Sînâ'cılık, sessizliğe gömülmedi. Gelen iki yüzyıl boyunca, sesi hep işitilip durdu. Hattâ, tarihsel bir devamlılıktan ya da İbn Sînâ'cı öğretilerle Descartes ve Pascal'ınkiler arasında az veya çok bir düşünce devamlılığından bile söz edildi. Son yüzyıldan bu yana, Thomas'çılar, İbn Sînâ'da, kendi okullarını inceleme işini üzerlerine alırlarken, öte yandan da, doğruyu konu alan bilim adamları bu müslüman filozofla uğraşmaktadırlar. İbn Sînâ'nın bininci yıl kutlama günleri, çeşitli soruları ortaya çıkarmak fırsatını ele geçirdi; ve, Doğu'da olduğu kadar, Batıda da, onun kişiliğine ve eserlerine ilişkin kimi incelemeleri yüreklendirdi. *Tanrı Bilim*'in hissesine bu incelemelerden en büyük pay düştü.

Kısaca, bütün bunlar göstermektedir ki, *Şifâ*'nın *Fizik Ötesi* iyice belli bir amacı, hissedilir bir etkisi ve tarihi olan bir eserdir. Amacı, felsefe ile din arasında bir uyum sağlamak idi. Bunu yapmak için, İbn Sînâ, hepsini kendisinin icat etmemiş olduğu ilkeler koydu. O, bu ilkeleri düzenlemeyi ve birbirine uygun düşürmeyi bildi; öyle ki, o ilkeler, bu yeni giysileri içerisinde, gerçekten, onun kendi eseri oldu. Bu ilkeler, yüzyıllarca, din felsefesinin temeli olarak kalabildi.

Onun etkisi, kendi çağının diline ve zihniyetine uygun olarak yazılmış olmasındadır. İşte bunun için, o, ilgiyi körükledi, bir ihtiyaca cevap verdi; dost, düşman bütün okullara girdi. Doğu'da, Gazâlî, onu eleştirdiği anda

[133] İbn Sînâ, *al-İlâhiyyât*, c. II, S. 451-454.

[134] E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin* (St. Thomas Niçin St. Augustinus'u Eleştirmiştir?), *Archives* içinde, c. I Paris, 1926.

bile ondan esinlendi. Batı'da, St. Thomas, ona karşı olduğu halde, onun etkisini az hissetmedi. Bu etki, Müslüman ya da Hıristiyan okulculuğu çevresinde sıkışıp kalmadı, Yahudi Okullarınadek uğradı. Orta Çağdaki kimi Yahudi düşünürleri İbn Sînâ'nın öğrencileri olarak gözönüne alınabilirler.

Fizik'ten Sonrası'nın tarihine gelince; O, bizi, yeniden, tâ Atina'ya bağlamaktadır. Onun üzerindeki incelemeler, doruk noktasındayken, ondan sonra İskenderiye'ye geçer, Bağdad'a ulaşır, sonra, bizi, Toledo'ya götürür, oradan da Paris'e ve Oxford'a. Bu eserin yankıları, çağdaş düşüncede de sürüp gitmektedir. İbn Sînâ, şüphesiz, Aristoteles'in *Fizik'ten Sonrası*'ndan kaynaklanmaktadır, ama, o, onu, yeniden gözden geçirmekte ve sonraki genişletmelerin çevresinden aldıklarını ve inancının ona öğrettiklerinin ışığında, düzeltmektedir. Böylelikle, *Tanrı Bilim Kitabı*, Batı'daki ve Doğu'da'ki çeşitli din felsefeleriyle uyum göstermektedir. Onun Aristoteles'le ilişkileri etki alanını genişletmeye katgıda bulunmuş olabilir. Ama, bu eser, kendi, başına da, XIII. Yüzyılda, Batı'da, Aristoteles'ten ve Aristoteles'çilerden uzaklaştığı ölçüde, Augustinus'a ve Platon'a yaklaşan bir İbn Sînâ'cı Okulu meydana getirmeyi başardı. Araştırıcılar, onda, onu Descartes gibi filozoflara yaklaştıran, ya da, Bergson gibi öteki filozoflarla yanyana koyan çizgiler bulmaya devam ediyorlar[135]. Bugün, düşünürler, Kafkasya'da, onun ile Diyalektik Maddecilik arasında boyuna ilişkiler kurup durmaktadırlar.

[135] *Avicennae Metaphysica*, N. Y. 1948.

İBN SÎNÂ'NIN MUTLULUK (ES-SAʿÂDE) ANLAYIŞI

Doç. Dr. MEHMET AYDIN

İbn Sînâ, insanın mutluluğundan sözederken enine boyuna açılmış ve iyice çiğnenmiş bir yol üzerinde olduğunun tam anlamıyla farkındadır. Eski Yunanda Sofistlerin çabaları sonucu gündemde baş sıraya giren insan ve onun mutluluğu ile ilgili düşünceler, Platon ve Aristoteles'in yazılarında daha bir derinlik kazanmış, birçok yeni unsurları da içine alan 'Yunan hikmeti' İslâm kültür ortamında kendisine yeni bir yurt bulmuştur.

Felsefe dünyasının "İkinci Öğretmeni" büyük Türk filozofu Fârâbi, Mutluluk konusunu eselerinin şurasına ya da burasına serpiştirmeği uygun görmemiş, bu konuda müstakil eserler kaleme almıştır. Söz konusu bu eserlerinde önce Platon'la Aristoteles'in görüşlerini, daha sonra da felsefe ile dini uzlaştırarak sentezci ve yaratıcı zekâsının ürünlerini ortaya koymayı başarmıştır. Doğrusu, Fârabî'den sonra gelen İslâm filozoflarının, insanın mutluluğu konusunda yeni bir şey söylemeleri hiç de kolay olmamıştır. Nitekim biraz sonra Ortaçağın büyük felsefe ustası İbn Sînâ'nın mutluluğa ilişkin görüşlerinden söz ederken onun Fârabî'ye ne kadar çok şey borçlu olduğunu açıkça göreceğiz.

Tıpkı Fârâbî gibi, İbn Sînâ da "mutluluk nedir?" sorusunu, daha geniş kapsamlı bir soru olan "insan nedir?" sorusu ışığında ele almaktadır. Öyle ya, mademki sözkonusu olan insanın mutluluğudur; o halde onun bütün duydukları, düşündükleri, yapıp ettikleri, kısacası bütün varlık şartları, mutlulukla doğrudan ilgili olacaktır. Mutluluğun mantık ve matematikten metafiziğe kadar bütün bilgi dallarıyla ilgili olması da gene konunun bu evrensel niteliğinden ileri gelmektedir. O, dinin, metafiziğin, psikolojinin, ahlâkın ve siyasetin ortak konusudur.

Yunancadaki eudaimonia kelimesine karşılık olarak müslüman filozoflar, genellikle "es-saʿâde", ya da "es-saʿâde el-kusvâ", "es-saʿâde el'uzma" "es-saʿâde elʿ-ulyâ" kelimelerini kullanmaktadırlar. "Tanrıların mutluluğu" anlamına gelen Yunancadaki makares kelimesinin İslâm literatüründe bir karşılığı yoktur. Çünkü İslâma göre, aşkın bir varlık olan Tanrı'nın, mutlu ya da mutsuz olması diye bir şey sözkonusu olamaz. İbn Sînâ, Tanrı'ınn memnunluğu sözkonusu olduğunda, İslâmî geleneğe uyarak "ridâ" ve "ibtihâc" kelimelerini kullanır[1]. Bu arada "yetkinlik" (kemâl), mutluluğun

[1] *El-İşârât ve't-Tenbihât*, (yay. Süleyman Dünya, Kahire, 1960) s. 782. (Bundan sonraki dipnotlarda bu esere kısaca "İşârât" şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

tanımlayıcı ve belirleyici bir öğesi olduğundan "el-kemâl el-aksâ" veya "el-kemâl el-âhir" kelimelerinin de "es-sa'âde el-kusvâ" anlamında kullanıldığına tanık olmaktayız. Ayrıca, mutluluğu kazanmış olan bir kimsenin durumunu anlatmak için "felâh", "necât", "yumn" "ni'me", "surûr" "ferah" v.b. kelimelerinin de Arapça felsefe yazılarında kullanıldığına işaret etmekte yarar vardır. Bütün bu kelimeler, Kur'an da sık sık geçmekle birlikte, "sa'âde" veya "es-sa'âde el-kusvâ" kelimesi, bu şekliyle geçmemektedir. Kur'anda "sa'îd" ve bunun zıttı olan "şakî" kelimeleri kullanılmıştır[2],

İbn Sînâ, birkaç sayfalık bir risâlesinin[3] dışında mutluluk konusunda ayrı bir eser kaleme almamıştır. Hatta bu küçük risalesi bile mutluluktan ziyade, ruhun cisim olmadığı, ölümsüz olduğu v.s. ile ilgili kanıtlamalara yer vermektedir. Fakat bu durum, İbn Sînâ'nın mutluluk konusuna daha az önem verdiği anlamına gelmez. O, başta *Şifâ*, *Necât* ve *İşârât* gibi ana eserleri olmak üzere hemen bütün yazılarında bu konu üzerinde durmuştur. Bilindiği gibi, İbn Sînâ'yı en çok uğraştıran konu, "nefs"tir. Ana eserlerinde bu konuya ayrılmış uzun bölümleri, nefs üstüne yazdığı müstakil eserlerle birlikte dikkate aldığımız takdirde, filozofumuzun rasyonel psikolojiye dair yazılarının büyük bir yekûn tuttuğunu görürüz. O, nefs hakkında görüş öne sürdüğü hemen her yerde mutluluğu da sözkonusu etmeden geçememiştir.

Genellikle "tasavvufî" diye nitelendirilen eserlerin de belli başlı konusu gene mutluluktur. Farklı bir okuyucu kitlesi düşünülerek kaleme alınmış olan bu eserlerin anlatım biçimleri, bize İbn Sînâ'nın konuyu ele alışı hakkında da belli bir fikir vermektedir. Şöyle ki, İbn Sînâ, yalnız yaşadığı zaman açısından değil, özellikle ahlâk ve siyaset konularının ele alınış üslûbu açısından da Fârabî ile felsefenin büyük tenkitçisi Gazâlî arasında yer almaktadır. Fârâbî, bugün elimizde bulunan belli başlı felsefeî eserlerinde *(Medînet'ul-fâdıla, siyâset'ul-medeniyye* v.s.) dinî terminolojiyi kullanmamaya azami derecede çaba harcamış görünmektedir. O, görüşlerini desteklemek için âyet ve hadislere hemen hemen hiç başvurmaz. Gazâlî ise mecbur kalmadıkça filozofların kullandıkları terminolojiye yer vermek istemez. İbn Sînâ'nın yazılarında ise, felsefî, dinî ve tasavvufî ıstılahları yan yana ve içiçe görmekteyiz. Söz gelişi, o, mutluluktan sözederken bazan bir filozof, bazan bir kelâmcı, bazan da bir mutasavvıf gibi konuşur. Öyle görünüyor ki, Gazâlî'nin üslûbundaki rahatlıkta, onun konuları elealış ve işleyiş tarzında İbn Sînâ'nın bu tutumu önemli rol oynamıştır.

Bu genel girişten sonra şimdi asıl konumuz olan İbn Sînâ'nın mutluluk görüşüne gelelim. Filozofumuz burada şu temel sorulara cevap bulmaya çalışır : Mutluluk nedir? O, yalnız ruhânî midir? Yoksa hem ruhânî hem de

[2] Ayrıntılı bilgi için bkz., Mehmet Aydın, "Kura'n-ı Kerime Göre 'Sa'îd've'Şaki'", *Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Yıllığı*, 1973, s. 9-18.

[3] *Risâle fî's-Sa'âde*, *Mecmu Resâil* ((Haydarâbad, 1354) içinde.

cismânî midir? Son (nihâî) mutluluk nasıl ve ne zaman kazanılır? Mutluluk konusunda dinin ve felsefenin söyleyeceği şeyler nelerdir? Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu ve benzeri sorular, felsefenin yalnız bir ya da iki alanını değil, bütün alanlarını ilgilendirir. Bu yüzdendir ki, hemen bütün Ortaçağ filozoflarının eserlerinde görüldüğü gibi, İbn Sînâ'nın eserlerinde de psikolojiyi metefizikten, metefiziği ahlâktan ve ahlâkı siyasetten ayırmak mümkün değildir. Buna rağmen, bütünlüğü gözden uzak tutmamak şartıyla mutluluk sorununu psikolojik, ahlâkî ve eskatolojik açılardan ele almak, tahlillerimizde kolaylık sağlayacaktır.

1. *Psikolojik Açıdan İnsanın Mutluluğu*

Tıpkı Fârabî gibi, İbn Sînâ da insanı bir "nefs"[4] ve bir bedenden oluşan bir varlık olarak kabul eder. Aristoteles geleneğini sürdüren İbn Sina, nefsin güçlerini bir sınıflandırmaya tabi tutar. Başta *Şifâ* ve *Necât* olmak üzere, aşağıda gösterilen bölümlemeye İbn Sînâ'nın birçok eserlerinde rastlamak mümkündür[5] :

Nefs

Nebâtî	Hayvânî	İnsânî
Beslenme gücü	Hareket gücü	Bilici güç
Büyüme gücü	Algı gücü	Yapıcı güç
Üreme gücü		

Nefsin bu güçleri arasında tam bir sıra düzeni vardır. İnsanî yetkinliğin kazanılması ve mutluluğun elde edilebilmesi için bir alttaki gücün bir üsttekine hizmet etmesi gerekir[6]. İbn Sînâ, gayeci (teleolojik) ahlâk geleneğine bağlıdır. Bilindiği gibi, bu ahlâk anlayışında insan, amaç – güdücü bir varlık olarak tanımlanır. Burada insan, düşünen – bilen gücü ile "kendibaşına iyi" (bizatihi hayr) nin ne olduğuna karar verir; daha sonra da yapan - eden gücü ile sözkonusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete koyulur. Başka bir deyişle, gâyeci ahlâk anlayışında önce "İyi nedir?" sorusu cevaplandırılır, daha sonra "Doğru fiil nedir?" sorusunun cevabına geçilir. Dolayısıyla burada değere ilişkin düşünme, ahlâkî yükümlülüğe ilişkin düşünmeden önce gelir. Oysa Kant'tan sonra gelişen deontolojik ahlâk görüşlerinde ahlâkî yükümlülük, ya da "ödev" ön plana çıkar.

Gene, teleolojik ahlâk görüşünü savunan hemen bütün düşünürlerde olduğu gibi, İbn Sînâ'da "tabiatçı" (naturalist) bir ahlâk anlayışı ile karşı

[4] Bu yazımızda İbn Sînâ'nın terminolojisine uyarak "nefs" kelimesini koruduk, çünkü, "rûh" kelimesi, her zaman nefs kelimesini karşılayamamaktadır.

[5] Bkz. *Avicenna's De Anima* (yay. Fazlur Rahman, Oxford University Press 1973) Makale I, Bölüm, 5, s. 39 vd.

[6] *A. E.*, s. 50. Bu konuda Farabi de İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşır. Bkz. *Es-Syâse el-Medeniyye* (Yay. F. M. Naccar, Beyrut, 1964), s. 83-84.

karşıyayız. O, psikolojik görüşleri ahlâka ilişkin görüşlerinin temeli saymakta, buna bağlı olarak da insanın ne olduğu sorusundan kalkarak onun nasıl davranması gerektiği sorusuna gitmektedir. Başka bir anlatımla, İbn Sînâ değer yargılarını olgu yargılarından çıkarmakta, ahlâkî iyiyi psikolojinin terimleriyle ifade etmektedir. Bunun böyle olduğu aşağıdaki açıklamalardan da kolayca anlaşılacaktır.

İbn Sînâ'ya göre, nefsin düşünme gücü yalnız insanda vardır. İnsanî nefsin hem bilici hem de yapıcı güçlerine "akıl" adı verilir. Bu nefsin bir takım güçlere ayrılması, onun ontolojik anlamda bölünebilirliği anlamına gelmez. Sözkonusu iki güç, aklın iki ayrı yönünden başka bir şey değildir. Bu güçlerden birincisi, özellikle soyut düşünce ile ilgili olup "akledilirler" *(ma'kulât)* dünyasına; ikincisi ise, bedene yöneliktir[7].

Aklın bu iki gücünü dikkate alarak – ve gene Aristoteles geleneğini sürdürerek – İbn Sînâ, "hikmet"i de ikiye ayırır : Nazarî ve amelî. O, hikmeti, "insanî gücün yettiği ölçüde nazarî ve amelî hakikatların tasavvur ve tasdik edilmesi suretiyle nefsin yetkinlik kazanması" biçiminde tanımlar. Siyâset, ev - yönetimi ve ahlâk, amelî (pratik) hikmetin bölümlerini oluşturmaktadır[8]. İşte bu iki hikmetin tamamlanması, diyor İbn Sînâ, insana, en yüce iyilik demek olan mutluluğu kazandırır[9]. Şüphesiz burada asıl amaç, nazarî hikmetin gerçekleşmesidir. Amelî hikmet yalnızca bir araçtan ibarettir. Nazarî hikmetin gerçekleşmesi ise, başlangıçta bir yatkınlıktan ibaret olan düşünme gücünün, başka bir deyimle "maddî" (heyûlânî) aklın, "fiil" durumuna geçebilmesine bağlıdır. Bu nasıl mümkün olmaktadır? Bu sorunun cevabı, bizi sadece İbn Sînâ'nın akıl öğretisini değil, epistemolojisini de incelemeye götürecektir. Çünkü aklın "maddî" durumdan basamak basamak "fiil" durumuna çıkması, insan bilgisinin, dolayısıyla yetkinliğinin de aynı yönde ve ölçüde artması demektir.

Akıl, yetkinlik kazanmada şu derecelerden geçer :

1) Heyûlânî akıl, yani aklın herkese verilmiş olan ilk derecesi, her şeyden önce "ilk akledilirler"i *(el-ma'kūlât el-ûlâ)* alır ki, bunlar asıl veya "ikinci akledilirler" *(el-ma'kūlât es-sâniye)* nin idrak edilmeleri için bir vasıtadır. İlk akledilirler, doğrudan doğruya bilinen şeyler olup onları anlamak için derin düşünme ve ciddi gayret gerekli değildir. "Bütün, kendisini oluşturan parçalardan daha büyüktür". "Bir şeye eşit olan iki şey arasında da bir eşitlik vardır" gibi bilgiler bu cümledendir.

2) Sözkonusu bu bilgileri elde eden akıl, "fiil" durumunda akıl derecesine ulaşır; ancak gene de kendisinden yukarıda olan dereceye göre "kuvve halinde akıl" sayılır. *Meleke* durumundaki akıl, daha sonra mutlak anlamda

[7] *A. E.*, s. 45 vd. *Necât*, (Kahire, 2. b. Kurdî neşri, 1938.) s. 163-4.
[8] *'Uyûn el Hikme* (Yay. A. Bedevî, Kahire, 1954), s. 16.
[9] *A. E.*, s. 17.

fiil halindeki suretleri kavrayan, onlar üzerinde düşünen ve düşündüğünü de farkeden bir dereceye yükselir. Ulaşılan bu yeni dereceye

3) *Müktesep* akıl derecesi denir. Adından da anlaşılacağı gibi, bu akıl derecesi, insanın doğuştan sahip olduğu bir derece olmayıp "kazanılmış"tır.

Akıl, heyûlânî düzeyden bu düzeye sâdece kendi imkânlarıyla çıkamaz. Onun bu düzeye çıkabilmesi, hiçbir zaman heyûlânî düzeyde bulunmamış ve sürekli olarak fiil hâlinde bulunmuş bir varlığın yardımıyla olur. İşte bu varlığın adı, Faal Akıl'dır[10]. Bu aklın yardımıyla derece derece yükselen insan aklı, her türlü yetkinliği kazanır ve böylece akıllar dünyasının (melekût âleminin) şerefli bir üyesi hâline gelir. Sonunda insan aklı Faal Akıl'la birleşir. İslâm felsefe literatüründe "*ittisâl*" adı verilen bu birleşme, gerçek anlamda "sa'âdet"in elde edilmesidir.

Burada Farabi'nin görüşlerini aynen tekrarlayan İbn Sînâ'ya göre, Faal Akl'ın iki önemli görevi vardır : O, sürekli olarak fiil halinde olduğu için "sûretleri verendir" *(vâhib as-suvar)*. İkinci olarak bu akıl, insan aklını aydınlatır ve onu, maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkararak mutluluğun gerçekleşmesini sağlar[11].

Bütün bu aklî gelişmenin olabilmesi için bedene düşen görev nedir? Bu soru bizi felsefenin çok eski bir sorununa, ruh - beden ilişkisine götürmektedir. Bu sorunun çözümünde, daha doğrusu çözümü için atılan adımlarda özellikle Platon'cu ve Yeni - Platon'cu görüşlerin etkisinde kalan Fârâbî ve İbn Sînâ, Yunan düşüncesinin düalist insan kavramını benimseyerek Kur'anın insan görüşünden oldukça uzaklaşmış görünmektedirler. Kur'anın insan kavramında beden, yetkinliğin ve dolayısıyla mutluluğun ayrılmaz öğesidir. Gerçi bu konuda İbn Sînâ, İslâmın anlayışına Fârâbî'den daha yakındır; ya da ilk bakışta en azından öyle bir izlenim vermektedir. Fakat öyle görünüyor ki, son tahlilde İbn Sînâ da ûstadı Fârabî'nin ulaştığı sonucu kabul etmektedir. Denebilir ki, bu iki büyük düşünür arasındaki en önemli fark, heyûlânî aklın ölümsüzlüğüne ilişkin görüşte ortaya çıkmaktadır.

Fârabî, heyûlânî aklın kendi başına ölümsüz olduğunu kabul etmez. Ona göre, akıl maddî düzeyden yukarı çıkamamış, dolayısıyla güç durumundan fiil durumuna geçememiş ise, bedene bağımlı olmaktan kurtulamamış demektir. Bu durumda bedenin yokolmasıyla o da yok olacaktır. O halde ölümden sonra bedenin mutlulukta payı olması diye bir şey sözkonusu olamaz. Kur'anın bedenin mutluluğuna ilişkin ifadelerini, Fârabî'ye göre, mecazî anlamda yorumlamak gerekir. Eğer Kur'anda bu şekildeki ifadeler bulun-

[10] *Avicenna's De Anima*, s. 33 vd. ve s. 49-50. Ayrıca bkz. *Necât*, s. 165 vd. *'Uyûn el-hikme*, s. 42-43. Burada sözü edilen iki tür "akledilirler" ve onlar arasındaki ilişki konusunda İbn Sînâ, Fârabî'yi çok yakından izlemektedir. Bkz. *Kitâb ârâ ehl el-medîne el-fâdıla* (Yay. A. N. Nader, 1964) s. 84. ve *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 74.
[11] Bu, aynı zamanda Fârabî'nin de görüşüdür. Bkz. *es-siyâse el-medeniyye*, s. 79.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Kütüphanesi

masaydı, sıradan insanlara rûhânî mutluluğu anlatmak, dolayısıyla onları erdemli fiillere yöneltmek mümkün olmayacaktı[12]. İbn Sînâ, bu konuda farklı düşünür. Ona göre, gelişmemiş nefsin ölümsüz olmadığı görüşü, "İskender'in (Alexandre Aphrodisias) yolundan gidenlerce" savunulmuştur. Böyle batıl bir görüşü Aristoteles'e mal etmek yanlıştır. İbn Sînâ, derecesi ne olursa olsun, nefsin bizatihi ölümsüz olduğuna inanır[13]. Bedenin yok olmasıyla nefs yok olmaz. Eğer böyle bir şey sözkonusu olsaydı, bu durumda o, varlığının her mertebesinde bedene bağımlı olacak, varlığını sürdürmek için bir varlığa dayanmak zorunda kalacak, dolayısıyla cevher olma statüsüne sahip olmayacaktı. Oysa nefsin bir cevher (töz) olduğu felsefî yollarla rahatça kanıtlanabilir.

Burada bir hususa dikkati çekmek yerinde olacaktır. İbn Sinâ, görüşlerindeki farklılığa rağmen, Fârâbî'ye hiçbir atıfta bulunmamaktadır. Aynı sükûtu daha sonra Gazâlî'de de görmekteyiz. *Felâsife*'nin tutarsızlığını ve hatta bazı noktalarda "doğru yoldan çıktığını"(!) kanıtlamak için kılı kırk yaran bir araştırmaya koyulan Gazâlî, Fârabî'nin İslâma uymayan bu görüşünden, öyle görünüyor ki, haberdar değildir. Bu konuda Fârabî'ye en büyük darbeyi indiren İbn Tufeyl olmuştur. İbn Tufeyl'e göre, Fârâbî nefs konusunda çelişkili ifadeler öne sürmüştür. O, diyor İbn Tufeyl, *el-mille el-fâdıla* adlı eserinde fâsıkların (doğruyu bilen ama gereğini yapmayanların) ruhlarının ölümden sonra sonsuz bir acı içinde kalacaklarını söylemesine rağmen, *es-siyâse el-medeniyye* de yalnız erdemli insanların ruhlarının yaşamaya devam edeceğini söylemektedir. Aristo'nun *Ahlâk*'ı üzerine yazdığı bir yorumda ise, ölümsüzlüğü tamamen inkâr etmektedir[14].

İbn Tufeyl'in iddialarının doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde durmak konumuzun dışında kalmaktadır. Ancak Fârabî'nin, potansiyel aklı ölümsüzlüğe lâyık görmediği, kanaatımızca, tartışmayı gereksiz kılacak ölçüde doğrudur. Onca maddeye zincirlenmiş bir varlık, madde ile birlikte yok olmaya mahkûmdur[15].

İleride daha ayrıntılı olarak anlatacağımız gibi, İbn Sina'ya göre, fiil durumuna geçemeyen nefslerin de Tanrı katında elde edebilecekleri "bir

[12] Bkz. *Es-siyâse el-medeniyye*, s. 83. El-medîne el-fâdıla, s. 118-9.

[13] *R. Adhaviyye fî emr-el-ma'âd* (Yay. Süleyman Dünya, Kahire, 1949), s. 122. Krş. Avicenna's De Anima, s. 227-8.

[14] İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân* (Yay. A. Emîn, Kahire, 1959),s. 62. Benzer bir eleştiriyi İbn Sab'în de tekrar etmektedir; bkz. S. İ. Estabanlator "İbn Sab'în y su 'bud el-ârif"", *Al Andalus*, IX, 1944, s. 398. n. 6.

[15] *El-medîne el-fâdıla*, s. 118-9.; *Es-siyâse el-medeniyye*, s. 33. Krş. A. Bedevî, *Aristu ınd el-arab* (Kahire, 1947), s. 3. Genel felsefî tutumu ve temel felsefî eserlerinde yer alan açık ifadeleriyle tutarlı olmamakla beraber, Fârabî, gene de *'Uyûn el-mesâ'il* de potansiyel aklın "basit bir cevher olup maddî olmadığı"nı söylemektedir. Bkz. *'Uyûn el-mesâ*'il, (yay. F. Dietrici, *Alfarabis Pilosophiche Abhandlungen*, Leiden, 1890.) s. 64.

rahatlık" vardır. İbn Sînâ, yetkinlik ve mutluluk yolunda ilerleyen nefsin, belli bir yere kadar bedene ihtiyacı olduğunu kabul eder. Beden ruhun bir âletidir; dolayısıyla bedenle birleşme, ruhun yararınadır. Ruh, bedenle birlikte yaratılmıştır; bu bakımdan bedenden önce tam anlamıyla rûhânî nitelikte olan bir hayat düşünmek doğru değildir. O, bedenin ölümünden sonra başka bedenlere de girmez, dolayısıyla tenasuh batıldır[16].

Nefsin bedenle birleşmesi, birbiriyle ilgili iki ayrı sonucu doğurur[17]. Herşeyden önce, nefs bedenle birleşmekle kendisini yetkinliğe ulaştıracak bir araca kavuşmuş olur. Yukarıda da işaret edildiği gibi, aklın bir yönü, amelî akıl, bedene yöneliktir. İnsan bu akıl sayesinde bedenî organlarını kullanarak ahlâkî erdemleri elde eder. Nefsin kötülüklerden arınabilmesi ve sonunda hakikatin cilalı bir aynası haline gelebilmesi için, amelî yetkinliğin gerçekleşmesi zorunludur. İkinci olarak beden sayesinde nefs, kendi ferdiyetini kazanır. Bilindiği gibi, birbirleriyle her bakımdan aynı olan iki nefse rastlamak mümkün değildir. İşte bu, onların ayrı bedenler kullanıp farklı "mizaçlar" kazanmış olmalarından ileri gelir[18]. Ne var ki, nefs ile beden arasında bu şekilde bir ilişkinin bulunması, ne nefsin ontolojik anlamda bedene bağlı olduğunu, ne de bedenin ölümden sonra yaşamaya hak kazandığını gösterir. Nefs her şeyden önce, bedenin yardımına ihtiyaç duymadan kendi varlığını bilebilir. Varsayalım ki, insan her türlü yetkinliğe sahip olduğu halde bir defada yaratılmış olsun; buna rağmen bedenî organlardan hiçbirini kullanma imkânına sahip olmasın ve bir boşlukta herhangi bir yere temas etmeden hareket etsin. Yine de o, "benlik şuuru"na sahip olacak, kendi kendisini bilecektir. Hiçbir maddî şeye ihtiyaç duymadan insanın kendi varlığını idrak etmesi *(auto-intellection)* düşünen nefsin en belirgin özelliğidir. Bu şu demektir : Beden, özce, nefsin tanımına dahil değildir[19].

Bu, düşünen nefsin bedene hiç muhtaç olmadığı anlamına asla gelmez. Bedene muhtaç olmama, nefsin, kendine özgü yetkinliği bütünüyle kazanması demektir ki, böyle bir şey bu dünyada mümkün olmaz. Ancak şu da bir gerçektir ki, nefs, yetkinlik yolunda ilerledikçe beden, İbn Sînâ'nın tasavvufî eserlerinin deyimiyle, ona "yük" olur. Bu derece yetkinlik kazanmış bir nefs, artık fiil durumuna geçmiş, hakikatin bilgisini yansıtan bir ayna hâline gelmiştir. Yukarıda da işaret edildiği gibi, aklın bu düzeye çıkmasında Faal akl'ın yardımı önemli bir yer tutar. Ancak onun yardımı sayesinde insan aklı yetkinlik yolunda ilerleyebilir. Faal Akıl böyle bir yardımı yapabilecek durumdadır, çünkü o, asla maddeye bulaşmamıştır. Zaten eğer o da başlangıçta maddî olsaydı, onu da harekete getirecek maddî - olmayan bir gücün varlığı gerekli olacaktı. Onun insan aklıyla olan ilişkisi, güneşle göz

[16] *Necât*, s. 173 vd. ve s. 189. Krş. *Avicenna's De Anima*, s. 223-4.

[17] *R. adhaviyya..*, s. 90. Necât, 178-9. *Avicenna's De Anima*, s. 225 ve s. 223.

[18] *Avicenna's De Anima*, s. 16 ve s. 255.

[19] *A. E.*, s. 10-1.

arasındaki ilişkiye benzer. Görülmesi mümkün olan bir nesne, ancak ışık sayesinde *fiilen* görülen bir nesne olmakta; gene güneş sayesinde görmesi mümkün olan göz, *fiilen* gören bir organ olmaktadır. Aynı şekilde Faal Akıl'dan taşan güç, potansiyel akledilirler durumunda bulunan hayalin objelerine yönelir. Bu sayede onlar, fiilî objeler, akılda bilfiil akıl hâline gelir[20].

Akıl bir kez fiil durumuna geçince maddeden bağımsız olma yoluna girer ve bu yolda ilerledikçe maddî - olmayan akıllara benzemeye başlar. Hayal gücünün toplayıcı ve koruyucu özelliğinden farklı olarak, düşünen nefs, akledilirleri yeniden düşünmek istediğinde Faal Akıl'la tekrar temas kurmak zorunda kalır. Fakat ilk kez gerçekleşen temastan farklı olarak, akıl, bu sefer aynı bilme sürecinden geçme gereğini duymaz, çünkü daha önceki deneyimleri, onda Faal Akıl'la ilişki kurma alışkanlığını yerleştirir[21]. İşte bu dereceye yükselen nefs, mutluluğunu da kazanmış olur, çünkü onun mutluluğu Faal Akıl'la "birleşmesine" *(ittisâl)* bağlıdır. Bu birleşme yalnız mutluluğun değil, bilginin de temel kaynağı olmaktadır. Nefs, *ittisâl* ile akledilirler dünyasına ulaşır ve onlara benzer. Hatta bu yolculuğun sonunda Mutlak İyi'ye benzeme sözkonusudur. Öyle ki, ilâhî nurla aydınlanmış nefisler *(el-enfus el-mute'ellihe)*, tecelliyi doğrudan alabilecek duruma gelirler[22].

İbn Sînâ, insanın ulaştığı bu yüce dereceyi, farklı eserlerinde farklı terminoloji ile dile getirir. Tıpkı Fârabî gibi o da Faal Aklı Cebrail ile özdeş sayar. Cebrail, ruhânî yücelişin yol göstericisidir. İbn Sînâ, tasavvufî eserlerinin hemen hepsinde bu yol göstericinin kılavuzluğunda alınan yolun "mâcerâsını" dile getirir. Sözgelişi, *Hayy b. Yakzan* hikâyesinde yaşca genç olmasına rağmen hikmet deryasına dalacak kadar engin tecrübeye sahip olan pîr, Cebrail'in kendisidir. Ferâset ilmini – insanî varlığın derinliklerini, otantik ben'i ve bâtına giden yolları – hakkıyla bilen Hayy, sonsuzluğun yolcusu olduğu için, insanı maddî dünyanın karanlığından kurtararak her ıklime götürür. Her ne kadar yol arkadaşları (nefsin kızgınlık ve şehvet güçleri), onu kendileriyle birlikte tutmak (dünyaya bağlamak) isterlerse de, ilâhî koruyucu, onun bütün bu engelleri aşmasını sağlar[23]. *Tayr Tisâlesi*'nin deyimiyle, o, "yedi dağı geçip sekizinci dağın ötesine (Tanrı Ülkesine) varır.

[20] *A. E*, s. 68-9. Krş. *'Uyûn el-hikme*, s. 43. Bütün bu görüşler ve güneşin örnek olarak verilmesi, aynen Fârabî'de de vardır. Bkz. *Es-siyâse el-medeniyye*, s. 34 vd. ve *Risâle fi'l-akl* (Yay. M. Bouyges, Beirut, 1938), s. 42 vd.

[21] *Avicenna's De Anima*, s. 244 ve s. 248.

[22] *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle*, (Yay. ve Türkçeye çev. A. Ateş, Istanbul, 1953), s. 20-1.

[23] *Avicenna and the Visionary Recital*, 137-8. (İbn Sînâ'nın Tasavvufî risalelerini içine alan ve Henry Corbin tarafından Fransızcaya çevrilen bu eser, W. R. Trak tarafından İngilizceye aktarılmış ve 1960 da Londrada yayımlanmıştır. Bundan sonraki dipnotlarda bu esere AVR, şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

Bunu, Melik'in Elçisi (Cebrail)'nin refakatinde yapar[24]. İnsan, Hakikat Pınarı (Ma'rifatullah)'nda son bulan bu yolculuk esnasında Nur Beldesi olan Meşrık'ın Mağrib tarafındaki düşmanlarla (nefsin hayvânî güçleriyle) savaşmak ve onları yenmek zorundadır[25]. Eğer insan, "görünüşler" dünyasının aldatıcı güvenliğine sığınır ve üzerinde bulunduğu durağı (dünya hayatını) ulaşılması gereken durak *(ittisâl)* yerine koyarsa, hiçbir zaman Menzil'e ulaşamaz.[26] Nefsin hayvânî güçleri karşısında zafer kazanmış insan, "varolan" hâliyle "varolması gereken" halinin ne olduğunu bilmeli, "tâlib" ile "matlûb" başka bir ifadeyle, "Absâl hali" ile "Salâmân hâli" arasında gerçek bağı kurmalıdır ki "Şuhûd âlemi"nden geçip "Misal âlemi"ne, oradan da "latif sırra" erebilsin. Zaten Hayy (Cebrail)in eğitim proğramının yegâne amacı da budur. Böyle bir yolculuk sayesinde insan, çirkinliğin zerresinin bulunmadığı tasavvuru mümkün olmayan yetkinlik dünyasına ulaşacak, hakikat ve güzelliğin temâşasına koyulacaktır[27]. İşte bu, onun özlediği mutluluk olacaktır.

Bu dereceye yükselen insan, her ne kadar ilâhî hakikatın tecelli ettiği bir ayna olmakta ve her şeyi unutup sâdece vuslatın şuuruna ermekte ise de, ferdiyetini yitirmez. Düşünen nefs, *ittisâl* tecrübesinde kendi öz benliğini korur. Gerçi Fârabî gibi, İbn Sînâ'ya göre de bu tecrübede "akıl", "âkil" ve "ma'kūl" bir olur, ya da "ona yakın bir durum hâsıl olur"[28]. Ama bu "bir-olma", ontolojik yeni bir statüye değil, psikolojik yeni bir tecrübeye (yaşama biçimine) işaret eder. Ontolojik anlamda birliği, diyor İbn Sînâ, Forfiryus (Porpyry) ve onun izinden gidenler öne sürerler ki bu tamamen yanlıştır[29]. Ona göre, bu yanlış anlama şöyle bir görüşten ileri gelmektedir : Bilme fiilinde, bilenle bilinen birlik oluşturmakta, madde - şekil ilişkisinde madde aynı zamanda "suretleşmekte"; aynı şekilde Faal Akıl'a *ittisal* eden müstefâd akıl da birincinin varlığı içinde erimektedir. İbn Sînâ, bu fikri benimsemez. Ona göre, eğer böyle bir durumun gerçekleşmesi söz konusu olsaydı, müstefâd aklın, akledilirler dünyasını bütünüyle bilmesi gerekirdi. Ya da, başka bir açıdan bakıldıkta Faal Akl'ın her müstefâd akılda ayrı ayrı ortaya çıkıp sonunda bölünmeye uğraması gerekirdi. Oysa ne insan aklı her şeyi bilen bir varlık derecesine ulaşabiliyor, ne de Faal Akıl bölünmeyi

[24] *A. E.*, s. 191-2.

[25] *A. E.*, s. 146.

[26] *A. E.*, s. 190.

[27] *A. E.*, s. 149-150. ve s. 191-2. Krş., İşârât, s. 789 vd. İbn Sînâ, aynı yücelişi Nefs Kasidesi'nde de terennüm etmektedir. Bkz. Tis' Resâ'il, Istanbul, 1298 , s. 129-130.

[28] İbn Sînâ, *Ahvâl un-Nefs* (Kahire, 1371/1952) s. 131.

[29] *Avicenna's De Anima*, s. 240-1. İbn Sînâ felsefesinde ittisâl hâlinde nefsin ferdiyyetini koruduğuna dair ilim adamları arasında bir görüş birliği olmasına rağmen, Fârabî'nin ferdî ruha ölümsüzlük tanımadığı görüşü, yanlış olmakla birlikte, oldukça yaygındır. Bkz., De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and İts Place in History*, London, 1939, s. 151-2. Ve S. Pines'in Maimonides (İbn Meymûn)'in *The Guide of the Perplexed*, (Chicago, 1963) yazmış olduğu Önsöz, s. civ.

kabul ediyor. Buna göre, müstefâd akılla Faal Akl'ın birleşmesinde birincinin ferdiyetini yitirdiğini düşünmek de anlamsız olur[30].

Mutluluğun en yüce derecesinin gerçekleşmesi demek olan *ittisâl* tecrübesinin müstefâd aklın ferdiyetini yitirmesine neden olduğu iddiası, başka bakımlardan da yanlıştır. Eğer böyle bir şey söz konusu olsaydı, bu takdirde bütün nefislerin mutluluk dereceleri aynı olurdu. Daha doğrusu, bütün nefisler, mutluluk deryası içinde yok olup giderlerdi. Oysa bu nefisler, dünya hayatında farklı bedenlerde bulunduklarından farklı mizâçlara sahip olmuşlardır. Mutluluk, nefsin kazandığı yetkinlik derecesi ölçüsünde olacağına göre, bir nefis için sözkonusu olan mutluluk derecesinin bir başkası için söz konusu olmayacağı gayet tabiîdir. Sözgelişi "gelişmemiş nefisler" (bulh) için öteki dünyada sadece Tanrının rahmetinden bir "genişlik" vardır. Oysa, İbn Sînâ'ya göre, hiçbir eğitime ve teemmüle gerek duymadan Faal Akıl'la birleşebilen "kutsal akla" sahip müstesna kişiler, elbette çok yüce mertebelere ulaşacaklardır. Bu kişiler, doğrudan doğruya, sezgiyle, hakikatin bilgisine sahip olurlar[31].

Bu arada sırası gelmişken İbn Sînâ'nın "kutsal akıl" dediği şey üzerinde kısaca durmak, konumuz açısından, yararlı olacaktır. Bilindiği gibi, İbn Sînâ, *el-'akl el'kudsî* veya *er-rûh el-kudsî* görüşüyle İslâm filozofları için önemli bir konu olan nübüvvet mes'elesini de bir çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Fârabî'nin izinde giden İbn Sînâ, vahye dayalı dinle felsefenin aynı hakikatı dile getirdiğine inanır. Ona göre, kutsal akla akan akledilirler, daha sonra hayal gücüne gelir. Bu güç, onların sembolik bir biçimde *(bi-emsiletin mahsûsetin ve mesmû'atin)* dile getirilmesini sağlar ve geniş halk kitlesinin onları anlamasına yardımcı olur[32].

İbn Sînâ'nın nübüvvet görüşü üzerinde duran bazı araştırımacılar, bu görüşle Fârabî'ninki arasında bir karşılaştırma yapmakta ve şöyle bir sonuca varmaktadırlar: Fârabî, nübüvveti hayal gücüne dayandırdığı için peygamberi, tasavvur gücüne sahip olan filozoftan daha aşağı görmekteydi. Oysa İbn Sînâ, kutsal akıl öğretisi sayesinde islâmî - olmayan bu görüşü bir yana itip nübüvveti bu akla dayanarak açıkladı ve dolayısıyla peygamberi lâyık olduğu mevkie yeniden çıkardı. Öyle görünüyor ki, böyle bir sonuç, bir yanlış anlamadan ileri gelmektedir. Her şeyden önce Fârabî peygamberde hem tasavvur hem de tahayyül gücü gördüğü için onu filozoftan aşağı görmez. Peygamber, tıpkı bir filozof gibi, akledilirlerin, mutluluğun v.s.nin ne olduklarını, nasıl iseler öylece, tasavvur edebilir. Ayrıca onda bu güce ek olarak bir de tasavvur edileni "mü'minler"in *(mu'minûn)* anlaya-

[30] *Şifâ*, 142. Krş, J. Finnegan, "Avicenna's Refutation of Prophyrius", *Avicenna Commemorion Volume*, Calcuta, 1956, s. 182-204.

[31] *Avicenna's De Anima*, s. 248.

[32] *A. E.*, s. 249. Krş. *R. Fî-İsbât an-Nubuvva* (*Tis' Resâ'il* içinde) s. 84-5.

bileceği bir dile aktarma gücü vardır. Bu sonuncular, hakikatı, Fârabî'nin deyimiyle, *ta'akkul* değil *tahayyül* edebilirler. İşte Fârabî birinci güce sahip olan *hukemâ* ile ikinci güce sahip olan *mu'minûn* arasında karşılaştırma yapar ve elbette filozofa daha üstün bir paye verir[33].

Aslında İbn Sina da bu konuda pek farklı bir şey söylememektedir. Fârabî Peygambere müstesna bir akletme gücünün bulunduğunu kabul eder. Fakat o, buna özel bir ad vermez. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın "kutsal akıl" dediği şey, ontolojik anlamda, insan aklından büsbütün ayrı bir varlık değildir. Ona göre, bu akıl, Faal Akıl tarafından aydınlatılmış olan ve akledilirleri yansıtan bir akıl derecesi olup "heyûlânî akıl türündendir[34]". Her iki filozof da aklın düşünen gücü tarafından alınanların hayal gücünden geçtikten sonra sembolik bir anlatıma kavuştuğuna ve ancak bundan sonra halkın onları anlayabileceğine inanır. Bu demektir ki, İbn Sinâ da vahiy yoluyla bize iletilen hakikatlerin, hayal gücünden geçerek bize ulaştığını kabul eder. Başka bir ifadeyle, "anlatım kazanmış" vahiy, kutsal akıldan ziyade hayal gücünün bir başarısıdır[35]. Öyle ise burada şöyle bir sonuca varmak hatalı olmasa gerek: İbn Sînâ, Fârabî'nin 'yüksek derecede akletme ve Faal Akıl'dan akledilirleri alma gücü' dediği şeye "kutsal akıl" adını vermenin ötesinde fazla bir şey yapmış sayılmaz. Dolayısıyla, her iki filozofun nübüvvet anlayışı temelde aynı kalmaktadır. Gene, her ikisi de vahyin, dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesinde vazgeçilmez olduğunu dile getirir.

2 — *Ahlâkî Açıdan İnsanın Mutluluğu:*

Buraya kadar genellikle nazarî aklın yetkinliğinden söz ettik. Ne var ki, yalnız bu aklın yetkinlik kazanması, böyle bir şeyin mümkün olduğunu bir an için düşünsek bile, mutluluk için yeterli değildir. Mutluluk için amelî aklın da yetkinlik kazanması gerekir. Bu konuda gerek Yunan filozofları (Platon ve Aristoteles), gerek İslâm filozofları en küçük bir taviz vermezler. Yukarıda da işaret edildiği gibi, İbn Sînâ, nazarî aklı "bilen", amelî aklı da "yapan" akıl olarak adlandırır. Aristoteles de nous theoretikos ve nous praktikos'a tekabül eden bu güçleri İbn Sînâ, tasavvufî yazılarında, "emre verilen iki melek" olarak nitelendirir. Onlardan biri sağda, öteki solda bulunur. Sağdaki "bilen", soldaki ise, "yapan"dır[36]. Düşünen nefsin yetkinliğe kavuşması, Tanrı'yı bilmek *('ilmullah)* ve Tanrı'nın rızası için çalışmak *(amel'un - lillâh)* ile mümkün olur. Nefis, aklın ve "şer'in" kötü saydıklarından uzak durursa, amelî yönden arınmış olur. Aklın ve dinin iyi gördüğü fiillerin yapılması sonunda nefis, "kötülüğü buyuran nefis" *(en-nefs el-em-*

[33] Bkz. *Es-Siyâse el-Medeniyye*, s. 85-6. *El-Medîne el-Fâdıla*, s. 122-3.

[34] *Avicenna's De Anima*, s. 248 vd. Ayrıca bkz. H. Corbin, AVR, s. 115 ve 119.

[35] *A. E.*, s. 249.

[36] Corbin, AVR, s. 357-8. Krş. Plotinus, *The Enneads*, (İng. çev. S. MacKenna London, 1956), III, 8, 5.

mâre bî-s-sû') olmaktan çıkar ve "düşünen doymuş nefs" *(en-nefs en-nâtıka el-mutma'inna)* derecesine yükselir[37]. İşte onun mutluluğu ancak bu şekilde gerçekleşir. Çünkü "mutluluk", diyor İbn Sînâ, "ancak nefsin kötülüklerden arındırılması ile kazanılır". Arındırılmış nefs, mutluluğun elde edilmesini sağlayan füllerin zıttı olan fiillerin yapılması ile, dolayısıyle, bir takım melekelerin kazanılması ile mutluluğa lâyık olur[38].

Bu açıklamalarımız, bizi İbn Sînâ'nın ahlâk görüşüne iletmektedir. O, tıpkı Aristoteles gibi, ahlakı, "fiillerin nefisten kolaylıkla ve hiç bir zorlayıcı düşünceyi gerekli kılmadan sudur etmesini sağlayan yatkınlık" olarak tanımlar[39]. Bu şu demektir : Ahlâklı insan, ara sıra erdemli fiiler işleyen biri değildir. Ahlâklı insan, önce içinde doğup büyüdüğü toplum hayatında yaygın olan ahlâk ilkelerini taklid etmekle yetinir, fakat daha sonra bilgi ve deneyimi arttıkça sözkonusu ilkeler üzerinde düşünmeye ve şuurlu bir biçimde onları hayatında uygulamaya koyulur. Zamanla bu ilkeler onun varlığında, Ahlâk Felsefesinde sık kullanılan bir terimle, "içleşir". İşte ahlâkî fiillerin suhûlet ile yapılması böyle bir sürecin sonucudur. Bu süreçde düşünmenin rolü büyüktür. Düşünme, insanda yetkinliğe ulaşma arzusunu doğurur. Yetkinlik şevk'i insanda doğuştan değildir. Düşünme, şevke, şevk de bazı fiillerin yapılmasına yol açar. Eğer nefis, her şeye rağmen arzu ettiği yetkinliğe ulaşamazsa, bedenini yitirmesinden sonra "sonsuz mutsuzluğa" *(eş-şekâ el-ebedî)* düşer[40]".

Gene, İbn Sînâ Aristoteles'ci geleneği sürdürerek erdemi, "ifrat" ve "tefrit"in ortası olarak tanımlar. Ancak "vasat" veya "tavassut"un gerçekleşmesi ile insan, güçlük çekmeden iyi fiilleri işleyebilir. İbn Sînâ, erdemleri, iffet, şecaat, hikmet (amelî) ve adâlet diye dörde ayırır. Arzu gücü *(el-kuvve eş-şeheviyye)* nün itidalinden iffet, öfke gücünün itidalinden şecaat, bu iki gücün yerli yerinde kullanılmasından da amelî hikmet doğar. Bu üç erdemin birlikte bulunması ile de adâlet gerçekleşir. Bu amelî yetkinliğe bir de düşünen gücün yetkinliğini eklersek, insanın çıkması mümkün olan en yüce dereceye ulaşmış oluruz ki, bu dereceye "hekîm ve felesofun derecesi" de denir. Zaten mutluluk da böyle yüce bir dereceye çıkmaktan başka bir şey değildir[41]. *Şifâ*'nın son satırlarında yer alan ifadeye göre, eğer bu nazarî ve amelî yetkinliklere bir de nebiye özgü özellikleri eklersek, en yüce insana, yeryüzünün sultanı ve Tanrı'nın oradaki halifesine ulaşmış oluruz[42].

[37] *Ahvâl un-Nefs*, s. 198.
[38] *Şifâ*, s. 445 ve *Necât*, s. 307.
[39] *Ahvâl un-Nefs*, s. 136, *Necât*, s. 296. *Şifâ*, s. 429.
[40] *Şifâ*, s. 429, *Necât*, s. 295.
[41] *R. Fî-s-Sa'âde*, s. 19. Ayrıca bkz. *Şifâ*, s. 455. *Necât*, s. 296-7. *R. Adhaviyye..*, s. 119. *Fî- 'ılm el-Ahlâk* (*Mecmû' Resâ'il* içinde), s. 98-101.
[42] Şifâ, s. 455.

Yazımızın başında da işaret ettiğimiz gibi, İbn Sînâ, tıpkı Fârabî ve öteki İslâm filozofları gibi, siyaseti, ahlâkî kuralların toplumsal düzeyde uygulanması olarak görür. O, Fârabî kadar siyaset konusunu işlememiştir. Bilindiği gibi, Fârabî, Platon'dan sonra siyaset konusuna en çok ağırlık veren ve bu yönüyle de Platon'la kendisi arasında geçen dönemin yetiştirdiği filozoflardan oldukça farklı bir yere sahip olan bir düşünürdür. İbn Sina, *Şifâ*'nın son bölümünde ve öteki bazı eserlerinde siyasete ilişkin görüşlerinde Fârabînin izinden gider. Aristoteles gibi o da insanı tabiatı gereği ictimaî ve siyasî bir varlık olarak tanımlar. İnsan, ihtiyaçlarını karşılamak, kendi imkân ve kabiliyetlerini gerçekleştirmek için başkaları ile birlikte yaşamak zorundadır[43]. Toplu halde yaşama, bir dizi yasaların varlığını ve bu yasalara uyulmasını şart koşar. Tanrı, insanların ihtiyaçlarını rahmet ve inayetiyle karşılamak için zaman zaman peygamberler göndermiştir. Kutsal akıl derecelerine sahip olan ve Faal Akıl'la doğrudan ilişki kuran bu insanların asıl görevi, dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli bilgiyi vermek ve ahlâkî erdemleri öğretmektir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nun vahdaniyeti ve öteki sıfatları, ölümden sonraki hayatın mahiyeti v.s., peygamberlerin öğrettiği konular arasındadır. Onlar, bütün bu konuları herkesin anlayabileceği bir dille ifade ederler. İnsanların mutluluğa ulaşmalarında yardımcı olan nebi, bir insan olacaktır. Ancak o, başkalarında bulunmayan bir takım özelliklere sahiptir. Nebi, Tanrının iradesine bağlı olarak bir "yol" *(sünnet)* çizecektir. Şöyle ki, o, öncelikle Tanrının nasıl bir varlık olduğu konusunda bilgi verecek, O'na itaat etmenin mutluluk, isyan etmenin ise mutsuzluk getireceğini belletecektir. Nebi, bu görevi yerine getirirken "ma'rifetullah" konusunda fazla derinlere giderek halkı anlamayacakları şeylerle meşgul etmez; bu konuları kolay kolay kavranabilen "misaller" ile dile getirir. Bilindiği gibi, geniş halk kitleleri, hakiki mutluluğun ne olduğunu tasavvur edemezler, çünkü bu mutluluk, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı bir haldir[44].

Yasa koyucunun (es-sânn), mutluluğun kazanılması için ortaya koyduğu öteki vesilelerin başında ibadetler gelir. İbn Sînâ bu konuda üstadı Fârâ-'bî'den daha farklı bir terminoloji kullanarak ibadetlerin yararlarından uzun uzun söz eder. Fârabî, erdemli fiillerden bahsederken ayrıntılı bilgi vermez. Oysa İbn Sînâ büyük felsefî eserlerinde ibadetler üzerinde ayrı ayrı durduğu gibi, bazı ibadetler hakkında müstakil eserler bile kaleme almıştır. Gerek tek olarak, gerek toplu halde ifa edilen ibadetlerin dünya ve ahiret saadetinin elde edilmesinde çok büyük yararları vardır. Özellikle namaz kılan insan, diyor İbn Sînâ, Yaratıcısına hitap ettiğini, O'na yaklaştığını ve O'nun huzurunda bulunduğunu hisseder. Namaz ve öteki ibadetler, hem ruhanî dünya

[43] *Avicenna's De Anima*, s. 202-203.
[44] *Şifâ*, s. 441 vd. *Necât*, s. 303 vd.

mızı arındırır, hem de toplumsal hayatta Peygamberin getirdiği yasaların unutulmamasını ve uygulanmasını güvence altına alır. Bu, nefsin arındırılması için şarttır[45].

3 — *Öteki Dünya Mutluluğu ve Nefislerin Sınıflandırılması*

Genel islâmî anlayışa bağlı olan İbn Sina, gerçek mutluluğun ölümden sonraki hayatta olacağına inanır. Dinî deyimle "uhrevî sa'âdet" in mahiyetine ilişkin tartışmalar, çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilindiği gibi, Gazâlî, felâsife'yi bu mutluluğa ilişkin görüşlerinden dolayı şiddetle eleştirmiş, hatta onların bu konuda Kur'ana ters düştüklerini, dolayısıyla İslâmca çizilen sınırın dışına çıktıklarını öne sürmüştür. O, *Tehâfüt el-felâsife*'nin son bölümünü (XX. Mes'eleyi) tamamen bu konuya ayırmıştır. Öyle görünüyor ki, uhrevî mutluluk konusundaki görüşlerinden dolayı Fârabî'ye karşı yöneltilen eleştirilerde tartışmayı gerekli kılacak bir husus yoktur. Çünkü Fârabî, ebedî mutlulukta bedenin yeri olmadığını açıkça söylemiştir[46]. Fakat İbn Sînâ'nın durumu oldukça farklıdır. O, *Şifâ* ve *Necât* da şöyle der :

> Bilmelisin ki, âhiret hayatı (*me'âd*) ile ilgili bazı şeyler var ki onların ne olduğunu din (*şar'*) bildirmiştir; dolayısıyla dinin ve nübüvvetin bildirdiklerini kabul etmenin dışında söz konusu şeyleri kanıtlamanın başka bir yolu yoktur. Bu şeyler, diriliş (*el-ba's*) esnasında bedeni ilgilendiren hususlardır. Bedenle ilgili iyilik ve kötülükler (zevk ve acılar) burada her hangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak ölçüde açıkca söylemiştir. Peygamberimiz Muhammed Mustafa'nın (Tanrının salât ve selâmı O'nun üzerine olsun) bize getirdiği gerçek din (*eş-şerî'a*) bedene ait mutluluğu ve mutsuzluğu bütün açıklığı ile ortaya sermiş bulunuyor[47].

Burada açıkça görülüyor ki, İbn Sînâ, bedenin mutluluktaki payı konusunda aklın, dolayısıyla felsefenin, söyleyebileceği fazla bir şeyin bulunmadığı kanısındadır. Onca, bu konuda bir dizi aklî kanıtlamalara başvurmanın bir anlamı yoktur. Ancak bu demek değildir ki, felsefenin *rûhânî* mutluluk konusunda da söyleyeceği her hangibir şey yoktur. İbn Sînâ'ya göre,

> .... ahiret hayatına ilişkin bazı hususlar vardır ki, akılla ve mantıksal kanıtlama ile bilinebilir (nübüvvet de bunu te'yid eder). Bu, nefislere (ruha) ilişkin mutluluk ve mutsuzluk durumlarıdır. Ne var ki, açıklıyacağımız bazı nedenlerden dolayı bu mutluluk ve mutsuzluğu şu anda (dünyada iken) tam olarak tasavvur etmemiz mümkün değildir[48].

[45] *R. Adhaviyye..*, s. 120.

[46] Bkz. Fârabî, *R. Fi'l-akl*, s. 120 : "Bu durumda (yani aklın en yüksek yetkinlik derecesine ulaşması halinde) insan, maddeye muhtaç olmaz. ... O, bedenî organlarından hiçbirini kullanmaz.")

[47] *Şifâ*, s. 423. *Necât*, s. 291.

Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hem bedenî hem de ruhanî mutluluğa ilişkin görüşlerine karşı çıkmıştır. Gerçi o da felâsife gibi insan varlığının ruhanî yönüne ağırlık vermiş, dolayısıyla ruhanî mutluluk üzerinde önemle durmuştur. Ancak onlardan farklı olarak o, ruhanî mutluluk konusunda da aklın söyleyeceği fazla bir şeyin bulunmadığına inanmaktadır. Başka bir deyişle, İbn Sînâ, bedenî mutluluk konusunda aklın gücüne bir sınır koyarken, Gazâlî bu sınırı ruhanî mutluluk için de geçerli saymaktadır. Şimdi burada cevaplandırılması gereken şöyle bir soru karşımıza çıkmaktadır : İbn Sînâ, yukarıya aldığımız metinde (yani *Şifâ* ve *Necât* da) bedenin ebedî mutlulukta alacağı payı inkâr etmediği halde Gazâlî niçin onu da Fârabî ile aynı çizgi üzerinde görmekte ve çok ciddî bir suçla suçlamaktadır?[49] Öyle görünüyor ki, Gazâlî bu sonuca iki yolla varmaktadır : Felâsife'nin mutluluk konusunda söylediklerini mantıksal sonuçlarına götürerek; onların eserlerinde yer alan farklı ve hatta çelişik ifadeleri göz önünde tutarak.

Gazâlî'nin eleştirisine hedef olan Fârabî ve İbn Sînâ, insanın yetkinlik kazanmasında bedenin varlığını gerekli görmekle beraber, bedenî zevklere bağlanmanın, daha yüce zevklerin – ki bunlar akıllar dünyasının idrakinden doğarlar - elde edilmesini önleyeceğine inanırlar. Hayatın ilk dönemlerinde insan varlığının bedensel yönü, dolayısıyla maddî zevkler, ağır basmakla birlikte, insanın gene de belli bir yetkinlik derecesinden sonra yüce zevkler için bayağı zevkleri terk ettiği bilinen bir gerçektir. Bu terk ediş sürecinin son aşamalarında şöyle bir durumla karşılaşırız : Bedenî zevklerle rûhânî zevkler arasında ters bir orantı vardır. Şöyle ki, ikinciler güçlendikçe birinciler zayıflar. Ruhanî zevkler bütünüyle idrak edildiği an, bedenî zevklere artık yer kalmaz.

Yukarıda İbn Sînâ'nın "Peygamberimiz Efendimiz Muhammed'in bize getirdiği doğru din, bedene ilişkin mutluluk ve mutsuzluğun ne olduğunu ayrıntılı olarak ortaya koyduğu[50]" şeklindeki görüşüne temas etmiştik. Buna rağmen, öyle görünüyor ki, o, bu konuda pek tutarlı değildir. Farklı zamanlarda kaleme alınmış eserler arasında görülen farklı ifadeler bir yana, aynı eserde (meselâ *Şifâ* ve *Necât* da) yer alan konuyla ilgili ifadelerde bile tam bir tutarlılık görülmemektedir. Nitekim yukarıya aldığımız parçanın yer aldığı bölümde daha sonra İbn Sînâ şöyle der : "İşte eğer onların (yetkinliği gerçekleştiremeyenlerin) nefisleri bedenlerinden ayrıldıktan sonra hâlâ kemâle ermemiş ve tek başlarına kalmışlarsa, sonsuz mutsuzluğa düşerler.

[48] *A. E.* s. 423.

[49] Bkz. *Tahâfüt el-Felâsife* (Yay. Suleyman Dünya, Kahire, 2. baskı, tarihsiz) XX. Mes'ele.

[50] *Şifâ*, s. 421, Necât, s. 291.

Çünkü bilme gücünün ihtiyacı olduğu şeyler ancak beden vasıtası ile kazanılır; *oysa artık beden yoktur* [51]". Bu satırlardan bir kaç sayfa sonra da "onlar, bedenin ve bedenî isteklerin yokluğundan büyük azap duyarlar. Ne var ki, arzu ettikleri gayelere ulaşamazlar; çünkü bedene bağlı olma alışkanlığı sürüp gittiği halde arzuların aracı olan *bedenin kendisi artık yoktur* [52]".

Biraz sonra âhiret hayatında nefislerin sınırlandırılması konusuna geldiğimiz zaman gene göreceğiz ki, orada da İbn Sînâ, bütün görüşlerini bedenin yokluğu fikri üzerine kurmaktadır. Bu durumu nasıl açıklayacağız? Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın tutumu, bilgi sosyolojisi açısından oldukça dikkat çekici olan bir yazma yöntemini benimsemiş olmaktan ileri gelmektedir. Bu yönteme kısaca "öğretimde tutumluluk", ya da "fikirlerin dile getirilmesinde tedbirlilik" diyebiliriz [53]. Söz konusu yöntemi, Gazâlî dahil, hemen bütün İslâm filozofları ve özellikle mutasavvıfları kullanmışlardır. Hatta Gazâlî, böyle bir dikkat sarfını gerekli görmeyerek imanın derin hakikatlerini, onları anlamakta güçlük çekenlere anlatanları ve bu yolla geniş halk kitlalerinin mutluluğunu tehlikeye sokanları şiddetle eleştirmiş, kelâmî konuların halka indirilmesine karşı çıkmış [54], gelişi güzel sözlerinden dolayı bazı tasavvuf ehlini yermiştir [55].

Bizim için burada önemli olan, İbn Sînâ'nın nihaî mutluluktan söz ederken bedenî hazları ele almayışı değil – çünkü daha işin başında felsefenin bu konuda söyleyecek bir şeyi olmadığını kabul ve itiraf etmişti – mutluluk öğretisini, bedeni dışarda bırakacak şekilde geliştirmesidir. Bu şu demektir : İbn Sînâ, bir ve aynı bölümde hem mü'minler topluluğunu, hem de kendisi gibi düşünenleri tatmin etmeye çalışmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Gazâlî'nin yönelttiği eleştiri haklılık kazanmaktadır. Eğer İbn Sînâ, mutluluk görüşünü Farabi'nin görüşü yönünde geliştirmeyip ilk tesbitini (dinin bedenî mutluluk hakkında gerekli bilgiyi verdiği konusunu) sonuna kadar sürdürseydi, Gazâlî'nin, "cismânî haşrın inkârı"ndan ötürü felâsîfe yi "küfür"le suçlaması, yalnız Farabi'yi içine alırdı. Öyle görünüyor ki, Gazâlî'nin filozoflara atfettiği ve şiddetle eleştirdiği görüşlerin önemli bir bölümü, İbn Sina'nın *Risâle adḥaviyye fî emr el-ma'âd* adlı eserinde yer almaktadır [56].

4 — *Bedenden Ayrılan Nefislerin Mutluluk Açısından Sınıflandırılması:*

İbn Sînâ'ya göre, nefisler, dünyada ayrı ayrı bedenlere sahip olduklarından, dolayısı ile farklı mizaçlar kazanmış olmalarından ötürü birtakım sınıflara ayrılırlar. Daha önce Fârabî de nefisleri bir sıralamaya tabi tutmuş ve Gazâlî de, büyük ölçüde İbn Sînâ'dan yararlanarak aynı geleneği sürdürmüştür. Ancak şu kadarını belirtelim ki, bütün bu sınıflandırma çabalarının ana kaynağı Kur'anda yer alan sınıflandırmadır. (Sure, LVI, 10-35).

Fârabî, nefisleri, erdemli (*fâdıl*), *fâsık*, ve bilgisiz (*câhil*) diye üçe ayırır. aynı ayırımı siyâset felsefesinin de temeli olarak kabul eder : Erdemli şehir, fâsık şehirler, ve bilgisiz şehirler. Hem nazarî hem de amelî yetkinliğe sahip olan nefisler birinci gruba, bu yetkinliklerden yalnız ilkine sahip olanlar ikinci gruba, yetkinlikten büsbütün uzak olan nefisler ise üçüncü gruba girerler. Erdemli nefisler mutlu, fâsık nefisler de bedenden ayrıldıktan sonra mutsuzluk içinde yaşamalarına devam edeceklerdir. Ne nazarî ne de amelî yetkinliğe sahip olan nefisler ise, maddeye bağımlı kaldıkları ve öz benliklerini idrak edemedikleri için yokolup gideceklerdir [57]. Öte yandan, nazarî yetkinliğe sahip olamalarına rağmen, kendilerine sunulan hakikatleri hayal edebilen (*ta'akkul* ve *tasavvur* edemeyen) ve onları doğru dürüst taklid edenlere gelince, onlar belli bir mutluluk derecesine ulaşacaklardır [58].

Bu sınıflandırmaya çok yakın bir sınıflandırmayı İbn Sînâ'da da görmekteyiz [59] :

1. Yetkin ve arınmış nefisler *(kâmil* ve *münezzeh* nefisler*)* : Bunlar, Fârabî'nin birinci grubuna giren nefisler gibi, hem nazarî, hem de amelî yetkinliğe sahip olup onlar için yüce bir mutluluk vardır.

2. Yetkin (*kâmil*) olmakla beraber arınmış (*münezzeh*) olmayan nefisler, Bu nefisler, bedenden ayrıldıktan sonra şiddetli bir acı içinde yaşayacaklardır. Onlar nazarî yetkinliğe sahip oldukları için mutluluğun ne olduğunu bilmelerine rağmen, kötü yatkınlıkları, huyları ve fiilleri yüzünden onu kazanamazlar.

3. Nazarî yetkinliğe sahip olmakla beraber ahlâken iyi olan (*nâkıs* ve *münezzeh*) nefisler. Bunlar yüce mutluluğa erişemiyecek, ancak Tanrı'nın rahmetinden bir rahatlığa ereceklerdir.

4. Her iki yetkinlikten de yoksun olan nefisler. Bunlar, şiddetli bir azaba uğrayacaklardır; çünkü bedenden ayrılan her nefis, bedenî zevklere alışmış olacağından onlarsız edemiyecektir.

Bu arada İbn Sînâ, nazarî yetkinlik diye bir şeyin var olduğundan tam anlamıyla habersiz olan bazı nefislerden söz eder ki, bunları "*en-nufûs el-bulh*" (akılca ve iradece zayıf olanlar) olarak adlandırır. Çocukların, akıl

[51] *A. E.* s. 428.

[52] *A. E.* s. 441, Necât, s. 297.

[53] Bkz. Gazâlî, *Ihyâ' Ulûm ed-Dîn* (Kahire, 1967), IV, s. 198-9.

[54] Gazâlî bu konuya o kadar önem vermiştir ki, onunla ilgili mustakil bir eser kaleme almıştır : Ilcâm el-avâm 'an' ılm el-Kelâm.

[55] Bkz. *Ihyâ*, I, s. 54.

[56] Daha geniş bilgi için S. Dünyanın bu esere yazdığı önsöze (s. 11 vd. bakınız.

[57] Erdemli nefislerin durumu için bkz. *Es-Siyese el-medeniyye*, s. 82; "Fâsık" nefisler için *Medîne el-fâdıla*, s. 119-120. "Câhil" nefislerin durumu için ise, gene sırayla aynı eserler, s. 83 ve s. 118-9.

[58] "Tasavvur" ve "tahayyül" terimlerinin Fârabî'nin epistemolojisindeki önemi için bkz. *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 83.

[59] Bkz. *R. Adhaviyye*. s. 120-1. *Ahvâl un-Nefs*, s. 136 vd.

hastalıklarının nefisleri bu gruba girer[60]. Bu nefislerde yetkinlik arzusu uyanmaz. Bundan dolayı yetkinliği elde edemedikleri için her hangibir acı duymazlar.

Daha önce Fârabî de bu nefislerden söz etmişti. Ancak her iki düşünür arasında bu konuda önemli görüş ayrılığı vardır. Öyle görünüyor ki, Alexandre Aphrodisias'ın görüşünün etkisinde kalmış olan Fârabî, "gelişmemiş" nefislerin, sürekli olarak bedene bağlı olmalarından ötürü, ölümden sonra yaşama imkânına sahip olamıyacaklarına inanır. Yetkinlikten habersiz olan "bilgisiz" (*câhil*) nefisler, diyor Fârabi, Tanrı, mutluluk v. s. hakkında gerçek bilgi elde edebilmek bir yana, semavî varlıkların ne olduklarını hayal bile edemezler. Hasta ve tamamen maddeye bağımlı olan bu nefisler, maddenin yok olmasıyla yok olmaya mahkûmdurlar[61].

İbn Sînâ'ya gelince, O, bu konuda şöyle der : Alexandre Aphrodisias'ın görüşüne göre, yetkin olmayan (*nâkıs*) nefislerin bedenin dağılmasıyla yok olup gitmeleri gerekir. Oysa bu, doğru değildir; Aristoteles'in görüşü de bu yönde değildir ;... nefis, zorunlu olarak ölümsüzdür[62]". Görülüyor ki, İbn Sînâ, heyûlânî düzeyde kalan nefsin ölümsüz olduğundan ve böyle bir görüşün yanlışlıkla Aristoteles'e atfedildiğinden haberdardır. Ama gene de o, genel İslâmî kanaatten ayrılmamakta ve nefsin (ruhun) bir cevher olarak ölümsüz olduğunu savunmaktadır. Buna rağmen bu nefisler için "Tanrı'nın rahmetinden bir genişlik vardır" demenin ötesinde fazla bilgi vermemektedir. Bu "genişlik" in gerçek anlamda mutluluk olmadığı açıktır. Gerçek mutluluk, ancak her yönüyle yetkin olan nefisler için söz konusudur. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın "genişlik" dediği şey, Gazâlî'nin, Kur'anda geçen bir terimi kullanarak, "a'râf" kelimesiyle anlatmak istediği şeyi karşılamaktadır[63].

İbn Sînâ' bu sınıflanması ve her sınıfa dahil olan nefislerle ilgili açıklamalar, Gazâlî üzerinde oldukça etkili olmuştur. Gazâlî'nin "kurtuluşa erenler" (*fâ'izûn*) sınıfı İbn Sînâ'daki birinci sınıfa, "helâk olanlar" (*hâlikûn*) sınıfı dördüncü sınıfa, "azaba uğrayanlar" (*mu'azzebûn*) ikinci sınıfa, ve nihayet "azaptan kurtulmakla beraber gerçek anlamda mutluluğa eremeyenler" (*nâcin*) üçüncü sınıfa tekabül etmektedir[64]. Aslında her iki filozofumuz da terminoloji konusunda Kur'andan büyük ölçüde yararlanmaktadır. Sözgelimi, her ikisi de azzaba uğrayanlardan söz ederken Kur'anda yer alan "kasirûn" veya "mukassirûn", "mu'annidûn", "câḥidûn", gibi kelimeleri kullanmaktadır[65]. Ayrıca İbn Sînâ, mutluluk konusunda Fârabî'nin ne düşündüğünden de yakından haberdardır. Nitekim, o, nefislerle ilgili yukarıya

[60] *A. E.*, 121. *Ahvâl un-Nefs*, s. 138. *Şifâ*, 341. *Necât*, s. 291.

[61] *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 183 ve 33. *El-Medîne el-Fâdıla*, s. 118-9.

[62] *R. Adhaviyye..*, s. 122.

[63] Bkz. *Ihyâ*, IV, s. 38.

[64] Gazâlî'ye göre, "azaptan kurtulma" (*necât*) ile mutluluk (*sa'âdet*) arasında fark vardır. Onca, "necât, sa'âdet veya fevz anlamına değil, sâdece azaptan kurtulma anlamına gelir." (*Ihyâ*, IV, s. 38. Krş. Gazâlî, *Kitâb el-Arba'în*, Kahire, 1925, s. 23-4.

[65] *Ihyâ*, IV, s. 30.

aldığımız sınıflandırmasından hemen sonra *Risâle adhaviyyi fî-emr el-me'ad* da aynen şöyle demektir[66] :

> Hekîmler (filozoflar) in bir kısmı şöyle dedi : (Bedenlerinden ayrıldıktan sonra) iyi nefisler bir araya gelince, onların iyilik ve lezzetlerinde artış olur. Kötü nefislerin bir araya gelmelerinden de acı ve kötülük artar. Nitelik ve yatkınlıklarına göre bir araya gelerek bir birlik oluşturan nefisler, aklî bir ittisâl içine girerler. Bundan doğan haz ve acı da sonsuzca devam edip gider. Bununla şu anlatılmak isteniyor : Erdemli nefisler, başka erdemli nefislerle birleşince nefisler bu birleşmeden haz duyarlar. Kötü nefislerin durumuda bunun tam tersi olur. Bu birleşmede nefislerden her biri, hem kendi özünü, hem de kendisi gibi olan öteki nefisleri tekrar tekrar akleder.

İbn Sînâ'nın bu satırları, Fârabî'nin *es-siyâse el-medeniyye* adlı eserinde yer alan ve bilebildiğimiz kadarıyla başka hiçbir filozofun eserinde görülmeyen şu meşhur "ittisâl metni"nin bir özeti durumundadır :

> (Erdemli Şehrin mutluluğa ermiş halkından) bir grubun, bedenlerinin yok olmasından ve böylece nefislerinin kurtularak mes'ud olmasından sonra, şehirdeki yerini başkaları alır. Bunlar da kendilerinden öncekilerin yaptıkları gibi iyi fiilleri işlerlerse, onlar gibi kurtuluşa ererler. Bedenleri yok olunca, bunlar da önceden göçmüş olanların mertebesine ulaşır, onlarla birlikte bulunurlar. Söz konusu bu birlik, maddî-olmayan varlıkların oluşturdukları biçimde bir birliktir. Burada her grup içinde bulunan benzer nefisler, tam bir birlik oluştururlar... Madeden ayrılan başka nefislerin bunlara katılışı ne kadar fazla olursa, tıpkı daha önce göçmüş olan nefislerden her birinin bu birleşme ile duyacakları hazzın artması gibi, sonradan katılan nefislerden de her birinin alacağı zevk o ölçüde artar. Çünkü bu durumda olan her nefis, kendi öz varlığını akletmenin yanı sıra, özleri kendi özüne benzeyen öteki nefisleri de tekrar tekrar akleder.... Bu şekilde, daha önce göçmüş olan nefislerin duyacakları haz, sonsuzca artmaya devam eder[67].

Bütün bu söylediklerimizden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Farklı tahlillerine ve zaman zaman ortaya koyduğu farklı sonuçlarına rağmen, İbn Sînâ, insanın nasıl bir varlık olduğu ve onu yetkinlik ve mutluluğun neden ibaret olduğu hususunda genel olarak Fârabî'nin çizmiş olduğu yolda yürümüştür.

Doç. Dr. Mehmet AYDIN
A. Ü. İlâhiyât Fakültesi, Felsefe
ve Mantık Kürsüsü öğretim Üyesi

[66] *R. Adhaviyye..*, s. 122.

[67] *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 82. *El-Medîne el-Fâdıla*, s. 114-5. Fâsık nefisler arasında yer alacak olan ittisal'in de mutsuzluğu (şekaveti) artıracağına dair bkz. *El-Medîne el-Fâdıla*, s. 119-120.

MÂHİYET VE VARLIK KONUSUNDA İBN RÜŞD'ÜN İBN SÎNÂ'YI ELEŞTİRMESİ

Dr. MAHMUT KAYA

Ortaçağ İslâm ve Hıristiyan felsefelerinde en çok tartışılan problemlerden biri mâhiyet (essence) ve varlık (existence) arasındaki ilişkidir. Bilindiği gibi, nesnelerin zihindeki tümel kavramlarına mâhiyet; bu kavramların dış dünyada (zihin dışında) varlık kazanmalarına hakikat ve inniyet; varlık alanına çıkarak gerçeklik kazanan nesnelerin sahip oldukları özellikler sonucu tek tek varlıkları göstermelerine de hüviyet denilmektedir.

İbn Sînâ felsefesinde mâhiyet ve varlık ayrımı önemli bir yer turar. Ona göre bir nesnenin mâhiyeti varlığından ayrı bir şeydir. Sözgelişi insanın insan olma bakımından ifade ettiği anlam başka şey, onun varlığının, bir veya çok oluşunun ifade ettiği anlam daha başka şeydir. İnsan sırf insan olarak mâhiyet bakımından dikkate alınacak olursa onun zihin dışındaki varlığı, bir veya çok oluşu gibi nitelikler insanlığa (mâhiyete, zâta) sonradan katılan (zâit) birtakım arazlardır.[1] Mantık bakımından ifade etmek gerekirse, bir niteliği bir konuya yüklemek, bu niteliğin anlamıyla konunun anlamının aynı olması demek değildir. Nitekim insana "gülen" niteliğini yüklediğimizde insanın ifade ettiği anlam, "gülen" teriminin ifade ettiği anlamla aynı değildir. Demek oluyor ki, mahiyet olan "insanlık" her türlü nitelikten önce gelmektedir. Bir başka deyişle, varlıktân mâhiyete geçilmez; tersine, mâhiyetten varlığa geçilir. Mesalâ, "üçgen" kavramı, onu teşkil eden çizgi ve düzlemden önce de vardır[2]. Şu halde zihnî bir tasavvur olan mâhiyet, dış dünyadaki nesneleri gösterebilmesi için bir varlığa muhtaçtır. Böyle olunca varlık, mâhiyet'e sonradan katılan (zâit) bir nitelik oluyor[3].

Varlık gibi "birlik" (vahdet) de nesnelerin mâhiyetini yapan (mukavvim) bir nitelik olmayıp sadece zât'a ve mâhiyet'e sonradan katılan, fakat zât'tan hiç ayrılmayan bir ilinti (araz-ı lâzım) dır. Bu konuda İbn Sînâ'nin görüşü özet olarak şöyledir :

a) Bir şeyin cevher'ini (özünü) ifade bakımından "birlik" vasfının hiçbir katkısı yoktur; o, sadece zât'tan ayrılmayan bir araz'dır.

[1] İbn Sînâ, el-Necât (nşr., Muhyiddin Sabri, Mısır, 1331), s. 358.
[2] İbn Sînâ, el İşârât ve'l-Tenbihât (nşr., Süleyman Dünya, Mısır, 1958) III/441-443.
[3] İbn Sînâ, a. g. e., I/201.

b) Aynı şey madde için de sözkonusudur; önce madde vardır, "birlik" ve "çokluk" ona sonradan katılan niteliklerdir. Şu var ki, maddedeki "birlik" sıfatı "çokluk"tan sonra gelmektedir.

c) Gerçekte karakter bakımından "birlik" araz karekterinde bir niteliktir; bu yüzden "birlik", araz olan kategorilerden sayılmıştır [4].

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ "var" ve "bir" terimlerinin araz olduğunu söylerken araz'ın mantıktaki anlamını kastetmiş değildir. Çünkü mantıkta araz, cevher'in karşıtı, cevherle bulunan, cevherle bulunmadığı zaman cevherin cevherliğinden hiçbir şey eksilmeyen anlamına gelmektedir. Onun buradaki araz'dan kasdı, ontolojik ve reel anlamda kullanılan arazdır. Yani mâhiyetin tasavvur durumundan çıkıp varolması, gerçeklik kazanması demektir. Yoksa, mâhiyet, cevher gibi varolup da sonradan yeni bir varlık kazanmış değildir. Şayet öyle olsaydı "varlık" sıfatı, önceden varolan bir şeyin sıfatı durumuna düşerdi ki, tabiatıyla bu imkânsız bir şeydir [5].

Buraya kadar İbn Sînâ'nın mâhiyet-varlık ilişkisi hakkındaki düşüncelerini ve varlık'ın hangi anlamda mâhiyet'e katılan (zâit) bir nitelik olduğunu görmüş bulunuyoruz. Gerçek şu ki, İbn Sînâ bu görüşüyle Aristoteles felsefesinden büsbütün ayrılmıştır. Çünkü Aristoteles'e göre, ontolojik anlamda nesnelerin mâhiyeti ile varlığı birbirinden ayrılmaz. Bir şeyin varlığını anlayan mâhiyetini de anlamış olur; mâhiyetini anlayan varlığını kavramış sayılır. Bir başka deyişle varlık ve mâhiyet birbiriyle özdeştir. sözgelişi "insanlık" sözü neyi belirtiyorsa "bu insan" veya "bu bir insandır" ifadeleri de aynı şeyi belirtmektedir. Yani "mâhiyet"le "hüviyet" (varlık) arasında bir ayrım söz konusu değildir [6].

Aristotles felsefesine bağlılığıyla bilinen İbn Rüşd, bu konuda İbn Sînâ'yı şiddetle eleştirir ve der ki : İbn Sînâ "var" ile "bir" terimlerinin bir şeyin zâtını (mahiyetini) gösteren, fakat zât'a sonradan katılan (zâit) iki nitelik olduğunu söylemekle büyük bir yanılgıya düşmüştür. Bu adam metafizik konusundaki kendi düşüncelerini Eş'arî kelâmcılarının görüşleriyle karıştırdığı halde bu yanılgıya nasıl düşmüştür; doğrusu şaşmak gerekir. Çünkü Eş'arî'ler, sıfat'ları manevî ve zatî olmak üzere ikiye ayırırlar ve derler ki, "var" ile "bir", kendileriyle nitelenen aynı zâta râci oldukları halde zât'a sonradan katılan ve zât'dan bağımsız birer nitelik değillerdir. Sözgelimi "beyaz" ve "siyah" neyi gösteriyorsa "beyazlık" ve "siyahlık" da aynı şeyleri göstermektedir.

[4] İbn Sînâ, el-Necât, s. 340-341.

[5] İbn Sînâ, İlâhiyât (Tahran baskısı, 1305), s. 292-295; ayrıca bkz., Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Yaratma (Doçentlik Tezi, Ankara, 1974) s. 19.

[6] Aristoteles, Metaphysica, 1004a.

Bu adam kendi görüşünün doğruluğunu ispat için der ki : Şayet "var" ve "bir" aynı anlama gelselerdi "var birdir" önermesi, "var vardır" ve "bir birdir" önermeleri gibi saçma olması gerekirdi. Oysa belli bir şey hakkında "o vardır ve birdir" dediğimizde, buradaki "var" ve "bir" terimleri zât'ın ve cevher'in üzerine zâit birer nitelik olmayıp aynı zâtın çeşitli yönlerini belirten ve aynı anlamı ifade eden birer terimdir. İşte İbn Sînâ, zât üzerine zâit (zât'a sonradan katılan) herhangi bir anlam taşımaksızın tek bir zât'ın çeşitli yönlerini belirten terimle, zât üzerine zâit ve bilfiil zât'a aykırı düşen nitelikleri birbirinden ayırt edememiştir [7].

Probleme daha çok açıklık getirebilmek için İbn Rüşd'ün "var" ve "bir" terimlerini hangi şey karşılığında kullandığını görmekte yarar vardır. Ona göre felsefî bir terim olarak "var" (mevcûd) sözü şu anlamlar karşılığında kullanılmaktadır :

1. On kategoriden her birinin belirttiği varlıklara "var" denilmektedir.
2. Dış dünyadaki varlıkların aynen oldukları biçimleriyle zihinde tasavvur edilmelerine "sâdık" anlamında "var" denilir. Yani, tasavvurun dış dünyadaki nesnelere tam uygunluğu demektir.
3. "Var", mâhiyeti bulunan her varlığın mâhiyeti karşılığında kullanılır.
4. İster kavram haline gelsin isterse gelmesin, zihin dışında gerçeklik kazanmış olan her "zât" karşılığında "var" terimi kullanılır.

Son iki anlamıyla "var" terimi on kategoride ifadesini bulur. Çünkü kategoriler, birinci derecede zihin dışında gerçeklik kazanan nesneleri; ikinci derecede de bunların zihinde beliren mâhiyetlerini göstermektedirler.

5. "Var" terimi, varlığın çeşitli türlerini ifade eder.
6. Bu türlerin zihindeki form ve mâhiyetleri de var terimiyle ifade edilir.
7. Mantıkta "konu" ile "yüklem" arasındaki zihnî ilişkiye "var" denilir.
8. Ayrıca "konu" ile "yüklem" arasındaki ilişkiyi belirten "edat"a da "var" denilmektedir.
9. Araz ifade eden "var" a gelince bu, hiç bir zaman tek varlığı belirtme anlamında kullanılmaz. Çünkü bir şeyin zât'ının ve mâhiyetinin araz olması mümkün değildir. Araz anlamındaki "var", sadece varlıkların birbirleriyle olan ilişkisi sırasında düşünülebilir. Sözgelimi iki varlığı birbiriyle mukayese ederken bunlardan birincisi, ikincinin varlığı için mâhiyet olmak zorundadır. Meselâ "daire" ve "merkez" kavramları arasındaki ilişki bu tür bir ilişkidir. Ya da iki varlıktan her biri ötekinin mâhiyetinde bulunur; nitekim "oğul" ve "baba" kavramları arasındaki ilişki buna örnek gösterilebilir [8].

İbn Rüşd'e göre felsefe terminolojisinde "var" kelimesi en yaygın olarak işte bu anlamlar karşılığında kullanılmaktadır.

[7] İbn Rüşd, Tefsîr Mâba'd el-Tabîa (nşr., Maurice Bouyges, S. J., Beyrut, 1938), I/313-314; ayrıca bkz. Kitâb Mâba'd el-Tabîa (nşr., Haydarâbad, 1946), s. 10-11.

[8] İbn Rüşd, Kitâb Mâba'd el-Tabîa, s. 9-10.

"Bir" terimine gelince İbn Rüşd, onun da şu anlamlar karşılığında kullanılabileceğini söylüyor :

1. "Bir" (vâhid), "var" (mevcûd) ın eşanlamlısıdır.

2. Sayı karşılığı olan "bir", kavram olması bakımından bölünmesi mümkün olmayan şahsı gösterir. Sözgelimi "bir insan" dediğimizde, insanın maddî yapısı ne tür bir değişikliğe uğrarsa uğrasın o yine insandır. Dolayısıyla "bir" terimi herhangi bir bölünmenin söz konusu olamayacağı insan kavramını (mâhiyeti) belirtmektedir.

3. Bileşik ve karışık nesneleri de "bir" terimiyle ifade edebiliriz. Sözgelimi bal ve sirke karışımından yapılan "sikencebîn" zamkı için "bir sikencebîn" dediğimiz zaman yine bir kavramı belirtmiş oluruz. Çünkü sikencebîni ne kadar bölsek ve parçalasak o yine bir sikencebîndir.

4. Sayı karşılığı olarak "bir", soyut cevherlere de söylenebilir. Hatta "bir" teriminin ifade edebileceği en uygun karşılık bu soyut cevherlerdir. Çünkü bunlar ne nitelik ve ne de nicelik bakımından bölünmezler.

5. Araz karşılığı olarak kullanılan "bir" : Bu anlmdaki "bir", sadece bileşik kavramlar için düşünülebilir. Sözgelimi "doktor ve usta ikisi de birdir" dediğimizde, şayet usta aynı zamanda doktor ise, bu ifade doğrudur. "Bir" terimi, tek tek varlıklar için araz karşılığı olarak kullanılamaz. Çünkü "bir" diye nitelediğimiz şeyin zâtı ne ise birliği de odur. Bir şeyin bir oluşu zâtından dolayıdır. Şu halde "birlik" vasfı zât'a sonradan katılmış bir araz değildir[9].

Görülüyor ki İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın araz (accident) teriminin mantıktaki anlamını değil, ontolojik ve semantik anlamlarını kastettiğinin farkında değildir. O, İbn Sînâ'yı eleştirmesine devamla der ki :

İbn Sînâ "var" ve "bir" terimlerinin araz olduğunu iddia ettiğine göre, ona sormak gerekir : "Bir"i bir yapan, "var"ı var yapan o sıfat veya araz, zâit anlamda mı, yoksa bizâtihî mi "var" veya "bir" olmuştur? Şayet zâit anlamda, diyecek olursa bu, sonsuzadek sürer gider. Yani "var"ı var yapan zâitse, onu da var yapan bir başka sıfat olması gerekir. Eğer İbn Sînâ, bizâtihî "var" veya "bir" mevcuttur derse, nesnelerin bizâtihî "var" veya "bir" niteliğine haiz olduklarını kabullenmiş olur (ki, bizim savunduğumuz da bu tezdir).

Gerçekte bu adam iki noktada yanılgıya düşmüştür : Birincisi, sayıların ilkesi olan "bir"in "var" kelimesiyle eşanlama geldiğini sanmıştır. Tabiatıyla bu anlamdaki "bir", on kategoriye birden söylenmesi bakımından araz'dır. ikincisi, cins'i gösteren "var" ile, zihin dışındaki nesneleri gösteren "sâdık" anlamındaki "var"ı birbirine karıştırmıştır. "Sadık" anlamındaki "var" arazdır; cinsi gösteren "var" ise – hüviyet gibi – on kategoriden her birine tam bir uygunluk (tenasüb) ile söylenir. Dolayısıyla araz değildir[10].

[9] İbn Rüşd, Kitâb Mâba'd el-Tabîa, s. 18-24.

[10] İbn Rüşd, Tefsîr Mâba'd el-Tabîa, III/1279-1280; ayrıca bkz., Kitâb Mâba'd el-Tabîa, s. 104-105.

İbn Rüşd'ün bu konudaki düşüncelerini daha geniş bir şekilde Gazzalî'nin "Tehâfüt el-Felâsife" sine reddiye olarak yazdığı "Tehâfüt el-Tehâfüt" adlı eserinde bulmaktayız. O, burada Gazzâli'nin filozoflara yönelttiği hücumlara cevap verirken Gazzali'den ziyade İbn Sînâ'yı eleştirir. Ona göre Gazzalî, İbn Sînâ felsefesini esas alarak Meşşâî'lere hücum etmiştir. Oysa İbn Sînâ'nın düşünceleri birçok konuda Meşşâî felsefesine ters düşmektedir; dolayısıyla hücumların gerçek hedefi İbn Sînâ olmalıdır.

İşte bu tartışmalardan biri de incelemekte olduğumuz "var" teriminin cins teşkil edip etmeyeceği ve bu terimin Allah'a isnat edilip edilmeyeceği hususudur. İbn Sînâ'ya göre "var" kelimesi müşterek bir isim değildir. Bu yüzden cins teşkil etmez. O, sadece zât'a sonradan katılan ve zât'tan ayrılmayan umumî bir lâzımdır. İbn Sînâ bu düşünceden hareket ederek Allah'ın tarifinin yapılmayacağı tezini savunur ve der ki, Allah başka bir şeyle cins'te iştirak edip fasıl'da ondan ayrılmaz. Şayet bir şey başka bir şeyle cinste iştirak edip fasılda ondan ayrılmazsa o şeyin tarifi yapılamaz. Çünkü tarif, cins ve fasıldan oluşur. O halde tarif, terkib demektir. Buna göre mürekkeb olmayan bir şeyin tarifi yapılamaz. Allah hakkında terkib muhal olduğuna göre Allah'ın tarifi yapılamaz[11].

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bu görüşünü reddeder ve der ki, "var" kelimesi "zât"ın umumî lâzımı değil, tam tersine o, nesnelerin zâtını gösteren bir nevi cinstir. Ne var ki, varlık bakımından nesneler arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Sözgelimi "sıcak" kelimesi hem ateşe hem de sıcak olan öteki şeylere söylenir. Ama önce ateşe, sonra da sıcak olan diğer şeylere söylenir. Buna göre bir kelimenin öncelik ve sonralık itibariyle ifade ettiği farklı anlama mantıkta "teşkîk" denilmektedir. İşte "var" kelimesi "teşkîk" anlamında alınırsa cins teşkil eder ve Allah'a da söylenebilir. Şayet "var", tasavvurun dış dünyadaki objelere tam uygunluğu demek olan "tevâtu'" ve "sâdık" anlamında kullanılırsa cins teşkil etmez[12]. Tıpkı "var" gibi "bir" terimi de "teşkîk" anlamında cins teşkil eder ve Allah'a isnadında hiç bir sakınca yoktur[13].

İbn Rüşd'ün kanaatına göre bu konuda İbn Sînâ'yı yanılgıya düşüren sebeplerden biri, "var" kelimesinin gösterdiği bu iki ayrı anlamı birbirine karıştırmasından kaynaklanmaktadır. Bir başka sebep de İbn Sînâ, arap dilinde "var" kelimesinin "sâdık" anlamında kullanıldığını görünce onun araz olduğunu ve mütercimlerin de bu anlamda kullandıklarını sanmıştır. Oysa durum hiç de öyle değildir. Çünkü mütercimlere göre "sâdık" anlamın-

[11] İbn Sînâ, el-İşârât ve'l-Tenbihât, III/478-479; el-Necât, s. 375 vd.; Gazzalî, Tehâfüt el-Felâsife (nşr., Süleyman Dünya, Mısır, 1958), s. 182-183.

[12] İbn Rüşd, Tehâfüt el-Tehâfüt, s. 302-303, 369-370.

[13] İbn Rüşd, Kitâb Mâba'd el-Tabîa, s. 23.

daki var'ın karşılığı "hüviyet"tir; burada sözü edilen "var" ise "şey" ve "zât" karşılığında kullanılmıştır. İbn Sînâ'nın yanılmasına yolaçan sebeplerden bir diğeri de "var" kelimesinin müştak bir isim oluşudur. Tabiatıyla müştak bir kelime araz anlamını taşır, sözlükte de bu böyledir. Ne var ki mütercimler, arap dilinde cevher, araz, güc ve fiil gibi anlamları kapsayabilecek "var" dan daha genel bir söz bulamadıkları için onu kullanmak zorunda kalmışlardır. Şu halde buradaki "var" kelimesi sözlük anlamında değil teknik anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla "şey" ve zât" karşılığıdır[14].

İbn Rüşd kendi tezinin doğruluğunu ispat için Fârâbî'nin de aynı görüşü paylaştığını, nitekim "Harfler Kitabı"nda "var" terimini "şey" ve "zât" karşılığında kullandığını ileri sürmektedir. Oysa mâhiyet ve varlık ilişkisi konusunda Fârâbî'nin görüşü eklettirdik. O, bu problemi çeşitli açılardan ele alarak farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Sözgelimi "Mesâil el-Müteferrika" adlı eserinde şöyle diyor :

> Soru : "İnsan vardır" önermesi yüklemli bir önerme midir, değil midir?
>
> Cevap : "Bu, önceki ve sonraki filozofların ihtilâf ettiği bir meseledir. Kimi bunun yüklemli, kimi de yüklemsiz olduğunu söylemiştir. Bana göre her iki görüş de bir bakıma doğrudur. Çünkü bu ve benzeri önermelere fizikçi açısından bakılırsa yüklemsiz önermedir. Zira bir şeyin varlığı, o şeyden başkası değildir. Halbuki yüklem, bir şeyin varlığı veya yokluğu hakkında yargı anlamı taşımalı. Bu açıdan bakılırsa yüklemli bir önerme değildir. Eğer mantıkçı açısından bakılacak olursa bu, iki kelimeden (terimden) oluşmuş bir önermedir; dolayısıyla doğru da olabilir yanlış da. Bu bakımdan yüklemli bir önermedir. Demek oluyor ki, ayrı ayrı açıdan ele alınırsa her iki görüş de doğrudur[15].

Görüldüğü gibi Fârâbî burada fizik açısından mahiyet ile varlığı ayırmayarak tam bir Aristocu gibi düşünmekteyse de, "Fusûs el-Hikem" adlı eserinde, her şeyin bir mâhiyeti bir de hüviyeti (varlığı) bulunduğunu, bunların birbirinden ayrı şeyler olduğunu söyleyerek varlığın mâhiyetten ayrılmayan bir "araz" sayılması gerektiğini belirtiyor[16] ki, İbn Sînâ'nın savunduğu da bundan farklı bir şey değildir. Mâhiyet'le varlık'ın ayrı şeyler olduğu konusunda Fârâbî'nin bu açık ifadesine rağmen, İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'yı eleştirmek için onu da kendi düşüncesi paralelinde göstermesini izah etmek güçtür. En iyimser bir yorumla, adı geçen eserin Endülüs'e ulaşmadığı ve İbn Rüşd'ün ondan habersiz olduğu düşünülebilir.

[14] İbn Rüşd, Tehâfüt el-Tehâfüt, s. 370-373; ayrıca bkz., Mubahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti (Doktora Tezi, Ankara, 1956), s. 140-143.

[15] Fârâbî, Mesâil el-Müteferrika (nşr., F. Dieterici, Leiden, 1890), s. 90.

[16] Fârâbî, Fusûs el-Hikem (nşr., F. Dieterici, s). 6.

Sonuç olarak denebilir ki, mâhiyet ile varlık (veya zât ile vücûd) ayrılığı bütün filozoflar tarafından kabul edilmektedir. Ancak, Aristoteles ve İnb Rüşd'e göre bu ayrılık sadece mantıkîdir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre ise hem mantıkî, hem de ontolojiktir. Zaten İbn Sînâ "varlık mâhiyete katılan bir arazdır" derken, onun buradaki arazdan kasdı, cevherin karşıtı olan araz değil, bir şeyin zihin dışında var, sabit ve hâsıl olması demektir[17]. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bu konuda İbn Sînâ'yı şiddetle eleştirmesi, eğer onu anlamamaktan kaynaklanmıyorsa yadırganacak bir tutumdur.

[17] İbn Sînâ, İlâhiyât, s. 292.

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA ONTOLOJİK DELİL ÜZERİNE

Dr. MEHMET BAYRAKDAR

A) FÂRÂBÎ'DE :

Al-Mu'allim al-Sânî, büyük Türk meşşâî feylesofu, Abû Nasır al-Fârâbî eserlerinin birçoğunda Varlık (Allah)'dan, O'nun varlığı ve sıfatlarından bahseder. Kendi görüş açısından ve kendinden önceki, özellikle Kindî, Aristo ve Eflâtun gibi feylesoflar açısından da etkilenerek, Allah'ın varlığını isbat için deliller ortaya koyar ve bu delillerin formel mantık, sırf akıl ve din açısından felsefelerini yapar.

Fârâbî, özellikle 'Uyûn al-Masâ'il, al-Fuṣûṣ, Şarh Risale Zénon al-Kabîr, 'Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâḍıla adlı eserinde varlığı Vâcib ve Mümkin (Nécessaire – Contengent) olarak ikiye ayırması, ve onların zorunluluk ve zorunsuz (nécessité – contengence) oluşları açısından, vâcibliği ve zorunluluğu Allah'a ait, mümkün ve zorunsuzluğu da Allah' – dan başka – varlığa ait görerek, ve daha çok ikincinin varlığından ve onun olgularından hareketle, birincinin varlığını isbatlar, ki geleneksel olarak Fârâbî'nin bu isbat yolu "Varlığı Vâcib ve Mümkin diye ayırarak Allah'ı isbatlama" olarak adlandırılır. Bu isbat yolu ve şekli ilk defa Fârâbî tarafından formüle edilmiş ve O'na hastır. Aynen İbn Sînâ tarafından benimsenmiş ve Al-Nacâh ve al-Şifâ' adlı eserinde aynen tekrarlanmıştır. Fârâbî, yine yukarıda isimlerini andığımız eserlerinde Allah'ın varlığını "Sonradan yaratılmışlık (Hudûs)" yolu ile de isbatlar. Bu yolda yine İslâm düşünürleri özellikle İbn Sînâ, Gazâlî, Nasr al-Din Ṭûsî ve İbn Rüşd tarafından kullanılmıştır.

Özellikle al-Madina al-Fâzıla, 'uyûn al-masâ'îl ve al-Siyâsât al-Madaniyya adlı eserlerinde ise Allah'ın varlığını "Sebeblilik ('İlliyya)" yolu ile isbatlar.

Aristo'dan çok esinlendiği Allah'ın "İlk Muharrik (Premier Moteur)" ve "Hareketlilik" delili ile isbatını al-Camʿ Bayna Ra'yay al-Ḥâkîmayn adlı eserinde ve Aristo eserlerine şerh olarak yazdığı eserlerinde yapar.

Fârâbî'nin Allah'ın varlığını isbat için bu delillerin dışında batı felsefe ve kelâmında "Ontolojik Delil" diye meşhur olan delilin Farâbî'de de olduğunu; hem de, zaman bakımından daha da önce kullanıldığını, biz ilk defa olarak bu makalemizde, özellikle O'nun 'Uyûn al-Masâ'il, al-Fuṣûṣ, al-Madîna al-Fâḍıla ve al-Siyâsât al-Madaniyya adlı eserine dayanarak, gös-

termeye çalışacağız. Ancak, Fârâbî'de de bu delilin ne ve nasıl olduğuna geçmezden önce "Ontolojik Delil"in batı felsefe ve kelâmında aldığı mânâya kısaca değinmek istiyoruz. Zira, bu bize, Fârâbî'de bu delilin hangi mânâda var olduğuna ve onu anlamamıza yardım edecektir.

Bilindiği gibi, Allah'ın varlığını, sonradan Kant[1] tarafından "Ontolojik Delil" diye adlandırılacak olan bu delili, isbatlamaya çalışan ilk filozof ve kelâmcı olarak, Felsefe tarihçileri, Canterbury başpiskoposu St. Anselm (1033-1109)'i kabul ederler. Şüphesiz St. Anselm'den sonra bazı tanınmış ve az tanınmış felsefe ve kelâmcılarla bu delil çeşitli şekiller aldı. Ancak, en genel olarak bu delilin dayandığı temel prensip, Allah'ın tarifinden hareket ederek Varlığı fikrine sarmak ve bu fikirle Allah'ın varlığını isbat etmektir. Tamamen Kant'ın deyimi ile o "a priori"dir. Ve bu delilin iki ana felsefî düşüncede yattığını söyleyebiliriz ki bunlar :

1) Birşey'in düşünce halindeki varlığına ait olan herşey o şeyin gerçek varlığına da aittir – çünkü, ontolojik delili kullanan ve savunanlara, Allah fikri ve düşüncesi içinde, zorunlu olarak, zorunlu bir varlığın yani Allah'ın varlığının yattığını söylerler – ,

2) Her türlü yönden daha az yetkin olan, kendinden daha çok yetkin olanın varlığını hatırlatır. – zira, yine ontolojik delilciler şu âlemdeki daha az, daha çok mükemmel olan olaylar zincirinin bize en mükemmel yetkinin zorunlu olarak var olduğunu kabul ettirir derler, ki bu en mükemmel Allah'tır –.

İşte genel olarak özetlemeye çalıştığımız bu delil, St. Anselm'de iki merhalede görünür.

Önce St. Anselm Monologion de Divinitatis Essantia adlı eserinde ontolojik delili de alır ve kısaca özetleyeceğimiz şekilde bu ilk merhalede onu temellendirir : Şu âlemde biz birçok mükemmel olmayan olayları izliyoruz ve bu olaylar ile de zihnimiz ister istemez onların üstünde, zorunlu ve mükemmel bir varlığın varlığını zorunlu ve açık olarak kabul eder; bu varlık en iyi, en doğru, en büyük olan Allah'tır[2].

Görüldüğü gibi, St. Anselm burada ontolojik delili, varlıktaki "En Mükemmellik" fikrine dayar ve görünen âlemdeki derece derece olan mükemmellik bizi çıkıcı bir diyalektik ile En Mükemmel'e kadar ulaştırır.

Bu yönü ile ontolojik delil, St. Anselm'in hıristiyan kelâm akîdelerinin Eflâtun'un "Zıdlar Teorisi"ne uygulanmasından başka birşey değildir.

İkinci merhalede ise, St. Anselm, yukarıdaki görüşünü biraz daha perçinler ve daha çok ontolojik bir hava verir. Ve Proslogion'unda şöyle der :

[1] Bk. Kant, Critique de la Raison Pure, Çev. A. Tremesaygues ve B. Pacaud, PUF., Paris, 1971, s. 425.

[2] Bk. St. Anselm, Monologion, London, 1965, Bölüm. I, III; Özellikle, ss. 11, 103.

"Allah, kendisinden daha büyük hiçbir şeyin algılanamadığı gerçekte ve düşüncede var olan En Büyük ve Gerçek Şey'dir (aliquid que nihil maius cogitari possit verissime et maximiesse)"[3].

Görüldüğü gibi, bu ikinci merhalede de St. Anselm "Düşünce"den "Varlık"a varıyor. O, Allah'ın var olduğuna inanıyor ve öyle düşünüyor, sonra O'nu gerçek varlık sahasında arıyor. Ve Allah'ın varlığının, düşünce sahasında var olduğu gibi, varlık sahasında da zorunlu olarak var olacağını söylüyor. Ona göre Allah mefhumu ve fikri içinde zorunlu olarak "Varlık'ının var olduğu da içerilmiştir. Yani St. Anselm'e göre, düşünce, mefhum ve algılar varlığın düşünce ve algılarıdır. Varlık düşünce ve algılardan öncedir. Varlık olmaz ise, düşünce ve algılar bizde olmazlar. Çünkü, en az gerçekliği olan hayâller bile yine daha önceki gerçeklikleri, ister olaylar ve görünürler sahasında, isterse görünmezler sahasında olsun, saptanmış ve düşünülmüşlere dayanırlar. Hayâl etmek demek, var olanların zihindeki algılarını şu veya bu şeklinde yeniden, eksiğinden ızdırabını, çokluğundan sevincini ve arzusunu duyduğumuza göre canlandırmak ve içeride yaşamaktan ibarettir.

İşte kısaca St. Anselm'in Allah'ın varlığı için ileri sürdüğü delil. Daha kendi zamanında Gaunilo tarafından tenkidedilmiştir. Buna rağmen, bu delil çok kullanılmıştır. Başta Descartes gelir. O, bu delili kendi "Doğuştancılık (Inneisme)" ile birleştirir ve yeni bir ontolojik delil türü ortaya atar. Descartes'ın Doğuştancılık'ı Eflâtun'un Ruh Nazariyesi'nin başka bir türüdür. Ona göre ruh, doğuştan bazı fikirlerle (idées) gelir, ki bunların içinde Allah fikri de vardır. Görünen varlık ve kendi varlığımız (Je) hakkında düşündüğümüz ve algılara sahip olduğumuz zaman, bizim dışımızda Gerçek en mükemmel bir varlığın var olduğunu açık ve seçik olarak kabul etmek zorunda kalırız[4]. Descertes da St. Anselm gibi daha kendi zamanında Gassendi başta olmak üzere, bazı düşünürlerin hücumuna uğradı. Bu ontolojik delil Gassandi'den sonra Hume ve özellikle Kant tarafından tenkit edildi. Kant bu delili kendi ontolojik şüpheciliği içinde sadece Saf Aklın önverileri olduğunu ve deney ve tecrübeye dayanmadığı için kabul etmez. "Kolayca görülüyor ki, ..., Mutlak zorunlu olan böyle bir varlığın mefhumu, sadece aklın saf bir mefhumudur, yani basit bir fikirdir ki gerçekliği sadece kendisine ihtiyaç duyan akıl tarafından henüz doğrulanmaktan çok uzaktır"[5]... Kant'a göre Allah fikri ve O'nun zorunlu varlığına inanmak "a priori"dir. Fakat, Kant bu tenkidi ile tamamen Allah'ın yokluğunu inkâr edememiş ve etmemiştir. Zira "Saf Aklın Kritiği (Critique de la Raison Pure)"nin kritiği olan "Pratik Aklın Kritiği (Critique de la Raison Pratique)"adlı eserin-

[3] St. Anselm, Prosligion, Oxford, 1965, s. 3, 11; Ayrıca bk. Bölüm. II, IV.

[4] Bk. Descartes, Les Méditations Métaphysiques, Oeuvres Complètes, 2. Cilt, Paris, 1963, ss. 436, 438, 448, 45; le Discours de laMèthode, Oeuvres Complètes, I. Cilt, Paris, 1963, sb. 606, 609.

[5] Kant, a. g. e., s. 425.

de Allah'ın varlığının postülâsını yapar ve bu postülânın temelleri Ahlâk kanunları ve Ahlâk teriminin subjektif ve objektif verilerine dayanır[6]. Ve "L'Unique Fondement Possible D'Une Démonstration De L'Existence De Dieu (Allah'ın Varlığının Bir İsbatının Mümkün Tek Temeli)" adlı eserinde – ki bu Kant'ın son devir eserlerindendir – açıkça Allah'ın varlığını isbata kalkar[7].

Gayemiz ne ontolojik delilin bir tarihçesini ne de ona yapılan tenkitleri sayıp dökmek olmadığından, daha fazla Kant'ın tenkidini ve daha sonra kendinin bu tenkitte düştüğü çelişkileri de böylece kısaca söylemekle yetinelim. Zaten, Kant, Descartes'ı bile bu noktada tenkit ederken O'nu bütünlüğü içinde anlamamış görünür. Zira Descartes'a göre Mükemmel olan varlık ve bu mükemmelliği kabul edilen varlık, sadece Saf Aklın bir varsayımı ve ön yargısı değil, O, Allah'ın "Sezgi"de ve sezgiye göre de var olduğunu söyler[8]. Kant, buraları anlamaz veya o şekilde görünmek ister.

Bu delil için tenkit ne olursa olsun, bazıları için, Allah'ın varlığını isbatta geçer yol kabul edilmiş ve çokça kullanılmıştır. Zaten, imânı ontolojik sahada tamamen insanın Allah arayışı içinde İnsan'dan Allah'a doğru uzanan bir subjektiflik olarak düşünürsek, herkes için tamamen geçerli objektif deliller bulmak ontolojik, sosyolojik, psikolojik ve mantık sahasında çok zordur. Tek yol, tarihî olaylar ve onların analiz-sentezi, bizi onlar, objektifleşmeye her sahada olduğu gibi, inanç sahasında da götürürler.

Bu sahalarda, herkes Allah'a nasıl ve ne ile inanıyorsa, bu "nasıllık ve ne ilelik" o kimse için bir delildir. Genel ontolojik delil üzerine sözlerimizi burada noktalayarak düşünürümüz Fârâbî'ye dönelim.

Gerçekte St. Anselm'deki ve Descartes'taki anlamı ile bu ontolojik delili, bu iki filozofdan da önce "İyi (Le Bien)"nazariyesine dayanarak Eflâtun ile, "Mükemmeliyet" nazariyesine dayanarak da Fârâbî ile başlatmak daha doğrudur[9]. Ne var ki bu delil Fârâbî'de, O'nun Allah'ın varlığı için koyduğu diğer deliller kadar açık ve seçik değildir. Bununla birlikte eserleri iyi incelendiği zaman bu delil, bilhassa St. Anselm'in baş tarafta anlatmaya çalıştığımız ilk anlamdaki yani Allah'ın "Mükemmel" olmasına dayanarak Allah'ın varlığını isbat şekli Fârâbî'de de vardır.

[6] Kant, Critiques de la Raison Pratique, Çev. François Picavet, PUF., Paris, 1971, ss. 133-4 141.

[7] Kant, L'Unique Fondement Possible D'Une Démonstration De L'Existence De Dieu' Çev. Paul Föstugière, J. Vrin, Paris, 1972; Özellikle ss. 9-105.

[8] Bk. Descartes, Les Méditations Métaphysiques, s. 448.

[9] Daha da ileri giderek, ontolojik delilin esasını Xénophane'da bulmak mümkündür. Çünkü, O'na göre, Varlık "En Mükemmel" dir. Zira sınırı yoktur; İlk olduğu için de O aynı zamanda "En Yetkin" dir. Bak : Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1903, s. 38.

Bilindiği gibi, kelime olarak "Ontolojik" terimi, ne St. Anselm ne Descartes'da olmadığı gibi, onun arapça karşılığı Fârâbî'de de yoktur. Fakat dediğimiz gibi kapsam olarak vardır.

Varlık (al-Vucûd)'ın çeşitli tarif ve manâlarını Kitâb al-Hurûf adlı eserinde geniş geniş ele alırsa da varlığı varlıktan daha güzel bir şeyle ve O'nu tarif edilmeyecek kadar açık gören Fârâbî'ye göre, herşeyden önce varlık genel olarak ikiye ayrılır : Vâcib, Mümkin[11].

Kendisinden ve kendisi zorunlu olan birinci kısım varlık Allah'tır. O, "Vâcib al-Vucûd"dur ve "İlk Sebeb"dir[12]. Ve Varlığı inkâr edilemiyen bir varlıktır. "Zorunlu varlığın yok olduğunu farzetmek, zorunlu olarak saçmalıktır. Çünkü, varlığının sebebi yoktur, ve O, varlığını başkasından almamıştır"[13].

İkinci varlık ise, bu Zorunlu Varlığın zıddına, o zorunsuzdur (contingent). Ve varlığı kendinden değildir.

Gayemiz Fârâbî'nin ontolojisi olmadığından onun varlık hakkındaki bu kısa açıklamalarını hatırlattıktan sonra, şimdi bu birinci kısım zorunlu varlığın, – ki O Allah'tır –, ontolojik delil ile isbatına geçelim.

Fârâbî'ye göre, Allah veya Zorunlu varlık, gerek sınıf akıl ve mantık yönünden, gerekse varlık ve varlığa ait olgular yönünden düşünülsün, en mükemmel ve en yetkin varlıktır. O, bütün noksan ve noksanlıklardan ârî ve uzaktır. Fârâbî şöyle der : "O'nu her noksandan ârî olarak görmeliyiz. Bunun içindir ki O'nun varlığı mükemmeldir"[14]. Ve Fârabî'ye göre, Allah'ı zihinde bu şekilde tasavvur etmek zorunlu olduğu gibi Allah bizzat kendi de bu şekilde, yani En Mükemmel olmakla, zorunludur. Zorunluluk kendindendir. "O, varlıkların en mükemmeli olmak zorundadır. İster maddî, ister şeklî, ister fâil, ister gâî illet olsun hiçbir sebebi yoktur"[15]. Ve "Vücûdu en Mükemmel vücûddur"[16].

Fârâbî'ye göre, bu En Mükemmel Varlık aynı zamanda mükemmelliği icabı Tam, Tek, Sonsuz ve Sınırsız'dır da. "O Tam Bütündür. Sınırı ve Sonu yoktur"[17].

[10] Varlık'ın çeşitli tarifleri için bk. Fârâbî, Kitâb al-Ḥurûf, Muhsin Mahdi Baskısı, Recherches Col., XLVI, Bayrut, 1970, s. 110-128.

[11] Varlığın tarif edilmezliği ve Zorunlu ve Zorunsuz olarak ayırımı için özellikle bk. Kitâb al-Fuṣûṣ, Kahira, 1345, ss. 4, 5.

[12] Fârâbî, al-Madinâ al-Fâẓıla, A. N. Nâdir baskısı, 2. Baskı, Dâr al-Maşrık, Bayrut, 1968, s. 37.

[13] Fârâbî, 'Uyûn al-Masâ'îl, F. Dieterici Baskısı, Leiden, E. J. Brill, 1890, s. 57.

[14] Fârâbî, 'Uyûn al-Masâ'îl, s. 57.

[15] Fârâbî, a. g. e., s. 57.

[16] Fârâbî, al-Madina al-Fâẓıla, ss. 37, 48, 49.

[17] Fârâbî, Kitâb al-Fuşûş, s. 5.

Fârâbî'de St. Anselm gibi Allah'ın Mükemmelliğine, görünen tekil varlıkların mükemmelsizliklerinden hareketle varır. O'na göre, bu çeşit varlıklar, yani Mümkinler, noksanlıklardan uzak değillerdir. Onlar kendilerinde kemiyet yönünden ister bir, ister birden fazla olmak üzere aynı an ve aynı mekânda veya başka an ve başka mekânda, İlk sebeb ve Mükemmel'in zıddına, noksanlıklar bulundururlar. "İlk Varlık diğer başka bütün varlıkların ilk sebebidir. O'ndan başka herşey, ister bir, ister birden fazla olmak üzere bir çeşit noksanlığa sahip olmamazlık edemez"[18].

Allah, Fârâbî'ye göre, sadece Zât ve Varlığında En Yetkin ve En Mükemmel değil, aynı zamanda sıfatları yönünden de O En Mükemmel'dir. O'nun ilmi En Mükemmel ilim; kudreti En Mükemmel kudret; hayatı En Mükemmel hayattır; güzelliği En Mükemmel güzelliktir; v. b.[19]

Fârâbî'ye göre, Allah'ın her yönden bu Mükemmelliği bizatîhi Zâtında olduğu gibi, bizim düşüncemiz ve tasavvurumuzda da Allah En Mükemmel'dir. O, "Saf Düşünce"dir; "Saf Düşünen"dir; "Saf Düşünülen"dir[20].

Buraya kadar Fârâbî'ye göre Allah'ın hem kendisinde kendisinin 'En Mükemmel ('Afḍal)", hem de bizim düşüncemizde "En Mükemmel" olan zorunlu varlığını gördük. Şimdi sıra, bu "En Mükemmellik"ten hareketle, Fârâbî'nin Allah'ın varlığını ve var olması gerektiğini nasıl isbatladığına geldi.

Fârâbî metafiziğine göre, Allah, varlığı, özü, sıfatları yönünden görünen ve görünmeyen tekil varlıklardan zorunlu olarak ayrıdır. Ve tekil varlıklar yukarıda gördüğümüz gibi, O'na göre eksik ve noksandırlar.

Bir taraftan Allah'ın diğer varlıklardan "Ayrılığı" ve "En Mükemmel" oluşu, diğer yönden Allah'tan başka varlıkların eksik ve noksan oluşları Fârâbî'nin Allah'ı "En Mükemmellik" veya "Ontolojik Delil" ile isbatlamadaki mantıklılığının ve kıyasının öncülleridirler.

O halde, eğer Allah başka varlıklarla bir ve ortak olsa, Allah'da noksanlık ve eksiklik olur, başka varlıklardan ayrılmaz; halbuki "Allahlık" böyle değildir[21]. Diğer taraftan, eğer başka varlıklar noksan ve eksik iseler[22], Allah'ın kendilerine hiçbir yönden ait olmadığı bu eksik ve noksan varlıklar üstünde, bizim düşüncemizdeki ve varlıktaki "En Mükemmel" fikrinin kendine ait olması gereken bir varlık olması lâzımdır. Fârâbî'ye göre, işte O, Allah'tır. Zira, Fârâbî şöyle der : "Eğer İlk Varlık, varlığın mükemmelliğine sahip ise, (mükemmelliği kendisine ait olan) bu varlığın O'ndan

[18] Fârâbî, al Madina al-Fâzıla, s. 37.

[19] Fârâbî, a. g. e. ss. 48, 49; Ayrıca bk. Fârâbî, Şarḥ Risâle Zénon al-Kabîr, Haydârâbâd, 1349, s. 6.

[20] Fârâbî, 'Uyûn al-Masâ'îl, s. 58; Madina al-Fâẓıla, s. 48.

[21] Fârâbî, al-Madina al-Fâẓıla, ss. 37, 40.

[22] Fârâbî, a. g. e., s. 37.

(Allah'dan) başkasına ait olması mümkün değildir. O halde, sadece O, bu varlığa sahip olabilendir"[23]. Başka bir yönden, diğer varlıklar göreli olarak mükemmelliğe sahip iseler – ki Fârâbî'ye göre öyledir[24] –, bu varlıklardaki mükemmelliğin kendisinden geldiği bir "En Mükemmel" vardır. O da Allah'tır.

Zaten, her yönden Allah, En Mükemmel olmasaydı; zıt durum, Fârâbî'nin de belirttiği gibi, Allah'ın bağımlılığını, zorunsuzluğunu, eksikliğini, sebebliliğini gerektirecekti. Ve böylece Allah, Allah'tan başka birşey olurdu.

Kısaca, Fârâbî'de de, St. Anselm ve Descartes'daki mânâsı ile Allah'ın Ontolojik Delil ile isbatını tanımaya çalıştık ve gördük ki, bu delil, bu filozoflardan da önce Fârâbî'de vardır. Fârâbî'den sonra bu delili çoğu İslâm filozof ve mutasavvıflarında da bulmak mümkündür.

Şunu da ilâve etmeli : Fârâbî, nasıl "En Mükemmellik" fikri ile Allah'ın varlığını isbat ediyorsa, çeşitli deliller ile de bu En Mükemmelliğin bizzat varlığını da isbat ediyor. St. Anselm, Descartes ve diğer bazı ontolojik delili savunan filozoflar da, Fârâbî gibi, bu En Mükemmellik'i çeşitli yollarla isbatlamışlardır. Fârâbî de onlardan fazla ve farklı olarak akıldan doğan bir "Aşk" – ki biz ona Fârâbî'nin "Aklî Tasavvuf Nazariyesi" diyeceğiz – ile onu isbatlamıştır.

Fârâbî etik ve estetiğine göre, "Aşk", "Daha Mükemmel" veya "En Mükemmel"in mükemmelliğine duyulan bir iç duygu, bir iç özlem ve bir bilgi ve imandır. O'na göre mükemmellik veya yetkinlik (al-Fâẓîla) Aşk'la aynı şeydir[25].

O halde, mademki bizde aşk var veya şeyleri seviyoruz; sebebi, şeylerdeki mükemmelliklerdir. Ve bu mükemmellikler de "En Mükemmel"e varıncaya kadar ve O'na kıyasla derece derecedirler. Sevmek ve sevilmek mükemmelliktendirler. Allah da en büyük Mükemmel olduğu için, En Büyük Sevilen, Seven ve Aşk'tır; O'nda hepsi aynı şeydir[26].

Görüldüğü gibi, incelemediğimiz diğer deliller yanında, Aşk, Fârâbî'ye göre "En Mükemmel"in ve diğer mükemmelliklerin delilidir.

B) İBN SİNÂ'DA :

İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığı veya yokluğu tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaları ele almazdan önce, biz İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığını kabul ediyor ve isbatını yapmaya çalışıyoruz; daha sonra da İbn Sînâ'da bu delilin olmadığını iddia edenlerin delillerini ortaya koyup onları kısaca tartışacağız.

[23] Fârâbî, a. g. e., s. 40.

[24] Fârâbî, a. g. e., s. 49.

[25] Fârâbî, a. g. e., s. 54.

[26] Fârâbî, a. g. e., s. 54.

İbn Sînâ'da, St. Anselme ve Descartes'daki manasiyle ontolojik delilin varlığını iki açıdan ele alarak isbatlıyacağız : Birincisi varlığın Zorunlu (al-Vâcib) ve Zorunsuz (al-Mümkin) diye ayrımı ve Zorunlu varlığın bazı sıfatlarının ele alınması; ikincisi ise varlık fikrinin analizinin ele alınmasıdır.

Birinci açıdan, varlığın Zorunlu ve Zorunsuz diye ikiye ayrıldığını ilk defa ortaya koyan Fârâbî'den esinlenerek büyük düşünür İbn Sînâ'nın da varlığı aynı şekilde ikiye ayırdığını görüyoruz. Zorunlu varlık var olmasında, varlığı açısından zorunlu olan Varlıktır. Bu Varlık varolamazdır. Mümkin varlık ise, varlığı ve yokluğu farz edilebilen ve faraziyesinde çelişkiye düşülmeyen varlıktır. Bunların tariflerini İbn Sînâ kendi şöyle yapar : "Zorunlu Varlık, varolmadığını farzetmekte çelişkisi olan varlıktır. Mümkin varlık ise, çelişki olmadan varlığı veya yokluğu farzedilebilen varlıktır" [27]...

Filozofumuz'a göre Zorunlu varlık, Allah'tan başkası değildir. St. Anselme ve Descartes'ta olduğu gibi, Allah Zorunlu varlık olarak, saf gerçek (hakk mahz) tir; saf iyi (hayr mahz) dir; "Zorunlu varlık bizzat saf iyi dir" [28]; "varlığında bizzat mükemmeldir, O kötülük ve mükemmelsizliğin dışındadır. Saf iyiliktir" [29].; O saf akıldır ve"... herşeyi zatı ile bilendir" [30].; "O hakîm dir" [31]; mutlak cömerttir. "O'nun fiili mutlak cömertliktir" [32].; O mutlak güzelliktir[33]; Fârâbî'de olduğu gibi, İbn Sînâ'da da O, hem Âşık, hem Mâ'şuk, hem de Aşkın bizzat kendisidir[34].

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ, Allah'ı her yönden en mükemmel görür ve O'ndan daha mükemmel bir başka varlık düşünülmeyeceğini ortaya koyar. Çok sonra St. Anselme ve Descartes'ın hareket edecekleri gibi, İbn Sînâ Allah'ın bu sıfatlarının mükemmelliklerinden hareketle O'nun varlığını ortaya koyabileceğini söylemek ister.

İkinci açıdan, İbn Sînâ, Allah'ın varlığını, bizzat varlık fikrinin analiziyle de isbata çalışır. Ona göre bizzat varlık fikri bizi varlığın gerçekten varolduğuna ve zorunlu varlığın kabulüne götürür. İbn Sînâ bu fikrini en iyi ve en açık ifade ettiği yer, al-İşarât'ın şu pasajıdır : "Evvel'in varlığını, Birliğini ve maddeden ötede oluşunu nasıl ortaya koyabileceğini düşün, varlığı düşünmek Allah'ın varlığını hemen ortaya koymasına rağmen, açıklamamız, bizzat varlıktan başka bir şey üzerine düşünmeye, varlığı kimin yarattığı ve kimin meydana getirdiğini dikkate almaya ihtiyaç duymaktadır. Bu tarzdaki düşünme şekli daha geçerli ve daha yücedir. Yani biz varlığın

[27] İbn Sîna, al-Nacât, Kahire, 1331, s. 366; ayrıca bkz., ss. 383, 384.
[28] İbn Sînâ, al-Şifâ', İlâhiyyât, Kahire, 1960, s., 356.
[29] İbn Sînâ age., s. 356.
[30] İbn Sînâ, Dânesh-Nâmé, Fr. çeviri, M. Achena ve H. Massé, Paris, 1955, s. 152.
[31] İbn Sînâ, age., s. 165.
[32] İbn Sînâ, age., s. 166
[33] İbn Sînâ, al-Şifâ', İlâhiyyât, s. 368.
[34] İbn Sînâ, age., s. 369.

durumunu incelediğimiz zaman, varlık bizzat kendinin bizzat varolduğuna bize şahitlik eder" [35].

Bu pasaj açıkça İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığını ortaya koymaktadır. Ne yazık ki filozofumuz bu görüşünü geliştirmemiştir. İbn Sînâ'nın bu görüşü ve Allah'ı isbat şekli, St. Anselme ve Descartes'ın görüşleri ve isbatlarından "Ontolojik"diye adlanmaya daha çok hakkı vardır. Zira, görüldüğü gibi İbn Sînâ bizzat varlığın fikrinden Varlığın varlığının isbatına ulaşıyor; halbuki St. Anselme ve Descartes onu düşünebildikçe düşünülen mükemmel sıfatlarından hareketle isbatlıyorlar[36]. Kaldı ki birinci açıdan, yukarıda görüldüğü gibi, İbn Sînâda aynı şekilde varlığın bazı mükemmel sıfatlarından bahseder ve Allah'ı onlara da isbata çalışır. Zira yine İbn Sînâ, zorunlu bir varlık algılamadan varlığın algılanamıyacağını söyler. O halde, neticede filozofumuza göre Zorunlu bir varlık vardır; çünkü biz her zaman mümkin varlığın algısıyla karşı karşıyayız ve onun içinde bulunuyoruz.

İbn Sînâ'nın bu fikirlerine dayanarak Cruz-Hernandez La Metafisica de Avicenna adlı eserinde İbn Sînâ'da ontolojik delilin varolduğundan bahsediyor ve yukarıda ele aldığımız al-İşârât'ın aynı pasajına dayanarak isbata çalışıyor[37]. Aynı şekilde, Badawî de İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığından bahseder ve St. Anselme ve Descartes'da olduğu gibi bir ontolojik delilden söz eder ve hatta İbn Sînâ'yı onların öncüsü görür[38].

İbn Sînâ'da böyle bir ontolojik delilin olmadığını iddia edenlere gelince, başta L. Gardet ve A. — M. Goichon gelir. Bu iki araştırıcı İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığını kabul etmek istemiyorlar. Çünkü, meselâ L. Gardet, al-İşârât'ın bu pasajında anlatılmak istenen fikirlerin ontoloji ile değil, sezgicilik ve tasavvufla ilgili olduğunu söyler ve şöyle ifade eder : "İsteyerek şunu söyleyebiliriz ki, az-çok bâtınî (ezoterik) olan bu delil, varlığı Varlık olarak görmede bâriz bir niyetten kaynaklanır... Ancak, yeter ki İbn Sînâcı düşüncenin, tekilci taşkınlığı mefhumlaştırmayı onun manasında kendine çeksin"[39]. Badawî'nin de belirttiği gibi[40] burada asla tasavvufî ve bâtınî bir anlayış görmek mümkün değildir. L. Gardet haksızlık etmektedir. Bu pasajı bâtınî bir manada tefsir etmeğe hakkımız yoktur. İbn Sînâ burada, tekrarlayalım, açık ve kesin olarak Allah'ı isbat için Varlığı varlık olarak kâfidir demek istiyor.

[35] İbn Sînâ, al-Işârât, Forget neşri, Leyden, 1892, s. 146; Fransızca tercemesi, A.– M. Goichon, Paris, 1951, ss. 371-372.
[36] St. Anselme, Proslogium, Migne neşri, C. CLVIII. s. 223; Descartes, Discourse de la Méthode, 4. kısım, Méditations, 5, 2-3.
[37] Cruz – Hernandez (M.), La Metafisica de Avicenna, Grenade, 1949, ss. 117-121.
[38] Badawî (A.), Histoire de la Philosophie En Islam, C. 2, (les philosophes Purs), J. Vrin, Paris, 1972, ss. 646-648.
[39] Gardet (L.), La Pensée Religieue d'Avicenne, J. Vrin, Paris, s. 132, n. 2.
[40] Badawî, (A.), a. g. e., s. 647.

Goichon da L. Gardet'yi takiple bu pasajın bâtınî bir konteks içinde ele alır ve İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığını görmemede haksızlık eder. O şöyle der: "Burada varlığın varlıktan hareketle fakat önce varlığın sezgici, daha sonra aklî bir kuvvete dayandırıldığı bir delilden bahsediyor. Bu çeşit sezgicilik biraz ilerde gelecek olan sıddîkîn sözünden sebeblenmektedir..... bu "doğruların" bilgisi St. Anselme ve Descartes tarzındaki akılcılıktan ziyade, sezgiciliği hatırlatır"[41]. Goichon da bu görüşlerini aynı paragrafın ilerisinde bulunan sıddîkîn sözcülüğüne dayandırır. Halbuki bu paragraftaki bu sözcük aynı "tenbîh"in ilerdeki paragrafındaki ve Kur'ân âyetinde geçen aynı sözcükle hiçbir ilgisi yoktur. Bunun için bu paragrafta hiçbir bâtınî manâ aramağa gerek yoktur.

Netice olarak biz İbn Sînâ'da, ontolojik delilin varlığını kabul ediyoruz. İbn Sînâ genel varlık fikrinden, otomatik olarak Zorunlu varlık olan Allâh'ın varlığı fikrine ulaşır. Gerçekte bu delil, daha sonra St. Anselme ve Descartes'ın ortaya koyacakları ontolojik delilden başka bir şey değildir.

[41] İbn Sînâ, Livre des Directives e Remarques, Çeviren : A.-M. Goichon, J. Vrin, Paris, 1951, s. 371, n. 1. krş, A. - M. Goichon, La Distinction de L'Essence et de L'Existence D'Après İbn Sînâ, Desclée de Brouwer, Paris, 1937, s. 336.

AL-KİNDÎ VE İBN SÎNÂ'DA ATOMCULUĞUN TENKİDİ

Dr. MEHMET BAYRAKDAR

Al-Kindî ve İbn Sînâ gibi iki büyük İslâm filozof ve ilim adamında atomculuğun tenkidini ele almazdan önce, konuya giriş için çok kısa olmak üzere, atomculuğun doğuşu ve İslâm düşüncesine geçişini hatırlatalım. Bu kısa giriş, bize bu iki düşünürdeki tenkidin mana ve değerini daha iyi anlatacaktır.

Maddenin atom denen oldukça küçük, bölünmez, değişmez, ezelî, kendi aralarında benzerlik gösterip, sadece şekil, ağırlık ve durum yönünden değişiklik gösteren parçacıklardan meydana geldiğini ileri süren filozof ve filozof-fizikçilerin doktrinine, genel olarak bilindiği gibi. atomculuk. adı verilir.

İnsanlık düşünce tarihinde bu genel tarifte ortaya konulan atomculuğun çeşitli uygulanış alan ve şekillerinden, birçok atomculuk türleri ortaya çıkmıştır ki, biz aşağıda olduğu gibi örnek olarak bunların sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz. Maddenin çeşitli kapalı kuvvet ve atomik noktalardan meydana geldiğini ileri süren Boscovich'in matematik veya fisagorcu atomculuğu, maddenin monadlardan teşekkül ettiğini ileri süren Leibniz'in metafizik atomculuğu, psişik olguların da atomik olduğunu kabul eden ve doğuşu Demokritos'a kadar uzanan ve en iyi ifadesini modern çağda, Spencer'da bulan psikolojik atomculuk ve Eş'arî'deki yaratılışçı ve teolojik atomculuk, bu türlerdendir.

İyi bir hindolog Keith'ın Indian Logic and Atomism adlı eserinde ortaya koyduğu Hind atomculuğunun da, kısmen eski Yunan atomculuğundan esinlendiğini gözönüne alacak olursak, maddenin en eski felsefî ve fizikî izahı olarak atomculuğun, insanlık düşünce tarihinde eski Yunan'da başladığı kabul edilebilir. İlk felsefî atomculuk Leucippe ile başladı ve talebesi Demokritos tarafından geliştirildi. Biz bu iki eski düşünürün fikirlerini Demokritos'tan kalan bazı parçalardan başka, Aristo'nun De Generation et Corription, Physique ve Metaphysique ; Teofrast'ın eserleri ve Lâtin Şair Lucrece'in De Rerum Natura adlı eserinden öğrenmekteyiz. Bu iki eski düşünüre göre madde, sayısız, matematiksel olarak değil fakat fizikî olarak bölünmez ve hareket halinde, birbirine benzer ve sonsuz küçük parçalardan

meydana gelmiştir. Bu küçük parçalar, onlarca atom (eski yunanca atomos) diye adlandırılmıştır[1].

Bu iki düşünürün atomculuğu bütün varlığı bir, değişmez, içkin ve hareketsiz olarak kabul eden eleacı ekolün metafiziğine, diğer yandan her şeyin değişken ve zorunlu olarak hareket halinde olduğunu savunan Herakleitos'un doktrinine karşı ileri sürülmüş bir doktrindir[2]. Aynı şekilde Aristo'ya göre eski Yunan tabiatçıları ve başta Hipokrit olmak üzere bazı tabiblerin de, bu iki düşünürün atomculuğuna tesirleri vardır[3].

Bu atomculuğa göre, atomların meydana getirdiği madde yok olabildiği halde atomlar bizzat kendileri yok olmazlar, boşlukta hareket halindedirler. Atomların birleşip ayrılmaları da ancak hareket ve boşlukta sağlanır. Hareketliliğin de ağırlık ve boy farkından meydana geldiği bu iki düşünür tarafından ileri sürülmüştür. Özce aynı olan bütün atomlar, şekil, durum ve ağırlık bakımından farklıdırlar[4]. Böyle bir atomculuğun mantıkî neticesi olarak, Demokritos insan ruhunun da atomlardan teşekkül ettiğini ileri sürüyordu[5]. Leucippe ve Demokritos'un fizikî ve ruhsal atomculuğu, Teoslu Nausiphanes aracılığı ile Epikür'e geçti ve epikürcü ekolle devam ederek Orta ve Modern Çağ'a kadar ulaştı.

Bununla birlikte atomculuğa, doğuştan hemen sonra, tenkidler de başladı. İlk esaslı ve felsefî tenkid Eflatun, Teofrast ve Aristo'dan geldi. Eflatun atomculuğu maddenin ve âlemin yapısı ve sebebini anlatmada yeterli bulmuyor ve atomların ağırlık ve şekil farklılıklarıyla kendi hareketlerini sağlayacaklarını ve onların ezelî olmayacağını söyleyerek, esaslı tenkidlerde bulunuyordu[6]. Daha sonra Aristo, Eflatun'un bu tenkidlerini geliştirdi. Aristo tenkidlerinin al-Kindî ve İbn Sînâ'ya hareket noktası teşkil etmesi ve tesirlerinin olduğunu kabul ettiğimizden, bu tenkidler üzerinde kısa da olsa, biraz durmamız ve onları özetlememiz faydalı olacaktır.

Aristo, bilgi teorisi açısından, herşeyden önce atomcuların zıddına, prensiplerin veya maddenin prensibi kabul edilen atomların sonsuzluğunu ve bölünmezliğini kabul etmez, "aksi halde, varlığa akıl erdirme mümkün değildir" der[7]. Diğer taraftan Aristo, devamlılığın ancak bölünebilirlilikle mümkün olduğunu ifade ettikten sonra, "her devamlı olanın bölünemezlerden meydana gelmesi mümkün değildir" der[8]. Aristo'ya göre bir bütünün bütün parçaları ve hatta iki aşırı ucu arasında atomik kesiklik yoktur. Aristo bunu ifade için şöyle der : "Diğer bir parçadan ayrı olabilecek aşırı bir uç yoktur"[9]. Halbuki atomculara göre, maddeyi teşkil eden her atom parçası olduğu için boşlukla birbirlerinden ayrılırlar ve arada kesiklik vardır. Bir maddenin bir parçasının diğer bir parçası ile ilgisi ve bağı olmadığını kabul ediyorlardı.

Diğer taraftan Aristo tenkidine şöyle devam eder : "Temasa gelince; bu ya bütünün bütüne, ya parçanın parçaya veyahut ta parçanın bütüne olan temasıdır; fakat bölünmez parçasız olduğu için, bu temas zorunlu olarak bütünün bütüne olan temasıdır. Halbuki bütünün bütüne olan teması asla bir devamlılık değildir; Zira devamlılık bazıları diğerlerinden ayrı olan parçalardan meydana gelir ve yer işgal ediş açısından, birbirinden farklı parçalara bölünür"[10]. Buna ilâveten Aristo "devamlılık, bölünmezde bölünür",[11] der. O halde Aristo'ya göre, atomcuların bir maddeyi teşekkül eden atomların bölünmezliğini ve maddenin devamlılığını sadece ve sadece atomların devamlılığına bağlamanın mümkün olmadığını görüyoruz.

Netice olarak Aristo'nun madde atomculuğunu kabul etmediğini ve maddenin devamlılığının atomlarla olmayıp, bizzat madde kendisi ezelî ve devamlıdır, dediğini biliyoruz. Madde atomculuğunu reddeden Aristo'nun zaman atomculuğunu kabul ettiğini görüyoruz. Bu teoriyi gerçekte Aristo Zenon paradokslarından çıkarmıştır. Nasıl Leucippe ve Demokritos maddenin atomlardan teşekkül ettiğini söylüyorsa Aristo da zamanı "ân"denilen zaman atomlarından meydana geldiğini, bu "ân"ın sonsuz, devamlı ve değişmez olduğunu söyler[12]. Aristo "biz ân'ın bölünmez olduğunu biliyoruz", der[13]. Ân değişmez; çünkü o Aristo'ya göre hareket ve sükûnun dışındadır : "Ân'da ne sükûn, ne hareket vardır"[14]. Ve her zaman ân kendi kendinin aynıdır : "Ân her zaman bir aynı ayniyettir"[15]. Aristo'ya göre ânlarda meydana gelen zaman ise zıddına sonlu ve bölünür onun parçaları vardır. Aristo'nun madde atomculuğunu tenkidi kadar, bu zaman atomculuğu da İslâm düşüncesine geçmiş ve Eş'arîci kelâm ekolünden başka bilhassa mutasavvıfların birço-

[1] Demokritos, Fragments 125, Fragment der Vorsokratiker içinde, Diels (K. W.), Berlin 1903, s. 342; Aristo, De Génération et Corruption I, 8, özellikle 325 a 2-36; Zeller (E.), Philosophie der Griechen, Leipzig, 1892, s. 837; Liepmann (H. C.), Die Mechanik der Leukip-Demokritischen Atome Leipzig, 1886, s. 135; Burnet (J.) L'Aurore dla Philosphie Grecque, Fr. terceme, A. Reymond, Payot, Paris, 1919, s. 383.

[2] Aristo, a. g. e., I, 8; Burnet, (J.), a. g. e., ss. 386-387; Chhevalier (J.), Histoire de la Pensée, I. cilt (la Pensée Antique), Flammarion, Paris, 1955, s. 109; Kroll (W.), Atomic Theory (Greek), Encyclopedia of Religion and Ethics, II. Cilt, s. 198.

[3] Aristo, a. g. e., I, 8.

[4] Demokritos, Fragments, 125; Kroll (W.), a. g. e., II, s. 198; Burnet (J.), a. g. e., s. 383.

[5] Kroll (W.), a. g. e., II, s. 198.

[6] Eflatun, Timmée, 55 C.

[7] Aristo, Physique, I, 189 a, 12.

[8] Aristo, a. g. e., VI, 1, 231 a, 22.

[9] Aristo, a. g. e., VI, 1, 231 a, 27.

[10] Aristo, a. g. e., VI, 1, 231 b, 2-6.

[11] Aristo, ag. e., VI, 231 b 10; Krş. 15-16.

[12] Aristo, a. g. e., VI, 234 a, 30.

[13] Aristo, a. g. e., VI, 239 b 9; VIII, 8, 262 a.

[14] Aristo, a. g. e., VI, 234 a 24.

[15] Aristo, a. g. e., VI, 218 a, 8.

ğuna da tesir edip etmediğinin araştırılması gerekir. Aristo'nun geliştirdiği bu zaman atomculuğunun Eş'arî'de olduğunun tersine mutasavvıflarda olmadığını Coomaraswamy söylerse de bu tartışma konusu edilebilir[16].

Bu kısa açıklamalardan sonra, şimdi de bu eski atomculuğun İslâm düşüncesine girişini gözden geçirelim.

İslâm'da atomculuk üzerine çalışan araştırıcılar, İslâm'da atomculuğun doğuşu ve nereden geldiği hakkında farklı kanaatlere sahiptirler. Oldukça zor ve karışık olan bu konu hakkında kesin ve açık bir hüküm vermek te aynı şekilde zordur. İslâm'da atomculuk üzerine İslâm âleminden çalışmalar yapan ve araştırmalarını daha çok Mu'tezilîler üzerine teksif eden Kitâb al-Masâ'îl'i ile ilk araştırıcı Sa'îd al-Naysâbûrî (932-1068) dir. Fakat onda İslâm Atomculuğu'nun menşeine ait bilgilere rastlamak mümkün değildir. Daha sonra Mûsâ b. Meymûn al-Kurtubî'yi görüyoruz. O, İslâm Atomculuğu'nun sadece Epikür'ün atomculuğuna benzediğini söylemekle, belki bu atomculuğun Yunan asıllı olduğuna işaret etmek istiyordu[17]. Batılı çağdaş araştırıcılara gelince, De Boer bu düşüncenin İslâm dünyasına Aristo fiziğinin yeni eflatuncu şerhleriyle geçtiğini ileri sürerken[18], aynı araştırıcı bir başka görüş olarak Yunan tabiat felsefesinden geldiğini söyler[19]. M. Horten ve De Boer'e dayanarak Macdonald, atom düşüncesinin sapık yani dialektikçi kelâmcıların İslâm'a soktuğunu söyledikten sonra, bunun Hind düşüncesinden İslâm'a geçtiğini söyler[20]. Aynı şekilde Badawî de bu düşüncenin İslâm'a Hind'den geçebileceğini, çünkü ilk atomik düşünce hareketinin İslâm'da Basra Mu'tezilîleri ile başladığını ve Basra'nın o zaman İslâm ve Hind'in ticaret ve kültürünün birleştiği yer olduğunu söyler[21]. Halbuki Coomaraswamy ise bu görüşlere itiraz ederek bilhassa başta Eş'arî atomculuğu olmak üzere, İslâm'daki atomcu görüşlerin Hind'den gelemeyeceğini söylemektedir[22]. İslâm düşüncesindeki atomculuğun, mutasavvıfların zaman atomculuğu hariç tutulursa, İslâm'a tercümeler devrinde Hıristiyan ve Süryanîler aracılığıyle eski Yunan düşüncesinden geçtiği kabul edilebilir. İslâm'a bu yolla geçen atomculuk sadece madde, mekân, zaman'a uygulanmadı; bununla birlikte psikoloji, ahlâk ve hatta siyaset alanlarına kadar uygulanmıştı.

[16] Coomaraswamy (A. K.), Le Temps et L'Etérnité, Fr. terceme, G. Leconte, Dervy-Livres, Paris, 1976, s. 77, n. 2.

[17] Meymûn, Dilâletü'l-Hâirîn, Önsözle neşreden : Prof. Dr. Hüseyin Atay, A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, No : 93, Ankara, 1974, s. 201.

[18] De Boer, (T. J.), Atomic Theory (Muhammedan), Encyclopedia of Religion and Ethics içinde, II. cilt, s. 202.

[19] De Boer, (T. J.), The History of Philosophy in Islam, Dover, New York, 1967, s. 57.

[20] Macdonald (D. B.), Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology, Isis içinde, XXX, 1927.

[21] Badawî, (A.), Histoire de la Philosophy En Islam, C. I, (Les Philosophes théologiens), J. Vrin, Paris, 1972, s. 92.

[22] Coomaraswamy, a. g. e., s. 83, n. 10.

İslâm'daki atomculuk, Yunan'daki gibi artık meteryalist karakterli değil, tamamen Allah'ın varlığını isbat için kabullenilmiş teolojik ve metafizik bir atomculuktur. Bunun içindir ki, Araplarda, La Science Arabe adlı eseriyle pozitif ilimlerden bahseden Miéli, İslâm'da atomculuğun teolojik gayeler için yaratıldığını söyleyerek, İslâm atomculuğundan bahsetmez[23].

İslâm'daki atomculuğu genel olarak IX. yüzyılda Basra'daki Mu'tezile kelâm imamlarında görüyoruz. Başta Abu Huzayl al-Allâf (öl. 841 veya 849); al-İskâfî (öl. 854 veya 855), Abu Ali al-Cubbâî (öl. 915) ve al-Allâf'ın çağdaşları olan Mu'ammer İbn Abbâd (öl. 850), Hişâm al-Fuvâtî (öl. 840) ve Abbâd b. Süleymân gelirler[24]. Meselâ, al-Allâf'a göre cisimler atom yığınlardan meydana gelmiştir ve atomların ne en, ne boy, ne de genişliği vardır. Onlar bölünmez ve parçalanmazlar. Atomlar hareket edebilirler, ayrılır ve birleşebilirler. Ne renk, ne kokuları vardır[25]. Bilindiği gibi eski Yunan atomculuğunda da durum aynıdır[26]. Maddenin şekli ve çeşitleri, yine eski Yunan'da olduğu gibi, al-Allâf'ta da atomların diziliş ve birbirine olan nisbetlerinden doğmaktadır[27]. Görüldüğü gibi, ilk Mu'tezilîlerle eski yunan atomcularından Leucippe, Demokritos ve Epikür ile ne kadar benzerlikler vardır.

Abû Bakr ar-Râzî'yi de aynı devir atomcuları arasında sayabiliriz. Çünkü o, Demokritos gibi ilk maddenin atomlardan meydana geldiğini savunuyordu[28]. Daha sonra Mu'tezile atomculuğu, Eş'arî'de en geniş şekilde ele alınarak maddeden başka mekân ve zamana da uygulandı ve tamamen metafizik bir karekter kazandı. Atomlar Allah'ın yarattığı, Leibniz'in deyimiyle, birer monadlardır ki kendi varlığına delil teşkil ederler. Eş'arî'den sonra Eş'arî Ekolü'nde atomculuk al-Bakillânî ve al-Cuveynî ile devam etti ve son felsefî savunuculuğu Fahr al-Dîn ar-Râzî ile yapıldı. Ona göre cisimlerden başka mekân, zaman ve hareket de atomlardan meydana gelmiştir[29].

İslâm'a bu şekilde giren ve gelişen atomculuk daha başlangıçta tenkitlere uğradı. İlk tenkidin büyük bir mu'tezile kelamcısı olan al-Nazzâm (öl. 835 veya 838)'dan geldiğini görüyoruz. Atomculuğu mutlak manada inkar eden al-Nazzâm, "hiç bir bölünme bölünemez olamaz..... Bir parça

[23] Mieli (A.), La Science Arabe, Leiden, 1938, s. 138-141.

[24] al-Eş'arî, Makâlât al-İslâmiyyîn, H. Ritter neşri, 2. bsk. Wiesbaden, 1963, s. 208.

[25] al-Eş'arî, a. g. e., s. 208-213; al-Bağdâdî, al-Fark Bayn al-Fırak, Mısır, 1948, s. 79.

[26] Demokritos, Fragmente, 125.

[27] Aristo, Métaphysique A, c., 4, s. 985 b; al-Bağdâdî, a. g. e., s. 79.

[28] Kraus ve Pinès, Al-Râzî, Encyclo. de l'İslam içinde, I. cilt, I. bsk. s. 1214.

[29] Fahr al-Dîn al-Râzî, Kitâb al-Arba'în, Haydarâbâd, 1353, s. 254-255; al-Muhassal, al-Husayniyya, Kahira, tarihsiz, s. 81.

sonsuza kadar bölünebilir ve bölünme asla durmaz." der[30]. Al-Nazzâm'ın tenkidlerinin İbn Hazm tarafından yeniden ele alınıp geliştirildiğini biliyoruz. Ayrıca İbn Hazm, al-Nazzâm'ın bu konudaki fikirlerine de kaynak teşkil-eder[31]. Badavî, al-Nazzâm'ın fikirleri ile Pseudo-Plutarque'ınkiler arasında benzerlikler olduğunu söyler ve onun Pseudo-Pluterque'ın Kustâ İbn Lûkâ tarafından arabçaya çevrilen De Placitis Philosophorum adlı eserinden esinlenebileceğini kaydeder[32].

İslâmda al-Nazzâm ile başlayan bu atomculuk tenkidi al-Kindî, İbn Sînâ, al-Gazzâlî ve İbn Hazm ile devam etti. Al-Gazzâlî ve İbn Hazm'ın tenkitlerini bir kenara bırakarak, şimdilik al-Kindî ve İbn Sînâ gibi iki büyük filozofun tenkidlerine kısaca değineceğiz.

A — Kindî :

"Arab filozofu"diye anılan ve İslam kültür tarihinde ilk filozof olarak kabul edilen al-Kindî, atomculuğu felsefî açıdan hiç şüphesiz ilk tenkid edenlerdendir. İbn Nedîm'in bize bildirdiğine göre, o bu konuda bir de eser meydana getirmiştir ki, "Cüz'ün Bölünmezliğini İddia Edenin Sözünün Çürütülmesi Hakkında Risâle" adını taşımaktadır[33]. Maalasef al-Kindî'nin bu eseri günümüze kadar gelmediği için, biz bu konu hakkında onun fikirlerini öğrenemiyoruz. Ne var ki al-Kindî'nin atomculuğu tenkidini, zaman zaman değindiği diğer başka eserlerinden ortaya çıkarmaya çalışacağız. İslâm atomculuğu üzerine yazılmış eserlerde al-Kindî'den hiç bahsedilmemekte, meselâ, S. Pines "Beitrage zur Islamischen Atomenlehre" adlı eserinde ne de O. Pretzl "Die Frühislamische Atomenlehre" adlı makalesinde al-Kindî'ye yer vermemektedirler.

Al-Kindî, cismin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiği için, Leucippe ve Demokritos'un ezelî ve yaratıcı atomlarını, ne de Aristo'nun ezelî atomik ân'ını kabul etmeyeceği açıktır. Ona göre, atomlar maddenin ve cisimlerin prensibi olamazlar. Bizzat cisim sonlu ve bölünür olduğu gibi, cisimle özdeş olan ve aynı zamanda var olan hareket, zaman ve mekânda sonlu, sınırlı ve sonsuza kadar bölünebilirler. Çünkü al-Kindî şöyle der : "Cisim, hareket ve zaman aynı zamanda beraberdirler, hiçbiri diğerinden önce değildir[34]". Şöyle ilâve eder : "O halde açıktır ki cisim için sonsuzluk yoktur ve bu açıdan da, bilfiil kemiyetlilikte de sonsuza varan bir şeyin olması

[30] al-Eş'arî; al-Makâlât, Kahira, 1954, C. II, s. 16.

[31] İbn Hazm; al-Fisâl, Kahira, 1321, C. V, s. 92-94.

[32] Badawî, (A.); a. g. e., s. 118; Krş. De Anima'nın arabca tercümesinin neşri, Kahira, 1954, s. 118, II., 3-4.

[33] İbn Nedîm; Kitâb al-Fihrist, G. Flügel neşri, I. cilt, Khayats, Beyrut, 1964, s. 259. (رسالته فى بطلان قول منزعم انجزأ لا يتجزأ)

[34] al-Kindî; Kitâb fî Falsafa al-Ûlâ, Rasâ'il al-Kindî al-Falsafilyya içinde, Notlarla neşreden : M. Abû Rîda, C. I, Mısır, 1950, s. 119; Krş., ss. 117, 120, 121.

mümkün değildir[35]. Görüldüğü gibi al-Kindî cismin sonsuza gitmeyeceğini kabul eder, "şüphesiz cisim sonludur[36]" der. O halde cismin en küçük parçası da cisim gibi sonsuza gitmez ancak sonsuza kadar bölünebilir. Aynı şekilde al-Kindî, zaman atomculuğunu kabul eden Aristo'nun zıddına, zaman ve onu meydana getiren ân'ların da sonlu ve sonsuzda görünür olduğunu kabul ederek zaman atomculuğunu da inkâr eder. O bu konuda şöyle der : "O halde açıklandı ki zaman bilfiil sonsuzluğunun olması imkânsızdır"[37]. Al-Kindî, hareketin de zaman gibi bilfiil sonlu olduğunu söyleyerek, hareket atomculuğunu da reddeder. O bu konuda şöyle der : "Hareket ve zaman bilfiil sonludur"[38].

Diğer taraftan Aristo gibi, al-Kindî, atomcuların ve kelâmcıların zıddına, atomların içinde yüzdüğü boşluğun mutlak varlığını kabul etmez. "Boşluk, mekânlaştırılmamış bir mekândır. O halde mutlak varlığa sahip olması imkânsızdır"[39]. Görüldüğü gibi atomların hareketi için varlığı düşünülmüş olan boşluk, al-Kindî'de de inkâr edilmiştir. Al-Kindî, bu görüşünde Aristo'dan esinlenmiş olabilir. Zira, Aristo bize aynı boşluğun tarifini şöyle verir : "Öyle değil mi ki, boşluk, içinde hiçbir şey olmayan yerdir"[40].

Al-Kindî, cisim, hareket, mekân ve zamanın sonlu olup, sonsuza kadar görünebileceğini eserlerinden birçoğunda yeri gelince matematiksel ve mantıkî postülâlarla da endirekt olarak isbata çalışır. Aristo gibi[41], al-Kindî sonsuz (al-Lânihaya)'un bilfiil, bilkuvve düşünülse de gerçeklik sahasında ne cisimde, ne harekette, ne mekânda ve ne de zamanda olmadığını söyler; çünkü cisim; cins, nev'i, fasl ve nihayet sonsuza kadar bölünebilir. Sonsuza kadar da bölündüğü için, cisim hem ezelî değil hem de yok olucudur. Cisim böyle olduğu gibi onun kalitesi (al-Mahmûl) de öyledir[42].

Netice olarak diyebiliriz ki al-Kindî, Aristo gibi maddenin bölünemez küçük atomlardan teşekkül etmediğini, Aristo'nun zıddına ân ve zamanın da bölünebileceğini kabul ederek Yunan atomculuğu kadar İslâm teolojik atomculuğunu da reddetmiş oluyor.

B. İbn Sînâ :

Büyük İslâm filozofu İbn Sînâ, al-Nazzâm ve al-Kindî gibi atomculuğu reddeder. Bilhassa madde atomculuğunu reddederken, başta Aristo'dan faydalanır. İbn Sînâ'nın tenkidlerini daha sonra ilk ele alan, şüphesiz Fahr

[35] al-Kindî; a. g. e., s. 116.

[36] al-Kindî; Risâlâ fî Vahdaniyya Allah, [illegible]. cilt, s. 209.

[37] al-Kindî; Kitâb fî Falsafa al-Ûlâ, s. 117.

[38] al-Kindî; Risâlâ fî Vahdanniyya Allah, s. 203.

[39] al-Kindî; Kitâb fî Falsafa al-Ûlâ, s. 109.

[40] Aristo; Physique, VI, 7, 213 b, 30; VI, 214 a 3.

[41] al-Kindî; a. g. e., s. 116.

[42] al-Kindî; a. g. e., s. 116.

al-Din al-Râzî'dir[43]. O, Lubâb al-İşârât'ında bunları ortaya koyar, fakat hiç yorum yapmaz. Tûsî ise, bu konulara eğilmez. Modern araştırıcılardan O. Pretzl ve S. Pines, yukarıda isimlerini andığımız eserlerinde, İbn Sînâ'ya da yer vermezler. Ancak Carra de Vaux, Encyclopedia of Religion Ethics için yazdığı "Avicenne" maddesinde İbn Sînâ'nın atomculuğu tenkid ettiğine sadece işaret eder"[44]. Goichon ise Kitâb al-İşârât'ın tercümesinde yeri geldikçe, bu tenkidlere kısa notlarla işaret etmiştir[45].

İbn Sînâ'nın atomculuk teorisinin tenkidini ele aldığı, belli başlı eserleri; al-Şifâ, al-Nacât ve al-İşârât'tır. İbn Sînâ önce al-Şifâ'da Leucippe (Abûkîlûs), Demokritos ve Epikür'den başlayarak İslâm atomcuları da dahil bütün atomcuların görüşlerini ve çeşitli tezlerini özetler ve daha sonra onların kritiğine geçer[46].

Genel olarak zikredilen bütün bu eserlerinde, esas olarak atomculuğu, İbn Sînâ, Aristo'dan esinlenerek ortaya koyduğu cisimlerin "temas teorisi" ile tenkid eder. Bu teorinin iskeletini al-İşârât'ın şu paragrafında kolayca görmek mümkündür :

"Kendileri cisim olmadıkları halde, cismi teşkil eden parçaların birbirine bağlandıkları bağlara her cismin sahip olduğuna inanan insanlar vardır[47]. Bu insanlar, ne kesiklik, ne kırılma, ne tahayyül ve ne de faraziye ile cismin bu parçalarının bölünme kabul etmediklerine ve onlardan cismin teşekkülünde bulunan parçanın, iki aşırı ucunun temasını engellediğine inanırlar. Onlar bilmezler ki, eğer parçanın bir merkezi varsa parçanın bu iki aşırı ucundan herbiri diğerinin temasta olduğu şeyle temas etmez ve bu merkez tamamen iki tarafın biriyle temasta değildir. Yine onlar bilmezler ki, eğer başka bir cisim, bu cisimde, bu cisimle her ikisi de aynı bir yer[48] veya mekân veya senin arzuladığın birşey yapacak şekilde, bu cismin merkezine ulaşıncaya kadar sokulsa, sen bu cismin öbür cisimle sadece "bir" yaptığını söyleyebilirsin; zira bu cismin kendine temas edenden başka cisimle temas etmesi için, öbür cismin kendi merkezine sokulmasını önleyecek hiçbir vasıtası yoktur. Bu karşılıklı ortak temasla farzedilen temastan önce, bu cismin temas ettiği kemiyet ve bizzat farzedilen temas, merkeze kadar temas edi-

[43] Fahr al-Dîn al-Râzî; Lubâb al-İşârât, 2. bsk. al-Hancî, Kahira, 1355, ss. 48-49.

[44] Carra de Vaux; Avicenne, Encyclopedia of Religion and Ethics içinde, I. cilt, s. 274.

[45] İbn Sînâ; Livre des Directives et Remarques, Çev. : A. - M. Goichon, Beyrut-Paris, 1951, özellikle bkz. : ss. 248-251.

[46] İbn Sînâ; al-Şifâ, Tahran 1303, III, ss. 85-86; al-Nacât, II. bölüm, I. kısım.

[47] İbn Sînâ, bu insanlarla atomcuları kasdediyor.

[48] İbn Sînâ'nın bu sözleri şöyle diyen Aristo'yu hatırlatır : "Temasa gelince, o, ya bütünün bütüne, ya parçanın parçaya, ya parçanın bütüne temasıdır; fakat bölünmez parçasız olduğundan, zorunlu olarak temas bütünün bütüne olan temasıdır. Halbuki bütünün bütüne olan teması asla devamlılık arzetmez, zira devam edenin bazıları diğerlerine benzemeyen parçaları vardır ve o yer alma açısından birbirinden ayrılacak şekilde parçalara bölünür." Physique, VI, 1, 231 b 2-6.

len şeyin merkezle temas eden diğer aşırı ucun temas ettiği şey olmasını ister. Ve eğer bu, durumda bir değişiklik yapmıyorsa, o halde ne cismin teşkili, ne merkez, ne aşırı uç, ne de hacmin artması var demektir. Çünkü temas devamlılık taşımıyor. Ve eğer bu şeylerden biri yoksa, farzedilen ortaklaşa temasın da bütünle asla teması yoktur, zıddına bundan devamlılık neticesi ortaya çıkar ve karşılıklı temas eden şey o halde bölünür"[49].

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre, bir bütünün parçaları arasında bir devamlılığın olması için temasın olması gerektiğini ve temas olduğu yerde de parçalarının bulunmasını ileri sürer ve en küçük de olsa bir bütün kabul edilen parçanın bölünebileceğini; bölünmez kabul edilen atomların olmadığını ispatlamak ister. İbn Sînâ'da cisim sınırlı ve devamlı "miktar"dır. Onun ayrılıp birleşmesi kabildir. Zatında devamlı olan ile devamlılığı ve keskinliği kabul eden şey tamamen ayrı şeylerdir. Aristo'da olduğu gibi İbn Sînâ'da da devamlılık cismin tabiatındadır ve devamlılıktan da daima temas meydana gelir[50]. O halde İbn Sînâ'ya göre cismin atom denen bölünmez ve kesik parçacıklardan teşkili mümkün değildir.

İbn Sînâ, cismin atom denen bu sonsuz parçacıkların bileşimi olmadığını, şu şekilde söyler : "Bazı kimseler bilmezler ki toplam (al-Kesra) ya sonlu veya sonsuzdur. Ve neticede bileşiği meydana getiren "bir" ve "sonlu" iki ayrı şeydir. O halde eğer bu bileşiği meydana getiren sonlu iki şeyden herbiri, birinin hacminden daha büyük bir hacme beraberce sahip olunmayan bir birlikten meydana gelmişse, onların birleşimi bir miktar değil, sadece bir adet teşkil eder. Ve eğer sonlu böyle bir birliğin, sonlu toplamı kendini meydana getiren bir'in hacminden daha büyük bir hacme sahipse ve her yönde bir hacme sahip olacak kadar, her yönde ikisi arasında bağlar teşkili mümkün olsa, o zaman sonsuz birlerin meydana getirdiği hacimle, hacmi sonlu, kemiyetli olan, iki şey arasındaki bağlar aynı olacak olan bir cisim meydana gelir; böylece hacmin artışı, bileşimin artışına göre olacak demektir. Halbuki neticede sonsuz birlerin sonsuz birlere olan bağı, sonlu birlerin sonlu birlerle olan bağının aynısı olacaktır ki bu saçmalıktır"[51]. Demekki atomcuların dediği gibi, atomların meydana getirdiği bir bütün sonlu olup ta, bizzat atomlar kendileri sonsuz olamazlar. İbn Sînâ cismin, sonsuza kadar bölünebileceğini kabul etmek gerektiğini, söyler[52].

İbn Sînâ'ya göre, hareket ve zaman da sonsuza kadar bölünebilir : "... Hareket..... ve bu hareketin meydana getirdiği zaman böylece, aynı şekilde hareket ve zaman bölünmez parçalardan meydana gelmezler"[53]. İbn Sînâ,

[49] İbn Sînâ; al-İşârât va al-Tanbihât, Tabiat, Süleyman Dünyâ neşri, Kahira, 1948, ss. 13-16; Krş. Aristo; Physique, VI, 1, 231 a 21-231b 18.

[50] İbn Sînâ; a. g. e., ss. 22-23; Aristo; a. g. e., V, 3, 237a 11-17.

[51] İbn Sînâ; a. g. e., ss. 17-19.

[52] İbn Sînâ; a. g. e., s. 21.

[53] İbn Sînâ; a. g. e., s. 22.

burada görüldüğü gibi genel madde atomculuk teorisini zaman ve harekete uygulayarak, zaman ve hareketi atomcu bir görüşten tamamen ayrı olarak değerlendiriyor. Aristo gibi İbn Sînâ da devamlının bölünmez parçalardan ve ilgisiz atomlardan meydana gelmeyeceğini göstererek bütünün parçaları arasında bağlar kurar ve bunu mekân, hareket ve zamana uygular. Bu görüşünü İbn Sînâ herhalde, Aristo'dan almış olsa gerek. Zira Aristo şöyle der : "... veya hacim, zaman, hareket bölünmezlerden meydana gelmiştir ve bölünmezlere bölünür, veya bunlardan hiçbiri değildir. Bu şöyle isbatlanır : Gerçekte eğer hacim bölünmezlerden meydana geliyorsa, aynı şekilde hacim üzerinde olan harekette ona bağlı bölünmez hareketlerden meydana gelecektir, [....]... [böyle bir düşüncenin imkânsızlığını isbatladıktan sonra :] Hacim ve hareket gibi, zaman da bölünmez olmalı ve bölünmez olanlardan teşekkül etmiş olmalıdır. Gerçekte, eğer hacim bölünürse, ... zaman da bölünür olacaktır. Fakat eğer zaman A'ya göre hareket eden bir şeyin hareketi esnasında bölünürse, aynı şekilde A'da bölünür olacaktır" [54].

Zaten Aristo gibi İbn Sînâ'ya göre de sonsuzluğu bilfiil düşünmek ve onun müşahhas varlığını kabul etmek imkânsızdır. Fakat bilkuvve sayı ve hacimlikte düşünülebilir [55]. İbn Sînâ al-Şifâ'da sonsuzu "gerçek sonsuz" ve "mecâzî sonsuz" diye ikiye ayırır [56]. Birinci, sadece negatif manada kullanılır ve böyle bir sonsuzluğun gerçekte asla olmadığı isbatlanır; halbuki ikinci örneğin yerle gök arasındaki çok olan uzaklığı gösterirken sonsuz diye ifade ettiğimiz, sadece ifadede olan bir sonsuzluktur [57]. İbn Sînâ'ya göre, kısaca sonsuz olanın ne miktarı, ne cismi, ne zamanı, ne mekânı, ne hareketi, ne uzaklığı, ne de müşahhas sayısı vardır [58]. İslâm aristocularının bu mekân ve uzaklık sonsuzluğunun imkânsızlığı görüşü, başta Abû al-Barakât al-Bağdâdî tarafından takip edildi ve geliştirildi [59]. İbn Sînâ aynı şekilde Aristo gibi varolma ve yokolma (al-Kavn va'l-Fasâd) nın da sonsuza gidemiyeceğini kabul eder [60]. Görüldüğü gibi sonsuzluk mefhumu açısından da İbn Sînâ atomculuğun tenkidini yaparak, atomların sonsuz olamıyacağını savunur.

Netice olarak filozofumuz İbn Sînâ, "cisim tek ve devamlı bir cevherdir. Ve atomlardan teşekkül etmemiştir" [61]. diyerek, açık ve kesin olarak cismin atomlardan teşekkül etmediğini ortaya koyar ve kategorik olarak atomculuğa reddeder.

[54] Aristo; a. g. e., VI, 1, 231b 18-22; 232a 18-22, 2. 233a 10 vd..; Krş. al-Nacât, Kahaira, 1331, s. 168.

[55] Aristo; a. g. e., III, 7,; İbn Sînâ; al-Nacât, ss. 202-207.

[56] İbn Sînâ; al-Şifâ, II, 98, 1, 13-14.

[57] İbn Sînâ; a. g. e., s. 9.

[58] İbn Sînâ; a. g. e., ss.9-103; al-İşârât, ss. 30-35.

[59] Pinès, (S.); Etudes sur Ahwal al-Zamân Abu'l-Barâkât al-Bağdâdî, Rev. des Etudes Juives içinde, 1938, I., 3-64 ve II., 1-33.

[60] İbn Sînâ; al-Şifâ, I., s. 9; Aristo; a. g. e., III., 8, 208a 8-10.

[61] İbn Sînâ; a. g. e., II., s. 405.

İBN SÎNÂ VE AHİ EVREN

Dr. MİKÂİL BAYRAM
Fen - Edebiyat Fakültesi, Konya

Burada Ahi Evren diye tanınan Şeyh Nasîru'd-Din Mahmud'un İbn Sînâ'ya fikrî bağlılığı ve hayranlığı söz konusu edilecektir. Ancak bu konunun böyle bir yazının hacmine sığdırılamayacağını, geniş ve çok yönlü olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Ayrıca bu konuyu bütün yönleriyle ve ağırlığı ile inceliyecek durumda olmadığımı da itiraf etmek zorundayım. Bu yazıyı Felsefe tarihi, özellikle de İslâm Felsefesi ve Anadolu Kültür tarihi üzerinde çalışanların ve araştırıcıların dikkatlerini bu yeni konuya çekmek maksadıyla kaleme almış bulunuyoruz.

AHİ EVREN

Tam adı Şeyh Nasîru'd-Din Ebu'l-Hakayık Mahmud b. Ahmed el-Hoyî olup, menkibevî adı olan Ahi Evren (veya Evran) diye tanınmıştır. Anadolu Ahi Teşkilâtı'nın kurucusu ve dabbağların (Dericilerin) piri olarak bilinir. Anadolu Selçukluları devrinin bu çok yönlü bilim ve aksiyon adamı üzerinde yaptığımız araştırmalar sonunda onun hayat hikâyesini, fikrî ve siyasî yönünü detaylı bir şekilde aydınlattığımız gibi, çoğu Farsça olan 25 kadar eseri bulunduğunu da tesbit etmiş bulunuyoruz. Çok olaylı ve sıkıntılı geçen hayat hikâyesinin tafsilâtını onun hakkında yayımladığımız makalelere havale ederek [1] burada konuya giriş için gerektiği kadarıyla ondan bahsetmeyi yararlı buluyoruz.

Gençliğinde Fahru'd-Din-i Râzî'ye (606/1209) talebe olmuş ve onun yanında yetişmiştir. 602 (1205) yılında Anadolu'ya gelen Ahi Evren, Sultan I. Giyasu'd-Din Keyhüsrev ve oğulları I. İzzu'd-Din Keykâvus ile I. Alâu'd-Din Keykubad'ın saltanatları döneminde gayet itibarlı, devletten himaye ve destek gören bir ilim adamı ve bir halk eğitimcisi iken II. Giyasu'd-Din Keyhüsrev zamanında Vezir Sa'du'd-Din Köpek ve Baba İshak İsyanı ile ilgili olarak beş sene süre ile tutuklanmıştır. Moğollar'ın Anadolu'yu işgal etmelerinden sonra, Mevlânâ ve çevresi ile aralarındaki ırkî, fikrî ve tasav-

[1] Ahi Evren, Kimdir? Gerçek Şahsiyeti ve Eserleri, Türk Kültürü, Dergisi, Ankara, 1978, Sayı 191, s. 658-668; Baba İshak İsyanı'nın Gerçek Sebebi ve Ahi Evren ile İlgisi, Diyanet Dergisi, Ankara 1979, XVIII/2, 69-78.

vufî ihtilaf siyasî bir mahiyet de kazanmış, Mevlânâ'nın hocası Şems-i Tebrizî'nin öldürülmesi olayında aktif rol oynamıştır. Şems'in öldürülmesi olayından sonra, bu olaya karıştığı iyi bilinen Mevlânâ'nın oğlu Alâu'd-Din Çelebi ile birlikte Kırşehir'e gidip yerleşmişlerdir. Burada iken Meşhur Sadru'd-Din Konevî ile sürekli olarak mektuplaşmışlardır. Ne var ki, tarih boyunca bu mektupların İranlı Filozof Hâce Nasîru'd-Din Tusî ile Sadru'd-Din Konevî arasında teati edildiği sanılmıştır[2].

II. İzzu'd-Din Keykâvus'a sunduğu "Letâif-i hikmet" adlı eserinde sultana şu öğüdü vermektedir : "Allah insanı yemek, içmek, giymek, evlenmek, mesken edinmek gibi çok şeylere muhtaç olarak yaratmıştır. Hiç kimse kendi başına bütün ihtiyaçlarını karşılıyamıyacağına göre, toplum halinde yaşamaya mecbur olan insanların demircilik, marangozluk gibi çeşitli san'at kollarına yöneltilmeleri ve böylece hiçbir san'at kolu ihmal edilmeden, her san'atın toplumda yaşamasını sağlamak gerekir[3]". İşte Ahi Evren bu dediklerinin uygulayıcısı olarak daha önce Kayseri ve Konya'da kurduğu ve Moğollar tarafından dağıtılan Ahi Teşkilâtı'nı bu defa Kırşehir'de kurmuştur. Türkmen bir şeyh olarak bilinen Evhadu'd-Din Hâmid el-Kirmanî'nin kızı olan eşi Fatma Bacı (Hatun Ana) vasıtası ile de Anadolu Bacıları (Bacıyan-i Rum) Teşkilâtının kurucusu olduğunu da tesbit etmiş bulunuyoruz[4].

Ahi Evren 658 (1261) yılında Moğollar'ın desteği ve askerî yardımı ile iktidara gelen IV. Ruknu'd-Din Kılıcaslan yönetimine karşı isyan etmiş, bu isyanı bastırmaya memur edilen Moğol asıllı ve Mevlânâ'nın müridi Nuru'd-Din Caca isyanı bastırarak Ahi Evren'i ve beraberindekileri (Mevlânâ'nın oğlu Alâu'd-Din Çelebi de dahil) kâmilen kılıçtan geçirmiştir[5]. Bu olayın tarihi 27 R. Evvel 659 (1 Nisan 1261) dur.

Bir taraftan bir takım siyasî olaylara karıştığı için Moğol yanlısı iktidarların Ahi Evren ve tarafdarları üzerindeki şiddetli fikrî ve siyasî baskıları, bir yandan da Moğol iktidarının destek ve himayesini kazanan Mevlânâ ve çevresinin Anadolu'da fikrî üstünlük sağlamaları ve Ahi Evren'e karşı tutumları sonucu bu büyük halk filozofunun, tarihin karanlıklarında unutulmasına, eserlerinin yayılamamasına, birçoklarının da kaybolmasına yol açmıştır[6].

[2] Sadru'd-Din Konevî ile Hâce Nasiru'd-Din-i Tusî'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine, Tarih Dergisi (İ. Hakkı Uzunçarşılıya Armağan Sayısı), İstanbul 1979, s. 11-28.

[3] Paris, Bibliotheque Nationale, nr. 99'daki nüsha, yp. 90[a].

[4] Bu konudaki araştırmamızı "Anadolu Bacıları Teşkilâtı'nın Kurucusu Fatma Bacı Kimdir?" adıyla Belleten'de (Ankara, 1981, XLV/2, 457-472) yayınlamış bulunuyoruz.

[5] Bu olaya, Anadolu Selçukluları devri tarihçilerinden yalnız Kerimü'd-Din Aksarayî deyinmiştir. Bk. Musameretü'l - ahbar, Nşr. O. Turan, Ankara 1944, s. 75. Olayın tafsilatını "Ahi Evren'in Öldürülmesi ve Ölüm Tarihinin Tesbiti" adlı çalışmamızda (Tarih Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1982, Sayı 12, s, 521-540) sunmuş bulunuyoruz.

[6] Ahi Evren'in "Tuhfetu'ş-şekûr", "Ulum-i Hakikî" ve dört ciltlik "Letaif" adlı eserinin iki cildi bugüne kadar bulunmamıştır.

Bu durum, Anadolu'muzun kültür tarihinde ilimci ve akılcı (Felsefî) düşünceye ağır bir darbe olmuştur.

AHİ EVREN'İN İBN SÎNÂ HAYRANLIĞI

Her şeyden önce Ahi Evren Şeyh Nasîru'd-Din Mahmud'un Anadolu'ya geldiği dönemlerde (602/1205) Anadolu'da Felsefî ve ilimci zihniyetin himaye ve destek göreceği bir iktidar ve bu iktidarın yarattığı elverişli bir ortam vardı. O dönemde başta Anadolu Selçukluları Sultanları Felsefe'ye ve felsefi düşünceye ilgi duymakta ve itibar etmekteydiler. Bu ortamın Ahi Evren'in yetişmesinde çok önemli bir etken olduğu muhakkaktır. Çağdaş bir tarihçi, mutaassıb bir Şâfiî olan İbnu'l-Esir, 601 (1204) yılında ölen Sultan Ruknu'd-Din Süleyman-Şah hakkında şöyle demektedir : "Ancak insanlar onun itikadının bozuk olduğunu, felsefecilerin görüşüne bağlı bulunduğunu ve bu mezhepte olan herkesin ona sığınıp, ondan yardım ve hürmet gördüklerini söylerlerdi. Fakat o akıllı idi. Halk kendisine cephe almasın diye inancını açığa vurmazdı[7]". Aynı yıl ikinci olarak tahta geçen I. Giyasu'd-Din Keyhüsrevde Felsefe'ye meraklı, şair ruhlu ve İbn Sînâ'nın hayranlarındandı[8]. Oğulları I. İzzu'd-Din Keykâvus (1212-1221) ile I. Alâu'd-Din Keykubad'ı (1221-1237) da kendisi gibi yetişdirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sultan Alâu'd-Din Keykubad'ın, İbn Sînâ'nın "er-Risale fi'n-nefsi'n-natıka" adlı eserini Ahi Evren'e tercüme ettirmesi (Farsça'ya) bunu göstermektedir[9]. Ahi Evren, gene bu sultana ithaf ettiği "Yezdan-şinaht" adlı eserinin son faslında onun Felsefe'ye (Hikmet) meraklı bir sultan olduğunu belirtmektedir[10].

Şüphesiz Ahi Evren'in İbn Sînâ'ya duyduğu hayranlık yukarıda adı geçen eserini Farsça'ya tercüme etmekten ibaret değildir. Muhtelif eserlerinde İbn Sînâ'yı "Şeyhu'r-Reis", "Şeyh", "Hatemu'l-Hükema", "Hulasetü'l-Ukala" gibi unvanlarla anmakta ve onun görüşlerine pekçok atıflarda bulunmakta, şiir ve sözlerini şahid olarak göstermektedir. Ahi Evren, insanların kurtuluşa ermeleri ve ebedî saadete kavuşmaları için iki yol bulunduğunu, bunlardan biri peygamberlerin yolu (İman yolu), diğeri akıl yolu, filozofların belirttiği yoldur. Akıl gücü ile kurtuluşa eren, istikâmeti bulanların başında İbn Sînâ'yı görmekte ve bu yolun en büyük ve en üstün insanı saymaktadır. Ancak bu yolun tehlikeleri bulunduğu, aklî delilleri yanlış kullanma ve akıl gücünün yeterli olmaması gibi sebeplerden ötürü herkesin

[7] el-Kâmil fi't-tarih, Beyrut 1965-1966, XII, 196.

[8] İbn Bibi, el-Evamiru'l-alâiyye fi'l-umuri'l-alâiyye, Nşr. A. Sadık Erzi, Ankara 1956, s. 25.

[9] Bu tercümenin bir nüshası Ayasofya Ktp. nr. 4852, yp. 31[b]-49[a] dadır. Önsözde Sultan Alâu'd-Din Keykubad'ın emri ile bu eseri tercüme ettiğini bildirmektedir. Bir nüshası da Fatih Ktp. nr. 5426 daki mecmuanın 40[b]-52[b] yapraklarında Ahi Evren'in birkaç eseri ile bir aradadır. Bu nüshada Önsöz yoktur.

[10] Ayasofya Ktp. nr. 4819, yp. 138[b].

bu yolda başarılı olamıyacağını ve sapıtabileceğini, bu yüzden peygamberlere uymanın zarurî olduğuna inanır. Mevlânâ ile aralarındaki ihtilaf konularından biri de bu husustur. Bilindiği gibi Mevlânâ akla ve akılcılığa şiddetle karşıdır. Ahi Evren peygamberlerin yolunun feylesofların yoluna kıyasla çok emin ve kestirme olduğundan bahisle şöyle demektedir :

"Tur-i Sina'ya uçmak (Hz. Musa'ya gitmek) istiyorsan İbn Sînâ karşısında eğilme"

"Gönlünü Muhammed'in sözüne bağla. Ey Ali'nin oğlu Ebu Ali'ye uyman daha ne kadar sürecek"

"Yolunu gösterecek bir göze (akıl gücüne) sahip değilsen Kureyşli önder (Hz. Muhammed) Buharalı önderden (İbn Sînâ) daha iyidir[11].

Yukarıda Ahi Evren ile Sadru'd-Din Konevî'nin sürekli olarak mektuplaştıklarını tesbit ettiğimizi belirtmiştik. 605 (1208) yılında doğan Sadru'd-Din Konevî, Anadolu Selçukluları döneminde elçilik görevlerinde bulunmuş, Selçuklu Şehzadelerine hocalık yapmış Malatyalı Şeyh Mecdu'd-Din İshak'ın oğludur. Babasının ölümünden sonra (618/1221) Şam'a gitmiş uzun süre Muhyi'd-Din İbnu'l-Arabî'nin (638/1241) yanında kalmış ve onun yanında yetişmiştir. Hacasının ölümünden sonra Anadolu'ya dönmüş, Konya'ya yerleşerek hocasının "Vahdetu'l-vucûd" Felsefesi'ni yaymaya çalışmıştır. Pekçok eser yazan Konevî Ahi Evren'den en az 30 yaş küçüktür. Ahi Evren ise, ünlü Eş'ari kelâmcısı ve akılcı filozof Fahru'd-Din-i Râzî'nin yanında yetişmiş, derin felsefe kültürü almıştır. İbn Sînâ'yı, İhvanu's-Safa Risaleleri'ni ve Maktul Şihabu'd-Din Suhreverdî'yi çok iyi okumuştur.

Vaktiyle Konevî'nin hocası İbnu'l-Arabî ile Ahi Evren'in hocası Fahru'd-Din-i Razî birbirlerine mektupla tenkidler yöneltmişlerdi[12]. Sadru'd-Din Konevî ile Ahi Evren de birbirlerine yazdıkları mektupların bazıları aktüel konulara dair olmakla beraber büyük çoğunluğu bu iki bilginin bazı ilmî ve felsefî konulardaki münakaşalarını ihtiva etmektedir[13]. Molla Camî, Taşköprü-Zade, Kâtib Çelebi gibi Kastamonulu Latifî de bu mektupların Tusî ile Konevî arasında teati edildiğini sanarak mektupların konularını şöyle ifade etmektedir. "Nasîru'd-Din-i Tûsî ile rumuz-i emr-i künden ve

[11] Metali'ul-iman, Konya Yusufağa Ktp. nr. 4866, yp. 4[b] :

خواهی طیران بطور سینا — پرسست مکن بپور سینا
دل درسخن محمدی بند — ای پور علی زبو علی چند
چون دیدهٔ راه بین نداری — قائد قریشی به ازبخاری

[12] İbnu'l-Arabî ile Fahr-i Râzî arasındaki görüş ayrılığı için bkz. Resailü İbnu'l-Arabî, Risale il'a'l-İmami'r-Razî, Haydarâbad, 1367/1948.

[13] Bu mektupların Türkiye Kütüphanesinde 26 nüshasını tesbit etmiş bulunuyoruz. Bütün bu nüshalardaki mektup sayısı 30'u bulmaktadır. Bu mektuplardan Felsefî olanların bir araya getirildiği nüshalar da vardır. Ayasofya Ktp. nr. 2412 ve aynı Ktp. nr. 2358'deki nüshalar bunlardandır.

kunuz-i ilm-i ledünden miyanlarında akli ve naklî çok sual ve cevap ve bahs u hitap geçmiştir[14]". diyerek bu mektupların konusunu belirtmiştir.

Münakaşaları Çoğunlukla İbn Sînâ'nın fikir ve görüşleri etrafında dönmektedir. Sadru'd-Din Konevî daha çok soru sorma durumundadır. Ahi Evren'e yönelttiği sorularda bazan İbn Sînâ'nın belli bir görüşünü reddetmekte ve bu itirazlarında "el-Milel ve'n-nihal" sahibi Şehristanî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği tenkidlere dayanmaktadır. Bazan da İbn Sînâ'nın belli bir görüşünün açıklanmasını istemektedir. Ahi Evren de onun bu soru ve itirazlarını cevaplandırırken genel olarak İbn Sînâ'yı müdafaa etmekte, bazan "Şeyhu'r-Reis'in maksadı şudur". veya "Şunu demek istemiştir" diyerek onun görüşlerine açıklık getirmeye çalışmaktadır[15]. İki bilgin zaman zaman birbirlerine eserlerini göndererek kritik ettirmekteler. Bu fikir alış verişi sonunda Ahi Evren'le Konevî'nin birbirlerine etkileri de söz konusudur. Konunun dışına çıkmak için bu bahsi geçiyoruz.

ŞEHRİSTANÎ'YE KARŞI İBN SÎNÂ'YI MÜDAFAASI

Şehristani'nin İbn Sînâ'ya reddiye niteliğinde "Musâraât", Musâraa" ve "Musâri'"diye bilinen bir eser yazdığı bilinmektedir[16]. Şehristani bu eserinde İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinde Mantık, Tabiiyyât ve İlâhiyyât'a dair bazı görüşlerine birtakım itirazlar yöneltmekte ve bu itirazlarını yedi Mes'ele'de toplamaktadır. İbn Sînâ'nın sözlerindeki tenakuzları, kullandığı delillerdeki isabetsiz ve tutarsızlıkları dile getirmeye çalışmıştır.

Ahi Evren Şeyh Nasîru'd-Din Mahmud ile Sadru'd-Din Konevî'nin birbirlerine yazdıkları mektupları ihtiva eden Ayasofya Ktp. nr. 2358'deki mecmuanın içinde (1b-118a) Şehristanî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği itirazlara karşı İbn Sînâ'yı müdafaa eden "Musari'ul-musari'"adlı bir eser bulunmaktadır. Bu eserin önsözünde yazarı, Tacu'd-Din Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim eş-Şehristani'nin İbn Sînâ'nın eserlerinde yer alan bazı felsefî mes'elelere itirazlarda bulunduğunu ve İbn Sînâ'ya karşı savaşa koyulduğunu ileri sürerek eserine, bu anlama gelen "Musâraa" adı verdiğini, buradaki iddialarını inceleyince insaf ölçülerinin dışına çıkılmış olduğunu, haksız tenkidlerin bulunduğunu, bu eserdeki yanlışlıkları ortaya koymak, haksızlıkları gidermek amacıyla bu eseri kaleme aldığını, tamamladıktan sonra da "Musari'ul-musari" diye adlandırdığını bildirmektedir[17]. Konuya girince de yedi Mes'ele halinde önce Şehristani'nin eserinin tam metnini sunmakta, sonra da her Mes'ele'de yer alan Şehristanî'nin itirazlarına cevap vermektedir. Eserin sonunda da bu yaprakları yazanın maksadı, İbn Sînâ'yı

[14] Tezkire-i Latîfî, İstanbul 1314, s. 43.

[15] Örnek olarak bkz. Ayasofya Ktp. nr. 2412, yp. 65[b], 72[a], 73[a].

[16] Kâtib Çelebi, Keşfu'z-zunun, II, 1703.

[17] Ayasofya Ktp. nr. 2358, yp. 1[b]-2[b].

müdafaa ve böylece bu savaşta ona yardım etmek olmadığı, bilakis maksad hakikatın ortaya çıkmasını sağlamak, doğruya yönelmek, insaf ölçüleri içinde hak ve hakikatı belirtmek olduğu bildirilmektedir[18]. Yazar bu kaydı koymakla beraber eserinde İbn Sînâ'yı müdafaa etmekte ve yer yer Şehristani'yi garazkârlıkla ve yanlış anlama ile itham etmektedir.

İmdi bu eserde, Şehristanî'ye karşı İbn Sînâ'yı müdafaa eden zatın, yani "Musari'ul-musari"in yazarının Ahi Evren Şeyh Nasîru'd-Din Mahmud olduğunu belirliyen birçok durumlar mevcuttur.

1. Bu eserin içinde bulunduğu mecmuanın 1[a] sahifesine yazılan" مصارع المصارع فی محکمة بین الشهرستانی و ابن سینا من قبل علم العلام و رسالتان أخریان ibresi mecmuada bulunan diğer iki risale ile birlikte bu eserde de İbn Sînâ (Konevî'ye ve Şehristanî'ye karşı) savunulmaktadır. Sözü edilen iki mektubun takdim kısmında Hâce Nasîru'd-Din-i Tusî'nin adı geçmekle beraber biz bu mektupların Tusî tarafından Konevî'ye yazılmış olamıyacağını gerekçeleriyle ve etraflı bir şekilde açıklamış bulunuyoruz[19]. Kısacası Ahi Evren başından geçen olaylar sebebiyle zamanla unutulduğu için eserlerinin birçoğu başka yazarlara mal edildiği gibi, Konevî'ye yazıp gönderdiği mektupları da lakabdaşı Nasîru-d-Din-i Tusî'ye nisbet edilmiş olduğu görülmektedir. Hatta bu mektupların ilk olarak, Sadru'd-Din Konevî'nin Konya'da kurduğu kütüphanede bir süre çalışan Yar Ali Şirazî'nin (814/1411) Konevî'nin özel defterleri arasında bulup ortaya çıkardığını, Ahi Evren'in Konevî'ye yazdığı mektupları, her mektubun başına bir takdim yazısı yazarak yayınlarken hataen bu mektupları Tusî'ye nisbet ettiğini ve böylece yaygınlaştığını tesbit etmiş bulunuyoruz[20]. Bu durumda yukarıda sözü edilen mecmuada bulunan iki mektup Ahi Evren'e ait olduğuna göre, "Musari'ul-musari'"adlı eserin de ona ait olduğu ortaya çıkmaktadır. Rahmetli Hocam Muhammet Tanci bu mecmuada bulunan iki mektubun Tusi'ye ait olduğunu farzederek "Musari'ul-musari'"in de Tusî'ye ait olacağını ileri sürmüştür[21].

II. Yukarıda belirttiğimiz gibi Sadru'd-Din Konevî, Ahi Evren'e yazdığı mektuplarda İbn Sînâ'ya yönelttiği itirazlarda bazen Şehristanî'ye dayanmaktadır. Buna göre Konevi'den gelen itirazlar Şehristani'ye dayandığı için Ahi Evren onun "Musari"ine reddiye yazma ihtiyacı duyduğu kabul edilebilir.

III. Eserde yazarın adını belirtmemiş olması da bu eserin Ahi Evren'e ait olduğuna dair görüşümüzü destekler. Çünkü Ahi Evren eserlerinde adını

[18] Aynı Eser, yp. 118[a],

[19] Sadru'd-Din Konevî ile Hace Nasîru'd-Din-i Tusî'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine, Tarih Dergisi Sayı 32, s. 17-27.

[20] Sadru'd-Din Konevî ile Hace Nasîru'd-Din-i Tusî'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine, Tarih Dergisi, Sayı 32, s. 14-17.

[21] İslâm Ansiklopedisi, Şehristanî Maddesi, XI, 395-396.

açıklamamayı prensip haline getirmiştir. Ortaya çıkardığımız 20 kadar eserinden hiç birinde adını açıklamamıştır. Oysa Tusî için bu durum söz konusu değildir.

IV. Bu eserin bir tek nüsha halinde günümüze gelmesi ve bugüne kadar ikinci bir nüshasının bulunamaması da bu eserin Ahi Evren'in eserlerinden olduğunu doğrular. Çünkü Yukarıda da belirttiğimiz gibi Ahi Evren öldürüldükten sonra, aleyhinde sürdürülen menfi propagandalar yüzünden eserleri yayılamamış, çoğaltılamamış, bazıları kaybolmuş, bilinenler ise mahdut nüshalar halinde (8 eseri tek nüsha halinde bulunuyor) günümüze gelebilmiştir. Gene Tûsî için bu durum söz konusu değildir. Şayet bu eser Tûsî'ye ait olsa idi, eskiler de Tusî'nin böyle bir eseri bulunduğundan haber verirlerdi. Halbuki, Tusî'nin böyle bir eseri bulunduğuna dair hiçbir yerde bahis yoktur.

SONUÇ

Ahi Evren'in eserlerinin ortaya çıkması ile Anadolu Türk Kültür ve Medeniyeti içinde önemli bir yeri bulunan, Türk iş ve san'at ahlâkının teşekkül etmesinde en büyük hizmeti ifa eden Ahi Teşkilâtı'nın fikri yapısını inceleme imkânı doğmuştur. Eserlerinin tetkikinden onun çok yönlü, seçkin bir fikir ve aksiyon adamı olup, Anadolu Kültür muhitinde yetişen İbn Sînâ'nın en büyük takipçi ve temsilcisi olduğu söylenebilir. Gene bir Türkmen ilim adamı ve eğitimcisi olan Ahi Evren'in eserlerinin bulunması ile Anadolu Selçukluları döneminde Türkmen çevrelerde eser yazılmadığı inancının[22] yanlış olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu itibarla çeşitli branştan araştırıcıların bu çok yönlü halk filozofumuzun farklı yönlerini incelemeye yönelmeleri halinde Türk Ruhiyatına en uygun düşünce tarzı, milletimizin sosyal bünyesine en münasip yaşayış şeklinin bulunmasına yönelik çalışmalar için çok faydalı sonuçlara varılacağına olan inancımızı burada belirtmek isteriz.

[22] Cloude Cahen, Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri, Terc. İ. Kayaoğlu, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1970, XVIII, 193-194; Cloude Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 357.

KUT, FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DAKİ *AL-'AḲL AL-FA'ÂL* İÇİN BİR TEMEL OLUŞTURABİLİR Mİ?

Prof. Dr. MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL

Bilindiği üzere, tarihin şimdilik tesbit etmiş olduğu ilk Türk devleti Hiung-Nu'ların hükümdarlarına, Çinliler, "*T'ang-li K'tu Shen Yu*" derlerdi; ve, "Kutlu Ötüken" terimi, "kutlu vatan" anlamında, bilge Tonyukuk tarafından ve Kül Tigin Anıtları'nda, ve Uygurlular arasında, hatırlandığı, oysa, *Kutatgu Bilig*'de unutulmuş olduğu halde, bu "Teñgri Kutu" terimi, Mani'ci, Budist ve Müslüman etkilere rağmen, unutulmamıştı[1]. Hun hükümdarları, hükümdar olur iken, Teñgri'den ve atalarından kut almış sayılırlardı.

Çinlilerin evren tasavvuru bir dörtgeni kapayamayan yarım bir küre idi. Bu yarım kürenin, dörtgeni kapayabildiği kısımlar Çin'i, kapayamayan kısımlar ise, "Yabancılar"ı temsil ettiği için, bu evren tasavvuru "düalist" bir tasavvur idi; bu tasavvur varlıkta "polarite"ye, zihinlerde ise, "zıtların birliği"ne götürüyordu. Ama bu evren tasavvuru, Çin'de, Çi'ler zamanında ve Kung Fu Tze'nin etkisiyle, "Yabancılar"ı, kültür yolu ile, özellikle, Çin dilinin güzelliklerini sindirerek, soğurmaktan veya komşu devletlerin idareci kademelerine Çin muhibbi adamlarını sızdırmaktan veya zaptedilen ülkeleri, Çin dilini öğreterek, bir yolunu bulup çinlileştirmekten ve babanın aileyi, devlet memurlarının devleti - gerekirse, Sinologların deyişiyle zorla! - idare etmelerinden ibaret, merkeziyetçi ve millîyetçi bir siyasal yönetimin ontolojik temeli olmuştur. Kung Fu Tze'nin bu evren görüşünü, daha sonra, Tao, ferdî istikamette yorumlamış, teori, Tao'da, "Tabiatın *Küllî Ruh*'una uygun yaşama", yani, *Tao*'ya uyma, Varlık, Bilgi ve Değer'de "Polarite"yi kabul etme şekline bürünmüştür. İşte bu yüzden, bazı araştırıcılar, bu yeni şekilde, bir çeşit "*Vahdet-i Vucûd*" bile sezinlemektedirler[2].

Oysa, Türklerin evren tasavvuru, Evren'i, Toplum'u ve İnsan'ı birbiriyle bütünleştirdiği için, "*düalist*" sayılamayan, ama, "*dikotomik*" kabul edilen bir Gök Teñgri'ye ve Yer'e inanç tasavvuru idi. Buna göre evren, hatırlanacağı üzere, "Tört beltir yol"un kesiştiği "tört bulung"lu bir plândan ibarettir. Biri-

* Bu incelemeyi Cumhuriyet'in 60. yılına andaç ediyorum

[1] Abdülkadir İnan, *Yusuf Has Hâcib ve Eseri Kutatgu Bilig Üzerine Notlar, R. R. Arat için* 1966.

[2] İzutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concept in Sufism and Taoism, 3 vols.* Tokyo, *1966-67.*

birini dik olarak kesen iki çizginin kesişme noktasından çıkan dikin üstü Gök, altı Yer - Su idi. Yer - Su'da, merkezde, "Orda ("Ordug")" daki "Altun Tag'ın üstünde, hükümdarın surla çevrilmiş şehri ve köşkü bulunmaktadır [3]. Gök çarkı Temür Kazguk denen Kutup Yıldızı etrafında, Devlet çarkı ise Hükümdarın etrafında döner. Devlet Evren nizamının, hükümdar ise devlet nizamının timsâlidir. Hükümdar işte, o "Altun Tag"da, Gök Teñri'ye kendisi kurban sunar. Hükümdar Teñri'den kut almış sayılır. İşte onun için adı "*T'angli K'tu*"dur. Hükümdar, eylemlerini Tanrı buyruğu ile yapar. Hükümdar Tanrı adına hüküm sürer. "Tanrı Kutu", eğer, "Kut" hakimiyet olarak anlaşılırsa, "Semavî Hâkimiyet" anlamına gelir [4]. Hükümdar, Tanrı ile insanlar arasında bir "aracı"dır [5]. Çinlilerde, belki Çu'ların etkisiyle, "Tanrı Oğlu" olan hükümdar, Türklerde "Tanrı Kutu"dur [6]. Türklerde insan, hayvan ve toplum bedenlerinin, birbirlerine koşuk olarak, tıpkı, göğün ve zamanın onikili taksimatında olduğu gibi, onikili olduğunu tarihçilerin kaydetmiş olduğu hatırlardadır [7]. Hattâ, Hun İmparatorluğunun sükûneti içerisinde, bir tek "Akatirler" [8] başkaldırısını Attila'nın büyük oğlu İlek [9] ile bastıran (MS. 442) Hun orduları baş kumandanı "Onegessios"un adının Oniki olduğu hakkında tarihlerde kayıt bile bulunmaktadır [10]. Burası, Ay Tanrısı Sin'in en yetkin bir varlığa sahip olduğunu, onun 60 sayısı ile temsil edildiğini, ve Mezepotamya Astronomisinde, sayı tabanı olarak 60 ın alındığını ve gündüz ve gece taksimatı olarak Onikinin gelmiş olduğu anlamları da hatırlamanın yeridir. "Oniki Hayvanlı Takvim"in bir Türk takvimi olduğu da artık anlaşılmış bulunmaktadır (Chavannes). İlk şekli, ilkin Sumerlilerin Hikmet'inde tesbit edilen Evren, Toplum ve İnsan bedeni koşukluğu ile toyda üleştirilecek hayvanın bedeni ile bu üçü arasında yine bir koşukluk bulunduğu hakkındaki eski Türk inancı, Kâtib Çelebi'nin "...*Feyz-i Akdes*"adlı eserinin girişinde, Astronomi ve Astroloji'ye verilen önemden de hissedilmektedir.

[3] Emel Esin, *Türk Kültürü Elkitabı* 1978, İst. ve "*Ordug*", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, DTCF, IV, 10-11, 1972.

[4] Sadri Maksudî, *Beşeriyet Tarihinde Devlet*, S. 1085, Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti II. Kongresi Zabıtları, Ankara. 1934.

[5] Tezcan, Çağatay, *Kök Türk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi, Belleten*, TDAY 1975-1976, 248-249.

[6] Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, II, 1974, 2 Basım.

[7] O. Turan, *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*, DTCF Yayınları, 1941, Doktora Tezi.

[8] Türk-Mogol dilinin en eski azası sayılan Hun dilinin bir kalıntısı olan "Akatir" veya "Akatziri"nin, "Ağaç-Eri" veya "Ağaç-iri" (Ormanda oturan)nden bozma olduğu kaydediliyor. Bk. Németh, *Hunların Dili*, Çev. Baştav, DTC Fakültesi Yayınları, 1982, 187-194. "Akatzir"in Ak Hazar'la ilgisi de düşünülmüştür. "Ağaç Eri", XII. Yüzyılda da, terim olarak yaşamakta devam etmiştir. Bk. F. Sumer, *Oğuzlar*, Ankara 1967, DTC Fa. Ya. İngiliz kahramanı Robin Hood da belki bir "Ağaç-Eri" tipi idi.

[9] Sumerli dilinde Ellag, İllag, Akkadlı dilinde Atartu, Puhhu. Bk. Deimel, *Sumerisches Lexikon*, Krş Németh'in adı geçen eseri.

[10] Kafesoğlu, Deliorman, *Tarih*, MEB yayınları, 1977, S. 103.

Öyleki Astronomi "Büyük Evren" (Makrokosmos)i, Anatomi ise "Küçük Evren" (Mikrokosmos, İnsan)i inceleyen bir bilim dalıdır. "Makrokosmos" ve "Mikrokosmos" terimlerinin, Yunan Klâsik Çağı'nın değil, Hellenistik Devir'in terimleri olduğu da bilinmektedir. Stoa Okulu'nun, "Doğu" kültürü etkisinin hem taşıyıcısı, hem de aktarıcısı olan Kıbrıs'ta doğan Zenon tarafından M.Ö. IV yüzyılda kurulmuş olduğu da bilinmektedir. Mezopotamyalılarda, özellikle Sümerlilerde, toplum bir "Mikrokosmos", Evren ise bir "Makrokosmos" olarak algılanmıştır.

Uygur hükümdarlarının ünvanları, tıpkı, Hun hükümdarlarınınkine benzer şekilde, "İduk Kut" veya "İdi Kut" idi [11]. Clauson, "idi"ye, "Master", "Owner", "The Lord" (God) anlamlarını vermektedir : "Ay devlet *idi*si (Oh, fortunate one), "Uluglug *idi*si" (Lord of Greatness), "Ay Yer Gök *idi*si" (Oh, Lord of Earth and Heaven), "*idi* Kut" (Lord of felicity. *Sâhib-i Sa'âda*). Clausen, "İ : d-"e ise, "Sent (to The God)", "dedicated (to The God)" anlamlarını vermektedir. Böylece, "iduk", "sacred" (adak, nezir, satı, satık) anlamına, "İduk Kut" ise, "the sacred favour of heaven" anlamına gelmiş olmaktadır. Clauson, "İduk"a "anything blessed, *Kull Şay' Mubârak*" anlamını da vermektedir. Abdülkadir İnan'a göre, "iduk" olan "nezir"dir, yani, bedenden ayrılan ruhun "binmesi" için, kesilmeyip, salıverilmiş olan hayvandır. "İduk", sonradan' "mubârek" anlamını kazanmıştır. O bakımdan, "İduk Kut"a anlam verirken, Reşit Rahmetî Arat yanılmıştır [12]. *Kutatgu Bilig*'de kut'un kendisinin de "*İduk*" olduğunu görüyoruz: "Bu iki kılıktan *iduk kut* kaçar (1335)". Demekki, hükümdar bir *Kut* çeşidi olmaktadır. Nasıl bir *Kut*? "İduk" olan bir kut! O halde bunun buradaki anlamı, her kut "iduk" (mubârek) olmaz demektir. Kutların "iduk" olanı ancak hükümdardır, tahttır. "İduk"un "Sacred" anlamına geldiği hakkında, Clauson'un vermiş olduğu misâl, "iduk örgin" (the sacred throne) dir [13]. Hattâ, "Umayteg ögüm Khatun Kutına" [14] ibaresinden "Khatun"un Umay Ana'ya benzetildikten başka, onun, kutun tâ kendisi olarak veya kutun bir çeşit "tecessüd"ü, veya "teşahhus"u veya "tecessüm"ü gibi algılanmış olduğunu sezmekteyiz. - Oysa, Abdülkadir İnan, "Khatun Kutı"nda, "Şâirane bir benzetiş"ten başka bir şey, yani,bir teori görmemektedir [15]. *Şecere*'de geçen "Kut Tag"-da öyledir.[16] "Kut Tag", tarihi yeni (XVII. Yüzyıl), dili klâsik uygurca olan "Sevap Tevcihi" ile ilgili dinsel bir metinde de geçer : ".. buyanlıg

[11] *Der Hirrscheltitel İduq Qut* (Vajb. XXXV, B, 1964, 150-157) "İduq Qut Unvanı Hakkında" olarak çevrilmiştir.

[12] Ab. İnan, *Yusuf Has Hâcib*, S. 54.

[13] *An Etymological Dictionary Of PreThrteenth Century Turkish*, 1972 London

[14] Orkun, I, 44; Krş. Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, Türk Kültür Tarihi El Kitabı*, II, 1 b. Ed. Fa. İstanbul, 1978.

[15] Ab. Inan, Adı geçen eser.

[16] S. Çağatay, *Türk Lehçeleri*, S. 234. 1963, Ankara Fa. ya.

yiti erdem-lig kut-tag-da..."[17]. Bu dağ, sanki, kutun "tecessüm" etmiş hali olmalıydı, kutsal bir dağdı, daha doğrusu kuttan bir dağdı. Kutun böyle bir çeşit "tecessüm", "teşahhus" veya "tecessüt" etmiş olduğu telâkkisine *Kutatgu Bilig*'de, hükümdara "Ay terken kutı" (109, 115) hitabında veya "Tirilsüni terken kutı min *kut*un" (121) temennisinde de tesadüf ediyoruz[18]. Buraya, aynı telâkkiye misâl olarak "Buyan Evirmek"te geçen "*Nom kutı*"nı da eklemek uygun olur. "*Dharma*" veya "Törü" karşılığı olarak düşünülen "*Nom*"[19] bu haliyle, "*Nom*" olarak dışa vurmuş olan bir kut sayılmış olmaktadır. Yani, eldeki şu "*Nom*"un kendisi bir kuttur, kutlardan biridir. Bu haliyle kut, Hindlilerin *Dharma*'sı, eğer, "görüntü" ise, gerçek değilse, asla, *Dharma* olmaz; çünkü kut Türklerde, gerçeğin tâ kendisidir. Onun için bu açıdan Türklerde Toprak, Su, Hava, Ateş'in de birer kut olduğunu görüyoruz :

"Yir suv *kutı* irinür
"Ot suv *kutı* uglayur
"Igac *kutı* uluyur[20]

Türklerde "*Spiritus Sanctus*", "Ulu Kut" veya "Arıg Tıŋ" veya "Yalıŋ Söz" olarak çevrilmiştir (*Codex Cumanicus*).

Şecere'de, Ebû'l-Gâzî, "İdi Kut"u açıklarken, "*İdi*ning mânâsı, barça bilürsüz, yiberdi dimek bolur. Ayturlarkim, yipni, iy, yibertigen bolur. Sıgır iydi, yani, sütini saklamadı yiberdi" demekte, bu suretle, "İdi kut", ona göre, "kut veren" anlamına gelmektedir. Anlamın telkin ettiği üzere, "İdi kut", her halde, Has Hâcib dilinde, "kutatgu"ya dönüşmüş olsa gerektir. Eğer, bu tahmin doğru ise, "idi kut" ile "kutatgu" eş anlamlı olmak gerekecektir. Bu açıdan, hükümdarın kendisi, "kut veren", "kutadan", "kutatgu" olmaktadır; yani, hükümdar Tanrıdan almış olduğu kutu idaresi altındakilere veren, onlara geçiren, yayan, sindiren bir alıcı, bir alan ama, aynı zamanda, bir veren de olmuş olmaktadır. Böylece, Kut, Tanrıdan hükümdara, hükümdardan, hükümdarın aracılığıyle, halkına doğru bir "akı" işlemine girmektedir; hükümdar, işte bu yüzden akıdır, akıtandır verendir.[21]

[17] Şinasi Tekin, *Buyan Evirmek*, S. 395.

[18] "Terken" veya "Türkân" da tartışılmıştır, *Belleten*, XIX, 76, 1955, S. 473; Köymen, *Büyük Selçuklu*, XVII, *Belleten*, XVII, 1953, s. 473. O. Turan, *Terken* ünvanını, *Türk Hukuk Dergisi*, I, 1941-1942. Genç, *Karahanlı Devleti*, 140.

[19] Emel Esin, *Türk Sanat Tarihinde Kara Hanlı Devrinin Mevkii*, VII. TT. Kurumu Kongresi, s. 114. Ruben, *Dharma*ya *fenomen* anlamını verir, Bk. *Bir Uygur Filozofu Hakkında* III, TT. Kongresi, 1943 (1948), s. 338. *Dharma*, *nom* = Kanun anlamına gelmez. Ay. yer.

[20] Clauson, *Dictionary*.

[21] Akı: cömert. "Akı" canını veren anlamına da gelir. Alp'in bir vasfıdır. "Candan vermek", "canından vermek"e eşdeğer oluyor. "Az veren *can*dan, çok veren maldan", *Can*'ın "var"ile "gerçek" ile eşdeğerliğini hissettiriyor ve "yalandan" "yalancıktan"ın, "gerçek - değil"in ve "yok"un karşıtını oluşturuyor. *Kutatgu Bilig*'de akının "Canını veren" anlamı da görülmektedir.

Bu işlem, aynı anda, hükümdarın yüzünü Tanrıya dönmesini de içermektedir. Hükümdarın yüzünü Tanrıya doğru dönmesinin gerekçesi, onun Tanrıdan almış olduğu kutu, halkına, Tanrının istediği şekilde, geçirebilmesidir, akıtmasıdır. Kutun böyle bir yorumu ele geçen metinlere aykırı düşmemektedir. Hatırlanacak olursa, Kül Tigin Anıtları'nda, Hakanın anası ve babası, Tanrı tarafından "*yukarı*" götürülmüştür. "*Kutatgu Bilig*" de "Kut Veren Bilgi"dir. Bu kitap, felsefe açısından, kutun ne olduğunu, ne olmadığını anlatan, açıklayan bir bildirgedir, bir bilgidir ("Uzun felsefî manzûme", E. Esin). Kut, işte bu bildirme, bu bildiri, bu bilgi aracılığıyle, hükümdara geçirilmektedir veya hatırlatılmaktadır, bildirilmektedir veya hükümdar "Vasıyya" olarak oğluna, "Adalet" olarak halkına, tıpkı, bu kitabın hükümdara yaptığı gibi, kut hakkında bilinç sindirmektedir veya Tantı, kut hakkındaki bilinci, Has Hâcib aracılığı ile, hükümdarda parlatmaktadır. Ulu Hâcib'in kitabı da, demek ki, nasıl, hükümdar Tanrı ile halkı arasında bir aracı ise, hükümdarla kut arasında, kutu hükümdara bildiren, hükümdarı kut konusunda bilinçlendiren bir "aracı" olmuş olmaktadır. Hükümdar ve bu kitap, her ikisi de, kutu alan ve verendir, geçirendir ("Mustefâd"). Hükümdar, kutu, Tanrıdan halkına adalet olarak, Has Hâcib kutu hükümdarına bu *Kutatgu Bilig*" kitabı olarak geçirmektedir. Kutun Tanrıdan hükümdara, hükümdardan buyruklarına ve halka doğru olan hareketi, aynen, *Kutatgu Bilig* kitabının hareketi gibidir. Daha doğrusu, *Kutatgu Bilig* kitabı, kutun hareketini, yani, kutun kuttan çıkıp kuta dönmesi hareketini, aynen yapmaktadır. *Kutatgu Bilig*'de, biz, aynı zamanda, kutun Güneş'ten Ay'a, Ay'dan hükümdara, hükümdardan vezire, vezirden Ögdilmiş'e, Ögdilmiş'ten Odgurmış'a Odgurmış'tan, yeniden Ögdilmiş'e olan hareketini takip edebiliyoruz. Bu harekette, her bir konak, "*müstefâd*" olarak beliriyor; yani, her biri kutu sıra ile hem alıyor hem de aldığını ihtiyaç sahibine veriyor, geçiriyor, adetâ Gök'ün düzenli bir hareket olan dönme hareketini yapıyor, "devr" ediyor, "çergeş"ip "tezgin"iyor. Tıpkı Fârâbî'deki ve İbn Sînâ'daki "Mufârak Akıllar" gibi, Kutun hareketi, en son, Hâcib'den Hükümdara, kitap olarak, *Kutatgu Bilig* kitabı olarak gelip, devreyi kapatıyor; bize, Tanrı-Evren-Devlet-İnsan-Tanrı bağlantısını anlatıyor.[21a]

Kuşanlı Hükümdar Guyula'nın sikkesinde *Kuδo* = kut okunmaktadır[22]. Sumerli tabletlerde sayılıp dökülen kültür öğelerinden birisi "*gutug*" (the pirestly office) dur[23].

Kut kelimesinin, tek başına kullanılmış olduğu tesbit edilmiş bulunduğu gibi, onun "hendiyadiyoin" olarak, anlamca yakın kelimelerle birlikte kullanıl-

[21a] *Kutatgu Bilig*'in kökleri tartışılmıştır; Çin, Hind, Iran, Türk köklü savları ileri sürülmüştür. (Köprülü, Abdul Kadir İnan, Halil İnalcık, Sadri Maksûdî).

[22] Numbach'a dayanarak E. Esin, *Türk Kültürü Elkitabı* s. 45

[23] Kramer, *From The Tablets* of *Sumer*. 1956, Falcon's Wing, Colorado.

mış olduğu da tesbit edilmiştir : "Kut buyan", "kut kıv" ("Atıng atayı kut kıv özin keldi")[24], "kutlug kıvlıg" ("kutlugın kıvlıgın ornanur"), "kutlug ülüglüg", "kutsuz ülügsüz", "kutsuz kovi", "kut vahşik"[25], gibi.

Kut kelimesi, Türk hükümdarlarının adlarında, ayrıca, "kutlug" şeklinde de yer almış bulunmaktadır. Gök Türklü "Kutlug İlteriş", Uygurlu "Kutlug Bilge Kül" (M. S. 744), Uygurlu "Ulu Tengride Kut Bulmuş Alp Külüg Bilge Kagan"[26] gibi. Bunlar, belki de, hükümdarların adları değil de "ismiyle müsemma" olma temennisiydi veya hükümdarların kazanılmış, hak edilmiş ünvanları idi veya hükümdarlık kategorileri idi veya hükümdarlık yüklemleri idi. Uygurlu hakanına, "Ulu Tengride Kut Bulmuş Alp Külüg Bilge" gibi, "tantanalı" bir ünvanın Çinlilerce verilmiş olduğundan haberimiz vardır[27]. Hal ne olursa olsun, bunlarda, hükümdara değgin bir *theoria* görülmektedir.

"Kutlug"un hükümdar adları yanında yer alması geleneği, Türkler müslüman olduktan sonra da sürüp gitmiştir. "Kutlug Apa"[28] bunlardandır. Trabzon hükümdarı Alexios III, kız kardeşi Maria Despina'yı Tur[29] Ali Beg'in oğlu Kutlu Beg'e vermiştir (M. S. 1352). Kutlu Beg'in Despina Hatun'dan olma oğlu Akkoyunlu kurucusu, bilindiği üzere, Kara Yülük Osman'dır[30]. Esasen Trabzon prensi Alexios II un kızı Anna'nın adı "Ana Kutlu"dur. Karaca gibi bir türk adını veya doğrudan Türk adını alan Bizanslı'lar az değildi[31]. Kara Yülük Osman'ın kendisi de Alexios III un kızlarından biriyle evli idi. Johannis IV in kızlarından biri, Kara Koyunlu Kara Yusuf oğlu Cihan Şah ile evlenmiştir. Tarihçiler, Kommenler'in, güzel kızları vasıtasıyle kurmuş oldukları "evlenme ittifakları"yle, Bizans'ın çöküşünü geciktirmiş olduklarını kaydederler[32]. Anna'nın "Ana Kutlu" olması, onun

[24] Ş. Tekin, *Buyan*, S. 390.

[25] S. Çağatay, *Uygurcada Hendiyadiyoinler*, *Yıllık Araştırmalar Dergisi*, 1940-1941, S. 130, Ankara.

[26] Şine Usu ve Tariat yayınlanmamış Yazıtları. Bk. S. Tezcan, *En Eski Türk Yazını*, S. 280.

[27] Sumer, *Oğuzlar*, S. 22.

[28] A. Sevim, *Biyografilerle Selçuklu Tarihi*, S. 135. Ankara, 1982. TTK yayınları.

[29] Sumerlilerin de oldukça sık kullanmış oldukları Tur veya Dur kökü Türkler tarafından da oldukça sık kullanılmıştır: Sumerli dilinde *durmak* (taht), *dur-gar* (sandalye), *dur-ah* (Cedi Burcu), *Dur-an* (Saman Yolu), Bk. Deimel, *Sumerisches Lexikon*. Beruk, Saru, Altun, Sakal, Utruk, Künek, Tokur, Uzluk gibi adlar alan Kumanların başbuğu : Turunday, Turan Şah el-Melik el-Muazzam, Enverî'nin *Destûr Nâme*'sinde Bayezid'in eşi, Oğuz'un anası Turunç Hatun, Öz Yiğen Alp Turan (Barlık ktb., VII. yy.) Ak Sunkur'un Babası Turgan Tarkan, Turkal gibi

[30] M. H. Yınanç, *Akkoyunlu*, İ. A.; A. S. Erzi, *Akkoyunlu-Karakoyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar*, *Belleten*, 1954, XVIII, S. 70.

[31] Moravscik, *Byzantino Turcica*, II, 327, 496; Krş. Eyice (Kitap Tanıtma), *Belleten*, XXIV, 1960, 93-96, S. 493.

[32] Sümer.

Türk kökenli olduğuna yorulmaktadır. Dede Korkut'ta "Kutlu Melek" geçmektedir. Oğuz Beg'inin öteki ikisi "Kazan" ve "Karaman" adlı üç oğlundan birinin adı "Kutlug Beg"dir[33]. "Câm-ı Cem Âyin"de geçen bir Oğuz Beg'inin adı "Ay Kutluk"tur[34]. "Fars'ta, âdil idâreleri, imar faaliyetleri, âlimleri ve şairleri himayeleri ile iyi bir hatıra bırakmış, Farslılara mutlu devirler yaşatmış olan Salgurluların son büyük hükümdarı" Ebû Bekr (ölm. 1259-1260), Mogolları metbû tanıdığında, Mogol Kaganı Ögedey, ona, "Kutlug Han" ünvanını vermişti. Bu Kutlug Han çeşitli ribatlar inşa ettirmiş, Şiraz'da bir hastahane yaptırtmıştı. Şeyh Sâdî, ünlü *Gulistân*'ını, Kutlug Han'a andaç etmişti. Esasen, Sâdî, Sâdî mahlâsını bu Kutlug Han'ın babası Salgurlu Ata Beg Sa'ad'den almıştı[35]. Özbek Han'ı tahta geçirenlerden Kutlug Timur[36] ve Özbek Han'ın kurduğu Saray Berke'yi 1334te ziyaret eden İbn Batûta'nın *Seyahat Nâmesi*nde geçen Kutlu Temir Beg de buna misâldir. Buraya, aynı gelenek çizgisinde bulunan Kızıl Arslan'ın yeğeni Kutlug İnanç'ı da ekleyebiliriz[37]. XVI. Yüzyılda, Çağatay edebiyatını yayan, şair hükümdar Babur Şah'ın anası Kutlu Nigâr Hâtun'dur[38]. Esasen, Babur Şah'ın kendisi, insanda ebedî olan tarafın, insanın "at'ı, kü'si" olduğunun bilincinde olan mütefekkir bir hükümdardır[39]. "Kut-Begi", "Kut-Beğüliler", "Kut-Begi Oğulları", "Kut-Begi Oğulları Avşarı", "Kutlu Beg Hacılu", Kutlu Boğa veya Kutalmış adlarının da yabancısı değiliz[40].

Türkler müslüman olmazdan önce ve sonra Kutluk kelimesinin halk çocuklarının da çok yaygın bir adı olduğu görülmektedir. Kutluk adlı bir kadının tövbe duası bilinmektedir[41]. Kubilay'ın budist metinleri toplatıp mogolcaya çevirtmiş olduğu yirmidokuz çevirmenden biri, sogutça *Sutra*'yı yazan, Uygurlu Kutluk'tur. Su-çi yazıtında "... (1) Uygur yirinte yaglagarken atakeltim (2) Kırgızoğlu men boyla Kutlug yaragan (3) men Kutluk Boga Tarkan öge buyruk men"[42] okunmuştur.

Kutlug kelimesinin, "Tanrıda kutluk (olan şeyi) bulmuş" ibaresinde veya "Kutlug Buyanlıg"[43] veya "Kutlug Ötügen" veya "Kutlug tüb" ("Köngül Tüpi"), veya "Kutlug üy" (Dünya) deki gibi, sıfat olarak kullanıl-

[33] Togan, *Oğuz Destanı*, İstanbul, 1972.

[34] Gökyay, S. CXVII.

[35] Sumer, *Oğuzlar*, S. 330.

[36] Kurat, *Türk Kavimleri ve Devletleri*, S. 130, 345, Ankara, 1972, TTK Mat. DTC Fa. ya.

[37] Sumer, *Oğuzlar*, S. 130.

[38] Kurgan, *Bâbur Nâme*, S. 182.

[39] *Vakayi*, S. 228, 229.

[40] Sumer, *Oğuzlar*, Bk, dizin; *Büyük Selçuklu İmparatoru Melikşah Devrine Dair Bir Eser Münasabetiyle*, *Belleten*, XVII, 68, 1953, S. 586.

[41] S. Tezcan, *En Eski*, S. 298, 300, 315.

[42] *Irk Bitig Kitabı'ndan* (Fal Nâme). Krş. Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, II, 197 2. Bsm. S. 147-151.

[43] Ş. Tekin, *Uygurca Üzerine*, *Yeni Yayınlar*, S. 200, *TDAY*, *Belleten*, 1975-1976, 187-201.

mış olduğuna da şahit olmaktayız. Berlin - Dahlem müzesinde bulunan, Doğu Türkistan'dan getirilmiş freskler üzerindeki turuncu al kumaşlara bürünmüş, "hieratik" bir sükûn ile sıralanmış Uygurluların yüzleri de "Kutluk"tur[44]. İlk bahara övgü "kutluk" kelimesiyle başlamaktadır[45]. Zeki Velidî Togan'a göre, Toharistan yanındaki "Khuttal"ın, "Khuttalan" ülkesinin "beg"leri halis türk olup, "Khuttal", esasen, "Kut-oğul", "kutuglar"anlamına gelmektedir[46]. Ebû'l-Gâzî Bahadır Han *Şecere*'sinde, "cannı Türk halkı kut der. Bir kişiye ayturlarkim atınğ veya tonınğ kutlu bolsun. Canlı bolsun dimek bolur"[47], demektedir. Eski Yunanlılarda "unicorn" denen tek boynuzlu koçun Türklerde "Gu-tu" (kilen, kiyik, kelen) veya "kutlu" olarak anıldığı[48], "Kutsal Hastalık" diye adlandırılan hastalık (mâlihulya, "mélancolie") olduğu da, ayrıca, burada hatıra gelmektedir. Kutlu kelimesi "kutlu etmek" halinde masdar olarak da kullanılmıştır[49].

* * *

Böyle, tâ en eski Türk hükümdarlarının "kutluk" şeklinde ünvan veya buyrukların veya halkın ad veya sıfat veya isim veya masdar olarak kullanmış oldukları "kut"un kökü, çıkıp gelmiş olduğu yer ve kutun anlamı acaba nedir? Kut kelimesinin, acaba, daha nerelerde kullanılmış olduğunu görmekteyiz?

Dilbilimcilere göre, Türklere "barbar"[50] gözüyle bakan bazı Batılı tarihçiler, ve türkologlar[51], kültür ve uygarlıkta ileriliğin göstergesi olan

[44] Emel Esin, *Türkistan Seyahat Nâmesi*, S. 10.

[45] Tezcan, S. 300.

[46] *Umumî Türk Tarihi*, S. 40. İstanbul, 1970. Krş burada not 23. Gutiler?

[47] S. Çağatay, *Türk Lehçeleri*.

[48] E. Esin, *Turcik and Ilkhanid Universal Monarch Representation and the Chakravartin*, Int. Cong., Yeni Delhi, 1968 (1964), II, S. 91 Krş. Eberhard, *Çinin Şimal Komşuları*, S. 52. geyiğin (Enek) Macarlarda ve Türklerde kutsal sayıldığını, Anahita'nın kürklü olduğunu biliyoruz.

[49] Hakanlar Güneşi İzzetin Keykâvus ile Ay'lar Hatunu Selçuklu'nun evlenmesi münasebetiyle : Gelin görün bu düğünü. Kutlu edin Ay ve Günü. Krş. Esin, *Ay-Kün*, *Belleten* S. 359.

[50] "Barbar" kelimesine "barbari" şeklinde Sumerli metinlerde rastlıyoruz. Kelime kurt anlamına gelmektedir. Sumerlilerde kurt anlamına gelen başka kelimeler de vardır : *ur-bar-ra* gibi. "Böri" kelimesi "pöri dişli" halinde, "dişlek", "hart diş", "geme", "kazma dişli" gibi ağız, çene ve diş yapısı özelliklerini gösteren öteki kelimelerle birlikte Anadolu'da halâ yaşamaktadır. Ar - böri = çakal, *Divân*.

[51] Hind - Avrupa çizgisinde olan kavimlerin kendilerininkinden başka olan kültürleri algılamakta güçlük çekmiş oldukları gerçeğinin tarihi çok eskidir. Meselâ, "Ahlâkın Göreli Oluşu Üzerine" adlı eserin yazarı olan "Adı bilinmeyen bir sofist" (M. Ö. 400 lerde yaşamıştır, dil özelliklerinden Atina'lı olmadığı anlaşılmaktadır) der ki : "... İskitler için, öldürülen adamın kafasının derisini yüzmek, bu deriyi atının ön tarafında taşımak, kafasını ise altınla kaplayıp onunla içmek ve Tanrılara içki saçmak güzel bir âdettir. Hellenlerde ise hiçbir kimse, böyle yapan biriyle aynı eve girmek bile istemezdi. Massaget'ler, ana babalarını öldürüp yiyorlar ve çocuklarının karnına gömülmeyi en güzel mezar sanıyorlar; biri bunu Hellas'ta

bir çok Türkçe kelimenin kökünü, Türkçenin dışında aramak alışkanlığındadırlar. Bu alışkanlıkla, onların ilk başvurmuş oldukları dil ailesi Hind-Germen dilleri ailesidir. Eğer, onlar kelimeyi orada bulamazlarsa, onu bu kez de Çince'de ararlar. Eğer kelimeyi orada da bulamazlarsa, onu ödünçleme yolu ile öteki dillerden girmiş sayarlar. Tâ "*ton*" kelimesine varıncaya kadar bu böyledir[52]. Bunun gibi daha başka kelimeler de vardır. İşte "kut"da

yapsa, yurt dışına atılır, çirkin, korkunç işler yapmış biri olarak sefilce ölürdü..." (Kranz, *Antik Felsefe*, S. 155) Bu tasvirler, Rabelais (XIV. Yüzyıl) nin *Gargantua*'sında Panurge'ün "Les maudits Turcs m'avaient mis en broche tout lardé comme un lapin... ils me faisaient rôtir tout vif" (*Une Semaine Avec*, Hachette, 1936, S. 56, Paris) sözleriyle karşılaştırılabilir. Ayrıca, Batı'da yazılan tarihleri inceledikten sonra, Atatürk'te teşekkül eden kanaat, "Bütün Avrupa (nın) Türklerin karşısında" olduğudur. Bk. Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, S. 49, Ankara, 1982, TTK Yayınları). 1927 de yayınlanmış olan Ferdinand Lot'un *La Fin du Monde Antique et le Début du Moyen Age* adlı, aynı bakış açılı eserinin ingilizce çevirisi, Philippe ve Mariette Leon imzası ve *The End of the Ancient World And the Beginnings of the Middle Ages* başlığıyle, 1931 de Routledge Kegan' da, 1961 de Harper Torch Books, New York'ta, tekrar görünmüştür. Oğuzların karın deşip, gebe kadınların çocuklarını yedikleri, kan içtikleri iddiası Arapça yazan Sabîilerde de görülür : Gersun-nime, Muhammed b. Hilâl es-Sâbî'nin, *Uyûn at-Tavârih*'ine dayanarak, (Sıbt b. al-Cevzî). *Târih al-'Ayân*. Krş. Ali Sevim. F. Sumer, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, S. 29, 25, 1971 Ankara, TTK. Bu temanın kaynağı, herhalde, M. S. IV. daki *Legenda*'ya dayalı literatüre bağlıdır. Krş. *Avrupa Hunları*, 236-259, bibliyografyası, *Atilla ve Hunları* (çev. Baştav) içinde. DTC Fa. ya. 1982 Ankara. Buraya, bir tarihçinin görüşünü ekleyelim : "... yabancı memleket ve uluslar tarihçileri de tarihimizi diledikleri istikamette ve diledikleri maksatlarda kullanmışlardır" (*Türk Tarih Kurumu. Kuruluş Amacı ve Çalışmaları*, S. 16. Amiral Fahri Çoker, Ankara 1983, TTK. Alıntı, E. Z. Karal'ın, Kurumun 50 yaşını idrâk etmesi törenindeki açış söylevindendir.

[52] Don veya "ton" bilindiği üzere, giysi demektir : "... yalıng budung *ton*lu kıldım..." (Gök Türk Anıtları) *Ton*, "Hil'at", kuşam, at, çadır, takım anlamlarına da gelir. Genç, *Karahanlı Devleti*. Destan kahramanı, Demir *don*lu Mamak, Sumer, *Oğuzlar*, 378, 398.

Yârânların geleler, seni tâcilleyeler
Soyalar *ton*larını, uryân olasın birgün (Yûnus, *Divân*, Timurtaş neşri)

"Ton", yalnız diriye değil, ölüye de giydirilen bir giysidir :

Uş biçildi kefen *ton*um
Hazrete yönelttim yönüm, Yûnus (Ay, yer, S. 98).

Beş karış bezdurur *ton*um,
Ilan çiyan yiye tenüm
Yil seçe obrıla sınum,
Unıdılup kalam bir gün (Yûnus) (Ay. yer, S. 13). "Kefen *don*un olur yatak".

"Aş, içgü, *ton*" (yiyecek, içecek, elbise. Çağatay, *Uygurlarda Hendiyadiyoinler*, S. 107), *Ton, tonangu*" (Ay. yer.), "İçre asız, taşra *ton*sız" (Anıtlar) gibi deyimler de aynı anlamı tesbit etmektedir. Budistlerin vucutlarının bazı kısımlarını dışarıda bırakmalarını bir türlü anlamayan Hakan, "*ton* üze *ton*" giyiyordu (Emel Esin, *El Kitabı*). Bu suretle, "*Don* adamı *dokuz* gösterir" (A. Uğur), ama, "Halayıka *ton* geyürsen kadın olmaz" (Gökyay, *Dedem Korkut*).

"Donanmak", insanın üzerini, güzel, süslü, renkli ve yararlı biçimde örtülerle, giysilerle kapatıp sarması, örtmesi, güzel giyinmesi demektir. Baharda ağaçlar çiçeklerle, bayramda binalar ışıklarla donanırlar. Bir beği "alkış"lamak için, onun aç doyurup çıplak "donatması" gerekir, yoksa, o "karkış"lanır.

Yûnus'un Tanrı'ya sorduğu

"Rızkını yiyüp Seni aç mı kodum?
"Ya yiyüp öynünü muhtaç mı kodum?

sorusu ile, Deli Dumrul'un yakarısı olan

"Daim duran cabbar Tanrı!
Aç görsem, doyurayım senin için.
Yalıncak görsem, *don*atayım senin için"

(A. S. Levend, *Edebiyat Tarihi*, 1938, Kanaat Ktb, S. 57-58) bu konunun önemini vurgulamakta, bizi, insanların tâ Sumerlilerdeki adâlet zihniyetine ulaştırmaktadır. Krş. S. 522, 523 v.d.

Askerî merasimlerin bir adı da "*don*anma yapmak"tır. Özellikle deniz kuvvetlerinin adı "*Don*anma" dır. Türkçede yoksulları giydirdi cümlesinin eş anlamlısı "yoksulları *don*attı"dır. Çünkü, Dirse Han "aç görse doyurdu, çıplak görse *don*attı" (Destanlar). "Yalın gelse *don*atan, açın gelse doyuran Otman Oğlu" (Gökyay). "Büyüttük kuzuyu *don*attık yazıyı" deyimi, çalıştık, çabaladık, uğraştık, didindik, bütün gerekli, iyi, güzel, yararlı işleri işledik, değerlere uygun olarak çocukları büyüttük, yetiştirdik, mal mülk sahibi ettik, emeklerimizin karşılığını aldık, işleri bitirdik, sonuçları iyi güzel, verimli olarak derledik, topladık, değerlendirdik ve etrafı süsledik anlamına gelir. Çünkü, burada "yazı" denen kırsal alan "donanmış" olmaktadır; yani, süslenmiş, bitki örtüsüyle örtülmüş, renklenmiş de oluyor ("Yaz yaratıp yir *don*atan", Yûnus). Netekim, Ebû'l - Gâzî, *Şecere*'sinde, "Canı Türk halkı kut der, bir kişiye ayturlar kim atıng veya *ton*ıng kutlu bolsın. Canlı bolsun timek bolur" dediğinde, burada, "*ton*"un bir "techizat" ögesi olarak, atın yerini tuttuğu anlaşılmaktadır. Atın "*tonı*", atın rengidir, al at, doru at, kır at gibi. Belki de atın tüyleri, ve derisi, bir çeşit, atın örtüsü, giysisi olarak algılanmıştır. Netekim, Kanûnî devri ve Barbaros hizmetlisi Preveze kahramanlarından Şair Yetîm :

"Elinde cengcü gâzîlerin şemşîr-i uryânı
"Kara kâfirleri koydı seraser kırmızı *don*a

dediğinde, "*don*" ile doğrudan doğruya hem kırmızı rengi, hem de kırmızı (kana bulanmış) bir elbiseyi kastetmektedir (Bk. Tiedze, *Türk Şiirinde Gemici Dili*, *Köprülü Armağanı*, 1953). Dede Korkut Destanlarında "kara *don*lu kâfir" deyimi geçer (Gökyay, S. 236) "Kara*ton*"un tarihî bir kişi olduğu bilinmektedir (Kafesoğlu, Deli Orman, *Tarih*, S. 100). "Kara *don*lu Can Baba" ihtida etmiş bir hıristiyan papazın oğludur. "*Kızıl Don*lu" adını almış bir Bozok obasından da haberdar bulunmaktayız (Sumer, *Oğuzlar*, S. 228). "Er *ton*ını geyübeni toğru yola gelmez ise, çıkarsın ... *ton*un, yoksa, noksan irer *ton*dan ana", Yûnus. "Bu tevhid *ton*ı giyen, varlığım yokluğa sayan", Yûnus. Şair,

"Deniz ufkunda bu top sesleri nereden geliyor?" sorusuna
"Barbaros, belki, *don*anmaya seferden geliyor" cevabındaki tasvire uygun olarak,
"Gemiler forsa yürür *don*dadur yelkenleri"

dediğinde, yelkenlerin sarılı olduğu, kılıf içinde bulunduğu hal ifade edilmektedir. "*Don*" kılıf anlamındadır da. "*Don* değiştirmek" bir kılıktan çıkıp bir başka kılığa bürünmek, kılık kıyafet, özellikle, "sûret" değiştirmek (Métamorphose, Métampsychose, Transmigration) anlamına da gelir: "Güvercin *don*unda semaya çekilmek", A. Y. Ocak, *Babaîler İsyanı*, S. 143, Ist. 1980. *Don* burada, "aklî sûret" olmasa bile "duyusal sûret" anlamında kullanılmış olmaktadır. Duruma göre, kelime, "sudûr" veya "vahdet-i vucût" veya başka bir anlam istikametinde felsefîleşir. Kelime şiirlerde ve masallarda da kullanılır.

bu kelimelerden birisidir. Oysa, olaylar tam tersine akmış, gerek Hind-Germen dilleri, gerekse Çince veya öteki komşu diller, kelimeyi türkçeden ödünç almış olabilirler [53].

Dil bilimcilere göre, Kut kelimesi, bütün Türkçe metinlerde "kut" şeklinde yazılmaktadır. Türkçe metinlerden birinde (TT, I, Str. 183) *Kavutu* şeklinde okunan ve "(onun) kutu" olarak anlaşılan bir sözcük bulunmaktadır. Bu "kavutu" ortaya çıkmazdan önce, "barbar" (!) Türklere kut gibi soyut bir kavramı yakıştıramayan bu tür bir anlayış, Türkçe "Kut"u İranca ile açıklamaya çalışmış, kelime gerçekte İranca metinlerde bulunmayan, ancak var sayılan *kauta* gibi bir köke bağlanmak istenmiştir [54] ve Uygurca *kavutı* buna yeter kanıt sayılmıştır. Ama, gerek Bombaci [55], gerekse Doerfer [56] buna, kelimenin Türkçenin bütün lehçelerinde kısa ünlüyle bulunduğunu, oysa, İrancada *au* diftongunun uzun ünlü olduğunu söyleyerek karşı çıkmışlardır. Sonra, Tezcan, *kavutı*'nın *kulutu* "(onun) kulu" olduğunu gösterince, *kut*'un artık İranca olmadığı da kesinleşmiş oldu [57].

"Yevm-i tublâda o gün her mani bir sûret giyip" ("Düşe sûretin toprağa" Yûnus.) dediğinde Niyazî-i Mısrî (Krş. Emel Esin Neşri) her anlamın bir "sûrette" veya bir "sûretle", yani, bir "*don*" içinde olarak "teşahhus" etmesini kastetmiş olmalıdır. "Ali (Âl-i) Cengiz oyunu"nda ise, "silkinip filân şey olmak", msl, kahramanların bir silkinip darı, karşı tarafın bir silkinip tavuk olması ve tavuğun darıyı yemesinde olduğu gibi, "mücâdele" (dialektik) nin tez, antitez ve sentez evrelerini gösteren masallaşmış motifleri olabilir. Bu evreler çeşitli sûretlerde *don* değiştirmek anlamını taşır. *Don* kelimesi, bugünkü gibi, yalnız bir iç çamaşırı anlamına gelmekle kalmaz, biçimden biçime girmek, renkten renge girmek anlamına da gelir. "Kağnı *don*u", içine, epeyce bir mikdar ekin, bostan, saman v. s. doldurmak için kağnının üzerine üçgen veya dikdörtgen prizma şeklinde yerleştirilip oturtulmuş, üstü açıkta bırakılmış kıldan yapılmış çok büyük bir çuvalın adıdır: "... Samanpazarında *don don* basılmış samanlar..." *Ankaram*,, S. 101. "10. *Söven* yahut *çatal* : Arabaya dikine konan dört sırıktan birisidir. Bunların arasına *Don* isimlendirilen kalın bez konur; ve, eşya bu *don*un içine yerleştirilir" S. 217, Seyyah Kandemir, 402 *Ankara Vilâyeti*, 1932, T M Cemiyeti. "*Don yumaklığı*" (Maraş) ise her çeşit çamaşır yıkanırken koruyucu olarak giyilen bir şalvar çeşitidir. "Mavi *don*lu gök gözlüyüm", çiçeklerin dilinde, şairin gözünde elbise anlamında yaşamaktadır. Tıpkı :

"Yeşil *ton* giydi ağaçlar
"Pervaz urup uçar kuşlar
"Nefesün canlar bağışlar (Âşık Yûnus) *Yûnus Emre Divanı*, 251.

dizelerinde olduğu gibi. "Kendi Pîr, atı boz, *don*u yeşil Baba İlyas", "Kara *don*lu Can Baba" (Bk. Ocak, *Babâiler*, 143, 102, 162) giysideki renk anlamını göstermektedir.

[53] Tezcan, *En Eski*, S. 321. Krş. Ş. Tunç, *Çin Felsefesinin Kaynakları* s. 12, v. d. *TT Ana Hat.*, No 36.

[54] H. H. Schaeder, *Über einige mittelalterische und osttürkische Abteilungen aus alttürkische Kovi*, *ZDMG*, 7, 1928, S. XCV.

[55] *Qutlug bolzun! A Contribution to the History of the Concept of "Fortune" Among the Turks*, Part One, *Ural-Altaischer Jahrbuch*, 36, 1965, S. 284-291.

[56] *Turkische und mongolische Elemente im Neupersichen*, I, 1963, II, 1964, III, 1965, IV, 1975 Wiesbaden.

[57] *Das Uigurische İnsodi Sutra*, Berlin, 1974.

Türkolog Reşit Rahmetî Arat, o anıtsal yapıt *Kutatgu Bilig*'i yayınladığında, Türklük bilgisiyle uğraşanların karanlık dehlizlerde dolaştıklarını açıkça söylemekten çekinmemiş, konuların aydınlatılabilmesi için herbir araştırıcının bu alanda bir fener yakması gereğini belirtmiştir [58].

O halde, şimdi, acaba, o günden bu güne kadar yakılmış olan fenerlerle, kökünün Türkçe olduğu kesinleşmiş olan bu kut kelimesinin anlamı da aynı kesinlikle belirlenmiş midir? ve acaba, kut, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki *al-'Aḳl al Fa'âl* (Hep Etkin Akıl) için bir temel oluşturabilir mi? diye sormak mümkündür. Gerçi, kut kelimesinin tarihini dil bilimcileri yapar.

* * *

Türkçe yayımlara bakılacak olursa, [59] kut kelimesinin hangi anlamlara gelmiş olduğu hakkında uyanan tereddüt, bu kelimenin anlamıyle ilgili durumun bir kez daha gözden geçirilmesinin uygun olacağını gösterir. Çünkü, söz konusu kelimeye şu aşağıda sıralanmış olan çok çeşitli anlamların verilmiş olduğu anlaşılmaktadır: "Kut = *Mana*" (Gökalp), "Kut buyan = Baht, talih", "Kut kıv = Baht, haşmet" ("Atıng atayı kut kıv özin keldi = Adını söyleyerek bahtın kendisi geldi"), "Kutlug kıvlıg" ("Kutlugun kıvlığın ornanur = Bahtla yerleşir"), "Kutlug ülüglüg = Haşmetle" (S. Çağatay, Ş. Tekin). "Saadet, talih, baht, ruh, rahmet, şefaat, inâyet, izzet, şeref" [60]. "Rahmet, asalet, şeref, baht, haşmet, saadet" (Ş. Tekin) [61]. "Hakimiyete liyakat, hâkimiyete ehliyet, ilâhî lûtuf, *kharizma*" (Vaczy) [62]. "Devlet" (Samih Rifat) [63]. "Hâkimiyet" (Sadri Maksudî) [64]. "Saadet, ikbal, baht" (R. R. Arat) [65].

[58] *Kutatgu Bilig*, I, Yayımlayan : R. R. Arat, 1947, TDK, İstanbul, S. V-VI.

[59] Türk hikmetini incelemek için bakılacak yerler : İlkin, kısa bir Türkoloji tarihçesi için Bk. Z. V. Togan, sonra, dilin ilk ve yazılı vesikaları üzerine eleştirmeli bibliyografya için Bk. Tezcan, *En Eski Türk Dili Yazını, Kültür, Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, 1978, TTK, Ankara, S. 271 v.d. Genel ve toplayıcı mahiyette Türk kültürü tarihi: Emel Esin *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi*, 1978 İstanbul. Ögel, Adıvar, Arat, Tanpınar, Caferoğlu, Ülken'in yayınları. Türk hikmetini incelerken bakılacak olan mensur ve manzum eserlere gelince : *Oğuz Destanı, Orhun Kitabeleri, Dede Korkut Hikâyeleri, Kutatgu Bilig, Atabet ul-Hakaik, Divân-ı Hikmet, Pend Nâme, Nasihat Nâme, Fütüvvet Nâme, Kâbus Nâme, Mevize, Kelile Dimne, Mahbûb ul-Kulûb, Sazlar Münazarası* (Ahmedî), *Ahlâk-ı Âlâî* (Kınalı Zâde), *Ahlâk ul-Kirâm* (Gülşenî), *Mevâhib ul-Hallâk fi Merâtib il-Ahlâk*, (Koca Nişancı Mustafa), *Mir'ât ul-Ahlâk* (Sivasî). *Bûstân-ı Nasâih* (Zaifî), *Pend Nâme* (Guvâhî), *Pend Nâme* (Sivasî), *Te'dîb Nâme* (Keşfî), *Mantık ut-Tayr* (Gülşehrî, *Mantuk ut-Tayr* Dr. Müjgân Cumbur'un doktora tezi), Ata sözleri. Fazla bilgi için Bk. Bursalı Tâhir, *Ahlâk Kitaplarımız*, İstanbul, 1325, *Koçi Bey Risâleleri*, Agâh Sırrı, *Ümmet Çağında Âhlâk Kitaplarımız, Belleten*, 1963 Krş. Mine Mengi, *Nabi*, Doçentlik tezi, 1975 DTCF.

[60] S. Çağatay, *Türk Lehçeleri*, 1963, DTFC, Ankara. ve 1978.

[61] Ş. Tekin, *Uygurca Metinler*, I, *Kuansi im Pusar*, S. 44, Erzurum, 1960.

[62] Vaczy, *Attilâ ve Hunları*, Baştav Çevirisi, s. 85 v. d.

[63] Samih Rifat, TTT Cemiyeti II. Kongre Zabıtları, S. 25. 1937.

[64] Sadri Maksûdî, TTT Cemiyeti II. Kongre Zabıtları, S. 1085. 1937.

[65] R. R. Arat, *Kutatgu Bilig*.

"Fortune" (Bombaci) [66]. "Talih" (Masao Mori) [67]. "Bereket, bolluk, talih, baht, saadet, ruh" (Abdülkadir İnan) [68]. "Saadet, devlet" (Ergin) [69]. "Hak edilmiş şans, tanrısal bir gücün desteği" (Tezcan) [70]. "Siyasal iktidar, *imperium*, hâkimiyet hakkı, siyasî hakimiyet, hükümranlık hukuku, devlet olma, devletli olma" (İ. Kafesoğlu) [71] "İhtiram, muhterem" (Ş. Tekin) [72] "Saadet, talih, uğur, rahatlık, servet" (Ş. Kurgan) [73]. "*Kharizma*" (Emel Esin) [74]. "İnsanın bir nevi otonom ruhî kudretidir ki, bilhassa hükümdar için Gök ve Yer tarafından desteklenmeye muhtaçtır" (Doerfer) [75]. "Talih, devlet, iyi şans, hayattaki başarı" (Ögel) [76], "yümn", "*Meymenet*", "*Devlet*" "*Cûd*". Clauson ise kut'a, "good fortune" "happiness", "Majesty", "Saadet" "Mubarek", "Meş'ûm'un zıddı" anlamlarını verir, "Kıv"ın sinonimi sayar, "good fourtune", "divine favour" anlamını verir. "Kıv kut"a "fickle fortune" anlamını verir. "Ülüg"e de "good fortune" anlamını verir. Böylece kut = Kıv = ülüg olur. "Kutlu üy" bu dünya demektir.

"Teŋricilik" veya "Dikotomik Üniversalizm" denen eski Türk dininde Ay'ın, Güneş'in ve Yıldızların üstünde ve ötesinde yaşayan, altın tahtlı, insan şekilli, "Yayucu", "Bıçıgan", "Yayagan", "Şimşekçi" olan ve Ak Ana esini ve gücü ile Ay'ı, Güneş'i, Yağmur'u, Ateş'i, Bulut'u yaratan, onları harekete getiren, obalara at takan, *Dokuz* Oğul'lu, Kam'ın *Dokuz* Oğlan ve *Dokuz* Kız ile başlatmış olduğu din töreninde uğrağı ve durağı olan *Dokuz* Kızlı, yanına "Yayık", "Suyla", "Karlık" ve "Utkucu" yardımıyle *dokuz* yoldan varılan, "Kalgancı Çak"ta, "Ölüler! Kalkın!" emrini verecek olan tek ve iyi Teŋri'nin yardımcılarından olan Umay, bilindiği üzere, dişileri ve yavruları koruyordu [77]. İşte bu Umay, dağınık hayat ögelerini toplayarak birleştirir, kut yapar. Clauson, "Umayteg ögüm Khatun kutınga" (Under the auspice of my mother who is like the Goddess Umay) misâlini tesbit etmektedir. Umay, kutu ana karnındaki yavruya da *dışarıdan* üfler, yavruyu canlandırır. - Sumerli Tanrıça Aruru, Tanrı kanı, kemik ve çamurla yoğrulmuş hamura, *dışarıdan* can ve ruh üflüyordu -. Onun için, Türkler "cannı kut derler" (*Şecere*, Ebû'l-Gâzî). Demekki, kut, embriyona *dışarıdan* gelmektedir. - Tıp-

[66] Bombaci, *Kutatgu Bilig Hakkında Bazı Mülâhazat*, 66-75, *Köprülü Armağanı*

[67] Masao Mori, *Chi Min Hakanın Bir Çin İmparatoruna Gönderdiği Mektubun Uslûbu Üzerine*, S. 367.

[68] Abdül Kadir İnan, *Türk Boylarında Dağ, Ağaç, Pınar Kültü*, S. 272. "Kabay *Kutun*"

[69] *Oğuz Destanı*, MEB, 1970.

[70] *En Eski.*

[71] *Kutatgu Bilig ve Kültür Tarihindeki Yeri*, İstanbul, 1980

[72] Ş. Tekin, *Uygurca Üzerine Yeni Yayınlar, TDAY Belleten*, 1975, 187-201.

[73] Ş. Kurgan, *Eski Metinler Antolojisi*, Ankara, 1943, Maarif Mtb.

[74] E. Esin, *El Kitabı.*

[75] *Türkische und Mongolische Elemente.*

[76] Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 1971, S. 482.

[77] Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Şamanizm.*

kı, Aristoteles'te, *Nûs Apathes*'in *Dışarıdan* (*Turaten*) gelmesi gibi[78] - oysa, *Dokuz* Oğullu, ve *Dokuz* Kızlı Kötü Erlik'in O "Kara Kızlar"ı (Abasılar), "albastı"da, "Kara kura" olarak, insanın kutunu alıp götürürler, kapıp kaçırırlar[79].

Canlıların canları onların kanlarında ve yüreklerinde bulunur. Genel olarak bütün canlılarda "Tı̆ŋ (Nefs)", "Kut" ve "Sür (Enerji, irade, ruhsal haller)" bulunur - Özi Bek Han'ın Tını Bek ve Canı Bek adlı iki oğlu vardır[80] -, ama, canlı bir insanda "Tı̆ŋ", "Kut" ve "Sür"e ek olarak bir de "Süne" bulunur. "Süne", insan uykuda iken o insanın bedeninden çıkar, dolaşır, sonra, o bedene gerisin geriye döner; "Yula" (=Rüya) işte budur. Ölüm denen olay, "Tı̆ŋ"ın canlıyı terketmesiyle vuku bulur. Oysa, bir canlının "kut"u kaçarsa, veya bir canlının "kut"u canlıyı bırakıp giderse, ölüm olmaz - Aristoteleste de "Bitkisel Ruh" can verir. "Canlı olma sûreti" birinci sûrettir. Bu "sûret", "duyusal sûret" iledir, veya onun üzerine gelmiştir. oysa, "Akıllı Rûh" (*Entelekeia* ve, asıl, *Nûs Apathes*) "bir canlının ikinci sureti"dir. *Entelekeia* Aristoteles'in *logos* ve *telos*tan yapmış olduğu bir kavramdır. "İstikmal" anlamına gelir-. Çünkü, "kut, Umay'ın lohusa'ya yapmış olduğu bir iyiliktir, verdiği bir bolluktur, gürlüktür, lohusaya bağışladığı bir bağıştır, bir berekettir, nimettir, bir "soŋ gürlüğü"dür. Kötü, kıskanç, eli sıkı "Kara Kızlar", Umay'ın vermiş olduğu bu "Soŋ gürlüğü"nü çekemezler, lohusanın "kut"unu kaçırırlar. "Kut" kaçınca, işin beti bereketi kalmaz, hareket durur, ortalık kurur, darlaşır, kıtlık, sıkıntı, kötülük, hastalık baş gösterir, lohusayı ateş basar, al basar, lohusa hastalanır. "Lohusa Humması"nın halk gözünde anlamı işte, herhalde, budur. Clauson "Umayga tapınsa, oğul bulur" (İf, one worship the placenta, or Umay, one fets a son) misâlini vermektedir[81]. "Nerede hareket, orada bereket" deyişi de, herhalde, "kut"un bu anlamlarına bağlı bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Aristo-

[78] *Nûs*'un *Dışarıdan* gelmiş olması fikrinin Pithagoros ve Anaxagoras'tan alınmış olduğu hakkında, Bk. burada, S. 716 v.d. Mezopotamyalılarda, göğün "Doğu Bölgesi"nden ruhların daimî bir "flux" (akı) ü olduğu hakkındaki bir bilgiyi de Porfirios'tan öğrenmekteyiz. Bk. burada, S. 537, 555, 716.

[79] Kız çocukların, bugün halâ, Anadolu'da yaşayan *Beş* Taş Oyunu'ndaki tekerleme
"Ak Kız! Kara Kız!
"Aldı beni, kaçtı Kız!
veya bir iki yaş gurubu kız çocuklar "ağlarkene",
Kara Kız! Kaytan Kız!
Kapıları sürten Kız!
hitabı, veya "Ak gün ağarıp kalmaz, karagün kararıp kalmaz" hikmeti, veya "Ak Kadın", "Ana Kadın", "Ak Kız" özel isimleri (Bk. Şeref Erdoğdu, *Ankaram* S. 34, 1965, Ankara, Alkan Mtb.) birer "survivance" olmalıdır.

[80] Kurat, *Türk Kavimleri* Dizin

[81] Amerikada, son zamanlarda, ailecek, "soŋ" (Placente) yemek gibi bir âdetin yayıldığı görülmektedir Bk. *Amerikada Yeni Bir Moda : Placenta Yemek, Bilim ve Teknik*, Tubitak, Ekim, 1981, 167, S. 42-42.

teleste de hareket, fiil, *energeia*, veya *entelekheia* asıl varlıktır. Platon'da, ise ruhun ölümsüz olduğuna getirilen delillerden birisi onun "canlı" ve "hareketli" olmasıdır.

Kut, ana karnındaki kama da girer. Netekim, Yakutların inancına göre, kamın canı gökteki "Kutlu ağaç (Iyıkmas)"ın dallarında biter[82]. Göğe çıkıp Teŋri'ye ulaşma ayininde, kendisini yanlarına çağıran "Kara Kızlar"ın aldatmalarına kapılırsa, kamın da kutu kaçar. Kut iyilik ve sağlıkla beraber bulunmaktadır. İçki ve zinâda da kut kaçar. *Kutatgu Bilig*'e göre de bu ikisi kutu kaçıran ve bereketi yok eden, fakir düşüren nedenlerdendir :

"Bor içme, fesatga kapılma yıra
"Zinâ kılma fâsik atanma kara (1334)

"Bu iki kılıktan *iduk kut* kaçar
"Ol erke çıgaylık yolunu açar (1335).

Sumerlilerde, yasa dışı ilişki kurmuş olan suçlular, "kirlenmiş" sayıldıkları için, "suya atma" cezasına çarptırılmaktaydılar. Suya atılanların arındığına, arılaştığına inanılmaktaydı. Suya atma cezasının adı, Sumerlilerin dilinde *a.ru* dur. *Su.na* ise temiz anlamına gelir[83]. Selçuklularda da suya atma cezası uygulanmıştır[84]. Kutu kaçmış olan kam, artık, kamlık görevini yapamaz olur, töreni tamamlayamaz, başarısız olarak yeryüzüne geri döner. İçine girmiş olan kut yüzünden, törende, davul eşliğinde, kamın esirip çoşması, kendinden geçmesi, usunu yitirmesi, tören dışı hallerde de bu belirtileri, bu olagan üstülükleri gösteren kimselerin hastalığının adının niçin "Kutsal hastalık" olduğunu, olagan üstü yaratık sayılan tek boynuzlu koça niçin *Gu-tu* dendiğini açıklıyor.

Kamın da, ana karnında iken içine girmiş olan kut yüzünden törende, davul eşliğinde, esirip çoşması, belki, halâ, "Segmen Alayı"nı çoşturan "davulcu"da yaşamaktadır. Türklerin, davul dövüldükte, düşmana vardıkları, zil çaldıkta geri çekildikleri hakkında kültür tarihçileri kayıt düşmüşlerdir[85]. Atatürk, Ankara'ya ilk ayak bastığında da, Ankara'da "Seğmen Alayı" düzülmüştü. "*Sökmen* Alayı", bilindiği üzere, Türklerin Oğuz boylarında görülen bir töredir. Bu törenin, Ankara'nın yerli halkında Atatürk'ü karşılamış oldukları tarihe kadar korunmuş olduğunu görüyoruz. "Seğmen Alayı", töre gereği, "Kızılca günler"de düzülür. Bir beyliğin veya devletin yıkılışı sırasında, halk, yeni bir devlet kurmak isteği gösterince, böyle bir alay düzülür. İşte, yeni başkan, "demokrat yoldan" böyle bir törende seçilir. Kayılar'ın Otman Beg'i de, tıpkı, Selçuk Beg'in, "*Sökmen*

[82] Emel Esin, *El Kitabı*.

[83] Deimal, *Sumerisch Akkadischen Glossar*, 1925-1934, Roma, Bibel İns.

[84] Ali Sevim, *Tekiş* Maddesi, Türk Ansiklopedisi.

[85] Emel Esin, *El Kitabı*.

Alayları" önünde, torbadan okunu çekerek "beg" olmasındaki gibi, silâhlı atlılar karşısında, ak keçeye oturtulup, *yedi* kez havaya kaldırılarak, kımızlar sunulup, "and" içilerek, "beg" tanınmış idi. "Seğmen Alayı", tıpkı, eski Türklerde, otag önüne tuğ ve sancak dikmede, bunun ardından, halkın bu bayrağın altında toplanmasında olduğu gibi, herkesin görebileceği yere bayrak dikilmesiyle başlayan *kut*sal bir törendir. İşte tam burası, bilge Tonyukuk'un Anıtlar'da geçen o ünlü sözünü hatırlamanın yeridir : "Yığıl, didi, ilk varan ben oldum"[86]. İslâmî renge bürünmüş olan "Seğmen Alayı", dualar ve kurban kesme merasimiyle başlar. Bu merasim yapılmadan, "Seğmen Alayı" kalkmaz. Ankara'da, kalkan "Seğmen Alayı", Hacı Bayram Camiine gelir. Orada "Seğmenler"e dua merasimini ne Hacı Bayram Şeyhi, ne de Hacı Bayram İmamı yaptıramaz; ancak ve yalnız "Kayyum Dede" yaptırtır; ve, Hacı Bayram Velî'nin Türbesinin, üzerinde *geyik boynuzu* asılı olan kapısı önünde kurban kesilir. Burası, Osmanlı Devleti kurulurken, *Geyik*li Baba'nın oynamış olduğuna inanılan manevî rolün, Bakırganî'nin "Aşk atı͡ga atlayuben uzak geçmiş erenlere yeteyin ben" dizelerinin ve eski Türklerde *geyik*le veya atla gök yüzüne erme inancının hatırlanacağı yerdir. Kurban kesildikten, dualar okunduktan sonra, alay, en önde davulcular ve zurnacılar olarak geçmeye başlar. "Seğmen davulcuları" bugün bildiğimiz bir içerikte "rythm section" çeşidi değildir. "Seğmen Alayı"nın davulcuları, muhakkak surette, "Kızılbaş Abdallar"dan oluşurlar. İşte bunların kıyafetleri şamana veya kama benzer : Bacakta beyaz şalvar, göğüste bir takım madenî parçalar, boynuz, yada taşı, saçlar uzun. Zurna çalmaya başlar başlamaz, onlar diz çökerek davullarını havaya kaldırırlar. Sonra, doğrulup kalkarlar, davullarını tekrar havaya kaldırırlar, oynarlar. Davulu yere doğru çalarlar, dönerler, davulu tekrar havaya doğru çalarlar, sıçrarlar, diz çökerler[87]. Sanki :

"Tan͡g Teñgri keldi
"Tan͡g Teñgri keldi
"Tan͡g Teñgri özi keldi
"Tan͡g Teñgri... Tan͡g...

sesini duyurmuşçasına! Önde : Ellerinde "Teke pala", "Osmanlı kılıncı", "Segmen baltacıları". Arkadan gelen alay "Doh!", "Doh!" sesleriyle etrafı inletirler. Manzara çok etkileyicidir. Bugün, kut kelimesi, Ankara'da halâ, "Yurdun *kutlu*, dilin datl' olsun", "kitli kapı, *kutlu* kapı" gibi atasözlerinde ve

Atladı gitti işşiği,
Sufrada kaldı gaşşığı.
Kız anasının danışığı.

[86] Bk. burada, S. 530. Kurgan, S. 59.
[87] *Ankaram*, S. 171-173. "Tizligig *sök*ürmiş" (Anıtlar).

Yârenim!
Gınan *kutl*'olsun!
Orda dirliğin datl'olsun!

gibi kına havalarında yaşamaktadır[88].

Kutun can ve canlılık anlamına geldiğini Ebû'l-Gâzî Bahadır Han, *Şecere*'sinde, açıkça söylemiştir. Onun bu açık ifadelerinden kutun sadece can değil *erk* anlamına da geldiğini öğreniyoruz : "Mogol yurtının kün batısında bir tag barturur. Anı Kut Tag derler.... Her kim töre bolsa, an͡ga *idi kut* tidiler.... *İdi*nin͡g mânâsı, barça bilirsiz, yiberdi dimek bolur. Ayturlarkim, yipni, iy, yibertigen bolur. Sıgır iydi, yani, sütini saklamadı yiberdi. Cannı Türk halkı *kut* der. Bir kişiye ayturlarkim, atın͡g veya tonın͡g *kutlu* olsun, canlı bolsun timek bolur. İgesinin canı bolmasa, ol neçük mubârek bolur. *İdi kut*, yani, barça halk, canını yibergen turur timek bolur. Bu vakitte özbek *erklig* kişi diy turur, ikisinin manâsı bir bolur"[89].

Kut yalnız canlılarda bulunmaz. Cansızlarda da bulunur. Söz gelişi, demirde de kut vardır. Gök Türklerde, demire yemin edilir. Merrih, savaş ve demir endüstrisi Tanrısı sayılır[90] - Tarihler, Sumerlilerin de demire dayalı endüstrileri olduğunu haber vermektedirler. Merrih'e Sumerliler *Dirig* derler[91]. Gutilerin Tirigan adlı bir hükümdarından haberdar bulunmaktayız- Demir, kendisindeki kuttan dolayı demir tozlarını çeker, bir araya yığar, öteye itmez, beri getirir; onları bir araya toplayıp birleştirir. Demirdeki bu özellik, herhalde, demirci A-Şe-Na'ları etkilemiş olmalıydı. Mümkün ilişkilerini ve etkilerini düşünürken, menşei dilcileri boyuna uğraştırıp durmuş olan *Sagıt*'ın veya *Sagıtta*'nın demirden yapılmış bir silâh olduğunu da hatırlamak uygun olur. Sumerlilerin dilinde *Sa-gı-ta* nın yaylı bir saz anlamına geldiği de bilinmektedir[92]. Demirdeki miknatis gücünü gören Finikhia soylu Thales de, "Her şeyin Tanrılarla dolu" olduğunu sanıyor, "Magnesia taşı"nın demiri çekmesinden ötürü, onun "canlı" olduğuna inanıyor, sonuçta, varlığın canlı olduğunu, *Hylosoïsme*'i ileriye sürme durumunda bulunuyordu[93]. Varlığın canlı olduğu görüşü, felsefe tarihinde tesbit edilen, Sanskrit ve Yunanca metinler de dahil, en eski bir varlık bilimsel öğretidir. Çağımızda da, "cansız madde"nin, aslında, "Hayat Hamlesi"nden arta kalan bir döküntü, bir kalık kül olduğunu ileri süren "Hayatçı filozoflar", özellikle, Bergson da, aynı görüşleri paylaşma durumunda bulunmaktadırlar. Daha önceleri, canlı cansız her tür varlıkta, o varlığın durumuna ve

[88] Ay. Yer. S. 158, 344, 348.
[89] *Türk Lehçeleri*, S. 234
[90] Emel Esin, *El Kitabı*.
[91] Die böse Stern, Kızıl (Kızgın?) yıldız. Bk. Gösmann, *Planetarium Babylonicum*, 195·
[92] Kış. V. Hatipoğlu, *Türk Tarihinin Başlangıcı, Türkoloji Dergisi*, VIII, 1979, 29-53
[93] Kranz, *Antik Felsefe*, S. 23.

düzenine göre, birer bilinç bulunduğunu, cansız maddedeki bilincin ise, en sönük derecede olduğunu ileri süren Leibniz başta olmak üzere, ucu tâ Stoalılara kadar uzanan çizgide, Bruno gibi, evrenin kocaman bir canlı olduğu görüşünü paylaşan *Renaissance* filozoflarını da buradan hatırlamak gerektir. Gerçi, Hindli filozoflar da evrenin kocaman bir canlı olduğunu kabul ediyorlardı; ve Toprak, Su, Hava ve Ateş bu canlının dört ayağı idi.

Türklerde, gürül gürül gürüldeyip, çığnım çığnım çığıldayıp, şırıl şırıl şırıldayıp akıp giden su da kutludur. Islaklık ve yaşıl ile canlılık, sulak yerler ile kutlu oluş arasındaki ilişki de gözden uzak tutulamıyor. Işıl ışıl ışıldayan suyun kutlu olduğu eski Türk metinlerinden kolayca anlaşılmaktadır : "Üze Türk Teñrisi Türk iduk yeri subı ince etmiş..." (Anıtlar) "Teñri Umay iduk yer sub..." (Tonyukuk), "Yer Sub Teñri..." (Kurgan) gibi.

"Talgalıp akkan Tom kayragan
"Könnime akkan Kem kayragan (Radloff).

dizelerinde Tom ve Kem (Yenisey) in nasıl "kayragan", kayra sahibi sayıldığı görülmektedir. Tanrı da, *Kutatgu Bilig*'de, "kayragan" ve "yarlıgayan" olarak gösterilmiştir. Bugün, Türklerde, gümüşü, para olarak, halâ, suya atmak gibi suyu kutlulayan bir âdetin süregeldiğinden haberimiz vardır. Bu âdeti, gerçi, başka toplumlarda da görmekteyiz. Türklerin suyu kutlama âdeti bugün halâ, mesalâ Ankara'da sürmektedir[94]. Sudan "dövlet" almak, "devlet"in kut anlamına gelmiş olduğunun başka bir delilidir. Salur Kazanın, ırmağa ünleyişi hatırlardadır : "Çığnım çığnım kayalardan akan su! Kara başım kurban olsun suyum sana". Oğuzların su ile yıkanmamalarının su kültü ile ilişkisinden ileri gelmiş olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, su, onların

[94] *Ankaram*, S. 313, 314. "Ankaradan geçen Çubuk Çayı, halkın mahsülünü ekinini suladığı gibi, bu çayın ayrıca manevî bir değeri ve özelliği vardı. Ankaralı ondan umut umar, ondan çocuk ister ve sıladaki yavuklusuna haber salar; bu, manevî bir inanış ve davranıştı. Meselâ, çocuğu olmayan kadın kendisinin de bir çocuğa sahip olması için Allahına yalvarır ve bir kâğıda yazdırdığı nâme veya ağıdı, çayın bulanık köpükleri arasına salar, bu ve buna benzer murat alma isteğinin kabulü gibi mânevî bir inanış içinde, dilekte bulunurdu. Aşağıdaki ağıt da, yıllardır kendisinden ne bir mektup, ne de bir haber alamayan nişanlı bir kızın gurbetteki yavuklusuna bir an önce kavuşması için, Çubuk Çayına yaktığı ağıttır :

"Sen Çıbık Çayıdın da yoktur nazirin
"Tabakhana Çayı da lalan vezirin
"İnce Su Çayı da kâhyan gizirin
.....
"İrençberler senden alır *dövleti*
"Gâyet zelletlidir balığın eti
"Şeker köpüklerin var Çıbık Çayı
"Giceden gündüzün zor Çıbık Çayı
"Benim eğlencemi vir Çıbık Çayı

Krş. Ab. İnan, *Türklerde Su Kültü*, *Köprülü Armağanı*, 1953

gözünde, "arıg" ve "kutlug" bir ruhun yeridir; veya böyle bir ruhun tâ kendisidir -yukarıda işaret edildiği üzere, Sumerlilerde, *a.ru* temizlenmektir, *Su.na* ise temizlik ve berraklıktır -. Su "kutlug" olduğu için, ona herhangibir saygısızlık yapılmaz; su kirletilemez. Netekim, ağaç da öyledir, kutsaldır. "Igaççı" olmak övünülecek bir meslektir. - "Tahtacılar"ın, Türklerin ağaç kültü ile ilgisi olduğu düşünülmüştür[95]. Kazakları "gusül abdest" almadıkları gerekçesiyle dañglayan Müslüman Tatar hocanın bu tutumunun Türklerin bu âdetlerini bilmemekle ilgili olduğu belirtilmektedir[96] Cengiz Han'ın suyu kirletmemek için yasalar çıkarttığı, sınırlamalar koyduğu da bilinmektedir[97]. Sanat tarihçileri tarafından "düalist" değil de "dikotomik" sayılan bir "üniversalist" inanç gereği, Yer ve Gökün birleşmesiyle "*Beş* oguş" (öge) doğar: Ateş, Ağaç, Maden, Su, Toprak[98]-. Bu ögelerin her biri de birer kut sayılır. Her boy, her hükümdar bir ögeden kut alır. Gök Türklerde, ağaç kutsal olduğu için, hakan, ağaçtan tahta oturmaz, altından tahta oturur, arabası da altındandır[99]. - Bununla birlikte Attila'nın ağaçtan yapılma sarayı, tahtı, tabakları ve kaşığı kullandığını da Bizans kaynakları zikretmiş, onun son derece sâde, ama, çok "temiz" olduğunu da kaydetmiş bulunmaktadırlar -. Toprak ögesi Yer Tanrısı ile özdeşleştiriliyordu. Belki de bu "kut"lara, özellikle de Ateş ögesine ibadet ediliyordu. Uygurlularda Su, Ateş ve Altın hükümdarlık "kut"u ile ilgiliydi. Hükümdar ailesi "altın ögeli", hükümdar ise, ulu ve parlak bir göl, alevli bir ateşti. - Gerçekten, Platon'da, *Devlet*'te de "İdareciler" Altına, "Bekçiler" gümüşe, "İşçiler" ise bakıra benzetilmişti -. "Kutlu" hakanlar yağmur yağdırırlar, yel estirirlerdi. - Hatırlandığı üzere, Sumerli Adapa da rüzgâr Şutu'nu kanadını kırıvermişti, yani, rüzgârı durduruvermişti -. 768 de, Koça (Ho-ço) da "Altun Kazguk" a koşuk olarak dikilmiş olan "Kazguk"-ta, "Yime, kutatmış kutlug toprak, Kutlug Biçin yılka. Edrülmiş, edgü ödke kutlug koluka (Kut veren kutlu toprak, kutlu Biçin yılında, hayırlı vakitte hayırlı saatte)" satırları okunmuştur (Müller, *Pfanlichschrifte*, 6-8).

Ebû'l-Gâzî'nin, *Şecere*'sinde, "Her kim töre bolsa, añga *idi kut* didiler" dediğine bakılacak olursa, "törüg"ün türeten, türetgen, türetici, üretici, azı çok yapan verimli, canlı anlamı göz önünde bulundurulursa, Türkçe "törüg"-ün Mogolcaya "Töre" olarak geçtiği düşünülecek olursa, "törüg" olanın "*idi kut*" (kut veren) ile anlamdaş olduğu anlaşılır. "Sıgır iydi", yani, sütini saklamadı verdi, esirgemedi anlamından, hükümdarın "İdi kut" olmasının anlamı açıklığa kavuşuyor, kut veren demek oluyor. Hükümdar, kutu Tanrıdan alıp, yönetimi altındakilere verecektir; onun için, yalnız o, hem "Tanrı

[95] Bk. burada, S. 526, not 40. 638 v.d.
[96] Abdülkadir İnan, *Türklerde Su Kültü*, Köprülü Armağanı, S. 252, 1953.
[97] Bk. Ay. Yer S. 252
[98] Emel Esin, *El Kitabı*
[99] Krş. Emel Esin, *Muyanlık*, *Malazgirt Armağanı*, 1972.

Kutu", hem de "İdi Kut" olmaktadır. Çünkü, hükümdar da "törüg"dür. Çünkü, o, "törüg ider". "Tüzlük"ü (Adaleti) Tanrıdan alır, toplumda, halkında gerçekleştirir. İşte o halinde veya o haliyle de hükümdar "kut veren" (*idi kut*) olur. Kutu alan erdem kazanır. Daha doğrusu, erdem kazanarak kuta, erke varılır. İşte Türk elçisinin mezar kitabesini böyle anlamak mümkündür : "Erdem bolsar bodun, erk bodun" (Malov, Yenisey, 55). Bugün Anadolu'da "türemiyesice", "irmiyesice" ile birlikte, "Canını ve dölünü yitiresice", "kuruyu kalasıca", "kıvrışı kalasıca" anlamındaki ilençlerde kutun bu söz konusu anlamı halâ yaşamaktadır. "Töre"nin kut, daha doğrusu kutlulama anlamına geldiği, meselâ lohusa ziyaretine giderken, götürülen hediyeye "töre" denmesinden anlaşılmaktadır[100]. Yunus'ta

"Ağız ağızdan *kutlu*dur
"Ola ki sözüm duta
"Ben yüz bin yıl söylerisem
"Sözüm kulağına girmez (*Divân*, S. 56).

dizelerini okuyoruz. Burada, erkli, etkili, isabetli, şanslı, uğurlu, gizemli anlamlarını seziyoruz.

Asya'dan gelerek Mezopotamya'ya yerleşmiş oldukları kabul edilen Sumerlilerin tarihte ilk kez *arklar* (*arık*lar) açarak, suyu drenajla kontrol altına almış, ondan gereğince yararlanmış ilk uygarlık sayıldığı bilinmektedir. Sumerli hükümdar Gudea'nın Yer, Gök ve Su Tanrısına "Anam yok, sen benim anamsın, babam yok sen benim babamsın, benim senden başka kimim var" anlamındaki yürekten gelen yakarısındaki ve şükranındaki içtenlik Dede Korkut'un Salur Kazan'ındaki yapmacıksız duygularla karşılaştırılabilecek saydamlık ve arılıkta bulunmaktadır. Finikhia soylu Thales, *Arke* olarak, canlılık kaynağı suyu kabul etmekteydi. Thales'in, soyu bakımından Finikhia'lı olduğuna, Hellas'a sonradan geldiğine, gelirken Mısır'dan, ilk kez, Hellas'a geometriyi taşıdığına, Mezopotamya kültürünü Güneş tutulmasını ilk kez haber verecek düzeyde ayrıntılı olarak tanıdığına, Mezopotamya'dan Astronomi bilgisini getirdiğine, suyu *arke* olarak kabul ettiğine bakılırsa, "Daïmon"[101] ile "Deava"[102] arasında bir benzerlik olabileceği, "Deava" nın

[100] *Ankaram*, 344,

[101] Akarsu, *Ahlâk, Öğretileri*, I, Eudaimonia, 1965, İstanbul

[102] *Deva, Avesta*'da *Deava*, Eski Pers dilinde *Dawa*, Pers dilinde *Dîv*, *Dev*, Yunancada *Daïmon*, olarak geçen kelimelerin ilişkileri sorulabilir. Türkçede dev, erkekten çok, kadın olarak düşünülmüş olsa gerektir. Çünkü, masallarda, hep, bir "Dev Anası" geçmektedir. Bu "Dev Anası"nın göğüsleri, sağ göğsü sol omuzuna, sol göğsü de sağ omuzuna atılacak derecede büyüktür, ve o, hep "sakız çiğner". Herhalde, bu, bir bolluk ve bereket tanrıçası kalıntısı olmalıdır. Bugün Türkçede çok kullanılan ve "Türkî-i basît" okulundan Edirneli Nazmî'nin (M. 1535)

"Ne *mut*lu cânına anın ki yârın
"Eşiği taşı üzre koya başın

Asyalıların dilinde bulunduğu düşünülürse, Astronominin kökünde "Dilleri var bizim dile benzer (r)" bir kavimin, Sumerlilerin bulunduğunu da göz önüne alırsak, Sumerli Tanrıların, Tanrı emirlerine uymayanları hastalıkla cezalandırdıkları, Umay Ana'nın kut verdiği, kutu kaçan lohusanın hastalandığı düşünülürse, kutun ilk şeklinin *Ma* (Me) olarak Sumerlilerde bulunup bulunmadığı sorusunu sormak bile akla gelebilir.

Kut canlılık ve bolluk yanında, bereket ile birlikte düşünülecek bir durumda da bulunmaktadır. Ötüken'in adının, sık sık "Kutlu Ötüken yış" olarak geçmekte olduğu bilinmektedir. Ötüken, her halde, çok sulak, yaş ve verimli, bitek ve bolluk bir yer, bir canlılık kaynağı olmalıydı. Netekim, Ötüken'de kalırsa sonsuza kadar yaşayacağı Ötüken'den uzaklaşırsa, "Türk budunun" çok kötü durumlara düşeceği, hattâ öleceği Kül Tigin Anıtlarında vurgulanmıştır: "Ol yir geri barsar, Türk budun ölteçisen,... Ötüken yış olursar, bengü il tuta olurtaçısen...".

Kutun sulak, verimli, bolluk ve bereketli anlamlarına geldiği *Kelile ve Dimne*'nin Türkçe çevirisinden de açıkça anlaşılmaktadır.

Bilindiği gibi, hayvanlar arasındaki ilişkileri işler görünümde olup, aslında, insan ve toplum eleştirisi yapan *Pança Tantra* masallarından alınma *Kelile ve Dimne*, Farsçaya, Arapçaya ve Batı dillerine, bu arada Türkçeye de çevrilmiştir. Hayvanlar arasında bir takım karşılıklı konuşmalar şeklinde toplum eleştirisi yapan ve insan karakterlerini tahlil eden sanskrit dilli *Pança Tantra* hayvan masalları geleneği, Hind-Avrupa kültüründe, çeşitli zamanlarda türlü türlü adlar altında, süreklice kendini göstermiştir: Yunancada Aesope Masalları, Orta Çağda *Roman de Renard*, Fransızca'da La Fontaine masalları, XX. Yüzyılda çizgi filmler olarak. *Kelile ve Dimne*'nin bir örneği, özellikle, kuşlar arasındaki karşılıklı konuşma şeklinde, Fars ve Türk dilinde, özellikle, XIV. Yüzyılda yaşamış olan Gülşehrî'nin *Mantık ut Tayr*'ında görülmüştür[103]. Ama, ne memeliler ne de kuşlar şeklinde ki hayvanları değil

beyitinde rahatlıkla kullanmış olduğunu gördüğümüz "Mut" kelimesi Sanskrit dilinde de "Mud" şeklinde, aynen, sevinç anlamına kullanılmaktadır. Türkçede kullanılan. yavru, bebe anlamına gelen "bala" da aynı durumdadır; hem Türkçede, hem de Sanskritte aynı anlamda kullanılmaktadır. Bugün, halâ, Anadolu (Ankara) da kullanılmakta olan "maççalı" kelimesi gibi, Sanskritte bir "Mleççа" kelimesi geçmekte, "arî" (a-ru, arıg) nin zıddı olarak kullanılmaktadır. Pis ve bakımsız bir çocuğun aka aka üst dudağında yer etmiş olan ifrazata da "Maççа"denir, çocuk, "Sil şu maççanı" diyerek uyarılır. (Bk. *Ankaram*, S. 333, 367). Yine Sanskritte *sama* kelimesi melodi anlamında, Türkçede "samah" olarak ya ayinde ya düğünde bir müzik parçası olarak kullanılır (*Ankaram*, S. 164). Ayrıca, Ankaralılar arasında "arık sıpa" deyimi de kullanılır (*Ankaram*, S. 368). Bu deyimdeki "arık", "tırık" ("... Semiz buka, *toruk* buka..." Tonyukuk, Krş. Caferoğlu, *Türk Dili*) anlamındadır, zayıf, çelimsiz, ince demektir. Acaba, "arık"ın "âri"ye ilişkin pejoratif bir anlamı mı, yoksa "ince yol" gibi bir anlamı mı söz konusudur? Bunlar mukayeseli bir çalışmanın çağrışımlarıdır.

[103] Dr. Müjgân Cumbur, *Gülşehrî'nin Mantuk ut-Tayr*'ı, Doktora Tezi, 1952

de insan eliyle yapılmış *Ut*, *Rebab*, *Gıcak*, *Kopuz*, *Çenk*, *Tambure*, *Yatuğan*, *Kingire* gibi çeşitli sazları konuşturarak yapılan toplum ve insan karakterleri eleştirisinin, dünya edebiyatında, Türkçeden başka bir dilde bir örneğine daha rastlanmamıştır. Bu eleştiri XIII. Yüzyılda yaşamış olduğu tahmin edilen Ahmedî tarafından manzum olarak gerçekleştirilmiş, Dr. Gönül Alpay - Tekin tarafından "Sazlar Münazarası" başlığı ile yayınlanmıştır[104]. Sumerlilerde de kuş ile balık veya kazma ile sapan arasındaki diyalogları veren ilk "logomachy" örneklerinden haberdar bulunmaktayız[105] - Orta Çağların en büyük müzik teorisyeni Fârâbî'nin, Türkler arasında çıkmış olması, müziğin Türklerin ibadet hayatında önemli bir yeri olduğunun bilinmesi "Sazlar Münâzarası"nı bağlayabileceğimiz toplumsal ortamın köklerini işaret etmekte ve hayrete düşürmemektedir. Esasen, "Münâzara" denen edebî türün ortak müslüman kültüre Türklerin bir katgısı olduğu hakkında bir kayıt edebiyat tarihlerinde bulunmaktadır[106].

Bilindiği üzere, Kul Mesut, *Kelile ve Dimne* adlı masalı Türk dilinde mensur olarak kaleme alıp, Aydın Begi Umur Beg'e (ölm. M. 1348) andaç etmiştir. Bu eserin İstanbul - Lâleli yazma Kütüphanesindeki nüshası, 1489 da, Hattat İsmail Efendi tarafından istinsah edilmiştir. Bu masalın bir de I. Murat adını yazılmış, ama, yazarı bilinmeyen bir Türkçe manzum nüshası daha bulunmaktadır. Bu nüshada "sözlerini nesr iken nazmeyledim" kayıtı olduğuna göre, eski ve mensur olan bir nüshanın varlığı, zaten, anlaşılmış bulunuyordu[107]. İşte, bu manzûm nüshada "Bir Tavşan, Bir Aslanı Hile vü Destan Birle Helâk Eyledi" başlığı altında şu mısraları okuyoruz :

"Sanayudum ki bulutlar yere yağdırdı yakutı
"Bezedi şol ağaçları, çiçekleri dahi otu,
"Havası hoş, yiri yumuşak, nimet anda çok,
"Müyesser eylemiş ol Hakk bulara dirigi *kutı*[108].

Bulutların yakutu yere yağdırması, yağmurdan sonra, Güneş ışıklarının ağaçlarda kırmızı yakutlar gibi parlaması, şu ağaçları, çiçekleri ve otu bezemesi, yerin yumuşak ve bol nimetli olması, bunların "ölüg" değil, "dirig" (canlı) olmasının da ilk şartının toprağın sulak olması gerekliliği de burada hatırlanmalıdır - Yukarıda işaret edildiği gibi Sumerlilerde "Dirig", Kızıl Tanrı Mars'tır -. Kut sulak yerde bulunur, bitkiler suyla kut bulur, kutlanır, sulak yer bitek olur, yaşıl olur[109].

[104] *Araştırma* X, 1972, 1976.
[105] Kramer, *From the Tablets of Sumer*
[106] Köprülü, TTT Cemiyeti II. Kongresi Zabıtları.
[107] Ş. Kurgan, *Eski Türk Metinleri*, S. 155-156.
[108] Kurgan, Son mısraı, "Tanrı talih ve rahatlığı buradaki mahlûkata bağışlamıştır" şeklinde anlamaktadır.
[109] Krş. Çağatay, *Türk Lehçeleri*, S. 279-280.

Kutatgu Bilig'in Bahâriye'sinde, kut, hükümdara hediye olarak gelir, hizmete hazır olarak kapıda durur, el bağlar, emre hazır bekler. Kış geçip bahar gelince, kuşlar ötüşüp, renk renk çiçekler açıp da kokular saçınca, bu da kut'un bir görünümü sayılır. Esasen, kut karışık, dolaşık, çirkin, pis, kokmuş, kötü, kara ve karanlık şeylerden kaçar.

Kut'un bu bolluk ve bereket anlamı "Uma gelse, *kut* gelir[110]" atasözünden de anlaşılmaktadır. Ama, burada kutun uğur ve bereket anlamı yalıncak değildir. Uğurun, bolluğun ve bereketin çağırdığı öteki anlamların da, buraya eklenmesi gerekmektedir : Konuk kabul edecek düzeyde varlıklı olma, değer bilincine sahip olma, adamlıklı, insaniyetli olma, adam yerine konma, konuk kabul edecek düzeyde ve ölçüde adamdan sayılma, saygın olma, eli açık, gözü gönlü tok, sevilen sayılan kişi olma, her ne kadar şair

"Ne yanar kimse bana âteş-i dilden özge,
"Ne açar kimse kapım bâd-ı sabâdan gayrı

diyerek kendi kırgınlığını ve insanların vefasızlığını dile getirmiş ise de, "kapısını kimse açmaz" dâvâlamasından uzakta bulunma gibi. Netekim,

"Bardı eren konuk körüp *kut*ga sakar,
"Kaldı yavuz, oyuk körüp evni yıkar

ata sözü, konuk görünce, konukla birlikte kutun, uğurun bolluğun, saygınlığın, dayanışmanın, karşıklı güvenç ve inancın hissedilip, toplumu birlikli tutan değerleri, bir arada yaşama sevincinin, topluma katılma duygusunun belireceğine kesin gözle bakanların yok olduklarını, meydanın çözülmeye yüz tutmuş, karamsar, inançsız, güvençsiz, umunçsuz, sevinçsiz, verimsiz, sevgisiz, tek kelimeyle kutsuz bir toplum ögelerinin doldurduğunu işaret etmektedir.

Kutun yalınızca uğur, bolluk, bereket ve çok sayıda olmak gibi bir anlamı bulunmadığı "Ulugunu uluglasa *kut* bulur"[111] atasözünden de anlaşılmaktadır. Türk dilinde "ulug" ile "karımış" biribirlerinden dikkatle ayrılmış bulunmaktadır. Söz gelişi, Oğuz Han, "Karı bolduğumdan, menning kakuzlukum yok turur (Yaşlandığım, güçten kuvvetten kesildiğim için ben mücadale edemiyorum)" der, yoksa, "Ulug bolduğumdan..." demez. Oğuz Han'a "Karı Törük" değil, ama, "Ulug Törük" şöyle hayır dua eder : "Ne gü Kök Tengri birdi tüşünde, kıltursın. Tala turur yirni urugunka birtürsün". Netekim, "Ulug Ordug Beg" de "Uslug bir er irdi..." yani, akıllı, yüce değerlere sahip olan, bu değerlerin bilincinde olan, onların yüceliğini takdir eden, onları tercih etmekte olan, onları yaşamakta olan bir kişi idi.

[110] Bk. Kurgan, *Eski Metinler*.
[111] Kaşgarlı, *Divân*; *Kutatgu Bilig*, 4175, 4178, 4180. Kuran : "İhtiyarlara saygı gösteren kut bulur. Clauson : "if a man respect the aged, he is lucky". "Ulug" : Big, great, physically, metaphysically. Krş. *Kutatgu Bilig*, 4175, 4178. Burada: S. 544.

Bilge Tonyukuk bu iki kavramı "Özim karı boldı" ve "Özim ulu boldı" diyerek ayırıyordu. Bir "Tavgaç Karı Buğra Han" değil, bir Tavgaç Ulu Buğra Han var idi. Ona andaç edilen *Kutatgu Bilig*de bir aralık

"Cefa kıldı dünya, karıdı bu *kut*" (1171)

diye dilden dökülen dizede, kut da *karı*mıştı. Gerçi, kut "ulug" da oluyordu Ünlü Ulug Bey, ululuğunu yaşlılığından dolayı değil, erdemlerinden dolayı kazanmış olmalıydı. Teŋri de, şüphesiz, *karı* olduğu için "ulug" değildi, yüce değerlerin yeri olduğı için, yüce değerlerin yaratıcısı, koruyucusu teminatçısı, onların kut yoluyla vericisi olduğu için *Ulu* Teŋri idi. O halde, insanlar arasında, her karıyan, her kocayan, her yaşlanan "Ulu" olmazdı. Ancak yüce değerlere sahip olanlar "Ulug" kişi olabilirlerdi. O bakımdan gencecik ve tazecik olan da, "Kiçig" olan da, tıpkı, *Kutatgu Bilig*'deki kut Ay Toldı gibi, Has Hâcib gibi, "Ulug" olabilirdi. Yeterki o da yüce değerleri yaşamış olsun, yeterki o da yüce değerleri yaşatmış bulunsun. Ne var ki, değerlerin yücesini seçebilmek, ayırabilmek de yıllar ister, burada insanın ömrü tükenir, insan kocayıp gider, karır, yaşlanır. Belki de Yûnus, işte bu yüzden, kendi halini

"Çiğdik, piştik, Elhamdu lil'lah"

dizesiyle dile getirmek ihtiyacını hissetmiştir. Netekim, yüce değerler hakkında bilinçteki parlaklık küçük, taze, genç işidir, diridir, diriliktir : "Akıl yaşta değil, baştadır" ata sözü de bunu belirtir. Şimdi, Atatürk'ün inkılâbları niçin gençliğe emanet etmiş olduğu daha iyi anlaşılıyor. O halde, söz konusu olan o atasözü ulu olanı ayırıp, görüp, anlayıp yüceltenin, değerliye değerini değerince verebilenin kut bulacağını, yani, ulu olanla şekillenerek olabileceği en tam şekliyle varlığını, kendisini, tam ideal sınırında gerçekleştirmiş, varlığa getirmiş olacağını, varlığını idealdeki sınırlarına ulaştırmış bulunacağını ön görmektedir. İnsan böylece kişileşecektir, fert iken kişiye dönecektir, hangi değerlerin köklü ve yüce değerler olduğuna karar vererek, insanı insan yapan o öze varacaktır, insan adaylığından çıkıp insanlaşacaktır, adam olacaktır. Çünkü, bu kararı verebilmek de, yine, bu yüce değere katılma işi ve işlemidir. İşte bu yüzden, ululuları ululamak bir kut bulma sayılmaktadır. Böylece, nasıl bir nevi, o nevin bir tek ferdinde ideal çizgileriyle belirdiğinde, o fert, artık, tipi temsil eden tipik bir misâle, tipik bir örneğe dönüşmüş oluyorsa, işte tıpkı bunun gibi, "Ulugunu ululayan" fert de kişileşmiş olur, kişileşir, asıl insan tipinin bir şeyi o şey yapan özü gibi, yalıncak ve soyut bir kavram olmaktan çıkar, o özün tâ kendisi olmuş olur. Özün, o örnekte, o örnek olarak gerçekleşmişi olmuş olur. İşte, *Kutatgu Bilig*'deki "Kut ol Beg"in bulunduğu dize de, bu yüzden, kolaylıkla anlaşılabilen bir anlam taşımaktadır. Çünkü, toplumda, hükümdar ya da bey kişiliği, ancak, beyi bey yapan öze katılmakla kazanılır. Bu öz, bey olma değerleridir; bu da kuttan başka bir şey değildir. Bir fert, eğer,

beylik değerini özümlerse, beylik değerlerine göre biçimlenirse, o biçimi alırsa, beylik değerleri ona sinerse, onu şekillerse, onda gerçekleşirse, o da o değerleri kendinde gerçekleştirirse, o fert bey olur; artık, *limes*'te, kut ile "ol beg" arasında bir fark kalmaz, o ikisi aynılaşır. *Limes*'te, kut demek olan yüce değerlerle, o değerleri sindirmiş olan, o değerlerle biçim almış olan fert arasında fark kalmaz. "Umayteg Ögüm Khatun kutuŋa" ibaresinde de kut, fert ile eşdeğer tutulmuş, fert, sanki, kutun bir çeşit "teşahhus"u, "tecessüd"ü, "tecessüm"ü sayılmıştı. Belki bu yüzden, *Spiritus Sanctus*, Türkçeye, sadece, "Yalıŋ söz", "Arı Tıŋ" olarak değil, ama, aynı zamanda, "Ulu Kut" olarak da çevrilmiştir[112]. "Gönlünü yüce tutan erde devlet olmaz"[113] atasözünde, "Gönlünü yüce tutan er"in, bir türlü, "ululuları ululamasını" bilemeyen, değerleri ayıklamasını beceremeyen, acemi bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Bu ata sözünde "devlet"in bir kez daha kutun yerine kullanılmakta olduğu da sezilmektedir. Netekim Ulu Has Hâcib "Yaruk yaz yana kurdu devlet yâsın" diyordu. Devletin "dövlet" olarak bolluk ve bereket anlamına kullanılmış olduğuna yukarıda işaret edilmişti[114]. Bu iki ata sözü, bir bakıma, anlamca birbirinin eşdeğeri de sayılabilir. Gönlünü yüce tutan kişi, ya da er, kendisini tutmayı bilemeyen bir kişidir, bir erdir. Onun için Has Hâcib "Özin tutgucı er, bulur *kut* küçi" dediğinde haklıdır.

Böylece, kutun, hem, herhangibir varlığı veya olumlu değeri ideal sınırlarına ulaştıran, hem, herhangibir varlıkta veya olumlu değerde, ideal sınırlara ulaşma, hem de ideal sınırlarına ulaşmış varlığın veya olumlu değerin tâ kendisi gibi üç anlamı birden tesbit edilmiş oluyor.

Kut kavramına vermiş olduğumuz, herhangibir varlığı veya olumlu değeri ideal sınırlarına ulaştıran ve ideal sınırlarına varmış herhangibir varlık veya olumlu değer anlamlarını, devlet denen toplumsal varlık için de, tıpkı Kutlu Ötüken, ideal kişi, ideal bey, idealdeki bey, idealde bey gibi ferdî varlıklarda tesbit ettiğimiz gibi, tesbit edebiliyoruz. Kut kavramının bu anlamını da yakalamakta bize en önemli fırsatı *Destan*larda veren metin, Saklap Beg'in Oğuz Beg'e söylemiş olduğu işitilen sözlerde bulunmaktadır.

Dilcilerin araştırmalarına göre destanlar, hayatlarında, çekirdek, gelişme, tesbit gibi üç aşamadan geçerler. Sumerlilerin Kılkamış, Ugaritlerin Kumarbi Destanlarının değilse bile, Yunanlıların Homeros, Türklerin Ergenokon, Germenlerin Niebelungen, Slavların Katerina'nın emriyle yazdırılmış olduğu kaydedilen Prens İgor Destanlarının çekirdek ve gelişme aşamalarından haberdarız. Türklerin Ergenekon'dan başka Oğuz (Oğuz Nâme), Manas, Köroğlu, Battal Gâzî... gibi destanları da vardır. Destanlar yazı

[112] Bk. S. Çağatay, *Türk Lehçeleri*
[113] Kurgan : *Eski*
[114] Bk. S. 506, not 94.

ile tesbit edildiklerinde, bir çeşit hikâye görünümüne bürünürler : Oğuz Destanlarının Dede Korkut hikâyelerine dönüşmesinde olduğu gibi. Bilindiği üzere, yazılı Oğuz Destanları İlhanlı veziri Mogol Reşîd ud-Dîn'in *Câmi' ut-Tevârih*'indeki Farsça Oğuz Nâme'ye dayanır. Tarihçilere göre, Reşîd ud-Dîn, İlhanlı Gâzan Han'ın hoşuna gitsin diye bu destanı Mogollara nisbet etmektedir. Reşîd ud-Dîn' in, *Câmi' ut-Tevarih* isimli tarihindeki Farsça Oğuz Nâme'yi, XV. Yüzyılda Yazıcıoğlu Batı Türkçesine, Hive Hanı Ebû'l-Gâzî Bahadır Hân ise, XVII. Yüzyılda, 1663-1667 de, *Şecere-i Türkî*'sinde, Doğu Türkçesi Çağatayca'ya aktarmış bulunmaktadırlar[115]. Aslı Bibliotheque Nationale'de, Uygur harfleriyle yazılmış olan Oğuz Destanı Reşit Rahmetî tarafından yayınlanmış bulunmaktadır[116]. Bu eser, Hun Devletinin kuruluş hatıralarının kalıntılarını taşımakta, belki de Mao Tun'un fütühâtının uzak izlerini yansıtmaktadır. Destana göre, ölümünün acısı yürekleri parçalayan kahraman Alp Er Tunga (Mete, Mao Tun, Efrasyab, Oğuz ?) bir çok fütuhat yapmıştır. Bu sırada, İtil Müren'de yenmiş olduğu Urum Kagan'ın kardeşi "Uruz Beg"in oğlunu "Terin Müren"deki şehri korumakla görevlendirmiştir "Uruz Beg"in oğlu, buyruğa "tüzce" uyup, şehri bek korumuş, uzca saklamıştır. Oğuz Beg bu yüzden, "Uruz Beg"in oğluna "Balıkını yahşi saklapsın" hitabında bulunmuştur. Böylece "Uruz Beg"in oğlunun adı Saklap Beg kalmıştır. Oğuz Beg ona Saklap Beg adını takarak, onu böylece, "Saklaplık" ile varlığa geldiğini onaylamıştır. Oğuz Beg, Saklap Beg'e isim takmıştır. - Sumerli Tanrılar da *Nig*lerin *Ma*'larını emrettikten sonra, onlara *Mu*larını veriyor, adlarını takıyordu. Hunlarda *Ok*'a katılan tâbi, metbûun adını alır, kendi adını bırakırdı -. İşte bu Saklap Beg'in sözleri, kut kavramının söz konusu anlamını yakalamakta bize en önemli ip uçlarını vermektedir. Saklap Beg Oğuz Beg'e şöyle bir karşılıkta bulunmuştur : "... Bizniñ *kut*ıbız senning kutıñ bolmış, bizniñ urugubımız senniñ ıgacınıñ urugı bolmış bolupturur. Teñri sañga yir birip buçurmuş bolup turur. Men sañga başımnı *kut*ımnı biremen, bigü birüp dostluktan çıkmaz turur men tep"[117].

Bilindiği üzere, efsanevî kahraman Oğuz Kagan, en sonunda "gergadan"ı kargısıyle bir vuruşta yere seren, öldüren bir kahraman, bir alptir. Dede Korkut'ta da aynı tema boğa varyantı olarak işlenmiştir. Kahraman, boğayı, alnına yumruk dayayarak, sonra yumruğunu çekip boğayı boşa alarak, desteksiz bırakarak, düşürüp, yere serip öldürmüştür. Onun için, kahramanın adını Ulu Törük Dede Korkut "Boğaç" kor. Boğayı öldüren kahraman te-

[115] Ergin, *Oğuz Kağan*, S. 36.

[116] *Oğuz Kağan Destanı*, MBB, 1970.

[117] Kurgan : "Bizim saadetimiz senin saadetindir. Bizim kabilemiz senin ağacının yemişindendir. Tanrı sana yer vermek lûtfunda bulunmuş, ben sana başımı ve sadetimi veriyorum, vergi veririm, dostluktan çıkmam" dedi şeklinde anlamıştır. Oysa, Samih Rifat bu aynı parçayı zikreder ve kuta "devlet" anlamını verir. Bk. TTT Cemiyeti Kongresi Zabıtları.

ması, ilkin, Sumerlilerin Destanı Kılkamış'ta, sonra, Kumarbi'de, daha sonra Yunan mitolojisinde Herekles'in ve Minotor'u haklayan Teze'nin kişiliğinde işlenmiştir. Kılkamış ile Enkidu, gök boğasının göğsünü yarıp, kalbini çıkarıp Güneş tanrısı Utu'nun önünde atmıştır. İnanna da onu lânetlemiştir. Mitra'nın da mitik boğayı öldürmüş olduğunu biliyoruz, tıpkı Dede Korkut'taki Tepegöz hikâyesinin, Homeros destanlarında "Cyclope"lara ilişkin epizodda yer almış olmasındaki gibi. Oysa, Zaratustra, boğayı öldürenlere karşı koymuştur. ("Boğa Hakkında" *Gata*). İşte, gücü ve kudreti bütün insanların güçlerinin ve kudretlerinin üstünde olarak sunulan ve Tanrı gibi bütün evrene varlığını sağlayan ilk kozmik insan olarak tasavvur olunan bu Oğuz Han'a, bu "Saklap Beg" başını, vergisini, dostluğunu ve, hepsinden önemlisi, *kut*unu sunmaktadır. "Bizniñ *kut*ıbız senniñ *kut*ın bolmuş" ibaresiyle, Saklap Beg, mümkün bir yoruma göre, kendi devletinin, kendi hükümranlığının, kendi siyasal iktidarının, kendi "*kharizma*"sının, kendi "*imperium*"unun, kendi haşmetinin, kendi ihtiramının, kendi izzetinin, kendi ikbalinin Oğuz Begininkilerinin önünde eriyip gittiğini, bir hiç olduğunu tasdik edip, bunu, bilinçlice ve açıkça söylemektedir. Saklap Beg, Oğuz Beg önünde, artık, gerçek bir beg olamaz. Onun "saklaplık"tan başka bir adı yoktur, Oğuzunkinden başka bir "ok"u yoktur. Oğuz Beg'e nazaran, o, bir gölge begdir. Onun begliği boşa tınlayan bir isimden ibarettir. Daha doğrusu, Saklap Beg kendi adını bırakıp Oğuzunkini almıştır, onun "Ok"una girmiştir. Saklap Beg, Oğuz Beg'in "*İmperium*"u, Oğuz Beg'in haşmeti, ihtiramı, izzeti, ikbali karşısında kendi kendisine nisbetle varlığını yitirmiştir. Asıl beg, gerçek beg, asıl kudreti ve kuvveti elinde tutan, adı olan, "ok"u olan Oğuz Beg'dir. Saklap Beg'in, bağımsız Beg olarak, artık, bir varlığı yoktur. Bunun sonucunda, onun başında bulunduğu toplumsal gerçeklik de devlet olarak varlığını yitirmiş durumdadır. Saklap Beg'in devleti ortadan kalkmıştır, tarihten silinmiştir. Saklap Beg, beglikte, varlığının ideal sınırlarına ulaşamamıştır. Saklap Beg ad ve "Ok" vermekte değil, tam tersine, ad almakta, "ok"a girmektedir. O, kutunu da vermiştir, artık, o, kutsuzdur. Saklap Beg yok olmuş olan devletini ve beg kişiliğini, ancak, Oğuz Beg'in devletine katılmakla, kendi benliği ve kendi devletinin benliğini Oğuzunkilerde eritmekle, Oğuzunkilerle aynılaştırmakla varlığa getirebileceğini hesaplamaktadır. Saklap Beg bağımsız olarak değil, Oğuz Bege bağımlı bir kişi olarak, onun adını alarak, onun "Ok"una girerek varlıkta kalmayı, devletini de Oğuz Beg'in devletinin içinde, Oğuz Beg'in devletine bağlı bir devlet olarak varlıkta tutmayı ön görmektedir. Oysa, kendi kararlarını kendi başına veremeyen ve aldığı kararları kendi kendine, kendi gücüyle uygulayamayan devlet gerçek devlet değil, gölge devlettir, sözde devlettir. Çünkü, Saklap Beg, devleti devlet yapan o özü, "*İmperium*" yanında, bağımsız istenç ve istenci gerçekleştirecek ve koruyacak güç özünü yitirmiştir, kutunu vermiştir, kutundan vazgeçmiştir,

kutunu yitirmiştir, kutundan olmuştur. Kut gidince, geride, bağımsız bir devlet yerine, bir takım insan fertleri yığını ile sözde bir beg, kutsuz bir baş, bir başkan kalmıştır. Bir başka mümkün yoruma göre ise, Saklap Beg kutunu kaybetmeden, kendi mevzii hükümranlığını kaybetmeden Oğuz Beg'in hükümranlığına sığınmakta, onun devletinin varlığını gerçek ve biricik devlet varlığı saymaktadır - Değil mi ki Oğuz Beg'deki devlet *ethos*'u "Takı talay, takı müren. Kün tug bolgıl kök kurıgan!" hedefidir, "ajun tutma"dır -. Kendi devletinin varlığını ise onun devletinin varlığı ile bütünleşerek gerçekleştirip koruyabileceğine inanmaktadır. Kendi kutu ile, Oğuz Beg'in kutunu birleştirerek gönlünden, gerçek bir "ittihad" veya "müttehid devlet" geçirmektedir. Çünkü, arkadan, "Bizning urugımız sening ıgacının urugı bolmış bulupturur[118]", demektedir. Bu sözleriyle, o, kendi toplumu ile, Oğuz Beg'in toplumunun kan bağlarıyla sım sıkı bağlı bulunduğunu belirtmektedir. Ama, yine, daha arkadan, Tanrı'nın Oğuz Beg'e yer ve toprak verdiğini, oysa, kendisinin bir ülkeden yoksul olarak, Oğuz Beg'e, ancak başını, kutunu ve vergisini verebileceğini söylemekte, itaat edip, dostluktan çıkmayacağını vaad etmektedir. Netekim, tarihçiler, sırada ilkin "*imperium*"un, sonra, idare edilen insanlar vasıtasıyle de, toprağın geldiğini vurgulamaktadırlar.[119] Saklap Beg'in bu sözleri "metbû"undan bir "ittifak" istemi anlamına gelmektedir. İstem gerçekleştiğinde, Saklap Beg'in devleti ya "müttehid devlet", ya da "müttefik devlet" olarak, ama, herhalde, aslen, kutunu kaybetmiş bir devlet olarak, karşımıza çıkacaktır. Kutunu kaybetmiş bir devletin, "Müttehid", "Müttefik", "Tâbi" gibi çeşitleriyle de olsa, asıl devleti oluşturamıyacağı, Ulu Törük'ün Oğuz Beg'e yapmış olduğu hayır duadan da anlaşılmaktadır : "Negü Kök Tengri birdi, tüşünde, kıltırsun. Tala turur yirni urugunka birtürsün[120]". Aynı temenni *Kutatgu Bilig*'de

"Ajun tuttı, Tavgac Ulug Bugra Han
"Kutatsın atı, bisün iki cihan

dizelerinde yaşamakta, Bağdad'a giren Büyük Selçuklu hükümdarı Tugrul Beg'i karşılayan Arap Baş Vezir İbn Müslim'in saygı ve selâm sözlerinde de yansımaktadır : "Tanrı iki cihanı da sana bağışladı". "Tek dünya, tek devlet" ideasının, çeşitli kavimleri, tarih boyunca, nasıl peşinden koşturup durmuş, bugün de koşturmakta olduğu herkesce bilinmektedir.

Irkıl Hoca, Türklerde bu tek devletin devamı ve uruğun iyi nam kazanması için, Oğuz'un *yirmidört* çocuğundan herbirine birer lâkap vermiş, at takmış isim üleştirmiştir. Adı konan, ad alan her bir çocuğun bu dünyadaki yeri belli olmuştur, herbir çocuk, varlıktaki "rütbe"sini bilmiştir, tıpkı, toylarda "ülüş"ünü bilen, "ülük"üne razı olan begler gibi. Ad takmak, bir çeşit varlığa getirmek, adı olmak da bir çeşit varlık kazanmak anlamına gelmektedir. Adın dil ile, dilin düşünce ve akıl ile, düşüncenin Ateş (Logos) ile, Ateş'in varlık (Kosmos) ile ilgisi gözden uzak tutulmadan, burada, "Türk" adlı ad verici kahramanın ilk ateşi yakmış olduğu hatırlanmalıdır[121]. Platon'un, *Kratylos*'ta, ad ile varlık arasındaki ilişkiyi inceden inceye gözden geçirmiş olduğu bilinmektedir. Yunan Mitolojisinde Prometheus'un, babası Zeus'tan "Ateş"i çalmış olduğu bilinmektedir. Promentheus bu fiilinden dolayı cezalandırılmıştır. Oysa Sumerli Ziu Sudra ebedî hayatla ödüllendirilmiştir Sumerlilerin Tanrısı "O ülkeyi yaratan, kutsal yerlerin temellerini sağlayan, hem onların adlarını veren"dir[122]. Bilindiği gibi, Türklerde, insanlara takılan adların hiçbiri anlamsız değildir. Ad takılarak varlığa getirilen, varlığı tescil edilen, varlıklar arasında sırası, rütbesi belli olan kişinin, kendisiyle varlığa geleceği biçim hakkındaki temenni, takılan atta görülür. O bakımdan, takılan ad, inceli kalınlı bir takım sesler bütünü değildir, anlamlıdır. İnsanlara takılan adların birer anlam taşımakta olması Mezopotamya, özellikle, Sumerli geleneğinde de tesbit edilmiştir. Bu gelenek Akkadlılarda devam etmiştir. *Mi-ka-il* (Kim Tanrıya benzer) buna bir misâldir[123]. Türklerde bir Tengri'nin *Dokuz* Oğul'u da obalara ad takmıştır. Onlar obalara ad takmakla, obaları varlıkta sıralamış, onları sıralı bir düzene sokmuş onları bir çeşit varlığa getirmiş oluyordu. Dede Korkut da, boğayı öldüren kahramana, Boğaç adını takmıştır. Böylece varlıklar arasında onun yeri belirtilmiş, onun bir varlığa sahip olduğu tasdik edilmiş olmaktadır. Irkıl Hoca da ad takmıştır. Böylelikle, Oğuz'un *yirmidört* çocuğunun yerini ve sonuçta, bir çeşit varlıklarını belirtmiştir. Türkler müslüman olduktan sonra, ad takma âdeti, yeni doğan bebeğin kulağına, o bebeğin adının fısıldanması, adının "Kulağa üflenmesi" şeklinde sürüp gitmiştir. Adı kulağına üflenen bebenin böylelikle öteki bebelerden ayrı bir varlıkla varlıkta bulunduğu tasdik edilmiş, bebeye de, gûya, hissettirilmiş olur. Ad ile varlık arasındaki bu çeşitten varlık verici ilişki, Türkçede, "(bir işin) ad (ını) koymak" deyiminde de kendisini göstermektedir. Bu deyim, ad konan şeyin, ne çeşit bir varlık kümesine girdiğini göstermek anlamına gelir. "Adını koyalım", anlaşalım, yani, belli bir varlığın varlığını kabul edelim, demektir. Ortada gerçekten bir varlık olmadığı halde, varmış izlenimini vermek konusunda işleyen iftira gibi psikolojik, propoganda gibi sosyal psikolojik bütün makanizmalar İbn Sînâ'nın deyimiyle, "muşagabe ehli"nin sofistçe tutumları, sihirsel girişimler işte dilin bu telkin işlevinde temellerini bulmuşlardır. Türkçedeki "Ad kulp takmak", "bir insana kırk gün deli dersen kırkıncı gün deli olur" deyimleri bu makanizmayı gösteren misâllerdir. Yunus'un şu ünlü dizeleri ise dillerden düşmez:

[118] "Bizim kabilemiz, senin ağacının yemişindendir".
[119] Kafesoğlu, *Kutatgu Bilig*, S. 31.
[120] Kurgan : "Tanrı bütün dünyayı senin uruguna bağışlasın".

[121] Emel Esin, *El Kitabı*.
[122] Tosun-Yalvaç, *Sumer Dili ve Grameri*, TTK, 1981
[123] İnci Koçak, *Araplarda ve Akkadlarda Kutsal Değerlerle Bağıntılı Şahıs Adları*, 1977 Doçentlik Tezi.

Söz var kılur kayguyu şad
Söz var kılur bilişi yad
Eğer horlık eğer izzet
Her kişiye sözden gelir (*Divân*, Timurtaş neşri S. 20)

Söz ola kese başı
Söz ola bitire savaşı
Söz ola ağulı aşı
Bal ile yağ ide bir söz

Irkıl Hoca, Oğuz'un *yirmidört* oğluna ad takma yanında, onların hayvanlarına da "*tamga*" vermiştir. Türklerde Teŋri'nin "Bıçığan" olması, biçerek varlık vermesi, üleştirmeden dolayı "Ülgen" olması düşünülecek olursa, "Tamgalamak" da, biçerek, kalıp ve şekil vererek, ülgen yoldan varlığa getirmenin bir çeşit taklidi olmakla, varlık vermek, varlığa getirmek demek olur. Bugün bile "Filân kişiyi filân sıfatla damgalamak", "Filân damgayı yemek" bu anlamı yaşatan deyimlerdir. O halde, ad takma ile damgalamak, varlığa getirmek anlamında birleşmektedirler. - Sumerlilerde An ve Enlîl, emirlerini Ay Tanrı Nannar ile ulaştırıyor, Ay Tanrı ise, damgalıyor, varlığa getiriyor "gebe bırakıyor"du[124]. Irkıl Hoca, ayrıca, herbir oğula, hangi hayvanın "ongun" olacağını da belirtmiştir. "Ongun", "azık bolsun"dan türemiştir. "Azık bolsun" ise "kutlu olsun" anlamına gelmektedir. Böylece, "Ongun", kut ve devlet aynı anlamda birleşmiş olmaktadırlar[125]. Ankara'da, analar bugün halâ, "Ninni diyin bişşiğine. Devlet konsun işşiğine" temennisiyle bebelerine ninni çalmaktadırlar[126]. "Ongun"un kut anlamı *Kutatgu Bilig*'den de çıkarılabilmektedir.

"Basa aydım emdi bu Ay Toldın'ı
"Anıŋdan yaruyur iduk kut küni (354).

dizelerinde "İduk Kut Küni" (Kutsal olan kut Güneşi) sayılan hükümdarın özünün, "Kün'in kılkı, ongay" dizesiyle "oŋgay" olduğu söylenmektedir. "Kılık", üzerinde "tabiat"ın "Öz"ün, "Bir şeyi o şey yapan şey"in gerçekleşmesi, fert veya "huviyet" olduğuna göre, herkes için, her şey için, eşit parlayan Güneş'in, yani, hükümdarın özünün "Oŋgay" olduğu vurgulanmaktadır. Hükümdarı hükümdar yapan öz, "ongay" olmaktır demek, adamı oŋgdurmak demektir, yani, işi gücü oŋgatça yapmaktır. Başka deyimle, işi gücü gımadan, dölekçe, uzca, tüzce evirip çevirmek, böylece dirlik düzenlik sağlamaktır; gönendirmektir.

"Oŋg", Türkçede hem sağ, hem de diri, oŋgdurmak ise sağaltmak, oŋgmak ise sağalmak anlamına gelir. "Oŋg" ya da sağ, aynı zamanda, canlı ve

[124] Kramer, *From the Tablets.*
[125] Togan, *Oğuz Destanı*, S. 50.
[126] *Ankaram*, S. 328.

diri anlamını da taşıdığından, kut, bir anlamda, canlı bir varlığın ideal sınırlarına ulaşmış olması demek olduğundan, bu yönden, "Oŋg" ile kut birleşir. "Oŋg" ile canlının, canlı ile "dirig"in ve "dirilikli", "dirlikli"nin, "dirig" ile "bilig"in, "bilig" ile "uz" ve "tüz"ün, "uz" ve "tüz" ile gönençin, ve gönenç ile kutun ve gönenç ile "Oŋg"un ilişkileri düşünüldüğünde, oŋgmanın kut bulmak anlamına da gelmiş olduğu daha çok açıklığa kavuşmuş olur. Bir baş, ancak, "oŋgay" bir hükümdarın hükmetmiş olduğu, oŋgduran bir yöneticinin yönetmiş bulunduğu, işin gücün gımadan, dölekçe, uzca, oŋgatca, tüzce evrilip çevrildiği bir toplumda oŋgar, gönenç bulur, gönenir, dirlik düzenliğe kavuşur, dirlikli olur, kut bulur, "yurdu kutlu, ağzı tatl'olur". Yoksa, oŋgmaz, gönenmez, dirlik düzenliğe kavuşmaz, dirilmez, kutsuz bir baş olarak kalır gider, sürünür, toplumdan "yaşlı gözüm gülmedi, kutsuz başım oŋgmadı" yakınmaları yükselir; ve, il adamı kınar. İşte bu yüzden

"İy benim *kut*suz nefsüm, kanda varasın bir gün
"Ecel avlayıp yudar, ele giresün bir gün" (Aşık Yûnus), denir.

Buradan da "kutsuz nefs"in yok olacağı, "Kutlu ruh"un baki kalacağı sezilmektedir.

İnsanları adları, hayvanları ise "tamga"ları biribirinden ayırır. Hayvanlar, insanların "ongun"u olur. Eğer, herbir insan kümesi, bağımsız bir örgülü birlik oluşturur ise, bu bağımsız birliğin bir de timsâli olur, bir "ongun"u bulunur. Bu "ongun", o bağımsız birlik sahibi olan o örgütlü insan kümesinin kutudur, onun varlıkta ulaşacağı ideal sınırıdır, daha doğrusu o sınıra doğruluğun timsâlidir. O kümenin "örgütlü bağımsız birlikte oluş"u, ya da o kümenin "bağımsız birliktelik"i, onun "ok"udur. "Örgütlü bağımsız birlik" kutu, ya da "ok"u, bir hayvanla temsil edilir. İşte bu hayvana "Ongun" denir. Demek, kut, "Ongun" kavramı aracılığıyle "Ok" ile de birleşmektedir. Netekim, örgütlü, bağımsız, bir birliğin ve gücün, hükümdarlığın alâmetleri, Selçuklularda, hükümdarın ünvanları, lâkapları, saray, saltanat çadırı (Süradek), nevbet (Darbu't-Tabl), bayrak, muncuk, taç, kılınç, hil'at (Tiraz v. s.), gerdanlık, yüzük, taht, yay, ok, hutbe, para bastırma idi[127] *Kutatgu Bilig*'deki, hükümranlığın, temsilcisinin alâmetlerinin ne olduğu da :

"Vezirlik angar birdi, tamga, ayag
"Tugı kövrigi birle birdi kuyag (1031)

(Hükümdar ona vezirlik ünvanı ve mühür ile tuğ, davul ve zırh verdi) dizesinden anlaşılmaktadır.

"Ongun"un kut anlamına gelmiş olduğu, *Kutatgu Bilig*'den sonra yazılmış olan Edîb Ahmed'in *Aybet ul-Hakâik*'inden de anlaşılmaktadır : "İlâhî! Öküş hamd ayur men saŋa, seniŋ rahmetinden umar men

[127] Köymen, *Tugrul Bey ve Zamanı*, 1976, MEB, S. 74-84

oŋga" [128]. Tanrının rahmetinden merhamet umulur, yarlıgama beklenir. Tanrı yarlıgarsa, bunun anlamı Tanrının kut vermesidir. *Kutatgu Bilig*'deki "Oŋgar bu *kut*ga" (1262) yakarısını burada hatırlamak uygun olur. Esasen, "oŋgarmak" yıkılmışı yapmak, bozulmuşu düzeltmek, varlığı ideal sınırlarına iade etmek anlamıyle, kut ile "Oŋg"un anlam birliğine delâlet etmekte olduğu da görülmektedir. "Oŋgmak" ile "oŋgarmak", fiilin aktif ve passif hallerini ifade eder. Bu açıklamalar, varlığın ideal sınırda olması anlamındaki kutun devlet varlığına uygulandığında, "at", "ülüg", "ülüş", "tamga", "oŋg", "oŋgun", "oŋgay", "Ok", dirilik, dirlik, "bilig", uz, tüz, gönenç ile, özellikle, "Oŋg" ile ne türden, "Ok"ile ne türden özdeşleştirilebileceğini gösterebilmektedir.

Burada *Kutatgu Bilig*'de, ad'ın iyi ad, yüce ad anlamına gelmiş olduğuna, yüce değerlerin ferdin üstünde olduğuna da işaret edilmeden geçilmemelidir :

"Özüng mengü ermez atıŋ mengü ol
"Atıŋ mengü bolsa, özüŋ mengü ol (229)

"Bu ajun ereji bile edgü at
"Saŋa bolga dünya ya ukbi ulat (5604)

"Bu dünya nengi barça kalgu turur
"Atı edgü kılgıl, öz ölgü turur (5605)

"Atın edgü bolsın, özin ölsüni
"Tirig ölgü âhır, atın kalsuni (5607)

"Usa edgülük kıl, at edgü tile
"Özüng mengü, atın tirig bolsuni (5608)

Netekim, "ülüş" veya "ülgü" dağıtan da ya Güneştir, ya da Ay (Hem hükümdar, hem vezir, hem de gökdeki Ay anlamında) dır. Söz de gökten yere inmiştir:

"Yaşıl köktin indi yagız yirke söz (210)
"Tözüke tegir barça mindin ülüg (832)
"Bu Ay Toldı aydı : Kör erdem öküş
"Meniŋgten tegir tegse erke ülüş (673).

Yine *Kutatgu Bilig*'e göre hükümdara hükümdarlığı da gökten gelir ve Gök ile teminat altında bulundurulur :

"Bolu birdi evren ilig birdi taht
"Tuta birsü Teŋri bu taht birle baht (93).

Netekim, Çesteni Beg Destanı'na göre, Çesteni Beg'in kutunun "Yek (cin)"lerin bile gözlerini yıldıracak, korkutacak parlaklıkta bulunduğu, Çesteni Beg'in beyliğini tam ideal sınırlarda yaşadığı anlaşılmaktadır : "Anta ok,

[128] Kurgan "Ong"a şifâ anlamını vermektedir, S. 98.

ol yekler Çesteni İliŋniŋ küçin, küsinin, çoğın, yalınıŋ, *kut*un kıvın körüp, artukrak korktular" (*Çesteni Beg Destanı*, von le Coq, VIIIIX. Kuran, 69-70).

Bilindiği üzere, Oğuz Beg, aynı zamanda, kırk günlük iken konuşmuş olan çok yakışıklı, çok kuvvetli efsanevî bir yaratıktır. Öyleki, akıllı, erkli biçim verici bir ilke olarak, Oğuz, ışıkla gelen "Altun kazılık Kız" ile evlenince, bu evlilikten Gün, Ay ve Yıldızlar doğmuştur. - Sumerli kozmagonisinde, An'ın emriyle, Lil'in Ki ile olan birleşmesinden canlılar (Bitkiler, Hayvanlar), *Ug* (Nûr) ile birleşmesinden ise Ay, Güneş ve Yıldızlar doğmuştur -. Oğuz, belki de, şahıslandırılmış Gök Teŋri idi. O,sulaklık ve verimlilik timsâli olan ağaçtan gelen kızla evlenince, bu evlilikten Gök, Deniz ve Dağ doğmuştur. Netekim, Clauson'da

"Yer suv *kutı* irinür
"Ot suv *kutı* uglayur
"Igaç *kutı* uluyur

kayıtı vardır. Buna yukarıda işaret edilmişti. Esasen, Clauson, kutun töz anlamına gelmiş olduğuna işaret etmiş bulunmaktadır. Ateş, Su, Toprak, Maden, Odun "Beş kut"tur, beş ögedir [129]. O halde, burada, hem Ateş, Su, Toprak, Maden ve Odun'a kut dendiği görülebilmeli, hem de ışık, ıslaklık ve canlılık ile kut arasındaki ilişkiler gözden geçirilmelidir. Metinlerde geçen "Tört oguş-larta " [130], acaba, dört kastı, dört sosyal tabakayı işaret etmekten başka, dört öge anlamına da gelmekte midir? Oğuz, ayrıca, "ilk kozmik insan" tipini de oluşturmaktadır. Evrenin canlı olduğu düşüncesini de yine burada gözlemliyebiliyoruz. "Altun Kazılık Kız", nasıl, bir ışık bağlamı içinde olarak görünmüşse, Gök Böri de, işte öylece, gökten inen bir ışık demeti içinde olarak gelip, belli yöne doğru yol göstermiş, Gök Türklere umu, umunç, umut kaynağı olmuştur. *Geyik* Enek'in de, öne düşüp, Hunlara bataklığı geçip bitek ve otlak topraklara ulaşmada yolgöstermiş olduğuna inanıldığını biliyoruz. Kut incelemelerine devam ederken, burada, sıra İslâmiyet öncesi Türklerde, Kül Tigin Anıtlarını incelemeye gelmiş iken, onları incelemeye geçmeden önce, zorunlu bir ek açıklamaya yer vermek uygundur. O açıklama ışığın kuta götüren yol olmasıyle ilgilidir.

Türkler müslüman olduktan sonra da, onlarda, ışığın kuta götüren yol olduğu hakkında, açık belirtiler görmekteyiz. Peygamberi göğe ulaştıran yol için *Miraç Nâme*'de, "Bir merduban gördüm nurdın..." [131], *Mevlîd*' de ise

"Gördüler nûrdan örülmüş merdibân
"Merdibandan oldular göğe revân [132]

[129] Kış. Emel Esin, *El Kitabı*.
[130] Ş. Tekin, *Buyan Evirmek*.
[131] S. Çağatay, *Mirâç Nâme*.
[132] *Mevlîd*, Süleyman Çelebi, Ateş neşri, 1954.

denmiştir. *Kur'ân-ı Kerîm*'deki "Nûr Suresi"nin de etkisi altında, mevlîdlerde[133], Peygamberin Tanrıya ulaşması ışıklar içinde olarak tasarlanıp sunulmuştur. Hakikate (Tanrıya) ulaşma yolları'nın, tarihte, çeşitli araçlarla gerçekleşmiş olduğunun ifade edildiğini biliyoruz : Uyanık iken kulakla işiterek (Ziu Sudra), yalın ayakla yürüye yürüye (Ken'anîler. Yehovada "yürüyor"du), merdivenden çıkarak (Yahudi peygamberi "başını taşa koydu, sonra, merdivenden göğe çıktı." Acaba, merdiven ögesi Ziggurat'ın bir parçasının kalıntısı, ve Babil Kulesi ve Minare merdiveniyle ilişkili olabilir mi?), balık ile sudan gelerek (Oannes'de, Vedalar'da, Çinlilerde), at ile (Pegasus, Burak), geyik ile (Noel, Geyikli Baba), Kuş ile (Etena, Platon), araba ile (Güneş arabası : Parmenides, Krişna), Kayık ile (İnanna ve Enki), "ihtişam sütunu" ile (Maniciler).

Türkçe mevlîdlerdeki tasvirlerde, İslâm öncesi inanç terimlerinin veya imge kalıplarının da kullanılmış olduğunu görüyoruz :

"Andayiken nâ gehân ol yüzi ak
"Cebrail Cennetten irgürdü Burak

"Durdu fî'l-bâl Mustafâ-i mâh-rû
"Cebrail katına vardı ileru

"Cebrail tuttu Burak, bindi ana
"Hoş yöneldi, yüridi Hak'tan yana.

Burada "Yüzi ak" Cebrail temizliğin, arılığın, iyiliğin, ululuğun, aydınlığın, özellikle ışığın timsali olan, aslında, yüce değerlerin yeri olması gereken "Ak Kızlar" gibi aktır, "ak yüzlü"dür. Peygamber ise "mâh-rû"dur, "Ay yüzlü"dür. Ay, yukarıda açıklandığı üzere, varlığı tam olandır, parlaktır, karanlıkları aydınlatır. "Öz"lerin yeridir - Sumerli Baş Tanrı An, Ay Tanrı Nannar'ın "*tamga*laması", "gebe bırakması" yoluyla yaratır -. Türklerin inancında Ay, atadır; kahramanlar Ay-Ata'dan türemişlerdir. Cebrail'in vahiy olayında, Mi'raç Gecesi, *Sidret ul-Müntehâ*'da, Tanrı'ya "*ka'ba kavseyn*" kalana, kadar, Peygambere yol göstermesi, yani, Peygamberi Burak adlı ata bindirmesi, Türklerin İslâm öncesi inançlarında, ata veya geyiğe binerek yükselme inançlarına uygundur. Bu inançlardan bir kısmını, Anadoluya geldiklerinde, Türklerin beraberinde getirmiş oldukları bilinmektedir (Bursada Geyikli Baba). Miraç olayını

"Garîb, fakîr, yetimlerni Resûl sordı
"Uşol tüni Mi'raç çıkıp dîdar kördi

şeklinde algılayan ve

[133] H. Mazıoğlu, *Türk Edebiyatında Mevlid, Türkoloji Dergisi*, VI. 1, 1974

"Âkıl isen garîblernin könglün avla
"Mustafâdik ilni kizip yetîm kovla[134]

diyen Yesevî gibi, arguca yazan, Yesevî merkezlerden Bakırgan'da doğan Kul Süleyman (XIII. Yüzyıl başı) da bu "ata atlamak" motifini bir şiirinde kullanmıştır. Yesevî'de "âkıl"ın "âdil" anlamında kullanılmış olduğu sezilmektedir. Togan'a göre, Bakırgan'lının şiiri, "Şehir aristokratları yerine, köylü fukarayı tutan şeyhlere uygun olarak, Buhara aristokrat *sadır*lara münatıftır". Bu şiir, hem İslâmi tasavvufa bürünmüş Şamanlık izlerini taşır, hem de, şair, *Nefs* ve *Ruh* gibi iki felsefî terimi birbirinden ayırmayı başarabilmiştir :

"Nefsim aytur : *Sadır* yanında olturuben
"Türlük türlük nimetleri keltürüben
"Yeyip içip tünkün karın tolduruben
"Yastık üzre, tekye kılıp yatayın, der.

[134] Bilindiği üzere, Kanaan-Ugarit Tanrıları arasında bir tek El, âdil ve bilgedir. El, yarı Tanrı veya bir alp olan Sanel ve Keret'e kendi gücünden vermişti. Ama, Keret, adaletten ayrılınca, büyük oğlu ona "Bütün ölümlüler gibi sen de öleceksin", demişti. Netekim, *Ahd-i Atîk*'te de, Tanrı, adaletten ayrılan hükümdarlara "*Ke adam temutûn*" hitabında bulunmuştur. Yine *Ahd-i Atîk*'te, LXXXII, "Daha ne zamana kadar adaletten ayrılıp duracaksınız? Fakirlere, yetimlere karşı âdil olsanız ya! Onları kötülerin şerrinden korusanız ya!" itabiyle karşılaşılmıştır. İşte, *Ahd-i Atîk*'ten önce, Keret'in büyük oğlu babasına, aynı şekilde itapta bulunmuştu : "Dula karşı âdil ol! Öksüzü doyur. Haksızı defet, haksızlığa uğrayanları kurtar, bakalım. Yoksa, seni tahttan indirir, yerine ben geçerim". Kış. Viroleaud, *Légendes de Babylone et de Canaan*, S. 62, 70-73. Dul ve yetîmin hakkını koruma, fakirleri doyurma kavramı Sumerli ve Mezopotamya kanunlarında bulunmaktadır. (Tosun, Yalvaç) Yetimleri kollamak *Siyaset Nâme*'lerin esasında vardır (Ağah Sırrı, *Siyaset Nâmeler*, S. 170). Türklerde, hükümdarın "... Yalıng budun tonlu kıldım, çıgay budun bay kıldım..." şeklinde övündüğünü biliyoruz. Aynı törenin devamı olarak Ulu Hâcib hükümdarı çok sert bir dille uyarır :

"İlingte biregü kice kalsa aç
"Anı sintin aytur Bayat közni aç (5165).

Fakir, dul ve yetimin korunmasının da töre gereği olduğunu hatırlatır; onun

"Çıgay tul yetiming bakatur
"Bularıg küdezse bolır çın törü

dediğini biliyoruz.

Koçi Bey de Risalelerinde, aynen şöyle söylemektedir :

"... Memalik-i Osmaniyeden bir memlekette zerre kadar bir ferde zulm olsa, Rûz-i Cezâ'da mulûkten ..... sual olunur, vukelâdan sorulmaz. Ve "anlara sipariş ettim" demek Rabb ul-Âlemîn'de cevap olmaz.... Küfr ile dünya durur, zulm ile durmaz. Adalet, tûl-i ömre sebeptir; ve, intizâm-ı ahvâl-i fukarâ Padişahlara mûcib-i Cennettir. Bu dediklerim kelâm benim değildir. Ulemâ ve muşâyih kavlidir..."

Türk töresinde, garibleri yalnız hayatta değil, öldükten sonra da korumak ölüleri yolda koymamalı esası vardır (Anıtlar. Destanlar).

"Ruhum aytur : Tüni küni katlanuben
"Hak Mevlâm rızasın tilenüben
"Kul Süleyman ışk atıga atlanuben
"Uzak geçmiş erenlere yeteyin, der.

Bakırganlı'nın "uzak geçmiş erenler"e duymuş olduğu özlem,

"Kâm almadık müsâferetinden bu âlemin"

şikâyetinin ardından,

"Niçin nûr yağmıyor artık semâdan?

sorusuna karşı :

"Abâ var, post var, meydanda er yok
"Horasân erlerinden bir eser yok
"Uzak yollarda durdum, bir haber yok
"Diyâr-ı Rûm'a gelmiş evliyâdan

cevabında da yankılanacaktır, denilebilir. İçinde Burak adlı atın kavranılacağı hazır kültür kalıbının böyle, ama daha eski, bir "Aşk atı" olması kuvvetle muhtemeldir[135].

Süleyman Çelebi, Mevlîd'ine şöyle devam eder :

"Her göğe kim erdi ol Hayr ul - Enâm
"Ol Gök Ehli kıldılar 'izâz-ı tâm

"Herbiri *kutluladı* mirâcını
"Dedi : Urundun sa'âdet tâcını

"Her ne denlü kim Melekler var idi
"*Kutlu* olsun bu kerametler, dedi.

Tanrı, Burak adlı at ile, "Mescîd-i Aksâ"da, "Sidret ul - Müntehâ"da, Tanrı'ya "ka'ba kavseyn" kala, Peygambere hitap eder, onunla konuşur, ama,

"Bî hurûf ü lâfz ü savt ol Padişah
"Mustafâ'ya söyledi bî iştibâh.

Peygamberin, Tanrıya, *Mi'râc*'da, "ka'ba kavseyn" kadar yaklaşması *Kutlu bir keramet*tir. İşte, "Rûh ul-Kuds" (*Spiritus Sanctus*, "Arıg Tıñg", "Yalıñg Söz", "Ulu *Kut*")ün insana bu yakınlaşması, hem çeşitli hümanizma anlayışlarına yol açacaktır[136]. hem de kutun Tanrı'dan alınıp, idare edilenlere verilmesi gibi, kültürde önceden hazır bulunan kalıbın içerisine dökülecektir.

[135] *Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malûmat*, S. 527. *Köprülü Armağanı*, 1953.

Oğuz Destanı'nda geçen, ışığın bilgi ve adalet, bilgelik ve alplik ile birlikte giden bir kavram olarak felsefede, düşünce tarihinin tâ başından beri, ağırlık koymuş olduğunu da ayrıca, gözlemlemekteyiz. Hammurabi'den yüzyıl kadar önce, Ur şehrinde, Ur-Nam-Mu'nun kanunları, Daduş'a zamanına ait, Eş-Nunna'nın kanunları ve İsin hükümdarı Lipid-İştar'ın kanunlarından sonra, Hammurabi'nin, kanunlarını, "Yer ve göğün büyük hâkimi Tanrı Şamas'ın emriyle doğruluk parlasın" temennisi ve isteğiyle Güneş'e sunması, Mûsa Peygamberin "Tûr-u Sînâ"da, "Evâmir-i 'Aşare"sini ışıklar içerisinde olarak alması, adalet ve İyi İdeası'nın tıpkı Güneş gibi, varlıklara hem varlıklarını vermesi, hem de bilgisini edindirmesi, Aristoteles'in "Tanrı aklı ruhta bir ışık gibi yaktı" demesi, "Hermétique" yayınlarda "Evrende Güneş insanda akıl" görüşü, Sümerliler'de *Ma*'ların emanetçisinin Ay Tanrı Nannar veya Enki veya İnanna olması, Keldanîlerin, Göğün Doğu Kapısı'nda, dinmeyen bir akı (flux) nın aktığına inanması, Parmenides ve Krişna'nın gerçekliğe "Güneş Arabası" ile ulaşması, Manicilerin "*İhtişam Sütûnu*" v. s. bu kabildendir.

Işığın adalet ve bilgi ile olan ilişkisine ait bir başka çok yakın misâli de Şinasî'de görüyoruz :

"Hisseder *nûr*'unu ammaki basiret basarı"

"Basiret basarı", "Dehrin yegâne şair-i hikmetşinasıyım" dediğine göre, herhalde, Şinasî'nin kendisi ve kendisi gibi düşünenler olmalıdır. "Nûr",

[136] Bu hümanizma çeşitlerinden birisini "Devriye"lerde görmekteyiz :

"Gâhi Nebî gâhî velî göründüm
"Gâhi uslu gâhi deli göründüm

gibi. Bu hümanizma çeşitinin başka örnekleri de vardır :

"Âdem mânâ-i mutlak
"Âdemdedir *Nutk-i Hakk* (Kaygusuz, XIV Yüz yıl)

"Kul iken sultan olasın tâ ebed
"Vâv'ı gitti evhad'in, kaldı ahad (Âşık Paşa, XIV. Yüz yıl)

"Kâinatı Sûret-i Rahmân'a tebdîl eyleriz
"*Rûh-u Küds*'ün rûhuyuz insana gelmişlerdeniz (Hataî, XVI. Yüzyıl)

"Evliyaya eğri büğrü bakma
"Kevn ü mekân elindedir
"Mülke hükmün süren odur
"İki cihân elindedir (Şarban, XVI. Yüzyıl)

"Sen anı öyle sanırsın
"Evliyanın sırrı vardır
"Sencileyin bir âlemdir
"Gizli iyân elindedir

eğer, tapındığı Reşit Paşa değil de, Tanrı ise, şairi bu mısrada "téiste" olmasa bile oldukça "tardif" bir "déiste" olarak görmekteyiz. Ama, arkadan gelen beyitler, onu bir "déiste" olarak yorumlayabilmemize de engel teşkil ediyor; çünkü şairin, düşüncesini İslâm dininin normlarına göre sürdürmekte olduğunu görüyoruz :

"Ey Şinasî içimi havf-ı ilâhî dağlar
"Sûretim gerçi güler, kalp gözüm kan ağlar.

"Eder isyanıma gönlümde nedamet galebe
"N'eyleyim yüz bulamam ye's ile affım talebe.

"Ne dedim, tövbeler olsun, bu da fi'l-i şerr'dir,
"Benim özrüm günehimden bedterdir.

"Rûy-i rahmet neye güldürmeye rûy-i siyehim?
"Tanrının mağfiretinden de büyük mü günehim?

"Bînihaye keremi âleme şâmil mi değil?
"Yoksa, âlemde kulu âleme dâhil mi değil?

Burada "rûy-i rahmet", kut anlamında kullanılmıştır. Şinasî'nin bu dizelerindeki tutumu, Tanrı ile senli benli olmak, Tanrıya bir ruhban aracılığı olmaksızın soru sormak, geleneğimize uygun düşmektedir. Bu geleneğin güzel örneklerinden birisine Yûnus'un Münacaat'ında rastlarız. Ancak, burada, Şinasî'nin içini niçin Tanrı korkusu sarıp, kalp gözünden ("köngül tübi"?) âdeta kanlı yaş döktüğü, niçin Tanrıya karşı nedamet duyduğu, ye's ile niçin Tanrıdan af dilemeye bile yüzü olmadığı hakkında bir gerçek değerlendirme konumuz dışında kalır. Bununla birlikte, Şinasî'nin

"Ne belâlar getirdi başıma fikr-i *nâmûs*
"Kırılır gâhice şem'in alevinden fânus

beyiti, bir açıklama yolu gösterebilecek durumdadır. Burada, "nâmûs" terimi Yunanca *nomos* (Yasa, kanûn,) kelimesinden gelmektedir. - Uygurlarda da "*Nom* kutı" (*Dharma*?) kavramı vardır - "Şem'in alevi" ise çok sık kullanılan bir benzetme olup, akıla, düşünceye belki de, Nûr Sûresine bir telmihi de içermektedir. Şinasî'nin "Şeriat" (İlâhî Kanun) yerine "positif" veya "conventionel" kanun getirmek için mücadele etmiş olduğu hatırlardadır. (Sonra, bu, "İçtimaî adâlet"in kökünü oluşturacak).

Bilindiği üzere, Orhun Yazıtlarının bugüne kadar, yalnız dil ve edebiyat açısından değil, tarih ve halk bilimi yönünden de büyük önemi olduğu dile getirilmiştir[137]. O "mutlu ve şerefli günlerde", kağanların ve buyrukların savaş alanlarında birer kahraman, meclislerde ise hünerli ve filozof kişiler oldukları belirtilmiştir. Bu yazıtların, kökleri, Hind, İran ve Yunan kültürü

[137] Köprülü, *Edebiyat Tarihi.*

kaynaklarında aranmaya çalışılan Fârâbî'deki ve İbn Sînâ'daki *'Aḳl Fa'âl* kavramın muhtemel menşei olan Kut kavramının mümkün anlamlarını araştırır iken, bir başvuru yeri olarak kullanılabileceği de önemle göz önünde bulundurulmalı ve vurgulamalıdır.

Orhun Yazıtlarına göre, varlığın Tanrı, evren, hükümdar, buyruk, begler ve halk sıralı düzenine göre dizilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu sıra yazıtındaki hitaptan da anlaşılmaktadır[138] : Bu yazıtlara göre Tanrı "Kılar", yani, "kılkı" verir[139], "kılınç" bağışlar (9 : "Üze Kök Tengri, asra yağız Yir kılındukta, ikin ara kişi oğlu kılınmış", 29 : "Anda kisre, inisi eçisin teg kılınmaduk erinç, yablak kagan olırmış, erinç, buyuruku yime biligsiz erinç, yablak ermiş erinç"), "iter", "itigli"dir (*Kutatgu Bilig* : "İtigli bayatım, iti birdi öz. İti birdi, tüzdi yaraştırdı tüz"), yaratır (35 : Üze Türk Teñgrisi Türk İduk yiri, Subı ança itmiş"), yasa kor, yasar (52 : "Öd Teñgri yasar, kişi oğlı köp ölügli törümiş") (*Kutatgu Bilig* : "Törümüş neng erse, yokalgu turur", 692; "Ölüm bir tengiz, ol uçı yok tüpi. Baka körse, yetü tüpi yok batıg", 1140), yarlıgar[140] (17 : Teñgri yarlıgadugın için, tört yigirmi yaşımka Tarduş budun üze Şad olurtım", "Teñgri yarlıgaduk içün özim *kutum* bar içün": Because heaven so decrede and because I myself enjoyed the favor of heaven - Clauson, "Anda kisre Teñgri yarlugadukun için, *kutum* ülügüm bar içün ölteci budunğ bay kıldım az budunğ öküş kıldım", 138), Türk halkına sahip çıkar, olumlu yolda onun işine karışır, onu korur (35, 36 : "Üze Türk Teñgrisi, Türk İduk Yiri, Subı ança itmiş", "Türk budung yok bolmazın tiyin, budun bolçun tiyin, akangım İlteriş Kaganıng, Ögem İlbilge katuñg, Teñgri töpesinde tutup yö gerü kötürmüş erinç"), ama, eğer hata yapmışsa, onu suçlar, onu kovuşturur, ondan hesap sorar, onu cezalandırır, onu yok eder (4 : Teñgri ança temiş erinç : Kan bertim, kannıñg kodup içiktin", 5 : "İçikdük içün Tengri ölütmiş erinç, Türk budun ölti, alkındı, yok boldı"), hükümdara güç verir (38 : "Teñgri küç birtük içün akanım kagan süsi böri teg, yagısı ko teg ermiş"), nihayet, hükümdara, hükümdar olması için kut ve ülüg bağışlama durumunda bulunur (17 ve 18) (*Kutatgu Biligde* de aynen böyledir). Türklerin bu Tanrı anlayışı ile Sumerlilerinki arasında, Kosmogonilerinde birçok paralellikler gözlemlenmektedir. Hükümdara gelince : Hükümdar, Tanrı gibidir, gökseldir, gökte doğer, ölünce göğe uçar,

[138] Tezcan'ın incelemeleri.

[139] Sumerli baş Tanrı An, *Nig* (Türkçe : Ne-i-ki, Neng) lere Gök ve Yer Tanrısı Enlîl ile birlikte *Ma* verip yaratır, onlara *Mu* (Ad) takar *Nam* verip yasar, hükümdarların adlarını söyleyip onları yarlıgar, "Sâdık Çoban *Sipasi*" hükümdar vasıtasıyle yarattıklarına sâhib çıkar, onları yok olmaktan kurtaran hükümdar Ziu Sudra'ya "Breath eternel" vererek, onu "Cennet"-te ebedîleştirir, görevini yapmayanlara hesap sorar, cezalandırır, yok eder, insanların çamuruna kendi "Nefes"inden üfleyerek onları canlandırır

[140] Clauson'a göre, "Tengri yarlıgadukı için" iki anlama gelir : 1. "Because heaven so commended", 2. "Because heaven was gracious". Esasen, "yarlıgamak" : To issue orders to, to be gracious, to be compationate, to be commiserate anlamlarına gelir.

yarlıganmıştır, kutlanmıştır, kutludur, ülüglüdür, bilgedir, alptir (1 : "Tengri teg, Teŋri'de bolmış, Türk Bilge Kagan bu ödke olırtım") (*Kutatgu Bilig* : "Bolu birdi evren, ilig birdi taht. Tuta birsü Teŋri bu taht birle baht", 93). Hükümdar hükümdarlığını Tanrıdan alır, Tanrı yarlıgadığı için hükümdar olur (17, 197) ve, Tanrı yarlıgadığı ve güç verdiği için başarıya ulaşır (38, 48). Hükümdar Kutunu Tanrıdan alır, idaresindekilere geçirir; budunu çok sever, onu düşünür. Budu için gece gündüz, öle yite, durmadan çalışır, onu diriltir, donatır, saygınlaştırır, gönendirir, uyarır, kadınları câriye etmez, ölüleri yolda komaz, ailesini yüceltir, töreyi korur, sürdürür, kazanır, baş eğdirir, diz çöktürür, il tutar, "törüg ider". Hükümdar, Tanrı'nın yarlıgaması, güç vermesi ve Türk milletinin olumlu yolda işine karışması konusunda bilinçlidir (1, 17, 36, 38, 39, 48). Hükümdar hükümdarlığını Tanrı'dan almış olduğu halde, buyruk buyrukluğunu hükümdardan alır (*Kutatgu Bilig*'de de aynı görüş hakimdir; Güneş Kün Togdı der ki: "Tözüke tegir barça mindin ülüg", 832). Bu cihet, hükümdarın "Teŋri teg Teŋride bolmış Türk Bilge Kagan bu ödke olurtum", "Tengri yarlıgadıkın için, özüm *kut*um bar için kagan olurtım" cümleleriyle, Tonyukuk'un "Bilge Tonyukuk ben özim Tabgaç ilinke kılındım", "... yığıl didi, ilk varan ben oldum" (*Kutadgu Bilig*'de de Hâcib, Ay Toldın'ı şöyle konuşturur : "Negüke yorır men bu yirke kurug. İligke barayım kılayım tapug", 467) cümleleri karşılaştırıldığında, anlaşılmaktadır. Tonyukuk hiçbir zaman kendi kendisinin kutundan bahsetmemektedir. Oysa, hükümdar, başarılarının Tanrı yarlıgamasına ve kendi kutuna borçlu olduğuna inanmaktadır, kendisini hükümdar olmanın ideal sınırlarında görmektedir. Çünkü, "Kagan olurıp, yok çıgay budunŋ kop kobarttım, çıgay budunŋ bay kıldım, az budunu öküş kıldım" (18), "Akanımız, eçimiz kazganmış. Budun atı, küsi yok bolmasın tiyin, Türk budun için tün udımadım, kündüz olurmadım. İnim Kül Tigin birle iki şad birle ölü yitü kazgandım(47)", "Anda kisre, Teŋri yarlıgaduk için, *kut*um ülügüm bar için, ölteci budunung tirügrü igittim, yalıŋ budung tonlug kıldım, çıgay budunŋ bay kıldım, az budunŋ öküş kıldım(47)" diyerek hükümdar olma özünü gerçekleştirdiğini söylemektedir. Kendisinden kutlu olarak değil, bilge olarak bahseden Tonyukuk ise sadece, "... Özim karı boldı...", "... Özim ulu boldı...", demektedir. Ama, buyruk da, o bilince ve o değerlere, o kuta katılmakla buyrukluğunun ideal sınırlarında bulunmaktadır. Çünkü buyruk Tonyukuk "Kızıl kanım tüketi, kara terim yögirti, işig küçig ebirtim(11)", "Bu Türk budunka yarıklıg yagıg yeltirmedim, tögirlig atı yügürtmedim(13)", "İlteriş Kagan kazganmasar, udu ben özüm kazganmasar, il yeme, budun yeme yok erteci erti(12)", "Kazgandıkım için, udug elim kazgandıkum için, il yeme il boldı, Budun yeme budun boldı(14)", demektedir. Buyruk, hükümdarla birlikte, onun "yığıl" emrine uyarak kazanmak için kara terini akıtan bir bilge ve il üzerine düşman ayağı bastırmamak ve tokur at sürdürmemek, ilin ve budun yok olmasına engel olmak için kızıl kanını tüketen bir alp olarak, devletin işini gücünü "tüz"ce evirip çevirir. Böylece ili töreyi sürdürür. Hükümdarın kutu ona siner, o da hükümdarın kutuna katılır, en sonda karır, ulu kişi olarak ölür. Buyruk, demek ki, bilge, alp, kaganı "gören", kağanın "ağzına bakan", inançlı, baş eğen, danışman olarak, işi gücü "tüz"ce evirip çeviren, terini kanını, "kara bud" için akıtan, kazanan, "kara bud"u koruyan, ili töreyi sürdüren, bu suretle varlığının ideal sınırlarında yaşayan kişidir. (*Kutatgu Bilig*'de de aynı görüş hakimdir: "Bu Ay Toldı aydı: "Kör erdem öküş. Meniŋtin tegir tegse erke ülüş", 673. "Tözüke tegir barça mindin ülüg", 832.) Gökte doğan, ölerek göğe "uçan", kutlu, ülüşlü, bilgeliğinden dolayı "törüg iden", alp olduğu için il tutan, budu yararına gece uyumadan gündüz oturmadan, öle yite çalışarak atalarının kazandıklarını yeniden onaran, budun adını yok olmaktan kurtaran, budunu, çıplağı giydirerek, acı doyurarak, yoksulu zenginleştirerek gönendiren hükümdar, buduna karşı sorumludur. Ona müşfiktir, onu sever, diriltir, donatır, doyurur, gönendirir, onu "ayıg" ve "bilig bilmez"[141] kişilere karşı, kadınlar câriye olmasın, ölüler yolda kalmasın diye uyarır, korur, kazanır. Ama bud, "ayıg" (budu değil, kişisel kazanç ve çıkarını düşünen kişi)[142] kışkırtmasıyla "bilig bilmez"lerden etkilenirse, "su gibi kan" akıtır, "dağ gibi kemik" yığar, "assız, tonsuz, yabız yablak, idi oksız" kalır, varlığını yitirir. Ama, hükümdar, yine, Türk budunun adının ve sanının yok olmamasına, yani, budun varlığının sona ermemesine çalışır. Bir Teŋri'nin *Dokuz* Oğlu'nun obalara ad taktığı, ad takmanın ise bir çeşit varlığa getirmek olduğu burada hatırlanmalıdır. Hükümdarın görevi, adı yaşatmaktır. Bu da ölmekte ya da adını kaybetmekte olan budun diriltilmesi anlamına gelir. Diriltmek ise, yoku var etmek, "kobartmak"[143], azı çok yapmak, yoksulu zenginleştirmek, çıplağı giydirmek, acı doyurmak, halkını karnı tok sırtı pek yapmak, oŋdurmak, gönendirmektir. Budunun adını yaşatmak, onu canlı, zengin, ongun, gönenmiş, tek kelimeyle, kutlu yapmak bilinci ve değeri, bütün canlılığıyla ve en ideal sınırında bir tek ve yalnız hükümdarda parlamaktadır. Hükümdarın tarifi, özü, hükümdarı

[141] Deyim bugün "bilir bilmez", "olur olmaz" şeklini almıştır.

[142] "Ayıg"ın döneklik anlamını içerdiğini, topaç'a "ayı" denmesinden anlıyoruz. *Ankaram*, S. 331, 314 "Aymın beddini çizer bir kötü", s. 314 (Bıdıya almak).

Bu anlam birliği topaç'ın dönek olmasından ileri gelir.

[143] Bu kelime "Aldı haberi gitti kubarı kubarı", veya "Ne kubarıp duruyorsun?" cümleleriyle veya "kofalmak" şeklinde, bugün halâ kullanılmaktadır :

"Bi cibime milla, ötekine lig koyup
"Hadi, la, var mısınız oyuna diyip
"Bebeleri ütüp, son likine kadar soyup da
"Mahalleye, ellerim cibimde *gofalmak* isteyom.

Bk. *Ankaram*, S. 336. "Kofalmak", nefse fazla güvenç, "Kobarma" mağrûr anlamlarına da gelmektedir (Ay. es. S. 366, 367).

hükümdar yapan şey işte budur. Bu bilinci bütün yoğunluğuyla bir tek, hükümdar yaşamaktadır. Bu bilinci, bu değeri, bu kutu hükümdar, buyruğuna, beglerine ve buduna geçirir, yayar, akıtır, sindirir, yaygınlaştırır. Söz gelişi buyruk, hükümdarın "yığıl" emrine "ilk varan ben oldum" sözleriyle ve övünç duyarak, kuta ilk katılma adımını atmış olur -. Böylece budun adı, varlığı, gönenci, oŋması ile hükümdar olmaklık veya kut, bir açıdan, aynı anlama gelir, hükümdar kutu ile diriltilmiş ve canlandırılmış bud, bir bakıma aynılaşır[144] Saklap Beg'in "benim *kut*um senin *kut*un oldu... ben sana başımı ve *kut*umu veriyorum" cümlesi, ancak, bu ışık altında bir anlam kazanabilir. İdeal sınırında, hükümdar olmak veya asıl anlamda hükümdar olmaklık veya kut, "tüzce il tutmak, törüg itmek"dir. İl tutup töre etmek'in şartı ise bilge ve alp olmaktır. Bilgisiz ve "yablak" (korkak) olan hükümdar, "tüz" davranamaz, il tutamaz, il deremez, töre idemez. (*Kutatgu Bilig*'de de aynı ruh parlamaktadır : "Ajun tutgucu er ukuşlug kerek. Budun basguka ög kerek hem yürek", (217) "Bu iki birikse bolúr er tükel", (225). Oysa, bilge ve alp olan İlteriş Hakan il tutup, "törüg idebilmiş"tir. "İl tutup törüg idildi"mi, artık, kut süreklilik kazanır; öyle ki, bu ilin ve törenin bozulması imkânsızdır. Üstten gök çökerek alttan da yer delinerek evren "töre"si, evren yasası, evren düzeni (*kosmos*) bozulursa, işte ancak o zaman, o da bozulur. Bu il ve bu töre ancak, yok olan evrenle, ancak, bir çeşit "Kalgancı Çak"ta, son bulur : "Üze Tengri basmasar, asra yir telinmeser, Türk budun ilingin, törüngin kim artatı?". İşte hükümdarın inancı, umuncu, savı, "hikmet-i vucûd"u budur.

Orhun Yazıtları'nda, ortada, değişmediğine inanılan bir gerçeklik vardır. O da, üstte çökmeyen Gök, altta delinmeyen Yer'dir. Yani, üstteki gökyüzü dengesini, düzenini kaybederek çökmez, "dürülmez", alttaki yeryüzü de, bulunduğu yerden kaymaz, "yer yürümez", her ikisi de öylece durur ("Gök dürülür, Yer gider", Yûnus). Gök ile Yer karşılıklı denge halindedirler. Felsefî terimlerle söylersek, "*Kosmos*", "*Kaos*"a dönüşmez. Evren yasalıdır ve evren yasası değişmez. Netekim Parmenides'te de gerçeğin "yuvarlak göğsü" hiç şeklini değiştirmiyordu. Bunun anlamı evren küresi kendi sınırında sâbittir, ne içine doğru bir çöküntü, bir "*Kur*", bir Çu-*kur* ne de dışına doğru bir çıkıntı yapmadığı gibi, bulunduğu yeri terkedip başka bir yere de gitmez, demektir. Çünkü, Parmenides'e göre, en dış evren küresinin de dışında "ne doluluk ne de boşluk" (*Halâ*, *Mele*) bulunmaktadır. Her tür varlığın sınırı en dış evren küresindedir. Ancak, evren küresi güney - kuzey kutbu ekseni etrafında, *gerçekten*, döner. Kendisini dıştaki bir başka cisimle mukayase etmek mümkün olmadığı için buna, nazarî olarak, dönmüyor, sükûnette kalıyor da denebilir. Evren küresi içerisinde her tür değişim,

[144] Devletin hükümdar için değil, hükümdarın devlet için olduğu düşüncesi burada hatırlanmalıdır. "Monarkomahlar"ın da düşüncelerinin böyle olduğu bilinmektedir.

bir yasaya uyarak meydana geliyor. İşte, bu evrendeki bu yasa, hükümdara örnek olmaktadır. Hükümdar da, toplumunu, tıpkı, evrendeki gibi, yasayla yürütmektedir. Hükümdarın düşüncelerinin temelinde, sanki, "Çift başlı" Hareketleitosçuların değil, Parmenidesçilerin varlık ve düşünce öğretilerine uygun bir tutum bulunmaktadır. Hiç değişmeyen bir gerçekliğe inancı belirten bu Yazıtlar, onun için, "Neng sabım erser, bengü taşka urtum" sözüyle "bengü taşka urularak" sonsuza bırakılmaktadır. Yazıtların, böyle, "bin yıllık, tümen künlük bitig" (Şine Usu, 760) sözlerinde de olduğu gibi, sonsuza bırakılması, onların değişmeyeceğine, değişmez olduğuna inançtır. Çünkü, gerçek ve doğru değişmez. Çinlilerde, kaplumbağanın sonsuzluğu temsil etmekte olduğu, bu yüzden, bazı yazıtların taştan bir kaplumbağa sırtına bindirilmiş olduğu söylenmektedir. Netekim, Tariat Yazıtı'nın bir taş kaplumbağa sırtında olması bu yüzdendir[145]. Alpler de bengileşir, "at"ı, "kü"sü kalır. Nasıl, Parmenides'te, "bir şey ne ise odur, olduğu şeyden başka bir şey olmaz; Öyle ki : Var olan var - değil olamaz, var - değil olan da var olamaz, (Çelişkiye, "tüz"den, ayrılmaya, ne Düşüncede, ne Değerde, ne Varlıkta yer yoktur Varlık, Değer ve Akıl "tüz"dür, "tüzlük"dür) ise, işte tıpkı bunun, gibi, varlığa uygun olarak, hükümdar da "tüz"dür; o, "uz" düşünür, "tüz" durur, "tüz" davranır; onun için alptir. Buyruklarından, beglerinden ve "kara kamıg bud"undan uz düşünmelerini, "tüz" davranmalarını ister. "Ayıg"lık etmek, felsefe diliyle, çelişkisizliği değil de çelişkiyi ilke olarak almak, "tüz"den sapmaktır, topaç ("ayı")[146] gibi döneklik etmektir, "bilig bilmez[147]" kişilere uymak, "su gibi kan akıtmak"tır, "dağ gibi kemik yığmak"tır, kendi varlığını ortadan kaldırmaktır. Eğer, kişi, "ayıg"lık etmezse, "bilig bilmez" kişilere uymazsa, Türk budu, Gök çöküp Yer delininceye kadar varlıkta kalır. Gök çökmeyeceğine, yer de delinmeyeceğine göre, bu, sonsuzluk demektir. Türklerin temel felsefî görüşünün farkında olan, zıdların birliği (*Polarite*) ne ve Devrîlik'e inanan komşularından Çinliler, işte bu yüzden, Türklere "sâf", kendileri gibi düşünen Soğutlulara ise "kurnaz", "hilekâr" gözüyle bakıyorlar, Türkler'in kolay kandırılabileceği, oysa Sogutlular'ın kandırılmayacağı hakkında bir kanaat besliyorlardı. *Kutatgu Bilig*'de de ebediyetle ilgili olarak aynı ruh hüküm sürmektedir : "Yagız yir bakır bolmagınca kızıl. Ya otta çiçek önmeginçe yaşıl" (120). Telengitler'de bu kavram şöyle dile getirilmiştir : "Kalgancı Çak kelerde, Teŋri temir polup kalar, yer yes polup kalar". Altaylılarda ise "Kara Yer otka kalarda" şeklindedir. *Kutatgu Bilig*'deki Bahâriye'nin içerisinde de evrenle hakanın eşdeğerliliğine ilişkin bir "*Theoria*", millet ve ümmete ilişkin bir "*ethos*"

[145] Zieme, *Neue Funde*..., 1972. Krş. Tezcan, *En Eski*, Alpler de bengileşir, adı kalır : *Das Altertum*, 18, 255-258.

[146] Bk. not 142.

[147] Bk. not 141.

sezilmektedir;[148] çünkü, Peygamber gündüz yemedi, gece uyumadı, halka hizmet etti (35, 36, 38). "Yaruk yâ'yı" (Güneş'i) kuran hükümdar gök gürlemesi davul, şimşek tuğ eşliğinde (85, 86), kınından çıkıp il sundu, ajun tuttu (88). Bu, Destanlardaki Güneşin tuğ, Gök'ün korugan olmasına ilişkin "*ethos*"a da uymaktadır, onunla paraleldir. Selçuklularda "Tuğ", "Davul" ve "Tamga"nın hakimiyet alâmetleri arasında bulunduğu hatırlardadır. Irkıl Hoca hayvanlara "tamga" veriyor, insanlara ise "at" takıyordu. Sumerlilerde An emriyle, Enlil işbirliğiyle, Ay Nannar "gebe bırakıp", "tamga"lıyordu, insanlara ise "at" takıyordu.

Kutu Teŋri'den almış olan hükümdar, eğer, hükümdarlık görevlerini yapmaz ise, budu ona soru sorarak, kutu ondan geri alır (İnal'ın başına geldiği üzere : "Kagan *kutı* taplamadı "Kitabeler, II Doğu 35.). Eğer hükümdar, "Teŋri teg" olmayıp da Teŋri'nin tâ kendisi olsaydı, ona hesap sorulmazdı. Hesap, işlerin, kut gereği, "tüz"ce çevirilip çevirilmediğini sormaktır[149]". Tanrı - Hükümdar - Buyruk - Begler - "Kara bud" sıralı

[148] İnsanın Tanrı olması imkânsızdır; öyleki,

"Kanı ol Bayat men tigüci otun
"Tengizde kodı ıdtı Tengri töbün 4712.

[149] Türklerin hükümdara hesap sorma geleneği, Türkler müslüman olduktan sonra da, adetâ, Tanrıya soru yöneltmek şeklinde sürmüştür. Bunun bir örneğini Yûnus'un Münacaat'ında gözlemliyoruz :

"Yâ İlâhî, ger suâl itsen bana
"Budurur cevabım uş sana :

"Ben bana zulmeyledüm itdüm günah
"N'eyledüm, n'itdüm sana iy Padişah?

"Gelmedün didün hakuma kem diyü
"Togmadın didün "asâ Âdem" diyü

"Sen ezelde beni âsî yazasın
"Toldurasın âleme âvâzesin

"Ben mi düzdim beni, sen mi düzdin beni
"Pür ayib nişe getürdün iy Ganî

"Gözüm açıp gördüğüm zindan içi
"Nefs ü hevâ pür tolu Şeytan içi

"Habs içinde ölmeyeyin diyü aç
"Mismil ü murdar yidüm bir iki kaç

"Nesne eksüdi mi mülkünden senin?
"Geçti mi hükmün ya hükmünden senün?

"Rızkını yiyüp seni aç mı kodum?
"Ya yiyüp öynüni muhtaç mı kodum

"Kıl gibi köpri gerersin geç diyü
"Gel seni sen tuzagından seç diyü

"Kıl gibi köpriden âdem mi geçer?
"Ya düşer ya tayanır yahud uçar

düzenini bozmadan, begler de aynı şekilde davranırlar. "Tüz" (Yasaya uyan) olurlar, "ağıza bakarlar" ve "görür"ler, yasaya boyun eğerler. Hükümdardan doğru buyruk üzerinde taşıp gelerek akan, yayılan ve gerçek-

"Kulların köpri yaparlar hayr içün
"Hayrı budur kim geçerler seyr içün

"Tâ gerek bünyadı muhkem ola ol
"Ol geçenler eydeler uş togru yol

"Terazi kurarsın hevaset dartmağa
"Kasd idersün beni oda atmağa

"Terazi ana gerek bakkâl ola
"Ya bezirgân tâcir ü attâr ola

"Çün günah murdarların murdarudur
"Hazretünden yaramazlar kârıdur

"Sana gerek lûtfile anı örtesin
"Pes ne hâcet murdarı açup dartasın?

"Sen temaşa kılsun ben hoş yanam
"*Haşa lillâh* senden iy *Rabb ul-Enâm*

"Sen basîrsin hod bilürsün halimi
"Pes ne hâcet dartasın a'malimi?

"Geçmedi mi intikamın öldürüp
"Çüridüp gözüme toprak toldurup

"Değmedi hiç Yûnus'tan sana ziyân
"Sen bilürsün âşikâre vü nihân

"Bir avuç toprağa bunca kîl ü kâl
"Niye gerek iy *Kerîm-i zû'l-Celâl*? (Timurtaş Neşri, Kültür Ba. Ya. *Yûnus Emre Divanı*, 1980, 231-233)

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

Tanrıya soru sorma geleneğinin edebî değerleri farklı dizelerde sürüp gittiğini de gözlemliyoruz :

"Yücelerden yüce gördüm
"Erbâbsın sen koca Tanrı
"Âlem okur kelâm ile
"Sen okursun hece Tanrı

"Âsî kullar yaratmışsın
"Varsın şöyle dursun deyû
"Anları koymuş orada
"Sen çıkmışsın uca Tanrı

"Kıldan köprü yaratmışsın
"Gelsün kullar geçsün deyû
"Hele biz şöyle duralım
"Yiğit isen geç a Tanrı (Kaygusuz)

veya

"Kullanursun kanatsızca rüzgârı
"Kürekle mi yaptın sen bu dağları?
"Ne yapıp da öldürürsün sağları?
"Can verip alırsın. Sen cancı mısın?

katılması demektir; bud, begleri yoluyla buyruğun kutuna, buyrukla da hükümdarın kutuna, Tanrı Kut'una katılır, yani Evren yasasına uyar, *Kutadgu Bilig*'in terimleriyle "tüz"leşir, "teng"leşir, "köni"leşir. Begler de buyruğun ve buyruk yoluyla hükümdarın kutuna katılırlar. Buyruk, yukarıya doğru hükümdarın, aşağıya doğru beğlerin ve begler aracılığıyla da budun kutuna katılır. Bu örgütte aşağıdan yukarıya doğru kişi - bud - beg - buyruk -hükümdar kutları eşdeğerleştiği gibi, yukarıdan aşağıya doğru da hükümdar -buyruk - beg - bud - kişi kutları da eşdeğerleşir. Hükümdarın kutu veya, hükümdar Tanrı Kutu olduğu için, Tanrı'nın vermiş olduğu kut, "akı" hükümdardan buyruğa, buyruktan beg'e begden bud'a, bud'dan kişi'ye geçer, akar, taşar, yayılır. Bunu hükümdar, törenlerde davullar vurdurarak köse, kös davula, davul göklere bildirir, böylece, evren, kişi, bud, beg, buyruk, hükümdar kutları bir tek kut'ta Tanrı Kutu'nda birleşir, son uçta Tanrı Kutu hem kişinin, hem bud'un hem de evrenin kut'u olur. Tanrı, evreni, "tüzce" kıldığı için, "*tüzlük*", hükümdarın, buyruğun, begin, bud'un ve kişinin kutu olur. Bunların hepsi bir tek kut'ta bütünleşir, birleşir, "birikir"[150], ama aynılaşmaz. Netekim, Fârâbî'de de, asla, "Hulûl ul - Lâhut fî Nâsût" yoktur[151]. "Lâhut" "Vâcib ul - Vucud Bizatihi"dir, oysa, "Nâsut" "Vâcib ul - vucud Bigayrihi"dir veya aynı şey demek olan "Mumkin ul - Vucud Bizatihi"dir. Arap orduları geldiğinde, Arap kumandanı ile üç saat kadar görüşen Türk hükümdarının o herkesi şaşırtan davranışı, konuşmak amacıyla ağzının içinde dilinden başka hiçbir yeri kıpırdamadan, öylece saatlerce, "tüzce" oturması, "tüzce" durması tarihe geçmiştir. Nasıl evren "tüzce" duran "Temür Kazguk" etrafında öylece "tüzce" duruyorsa, toplum da, öylece, "tüzce" duran hükümdarın etrafında yine "tüzce" durur. Evren "tüz" (yasalı) dür, ona uyan hükümdar da "tüz" durmalı ki toplum da, kişi de "tüz" dursun! Hakan "Biz işlerimizde hile yapmayan bir milletiz"[152], "hileyi sadece harpte mubah sayarız, eğer harp hilesiz olacak olsa idi, hileyi harpte dahi mubah görmezdik", der. Oysa, Türklerin bu durumunu Sogutlular veya Çinliler "saflık" olarak değerlendirmişlerdir[153].

Burada, kut'un ileride açıklanacak olan anlamları yanında, "bereket" anlamını da taşıması gerektiğine dokunmak uygun olur. Çünkü kut'un "bereket" anlamına da gelmesi gerektiği "bereket"in Ragıb el - Isfahânî tarafından yapılmış olan tarifinden çıkarabileceğimiz bir sonuç oluyor.

[150] "Birikmek"in, bir kez, bir araya gelmek, bir kez de "aynılaşmak" anlamında kullanılmış olduğunu gözlemliyoruz : "Unar birle devlet birikilmeki" (*Kutatgu Bilig*), "Bu iki birikse, bolur er tükel". 225; veya "Birikti Şeriatla Târikat" Kurgan "biriki"ye müttehit, birleşmiş, bütün anlamlarını vermektedir (*Eski Metinler*, *Lûgatçe*, S. 3).

[151] Bk. Madkour, *La Place*, S. 188, not 2; Krş. Massignon, *Hulûl; Hallâc*, *İE. Kutatgu Bilig* de de aynı görüş vurgulanır (3526).

[152] Câhız, *Fazâ'il*, Şeşen neşri, S. 87.

[153] Tezcan, *En Eski.*

Isfahânî'ye göre "Bereket", "*İlâhî Hayr*'ın, bir şeyde devamı ve subûtudur". Buna bağlı olarak "mubârek", "İlâhî hayrı haiz olan şey" anlamına gelir. "mubârek" "kutsî"dir[154]. "İlâhî hayr" ise "hadsiz ve hudutsuz bir şekilde zuhûr ettiğinden, kendisinde derecesi tayin edilemeyen bir bolluk müşahade edilen şey"dir. "*Teberruken*"in anlamı ise "ilâhî saadete vesile olması için" olmuş oluyor. Ayrıca, "mürîd", "teberrük"ü, "İlâhî *tecelli*"ye kavuşmak için parlayan anî ışık, *Lem'a* olarak saklayacaktır[155]. Kut'a bereketin bu anlamını vermek, önceden, bir *teori*ye de bağlanmış olmak olduğu gözden kaçmıyor. O da, Tanrı'nın "Hayr ul-Maḥẓ" olduğu, "Hayr ul - Mahz"ın, durmadan, zaruretten değil, "*cevad*"dan taştığı "Sudûr (akı, *flux*) Teorisi"dir. Gerçi kut'u eski Türk dininde de Tanrı vermektedir, ama, orada "sudûr" hakkında açık bir belirti yoktur. Plotinos, ancak Mısır'dan İran'a, bu, güneybatı Asya inançlarının kaynaştığı ülkeye geldikten sonra Roma'ya dönüp "Sudûr Nazariyesi"ni neşretmiş, imparatorları, asîlzadeleri etkilemiştir (İslâm'da Fârâbî'den sonra Sicistanî gibi bu tip bir misâl mevcuttur). Mitra inancının da Doğudan Roma kapılarına Romalı askerler tarafından getirildiğini biliyoruz. Aynı şekilde Mezopotamyalıların da Gök'ün Doğu Kapısı'ndan devamlı bir akı tasavvur ettiklerini de biliyoruz. Kut için saadet karşılığının uyandırmış olduğu tereddütler de ortadadır. "*ṣa'âda*" arapça "ṣa'd" kökünden gelir[156]. "*Ṣa'd*" parlak talih sağlayan yıldız grubunun adıdır. Hattâ, "ṣa'd" veya "ṣu'âd" bir tanrı adıdır. "Ṣa'îda" ise "'Uzza"nın bir epitetidir. "Ṣa'dân", Jupiter (Merih = Dirig = Die böse Stern) ve Venüs'ün adıdır, (Venüs veya Astarte veya İnanna'nın "dönek" olduğu hakkında Kılkamış'ta bir bilinç gözlemliyoruz,), onun zıddı "Naḥṣan"dır. Nahsan, Sâtürn ve Mars'ın adıdır. Tek başına Jupiter "*Ṣa'd al-Akbar*" adını alır, tek başına Venüs

[154] Hıristiyan olan Türklerin "*Spiritus Sanctus*"u, "Rûh ul-Kuds"ü, "Ulu Kut" olarak çevirmiş oldukları anlaşılmaktadır : "Barıp yükünelim anıng *Ulug Kutunga*" (*Irk Bitig Kitabı'ndan Fal Nâme*, Thomsen, *JRAS*, London, 1912, 181-227. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, II, İst., 1939, 70-93; Karş. Caferoğlu, S. 147). "*Spiritus Sanctus*", Türkler tarafından "Ulu Kut" olarak çevrilmiş olduğu gibi, "Arı Tıng", "Yalıng Söz" (*Logos*) olarak da çevrilmiştir. Bk. S. Çağatay, *Türk Lehçeleri*, S. 125 :

"Hıristos bizni algışlasın
"Töresine bütün etsin
"Köp eğilikte yaşatsın

"Hürmet, *duvlet* (*sic*) dağn *baht* versin (Caelius Sedulius, V, Asolis ortus Cardine'den çeviri) de kut yerine devlet ve baht kullanılmıştır.

"*Kutlu tüp*ten terek biti
"Körki ingen-tur haybatli
"Hanıng kanı çiçekleri
"Tengri-tur anıng yemişi
"Ehak eynek umunçumuz
"Teysin sanga yüzünçümüz
"Bu *kutlu* kün çaklarında
"Boşov (Kurtuluş) teysin yaşlı közke

(*Codex Cumanicus*) de kut'un veya kutlu'nun geçtiği yerler gözlemlenmektedir.

[155] *Bereket*, *İA*, Kasîm Kufrevî.

[156] *Sa'ad*, *İE.*

"*Sa'd al-Asgar*" adını alır. Jüpiter'in etkisinde doğanlar, Tanrı'dan korkan, dindar, dosdoğru, ötedünyayı kazanmış insanlar olurlar. O bakımdan, Kıyamet Günü'nün bir adı da "Yevm al - Ṣa'âda"dır. "Ehl-i Ṣa'âda", Tanrı'nın bu konuda yardımını kazanmış olanlardır, yani, Müslümanlardır. Anlam, dikkat ötedünyadan bu dünyaya çevrilerek "Dâr al - Ṣa'âda" (Saray), "Der-i Ṣa'adet" (İstanbul) deyimleri de oluşturulmuştur. Venüs'ün etkisinde doğanlar ise, bu dünyadaki her tür beden zevklerine erecek parlak talihli kişiler olurlar. Saadet, "şekavet"in zıddıdır. Saray dilinde ise "Saâdet", "Majesty", "Higness" anlamlarına gelir. "Saadetlû", Türk "ricâl-i devlet"inin sıralı düzeninde resmî bir ünvandır. Eğer kut sadece, Arapça "Ṣa'âda" ile çevrilirse, sanki, yıldızların olumlu birleşmeleri ile ilgili bir kavram imiş etkisi yapabilir. Oysa, bu, Türklerde, Astroloji'nin çok eski kaynaklı olduğunu varsaymayı gerektirir. Kut, bu anlamı, belki, daha sonra, Türkler müslüman olduktan sonra, kazanmıştır. İslâmiyetten önce, Teŋricilikte bu anlama gelmiş olduğu açık değildir. Netekim, Fârâbî'de de Astroloji sahte bir bilgi dalıdır. Sumerlilerde Astroloji vardır; ama, Astrolojinin Astronomi olduğu kesin değildir. Bununla birlikte, kut'u Tanrı'nın verdiği açıktır. "Bereket" de sudûrcu felsefeye dayalı bir *teori* içerdiği için, kut'a yeni anlamlar yüklemektedir. Kut'un Destanlar, Anıtlar, *Divan*, *Kutatgu Bilig* ile açıklanabilecek özellikleri de vardır. Gerçi, *Kutatgu Bilig*'de "Kün Ay kutlusu bar yime kutsızı" dizesi geçmektedir. Bu da kut'u "*Tycke*" ile bir tutmak anlamına gelir. Oysa, kut, sadece, "Tayıg" değildir. Onun başka görünümleri de vardır.

Şehzade Timur'a ithaf edilmiş olan, Özbekistan kaynaklı, yazarı ve yüzyılı belirsiz olan ama, Rabgozî'nin *Kısâs al-Anbiyâ*'sından sonra (1218-1303) yazıldığı kesin sayılan bir ahlâk ve fıkıh kitabı olan *Miftâh al-'Âdil*'de de "ṣa'âda" tam da bu astrolojik anlamda kullanılmıştır :

"Ey İskender Men senning *saadetiŋdin* korktum, leşkeriŋdin korkmadım. Tâ ki her kimersenniŋ *saadeti* bolsa anıŋ kolu üstün bolur. Leşker köpüne azına taallûk irmez... İmdi, her kimersenniŋ *aklı bolsa*, *saadetlig* kişige yagı bolmak gerekmez[157]". Burada "*sa'âda*", tam Machiavelli'nin "*Persona*" (Erdemlere dayalı kişisel liyakat) ya karşıt koymuş olduğu "*Fortuna*" (Gerekli kişisel erdemleri olmadığı halde, liyakatlilerin olan yerlere *tesadüfen* yükselmek) anlamındadır. Halk buna "devlet kuşu" veya "talih kuşu" der. Kanûnî'nin

"Halk içinde yok muteber bir nesne *devlet* gibi
"Olmaya *devlet* cihanda bir nefes sıhhat gibi

[157] "Magrıp Sultanı da, Ey İskender, ben, senin talihinden korktum, askerinden korkmadım, Çünkü, kimin talihi varsa, onun ordusu galip gelir, ve bu, askerin azlığına çokluğuna bağlı değildir, O halde, aklı olan talihli kimselere düşman olmamalıdır, dedi" (Kurgan, *Eski Metinler*.

beyitindeki birinci mısrada devlet, hüküm sürmek, hükümran olmak, devlet başkanı olmak anlamına, ikincisinde, "asıl talih" anlamında kullanılmaktadır. İnsan için "asıl talih" devletin başında bulunmak değil, sağlıkla alınan bir nefestir, soluk almaktır, denmektedir, Demek, bu beyitte "devlet", bize, en az iki anlamı hissettirmektedir. Netekim, Babür Şah

"Tâli' yokı canımga belalıg boldı"[158]

derken talii gözü bağlı ok atan bir çocuk olarak tasavvur etme geleneğine uygun hareket etmektedir. Her halde, Cengiz istilâsından sonra kut kavramı, astrolojik anlamdaki "sa'âdet" kavramı ile yer değiştirmiş olsa gerektir. *Divan*'da da

"Yıglap udu artadım
"Bagrım başın kartadım
"Kaçmış *kutug* irtedim
"Yağmur kibi kan saçar

dörtlüğünü okuyoruz. Kaçmış kut'un tâli ile bir ilgisi bulunmalıdır.

İbn Sînâ'da, dolayısıyla Fârâbî'de, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"in Yunan kaynaklarında gösterilenlerden başka yerlerde muhtemel menşeini ararken incelediğimiz Kut kavramı için, Türkler müslüman olduktan sonra, 1067'lerde yazılmış anıtsal yapıt *Kutatgu Bilig*'in de, bir anakronizmaya düşülmeden, en önemli bir kaynak görevini üstlenebileceğine yukarıda işaret etmiştik. Kut'un ne olduğu sorusunun cevabı Türkler müslüman olmadan ve Fârâbî'den çok önce yazılmış bazı Türkçe metinlerde aranmış, ne olduğu belirlenerek sonuç üç noktada gösterilmiştir. Bu üç noktayı hatırlayacak olursak (1) kut, herhangi bir varlığı ideal sınırlarına ulaştıran tanrısal bir etkendir veya aynı fonksiyonu olan sadece bir etkendir; (2) kut, ideal sınırlarına ulaşmış herhangi bir varlığın ta kendisidir; (3) kut, ideal sınıra ulaşmış olma'dır. Sonuncu anlamda, kut, bütün olumlu değerler sınıfının müşterek adı olmaktadır. Bu değerler yokluk - varlık temeline oturan "yoksul - varlıklı", "eksük - artuklu", "aç - tok", "*ton*suz - *ton*lu", "yalın - giyimli", "belirsiz - belirli", "adsız - adlı", "parçalanmış - bütün", "dağılmış - toplanmış", "eksik - tam", "dağınık - derlitoplu", "dolaşık - düz", "karışık - düzgün", "düzensiz - düzenli", "denksiz - denk", dengesiz - dengeli", "eğri - doğru", "bozuk - düzgün", "bozulmuş - bozulmamış", "kokmuş - kokmamış", "bayat-taze", "bulanık - duru", "bulanık - saydam", "bulanık - parlak", "sönük-yanık", "donuk - parlak", "pis - temiz", "pis kokulu - temiz kokulu", "akarcalı - akarcasız", "kokarcalı - kokarcasız", "*maççalı* - temiz", "*küy*süz- *küy*lü", "sessiz - sesli", "sakin - kıvılgın", "susmuş - konuşkan", "hareketsiz-hareketli", "kuru - yaş", "kıraç - sulak", "Kurak - yaşıl", "susuz - sulu", "sert-yumuşak", "bereketsiz - bereketli", "kıraç - bitek", "verimsiz - verimli", döl-

[158] "Talih oku canıma belâlar getirdi" (*Babur Nâme*) *Eski Metinler*, S. 184.

süz - döllü", "cansız - canlı", "ölü - diri", "öldüren - dirilten", "yaşlı - genç", "büyük - küçük", "geçkin - genç", "eğri - düz", "eğribüğrü - doğrudüzgün", "hasta - sağ", "güçsüz - güçlü", "*Yablak* - alp", "*arıgsız - arıg*" gibi canlı cansız varlıklara ve insana değgin zıt vasıflara ilişkin değerlerin olumlularıdır. Kısaca bunlar doğa, toplum ve insana ilişkin başlıca olumlu değerlerdir; bunların hepsi, bu olumlu değerlerin hepsi kut'tur.

Bu kez, kut'un, özellikle, yapısı ve tesâdüf ("*Tycke*") kavramı ile ilişkisi incelenirken *Kutatgu Bilig*'den yardım sağlanacaktır. Böylece, *Kutatgu Bilig* üzerinde incelemelerimiz ilerledikçe kut'un, asıl, gerçekten var olan anlamına geldiğini hissedeceğiz. Bu arada onun (1) Tanrı, ve açığa çıkmış Evren, Toplum, İnsan - özellikle de (2) Hükümdar olarak İnsan ile, kendine bir yaşama plânı arayan olarak İnsan, ve, nihayet (3) Kavram anlamlarını da daha belirgince yakalayabileceğiz. Demek, Kut, Varlık veya Tanrı kavramının içeriklerinin Evren, Toplum, İnsan ve Kavram olarak ideal sınırlarında dışarıya çıkarılmış şekli olmaktadır.

Bilindiği üzere, Radloff'un "El sürülmemiş anıt" sözleriyle yüceltip, yayınlamış olduğu *Kutatgu Bilig* nüshasından, alfabe, transkripsiyon ve fonetik bakımdan yararlanmak zor olduğu için, Bombaci'nin "Tarih, kültür, edebiyat, lisan, şiir âbidesi" dediği, "Siyasal mürşit, ahlâk ve felsefe kitabı, Tıb, Hey'et ve Karahanlı Ansiklopedisi[159]" saydığı, Nasîr Husrev'in *Sa'adet Nâme*"si biryana, kendisinden önce hiçbir İranlı esere indirgenemediği için "kendi bünyesi içinde orijinal" bulduğu[160] bu anıtsal yapıt, bir kez de Reşit Rahmeti Arat tarafından yeniden yayınlanmıştır[161]. Ama, *Kutatgu Bilig*'in elde bulunan Mısır, Herat, ve Fargana nüshaları, özellikle, sonradan eklenmiş iki önsöz bakımından, müdahaleden uzak değildir denmektedir. Mısır, Herat ve Fergane yazma nüshalarına dayanılarak kurulmuş olan metin de, bu yüzden, metinlerin en doğrusu sayılmamaktadır. Eserin Vambery (1870, İnsbruck), Radloff (1910, St. Petersbourg), Bonelli (1933, Napoli), Malov (1951, Moskova) tarafından yapılmış çeviri girişimleri bulunmaktadır. Ama *Kutatgu Bilig*'in kaynakları sorunu henüz ele alınmış değildir. Eserin yazılmış olduğu 1069 - 1070 yılı, Türklerin Malazgirt'ten Anadolu'ya akmaya başladığı tarihe bir iki sene ile çok yakınlaşmış olduğu için, *Kutatgu Bilig* Türk tarihi bakımından çok büyük bir önem taşımaktadır. Ama Türk tarihinin bu konuları bütün ayrıntıları ile incelenmiş olmadığı için, dil bilgini Reşit Rahmeti Arat'a göre, eserin değeri de tam olarak anlaşılmış değildir; eser üzerindeki yorumlar kişisel kalmıştır, hattâ, ona göre, kendisine *Kutatgu Bilig*'in andaç edilmiş olduğu hükümdar Tavgaç Ulug Buğra Kara Han

[159] *Kutatgu Bilig*'e dayanarak, tarihçiler, Karahanlı, Devleti hakkında eser yazmışlardır (Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, 1981, Kültür Bk.

[160] *Kutatgu Bilig Hakkında Bazı Mülâhazalar*, *Köprülü Armağanı*, 1953, İst.

[161] *Kutatgu Bilig*, I, (Metin), 1947, TDK, İst. MEB.

Ebû Alî Hasan ibn Süleyman Aslan Kara Han'ın kişiliği bile henüz teşhis edilebilmiş değildir. Netekim, İslâmiyeti ilk kabul eden Satuk Buğra Han'a ilişkin bilgilerimiz de açık seçik bulunmamaktadır. Bazı dil bilimcileri, *Kutadgu Bilig*'i Kaşgârlı'nın *Divân-ı Lûgat it-Türk*'ü ile beraber olarak Eski Türk Çağı (M. S. VI. - M. S. XIII. Yüzyılının başı)ndan belgeler ihtiva etmekle birlikte, yeni bir evrenin başı saymaktadır[162]. M. S. XIII - XIV. Yüzyıldan kalma Yedi Su Hiristiyan mezar taşları ise, Eski Türk Çağı'nın geç belgeleridir. Kansu Uygurları ise XVIII. Yüzyıl sonuna kadar Eski Türk Çağı'nın Budist yapıtlarını yaşatmıştır, çoğaltmıştır[163].

Kutatgu Bilig'in yazarı Yûsuf Ulug Has Hâcib'in Fârâbî'nin eserlerinin etkisinde kalmış olduğunu Sadri Maksûdi, *Hukuk Felsefesi Tarihi* derslerinde de sözkonusu etmiş bulunmaktaydı[164]. Reşit Rahmeti Arat'ın kanısına göre, "X. ve XI. asırların başlıca mümesillerinden olan bu iki mütefekkirin eserlerini mukayeseli bir tetkike tabi tutmak, bu yakınlığın nerelere kadar gittiğini gösterebileceği gibi, Türk fikir hayatının gelişmesini izaha yarayacak ve mühim neticeler de verebilecektir[165]". Özellikle de, esere sonradan eklenmiş iki önsözün yol açtığı şaşırtmacalar ve yanıltmacalar da bertaraf edilmiş olur. Caferoğlu'na göre, *Kutatgu Bilig*'in yazarı Yûsuf Has Hâcib devrin kültür merkezi olan Kaşgar'da yetişmiştir ve Matematik, Astronomi, Fizik, Kimya, Coğrafya, Geometri alanlarında bilgi edinerek devrinin en yüksek tahsil ve terbiyesini görmüş, böylece, İbn Sînâ'nın ister istemez, öğrencisi, olmuştur[166]. Daha önceden, Otto Alberts, *Der Dichter des in uigurisch-türkischen dialekt geschriebenen Kutatgu Bilig* (1069-1070) *ein Schüler des Avicenna* adlı makalesinde, *Kutadgu Bilig* yazarının İbn Sînâ'nın bir öğrencisi olduğu tezini ortaya atmıştır[167]. Bilindiği üzere Kaşgâr'da Yûsuf Has Hâcib gibi bir kültür tarihçisi yanında, yine Kaşgârlı Mahmut gibi ünlü bir Türk dilcisi de yetişmiş, o da aynı tarihlerde yüce değerdeki *Divân*'ını yazmıştır. Caferoğlu'na göre, Kaşgârlı Mahmut *Divân*'ını yazarken, *Suvarna Prabhasa* adlı Budist "sutra"sı Türkçeye, *Altun Yaruk* başlığı ile çevrilmekteydi. Bu iki eser de karşılaştırılmalıdır. Bu arada, asıl, şurasını da önemle kaydetmek gerekir ki *Kutadgu Bilig*'in kaynakları sorununa hiç el sürülmemiştir. Buna yukarıda işaret edilmiş idi.

Kutadgu Bilig'den önceki Türkçe kelimeler, deyimler, parçalar ve metinlere göre, kut'un çıkıp gelmiş olduğu yer bellidir. Kut'u Tanrı verir, kut tanrısaldır. "Tanrı kutu", "İdi kut", İduk kut", "Kutluk İltermiş", "Kutluk Bilge Kül", "Ulu Teŋride Kut Bulmuş Bilge", "Teŋride Bulmuş İl Etmiş

[162] Tezcan, *En Eski*, S. 275.

[163] Ay. yer.

[164] İst. 1946, S. 130 vd.

[165] *Kutatgu Bilig*, S. XXII.

[166] Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, S. 54-55.

[167] *Arch. für Gesch. der Philosophie*, XIV, 319-336, 1901.

Bilge Kagan", "Ulu Teŋride Kut Bulmuş Alp Külüg Bilige", "Teŋride ülüg Bulmuş Alp Kutlu Bilge Ulu Bilge Kagan" gibi unvanlar, adlar, sanlar ile Orhun Anıtları'ndaki "Teŋri yarlıgadukın için... Özim *kutı* bar içün", "Özim *kutu*, özim ülügü bar içün" gibi Tanrı'nın kayrasını gösteren açık hükümdar ifadeleri, Tonyukuk'un kendisinde bir kut olduğundan bahsetmemesi, kut'un, Tanrı tarafından, asıl anlamda, yalnızca ve ancak, hükümdara verilmiş olduğu varsayımı temelinde bir anlam kazanabilir. "Teŋricilik" ve "Dikotomik Üniversalizm" inancı ve *Irk Bitig* tanıklığı yanısıra, yüreğinin Orhun Anıtlarındaki ruhla birlikte çarptığını dizelerinde görebildiğimiz Ulu Hâcib'in kut'un ve ülügün Tanrı tarafından verilmiş olduğunu gösteren *Kutadgu Bilig*'de yer almış beyitlerine de yukarıda işaret edilmişti (1244, 1262, 1761, 1480, 3525). Ama, birincileyin, acaba, Tanrı, kut'u kime, neye, ve ne için verir? Acaba, ikincileyin, Tanrı'nın vermediği, "*tesadüf*"ün verdiği veya "*tesadüf*"ten ileri gelen bir kut var mıdır? Eğer, böyle bir kut var ise, o takdirde, "ideal sınıra varma" ile "*tesadüf*" kavramı hiç bağdaşabilir mi? Böyle, kendi özüne karşı olan bir kut söz konusu olabilir mi? İşte bütün mesele buradadır.

Tanrı tarafından verilmiş olmakla birlikte, kut, "teŋ" bir "neŋ" değildir. "Künde" değişip yatır. "Köçüt"tür, "kıvılgın"dır, "küvençsiz" dir, "inançsız"dır, "tayançsız"dır. Bir büyür bir küçülür, bir artar bir eksilir, bir dirilir bir karır, bir karımaz, bir karır, bir artırılır bir eksiltilir, bir ışır bir kararır, bir verir bir alır, bir tolur bir tüner, bir yanar bir döner, bir gelir bir gider, bir kapıda durur bir durmaz, bir kapıya gelir bir kapıdan gider, bir kalır bir göçer, bir gelir bir gider, bir durur bir yürür, bir yakalanır bir kaçar, kuş gibi uçar, belli bir yerde durmaz duraklamaz. Kut verilir de alınır da, kut bulunur da alınır da, yakalanır da dirilir de, kaçırılır da diriltilir de. Kut, kut'a yol açar. Kut uğruna savaş verilir. Çünkü, onu bağlamak zordur, onu tutmak için çok şart gerekir; ama, o, yine de "köçüt"tür, "kıvılgın"dır, "küvençsiz"dir, "tayançsız"dır, "inançsız"dır[168]. Şu insanlar onu kötüler durur :

"Bu Ay Toldı manga yas kılur
"Münüm yok ve likin kişiler ayur, 684
"Münüm bu mini yalnguk irsel tigü
"Ayıglab yorırlar kişike ayu, 685

ama, o, aslında kötü değildir, o durmadan yenilenir, onun için Aya benzer :

"Bu Ay Toldı menimg atımı
"Bügü mengzetür Ayka bu kılkımı, 730
"Kelir men barır men yorır men burun
"Ajung kezer men manga yok orun, 347.

[168] Kılkamış da Asterte'ye veya Inanna'ya buna yakın sözler söylemiştir. Kramer, S. 196 v.d.

Ama bir de gerçekten *Kutadgu Bilig*'de Güneş herkes için eşit parladığı halde, ve

"Togar kün arıg ya arıgsız timez
"Kamıgka yarukluk birür eksümez, 831

dendiği halde

"Kün Ay kutlugı bar yime kutsızı, 4386
"Bayat kimni erse götürse kutun
"Angar işçü birür yaraglıg bütün, 1761

demektedir.

O halde, *Kutatgu Bilig*'de gerçek durum nedir? Bunu incelemek gerekir. Ayrıca,

"Biligsizke devlet kelir erse kut
"Turumaz bu devlet anıng birle büt, 1712
"Kelir kut tutabilmese sen barır
"Birür neng yiyü bilmese sen alır, 724

da demektedir. Ama,

Kut gelir :

"Kelir kut kişike atı çavlanır
"Yangı ayteg artar yarukı tolur, 740

"Küvenme bu kutga kelir hem barır
"İnanma bu devlet birür hem alır, 694

"Ol üç neng kiming bolsa keldi kutı
"Bu üç neng kiming bolsa yitti atı, 1674

"Bolu birdi evren keli birdi kut
"Negü kolsa arzu kelü birge büt, 4863

"Kılınç edgü tut ay ajun tutgucı
"Keligli turur kut yana bargucı, 5086

Kut kapıda durur, hizmete hazır bekler :

"Tapugka kelip kut kapugda durur
"Kapugda turuglı tapugda turur, 100

Gereğini yapana kut kapı açar :

"Seza ol sanga kim tapınsa tapung
"Sezaka tapınsa açar kut kapung, 945
"Tapug bolsa ötrü açar kut kapug, 956

Kut durmaz :

"Akar suv yorık til bu kut turmadı
"Ajun tezginürler yorıp tınmadı, 669

Kut, yürür, kaçar :

"Sözüg kıysa kıylur kaçar kut timiş, 5676

"Bu iki kılıktan iduk kut kaçar
"Ol erke çıgaylıg yolını açar, 1335

"Fesat kayda bolsa kaçar kut teze
"Fesat çın yorır tutçı beglik buza, 2140

Kut, uçar, göçer :

"Tayanma tirigligke tüşteg keçer
"Küvenme kıvı kutka kuş teg uçar, 1332

"Köçüt teg bolur kut tüpi hem tözi, 1076

"Yorır da uçar terk adakı tayıg, 670

Kut geçer :

"İnançsız turır kut keçürgey sini, 5091

Kut gider, uzaklaşır, yeri yoktur :

"İnançsız turır kut vefasız yayıg, 670

"Bor içme bor içse barır er kutı, 2655

"Kelir men barır men yorır men burun
"Ajunıg kezer men manga yok orun, 747

Kut kalır :

"Kayu işte bolsa yorık utru tut
"Yoruk utru tutsa sanga örge kut, 1311

Kut alınır :

"Kiçigge uluglıg ulıgdın kelir
"Ulugka tapınsa kişig kut alır, 4178

"Ulugluk sanga kelgey yuggay kutı, 4304

Kut bulunur :

"Ulugka tapınsa özüng kut bulur, 4175

"Yıga tutsa oğlan bulur kut basa, 1491,

"Küni edgü bolsa kutı mengü ol, 2757

"Könglü katgı tutsa bulur kut erir, 2478

"Bor içmez kerek ked özin tutgucı
"Özün tutgucı er bulur kut küçi, 2649

"Köni bolsa yalınguk kimi edgü ol
"Küni edgü bolsa kutu mengü ol, 2757

"Köni boldıng erse kutadgay kününg
"Selâmet tirilgil sevinçin kutun, 2760

"Köni kayda bolsa kutadır küni
"Tünemez küni er yonsa köni, 2864

"Bilig bilse künde kutadır küni, 1814

Kuta yol açılır :

"Bedütür beg atın açar kutga yol, 2554

Kut artar :

"Bu saklık bile kör ilin başladı
"Kutu künde arttı örü yokladı, 438

"Ata pendi tutdı yorıdı köni
"Kutu künde arttı yarudı küni, 1566

"İtildi ili hem tüzüldü törü
"İlig devleti boldı künde örü, 1041

"Kopurdı kutı künde Ögdülmüşig, 1754

"Negü tir bu kutun kopmuş er
"Kutubirle arzu tilek bulmuş er, 602

Kut dirilir, diriltilir :

"Kerek erdi bilge tirilse kutun, 1539

"Tirig bol esen tur tirilgil kutun, 5897

Kut karır :

"Cefa kıldı dünya karıdı bu kut, 1173

Kutu bulmak zordur :

"Kayu neng talu bolsa ödrün agır
"Anıng kılmakı barça özke agır, 900

Kutu bulmak için insan savaşır :

"Bu kut kayda bolsa, boyun bir yaraş
"Kalı ögmese kutga katgın küreş, 681

Kutu bulunca insan onu sıkı tutmalıdır :

"Kayu işte bolsa yorık utru tut
"Yorık utru tutsa sanga örge kut, 1311

"Yayıg kutnı bulsa idi bekrü tut, 725

Kuta güvenilmez inanılmaz :

"Bu kutga küvenme, ay kut bulgucu, 550

"Küvenme kıvı tutga,
"Inanma özün kutga, 668

"Inançsız turur kut vefasız yayıg
"Yorır da uçar terk adakı tayıg, 670

"Yayık kutka avnıp küvenir kür er, 1173

"Tayanma tiriglike tüşteg keçer
"Küvenme kıvı kutga kuşteg uçar, 1332

"Bu kutga küvenip kötürme köngül, 5323

"Küvenme bu kutka kelir hem barır
"İnanma bu devlet birür hem alır, 694

"Köçütteg olur kut tüpi hem özi, 1706

Orhun Anıtlarında, kutun Tanrı tarafından, buyruklara değil, özellikle ve yalnız hükümdara bağışlandığı, Destanlarda ise, yeryüzündeki tek kutun Alp Er Tunga'da olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu yüzden *Kutatgu Bilig*'de

"Bu Türk beglerinde adı belgülük
"Tonga Alp Er'di kutu belgülük, 277

dizeleriyle Alp Er Tunga'nın kutu belgülük sayılmaktadır. *Divân*'da onun ölümüyle zaman suçlanmakta, acıdan yürekler parçalanmaktadır :

"Alp Er Tunga öldü mü
"Ödlek öcün aldı mı
"Emdi yürek yırtılur.

Kut daha eskiden canlı cansız bazı yaratıklarda var iken, acaba, gitgide hükümdarlara mı tahsis olunmuştur? Acaba, kut'un anlamında bir dereceler ve kademeler mi gözetilmeye başlanmıştır? Yoksa, ta baştan beri hükümdarların sayılan kut, genelleştirilip, başka varlıklar için de kullanılmaya mı başlanmıştır? Bilemiyoruz. Bu soruların cevabı eldeki metinlerin tarihlendirilmesine, dilin tarihinin açıkça ortaya konulmasına bağlıdır.

Hükümdar, önce bilge sonra alp olmadıkça, tüzce iş tutup uzca törüg etmedikçe, onatça kazanmadıkça kutunu yitirir. Netekim, Orhun Anıtları'nda hükümdar, budun "idi oksız" kalmasında hem budun, "ayıg"lara ve "bilig bilmez"lere uymasını, hem de hükümdarın bilge değil, "bilig bilmez", "alp değil", "yablak" olmasına sebep olarak göstermektedir. "Alp"in dayanıklı bir kişi olması yanında yalnız "yablag"ın değil, "uçuz", "tapulgalı" ve "üzgülük"ün de zıddı olduğunu gösteren ve Bilge Tonyukuk'un yapmış olduğu şu usa vurma bir felsefe metni niteliğindedir :

"Yuyka ärkli tapulgalı uçuz ärmiş
"Yinçe ärkli üzgäli uçuz (ärmiş)

"Yuyka kalın bolsar topulgalık alp (ärmiş)
"Yinçe yoğun bolsar üzgülük alp (ärmiş) [169].

Demek, gücü (hafif) olan, dirençsiz ve dayanaksız oluyor. Gücü "yinçe" olan, ince elek gibi, üzük ve dayanaksız oluyor. Ama, eğer, hafif olan güç artarsa, büyürse, o zaman dirençsiz olan dirençli oluyor, "alp" oluyor. Eğer, yinçe yoğunlaşırsa, üzülmüş olan da direnç kazanıp "alp" oluyor. O halde Tonyukuk'un güdüm ve yönteminin hedefi bellidir : Alpliğe, yani dayanıklılığa doğru gitmek için "yuyka"yı kalınlaştırmak, pekleştirmek, "yinçe"yi de yoğunlaştırmak, böylece "tapulgalı"yı, "üzgeli"yi ve "uçuz"u defetmek. Bu da kişi olarak "yablak" (korkak) olanı düzeltmek yanında, gücü ve erki arttırmak, çoğaltmak ve kuvvetlendirmek - kut'un erk anlamına da geldiği burada hatırlanırsa -, kutunu artırmaktır. "Üzgülü" bugün hala Anadolu'da "(bu elbisenin dirsekleri) üzülmüş" cümlesinde olduğu gibi, dayanıklığı gitmiş, ince elek gibi olmuş, eprimiş, erimiş, ölmüş anlamında kullanılmaktadır. "Bu bebe de adamı üzük üzük üzer" cümlesinde ise ruhsal dayanaklılığını azaltır, "üzgüntü"verir anlamında kullanılmaktadır. İşte bu açılardan "üzüt"ün ruh anlamına gelmesi, herhalde ruhun "yinçe" ve "yuka" (bir "madde"?) oluşu ile, "kalın" ve "yoğun" olmamasıyla ilgilidir. Ama öyle "üzüt"ler vardır ki, "tapulgalı", "uçuz" ve "üzgülü" değildir, "alp"tir. O halde alp kişinin "üzüt"ü- "üzüt" yapısı bakımından her ne kadar "kalın" ve "yoğun" değil, ama, "yinçe" ve "yuyka" ise de- "tapulgalı", "uçuz" ve "üzgülü" değildir, "Kalın"dır, "yoğun"dur, yani, "alp"dir. Bu suretle, "alp"in "yabız yablak"ın karşıtı olan kahraman, tetik, yiğit, cesur, zorlu "itiken", "iti", "yürekli" "gözüpek" gibi kişiyle ilgili sıfatları olan er kişi anlamı yanında, "uçuz", "üzgeli", "tapulgalı"nın karşıtı olan dayanaklı, kavi, güçlü, kuvvetli, dirençli, sağlam, kopmaz, eğilmez, bükülmez, delinmez, sarsılmaz, yırtılmaz, parçalanmaz, ufalanmaz, dağılmaz, bölünmez, tınmaz, hatta ölmez anlamlarına da geldiği burada sezilmektedir. Esasen Clauson, "alp"e "tough, resistent, hard to overcome, brave" anlamlarını vermektedir. Alp, erkli olandır. Erkin kut anlamına da geldiği burada bir kez daha hatırlanacak olursa, alp'in kutlu olduğu, kut'un anlamlarından birinin de alp olduğu anlaşılmış olur. En büyük alp, ölümüne yakılan ağıt bize kadar ulaşmış bulunan, "kutu belgülük", Tunga Alp Er'dir. Sıfat değil de kişi anlamına geldiğinde alp, kabile teşkilâtında askerî asalet zümresini de işaret eder. Eski Türk inancına göre, alpler Ay Ata'dan, Kün Ana'dan türemişlerdir. Acaba, Türk kelimesi de Ay Ata'dan ve Kün Ana'dan veya Gök'ten türediklerine inandıkları için, kendi kendilerine, sonra da komşularının onlara "törük" (türemiş, türeyen veya yasalı) demiş olmaları sonucunda doğmuş olabilir mi? Ay Ata ve Kün Ana, alpleri korur. Alpler "il" için

[169] Tezcan, *Tonyukuk Yazıtından Birkaç Düzeltme*, *TDAY Belleten*, 1975-1976, S. 173. Krş. *En Eski*, S. 282.

can verirler, ama, "ölmez"ler, kutlanırlar, "er atı" kazanırlar. "Er atı" (adı ere çıkmak) kazanarak göklere çıkarlar, göklere çıkarılırlar - Hükümdar da bir "er" olduğu için göğe doğru kaldırılır -, "bengi taşka urulur"lar. Alpler yüce değerlerin yeşerdiği toprakların bekçisi, koruyucusu, gözeticisidir. Alpler yurt savunmasında düşmana sessizce, gımadan atılıp can verip göğe yükselirler. "Bengi taş" Tariat yazıtında, bir alpin "İl öğüncüne yagıka kımatın tegip adırıldım" okunmaktadır. En büyük alpin Er ve Tunga olan Alp Er Tunga olduğu da isminden anlaşılmaktadır. Daha sonra Yunus,

"Ölen hayvandurur âşıklarlar ölmez"

diyecektir. Herhalde, alp olma değeri çeşitli kültür çevrelerinde, çeşitli şekillerde görülmüştür (Kılkamış, *Samurai*, Robin Hood, Wilhelm Tell, Jean d'Arc)

Âşık Paşa (XIV. Yüzyıl), alp kişiliğinde olan bir erin vasıflarını ve ihtiyaçlarını şöyle sıralamaktadır : Sağlam yürek, pazu, gayret, giyim kuşam, cins bir at, ok, yay, kılınç, süngü, sâdık ve sargın bir arkadaş. Hatırlanacağı üzere Sumerli alp hükümdar Kılkamış da "bengi su"yu ararken, yanına arkadaş olarak Güneşi ve Enkidu'yu almıştı. Engin Asya topraklarında "ahd-i vefa"ya, arkadaşa duyulan ihtiyacın şiddeti "ahd ü vefâ" Tanrısı olarak ortaya konmuştu. Ak Hunlar'da alpler kılınç ve kadeh ("tolu")e and içerek yeminle biribirlerine bağlanırlar, "*Kuşaklılar*" adını alırlardı[170]. Silâhın adının "kılınç" olması bu açıdan anlamlıdır. Yaratıcı anlamda "itigli" olarak Tanrı'ya karşılık, herhalde, alpin elinde "kılınç", yüce değerleri yerleştirecek, "kılacak" şey anlamında kullanılmış olmalıdır. Türkler İslâmiyeti kabul ettikten sonra alplik yeni bir içerikle görünmüştür, Türk alpleri yeni bir kişiliğe bürünmüştür : Alpamış gibi[171]. Hatta biz bu kahramanların arkadaşlarının ve cins atlarının isimlerini bile biliyoruz : Manas'ın atı Bengi Boz, Alpamış'ın atı Ak Kula, Köroğlu'nun arkadaşı Ayvaz gibi. Herhalde daha sonra Osmanlı saray teşkilâtında arkadaşın yerini "Nedîm" alacaktır. Sonra "Rûm Gâzileri", "Alp Erenler", "Müslüman Alpler" terimleri doğmuştur. Gençlerin yönlendirilmesi için kökü, "La fetâ illâ Aliyy"e, "fetâ"ya ve "fityân"a dayandırılan "*Fütüvvet Nâme*"ler yazılmıştır. Esnaf loncaları ile ilgi kurulmasına çalışılmıştır. Alpin bir mesleği olurdu. Alpin mesleği olma geleneği, tâ Mezopotamyalılarda da mevcuttu. İbadetine engel olan rüzgar Şutu'nun kanadını kırıveren bir çeşit "alp" olan Adapa fırıncı idi. Sufî "alp"ler arasında, "hallâç", "rakkâs" "kassâb" "attâr" "sakatî" olanlar vardı. Alplerde efsanevî vasıflar kabul edilirdi. Öyle ki bunlar, ok atılsa değmeyen, ateşe atılsa yanmayan, atlarının dizginlerinden "kırklar, yediler" eksilmeyen olağanüstü varlıklar sayılırdı. Hatırlanacak olursa Yunan mitolojisinde ve Homeros destanlarında da, böyle, ok atıldığında değmeyen ancak bir iki duyarlı noktası olan kahramanlar var idi: Herakles

[170] El-Eş Teşkilâtı. Esin.
[171] Kurgan, *Eski Metinler*, S. 75-77.

gibi, Aiskilos gibi. Osmanlı Devleti'ni kuran "Otman"ın da bir "albi" olduğu kaydedilmektedir. Alplik Sûfilerde, mânevî merhalelerden "*sehâ*"nın en yüksek mertebesi sayıldı. "*Seha*" bilindiği üzere, kendi *nefsini* değil, başkalarının *nefsini* ("Başkasının Ben'i") üstün tutmak, başkalarının nefsini kendi nefsinden önce düşünmektir. Bu anlamda, alp, kişisel çıkar ve yarardan uzakta, kendi *nefsini* unutmuş bir kişi olarak, *nefs* feragatının "*husran-da sekînet*"i, kusurları "*Müsamaha*"yı, "*tesâmuh*"u temsil eder. Gençlerin bu vasıfla yetişmiş olmalarından, bu potansiyel güçten devlet, loncalar, loncalarla ilişki kurmak isteyen siyasal amaçlı bir kısım Sûfiye veya bâtınî teşkilât ("fidâî", "dâî" tipi) yararlanmak istemiş olabilir. Daha sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nda "*Evsat un - Nâs*" tipi yeğlenecektir, veya özellikle XIX. Yüzyılın sonunda, meselâ, bazı *Servet-i Funûn* şairlerinde olduğu gibi, "*ilâh-insan*" özlemi çekilecektir. Bütün bunlarla birlikte, Sûfîler arasında

"Miskin Hacı Bayram, sen dünyaya gönül verme
"Bir ulu imarettir alma başına savdayı[172]

diye seslenenler de eksik olmamıştır. Batı'da, Orta Çağ sona ererken, alp tipinin Cervantes'in Don Quichotte ve arkadaşı Sancho Pancha da yeni bir içerikle betimlenmiş olduğu da bilinmektedir. Buna karşılık alp değeri hakkında birtakım özlemler de tesbit edilmiştir :

"Aba var, post var, meydanda er yok
"Uzak yollarda durdum hiç haber yok
"Diyâr-ı Rûm'a gelmiş evliyadan.

gibi.

Kutatgu Bilig'e göre Tanrı, evreni tüzce, yasaya (*Füzis*, *Nomos*) ve akıla (*Logos* ve *Nûs*) uygun olarak yarattıktan sonra ("itigli bayatım itebirdi öz - İtebirdi, tüzdi, yaraştırdı tüz", 146), insanı ele aldı; ona, bilgi, akıl, anlayış, erdem ve dil verdi ("Ağırlık boldı bilig, ög, ukug. Törüttü, ödürdü, seçü yalıng kug. Angar birdi erdem bilig ög ukuş, 148 (Evren, toplum ve insanın yaratılışı Sumerli kozmogonisi ile karşılaştırmayı telkin eden birtakım paralellikler göstermektedir).

İnsan da, böylece, doğaya getirip kültür ve uygarlığı ekledi ("Yagız yir öze yalıguk oglı elig. Kötürdü kanınga yetürdü bilig, 302). Tanrı, insanı, özellikle, bilgi ile yükseltti (146 ve sonrası). İnsan da bilgi ile yükseldi, tâ göğe kadar. ("Bilig birle buldı mesel kökke yol" (208). Alpin vuruşarak öldükten sonra göğe çıktığı burada hatırlanmalıdır. İnsanı insan yapan öz, akıl, bilgi ve dil olduğu için insanın bilgiyi gökte, yerde, nerede olursa olsun, nerede bulursa bulsun yakalaması, tutması gerekir ("Kalı bulsa işlet uçup kökketeng" (215). Esasen, bunlar, gökten yere inmiştir. Sumerli inançta da Tanrı kültür ve uygarlığı insana bağışlamıştı. Ayrıca, bilgi sağlık gibidir ve

[172] *Ankaram*, S. 217. Kış. Bayramoğlu Neşri, 1983.

canlıdır. Bilgili de sağlıklıdır. Bilgisizlik hastalık ve ölüm gibidir, bilgisiz de hasta ve ölüdür. Alp de "il öğüncü" için canını verip ölünce, göğe çıkar, bengileşir, aslında, ölmez, dirilir, "akı"nın bir anlamı da budur. Burada kut'un can, sağlık ve su ile olan sıkı ilişkileri hatırlanmalıdır. *Kutadgu Bilig*'de ise "tirig" ile kut'un aynı anlama geldiğini görüyoruz (5897). Bilgi, "*Felâsîfe*"de, Tanrı'nın "Hayy"olmasının bir "*taklîd*"i, bir "*tecelli*"si olarak anlaşılmış, Tanrı'nın bu tarafının "Taklîd"i çeşitli yollarla gerçekleştirilmek istenmiştir. Bu arada, Tanrı'ya ulaşmayı amaçlamış kişi olarak, Hayy b. Yakzan (Uyanık oğlu Diri veya Uyanık oğlu Bilinçli) isminin özel bir anlamı bulunmalıdır[173].

Kutadgu Bilig'de de Destanlar ve Anıtlar doğrultusunda olarak "kutun belgüsü bilig"dir. Öyle ki, "ülüg" ve "ülüş" olarak, Tanrı'dan bilgi ve dolayısıyla erdem dilenmelidir :

"Yorı ay biligsiz bilig al ülüg" (179)

"Ay közsüz karagı bilig al ülüg" (716)

Çünkü.

"Ukuşsuz kişiler ülügsüz turur" (2966)

Divân'da da aynı ruh hüküm sürmektedir (172) :

"Algıl ögüt mendin oğul erdem tile
"Boyda ulu bilge bolup biligin üle

O halde, Tanrı, kut'u, "biligli"lere verir. Elbette bilgiyi ele geçiren her kim ise, hele o bir hükümdar ise, bilgisini ötekilerle paylaşmak durumundadır : "Bilig kişi ara ülüglüg ol" (wisdom is shared out, *maqsûm*, between people. Clauson). Bilgi alplik ile beraber erdemlerin başında gelir. Erdem kazanarak kut'a varılacağı fikri Türkler arasında bir elçi mezar taşına yazılacak kadar yaygındır : "Erdem bolsar budun erk budun" (Malov, Yenisey, 55. Krş. Klyaştorny, Esin, 89, 90). Kültür tarihinde bilgiyi, Mısırlı veya Brahmana rahiplerinin yapmış oldukları gibi, bir sır olarak saklamayıp, herkesle paylaşmak üzere ilk kez okullar açan kavmin, Asya'dan gelmiş ve dilleri Türkçe'ye benzeyen, hattâ dilleri içinde Türkçe kelimeler bulunan Sumerlilerin olduğu bilinmektedir. Roger Bacon Mercure ve Apollon'un bilgi sahibi olduklarını, bunları kimseyle paylaşmadıkları için kendilerine Tanrı olarak taptırttıklarını kaydeder. İçlerinde Mezopotamya geleneğini Finikhia yoluyla temsil eden Thales'in bulunmuş olduğu Yedi Bilge'nin Yunan toplumunda çok itibar görmüş oldukları anlaşılmaktadır. Kültür ve uygarlığı kurtarmış olan Sumerli Ziu Sudra tanrısallaştırılmış olduğu halde, Prometheus'un cezalandırılmış olduğu dikkat çekmiştir. Clauson'da şu cümlelerin de kaydedilmiş olduğunu görmemekteyiz : "Bögü beg kim erse biligke yakın" (*Böğü* : Sage, wizar, wisdom, mysterious, spritual, power), "İduk böğü biliglik"

[173] Krş. Burada.

"Teñri burxan bögülenmek", "Kutı kıvıg bulmuş bolgay" (He will have atteinded the good fortune of the mystical wisdom of the divine burxan).

Eski Türk Çağı'nda (M. S. V-X., XIII.), bilgeliğe ve bilime duyulan saygı, bilgenin hükümdara ad olarak takılmasından da anlaşılmaktadır : Bilge, Türk Bilge gibi. Bu saygı yalnızca hükümdarların değil, buyruk gibi çok yüksek rütbeli kişilerin bilge sıfatından da (Özellikle Bilge Tonyukuk) anlaşılmaktadır. Başa gelenlerin hep bilgisizlikten ileri geldiği kabul edilmektedir. M. S. 629–630'da Tarım'ın kuzeyinden Batı Türkistan, Afganistan, Hindistan'a 644-645'te Tarım'dan Çin'e gezgincilik eden budist Misyoner Hsüan - Tsang'a, oralarda çok saygılı davranıldığını kaynaklar söylemektedir. Gezgin misyoneri Türk kentlerinde Budahacı olmayan Türk hükümdarları bile ağırlamıştır. Halkın içinden seslenen bilge sanatçılarda da bu bilinç dile getirilmiştir :

"Bilig bilin ya begim
"Bilig sana eş bolur
"Bilig bilen ol erke
"Bir gün devlet tuş olur

"Biliglig er belinge
"Taş kuşansa kaş bolur
"Biliksizing yanınga
"Altın koysa taş bolur[174].

Biligin hükümdara sunulan hediyelerin en değerlisi olduğu hakkında Ulu Hâcib'de bir bilinç olduğunun farkına varıyoruz. Tanrı "*tüz*lük" verip Evreni, kut verip Hükümdarı yaratmış, Hükümdar da tüzce davranarak Toplumunu yaratmıştır. Tanrı, nasıl, Evrene yasayı, Hükümdara hükümdarlığını vermişse ("Ajun inçke teğdi tüzüldü törü. Törü birle atın kopurdu örü", 103), Hâs Hâcib de hükümdara *Kutatgu Bilig*'i, Kut Veren Bilgi'yi sunmuş, andaç etmiştir. ("Munı kıl tangukı kutadgu bilig", 112). Çünkü, *Kut Veren Bilgi* ebedî, ölümsüz bir andaçtır ("Menning bu tanguk boldı mengü kalır", 113. "Yağız yir bolur bolmagınça kızıl. Ya otta çiçek önmegince yaşıl" 120). Burada Has Hâcib'in bilgiye olan saygısının hükümdara olan saygısından daha çok olduğu hissedilmektedir. Hattâ, onun bu tutumunu, Ay Toldı ile Kün Togdı arasındaki köprüyü kuran "*Hâcib*"in kişiliğini çok ululamasından anlıyoruz ("Bedütür beg atın açar kutga yol", 2554). Burada Yûsuf Has Hâcib ana dilinin değerleri içerisinde tanımış olduğu, yöneticilerin yönetilenler için var oldukları bilincinin rahatlığı içindedir. Yöneticilerin yönetenler için var oldukları bilincini ana dili ile tevarüs eden Fârâbî de, hayatı boyunca, bilginin mutluluk kaynağı olduğuna inanmıştır. "*Hâcib*"in

[174] Tezcan, *En Eski*, S. 172. 174 318.

"müstefâd" akıl olduğu, *Kutadgu Bilig*'in ise Tanrı'dan gelen "kelâm" mertebesinde tutulduğu hissedilmektedir[175].

Bilginin önemini belirten hikmetli sözler, edebî değerlerindeki farklılıklara rağmen, *Kutadgu Bilig*'den sonra da söylenip durmuş, *Kutadgu Bilig*'den sonra XII. Yüzyılda, Semerkand civarında Yugnak'ta Edîb Ahmet tarafından yazılıp Mehmet Beg'e andaç edilmiş olan *'Aybet ül-Hakâ'ik* iyilik, ilmin faydası, cömertlik gibi meziyetleri telkinle, bunların zıdlarından sakıncı dile getirmiştir.

"Bahalık dinar ol biliglik kişi
"Bu cahil biligsiz bahâsız bişi
"Biligli biligsiz kaçan teng bolur
"Biligli kişi er, câhil er tişi

"Süngekke yilig teg erenge bilig
"Eren körkü akl, ol süngekning yilik
"Biligsiz yiligsiz süngekteg kalı
"Yiliksiz süngekke sunulmaz elig

"Bilig bilti boltu eren belgülüg
"Biligsiz tirigle yitig körgülüg
"Biliglik er ölti atı ölmeti
"Biligsiz esen erken atı ölüg

"Biliglig gereklig sözün söyleyür
"Gereksiz sözünü kömüp kizleyür
"Biligsiz ne ayça ayur okmatın
"Anın öz tili öz başını yeyür

"Biliglig sözü pend, nasihat edep
"Biligligni öktü Acem hem Arab
"Tavarsızka bilig tükenmez tavar
"Hesapsızga bilig yerilmez hisab

Halkın içinden "Bilig bilin ya begim" veya "Eya dost! Biliglig yüzün izlegil" diye ünleyen bilge sanatçıyı duygu ve düşünceleri ile yalnız bırakmayan Euripides, hatırlarda olduğu üzere, Sokrates ve Plâton'un hocası olan ve Yunan felsefesi'ne "*Nûs*" adıyla ilk kez akıllı bir ilke getiren Anaxagoras, Perikles tarafından, "Güneş bir maden külçesidir" dediği bahanesiyle, ama herhalde siyasal sebeple, ülkeden sürüldüğünde, onun bu hareketini bir koro şarkısı ile kınamıştı :

"Bahtlıdır bilimle uğraşan
"Kendini yoran araştıran

[175] Bk. Burada.

"Düşünmez yurttaşlara zarar vermeyi
"Haksızlığa varmaz, asla, eli
"Doğanın bitimsiz düzenine bakar,
"Gözünü ayırmaz, bu Kosmos nereden,
"Nasıl doğmuştur bunu sorar.
"Temizdir, lekesizdir böyle bir kişi.
"Kötülükten, şüpheden uzaktır her işi.

Lâpseki'ye sürülen Anaxagoras, ölümünün her yıl dönümünde, çocukların bayram yapması vasiyetinde bulunduğuna göre, erdemleri kazanacak olanların çocuklar olduğu, yüce değerler bakımından çocuklara çok önem verilmesi gerektiği ve geleceğin gençlere amanet edilmesi konusunda çok parlak bir bilinç sahibi olmalıydı. Bilginin başka kültürlerde de çok yüce değerde sayılmış olduğu bilinmektedir. Hintte, hayat "ormanı", "yoga" yaparak da, cehaleti yenerek de geçilir. Platon ikinci yolu tutturmuştur. "Yogi", "orman"ı geçerken, şu safhaları idrâk eder: *Gama*, *Niyama*, *Asana*, *Pranayana*, *Pratgahara*, *Darana*, *Samodi* (Düşünceleşme). "Yogi" kuvvet kazanıp evreni bile etkilediğine inanır ("Çerh benim hükmümde dur - ur", Yûnus, Timurtaş Neşri, 103. Adapa da Şutu'nun kanadını kırmıştı.)

Bilginin kut sağladığı bilinci, Has Hâcib'de var gücü ile parlamaktadır. Kut, ancak, bilgi, akıl ve dil ile oluşur. Has Hâcib'in bu tutumunun Ay Toldı ile Kün Togdı arasındaki köprüyü kuran "*Hâcib*"in kişiliğini çok ululamasından da anlıyoruz ("Bedütür beg atın açar kutga yol", 2554).

Bilginlerle yöneticiler arasındaki bu ilişki zihniyetini, Türkler nerelere gitmişse oralara da taşımışlardır. "Bilginlerin kötüsü begleri ziyaret eden bilgindir. Beglerin hayırlısı da bilginleri ziyaret eden begdir. Ne güzel begdir yoksulun kapısındaki beg! Ne kötü yoksuldur begin kapısındaki yoksul!" (Mevlâna, *Fihi Ma Fih*,). "Bilgi güneş gibidir. Akılla hareket eder. Her varlığı, o varlık her ne şekilde ise, onu o şekle sokar" (Mevlâna, *Mecâlis-i Sab'a* Gölpınarlı *Ed.*, II, 254). Ama, burada, yine, "bilgin" kelimesinin hangi anlamda kullanılmış olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır. "Temel Bilimler" denen bilimlerle uğraşıp keşif ve icatlarda bulunan ve tekniğe katkı yapan bilginler mi, yoksa, "Aham Brahmasti", ya da "Ene'l Hakk" temellerinden kalkışlı, insanların "mânevî hayatı"na çeki düzen verecekleri savıyla ortaya çıkanlar mı? Bütün mesele işte buradadır. İnsanlık tarihinde bu ikinci kümenin hükümdara kimi kez destekçi, kimi kez köstekçi olduğu hakkında misâller bulunmaktadır. Temel bilimlerin değerlerle ilişkisi de bir sorundur. Hükümdarlık sanatının ayrı bir sanat olduğu hakkında Hacı Bektaş Velî'de açık bir bilinç bulunduğunu gözlemliyoruz :

"Hiç kimse çekebilmez güçtür feleğin yayı
"Derdine gönül verme, bir gün götürür yayı

"Oynayı gelir aldadır, çünkü eli çapüktür
"Bir bunculayını fitne kanda bulur âyı?
"Çün yüzünü döndürür bir lâhza karar etmez
"Nice sırrı pay ider döker ider pâyı
"Bir fâni vefasızdır kuluna inanma hiç
"Kâh bayı yohsul ider kâh yohsulu bâyı
"Miskin Hacı Bayram en dünyaya gönül verme
"Bir ulu imarettir olma başına sevdayı

Kutatgu Bilig'de "*Kişig* til ağırlar bulur kut kişi, "Yaşıl Kök'ten indi, yağız Yirke söz" satırlarını okuyoruz. Kut, ancak, "bilig" ile oluştuğu için, bu yüzden, Has Hâcib "bilig"i yitirmeye sebep olan içkiye şiddetle karşı çıkar. İçki, kut'u kaçıran başlıca etmendir. Bir de insan yaşlanınca, "bilig bilmez" olur, ama, o başka. Anıtlarda "körür közüm körmez teg, bilir biligim bilmez teg boldı" cümlelerini okuyoruz ve Destanlardan "görür gözüm görmez oldu, tutar elim tutmaz oldu" cümlesini hatırlıyoruz. Yine, kut, ancak, "bilig" ile oluştuğundan ve bilig de akıla dayandığından, kut'u temsil eden hükümdarın, veya kutun tâ kendisi olan hükümdarın ("Bilig bilse kutadır Küni", 1814) da "bilig"in temelinde bulunan akıl sahibi olması, önce bilge, sonra alp olması gerekir, ("Ajun tutguka er ukuşlug kerek. Budun basgukaög kerek hem yürek", 217). Öte yandan, kut'un bir adı da bilgi veya akıldır ("Yanut birdi Ögdülmiş ilig kutı. Bilig hem ukuş ol bu erdem atı", 1679). O halde, kut, bilgi ve akıl aracılığıyla bilgeliğe bağlanmış oluyor ("Kutun belgüsü bilig"). Bilge ve alp olan hükümdarın ferdî varlığı da ebedî değildir, ama, adı ebedîdir ("Özüng mengü ermez atıng mengü ol. Atıng mengü bolsa özüng mengü ol", 229). *Kutadgu Bilig*'de tasvir edildiği şekliyle, hükümdarın önce bilge sonra alp olarak "il tutup törüg itmesi", ongdurması sevinç ve gönenç sağlaması Destanlar'ın ve Anıtlar'ın ruhuna Tanrı, Evren, Hükümdar, Buyruk, Beg, Bud sırasında kut anlayışına uygun bulunmaktadır.

Türkler'in bilime göstermiş oldukları saygı göz önünde bulundurulursa, Cahız'ın "Eğer, Türklerin memleketlerinde Peygamberler ve filozoflar yaşayıp ta bunların fikirleri kalplerinden geçse, kulaklarına çarpsa idi, sana, Arapların edebiyatını, Yunanlıların felsefesini, Çinlilerin sanatını unuttururlardı" sözünü boşuna söylememiş olduğu anlaşılır[176].

Kutadgu Bilig'e göre, acaba, bilgelik doğuştan mıdır ("Anadın mı bilge togar bu kişi" 1678), yoksa, sonradan mı kazanılır ("Azu ögrenür mü yetilse yaşı", 1678)? Bu soru, aslında, kut'un *tesadüfî* olup olmadığını, özellikle insana *tesadüf eseri* gelip gelmediğini, verilip verilmediğini, hem de insanın kendi kutunu yaratıp yaratmıyacağını sormak demektir.

Anadan doğan, ilkin, bilgisiz doğar, sonra bilgi edinerek saygınlaşır ("Anadın toğuklı biligsiz togar. Bilig öğrenir, ötrü törke agar". "Biligsiz togar

[176] *Fazâil ul-Etrâk*, Şeşen çevirisi.

ol turu öğrenür. Bilig bilse ötrü kamıg iş önür", 1680). Yukarıda işaret edildiği üzere, erdem kazanarak kuta varıldığı fikri bir elçi mezar taşına yazılacak kadar yaygın bulunuyordu: "Erdem bolsar, budun erk bodun". İnsan, akıl haric, bütün erdemleri öğrenir, bilgisini genişletir ("Ukuşta adın barça erdemlerig. Kişi öğrenür ötrü yeltür bilig", 1683). Ama, insan, akılı, çalışarak elde edemez. Tanrı, akılı, insanın hamuruna katar ("Ukuş ol anı yalınguk öğrenmedi. Tadu birle katlıb törütür idi", 1682). Demek ki *Kutadgu Bilig*'e göre de, akıl, insana "*dışarıdan*" gelir. Hatırlanacağı üzere, *Nûs Apathes* de, Aristoteles'e göre, "*dışarıdan*" (*Turaten*) geliyordu ve, Tanrı, akılı, "ruhta, bir ışık gibi" yakmıştı. Burada, Mezopotamya, özellikle Sumerli inançlarda "can, soluk, nefes"i Tanrıça Aruru'nun insanın çamuruna "*dışarıdan*", kendi nefesinden üfleyerek verdiğini de hatırlamak uygun olur. Kut herkese yakışır; ama, bilgi ile olan ilgisinden dolayı, akıllıya daha çok yakışır, akıllı ile daha çok bağdaşır ("Kamıgka yaraşır bu kut ursa yüz. Ukuşlugka artuk yaraşır ked uz", 170). *Kutadgu Bilig*'deki bu herkesi kuta lâyık gören zihniyet, Türk toplumunun, imtiyazsız, sınıfsız, *kast*sız olduğu, özellikle, kendi içinde köleliği tanımadığı gerçeğini doğrulamaktadır. Bu zihniyet, insanları "ârî" olanlarla olmayanlar, veya "serf - feodal - aristokrat" veya "köle - yabancı - yurtdaş" ayrımlarına da yabancı kılmaktadır. Çünkü Güneş herkes için eşit parlamaktadır ve insanların "ârî" olanı veya olmayanı diye bir ayırım yapmamaktadır; ve Güneş parlamakla da eksilmemektedir.

"Togar Kün *arıg* ya *arıgsız* timez
"Kamıgka yarukluk birür hiç eksümez, 831.

Bu satırları değerlendirirken, onların Türklerin siyasal alanda rakipsiz oldukları sırada yazılmış olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. "Kara kamıg bud"dan bilge ve alp olanlar, eğer, "tüzce il tutup törüg idebilirler"ise, "kazgana bilirler", buyrukluk kutunu gerçekleştirebilirse, buyrukluğa (yugruş) kadar yükselebilirler - Vaçzy, "hakan" ile "bagatur" arasında bu açıdan bir ayırım yapıyordu[177] -. Hattâ, kut'u, Tanrı'nın kendisine verdiğini ileri sürebilecekleri yere kadar bile gelebilirler (Selçuklu, Osmanlı aileleri. Tabiî, eğer, hükümdarlık kutunu gerçekleştirebilirlerse. Bu açıdan, Selçuklu ve Anadolu Beyliklerinin tarihi belki, beglerin "kara kamıg bud"a hizmet için, hükümdarlık kutuna tâlip olmaları bakımından, bütün Türk tarihinin özü olarak bile görülebilir. Eğer, hükümdar kutun gereğini yapamazsa kutunu, yani, hükümdarlığını kaybeder, toplumunun hangi ailesinden gelirse gelsin, prensipte bunun bir önemi yoktur; önemli olan budun gönencidir. Sözkonusu olan bu halkçı ve insancıl ruh Destanlar'da, Anıtlar'da, hükümdarın - Hükümdar, hep bir görev duygusu içinde bulunmakla - halkı ile nasıl bütünleştiğinden iyice anlaşılmaktadır. Böri Tekin Karahanlı, Tuğrul ve Çağrı Begleri

[177] Vaczy, Baştav neşri.

istediği kadar "*asîl*" bulmasın, Nasîr Husrev görev alamadığı için, istediği kadar düşman olsun, İran'lı vezîr halka yakın olduğu için Türk veziri Ebû Ali al-Hakani'yi, istediği kadar kınasın, Baba Tahir, elini öpen Tugrul Beg'e hükümdarlık yüzüğünü takıyor, Şeyh Ebû Sa'îd Ebû'l- Hayr, Horasân'ı Çağrı Beg'e, Irak'ı Tugrul Beg'e sunuyor, gerek Buveyh'ler gerekse Fâtîmiler, artık, sonlarının gelmiş olduğunu anlıyordu. Netekim, Büyük Selçuklu İmparatorluğunu kuran sultan Tugrul Beg, "Kıyafet itibariyle alelâde bir kumandandan farksız görünen, teşrifat kaidelerine riayet etmeyen ve önüne gelen ile konuşan, silâhını kendi taşıyacak kadar mütevazi olan günlerce çizmesini ve zırhını çıkarmayan, kalkanını yastık yaparak uyuyan[178]", sanki, "ili öğüncine yagıka kımatın tegipen adırılmak"a hazır bir alp idi. Ama, bu alp, "rüyasında, göğe yükselmiş" yani, kut aldığına inanmış, "şecaatli, cesaretli, cömert, halîm, sabırlı, ketum, mütevazi, merhametli, mü'min" bir hükümdar, "metbûları, vezirleri, hatunları, şefaatcileri, kurultayı" ile çevrilmiş olduğu için "*mutlak*" (absolu) değil, ama, "hâkim" bir "monarque" idi[179]. Selçukluların devletlerinin mahiyeti eski Türk devletlerininkiyle aynı idi[180]. Gök Türkler'de de "asalet"e değil, kişisel değere, kut'a bakılırdı, öyle ki Tariat Yazıtlarında, hakanla hatunu "kara budun atar", tayin eder denmektedir. "Biligsiz ve yablak"tan hiç kagan olur mu? Olursa, budu onu bırakıverir, "ok" da dağılıverir. Anıtlar'da, onun için, hükümdarın bilge ve alp olması yanında, başkaca, erdemli olması gerektiği de vurgulanır. "Er atı kazganmak" için bu şarttır. Ancak, "er atı kazganan", "bengü taşka urulur", tahta oturduğunda yükseltilip *dokuz* kez döndürülür.

Türkler'in inancına göre alp kut bulur. Ama, erdem ile de kut bulunur. Yukarıda adı geçen elçi mezarındaki yazıtın anlamı bu olmalıdır.

Kut bilgisize de gelip yaraşır ise de, kut özünü bilene gelirse ona daha çok yaraşır ("Biligsizge devlet yaraş ya kelip, Biliglike artuk yaraşur bilig", 1709). Madem ki, kut, bilgisiz ile birlikte yaşayabiliyor, bilgili ile elbette, daha esaslı surette bağdaşacaktır ("Biligsiz bile tursa devlet kalı. Biliglig bile turga tüplük erip", 1710). Kut, bilgisizi yükseltirse, elbette, biligliyi şöhret ve nam ile ondan daha çok yükseltecektir ("Biligsiz, bedük bolsa devlet bile. Biliglig bedükrek kü çav at bile, 1711)". Ama, bütün bunlarla birlikte, kut, eğer, ona lâyık olana değil de olmayan bir kişiye gelirse o kişi, o kutu bir gün bile durmadan iter, hemen, elden kaçırır ("Bolumsuzga devlet kelübirse kut. İter devletin ol keçirmez küni"). Esasen, kutun kendisi de eğer, bilgisize gelirse onda durmaz, ondan hemen kaçar ("Biligsizke devlet kelir erse kut. Turumaz bu devlet anın birle büt", 1712).

[178] Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, 1976, MEB, S. 12, 15.
[179] Ay. es., S. 74.
[180] Ay. yer. S. 179.

Demek ki, *Kutadgu Bilig*'de, kutun yapısında değil, ama, kutun dağıtımında, üleştirilmesinde, verilişinde, yürüyüşünde *tesadüf*ün payı olduğu kabul edilmektedir. Kutun "devlet" anlamına da geldiğine Clauson işaret etmiştir. Clauson'a göre, kut, "the favour of the heaven, good (bad) fortune, happiness, soul, life, force, strenght" anlamlarında kullanılmıştır. "Kıv"ın sinonimidir. Bu, Machiavelli'de de, devlet adamları üzerinde yapmış olduğu gözlemler sonunda "*persona*" (liyakat) ve "*fortuna*" (devlet kuşu) deyimleriyle dile getirmek istediği olgudur. Bu, Fârâbî'nin ontolojisinde, "Mumkin el - Vucûd Bizatihi" kavramı içerisinde "Mumkin 'ala'l - Aksar", "Mumkin 'ala'at-Tasâvî" ve "Mumkin fî 'al - Nadret" dilimleri yanında "Al - Umûr al - İttifâkiye" olarak yer almış, egsistansiyalist filozofların kullanmış oldukları bir terimle, varlıktaki "*yarık*"tır, varlık yarığıdır, varlık çatlağıdır; o, varlıktaki çatlaktır. Çağımızda, bu yarığı kapatmak ve bu yarığı tıkayıp sıvamak için çeşitli felsefeler yapılmaktadır : İrrasyonalism, Vitalizm, Egsistansiyalizm, Felsefî Antropoloji, Yeni Ontoloji gibi. Aynı sorunlar Fârâbî'yi de çok meşgul etmişti[181].

Profosör Ross, Aristoteles üzerine yapmış olduğu incelemesinde, filozofun varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklaması bakımından determinist olup olmadığı hususunda tereddüt etmiştir. Çünkü, Ross'a göre, bir yandan' "Aristoteles'in, hakikaten, âlemde bir gerçek imkânlar sferinin varlığını kabul edip etmediğini katî surette bilmek çok güçtür...", "...*Fizik*te talihin incelenmiş olması, imkânın varlığını ihtiva etmez; talih iki sıkı sebepler zincirinin önceden kestirilmemiş şekilde biribirine rastlamasını göstermek üzere konulmuş isimden başka bir şey değildir. Aristoteles'e "*indéterminisme*" atfetmeye hakkımız yoktur". Ama, öte yandan, yine Ross'a göre, "Aristoteles, mutlak bir "*déterministe*" de değildir. *İbâre Kitabı*'nda Üçüncü Halin İmkânsızlığının" müstakbel cüzî hadiseler"e ait tasdiklere tatbik edilebilir olduğunu red etmektedir. Yani, *imkân, hattâ insan fiilleri dışında bile mevcuttur.*" Çünkü, "... Aristoteles insan fiillerinde ve belki diğer başka hallerde, aslâ ilmin konusu olmayan, gerçek bir imkân kabul etmektedir[182]".

Bochenski'ye göre de Üçüncü Halin İmkânsızlığı prensibi Aristoteles tarafından hem lojik hem de metafizik olarak tarif edilmiştir, hattâ *Organon*'un bünyesi içinde bu prensibin tatbik sahası hakkında varid olabilecek şüphe izleri tesbit edilmediğinden *Tertium Non Datur* daima küllî olarak geçer farz edilmiştir[183]. Bununla beraber Aristoteles *İbare Kitabı*'nın Dokuzuncu Bahsinde - Mümkünün varlığı isbat edilemese bile - bu prensibin gelecek cüz'î hadislere tatbik edilebileceğini reddetmişti[184].

[181] Bochenski, *Contemporary European Philosophy.*
[182] *Aristote*, S. 49, 112, 115, 230.
[183] *Ancient Formal Logic*, S. 41.
[184] Ay. yer.

Aristoteles, her ne kadar, "mantığında bu metafizik farkları (yani imkân ve zarureti) zikretmiş ve hüküm ve kıyasın cihetleri üzerindeki incelemesinde bu hususa ancak küçük bir önem atfetmiş, üç hüküm tipinin varlığını müşahede etmek ve onlardan Karşı - olum, Evirme ve Kıyasla çıkarılabilecek şeyleri aramakla yetinmiş[185]" ise de, onda, Üçüncü Hal Prensibinin küllî geçerliği, dolayısıyla, varlık ve düşünce öğretisinde imkânın yeri meselesi henüz halledilmiş değildir. Maïer'in incelemelerine ve Hamelin'in mutlak tasdikine göre, Aristoteles'e ait olan *İbâre Kitabı*'nı, filozofun hayatının sonuna doğru kaleme almış olduğu düşünülecek olursa, *Organon*'un diğer parçalarında Bochenski'nin bahsetmiş olduğu *Tertium Non Datur*'un küllî geçerliği hakkında şüphe izlerinin bulunması da izah edilebilir hale gelir. Aristoteles, eserlerinde kısa kısa temas etmiş olduğu imkân sferinin varlığını *İbâre Kitabı*'nda açıkça telâffuz etmiştir. Barbotin'e göre, Tanrı ile bu âlem arasındaki münasebetlerin sarih surette halledilmemiş olduğu bütün sistemlerde, varlık ile düşünce arasındaki münasebette, "*noétique*" meselesinde karanlıkta kalan noktalar bulunur[186]. Gerçekten, Aristoteles'i Hegelci tarzda yorumlamaya ne engel olabilir? Aristoteles'in sisteminde bunu düşündürtecek noktalar bulunmaktadır. Aristoteles'te, eğer, varlık ve düşünce öğretisinde imkâna yer yoksa, mantık, zarurînin bilgisini veriyorsa, o takdirde, Aristoteles'in mantıkı formel olmakla beraber, düşünce, daima, "*Al - 'Aḳl al-Fa'âl*"in müdahalesiyle, bir *şey*'in düşüncesi olduğuna, halbuki, doğru düşünce varlığa eşit bulunduğuna göre, durum ne olacaktır? Eğer, Aristoteles'e göre varlık ve düşünce öğretisinde bir imkân sferi tesbit edilirse, o taktirde, tam mânâsıyle varlığa gelmemiş demek olan mümkün ile, "bilkuvve" düşünceyi "bilfiil" hale getiren ve daima fiil halinde olan "*al-'Akl al-Fa'âl*" nasıl te'lif edilebilir? *Al- 'Aḳl al-Fa'âl*", hep bilfiil olduğuna göre, onun kavrayışı, tamamlanmış varlıklara taallûk edecek, oysa, "bilkuvve" varlıklara taallûk etmeyecek demektir. Eğer taallûk ederse, o zaman kendisinin "bilfiil" varlığı nasıl muhafaza edilecektir?

Fârâbî, Tanrı'dan başka bütün varlıklarda öz ile tözü (ferdi varlığı) Aristoteles'in yaptığı gibi, *mantıkî* olarak değil, *gerçekten* ayırarak bu karanlık noktaları aydınlatmaya çalışmıştır. Fârâbî, bütün evreni birtakım "Mufârak Akıllar"ın aracılığıyla, bu arada, elbette "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile Tanrı tefekkürüne indirgemiş, varlık ile bilgiyi Tanrı ile temînat altına almaya çalışmıştır. Ama, bu sefer de Evrenden imkânı kaldırma, cüz'î iradeyi, kerameti, kehaneti, mucizeyi red etme tehlikesi belirmiştir. Veya, Tanrı tefekküründe imkâna bir yer ayırmak icabedecektir. Fârâbî, varlık'ın *gerçekten* yalnız Tanrı'ya ait olduğunu, Tanrı'nın "Vâcib ul Vucûd Bizatihi" olduğunu söyleyerek belirtmiştir. Fârâbî'ye göre zarurî varlık, ya "bizatihi"dir, ya "bigayrihi"dir. Asıl varlık, asıl "Vucûd" "bizatihi" olana aittir. Tanrı, hem Tanrı olup hem var olmamazlık edemez. Tanrı'dan başka varlıklar, varlıklarını Tanrı'dan alırlar, onun için "bigayrihi" zarurîdirler, yani, ancak Tanrı ile varlık kazanırlar. Bu varlıkların varlıkları, Tanrı'ya nazaran "bigayrihi" zarurî, kendi zâtlarına nazaran, "bizatihi mümkün"dür, yani, onların kendiliklerinden bir varlıkları yoktur; eğer, Tanrı onları varlığa getirir ise, onlar birer varlık kazanırlar. Bütün bu sebeplerle, Fârâbî, Tanrı'dan başka varlığa "Mumkin ul - Vucud Bizatihi" der. Tanrı'ya nazaran "Mumkin ul - Vucud Bizatihi" olan varlıklar, yine Tanrı'ya nazaran "Vâcib ul - Vucud Bigayrihi"dirler. Bu varlıklar kendi aralarında "zarûrî" ve "mumkin" olarak da ayrılırlar. "Zarûrî" olanlar "Mufârak Akıllar"dır. Onun için "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" de "zarûrî varlıklar" gurubundadır. "Mumkin" varlıklar ise "Mumkin 'ale'l - Ekser", "Mumkin 'ale't - Tes'avi", "Mumkin fi'n-Nedret", ve "El - Umûr el - İttifakiye" olarak ayrılırlar.

Bilindiği üzere, Sokrates'ten önceki filozoflara göre, bütün değişmelerin ve görünüşlerin arkasında ve temelinde gerçekliğin tâ kendisi olan, ama, henüz şekil almamış bulunan bir *Arke* - Ana Madde vardır. Bu, Sumerlilerin Nin-Kursag'ıdır. *Arke*, insanın kendi yaratıları hariç, doğuşla, karşısında öylece buluverdiği her tür varlığın, yani *Füsis*'in temelindedir. Sumerli için Nin-Kursag'dan süt emmemiş hiç bir *Nig* yoktur. Hatta, *arke*, *Füsis*'in temelidir. *Arke*, şekil alıp biçimlendikçe, biçime girip belirlendikçe, bütün *Füsis*'in hepsini veya bütün *Füsis*'in hepsi içindeki öteki *Füsis*leri oluşturmaktadır. Ancak, Eski ve Yeni her bir "Tabiat Filozofu"nun kabul etmiş olduğu Su, Hava, Ateş, Sayı, Atom... gibi *arke*lerin hepsi, ne de olsa, belli ölçüde, birer belirleme almış durumda bulunmaktadırlar. Ancak, yalnız Anaximandros'un *arke* olarak öne sürmüş olduğu bir tek *Apeiron*'u bundan müstesne tutmalıdır. Anaxagoras'ın da varlığın tümü içerisine *Nûs*'u, yani, *Arke*den *Füsis*'e veya *Füsis*lere doğru olan biçimlere girmeyi, türlü türlü, yani her türlü değişmeyi yönetecek olan bir akıllı ilkeyi, yerleştirmiş olduğu da, bu arada, hatırlanmalıdır. "Tabiat Filozofları"nın karşısında bulunan Sofistler'in Varlık'ın *Füsis*ten veya *Füsis*lerden ibaret olmayıp, bilakis, insanın birer yaratısı olan *Nomos*tan ibaret olduğunu ileri sürerek tartışmayı, hattâ, Varlık'ı, Bilgi'yi ve bilginin aktarılma imkânını, bu arada, Değer'i reddetmeye kadar bile götürdükleri malûmdur. Öyle ki Sofistler'e göre "Hiçbir şey var değildir, var olsaydı bile bilinemezdi, bilinseydi bile başkalarına iletilemezdi". Sofistler, insan yaratısı olan dilin dışında ne bir *Arke*nin, ne bir *Füsis*in ne de *Nûs* gibi akıllı bir ilkenin nesnesel varlığını kabul etmekte idiler. Öyle ki Varlık, Bilgi ve Değer onlara göre birer *nomos*tur, insan yaratısıdır, insana göredir, nesnesel değildir, uylaşımsaldır. Oysa, Platon'a göre, mademki ortada Matematik gibi doğruluğu mutlak olan zarurî önermeler kümesinden ibaret bir bilim bulunmaktadır ve doğru önermeler ise haber verdikleri gerçekliğin nesnel varlığını içermektedirler, o halde, ortada, bili-

[185] Ross, *Aristote*, S. 41.
[186] *La Théorie*, S. S. 240.

min temeli olan ve insanın dil yoluyla yaratmaya muktedir olamayacağı, insandan bağımsız bir nesnesel gerçeklik bulunmalıdır, işte bu gerçeklik *İdea*dır. Gerçeklik *İdea*dadır.

Ross'un incelemelerine nazaran, "*idein*" görmek, *idea* ise görülen şekil demektir. Bilindiği üzere kelime, Pithagorasçılarda geometrik şekil anlamına gelirken, Sokrates zamanında hem bir şeyin görülebilen dış şekli, hem iç yapısı, o şeyi o şey yapan şey veya "Tabiat"ı, metafizik özü, hem de cins veya sınıf anlamında kullanıldı. Bu suretle bir şeyin "Tabiat"ıyla "sınıf" birleştirilerek "bir tabiattan dolayı diğerlerinden ayrılık gösteren sınıf"a *idea* denmeye başlandı. Sokrates'in ahlâksal kavram incelemeleri ve Pithagorasçıların sayı şekillerinin etkisi altında, kelime, Platon'un vokabülerinde de göründü. Zaten kelime, çoktan, "vasıf" ve "karekter" mânâsına gelmeye başlamıştı. Plâton'da dış görünüş, şart, kavramı belirleyen karekteristiklerin kendisi, cins veya nevi, kavramın altındaki nesnesel gerçeklik anlamında kullanıldı[187].

İdea'nın, Platon'da, nesnesel düşünce konusunun yok edilmesi demek olan pisikolojizme imkân verecek bir düşünce "mode"u olmadığı da açıkça bellidir : *İdea*, kendisini, düşünen zihnin değişmelerinden bağımsız olarak ortaya kor. Böylece, *İdea Öğretisi*nde sözkonusu olan şey, daha çok, bir "mâkûl realizmi" olmuş olur. Gerçeklik *idea*dadır, yoksa duyusal nesnelerde değildir. Duyusal nesneler gerçeği değil, görünüşü temsil ederler, çünkü asıl gerçeklik duyumda değil zihnî faaliyet binasındadır. Böylece hakikat (doğru bilgi), gerçekliğe göre değil, gerçeklik (réalité) hakikat (vérité)e göre ayarlanmış olur. Plâton'un *İdea* realizmi, *Theaitetos*'ta varılan, bilimin "doğru bir sanı" olduğu sonucundan, doğrunun müteallîğini, duyusalı aşmışlığını sağlamak üzere, uzaklaşmakta sembolik bir ifade bile sayılabilir. Bu simgesel dile getirişte *idea* öyle bir münasebeti ifade eder ki, *idea* vasıtasıyla görünüş-(fenomen)ü belirleriz, görünüşü bir nesne olarak yerli yerine yerleştiririz. Böyleçe, *idea*, aynı zamanda, bilginin âleti olur. Eğer, gerçekten, *idea*'nın zihinden ayrı ve zihine tamamen yabancı bir varlığı olsaydı, *idea* ile ilişki kurulamaz, Eleacı monizmde ve Megaralılardaki, o Sofistlerdekinden bir başka şekilde görünen bilginin imkânsızlığı sonucuna varılırdı. Halbuki, Plâton, doğrunun mütalliği ile beraber vaz etmek zorunda kaldığı, varlığın müteallîği karşısında "Başka" kavramına dayanarak, Varlığı, Bilgiyi de ihtiva etmek üzere, hem hareketli, hem hareketsiz, hem hareket, hem sükûnet olarak kabul etmek suretiyle, böyle anlaşılan bir varlık içinde "diyalektik bir idealizm" ile "Münasebet"e, "Hüküm"e, "Bilgi"ye yer bulmuş olmaktadır. Platon'a göre *idea*yı irdelemek, varlığı irdelemektir. Varlığı irdelemek ise *idea*'yı irdelemektir. İşte bu yüzden, Milhaud'un deyimiyle, "İdeaların varlığı gerçekliklerin ve özlerin varlığı ile aynı tabiattadır". Tıpkı matematik

[187] *Platon's Theory of İdeas*, S. 15.

objelerde olduğu gibi. "Matematik objeler vak'alardan bağımsızdırlar, doğru olmaları için objelerinin gerçek olması gerekmez[188]". Matematik objelerin karekteri, zarurî, değişmez ve bizden bağımsız olmaktadır, tıpkı duyusal şeyler gibi, bizim dışımızda bulunmaktadır. Bu halleriyle onlar mâkûl bir âlem teşkil ederler. *İdea*nın ikinci işlevi varlığını verdiği şu duyusal varlığın doğru bilgisini de temin etmektir. Şu duyusal varlığın ne idüğünü, *nelük*'ünü bilebilmek için, onu meydana getiren kendi *idea*sını bilmek gerekir. Her bir *idea*yı bilebilmek için ise, bütün *idea*ların varlıklarını kendisinden almış oldukları İyi İdeası'nı bilmek gerekir. Böylece, İyi İdeası veya *Timaios*'taki Demiorgos, *idea*lar yoluyla hem bütün duyusal varlıklara varlıklarını vermektedir, hem de o *idea*lar hakkındaki doğru bilgi ancak İyi İdeası temelinde elde edilmekte olduğu için, duyularla algılanan şu evren hakkındaki her tür doğru bilgi İyi *İdea*sı sâyesinde elde edilmektedir. İşte bu yüzden, Platon, İyi *idea*sı'nı Güneş'e benzetmiştir. Nasıl, Güneş, bütün varlıklara hem varlıklarını verip hem de onları aydınlatıyor ise, işte tıpkı bunun gibi, İyi *İdea*sı da bütün öteki *idea*lara, hem varlıklarını vermektedir, hem de onları aydınlatmaktadır. Böylece, Platon'da hem varlığın hem de doğru bilginin temeli olduğu anlaşılan *idea*'nın iki işlevi bulunmaktadır : Birincisi, *ida*ların şu duyusal varlıklara varlıklarını vermesidir, şu duyusal varlıklar *idea*dan *pay alarak*, *ideaya katılarak* ya da *idea*yı *taklîd* ederek varlık kazanırlar. Her bir duyusal varlık kendi *idea*sından pay almadıkça, kendi *idea*sına katılmadıkça kendi *idea*sını *taklîd* etmedikçe varlığını yitirir, varlıktan gider. Her bir duyusal varlığın *idea*sı o varlığın kendisidir, *İdea* birdir, sâbittir, basittir, bölünmezdir, ezelîdir, ebedîdir, zarurîdir, duyu ile duyulmaz, akıl ile kavranır. Şu duyusal âlem varlıklarını *idea*lardan, *idealar* ise, kendi varlıklarını İyi İdeası'ndan alırlar, İyi İdeası onların ne oldukları hakkında insanın doğru bilgi edinmesini sağlar. Plâton, bu suretle Aristoteles'in "Fizyologlar" adını vermiş olduğu filozofların uğraştıkları ve insanın doğuşunda karşısında buluverdiği doğal varlık ile *Fûsis* ile Sofistler'in uğraştıkları ve bir insan yaratısı olan *Namos*'u bir tek varlık temelinde, *idea*larda birleştirmektedir. "*Füsis*"i *idea*lara bağlamakla, Platon, sanki *Füsisi Nomos*laştırmakta, *idea*ların varlıklarını *nomos* görünümlü İyi İdeası'na bağlamakla da, sanki, bütün *Nomos*'u *Füsis*leştirmektedir. Böylece, o, hem, gerçek doğal varlıkların hem de Doğru, İyi ve Güzel gibi yüce değerlerin varlıklarını gündelik hayat akışı içerisinde herhangi bir insanın elinin değemiyeceği, bozamayacağı bir yere kaldırarak mutlaklaştırmış olmaktadır. Asıl gerçeklik, Güneş gibi parlayan İyi İdeası'dır, adalettir, dengedir, denkliktir, "tüzlük"dür. Bütün geri kalanlar, *idea*lar ve duyusal evren varlıkları, ona katıldıkça varlığa gelirler, aksi halde varlıktan giderler. Her bir duyusal varlık *ideal* sınırlarına kendi *idea*sına katılmakla ulaşır. Her bir *idea* ise, *ideal* sınırına, İyi *İdea*sı'na katıl-

[188] Goblot.

makla erişir. O halde duyusal varlıklar, *idea*lar aracılığı ile, *idea*lar ise doğrudan doğruya İyi *İdea*sı'na bağlı bulunmakta, varlıklarını ondan almakta, haklarındaki bilgi onun aydınlatmasıyla elde edilmektedir.

Bununla birlikte, madem ki *idea* subjektif bir "modification" değildir ve doğrunun mütealliğinin sembolik bir ifadesidir, bu vasfı onu, bilen süjeden bağımsız kılacak, böylece, gerçekliği doğru bilgiden, özü var olmakta oluş (existence) tan ayırmak suretiyle meydana gelmiş olan "makûl realizmi", Aristoteles'in deyimiyle "tehlikeli bir teşbih" olmaya başlayacaktır; bu suretle, *idea*ları kendi kendilerine kaim bir âlemde gerçekleşmiş olarak kabul etmek, bilgiyi imkânsız hale getirecektir. Çünkü 1) mesalâ' "insan" *idea*sı şu duyusal insan üstünde bir "mâkûl insan" haline gelecek, bu "mâkûl insan"ın da, kendi payına, "mâkûl" olması icabedecektir. Bu suretle, yine, Aristoteles'in deyimiyle, onu da kavrayacak "üçüncü bir insan"a ihtiyaç hasıl olacaktır. Böylece "mâkûl insan", bir türlü yüklem vasfını kazanamayacak, karşımıza daima konu olarak çıkarak ferdî varlıklar yanında yer alacaktır. 2) *İdea* bilgi konusu da olmayacaktır. Zira, eğer, mutlak gerçeklik fiil ve infialden uzak ise, oysa, bilmek fiilde bulunmak, bilinmek ise infiale maruz kalmak demek olduğuna göre, bu mutlak gerçeklik bilinemez hale gelecektir, bilgi de kendi payına mutlak varlığın dışına atılmış olacaktır. Bu suretle, duyusal olan bir nesne muhtelif şartlara göre değiştiğinden bilim konusu olamaz, ancak, mutlakın kendisi bilim konusu olabilir, halbuki, diğer taraftan bilim bir münasebettir, mutlak'ın nasıl bilimi olabilir'den ibaret antinomi, idealizm ile agnostisizm arasında sıkışıp kalacaktır.

Diğer taraftan, *Parmenides*'in telkin ettiği üzere, eğer, meselâ, o münasebet *idea*sı zihinden ayırt edilir ve ondan zihin dışı bir gerçeklik yapılırsa, o taktirde, "Bizatihi iki" ancak "bizatihi yarım"dan dolayı iki olacaktır. Netekim, "bizatihi hakimiyet" de "bizatihi tâbiiyyet"den dolayı hakimiyet olacaktır. Halbuki "filanca iki" "filânca yarım"dan dolayı iki olacak, "filânca köle", "filânca efendi"den dolayı köle olacaktır. Yani, eğer, mâkûller âleminde münasebetlere yer varsa, bu münasebetler ancak mâkûl şeyler arasında olacak - nasıl ki duyusal şeyler arasında da bu münasebetler vardır - fakat, duyusal olanlar mâkûle bağlanamayacaktır. Bilgi, bir münasebet olduğundan, bize mâkûle erişmek imkânını veremiyecektir, sadece, "bizatihi bilim", "bizatihi hakikat"i kavrayacak ve Tanrı, "bizatihi hakikat"e sahip olsa bile, bu âlemdeki şeyler hakkında hiçbir şey bilemeyecektir. 3) Nihayet, fikirler kendi aralarında birleşemeyecek, bu suretle, hattâ, konuşma bile mümkün olamayacaktır.

Elealılar'ın, varlığın düşünülebilir olduğu, düşüncenin ise var olan bir şeyi düşündüğü neticesinden feragat etmeksizin, fakat, aynı zamanda, varlık adına mutlak bir sükûnete, bilgi adına da dilsiz bir "görünç (contemplation)"e düşmemek üzere, Plâton'un hem kendisi hem başkası olabilen

"Başka"sına benzeyen bir hareket prensibi kabul ederek, Aristoteles, Plâton'un bir yanda "Üçüncü İnsan" farzettirmekle yüklemeyi, diğer yanda, bir mutlaklar sahası ihdas etmekle, kendisiyle teması, ve netice itibariyle, bilgiyi imkânsız hale getiren bu "Tehlikeli teşbih"inden kurtulmak üzere şöyle hareket etmiştir :

Aristoteles, bir yandan, varlıktaki değişmeyen unsurlarla, yani, Maddî, Surî, Muharrik ve Gaî sebeblerin birlikte etkinleşerek varlığa getirmiş oldukları tözlerle, bu unsurların daima (veya ekseriye) vukubulan sâbit münasebetlerini, yani, zarurîler sahasını tesbit etmiş, diğer yandan düşüncedeki değişmeyen unsurlarla sâbit münasebetleri, yani, kesin bilgi sahasını keşf ederek, en sonda, bu iki tarafı, yani, zaruret ve kesin bilgi sahasını, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" (*Nûs Apathes*) in müdahalesi ile birbirinin eşdeğeri olarak takdim etmiştir. Böylece, Aristoteles'e göre Meyerson'un telkin etmek istediği anlamda, varlıkla düşünce arasında bir "*identité* (özdeşlik)" doğmuştur. Aristoteles'in bu görüşünü Şerhçiler "Le monde est une pensée qui ne se pense pas, suspendu à une pensée qui se pense" cümlesiyle ifade etmişlerdir[189]. Ama, *idea*nın varlığını ferdî cevher olarak ontolojik plânda "Tehlikeli bir teşbih" sayarak reddeden Aristoteles, "noétique" plânda onu "Sûret" adı altında yeniden kabul etmek durumuna düşmüştür. Burada sûrî sebebin hem bir şeyi o şey yapan şey (*Tô ti ên einai*), hem *energeia*, hem de *entelekheia*, hem de *telos* anlamlarına geldiği, en sonunda, bunların hepsinin, Plâton'daki *İdea*'nın, Anaximandros'daki *Nûs*'un işlevlerini üstlendiği, özellikle, hatırda tutulmak gerektir[190]. Çünkü ona göre *küllî*, gerçekten, birçok bakımdan cevher, (töz, Substentce) olamaz. Ama, cevher onun gözünde, aynı zamanda mahiyettir, *öz*dür (*essence*'dır). Her bir varlığın mahiyeti, o varlığı o varlık yapan şeydir, onu o ferd olarak belirleyen özüdür; ilk olan ve bizatihi olan varlıklarda, her bir varlığın mahiyeti ile onun şu varlığı aynı ve bir tek şeydir. Bu, eğer biz, her bir varlığın mahiyetini bilirsek onun bilimsel bilgisine sahip olmuş oluruz demektir. Mahiyetin kavranmasını ise Aristoteles *Nûs Apathes*'in müdahalesine bırakmıştır. *Nûs Apathes* yani, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" olmadan insanlar hiç bir şey düşünemezler. Bilindiği gibi, Aristoteles'te her bireysel varlık, varlığa gelmek için belirlenecek bir "Madde" ile belirleyecek bir "Sûret" ister. "Madde" edilgin, "Sûret" ise etkin ilkedir. Edilgin olan kendi kendisine etkinleşemez, onu bir etkinleştiren gerekir. Bireysel varlığın "Madde"sine, o bireysel varlığın "Sûret"ini verme işini, yerine göre, *energeia*, *tô ti ên einai*, *telos*, *entelekheia*, gibi başka etkin nedenler yapar. Akıl denen bireysel varlık için de durum böyledir. "Edilgin Akıl" (*Nûs Poietike*)ı "Etkin Akıl" (*Nûs Apathes*) durumuna getiren bir "Hep Etkin Akıl ("*al-'Aḳl al-Fâ'âl*") vardır; işte bu akıl insana "*dışarıdan* (*turaten*)" gelir. Acaba nereden?

[189] Cresson, *Aristote*, S. 29.
[190] Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbide.*

Al-'Aḳl al-Fa'âl", hep bilfiil olmakla, "Madde"den ayrıdır. Fiil halindeki akıl ise kendi objelerine eşittir. Bu objeler sûretler olduğuna, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" hep fiil halinde bulunduğuna ve ezelî olduğuna göre, bu durum bize "*al-'Aḳl al-Fa'âl*'in sûretlerin yeri olduğu düşüncesini telkin eder. "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" daima bilfiil olduğuna göre, onun daimâ doğru olanı bilmesi icab eder. Her önerme doğru ise, Aristoteles'e göre, doğru ile varlık biribirlerine karşılıklı olarak lâzım geldiklerinden, bu, varlık zarûrî olacak, imkân ise dışarıda kalacak demek olur Oysa, Aristoteles'e göre varlık bir imkânı da ihtiva etmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre evrende hem "Hep o şekilde vuku bulan varlıklar", nadir de olsa, bazen "hep o şekilde vuku" bulmayabilir (hilkat garibeleri gibi), hem de gelecekteki mümkün bazı varlıklara ve olaylara ilişkin önermeler (Futurs Contingents) in, zorunlu olarak, ne doğru ne de yanlış oldukları söylenemez, o halde onlar mümkündürler. Platon, Adalet ideasını, şu geçici Devlete bağlanamayacağı tezini, *Teaitetos*'ta Futurs Contingents'a dayanarak ileri sürmüştür. Ama, eğer, her önerme zarurî olmazsa, o taktirde daima doğru bilgiye sahip olunmayacak, daima doğru bilgiye sahip olunmayınca, bu sefer "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" bazen bilkuvve olabilecektir. Oysa, "*al-'Akl al-Fa'âl*" bilkuvve olamaz, o hep bilfüldir. Bu durum Aristoteles'in öğretisinde, doğrunun mütealiğinin nihaî garantisini veren "*al-Aḳl al-Fa'âl*'in Tanrı karşısındaki durumunun sarih bir şekilde tayin edilmemiş olmasından ileri gelir. Çünkü, Aristoteles, doğrunun mütealliğini teminat altına alan "*al-'Aḳl al-Fa'âl*'in ne insanla, ne de en mükemmel bilgi sahibi olan Tanrı ile olan münasebetini açıkça telâffuz etmemiştir. Aristoteles'e göre, bu âlem İlk Muharrik tarafından bilinmediğine ve yoktan var etme (*ex nihilo*), mutlak yaratma saçma olduğuna göre, akıl, insana, yaratıcı bir müdahale eliyle de verilmiş olamaz. Aristoteles'in "Tanrı, aklı ruhta bir ışık gibi yaktı" [191] cümlesi, onda, herhalde, doktrinal bir ciheti ifade etmese gerektir. İşte Fârâbî Aristoteles'ın askıda bırakmış olduğu bu önemli meseleyi, insan mutluluğunu temin yolunda, asıl amacı olan, *Siyâset* teorisini dayandıracağı *Siyâset* Bilimi'ni kurarken, hem varlığı hem düşünceyi Tanrı ile teminat altına aldığı sırada, geçerken, halle çalışmıştır.

Fârâbî'nin İslâm'da *Siyâset* Bilimi'nin kurucusu olduğu bilinmektedir. Fârâbî'nin *Siyâset* teorisi, onun kendisinin kurmuş olduğu bu *Siyâset* Bilimi'ne dayanır; onun *Siyâset* teorisi de, yine, bilindiği gibi, "*On* Akıl *Dokuz* Felek" görüşüne dayanır.

Fârâbî, bu "*On* Akıl *Dokuz* Felek" görüşünde, hem, Aristoteles'ten kendisine kadar gelmiş olan bilgelik sever kişilerin bir türlü uygun bir yer bulamamış oldukları "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"e, hem de, Platon'un gerçek varlıklar olan *İdea*larına yer bulmuştur. Bu yer, değişmeyen "Ay - üstü" evreni ile değişen 'Ay - altı" evrenin tam arasında, sınırda yer almış olan Ay'ı

[191] *Rhétorique*, III, 10, 141 b. 11-13.

hareket ettiren Akıl'dır; bu Akıl, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"dir. Eğer, ilk köklerini Mezopotamyalılardan ve özellikle Sumerlilerden almış olan, ve Sabiîler arasından çıkıp yayılmış ve Astronomide tâ "Çekim" kavramı ortaya atılıncaya kadar varlığını sürdürmüş bulunan, göksel cisimlerin her birinin birer akıl aracılığıyla dairesel olarak harekete getirildiği görüşü unutulmayacak olursa, ortada, şu gökteki Ay'ın nasıl olup ta bir akıla sahip olabileceği konusunda şaşırtıcı bir cihet kalmaz. "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" gölgelerin değil *idea*ların, özlerin, gerçek varlıkların yeridir ve hep etkindir. Onun hiç bir edilgin yanı ve yönü yoktur. Bu demektir ki o, hiç durmadan, Gerçek, Doğru, İyi, ve Güzel idealarını düşünür. Bu idealar ona tâ Tanrı'dan - Tanrı onları düşünmekle - taşıp yayılarak, akarak öteki maddesiz, yani, "Mufârak Akıllar" aracılığıyle gelmişlerdir. İyi İdeası tıpkı Güneş gibi, hem, öteki idealara varlıklarını verir, hem, onları aydınlatır. Yani, doğru bilgilerini sağlar. Tanrı'da bilen, bilinen ve akıl hepsi bir olduğu için, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"de yer almış ve Tanrı'dan taşıp gelmekte olan Gerçeklik, Doğruluk, İyilik ve Güzellikler de, hep öylece özde birdirler. Gerçeklik, Doğruluk, İyilik ve Güzellikler, taşıp yayılmış oldukları kaynağa birkaç adım ötedeki, İyi İdeası'nın varlık verici ve aydınlatıcı ışığı etrafında yer almış Tanrı düşünceleridir. "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" şu Eskilerin "*Logos*"*u* veya "*Nûs*"*u* olarak "Ay - üstü" âleminden "Mufarakat (Maddeden sıyrık Akıllar)" tan almış olduğu *idea*ları (suretleri) "Ay - altı" alemine geçirir. Bu suretleri, bu idealdeki sınırları onlara sunar, gösterir. İşte bu görevinden dolayı, o, "Vâhib us - Suver (*Donator Formarum*)" adını alır. Böylece, belirsiz İlk Madde (*Heyulâ*, *Hüle*)'yi, şu Eskilerin "*Kaos*"unu, ya, "Sûret", "*Fail*", "Gâye" sebebi olarak, ya, bunlarla aynı şey anlamına gelen "*Energeia*", "*Entelekheia*", "*Telos*", "*Tô ti ên einai*" olarak belirleyerek, şu Eskilerin "*Kosmos*"unu oluşturur; ilkin, basit dört unsuru (*Anâsır-ı Erba'â*), sonra, bileşikleri ve bunlar arasındaki canlılara, cansızlara ve topluma ilişkin, insan aklı dahil, her bir Varlık'ı meydana getirir. Bu sayılan varlıklar, bu suretlere kendi güçleri oranında katılırlar, suretlerinden alışları ölçüsünde ondan "*istifâde*" ederler, ("Mufârak Akıllar", "müstefâd"laşırlar) kendi kabiliyetlerine göre ideal sınırlarına yaklaşırlar, o sınırı bulurlar. Beslenme ve üremeyi yöneten *Bitkisel*, isteme ve hareketi yöneten *Hayvansal* Ruh düzeyini aşıp da düşünceyi yöneten Akıllı Ruh'un gereklerine uyan insanlar ve edilgin akıllarını hep etkin tutanlar, işte bu Hep Etkin Akıl, yani, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile ilgilerini hiç kesmeyenlerdir, bu akla ulaşanlardır, onunla birleşenlerdir, oradaki *idea*ları yüzyüze, *akıl gözü*yle görenlerdir. Bunlar Bilgelik sever kişiler, Bilim adamları, Peygamberler, gerçek Yöneticiler ve gerçek Sanatçılardır, başka deyimle, kültür ve uygarlık yüksek değerlerini yaratmış olanlardır. O halde, doğrulukların sahibi Bilim adamı, iyiliklerin sahibi Peygamber ya da gerçek Yönetici, güzelliklerin sahibi gerçek Sanatçı, Fârâbî'ye, göre *özcek* ve *özde* birdirler. Doğru, İyi ve Güzel birer Gerçek olmakla, Gerçekliğin sahibi Bilgeliksever

ile Bilim adamı, Peygamber ile Yönetici ve Sanatçı arasında *özcek* ayrıcalık kalmaz. Ayrıcalık görünüştedir. Ayrıcalık, Gerçekliğin Bilgelikseverin Gerçek olmak, Bilim adamının Doğru olmak, Peygamber Devlet adamının İyi olmak, Sanatçının ise Güzel olmak bakımından ve açılarından ele almış olmalarındandır.

Fârâbî'nin geliştirmiş olduğu bu öğretiye göre, Bilgelik sevgisi ve Bilim, Gerçek, Doğru, İyi ve Güzeldir. Din de öyledir. Gerçek gerçeğe, doğru doğruya aykırı olmaz. Bilim ve Bilgelik sevgisi de Dine aykırı olmaz. Bilgelik sever ya da Bilim adamı, gerçeği ve doğruyu kendi yolundan, bilimsel yöntemle, Hep Etkin Akıl ("*el-ʿAḳl al-Faʿâl*") a ulaşarak, ona vararak, onu *taklîd* ederek, ondan *pay* alarak, onunla birleşerek, onunla bir olarak tanır. Orada gördüklerini *kanıtlama* ve *belgeleme yolundan* dile getirir. Peygamber de Gerçeği, Doğruyu, İyiyi ve Güzeli kendi yolundan, Tanrısal esinle, Hep Etkin Akıl'a ulaşarak tanır. Orada gördüklerini *İnandırma yolu*'ndan dile getirir. Bilgelik sever ve Peygamber her ikisi de bir Gerçek'i, bir Doğru'yu görürler, ama, onlar, onları ayrı ayrı biçimlerde dile getirirler.

Hep Etkin Akıl'a varanlar orada, hep bir şeyi, Gerçeği, Doğru'yu İyi'yi ve Güzel'i, tanrısalı, en sonda Tanrı'yı görmekle, başka bir deyimle, Bilgelik Sevgisi, Bilim, Teknik, Ahlâk, Din, Sanat gibi kültür ve uygarlık yüksek değerlerini yaratmakla, tanrısal, kutsal, tanrılık, kutluk eylemleri yapmakla biribirleriyle birleşirler, kenetlenirler, bir tek olurlar. Böylece, *özde* ve *özcek* Din ile Bilgelik Sevgisi ve Bilim, Peygamber ile Bilim Adamı ve Bilgelik Sever arasındaki ayrıcalık ortadan kalkar, yok olur.

Hep Etkin Akıl'a varmak, bu yeryüzünde Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel'i tanıtan Bilgelik Sevgisi, Bilim ve Sanatla uğraşmak, böylece, insan ruhunu arıtmak, temizlemek, yıkamak yoluyla olur. İnsan için ölümsüzlük gizemi işte burada saklıdır - *Kutadgu Bilig*'deki "er atı kazganmak", "bengi taşga urulmak", "atı kalmak" işte buralara bağlıdır. Esasen Yûnus da "ölen hayvandurur âşıklar ölmez" diyordu. Sumerlilerde, kendisine Tanrıların ölümsüzlük bağışlamış oldukları insan Ziu Sudra işte bu gerçekliği anlamış kişi idi; ve, işte yine bu yüzden Tanrılar ona tıpkı kendilerininki gibi, "Breath Eternel (Ezelî Soluk)"i bağışlamışlar idi. Çünkü, Ziu Sudra, Tanrıların yaratıklarını, canlıları ve cansızları, Bitkileri hayvanları ve fark gözetmeden insanları ve insanın kültür ve uygarlığını, bir *tekne* yaparak, yani bilim ve tekniğe dayanarak, Tufan'da yok olmaktan kurtarmıştır-. Fârâbî'ye göre, bu, Hep Etkin Akıl aracılığıyla, Tanrı aklıyla birleşmenin anlamıdır; bu, Tanrıya yönelmektir, Tanrı'ya varmaktır. Tanrıya görmektir - Ziu Sudra da Tanrıların konuşmalarını "*işitmiş*"ti - kutlanmaktır, kutlaşmaktır. Bu da insan mutluluğundan başka bir şey değildir. İnsanın tadabileceği en yüksek mutluluk işte budur. Topluluğun mutluluğu ise Toplum yöneticisinin, Gerçeklikler, Doğruluklar, İyilikler ve Güzellikler yeri olan bu Hep Etkin Akıl ile birleşmesi ile, başka deyimle, onun Gerçeği, Doğruyu, İyi'yi, (*Âdil*)'yi ve Güzel'i tanıyıp, İyi (Adil)'nin varlık verici ve aydınlatıcı olduğu hakkında bilinçlenip, bu bilgiye göre toplumu yönetmesi, toplum bireylerinin de o yöneticiyi izlemesi yoluyla olur. Bu da en yüksek değer olan mutluluğun, Odgurmış'ın kişiliğinde yansıtılan "Küçük Gemi"yi değil de, Ögdülmiş'in kişiliğinde yansıtılan "Büyük Gemi"yi kurtarmak olduğu şeklinde özetlenebilecek *Kutadgu Bilig*'in temel ahlâk görüşünün nereye dayanmakta olduğunu göstermektedir. Çünkü Ögdülmiş, adı üzerinde, öğüt dinlediği, akıla uyduğu, "ayıg" olmadığı, toplumunun mutluluğu için gerekeni yaptığı, "Büyük Gemi"yi kurtarma doğrultusuna girmeye hazırlandığı halde, Odgurmış, topluma hizmetten kaçarak, akıldan uzaklaşarak, "Küçük Gemi"yi, kendini, "riyazet" ile, tek başına, gerekeni yaparak kurtarmaya çalışmaktadır. Bu yolda, herhalde "Aham Brahmasti" tehlikesi sezen Ulu Hâcib'e göre yüceltilecek davranış, Odgurmış'ınki değil, Ögdülmiş'inkidir. Hattâ *Kutadgu Bilig*'de, biz, bir aralık, Odgurmış'ın, halka hizmetten ve devlet görevinden çekinir gibi görünen Ögdülmiş'e bu görevden çekinmemesi yolunda nasihatta bile bulunduğunu da gözlemliyoruz. Bütün bunlar Buddhacılığın, yani, *burxan*cılığın Türkler arasında daha çok niçin *Hinayana* ("Küçük Gemi"yi kurtarmak) biçiminde değil de, *Mahayana* ("Büyük Gemi"yi "Ulu kölüngü'yü kurtarmak") biçiminde yerleştiğini anlamamıza yardım eder. Anıtlar'ın ruhu da aynıdır. Orada hükümdar "kara bud"una yardım etmenin, hizmette bulunmanın bir kut olduğu bilincindedir. Bu aynı anlayış kendisinden bütün Gerçeklik'in fışkırmış olduğu "*Köngül Tüpi*" anlayışında da gözlemlenir. Esasen Törede de "Garîb"leri "yetîm"leri kollamak esastır. En yüksek değerin insanın "*Köngül* (*Gönül*)"üne verilmiş olduğu düşüncesi, Türkler Anadolu'ya geldikten sonra da şairlerin dizelerinde yaşamaya devam edecektir :

"*Kıblegâh-ı Kibriya*'dır yıkma kalbin kimsenin".

Bununla birlikte "Garîbler"in ölülerinin, Anıtlar'da, ortada bırakılmamasına gösterilen özenin aynı titizlikle devam ettiği hakkında beslenen şüphe, Yûnus'un şu dizelerinde, okunmaktadır :

"Bir garîb ölmüş diyeler
"Üç günden sonra duyalar
"Soğuk suynan yuyalar
"Şöyle garîb bencileyin.

Hem Aristoteles, hem de Fârâbî için "*Tabiʿat*" daima, hep aynı şekilde davranır veya "*Tabiʿat*" hep aynı şekilde davranmaktadır; onun için, "*Tabiʿat*" zarurîdir. "*Tabiʿat*"ın "aynı şekilde davranmaması nadirdir. "*Tabiʿat*", hep aynı şekilde davranmazsa, o zaman, "*Nadiren*", sırasıyla, "'*ale'l-Ekser*", "'*ale't-Tesâvî*", "*fi'n-Nedret*" olarak davranmış veya "*Umûr-ı İttifakiye*" söz konusu olmuş olur; ve zaruretten gittikçe uzaklaşılır. İşte bu uzaklaş-

manın en aykırı ucunda bu "Umûr-u İttifakıye" denen "*tesâdüfî*" şeyler bulunur. Bu "*Umûr-u İttifâkıye*" tesadüfler alanını oluşturur. "*Tabi'at*"ın "Nadir" olarak, veya ekseriye o şekilde davranmamasının adı "*Araz*"dır, veya "*Arızî*"dir. İşte bu bakımdan "*araz*" veya "*arızî*", "bir şeyi o şey yapan şey"in, yani *özün* zıddı olmaktadır. "Araz (*Sumbebekos*)"ın bir adı da "*tesâdüf*" (*Tycke*, *Automaton*) tür. Yunancadaki "*tycke*" veya "*automaton*" "*sumbebekos*"un yerini tutar[192]. Eğer her şey "*tabiî*" ise, o zaman, "*tabi'at*", ister ferdî, tabiî, tek varlık olarak, isterse böyle olan varlıkların tümü, hepsi, bütünü olarak düşünülmüş olsun, sıkı sebepler zinciri ile örülmüş bir yapı olarak düşünülür. Bunun anlamı tabiatta tesadüfe yer bulunmaması demek olur. Ama, ortada, o söz konusu edilen "Umûr-u İttifakıye" de bulunmaktadır. Bu durumda varlıkta, mutlak belirlilik, yani, "*tabi'at*", yani zarûret yanında, mutlak belirsizlik, yani, "Umûr-u İttifakıye" yani, tesâdüf de kabul edilmiş olur. Bu mutlak belirsizlik, biz insanların sebepleri bilememize bağlı bir hal değildir. Bu, *kosmik* olarak zarurî olan varlık içerisinde bulunan gerçek, nesnel, yine kosmik bir "*yarık*"tır. Bu "*yarık*", özellikle, canlılar âleminde kendisini gösterir. Bu "varlık yarığı" veya bu "varlıkta yarık" veya "varlık çatlağı" veya "varlıkta çatlak"a inanan görüşlerde genel olarak "*indéterminisme*", "*contingence*", "*casualismo*", "*hasard*", "*caso*", "*chance absolue*" ye yer verildiği söyleniyor, ve bu yarık bu adları alıyor ise de, bu yarık, "insan veya insana ilişkin şeyler" veya insanlar arası ilişkiler sözkonusu olunca, ismi değişerek, "*tycke*", "*fortuna*", "*sorte*", "*evento*" gibi isimler alıyor. "Fortuna" terimini, XVI. Yüzyıl Kanunî Devri şâiri olup "Donanma-i Hûmayûn" ile Preveze Deniz Harbi'ne katılmış olan Yetîm kullanmıştır :

"Yetîm ! Emvâc ile her tîg olup bir mevczen-i deryâ
"Selâmet sahilin Efrenc'e göstermez bu *fortuna*[193]

Özellikle Yunanca, "*tycke*" "Beşeri encema müdahale eden, bilinçli ve iradeli yaratıkların hareketlerine önceden hesap edilemeyecek surette giren, tesâdüf" anlamında kullanılmaktadır. Kosmolojik anlamda, kelimenin asıl adı "*automaton*" yahut "*sumbebekos*" (Ârıza, ilinek, ilinti, *accident*) olmak gerekir. Hal böyle olunca, kaçmış atına rastlaması sahibi için "*tycke*"dir (*Dîvân*'da "Kaçmış kutu irtedim. Bağrım başın kartadım" dizesini okuyoruz), at için ise "*automaton*"dur. Her bir insana, hayatı boyunca sunulan kesin ve zorunlu *pay* onun "*Moïra*" (*Destin*)sı olur, "yazgı" veya "yazı" ("tamga", "ülüg", "ülüş", "ülü")sı olur. (Sumerlilerde, Tanrılar, her sene toplanıp, *Nam'ı* Göklere *yazar*lar. Umay "ülgen" olarak, can ve kut verir, dağıtır, pay eder. Canlılık, dirilik, ancak, "biligli olma" yoluyla varlıkta tutulur). Homeros'ta geçen Zeus'un "iki küpü" ve "Terazi"si, Machiavelli'de bulunan "Persona" ve "Fortuna" zıt kavram çifti, bu iki anlamı ifade eder. Türkler'de

[192] Tartışma için Bk. Lalande, *Vocabulaire.*
[193] Tietze, *Türk Şiirinde Gemiciler, Köprülü Armağanı.*

bu işi "Ülüş" veya "ülüg" vererek "Ülgen" yapar, can ve kut vererek "Umay Ana" yapar. Canlı, "dirigli" kılar; kut da "dirig"i ideal sınırında daha da çok diriltir. *Kutadgu Bilig*'de geçen "ülügünü bilig et" önerisi bize, insanın kendi "ülüg" ("yazgı", "yazı", "at"ı, "tamga"sı)ü üzerine etkin olabildiğine dair bir inanç göstermektedir. Ama, akıl'ı Tanrı Ülgen (Sümerlilerde, Mezopotamyada An veya Aruru) ülediğine göre, bu çabasında insan sınırlı olacaktır, başka deyimle, insanın kendi çabasıyla yapabileceği şeyler içerisinde bir "yarık" var demek olacaktır. Bu "yarık" ancak, kutluların kutlarını kutsuzlarla paylaşmaları suretiyle kapatılabilecektir. *Kutadgu Bilig*'in temel ahlâk görüşü işte budur. Bu da, kendisinde kutun en çok yoğunlaşmış olduğu kişinin, "*T'angli K'tu*"nun, kutunu, buyruğu ve begleri aracılığıyla "kara kamıg bud"una geçirmesidir, onlarla paylaşmasıdır.

Fârâbî'de asıl varlık Tanrı'dır. O, "*Vâcib ul-Vucud*"dur, "*Vâcib ul-Vucud*" ise ikiye ayrılır : Kendi kendisine "Vâcib ul - Vucud" olan (Tanrı) (*Vâcib ul-Vucûd Bizâtihi*), başkası yüzünden "Vâcib ul Vucûd" olan (maddeden ayrı, veya sıyrık olan akıllar : *Mufârak Akıllar* veya *Mufârakât*). Bu akıllar kendileri bakımından mümkün, başkası (Tanrı) bakımından zarurîdir. Onun için, hem, Tanrı'dan başka her şey (Mâ Sivâhu) mümkündür, hem de, bu Tanrı'ya nazaran mümkün olanlar içerisinde, Zarurîler (maddeden ayrı akıllar, doğadaki zarûrî varlıklar, "hep aynı şekilde vuku bulan"lar : *Tabi'at*) ile, "'Ale'l - Ekser", "'Ale't - Tesâvî" ve "fî'n - Nedret" derecesinde mümkün olanlar ve tamamen tesadüfe kalmış "Umûr-u İttifâkiye" denen varlıklar da bulunur. Mümkünler ve hele "Umûr-u İttifâkiye", Tanrı'nın bilgisi ve Tanrı'nın "Cüz'iler"i bilip bilmediği sorusunun ortaya çıkmasına ve, hattâ, Fârâbî'nin "tekfîr" edilmesine bile sebep olmuştur. Tanrı'nın "Cüz'iler"i bilip bilmediği meselesi, "Kıdem-i Âlem" ve "Ma'ad" meseleleri, Modern Çağların filozofu Kant'ın "Teoloji Rasyonel", "Kosmoloji Rasyonel" ve "Psikoloji Rasyonel" olarak adlandıracağı antinomiler alanıdır. Bu sorular Kant'a göre, cevabı olmayan sorulardır. Felsefenin yapısı buradan bir "çatlak" almıştır, felsefe yapısı burada çatlamıştır, burada da bir "yarık" vardır.

Fârâbî, bu "Umûr-u İttifâkıya" hakkındaki tutumunu şöyle belirlemiştir :

Yukarıda işaret edildiği gibi, Aristoteles, bir yandan, her şeyin "Tabiat"dan, "zorlama"dan, ya da "her hangi bir sebep"ten ileri geldiğini, her olayın "aynı şekilde ve her zaman" belirleyici bir sebebi olduğunu, her şeyin, her zaman "*Tabi'at*"a uygun olarak meydana gelmekte olduğunu söyler. Öte yandan bunlara, "çoğu zaman meydana gelen şeyler"i, "ne, her zaman ne de çoğu zaman" meydana gelmeyen veya "bir (şey) yüzünden" veya "ârızî" olarak meydana gelen olayları, doğanın alışılmış kurallarının dışında kalan olayları, "Tabiata uygun olmayan", "hilkat garibesi" yaratıkların "*ta-*

bil olarak" dünyaya gelmesini, insanın istemli ve seçimli eylemini, harekete "istek", veya "aşk konusu" olarak sebep olan "İlk Muharrik"i ve "Olagan Gelecekler (Futurs Contingents)"i ekler. Onun bu tereddüt ve tutarsızlıklarının kaynağı herhalde, zorunlu, mümkün ve olagan dünyalara ilişkin sonuncu toparlamayı yapmamış, Hep Etkin Akıl ile evren arasındaki ilişkiler sorununu çözmemiş olmasındandır. Çünkü, Hep Etkin Akıl her zaman etkin olduğu için, o, sadece doğru olanı bilir,. Eğer her şey (daha doğrusu her önerme) doğru ise "Doğru" ve "Var", karşılıklı olarak biribirlerini içerdiklerinden, her varolan şey zorunlu olur. Bunun sonucunda olaganlık ortadan kalkar. Eğer, her var olan şey zorunlu değilse, ve eğer, ortada olaganlık varsa, bunun sonucu her zaman doğruyu elde tutmanın mümkün olamayacağıdır. Bu ise hep Etkin Akıl'ın kimi zaman edilgi halinde olacağı anlamına gelir. Oysa, o, hep etkindir. Buna ek olarak, Aristoteles'in Hep Etkin Akıl'ın kaynağına ilişkili olarak "dışarıdan (*turaten*)" gelir deyimi de, Hep Etkin Akıl ile onun, bir yandan, insan, öte yandan, Tanrı arasındaki ilişkilerine daha çok açıklık getirilmesini ister. İşte Fârâbî, zorunlu, mümkün ve olagan arasındaki ilişkiler üzerine *Peri Hermeneias Şerhi*'nde yapmış olduğu açıklamalarda tutarsızlığı bir ölçüde ortadan kaldırmıştır. Bunu, bir yandan *öz* (*essentia*) ile "*ferdî varlık* (*existence*, substentia)"ın gerçekten ayrılığı[194], öte yandan, Hep Etkin Akıl'a varmak öğretileri ile yapmıştır. Bu öğretilere göre, Evren Tanrısal düşünceye indirgenmekte, doğru, aşkınlığının gerekçesini bulmakta, insan ve toplum ise kurtuluşa ermektedir.

Fârâbî'ye göre, Aristoteles'in mümkünün var olup olmadığı üzerindeki görüşünü anlamak için ne, Şerhçiler'in yanlış sözlerine, ne de mümkünü Şeriatın hükmüne bağlayanlara inanmalıdır. Ancak ve yalnız felsefeyi doğru anlayanların - yani burada Fârâbî'nin – görüşlerine güvenmelidir. Çünkü, felsefe *Mâkûlât* ile yapılır, "*Makbûlât*", "*Meşhûrât*", "*Mevzûât*" ve "*Mahsûsât*" ile yapılmaz[194a].

Fârâbî'ye göre, Şerhçiler, mümkünlere ilişkin önermelerin, *belirli olmayarak*" (*Lâ 'ala't-Tahsîl*") ya doğru ya yanlış olduklarının, hiç şüphesiz olarak zarûrî bulunduklarını sebep göstererek, Aristoteles'in, *Peri Hermeneias*'ta mümkün var mıdır, yoksa yok mudur diyerek araştırdığını söylediler. Fârâbî'ye göre bu iddia yanlıştır. Çünkü : 1. Bu, Mantıkta Ontoloji yapmaktır; oysa, Mantıkta Ontoloji yapılmaz. Kaldı ki Şerhçiler, Aristoteles'in Mantıkta Ontoloji yapılmayacağı hakkındaki tutumunu bilirler. 2) *Peri Hermeneias*'ta "Mümkün" var mıdır yoksa yok mudur diye bir araştırma yapmak, sebebi sonuç, sonucu sebep yerine koymak demek olur. Oysa, mümkünlere ilişkin önermelerin *belirli olmayarak* doğru ya da yanlışa bölünmeleri işlemi bir sonuçtur. Bu işlem, ancak, sebep yerinde olan ve mümkün

[194] Türker - Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'de.*

[194a] M. Türker, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, DTCFD*, XVI, 3-4, 1958, 165-286. S. 196, 204.

varlık doğuştan zorunlu olarak kabul edildikten sonra yapılabilir. 3) Üstelik, Aristoteles, "Mümkün"ün, şeylerin tabiatında olduğunu söylemiştir. Ona göre "Mümkün" tıpkı, "Vucûd" ve "Vucûb" gibi, daha başka tasavvurlara indirgenemeyen, doğuştan zorunlu olarak kavradığımız "İlk akılsal tasavvurlar"dandır. Onun için Aristoteles'e göre "Mümkün"ün var olduğu hakkındaki bilgi *doğuştan zorunlu* bir bilgidir. Üstelik ortada "İhtiyâr" ve "İrade" diye bir olay da vardır. Şeriat bile bunun aksini söylemiş olsa, Şeriat'a değil Felsefe'ye kulak vermek gerekir.

Aristoteles'e göre mümkün iki türlüdür : 1) Var olması veya var olmaması eşit olma anlamında mümkün ("Ale't - Tesâvî" ve "Mümkün müstakbel"ler, "Futurs Contigents" gibi "Mümkün"ler), 2) Varlığı yokluğundan evlâ olan ve daha sık vuku bulan anlamında mümkün ("Ale'l - Ekser Mümkün") Yokluğu varlığından evlâ olan ve o yüzden daha az var olan mümkün yani "fi'n - Nedret" "Mümkün". (Bu mümkün ikinci anlamdaki mümkünün "lâzım"ıdır. "İttifakîler" de burada yer almalıdır).

Aristoteles'e göre, "Zarûrî"nin varlığını bile "Mümkün"e bakarak belirlemek olanaklıdır. Çünkü, bir şeyin var olduğu, herhangi bir andaki varlığı veya yok olduğu herhangi bir andaki yokluğu, aslında, bir zarûrîliktir. Ama, bu, her var olan veya her yok olan zarûrîdir demek değildir. Onun için, zarûrî de ikiye ayrılır : 1) "Şarta bağlı Zarûrî", 2) "Genel olarak Zarûrî". Şerhçiler'e göre, "Şarta bağlı Zarûrî", "Zarûrî olmayan bir konuya bir zarûrî yüklemin yüklenmesi" ile "Zarûrî olan bir konuya zarurî olmayan bir yüklemin yüklenmesi"dir. Bir şeyin herhangi bir zamandaki varlığı veya yokluğu hakkındaki bilgi, artık o şey belirlenmiş olmakla, tıpkı, "Mâziye dahil olmuş Mümkün Cüz'îler" veya "Zarûrîler" veya "Zarûrîler hakkındaki bilgi"nin zarûrî olması gibi, zarûrîdir. "Üçüncü Hâlin İmkansızlığı İlkesi", hem, "Zarûriler" alanına, hem, "Mâziye dahil olmuş Mümkün Cüz'îler" alanına, hem de" Herhangi bir zamanda var olmuş olan"a uygulanır. Bu demektir ki, bu alanlara ilişkin önermeler *belirlenmiş olarak* (*'Ale't-Tahsîl*) ya doğrudur, ya yanlıştır, "Üçüncü Bir Hal" mümkün değildir. Bu suretle Fârâbî, *Şerh*'iyle, Aristoteles'in sisteminde mümküne yer olup olmadığı hakkında belirtilmiş tereddütleri kökten gidermiş olmaktadır.

Fârâbî'nin kendisinin bir de, açıkça, "Mümkün"ü, "Zarûrî"ye bakarak belirlemek gibi bir görüşü vardır. Bu görüş, yine yukarıda bir vesileyle işaretle bulunmuş olduğumuz *Vâcib ul - Vucûd Bizâtihi* (Tanrı) olan bir "Zarûrî"ile *Vâcib ül-Vucûd Bigayrihi* (Bütün yaratıklar) olan anlamında bir "Mümkün" kabul etmekten ibarettir. *Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi* olan "Mümkün", varlık ihtimal basamakları bakımından 1) "Zarûrî (bigayrihi)", 2) "Mümkün 'ale'l-Ekser", 3) "Mümkün 'ale't - Tesâvi" ("Gelecek mümkünler" buraya girer), 4) "Mümkün fi'n - Nedret", 5) "Umûr-u İttifakıyye"den ibarettir. Bu basamakların en başına *Vâcib ul - Vucûd Bigayrihi*'yi eklersek Fârâbî'nin varlık tablosunu elde etmiş oluruz. O zaman, Fackenheim'ın Fârâbî'nin "Zarûrî

Bigayrihi" anlayışında bir çift anlamlılık olduğu, İbn Meymûn'un onu, Tanrı'nın "Vâcibul Vucûd Bizatihi" düşüncesinde izlediği halde, "Zarûrî Bigayrihi" düşüncesinde ondan ayrıldığını, çünkü, İbn Meymûn, ister maddî olsun, ister olmasın, herhangi bir tözün de "Zarurî Bigayrihi" olduğunu kabul ettiğini söylemesine gerek kalmaz. Çünkü, varlık tablosu gösteriyor ki Fârâbî için de, "Zaruri Bigayrihi", hiç fark gözetmeden, Tanrı'nın dışında kalan bütün varlıklara uygulanmıştır. Bu bakımdan İbn Meymûn Fârâbî'den ayrılmamıştır[195].

Bu söz konusu edilmiş her bir mümkün çeşidine giren mümkün şeylerin bilgisinin insan tarafından nasıl elde edileceği üzerinde Fârâbî'nin görüşü şudur :

Aristoteles'e göre "Tabiî olarak mümkün olanlar" içinden "'Ale'l - Ekser Mümkün" olanları bilmek için, tecrübeye başvururuz. "Fi'n - Nedret Mümkün"lerle "İttifakî"lerin bilgisini elde etmekle, ne akıl ne tecrübe kâr eder. Nasıl ki "Zarûrîler"in aksini söylemekte de ne akıl ne tecrübe kâreder, işte öyle! "'Ale't - Tesâvi" "Mümkün"lerin bilgisinde de ne akıl ne tecrübe kâr eder, hattâ onların bilgisini edinmek için akıl ve tecrübeyi bile kullanmak saçmadır. Çünkü "Ale't - Tesâvi" "Mümkün"ler, özleri bakımından mümkün'dür, yani, onların varlığa gelmeleri ile varlığa gelmemeleri imkânı eşittir. "Gelecekteki Mümkünler" ise, henüz, ne varlığa gelmişlerdir ne de yokluğa. İşte bu bakımdan "'ale't - Tesâvi Mümkün"ler ile "Gelecek Mümkünler" tam bir bilinemezlik içindedirler. Bunları ancak "*Fikriye Kuvveti*" kavrar. "Fikriye Kuvveti"yle çıkarılan sonuçlar, sonuç çıkaran kişi, birincileyin *yararı* gözettiği için, herhangibir amaç uğrunda "*yararlı*"dır, "*azm*"e elverişlidir, bunlar üzerinde hiçbir "Burhânî Yakîn" oluşmaz, ancak "Sükûn-u Nefs" oluşur. Bunlar "*Makbûlât*" alanı olmakla, insana, "*Belâgî Yakîn*", "*Meşhûrat*" alanı olmakla, insana, "*Cedelî Yakîn*" sağlayabilirler. "*Makbûlât*" ve "*Meşhûrât*" öncülleri kıyas yoluyla değil, kıyas yapılmaksızın kabul edilmiş önermelerden elde edilen bilgi alanıdır. İnsan bu mümkünleri kavrayamadığı için, bu mümkünler "*Nazarî İlimler*"in konusu da olmazlar. Çünkü, irade ve istek zamana, mekâna, milletlere ve kişilere göre değişir[196].

Fârâbî, her ne kadar, Aristoteles'in "Bilkuvve Akıl"ı "Bilfiil Akıl" haline getiren ve hakkında yalnız, insana "*dışarıdan (turaten)*" geldiğini söylediği Hep Etkin Akıl'ı kademeli akmalar ve taşmalar zinciriyle Tanrı'nın aklına bağlayıp, ona bir yer bulmuş ise de, bu önlem, mümkünler hakkında, hiçbir "Burhani Yakîn" temin edilemediğine göre, Hep Etkin Akıl'ın hep etkin olmasının veya "Burhani Yakîn"lerin yeri olmasının yine şüpheli kaldığı itirazını yok etmiş olmuyor, ya da yapılan itiraz hep Etkin Akıl yoluyla Tanrı'nın aklına geçirilmiş bulunuyor.

[195] Bk. *Aristoteles ve Fârâbî'de.*
[196] *Tahsîl*, S. 18-19.

İşte bu konuda da Fârâbî'nin çözümü şudur : Tanrı, "'ale't - Tesâvî" mümkünleri veya "Gelecek Mümkünler"i, ya, *belirlenmiş olmayarak* bilir, o zaman, bu O'na aciz ve bilgisizlik yüklemektir. Halkın buna inanması son derecede zararlıdır. Bütün dinler buna karşı çıkarlar, ya *belirlenmiş olarak* bilir. O zaman, bu, Tanrı'nın insan tarafından bilinmeyen zorunluları bilmesindeki duruma döner. Bu, mümkünlerin özdeğiştirerek zarurîleşmesi demek olur. O zaman da dinler irade ve seçmeyi ortadan kaldırmak gibi bir sonuca doğru itilmiş olurlar, ve o zaman da, Tanrı adaletini yitirmiş olur. Halkın buna inanması da çok zararlıdır. O halde hem varlığa, hem "*Meşhûrat*"a, hem de Din'e zarar vermeyen yararlı bir çözüm getirmelidir.

Bu çözüm, Fârâbî'ye göre, iki şeyi göz önünde bulundurmakla başarılır : 1) Bir şeyin bir şeyden zorunlu olarak çıkması, o çıkan şeyin kendisinin de zorunlu olmasını gerektirmez. Nasıl ki, mümkün bir öncülden *zorunlu* olarak çıkarılan bir sonuç'un kendisi zorunlu olmuyorsa, zorunlu değilse, işte tıpkı bunun gibi, Tanrı, "'ale't - Tesâvi" veya "Gelecek" Mümkün'leri *belirlenmiş doğruluk* ile bilir. Ama, bu biliş o bilineni mümkün olmaklıktan çıkarıp, zorunlu kılmaz. O bilinen yine mümkün halini korur. Sözgelişi, "Zeyd yarın gelecektir" önermesini Tanrı, *belirlenmiş* bir doğrulukla bilir O zaman Zeyd, yarın gelmemezlik edemez. Zeyd'in yarın gelmemezlik edememesindeki zorunluluğun kaynağı, Zeyd'in gelmeme imkânını yitirmesi demek değildir. Tanrı'nın doğru bilgisidir. 2) Eğer, insan, hem, varlığı ve yokluğu eşit derecede mümkün olan, hem de ezelî - ebedî olarak gerçekleşmiş bir şey kabulünü caiz görüyorsa, çözüm yine başarılmış olur. Sözgelişi, "Tanrı'nın zâlim olmaması" böyledir. Bu, Tanrı'nın kudretinin, ya da iradesinin sınırlı olmasından ileri gelmez; bu demektir ki, Tanrı'nın zulmetmesi de zulmetmemesi de eşit olarak mümkündür, ama, Tanrı, ezelî - ebedî olarak, hiç zulmetmez. Bazı kimseler, ezelî - ebedî olarak gerçekleşmemiş bir edimi "mümkün" değil, "zarurî" saymaktadırlar. Bazıları da "mümkün" saymakta bir sakınca görmemektedirler. Bu sonuncuların sözleri dinlerde *yararlıdır*. Dine ilişkin konularda *yarar* ölçütünü Aristoteles de kullanmıştır[197]. Stoalı Cleanthes, *Zeus'a Hymne*'inde, her ne kadar evren Tanrı'nın eseri ise de, Tanrı'nın kötüyü yapmadığını söyler. Stoalılar M. S. I. Yüzyıldan itibaren Mısır'da ve Suriye'de çok iyi biliniyorlardı. Şehristânî Stoalıların ana tezini şöyle özetlemiştir : İki çeşit insan vardır. Birisi kendisi geri ama kaderi ileri olan. Ötekisi : Kaderi geri, ama, kendisi ileri olan. Onun için insan kendi "kısmet"-inden kendi iradesiyle memnun olmalıdır, aksi halde, *kader* bunu, insan, istese de istemese de zorla yaptıracaktır[198]. Bu cümleyi Epiktetos *Manuel* (Ch. 53)inde zikretmiş, Seneca *Epistles*[199] de Lâtince'ye çevirerek şunu eklemiştir : "Ka-

[197] *Métaphysique*, Tricot, S. 698.
[198] *Milel*, II, Cureton Neşri, S. 311.
[199] Krş. O. Amin, *Le Stoïcisme et la Pensée İslamique*, *Revue Thomiste*, 1959.
Abû Shaneb, *Stoïcisme, and İslamic Community*, S. 483-487, *Actas*, I, Madrid 1979 (1972).

der isteyeni sürükler, istemeyeni durdurur". Bu konu İslâm'da, *Kaderiye*, *Mu'tezile*, *Cebriye*, *Kesbiye* şeklinde Kelâmcılar'ın çok tartıştıkları bir konu olmuştur. Hattâ, Mu'tezile'ye göre, "bu dünya mümkün dünyaların en iyisi"dir (Leibniz hatırlansın). Fârâbî ise, bu dünyanın nizamı içerisinde iyiliğin bedahatini, Tanrı'nın adeletini apaçıkça görmek ister.

Fârâbî, *Peri Hermeneias Şerhi*'ndeki söz konusu açıklamalarıyla, Aristoteles'in sistemindeki Hep Etkin Akıl'a ilişkin tutarsızlığı bir ölçüde gidermiş olmaktadır, ama, o, gerçekliğin birliğini ararken Zorunluluk ve İmkân ilişkileri, eğer, din konusunu ilgilendiriyorsa birisi "Zarûrî Yakîn (Ebedî Saadet)", ötekisi "İknâî Yakîn (Bu dünya saadeti?)" veya "*yarar*" olarak iki doğruluk ölçütü kabul etmiş olmaktadır.

Fârâbî'nin bu görüşleri *kut*'a uygulandığında, durum, şu olacaktır : Kut zarûrî olarak, Tanrı'dan çıkar, yani, kut'u Tanrı verir, kut tanrısaldır. Ama, kut'un Tanrı'dan zorunlu olarak çıkışı, kut'un kendisini Tanrı'ya nazaran zorunlu kılmaz. Tanrı, kutun *kim*de, *ne*de, *nere*de, *ne için* olduğunu *belirlenmiş bir doğrulukla* ("*'ale't-Tahsîl*") bilir, ama, O'nun bu bilişi kutu Tanrı'ya nazaran mümkün olmaktan çıkarıp zorunlu kılmaz; kut, yine Tanrı'ya nazaran yapısındaki, gelişindeki imkânı korur; Kutun yapısı "Zarûrî Bigayrihi" olarak kalır, yani, kut, kendi kendisine mümkündür, ama, Tanrı ile, Tanrı bakımından, Tanrıya nazaran zarurîdir; kut, zarûrîliğini Tanrı'dan alır. Eğer, basit bir deyişe izin varsa, Tanrı, varlıktan giderse, kut da varlıktan gider, ama kut varlıktan giderse Tanrı varlıktan gitmez. Demek ki kut, "Bizatihi Mümkün"dür, Tanrı'nın varlığına nazaran kut'un varlığı, kut varlığını Tanrı'dan almakla, mümkündür, ama, "Bigayrihi (Tanrı'yla) Zarûrî"dir. Özetle, kut, kendi zâtına nazaran mümkündür, işte kutun "kıvılgın" olması da bu yüzdendir. Kut, Tanrı'nın zatına nazaran zarûrîdir. Ama, bir de şu vardır : Tanrı hiçbir şeyi "boşuna (*abesa*)" yapmaz. Çünkü Tanrı "hikmet" sahibidir, ama, Kutun "kıvılgın" olması da söz konusudur. O halde, ortada bu sefer başka bir yönden yine bir problem belirir. O da kut'un "*abesa*" dağıtılıp dağıtılmadığı sorunudur. Biz, *Kutadgu Bilig*'de kut'un herkese yaraşmakla birlikte akıllıya, bilgeye daha çok yaraşacağı hakkında, aklın, - bu isterse olsun - açık bir takdiri bulunmaktadır. Bu halde de ortaya, yeni birtakım sorunlar sürülmekten geri durulmaz : Kut'un "*abesa*" verilmediği hakkında ya, insanların olurunu olmak, onayını sağlamak. – İnsanların onayını elde etmenin yolları üzerinde, "Evcil hayvan paralı avcıları" Sofistler"in tartışmış olduğu çok çeşitli görüşler bulunduğunu burada hatırlayabiliriz –, ya da, kut'un "abesa" verilmediğine inanç temeli üzerinde, insanı kutun gereklerini izleyerek yükseltmek, kuta lâyık kılmak. Bu da *Kutadgu Bilig*'de öngörülen kutlunun kutunu kutsuz ile paylaşmasından başka bir şey değildir. Çünkü, Ulu Has Hâcib'e göre Güneş evrende "Arıg ya da arıgsız" demeden herkes için eşit parlar; ve, bu parlayışında kut eksilmez. Daha sonra İbn Sînâ, Tanrı'ya benzemek üzere, bazı değerlere

bağlanmaktan, yani, Tanrı'yı, "Taklîd" etmek'den Tanrı razı olduğu halde, bazı hükümdarların kendilerinin "taklîd" edilmesine kızmış olduklarını, belki de müstehzi bir dil ile, vurgular. Fârâbî, bir bilge kişi olarak işte bu ikinci yolu tutmuş, bütün hayatını bu ikinci yolda yaşamıştır. Öyle ki, o, *Siyaset Bilimi*'ni kurduğunda, kutun veya adaletin ancak erdemli tek bir yöneticinin yönettiği toplumun kişilerinin de erdemli kılınması halinde gerçekleşebileceğini ön görmüş bulunuyordu. Ama, "'ale'l - Ekser Mümkünler" âlemindeki gözlemleriyle, böyle bir tek erdemli yönetici (al - Malik al - 'Âdil", "al - Malik as - Sunna", Sicistânî'nin "al - Şahs al - İlâhî" 'al - İlâh al - Beşeri' İbn Sînâ'nın al - Rabb al - İnsânî" dediğinin) bulunamayacağını anlamış olduğundan, kutu gerçekleştirecek birden fazla yöneticiyi de ön görmekten kendisini alamamıştır. Kut "tesadüfen" gelmiş olduğu halde, tesadüfen gelmemiş te liyakkatten dolayı gelmiş görünümünü vermek amacıyla "fortuna"nın "persona"ya eşdeğerliği veya "tesadüf"ün görünüm, gerçeğin ise "liyakat" olduğu iddiasında nominalist, kavram realisti ve konseptüalist tartışmalar tüketilememiştir.

Aralarında bilgeliğini Tanrı'nın yaratıklarını, insanı ve insanın kültür ve uygarlığını yok olmaktan kurtararak isbat eden ve bu yanıyla Tanrılar tarafından ebedî hayata lâyık bulunan tek insan, Ziu Sudra gibi birinin yetiştiği Sumerliler, bilindiği gibi, tarihte, ilk kez, insanları eğitmek amacıyla okullar açmışlardı. Bu bakımdan onlar, ne, hükümdarı gerçekten Tanrı, insanları ise gerçekten Köle olarak algılayan Eski Mısır Firavunlarının, ne de, insanları renk veya ırk esasında "ârî - *mleççа*" ("*Dasyu*") olarak, veya *kast*lar halinde sınıflayan, veya, *Veda*larda olduğu gibi kol gövde ve ayak takımı ("Sudra") olarak ayıran, veya, ileride Nietzsche'yi çok ilgilendirecek şekilde "Üstün ırk (*Electi*, *electa*)" düşüncesine sahip olan Eski Hint zihniyetinden pay almaktaydılar. Bu tarihi gerçekler göz önünde bulundurulursa, *Kutadgu Bilig*'de Ulu Hâcib'in, hükümdarın, idealde, hükümdarlık kutunu, özellikle bilgelik ve alplik kutunu, idaresindeki insanlarla paylaşmak görevini durmadan vurgulaması önünde, bu vurgunun Anıtlar ve Destanlar yoluyla ve dilin yapısı yoluyla, Sumerliler'in zihniyetine bağlanması imkânındaki sebep anlaşılmış olur. Sumerliler küçücük nüfuslarına rağmen, yazı başta olmak üzere, insanlık kültür ve uygarlığına yapmış oldukları katkılarla, günümüz uygarlığına Hellenistik Çağ'a kadar doğrudan doğruya, daha sonra, dolaylı olarak, uzun vadeli etkilerde bulunmuşlardır. Bu etkiyi bu kadar uzun ömürlü yapan unsur, kültür ve bilim tarihçilerine göre (Speiser, Sayılı), ne din, ne dil, ne de herhangi bir etnik özelliktir. Bu unsur, Sumerliler'in İnsan - Toplum - Evren görüşlerindeki uyumdur. Hükümdar dahil, bütün insanlar, insan olarak, doğa önünde aynı umutları ve aynı yazgıyı paylaşırlar. Yazgı ancak, doğru davranış ve pürüzsüz adalet sâyesinde en iyi biçimi ile yaşanır. Doğru davranış tanrısal kurallara uymak demektir. Sumerliler gözünde bu kurallar kanunlarla tesbit edilmiştir. Kanunlar kırallara

kılavuzluk etmekte, tek tek fertleri ise korumaktadır. Evreni ve Toplumu, hattâ insan bedenini bir arada ve birlikte tutan şey kanundur, nizamdır yasadır, "adâlet"tir. Bu hukuk görüşünün temelinde bir toplum düzeni anlayışı, bir hayat felsefesi, bir dünya görüşü, buna dayanan bir "demokrasi" çekirdeği yer almaktadır [199a]. Netekim, Adalet'in insanlardan değil Tanrı'lardan geldiği görüşü Hellenler'in de sarsılmaz inancı idi. Adalet, Hesiodos'ta Zeus'un kızı, Homeros'ta ise, Zeus"un "iki küpü"nün yanında, Zeus'un "terazi"si olarak görünmüştür [200].

Klyaştorny'ye göre Uygurlularda runik harfli alfabe yaygın bir halde idi ve herkes okuma yazma biliyordu [201]. Türkler arasında okuma yazmanın yaygın olması geleneği, Sümerli kültürle zihniyet birliği göstermektedir. Yine Türkler arasında her bir insan ferdine verilen önem, "köŋül (gönül)"e verilen önem yoluyla,

"Burxan kentü köŋül erür
"Köngül ok burxan
"Köngülden taş negü bar [202]?

dizelerinde yansımış, ve

"Gönül Çalab'ın tahtı
"Gönül Çalab'a baktı
"İki cihan bedbahtı
"Kim gönül yıkar ise

dizeleriyle, hattâ,

"Bir kez gönül yıktın ise
"Bu kıldığın namaz değil

veya,

"*Kıblegâh-ı Kibriya*dır
"Yıkma kalbin kimsenin

dizelerinde yansımaya devam etmiş, "gönül bir sırça saraydır, yıkılırsa yapılmaz" şeklinde herkese mal olmuştur. Hattâ Buddhacılığın, öğrenciyi dizi dibine oturtup "Aham Brahmasti" bilincine erişinceye kadar teke tek eğiten, bu suretle eğitimi yaygınlaştıramayan Brahmacılık karşısında, amacı bütün insanları Buddhalaştırmak olan Japon budisti Simran (XII. Yüzyıl)ın kurmuş olduğu Joda Buddhacılığı'nın, *Hinayana* önünde dikilen ve Türkler arasında çok yaygınlaşan *Mahayana*'nın etkisinde kalmış olması bile ihtimal dahilinde bulunabilir. XII. Yüzyılda Japon budist Simran'ın insanların hepsine, en fakirine ve en aptalına bile *Boddisatva* olma yolunu açmak istemesi, İslâm'da çok önceden Haricîler arasında "bir Habeş köle bile halife seçilebilir" düşüncesini hatırlatmaktadır [203]. Bu bağlamda *Kutadgu Bilig*'de geçen beyit yeni bir önem kazanmaktadır.

[199a] Wooley bu çekirdeği Hititlerde görür : *The History of Mankind*, I, 2. s. 500, 501.
[200] Kranz, *Antik Felsefe*.
[201] Tezcan, *En Eski*.
[202] Arat, Şiir, Yzm. 12, Str. 5. Krş. Emel Esin.

Hesiodos "*İşler ve Günler*"inde adaletsizliğin ne kadar kötü bir şey olduğundan yakınmıştır. "Tanrılar, fazla insan nüfusu kırılsın diye harbi icad etmiştir" diyen Homeros'un kahramanı ise, insanlar doğarlar, ölürler, ama, "Döğüşsüz ve ünsüz ölmekten korkarım ben [204]" diyordu. "Savaş, bütün şeylerin babasıdır, birtakım insanların Tanrı olduğunu bildirir" diyen Herakleitos da "Savaşta ölen *heros* olur, Tanrı gibi saygı görür [205]" demiştir. Netekim, "Ârî" İranlıların Aşa Vahişta'sı "Dünya'ya hükmetmek için savaş"ı buyurmaktadır. Ama, bütün bunlarla birlikte Homeros, iyi olup atalara lâyık bir şerefle yaşamak gerektiğini de vurgulamıştır. Bütün bunlar, alplik değerinin insanların müşterek bir değeri olduğunu göstermektedir. Netekim, Kadı Burhaneddin ((1344 - 1398) bu değeri

"Er kişinin arzusu meydan bolur
"Er oldur Hakk yoluna baş oynaya
"Döşekte ölen yiğit murdar bolur [206],

Kanûnî devri şairi Yetîm ise

"Şah u gâzînin oluptur çü gaza matlûbu
"Hayr -ı Dîn Beg gibi Gâzî Beg'e hemrâh olalım [207]

dizeleriyle dile getirmişlerdir. Osmanlı hükümdarlarının bilgelik ve alplik esası üzerinde eğitilmiş oldukları gerçeğinin Altun Ordu Hanı Ulu Muhammed'den İkinci Murad'a 14 Mart 1428 tarihiyle gelen "Yarlık"ta, selâmdan sonraki hitapta, "Rûm Vilâyetin bilgen atalarıŋız" ibaresindeki "*bilgen*", bir işareti sayılabilir.

Kutadgu Bilig'deki erdemli tek yönetici Kün Togdı kendisinde değişmezliğin, doğruluğun, düzgünlüğün, gerçekliğin, adaletin, sarsılmazlığın yansıdığı kişidir. Bu kişi, tıpkı Güneş gibi ne büyür ne küçülür, ne artar ne eksilir; herkese, herşeye, arada hiçbir ayrılık gözetmeksizin, eşit olarak Varlık verir, aydınlatır, canlandırır. Hükümdar *tüz*dür, *köni*dir, âdildir, zâlim değildir, haksızlık yapmaz, doğruluktan şaşmaz, apaçık ve dosdoğrudur, bireylerine temiz - pis, üstün - aşağı demeden toplumunu idare eder. - Burada Türkler'de hükümdarın, tıpkı evrenin sarsılmaz, dosdoğru, düz, yeri sabit olan Demir Kazık ve onu yeryüzüne bağlayan dümdüz doğrultunun hükümdarda ve onun vasıtasıyla buyruklarda ve toplumda yansıdığını hatırlamak uygun

[203] Emel Esin, *Türk Kültürü, El Kitabı*.
[204] Kranz, Antik, S. 6.
[205] Kranz, *Antik*, S. 50.
[206] Yaşar, Yücel, *Kadı Burhaneddin*, S. 167.
[207] Tietze, *Türk Şiirinde*.

olur. Kün Togdı'nın başat çizgisi olan *tüz*'ün kaynağı, işte buradan gelmiş olabilir -. Kün Togdı'nın "kılınç"ı, "tüze"dir. Onun kişiliğini gözler önüne serip belirten öteki çizgileri, onun "kılınç"ının işte bu "tüze" oluşunun ya sonuçlarıdır, ya gerekleridir. O, "ukuşlu (akıllı)", "bilgili", "bügü", "bilge"-dir. Onun dili, "çın" bütündür. Özü sözü birdir, o doğrudur, "yalgan (yalan)" bilmez, yalanı sevmez - bu, *Muhâkemetü'l - Lugateyn*'de, Türkler'in "Hilkat-i pâkrak", "sıdk", "safâ" sahibi", "*tüz* niyetli" ve yalana karşı olmalarına ve şu verilen dizelere uygun düşmektedir :

"Ol kişini *kutluk* üydin taşkarı sürmek kerek
"*Kutluk* üy dünya durur yani ki öldürmek kerek-.[208]

Kutatgu Bilig'de Hükümdar hırslı, çiğ, hiddetli, aceleci, açgözlü, içgici, hırsız değildir. Böylelerini sevmez, onları yanına bile yaklaştırmaz, onlara *devlet kapısı*"nda iş neyi vermez. Eli açık, tüz, akıdır, yardımcıdır, zorlaştırıcı değil kolaylaştırıcıdır, karşılık beklemez, kararlarını kızgınlıkla almaz, iradesini kimsenin eline vermez, ağıza bakmaz, kendi aklı, kendi biligi üzere hareket eder, gönlü zengindir, çok uyanıktır "kür, küvez"dir, düşmanı yok eder, iyiyi, yararlıyı ister, halkını ongdurur, vezirlik işini, ünvan, mühür, tuğ, davul ve zırhı da, *tüz* ana vasfının bir gereği olarak, "ukuşlu, biligli, ödrün, tili, könglü tüz" olana verir, başkasına vermez. Biz, Ulu Has Hâcib'in *Kut Veren Bilgi*sini sunmuş olduğu Tavgaç Buğra Han'ın Kün Togdı kişiliğinde olup olmadığını ya da kut bulup bulmadığını bilmiyoruz. Ama, Ulu Bilge Has Hâcib ona sunmuş olduğu eserinin çok büyük değerinin bilincindedir ve *Hâcib*'in yalnız hükümdar katına gireceklere yol gösteren bir kişi değil, ama, aynı zamanda, hükümdara da hükümdarlık değerini ya da değerlerinin ne olduğunu gösteren ve öğreten bir kişi olduğunu açıkça söylemektedir. Belki de" *has hâcib*"lik, "tarkanlık", "atabeglik" "lalalık" mahiyetinde bir müessese idi. Hattâ buraya sonradan mahiyet değiştiren "kâtib"lik müessesesini de eklemek mümkündür. Bir kelime ile, hükümdar, ya da Kün Togdı, "*tüzce*" buyurur. Hükümdarı hükümdar yapan öz ya da "Tanrı kutu" veya hükümdarlık kutu "*tüzce*" buyurmaktadır.

Kutadgu Bilig'de erdemli tek yöneticiye hizmet eden "Buyruk" Vezîr Ay Toldı'nın kişiliği de tıpkı Kün Togdı'nın kişiliğindedir, bir tek farkla : Kün Togdı "tahtta oturur", çünkü o hükümdardır, buyurgandır. Ay Toldı ise, el bağlayıp kapıda durur, çünkü o buyruktur. Ay Toldı'nın "kılık"ı "tapug" (yapan, emri yerine getiren)"dur, "atı (adı)", "tapukçu"dur, "orun"u ise "kapug"dur. Tek kelime ile, Kün Togdı emir verir, Ay Toldı ise emir alır, emri yerine getirir. Ay Toldı'nın ana çizgileri "ukuşlug", "biliglig" olmaktır. Ay Toldı'nın "kılınç"ı : "köni", "amul", "bağırsaklığ", "ongay", "tetig", "yiğit", olmaktır. "Kılık"ı : "teng", "at'ı : tapukçu", "orun'u :

[208] S. Çağatay, *Türk Lehçeleri*, S.

"kapug", "til'i : çın, bütün, tüz, *si*'lig"dir. Yaşı : "kiçig"dir. O "ülgen"dir ("Bu Ay Toldı aydı : Kör erdem öküş, Menningtin tegir teğse erke ülüş", 673. "Kutu birle tegrür tözüke ülüg", 3461). Sevinç verir ("Erec minde emgek minden tezer. Sevinç minde sakınç manga yol azar", 677). Dilekleri yerine getirir ("Tilemiş tilekke yetürdüm elüg"). İnsanlar onu değişken olmasından ötürü dönek sanıp, kötülerler ("Münüm bu mini yalınguk irsel tiyü. Ayıglab yorırlar kişige ayı, 685), oysa o kötü değildir; durmadan yenilenmektedir ("Mün ermez manga kör bu irsellikin. Yangınlık takılar ma özke bekim, 686). O Ay *huviyet*indedir, o Ay'a benzer ("Bu Ay Toldı aydı : Menning atımı Bügü mengzetür Ay'ka bu kılkımı", 730, 740); onun dönmesi değişmesi, bir döneklik değişmesi değildir, bir yenilenme dönekliğidir, dönmesidir. Kün Togdı değişken değildir, Ay Toldı ise değişkendir, ama, Ay Toldı'nın değişken ya da "kıvılgın" olması, onun, asla "zulüm, haksızlık, yalan dolan, içgi, küçüğe maskara olmak, savurgan" olmak gibi olumsuz değerler, ya da çelişkiler ve yanlışlıklar yeri olması demek değildir. O da tıpkı Kün Togdı gibi "*tüz*, köni : âdil, ukuşlu, biligli, yalan - dolan bilmeyen, özü sözü doğru, sözü tatlı, uyanık, Yiğit, akı, eli açık, gözü gönlü tok" bir kişidir. Dilbilimciler Çin, Sanskrit, Tibet, Tohar, Sogut dillerinden yapılan çevirilerle zenginleşmiş ve Mogolca'ya ödünç vermiş Buddhist Uygur yazını öykülerinde prenslerin ve varlıklı kişilerin erdemlerinin ellerindekileri son kuruşuna kadar vermek olduğunu belirtmiştir[209]. O, Tıpkı hükümdar gibi ve Türk töresine uygun olarak, önce bilge sonra alp bir kişidir. Ay Toldı, aldığı emri yerine getirir, yani ülüş verir, sevinç verir, halkı ongdurur, muta erdirir. Esasen, gerek hükümdar, gerekse buyruğu, bu iş için, yani, toplumunu muta erdirmek, kutlamak için bu dünyada bulunmaktadır. Hükümdarın ve buyruğunun varlık sebebi ("Hikmet-i Vucûd"u), halkının mutluluğunu sağlamaktır. Bu da Mahayana Burxancılığı'nın malûm bir deyimi olarak "Büyük Gemi" (Ulug Kölüngü)yi kurtarmaktır. "Küçük Gemi"yi kurtarmak (Hinayana), toplumu değil de, bir tek kişinin kendi kendisini kurtarması, yani, gerek hükümdarın, gerekse buyruğun kendi kendisini kurtarması, onların, hükümdarlık ve buyrukluk özlerine aykırı düşer. İşte bu siyasal görüşte olan Ulu Has Hâcib, Ögdülmüş'i "ata pendi tutdı. Kutı künde artdı" sözleriyle överken, kendi kendini kurtarmak peşinde olan Odgurmış'ı kınamaktadır. Bu bakımdan Ögdülmiş - Odgurmış karşıtlığını "Dünya" - "Ukba" mücadelesi olarak algılamamız güçleşmektedir. Oysa, Reşit Rahmetî Arat'ın kanısı bu idi[210]. *Kutadgu Bilig*'deki durumu Hinayana'ya karşı bir mücadele olarak algılamak, *Kutadgu Bilig*'de Hükümdar Kün Togdı'nın "Zâhid"in ayağına kadar gitmesi olayı ile Uygurlu hükümdarların, "Dizlilere diz çöktürten" Gök Türklü hükümdar tipinden uzaklaşarak, Buddha rahipleri ya da "Dıntarlar" önünde diz çöker ve yal-

[209] Tezcan, *En Eski*.
[210] *Kut*, *İA*.

varır hale gelmesi olayı arasında bir koşukluk bulunabileceği düşünülecek olursa, söz konusu duruma düşen hükümdarın, asıl işi olan "Büyük Gemi"yi kurtaramaz hale gelmesini, ulu bir *Has Hâcib*'in onaylamasının mümkün olmadığı sonucunu çıkarmak daha uygun olur - Hükümdarın "bilge" olması, söz gelişi ne beyaz gömlek giyip bizzat fizik deneyleri yapması, ne de Beyazıd Velî misâlinde gördüğümüz üzere, "Velî" olmasıdır. Şair Beyatlı *Selim Nâme*'sinde bunu

"*Nizâm-ı Âlem* için gelmişti cihana"

dediği hükümdarını tasvir ederken anlamca belirtmiş bulunuyor :

"Hakk'tan *Nizâm-ı Âlem*'i temine er gelür
"*Rûh ül-Kudüs*le *Arş-ı Hudâ*'dan haber gelür
"Rûy-i zemini tâbi-i fermân kılmağa
"Sultan Selîm Hân gibi bir şîr-i ner gelür -.

Bil'akis, adalet kavramını tanıması ve bunun gereğini yapmasıdır. Bu bakımdan Ögdülmüş - Odgurmış - Kün Togdı üçlüsü, daha doğrusu, Ögdülmiş - Odgurmış ikilisi macerası üzerinde Bilge Tonyukuk'un, Baga Tarkan'ın gölgelerinin yayılmış olduğunu söylemek tarihsel olaylara uygun düşer. Hükümdar, ibadet ile, "zühd ü takvâ" ile kendini kurtaramaz. Bir kez, ona, kut verilmiştir; o, kutunun gereğini yapmalıdır. Hükümdar için kurtuluş, hükümdarlığını işletmektedir, hükümdarlığını işletmektir. Durum buyruk için de öyledir. Türk siyâset hayatında bu anlayışın sürüp gittiğini, yaşayıp durduğunu Koçi Beg'in Dördüncü Murad'a arzetmiş olduğu *Tezkire*lerinden birindeki şu satırdan anlıyoruz : "... Velhasıl, şimdiki halde, reâya fukarasına olan zulm ve taaddi bir tarihte ve bir iklimde ve bir padişah memleketinde olmamıştır. Memâlik-i Osmâniye'den bir memleketde, zerre kadar bir ferde zulm olsa, Rûz-i Cezâ'da Mülûktan sual olunur, Vükelâ'dan sorulmaz. Ve "Anlara sipariş ettim" demek, Rabb ul - Âlemîn'de cevap olmaz... Küfr ile dünya durur zulm ile durmaz. *Adalet*, tûl-i ömre sebeptir; ve *intizâm-ı ahvâl-i fukarâ* Padişahlara mûcib-i Cennet'tir. Bu dediklerim kelâm benim değildir. Ulema ve Meşayih kavlidir". Gerçekten *Kutadgu Bilig*'de şu beyti okuyoruz :

"İlingte biregü kice kalsa aç
"Anı sintin aytur bayat közni aç. 5165.

Hattâ Kün Togdı'dan sonra, Ögdülmiş de Odgurmuş'un ayağına gitmiş, ondan topluma hizmet etmesini dilemiştir. Bunun üzerine, o, "Zâhid" tipten beklenmeyen bir davranışta bulunmuş, Ögdülmiş'e, "Zâhid"lik yolunu seçmesi için telkinde bulunmamış, tam tersine, geri dönüp halkına hizmet etmesi gerekliliğini vurgulamıştır. Demek, hal ne olursa olsun halka hizmet esastır. Koçi Bey ile aynı yüzyılda yaşamış olan ve

"Şer' süz olmağ ile zabt-ı umûr
"İhtilâlât-ı umûr itdi zuhûr.
"Masraf artub azalınca irâd
"*Nazm-ı âlem* bulur elbette fesâd. (Mine Mengi'nin doçentlik tezinden) diyen, Nâbi de onunla aynı kanaatleri paylaşmaktadır :

"'İlm ile 'akl iledür maslahât-ı devlet ü din
"'İlm ile 'akl iledür şart-ı sadâret, yoksa,
"Şer' u kanûnu ne bilsün bir âlây-ı la yefhem
"Anlayan kaide-i cengi bile âlimdir
"Anı cahil ne bilür olsa da faraza Rüstem
"Devletü eyledüler böyle perişan cühelâ
"Nice teklif olunur gurge meraât-ı ganem
"Vüzera olmayıcak âlim ü âkıl, olamaz
"Mülk ma'mûr mebâni-i hilâfet muhkem
"'Adldür asl-ı *Nizam-ı Âlem*
"'Adlsüz saltanat olmaz muhkem [211]

Mümkün bir yoruma göre de halka hizmet edip durmak acaba hizmet edeni kurtarır mı ? - Ziu Sudra'ya ebedî hayatı bağışlayan bu idi: İnsanı ve insanın kültür ve uygarlığını kurtarmak - Yoksa ferdî kurtuluş için başka bir yol, söz gelişi Hinayana var mıdır? Bu mümkün yorumdan dolayı herhalde Reşit Rahmeti Arat, Ogdurmış olayını "Akibet"in incelenmesi olarak değerlendirmek istemiş olabilir.

Kutatgu Bilig'de, son uçta, Ay Toldı'nın, vezir görünümü altında, asıl, başka bir felsefî fikrin açıklanmasınının timsâli olduğunu, hattâ, bu fikrin uygulaması olduğunu görmekteyiz. O da *Kutatgu Bilig*'in Fârâbî'nin felsefesini yansıtmakta olduğudur. Bu cihete, Sadri Maksûdî ve Reşit Rahmeti Arat açıklama yapmadan işarette bulunmuşlardır.

Ay Toldı, Küsemiş[212] aracılığıyla, *Hâcib*'i bulur[213], *Hâcib* aracılığı ile de Kün Togdı'yu, yani, *Tüz*'ün, *Köni*'nin, doğrunun, Adalet'in tâ kendisini,

[211] Mine Mengü, *Divan Şiirinde Hikemi Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbi*, 1975 - Eylül DTC Fakültesi, Doçentlik tezi.

[212] Küsemiş'in akıllardan biri olması gerekir. Bu Fârâbî'nin psikoloji konusunu ele alış ile ilgilidir. Oysa, Arat onu arzu saymaktadır.

[213] "Hâcib" de Fârâbî'deki akıllardan biridir. *Akl Müstefâd* olması muhtemeldir. Çünkü, nasıl "Hâcib" hükümdarın, yani, Güneş'in, yani, Tüzlük'ün yanına sık sık girip çıkıyorsa, (belki, Tarkan'ın eskiden yaptığı gibi), bu işe alışıksa, Hükümdarın, Güneşin, Adaletin Tüzlük'ün yüzünü görmeye yatkın ise, hazır ise, işte tıpkı bunun gibi, Adalet ideasını kendi yapısında taşıyan *al-'Akl al-Fa'âl* den önce de, Hükümdarı=Adalet ideasını anlamaya sık sık tecrübelerle alışmış bir akıl daha vardır, işte bu akıl Akl Müstefâd'dır. Bu bakımdan Hâcib, Akl Müstefâd'ın timsâli olabilir. Hattâ bu yüzden, Adalet'i temsil eden Hükümdarı

yani, Kut'u bulur. *Kutatgu Bilig*'de *Kün Togdı*'nın kut'un tâ kendisi olduğuna işarette bulunmuştuk[214]. Çünkü, Ay Toldı, Kün Toldı'yı bulur bulmaz, Ulu Yûsuf Has Hâcib "Tapugka körüngil kutung bad kur", 580, (Artık taliin sana yaver oldu der), oysa, bu, *tâli*' değildir, daha doğrusu, *tesâdüf* anlamında *tâli*' değildir -, ve ekler : "Kut ol beg, yakın bolsa kutga kişi. Tilekin bulur, barça itlür işi", 606, "Basa aydum emdi, bu Ay Toldın'ı. Anıngdan yaruyır iduk kut küni", 354, İduk olan kut güneşi Ay Toldı'da parlar). Ay Toldı, Kün Toldı'dan kutu alır almaz, kendisi de ışımaya başlar, kutlanır, kutlaşır, kuta dönüşür, sevinç kaynağı olmaya başlar, yani, kutu kendisine saklamayıp etrafına vermeye başlar. Çünkü, bilge şair, "Bu Kün Togdı tigli törü ol köni. Bu Ay Toldı tigli kut ol kör anı", 355, der, ve Ay Toldı'nın ağzından ekler : "Erej minde, emgek minden tezer. Sevinç minde sakınç manga yol azar", 677. Ve öğüt verir : "Bu kut kayda bolsa, boyun bir yaraş. Kalı özünge kutga katgın küreş, 681".

Bu suretle Ay Toldı'nın kişiliğinde iki süreç tesbit edebiliyoruz : Birincisi, daha henüz, Kün Togdı'yı tanımadan önceki Ay Toldı (Karanlıktaki Ay Toldı) dur. Bu halde iken, Ay Toldı, Fârâbî'deki henüz düşünmeye başlamamış, ama, düşünmeye hazır ve elverişli durumdaki "*al-'Aḳl bi'l-Ḳuvva*"-dir. Bu Akıl'a *'Akl Heyulânî* veya duruma göre kazanacağı alışkanlık açısından *al-'Akl bi'l-Malaka* de denir. Ay Toldı'nın Küsemiş'e baş vurması, *al-'Aḳl bil-Malaka* olmaya talip olmasıdır, daha doğrusu bu durum, felsefedeki *al-'Aḳl bilfi'il* seviyesine çıkmak isteğini temsil eder, bu isteği dile getirir. Aristoteleste de duyu değil, düşünce isteğe bağlıdır. Aynı zamanda, bu, Ay Toldı'nın "*al-'Akl bi'l-Fi'l*" olmasıdır, ona dönüşmeye başlamasıdır. Onun *al-'Aḳl bi'l-Fi'l*'-leşmeyi sürdürmesi, kendisi bir "*al-'Aḳl al-Müstafâd*" olan *Hâcib* ile tanışmasıdır, onun bu "*al-'Aḳl al-Müstafâd*" ile tanışması kendisinin de "müstefâd"laşmasına neden olur. Ay Toldı'nın, yine, kendisi bir "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" olan Kün Togdı'yı görmesi ise, kendisinin "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"leşmesi, demektir. Vezîr Ay Toldı, *Adalet İdeası*'nı, yani, Hükümdar Kün Togdı'yı, yâni, Kutun tâ kendisini, işte, kendi Akılsal rûhunun (Aristotelesteki *Dianoetike Psüke*) bu "*al-Akl bi'l-Kuvve*" ("*Nûs Poietike*"), "*Al-Akl bi'l-Malaka*" (*Hexis*), "*al-Aḳl al-Müstefâd*", "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ("*Nûs Apathes*") gibi halleri arasından geçerek, tanır. Vezîr Ay Toldı, bu kez, *Adalet İdeası*'nı yani Hükümdar Kün Togdı'yı, yâni kutun tâ kendisini tanıdı mı, Güneş ile bir kez aydınlandı mı, - Aristoteles, "Tanrı aklı, ruhta, bir ışık gibi yaktı" diyordu. Mezopotamyalılar Göğün Doğu'sundan akan bir akıya inanıyorlardı - artık, kendisi "*al-'Akl*

gözeten Tarkan ile, Hükümdarı Adalet ideası'na göre eğiten Ata Beg ile, onu sık sık görebilen, başkalarıyle temasa getiren Hâciblik ve belkide Lala'lık, biribirlerine yakın müesseseler olarak bile düşünülebilir. Bu müessese, Abbasîlerde, Buveyhlerde "Kâtib"lik olarak görücektir.

[214] Bk. Burada.

al-Fa'âl" leşir, ondan pay alarak, "*al-'Akl al-Fa'âl*"e dönüşür - Bu ise, Ay'ın karanlık iken yavaş yavaş Birinci Dördün, İkinci Dördün, Üçüncü Dördün ve en sonda Tolunay olmasıdır -, tolur, kuta erer, kutlaşır. Ama, eğer, Vezîr, kutun gereğini yapmazsa, yani, hep, Adalet hakkındaki bilgiye göre davranmazsa, Adalet İdeası'na göre iş işlemezse, gözden düşer, kendisinin başına konmuş olan "devlet kuşu"nu, kaçırır. İşte, insanlara kutu "kıvılgın", "körüt", "inançsız", "küvençsiz" saydırtan da budur. Yoksa, aslında, kut, bunların hiç birini kendi sırtına yüklem olarak almaya lâyık değildir. Aslında kut, Tolunay gibi hep parlaktır. Onun için insan, onun gereğini yapmaktan bir an bile geri durmamalıdır. "Ata pendi"tutmalıdır, Atatürk'ün dediği gibi, "Bulunduğu yere hep lâyık olmalıdır[215]". İnsan, hem, kutun gereğini yapmasın, hem de kutu elde tutsun, işte bu, imkânsızdır. Gerçi, böyle durumda da insana kut gelir; gelir, ama, orada bir an durmaz, oradan kaçar, uzaklaşır. Ay Toldı bir kez Kün Togdıyı, Kutu, *Adalet İdeası*'nı tanıyınca, Ay Toldı'nın "yarukı tolur", yani o "müstefâd"laşır, hem kutu (yukarıdan) alır, hem de (altındakilere) verir, geçirir, kendisi de kut bağışlamaya başlar, ülgenleşir, toplumunun insanlarına ülüş, sevinç, gönenç verir, toplumunu oğdurur. İşte bu ikinci süreçtir. - Burada, Ay'ın ışığını Güneş'ten almakta olduğu hakkında çok sarih bir bilgi bulunmaktadır. Netekim, Anaxagoras "Güneş, Ay üzerine ışık atar" diyordu -. Fârâbî'de, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*", Gerçek, Doğru, İyi, Âdil, Güzel *idea*larının yeri idi. Ay Toldı da, "Tüz", "Köni", "*Si*lig", "bağırsaklık", "amul" (Yumuşak) "Tetik", "Yiğit", "Ülgen", "Körklü" *hüviyet*iyle, hem, her varlığı ideal sınırına ulaştıran bir etken, hem ideal sınırlarına ulaşmış varlığın tâ kendisi, hem de, varlıkta ideal sınırlarına ulaşma anlamında kut olarak, hem de, Fârâbî'nin felsefesindeki "*al-'Akl al-Fa'âl*"in timsâli olarak, kendisini göstermektedir; işte, bu anlamda, "*al-'Akl al-Fa'âl*", kutun tâ kendisi olmuş olmaktadır. Ama, "*al-'Akl al-Fa'âl*"in kendisi de, *Akl Evvel*'den, ve en sonda, Tanrı'dan kut almıştır. Çünkü, Fârâbî'nin felsefesinde, Tanrı biricik varlıktır. O, "*Vâcib ul-Vucûd Bizatihi*"dir. O halde, asıl kut, Tanrı'nın tâ kendisidir. Ama, Fârâbî'nin felsefesinde, "Lâhût", asla, "Nâsût"a "Hulûl" etmez. "*al-'Akl al-Fa'âl*" deki *idea*lar içerisindeki İyi ideası Adalet, tıpkı Güneş gibi hem yaratır, hayat ve can verir, hem de aydınlatır, onların bilgisini sağlar. İşte Vezîr Ay Toldı, Küsemiş ve Hâcib aracılığı ile, yaşamış olduğu kendi *akılsal* bu iç kişisel tecrübesinde, şu gerçeği : Hükümdarın, halkın kutlanması uğruna, "tüz", "köni", "buyurgan", Vezirin ise "Tüz", "köni", "buyruk" olması gerçeğini, görüp bilinçlenmiştir. Tek ferdin, yani, Ay Toldı'nın ferdî aklı, Fârâbî'nin felsefesindeki akılın "*bi'l-Kuvve*", "*bi'l-Fi'il*", "*Müstefâd*" ve en sonda "*Fa'âl*" safhalarını tatmıştır. İşte, bu aynı *akılsal* iç tecrübeyi geçirmeye, adetâ Fârâbî'nin felsefesini yapmaya hazır olan, Ay Toldı'nın oğlu Ögdilmiş'tir. "Büyük Gemi"yi kur-

[215] Atatürk bunu insanın bulunduğu yere hep lâyık olması gerektiği şeklinde vurgulamıştır.

tarmak, yani, halkın kuta erdirilmesi, gönenci ve onğması uğruna çalışması, Hâcib'i memnun ettiği halde, "Küçük Gemi"yi kurtarma, yani, kendi ferdî varlığını kutlama yolunu, bu suretle, "Aham Brahmasti", ya da "Ene'l-Hakk" demeye hazırlayan yolu seçen Odgurmışu memnun edemiyor. Bu halde kaldıkça, Odgurmış, bir türlü "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile birleşemiyor. "*al-'Akl al-Fa'âl*" ile birleşemediği için, o, genellikle "*Akl Heyulânî*" durumunda, Ögdilmiş ise, "*Akl bi'l-Fi'il*" durumunda bulunmuş oluyor. Eğer, Odgurmış "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile bir birleşebilseydi, mutun ve kutun kendi ferdî varlığını kurtarmak değil, âdalet yolu ile toplumunu kurtarmak olduğunu anlayacaktı. Netekim, bir kez böyle bir pırıltı eseri göstermiş, Ögdülmiş'e, gidip halka hizmette bulunmasını öğütlemiştir. Bu iç, akılsal, kişisel söz konusu tecrübe, asla, insanın kendisinin Tanrı olduğunu iddia ettirecek bir "*gnostique extase*" değildir; bu, Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel Adalet ideası üzerinde, çok açık bir bilince ermekten ibaret bir *akılsal* tecrübedir. Aristoteles'in tabiriyle bir "*noesis* (akılsal sezgi)", İbn Sînâ'nın tâbiriyle bir "*Hads*"-tir, Fârâbî gibi bir felsefe yapmaktır, yoksa, riyazet yoluyla kendisini, kendi ferdî varlığını kurtarmak değildir. İşte böylece, "Küçük Gemi"yi bedensel riyazet ve ibâdet yolu ile kurtarmaya çalışan Odgurmış, genel olarak, "*Akl Heyûlânî*"yi temsil ettiği halde, Sûfîlerin bir deyimi ile sanki, bir çeşit "Ham Ervah"tan olduğu halde, "Büyük Gemi"yi kurtarmaya çalışan, bunun yolunun akıl ve bilgi olduğunu anlayan Ögdilmiş, "*Akl bi'l-Fi'il*"i temsil eder. Bütün bunlarla birlikte, Odgurmış, yine de, belki, Kün Togdı, Ay Toldı ve Ögdilmiş ile temas ede ede Ögdilmiş'in onu rahat bırakarak asıl doğru yola, "Büyük Gemi"yi kurtarma yoluna gitmesini öğütlemekten de geri durmamıştır. Odgurmış'ın, geride, bir tas bir asa bırakarak, yalnız başına ölmesi, aslında, *Kutatgu Bilig*'de, "Büyük Gemi"yi kurtarma fikrinin üstün gelmesidir. Çünkü, bilindiği üzere, "asâ", ya da güdecek, berke tâ Sumerlilerden beri, "Sürünün sâdık çobanı"nın, "*Sipasi*"nin, *doğruluk ile gütme* simgesidir. Bu Simge, Mezopotamya hükümdarlarının elinden, Mısır Firavunlarının eline geçmiş, bugün, rûhânî olsun veya olmasın adaleti gerçekleştirme durumunda bulunanların ellerine verilmiştir; hattâ tarihte, "*Flagellum Dei*" olarak bile ün yapmıştır. Bilindiği üzere, Odgurmış'ın bu asâsı ve tası ile sürmüş olduğu sâde yaşantı, "Kanaatkârlık" olarak değerlendirilmiş, ama, Reşit Rahmetî Arat, Odgurmış tipinin "Kanaat"i değil, fakat, "Akibet"li temsil ettiğini ileri sürmüştür; onun, Odgurmış'ı böyle bir değerlendirmeye tâbi tutuşu, literatürde olumlu eleştiriler almasına neden olmuştur[216].

Kutatgu Bilig'in, 6-7 Bin beyitlik bir edebî anlatım içerisinde, işte böyle bir Tanrı - Evren - Toplum - insan kavrayışı sezilmektedir. Bu tür edebî ve manzûm anlatım geleneği, daha sonra, "*İttisâliye*" ve "*İttihâdiye*" gibi, biribirine, ontoloji açısından, gerçekten, taban tabana zıt iki ayrı, ve biri-

[216] Bk. S. Çagatay, *Kutatgu Biligde Odgurmuş'un Kişiliği.*

birine indirgenemez mahiyette görüş temelinde de olsa, sürüp gitmiş, Türk Edebî ürünlerinin örneklerini oluşturmuştur (Mevlâna, Yunus, Yesevî...). Bu sürüp giden gelenek içerisinde, biz, Nâbî'den, Nâbî'nin *Divân-ı Hikmet*'inden, yeni gerçekliklerin dile getirilişini dinleyeceğiz[217]. Hattâ, kanûn konusu, Tanzimat şairlerinden meselâ, Şinâsî ile yeniden ele alınacaktır Şinâsî, yeni bir Tanrı - Evren - Toplum (Kanûn)-İnsan anlayışı yaymaya başlayacaktır. Bu geleneği oluşturan eserlerin edebî değerlerini tartışmak bir yana, bütün sorun, kutu görenin, kutlananın, kutlaşanın kutu kendine mi saklayacağı, yoksa, başkalarıyle mi paylaşacağında, ve bunun nasıl gerçekleştirileceğindedir.

Yazı ile kayda geçmiş olan Tarih'te, bildiğimiz kadarıyle, bir "anakronizma"ya izin varsa, kutu ilk gören, anlayan ve anlayışının gereklerini yerine getiren Hükümdar, Sümerlilerin hükümdarı Ziu Sudra'dır. Çünkü, Ziu Sudra, herhalde, yaşamış olduğu "âdil" hayat sonucu, Tanrıların konuşmalarını kulaklarıyle duyacak, *işitecek* kadar kendisini Tanrılara yakın hissedebilmiş, daha doğrusu, Tanrılara yaklaşmıştır. Buna, Sumeroloji Literatüründe, "*divination*" denmiş olduğu malûmdur. Hattâ, Kramer'e göre, Ziu Sudra'nın bu "*divination*"u, kültür ve uygarlık ögeleri arasında bildiğimiz *ilkler*den yirmibeşi arasına girmiştir[218]. Ziu Sudra, Tanrıların insanlar hakkında konuşmalarını "*işitir*" işitmez, onların ne yapmak istediklerini anlamış, hemen, bir *tekne* yaparak Tanrıların yaratıklarını: Bitki, hayvan, insan kültür ve uygarlık'ı içine doldurarak, onları "Tufan"da yok olmaktan kurtarmıştır. Bunun üzerine Tanrılar, Ziu Sudra'ya kendilerininkine benzeyen bir "ebedî hayat" ve "Cennet" bağışlamışlardır. Bu "İlk Tufan" Hikâyesinin anlamı, Ziu Sudra'nın Tanrı - Evren - Toplum - İnsan, hakkında çok açık bir bilinç, bir "Hikmet" sahibi olması idi. Ziu Sudra bu davranışını, Tanrıların ona ebedî hayatı veya "Cennet"i bağışlamaları için yapmamıştır. Çünkü, eldeki tablette böyle bir gerekçeye ilişkin satırlar bulunmamaktadır. Bu davranışını Tanrılara bir ibadet olarak yapmıştır. Durum, herhalde, böyle olmalıdır ki, insanı kusurlarından ötürü cezalandırmak üzere yok etmeye karar vermiş olan Tanrılar, Ziu Sudra'yı bir insan olduğu ve kendilerinin almış oldukları "insanı yok etmek kararı"nı engellemiş olduğu halde, yok etmemişler, tam tersine, onu "ebedî hayat" ve "Cennet" ile ödüllendirerek, onu kendilerinin katına yüceltmişlerdir. Daha doğrusu, aslında, Ziu Sudra, Tanrıların yaratıklarına göstermiş olduğu saygı, ilgi ve koruma duygusundan ötürü kendi kendisini Tanrı katına yüceltmiş olmaktadır. Babası Zeus'tan "Ateş"i çalan Prormetheus ise, aksine cezalandırılmıştır. Bu, iki kültürdeki zihniyet farklarını gösterir. Demekki, Sümerliler gözünde Ziu Sudra'nın davranışı, Tanrılara lâyık, tanrısal, Tanrı gibi bir davranış olmalıydı. Tanrıların konuşmalarını "duyan" "kişi", kendisinde

[217] Mine Mengü, Doçentlik tezi.

[218] Kramer, *From the Tablets of Sumer.*

bir *tekne* yapacak derecede bilimsel ve teknik bir bilgi birikimi bulunan Ziu Sudra, kendisini tek başına kurtaracak her tür şarta sahip olduğu halde, bunu yapmıştır; o, fark gözetmeden değil, sadace insanları, hattâ, bitkil eri,hayvanları, yani bütün doğayı, ama, asıl önemli kültür ve uygarlığı da kurtarmıştır; Tanrıların onu ödüllendirme gerekçesi, kurtarılan her şeyin tanrısal olmuş olması veya Tanrı bağışı olmasıdır. Yaratan, kızgınlık eseri, akla aykırı bir karar aldığı halde, yaratık, sukûnet eseri, akla uygun bir karar alıyor, Yaratan yaratığa katılıyor!

Hikmetin, ilkin Kaldelilerde olduğunu, sonra onlardan Mısırlılara, onlardan da Yunanlılara geçtiğini söyleyen Fârâbî, "*Tenbîh*"inde ve "*Tahsil*-inde mutluluğun "*al-'Akl al-Fa'âl*" ile birleşmek, yani, Gerçek, Doğru, İyi (Adil), Güzel'i tâ *öz*den tanımak ve ona göre davranmak olduğunu vurgulamakla ve bütün hayatını bu yolda yaşamakla, Ziu Sudra ile zihniyetçe ve bilifiil birleşmektedir. Fârâbî bilimini, felsefesini ve sanatını, bu alanlarda yazmış olduğu anıtsal yapıtlarıyle herkesle paylaşmıştır. İbn Sînâ'da Fârâbî'-nin felsefesindeki ana fikirleri aynen kabul etmiştir. Farâbî'deki "Melik-i Âdil", "Melik-i Sünne" kavramı. İbn Sînâ'da "al - Rabb al - İnsani" "*al-İlâh al-Beşerî*" (Sicistani'de terim "al Şahs al - İlâhiy" dir) şeklini almıştır. Eğer, bir hükümdar '*İffet, Şeca'at, Hikmet ve Adalet*" kavramlarını tâ *öz*den tanıyorsa, davranışlarını ona göre ayarlıyorsa, ona göre gerçekleştiriyorsa, bu, onun "*al - İlâh al - Beşarî*" olması anlamına gelir, işte asıl böyle birine ibadet etmek gerekir ve ibadet isebetli olur. Ama, İbn Sînâ hayatında böyle biriyle karşılaşmamış olmalı ki, Tanrı'yı "*taklîd*" etmekden Tanrıya benzemeye çalışmaktan Tanrı'nın razı olduğunu, oysa, "melik"i "taklîd" etmekten, ona benzemeye çalışmaktan, "melik"in razı gelmesi şöyle dursun onu kızdırmakta olduğunu söylemektedir (*fî' Mâhiyat al-'Işk*). O halde İbn Sîna eğer, insanlar arasında bulunabilirse, bir "Melik-i 'Âdil"in, neredeyse, Tanrı yerine konulabileceği kanısını taşımaktadır. Ama, Sumerli sanatçı, bize, bir ikinci Ziu Sudra'dan daha söz etmemektedir; ya da çözümlenmiş tabletlerde, buna rastlanmamıştır. İbn Sînâ, yalnız hükümdarın değil, ama, herhangibir insanın da, "*âbid*" veya "*zâhid*" olarak değil, ama, ancak "*ârif*" olarak kutu görüp kutlanacağı kanısındadır. Ama, o, "*arif*" ine bir serahat daha getirmiştir : *Ârif*", "mütenezzih" olmalıdır, yani, onun Tanrıya olan "ubûdiyet"i ve "zühd"ü, sadece Tanrının *öz*ünü tanımak için olmalı, o, başka her tür amaçtan "münezzeh" bulunmalıdır - Buveyh'li ortamda "Kemal"in Tanrı için değil, ama, sırf "Kemal" için istenmesi gerektiği gibi bir fikir de savunulmuştur-, yani, Tanrı'yı başka bir şeyin, özellikle, kendi beklentilerinin bir *Pragması*, bir vasıtası yapmaktan uzak durmalıdır. Bu istek Yûnus'ta

"Cennet Cennet dedikleri
"Birkaç hûri bir kaç peri
"İsteyene ver Sen anı.
"Bana Sen'i, gerek Sen'i

olarak dile getirilmiş olan istektir. İşte, İbn Sînâ'daki bu "*Ârif Mütenezzih*" İbn Sînâ'da ideal insandır. İbn Sînâ'nın ideal insanı, daha doğrusu, ideal sınırlarına varmış olan insanı, *kutlu* insanı işte budur. Bu insan tipinde Ziu Sudra'nın, Tanrılardan hiçbir karşılık beklemeksizin, yalnız, kendi hikmetinin gereği olarak, Tanrıların her tür yaratığını kurtarmış olan Ziu Sudra'nın ruhunu sezmemek elden gelmiyor. Acaba *Kutatgu Bilig*'de ki Odgurmış tipi, İbn Sînâ'nın "Ârif Mütenezzih"i midir? Acaba Ay Toldı veya, asıl, Kün Togdı, "*al-Malik al-Sunna*", "*al-Malik al-Âdil*", "*al-İlâh al-Beşeri*" midir? Birinci sorunun cevabını verebilmek için sorunu biraz incelemek gerekir; ama, ikinci sorunun cevabını vermek, hemen hemen, şimdiden mümkündür : Kün Togdı, "kutlug" hükümdar, Fârâbî'de tasvir edilen" al - Melik al - Âdil, "al - Melik al - Sünne" den, İbn Sînâ'da tasvir edilen "al "al - Rabb al - İnsânî" den başkası değildir. Sumerli Ziu Sudra'nın, İbn Sînâ'da tasvir edilen" al - Rabb al - İnsanî" hükümdar tipi ile "al - Ârif al - Mütenezzih" olan insan tipinin bir karması olduğunu dahi söylemek mümkündür.

Kutatgu Bilig'de "kıvılgın" gibi görünen kutun özü "kıvılgın" değildir. tam tersine, "kıvılgın"lık, kuta kutu alandan gelir. Kut, ideal sınırında "tüz" oluştur, "tüz olmaklık"tır. Biricik "tüz" olan ise, asıl, Tanrıdır. O halde, asıl kut Tanrının tâ kendisidir. Ama, Tanrı, kutunu kendisine saklamaz, kutunu "Mâ sivâhu"ya geçirir, kutu Tanrı verir. Kutu alan, bir kutlanma ve bir kutlaşma süreci geçirir. Bu süreç, başka bir sürece yerini bırakmak üzere, sona erdikte, (aslında sona erme söz konusu olmaz), kutu alan kutlanır, kutlaşmış olur. Bu, "tüz"ün (veya bir şeyi o şey yapan şeyin, *tô ti ên einai*'ın, *Entellekheia*'nın, *Energeia*'nın *Telos*'un, *Füsis*'in veya, *Logos*'un, *Kosmos*'un veya *Nomos*'un) onda gerçekleşmesidir. "Tüz" oluş, "*Kosmos*"a (bir şeyi o şey yapan şeye, *tô ti ên einai*'a, *Telos*'a, ideal sınıra, *Entelekheia*'ya, "Sûret"e, *Energeia*'ya) uyuştur. Evrenin bütünü söz konusu ise, bu, *Logos*'a, canlı cansız herhangibir fert söz konusu ise, bu, *Füsis*'e, bir insan ferdi söz konusu ise, bu, *Nomos*'a uymak demektir. İşte bu sebeple Kün Togdı, ilkin kutlanmıştır, sonra da kutlaşmıştır; o, artık, kuttur, "Tüz"ün tâ kendisi olarak, bunun için o, artık, herkese, her şeye eşit olarak parlar durur, hiç kararmaz. "Tüz" olmaklık onun hem özüdür, hem emridir. Onun emrini alan Ay Toldı da kut alma süreci geçirir; ilkin kutlanır, sonra kutlaşır, böylece, o da, "tüz", "tenk" durdukça, "köni" oldukça, kutun tâ kendisi olur. "Tüz" olmaklık onun, hem özü hem de aldığı emirdir. Eğer, "tüz"lükten ayrılırsa, onun da kutu kaçar, gelmiş kut geri gider. İnsana Kün Togdı'dan daha yakın olan işte bu Ay Toldı'dır. Öyleki, Kün Togdı'yı görmeye ancak bu Ay Toldı tâlip olabilir. (O, buna tâlip olduğu halde iken, *Akl bi'l-Kuvve*'dir), sonra, o, iki aracıyle bu isteğine kavuşur : İlkin, Küsemiş, (*al-Akl bi'l-Malaka*), sonra Hâcib (*Akl Mustafâd*) aracılığıyle. İsteğine kavuştuğu an, tamamen tolumuş olur. Kün Togdı ile ve Kün Togdı sâyesinde ışıklanır. (Kendisi, alan akıl, *Al - Akl al-Mustafâd olur*), ve ışımaya başlar (kendisi, kendisinden alınan akıl, *al-*

Akl al-Mustafâd olur). Toluduğu an, *al-' Akl al-Fa'âl*'leşir, kutlanır, kutlaşır, kut olur. Ama, Ay Toldı, hiç bir zaman Kün Togdı'laşmaz, Ay, hiç bir zaman Güneşleşmez. Kün Togdı da kuttur, Ay Toldı da kuttur. Aralarındaki fark, bir öz farkı değildir. Çünkü ikisi de "*tüz*"dür. Aralarındaki biricik fark, Kün Togdı'nın emir vermesi, Ay Toldı'nın ise verilen bu emri almasıdır. Demekki ikisinin arasında bir öz farkı değil, bir "rütbe", bir "orun" farkı vardır. Onlarda bu farktan ileri gelen bir takım özellikler bulunmaktadır. Toluyan Ay Toldı, bu rütbe farkını unutursa, yani, Vezîr Hükümdar olmaya kalkarsa, kutu kaçar, kutu geri alınır, kutu kaçırılır, (duruma göre, "hadd"i bildirilir ocağı "söndürülür", karartılır, "icâb"ına bakılır, "hal"edilir). Ay Toldı (yada Ay) toludukta, tolumanın gereklerini yapar, yani, "tüz"lüğü alt rütbedekilere geçirmeye başlar. "Tüzlük", alt kademedekilere, Ay - Altı Evreni'ne "*Sûret*", "*Entelekheia*", "*Telos*", "*Mâhiyet* (*tô ti ên einai*)", "*Tabiat* (*Fusis*)" ya da "*Nomos*" olarak geçer, adetâ, akar, taşıp yayılır. Ay - Altı Evreni'ndekilerin "Tüz"lüğü, ya, "*sûret*"tir, ya, "*Entelekheia*"dır, ya, "*Fusis*"tir, ya, "*Nomos*"tur. Eğer, onlar, bu "tüz"lüklerinden, uzaklaşırlarsa. kutları kaçar, yani, asıl varlıklarını yitirirler, bozulurlar, kokarlar, solarlar, kararırlar, paslanırlar, hastalanırlar, fesad bulurlar. Çünkü, kut, pis kokulu ve karanlık şeyleri sevmez. Kut en çok "fesâd"dan kaçar, "tüz"den ayrılmaktan kaçar. Bu, Evrende bozulma, Gök'te çökme, Yerde delinme, canlıda hastalık, toplumda kargaşa, insanda zina, içki, yalan v. b. gibi olumsuz değerlere yönelmektir. Hatırlanacak olursa, Herakleitos da içki içmiş biri için "ruhunu ıslatmak" deyimini kullanmıştı. Eğer, onlar, "Tüz"lükte kalırlarsa, toplanırlar, varlığa gelirler. Dirilirler, iyileşirler, sağalırlar, kutlanırlar, kutlaşırlar, kutun tâ kendisi olurlar, ama, bu kişilerin hiç biri (Küsemiş, Hâcib, Ögdilmiş, Odgurmış, arabacı, ahçı... v. b.) Ay Toldı'laşmaz. Bu fertlerin her biri, bu evrende iken, kendi özlerini gerçekleştirme durumundadırlar. Demekki, ortada, rütbelerine göre dizilmiş, adetâ, bir takım kutlar, yani, varlıklar bulunmaktadır. Hatırlanacak olur ise, Sumerliler gözünde de, ortada, bir takım, *Mâ*'lar bulunmakta idi. Evrende, Toplumda, Devlet'te, İnsanda, yukarıya doğru rütbe almak, rütbece yükselmek, ancak, "Tüz"ü, iyiyi, daha iyiyi, en iyiyi tanımak ve bilmekle, Akıl sâyesinde olur. Netekim, Sumerli gözünde, bunu en iyi bilen Ziu Sudra olmuş, bu yüzden, o "Breath eternel"e kavuşmuş olan tek insan örneği vermiştir. Fârâbî'nin "al - Malik al - Âdil"i, "al - Malik al Sunna"si, Sicis'tânî'nin "al - Şahs al - İlâhî"si, İbn Sînâ'nın "al - Rabb al - Başarî"si, bunların hepsi, "Tüz"lüğü, yani akıl"ı tanımış ve gereklerini yapmış kişilerdir. Bu varlıklar, ya da kutlar sıralı düzeninde rütbe almak, "bilig" artırmaya ve "alp"liğe bağlıdır. Bu "Bilig", ilkin, kutun, sonra, bütün varlığın ne olduğu hakkındaki bilgidir. "Alp"lik ise, iyice anlaşılmış kutu koruyabilmektir. Ay - Altı'ndakiler (Vezîrden küçük rütbeliler) için kazanılacak en yüksek rütbe, Ay Toldı'nın rütbesidir. Ay

Toldı, Hükümdar-kul ya da Vezîr-kul olarak, eğer, Kün Togdı'lık (Hükümdar, Tanrı olmak) rütbesine tâlip olursa, *Kutatgu Bilig*'in cevabı şudur :

"Kanı ol bayat men tigücü oltun
"Teñgizde kodı ıdtı Teñgri töbün 4712

Çünkü, bütün kutlar sıralı düzeninde, asıl kut, asıl kutu elde tutan ve onu kendisine saklamayıp altındakilere geçiren, onları *tô ti ên einai*, *Fusis*, *Kosmos* veya *Logos* olarak varlığa getiren Tanrı'dır. - Tanrı kavramının *Nûs* (Anaximandros), *Logos* (Herakleitos), *Bir* (Parmenides) *İyi* (Platon), *İlk Muharrik* (Aristoteles) gibi en soyut şekilleriyle bile de olsa, tâ daha önceden, Yunan kültür çevresi dışında, özellikle, Ön Asya'da olduğu da, artık, iyice seçiliyor -. Ulu Hâcib'in eseri, işte bu hikmetleri öğrettiği için, bu eser, onu her okuyanı, "kutadan" bir "bilig", bir "kutatgu bilig" olmuş oluyor. Ulu Hâcib'in eserindeki bu tutumu, Tanrı'nın Birliği ve Adaleti üzerinde çok ısrar eden Mu'tezile ile bu okulun kurucularının ve büyüklerinin ve, kendisinde, *öz*'ün *töz*'e eşit olduğu biricik varlığın, ancak, *Vâcib ul-Vucûd* olan Tanrı olduğunu söyleyerek Tevhîd'i, Hayr ve Adalet'e dayandırarak, felsefî yoldan temellendiren Fârâbî'nin görünmüş olduğu ellerin adamlarından veya adamı olmasıyle bağdaşmaktadır.

Kutun "belgü"sü"bilig"dir. Kut, "biligsiz" yerde durabilmez. Kut "biligbilmez" kişilerden kaçar. İnsan, kuta, ya, kamın kişisel tecrübesinde olduğu gibi, olagan üstü bir esirme halinde Gök'e çıkarak ulaşır, Kutu yaşar, kutlanır. Ya da, bilge ve alp olan hakanlarda veya buyruklarda olduğu gibi, "tüz" ve "köni" olarak akıl ile ulaşır, Kutu yaşar, kutlanır. Kuta varan güç kazanır. Evreni, Toplumu ve İnsanı olumlu yolda etkiler. Hakan ve buyrukları için sevinç "Büyük Gemi"yi kurtarmaktır, toplumuna "tüz"lük getirmek, "ülüş"leri "tüzce" ülemektir. Alp için sevinç "ülüş"lerin "tüzce" ülenmesindeki engelleri aşmak, yenmektir, böylece "er atı", kazanmaktır. Toplum için sevinç, her bir kişinin kendi özünü gerçekleştirmesidir, kendi ülüşünü kabul etmesidir, kendi özünün gereğini yapmasıdır : "Ululları ululama" gibi, ülüşlerin tüzce dağıtılıp dağıtılmadığını denetlemek gibi. Bütün sevinçlerin toplamı, ölümsüzlük işte budur. "Büyük Gemi"yi kurtaracak olan yöneticinin vasıfları, eğer, bir tek kişide toplanmazsa, bu vasıflar toplamı birden fazla kişide aranabilir. Varlığın kut gibi Gerçek, Doğru (*Tüz*), İyi, Güzel karması olması, asıl anlamında Varlığın ancak kut gibi ideal sınırlarında bulunan bir varlık olması, varlıkların kuta katılarak varlığa gelmesi, eksikli varlıkların ancak kuta katılarak varlıklarını tamamlaması, biricik varlığın kut olması, kutu bulmanın sevinç, sonsuzluk olması.... İşte bütün bunlar, içine Fârâbî'nin felsefesinin sığabileceği, içine İbn Sînâ'nın felsefesinin dökülebileceği, içinde şekil alabileceği, şekil kazanabileceği, veya şekline bürünebileceği, önsel, hazır kalıplardır. Şimdi, İslâm Âleminde, *Siyâset* Bilimi'ni kurmak gibi bir ülüşün sahibinin niçin Kindî veya Razî değil de, Fârâbî olduğunu anla-

Akl al-Mustafâd olur). Toluduğu an, *al-' Akl al-Fa'âl*'leşir, kutlanır, kutlaşır, kut olur. Ama, Ay Toldı, hiç bir zaman Kün Togdı'laşmaz, Ay, hiç bir zaman Güneşleşmez. Kün Togdı da kuttur, Ay Toldı da kuttur. Aralarındaki fark, bir öz farkı değildir. Çünkü ikisi de "*tüz*"dür. Aralarındaki biricik fark, Kün Togdı'nın emir vermesi, Ay Toldı'nın ise verilen bu emri almasıdır. Demekki ikisinin arasında bir öz farkı değil, bir "rütbe", bir "orun" farkı vardır. Onlarda bu farktan ileri gelen bir takım özellikler bulunmaktadır. Toluyan Ay Toldı, bu rütbe farkını unutursa, yani, Vezîr Hükümdar olmaya kalkarsa, kutu kaçar, kutu geri alınır, kutu kaçırılır, (duruma göre, "hadd"i bildirilir ocağı "söndürülür", karartılır, "icâb"ına bakılır, "hal"edilir). Ay Toldı (yada Ay) toludukta, tolumanın gereklerini yapar, yani, "tüz"lüğü alt rütbedekilere geçirmeye başlar. "Tüzlük", alt kademedekilere, Ay - Altı Evreni'ne "*Sûret*", "*Entelekheia*", "*Telos*", "*Mâhiyet* (*tô ti ên einai*)", "*Tabiat* (*Fusis*)" ya da "*Nomos*" olarak geçer, adetâ, akar, taşıp yayılır. Ay - Altı Evreni'ndekilerin "Tüz"lüğü, ya, "*sûret*"tir, ya, "*Entelekheia*"dır, ya, "*Fusis*"tir, ya, "*Nomos*"tur. Eğer, onlar, bu "tüz"lüklerinden, uzaklaşırlarsa. kutları kaçar, yani, asıl varlıklarını yitirirler, bozulurlar, kokarlar, solarlar, kararırlar, paslanırlar, hastalanırlar, fesad bulurlar. Çünkü, kut, pis kokulu ve karanlık şeyleri sevmez. Kut en çok "fesâd"dan kaçar, "tüz"den ayrılmaktan kaçar. Bu, Evrende bozulma, Gök'te çökme, Yerde delinme, canlıda hastalık, toplumda kargaşa, insanda zina, içki, yalan v. b. gibi olumsuz değerlere yönelmektir. Hatırlanacak olursa, Herakleitos da içki içmiş biri için "ruhunu ıslatmak" deyimini kullanmıştı. Eğer, onlar, "Tüz"lükte kalırlarsa, toplanırlar, varlığa gelirler. Dirilirler, iyileşirler, sağalırlar, kutlanırlar, kutlaşırlar, kutun tâ kendisi olurlar, ama, bu kişilerin hiç biri (Küsemiş, Hâcib, Ögdilmiş, Odgurmış, arabacı, ahçı... v. b.) Ay Toldı'laşmaz. Bu fertlerin her biri, bu evrende iken, kendi özlerini gerçekleştirme durumundadırlar. Demekki, ortada, rütbelerine göre dizilmiş, adetâ, bir takım kutlar, yani, varlıklar bulunmaktadır. Hatırlanacak olur ise, Sumerliler gözünde de, ortada, bir takım, *Mâ*'lar bulunmakta idi. Evrende, Toplumda, Devlet'te, İnsanda, yukarıya doğru rütbe almak, rütbece yükselmek, ancak, "Tüz"ü, iyiyi, daha iyiyi, en iyiyi tanımak ve bilmekle, Akıl sâyesinde olur. Netekim, Sumerli gözünde, bunu en iyi bilen Ziu Sudra olmuş, bu yüzden, o "Breath eternel"e kavuşmuş olan tek insan örneği vermiştir. Fârâbî'nin "al - Malik al - Âdil"i, "al - Malik al Sunna"si, Sicis'tânî'nin "al - Şahs al - İlâhî"si, İbn Sînâ'nın "al - Rabb al - Başarî"si, bunların hepsi, "Tüz"lüğü, yani akıl"ı tanımış ve gereklerini yapmış kişilerdir. Bu varlıklar, ya da kutlar sıralı düzeninde rütbe almak, "bilig" artırmaya ve "alp"liğe bağlıdır. Bu "Bilig", ilkin, kutun, sonra, bütün varlığın ne olduğu hakkındaki bilgidir. "Alp"lik ise, iyice anlaşılmış kutu koruyabilmektir. Ay - Altı'ndakiler (Vezîrden küçük rütbeliler) için kazanılacak en yüksek rütbe, Ay Toldı'nın rütbesidir. Ay

Toldı, Hükümdar-kul ya da Vezîr-kul olarak, eğer, Kün Togdı'lık (Hükümdar, Tanrı olmak) rütbesine tâlip olursa, *Kutatgu Bilig*'in cevabı şudur :

"Kanı ol bayat men tigücü oltun
"Teŋizde kodı ıdtı Teŋri töbün 4712

Çünkü, bütün kutlar sıralı düzeninde, asıl kut, asıl kutu elde tutan ve onu kendisine saklamayıp altındakilere geçiren, onları *tô ti ên einai*, *Fusis*, *Kosmos* veya *Logos* olarak varlığa getiren Tanrı'dır. - Tanrı kavramının *Nûs* (Anaximandros), *Logos* (Herakleitos), *Bir* (Parmenides) *İyi* (Platon), *İlk Muharrik* (Aristoteles) gibi en soyut şekilleriyle bile de olsa, tâ daha önceden, Yunan kültür çevresi dışında, özellikle, Ön Asya'da olduğu da, artık, iyice seçiliyor -. Ulu Hâcib'in eseri, işte bu hikmetleri öğrettiği için, bu eser, onu her okuyanı, "kutadan" bir "bilig", bir "kutatgu bilig" olmuş oluyor. Ulu Hâcib'in eserindeki bu tutumu, Tanrı'nın Birliği ve Adaleti üzerinde çok ısrar eden Mu'tezile ile bu okulun kurucularının ve büyüklerinin ve, kendisinde, *öz*'ün *töz*'e eşit olduğu biricik varlığın, ancak, *Vâcib ul-Vucûd* olan Tanrı olduğunu söyleyerek Tevhîd'i, Hayr ve Adalet'e dayandırarak, felsefî yoldan temellendiren Fârâbî'nin görünmüş olduğu ellerin adamlarından veya adamı olmasıyle bağdaşmaktadır.

Kutun "belgü"sü"bilig"dir. Kut, "biligsiz" yerde durabilmez. Kut "biligbilmez" kişilerden kaçar. İnsan, kuta, ya, kamın kişisel tecrübesinde olduğu gibi, olagan üstü bir esirme halinde Gök'e çıkarak ulaşır, Kutu yaşar, kutlanır. Ya da, bilge ve alp olan hakanlarda veya buyruklarda olduğu gibi, "tüz" ve "köni" olarak akıl ile ulaşır, Kutu yaşar, kutlanır. Kuta varan güç kazanır. Evreni, Toplumu ve İnsanı olumlu yolda etkiler. Hakan ve buyrukları için sevinç "Büyük Gemi"yi kurtarmaktır, toplumuna "tüz"lük getirmek, "ülüş"leri "tüzce" ülemektir. Alp için sevinç "ülüş"lerin "tüzce" ülenmesindeki engelleri aşmak, yenmektir, böylece "er atı", kazanmaktır. Toplum için sevinç, her bir kişinin kendi özünü gerçekleştirmesidir, kendi ülüşünü kabul etmesidir, kendi özünün gereğini yapmasıdır : "Ululları ululama" gibi, ülüşlerin tüzce dağıtılıp dağıtılmadığını denetlemek gibi. Bütün sevinçlerin toplamı, ölümsüzlük işte budur. "Büyük Gemi"yi kurtaracak olan yöneticinin vasıfları, eğer, bir tek kişide toplanmazsa, bu vasıflar toplamı birden fazla kişide aranabilir. Varlığın kut gibi Gerçek, Doğru (*Tüz*), İyi, Güzel karması olması, asıl anlamında Varlığın ancak kut gibi ideal sınırlarında bulunan bir varlık olması, varlıkların kuta katılarak varlığa gelmesi, eksikli varlıkların ancak kuta katılarak varlıklarını tamamlaması, biricik varlığın kut olması, kutu bulmanın sevinç, sonsuzluk olması.... İşte bütün bunlar, içine Fârâbî'nin felsefesinin sığabileceği, içine İbn Sînâ'nın felsefesinin dökülebileceği, içinde şekil alabileceği, şekil kazanabileceği, veya şekline bürünebileceği, önsel, hazır kalıplardır. Şimdi, İslâm Âleminde, *Siyâset* Bilimi'ni kurmak gibi bir ülüşün sahibinin niçin Kindî veya Razî değil de, Fârâbî olduğunu anla-

mak, artık dahabir kolaylaşıyor. Çünkü, Fârâbî'nin ana diliyle tevarüs etmiş olduğu kavramlar içerisinde, kut gibi bu çok, belki de, en zengin içerikli ve geniş kapsamlı kavram bulunmaktadır. Fârâbî, onu mümkün olan en geniş sınırlarında, ve zengin içerikleriyle, herhalde, ailesinden dili aracılığı ile almış olmalıdır. Fârâbî, bu yollarla almış olduklarını, Âlemin Kıdemi, Tanrı'nın Cüzîleri bilmesi, ve *Ma'ad* Meselelerinde tekfîr edilmiş olmasına rağmen, felsefe kavramları aracılığıyla, çağının bilim ve felsefe dili olan Arap dilinde ve İslâm inançlarına uyarlayarak vermiş, onun verdiği bu ürün, Akıl'ı temele aldığı için, evrensellik kazanmıştır. Gerçi, İbrahim Bey Madkour'un deyimiyle, "Fârâbî'nin ne Akademisi ne de Lise'si vardı", ama, onun, içinden çıkıp gelmiş olduğu toplumu ve o toplumunun zengin tecrübelerini yansıtan bir ana dili ve o anadil içerisinde Kut gibi bir kavramı vardı. Fârâbî'nin evrensellik kazanmış olan siyasal görüşleri, özellikle, "Melik-i Âdil"in vasıfları, eğer, tek kişide bulunmazsa, birden çok kişinin bir araya gelerek "Melik-i Âdil"e eşdeğer bir "*corpus diplomaticus*", bir *Siyasî* heyet oluşturabileceği görüşü, uygulamasını İbn Hazm üzerinden, Endülüs Emevîleri'nde bulmuştur. İbn Hazm, Vezîr olarak, İslâmda, ilk kez, Monarşi yerine Cumhuriyet'i geçirmek istemiştir. Kordoba'da yirmi üç sene gibi kısa bir zamanda, Muhammed II, Süley man,Hişam II, Abdurrahman IV, Murtaza, Muztezhir gibi, ard arda bir çok "monarque" gören Kordoba'lılar, Cruz Hernandez'e göre, Hicrî 423, Milâdî 1031 de, Halifeliğin "Aristokratik bir cumhuriyet" ile yer değiştirerek, ortadan kalkmasına alıştılar, böyle, İslâm Âlemi'nde, Kemal Atatürk'ünki gibi, halka dayalı ikinci bir Cumhuriyet hareketi olması için aradan yaklaşık olarak 900 yıl geçmesi gerekti[219].

Böylece Fârâbî'nin Siyaset Teorisini dayandırmış olduğu "*On* Akıl *Dokuz* Felek Teorisi" ve bu teorinin dayanmış olduğu "*al-'Aḳl-al-Fa'âl*"in kökünün Sabiî, Şiî - İsmailî v. b. gibi inançlarda, Platon'un *Timaios*'unda, Aristoteles'in *Ethique à Nichomaque*'ında, Plotinos'un *Usulûcya*'sında veya Stoalılarda aranması imkânı yanında, Fârâbî'nin, içinden çıkıp gelmiş olduğu ailesinin ve Türk toplumunun Varlık, Doğa, Toplum ve İnsan'a ilişkin değerlendirmelerinde, ve değerlerinde, özellikle kut kavramının temelde olması imkânı da, hesaba katılmış olmaktadır.

İbn Sînâ'nın Varlık, Bilgi ve Değer teorisinde Fârâbî'yi çok yakından, adetâ, adım adım takip etmiş olduğu bir düşünülecek olursa, Fârâbî'nin felsefesi ile kut kavramı arasındaki ilişkilerin ve değerlendirmelerin, aynen, İbn Sînâ'nın felsefesi ile kut kavramı arasındaki ilişkiler için de geçerli olacağı, kendiliğinden anlaşılmış olur.

[219] Miguel Hernandez, *El Pensamiento de Ibn Hazm y el encuentro de culturas en la Espanâ Musulmana del siglo ,I. Actes del V. Congreso Internactional de Firsofra Medieval*, I, 1979, Madrid, Editore Nacional, 27-37. S. 33.

İBN SÎNÂ'DA "*AL-'AḲL AL-FA'ÂL*"İN KÖKLERİ

Prof. Dr. MÜBAHAT TÜRKER - KÜYEL

"Biz, daima, hakikati arayan ve onu buldukça, ve onu bulduğumuza kani oldukça ifâdeye cür'et eden adamlar olmalıyız"
Atatürk

Ergin, Anawati ve Mehdevî'nin yayınlamış oldukları bibliyografyaların gösterdiği üzere[1], İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesini veren yazma veya basma pek çok eseri bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesini bize ulaştıran büyük sayıda eserleri olmasına rağmen, biz, onun felsefî fikirlerini, asıl, *Şifâ'*, *Necât*, *İşârât*, *Ḥayy ibn Yakẓân*, *Fî Mâhiyat al-'Işk* ve *Acviba 'An Masâ'il 'Aşara*'ya dayanarak tesbit edebiliyoruz. Çünkü, *Şifâ'* ve *Nacât*, İbn Sînâ'nın kendi zamanına kadar ileriye sürülmüş olan felsefî fikirleri iyi bir tasnifle, "Mantıkiyyât", "Riyaziyyât", "Tabiîyyât" ve "İlâhiyyât" konularında olarak, bir felsefe ansiklopedisi halinde bize sunmuş olduğu eserlerdir. İbn Sînâ'nın bu konuları, ayrıca ve duruma göre, bağımsız olarak incelemiş olduğu eserleri yanısıra, tek tek felsefe meselelerini ele almış olduğu eserleri de vardır. İbn Sînâ'nın felsefe dilini ve terimlerini bırakıp, *Fî Mâhiyat al-'Işk*'ta kullanmış olduğu deyimle, "*Sûfîlerinki gibi*" bir terminoloji kullanarak yazmış olduğu *Ḥayy ibn Yakẓân*'ı, bu felsefe gurubu eserleri içerisinde değil, şekil özelliğinden dolayı, şimdilik, ayrıca gösteriyoruz. Ama, yine de, İbn Sînâ'da *al-'Aḳl al-Fa'âl* konusunu ortaya koyup, aydınlatabilmek için, *Şifâ'* ve *Nacât* yanında, onun, asıl, *İşârât*'ı ile *Ḥayy ibn Yakẓân*'ına dayanacağız; yeri geldikçe ve gerektikçe, *Acviba 'an Masâ'il 'Aşara* gibi felsefe gurubunun öteki eserlerine de başvuracağız[2].

Böyle bir çalışma, bizi, ister istemez, İbn Sînâ'nın yararlanmış olduğu felsefe kaynaklarına doğru götürecektir. Bu da İbn Sînâ'da "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"-in kaynaklarını ve köklerini göstermek demek olacaktır.

[1] Anawati, *Essai de Bibliographie Avicennienne*, 1950, Caire, Dâr al-Ma'âref; Mahdavi *Bibliographie d'İbn Sînâ*, (1333), Tehran, Universite de Téhéran, Osman Ergin, *İbn Sînâ Bibliyografyası*, 1956, Osman Yalçın Mtb. İstanbul, Tıb Fa.

[2] *Beyrûnî'ye Armağan* (Neşreden Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı, Ankara 1974. TT Kurumu Yayınlarından) içinde Mübahat Türker - Küyel, *İbn Sînâ* "On *Sorunun Karşılıkları*"*nı Beyrûnî İçin mi Yazmıştır*?, Arapça metin : 103-112, Türkçe çeviri : 95-102. S. 83-113

İbn Sînâ'nın yararlanmış olduğu kaynakların başında, Fârâbî'nin felsefî eserleri yer alır. İbrahim Bey Madkour, "La Théorie des Dix İntelligences (d'al - Fârâbî) fût adopté dans toute sa portée par İbn Sînâ"[3] derken, bu gerçeği dile getirmiş oluyordu. Esasen, Fârâbî'nin bu görüşlerinden, hem Doğu, hem de Batı, özellikle İbn Sînâ'nın ve Gazâlî'nin eserleriyle haberdar olmuştur[4]. İbrahim Bey Madkour, haklı olarak, "Si, İbn Ruşd est, incontestablement, le grand commentateur arabe d'Aristote, İbn Sînâ est, à juste titre, le commentateur d'al - Fârâbî"[5], diyordu. İslâm Âlemi'nde, "*al-'Aḳl al-Fa'âl* (Hep Etkin Akıl)" üzerine dayanan bir öğretiyi, bir filozof sıfatıyle, ilk kez, Fârâbî ileriye sürmüştür. İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin eserini incelemeden, felsefeyi, özellikle, ontoloji konusunu anlamaya muktedir olamadığından, kendi itirafları yoluyla, haberdar bulunmaktayız. İbn Sînâ'da, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" sorununun, kökçe, daha şimdiden, Fârâbî'de "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" sorununa indirgenmiş olduğunu da duyurmuş olmaktayız.

Fârâbî'de "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"in ne olduğunu incelerken, bu görüşün onda nasıl doğmuş olduğunu da kendimize sormak durumundayız. Fârâbî'de "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" görüşünün köklerinin Yunanlılarda, Yahudilerde, Hıristiyanlarda, Manicilerde, Sabiîlerde, İsmaîlîlerde, Karmetîlerde bulunduğu hakkında eldeki bir kısım ip uçlarının ortaya bir takım sorunlar çıkarması, bizi, bu kökleri bir kez de Fârâbî'nin kendi kültür çevresinde aramaktan ibaret bir varsayımı değerlendirmeye yöneltmiş bulunduruyor. (Bk. burada, S. 481 v.d.) Ayrıca, acaba, Fârâbî, niçin, Plâton ile Aristoteles'i, aynı şeyleri söyleyen iki filozof olarak görmüştü? Buna sebep, acaba, yalnız, *Usulûcya* ile *Liber De Causis* olabilir mi idi? Fârâbî'nin birlikçi görüşlerinin kökü, acaba, Tanrı - Evren - Devlet - Mutluluk konularının toplayıcı kavramı olan "*Hikmet*" kavramının gereklerinden biri olamaz mıydı? Söz konusu olan var sayımı ortaya atmakta, bizi, Fârâbî'nin kendi ailesi ile toplumunun kültür çevresindeki "*kut*" gibi bazı ögeleri cesaretlendirmiş bulunuyor. Fârâbî'nin toplumunun kültür ve uygarlık çevresinin diğer ögeleri arasında, bir kaçı, bize, hattâ, Çin ve Hint felsefe düşüncesine doğru giden muhtemel etki bağlarını bile gösterebilmektedir; ve, işin en ilginç yanı, Fârâbî'nin toplumunun felsefe kültürünün ögelerinin, Mezopotamya ve özellikle de Sumerlilerin felsefe kültür ögeleriyle hayret edilecek derecede benzerlikler görüntülemesidir. O halde, en genel çizgileriyle de olsa, Eski Ön Asya, Eski Hind, ve Eski Çin uygarlıklarında felsefî düşünceyi aramak tabiîleşiyor Çünkü, bu uygarlıklarla Türklerin etkileşimi de düşünülmektedir. Bu suretle, İbn Sînâ'nın kaynağını oluşturan Fârâbî'nin beslenmesi mümkün olan kültür çevresindeki fikirler vurgulanır hale geliyor.

[3] İbrahim Madkour, *La Place d'al-Fârâbî Dans la Philosophie Musulmane*, S. 106, Paris, 1934, Vrin.

[4] *La Place*, S. 107.

[5] *La Place*, S. 115. Krş. Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârabî'nin Düşünce ve Varlık Öğretileri*, DTC Fakültesi Yayınları, 1959 (1965), Ankara.

Eski Ön Asya arkeolojisi malzemesinin içerisinde, çivi yazılı literatürün Yunan kültür ve uygarlığının temelinde olduğu hakkında bir yorum getirme konusundaki bütün apaçıklıklara rağmen, İkinci Dünya Harbi'nin eşiğinde ve sırasında, tereddütlerini ihtiyat gibi gösterenler de bulunuyordu. Bu malzeme üzerinde çalışan bu kimseler, her halde, yüz yılların yerleştirmiş olduğu alışkanlıklarla, belki de bazı kültür ideolojisi değerleri etkisiyle, doğruyu söylemenin "scientifique" değil, sadece, bir "méditation" veya bir "Spéculation" sayılacağından çekiniyor olmalıydılar. Oysa, Yunan kültürü çevresi felsefe ögeleri içerisinde, Mitoloji ve Destanlar şöyle dursun, kökünü Mezopotamyalılardan, özellikle de Sumerlilerden almış olduğu izlenimini verenler, somut olarak gösterilebilecek derecede açık ve seçikti. Hattâ, Mezopotamya çevresinin felsefe kültürü ögeleri arasında, baş tarafı belli bir takım bağlantılar, bize İbn Sînâ'nın *Ḥayy ibn Yaḳẓân*'ındaki düşüncelerini bile, yeni bir açıdan aydınlatabilme imkânı sağlıyor gibi görünmektedirler. Bu yolla, hattâ belki de, İbn Sînâ'nın "*Ârif*"inin, daha doğrusu "*Ârif Mütenezzih*" kavramının asıl bağlantıları gösterilebilecektir. Varsayımları, böyle, ortaya açıklamak, daha doğrusu, bir kısmını tazelemek cesareti, onların, belgelerle temellendirilebilir olmaları ve yeniden tartışmalı eleştirilere lâyık ve açık bulunmaları inancından ileri gelmektedir. Özellikle, Harra - Huburru Tabletleri, "Dünya Nizâmı" (*Nizâm-ı Âlem*), "Mâbedin Nizâmı", "Rasathane Protokolü" ve insan bedeni, insan ruhu ve insan aklı kavramlarının eşdeğerliğe yakın karşılıklı koşuk durumu, var olanların (*Nig*lerin, "*Neng*"lerin, "*Ne-i-ki*"lerin) var olabilmeleri için birer özleri (*Ma*ları, *Mâhiya*leri), birer adları (*Mu*ları) olması, yani, tanınmaları gerektiği ile "*esse est percipi*"nin ve "*Nam*", "*Cosmos*", "*Logos*", "*Nomos*" (*Nom*) kavramlarının karşılıklı durumu düşünülmeğe değer sorunlardır.

Netekim, Fârâbî'nin kendisi, bize, "*Hikmet*"in, ilk olarak, Kaldediler tarafından bulunmuş olduğunu, "*Hikmet*"i, onlardan, Mısırlıların, sonra Yunanlıların, sonra İslâm Âlemi'nin almış olduğunu çok açık bir şekilde bildirmiştir. Hattâ, felsefe kültürünün Hellenistik Devir sonunda ne olduğu hakkında biricik kaynak, yine, Fârâbî'nin kendisinin bu tanıklığı olmuştu. Batı kültür ve uygarlığının kaynağında, sırasıyle, geri geri giderek, ilkin, İslâm Âlemi'nin, sonra Yunan kültürünün, sonra da Mısır'ın, ama, özellikle Mezopotamya'nın bulunduğu ana fikrinin köklerinde, tanık olarak, Mezopotamyalı Berossos, Yahudîler, Plâton, Aristoteles ve bazı öğrencileri, Plotinos, İskenderiyeliler, Roger Bacon gibi başka kimseler yanında, hiç şüphesiz, Fârâbî'nin de işgâl etmiş olduğu önemli bir yer bulunmaktadır. Aynı şekilde, İbn Nedîm de, ünlü *Fihrist*'inde, Abû Sahl b. Nawbaht'ın *K.al-Nahmutân*'ından naklen, felsefenin, ilkin, "Keldânîler"de olduğuna işaret etmiştir[6]. Hattâ, diyebiliriz ki, *Fihrist*'in kendisi bile, tertibi bakımından, Mezopotamya gele-

[6] *Kitâb al-Fihrist*, Flügel, S. 238. Krş. İng. Çev. : B. Dodge, II, 1970, S. 572, Colombia Univ. Press. *Fârâbî Hikmet*in geçişinde Süryânîleri de sayar (*Taḥṣîl*).

neğini ve özellikle de Sumerli geleneğini, Sumerli düşüncesini yansıtmaktadır. Çünkü, *Fihrist*'te bahisler, sırasıyle, ilkin, yazı işaretlerine, sonra, dil işaretlerine, sonra düşünce mahsûllerine, en sonda ise objelere tahsis edilmiştir. Tıpkı, Sumerli tabletlerde, ilkin, Tanrılara, sonra Evrene sonra Topluma, sonra insana ilişkin ögelerin sayılması ("*İhsâ*', Fârâbî) gibi. Netekim, Fârâbî de, felsefesinde, ilkin Tanrıyı, sonra Evreni, sonra Toplumu, sonra insanın "Sevinç" (*Sa'âda*)ini ele alıyordu; bilimler tasnifinde Yazı-Dil-Düşünce - Obje sırasını güdüyordu. *Fihrist*'in bütünü göz önünde bulundurulacak olursa, onda, temelde, Yazı - Dil - Düşünce - Obje tabiî sıralamasının bir çerçeve, bir sıralaç olarak kullanılmış olduğunu sezeriz. Bu hal, demek, her halde, Sumerlilerden beri gelen bir Mezopotamya geleneği idi. Çünkü, Sumerlilerin, büyük bir olasılıkla, yazıyı icad eden kavim olarak yazı ile, "Listeler İlmi"ni icad eden kavim olarak lûgat konusu dolayısıyle Dil ile, *Mu*, *Ma* (*Me*) ve *Nam* kavramlarını icadetmiş kavim olarak Düşünce ile, *Kosmos örneğine göre* (iyi, âdil, "teng", "tüz') teşkilâtlandırılmış bir devlet kurmuş olan kavim olarak, Kosmos'un içinde veya dışında yer almış olan herşeyin demirbaşını çıkarmış kavim olarak da Objelerle çok meşgûl olduklarını biliyoruz. Yine biliyoruz ki, ön Asya kültür ve uygarlıklarında tarihî olgu daha az üstün olan kültürün daha çok üstün kültürün yazısıyle birlikte dilinin alınması, sonra dilinin bırakılıp yalınız yazısının alınması, en sonda yazısının da bırakılıp, o yazıyı değiştirip, kendi diline uygun yeni bir yazının icadı süreci şeklinde kendisini göstermiştir[7]. İbrahim Bey Madkour, "*Organon d'Aristote Dans le Monde Musulmane*" adlı devlet doktorası tezine girerken, bir meseleyi ele almadan önce, o meselenin durumunu ve çözüm yöntemlerini araştırmanın, Aristoteles'ten beri, Yunanlı, Süryânî ve Müslüman Şerhçilerin kullanmış oldukları, Müslümanlarca, *Mabâdi' al-Fann al-ʿAşara* adıyle bilinen bir gelenek olduğunu belirlemekle işe başlamıştır[8]. Bu geleneğin temelinde, asıl, dili gelişi güzel kullanmamak gibi bir başka gelenek daha bulunuyordu. Temele, çerçeve olarak, Yazı - Dil - Düşünce - Obje tabiî sıralamasını almak, Fârâbî'nin bilim tasnifini vermiş olduğu *İḥṣâ'al-ʿUlûm*'a da hâkim olmuştur. Çünkü, onda bilimler, 1. "İlm-i Lisân", 2. "Mantık", 3. "Taʿâlîm", 4. "İlm-i Tabiʿat" 5. "İlm-i Medenî" sırasına göre dizilmiştir; demek ki sıra Yazı, Dil ve Düşünce ve Obje, yani Lisân - Mantık - Matematik ile Tabiat Objeleri (Canlı, cansız tabiat ile Toplum ve İnsan) sırasındadır. Öyle görünüyorki, düşünürler, bu yüzyıllarda bile, halâ Mezopotamyalıların geleneklerini sürdürüyorlar, özellikle de Sumerlilerin kültür soluklarını alıp veriyorlardı. Orta Çağlarda, ünlü bilim tasnifi olan *Trivium* ve *Quadrivium* tasnifiyle, aynı çerçeve düşünce üzerinde yürünmüş olduğu görünmektedir. Çünkü, *Trivium*da, ilkin, objenin Yazı - Dil ve Düşünce işaretlerine ilişkin konuları, "Gramer - Retorik - Diyalektik" şeklinde bölümler halinde inceleniyor, sonra, objeler "Aritmatik - Geometri - Astronomi - Müzik" şeklinde ele alınıyordu. Bu tasnifin M. S. I. Yüz adamı olan Varro'nun *Disciplinae Librum*'una kadar geri götürüldüğüne bakılacak olursa, bu düşüncenin bütün Akdeniz çevresinde de yayılmış olduğu anlaşılır. Aynı şekilde, X. Yüzyıl adamı olan Harezmî, bize, *Mefâtîh al-ʿUlûm*'unda, Fârâbî'nin ilim tasnifine yakın bir tasnif sunmuştu. Aristoteles, Yazı'nın Dil'i, Dil'in Düşünce'yi Düşünce'nin Obje'yi yansıtmış olduğunu *Peri Hermeneias* adlı eserinin hemen başında söylemiştir. Yazı ile Dil, Dil ile Düşünce, Düşünce ile Obje arasındaki ilişkiler, Yazı - Dil - Düşünce - Obje arasındaki tertip meselesi, Klâsik Çağ filozoflarını çok uğraştırmış olmalıydı. Çünkü, Plâton, *Kratylos*'un bütününü, *Phaidros*'un bir kısmını bu konuya ayırmış, ömrünün önemli bir süresini ise, insanın yaratmış olduğu dil işaretlerinin objeyi varlığa getireceği veya varlıktan götüreceği iddiasıyle ortaya çıkan Sofistler ile savaşmakla geçirmiştir. Dil ve Yazı işaretlerinin bir objeyi varlığa getireceğine veya varlıktan götüreceğine inancın bir ucu tâ sihire kadar dayanır. İbn Sînâ, *İşârât*'ın son bölümünde, işte, herhalde, bu yüzden, "Ak sihir" ile "Kara sihir" üzerinde de durmuştur. Batı Kültürünün, özellikle, entellektüel kültür dilimiyle, daha açığı, bilimiyle, İslâm, Yunan, Mezopotamya ve asıl Sumerlilerin bilimlerinin çok büyük ölçüde genişletilip zenginleştirilmesi olduğu gerçeği bilim tarihçileri tarafından kanıtlanmış bulunmaktadır[9]. Gerek ölüm problemine özel bir yer vermiş olan Stoalılar, gerekse Epikurosçular da, felsefeyi, Diyalektik - Fizik - Ethik sırası içerisinde incelemeyi âdet edinmişlerdir. "Diyalektik"te Yazı - Dil - Düşünce ilişkileri, "Fizik"te ise objeler incelenirken, "Ethik"te Değerler, Sumerlilerin tabletlerinde, ögelerini sayıp dökmekten çok hoşlandıkları insan kültür ve uygarlığı şeklinde, incelenmekteydi. Felsefenin, böyle, Ontoloji, Epistemoloji ve Değer konularında olarak yoğunlaşmış şeklinin, Plâton'dan sonraki Akademia felsefe tedrisatıyle de ilişkisi var idi. Plâton, yaşlılığında, "*Timaios*" ile, açık bir "Doğu etkisi" göstermekteydi. Netekim, o, gençliğinde de, Solon'un ve Sokrates'in, kanunu ve Adalet'i arayan bu iki adamın etkisinde kalmış bulunuyordu. Solon'un "Yedi Bilge" den biri olduğu bilinmektedir. Aristoteles'te, Yazı Dil'e, Dil Düşünce'ye, Düşünce ise Obje'ye delâlet ediyor, "sûret"ler, "*Materia Prima*"dan, fiilen hiç ayrılmadıkları için, "Mâhiyet" ile "Huviyet", Sumerlilerin "*Ma*"larında olduğu gibi, birleşiyorlar, "*al-Aḳl al-Faʿâl*" (*Nûs Apathes*) ise, Aruru'nun canveren soluğu gibi, şu, hiç açıklığa kavuşturulamamış olan "*Dışarı* (*Turaten*)"dan geliyor, "Sûretler Sûreti"olan "İlk Muharrik", Sumerli An gibi, hareket veriyor, "emr" ediyor, bu emri Ay aracılığıyle iletiyor - Çünkü, Ay Nannar An emriyle "gebe bırakır", "*tamga*lar", sanki, o, suretler yeri, *Donator Formarum*'dur -, bu *Nûs*, "sûretler" yağdırıyor ve adetâ tıpkı, Ziu Sudra'da gözlemlemiş olduğumuz gibi "Sevinç = *Saʿâda*", "*Akıl*'ın *Hayatı*" oluyordu.

[7] Chiera, *They Wrote On Clay*, 1938, (1957), (10. Bsk.) Chicago Univ, Press, S. 215.

[8] İ. Madkour, *Organon d'Aristote*, S. 48.

[9] Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Tıb ve Astronomi*, TT Kurumu Yayınlarından, 1967, Ankara, ikinci Basım, 1982.

Sumerlilerde Gök An, Yer Ki'ye "Nizam", yani "Sûret" verir. Her bir "*Nig*" (Ne - i - ki, Neng, Şey'), her bir "Huviyet", bir varlıkla varlığa gelir. Gök An, Yer Ki'yi Ay Nannar aracılığıyle tanzim ettiğinde, her bir "*Nig*"in "*Ma*"sını, "*Mâhiya*"liğini *Ne idüğü*'ünü, Yûnus'un terimiyle "Nelük"ünü belirler. An, sonra, her bir "*Nig*"in "*Ma*"sına uygun bir "*Mu*", bir ad takar. Gök Tanrı An, aynı şekilde, aynı yolla, hükümdar olacak kişiyi de hükümdar olarak "atar", "at"takar, adını çağırır, ona hükümdar adıyle hitap eder, onu hükümdar olarak çağırır. Yer Ki, Gök An'ın göke vermiş olduğu bu "Nizâm" = "*Nam*" (Uygurlarda "*Nom* Kutu", Hintlerde *Dharma*, Yunanlılarda *Nomos*, Çinlilerde *Tao*)ı alır, aynen yansıtır. "*Nam*"ı, Gök An'dan alıp, Yer Ki'ye vermekte Ay Nannar aracılık eder. Bu "*Nam*", bu, Göklere yazılan nizam hiç değişmez, hiç bozulmaz. "*Kur*"da da, yani, "Gölgeler Âlemi"nde de bir "nizam" vardır, o da hiç değişmez; bunu Tanrılar bile değiştirip, istisnaî olarak bozamaz (İnanna, Öte Dünya'ya, "Kur"a indikte, onun yasalarına boyun eğmişti). Varlıklar cansızıyle, canlısıyle, toplumuyla, devletiyle, insanıyle, insanın kültür ve uygarlığıyle ve ölülerin gittiği yer olan "*Kur*"u ile, Gök Tanrı An'ın verdiği emirlerin Yer Tanrı Ki beraberliğinde Ay Tanrı Nannar aracılığı ile yerine getirilmesinden ibarettir. Hükümdarları da, Gök Tanrı An'dan almış olduğu emir ile, Ay Tanrı Nannar "*at*ar". Hükümdar, Gök Tanrı An'ın nizamını yansıtmak, yani, "*Nizâm-ı Âlem*"i korumakla yükümlüdür. Bu, "*Karabaşlar*"ın "doğru"lukla yönetilmesidir. Hükümdar, "Karabaşlar" (Halk)a "*Si*", "doğru", "adil" davranmak zorundadır. Çünkü, o "Karabaşlar"ın "*Si*" olan çobanıdır, o, bir "Sipa si"dir, "Asker doğmuşlar" ve "İhtiyarlar meclisi" ile kengeşmeden, keyfî bir iş göremez. Gök nizamı, Ay aracılığıyle, Yer'de, özellikle de Tapınak'ta yansır. Tapınak, Sumerlilerin herşeyidir : Rasathanesi, Hastanesi, Kütüphanesi, Üniversitesi, okulu, borsası, maliyesi... herşeyi. O bakımdan, devlet ile devletin çekirdeği olan tapınak, sanki, *Makrokosmos*'un küçük bir örneğidir, bir *Mikrokosmos*'tur. Toplum veya devlet kosmiktir. Sumerli için her şey Kosmosta cereyan eder. Gök An ile Yer Ki'yi biribirinden Hava Lil ayırır. Hava Lil, "*Ug*" (parlaklık) ile birleşerek Nannar Ay'ı, Utu Güneş'i, Gezegenleri, Yıldızları, ve, her tür atmosfer olaylarını meydana getirir. Tanrılar her sene belli günde toplanarak, kengeşirler. Kengeş sonunda, kararlaştırmış oldukları *Nam*'ı Göklere yazarlar. Zaten, Tanrılar, evreni, Toprak - Su - Hava - Ateş olarak hakimiyet bölgelerine ayırmışlardır. Hava Lil, Yer Ki ile birleşerek, bütün canlıları ve cansızları oluşturur. İnsan, baba Tanrı'nın kanı ile balçık ve kemik karışığından yaratılmış, Ana Tanrıça Aruru'nun kendi "soluk"undan bu karışıma üflemesiyle, canlandırılmıştır. Bütün canlılar ve cansızlar, bütün varlıklar, şekillerini, evveli bulunmayan, bu vasfiyle "*Materia Prima*" veya "*Hüle* (*Heyûlâ*)" sayılması gereken, Nin-Khursag'ın kucağında alırlar. Nin-Khursag "İlk O-ke-a-nos. (Ogan. A-şe-na ?)"tur. Bütün varlıklar "İlk Ana Madde" sayılabilecek olan "Nin-Khursag"ın kucağında, An ve Enlil'in emriyle, bir çeşit "*Ma*"lar yeri veya "tamgalar" veya tabletler deposu (*Dubba* evi : *E-dubba*) olan Ay Nannar'ın "tamga"larıyle, adetâ, "tamga"lanmışlar, belirlemeler, sûretler alarak varlığa gelmişlerdir. "Nin-Khursag", tıpkı bir tepsi (tübisi, "Tüp - si", dibi düz) gibi düz olan karaları çevreleyen "*Ogan*" (*O-ke-a-nos*. A-şe-na ?) gibi, varlıkları kucaklar, onlara temel verir. Bu temel üzerinde, Gök An, özellikle Ay Nannar aracılığıyle, Yer Ki'ye "*tamga*"sını basar (*Donator Formarum*). "*Kur*", "Gölgeler" yeridir. "Dönüşü olmayan Deniz"i bir tek Güneş aşabilir, yani, bir tek Güneş ölüp (batıp), dirilebilir, yeniden doğabilir. İnanna (Asterte, İştar, Venüs) "*Kur*"a gidip oradan geri dönmüş bir Tanrıça'dır. Ama, insan için "*Kur*"a gittikten sonra dönüş yoktur, "*Kur*"dan dönüş söz konusu değildir. İnsan için "ebedî hayat" da yoktur, "ebedî hayat"a insan olarak bir tek Hükümdar Ziu Sudra nail olmuştur. Bu bakımdan Sumerlilerin gözünde "Tenâsuh" olmamak gerekir. İnsan için ebedî hayata, ancak, Tanrının yaratıklarını ve ürünlerini, özellikle, insanı, hayvanı ve bitkiyi ve insanın kültür ve uygarlığını korumakla ulaşılır, Ziu Sudra'nın yaptığı gibi. Tanrılar, "*Nam*"lara karşı gelen insanları cezalandırmak üzere, onları bir Tufan ile yok etmeye karar verdiklerinde, adâletten hiç ayrılmamış olduğu anlaşılan Hükümdar Ziu Sudra'nın bunu *işitip*, bir *tekne* yaparak, Tanrıların yaratıklarını, özellikle, insanı ve insanın kültür ve uygarlığını kurtardığında, Tanrılar onu kendi kararlarını engelleyen bir insan olarak cezalandıracakları yere, - Prometheus için çok büyük bir ceza uygulanmış olduğu hatırlardadır. Bu, Sumerli zihniyetine aykırıdır -, tam tersine, kendi katlarına çıkarmışlar, ona "Ebedî Nefes" (*Breath eternel*)i vererek onu Cennet'le ödüllendirmişlerdir. Demekki, Ziu Sudra'nın bu hareketi bir çeşit ibadet sayılmış, hattâ ibadetlerin en üstünü olarak kabul edilmiş olmalıdır ki Sumerli gözünde, Tanrılarca, Cennete lâyık bir hareket olarak ödüllendirilmiş olsun!

Türklerde, Gök Tengri'ye ibadet çerçevesinde, Ay ve Güneş kültü bulunduğu bilinmektedir. Gök Tengri (Luu), Temür Kazguk etrafında döndürerek, Gök'e, Gök yoluyla da Yer'e nizam verir. Gök, insanları, özellikle Hükümdarı yarlıgar. Onun için Gök'e yalınız hükümdar kurban sunabilir. Gök, insanlara ülüşlerini üler. İnsan Gök ile Yer arasında yaratılmıştır. Umay Ana, "üfleyerek" insanı canlandırır. İnsanlar "Aklar", "Karalar" diye ayrılır. İdare edilenlere "Kara bud" denir. Gök yere basmaz, dürülmez, yarılmaz, yıldızların bağı kırılmaz, yere düşmez; Gök korugandır. Yer de delinmez, yürümez, gitmez, yer yerinden oynamaz, Yani, "*Nizâm-ı Âlem*" hiç bozulmaz. Evrende beş "Kut" bulunur: Toprak, Hava, Su, Ateş, Maden. Güneş ve Ay her şeyi görür. Ay Ata "töre" (*Nam*, *Nomos*, *Nom Kutı*, *Dharma*) verir; Ay Ata adâlet timsâlidir. Tolunay ise kut verir. Düşmana Tolunay da saldırılır. Karanlık Ay kutsuzluktur. Hilâl hükümdarlık alâmetidir. Ay yayın, Güneş ise okun timsâlidir. Ay'ın yayı ile çekilmiş olan Güneş okları utku (Sumerli Güneş'e *Utu* der) dağıtır, aydınlatır. *Dawla* Ay'a bağlıdır. Utku bulan, adının ve okunun ne olduğunu bilendir. "Ok" nizamlı bir birliktir. "Ok'tan giden, "Ok"-

tan çıkan birliğini ve beraberliğini ve adını kaybedip varlıktan gider, yok olur. "Ok"a giren ise, birliğini bulur, adını alır, *orun*unu bilir, varlığa gelir. Var olmakla bir olmak, sıralıca beraber olmakla bir olmak, beraber olmakla var olmak, nizamlı olmakla var olmak bir ve aynı şeydir. Hükümdar, akşamları Ay'ı, sabahları Güneş'i takdis eder, selâmlar. İstikamet Doğu'ya doğru alınır. Kabileler, İlk Ay'da ve Beşinci Ay'da toplanırlar. Gök'ün nizamı, "Ordug" olarak, aynen Yer'de yansır. Kutup Yıldızı'nın tam altı "Ordug"dur. Doğu - Batı, Kuzey - Güney, Üst - Alt, yani "*Nizâm-ı Âlem*" hiç değişmez. "Ordug" da, bu "*Nizâm-ı Âlem*"i yansıtacak biçimde düzenlenir. Hükümdarın otağı tam "Orda"da yer alır. Hükümdar, "Kara bud"un karşısında, oturuşundan eylemlerine kadar, Gök'ün emrini "Tüzlük" ve "*Si*lik" ile yansıtır. Hükümdar, bilgedir, alptir, "Gök Teŋri'de Kut Bulmuş"tur. Hükümdar "Ongun" verir, "ad" takar, "orun"lar. Hükümdar, aynen, "Gök Tilgen'i"nin yaptığını yapar. Alplerin hepsi "er atı" kazanmak için, "atı kü'sü" kaybolmasın diye savaşır. Ay ve Güneş (Kün, Kuyaş) alpleri görüp gözetir, hükümdarın icraatını da gözetler. Ay, yarlıkları Gökten alır, hükümdara verir. Hükümdar, bu yarlıkları "buyruk"ları ile, "buyrukları" aracılığıyle de, "Tug", "at", "Ok", "Orun", "Ongun", "En" v. b. gibi araçlarla "kara bud"una geçirir, "el"e yayar. Yarlıkların Gök'ten Ay'a, Ay'dan hükümdara iletilmesi, herhalde, Eski Türklerde "Çifte Kırallık"ın, "Şerîk Hükümdarlık"ın da kökünü oluşturur. Öyleki, sanki, bu iki hükümdardan birisi daha çok bilge, ötekisi daha çok alptir. Devlette ve toplumda her şey kosmiktir, her şey Kosmos'ta cereyan etmektedir. Hükümdar, aynen "Gök Tilgeni"nin yaptığını yapar : "İşig küçig ebirir". Gök'ten almış olduğu kutu, buyruklarıyle keŋeşerek, "orun" sırasıyle, "kara bud"una geçirir. Hükümdar, aslen, "*aul*"ü ilk ele geçiren "alp (Hero)"tir. "Hâkimiyete liyâkat", Kut, ona Gök'ün bir lûtfudur, *Kharizma*'dır. Bu alpin ya anası ya babası bir kuştur veya bir kurttur veya ışıktır. Hükümdar, başlangıçta, herhalde, alpler arasında, "*Primus inter Pares*" olmalıydı. "Hakimiyete liyakat"i hükümdara Gök vermiştir. (Kharizma). Kut, aslen, kan ile geçer, ama, şartlara göre durum değişir. Hükümdarı Gök Tengri yarlıgamıştır. Hükümdar Gök'ün yarlıgamasıyle hüküm sürdüğü için, Sumerli Alores gibi veya Sumerli Hükümdar Gudea gibi bir "Sipasi", ("Halkın sâdık çobanı") olarak, veya bir "*Pater Potestas*" olarak, kendisini Güneş'in parladığı her yerde "*Nizâm-ı Âlem*" ile yükümlü hisseder, hattâ, Güneş'in parladığı her yere kadar gidebileceğini bile düşünür. Oysa, geri kalan öteki alpler, ancak, "Bagatur" veya "yugruş" olabilirler. İşte bu bakımlardan, eski Türklerde, hükümdarlıkta ne sırf soya, ne sırf "*Primogenitura*"ya, ne sırf "*idoneitas*"a bakılır. Gök'ten kut almak, Alp ve bilge olmak, dolayısıyle, bir karma söz konusudur. Alplik, bilgelik, "Ulu Teŋri'den kut bulma"ya "keŋeş" eklendikten sonra, "*Primogenitura*" yoluyla veya "*idoneitas*" yüzünden, eski Türklerde ne bir "Mutlakiyet" veya "İstibdad", ne de bir "Merkeziyetçilik" kurabilmek söz konusu olabilmiştir. Eski Türklerde "Merkezîyetçilik"e yönelme, tarihçilerin kayıtlarına göre, ancak, "askerî iktâ" müessesiyle başlamıştır (Akkadlılarda durum için Bk. F. Kınal, *Eski Mezopotamya*, S. 82, 1983, DTCF, Ankara). Buyruklar, Gök'ün bir yansısı olarak, "Dört köşe Begi", "Altı Köşe Begi" olurlar. "Kara bud" veya "El", yirmidörtlü "Ongun" halinde, veya "Orun" olarak, veya "On"lu, "Dokuz"lu "Ok"lar halinde, birleşirler. (Bk. S. 650 v.d.).

Türk ellerinin bir çocuğu olan Fârâbî'de, asıl varlık, "Vâcib ul - Vucûd Bizâtihi"dir. "Mâ Sivâhu" ise, "Vâcib ul - Vucûd Bigayrihi"dir veya "Mumkin ul - Vucûd Bizatihi"dir. Tanrı, "emr"lerini, "Mufârâk Akıllar"ı aracılığıyle, bir akı işlemi (Sudûr, *Flux*) halinde, Ay'ın aklı olan "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"e geçirir. Ay'ın aklı olan "*al-'Aḳl al-Fa'âl*", Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel olan bu "emr"leri alır, onların yeri olur. Ay'ın aklı, bu "emr"leri kendi altındakilere iletir. Sanki, onlara kendindeki bu "tamga"ları basar. Bu açıdan, insanın takmış olduğu ad bir "*ta'rif*" olamaz. Yani, insan söz ile her varlığa varlık veremez. Sırada ilkin varlık vardır, sonra onun adı ve onun hakkında düşünce gelir; söz, belli bir ölçüde, varlığa uyar; dilde kayıtsız şartsız bir "convention" mümkün değildir. Toplum ve İnsan, Tanrı "emr"lerinin bulunduğu yere, Gerçek'e, Doğru'ya, İyi'ye, Güzel'e, yani "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"e eriştiği ölçüde, adetâ, Ziu Sudra gibi, kültür ve uygarlık yüksek değerlerini koruduğu ve ürettiği ölçüde, *Sa'âda*'ya varır, *Sevinç* duyar, Kut bulur.

İbn Sînâ, bu görüşlerinde, aynen, Fârâbî'yi izler. O, *Ḥayy İbn Yakzân*ında, düşüncelerini, eğer, allegorilerle anlatmış ise, bu, tıpkı, Kılkamış Destanı'nda Kılkamış'ın "*seyahat*"leri gibi, "Ruh'un Seyehatleri"nin söz konusu olmasındandır. "Zâhid" bir alp hükümdar olan Kılkamış ile, "Âbid" Adapa, Sumerli gözünde, kendilerini birer "*Ârif*" olarak tamamlayamamış olsalar gerekti. Çünkü, Kılkamış, kültür ve uygarlığı kendisini kurtarmak için kullanmıştır. Adapa ise, ibadetini engelledi diye rüzgâr Şutu'nun kanadını kırmış, doğanın dengesini kendi çıkarına bozmuştur. Gerek Kılkamış'ın gerekse Adapa'nın her ikisinin de girişimleri "Küçük Gemi"yi kurtarma girişimleridir. Sumerli gözünde, Tanrıların katına gerçekten çıkan, tanrısallaşan, tanrılaşan insan Hükümdar Ziu Sudra'dır. Gerçek bir "âbid" ve "zâhid" olan Hükümdar Ziu Sudra, bu vasıflarıyle, Tanrıları duyabildiği, *işitebildiği* için, yani, asıl Gerçek'i, Doğru'yu, İyi'yi, Güzel'i, İbn Sînâ'nın terimi olan "*Hads*"i ile, doğrudan doğruya, Uygurların terimi olan "*Köngül Tüpi*" ile görebildiği ve gereğini yaptığı için, bir "*Ârif*" olarak, "İrfân"ın Tanrı'nın tâ kendisi olmak veya ne yapıp edip Tanrı'nın yerine geçmek değil, "Kendisini tanımak", "Kendisini bilmek" olduğunu (Delfoi Tapınağı'nın alınlığındaki yazı : Kendini tanı. Hacı Bayramın "Sen seni bil, Sen seni"si), Tanrıyı görüp, *işitip*, tanrısalı tanımak ve gereğini yapmak olduğunu anlamıştır. *İşittikleri*nin gereğini yaparken, Ziu Sudra, tanrısalı ve Tanrıyı düşünmüş olmalıdır. Çünkü, metinde, onun kendi çıkarını düşünmesiyle ilgili bir işaret bulunmamaktadır; o, yaptıklarını Tanrı için yapmaktadır. İşte bu bakımdan, Sumerli Hükümdar Ziu Sudra, İbn Sînâ'nın

"Âbid", "Zâhid" ve "Ârif" (ama, "Mütenezzih"!) olan bilgesidir. Çünkü Ziu Sudra, Tanrıların konuşmalarını kendi kulaklarıyle *işitip* (İbn Sînâ'da "*Hads*= Akılsal Sezgi", Aristoteles'te *noesis*), birer Tanrı yaratığı olan canlıları, insanı, insanın kültür ve uygarlığını, yapmış olduğu *tekne* ile yine insanın kendi kültür ve uygarlığına dayanarak yok olmaktan kurtarmıştır. "Büyük Gemi"-yi, insanın kendi kültür ve uygarlığına dayanarak kurtarmış olması, bu "Ârif Mütenezzih"i, başarmış olduğu işin tanrısallığı yüzünden, tanrısallaştırmıştır. Çünkü, Tanrılar onu emirlerine karşı geldi diye cezalandırmamışlar, tam tersine, yaptıklarındaki *hikmeti* görerek onu "Ebedî Hayat" ve Cennetle ödüllendirmişler, kendi katlarına almakla orunlandırmışlardır; oysa, Prometheus cezalandırılmıştı. Netekim, tıpkı Ziu Sudra misâlinde olduğu gibi, bunu anlayan insan için, artık, İbn Sînâ'ya göre, varlıkta "Polarite"nin, zihinde "Muşâgabe"nin, ruhta "Tenâsuh"un yersizliği ve temelsizliği güneş gibi açık olur, ortaya çıkar. Bu kimse, eğer bir hükümdar ise, o, artık, bir "*Melik-i Âdil*", bir "*Melik-i Sunna*", bir "*İlâh Beşerî*", bir "*Rabb İnsânî*"-dir. İşte asıl ona tapınmak gerekir!

Burxan, bilindiği üzere, "*tört oguş*"tan, dört *kast*'tan en üstünü olan *Ksatria* (Muharip) dan çıkar. Onun için Buddha "*Alp* Sakyamûni" diye de anılır [10]. Ailesi ve inanmış olduğu ağaç kültü dolayısıyle Sakalar'a bağlanmak istenen Buddha'nın görüşlerinin iki ayrı yorumu, ona, Hinayana ve Mahayananın her ikisi için de, hem *to on*'un, hem *Logos*'un fışkırdığı kaynak gözüyle bakılmasına neden olmuştur; bu kaynak yalnız insandaki "*Köngül Tüpi*", "*Köngül Tözi*"dir. Buddha için, artık, insanın kökü ne bir "Geyik", ne bir "Kuş", ne bir "Kurt", ne bir "Işık", ne bir "Toprak", ne bir "Ağaç"tır, hattâ, ne de bir "Ok"olmalıdır; ama, "Köngül"dür, daha doğrusu, insandaki "Köngül Tüpi", "Köngül Tözi"dir. "Köngül", ona göre, biricik gerçekliktir. Belki, daha sonra, "Kublegâh-ı Kibriya" sayılmak gibi, gönlü yüceltecek olan edebî ürünlerin temeldeki fikir modeli bu idi. Her tür gerçeğe, *To On*'a ve *Logos*'a, o varlık verir. "Köngül" dışındaki her şey veya "Köngül"den, "Köngül"ün "Tüp"inden veya "Töz"ünden fışkırmamış bir şey, "*Maya*"dır, hâyaldir, varlığı yoktur ("Özi tözi yok közüngüdeki körkdeşteg", "Bu dünya yildir, yâ hayâl" Yûnus. "Yok, *Kur*ug ol").

Hinayana için hem *To On*, hem de *Logos* "*Köngül Tüpi*"nden "Ben" olarak fışkırır. Bu "Ben"in bilinci, "Kendisi"dir. Bu "Ben"in bilinci, yani, kendisini bilmesi söz konusu olduğunda, onun, kendisinin Tanrı olduğu bilincini taşımakta olduğu görülür. Bu bilinç, "Kendisi"nin Tanrı olduğunu bilmek bilincidir. Oysa, Mahayana için, hem, *To On*, hem *Logos*, insanın "Köngül Tüpi"nden, yine, "Ben" olarak fışkırır, ama, fışkıran bu "Ben"in bilinci "Başkası"dır. Bu "Ben"in bilinci, yani, kendisini bilmesi söz konusu

[10] Şinasi Tekin, *Buyan Evirmek* (Sevabın Tevcihi), *Reşit Rahmetî Arat Armağan Kitabı*, 397, 408.

olduğunda, onun, kendisinin "Başkası" olduğu bilincini taşımakta olduğu görülür. Bu "Başka Ben" veya "Başkasının Beni" Tanrı değildir, "Kara Bud"dur, daha doğrusu "Tanrı için Kara bud"tur. İşte bu yüzden, Mahayana için *Nirvana* "Küçük Gemi"yi kurtarmak değil, "Büyük Gemi"yi kurtarmaktır, başka deyimle, "Başka"sını kurtararak "kendi"sini kurtarmaktır. Oysa, Hinayana için "Küçük Gemi"yi kurtarmaktır, başka deyimle, sadece ve yalnız "Kendi"sini kurtarmaktır, "Kendi"ni Tenasuh'un dışına almaktır. "Büyük" veya "Küçük" "Gemi"yi kurtarmak, Mahayana ve Hinayana Budizminde birer teşbih, birer anlatım yardımcısı iken, mutlu bir tesadüf ile, Sumerlilerde de insanın kurtuluşu bir gemi, bir tekne ile olmaktadır. Sumerlilerde insanın bir gemi veya bir tekne ile kurtuluşu tarihî bir olayın kalıntısı mıdır, - Çünkü, Mezopotamyada bir değil bir kaç gerçek tufan olduğunu arkeologlar tesbite muvaffak olmuşlardır - , yoksa bir allegori midir sorusuyle uğraşmasak bile, yine arkeologların Sumerli Dilmun ile İndus Vadisi, Meluhha arasında ilişkiler aradığını bilmekteyiz. Sumerli gözünde Cennet, bazen Dilmun, bazen "Nehirler Ağzı", bazen "Horasan" gibi "Güneşin doğduğu yer"dir.

"*Köngül Tüpi*" veya "*Köngül Özi*", Ruben'e göre [11], gerçeğin tâ kendisidir; ama, bu "Gerçek" Elealıların "Düşünce" dedikleri şey anlamındadır. "*Köngül Tüpi*"ne, sonradan, Buddha denecektir. Gerçek'in tâ kendisi olan bu "*Köngül Tüpi*", "Fenomen (Görüntü)"in, yani, "*Dharma*"nın karşıtıdır. Ruben'e göre "*Dharma*", Buddhacılar hariç, "Akide", "İyi işler", "*Nom*", "Mücerret obje" anlamlarına gelir. "*Köngül Tüpi*", "*Dharma*"yı, yani "Fenomen"i parlatarak bilinç haline getirir. "*Köngül Tüpi*" ezelîdir, ebedîdir, biriciktir, eksiksizdir, değişmez, hareketsizdir, ölçülemezdir, berrak, lekesiz ve lezzetsiz (*Nirassa*)dir, nisbî olarak boştur, mutlaktır, gerçektir, "parlayan bilen"dir. Ona "düşünme" (usa vurma adımları ata ata) yolu ile varılmaz. Ruben'in yorumladığı gibi, eğer, "*Nom*" veya "*Dharma*", Buddhacılar gözünde, "Fenomen" veya "Görüntü" oluyor ve "*Köngül Tüpi*"nin karşıtı olarak konuya ise, bu, bir bakıma "*Panton metron Antropos*" gerçekleşiyor, hâl-i hâzırdaki *Nom* (Yasa), "arbitraire"e, keyfi'ye terkediliyor, son uçta, ortadan kaldırılıyor, demeye de gelir.

Platon işte bu fikirle bütün ömrü boyu çarpışmıştır. "*Köngül Tüpi*" "Düşünce" olarak biricik gerçekliktir ve herşeyin temelindedir, denmektedir; ama, bu "Düşünce"nin ne idüğü "Nelük"ü belirtilmemiştir. Bu "Düşünce", kimin "Düşünce"si olarak temeldedir? Bu "Düşünce" objektif ve mutlak olarak mı, yoksa, "filânca'nın Düşüncesi" olarak mı, temeldedir? Eğer, bu, Ruben'in anladığı şekliyle, Elealı anlamda tek ve biricik objektif "Düşünce" olmuş olsaydı, "İyi"nin, "Âdil"in karşıtı olamazdı. Çünkü, Parmenides'te, Bir olan "Düşünce", aynı zamanda, "İyi"nin ve "Âdil"in de tâ kendisidir.

[11] W. Ruben, *Bir Uygur Filozofu Hakkında*, III. TTK Kongresi, 1943, (1948), 314-342.

Parmenidesteki biricik varlık olan "Düşünce", "İyi" ve "Âdil"i dışarıda bırakan bir "Düşünce" değildir, tam tersine, o, "Âdil"in de tâ kendisidir. Eğer, bu böyle anlaşılmazsa, o zaman, toplum normları karşısında bir dikiliş, bir baş kaldırış söz konusu oluyor, demektir. Yani, "Düşünce", ya, objektif ve tek varlık olarak - ama, *görünüşte* objektif ve tek varlık olarak -, ya, da "Filâncanın düşüncesi" olarak, hâl-i hâzır normları, kısacası, toplumda Gerçek, Doğru, Âdil, İyi, Güzel adına değerli sayılan ne varsa, onları, birer "Görüntü" sayarak, ilkin yıktıktan sonra, yerine bir başkasını koymak üzere, onları reddetmek durumundadır, demek olur. Bu, topluma, başka normlar sunmak üzere, bir hazırlık temeli oluşturmaktır. "Yeni" bir toplum düzeni getirmeye girişmektir. M. Ö. VI. ve V. Yüzyıllar, bilindiği üzere, Çin, Hind, İran, Yunan toplumunda, böyle, norm değiştirmeyi ontolojik olarak meşrulaştıracak felsefî görüşlerin arandığı ve ortaya atılmış olduğu yüzyıllardır. Çinde Tao, İranda Zaratustra, Yunanlılarda Pithagorasçılar (Sonra da Sofistler) bu yolda yürümüşlerdir. Bunların hepsi, Hintlilerdeki *Rta*'nın "Polarite" olması gibi, zıdların birliğinin, yani, "Polorite"nin asıl hakikat olduğunu tedris etmişler, herhalde, amaçlarının muvakkat iskelesi olarak, "Özdeşlik İlkesi"ni temelden kaldırıp, onun yerine temele, Çelişki İlkesi'ni koymuşlar, zihinleri bulandırarak, sarsmışlar, sarstıklarını kazanmışlardır. Oysa, İbn Sînâ, zamanının ve bölgesinin meşrû güçlerinin yanında yer aldığı için, kendisine hikmet sahibi süsü veren bir takım Pithagorasçıların anlaşılmaz adamlar olduklarını söyleyip durmuş, düşüncesinin temeline Çelişki ilkesi'ni koyanları "*Muşâgaba Ehli*" olarak vasıflandırmış, mantıkta "*Teselsül*" ve "*Müsâdere*"yi reddetmiş, babasının arkadaşları olan, "*Tenâsuh*"a karşı tavır almayan "Dâî"lerden uzak durmuş, "Sihir"in her türlüsü, Ak Sihir ile Kara Sihir üzerinde, öyle, ulu orta konuşmayı doğru bulmamıştır. Bu vaziyet alışıyle, o, "*Tenâsuh*"u elbette reddedecekdir. Çünkü, ona göre, "Rûh", daha doğrusu şu insanın rûhu, hayatı bir kez yaşar; adetâ, yapılan hazırlığın öngörmüş olduğu bir toplumu gerçekleştirinceyedek, bu evrene gelip gelip gitmez, veya bir bedene girip girip çıkmaz. "*Tenâsuh*"u reddetmesinin tabiî sonucu olarak, İbn Sînâ, elbette, "*Sa'âda*"yı da, Hinayanacı bir "*Nirvana*" olarak anlamayacaktır. Çünkü, "*Nirvana*", "Küçük Gemi"-yi kurtarmak üzere, "*Tenâsuh*"un dışına çıkmaktır; bütün canlılar için gerçekten var olduğu kabul edilen "*Tenâsuh*"un *Electi (Elcta)* için durduğu veya genel teoriye nazaran elden ayrıksı olarak "*electi (electa)* için" durdurulduğu noktadır. "*Tenâsuh*", siyasal normlar değişinceyedek geçirilecek olan sürekli bir değişimdir; ruhun, sürekli beden değiştirmesidir. İbn Sînâ'nın "Arif"inin "Nirvana" amaçlı olamaması işte bu yüzdendir. İbn Sînâ'da, "İrfân", Tanrı'nın yaratıklarını, bitkiyi, hayvanı, insanı, insanın kültür ve uygarlığını yaşatmak, bunları, Ziu Sudra'da ki gibi, yine, insanın kendi kültür ve uygarlığına dayanarak, yok olmaktan kurtarmak anlamına geldiği için, her ne kadar, bu "İrfân" ile Mahayana'da "Ben"in bilincinin "Başkasının Ben"i olması biribirine aykırı düşmüyor ise de, ontolojisinde, İbn Sînâ, asıl, Fârâbî'ye sâdıktır; o, tıpkı Fârâbî gibi ayrılık değil, birlik peşindedir. Ona göre, *To On* ve *Logos*'un fışkırdığı kaynak, insanın Ruben'in varlığı anlamında, bir "Köngül Tüpi" değildir, ama, Tanrı'dır, Tanrı'nın birliğidir. Çünkü, ona göre de, tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi, Tanrı, "Vâcib ul - Vucûd Bizatihi"dir. Oysa, "Mâ Sivahu" "Vâcib ul - Vucûd Bigayrihi"-dir veya "Mümkün ul - Vucûd Bizatihi"dir. Ama, "Mümkün ül - Vucûd Bi Zâtihi"demek, "*Maya*" demek değildir. Çünkü, "Mümkün ül - Vucûd Bizâtihi", gerçekliği, tek olan Tanrı'nın zorunlu gerçekliği ile teminat altında olandır. "Rûh"un bedenlerde "Devr"i demek olan "*Tenâsuh*" mümkün değildir, onun için "*Muşâgaba*", "*Teselsül*" ve "*Müsâdere*"ye yer yoktur. "*Sa'âda*" ise, hiç bir zaman "*Nirvana*" değildir. "*Sa 'âda*", "Mümkün ül - Vucûd Bizatihi" olan insanın "*al-'Akl al-Fa 'âl*"deki Gerçek, Doğru, İyi, Güzel, yoluyla, "Vâcib ul - Vucûd Bizatihi"den pay almasıdır, onu "*taklîd*" etmesidir; bu, insanın kültür ve uygarlığını, yüce değerlerini yok olmaktan kurtarmasıdır, kültür ve uygarlığı korumasıdır, saklamasıdır, savunmasıdır, yaymasıdır, başkasına geçirmesidir, arttırmasıdır. Bu kültür ve uygarlığın bir parçasını, Sûfiye'nin bir kısmının yapmış olduğu gibi, Tanrıyı, "Gönül Evi"nde ağırlamasıdır. İbn Sînâ "Arif Mütenezzih"i ile herhalde işte bunu kastediyor olmalıydı. Tıpkı Yûnus'un dediği gibi :

"Cennet cennet dedikleri
"Bir kaç peri bir kaç hûri
"İsteyene ver Sen anı
"Bana Sen'i gerek Sen'i

* * *

1937 de Atatürk'ün himâyesinde toplanmış bulunan "Türk Tarih Cemiyeti"nin II. Kongresine sunmuş olduğu bildirisinde, kültür tarihçisi ünlü Sümerolog Landsberger, "Greklerden önceki antik dünya gittikçe artan bir vuzuhla önümüze çıkmaktadır" demiştir. Bu suretle ona göre "Cihan Tarihinin başı 2500 yıl kadar daha uzamış" bulunmaktadır.

Gerçekten, kültür tarihçileri, İskenderden önce, Ön Asya'da, kültür ve uygarlık adına acaba ne vardı? sorusundan hareket ederek araştırmalarda bulunduklarında, sırasıyle geri geri giderek, İbrânî, Kenânî, Fenike, Ugarit, Asur, Babil, Akkad kültür ve uygarlıklarıyle karşılaştılar. Ama, 100-150 yıl içerisinde, arkeolojik kazılar derinleştirildikçe, özellikle, Wooley editörlüğünde sonuçları yayınlanan Nippur ve Ur kazıları süresinde, bu kültür ve uygarlıkların da temelinde Sumerlilerin bulunduğu anlaşılmış oldu. Bu durumda, bizlere doğrudan doğruya Babil'den, veya Ken'ânîler, Fenikeliler ve Kıbrıslılar üzerinden Yunanlılarla dolayısıyle gelen kültür ve uygarlık ögeleri, en sonunda, birer Sumerli katgısı olarak karşımıza çıkmaktadırlar[12].

[12] Viroleaud, (Membre de l'Académie), *Légendes de Babylone ou de Cana'an*, Paris Maisonneuve, 1949, S. 39. *The History of Mankind*, I, 2, 1965.

Bilindiği üzere, Sumerliler, dilleri kesin olarak "non - semitic" olan, Türkçenin girmiş olduğu dil ailesine giren, Türkçe kelimelere benzer kelimeleri olan, hattâ, Türkçe kelimelerle aynıyet gösteren kelimeleri bile bulunan (Hommel bunlardan 360 kadarını ayıklayıp göstermeyi başarmıştır), Aşağı Mezopotamya'ya, herhalde, Tilmun (Bugünkü Bahreyn Adaları)dan gelen, taş, kereste, kornalin, altın ticaretinden dolayı İndus ile, Meluhha ile, dillerinden dolayı Orta Asya ile, belki de Habeşistan ile bile, ilişkileri olduğu kabul edilen (Schimmel'in "Bunlar dağlardan gelmişlerdir", *Dinler Tarihi*, ibaresi açık görünmüyor), geldiklerinde karşılarında "Proto Fırat", "Proto Tigrid" denen bir "substra kültür" bulan, küçük bir kavimdir. Bu "substra kültür"de en çok göze çarpan öge, iş bölümünü gösteren meslek ve âlet isimleri yanında, "Dagan (Tarkan?)" veya "Memleket Beyi"ne olan bir inançtır.

Bilindiği kadarıyle, M. S. 300 lerde yaşamış olan ruhbandan Eusèbe'in nakli çerçevesinde, İskenderiye öncesi kültürden ilk bahseden Kalde'li Berossos (M. Ö. 300) dur. Berossos'a göre, bu Kalde kültürü öyle yüksek bir düzeyde idi ki "Oannes (Ea) ten bu yana, yeni hiçbir şey keşfedilmiş değildi". Gerçekten, Sumerolog Kramer, "Twenty Five Firsts in Man's Recorded History" si ile, 1956 ya kadar, bütün insanlık kültürünü ilgilendiren ögelerden yirmibeş tanesi hususunda, Sumerliler'in "*ilk*"olduklarını gösterebilmiştir. Bu "İlk"ler içerisinde, "Hikmet"in de yer almış olduğu Sumerlilerde, "Yedi Hakîm" veya "Yedi Bilge" kavramı bulunduğu[13] bilinmektedir. Çivi yazılı literatür uzmanlarının "Felsefî Destan" dedikleri destanın, bu destan, hernekadar, M. Ö. 1800-1600 lerde, Eski Babil'de ortaya çıkmış kabul ediliyorsa da, Arno Poebel'in, 1914'te, keşfetmiş olduğu, Sumer dili ile yazılmış biricik tek tablet nüshasından da haberdar bulunuyoruz. Bu ünlü tablet, Kılkamış Destanı'nın Sumerli dilindeki biricik tablet nüshasıdır. Ama, şunu belirtmek gerekir ki, çivi yazılı literatür uzmanlarının kullanmış oldukları "Hikmet", "Felsefe", "Hukuk", "Ahlâk" kavramlarına da açıklık getirmek ihtiyacındayız. Hattâ, Sumerlilerde, kitap kataloglama işlemleri bile, bu kavramlardan ayrı bir yerde mütelea edilmemek uygun olur. Çünkü, bu kavramların hepsi, temellerine, Sumerlilerin o ünlü "Sınıflama", yani *kategori* belirleme ve "Tanzim" etme işlemlerini almaktadır[14].

Cihan tarihinde serpilmiş olan kültürleri incelemek için, temeldeki açıklama modeli olarak, Landsberger, yukarıda adı geçen kongereye bildirisinde, "*Irk*" (Şöyle bir bedende, şöyle bir ruh bulunur; bu ruh, şunları şunları yapar), "*Tekâmül*" (1. Beşer tarihi *idea*ların, bir "*diyalektik terakki*" kanununa göre, birlik içerisinde ardardalığıdır, Hegel. 2. Beşer tarihi, organik dünya tarihinin bir parçası olup "onun *tekâmül*'ünün *yüksek bir derecesi*"dir. Darwinden kalkan bu görüşte, Afrika ve Avusturalya'nın "İlkel"leri, en alta konur, öteki kültürler "*reconstruction*" yolu ile, biribiri üzerine yerleştirilip dizilir), "*Panbaylonisme*" (Kültür, birer birer ana ögelerine ayrılır, her bir öge, Sumerli kültür ögelerine indirgenir) ve "*Morfolojik Mütelea*" ("*Reconstruction*" *Şeması*, çömlekçi çıkrığı, bakır istihsâli, alaşım tekniği, altın para, *Theoria* düşüncesi gibi, insanlığın katıldığı "*inkilâb*"ları açıklayamaz. Onun için, kültürleri, birer doğup ölen organizma gibi ele alıp, morfolojilerini inceleyelim) kavramları ve açıklama modelleri karşısında "*Rûhî Antropoloji*" adını takmış olduğu yeni bir toplayıcı kavram, yeni bir temel açıklama modeli geliştirmiştir[15].

Bu bildiriden anlaşıldığına göre, Landsberger'in "*Rûhî Antropoloji*"sinin *axiom*ları şunlardır : Herkesin kültürü bizimkine *benzer*. O halde, kültürleri biribirleriyle mukayese etmek mümkündür; ama, bu mukayase *dıştan* değil, *içten* yapılmalıdır. Cüzler, küllün parçalarıdır. O halde, cüzleri inceleyerek külle varmalıdır. Bu iş" "*hâdise*"lerden "*bünye*"ye girilerek yapılır. Kültürlerde "hâdise" dildir. Çünkü, dil düşünceyi yansıtır.

Dilin, von Humboldt'un etkisiyle, böyle, kültürün yansıtmacı olduğu görüşünün kökleri, dilin düşünceyi yansıtmakta olduğu görüşüyle birlikte çok eskilere dayanır. Hattâ, bu görüşün, tâ Sumerlilere kadar çıktığını bile söyleyebiliriz. Bunu söylemek ise, bir "panbabylonisme" yapmak olmaz. Çünkü, Sümerlilere göre, *Dingir*lerdir ki, hele Baş Dingir An'dır ki, "*Kalam* (tanrısal söz)" yoluyla, "*Nig* (Türkçe : Neng)" lere, ilkin *Ma* (Bir şeyin, Tanrı emriyle olacağı şey, *Mâhiyet*, - Türkçesi: "*Ne*lük" -, veya *Huviye*, - Türkçesi: "Kılınç", "Kılkı" - veya Hikmet veya *Tabi'at*-.) larını verir, sonra, onlara *Mu* (at, isim) larını takar. Dingirler, kengeşerek, aralarında konuşup görüşerek, her yıl, *Nam* (Tanrı sözü) ları göklere yazarlar, yani, *Ma*lar arasındaki yasa bağlantılarını kurarlar. Bu suretle, evrende, Tanrı yazgısı veya Tanrı yazısı Tanrı sözüne, Tanrı sözü Tanrı düşüncesine, Tanrı düşüncesi ise objelerin varlığına delâlet eder. Bu Yazı - Söz - Düşünce - Obje sırası, Tanrının "emr"ine uygun bir sıradır. Bu sırayı ve bu sıradaki her bir kademeyi, Dingir*ler* varlığa getirirler. Bu sıra, hiçbir şekilde, ne bu dünya için ne de öte dünya "*Kur*" için bozulamaz, tersine çevrilemez. Hele insan, isterse hükümdar olsun, bu sırayı ne bozabilir, - *Kutatgu Bilig*'de de hükümdar "Yayık kutga *örk*"tür, o, dönek kutun "yular"ıdır -, ne de Dingirler'in yaptıklarını yapabilir; eğer, insan buna kalkışır ise, Dingirler onu hizaya getirirler, ona haddini bildirirler. Bunu yapmaya yeltenen insan, yazı işareti ile ("Hurûfîlik"in kökü?) veya Dil işareti ile[16] (Sofistlerin kökü?), veya Düşünce ile[17] (Platoncu düşün-

[13] Kramer, *From the Tablets of Sumer*, S. 71-97, K. Tansug - Ö. İnanlı, *Sümerlilerin Dünya Görüşü*, *DTCFD*, VII, 551-581, 1949, s. 552.

[14] Landsberger, *Mezopotamyada Medeniyetin Doğuşu*, S. 419, *DTCF Dergisi*, II, 3, 1943

[15] Landsberger, *Önasya Kültür Tarihinin Meseleleri*, TTT Cemiyeti II Kongresi.

[16] Din törenini, durmadan konuşarak idare eden Brahman rahip için Bk. Ruben, *Doğuda ve Batıda Orta Çağ Felsefesi*. *DTCFD*, II, 4, 1943, S. 569 v.d.

[17] Din törenini hep susarak gözlemleyen Brahman rahip için Bk. Ay. yer.

cenin kaynağı?) bütün varlığa varlığını vermek istiyor demektir. Eğer, yazı, Dil ve Düşünce, insanın bir yaratısı ise, *Panton Metron Antropos* düşüncesinin kökleri, herhalde, tâ buralara kadar uzanıyor olsa gerektir. Çünkü, eğer, insan varlığa Dil ile, yani konuşarak varlık vermek isterse, bu, Sofistlerin görüş açısı olur. İşte İbn Sînâ bu tür düşünce sahibi olan kimselere "*Muşâgaba*" ehli diyecektir veya onun nazarında Beyaz Sihir bu anlama gelecektir.

Dilde salt sembol olan bir tarafın bulunuşu, Sembol olarak dile, uylaşım yoluyla, çeşitli, zıt, çelişik, keyfî, hattâ, boş bir takım muhtevalar tatbik edilmesini mümkün kılmıştır; hattâ, böylece, Yazı - Dil - Düşünce - Obje tabiî sırası güdülmekten bile vaz geçilmiştir. Yazı'nın Dil'i, Dil'in Düşünce'yi, Düşünce'nin ise Obje'yi yansıttığı red edilmiştir. Salt yazı veya dil işareti ile düşünce veya daha da ileriye giderek Obje yaratmak iddiasına girişilmiştir. Bu girişimde, dilin telkin gücünden yararlanılmıştır. Sihirbazların ve Sofistlerin, çağdaş dünyada propagandanın durumları işte budur. Bu yüzden İbn Sînâ, Sofistlere, salt dil işaretiyle varlık yaratmak, veya var olan varlığı ortadan kaldırmak, yokluğa döndürmek iddialarından dolayı "*Muşâgaba*" ehli nazarıyle bakmıştır. İbn Sînâ, var ile yoku, var ile var - değil'i aynı sayan bazı Pithagorosçuları ise hiçbir şekilde anlamadığını belirtmiştir. Sumerlilere göre, Dil (*Kalam, Emr*)e dayanarak, yazıyla yazarak varlık verebilme gücü yalnız ve yalnız "*Yaratıcı* Dingirler"de, özellikle, baş Dingir An'da bulunur. İnsanlar arasında, Baş Dingir An'ın, Dingir Nannar (Ay) aracılığıyle adını çağırdığı kimse (*En-si*) lerin sözlerinin, emirlerinin, ancak bir kesimi, varlığa varlık verme gücündedir. Bunun dışında, "*yaratıcı* Dingirler"den başka hiçbir varlık Söz ile varlığa varlık veremez. Söz söyleyerek varlık vermek yalnız "*Yaratıcı* Dingirler"e mahsûstur. Netekim, "*Mu*"lar da birer salt işaret olarak "*Nig*"lere takılamazlar. Çünkü, "*Mu*"ların "*Nig*" "*Ma*" larıyle ilişkisi vardır. *Peri Hermeneias Şerhi*'nde, Fârâbî, isimlerin, daha doğrusu, sözel bağlantıların "*Mâ Hiya*" lerle uygun olduğu görüşünü ileriye sürmüştür. Fârâbî'ye göre, söz gelişi, bir üçgenin iç açıları 180° olduğu halde, bu aynı anlamı vermek üzere, "Bir üçgenin iç açıları 180° değildir" gibi bir sözel bağlantı kuramayız. Çünkü, bir üçgenin iç açıları *gerçekten* 180° dir. *Sözde* ile *Gerçekte*, eğer, biribirlerine karıştırılacak olursa, bütün obje bağlantıları alt üst edilmiş olur. Demekki, Fârâbî'de, nominalizmin bir sınırı olduğu anlaşılıyor. Bu sınır, objenin *Mâ Hiya*'sidir veya *Huviyya*'sidir İbn Sînâ, aynı sebeple, objenin *Mâ Hiya*'sine uymayan sözel sıralamaların, ancak, "*Muşâgaba* Ehli"nin marifeti olduğu görüşündedir.

Sumerlilere göre, insana, Dingirlerce, ancak, o da düşünme ve akıl yoluyla, belli bazı "*Ma*"ları yaratma izni verilmişti. Şöyleki: İnsan, "Üfleme" yoluyla, *dışarıdan* (Aristotelesteki *Turaten?*) canlandırılmıştır. Çünkü, Tanrıça Aruru, insanın Dingir kanı, kemik ve balçık hamuruna *dışarıdan* üfleyerek insanı canlandırmıştır. Bu suretle, insanın hamurunda,

dışarıdan gelip eklenmiş tanrısal bir öge bulunmaktadır. Dingirlerin insanın yaratmasına izin verdikleri bu belli bazı "*Ma*"lar, kültür ve uygarlıktan başka bir şey olmamak gerekir. Bu "*Ma*"lar arasında pek azı, insanın salt dili, sözü ve "emr"i ile varlığa gelmiştir. Eğer, söz, aklın bir yansıtmaçı ise, o zaman durum değişir. Çünkü, insanın kültür ve uygarlığının insan aklıyla meydana geldiği açıktır. Netekim *Kutatgu Bilig*'de Ulu Hâcib de

"Yula ol ukuş kör karaguka köz
"Ölüg tenge can ol agın tilke söz

demiştir. Yukarıda vurgulanmış olan gerçekliği ise Yûnus şu dizeleriyle dile getirmişti :

"Söz var kılur kayguyu şad — "Söz ola kese savaşı
"Söz var kılur bilişi yad — "Söz ola bitire başı
"Eğer horlık, eğer izzet — "Söz ola ağulu aşı
"Her kişiye sözden gelür — "Bal ile yağ ide bir söz

Sözün anlam taşıma ve sonsuza kalma vasfına Ulu Hâcib şöyle işaret etmiştir:

Kişig til ağırlar bulur kut kişi
Kişig til uçuzlar barır er başı, 163
"Bitise kalır söz ajun tezgünür"

İnsanın yaratmış olduğu "*Ma*"lar, yani, kültür ve uygarlık ögeleri, Sumerli gözünde tanrısal olmalıdır ki, bu "*Ma*"ları, yine kültür ve uygarlığa dayanarak, yok olmaktan kurtaran, İbn Sînâ'nın deyimleriyle, "Âbid", "Zâhid" ve "Arif mütenezzih" olan hükümdar Ziu Sudra'ya, bu tek insana, Dingirler ölümsüzlük bağışlamış, onu meclislerine kabul etmiş, katlarına yükseltmiş, onu tanrısallaştırmış, yanlarında alıkoymuş olsunlar! Oysa, Dingirler bu teveccühlerini, meselâ ölümü bile öldürmeye savaşan "zâhid" bir alp olan Kılkamış'tan - Kılkamış'ın "zâhid" olduğunu Astarte'nin Siduri Sabitu'nın çekici tekliflerini geri çevirmesinden çıkarabiliyoruz -, rüzgâr Şutu'nun kanadını bile kırıverecek derecede "Âbid" olan Adapa'dan, sevgili eşini hastalıktan kurtarmaya çalışan Etena'dan esirgemişlerdir. Gerçi, Adapa, rüzgârın kanadını kıracak kadar tanrısal gücü olan bir "âbid"tir. Kılkamış ise, İnanna'nın, (yani, Asterte'nin, İştar'ın, Venüs'ün) ve Siduri Sabitu (Sâkî) nun çağırılarına kendisini kaptırmayan bir "zâhid"tir, Kumbaba'nın başını kesiveren, boğanın göğsünü yarıp, kalbini Güneş Utu'nun önüne atıveren, ulu sedr ağaçlarını deviri deviri veren, "Dönüşü olmayan Deniz"i bir "Gemi" yaparak, tek başına, hiç korkmadan geçen eşsiz bir alptir. Ama, bu alpte Ziu Sudra'daki *hikmet, bilgelik, irfân* eksiktir; bu alp, yalnız kendisini, yalnız "Küçük Gemi"yi kurtarmayı düşünmüştür. Bu alp, insan olduğu halde, kendisinde, Tanrı olmak gücü, yani, salt sözle varlık verme gücü tevehhüm etmiştir, ölümü öldürmeye kalkışmıştır; bu, Tanrı "*Ma*"larına, Tanrı "*Nam*"larına karşı gelmektir. Çünkü İnsan "Dalar", "Uyur", "Üşür". Oysa, Ziu

Sudra, Tanrıların insanlara vermiş oldukları "*Ma*"ları, kültür ve uygarlık ögelerini, yine Tanrıların bir yaratığı olan bütün insanları ve öteki canlıları, bir *Tekne* yaparak, bilim ve tekniğe dayanarak, Tufanda yok olmaktan kurtarmayı düşünmek gibi bir *hikmet*'e, bir *irfân*'a, *gerçekten* bir Tanrı saygısına sahip olmuştur. Bu, Tanrı "*Ma*"larına, "*Nam*"larına tam bir uygunluktur. Sumerlilerin gözünde, insana ve insanın kültür ve uygarlığına olan saygının, "Büyük Gemi"yi kurtarmanın, Tanrıya *gerçekten* saygı olduğu anlaşılmaktadır. Ziu Sudra, hikmetin, *irfân*ın, Tanrı *gibi* olmak, Tanrıca davranmak, Tanrıların *yerine geçmek* olmadığını anlamış tek insandır. O, *neyi*, *ne zaman* ve *nasıl* ve *ne için* yapacağını bilmektedir, daha doğrusu bilen tek insandır. İşte bunun için, Tanrılar ona ama, yalnız ona, kendi vasıflarından birini, ebedî ömür ("Breath eternel")ü bağışlamışlardır. Mahayana'da da, "Küçük Gemi"yi değil, "Büyük Gemi"yi kurtarmak esastır. Fârâbî'de de, Tanrı, "Vâcib ul - Vucûd Bizâtihi"dir. İnsan ise "Vâcib ul - Vucûd Bigayrihi" veya "Mümkün ul - Vucûd Bizatihi"dir. İnsan, ancak, Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel yeri olan "*al-'Aḳl al-Fa 'âl*"e katılarak *Sa'âda*'ya, Tanrı katına ulaşır. Bu, kültür ve uygarlık yüksek değerlerini korumak ve artırmaktır, başkasına geçirmektir. Fârâbî'ye göre de, insanın kendisi hiçbir zaman Tanrı olamaz. İnsanın Tanrı olmak iddiasına karşı tepki *Kutatgu Bilig*de de duyulmuştur :

> Bayat men tigüçi kişide ḫaşı
> Ajun kaldı bardı ol it sakışı, 3526
>
> Kanı ol hayat men tigücü otun
> Teñizde kodı ıdtı Teñri töbün, 4712

İbn Sînâ da, *Sa'âda* anlayışında, Fârâbî'ye takip etmiştir. Şurasını ayrıca eklemek mümkündür ki, biz Ziu Sudra'nın kişiliğinde, Kramer'in ünlü yirmi beş tane "İlk"ine, bir yeni "İlk", bir "yirmi altıncı "*ilk*" daha eklemek fırsatını da ele geçiriyoruz. Ziu Sudra, hiç bir ayırt gözetmeden, insana ve onun yaratmış olduğu kültür ve uygarlığa saygı gösteren *ilk hümanist*'tir. Bu ilk hümanisti Tanrılar, onu kendi katlarına yücelterek, onu ezelî hayat ile, "Cennet" ile ödüllendirmişlerdir.

Yukarıda söz konusu edilmiş olan axiomları uygulamak için, Landsberger, mukayase amacıyle, yabancı kültürün ana kavramlarını "Diyalektik bir tartışma yoluyla, içten ve derinden kavrayarak, *bünye*'yi tanımak" peşine düşmüştür. Ama, ona göre, Dil, Tarih ile, her zaman, "diakronik" bir vahdet içinde bulunmaz. Veya "İktisad gibi, maddî" bir etmen, veya "Din gibi rûhî" bir etmen bünyeyi değiştirmiş, ama, "Yazı gibi bir rûhî" etmen bünyeyi değiştirmemiş olabilir. Landsberger'e göre, hal ne olursa olsun, "*bünye*" kavramı, "Morfoloji" prensiplerine "*Nizam*" verir; bu suretle, biz, "kültürün şekli"ni, yani, dışa vurmuş halini, "kültür düşüncesi"nden, yani, o kültürde tezahür etmiş düşünceden ayırarak, Cihan Tarihini kavramış oluruz. Her-

bir kültürü incelerken, eğer, Landsberger'e göre, cihan tarihini incelediğimiz hissini taşırsak, "incelediğimiz kültürle *karanlık karabet hissi* yerine, kültür ananesini geçirmiş" oluruz. Landsberger'e göre, birim bünyelerden genel bünyeye geçmek veya *bünye imajı* kurmak, ancak, çok sayıda vesika incelemek, mümkün irtisamları ihtiyatla yaparak, eksiklikleri uzmanlara tamamlatarak mümkün olur. Landsberger'e göre, *Şahıs adlarına dayanarak, bir Sumerli Dil ve Din esas bünyesi olduğunu* çıkarabiliriz. Öyleki, Sumerli'nin dili "Complexif", Akkad'lınınki "Kursif"tir. Yani, Sumerli, ilkin, düşünür, sonra dilden döker, konuşur. Akkadlı'nın düşüncesi ise, konuştukça konuştukça açığa çıkar. Sumerli için konuşmak demek, *Tanzim* etmek demektir. Yine, Landsberger'e göre, *Tanzim* fikri, Sumerli'nin yalnız dilinde değil, düşüncesinde de vardır. Sumerli, "Amprik dünyanın umumî konsepsiyonu ile yetinmez". İşte, bu yüzden, Sumerliler "Cihan Tarihinde, *ilk kez*, yüksek *transandant bütün*"ü, "bütün varlıkların kosmik vahdeti"ni idrâk etmişlerdir. Ama, onlar, bunu, "Teologların tedrîcî surette kurmuş oldukları bir mahsûl olarak" yapmamışlardır; onlar bunu "amprik âlemde kökleşmiş olarak yaşamışlar"dır. Onlar bu tür bir evren anlayışını tapınak sembolünde yansıtmışlardır. Sumerli gözünde, Evren, aynen, tapınakta yansır. Tapınak Sumerli'nin her şeyidir : Hastanesi, Resathanesi, Kütüphanesi, Maliyesi, Borsası, Devlet kapısı herşeyi. Öyleki : Sumerli'ye göre, dünya hadiseleri, Tanrıların söylemiş oldukları formül "*Nam*"a, "*Kalam*"a uyarak, "İlâhî Nizam" "*Ma*"ya, yani, ilâhî irade ve emre göre vukua gelir. Meselâ, mihenk taşının "*Ma*"sı, aynen, Tanrının "*Ma*"sıdır. "Nizâm", Sumerlinin gözünde, Landsberger'e göre, cemiyet bünyesinde, sosyal tabakaları kuran ve "étatisme" denen "iyi teşkilâtlandırılmış memurlardan ibaret" idare şeklinde tecelli eder.

Gerçekten, Lendsberger'in genel olarak kültür için ön görmüş olduğu gibi, kültürün bir ögesi olan Felsefe Tarihi'nde de, aynı şekilde, "*Reduction Şeması*"nda kalmayan, felsefe kültürlerinin *benzer*likleri üzerinde, mukayase yoluyla, bilinçlenerek, *Morfolojiye*, *bünye*'nin nizam verdiğini göz önünde tutarak, Felsefe Kültürleri'nin *şekli*'ni, Felsefe Kültürleri'ni yeden *düşünce*'den ayırarak, "*karanlık karabet hissi*" veya "*Mucize*" yerine "Felsefe Kültürü Ananesi"ni geçirerek, verilerin telkiniyle, bazı "mümkün irtisamları ihtiyatla yapmak" yoluyla, bütün felsefe bünyelerinden bir felsefe genel bünyesine geçmek, bir *bünye imajı* denemek mümkündür. Bu deneme, geniş insanlık kültür ve uygarlık alanı için yapılmak istenenin, dar felsefe alanında da yapılabileceği imkânını kabul etmek, hattâ ön görmek anlamına gelir.

Sumerlilerin yazıya geçirilmiş kültür ve uygarlık ürünleri, edebî tür açısından, kendilerini Destan, övgü, ağıt, *mitos*, hikâye, atasözü, "Münazara (logomachy)", *hymne*, bilimsel eserler olarak ortaya kor (Türklerde de Sagu, münâzara, destan, atasözü katgısı). Bunlar arasında, Kramer'e göre, bilgi nedir?

Gerçeklik nedir? diye soran sistemli felsefeye ayrılmış ne bir metine, ne de bir tablete rastlanmıştır. Ama, bu hal, Sumerlilerde Felsefe bulunmadığı anlamına gelmez. Çünkü, Sumerli, Destanlarında, mitoslarında, hikâyelerinde, Atasözlerinde, "Hymne"lerinde evrenin tabiatını araştırmış, menşeini sormuş, çalışmasını irdelemiştir. Hattâ, bu yüzden, çivi yazısı literatüründe, bir gurup tablet, "Hikmet Tabletleri" olarak bile adlandırılmıştır. Yine, uzmanlar çivi yazısı araştırmalarında, Sumerlilerin ve Mezopotamyalıların felsefî destanlarından, mitos ve destanlarındaki hikmetlerinden, hikmetli sözlerinden, sırası geldiği her defada, bahsetmişlerdir. Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, esasen, Fârâbî, *Hikmet*'i *ilkin* Keldânî'lerin bulmuş, onlardan, Mısırlıların, onlardan da Yunanlıların almış olduklarını, onlardan da İslâm âlemine geçmiş olduğunu bildirmişti. İbn Nedîm, Fihrist'inde, İbn Newbaht'tan naklen, aynı gerçeği vurgulamıştı. Hattâ İbn Nedîm'in *Fihrist*'inin kendisi bile, *tanzim* ve *telif* sırası bakımından, Sumerlilerin zihinlerindeki Yazı işareti, Dil işareti, Düşünce mahsülü, ve Obje'den ibaret sırayı yansıtmaktadır. Bu aynı sıra, Fârâbî'nin ve Harezmî'nin ilim tasniflerinde de görülmüştür : Fârâbî, *İḥṣâ al-'Ulûm*'da, bilimleri 1. İlm-i Lisân, 2. Mantık, 3. *Ta'âlîm* (Aritmetik, Geometri, Optik, Astronomi, Müzik, Ağırlıklar, Mekanik), 4. İlm-i Tabi'a, (*Sema ve'l-Âlem, Kevn ü Fesâd, Âsâr-ı Ulviyye, Maâdin, Botanik, Parva Naturalia, Hayavân, Hayvanlar Tarihi*), ve *Mâ Ba'd al-Ṭabi'a* : Varlık olarak Varlık, İlmin Prensipleri, Mufarâk varlıklar, 5. İlm-i Medenî olarak tasnif etmiş, Dil'i en öne almıştır. Bu zihniyet *Trivium* (Gramer, Retorik, Diyalektik) ile *Quadrivium* (Aritmetik, Geometri, Astronomi, Müzik) da da yankılanacaktır. Eldeki ilk tasnif Varro'nun *Disciplinarum Libri*'sinde görülür. Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ı ile Platon'un *Kratylos*, *Phaidros* ve *Sophistes*'inde ve Mektuplar'ında, Dil, Düşünce ve Obje ilişkisi belirgin olarak incelenmiştir. *Theaitetos*'ta, daha çok, bilgi sorun olmuştur. Sofistlerin Dil - Düşünce - Obje arasındaki münasebetlere ne kadar çok önem vermiş olduklarını, özellikle, Platon'un dialogları yoluyla öğrenmekteyiz. Dil - Düşünce - Obje arasındaki münasebetleri araştırma, insana Sumerlilerin bir hediyesidir. Öyleki belki, burada, Kramer'in "İlk Yirmi beş"ine bir yirmiyedincisini eklemeyi bile düşünebiliriz. Sumerli, Hikmet faaliyetini, "*Mu*," "*Ma*" ve "*Nam*" kavramlarıyle ve onlara dayanarak gerçekleştirmiştir. Netekim, Landsberger, insanlık tarihinde, *ilk kez* Sumerlilerin bir "transandant ve kosmik vahdetli" evren veya varlık kavramına yükselmiş olduklarını vurgulamıştır. Bütün bunlarla birlikte, şu noktaya işaret etmekte yarar vardır ki, Kramer, "Felsefe" teriminin kapsamı altında, özellikle, Bilgi Teorisi ve Mantık gibi, Yunan felsefesinde bile çok sonraları ortaya çıkmış bir dar uzmanlık alanını düşünmekte, Ontoloji alanında ise, daha çok, kosmogoni anlamında bir kosmoloji ve teogoni üzerinde durmakta, buna karşılık, Ahlâk ve Terbiye alanını, hattâ "Logomachy"yi bile, Felsefe alanının kapsamı dışında tutmaktadır; "Wisdom" adı altında

ise, "Felsefe"den ayrı bir bölüm ortaya koymaktadır. Felsefeye böyle bir yaklaşım, Kramer'in amacına uygun olan, insanlık tarihindeki "*İlk*"leri bulup ortaya çıkarmak bakımından anlaşılabiliyor ise de, bu modern açının ayakları arasında dağılmış veya dağıtılmış bulunan felsefe kalemlerini, "Sumerlilerde Felsefe" konusu etrafında tekrar ve yeniden bir araya toplamak, felsefenin kök anlamına uygun hareket etme bakımından daha çok yakışık alır.

Bilindiği üzere, felsefe, Diels'in bir araya getirmeyi başarmış olduğu "*vor Sokratiker*" metinlerin hiçbirisinde, Kramer'in, bir modern çağdaş adam olarak, düşüncesinin temelinde bulunan şekliyle, Ontoloji - Mantık - Bilgi Teorisi - Ethik-... ilâh. şekliyle tebellür etmiş değildir. Felsefenin, böyle, ihtisas guruplarına ayrılmış, ve ilkin her bir guruba ilişkin bir eser yazılmış olması hali çok daha sonra, neredeyse, çağımızdaki felsefe eserlerinde görünecektir. Çünkü, Sokrates, bize, yazılı bir metin dahi bırakmamıştır. Platon'un dialoglarında, felsefe, Varlık - Bilgi - Değer konularında dağılmış, girişmiş, mükerrer veya parça parça şekilde, diyaloglu düşüncenin veya çağırışımlarının sürüklemiş olduğu istikametlerde, yayılmıştır. Yani, Platon'un hiçbir eseri, Ontoloji, Epistemoloji, ve Ethik olarak başlık almış, bölümler halinde tasnif, tesbit ve tesis edilmiş bir felsefe kitabı değildir. Felsefe, ancak, Platon'dan sonra, *Academia* başına geçenlerden, özellikle, Ksenokrates'in elinde, Ontoloji, Epistemoloji ve Etik alanları olarak yaygınlaşmaya ve tedrise başlanmıştır. Felsefenin özel alanlarında eser yazmak işi, ancak, Aristoteles'e nasip olmuştur. Gerçi, Aristoteles öncesinde, *Peri Physeus* başlıklı manzûm, mensûr bir takım eserler yazılmış bulunuyordu. Ama, yine bilindiği üzere, Aristoteles'in kendisi bile, *Meta ta Physika* adını vermiş olduğu bir eser yazmış değildi. Rodos'lu Andronikos'un takmış olduğu ad ile anılan Aristoteles'in bu eseri, Aristoteles'in, yeri geldikçe ele almış olduğu bir takım felsefî meseleleri incelemiş olduğu "Makale"lerden ibaret bir dizi araştırmalarıdır; bunlar, sonradan, Rodos'lu Andronikos tarafından toplanmıştır. Durum *Physikes Akroasis* için de böyledir. Bibliyograflar Aristoteles'in eserleri üzerinde, daha doğrusu eserlerinin listeleri ve isimleri üzerinde anlaşmış bile değillerdir. Bu eserin ders notları olduğunu söyleyenler de vardır. Aynı şekilde, meselâ, Eukleides de, *Elementler*'ini, parça parça matematik buluşlar bir araya toplandıktan sonra, yazabilmiştir. Durum, Ptolemaios'un *Megala Syntaxis*'i için de, veya meselâ Galenos'un ünlü tıb eseri için de aynen böyledir. Hangi alanda olursa olsun, böyle, konularına göre tasnif edilmiş tek bir gövdede toplanan "traité"ler, önceden, çok uzak birer dip birikimi farzetmişlerdir. Bu durumda, M. Ö. 3500-2000 yıllarında, Sumerlilerden birer felsefe "traité"si beklememek, gerçekten, tabiileşiyor; ve, benzer başka kültür olaylarına ve misâllerine uygun düşüyor. Onun için, Kramer'in, yirmi beşe ayırmış olduğu "First"lerden, "12. First : Philosophy" veya "Man's First Cosmogony and Cosmology", "13 : First : Ethics : The First

Moral İdeals", "15. First Wisdom : The First Proverbs and Sayings", "16. First. Logomachy : The First Litterary Debats" ile 4., 5., 6., 7., 8. "First"-leri (Governement, Social Reform, Law, Codes, Justice) birlikte ele almak, bunlara 17., 18., 19., 20., 21. ve 22. "First"leri (Paradise, Flood, Hades, Slaying of the Dragon, Tales of Gilgamish) eklemek gerekir. Galiba, en iyisi, bu "Twenty Fife Firsts"ü hep birlikte ele almaktır. Çünkü, meselâ, "24. First" kitap kataloglama ile ilgilidir. Bu da, bize, Sumerli'nin düşüncesinin temelinde bulunduğu ileri sürülen "*Tasnif*" ve "*Tanzim*" fikrinin, kategori kavramı şeklinde mevcudiyetine güzel bir delil hizmetini görür. Ama, asıl, bizim önem vermek durumunda bulunduğumuz metinler Kanun metinleri ile ilgili tabletlerdir, daha doğrusu, içlerinde, kanunların temellendirilmiş ve felsefî gerekçelerine dayandırılmış olduğu görülen kanun "Prolog"ları ve "Epilogları"ıdır. "Sumerlilerde Felsefe" kavramını açıklığa kavuşturmak için, daha şimdiden, şu ana kadar yayınlanmış ve modern dillerden en az birine çevrilmiş olan Sumer, Akkad, Asur, hattâ, İbranî metinlerini, yeni baştan, felsefe açısından, incelemek ve değerlendirmek gerekliliği doğuyor. Bu gereklilikten önce, Sumerlilerin felsefelerinin şekline erişilmese bile, onların hiç olmazsa, felsefî düşünceleri tesbit edilebilir hale geliyor.

Kramer'e göre, Sumerliler için, "*Kanun*" ve "*Adalet*" anahtar kavramlardır"[18]. Gerçekten, Landsberger ve Koschaker'in müşterek çalışmaları, Sumerli dilindeki "*Si. Sa*"nın (Eğriyi, Boynuzu) doğrultmak, düzeltmek, düzlemek, yoluna koymak (belki, çift sürerken, yolundan sapmak, yolundan çıkmak, yolunu değiştirmek, azmak isteyen öküzü, boynuzlarından düzeltmek, iplerini çekmek kavramından) anlamlarına geldiğini göstermektedir. Akkadlılarda bu terim "*ešeru*" olarak, aynı anlamda çevrilmiş, aynı anlamda kullanılmıştır. Hattâ, kelime, bugün de, Arapçada, aynı kök anlamına uygun olarak, "(suya doğru gideni) yola koymak" ve kanun yapmak anlamlarında kullanılmaktadır. Sumerlilerin en parlak devrinin "*en.si*"si olan Gudea'nın bir vasfı "*Si.ba.si*" (Sopası si)dir[19]. Sumerli, "*Si.sa*"yı, dilinin, kelime üretirken eklemeler yapmak özelliğinden yararlanarak, "*Nig*" (*Ne - i - ki*, Ne ise ne, Ne ola, Neng)[20] in arkasına eklemiş, "*Nig. si. sa.*"yı elde etmiştir.

[18] *From the Tablets of Sumer*, S. 41 vd.

[19] Bk. not 23

[20] "Ne-i-ki", "her ne (i) ki"de kaybolmuş olan, varlık bildiren *i*-mek masdarındaki üçüncü şahıstaki "i", Yavuz Sultan Selim Hân'ın şu kıtasında meydana çıkmıştır :

"Göz çün işvede ebrûn ile enbâz mı ki
"Dil asılmağı diler zülfüne canbâz mı ki
"Beni kahreylediğin lûtfuna ağaz mı ki
"Ne *i* ki, işve mi ki, cevr mi ki, nâz mı ki

Yavuz Sultan Selim Hân'ın bu kıtasından beni Sayın Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı haberdar etmiştir. Kıtayı Sayın Sayılı'nın babası Abdurrahman Beyefendi, vaktiyle "İ-mek" masdarı konusunda, Türk Dil Kurumuna sunmuş olduğu, ama, basılmamış olan bir makalesinde söz konusu etmiştir.

Bu kelime ile doğruluk, "tüz"lük, "tenk"lik "*si*"lik[21], adâlet kavramını ifade etmiş, adâlet anlamını dile getirmiştir. Akkadlı da aynı yoldan giderek, "*ešeru*" kökünden, "*mešarum*" (doğruluk, *tüz*lük, *si*lik, *teng*lik, adâlet)u türetmiştir. Sumerli, aynı yolla, "*Ana.argi*"(Anadan doğuştanki halde) yi teşkil etmiş, onu, "Hürriyet" ve "Eşitlik" anlamında kullanmıştır.

Diğer taraftan, Sumerli, "Hâkim (yargıç)"e "*Di. ku.*" (Hüküm kesen) der. Sumerli dilinde, *di*'nin, aynen, Türkçedeki *di-mek* gibi, hüküm vermek, sözü söylemek, söz kesmek olduğu dikkati çekiyor. Erzen'in Ay Tanrısı Men ile ilgili incelemesinden, Ay Tanrısı Men ile Adalet Tanrısı *Dikaion* arasında bir özdeşlik kurma imkânından haberdar olmaktayız[22]. *Kutatgu Bilig*'de, hükümdar, "Tayıg kutga *örk*" yerine konur, onun yerine sayılır. Hükümdar, eğer, kut "*tayıg*" (dönek) olursa, onu bile yola getirecek bir "*örk*", bir "*bukak*" sayılmaktadır. Machievelli'nin terminolojisi ile konuşacak olursak, Hükümdar "*Persona*"lehinde, "*Fortuna*"yı dizginler. Netekim, "*Fortuna*" Türk gemici dilinde kullanılmıştı :

"Yetîm! emvâc ile her tiğ olup bir mevczen-i deryâ
"Selâmet sâhilin Efrenc'e göstermez bu *fortuna.*

Akkadlı, Sumerli dilindeki "*Di*" (Hüküm) kelimesine, "*Šamadu*" (Boyunduruğa almak) kökünden türetmiş olduğu "*Šimdatum*" karşılığını verir. Aynı kökten gelen "*Mašmadu*" koşum anlamına gelir[23]. Netekim, Arapçada, *h.k.m.* kökünden yapılan *Hikma* de yular (sonradan "*bukak*") anlamına gelir. Sumerli dilindeki *Si.sa*, (boynuz) doğrultmak fiili ve işlemi, ancak yular ve koşum vasıtasıyle yapılır. Netekim, meselâ, "*Matematikhos*" da, kök anlamında, genç taylara boyun kırdırmak anlamına geliyordu. Lâtincede *Ratis*'ten gelen *Ratio*, çubukları boylarına göre düzene, hizaya soktuktan sonra, onları, iyice, sıkıca "*tenk*" etmektir, bağlamaktır, bağlam yapmaktır. Mademki, yolundan çıkan, eğri olan öküzün boynuzu ancak koşum ile, yular ile "*bukak*" ile, "*örk*" ile düzeltilmekte ve bir "*ratis*" yapılmaktadır, bu

[21] Türkçede *Si*, bugün de çocuk oyununda, "düz", "doğru çizgi" anlamında "*Si*ye basmak" "*Si* oynamak" şeklinde kullanılmaktadır. *Kutatgu Bilig*de "*si*lig kız" deyimi de geçmektedir. *Si*, doğru, âdil hükümdar anlamını verir :

Kılıgın köni tut kılınçın *Si*lik
Ukuş bolsun yalçung kengeşçing bilig, 5209.

Yarukluk adınka turur ay *Si*lig, 5166.

Krş. *Dîvân* dizini, s. 104. Oysa *si*nin "Bildiğimiz bir sözü göstermediği" iddia ediliyor : Bk. A. F. Karamanlıoğlu, *Silig Sözü Üzerine*, S. 321 *R. R. Arat Armağanı.*

M. Tosun, "Sipasi"nin yazılışında ve anlamında kararlı görünmüyor : *Sipa-zi*, *Siba-si*, "Öz Çoban" (Ne demek?), "Sâdık, doğru çoban". Bk. *Sumer Dili ile Türk Dili Arasında Karşılaştırma*, Atatürk Konferansları, IV, 1970 (1971), S. 161. Krş. S. 505 not 92; S. 678.

[22] Bk. Burada "Men" ile ilgili not 41.

[23] M. Tosun, *Sumer, Babil, Asurlularda, Hukuk, Kanun, Adalet Kavramları, ve Bunlarla İlgili Terimler*, *Belleten*, XXXVII, 148, 1973.

hal, insanı, kökte, (boynuz) düzeltmek anlamında, "*Si.sa*"ile, kökte, koşum ve yular anlamına gelen "*Hikma*"nin "*Nig.si.sa*"ile Adalet'e ve "*Di*" ve "*Šimdatum*" yolundan "*Mašmadu*" ile Hikmet'e tahsis edilmiş anlamlarını da, yine, biribirine yaklaştırmaya zorlar, "*Ratio*"nun "*Ratis*"ten gelmesiyle de, bu iki kavramı Akıl'a bağlar. Ünlü "Uruk Vazosu"nda Tanrıça (Asterte?)-nın iki büyük bağlanmış kamış demeti önünde durması "*Ratis*" ile bir ilgi kurmayı hatıra getirmektedir. Bu, Adalet'in Hikmet ile bir gitmekte olduğu, Adalet'in Hikmet ile gerçekleştirilebileceği demek olur. Bu, ayrıca, Hikmet ile Adalet'in Akıl ile ilgili olduğunu da göstermektedir. Belki "*Ratio*"-nun Sanskrit dilindeki "Evren Yasası" anlamına gelen *Rta* ile de (Road, Route, Rota) bir ilgisi bulunmaktadır. Eğer, hal öyle ise, Adalet, Akıl, Evren Hikmet hepsi biribirleriyle ilişki içinde oluyor demektir. Bu bağlamda, Hikmet, Akıl yoluyla Adalet'i bilmek, Adalet'i tanımak, Adalet'e baş eğmek, ona boyun kırmak demek olur. Adalet'e boyun eğmek demek, adaleti varlığa getirmek, adaletin varlığını kabul etmek demektir. "*Nig.si.sa*" gibi, adalet anlamına gelen kelimedeki varolan şey anlamına gelen "*Nig*" parçasından dolayı, adalet'in, "*Nig.si.sa*"nın ontolojik ve kosmik bir anlam taşıdığı çıkarılabilir.

Adalet, en geniş anlamıyle, "var olmak", "varlık" demek olur. Buna karşılık "varlık" demek, içinde, "*tüz*lük", "*si*lik", "yola uygunluk", "doğruluk'u taşıyan demektir. Bunlar olmazsa, "varlık" olmaz, "yokluk" olur, "*chaos*", "kovuk" olur, "*Kur*" [24]. olur, "ç*ukur*" olur "Varlık" demek, içinde "*tüz*lük", "yola uygunluk", "adalet" olan demektir. Eğer, varlığın bütünü düşünülürse, bu, "*Cosmos*" (kolye), yani, ögeleri uyumlu evren demek olur. Hem, varlığa varlığını veren, bir şeyi o şey yapan, Yûnus'un deyimiyle bir şeyin "nelük"ü ("Dost esrüğü delüliğüm. Âşıklar bilür *nelüğüm*") adâlettir, (Sumerli "*Ma*"sı ve "*Nam*") hem de varlığın tâ kendisi adâlettir, hem de bunların böyle olduğunu bilmek demek olan Hikmet (doğru bilgi, *Sapientia*) adâlettir. Bu suretle, Sumerlinin gözünde adâlet, en yüksek varlık ve düşünce kategorisi olmuş olmaktadır : Ne ki âdildir, o vardır, ne ki vardır o âdil olandır. İşte bu yüzden, Fârâbî, "Hikmeti ilkin Kaldeliler bulmuştur, onlardan Mısırlılar ve Yunanlılar almış, sonra Hikmet müslümanlara geçmiştir" derken bütün bunları, özellikle, Varlık, Mâhiyet, Adâlet, Doğru Bilgi ve Sa'âdet arasındaki eşdeğerlilikleri düşünmüş olmalıydı. Sumerliler, adâletin,

[24] Aslen öte dünyayı ifade eden boşluk, belki de "varlıksızlık" - Çünkü, öte dünya gölgelerin dünyasıdır - anlamına gelen Sumerli dilindeki "Kur" kelimesi, Türkçede "Öllüğün *kör*ü, sinniğin depesi" karkışında görüldüğü üzere, bugün halâ, dilde yaşamaktadır. Bu karkış, norma, yani, adalete uyulmadığı zaman, olmayacak, yani "âdil olmayan" bir şeyin olması istendiği zaman vaki olur. Belki, "Gözün *kör* mü?" sorusu şeklinde vaki olan yarı karkış da, bununla ilgilidir; ve, yine, belki, "*kör*", aslen, oyulmuş göz ç*ukur*u, çıkarılmış göz oyuğu anlamına gelmektedir. Nihayet, "Kur" sesini, Türkçe "ç*ukur* kelimesinde de işitmekteyiz. ("Yok, *kur*ug ol", "Yokug, *kur*ugug tanuklamak", *kur*u).

varlığın ve hikmetin (doğru bilginin) temelinde olduğu inançlarıyla adâleti biricik yüklem saymakla, bütün uygar dünyayı, özellikle, Yedi Bilgeden Solon ve Thales'le, Parmenides'le, "adâlet bilgidir" üzerinde ısrar eden Sokrates ve Platon yoluyla etkilemişlerdir. Ancak, Sumerliler, yedisi "Yaratan", beşi "Büyük" *Dingirler* çokluğu ile, *Mu*, *Ma*, ve *Nam*'ın tek, belli ve biricik sahibinin kim olduğuna karar veremeyişleri yüzünden, herhalde, temele, ana kategori olarak varlığı almamış, varlığı, âdeta "adâlet*ler*"e, yani, Din*gir*ler'e parçalamış, onu bir tek Tanrı'ya hasredememiş, bir tek Tanrı'ya verememiş olacaklardır. Bununla birlikte, adâlet, Baş Tanrı An'ın işidir. Adâletten sorumlu olan asıl odur. An'ın yeri Ekvatör kuşağıdır. Ekvatör veya adı üstünde "Hatt–ı İstiva", veya "Mü'addil un - Nehâr", denkliğin sağlandığı kuşaktır. Bu cihet Parmenides'in felsefî şiirinde çok açık olarak görülür (Yusuf Has Hâcib'in "*Kut Kurı*"?). Sumerlilerin düşüncesinde adâlet, varlığın temeline konmuştur. Yani, Sumerlilere göre, bir şey, birincileyin âdildir, ikincileyin vardır. Adâlet, var olmanın şartıdır, veya, bir şey, eğer, âdil ise vardır. Oysa, Fârâbî'nin düşüncesinde adâlet varlığın temelinde değil, varlık adâletin temelindedir. Fârâbî'ye göre bu temel varlık, biricik varlık, asıl varlık ise var olmamazlık edemeyen, var olmaktan kaçamayan tek ve biricik Tanrı'dır. Teklik, birlik, var olmanın şartıdır. Tek Tanrı "Vâcib - ul - Vucûd Bizatihi"dir, ama, Fârâbî'nin kavrayışında Tanrı, Ekvatörda oturmaz, O, "*Lâmekân*"dır, onun, "*Makarr*"ı yoktur; ayrıca, "*lâhut*" asla "*Nâsût*"a "*hulûl*" etmiş değildir; onun âdil v. s. olması "Vucûb-u Vucûd"-unun bir gereği, bir sonucudur. Gerçi, Bir ile Var, "Vâcib" ile Var, "Âdil" ile "Var" arasındaki bu geçişleri için Farâbî, Hellen ve Hellenistik köprülerini kullanmıştır, ama, felsefede, "Essence" ile "Existence"ın yalnız Tanrı'da aynı olduğunu ileriye süren ilk kişi, şimdilik, Fârâbî'dir. Sumerlilerin gözünde, varlığın tâ kendisi anlamında adâlet, Dingirler ile Nin Khursag'ın kucağında "Gök - Yer Dağı", insan ve onun kültürü ve uygarlığıdır; yani, Tanrılar, Evren, Toplum ve İnsandır. O halde, felsefede Varlık, Bilgi ve Değer denen şeylerin hepsi, Sumerliye göre, adâlettir, adâletin dışa vurmasıdır, dışa vurmuş adâlettir. Astronom ve matematikçi olan Pitagorasçılarda, Doğu - Batı, Kuzey - Güney olmak üzere dört yönü gösteren dördün adâlet sayılması da herhalde bu bakımlardan boşuna olmasa gerektir. Sumerlinin düşüncesinde adâlet, kendisini bir sıra dahilinde dışa vurur : Tâ başta ezelden beri var olan, herşeye "süt vermiş" olan İlk Deniz Nin Khursag, sonra, kimi yaratan kimisi yaratmayan bir sürü Dingirler, "Gök - Yer Dağı" (Gök Dingiri An, Yer Dingiri Ki, Hava Dingiri Lil ve Hava Dingiri Lil'den "*Ug*", yani parlaklık ilâvesiyle hasıl olan Ay, Güneş, Gezegenler, Yıldızlar), Hava Dingiri Lil ile Yer Dingiri'nin birleşmesinden hasıl olan Madenler, Bitkiler, Hayvanlar, İnsanlar ve Kültür ve Uygarlığın bütün ögeleri. Sumerli için bu durumda "ilk adâlet" veya "adâletin en ilk olanı", ilk düzeyi Nin Khursag (İlk Deniz) olmuş olmaktadır. Çünkü, ondan "süt emmemiş" hiçbir varlık yoktur. Sonra,

ona, *Mu*, *Ma* ve *Nam* olarak, şekil veren, yaratan ve yaratmayan çok sayıda Dingirler gelir, Dingirler tâ ezelden ebede vardırlar. Çünkü onlar canlıdırlar, insana benzerler, konuşurlar, danışırlar, toplantı yaparlar, insanlarla ilişkilere bile girişirler; ama, onlar insanlardan daha güçlüdürler ve hiç ölmezler. *Nig*'lere *Mu*'larını verirler, yani, şeylere ad takarlar. *Ma*'ların yerli yerinde durup durmadıklarını kontrol ederler, denetlerler. Kenğeşerek, *Ma*lar arasındaki ilişkileri gösteren *Nam*ları göğe yazarlar, *Ma*ları ve *Nam*ları beklerler. Bu bekçiliği, bu "Küzetgicilik"i insana emanet edemezler; çünkü, Dingir kanı ile, "dışarı" (*Turaten*) dan gelen Dingir nefesiyle kemik ve balçıktan yaratılmış olan insan zayıftır, Kılkamış gibi "uyur", "dalar" ve, asıl önemlisi, insan ölümlüdür. İnsan, Dingirlere hizmet ve ibadet için yaratılmıştır. Gerçi, insan, bazen haddini bilmez, kendi *Ma*sını ve Tanrı *Nam*ını unutup dingirleşmek ister, ama, işte o zaman yine Dingirler ona haddini, meselâ, bir Tufanla veya kuyulara kan doldurma gibi yollarla, bildirirler. Haddini bilmek ("Kendini tanı", Delfoi tapınağı), *Ma*ları ve *Nam*ları yeniden kabul ve tasdik edip onlara boyun eğmektir. Şurasını belirtmelidir ki Sumerliye göre, insan, *Ma*ların ve *Nam*ların pençesinde "*abesa*" (Boş yere) kıvranmakta değildir. Her halde, sonradan, belki, *Fatum* adını alacak olan *Nam*'a, insanları pençesinde kıvrandıran bir *Kader* anlamı vermek doğru olmasa gerektir. Çünkü, *Ma*'ya ve *Nam*'a "pençesinde kıvrandıran kader" anlamını, herhalde, Yunan Tregadya yazarları, *Katharsis* etkisi sağlamak amacıyle, vermiş olsalar gerektir. Sumerlilerde hiç olmazsa, ele geçen kanun tabletlerinde veya destanlarında, "Babasını öldürüp anasıyle evlenmek" sonucunu vermek gibi, "*abasa*" yazılmış bir "*Nom*" (*Dharma*) anlayışı yoktur. Çünkü, Tanrılar bir suçsuzu "*abesa*", boş yere, cezalandırmazlar. Meselâ, Sumerlilerde, ruhbandan biri olan eşini üç hizmetlinin beraberce öldürmüş olduklarını gözleriyle görmüş olduğu halde, bunu kimselere söyleyemeyen öteki eşin ceza görmemesi gerektiğine, bir yargıçlar kurulunda hükmolunmuştur. Hellenistik Devir'de, *Nam*'a tragedya yazarlarının, belki, etkili olmak, "*Kathersis*"e yatkınlaştırmak amacıyle, "kıvrandıran" bir muhteva vermiş olmalarının da etkisi ile *üç korku* doğacaktır : Tanrı korkusu, Kader korkusu, Ölüm korkusu. Bu üç korkuyu yenmek için Epikurosçuların, Atomculardan kaynaklanan "*Klinamen*"li yeni bir ontoloji teklifi ile gelmiş oldukları bilinmektedir. Tragedya yazarlarının "kıvrandıran Kader" kavramlarına rağmen, filozoflar, "*Tyckhe*", İmkân, ve Tesâdüf'ün ontolojik varlığını kabul etmişlerdir.

Sumerlilerin gözünde, An ve Enlil'in birlikte adını çağırdıkları ve Ay Tanrı Nannar vasıtasıyle görevlendirmiş oldukları bazı "*En-Si*"lere hiç olmazsa topluma ilişkin bazı *Ma*'lar emanet edilebilir. Bu "*En-Si*"ler, birincileyin, bozulmuş *Ma*'ları düzeltmekle görevlendirilmişlerdir. Onların adları Gök'ten bu sebeple çağrılmış, bu sebeple okunmuştur, onlar bu sebeple "çağırılı"dırlar. Esasen, Sumerli öyle eğitilmiştir ki, kendisinin, adâlet kavramı vasıtasıyla, *Cosmos*'un bir parçası olduğunu hisseder ve bunu yaşar. *E. kur*

(Dağ Evi), *E-Song-Ila* (Başı Göğe Yükselen Ev), *E-Anna* (Gök Evi) gibi adlar vermiş olduğu tapınakta bu duyguyla boyuna temizlenir durur, tapınağına girince titrer, "*Tremendum*" tecrübesi geçirir. Sumerli için adâlet, âdeta, varlığın *arkhesi*dir; demek oluyor ki *Apeiron*, *Hava*, *Ateş*, *Sayı*, *Su*, *İdea* gibi *arkhe*ler yanında, *Adâlet* de Sumerlilerin *arkhe*si olmuş olma durumundadır. Adâlet, hem Varlık, hem Bilgi hem Değer'dir. Sumerli için varlık sularda başladığına göre Adâletin Hikmet şeklinde sulardan gelmesi, adâletten ayrılanın sulara iadesi (suya atarak infaz : *A. ru*) de tabiîleşiyor (Selçuklu Türkleri'nde de suya atarak infaz cezası olduğunu tarihler kaydederler). Adalet, Sumerlinin tâ içine işlemiştir. "Adâletsiz" olmakla "*Chaos*" olmak veya "var olmamak" veya "yok" olmak aynı anlamdadır. Belki bu düşünce, Sumerliye, "iyi teşkilâtlandırılmış bir memur devleti"nin üyesi olmaktan gelmektedir.

Sumerlilerin, bütün evrenin, daha meydana gelmemiş varlıklarının bile, birer demirbaşını, birer "liste"sini çıkarmış olduklarını biliyoruz. Bu, Mısırlılardaki "Onomastik Listeler" denen "Listeler İlmi"dir. Bu listeler, *tasnif*'e dayalı, ana ve tâlî, olmuş ve olacak olan, maddî veya manevî, görünür veya görünmez, muhayyel veya gerçek olan bütün varlık kümelerini gösterir. Sumerli, âdeta, devletinin, varını yoğunu, varidatını adlarıyle kalem kalem kaydetmiştir : Devletinin yaratan veya yaratmayan, yedili veya beşli, büyük veya küçük Dingirlerini, göksel cisimlerini, hükümdarlarını, yiyecek ve içeceklerini, kap kacağını, kullandığı eşyalarını, hayvanlarını ve bitkilerini, dağını ve taşını, madenlerini, hastalıklarını, her şeyini, bütün *Nig*'lerini kayda geçirmiş, "*Tüb*"ine kazımıştır. Sumerlinin gözü önünde, nasıl *Nam*'lı bir *Gök* hükümranlık bölgelerine ayrılmış, Yer Yüzü ise *Nig*'lerden ibaret bir evren olarak duruyorsa, "liste"lerden ibaret "*Dub*"lar, "*Dub*"lardan ibaret "*E. dubba* ("Tüp" Evi, Kütüphane)"lar, "*E. dubba*"ları ihtiva eden "*Ziggurat*"lar da, öylece, koşukça durmaktadırlar. Sumerli, Nig'lerini sıralarken, her bir *Nig*'e ait *Ma*'yı dikkate almıştır. Çünkü, her bir *Nig*, tâ yaratılışından beri birer *Ma* ile Tanrı Kanunu, Tanrı kuralı, Tanrı iradesi, Tanrı buyruğu, Tanrı belirlemesi ile, "*Parsu* (*Farz*) ile âdeta "*tamga*"lanmış bulunmaktadır. Her bir *Nig* kendine özgü bir *Ma* "*tamga*"sı almıştır. Meselâ mihenk taşı denen *Nig*, Tanrı'nın *Ma*'sı ile "*tamga*"lanmıştır. Öyle ki Tanrı'nın *Ma*'sı her ne ise mihenk taşının *Ma*'sı da odur, mihenk taşının *Ma*'sı her ne ise Tanrı'nın *Ma*'sı da odur. Yâni, doğruyu eğriden, *sözde*'yi *gerçekte*'den ayırmaktır, adâlettir. *Ma*, demek ki, Tanrı'nın kanunu, kanuna uyan düzenlemesi, düşüncesi, emri, takdiri, belirlemesidir, "*parsu* (farz)"dur. Tıpkı, *baş ensi*'nin "*mâ dûn*"a, "*me'mûr*"a, "buyruk"a doğrudan doğruya veya dolayısıyle emretmesi gibi, Baş Tanrı Gök, yani An, "*Kalam*" ile, sözel düşüncesi ile bu emri öteki tanrılara, doğrudan doğruya veya öteki tanrılar aracılığıyle, meselâ, Ay Tanrısı Nannar aracılığıyla, *Nig*'lere geçirir. Tanrı'dan *Ma*'sını alan *Nig*, o *Ma* ile varlığa gelir.

Buna göre, *Ma*'nın hem Tanrı'da, hem *Nig*'de hem de o *Ma*'yı düşünen insanda bulunmuş olması gereği anlaşılmaktadır. *Ma*'lar, hem *Nig*'leri korurlar, hem de, âdeta, "Duplicate" halinde bir görevli tanrı, meselâ, Tanrı Enki nezdinde korunurlar. Çünkü Hikmet Tanrısı Enki "içkili" iken, "Table of Haeven" (*Levh-i Mahfûz?*)i başka bir Tanrıya, İnanna (Astarte, Venüs)ya hediye etmiş, âdeta, emanete (An ve Enlil'in emanetine) ihanet etmiştir. İnanna bu çok değerli "mallar"ı hiç vakit kaybetmeden, bir gemiye, "Boat of Heaven"e yüklemiş, su yoluyla âdeta, kaçırırcasına, alıp götürmüştür (Yûnus da : "Şeriat bir gemidir. Hakikat deryasıdır" diyordu). *Ma*'lar hem Tanrı nezdinde, hem ait olduğu *Nig*'lerde, hem de ayrı ve müstakil antiteler olarak *Dub* larda, veya onu düşünen insanda veya "kayık"ta, "mahfûz" (*Kutadgu Bilig*'de de "Bitise kalır söz ajun tezgünür", deniyor) olduklarına göre, Kramer'in *Ma*'nın anlamının, hâlâ, tam sarahatle ortaya konulmamış olduğu merkezindeki düşüncesine böyle bir açıklama ile yaklaşmak, soruna belki de bir aydınlık getirmiş olabilir. Ancak, Sumerlilerden terimleri çok geliştirilmiş, Plâton'daki veya Aristoteles'teki gibi, "duyusal sûret", "akılsal sûret" gibi çok ince bir ayırt da beklenmemelidir. *Ma*'lar, tanrı*lık*, kral*lık* olduğu gibi, bir çalgı âleti veya bir rahibe de olabilir. Ama, yine de, ele geçen bir *Ma*'lar listesinde, "*-lık*"lar çoğunluktadır. Bu listede Adâlet, Hikmet, Doğruluk, Dinlilik, Karar tek tek sayılmıştır. Bu durumda, *Ma*'ları, özler (Platon'un ideaları, Aristoteles'in "İkinci dereceden töz"leri, veya bir şeyi o şey yapan şey dediği *tô ti ên einai*, arapçaya *Mâ Hiya* olarak çevrilen, Türkçesi, Yûnus'un kullandığı terimle "*nelük*" olan felsefe kavramı. *Ma*'nın "*nitelük*" olma ihtimali zayıftır. Gerçi, *Ma*, "Hikmet" ve "akılsal sûret" yanında "duyusal sûret" anlamına da gelmiş olmalıdır. Çünkü Yûnus "Nitelüğüm soran. İşit hikayet. Su vü Toprak Od u Yil. Oldu sûret" demekle tereddütleri giderecek ip uçları vermektedir) olarak düşünmek birçok hususu aydınlatabilecek kabiliyette görülmektedir. Sumerli gözünde, Tanrı, âdâtâ bir "*Di. ku*" (hüküm kesen, hâkim, yargıç) gibi, her bir *Nig*'e uyan, o *Nig*'i belirleyerek varlığa getiren bir *Ma* kesmiş, sanki, *dub*ba'sına çivi ile kazıyan "*Dub-gar*" (Katip) gibi, her bir *Nig*'e, daha doğrusu, *Materia Prima* veya ilk *Arkhe* veya *Hyle* olarak tefsir edilen "İlk Deniz Nin Khursak"a bir *Ma* kazımış bulunur. Böylece, *Materia Prima* veya *İlk Arkhe* veya *Hyle*'nin, İslâmiyette Arapçalaştırılmış şekliyle *Heyûlâ* anlamındaki Nin Khursag üzerine Tanrı emirleri olan *Ma*'lar gelmek suretiyle meydana gelen her bir *Nig*, kendi *Ma*'sı ile hemhal olmuş o *Ma* ya bürünmüş, o *Ma*'yı temeline almış, *Dub*'una yani, *Tüb*'üne yerleştirmiş olur ("Vision en Dieu"). Böylece, o *Ma*, o *Nig* için sanki bir "*Tüb*" - "*Si*", bir tepsi, bir taşıyıcı olmuş olur. Nasıl her bir "*Dub*", "E. *Dubba* (Tablet Evi)" da saklanıyorsa, işte, tıpkı bunun, gibi her bir *Nig* de Tanrı'nın *Ma*'sını kendisinde hıfzedip saklar, onu içine alır, onunla şekillenir. (Me'mun zamanında oluşturulan bilimsel kuruma *Bayt al-Hikma, Hızânet al-Hikma* denmesi bir tesadüf eseri olmasa gerektir. Sumerli dilinde *E*'nin,

Arapça da *Beyt*'in ev anlamına geldiği hatırlanmalıdır), böylece, *Nig*'in bünyesi oluşur. *Ap su*, tatlı su, temiz su ile, *Tiamatu*'nun, tuzlu suyun, acı suyun, kirli suyun karışıp, *Mummu*'yu, ilk okyanusu, *Ogunna*'yı, (Ogan'ı, O-ke-a-nos'u, A. - Şe - na'yı?) oluşturması gibi. Sumerli, *Nig*'lere baktığı vakit, onlarda, tıpkı, *Tam-gar* (Ticaret kervanı) lardaki, "tamga"larda, "si (doğru)" olan, yeryüzündeki Tanrı görevlisi, Tanrı çağrılısı olan hükümdarın dürüstlük teminatını, veya "tugrak"larda kudretinin alâmetini görür gibi, Tanrı'nın *Ma* sını görüyor, okuyor olmalıydı, sanki, varlık veya evren, onun gözü önünde, kocaman büyük bir yazılı kitap gibi, *Dub* gibi, açılmış duruyor idi; tıpkı bunun gibi, Sumerli, *Gusulim*, *Lilis*, *Ub*, *Mesi*, *Ala* adlı saz *Nig*'lerini çaldığında, onlarda da, her halde, Tanrı'nın *Ma*'larını işitiyor olmalıydı.[24a] Sumerli için, gerek Dingirler, gerek *En*. *Si*, gerekse "memûr", "madûn", *Nig*'lerin *Ma*'lara uyup uymadığını her yönden yoklar veya denetler durur. Bakalım, her bir *Nig*, Tanrı'nın ona vermiş olduğu *Ma*'sına uyuyor mu, uymuyor mu? Bakalım, *Nig*'ler *Ma*'larına riayet ediyorlar mı, etmiyorlar mı? Bakalım, *Nig*'ler *Ma*'larından sapıyorlar mı, sapmıyorlar mı? Bakalım, *Nig*'ler *Ma*'larına baş eğiyorlar mı yoksa dikeliyorlar mı? Sumerli için *Nig*'lerin kendi *Ma*'larına uymadıkları bir hal, her halde, tasavvur edilemez. Çünkü, bir *Nig*'in kendi *Ma*'sına uymaması demek o *Nig*'in hem o *Nig* olması, hem de o *Nig*'den başka bir *Nig* olması, veya *Nam*'ı, *Nizâm*'ı olduğundan başka türlü düşünmek demek olur; oysa, bu, imkânsızdır. Çünkü, bu, *Chaos*, kovuk, yokluk, çu*kur*, "Kur" demektir. O halde, Sumerli için bu Evren, bu şekilde, bu şekliyle biriciktir, tektir, ne ise o'dur, olduğundan başka türlü olamaz, olduğundan başka türlü değildir. Onun için, Sumerliye göre, tanrılardan başkasının *kalam*'ı, tanrılardan başkasının bir kararı evreni etkileyip değiştiremez. Sumerlinin gözünde, Sumerlinin bu dünyaya bakışında, *Ma*'larla belirlenmiş, *Ma*'larla varlık kazanmış *Nig*'lerin her biri ötekisinden ayrı bulunmaz. Tam tersine, *Nig*'ler biribirleriyle irtibat halindedirler. Bu irtibat, bu bağlantı gelişigüzel değildir. Tanrı'nın *Nam*'ına uygundur. *Nam*, Tanrıların, *Ma*'ları yansıtan *Nig*'lerin nasıl bağlanacakları hakkındaki *Kalam*'ıdır, sözüdür. Tanrılar, yılın belli günlerinde belli yerlerde toplanıp, bu *Nam*'ları göklere yazarlar. Tanrılar bu yazma işleminden önce, aralarında görüşürler, konuşurlar, kenğeşirler. Onun için bir Tanrı'nın yazacağı *Nam* ile, öteki Tanrının yazacağı *Nam* biribirini çelmez. Anlaşmalı, uyumlu olan bu yazışta, bu yazıda pürüz olmaz. İşte, *Nig*'ler bu *Nam*'ın "tamga"sının izini izleyerek birbirleriyle bağlantı sağlarlar, bu bağlantıların dışına çıkamazlar (Homeros Destanlarında Güneş'in bile Dike'ye karşı koyamayacağının anlamı bu olmalıdır), aksi hal *Chaos*tur, kovuktur, "Kur"dur, çu*kur*dur, "tüb"sizliktir,

[24a] Sumerliler zamanı çalgısı "Zegsal", "Çeng"in 21 tellisidir Krş. G. Alpay, *Çengmâme'de Musikî Terimleri, Araştırma*, XII, 1972 (1976). "Kingire" denen sazın ismi "zimbir", "incir" gibidir. Krş. Ay, yer. *Sazlar Münazârası*. 12 *Perde*, 24 *Şube*, 6 *Avaz* astronomik bölmelerle paraleldir. *Kangırak* bir silâh çeşitidir. *Sagıtta* da öyle hem saz, hem silâhtır.

karanlıktır, boşluktur, yokluktur. *Ma* ve *Nam* vermekte, Dingir Nannar (Ay Tanrı), Dingir An (Gök Tanrı) ile Dingir Enlil (Hava Tanrı) emrinde bir "tamgaçı", bir "tamgan" gibi çalışır. Ay, *Nig*'leri "gebe bırakma", yani, "tamga"lama yoluyla varlığa getirir. Demek ki, Ay Tanrı Nannar'da "tamga"lar, yani *Ma*'lar bulunmaktadır. Esasen Ay Tanrı Nannar, (En) Lil' den "*ug*" ilâvesiyle hasıl olmuştur (Türkçe *Ög*, parlaklık, kelimesi daha sonra yapıldığı gibi, bilinç ve akıl olarak muhtevalandırılmaya ne kadar elverişli bulunmaktadır. *Kutadgu Bilig*'in kahramanı *Ög*dilmiş, hükümdarlığın halkına hizmet vermek demek olduğunun parlak bilincindeydi, o, "Ög"li idi, Kut işte bu idi). Ay Tanrı Nannar (Anadolu kültüründeki *Men*), (En) Lil Tanrı'dan olmakta, (En)Lil Tanrı, "Gök - Yer Dağı"ndan olmakta, "Gök - Yer Dağı" ise "İlk Deniz Nin Khursag"dan olmaktadır. "İlk Deniz" Tanrıça Nin Khursag Ana, belki, *Materia Prima* idi; o, herkese, her varlığa "süt emzirmiş" idi, o, hep var idi, o *bir şeyden* olma değil idi, ezelden beri var idi. (Burada, boş bir torbadan ibaret olan tavuk "*kursak*"ı ile, *Plaçenta*'nın çu*kur*, karanlık, belirsizlik vasfı ile yeni varlıklara varlık vermek için bir yatak oluşturduğunu hatırlamak uygun olur. Esasen, "*Nin Khursag*" ile *kur. sag* arasındaki en azından ses benzerliği ortadadır). *Ma*'lar Tanrılar arasında taksim edilmiş olarak duruyor, Baş Tanrı An emriyle, eşi(En)Lil'in işbirliği sâyesinde dağıtım yapılıyordu. Ama, Enki, bütün *Ma*'ları ve bütün tanrıların kalplerinden geçenleri biliyordu.

Berossos'a göre Kaldeli için de evren, etrafı dağlarla çevrili düz bir tabak ("*tüp. si*". Tepsi) gibi idi. Bu dağlar iç içe veya üst üste direkler olup, yedi direk halinde göğü tutarlar idi. Bu tabağı Dicle ve Fırat sular. Bu tabak da suda yüzer. En başta, tatlı su ile tuzlu suyun karışmış olduğu bir çukur (*Chaos*) var idi. Ondan, sırasıyle, birinci ve ikinci *Dingir* çiftleri çıkmıştı. Bunlardan Gök Tanrısı Anu ile, Su Tanrısı Ea çıkmıştır. Su Tanrısı Ea'nın oğlu olan yaratıcı Marduk, Tia-Matu'yu "teraslama"yı, yer ve gök olarak parçalamayı, ülemeyi, üleştirmeyi, biçmeyi, ("ülgen", "bıçıgan" olarak) başarmıştır. O, sonra, yıldızları yerleştirmiş, evreni düzenlemiştir. Zamanın akışını Ay'a emanet etmiştir. Sonra, babası Ea'nın nasihatleri ile, insan Lullu'yu yaratmıştır. Lullu kemik, Marduk'un kanı ve balçıkla yoğrulmuştur. Bu hamura Marduk'un eşi Aruru nefesinden üfleyerek can vermiştir. Hesiodos'un "İşler ve Günler"inde geçen "Bir de genç kız vardır Adalet diye, Zeus'tur babası. Tanır ve sayarlar Olympos'un sahibi tanrılar onu" dizelerini açıklayan Kranz'ın deyimiyle, "Hak ve Adaletin insanlardan değil, tanrılardan gelmiş olduğu Eski Hellenlerin sarsılmaz bir görüşüdür" (Kranz, *Antik Felsefe*, S. 16-19). Bilindiği üzere, Platon, Varlığı, yani, Adaleti, *Idea*ları, varlıklara varlığını veren "öz"ler olarak, Sofistler'in hücumlarından masun tutmak üzere, "İdealar Evreni"ne kaldırmıştır. Ama, bu, onları, yine, bir bakıma, ortada bırakmış olmak idi. Aristoteles de "İkinci dereceden töz" saydığı *İdea*ları nominalistlerin hücumlarına karşı korumak için, "Madde"

ile yoğurarak "*Birinci Dereceden Tözler*" halinde, duyular âlemine yerleştirmişti. Ama, Aristoteles, onları, son uçta, bağlamış bulunduğu *Nûs Apathes* ("*al-'Aḳl al-Fa-âl*") için, "dışarıdan" (*turaten*) gelir demekle ve bu "dışarıdan" için bir açıklama vermemekle, o da, onları, yeniden, ortada bırakmış oluyordu. Onlara, felsefede ilk kez, Yahudi Filon Tanrı'nın düşüncesinde bir yer bulmuştu (Harry Wolfson'un incelemeleri). Oysa, Fârâbî, onları, "*al-'Akl al-Fa'âl*"e yerleştirmiş, bu "*al-'Akl al-Fa'âl*"i ise Ay'ın aklı saymıştır. Eğer *Ma*'lar, gerçekten, Plâton'un İdeaları ile eşdeğer tutulabilir iseler, *Fârâbî Ma*'ları Ay'ın aklına yerleştirmekle - Çünkü, İdealar Tanrı'nın zihnine yerleştirilirse, bu, Tanrı'nın birliğine halel getirir -, onları, yeniden, yazılı tarihte ilk görünmüş oldukları o aslî yerlerine iade etmiş olmaktır. Bununla birlikte İdealar, "*Akl-ı Evvel*"den, öteki "*Mufârak Akıllar*" aracılığıyla, teker teker ve sırayla, Ay'ın Aklına akmış, sudûr etmiş sayılmakla, yine, Tanrı'ya raptedilmiş olmaktadırlar. "Vâcib ul - Vucûd Bizatihi" olan Tanrıdan ilk akan, ilk sudûr eden, ilk taşıp yayılan "*Felek-i Aksâ*"nın aklı olan "*Akl-ı Evvel*"in ve *Felek-i Aksâ*'nın Ruhunun, Tanrı Enki'nin, "(Bir sûret ile) beraber yoğurulan (*Sumbebekos*)" bir transformasyonu olarak düşünülmesi de mümkündür. Netekim, Fenikeliler'in Adâlet Tanrısı "El"in kızı Anat için de, madem ki o tabiatın gücünün tâ kendisidir ve "Evrenin Ruhu"dur, aynı şeyler düşünülebilir[25]. Hattâ, Marduk'un eşi Aruru da bu şekilde dikkate alınabilir.

Tanrı, *Nig*'lere *Ma*'larını verdikten sonra veya Nin Khursag ile *Ma*'lar birleştikten sonra, Tanrı, her bir *Nig*'i *Mu*'su ile çağırır, yani, ona ünler, ona, tıpkı, testicilerin testilere kulp takmaları gibi, birer atkulp takar, ona adını kor. Meselâ, Tanrı taşları üst üste yığıp onlara, *Ma* verip, kocaman bir *Nig*, taşlar yığını olan bir *Nig* meydana getirdikten sonra, o yığına, o *Nig*'e, "Dağ!"diye bağırır, haykırır, ona ünler, o *Nig*'i Dağ olarak adlandırır, Dağ olarak çığırır. Sonra herkes onu Dağ diye çağıracaktır, ona Dağ diye ünleyecektir, ona Dağ diye seslenecektir (Belki, sonra, mukabil çağırı, şairin dilinden "Dağlar ile taşlar ile çağırayım Mevlâm seni" olarak dökülecektir). Yine, bilindiği üzere, Arapça'da "Âyet"in anlamı, hem şekil almış varlık (Spinoza'da Tanrı *Modus*u), hem Tanrı Sözü, hem de delil demektir ("Bînişansın. Nişanın kimse bilmez. Eğerçi bînihayet *âyât*ın var", Yûnus). Sumerli, aralarında *Nam*'a göre irtibat bulunan *Ma*'lar yeri olan bütün *Nig*'leri, adetâ, kulaklarından veya kulplarından tutarcasına, adlarından tutup, yakalayıp, birer birer elden geçirir, listelerini yapar, demirbaşını çıkarır. *Dubba*'ya kazır ("Bitise kalır söz ajun tezgünür"), *Dubba*'ları da *Edubba*'da saklar. O, liste çıkarma işini gelişigüzel yapmaz. Ana küme ile ikinci dereceden kümeleri biribirinden ayırır, *tasnif* eder. Tasnif ettiklerini de sıralar, *tanzim* eder. Sumerlinin *Nig*'leri tâbi tuttuğu bu *tasnif* ve *tanzim* faaliyeti, *Mu* (isim)

[25] *Légendes de Babylone*, S. 102.

ile *Nig* (şey, neng, ne - i - ki) i, *Ma* (*Mâ Hiya, Hikma*) ile *Nig*'i biribirinden ayırabilmesi, *Nam* (Tanrı'nın bunu takdiri, hükmü, kararı) ile *Ma*'ları biribirlerine, neticede, *Nig*'lere bağlaması, *Ma*'ları hem Tanrı'da hem *Nig*'lerde yansıyor görmesi, *Ma*'ları, zaman - mekân şartlarının erişemeyeceği bir yüksekliğe kaldırması, onları *Nig*'lerden ayırıp Ay Tanrı Nannar'a emanet etmesi, onlara Tanrı'da yer bulması, Varlığın kategorilerini ilk kez tesbit etme faaliyetidir, Varlığın *hikmet*ine nüfuz faaliyetidir. Ay Tanrı Nannar *Ma*'lar, *MâHiya*ler yeridir. O mahiyetlere erebilmek, o mahiyetlere yükselebilmek *su'ûd*dur, *sa'âda*dır. Daha sonra Platon da varlığın kategorilerini tesbit için *Kratylos* ve *Theaitetos*'un arkasından *Parmenides*'te ve özellikle *Sofistes*'te uğraşıp duracaktır. Varlık kategorileri Platon'a göre Varlık, Aynı, Gayrı, Hareket ve Sükûnet olarak beştir. Aristoteles'te ise, bu sayı, yalnız birisi (*Cevher Kategorisi*) varlık kategorisi veya "konu" olmak, diğer dokuzu ise dilin kategorileri veya "yüklem" olmak üzere, on'dur. Stoalılar'da, dilin kategorileri, birer *lekton* sayıldığı için, birer "varlık - değil" olarak kabul edilmiş, kategori muamelesi görmemiştir. Çünkü, Stoalılar, ancak, varlığın kategorileri olabileceğini kabul etmişlerdir. Kant'ta ise, kategori, bu sefer, aklın kategorileri olarak on iki adet olarak tesbit edilmiştir. "Dil yansıtmacı olarak yazı", "İşaret olarak dil", "Düşünce yansıtmacı olarak dil", "Salt düşünce", "Salt varlık yansıtmacı olarak düşünce", "İnsanın olarak düşünce", "Tanrı'nın olarak düşünce" ve bunlar arasındaki her türlü ilişkiler, öyle, felsefecilerin, bir anda ortaya koyup, bir anda çözüvermiş oldukları sorunlar olmamıştır. Bunlar, yüzlerce değil, binlerce yıldan beri üzerinde durulmuş olan felsefe meseleleridir. Bu gün de sırf dilciler yanında, fenomelogların, Existansiyalistlerin, Analitikçilerin, Dil Genetiği Psikolojisi ile uğraşanların hararetle, hattâ hırsla, belki de güdümle, didikledikleri bir konudur. Çünkü, eğer, dil bir düşünce yansıtmacı veya taşıyıcısı ise, dili değiştirerek düşünceyi, düşünceye değiştirerek toplumu değiştirmenin imkânı ele geçirilmiş olacaktır. Eski uygarlıklar kelimenin ezici gücünü çok iyi bilmekteydiler. M. Ö. 2080-lerde bir Fir'avn, kendisinden sonra tahta geçmek isteyen oğlu Merykare'e şu nasihatta bulunmuştur : "Söze hâkim ol ki kudretli olasın... Dil bir kılınçtır... Söz, herhangi bir dövüşten daha değerlidir".[26]

Varlığın *Nig*'lerini, onların *Ma*'larını *Nam yoluyla, transandantal bir vahdet* içinde kavramak *hikmet*tir. Bu, Enki Tanrı gücü isteyen bir iş olduğundan, Pitagorasçılar, ancak "hikmeti sevmek"in insanın başarabileceği bir iş olduğunu vurgulamışlardır. *Nam*, gök *Nig*'leri için "kozmik adâlet'tir, "Hakk"-tır, "hakkaniyet"tir. Sonuçlarına doğru itilirse asıl var olandır, en sonda, her halde, "Vâcib ul - Vucud Bizâtihi"dir. Tanrı, kendisini, Tanrı kelâmı ile, *Logos* ile bildirir. Toplumun *Nig*'leri için, *Nam*, (boynuz) doğrultmaktır, toplumsal adâlet'tir, hukuk'tur. Sonuçlarına itildikte *convention*'dur,

[26] *National Geographic*, December, 1978, vol. 154, no. 6, S. 750. Krş. S. 607.

nomos'tur. Kendini *mevzuat* ile bildirir. Şimdi, Platon'un niçin, adâlet hikmettir, yani bilgidir, bilgi ise hatırlamaktır demiş olduğunun kökleri daha iyi anlaşılmış olmaktadır. Esasen, Homeros Destanlarının Sumerli Destanları ile olan bağlantısı ortaya çıkarılmış, mitolojinin bir Sumerli icadı olduğu ilgili litaretürde gösterilmiştir. Finikhia soylu Thales, Atina kanunlarını yapan Solon ile birlikte Yedi Bilge arasında sayılmakta idi. Platon'un hocası Sokrates, en çok, adâlet kavramını belirlemekle uğraşmış, sanki, Ziu Sudra'nın Tanrıların konuşmalarını *işitmesi* gibi, *Daïmon*'unun sesini dinlemiş, *işitmiş*, kâhin kadın tarafından "en bilge kişi" olarak tanıtılmıştır. Plâton'un ana tarafından, Yedi Bilge'den biri olan Atina kanun koyucularından Solon ile akrabalığı vardı. O, Doğu kültürünü temsil eden Pihagoras'ın ve hattâ Timaios'un etkisinde idi. Mısır'a seyahat etmiş olmalıydı. Tabiat filozofu Thales de Yedi Bilge'den biri idi ve Finikhia soylu idi. Aristoteles'in öğrencilerinden Doğulu Eudoxos "Ortak merkezli küreler sistemi"ni ortaya atmıştır. Doğu etkisi yüzünden Platonu, İskenderiyeliler arasında, "Yunanca yazan bir Mûsa" olarak görmek isteyenler bile bulunuyordu. Sumerlilerin "Logomachy" edebî ürünü ilk diyalog ve tartışma örneklerinden idi. Kanun tabletlerindeki prologlar ve epiloglar yasaları felsefî olarak temellendirmek girişimleri idi.

Platon, her ne kadar "Yunanca yazan bir Mûsa" değil idi ise de, Mezopotamya hukukunun ilkin İsrail hukukunu, sonra da İslâm hukukunu etkilemiş olduğu yapılan yayınlardan anlaşılmış bulunmaktadır[27]. Sumerlilerin Kılkamış Destanı ile Yaratılış Ustûresi'nin Ugâritleri, Kumarbi Destanı yoluyla ve dolayısıyla Homeros Destanları'nı etkilemiş olduğu da bu konudaki yayınlardan anlaşılmaktadır. Yunan kültür ve uygarlığı üzerinde Mezopotamya etkisinin yalnız Hukuk, Din, Sanat ve Edebiyat alanlarında değil, asıl Bilim alanında, Yunan uygarlığı başta olmak üzere, sonraki uygarlıklarda genellikle duyulduğu da, artık, gün yüzüne çıkarılmıştır[28]. Bu konuda Türk dili'nde çok değerli katkılar yapılmış, hattâ Mezopotamya Cebri ile Türkler'in Cebri arasındaki benzerlikler belgeleriyle gösterilebilmişti[29].

Mezopotamya'da Hukuk alanında, şimdiye kadar haberdar olduğumuz en eski kanunlar Ur-Ukagina'nın kanunlarıdır. Sonra sırasıyle Ur-Nammu (MÖ. 2130) nun, sonra, Lipid - İştar (Hammurabi'den 150 yıl kadar önce) ve nihayet Eşnunna'nın kanunları gelir. Esasen, Sumer, Akkad, Asur ve İbranî kanunları karşılaştırılırsa, Mezopotamya'da ortak bir ahlâk, örf, töre (*Pi-lulda*) olduğu anlaşılmış olur[30]. Sumerli dilindeki *pi-lul-da* yani töre, aynen Akkadca'ya *bilulda* olarak geçmiştir. Demek ki, terimi ilk icad edenler Sumerliler olmuş oluyor. "Tanrı buyruğu ile bir şeyin ne olacağı", "bir şeyin

[27] *ZDMG*, 89, 1939, S. 32. Krş. Tosun, *Sumer*, Burada not 23.

[28] Bk. Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıb*, 1966, 1982.

[29] Aydın Sayılı, *Abdül Hamîd b. Türk'ün Katışık Denklemleri*, TTK, 1962

[30] Tosun, *Sumer*, S. 569.

ne olduğu", "bir şeyin olduğu şey" anlamına gelen Sumerli Dilindeki *Ma*'nın (veya Me'nin), Akkadcadaki *Parsu*'nun ve Arapça'daki *Farz*'ın kökünü oluşturduğu ortaya konmuştur. Ay Tanrısı'nın adının Eski Anadolu kültüründe *Men* olmasına da ayrıca dikkat çekilmiştir. Sumerliler, eşitlik ve hürriyet kavramlarını, çok somut bir olaydan alınmış bir köke eklenmiş ekkök birliği ile dile getiriyorlardı : *Ana-ar-gi* (Anaya dönüş, anaya kadar çıkış, varış, geri gidiş, doğuştan, çırıl çıplak, anadan doğma, anadan doğduklarında, insanların bulundukları hal, şarlak. Guti hükümdarlarından İlulumış, Yarlagan, Tirigan yanında bir de Şarlak'ın olduğu burada hatırlanmalıdır. Kutlular'ın veya Kutugların hükümdarı Şarlak'ın bir kuş anlamına geldiği de söylenir). Sumerlilerin örf, âdet, ahlâk ifade eden kavramları yanında bir "Listeler İlmi"ne girecek kadar çok sayıda Din, Ahlâk ve Hukuk terimleri bulunuyordu. *Ma* veya *Parsu*, *Nam* başta olmak üzere : *Kittum*, *Kinatim* (Gerçeklik, hakikat, Tanrı'nın verdiği, Tanrı'nın sahip olduğu), *Nig-si-sa* veya *Me-şe-ru* (Adalet), *Usu-kemu* (doğrulukla), *Di* veya *Šimdatum* (kanun), *Dinu*, *Dinat* (Toplum yasası), *Meşarem Sakamu* (Adaletin tesisi) veya *Sibasi* (Doğru çoban, akıllı çoban, sadık çoban, Tanrı sözünü dinleyen, Tanrı sözünden pay alan, Tanrı sözünü dinleyerek Tanrı'nın aklından pay alan idareci)... gibi.

Bu terimler, bize, onların yalnız, hukuk, ahlâk ve din terimleri olarak kalmayıp, aynı zamanda, onları, Evren, Toplum ve İnsan hakkında birlikli bir görüş temeli oluşturan felsefî anlamlar içeren terimler olarak takdir etmek fırsatını da vermektedir. Çünkü bu terimler hakikatin relâtif olamıyacağını hissettirmektedir. Tanrı, hem gerçeklikler (*Kittum*, *Kinâtim*)in, hem de hakikatlerin, doğru olanların, yasaya, nizama uyanların sahibidir. Tanrı, gerçekliklere ad takarak, onlara belirlemelerini verir (Ningirsu'nun yığılmış taşlara Dağ adını takması gibi), hakikatleri ise hükümdara açar, yani, onları ona buyurur. Tanrı hitap etmektedir, demekki, akıllıdır. Hükümdar, Tanrı'nın çağırılısıdır. O, Tanrı tarafından adâlete çağırılmış olarak, "adâletin tesisi"ni üstlenir. Görevi üstlenip, yerine getirdiğinde, âdil, akıllı, sâdık bir idareci olur. Sumerlilerin kıralı Urukagina'nın Ningirsu ile "anlaşma"sı, ondan adâleti alması, kıralın Tanrı'ya karşı sorumlu olduğunu göstermektedir. Hükümdar Alores'in "sürünün bir çobanı" olması gibi, Sumerlilerin kıralı Gudea'nın sıfatının da "Siba. Si" (Sâdık çoban) olması, "sürü"sünü, yani, halkını doğru gütmesi, adâlete uygun olarak doğru dürüst idare etmesi sâyesinde kazanılmış olmalıdır. Ama, "sürü"nün asıl sâhibi de, yine, Tanrı'dır. Kanunları, Hammurabi Kanunları'nın protitipi olan Lipid - İştar da, "akıllı çoban"dır. Lipid - İştar, adı Enlil tarafından çağırılıp ünlenendir, okunandır, Anû ve Enlil tarafından memleketin hükümdarlığına dâvet edilendir. O, Sumer ve Akkad'da, adâleti Enlil'in sözü üzerine dayanarak tesis edendir[31]. Hattâ, Lipid -

[31] Mûsâ da Tanrı tarafından çağrılmıştır. Peygamber Mûsâ'nın uhdesine "Evâmir-i Aşare" tevdi edilmiştir. Krş. Kramer *From the Tablets*, S. 47 vd.

İştar, bu sebeple olacak, kendisini "Enlil'in Oğlu" bile saymaktadır[32]. Büyük bir imparatorluk kurmuş olan Hammurabi (M. Ö. 1728-1686)nin "codex"inden haberdar olduğumuz, Susa'da, 1902'de bulunmuş olan o ünlü diorit stelde, onun, "Yer ve Göğün büyük Hâkimi (Yargıcı) Tanrı Şamas'ın emriyle, adaletim memlekette parlasın" diye buyurmuş olduğunu görüyoruz[33]. Tanrı Şamas, Yer ve Gök'ün büyük yargıcıdır, "Canlıları doğru yolda idare edendir". Hammurabi, kendisine "Tanrı Şamas'ın gerçekleri verdiği adalet kıralı"dır. Kıral, baş Tanrısı'nın, Şamas'ın "oğlu" değil, ama, "sâdık" bir "çoban"ıdır. Kırallık ona, "Karabaş"[34] "sürü"yü idare etmek için, Gök'ten Tanrı tarafından verilmiştir[35], adâlet, hükümdarın tebasına bir "lûtf"u değildir. Hükümdar "Asâsı doğru" olan "çoban"dır (İranlıların efsanevî kıralı Timu da adâletin timsâli olan düz sopayı, Ahuramazda'dan mükâfat olarak almıştır). Sumerli hükümdar, herhalde,"*Ana.ar.gi*" yüzünden okul açıyor, tabletlerin tanıklığına göre, her ne kadar, tahsil yapanlar arasında, yüksek memur çocukları göze çarpıyor ise de, bilgiyi halkına paylaştırıyor olmalıydı. Eğer, bilgi tanrısal bir ürün sayılıyor idi ise, bu, herkese Tanrı olma, daha doğrusu tanrısal olma yoluna açmak anlamını da taşıyabilirdi. Hükümdarın "*Mešarum* (Adâlet)"unun timsâli, elinde tutmuş olduğu düz asâ ve bir de yuvarlak, kapalı halkadır.[36] Eşi Dumuzi'yi aramaya yer altına inen İnanna'nın da elinde bir asâ ve bir halka bulunmaktadır. Gerçi, İnanna'nın başka bir amaçla "Kur"a inmiş olduğu da söz konusu edilmiştir.

Bilindiği üzere, Sumerlilerin İnanna'sının veya Akkadlı'ların İştar'ının (Astarte), sonradan, Kybele'ye kalbolduğu düşünülmektedir. Gerçi, İnanna elinde asâ ve halka bulundurmaktadır, ama, timsâller bununla sona ermemektedir. Bilindiği üzere, İnanna'nın yedi takısı vardır[37]: 1. *Šugurra* (Boynuzlu taç), 2. Hili (Alın bandı), 3. Kutsal halka ve asâ, 4. Lâpislâzulî'den kolye, 5. Çifte nunuz taşı, 6. Altın bilezik, 7. İnsanları cezbeden broş veya örtü.

[32] Kutsal Ruh, *Spirutus Sanctus*, "*Arı Tıng*", "*Yalıng Söz*", *Ulu Kut*" da, yani, İsâ da, Tanrı'nın oğlu sayılmaktadır.

[33] Tosun, *Sumer*, S. 573. Tosun, Hammurabi metnini şöyle çevirmektedir: "Tanrı Şamasın ona gerçekleri verdiği adalet kıralı Hammurabiyim ben", S. 574. Oysa, metin şöyle çevrilmeliydi : "Ben, kendisine Tanrı Şamas'ın gerçekleri verdiği kimseyim, Adalet kıralı Hammurabi".

[34] Gültekin Anıtlarındaki "Kara Bud", Çin metinlerinde "Kara Saçlı". terimi hatırlardadır.

[35] Tosun-Yalvaç, *Sumer, Babil, Asur Kanunları, ve Ammi Saduqa Fermanı*, 1975 TT Kurumu Yayınlarından. Herakleitos, kendisini "*electi*"den saymakla, "sürü"den ikrah eder. Herhalde, insanları ırklara göre değerlendiren "ırkçı politika"nın bir çeşidi Herakleitos'ta görülmektedir. Belki de onun Hindli rahiplerle bir ilişkisi bulunuyordu. Oysa, *Kutatgu Bilig*'de insanları "arıg" ya da "arıgsız" diye ayırmadan Kut'un herkese lâyık olduğu görüşü hâkimdi

[36] "Halka"yı Tosun, "Hayvanın burnuna takılan halka" olarak anlamakta, "sevk ü idare" edilenin, güdülenin timsâli saymaktadır. Oysa, "Halka"nın "Davla"nin timsâli olarak düşünülmesi teoriye daha uygun düşmektedir. Bk. Not 42

[37] Firuzan Kınal, *İnana'nın Cehenneme İniş Efsanesi, Tarih Araştırmaları Dergisi*, III, 4-5, 1965.

İnanna,eşi Dummuzi (Akkadlılar'ın Tammuz'u, Yunanlılar'ın Adonis'i)yi kurtarmak için yer altına, "*Galla*"*ya* iner (Yunanlılarda *Gaia*). Yeraltı "*Galla*"nın kıraliçesi, İnanna'nın ablası olan Ereşkigal, kız kardeşine eşini görebilmesi için yedi takısını birer birer çıkarıp vermesini söyler. O, bu emri yerine getirir, ancak, işte o zaman, öte dünyanın kapıcı başısı Neti onu içeri alır [38]. O, takılarından en son örtüsünü atar, ağaca takılı bir ölü, bir ceset olarak, kalır. Bu kuru cesede yaşılı, hayatı, "suv" Tanrısı Ea verir, onu tekrar diriltir. Yer altına inmiş olan Dumuzi, oradan kurtarılması için, Tanrıya, ellerini yılan ellerine çevirmesi için yakarır. Kılkamış da, *Tiriglig suvu*'nu (Yunan Tanrılarının Nektar'ı ile Ambrosya'sını) uzun müddet aradıktan sonra bulmuş, ama, onu yılana kaptırmıştı. Yılan motifi ve yılan timsâli, Akdeniz ve Mısır'dan tâ Çin'e kadar çok yaygın bulunuyordu. Hatırlanacak olursa, destanlarımızda, ölüme karşı nöbet bekleyen Korkut Ata'yı da, nöbet sırasında, "Kayrak yılan" sokmuştu. Orfeus'un sevgili karısı Öridike, bir yılan sokması sonucu ölmüştü. Ölüp, sonra dirilmek teması ileride, Baküs âyinleri ve Orfizm üzerinden Pithagorasçıları da etkileyecektir. Ancak, ölüp sonra dirilen, aslında, Evren'dir, Doğadır. Sonra bu aynı değişim, herhalde, insanlar için de kabul edilmek istenmiş, buradan *Tenâsuh'a* yol açmış olabilir. Bilindiği üzere, Türkler, Evren'i Luu ile temsil ederler; bu, yılan şekilli bir ejderdir. İki başı vardır. Esasen Evren Türklerde "Kara Evren"de olduğu gibi, yılan anlamına gelir. Çünkü, yılan gömlek değiştirdiği için, ebedî hayata sahip kabul edilir, ebedî hayatın timsâlidir. Pithagorasçılar'ın Plâton'u etkilemiş olduğuna yukarıda değinilmişti. Daha sonraki "mistik" denen görüşlerin temelinde bulunan, ölüp yeniden dirilmenin ve ona bağlı olarak ıstırabın ve âyinlerde ölüp yeniden dirilmenin, (*extasis*) taklidi için ilk şartın "Yedi elbiseden soyunma" şekline dönüşmüş olduğu da, bilinmektedir (Özellikle, Hermetik inançta, Sırlar Dini'nde). "Yedi elbiseden soyunma" daha sonra, "*Kaşf al-Asrâr*"a dönüşecek, hem de, mistik görüşün ahlâk teorisini oluşturacaktır. Bu, "Hayatta iken ölmesini öğrenmek" denen şeydir. Filozof tabibler, bu açıdan, uykuyu ve rüyayı da incelemeyi ihmal etmemişlerdir. İbn Sînâ da bundan bir istisna oluşturmamıştır. Herhalde, uyku, tıpkı "*extasis*"te olduğu gibi, ölüme en yakın hal sayılıyor olmalıydı. İnanna'nın yer altına inmesine, bir çeşit, İnanna'nın ölmesine tutulan yasta, ağıtçılar, üzüntülerinin şiddetiyle, kendilerini yaralarlar, saçlarını yolarlar [39], ağaç keserek, üzerine adaklar asarlar [40]. Kumarbi efsane-

[38] Burada "*Neti*"nin Sanskrit dilinde yoklukla ilgisi hatıra gelmektedir özellikle, "Neti neti" ibaresinde olduğu gibi.

[39] Ağıtta, Türkler de yüzlerini dilerler, yaralarlar, çizerler.

[40] Ruben'e göre, her nekadar, Türkler, henüz, "Ağaç Kültü" veya ağaç totemciliği bakımından incelenmemiş iseler de, (*Eski Hind Tarihi*, 1943, Ankara, S. 76.) Türkler'de "Ağaç Kültü" olduğu bilinmektedir. Bk. Abdülkadir Inan, *Türklerde Ağaç ve Su Kültü*. Türklerde ağaç kültü bugün bile Anadoluda kalıntılarını sürdürmektedir. (Bk. Ş. A. Kansu, *Bir Tahtacı Mezarlığı*, *Belleten*, XXIX, 115, 1965, S. 485. Kansu'nun kaynağı Abdülkadir İnan'ın "*Bugünkü Şamanizm*"i ile, Ülkütaşır'ın "*Türk Halk Bilgisine Ait Araştırmalar*" (1938) ıdır. "Ağaç

sinde, Kunmiya Kıralı Amiya, "toprak"tan geldiğini söylemektedir. Bu fikir, *Tevrat* yoluyla, bütün Orta Doğu'ya yayılmış olan bir Sumerli fikridir. Kılkamış'ın gerek İştar'ın gerekse Siduri Sabitu'nun dâvetlerine kapılmamış olması da onun "Zâhid" vasfını ortaya kor. Çünkü, Sumerlilerin "Hilkat Destanı"na göre, insanın *hamuru*, Kingu'nun kirli kanıyle yoğurulmuştur. Yunan Mitolojisine göre de, insan, "Titanik" küllerle tanrısal küllerin karışımından yaratılmıştır. Tanrı Lama, vucudu kıyılıp doğrandığı halde, ölmemektedir. Sumerliler'in Kılkamış Destanı'nda da, "Ölmeyenler" Tanrılar idi. Kılkamış, "Ölmeyenler"in Tanrılar olduğunu anlamış bulunuyordu. Yukarıda işaret edildiği üzere, Yunan Tanrıları "Nektar" yiyip, "Ambrozya" içtikleri için, ölümsüz idiler. İşte, kökü Sumerlilerde bulunan bu motif, ileride, Yunan-

kültü" izlerine, Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunda rastlanmıştır. Şeyh Edebali, bilindiği üzere, evinde Ay ve Ağaç rüyası görür. Edebali'nin koynundan Dolunay olarak çıkan Ay, Osman'ın koynuna girer. Edebali'nin belinden çıkan Ağaç ise, "Tört bulung"a yayılır Dört Sıradağa varır. Ülkütaşır, buna, "hurafe" diyip geçmektedir. Oysa, Ay'ın ve Hilâl'in "Dawla" işareti olduğunu, "Men"in ise kırallık tevcih ettiğini hatırlamanın yeri tam burasıdır. "Uyku", "Rüya" ve "Extase" hali hakikatlerle ve doğrularla, doğrudan doğruya temasın aracı sayılmıştır. Bu inanışın kökünde, ölen sonra dirilen bir Tanrı inancı yer almaktadır. Ölen Tanrı sanki, algılanamayan "Öte dünya"ya gitmiş orayı doğrudan doğruya görmüş sonra, bu "Duyular Evren"ne geri dönmüş olmalıydı. Türklerde "Kayın Ağacı", Ülgen Ata'nın merhametiyle, Gök'ten, Umay Ana'ya sunulmuştur Can'ı, erkek aracılığıyla, Tanrı verir. Göğe kurban *dört* "kutsal kayın ağacı" arasında verilir. Hakan, kendisi bizzat, Atalar Mağarası"nda, *orman*da, kurbanını takdim eder. "Tös"ler, iki kayın ağacı arasında asılır. Türklerde "Bay Kayın" deyimi veya "Devletlü kaba ağaç hitabı" bulunmaktadır. Bugün Anadolu'da, ağaçlara bezler bağlanır, çocukların omuzlarına dikilen Nazarlık'lar küçük iyde dallarından yapılır. Hattâ ceviz ağacı dikmek kutsuzluk sayılır. Adana-Dört Yol arasında, "Cennet Ana" denen ağaç altında kurban kesilir. "Yıgaç" yaşılın, canlılığın, diriliğin, sağlığın timsâlidir. Gök'ün, harekette olması nedeniyle, "Canlı, Hayy" olduğu inancı, "Hayy"ın ise düşünen anlamına geldiği, özellikle, Yeni-Plâtoncular dan itibaren daha da belirgin bir hal almıştır. Bu tez, hiç şüphesiz, Stoa üzerinden tâ "Hylosoïste" anlayışlara kadar uzanır; oradan, Mezopotamya, özellikle, Sumerli inançlarla bağlanır. *Cosmos* un ilk anlamı "dizi", kolye olduğuna göre, İnanna'nın takıları arasındaki lâpislâzuli kolye daha bir önem kazanmaktadır. Hatırlanacak olursa, Oğuz Han'ın eşlerinden birisi de ağaç kovuğundan çıkmıştır. Kıpçaklar köklerini bir ağaç kovuğuna dayandırıyorlardı. Buddha da, tıpkı bunun gibi, bir ağaç perisi gibi olan annesinden ayakta dünyaya getirilmiş, ilk bilgisini bir ağaç altında almış, bir ağacın altında ölmüştür. Şamanlar ise ölüleri ağaçlara bırakırlardı. Hatırlanacak olursa, İnanna'nın cesedi de bir ağaca takılı olarak kalmıştı. Çocukların ruhları ağaçlarda oluşur, sonra aşağıya inerlerdi. Yine, Ruben'e göre (*Eski Hind Tarihi*, Bölüm E, 1944, Ankara, İdeal Mtb) Buddha'nın doğduğu Kapilavaştu şehrini kuranlar, Güneş Hanedanı'ndan, kıral İkşavaku'nun, bir harem entrikası sonucu, yerlerinden kovulan ve Çengel'de, bir Saka ağacının (Tectonis Grandis) yanına yerleşen, *dokuz* çocuğudur. Buddha'nın kabilesi ise, Şakya kabilesidir. "Şakya" adı, Sâka Ağacı'ndan alınmalıdır. Bu bir totemist inançtır. Belki de Sâkya veya Saka İskitlerle ilgilidir. Ağaç motifi, Rama'da tekrar görünür. Rama, Kola Ağacı kovuğunda iyileşip hayat bulmuştu. Sakyaların yakın akrabaları Kalia'lar da bu koladan gelmekte idiler. Rama nişanlısını (İkşavaku'nun büyük kızı) *ormandaki bir mağara*'da bulur. Uygurlular dedelerinin bir ağaç kovuğunda meydana gelmiş olduğuna inanırlar. Mistikler de bir "Hayat Ağacı" söz konusudur. "Hayat Ağacı" teması Selçukluların mimarî motifleri arasında görülmüştür. Bk. Not. 63

lı spekülâsyonlara da bir temel oluşturacaktır. Esasen, Mitolojinin mucidinin Sumerliler olduğu da bilinmektedir[40a].

Tanrıça, İnanna'nın "Yedi Takı"sında en başta zikredilmiş olanı, dikkat çekmektedir : *Şugurra*, yani, "Boynuzlu Taç". Bu "*Hörnerkrone*"nin kökü, Sumerlilerin Ay Tanrısı Nannar'a kadar uzanmaktadır. *Men*, Ay Tanrısı'nın adı olup, Sumerli diline aittir. M. Ö. 3000'lerden beri Men'e, Tanrı muamelesi yapılmaktadır. *Men* "Taç, *Diadème*" anlamına geliyor. Akkadca "*Agu*" da aynı anlamdadır. Ayrıca, "Agû Anûti", "Hükm" ve "Mülk" alâmetidir. Babilliler'de Ay Tanrısı, Sin adıyle Şamas - Adad - Sin *trias*'ında yer almaktadır. Sin, Mezopotamya mühürlerinde, bir tahtta oturuyor olarak gösterilir. Mitannilerle Hititler, ahitnâmelerinde ona yemin ederler. Pontus Kıralları da taç giyme törenlerinde Ay'a yemin ederler. Hititliler, ona, "*Arma*" derler. Ugarit metinlerinde ise, adı, Yariah, Terah olarak anılır. Frigyalılar, Men adını, Men'in lâkaplarını ve mahiyetini, olduğu gibi, muhafaza etmişler, Trakyadan geldiklerinde, onu, Anadolu'da, hazır olarak bulmuşlardır. Hattâ, bu Mezopotamya Tanrısı, Anadolu'da öyle yerleşmiştir ki, Hıristiyanlığa rağmen, Men kültü sürüp gitmiştir. Men, Gök Tanrısıdır. "kızıl", "vahşî" boğa *(Bukan Böke)* dır. "Yukarı"nın Tanrısıdır, kıraldır, memleketin bânisidir, yağmur kıralıdır, tanrılar tâcıdır, hâkimdir, hakîmdir, bereket (kut) verir, büyüyüp serpilme Tanrısıdır, savaşçıdır, kırallara kıralhklarını o verir, ona yemin edilir, o *Dikaios* (Adâlet) tur[41]. Hatırlanacak olursa, Müslüman kaynaklarda, Filip'in oğlu İskender "Zûl - Karneyn" (iki boynuzlu) olarak geçer.

İnanna'nın Şugurra'sı, "Kutsal asâ" ve "Halka" ile tamamlanmaktadır. "Kutsal halka"yı, idare edilen anlamına gelmek üzere, hayvanların burnuna takılan halka olarak anlamaktansa, onu, bir kez de, "Evren Tilgeni" (Evren Çarkı, Tengri, Tezginç)nin timsâli olarak anlamak, denemeye değer. Çünkü, evren, durmadan dönmekte, bu çarkın üzerindeki her nokta, bir inip bir çıkmaktadır. Bu hâle göre, noktaların hiçbirisi bir kararda kalmamaktadır. Bu noktaların biribiri ardından gelerek durmadan dönmesi, beşerî iktidarların durmadan el değiştirmesi anlamına gelir. Türk masallarında bulunan ve başka dillerde bir örneğine rastlanmayan, söze, "Bir varmış, bir yokmuş" girişi bu gerçeği dile getirmeye çalışır. Destanlarda, "Tutar elim tutmaz oldu. Görür gözüm görmez oldu" betimlemesi de yine aynı gerçeği vurgular. Netekim, Firigya kıralları, saltanat arabalarıyle halkın önünden geçerlerken, arabada, kıralın arkasında yer almış olan bir görevlinin, hükümdara durmadan, saltanatın geçiçi olduğunu hatırlattığı kaydedilmiştir. Bu aynı, beşerî geleneğin bir

[40a] Kınal, *Kumarbi Efsanesi* (Kitap Tanıtma), S. 522, *Belleten*, IX, 36, 1945.

[41] Afif Erzen, *Ay Tanrısı "Men"in Adı, ve Menşei Hakkında*, *Belleten*, XVII, 1953, Yazar, Sumerli Ay Tanrısı ile Firigyalı *Men* arasında, isim, lâkap, mahiyet benzerliği görmekle birlikte, aradaki zaman ve mekân mesafesinin uzunluğu dolayısıyle bir hüküm vermekten kaçınmaktadır. S. 14.

başka şeklinin "Mağrûr olma Padişahım! Senden büyük Allah var" halk deyiminde dile getirilmiş olduğunu da gözlemliyoruz. Bununla birlikte, beşerî iktidarlar değişse bile, bu değişme içinde, adalet, doğruluk, "tüz"lük sâbit kalır, eğrilmez, dönmez. dönüşmez, bozulmaz, istikametinden şaşmaz, Yûnus bu işin sonunu

"Ecel irer kurur baş
"Tiz tükenir uzun yaş
"Düpdüz olur dağ u taş
"Gök dürilür yer gider

dizelerinde, veya şu şekilde dile getirmiştir :

"Dağlar yerinden ırıla
"Gökler heybetten yarıla
"Uldızlar bağı kırıla
"Düşe yere galtan ola.

İnanna'nın elindeki asâ, işte bu anlamları, dile getiriyor olmalıdır. Halkanın hemen asâ yanında resmedilmesi, iktidar sahibinin bu gerçekliğin bilincinde olması istendiği için olsa gerektir. Çünkü, demekki, iktidar vermek İnanna'nın elindedir. İnanna halka'yı elinde tutmaktadır. Kendisine iktidar verilen hükümdarın, iktidarı elinde tutmasının şartı ise doğruluktur, "tüz"lüktür, adâlettir. Aksi halde "*tüz*en" bozulur, iktidar elden gider, iktidardaki insan yukarı çıkmış iken aşağı iner, "Kolye" dağılır. Hatırlanacağı üzere, İnanna'nın takılarından birisi *Kolye* idi. Burada *Cosmos*'un kolye anlamına geldiğini anımsamak durumu anlamakta yardımcı olur. Hal, gerçekte, İnanna için bile öyledir. İnanna (Sabah yıldızı), hareket eder, gezer, dolanır, ama, bu "gezinti"yi yasaya uygun olarak yapar. Eğer, kanuna uymazsa, "kolye"si dağılır "*Nizâm-ı Âlem*" bozulur Kolyeyi bir arada tutan iptir, "asâ"dır, "tüz"lüktür, yasadır, nizamdır. Aksi halde, "Kızılca" gün gelir, "*İhtilâlât-ı Âlem*" olur. Dünyanın kılı kopar, herkes ipten, kazıktan kurtulur.

Inanna'nın elinde tutmakta olduğu halkayı, aslen, evren ve nizam olarak anlamakta, bize Bernard Lewis'in "*Hukûmat*" ve "*Dawlat*"i tahlili de yardım etmektedir[42]. Şöyleki : Osmanlılar Devri'nde, Sâdık Rifat Paşa 1837'de, "Duvel-i Avrupa Hükûmetleri" tâbirini kullanmıştır. "Devlet" soyut ve devamlı otoriteyi gösteren bir terimdir, oysa "Hükûmet", varlığı beşerî ve devamsız olanların bu otoriteyi ifa ve icra etmeleri veya ifa ve icra mahalli ve mekânıdır. "Hükûmet"in kökü ise, *h.k.m.* (yargı), ve *Hikmet* (Yular)dır. Lewis'in bu açıklaması, Sumerli hukuk terimlerinin kökleri ile uygunluk halindedir. Lewis'e göre, "Hükûmet" kelimesi, sonra, politika ve mahkeme işlerinde kullanıldı. İranlılar ve Selçuklu'lar, kelimeyi, "Office of fonction of the gouvernor" anlamında kullandılar. Terim "Use of authority",

[42] "*Hukûma*" *and* "*Dawla*", *Belleten*, 1982, XLVI, S. 182.

"Exercising authority", "rule", "domination", "political authority", "regime" anlamlarına gelir. "Governement" için, "*Siyâda*" ve "*Âmiriya*" terimleri kullanılır [43], hattâ, "*Tadbîr ul-Mamlaka*"de denir [44]. "Devlet"in kökü, *davala*, dönme, ardarda gelmektir : "Turn at succes", "Tali' Çarkı" gibi. Anlamı "Good fortune" ve "Power"dır. Hattâ, Plybus, *Târih*'inde, "anacyclosis" (revolution) dan bahseder [45]. Bu, evren çarkının *Tyche* veya *Fortuna* etkisiyle, döndürülmesi anlamına gelir. Plybus'a göre, Evren çarkı öyle döner ki, politik "Değişmeler" olur. Basileus'luktan Tyrannos'luğa, oradan Aristokrasi'ye, oradan Oligarşi'ye, oradan Demokrasi'ye, oradan, Demokrasi'nin soysuzlaşması ile, tekrar, Basileus'luğa... dönülür; dönülür durur.

Yine Lewis'e göre, İbn Mukaffa' *Risâlet us-Sahâba*'sinde, "Dawla"yi kullanmıştır. Miskawaih, *Adab Sağîr*'inde, "Ed - Dunya Duwelun" demektedir. Bunun anlamı, "Dünyada devletler vardır" demek değildir. Bunun anlamı "Dünya inişli yokuşludur" veya "Dünya inişli çıkışlıdır" demektir. Aynı şekilde, اذكان سلطانك عند جدة دولة demek, "Saltanatın başlarken" demektir. Abbasîler, başlangıçta, "Davletunâ" dedikçe, "Our state"i kastetmezlerdi, "Our turn"ü kastederlerdi. Bunun anlamı, "Emevîler (iktidardan) indiler, biz bindik, biz (iktidara) geldik, biz (yukarı) çıktık, biz (başa) geçtik", "biniş, çıkış, geliş *sırası bizde*" demektir [46]. "The Davlat of Ebû Muslim" veya "The Davlat of Bermekî" deyimleri, bize, bir hanedan kurmayanların da, "devle (t)"yi kullanabildiklerini göstermektedir.

كل قوم فى دولتهم اشد الناس ibaresini, "Every people is the most valiant of mankind at the time of its *turn*" olarak anlamak, yani, "when it is on the *upturn* of the wheel" olarak anlamak gerekir. Daha sonra, Abbasîler, yerlerini sağlamlaştırıp, kemale erdiklerinde, "Devle", artık, Abbasî Hanedanı anlamına gelmeye başladı. Sonra, terim, daha genel olarak, "Abbâsî Devleti" (State) anlamını ifade etti. "Abnâ ad - Davla" (Devletin Oğulları) [47],

[43] Platonda "atlar"ın "sürücüsü" akıldır. Fârâbî'nin eserinin adının "*Siyâset* (Seyislik) *Medenî*"olduğu hatırlardadır.

[44] İbn Bâce'nin "*Tadbîr ul-Mutavahhid*" (Régime du Solitaire) inin aynı anlamı verecek surette çevirilmiş olduğu hatırlanmalıdır.

[45] *Hukûma.*

[46] Türkçede bu anlamda "Devle", "Su'ûd" ile birleşmektedir. İktidara gelen için "*Su'ûd*" ve "*Sa'âda*", düşen için "*Nuhûs*" ve "*Hubûd*" söz konusudur. Türkçede "İndirici bindirici bir Mevlâm" hikmeti "devle"nin, evren çarkının dönerken inmesini ve çıkmasını teoriye uygun olarak ifade etmektedir. Bu bağlamda, "Düşenin dostu olmaz" hikmetini de buraya eklemek uygun olur. "Her çıkışın bir inişi vardır" deyimi de aynı bağlamda yer alır.

"Bir *devlet*lû yoksul olsa
"Uslu isen gelme ana, Ozan. XV. yy. Krş. 538 not 157, S. 537.

[47] Bu terim, herhalde, "*Pater Potestas*" ile birlikte bir terim çifti oluşturur, onunla birlikte anlaşılır. "Dawla" hazinesini, "Toy" alışkanlığı ile halkına dağıtan, Şato Hükümdarı, halkını, "karabud"unu, "Oğulları" (Eberhard'a göre, "Evlâtlık ordusu", *Belleten*, 8, S. 21) saymış olmalıydı. Çinli hazinedârı şaşırtan da bu olmalıydı.

devletin hizmetini görenler, "'Arab ad - Davla"ise, devlet hizmetindeki Arap kabileleri anlamına geldi. X. Yüzyılda terimin anlamı standartlaştığı halde, terim, ilk anlamını korumakta devam etti. İhvân-ı Safâ'nın *Rasâ'il*'inden, Ihvân'ın görüşlerinin, "politik rejimlerinin", "cyclical" olduğu anlaşılmaktadır [48] : دول و نوب تدورين اهلها قرنا بعد قرن و من أمة إلى أمة و من بلد إلى بلد Demekki, İhwân'a göre, "devlet", zamandan zamana, "ümmetten ümmete", memleketten memlekete devredip durur. Belki, bu görüşleri sebebiyle, İhwân, "Nawba" nin de, "Dawla"nin de, kendilerine geldiğine kani oldular. Veya "Nawba"yi "Dawr" alabilmek için, veya "Nawba urdurmak" [49] için, böyle bir teoriye sığındılar. Belki de onlar, hiçbir şey gereği iktidar olmak istemeseler bile, felsefeleri gereği, ister istemez, iktidar olmak istiyor durumunda bulundular. Yoksa, onların gizli bir cemiyet olmaları keyfiyetini başka hangi gerekçe ile açıklamak mümkün olur? İktidarı "Dawr" alabilmek için, İhwân'ın bu teorileri uygun bir ontolojik model görünümü vermektedir. Ama, İhwân'ın bu teorileri "Üze Kök basmasar, asra Yir telinmeser" şartlı cümlesiyle uzlaşamaz. *Kutatgu Bilig* de de "Yagız Yir bakır bolmayınca kızıl. Ya otta çiçek önmegince yaşıl"ı okuyoruz. Dede Korkut'un "Âhir zamanda Hanlık, gerü, Kayı'ya değe. Kimesne elleründen almaya. Âhır zaman olup, Kıyamet kopmaya. Bu dediğüm Osman neslüdür, işte, *sürüligidiyorur*" (Revan Köşkü, 1390, *Târîh-i Âl-i Selçuk*, 15 a. Krş. O. Ş. Gökyay, *Dedem Korkut Kitabı*, S. LVIII) sözleriyle, Edirneli Rûhî'nin *Dustûr Nâme*'sinde, "Ehl-i hâl, aziz Korkut'tan, *saltanatın ilâ âhir-iz zamân berdavam*" (Krş. Gökyay, *Dedem Korkut*, S. LXVI) dediği şey ile de, yani, "*Davla abad mudda*" kavramıyle de bağdaşamaz. Bilindiği üzere, "Bayat Boyundan Korkut Ata koptı. Oğuz kavminin bilgesiydi, ne dilerse o olurdu. Gaybdan haberler söyler idi. Hak Tealâ onun kalbine ilham eder idi" (Yazıcı Oğlu *Selçuk Nâme*) [50]. Fârâbî'de, aslen, "cyclical" görüş yoktur, olamaz da. Çünkü, Fârâbî'ye göre Adâlet

[48] Tarihçi Hammer, II. Mahmûd'a yazdığı mektupla *Tefekkürât'ın* çevirisini sunmuştur. Ş. Turan, *DTCF Dergisi* XVI, 3-4, 1958 79-82. Hammer'in bahsettiği *Rasâ'il*, daha önce, Timur vezirlerinden biri için farsçaya çevrilmiş: Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, S. 32. Diyanet ya. 1977. Barthold'e göre "Ihwân", "Serbest düşünceliler cemiyeti", "Mason cemiyetine benzeyen"dir. Krş. *Belleten*, XXIX, 605. Needham, *Sci. a. Civi. in China*, S. 86, II, 1962

[49] Müzikte *Devr* (*Edvâr*) temel kavramdır. *Seyr* de öyle. Uygurlu Sarayında 365 gün, her gün ayrı bir melodil çalınırmış; *Dokuz*'u en önemli. *Dokuz*'un ilki "*Ulug küg*"dür. Yirmi dört *Şu'be*, altı *Avâz*, Oniki *perde* terimleri Uygur müziğinin evren kavramıyle koşukluğunu gösterir. Ihvân'ın pitagorasçı etki taşıdıkları bilinmektedir (Krş. G. Alpay, *Çeng Nâme'de Musıkî Terimleri*, *Araştırma*, X, (1976), ve *Sazlar Münazarası*). Ama, Nedîm,

"Şer'a uymaz nidelim nâle vü zâr eyler ise
"Gerçi *kanûn*a uyar zemzeme-i mûsikar

diyecektir. Krş. Burada, *Kut*, S. 526. Şinasî'nin "*Nâmûs*"u ve s. 632, not 53.

[50] Kalbin düşüncenin yeri, canlı cansız her tür varlığın kökü olduğu hakkında Krş. burada, S. 600 "Kalb kökü", "Köngül Tüpi", "Köngül tözi" Ruben, *Bir Uygur Filozofu. Fârâbî* nin *Makalât ür Refi'a'sı* (Yayımlayan Lugal - Sayılı).

değişken değildir. Adâlet "*Sürüligidiyorur*" olan bir gerçektir. Ancak, adâleti gerçekleştiren kişi veya kişiler, - kişiler diyoruz, çünkü, ideal hükümdarın vasıfları bir tek kişide bulunmaz ise, Fârâbî'ye göre, bu vasıfları kendisinde toplayan *altı* kişi, adetâ, "Altı köşebeyi" [51], bir araya gelebilir -, ama, hepsi o aynı ve tek adalete hizmet ederler. Onun için Fârâbî'nin ontolojisi, "*Davla abad mudda*" kavramını ve "Tenâsuh"un imkânsızlığını ontolojik yönden temellendirebilecek bir model oluşturabilir [52]. Fârâbî'ye göre, Ay, akıda sonuncu "Mufârak Akıl" olan "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*"in meskenidir, evidir. Asıl Akıl ise, En Dış Feleğin aklıdır. O, Akl-ı Evvel'dir. En Dış Felek ise, kendi sınırlarında sâbittir, tektir, değişmez. Parmenides, bu "saygı ve korku uyandıran" filozof da öyle diyordu. Ancak, gerek Akl-ı Evvel, gerekse En Dış Felek, (Felek-i Aksâ), Tanrı değildir, yalnız, "Vâcib ul - Vucûd *Bigayrihi*" dir. Oysa, asıl varlık Tanrı, "Vâcib - ul Vucûd *Bizâtihi*"dir. Akl-ı Evvel tek olduğu için, Fârâbî'de sırf akla dayanan "Tek Devlet" kavramı da tabiîleşiyor.

Bernard Lewis'e göre, "Dawla", "Mulk" ile bir gider. Ama, o, "Dîn" ile bazen karşıt, bazen biribirini bütünleyici olarak görünür. Buveyhî, Fâtimî ve Eyyubîlerde "Dîn" ve "Dawla" biribirlerini tamamlayıcı olarak alınmıştır [53].

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Budist, Zerdüştî, Manici, Hıristiyan, Yahudî, Müslüman inançların Türk ellerine ulaşmış, Türkler arasına girmiş olduğu her defada, Atalar kültü ve Teñgricilik temeli üzerinde meydana gelmiş olan tartışmaların yekûnu, Fârâbî'yi, din ve devlet değerlendirmelerinde, yeterince uyaracak bir düzeyde bulunuyordu.

Burada, bir de şu noktayı da işaret etmek yerinde olur. Yüzyılımızda, Miskawaih, *Tecârib ul-Umam*'i ile, İbn Haldûn'un tarih felsefesinin öncüsü olarak değerlendirilmektedir [54]. Oysa, İbn Haldûn'un öncüsü olarak, Miskawaih'ten önce, sırada, *Kutatgu Bilig* yazarı Ulu Hâcib, hattâ, "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*"i "*Safahât*"iyle değişkenlik gösteren Ay'a yerleştirmiş olmakla, Fârâbî vardır. - Gerçi, Arkoun Miskawaih'in *Tacârib ul-Umam*'inin Fârâbî'nin etkisinde olduğunu belirtmiş bulunmaktadır -. Çünkü, Ulu Hâcib, açıkça, Ay'ın "Safahât"ıyle, yeryüzünde gerçekleşmiş "Dawla" arasında bir tenazur görmektedir. Nasıl Ay büyüyor, sonra küçülüyorsa, "Dawla" da, aynen böyle sıfhalardan geçer. Doğar, büyür, sonra küçülür, batar, yok olur, onun yerine başka bir "dawla" doğar. O da büyür, küçülür, sonra batar, yok olur... Ulu Hâcib'e bu görüşünde herhalde, Karahanlılar Devleti esin kaynağı olmuş olsa gerektir [55]. Ama, *Kutadgu Bilig*'de, Ulu Hacîb'in düşündüğü gibi, "Dawla", Ay'a değil de, şu değişmeyen parlak Güneş'e, Plâton'un deyimiyle, "Adalet İdeası"na bağlanırsa, "*Abad mudda*" olur. *Kutatgu Bilig*'deki Kün Togdı işte bu fikrin geliştirilmesidir. Topkapı Sarayı - Revan Köşkü'nde'ki 1390 no. lu yazmada Emîr Süleyman'ın niçin "uğurlu" (Kutlu?), Bayındır Han'ın ise "Devletlû" sayıldığını ve "Hak Tealânın Korkut Ata Oğulları'ndan Alp Osman'ın nesline (niçin) saadet ve devlet rûzî kıldığını" da [56], işte bu temelde anlamaya çalışmak uygun düşer. Tarihin bu "cyclical" telâkkisi, çağdaş tarihçilerden Toynbee'de de görülmektedir [57]. "Cyclical" görüşün iki düzeyde uygulanabilir olduğu da gözden kaçmıyor. Birisi, tek bir devletin doğup, büyüyüp batışı, bu arada şeşitli insanların, idarecilerin ve şahısların gelip gelip geçmesi, ötekisi, Tarihte bütün devletlerin, bu şekilde bir değişmeye maruz kalmasıdır. Endüstri toplumu üzerine yapılan bazı tarih felsefelerinin toplum için ön görmüş oldukları üç adımlı yürüyüşlerin sürekli mi yoksa bir defalık mı oldukları hakkında bir açıklık saptanamamıştır. Eğer, bu yürüyüş üç adımlı ve bir defalık ise, o zaman, dinsel tarih felsefelerinden nasıl ayırdedilebilecekleri de bir sorun oluyor. Yalnız Ay gibi bir değişken gök cismi temele alındığında değil, canlı organizmalar da temele alınarak tarih felsefeleri yapıldığında, yine, sorunlar tüketilmiş olmuyor. Nietzsche'nin ve Bergson'un biyoloji dayanaklı felsefelerine göre yapılan tarih felsefeleri de böyledir, sorunlar tüketilmiş değildir.

Sumerlilerin, belki, bir Orta Asya kavmi oldukları, Mezopotamya'ya sonradan gelip yerleştikleri kaydedilmektedir. İnançlarının temelinde, özellikle adâletin temelinde Göğün, Ay'ın Güneş'in yer almış olduğunu gördüğümüz bir kavim de yine Asyalı olan Çinlilerdir.

Bilindiği üzere, Çin'in tarihi Hsia Devri'yle M. Ö. 2000-1520'lere kadar uzanabilmektedir [58]. M. Ö. 1520-1030 arasında ise Çin'de Shang Devri id-

[51] Bk. not 48, 49. *Altı* Avâz. Krş. Barthold, *İslâm*, S. 34. Tanrının "câir-değillik"i ebedîdir.

[52] *Kutatgu Bilig*de "Dawla", Ay'a değil de, şu değişmeyen parlak Güneş'e yani, "Adalet"e bağlanırsa, "*Abad mudda*" olur. Bu fikir *Kutatgu Bilig*'de Kün Togdı'nın kişiliğinde, temsil edilmiştir. Krş. Burada, *Kut*, S. 577 v.d.

[53] Eğer, "Din"in ilk anlamı olan "Kanûn" (*dînî*, *Dînat* S. 624) düşünülecek olursa, o zaman, "*dînî*"nin veya "*Dînat*"ın, "*Dawla*"nın ayakta kalması şartı olarak algılanmış, veya bu ikisinin birbirine çakışmış olduğu anlaşılmış olur; bu anlamda, bu ikisinin birbirine karşıt oldukları düşünülmez. Lâikleşme eğilimlerinin göründüğü ortamlarda, yani, "*Fusis*" ile "*Nomos*"*un* keskin biçimde ayrıldığı, "*Nomos*"un bir "*Fusis*" olmayıp, bir "*Beşeri Convention*" olduğu görüşünün hakim kılındığı yerlerde ancak "*Davla*" ile "*Din*" birbirlerine zıt olarak konulabilmiştir. *Nomos*'un, bir gurup veya temsilci çoğunluğu yanında, "monarque" tarafından konduğu haller de vardır: "La loi, C'est moi!" (Louis XIV).

"Kendi devrinde ne ihdâs etse Şah.
Ol anın *kanûnu*dur biiştibah.
Devr'anındır emr'anındır *kanûn* anın."

(Şükri-i Bitlisî, *Selîm Nâme*. Ahmet Uğur, *Osmanlı Tarihçiliğinde Selim Nâmelerin yeri*, 1979 basılmamış doçentlik Tezi.

[54] Arkoun, *Miskawaih*, 2. Bsk. 1982, Vrin.

[55] Doğup büyüme, yükselme, sonra batma safhaları hakkında, Bk. Reşat Genç, *Kara Hanlılar* Devleti, S. 46-47.

[56] Krş. Gökyay, S. LXIII.

[57] Bochenski, *Contemporary European Philosophy* s. 125, 1961, Univ. of California Press.

[58] Avrupada, Çin kültür ve uygarlığını inceleme mecburiyeti ve merakı, özellikle, Almanyada "Romantik akım" dalgası altında kalanlar arasında görünmüştür (Therry, Haage, Pallmann, Hodkin, Wirtersheim...). Ama, Çine dair Tarih incelemesi bundan 100 sene

râk edilmiştir. Shang'lar Bronz kültürü sahipleri idiler. Ama Altaylardaki Türkler, onlardan önce, demiri işlemesini biliyorlardı[59]. Sinolog tarihçiler, işte bu "Eski Çin"e etki etmiş olan bir "Paleoasiatique" kültürün varlığından söz etmişlerdir[60], onlara göre Çinliler, Shang Devrinden sonra Kuzey'den gelen bir astral kültür etkisinde kalmışlardır[61] Bu etki geldiğinde, "Eski Çinli"nin, Çin'in Kuzey sınırı boyu kültürü yanında elbette hususî bir kültürü vardı; ve, bu kültür ziraî tipten ve insan kurban eden bir kültür idi. Bu sınır boyu kültürü ise atlı, arabalı[62], göçebe bir çoban kültürü idi. Bu çoban - ve Eberhard'ın deyimiyle - "müstevlîler"in *dört* köşeli garnizonları bulunuyordu[63]. Onlar, garnizonun içindekileri "yüz aile", dışındakileri ise "Kara Saçlı"-

kadar önce, daha XVIII. Yüzyılda başlamış bulunuyordu. Bu incelemelerin başında Désguignes'i sayabiliriz (*Histoires Générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des Autres Tartares Occidentaux*, Paris, 1756-1758, I-IV cilt). Çin incelemeleri, daha sonra, Fransızların elinden, Almanların, sonra da İngilizce konuşup yazanların,-özellikle, İngilizlerin ve Amerikalıların eline geçmiştir (Lot, Bury, Stien, Schmidt, Hirth, Kiesseling, ve asıl, William Montgomery Mc Govern ve Needham). Elbette, Macarların, Türk tarihi münasebetiyle yapmış oldukları katgıları da unutmamak lâzımdır. (Kritik Bibliyografya için Bk. Ligeti, *Attila ve Hunları*, 231-232. *Asya Hunları*, 233-236; Vaczy, *Hunlar Avrupada*, 236-259. "*Attila ve Hunları*" içinde, Çeviren Baştav, 1982, DTC Fakültesi Yayınları). Buna bağlı olarak, Türk Tarihini İnceleme işi II. Dünya Savaşı'ndan beri durmamıştır. Macar Bela Szasz (1943), İngiliz Thompson (1948), Alman Alltheim (1951), Alltheim-Haussig ve Ruth Stiehl-Trauttmann ekibi (1952-1962) (Désguignes'in "Hiung-Nu"ların Hun oldukları tezine karşı İran, Habeş kaynakları ve arkoloji yardımıyle yeni bir tez ortaya atılmıştır : Hunlar M. S. II Yüzyıldan itibaren Avrupa'nın Doğu sınırında görünen Eftalit, Ogur, Sabir, Hazar, Avar, Bulgar gibi Türk Kavimlerinin öncüleridir. Cermenleri çok etkilemiş, onları dağıtmıştır, bu olaylar efsanelerde halâ yaşamaktadır. Demekki bu tez, Vaczy'nin teziyle birleşmektedir : Hunlar, Hind-Avrupa göçebelerini yerlerinden söküp çıkarmışlardır.), İngiliz O. J. Maenchen-Helfen (1973), çevirmen Baştav tarafından sayılmakta (Krş. adı geçen eserin 2. Bsk. Önsöz, S. 7-8) ve Macaristanda 60.000 mezarın açıldığı söylenmekte, buna Soğutça kitabelerin okunduğu eklenmektedir. Türkler açısından: Atatürk ve TTK, TDK, *Fundamenta*, *UNESCO*.

[59] A. N. Kurat, *IV. - Yüzyıllarda, Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, 1972, Ankara, DTC Fakültesi Yayınları, S. 3.

[60] Eberhard, *Çinin Şimâl Komşuları*, S. 146, 1942; Krş. *Çin Tarihi*. S. 30, 1947, Ronan, *The Shorter Science And Civilisation in China*, II, Cambridge, Univ. Press, 1981,

[61] Eberhard, *Çin Tarihi*, 1947, Ankara, Tarih Dil Fakültesi (Böyle), S. 30.

[62] Emel Esin'in "Kanghlar" (Kağnılılar) (Arabalılar, Kao che, Cocher?). Araba bir Çinli icadı değildir. Araba, acaba, Ön Asyadan mı geliyordu? Eberhard'a göre, henüz, bir Ön Asya-Çin teması tesbit edilmiş değildir, *Çinin Şimal Komşuları*, S. 45 vd., *Çin Tarihi*, S. 31. Çinliler, daha sonraları arabaya sapan uygulamışlardır.

[63] Emel Esin'e göre ("*Ordug*", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, VI, 10-11, 1972, 135-215), Çin tarihleri Proto-Türk sayılan Chou'ların hakan-şehirlerini tasvir ederler. Bu şehirler, Gök yüzünün Yer yüzündeki bir modelidir; bunlar Doğu-Batı, Kuzey-Güney istikametinde dik kesişen bir plânı yansıtırlar. Chou şehrinin kuzeyinde dağ, Güneyinde su bulunur. Birbirini dik olarak kesen *Dokuz* sokak ortada bir haç teşkil ederler. (Türklerde "Ordug", "orda", "Dört beltir yol") Şehri çepe çevre çevreleyen, bir de, "Devriye Sokağı" bulunur. "Yang"-lar, "Güney-Doğu"da, "Ying"ler, Kuzey-Batı'da yer alırlar, ortada arabalar bulunur. Tam ortada, "Temür Kazguk" (Kutup Yıldızı) un altına isabet ettiği düşünülen noktada, hüküm-

darın kurduğu köşk bulunur. Bu köşk, Evrenin merkezi olduğu kabul edilen kosmik dağ'ın (Türklerde "Altun Tag" veya "Kut Tag") tepesinde yer alır. Hükümdar, şehrini, dünyanın merkezi kabul edilen dağa kurmuştur. Nasıl Evrende "Yitiken" Kutup Yıldızı etrafında dönerse, toplumda da her şey, öylece hükümdarın etrafında döner. Hükümdarın şehri *Oniki* kapılı, Birinci Bey'inki *Dokuz* kapılı, İkinci ve Üçüncü Bey'inki *Yedi* kapılı, Dördüncü ve Beşinci Bey'inki *Beş* kapılıdır. Hükümdar, Güneş'e benzetilir. Nasıl Güneş Burçlarda dolaşırsa, Hükümdar da tıpkı onun gibi, şehrin *dört* burcunu dolaşır. *Dört* köşe teşkil eden şehrin herbir köşesinde ince bir köşe kulesi bulunur. Hakan-Şehri, Gök'e, Yer'e, Güneş'e, Ay'a, Yıldızlara ve atalara adanmış kutsal bir şehir sayılır (S. 138). (Pithagorasçılarda *Dört sayısı* Adaletin *arkesi*dir. Fârâbî de "*Dokuz* Felek *On* Akıl" teorisi Siyaset Teorisinin temelini oluşturur Krş. not. 49 Hesiodos'un çekici *Dokuz* gün yol alır, *on* günde yere varır. Tepegöz'ün başlığı *on* koç derisinden biçilir.).

Khan'lara göre, Yer, *Dört* veya *Sekiz* köşelidir. ("Dört yungak, dört bulung sekiz yungak bolur"). Dört ciheti koruyan alp mabutlar bulunur. Eğer, Sekiz'e "Aşağı" (alt) ile "Yukarı" (üst) yı eklersek, *On* elde edilir. ("*On* tun sungarki Burxanlar"). Eğer, "Dört Köşe'ye, aşağıyı ve yukarıyı eklersek, *altı* olur. Hun "Shen-Yu"larına, yani, Birinci Beylere, "Dört Köşe Beyi", bir alt basamaktakilere "Altı Köşe Beyi" denmesinin kökü buralardadır. (De Groot, *Hunnen*, 156). Bu "Köşe Beylikleri", Uygurlarda" "Altı Orun"a dönüşmüş idi. Alp Er Tunga'nın kurmuş olduğu Merv şehri ise, *Sekiz* Köşe (Manide de sekizliye rastlanacaktır) idi, ama, iç kale, yine "dört Köşe"li idi. Uygurlu, Hakanlı ve Selçuklu, bu "Ordug" geleneğini korumuştur. Şehir merkezi "orda (orta)"da bulunmaktadır, etrafında "Kara"lar yer alır (Sumerlilerde de halka "Black Headed" denir. Her nedense Türklerde Çoban köpeğinin genel adı hep "Karabaş" olur! Selçuklularda hastalara bakan veya hizmet edenlerin adı "karavaş"tır. Beyin birden fazla "Ordug"u olur : "Üç Ordug Beyi" (*Kutatgu Bilig*). Hakan, mevsimlere göre, "Ordug"-ları gezer. Bunun bir töresi vardır : "Bu erür İlhan töresi... Bir Balıgda uzatı turmaz". (Le Coq, *Manihaica*, III, 20.)

Chou'ların iki başkenti var idi : Honanda ve Shen-si. Wu kıralı Ho-lü'nün (M. Ö. 514-496) hakan-şehrinin Güney Kapısında, ejder ve yılan tasviri tesbit edilmiştir. Ejder tasviri, Gök Luu'yu temsil eder. Chou takvimi, Göktürk Takvimi gibi, kış ekinoksunda başlıyordu (Eberhard, *Lokal Kulturen*, 28; Pristak *Die bulgarischen Fürstenlinie*, 28).

Masao Mori'ye göre, (*Sîcî ve Sou-Chih*, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1968, VI, 10-11), Gök Türklü hakan, Anıtlarda, dört ciheti Doğu, Güney, Batı, Kuzey sırasına göre sayar. Bunun nedeni, yazara göre, Eski Türklerde, Doğu - Batı, Kuzey - Güney gibi soyut kavramların bulunmayışıdır. (S. 220). Masao Mori'nin kültür ideolojisi agziyomlarından kaynaklanması muhtemel olan bu varsayımını kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bugün Türkiye'de halâ yaşayan çocuk oyunu saklambaçta, istikametler, "yumulan ebe"nin, "Önüm, arkam, sağım solum, söbe!" (veya "Önümdeki, arkamdaki, sağımdaki, solumdaki, söbe!") ünlemi ile belirtilir. Tam Masao Morinin değerlendirmiş olduğu gibi, soyut sırada! Şimdi, bu çocuklarda birer astronom zihniyeti mi aramalıdır? Gök Türklü'nün, Güneş'i önüne alıp, önce, "İlgärü (öngrä, öntün)"de başlayıp, sırayla ve atlamadan, Güney, Batı ve Kuzey'i sayması, dikkat edilirse, başı etrafında bir daire çizmekte olduğunu gösterir. Bu daire, hem, Güneş'in hareketidir, hem de, "Ufuk dairesi"dir; ve onu dinleyen herhangibir insanın anlayacağı şekilde, "Kün" "Tug" oldukta, "Kök" "Kurugan"ı işarettir. Hakan, orada, halkına bir astronom olarak değil, bir hükümdar olarak hitap etmektedir; herhalde, atalarının ve kendisinin nasıl olup da, "*Nizâm-ı Âlem*" ile görevlendirilmiş olduğunu hissettirmek istemektedir. Esasen, kendisi de bu hissinde samîmî görünmektedir. Çünkü, bu cihet, onun en az, "Tengri yarlıgadıkun için, özim kutı bar içün ödke olırtım" sözlerinden anlaşılmaktadır. O, bu sözlerle, adetâ, meşruiyetinin evrenselliğini hatırlatmaktadır. Bu dört kutsal istikametin, yalnız, Masao Mori'nin dikkat çektiği gibi, sade bir vatandaşın tapu senedini şekillendirenin "töreye riayet"i değil, aynı zamanda, devlet teşkilât anlayışı olarak da Osmanlı'larda, "Dört Kapı" halinde yaşamış

olduğunu düşünmek bile mümkündür : "Bâb-ı Humayûn", "Bâb-ı Âlî", "Bâb-ı Seraskerî", "Bâb-ı Meşîhat" gibi. Bu "dörtlük"ü Türklerin Selçuklular devrinde, Anadolu Ahîlerinin "Ahiyân-ı Rûm", "Gâziyân-ı Rûm", "Bâcıyân-ı Rûm" ve "Abdalân-ı Rûm" da da gerçekleştirmiş olduklarını bir varsayım olarak düşünmek de mümkündür. Halk, daha kısa yoldan, başka bir "dörtlü" ile eğitilmiştir : "Hakikât", "Marifet", "Şeriat", "Tarikat" gibi. Hattâ, fıkıhta, "Mezâhib-i Erba'a"dan başka bir "fıkhî mezheb" kabul etmemek, beşinci, altıncı vs gibi bir "İçtihat Kapısı" açmamak bile söz konusu olmuştur. Oğuzların Destanlarını söyleyen Dede Korkut'ta yalnız "*Dört* güzel erkek"in yüzünde peçesi bulunur. Şeyh Edebali'nin rüyasında belinden çıkmış olan Ağaç, "*Dört* Yön"e yayılmış, "*Dört*" cihetteki, "*Dört* Dağ'a ulaşmış, "*Dört* Nehir"e varmıştır. Bu tutum bile "dört"lü köke uygun bulunmaktadır. Nasıl bu "*Dört*", evren olaylarının yapısıyla ilgili ise "fizyolojik" ve "astronomik" ise, tıpkı, bunun gibi. "Aydınlık" "Karanlık", "Kutb", "Kutb ul - Aktâb", "Merkez", "Doğu", "Doğu'ya Seyahat" vs gibi tasavvuf terimleri de geometri, fizik ve coğrafya terimlerinden ödünçlemelerdir.

Emel Esin'e göre, Chou'ların hakan şehri plânı, "Ordug"larda ve "Kurgan" larda, Orta Asya'da, Mani, Sogdak ve Part etkilere maruz kalmakla veya Burxan etkisiyle Mahayana Mandalası'na dönüşmekle birlikte, dört köşe ve ince köşe kuleleriyle tâ Konya'ya ulaşmış, Mogol, Hind, Memlûk, Osmanlı, Özbek ve Timurlularda yaşamıştır, tâ "Versailles taklidi Beşiktaş Sarayına" ulaşıncaya kadar. "Ordug"un bu suretle, 2000 yıl süreyle sürmüş olduğu, bu incelemeden anlaşılmaktadır. Eğer, hal, gerçekten böyle ise, İstanbuldaki Selimiye kışlası plânının "ters çevrilmiş bilârdo masası" imajından çok, bu doğrultuda değerlendirilmesi de uygun düşer. Terzioğlu'na, göre, Böttecher, Imhoteb'in Sumerlilerden aldığı tıb bilgisi ile Mısırda Tanrılaştığını ortaya koymuştur; Çin'de Chou'lar devrinde, Seylânda, Mohencodaro'da Arilerden önce tıb ve hastane vardı ve haçvari plân, XVI. yy.da, Ospedale Maggiore (Milano) de Kalâvûn Hastanesi (Kâhire) nden alınmıştır. (Duna Doktora tezi). Atabey n. Zengî'nin ki dört eyvanlıdır. Hitit Prenslerini Mısırlı Hekimler sağaltırdı. (*İlk Budist, Hristiyan İslâm Hastaneleri*, VII TT.. Kongresi, s. 297). Chou astronomisinde Gök Luu'yu temsil eden ejder ve yılan motifini de Selçuklular Orta Asya'dan Anadolu'ya getirmişler, kalelerine, saraylarına, Dâr uş-Şifâ'larına, mezar taşlarına, çinilerine, köprülerine, kümbetlerine, medreselerine, portallerine, aynalarına işlemişlerdir (Bk Gönül Öney, *Anadolu Selçuk Sanatında Ejder Figürleri*, *Belleten*, XXXIII, 130, 1969 171-192). Ejder, iki başlı olarak, ağzında Ay veya Güneş bulunduğu halde, veya kendi vucudunu ısırıyor olarak tasvir edilmiştir. Tutulmalar, sanki, bir çeşit ölüm, karanlığa gömülme sayıldığı için olacak, Ay veya Güneş, sanki, yutuluyormuş gibi, ejderin ağzında resmedilmiştir. Netekim, Mısırlılar, Güneş'in batmasını, Nut'un ağzından girip vulvasından çıkması şeklinde tasavvur etmişlerdir (Sayılı, *Mısırlılarda*, S. 106).

Yılan Motifinin Anadolu'da, Doğu Akdenizde, Mısırda yaygın bir motif olduğu bilinmektedir. Sumerli kahraman Kılkamış'ın hayatın sırrını bulduğunda, onu bir yılana kaptırmış olduğundan, bu suretle en eski yılan motifli yazılı vesikadan haberdar bulunuyoruz. Sumerli Tanrıça İnanna'nın eşi, toprak altına girmiş olan Dumuzi, oradan kurtulabilmesi için tanrıya ellerini yılan ellerine çevirmesi için yakarmıştır. O, bu yakarışını dile getiren "balbal"da, kendisinin bir ihtiyar adam değil, İnanna'nın kocası - sanki genç, dipdiri bir adam - olduğunu vurgulayıp durmuştur. Böyle, ölüm ile hayatın yanyana mütalea edilmiş olduğu hallerde ve yerlerde, (Orfeus'un eşi Öridike'yi de yılan sokarak öldürmüştü) hemen daima yılan momotifi ortaya çıkmıştır. Yılan deri değiştirdiği için, herhalde, ebedî hayatı temsil ettiği kabul ediliyor olmalıydı. Bilindiği üzere, yılan motifi, Mısır ve Yunanda hayat verici hekimlerin amblemi haline gelmiştir. Korkut Ata ile haberdar olduğumuz "Evren", Türklerin dilinde, aynı zamanda, yılan anlamına geliyordu: "Erenler Evreni", "Ademîler Evreni", "Ala Evren", "Delü", "... Yer Evreni yılan... Emen Bey", "Dönebilmez" Dölek Evren" (Gökyay, CLIII) Bu, asıl Evren ile hakîm, hâkim ve hekim olan, ölüme karşı durmadan önlemler alan, ölüme karşı nöbet tutan, "Korkut küy" ile ölümü yaklaştırmayan Dumrul'u da ölüm, "Kayrak yılan" sokmasıyla yakalamıştır. *Dedem Korkut'un Kitabı* O. Ş. Gökyay, CXXII, 1973 Devlet kitapları. Krş. Ruben, *Die 75 Erzählungun*, Gökyay CCCXXII.

"Barbar"ların veya "İlkel"lerin yaşlıları öldürdükleri bilinmektedir (yağlı yedirerek vs.) Bk. burada aşağıya. Bu, avcılık döneminin bir kalıntısı sayılmaktadır. Avcı kültürlerin inancına göre, avcı, ya, harpte ya, avda ölür. Rahat döşeğinde ölenin ruhu girecek bir bedeni olmadığı için, "kötü" ruh sayılır. Oysa, avda, avcı, hayvanı parçaladığından, avcının ruhu, binecek ya da konacak beden olarak, o hayvanın bedenini seçtiği için, onun ruhu "kötü" ruh olmaya fırsat bulamaz, sakin kalır, sükûnete erer. Çünkü, onun artık yerleşeceği bir bedeni vardır; o bedeni kendisine mesken edinmiştir. Yerleşik devre geçilince, rahat döşeğinde ölenleri ilk görenler, herhalde, kadınlar olmuştur. Yatakta ölmenin bir erkek için şerefsizlik sayılması, herhalde, bu devrin bir kalıntısı olmalıdır ("Döşekte ölen er murdar olur") Bu açıdan, Tenasuh'u, belki Animist devrin bir kalıntısı olarak düşünmek bile mümkün olur. "Er atı" "kazganan"ların ruhu, doğrudan doğruya atalarının ruhuna kavuşur. "Ferdî" ruh olarak "avare"likten "garîb"likten kurtulur, artık başka bir hayvanın bedenine dönmez, Tenasuh'a girmez. Bir Hayvana geri dönmek geri, oysa, Atalar ruhuna dönmek ise ileri bir tasavvur olarak değerlendirilebilir. Burada "hayvansal ruh" düzeyini aşıp "insan ruhu" düzeyine çıkma tasavvuru bulunmaktadır. Atalar ruhu ise yaratılmış yüce değerlerin bir çeşit yeri olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte, animizmden kurtulma her nokta da aynı değerde olmamıştır; meselâ, yabancılar Atalar ruhuna katılamazlar, Atalar ruhuna bir tek hükümdar bizzat Atalar Mağarasında kurban sunabilir vs. Sadece erkekler değil, ihtiyarlar da yatakta ölmeyi menfur sayarlar. Çünkü, ölünce ruh girecek bir beden bulamıyacağı için, bir "kötü ruh" bir "ongun" olabilir. Bu yüzden ihtiyarlar öldürülmeyi bile isteyebilirler. Kranz'ın Bir Sofist'ten naklen Masageta'ların çocuklarının karınlarına gömüldükleri rivayeti, ancak, işte böyle bir zeminde değerlendirilirse uygun olur (*Antik Felsefe*, S. 155). Abdülkadir İnan'a göre, "Id-ık", yani, "nezir kurbanı"nın asıl sahibi, adağı adayan kişi değil, aslında, henüz, kendisine bir beden bulamamış ruh binsin diye salıverilmiş (id-ık) hayvandan başka değildir. Teşkilâtlı kabile hayatı başlayınca, yaşlıların tecrübelerinden yararlanmak gerekti. Yaşlı, toplumda muteber bir yer kazandı, paternel teşkilâtın ideolojisi bu idi. Buna dayanan "Cedd-i Alâ" kültü ortaya çıktı. İşte, bu yüzden, "Cedd-i Alâ" olan Oğuz Han, oğullarına, her boyun nişanı olarak bir kuş (Ongun), hisse olarak da, hayvanın muayyen azasını tahsis etti. Bu göçebe kabilelerin "Nişan", "Tamga" ve kabilelerinin mevkilerini, av ve ganimet üzerinden haklarını tayin eden kaynak işte herhalde, budur. Cengiz Han, *Oniki* Başkırt'a nişan olarak *Oniki* Ongun Kuş vermiştir (*Sibiryada Ongun Kültü*, Tanıtma, Abdülkadir İnan, *Belleten*, VI. 23-24, 1942. 311-315). Bu kök, herhalde, toprakla ilgisi sezilen "Tarhanlık" verme müessesi ile "Tuğra", "Nişan", "Tevki", "Alâmet-i Şerîf"i, hatta bunlar meyanında, "Pençe-i Âl-i Abâ"yı da açıklayacak güçte görünmektedir. Bilindiği üzere, "Togan"ın kanadını açarak, kâgıda resmedilmesi, "Tugra"yı oluşturmuştur.

Teşkilâtlı bir kabile hayatı başlayınca, "Cedd-i Alâ" kültüne esas teşkil eden yaşlıların tecrübelerinden yararlanmaktan ibaret paternal ideoloji yanında, bir de, "Hakimiyete liyakat" veya "hakimiyete ehliyet" belirdi. Bu hâkimiyete liyakat veya ehliyeti "Cedd-i Âla"dan bir "alp" (Heros) sağlamıştır. Bu "Heros"nun anası veya babası, genellikle bir yırtıcı kuştur, veya kurttur. Ama, bu "hakimiyete liyakat" ilâhî bir lûtuf (Kharizma) tur. Buna "Orenda" adı da verilir. Bu liyâkat, kan yoluyla babadan oğula geçer. "Sihirli iktidar"ın kökü budur (Vaczy). Eğer, "Kharizma" yoksa, muktedir olan, sadece, "bagatur" ("yugruş" un kökü?) sayılır. "Bagatur" yeni bir aile kurar. Kabilenin başkanı "mutlak" değildir, beyleriyle "meşveret" eder, ama, asıl karar onundur. Toplumda, aralarında kan bağı bulunmayan, müşterek otlağı kullanan, aileler birliği aul'ler arasında hiyararşi vardır. Toplumsal ilişkilerde ("Ordug"da, Ordada) de o aynı hiyerarşi hakimdir. *Aul'ün reisi* "soy reisi" değildir. "Serveti çok olan reis" "kagan" olur. O, kabileler birliğini teşkil eder, ama, kuvvetli olan "*aul*" otlağı ele geçirir, bu da dalgalı bir siyasete sebep olur; ama, imparatorluğun, "el"in çekirdeğini bu oluşturur. Bu teşkilâta giren kendi adını bırakarak, bunun adını alır. (Hatırlanacak olursa, "Sihirsel dünya görüşünde" ismin büyük önemi vardır. Bir şeyin adını söylemekle o şeyi etkilemek, bir şeyin adını bilmekle o şey hakkında bilgi sahibi olmak arasında bağlantı vardır. Hattâ,

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Kütüphanesi

adlandırma ile, varlığa getirme, bazen, eş anlamlı bile sayılırdı. Belki de Mısır ve Mezopotamya-da "isim listeleri" sihir gereği yapılmıştır. Sayılı, *Mısırlılarda*, 3. Korkut Ata da "atlı Oğuza at koyar". Ongun vermekle at koymak arasında bir ilişki bulunsa gerektir. At koymanın varlığa getirme ile ilgisine Hint kültüründe işaret edilmiştir. Platon, *Kratylos*'ta ad koyma, isim takma ile obje arasındaki ilişki sorununu incelemiştir. Kratylos'un kendisi Herkaleitos'un hocası idi. Herakleitos'un ailesinin Hind kökenli olduğu sanılmaktadır. Hatta onun Hind ruhban sınıfından olması bile muhtemeldir. Hind kültüründe Brahmanlar ad söyleyerek veya düşünerek varlığa varlık verdiklerine inanırlar, hattâ Ay'a Güneş'e dokunabilirler, Tanrıları korkuturlar. Aristoteles'te Yazı-Dil-Düşünce-Obje sırası bir öncekinin bir sonrakini yansıtmasına göre yapılmış bir tabiî sıra idi, *Peri Hermeneis* Bu tabiî sırayı bozmak isteyen, söz ile varlık yaratmak isteyen Sofistlere karşı Platon hemen her dialogunda mücadale et-miştir. Hatta o, *Phaidros*ta, insan önce düşünür, sonra düşündüklerini baş-gövde-ayaklar şek-linde dilden döker demiştir. İsokrates'in iddia ettiği gibi, genci eğitirken, *Paideia*'da, dilin güzel-liklerinin değil, Matematiğin sıkı zihinsel disiplininin verilmesi kanısındaydı. Tabiî sıra bozulup da söz veya dil hiçbir zaman objeyi belirleyemez. Bunu yapmak isteyen Sofisttir. Demek oluyor ki sihirbaz, yerini Sofiste bırakmıştır. Orta Çağda bir aralık sofist ile sihirbaz aynı anlama bile gelmiştir. Varlığa söz ile varlık vermek, yalnız "Emr" yolu ile Tanrının yapabil-diği bir iştir. Mezopotamyalılar işte buna inanıyorlardı. Yaratıcı Dingirler herhangibir Nig'i yarattıktan sonra ona adını söylüyor, ad veriyor idi). Bu "Aul"ler arasındaki birliği "kıral iktidarının şiddeti" değil, "Korku ve menfaat" sağlar. Hükümdar *Primus İnter Pares*'tir. Düzene sokmuş olduğu kavim artık onun "aül"ü olur. Onu aile mülkü gibi oğullarına taksim edebilir, miras bırakabilir. İktidar, ne sırf soy hukukuna, ne *Primogenitura*'ya, ne sırf *idone-itas*'a dayanır; bir karma söz konusudur. *Kharizma* ailede kalır, başkasına geçmez. (Msl. A-şi-nalar). Stepte, toplumsal hayat, sanki, kosmosta cerayan eder. Devlet siyasal anlamlı değil, kosmik anlamlıdır. İmparatorluk sanki, küçültülmüş bir kosmostur. Evrende kutup yıldızı her ne ise, toplumda da nizam odur. İşte bu yüzden kağan gündelik siyasal iktidarın üstünde olup, kâinat nizamının ("*Nizâm-ı Alem*") toplumda koruyucusudur. İnsanla Evren arasındaki uyum, onunla sağlanır. Hattâ ruhanî görevi o yapar. Onun iktidarı sihirlidir. Eğer, meselâ kıtlık olursa, tebası bunu ondan bilir ve belki de, o, bu yüzden öldürülür. O "Gök'ün tahta çıkarmış olduğu büyük Tan-Hu'dur". O "Kâinatın iradesiyle hüküm süren"-dir. O, "Gök'ün oğlu"dur. "Gök'ün kopyasıdır. "Tengriteg"dir, "Tengride bolmış"tır. İsterse, o, Güneş ışıklarının uzandığı yere kadar gidip her yeri alabilir. O, *insandan bir ilâh*tır. Vaczy'-nin yapmış olduğu bu açıklamalar bize İbn Sînâ'da geçecek olan "Rabb Beşerî" "Rabb İnsanî" kavramını kavramakta yardım edecektir.

Şaman inancında Güneş, Ay ve Venüs önemli yer tutar. Bunların sembolleri de yılan ile birlikte Şamanın davuluna resmedilir. "Âyine-i Devrân"a da işlenir. Şamanın davulunda bunlardan başka, hayat alâmeti olarak, "Kayın Ağacı" motifi de yer alır. Can ve Ruh ile sıkı ilgisi bulunan "Yış"a ve son uçta, "Ağaç Kültü"ne inanan Türkler bu inançlarını, "Hayat Ağacı" figürlerinde yansıtmışlar, onu tâ Orta Asyadan taşıyarak Anadolu'ya getirmişlerdir. (Gönül Öney, *Hayat Ağacı Motifi*, *Belleten*, XXXII, 1968, 125). Tıpkı coğrafya terimle-rinde olduğu gibi, "Hayat Ağacı", sonradan, bir imaj olarak mistik görüşlerde, erdemler arası bağlılığı gösteren sembol şeklinde kullanılmıştır. Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunda, Şeyh Edebali'nin görmüş olduğu rivayet edilen rüyadaki ögeler, en az, Geyikli Baba ("Sihirli Geyik", Enek?) rivayeti bu kültür kalıntısını teşkil etmesi yönünden anlamlıdır. Bilindiği üzere, Hacı Bayram Velî Türbesinde de "Geyik Boynuzu" asılıdır. "Seğmen Alayı" bu boy-nuzun asılı olduğu kapı önünde düzülür ve "Kayyum Dede" orada dua eder. Geyik derisinden başlığı Dede Garkın müritleri giyermiş. (Bk. A. Y. Ocak, *Babaîler İsyanı*, S. 94, Istanbul 1981, Emek). Yukarıda işaret edildiği üzere, Şeyh Edebali'nin rüyasında, belinden çıkan ağaç, "Hayat Ağacı", "tört Bulung"a yayılmıştır. Buna benzer şekilde, Turunç Hatunun eşi "İyaz" da rüya-sında, çürük ağaçtan *altı* budağın çıkıp dünyaya yayıldığını görmüştür. Oğlu Oğuz'un ise *altı*

oğlu olur, her bir oğuldan *dört* oğul dünyaya gelir, böylece 24 tamamlanmış olur. Tarihçilerin Anadolu'daki Tahtacıları bağlamak istedikleri "Ağaç Eri"lerini de bu ağaç kültü temelinde anlamaya çalışmak mümkündür. XIII Yüzyılda, belki, Moğolların ormanlara sürmüş olduğu Türkmen topluluğu olan Ağaç Erileri'nin bir kısmının Kara Koyunlulara karışmasına Dülka-dırlılar sebep olur; onlar da İran'a giderler. Geri kalanlar ise dağılırlar. Sumer'in incelemelerine göre "Tahtacılar" işte bunlardır (*Oğuzlar* 158; *Ağaç Eriler*, VI. Kongre, s. 171; *Belleten*, XXVI, 521-528). Yine anlaşıldığına göre, Kama Irmağı boyu arkeoloji malzemesi, orman hududu boyunda oturan "Akatzir" (Ağaç Eri, Ak Hazar?) kabilelerini bekleyen Hunlardan kalmadır. Akatzir'ler muharip bir kavim idi, hububat tanımazlardı, hayvan besler, avcılık yaparlardı. Volga - Tuna arasındaki göçebelere bunlar kürk temin ederlerdi. Attila'nın büyük oğlu Ellak (Elig?) Akatzir'lerin ve Pontus İskitlerinin başbuğuydu (Vaczy, 450 Nemeth, *Hunların Dili*, 193).

Ronan'a göre Çin kültüründen ele geçen ilk Astronomi vesikası M.Ö. 800-700 lerden kalma-dır. (Colin A. Ronan, *The Shorter Science And Civilisation in China*, 11, Cambridge) Ona göre, ziraî kültüre kimler takvim verebilmişlerse, lider o idi, yani, bilimi ve tekniği elinde tutan zümre idi. Bunlar, M. Ö. 1030-722 arasında Çinde hakim olmuş olan Chou'lardan başkası değildi. Chavannes'ın incelemeleri, "*Oniki* Hayvanlı Türk Takvimi"nin Türklerin bir icadı olduğunu ortaya koymuştur. Çinin kuzey komşuları olan Hiung-Nu'lar, Ay'a, Güneş'e ta-parlar Tolunay'da harp ederler, bir araya gelirlerdi. Hiung Nu'lara benzeyen kültür ögelerine sahip olan Tu-Kyu'ların hakanlarının "Güneş Evi" vardı. Hakan "Atalar Mağarası"nda atalar ruhuna bizzat kurban verirdi. Bunlar "Gök Tanrı"ya, "Kara Tanrı"ya inanırlardı. Gök dinine, Güneş ve Ay Kültüne sahip idiler, ruhlara inanırlardı. Türk oldukları kesin olan Çinin kuzey komşularından Tu-Kyu'lar yine Çinin kuzey komşularından olan Hiung-Nu'lar-dandır. Hiung-Nu'ların sahip oldukları 24 asalet derecesinin de asronomik bir anlamı var idi. (Eberhard, *Çinin Şimâl*, 76, 93, 94).

Yine Ronan'a göre, Çinde, astral kültürü kabul etmiş olan ziraî kültürü temsil eden halkın hükümdarı astronomi ile çok sıkı ilişkiler içinde idi. Bunlar "orthodox"lar idi. Bunlar fikir alanındaki sözcülerini Kung Fu'nun kişiliğinde buldular. Oysa, "heterodox" olan Tao-cuların dayanakları Simya idi. Yunan kültüründe, astronom, bir filozof idi. Oysa Çinde, Ast-ronomi "Gök'ün Oğlu"na yani hükümdara bağlıdır. Astronomi memurların görmekte olduğu resmî bir iştir. - Hiç olmazsa, M. Ö. V. Yüzyılda, Elealı Parmenides, kesin olarak, Ay'ın Gü-neşin ışığını yansıtmakta olduğunu söyleyen adam idi. Anaxagoras "Güneş Ay üzerine ışık atar" diyordu. Parmenides Kung Fu'nun çağdaşıdır. Aristoteles'e göre de Ay tutulmasının sebebi, dünyanın Ay ile Güneş arasına girerek Güneş'in ışıklarını Ay'dan kesmesidir. Çin-lilerde, Ayın Güneş'in ışığını yansıtmakta olduğu hakkında en eski söz, Chou Pei'ninkidir. (M. Ö. VI-IV). "The Sun gives the Moon her apparence so, the moonlight shines brightly forth" (S. 90). Ancak M. Ö. 50 lerde, Ching Fang bunu gezegenler için de söylemiştir. Sung filozoflarının Organik Evren kavramının Astronomiye dayanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Babilliler bir yana, bu Çinliler, Arapça yazanlardan önce, keskin gözlemci olan astronomlar idi. Öyleki, bugünün astronomları, muntazam tutulmuş kayıtları sebebiyle bu Çinli kaynak-lara başvurmak zorunda bile kalmaktadırlar. Ronan'a göre, onların çalışmalarının bilimsel olması için, muhakkak surette geometrik ve teorik (representential) bir model geliştirmek zorunluluğu yoktur. Onların astronomilerinin vasfı "non-represententional" dir. Yani, onların geometriye dayanarak yapılmış bir evren tasavvurları yoktur. Ronan'ın bu yaklaşımıyle, "Başkasının Kültürü"ne, sanki, tıpkı, "başkasının beni"nde olduğu gibi, bir varlık değeri kazandırılmış oluyor. Bilindiği üzere, "Başkasının kültürü" kavramının doğuşunun sebeblerin-den biri, özellikle, XIX. Yüzyılda, sömürgeciliğin sarsılmaya başladığı ortamda, Romantik Akımlarla ilgisi olan Kültür filozoflarının, Historisist akımların hazırladığı yaklaşım ortam-larında, "Yunan Mucizesi" (Miracle Grec) fikrinin yeniden gözden geçirilmesine sebep olmuş-tur. Burada Çin ve Hind kültürlerinin değerlendirilmesinde Schopenhauer'in, Röth ve Gla-

dish'in atmış olduğu adımları hatırlamak yerinde olur. "Yunan Mucizesi" fikrinin yeniden gözden geçirilmesi fikrinin gereği Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin 1932 de toplamış olduğu Birinci Milletler Arası Kongrede tartışılmış (Akçuraoğlu, Hikmet Bayur, Reşit Galip, Samih Rifat, Köprülü Fuat, Âfat Hanım, Şemsettin Günaltay, İzmirli) bu eserde, "Grek Mucizesi bir efsanedir" (Hasan Cemil), "Miracle Grec avant les Grecs" (Fougère) gibi fikirler belirmiştir. (Schnabel, Leisegang, Jarde, Götz, Karst, Meyer, Hommel, Grundey, Dietrich, vb nin fikirleri tartışılmıştır). Bu fikirler Türkçede, felsefe literatüründe, Şekip Tunç ile görünmüş *Çin Felsefesinin Kay*. S. 24), bilim literatüründe ise Aydın Sayılı ile kanıtlanmıştır (*Mısırlılarda*, 447).

Çin astronomisinde, kutup yıldızı önemlidir. Oysa, Mısır ve Yunan astronomisinde, Güneş'in Helyak doğuşu, ve Nilin taşmaları başlangıç sayılmakla, Kutup, Gök Ekvatörü, ve Meridyen kavramlarına ihtiyaç duyulmamıştır. Çinlilerin Makrokosmos ve Mikrokosmos telâkkilerinin kökünde, insan ile kosmon arasındaki tenazur bulunmaktadır : Evrende bir kutup yıldızı, dünyada bir hükümdar. Göksel cisimler kutup yıldızının, bürokrasi de hükümdarın etrafında döner (S. 91). Ronan'a göre, Çin Astronomisinin katgıları şöyle özetlenebilir : 1. Kutup yıldızını ve ekvatörü esas almak. Bu yaklaşım Yunanlılardan tamamen farklıdır. Çünkü, Yunanlıların yaklaşımı mantıksal, Çinlilerinki ampriktir (Burada, Platon'un en mükemmel şekil dairedir, göksel cisimlerinin hareketlerini buna uydurup "Zevahiri kurtarmalıdır" düşüncesi hatıra getirilmelidir), denemecidir. 2. Evreni sonsuz kabul etmek. Yıldızları da bu sonsuz evrende yüzüyor farzetmek. 3. Herkesten 200 yıl önce yıldız katalogları yapmaya başlamak, 4. Ekvatör koordinatlarını kullanmak (Modern tarafları budur). 5. Astonomi âletleri icad etmek. 6. Teleskopa öncülük etmek. 7. Her tür tutulmanın kayıtlarını muntazam olarak tesbit etmek. Çin astronomisinin eksik taraflarına gelince : Çinlilerde gezegen hareketlerinin astronomik şemaları yoktur. Çinliler, İslâm Âleminde olduğu gibi, Geometriyi kullanmak yoluyla usturlaba "chart" kazımak yoluna gitmemişlerdir; *Renaissence*'taki gibi, Geometriyi kullanma yoluyla fiziksel Astronomi yapmamışlardır. Ronan'a göre, genel olarak biz, Yunan "dehası"nın yalnız olayları bilmek değil, onların arkasındaki sebepleri bilmek olduğunu işitmiş durmuşuzdur. Ama, bu, şüphesiz, "false" bir "antithesis"tir. Yani, yanlış vaz edilmiş bir tezdir. Çünkü, aklın, ancak, geometrik veya mekanik modeller yoluyla kavrayabileceği hususunda bir zaruret yoktur. Çinli, böyle bir kavrama modeli ihtiyacı duymamıştır. Evrensel organizma içerisinde, organizma ögelerinin herbiri kendi Tao (yol) sunu, yine kendi "tabiat"ına uygun olarak, takip eder; ve, onların hareketleri cebrin "non-represententionel" (tasarî olmayan, geometriyi kullanmayarak düşünme) yolu ile kavranabilir. İşte bu bakımdan Çin astronomisi, dairenin en mükemmel şekil olması gibi bir "obsession"dan uzaktır, hem de, aslen, Yunan geometrik zihniyetinin maddeleştirilmesinden başka bir şey olmayan "Şeffaf Küreler" kabul etmek gibi, ortaçağcıl bir cendereye kendisini hapsetmemiştir. Bu bakımdan Çin Astronomisi, hernekadar Batı'nın o "teorileştirme zaferi"nden uzak ise de, temelinde ampriktir, gözlemcidir, mubalağalardan ve sapmalardan da uzaktır. Bu astronomi, bütününde bakılacak olursa, tarihçilerin ona vermek istedikleri yerden daha önemli bir yer işgâl etmektedir. (S. 67, 221). Çinlilerin "*Cosmic Religion*" ve "*Ethical Solidarity of Universe*" kavramı işte bu astronomiye dayanır. "*Sense of Unity*"nin anlamı budur (I, 227-291). Bu mülâhazalara, *Theoria*'nın Yunan bilimindeki durumunu değerlendiren ünlü Türk bilim tarihçisinin karşılaştırmalarının sonuçlarını da eklemek gerekir; Mezopotamyalılar ve Sumerliler Yunanlılarda olduğu gibi, bazı meselelerde teoremlere varamamışlar, buna mukabil, Sumerliler de Yunlanlıların yapmayı başaramadıkları bazı meselelerde amprik olma sınırlarını aşmışlar, teoremlere varabilmişlerdir (*Mısırlılarda*, 378 vd).

lar olarak kabul ediyorlardı[64]. Bu bakımdan onlar "avam" ve "seçkin" ayırımını başlatmış idiler. Bu çoban kültürü sahipleri, ziraî kültür sahiplerinin insan kurban etme âdetlerini kaldırıp, yerine kendilerinin getirmiş oldukları yıldız kültünü yerleştirdiler, yerlilerin idaresini ellerine aldılar. Köleleri çiftliklerde işe koştular[65]. Böylece Çin âdetini sürdüren Shang ruhanîlerine de artık yapacak iş ve lûzum kalmamış oldu. Çünkü "müstevlîler"de, baba, ata kültü dolayısıyla. Shang ruhanîsinin fonksiyonunu da görüyordu. Bu Shang ruhanîlerini daha sonra, ya "kâtip" ya da "ulema" sınıfını oluşturdular veya köylere çekilip törenleri idare ettiler. Shang asîlleri ise fakirleşip çanak çömlek yapıcısına dönüştüler. Mevcut yerli kültür ile yeni gelen kültür böylece karışmış oldu[66]. Kung-Fu-Tze, işte bu sözkonusu "ulema" arasından çıkacak, feodalite'nin sözcülüğünü üstlenecektir. Taocu'lar ise ona karşı cephe alacaktır. Halk, kendilerini, "*electi*" sayan bir zümre ile yine kendilerini "*electi*" sayan başka bir zümre arasındaki bu iktidar mücadelesinden uzakta ve dışarıda, hiçbir şey anlamayarak, Budizm'e sarılacaktır. Bu kitle, biribirine düşman olan her iki "*electi*"nin de göz dikmiş olduğu bir meteryel, bir dekor, bir ham madde durumunda idi.

Çin dininin menşei hakkında bir değil, birkaç teori ileri sürüldüğü malûmdur[67]. *Thi* (Yer)nin ataları ve ruhları idare ettiği kesindir. Çinlilere göre her yer *Shen* (ruh) lerle doludur. Shang ve Ti'nin birleştirilmesinden meydana gelmiş olan *Shang-Ti* ise ilk Çin hanedanlarının tanrısallaştırılmış, Tanrı yerine konulmuş atasından başka bir şey değildir. Bilindiği üzere, Shanglar en eski Hsia hanedanından sonra gelen tarihlerde, M. Ö. 1520-1030 arasında, hüküm sürmüş bir hanedandır. "*Shang-Ti*", Evreni, Toplumu, İnsanı (yani hükümdarı) idare eder. Esasen, her hükümdar kendini *Shang-Ti* kabul eder. Hükümdarın ataları ölmez. Türklerde ise hükümdarların atalarının ruhları bir istisna teşkil etmez. Yolda kalan, gömülmemiş olan, mezarı olmayan bedenlerin ruhlarını ("Garîb") da teskin etmek hakanın görevidir (Anıtlar). Hükümdar, Çinlilerde, aynı zamanda "Tanrının Oğlu"dur. Böylece şu hükümdar hem atası kendisinde yaşayan şu hükümdardır, hem de Tanrıdır. Hüküm-

[64] Sumerlilerde "Karabaşlar", Orhon Anıtlarında "Kara Budun" deyimlerinin geçtiğini biliyoruz. Gerek Sumerlilerde "Sadık çoban" olan hükümdar, gerekse Türklerde hakan "kara bud" için var olduklarının bilincindeydiler. Oğuzlarda hastalara "kul" ve "karavaş" ("karabaş") lar hizmet ederlerdi (*Oğuzlar*, S. 45).

[65] *Çin Tarihi*, S. 35.

[66] Türkleri Çin tarihi dolayısıyle inceleyen Eberhard'ın "üstün ırk" açıklama modelini reddedip, "diyalektik mataryalist"bir tutum içerisinde değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Şöyleki : Farklı kültürleri, fert, ruhunda bir rekabet gerilimi olarak yaşar. Kültürleri ayırdedebilmekte Eberhard maddî kriterleri seçer (inek, sığır, at, kurt, geyik, domuz gibi). Ona göre bu komşuların savaşları "Hakikî soygunculuk savaşları" (Çap) dır. Arkeoloji verilerinin Tarih Felsefesi çerçevesinden değerlendirme tartışmaları için, Krş. Wooley, The *History of Mankind*, I, c., s. 500 - 501, 1965, Middlesex. (*UNESKO* yardımıyla)

[67] Özerdim, *Çin Dininin Menşei*, *Belleten*, XXVI, 103, 1962

darlar, yükselmelerini veya düşmelerini *Shang-Ti*'ye borçludurlar. Ama, Çinliler ilkin *Thien* (Gök)e, sonra *Shang-Ti*'ye tapmışlar, hattâ, bu suretle animizme yönelerek, bir çeşit monoteizmi temsil etmişlerdir. Sonra, *Shang-Ti* ile *Thien* (Gök) özdeş kılınmıştır.

Thien (Gök) ile Thi (Yer) birleştirilerek *Thien-Thi* (Gök ile yer) terimi oluşturulmuştur. Thien de *Tao* gibi pek çok anlama gelmektedir (Seksen kadar) [68].

Gök Dini'nde Yıldız, Ay ve Güneş kültü önemli yer tutar. Gökyüzünün hareketleri Yeryüzü'nü etkiler. Yeryüzünün düzeni Yıldız, Ay, Güneş ve Gök Tanrılarıyla temin edilir. Gökyüzünde kutup Yıldızı ne ise yeryüzündeki hükümdarın tahtı da odur. Gök kubbe Kutup Yıldızı'nın etrafında resmedilmiştir. İbadetlerde *Dört* Cihet'e kurban sunulur. Uygun hayvan için ilkin fal bakılır. Kurbanı *Dolunay*da hükümdar tekrar muayene eder. Göğe, ancak hükümdar kurban sunabilir. Tören gece yarısı başlar. Hükümdarın elbiselerinde Gök resimleri, tacında inciler vardır, aralarında ejder, Ay ve Güneş resmedilmiştir. Törende ilkin müzik eşliğinde kurban ateşi yakılır. Tapınakta Güney'e Gök tableti, Doğu'ya ve Batıya atalar tableti yerleştirilmiştir, Batı'ya bakan "Gece parlaklığı" çukuruna Ay için sunular sunulur. Yıldızlara Karanlığın Babası'ndan *dört* köşe yerden kara bir kurban sunulur. Törende *beş* içki (Gezegenler), *dokuz* kap kullanılır, Atalar kültü için *yedi* gün oruç tutulur. Bu inançta mutfak, sokak kapısı, baca, oda, yol ağzı tanrıları vardır. *Onikinci* ayda Ekin Tanrısı'na sunular sunulur. Ekin Tanrısı *She* tâ ilk *Chou* Devrinden beri bilinmektedir. Atalar tapınağı devletin din merkezidir. "Altar" duvarlarla çevrili olup damı yoktur. Yer ve Gök olaylarına açıktır. (II. Murad'ın türbesinin kubbesi de bilindiği üzere açıktır). Çinde tapınak Chou'larla yapılmıştır. Hükümdarın *yedi*, derebeyinin *beş*, büyük memurların *üç*, küçük memurların ise *iki* tapınağı bulunur. Halkın tapınağı yoktur. Zira onların ataları *Kouei* (Şeytan)dır. Tapınak hükümdarın memleket işlerini çevirdiği yerdir; ataların tabletleri burada saklanır. Rahip sınıfı yoktur. Çünkü, Gökten göğün emrini almak onların haddine düşmemiştir! Kurban merasiminde oniki hayvan burcuna kurban sunulur. Gezegenlerden Zühre madeni, Müşteri odun'u, Zühal toprak'ı, Utarit su'yu temsil eder. Chou'ların Çin'e getirmiş oldukları önemli bir kavram da, hükümdarı, Gök'ün tayin ettiğidir [69]. Hükümdar "Gök'ün Oğlu"dur. Oğul, babaya lâyık biçimde davranacaktır, O bakımdan hükümdar, Gök'e aykırı bir hareket yapmaz, hareketlerinin temelini erdemler oluşturur. Böyle bir teori Shang Devri'nde asla yer almamıştı. Bu fikirler ile Önasya düşüncesi arasında yapısal koşukluklar ortadadır.

Thien'in en önemli anlamlarına gelince : 1. Su, Gök 2. Hükmeden.3 *Ming* (Kader), 4. Tabiat, 5. Ahlâk, 6. "*Thien*'in verdiği şans devamlı değildir".

[68] Özerdim, *Chou'lar ve bu Devirde Türklerden Gelen Gök Dini*, *Belleten*, XXVII 1963, 105.
[69] *Chou'lar*, S. 18, 19.

"*Thien* verdiği şansı geri alabilir", "ona itimat caiz değildir" (*Kutatgu Biligde*, Kut, Kılkamış Destanlarında İnanna hatırlansın). 7. Memurlar *Thien'in çobanı*dırlar (Sumerli kral Gudea da "*sipasi*", sadık çoban idi), 8. Hükümdarları *Thien* tayin eder. ("Tengri yarlıgadıkın için ödke olurtım", Anıtlar) Hükümdarlar, *Thien*'in oğludur. *Thien* prenslere de yardım eder, yere felâket verir. 9. *Thien* faziletliyi duyar, 10. *Thien* akıllıya *sağlık* verir (Sumerliye göre "hastalık", yasalara uymayanlara verilen bir cezadır) 11. *Thien* aydınlatır. O evrenin en yüksek ilkesidir. Cezayı o tayin eder. Özerdim'e göre, *Thien*'de "yalnız Çin'in değil, bütün dünyanın nizamını toplayacak prensipler bulunmaktadır" [70].

Çin'e Kuzey komşuları ile giren bir astral kültür etkisiyle [71], Chou'larla, insan kurban eden ziraî Eski Çin kültüründe insan kurbanı kalktı, bir güneş ve Yıldız kültü geliştirildi. Çin'de astral kült ile birlikte gelen ve temele ruhlara inancı olan ve özellikle aile ocağına hürmet etmekten ibaret olan atalar kültü yerleşti. Gök kültü ile aile ve atalar kültü birleştirilip, hükümdar, "Gök'ün oğlu" sayıldı. Hükümdar, "Gök'ün oğlu" olarak babasına, yani Gök'e bizzat kurban verir oldu. Chou'ların getirdiği ikinci önemli kültür ögesi ailenin toplum organizmasının bir hücresini oluşturmakta olmasıdır. Aile de tıpkı, evren gibi, babadan oğula doğru emir - itaat zinciri ile bağlanarak tanzim edilmiştir. Devlet (derebeylik) ise, geniş bir aile demektir [72]. İşte "toplumun kökü ailede, ailenin kökü göklerde" diyen düşünce, ifadesini Kung Fu Tze'de bulmuştur. Kung Fu'nun görüşleri Gök Dini'nin bir gelişmesidir; o bir "Su - Wang" (Taçsız kral) idi [73]. Kung Fu'nun temele astronomiyi alan "ortodox" feodal toplumun ideolojisinin, oysa Tao'nun, temele Simyayı alan yeni bir toplumu öngören "heteredox" ideolojisinin temsilcisi olduğu kabul edilmektedir. Özellikle, Needham, *Civilisation in China* adlı kitabında, bu açıdan, bir tarih felsefesi girişiminde bile bulunmak-

[70] Özerdim, Ay. yer.

[71] Emel Esin, "*Ordug*", *Tarih Araştırmaları Dergisi* VI, 1972, 135-215. Eberhard.

[72] Çinde devlet hazinesini, ara ara, halkına dağıtan Türk hükümdarının bu davranışını anlamayan Çinli yüksek idare adamları yok değildi. Türk geleneğinde, hakan, her şeyi ile halkı içindir. Hazine de halkınındır. Hükümdarın bu davranışını "Toy" ve "Yagma" geleneği ile açıklayan tarihçiler vardır. Bu davranışı "devlet" kavramıyle bağdaştıramayanlar, bir de "Hân-ı Yagma" terimi icad etmişlerdir. İran devlet anlayışında Hükümdar teba için değil, teba hükümdar içindir, Saltanat ailesi önemlidir. "Adalet" hükümdarın bir görevi değil, tabasına bir "lûtf"udur. Nizamul Mulk "Sultan, Âlemin Efendisi ve sahibidir" kamısındadır. Oysa, Türk hükümdarları kendilerini halkın "babası" sayar (Pater Potestas? Velâyet-i Pederâne). Tarihçilere göre, Selçuklu Sultanları, Sasanî ve Bizans hükümdarları gibi, *mutlak* kudrete ve *istibdat*'a sahip bulunmayıp, sadece Aristokrat Türk Beyleri üzerinde, bir derece farkı ile, en yüksek otoritenin mümessilleri idiler. O. Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, 1965 Ankara, *İ. A : Selçuklular*, *Belleten* XXIV, 1965, 113, s. 639; *Belleten*, XXX, 129, 1966, 459-466 467-479; *Belleten*, 1965, 115, 517 Krş. Burada Lewis, *Hukûma and Dawla* Krş. S. 664

[73] *Çin Tarihi*, 36, 42

tadır [74]. Eberhard'a göre "ulema"dan veya belki de, "kurnaz bir politikacı" olan Kung Fu'nun intikal eden biricik eseri "İlkbahar ve Sonbahar Vekayinameleri", astronomi terimlerini kullanarak, aslında, allegorik bir dille hükümdarı anlatmaktadır. Meselâ "Güneş tutuldu" deyince, bu, Gökyüzündeki Güneş'in kastedildiği anlamını taşımaz, hükümdarın aydın bir kişi olmadığı söylenmek istenir vs.[75]. Bu anlayışta, felsefenin dalları veya, teorik veya teoretik yaklaşım önemli değildir, "pratik" önemlidir, bu düşüncenin temelinde ise "*pragma*" ideası vardır. Bu yaklaşım, toplumda, âdetlerin korunması, merasimlerin yerli yerinde yapılması şeklinde kendini gösterir. "*Status Quo*"nın muhafazası esastır. Onu korumak için "her yolun meşru olduğu" hareket noktası olarak alınır. İşte bu yüzden, "Hikmet-i Hükûmet (Raison d'Etat)" gereği, çift anlamlılık, metinlerde tahrifat bile öngörülebilir, bir çeşit, Machievelli'nin gözlemlerinden çıkarmış olduğu sonuçlara yanaşılır. Lao-Tse'nın kitabı ise mevcut iktidarı ele geçirme tedbirlerinden biri olarak, mahsûs, çok anlamlı olarak yazılmıştır. Taocular, sözcüsü Kung Fu olan yüksek tabakanın ritlerine uymazlar. O bakımdan Taocular, "*anarşist* (ferdiyetçi)" dirler; onlar *Tao*'ya uyarlar. Bunu da "*Wu-Wei*" (hareket etmemek, yani, *Tao*'ya aykırı bir hareket yapmamak) ile gerçekleştirirler, Tao'cu bir mâbette, bir tapınakta, ortada bir heykel, etrafında ise Ay ve Güneş bulunmaktadır. *Tao*'ya *Li* ile ulaşılır. *Li*, merasim demektir. Merasimler içerisinde en önemlisi müziktir. *Tao*'ya *Li* yoluyla varan kişi, en sonda, *Te*'ye, erdeme, "Ezelî kemal"e ulaşmış olur. İnsan *Te*'ye kendi kendini dinlemekle, kendini tanımakla erişir. Esasen *Tao* bilginin hedefidir, *Tao* ile birleşmek için ormanlara çekilmeli, hep *Tao*'yu düşünmelidir. Çin'de, *Tao-Shi*'ler (Taocular, Taocu rahipler sınıfı) Budizm'in etkisi ile teşekkül etti. *Wu-Wei* Tao'ya uymaktan başka birşey değildir. Tao'ya sahip olan her şeye sahip olur. Çünkü *Tao* Güneşte, bulutta, Ayda dolaşır, *Tao* rahibi her şey üzerinde bir kudret ve nüfuza sahip olur; insanlar onun oyuncağına dönerler, insanlar *Tao*'da ebedî hayat iksirini ararlar. *Tao* rahibi kendini Evrenle özdeşleştirir. Taocu görüş "*electi*" ile "*electi*" arasında bir iktidar mücadelesi vasıtası olduğu için, yukarıda da işaret edildiği üzere, halk bunun dışında kalmış, Budizm'e sarılmıştır. *Tao*'ya uymak için zadegândan olmak gerektir, gündelik ihtiyaçlardan beride, zengin olmak gerekir [76].

[74] Needham, *Science and Civilisation in China*, II, (1956), 1962, Cambridge, Univ. Press.

[75] *Çin Tarihi*, S. 48

[76] *Çin Tarihi*, 50. Buraya Eberhard'ın şu görüşünü de eklemelidir : Çinde köle Han Devri'ndeki gibi, istihsalde rolü olmayan ev kölesi değildi. Topalarla istihsalde çalıştırılan köle idi. Çinde köle işini Hiung Nu'lar başlatmıştı O Hiung Nu'larki, Eberhard'a göre, "ihtiyatî, ihtimalî, nisbeten emîn bir farazî kabul ile veya kesin olarak, Türk idiler" (*Çinin Şimâl Komşuları*, 110, 111, 144). Köle, Çinde, "Gentry"nin maddî refahının unsuru idi. (*Eski Türk Devletinin Yapısı Hakkında İncelemeler*, 3, *Topalarda Köle Usulü*, *Belleten*, 1946 X, 255). Çünkü, *Şarkılar Kitabı* şöyle söylemekte idi : "The common people owned by the gentry". "People have their commener". Köleler çifter çifter tek boyunduruk (Bukak ?) ile pazarda satılmıştır, otlakta ise çoban yapılmıştır. Çinde ilk köle isyanını da bunlar çıkarmışlardır. İşte bu "köle ordusu" isyanı başarıp Çinde "Feodalite"yi kurmuştur. Bu "köle-çoban" âdeti bir Çinli icadı değil, bir "Kuzeyli" âdetidir. (S. 255). Köle harpte kazanılır, hediye edilirdi. Sonra satılmaya başlandı. Göçler kâr amacıyle yapılıyordu. İşte bu yüzden köle akımı durunca, Topalar'ın da durumu sarsıldı. Topalar, tıpkı Şato Türkleri gibi, kendi Gök dinlerini muhafaza etmişlerdir. Dağ tepesinde ve Gök Gölünde at kurbanı kesmişlerdir. Şato Devleti bir Çin devletiydi, ama, Türk âdetlerini koruyordu. Öyleki, hakan bir *evlâtlıklar ordusu* kurmuş, hazinelerini halkına vermiştir. Şatolar, yani, Sadaklar, Çin kaynaklarına göre Batı Türklerindendir. Budizmi kabul etmekle beraber, eski Türk Atalar Dini'ni de muhafaza ediyorlardı. M. S. 923 te, Kuzey Çinde, resmen imparator olan Şato Hakanı, Güneş'e, Ay'a bizzat kurban sunmuş, Gök Gürültüsü Dağı'na giderek, kendisi bizzat kurban vermiştir (Eberhard, *Şato Türklerinde Kültür Tarihine Dair Notlar*, *Belleten*, XI, 41, 1947, 15-16, S. 17). Yine Eberhard'a göre, Chou "müstevlileri" Shang'ın inceliklerini aldılar, Chou'lar kölelerinden efendilik öğrendiler. Harpler "gerçek birer soygun olayı" idi. Krş. burada, not 66, 72.

[77] Schimmel, *Dinler Tarihi*, 1955, İlâhiyat Fakültesi Yayınlarından

Büyük Hun İmparatorluğunun ve Asya'daki Türklerin akibetinin, Çin Tarihine sımsıkı bağlı olduğu bilinmektedir. Çin'de, Chou'lar (M.Ö. 1050-256) iktidarı yitirince geri kalan ondört beylikten "Çin" kuvvetlenip ülkeyi yönetmiş (Çin Seddi'nin yapılış tarihi M. Ö. 214) Han Sülalesi başa geçmiştir, sonra Çin ülkesi on altı devlete bölünmüştür. Komşu Hunları ortadan kaldıran Çinliler olmuştur.

Çinlilerin genel dünya görüşlerini "her şeyin kökü göklerde, insanın kökü aileded ir" cümlesi ile özetlemek adet olmuştur [77]. Çinlilere göre bütün varlık *Ying* ve *Yang* denen iki zıt ilkenin birleşerek uyum sağlamasıyla oluşur. - Uyumsuzluğun kaynağı Gök kubbe (yarım küre) ile Yer'in (dörtgenin) çakışmamalarıdır, örtüşememeleridir -. Bu, temelde, *Devrîlik* ve ona bağlı olarak *Polarite* (Zıdların birliği) kavramına inancı içerir. Bu inanç, tek bireyde, toplumda ve toplumlar arası ilişkilerde kendisini *Wu-Wei* (Tao'ya aykırı iş işlememe) ilkesi olarak yansıtır, felsefî deyimiyle, zıtların birliğini gösteren yola, *tao*ya uyar. Bu yoruma göre, boyun eğmek, veya eğilmek aslında kafa tutmak, dikelmek ve dikleşmektir. Bu yola göre amaca sertlikle değil, yumuşaklıkla ulaşılır. Öyle ki, meselâ, küçük devlet itaat ederek, aslında büyük devlete üstünlük sağlar; kadın, ailede itaat ederek hakim olur. İşte "doğru yol" = *Tao* budur. Lao-Tse, Kung - Fu - Tse'ye karşı, bu inancı Çin dilinin en güzel örneklerini kullanarak ferde yerleştirmeye, ferdi işte bu yolla, bu inançla eğitmeye özen göstermiştir. Her halde, siyasal hareketlerin ön hazırlığını bazan sanatın üstlenmiş olmasının kökü de insan tarihinin derinliklerinde bulunmaktadır. Belki, Mani de, tasavvur etmekte olduğu devirimini, ilkin sanat ile gerçekleştirmeyi tasarlıyor idi. Mani'nin güzel sanatlar arasında yazı, cilt ve süsleme sanatlarına önem vermiş olduğu bilinmektedir. Bilge Tonyukuk, her halde komşu Çin'in niyetlerini anlamış olacak ki, Türk budunu uyarmıştır.

Büyük Hun İmparatorluğu, M. Ö. 58'de kendi, açısından başarılı olan ve bu tür dünya görüşüne dayalı olan Çin siyasetiyle ve daha başka sebeplerle, Batı Hunları ve Güney Hunları olarak ikiye bölünmüş, sonra Batı Hunları M.Ö. 36'da Çinliler eliyle ortadan kaldırılmış, bu Hunlar Tanrı Dağları, Isık Köl, Tarbagatay, Çu ve Talas ırmakları bölgelerine dağılmışlardır. Güney Hunları ise yeniden Kuzey ve Güney olarak ikiye bölünmüşler. Kuzey Hunlarını Sien Pi'ler ortadan kaldırmıştır (M.Ö. 147-156). Kalanlar Tanrı Dağları, Isık Köl, Tarbagatay, Çu ve Talas bölgesinde biriken Batı Hunları'na katılmışlardır.

İşte bu kitle, daha sonra, Uar-Hun itmesiyle, M.S. 350, 374, 378'lerde Batıya yönelerek Seyhun ötesine, Aral Gölü doğusuna varacak, Harizm'de görünecek (İskit Mezarları), Kafkas kuzeyine ve Dinyeper Irmağına, Kuzey Karadeniz'e ulaşacaktır. Bu arada Germenleri, Gotları sürecek, tarihte ünlü *Kavimler Göçü* denen olay ortaya çıkacaktır, Bir kısım Asyalılar, Kavimler Kapısı'ndan, Uldız - Karaton (Karadon) - Rua, Rua : Muncuk - Aybars - Oktar, Muncuk : Bleda - Attila, Attila : İlek - Onegesyos (Oniki) bağlantısına ilişkin olaylarla akacaktır. Bu akışta, değerleri eşit olmamakla birlikte, biri edebiyat ve tarih, ötekisi felsefe tarihi bakımından önemli olan iki olay dikkatimizi çekmeye lâyık bulunmaktadır. Bu iki olay, bu sırada vuku bulan, Hun-Burgond çatışmasının sonucunun *Niebelungen Destanı* olarak dilden dökülmesiyle, Odoakr'ın, Attilâ'nın adamı *Edekon* (Edik Hun)un oğlu olmasıdır. Felsefeyi Hellen dilinden Latin diline aktarmakta hizmeti geçen ünlü Boethius işte bu Odoakr'ın danışmanlığını yapmış, hükümdarla aralarında çıkan anlaşmazlık yüzünden hapsedilmiş, hapis hayatını *De Consolatione Philosophiae* (Felsefenin Tesellisi) adlı kitapla dile getirmiştir. Demek ki felsefe tarihçilerinin Pitagorasçılara bağlamayı alışkanlık haline getirmiş olduğu bir ana fikir, ruhu, kıstırılmış bulunduğu bedenden ya da "Doğuş *Çarkı*"ndan kurtarmak için, yani, mutluluğa ermek için felsefe yapmalıdır ana fikri, varlığını Evrasya kıtasının bu ucunda da sürdürmektedir.

Kavimler Göçü'ne katılanların bir öbeği Anadolu'ya inmiştir. Türklerin tarihte Anadoluya ilk gelişleri işte bu yüzden, tarihçiler gözünde M. S. IV. Yüzyıl (Hattâ, kimi kez II. yy), olarak kabul edilmektedir (Proto Türkler daha önce). Süryanî (St. Efraim, *Eufemia Legenda*) ve Ermeni (Mastrop) kaynaklar işte bu olayı anlatmaktadırlar. Tanrı Dağları, Isık Köl, Tarbagatay, Çu ve Talas ırmakları bölgesinde toplanan Hunların başka bir bölümü ise Batı'ya yönelirken daha ileriye varmayıp Güney'e inmişler. İran ve Afganistan'da görünmüşler, Sasânî'leri tehdid etmişlerdir. Bunlar Buddhacılığa karşı olan Ak Hunlar'dır. Ak Hunlar Heftalitler adıyla da anılırlar [78]. Bu sıralarda vaktiyle,

[78] Aydın Sayılı, *The Nationality of the Ephtalites*, *Belleten*, XLVI, 181, 1982 (Bu incelemede Hun-Karluk-Heftalit-Kalaç sürekliliği ve soy bağlantısı gösterilebilmiş, Haftalitlerin şehir uygarlığı kurmuş olduğuna işaret edilmiştir. Âdetleri Tu-Kyu'larla aynı, Arap istilâsında halâ

yerlerinden kaldırılmış olan Yue Çi'lerin (M. S. 498) ardılı olarak, İran hükümdarı Kavat, Mazdek'e, belki, idaresindeki beylerin nüfuzunu kırmak için, bir toplum islahatçısı gözüyle bakmaktadır. Mazdek isyanını Ak Hun (Heftalit) hükümdarının 30. 000 kişilik Hun süvarisi ile bastırdığını, Kavat'ın Ak Hunlar'a sığındığını tarihler kaydetmektedir. Fikir tarihi bakımından, en önemli olaylardan birisi işte, Platon'da, kuracağı devletin yalnız bir kesimi için öngörülen, ama sonra bütün toplumun ıslahı için düşünülen şu, kadında, çocukta, malda iştirâki öngörmek yoluyla toplum ıslahı fikridir. Bu fikre inanan Mazdek'e bir şans tanıyan bu hükümdarın adı olumsuz bir içerikle dilde hâlâ yaşamakta devam etmektedir [79]. M. S. 571-590 tarihlerinde Bizans ile İran devamlı

ayakta olan, *Tarkan* (Alp Sunkur Tarkan) ve daha ziyade *Tekin* (Tigin) ünvanını kullanan (Hint kaynaklarına göre Jabgu) Kabul ve Sicistan Hükümdarlarının menşeini teşkil eden, Belh civarı ve dağlık yerde (Wahhan, Ghur) yaşayan, Karluklarla, budizme karşı olmak, polyandry gibi parelellikler arzeden Türk kavmidir. Frye-Sayılı, *Selçuklulardan Evvel Orta Şarkta Türkler*, *Belleten*, X, 37, 97-131. Araplar geldiklerinde, Buharaya saldırdıklarında, Hatun, Soğutlu *Tarhun*'dan yardım istemiştir. Bu incelemeye göre, Araplar gelmezden önce, Horasa , Mâveraünnehr'de Türkler var idi, bunlar şehir ve kasabalarda yaşıyorlar, iklim şartları zoru altında göçe mecbur kalıyorlardı. Türkler Orta Asyada da yoğun idiler. Orta Doğuya da yoğun olarak göç ettiler. Horasan Dağları, Seyhun-Hindistan arasında da nufusun çoğunluğunu teşkil etmekteler. Türklerin ya esir ya paralı asker oldukları görüşüne katılmak mümkün değildir; Araplarla yapılan ilk savaşlar buralarda Türklerin çok yoğun olduğunu göstermektedir. (721 de Türgişlere yenilen Cuneyd, hükümdarla felsefe-din tartışmasını yapan Arap kumandanıdır. "Hakan" da herhalde Türgiş'li "Su-Lu" Ebu Muzahim idi). Hakan Su-lu 737 lerde yine karşı tutundu. İslâmiyet ancak bu güçler aşıldıktan sonra Mavera ün - Nehr'de tutunabildi; Türk kelimesi artık "gayr-ı müslim" anlamına gelmeye başladı (O bakımdan İbn Sînâ'nın metinlerinde geçen "Türk"lerle ilgili savları bu açıdan değerlendirmek uygun olur). Araplar Buharada Türk Hükümdarını ibka ettiklerine, Samanlı arazîsinde Türkler olduğuna, Sogut'ta Türk şehirleri bulunduğuna göre, Türkler, Horasan ve Mavera ün-Nehr'in yerli halkı. Gazneli, ordusuna, Karahanlı'ya karşı, Belhli Kalaçları, Guzları aldı. Mutasım'ın 4000 esirlik birliği de işte bu Horasan, Fergana ve Usruşana'dan gelmedir. Yanıltıcı Arap kaynaklarına dayanan Avrupalı tarihçiler Sogutluları Maverâ ün-Nehir'in yerlisi kılmak için Türkleri yerli saymamak kanaatini taşır. Oysa, Sogutlu "kolonici"dir, şehirlerde ise Türkçe konuşulmaktadır. *Şehnâme*'da geçen "Turan" buraların ezici türk nüfusu ile meskûn olduğunu göstermektedir. Hattâ *Türkmen* adı XI. Yüzyılda değil, daha VIII. Yüzyıldan beri Çin kaynaklarında geçer. Horasan valisi Yezîd 14. 000 esîr türkü öldürtmüştür. Dihistan hâkimi Nuşirevan Curcân'daki Türkleri öldürtmüş, geri kalanını hicrete zorlamıştır. Bu incelemenin sonucunda da İslâm ülkesinin kuzey-doğusunun Selçuklulardan önce, çoğu şehirlerde yaşayan çoğunluk Türk nüfusla meskûn olduğunu, Türklerin, Araplar gelmeden önce burada oldukları gibi, geldikten sonra da burada olduklarını, Sogutluların oraların asıl sâkini olmayıp küçük bir kolonici olduğu, *Şehname*deki Turan fikrinin kabule şayan olduğu, Akhunların (Heftalit, Hayatıla, Hiyon) Hun Türklerinden, Kalaçların ise onların torunları olduğu meydana çıkarılmış bulunmaktadır.

[79] "Yezîd" gibi özel bir isim nasıl sıfat olarak kullanılıyorsa, Kavat da öylece sıfat olarak kullanılmakta ve metinlerde geçmektedir : "Mere Kavat! Ak sakallı babamı ağlatmışsan..." (Şükrü Kurgan, *Eski Metinler*, S. 142. Ankara, MEB, 1953). İrana islâmî inançlar geldiğinde, bir kez daha, M. S. VIII Yüzyılda, yine Hazar'ın batı-güney bölgelerinde, bu sefer Halife'ye karşı Mazdek'inki ile aynı içerikli "Hurremîler" denen inanç sahipleri desteğinde bir isyan

çarpışma halinde bulunmaktadırlar; işte Zamarkhos *Hatıralar*'ında bu olayları dile getirmektedir.

Bu çarpışmaların başlangıcından otuzyıl kadar önce Bizans'ta, vaktiyle Platon'un Atina'da açmış olduğu *Akademia*'sı kapatılmıştı (529), kovulan filozoflar İran'a sığınmışlardı. Bu olay da düşünce tarihi bakımından dikkati çekecek niteliktedir. Bu olaya bir de yine Bizansta, bu olaydan elli yıl kadar önce, M. S. 474'lerde vuku bulmuş Nestûrîlerin sürgünü olayını da eklemek gerekir[80]. İran üzerinden, bugünkü Afganistan ve Tibet yoluyla ulaşarak, tâ Doğu Asya Türkleri arasına Hiristiyanlığı yaymak isteyenlerin bir kısmı işte bu Nestûrîler idi. İran'da Hint köklü Mitra dininin yerine geçmek üzere, M. Ö. VI. yüzyılda ortaya çıkmış olan Zaratustra inancına karşı, M. S. III. yüzyılda, Mani'nin ileriye sürmüş olduğu ve Manihaizm adıyla anılan dini inanç, tâ Doğu Asya'da Türklerin, özellikle, Uygurların arasına daha önceden ulaşmış bulunduğundan, Nestûrî'lerin Türkler arasında Hiristiyanlığı yayma şansları Buddhacılık ve Manicilik karşısında çok azalmış bulunuyordu. M. S. 581 - 620 Türk - Fars teması, Nestûrilerle de temas anlamına da geliyordu. Bunlara ek olarak, M. S. 781 tarihinde, Piskopos Timotes Ie, "Rex Turcarum"un başvurusundan haberimiz bulunmaktadır. İşte bütün bunlardan dolayı Orta Asya düşünce tarihi göz önüne alınmak istendiğinde, insanın, kökteki, asıl Bir Tengri ve Atalar Kültü yanında, bir Asya kavimi sayılan Sumerliler başta, Kung-Fu-Tse'yi, Tao'yu, Eski Hint, Eski İran inançlarıyla, Zaratustra'yı, Buddha'yı - *Burxan* olarak Mahayana (Büyük Gemiyi kurtarma) ve Hinayana (Küçük Gemiyi kurtarma) şekilleriyle -, Mani'yi ve nihayet İslâm'ı aynı anda düşünmemesi elden gelmiyor.

Zamarkhos'un bize nakletmiş olduğu, M. S. 571-590 olaylarından bir müddet sonra Bizans-Türk müşterek hareketinin, Sasanîler'in Arap orduları önünde tarihten silinmelerine yol açtığını göreceğiz (M. S. 634 Yarmuk, M. S. 635 Kadisiye, M. S. 641 Nihavend harpleri. 662 Kabul, 666 Merv, 674 Buhara, 680 Harizm ve Semerkand'ın ve Horasan'ın zaptı).

Güney Hunları'nın Güney bölüğünü ise Çinliler ortadan kaldırmıştır (M. S. 216); bunun üzerine halk dağılmış, "*ok*sız" kalmıştır. Ama, M. S. 220 sıralarında bu dağılmış olan halkın ileri gelenleri Çin idaresinde önemli yerleri elde etmiş, mevcut 19 Hun kabilesinden Tapgaçlar ve Tu - kyular yüze gelmişlerdir. Tu - kyular yine bu kabileden, tarihçilerin kaydına göre A-Şe-Na ailesiyle, tâ Mete'nin kabilesine bağlanıyordu. Tabgaçlar M. S. 336-337'lerde Şan-si'de, To-Pa'lar Devleti'ni kurmuşlardır. (M. S. 336-557).

düzenlendiği, bu isyanın Türk kumandanı Afşin eliyle bastırıldığı bilinmektedir. Dağılan Hurremîler'in bir kısmının İsmailîlerle, bir kısmının Kerramîlerle karıştıklarını fikir tarihçileri söylemekte, Kerramîlerin İhvân-ı Safâ ile bağlantısına işaret edilmektedir (*İE*, Massignon, *Karamıta* Maddesi) Kavad, Mazdek isyanı 30. 000 Ak Hunlu (Heftalit, Hayatıla, Hiyon) ile bastırıldıktan sonra, Akhunlulara sığınmıştı.

[80] Bk. *İntroduction à la Théologie Musulmane* (Anawati-Gardet), 1948, Paris.

Çinliler "uzun burunlu ve gür sakallı"lara (Hunlara) isyan ettiklerinde (M. S. VI. yüzyıl), Çin gelenekleriyle Altay gelenekleri birleşmiştir. Hunlar ve Kaşgârlı Mahmud'un Türk olduklarını söylediği Tabgaçlar, Çin kültürü ile Türk kültürü arasında köprü görevini üstlenmişlerdir. Hun hükümdarı Meng Sün astroloji ile uğraşmış, *Dharmaksema*'dan *Srama*ları öğrenmiştir. Mao Kien de etrafına Buddhacı rahipleri toplamış, Tabgaçlı enişte sine yenilince, Çin de intihar etmiş, tebası Tao etkisine girmiştir[81].

Budhacılığın Türkler arasında yayılış yolu henüz açıklıkla tesbit edilebilmiş değildir. Acaba Buddhacılık, Hindistandan, Pençab ve Kara Kurum üzerinden Kuzey'e Hârizme, Doğuya Tarım Irmağı (Kum Tura, Hoça) boyuna, Tarım Havzası güneyine (Hoten) doğru mu yayılmıştır? Yoksa Buddhacılık Çinden Doğu Hunları arasına girip sonra Hunların dağılmasıyla doğudan batıya doğru mu yayılmıştır? Yoksa, girişerek her iki yolu birden mi izlemiştir? Bununla birlikte Budizmin Türkler tarafından kabulü ile ilgili kesin tarihlerden, yayılmış olduğu yerlerde bırakmış olduğu belgelerden, geri çevrilmiş olduğu hallerden, Türklerin eski Gök Tengri ve Atalar Kültü inançları etkisi altında kalmış olduğu durumlardan, Budist çevrelerde Türklerin Gök inançlarının silinmediğini gösteren misâllerden haberimiz vardır.

Anlaşıldığına göre Türklerin Budizmle temasları sanıldığından da daha erken tarihlerde olmuş olmalıdır. Gandara ve Keşmir'deki Buddhacı rahipler Kara Kurum'dan geçip, Doğu Türkistan'da bir takım buddhacı merkezler kurmuşlardır (Miran, Lob Nor, Çerçen, Endere gibi)[82]. Tabgaçların hükümdarı Tao M. S. 424-452'de "Böri" ünvanını alarak Buddhacılığı yasaklamıştır. Taonun almış olduğu bu ünvanla Buddhacılığı yasaklamış olması yine, teori bakımından dikkati çekecek düzeyde bulunmaktadır. Çünkü, burada, Budhacılığın ahlâkî amacı olan "beden ifnası"na (bedendeki etleri parslara yediren hükümdar imajı) tam bir karşıolum saptanmakta, nefis müdafasına ağırlık verilmekte, ferdin, isterse, dünyevî olsun, kendi hayatiyeti yüceltilmektedir. Ama Tao'dan sonra olaylar Buddhacılığın Tabgaçlar tarafından kabulü, *Türkçenin yasaklanması*yla sona ermiştir (M. S. 495). Çin lehindeki bu kültür ön hazırlığından sonra, Tabgaçlar ikiye parçalatılmış (MS. 534), Çine yenik düşürülmüş, nihayet (M. S. 557) mahvolmuşlardır. Böyle, Buddhacılığın ilkin geri çevrilmesi, sonra kabul edilmesi ve bundan doğan sonuçlar da yine, tefekkür tarihi bakımından dikkati çekecek düzeyde çok önemli olaylardır. Buna benzer olaylar ileride, yine, hem, Budizm için (Şi - Pi, belki Tonyukuk, Tarkan Tirek) hem de Manihaizm için (Baga Tarkan) tekerrür edecektir. Çünkü, Mani de bedeni, neticede, üremeyi reddediyordu. Gerçi, gündelik hayat gailesinden ayrılan insan sanatla uğraşacak vakti buluyordu.

[81] Emel Esin, *Burxan*,

[82] Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı*.

Demek oluyor ki To-Pa Devletini de yine bu suretle Çinliler ortadan kaldırmış olmaktaydılar. Bu sırada A - Şe - Na ailesinden bir gurup canlarını kurtararak Ruan Ruan'lara sığınmış, onlara demircilik yapmıştır. Türk Destanlarında kurt önderliğinde Ötüken'den çıktıkları söylenen ve benliklerini yeniden bulan Türkler, tarihçilerin kayıtlarına göre, işte bunlar olmalıdır[83] Bu olaylar Türk Destanlarının oluşmasına neden olmuştur. Bu Türkler Birinci Gök Türk İmparatorluğunu kuracak olan Türklerdir. Türk dilinde yazılmış bugün bilinen en eski yazıt İlteriş ve Tonyukuk ile ilgili olarak 588-692'lerde dikilmiş olan, Doğu Gobi Aymağı Çoyren Yazıtı ise de[84] Türklerin tefekkürlerini yakalıyabileceğimiz en eski belgeler şimdilik, bu destanlardır. O bakımdan bu destanların ve bu olayların tefekkür tarihi bakımından önemleri çok büyüktür.

Bir Tabgaçlı ile evlenen A-Şe-Na'dan Bumın (M. S. 534-552), vaktiyle atalarının sığınmış oldukları Ruan Ruan'ıları yenmiş - bu yenilen Ruan Ruan'ların bir kısmı Uar'ları oluşturur -, atalarının en eski merkezi olan Ötüken'i kendine merkez yapmış, "idi oksız" olan Türkleri toplayıp Birinci Gök Türk İmparatorluğu'nu kurmuştur.

"İdi oksız" terimi, "On Oklar" terimindeki veya "Üç Ok", "Boz Ok" terimlerindeki "ok" terimi de felsefe tarihi bakımından dikkati çekmektedir. Bilindiği üzere "ok", tarihçilerin gözünde, "siyasal birlik" anlamına gelmektedir, ama, buna ek olarak, o, mantıktaki "sınıf" anlamına de gelmektedir. Yine bilindiği üzere, "mantıksal sınıf", "sosyal sınıf" kavramından farklı olarak, "bir şeyi o şey yapan şey" (*Tô ti ên einai*), "*öz*" (*Essentia*), "tabi'a" anlamına da gelir. Eğer bir insan adcı (nominalist) ise bu "öz" onun için bir isim (*nomen*) dir, addır, ses (*voces*) dir. Nominaliste göre, "öz"ün şu ferdî varlık gibi bir varlığı, bir gerçekliği yoktur; o, kulağa çarpan bir hava titreşiminden ibarettir. Eğer kişi kavram realisti ise, asıl gerçekten var olan "öz"dür. "Öz" bir isim değildir; asıl, kendisine ad takılan şu ferdî varlık gerçek değildir; o, bir gölgedir. Eğer kişi, bir konseptüalist ise, o "öz" bir isim, bir ad, bir kulağa çarpan hava titreşimi değildir; gerçekten vardır, ama, şu ferdî varlık da bir gölge varlık veya bir gerçeksizlik değildir. O "öz" şu ferdin dışında bir yerde de var değildir. O "öz" şu fert, şu fert olarak daha var olmazdan önce, onun maddesini şu fert olarak belirlemeye hazır olan sûretten başka bir şey değildir. Ama "öz" ve üzerine geleceği maddesi, mantıksal tahlilde ayırt edilmiş olsa bile, gerçekte, biribirinden hiç ayrılmazlar. O halde, "öz" şu ferdin sûreti olarak şu ferttedir, şu fertte bulunur."Öz", bu bakımdan, gerçek varlık olan ferdî varlığın varlık şartıdır. Şu ferdin sûreti dağıldı mı, yani şu ferdin "öz"ü gitti mi, şu ferdin varlığı da gider, yok olur. "Öz" ferdin varlık şartıdır. İşte "oksız"lık bir *bud* için devletten bir

[83] Sümer, *Oğuzlar*.
[84] Tezcan, *En Eski*.

yoksulluktur, devletsizliktir, budun yokluğudur, budların mahvolmuş halleridir. Demek ki budlar veya boylar ancak "ok" içerisinde varlıklarını bulurlar, onlar ancak "ok" içerisinde varlığa gelirler. "Oksız" olanı eğer, deyim yerinde ise, "Ok"lamak, ona varlığını iade etmektir, "ok"umak adam yerine koymaktır, onu diriltmektir, ona can vermektir, ona "sûret"ini vermek, onu varlığa getirmektir, onun adını, filanca "ok"ta veya filanca "ok"tan olduğunu söyleyerek anmaktır, onu varlığa getirmektir. Tıpkı Tanrıça Ningirsu'nun, kocaman taşları bir araya yığdıktan sonra, ona "Dağ"! diye ünlemesi, adını söylemesi gibi, ona varlığını iade etmektir, onu "ok"una, yani, sınıfına iade etmektir, ona, kaybetmiş olduğu "tabi'at"ını geri vermektir, "Ok"un mantıksal sınıf, daha doğrusu "öz" anlamına gelmesi gerektiği sonucuna bizi götüren delil iki tanedir. Birincisi : Bugün, halâ, Türkçede yaşamakta olan "Bebe *ok*undan eksik gelesice!" ilencidir[85], İkincisi ise *Kutadgu Bilig*'de geçen

"Yime yakşı aymış bu Türk buyrukı
"Körür köz yarukı oğul kız *okı* (1163)

beyitindeki "oğul kız *okı*" deyişidir[86]. "Oksız"ın, mensup sayılacağı sınıfı olmayan, bu sınıftan mahrum olan, böyle bir sınıfın dışına, belki de, iste-

[85] *Ankaram*, S. 344.

[86] Gerçekten, Ok'un bir fertler sınıfı olduğu hakkındaki tezimizi destekleyen en önemli ve çok açık bir delil *Kutatgu Bilig*de bulmaktayız :

"Yime yakşı aymış bu türk buyrukı
"Körür köz yarukı oğul kız *okı* (1163)

Arat, Türkiye Türkçesini verirken beyitteki "okı"yı hazfetmiştir veya "*Hakikatte*" anlamını vermiştir : "Bir Türk veziri çok güzel söylemiş. Oğul, kız, *hakikatte*, gözün nûrudur" Oysa bizce : Bir Türk buyruğu ne de güzel söylemiş. (*İnsanın*) Oğulları ve kızları gören gözün ışığıdır, diye! Gerçi, bugün Türk anaları yavrularını, halâ "gözümün ışşığı" diye severler, bu duygunun "sublimation"u ise "nûr-u ayn'ım"a dönüşmüştür. Beyitte geçen "Oğul kız *okı*" yani, "Oğul *okı*", "Kız *okı*", ilençte geçen "bebe *oku*"ile aynıdır. "Oğul *okı*" "Kız *okı*", "bebe *oku*", bunların hepsi, fertlerin dahil oldukları "sınıf"ı (*mantıksal sınıfı*, *cins* veya *nevi* veya *tür*'ü) gösterir. Yani "oğlanlar sınıfı" (oğlan denen kısım veya kesim), "kızlar sınıfı" (kız denen kısım veya kesim), "bebeler sınıfı" (bebe denen kısım veya kesim) gibi "sınıf"lar söz konusudur. Biz, bu açıdan, "hakikatte"nin anlamı kuvvetlendirdiği, oysa anlam zenginliği ve inceliğini, özellikle felsefî kavrayışı vermediği, tersine, kaybettirdiği kanısındayız. Ayrıca, şunu da eklemeliyiz ki, bu beyitte "kız" çocuk ile "oğlan" çocuk arasında hiçbir fark gözetilmemiştir. Bu da Türk töresine uygundur. Gerçi *Kutatgu Bilig*'de bu iki "cins" arasında bir fark gözetildiğini saptadığımız bir beyit de bulunmaktadır: "Tişidin tegip erke tengsiz kamıg, 1303". Ama, yine *Kutatgu Bilig*'de, "bilig", "tişiyi er" yapar, "bilig" sizlik "er"i "tişi"!

Ama, eğer bilim verilebilirse, iki "cins" arasında hiçbir fark kalmayacağı düşüncesi son derecede "modern, ileri ve insana yakışan" bir değerlendirmedir. Bu da bizi insanı insan yapan ögenin, insanın doğuştan getirmemiş, sonradan "kültür ve uygarlık" adı altında doğaya katmış şeyler olduğu hakkında Ulu Hâcib'de bir bilinç bulunduğu fikrine götürüyor, yine, Sumerli Ziu Sudra'nın davranışını düşündürtüyor.

meyerek çıkmış, veya çıkarılmış, o yüzden de varlığını yitirmiş, varlıktan gitmiş olan anlamlarına gelmesi gerektiğini sezebiliyoruz. Nasıl ki, bir ferdi o fert yapan, onu varlığa getiren şey, onun özü, sınıfı ise, tıpkı bunun gibi, bir toplumu varlığa getiren şey de onun özü, onun "ok"udur. Bir toplum ancak "ok"u içinde varlığa gelebilir, devletleşir, aksi halde, varlıksızlaşır, dağılır, dağınık, bağlantısız, devletsiz insan kümelerine dönüşür, *nelük*ü, *ne idüğü*, *ne-i-ki*'liği (Sumerli dilinde *Nig*) belirsizleşir. Toplum için "ok"unu kaybetmek varlığını kaybetmek demektir, toplum için en korkulacak şey işte budur. Çünkü "oksız"lık kargaşadır, varlıksızlıktır, "tüz"den uzaklaşmadır.

Kansu'lu bir sogutlunun M. S. 545'te Çin elçisi sıfatıyla Bumın'ın yanına geldiğinden haberdarız. Bumın Doğu'yu Mu - Han'a (M. S. 553-572), Batı'yı kardeşi İstemi (ölm. 576)ye verir. Mu - Han topraklarını genişletir. Bu geniş topraklarda çeşitli dinlere, özellikle, Buddha'ya mensup olanların idaresi söz konusudur. Çin kaynakları Mu - Han'ın manastır, "ediz ev" (pagot)

Türklerin "Ok"lara böləndükleri malûmdur. "On Ok"lar, *Nu-Şe-Pi* (Beş "Ok") (Sağ kanat), ile *Tu-Lu* (Beş "Ok", Sol Kanat) dan ibarettir. Herbir "boy" ("Ok") kagandan bir adet "ok" alır. Bu yüzden ok'un tâbilik, yay'ın ise "metbû"luk ifade etmiş olduğu anlaşılmaktadır Çünkü, ok'u çeken, hareket ettirten yay'dır, "Üç Ok'lar" tâbi, "Bozok'lar" ise "metbû"dur.

Türkmenler arasında "Ok" taksimatı görülmektedir. Moğolca "*sumun*", yani ok kelimesi, 120-200 kişilik askerî kıta anlamına gelir. (Ramstedt, Thomsen). Tarihçiler, Gazneli Mahmûd, Selçuk'lu Arslan'dan asker istediğinde, iki adet ok'un ellişerbinden yüzbin asker, yay ile ok'un ise, istendiği kadar asker gönderilebileceği anlamına geldiğinin anlaşıldığını kaydederler. Demekki ok, bir çağrı mektubu veya bir şifre anlamına da gelmekteydi. İbn Nedîm, *Fihrist*'inde, başta, dil ve sembol konusunu işlerken bu cihete işarette bulunmuş, Türklerin ok ile haberleştiklerini söylemiştir (Flügel Neşri, S. 20. İng. Çev. Dodge). İlig Han ülkenin her yanına oklar göndermiştir, bunun sonunda dağ taş askerle dolmuştur. Türkçede "oku'mak", "çağırmak", "davet etmek" "okuyucu"ise, "çağıran", "dâvet eden", "davetçi" anlamlarına gelir. Orhun alfabesindeki y harfi gökteki Ay'a, b harfi ev'e, k harfi de ok'a benzer. "Ok"un kabile anlamına geldiği "Oğuz"un "ok.z" (Oklar) kelimesinden de hissedilmektedir. "Ok", ayrıca, "miras hissesi" (*Divân*, I, 49), "Kur'a" (I, 40), "Halktan bir parça" anlamlarına da gelir. Bu son anlam "cins", "nevi" ve "tür"e nazaran belirgin olmadığı için, tam tersine bir nicelik gösterdiği için, yukarıda "bebe oku" terimiyle "ok"a yapılmış olan katgı geri alınamaz. Anadolu'da "mîras tefriki" için "ok atmak" geleneği vardır. Arapçada da "shm" (ok) kelimesinin nasip anlamına geldiği görülmektedir: O. Turan, *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*, 1941, 119-120, Ankara, DTCF. Türkçede "Sihâm-ı kaza" terimi şairlerin dillerinden düşmez. Küpidon, gözleri bağlı elinde bir ok-yay bulunan küçük bir çocuk olarak tasvir edilir. ("Aşk'ın gözü kördür"un sembolü). Bu, herhalde, "sevgi"nin, yeryüzünde, "körlemeden", "tesadüfen", "Tycke" gereği üleştirilmiş olduğu inancına bağlanabilir. "Sagıtta"nın "Sagıt" ile ilişkisi dil bilimcileri düşündürmekte, Asya kavimlerinde bu yüzden bir kök birliği bile aranmaktadır. "Okıglı keldi", yani, imdat kuvvetleri geldi demektir. "İdi Oksız" (Sans souverain, ni organisation) demek, federasyonu dağılmış, ortada kalmış, devletlikten çıkmış anlamlarına gelir. Uygurca *Ok-us*, acaba, "cinsleri tanıyan", "cinsleri ayırdedebilen" o yüzden de akıllı sayılan anlamına gelmez mi, tıpkı "*ap-su*", suları tanıyan gibi? Ok hakkındaki açıklamalar için ayrıca, Bk. O. Turan, *Eski Türklerde Ok'un Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması*, *Belleten*, IX, 35, 1945, 305-318. *Ok*lamak = *Sağ*altmak.

ve "köduş (içinde Buddha heykelleri bulunan "külliye")" yaptırttığını kaydetmektedirler. Mu - Han'ın kardeşi T'a - Po (M. S. 552-581.) (Taspar), Doğu'yu ikiye ayırır; ve Budizmi resmen kabul edip yayar (M. S. 574). Böylece Türkler, doğuda, Tao ile Buddha arasında tereddüt ettikten sonra, Gök Türklü Mu - Han (M. S. 553-556) ile Göktürklü T'a - Po zamanında Buddizmi kabul etmiş olurlar. T'a - Po veya Taspar'ın Budist olma kararını atası Bumın Kagan'ın etkisi ile almış olduğu anlaşılmaktadır. Bilim adamları ise, Taspar'ın siyâset gereği Buddhacılığı kabul etmiş olduğu kanısındadırlar. Onlara göre Taspar, Buddhacılığı kabul etmek suretiyle, Kung-Fu-Tse, Tao, Zaratustra, İsa ve Mani inançlarının önüne geçebilecekti. Taspar çok dindar bir kişi olup "aslan" veya "patra" (Sanskrit dilde Tas. "Keşkül-ü fukara"? Pater, peder, baba"?) adıyla anılırdı. Taspar "Sutra"lardan *Nirvana Sutra*'yı Türkçeye çevirtmiştir, bir "ediz ev" (pagoda) ile bir de "*köduş*" (Budist "külliye") yaptırtmıştır[87]. Budizmin Gök Türklerce kabul edilmesine ilişkin olayları dil bilimcilerin Türk tarihinin en eski yazılı belgesi saydıkları[88] Bugut Yazıtı'ndan elde etmekteyiz.

Bugut Yazıtı bilindiği gibi, 1956'da Mogolistan'da Arahangay Aymağındaki kurganda ele geçmiştir. Bu yazıt Sogut ve Sanskrit dilinde olarak, ya, Sogutça bilen bir Türk, veya, adı Türkçe olan bir Sogutlu eliyle kazınarak M. S. 581'de dikilmiştir. Yazıtın üç yüzü Sogut, bir yüzü Sanskrit dilindedir. Sanskrit metin 1978'e kadar okunamamıştır. Metni hazırlayıp yazdırtan, belki de Çin'den kovulan Taspar'ın davetlisi Buddhist rahip Jinagupta'nın kendisidir. Yazıtın konusu devlet merkezindeki Budist cemaatle ilgilidir[89]. Yazıta göre bu cemaatın idaresi *Tanrı buyruğu*yla Mu - Han'a verilmiştir. Budizm, o halde, ilkin, A-Şi-Na'larla ilgili olarak Doğu Türkistan'da görülmüştür. İlk adımı Mu-Han atmıştır. Taspar ise yayılmasını sağlamıştır. M. S. 560 sonlarına doğru Bizans, Sasânî ve Çin hükümdarlıkları yanında Türkler de kendilerini göstermişler, ticaret yollarını denetimlerine almışlardır. M. S. 570'lerde din sorunu oldukça karmaşık bir durumda idi. Yer, Gök ve Atalar Dini ve Şamanlık yanında, Mazda ve Buddha inançları da etkilerini duyurmaya başlamıştı. Birinci Gök Türklü hanedanı, imparatorluğun ideolojik birliğini sağlamak için Buddhacılığı devlet dini olarak yararlı bulmuş, bilim adamları da işte bu gerekçelerle Budizmin kabulünde siyasal sebep aramışlardır[90]. Oysa, bu sıralarda, Çin'de Buddhacılık yasaklanmıştı (M. S. 571-579) gerçi, Kung Fu'cularla Tao'cular arasında mücadele vardı, ama, Buddhizmin bir çeşit doğum kontrol vasıtası olması, herhalde, Kung Fu'cuları ürkütüyor olmalıydı. Ama, buddhizim bir çeşit doğum kontrolü fikri ola-

[87] Emel Esin, *Turkic. Muyanlık.*

[88] Tezcan, *En Eski.*

[89] Tezcan-Çağatay, *Kök Türk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi. Sogutca Bugut Yazıtı*, *TDAY Belleten*, 1975, 1976.

[90] Tezcan, *En Eski.*

rak düşman (yani Türkler) için iyi bir yok etme aracı idi. Çünkü, budist olan Türklerin üremelerine, bu yolla engel olunabilir, düşman kan dökmeden yenilgiye uğratılabilirdi. Oysa kendileri için, "her şeyin kökü *aile*de, ailenin kökü ise göklerde" idi, kendileri üreyebilirlerdi, hattâ M. S. 559-560'larda Çin başkentinde bulunan sonra, ülkeden çıkarılan budist rahip Kapisala'lı Jinagupta, Taspar'ın bir çağrılısı olarak Hotenden getirmiş olduğu iki yüz altmış adet eserle ve Çinli rahiplerle M. S. 574'den M. S. 585'e kadar Taspar'ın yanında kalmıştır. Jinagupta, Türkler'e, on yıl boyunca Budhist teoriyi öğretmeye devam etmiştir. Bu sırada, gerçi, *Nirvana Sutra* Türkçeye çevrilmiştir. Ama, Türkçe gerilemiş Çince ilerlemiştir. Bugut Yazıtı'nda *Avesta*'dan terimler bulunduğunu gören dil bilimciler yazarın, henüz, budist olmamış olduğu sonucunu da çıkarmaktadırlar [91].

M. S. 588-589 yıllarında, Tu-Lan Hakana hizmette bulunmuş olan Çin düşmanı Çin'in de kendisine düşman olduğu Sogutlu danışmana ilişkin "Türkler saftır, onlar arasında kargaşa (Sumerli "Ana - argi", Anarşi?) yaratmak kolaydır, oysa, Sogutlu hilekârdır, sinsidir; Türk'ü idare eder" mealinde izhar edilmiş Çinli kanaati de yine tesbit etmiş olduğu bir takım karekterlerle, siyaset bilimine ilişkin yoldan felsefe tarihine malzeme olmak gibi bir önem taşımaktadır. Budizmin kabulüne ilişkin olaylara ve sonuçlarına Hakan Şi-Pi (M. S. 609-619) karşı koymuş ise de sonunda yine Çin'e baş eğmiştir. (M. S. 630). Bu arada Çine karşı baş kaldıranlar (Kür Şad olayı) Çinliler eliyle yok edilmişlerdir. Çinliler, siyaset olarak, komşu devletlerde Çin taraftarı olan kişilerin iktidara gelmesine dışarıdan yardım ediyorlar, Çin kültürünü, dilini, görüşünü "zor ile" de olsa öğretiyorlardı [92]. Bu başkaldırma, bu mücâdele sonucunda yine A-Şe-Na'lardan Kutluk (M. S. 681'de) İkinci Gök Türk İmparatorluğu'nu kurmayı, "töre idip il dermeyi" başarabilmiştir. Jinagupta olayı ve sonuçları gerek Budizmin Türkler arasında yayılması ve gerekse teorisi yönünden felsefe tarihinde dikkatimizi çekecek içeriklerle doludur.

Çin kaynakları Mu-Han'ın budist eserler (Ediz ev, ködüş) yaptığını söylerken, tarihçiler, Biş Balık'ta, Kagan Stupa'da Türk çadırı şeklinde yapılmış altın kubbelerden bahsetmektedirler. Sanat tarihçilerine göre, kubbe, Hun - Türk çadırından başlamış, Budist Uygur tapınaklardan geçerek Selçuklulara ulaşmış, en son Osmanlılarda anıtsal doruğuna (Edirne'de Selimiye Camii) ulaşmıştır. Evren plânına uygun olarak inşa edilmiş olan Budist Uygur "külliye"leri de Hakanlı, Selçuklu ve Osmanlı "külliye"lerinin esasını teşkil etmiştir [93]. Buna koşuk olarak, evren plânı *Mandala* ile Buddha'nın sanki, "dört köşe beyi" olarak evrene hakimiyeti sembölü olan *Çakra* incelemeleri ile, Hintli - Buddhacı dünya görüşünün Türkleri, Hun, Kök Türk, Uygur, Selçuk üzerinden tâ Osmanlılara kadar etkileyebildiğine de inanılmaktadır [94].

[91] Tezcan, *En Eski.* Krş. Esin, *Burxan.*
[92] Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı.*
[93] Emel Esin, *Turkic, Burxan. Muyanlık.*

Gezgin Liu Tsai 591'de Kapisa'da Budist eserler görmüştür. Kök Türkler Turfan'a geldiklerinde, büyük tapınaklar yapıldığına tanık olmaktayız (M. S. 637). Budismin, buralara, MS. 500'lerde gelmiş olabileceği düşünülmektedir [95] Peliot, Tarım ırmağı ile Tanrı Dağı eteklerinde, Aksu ile Koça arasında yer almış olan Kumtura'da Buddhacı metinler bulmuştur. Bu bölgedeki Türkler arasında Manici olan Basmıl ve Türgiş topluluklar da yer almaktaydı. Uygurlar M. S. VIII. yüzyılda Turfan'a ulaştıklarında, 791'lerde Karluklarla temasa geldiler. Kansu ve Su - Ço'daki Sarı Uygurlar *Sutra*ları Türkçe okurlardı. M. S. IX. yüzyılda da Doğu Türkistan'da, *Burxan* (Buddha), Mazda, Mani, Nestûrî metinler Türkçe okutulmaktaydı. Türk hükümdarlar çeşitli inançlar taşıyan teb'ayı memnun etmek için gayret göstermişlerdir. Bilge (M. S. 685-712) Sogdaklıya ve Çinliye Bay Balık'ı yapmıştır. Çinlilerin de Başkent'te bir "Türk tapınağı" yaptırması, Uygurların Ho Yang'ta Çinlilerden bir "mânistan kurma izni" koparması, burada, hatırlanmalıdır. Daha sonraları Hoten'deki Tsuki'ler M. S. 685'te Gomati Manastırı'nda Mahayana tahsil ettiler. Daha M. S. 627'lerde "Tenriteg", "Tengride kut bulmış", "Tengride bolmuş"a koşuk olarak Uygur Kaganına "Boddisatvateg" deniyordu. Türgişlerin ve Karlukların merkezi olan Tokmak'ta (M. S. VI-XIII. Yüzyıllar) Türgişlerden kalma (M. S. 658-766) Budist bir tapınak, Akbeşim, bulunmaktadır. Tong Yabgu'nun ve belki de Tardu'nun torunu olan İl Aslan (Buhâra) da budist idi. İl Aslan ve karısı ve oğlu hepsi budist idiler. Hattâ, İI Aslan'ın karısı bir *Vihara* (Budist tapınak) yaptırmış idi (M. S. 720). 790'larda, Tigin Şahlar, Kuşan Şahlar, Karluklar ve Türgişler arasında, Ferganada, budistlerle karşılaşılmaktaydı. Sanat tarihçilerine göre, belki de sûfî Sakîk'in öldürülmesi olayı bu tarihlere [96] düşmektedir. Batı'da Gandara ve Kaşmir'de M. S. 630'larda, Budist eserler görülmekteydi. M. S. 664'te Araplar Multan'a geldiklerinde Türklere rastlamışlardı. M. S. 776'da Kabul'de, Gandara ve Gazne'de Türkşahîler hakim bulunmaktaydı. Kabul'de Brahman vezir (M. S. 870-900) Türkşahîleri devirerek yerlerine Hintşahîleri oturtmuştur. Bu tarihler, Fârâbî'nin doğmuş olduğu ve otuz yaşına yaklaşmış bulunduğu tarihlerdir. Kuzeyde, Belh'te, herhalde, Bermekîlerin atası, Kubbet ül-Üstün'ü ve Nevbahar *vihârası*nı yaptırmıştır. Togan'a göre, bu ata, Jabba Han (Karlûkî Jâbûya, Yabgu) dur [97] İbn Bibi'nin anası Bibi Hatun Horasan ve Harizmde *vihâra*lara ve "kalluk" (Karluk?) ların putlarına saygı göstermekte idi. İskit mezarlarının incelenmesi sonucunda anlaşılan, Doğu Hunlarının M. Ö.

[94] Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı.*
[95] Emel Esin, *Turkic.*
[96] Emel Esin, *Türk Kültürü El Kitabı.*
[97] Emel Esin, *Turkic,* S. 88-89.

IV. yüzyıldan itibaren Harizm de görülmüş olmaları olayını da burada hatırlamalıdır.

Bütün bunlarla birlikte, ve her ne kadar, tarihe geçmiş kanlı bir din çatışması olayından haberdar değil isek de[98], çeşitli inançların yayılmasında, tarafların azimli davrandıklarını ve uzun vâdede sonuçlar derlemekte sabır gösterdiklerini, mücâdelelerin alttan alta, belki, sinsice, ama, bilinçlice sürdüğünü anlayabiliyoruz. Tabgaçlı Tao (M. S. 424-452) "Böri" ünvanını alarak Budizmi yasaklamıştı. M. S. 609-616'da Gök Türklü Şi - Pi de Budizme karşı çıkmıştır. Heftalitlerin Budizme düşman olduklarını, Toharistan Yabgusunun Budizmi istemeyen Türgiş soylu Herat Beyi Tarkan Tirek (Nirek, Nizek?) tarafından hapsolunmuş bulunduğunu da hatırlamak uygun olur. M. S. 630da Çine yenik düşmezden önce Tong Yabgu da Budizme karşı idi. Özellikle, budistlerin vücutlarının birçok yerlerini açıkta bırakan giysilerini anlamakta güçlük çekiyor, kendisi "ton üze ton" giyiyordu. Eberhard'a göre, Uygurlu Türkler bayrağa ve duvarlara çizdikleri göksel alp hükümdar Vaisravana'ya tapmak kisvesi altında asıl, Kök Teŋri'ye tapmaktaydılar (Hoten'deki Saka Metinleri) Budizmin temel teorisi Devir'e ve Tenâsuh'a dayalı olan "canlı öldürmemek" ilkesi, geçimi hayvancılığa ve otlak ihtiyacına dayalı bozkır kültürünün temelden değişmesi gereğini içermekte, yani, hem ekonomi hem nüfus yok edilmek tehlikesiyle baş başa idi. "Dizlilere diz çöktürten" hükümdarın kendisinin, Budist veya Manici rahipler önünde diz çökmesi, "kurtuluş"unda onlardan yardımlarını dilemesi, "imperium"u da ortadan kaldıran, ustalıkta işletilen "Passifist" siyasetin, din ve eğitim yoluyla, kan dökülmeden elde edilmiş bir zaferi görünümünde idi.

Kutluk, buyruğu Tonyukuk ile boyları derleyip toparladığı, ili derdiği için İlteriş adını alır (M. S. 681-692); kardeşi Kapagan (692-716), yine Tonyukuk danışmanlığında, On Oklar'ı (698, Bolçu harbi, Demir Kapı'ya varış : 701), Çin'i (706), Kırgızlar'ı (709) ve Türgişleri (711) yener. Kapagan'ın oğlu İnal başarısızlıklarından ötürü öldürülür, artık onun kutu kaçmış olmalıydı. Burası da ayrıca dikkatimizi çeken, değerlendirilmeye lâyık bir noktadır. Yönetimi yine Tonyukuk nezaretinde Bilge (716-734) ve Gültekin ele alır. Bu hükümdarların diktirilmiş olduğu anıtlar, bize göre, içlerinde felsefe tarihini ilgilendiren malzeme bulunan en önemli belgelerdendir.

Bumın'ın devletin doğusunu verdiği oğlu Mu-Han, torunu Taspar, sonra Tulan, Şi - Pi idi. Doğudaki ikinci Gök Türk devletinin hakimiyetine bu sefer de Türk boylarından yine Karluklar, Basmıllar ve Uygurlar birleşerek son verdiler (M. S. 742). Uygurlardan Kutluk Bilge Kül (M. S. 744) den sonra yine Uygurlu Moyen Çur ve Bögü hükümdar olmuştur. Felsefe tarihi bakımından önemli olan bir başka olay, Baga Tarkan'ın karşı koymalarına rağmen, Maniciliğin Böğü tarafından M. S. 762de resmen kabul edilmiş olmasıdır. Uygurlar kendileri gibi *dokuz* uruklu olan "*Dokuz Oğuzlar*" ile birleşerek "On Uygur" olurlar. "*On* Uygur *Dokuz* Oğuz", "*Dokuz* Oğuz - *On* Ok" ve hattâ, tâ başta *Ondokuz* adet Hun kabileleri, Hunluların ordudaki *on*lu taksimleri (Bügün de Türk ordusunda onbaşı terimi yaşamaktadır.) felsefe tarihi bakımından dikkatimizi çekmeye lâyık olaylardandır (Fârâbî'de "*On* Akıl *Dokuz* Felek" Teorisi). Son Uygurlu hükümdar da Kırgızların –Kırgızlar İkinci Gök Türk'ü kurmuş olan Kutlug İlteriş'in kardeşi Kapagan tarafından yenilmişlerdi– yardımıyla bu sefer de yine Çin'e yenik düşmüştür (MS. 840). Dil bilimciler, Uygur kültürünün üstünlüğü sebebiyle, asıl yenilgiyi, Mogol istilâsına tanık olduğumuz 1250'lere kadar çıkarmak eğilimindedirler[99].

Kendisine Birinci Gök Türkler'in Batı tarafı verilmiş olan İstemi'nin ölümünden sonra, oğlu Tarhan Tardu devleti ikiye böler (M. S. 576-582). Devlet M. S. 603'te büyük sarsıntı ile yıkılır. İstemi'nin Budizme karşı olan torunu Tong Yabgu devleti yeniden toparlar ama, M. S. 630'da Çine yenik düşer. Batı Gök Türklerin bu yenilgisine *On Ok*lar, Karluklar ve Tölesler yardım etmişlerdir. İslâmiyeti resmen kabul eden ilk müslüman devlet Kara Hanlıların bayrağı al denilen turuncu ipek kumaştan biçilirdi ve *dokuz* adet olarak kullanılırdı[100]. Bayrağın *dokuz* adet olması da yine felsefe tarihine yararlı malzeme olmak açısından dikkatleri üzerine çekmeye değer bir olaydır. Bu noktaya asıl, kendisinde dil bilinci çok parlak bulunan Kaşgarlı Mahmud ile edebî sanat değeri çok yüksek, arı Türkçe 6000-6500 beyitlik felsefî şiir *Kutadgu Bilig* yazarı Yusuf Has Hacib'in Kara Hanlı olduklarını eklemek gerekir. Bu sıralar Türklerin tekrar Anadoluda göründüğü sıralardır (1071, Malazgirt). *Dokuz* Oğuzlar, Gök Türklere ve Uygurlara bazen uyan bazen isyan eden, ikinci unsur olup Orhun'dan Batıya göçmüş, Abbasî Halifesi Mehdî (M. S. 778-785) zamanında Mâ Verâ ün - Nehr'e gelip müslüman olmuş, MS. 820-821'lerde Usruşana'ya akınlar düzenlemiş Türk topluluğudur. Sir Derya Oğuzları ise *On Ok*lardandır. Bu *Dokuz* Oğuzlar, ya *On Ok*lar'ın eski akrabasıdır, ya da isim benzerliği söz konusudur. Eğer, isim benzerliği söz konusu ise, onlar, Uygurlar içerisinde erimişlerdir[101].

Fârâbî'nin, ailesi, toplumu ve felsefe öğreniminin bir gereği olarak ortaya atmış olduğu "*On* Akıl *Dokuz* Felek" Teorisi, bir taraftan, *On Ok*lar ve *Dokuz Oğuz*lar (*Dokuz Ok*lar) şeklinde dağılmış Türkleri, ataları *On Dokuz* kabileli Hunlar örneğine göre toparlamak, öte yandan, kitaplı ve kitapsız dinlerin verilerini en önemli ideası Adalet, "*tüz*"lük olan "*al-'Akl al-Fa'al*" ile uzlaştırarak, bütün insan toplumlarını bilim, teknik ve sanatın, bir kelimeyle, kültür ve uygarlığın kaynağı olan tek akıl etrafında toplamak, bu

[98] Tezcan, *En Eski.*

[99] Tezcan, *En Eski.*

[100] Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 1926.

[101] Sumer, *Oğuzlar*, *Dokuz* sayısının Türklerdeki önemine döneceğiz.

toplama ve toparlamayı Matematik, Astronomi, Fizik, Biyoloji verileriyle destekleyerek evrenselliğini sağlamak bakımından, bu çok dağınık Evren - Toplum - İnsan olaylarını *kendi zamanı için* uyumlu biçime sokan, ilginç bir modeldir. Bu modelde hâkim olan ana fikir Evrene - Topluma - İnsana, bunların hepsine birden bir tek ideanın, Adalet - *Tüz*lük. *İdeas*ının hâkim olduğu fikri, eski bir Sumerli fikridir.

Batıdaki Gök Türklerin yenilgisinde eli olan On Oklar, hem isimleri itibariyle, hem de Arap ordularıyle karşılaşma sonucunda ortaya çıkan olaylar bakımından, yine, felsefe tarihi bakımından üzerine çok büyük dikkat çekilmek gereken topluluktur. "On Oklar", Çinliler gözünde, İli, Yıldız, Tarbagatay taraflarında yaşayan beş kollu "Tu - lu" ile, Çu ve Talas ırmaklarının suladığı topraklarda yaşayan "beş kollu" "Nu - Şe - Pi" ler olarak iki öbek halindedirler. "Tu - Lu"lar içerisinde, "Çu - Mu - Koen" kolundan Baga Tarkan hem ünvanı, hem de, hükümdar "Su - Lu" ile olan olumsuz bağlantılarıyle, yine, felsefe tarihi bakımından dikkatimizi çekmeye yarayacaktır. Ancak, bu Baga Tarkan ile Uygurlu Büğü'nün vekili olan Baga Tarkan = Ton? (M. S. 780), eğer, biribirine karıştırılmıyorsa, Baga Tarkan = Ton, Bögü'nün vekili olup, Maniciliğin kabulüne karşı idi. Çinliler, M. S. 768 de, ancak Uygurların baskısı ile Çinde Mani tapınakları kurmayı kabul etmişlerdir. Burxan ve Tao yolunda gitmediği için Mani menfurdu. Maniciliğin, gittiği ülkelerde, o ülkenin hazır din kalıplarına girmeyi başardığı ve bazen ihtilâlci bir teşebbüs olduğu hatırlardadır. Nestûrî Patrik Timoteus, I, tan, (M. S. 728-823) "Rex Turcarum", M. S. 781'de bir Nestûrî piskopos isteminde bulunduğuna göre, Türkler, Hıristiyanlık ile de ilgilenmekteydiler (Ş. Tekin). Burada dikkati çeken taraf, Türklerin kabul ettiklerine Çinlilerin karşı koymasıydı. Budist Jinagupta olayında da böyle bir durum saptanmış idi. Jinagupta, Çinden çıkarılmış görünüyordu.

Yine Tu - Lu'lar içerisinde, Tu'dan Türgişler, Peçenekler ve Türkmenler çıkacaktır. Türgişler, ayrıca, hakan Su - Lu dolayısıyle de dikkatimizi çekmek durumundadır. Nu - Şe - Pi'den Karluklar, M. S. 657 de Çine yenik düşerler. M. S. 678'de, Türgişler yüzünden, M. S. 682 de ise, tamamen dağılırlar. M. S. 659'da Doğu Gök Türklü hakanı, Kapagan'ın yendikleri arasında, bu Türgişler de vardı. Kapagan M. S. 716'da, öldürülünce, Türgişli Su - Lu, Batı Gök Türkü yeniden kurdu.(M. S. 717). Doğu Gök Türklü Bilge'den kız aldı, bir yandan Çin ile, bir yandan da Araplar ile savaştı (M. S. 717, 721, 724, 732), Ebû Muzahim = Boga diye ünlendi. Su - lu, devleti derleyip toparlayan, yıkılmışı yeniden kuran, "il derip törüg iden" bir hükümdardır. Câhız'ın ünlü *Fazail ul-Atrâk*'inde, Arap kumandanı Cuneyd ile tartışan hükümdar, eğer, bu hükümdar ise, o, bizce, kültür tarihimizde, Felsefe - Din tartışması hakkında, elimizde bulunan en eski belgelerden birinin konusunu teşkil etmesi, böyle bir tartışmayı belgelendirilebilen bir örnek oluşturması ve Fârâbî'yi düşündürtmesi çok muhtemel bir olay olması bakımından, en dikkate değer

bir simadır. Töreye göre, sadece alp değil, önce bilge sonra alp olması gerekli hükümdarın, böyle felsefî bir konuyu tartışma geleneği, Selçuklularda, Osmanlılarda (Fatih emriyle Alâeddin Tûsî ile Hocazâde'nin tartışması, Kanunî devrinde İbn Kemâl'in konuyu tartışması) ve daha önceleri de Hazar Türkleri arasında görülmüştür. Bu mütefekkir ve güçlü hükümdarı, eğer, teşhis doğru ise, siyasal çekişmeler yüzünden Baga Tarkan öldürtmüş olmalıdır. (M. S. 738). Baga Tarkan'ı da Çinliler öldürterek (M. S. 744) ülkeyi ele geçirmişlerdir. Ama, Karluklar da Araplarla birleşerek, Talas'ta Çinlileri yenilgiye uğratmışlardır (M. S. 751). Karluklar Batı Gök Türk'ü M. S. 766'da ortadan kaldırmış, Karlukları da Uygurlular yenilgiye uğratmışlardır. Bu savaşta dökülenler, yeniden, "On Ok"lara dönmüşlerdir. "On Ok"lar, anlaşıldığına göre, artık, "On Uygur"dan ayrı olarak, Batı Gök Türklüyü, Karlukları ve Türgişleri ihtiva etmektedir. Manici olan Uygurlar, M. S. 840'ta, Kırgızlar eliyle Çine yenik düşünce, Kansu'ya, Tien Şan'a yerleştiler, Çiklere Tarkan'lar verdiler. Düşünce tarihimiz bakımından, bu Tarkan verme, Tarkan yetiştirme olayı da dikkatimizi çekmekten geri durmamaktadır. Son Uygur Yabgu'su Kara Han adını alacaktır. (M. S. 840) Oğuzlar = Guzlar = "*Oklular*"ise, ya, Orhundan gelen Dokuz Oğuzlardır, ya, bu "On Ok"ların Nu - Şe - Pi kolundandır. Karaçuklular işte bunlara mensuptur (Sumer, *Oğuz*lar, S. 2-28). Fârâbî, işte, bunlar arasından çıkacaktır. Savran'a "bir günlük yol çeken Yesî'den gelen *Dîvân-ı Hikmet* sahibi Ahmet Yesevî de bunlar arasından çıkarak "Türkmen Kocası" denen Yûnus'u etkileyecektir. Kaşgârlı'nın "Yagmalarınki Hakaniye, Oğuzun ki daha ince" dediği Türkçeyi konuşanların ataları işte bunlardır.

Fârâbî de, X. Yüzyılda, tıpkı Hiung Nu'lar gibi, *Yirmidört* boylu Oğuzların yerleştikleri alanda, Sir Derya boyundaki Karacuk - Fârâb, Vâsic'de doğmuştu; ve, bu Oğuzların "kanları ve dâvâları üzerinde hüküm sahibi", hastaları hakkında söz sahibi olan, geleceklerinden haber veren, din törenlerine başkanlık eden, (ata) söz(ü) söyleyen, uzluk *ata*ları, yani hakîmleri, yani bilgeleri vardı. Netekim daha sonra, Oğuzlar içerisinden çıkmış olan Selçuklu Begi'nin yanında da "İlm-i Nücûm" bilen bir "Mevlâna Zâde" bulunuyordu, onun bazı sözleri doğru çıkıyordu. Dandanakan'da, "Bir saat dayan zafer senindir" diye öngören "Mevlâna Zâde"ye, Gazneli ordusunu bozan Tuğrul ve Çagrı Beg ile Yabgu Musa, atlarından inerek yükünmüşlerdir[102]. Tarihler, Türk hükümdarı Attila'nın da Mauriakum meydan muharebesinden önce (M. S. 450), muharebenin talihi hakkında öngörücüsünden haber almak ihtiyacından ve onun bu haberine göre muharebeyi gevşek tutmuş olduğundan bahsederler[103].

Şurasını hatırlamak yerinde olur ki göksel nizamın insan kaderiyle bağlantısına olan inanca dayalı Astrolojinin kaynağı Mısır değil - çünkü ora-

[102] Sumer, *Oğuzlar*, 38, 44.

[103] *Atillâ ve Hunları*, Vaczy, Baştav Çevirisi.

da Astroloji değil Astrolâtri var idi - Mezopotamya idi; Mezopotamya'da tanrılar, her sene toplanıp *Nam*'ı göklere yazdıklarına göre, bu yazıyı okumak, başta hükümdar, herkesi ilgilendiriyordu. Netekim Çin'de astronomi devlet memurunun elinde, oysa Sumerlilerde, Ziggurat'ta, tapınaktaki rahip memurların elinde bulunuyordu. Astroloji, yalnız, gökte nizam olduğu inancıyla, ancak, astronomiye olumlu bir etkide bulunabilmiştir[104] Chou'ların (M. Ö. 1050) Çin'e getirmiş olduğu görüşlerden de anlaşılacağı üzere, Türklerin gök Dini, gökte Kutup Yıldızı etrafındaki tertibin aynen yeryüzüne, özellikle Topluma ve İnsana yansıdığı inancıdır. Türkler, evrendeki nizamın yeryüzüne, özellikle, topluma ve insana yansıdığına, en eski zamanlardan beri inanmaktaydılar. Bu noktaya yukarıda ayrıntılı olarak temas edilmiştir[105].

Oğuz Yabgu Devleti'nin, X. Yüzyılın birinci yarısında müstakil ve kudretli bir devlet olduğunu biliyoruz. Yabgular kışın, Yeñi Kent'te oturmakta idiler. Oğuzlar ise, oradaki yurtlarında eskiden beri bulunmakta idiler; ve, oraya Doğudan gelmiş idiler. Bu Oğuzlar ya "*Dokuz Oğuzlar*", ya da "*On* Ok"lular ("*On* Uygur *Tokuz* Oğuz". Şine Usu, IX-X. yüzyıllar) olmalıydılar. Bu Oğuzlar, Gök Türklüden ayrılıp Doğu'dan geldiklerinde, orada, geldikleri yerde, Peçenekler bulunuyordu[106]. Bu Oğuzlar, eğer, "*On* Ok"ludan (veya

[104] Sayılı, *Mısırlılarda*.

[105] Bk. Burada. S. 634 not 63.

[106] Tarihçilere göre, "On Ok"lara mensup teşekküllerin başında, Peçenekler gelmektedir. Peçeneklerin üç asîl boyunun, Ertim (başbuğu Baycan), Çur (başbuğu Küyel), Yuka (Başbuğu Korkut) nın müşterek adı Kenger'dir. Öteki boyların adı Külbey, Karabey, Talmat, Kapan, Çapandır (Porfirogennetos'a göre). Kenger, Batı Göktürk ülkesindeki harekât esnasında (701), Sugdak seferi sırasında, Kengeres, ile birleştirilmiştir (*Oğuzlar*, 12-13). (Klyaştorny, *Orhun Abidelerinde Kengünün Kavmî Yer Adı*, Çev. İ. Kaynak, *Belleten*, 69, 89-104) Kenger, Karaçuk Dağları ile, onun kuzeyindeki bozkırlarda yaşayanlardır. Peçenekler, Beyrûnî'nin *Tahdîd* ine göre, Aral çevresinde yaşamaktadır. İsficâb ve Talas tarafında da Karluklara komşu idiler. XIII. Yüzyılda Halep çevresinde yaşayan Türkmen Beglerinden birinin adı Kenger Oğlu (İbn Kengâr) dur. Safevî Kızılbaş boylarından Ustacular'ın oymaklarından biri Kengerlu'dur (*Oğuzlar*, 13). Aşağı Sir Derya ve Aral, Oğuzlardan önce, Peçeneklerin idi. Oğuzlar Peçeneklere saldırıp onları Enbe ırmağının ötesine attılar. Peçenekler, Enbe-İtil arasına yerleşti, 883-893 Oğuz-Hazar müşterek hareketi ile, İtil'e vardılar. Don-Tuna arasını işgâl ettiler. Balkanlarda kaldılar. Kıpçak-Bizans ittifakı ile ortadan kalktılar. Ebû'l-Gâzî'den gelen Türkmen rivayetleri, Oğuz-Peçenek mücadelesinde, Peçenek'li Toymaduk'un Salur Kazan'ın babası Enkiş'i yenip hatununu tutsak etmesini anlatır. (Sumerli Enkidu ile Enkiş arasındaki ses benzerliği, Enkidu ile de kültür ve uygarlığın koruyucusu Enki arasındaki isim benzerliği gözden kaçmamaktadır). Üç yıl sonra Enkiş, mal karşılığında karısını kurtarır. (Kıpçak beyi) Salur, "Becene" iline yürümüştür. Burada, Peçenek elinin hükümdarına "Toymaduk"adı ("*Aplestoi hontes*" Aç Gözlü) (Porphyriogennetos, *De Administrando İmperio*, S. 72) (Krş. Kurat, *Türk Kavimleri*, S. 62), belki, Rabelais'in (1495-1553) Gargantua'sı gibi bir tipe, belki de saldırganlığa ve açgözlülüğe telmihen verilmiş olabilir (Netekim Oktar'ın fazla yemekten çatladığı rivayet edilir). Ayrıca, Peçeneklerin üç asîl boyuna verilen Kenger adı ile işgâl etmiş oldukları yurdun adının Kengeres olması, Sumerlilerin Ku-en-gi-(r)-a veya *Kenger* demelerindeki ayniyete yakın benzerlik dikkati çekmektedir. Sumerliler "Arali"den geldik, "Kaphuzi"den geçtik demekteler (Hrozny, *die "alteste Geschichte vorder Asien*, 1940, Krş. Dilemre, *DTCF* Dergisi I, 4, 1943, S. 119) imiş. Bu hale göre, acaba, Oğuz Destanı'nın bir kısmı, Sumerli'lerin Kılkamış Destanı'ndan doğrudan doğruya veya herhangibir dolaylı yoldan alınmış malzemelerle örülmüş olabilir mi? Netekim, Salur Kazan'ın babasının adı Enkiş de Kılkamış'ın arkadaşının adıyle, Enkidu ile veya Enki ile bir benzerlik göstermektedir. Bogaç ile Teze-Minotaure", Tepegöz ile Cyclope benzerliğine ek olarak Deli Dumrul'un macaraları, Banı Çiçek'in amozon tipi savaşçı olması da bir hayli düşündürücüdür ve Niebelungen'deki Kriemhild'i hatırlatmaktadır. Tepegöz'ün babası deniz perisi ile birleştiğine göre, bu, İnanna ile birleşen bahçıvan Shukallituda gibi değil midir? O, *Sarbatu* ağacı kültürünü başarmıştı. Kramer, S. 66 Deli Dumrul'a canını veren eşi, Kılkamış'a yardım eden Suduri Sabitu olamaz mı? Yasevi'nin hayatında, Ziu Sudra - Tufan efsanesini hatırlatan Kara - çuk'un tufanda yok olması teması tekerrür eder, "kuş *doni*"na girip uçmak Etena'nın uçuşunu hatırlatır. Batı Asyadaki kavimlerin Sumerlilerle akraba oldukları hakkında yayın vardır. E. *Elkitabı*, S. 4. *The History of Makind* I, 2

Selçuklulardan çok önce (IX-X. yüzyıllarda) Aral-Hazar arası sahada vuku bulmuş olan Peçenek-Oğuz-Kanglı-Hazar mücadelesi yer yer ve birinci tarih tabakası olarak Korkut Ata'nın Oğuz Nâme'sinde, özellikle Yengi-Kent'in teşekkülü sırasında yansımıştı bile (Kurat, *Peçenek Tarihi*, 1937, İstanbul; Kurat *Türk Kavimleri*, 1972, S. *Sümer*, *Oğuzlara Ait Destanî Mahiyette Eserler*, *DTCF Dergisi* 1959, XVIII, 4, 459-456; Sümer, *Oğuzlar*, Dizin Krş, Gökyay, *Dede Korkut*, 1972, Ankara, MEB, LIII, vd.; Jirmansky, *Kitâb-ı Dede Korkut Ve Oğuz Destanı Geleneği*, *Belleten*, Ekim 1961, XXV, 100, 609-629). Sümer'in kanaatine göre, ikinci tabaka tarihî olaylar XIII ve XIV. Yüzyılda, Akkoyunlu-Trabzon Rumu-Abhaza mücadelesinde, yine aynı destanda yansıtılmıştır. (Krş. Diez, *Denkwirdigkeiten von Asie*, Berlin, 1815. Krş. Gökyay, XV, DLXVI. Suat Baydur, *Euripides'in Alkestis'i*, *Dede Korkut'un Deli Dumrul'u*, *Türk Dili*, I, 1).

[107] Sümer, *Oğuzlar*, 36, 37, 53.

[108] Tugraîliğin "Tamgaçı"lık ile ilgili olduğu muhakkaktır. Tamgacı yüksek bir devlet memurluğu idi. Türgişli Su-Lu, dünürü Göktürklü Kül Tigin'in *Yug* merasimine iki "Tamgacı" sını göndermişti : Oğuz Bilge Tamgacı ile Makaraç Tamgacı (Sümer, *Oğuzlar*, S. 24). (Acaba Tapgaçlar, Tavgaçlar Tamgaçılar olabilir mi?). Sanat tarihçileri, bize, "*Tamgalu*"yu açıklamaktadırlar, Bu, "tuğlalardan yapılmış bezek olup, belki gizli, şifre veya sihirsel bir anlamı vardır" (Emel Esin, *Türk Sanat* S. 109). Eğer, hal böyle ise, o zaman, Türk kültürünün açıklaması yapılmamış ne kadar çok malzemeye sahip olduğu buradan çıkarabilir, halılar, kilimler, çoraplar, her çeşit örgü, işaret, "ben"in manâlarını düşünebiliriz. Araştırıcılar bize, "*Tam-gar*"ın Sumer -Akkad kervanlarına verilen bir ad olduğunu söylemektedirler. "Tamgar", "Tug-gar", "Trht", "Trieste", "Tra, "Tarik", "Troho", "Trade", "Train", "Tractus" arasında ilgiler kurulmaya çalışılmıştır (Bk. Hrozny, *Die alteste*; Krş. Dilemre) Hrozny, Avusturalya posta teşkilâtını İngilizlerin Türklere kurdurduğunu kaydetmektedir. Eğer, devletin çeşitli mal ve madenlerde otorite, prestij ve garantisi düşünülecek olursa, mühürler, "tamga"lar, işaretler, "ben"ler, "en"ler arasındaki ilişkiler kurmak tabiîleşir. Sumerlilerde Ay Nannar, An ve Enlîl emri ile "gebe bırakıyor", "tamgalıyordu". Bu, Nin Khursag'ın kucağında "suretsize, "Mâ"sız'a, "Nam"sız'a "Ma"sını, "sûret"ini vermekten başka bir şey olmasa gerekir. Bir de buraya *Rta*, *Ratis* ile bunların *Tao* ile de *Tav*'ın benzemeleri ekleyelim.

"*On* Uygur"dan?) iseler, bunlar Çinlilerin *Nu-Şe-Pi* dedikleri olacaktır[107]. İşte bu Oğuz Yabgu Devleti'nde, *Tarkan* ve *Yınal* unvanları bulunmaktaydı. Fârâbî'nin dedesi ise bir *Tarkan* idi. Oğuz Yabgu Devleti'nde "Tamgacı" yüksek bir rütbe olmalıydı. Yabgu "tamga"larına ve fermanlarına "Tugrak" denmekte idi. "Tuğraîlik" (Nişancılık) Türklerde önemli bir devlet memurluğu idi[108]. Sumer ve Akkad kervanlarına "*Tamgar*" denildiği de bilinmekte-

dir. Yine, Sumerlilerde Ay Nannar'ın "gebe bıraktığı" bilinmektedir. O halde, Ay Nannar'ın, Ay Altındakilere bir çeşit "tamga"sını bastığı, mühürünün izini bıraktığı söylenebilir. Proto Fırat ve Proto Dicle substra kültürde, "Dagan" yani", Memleket Beyi Tanrısı" var idi. Tarihler, Etrek adlı Oğuz subaşının Tarkan ve Yınal gibi kengeştiğini, "meşveret" ettiğini de kaydederler. Kengeşmek sonraları Osmanlılarda da görülecek olan Selçukluların da bir âdeti idi, tıpkı, Hunlularda olduğu gibi[109]. Sumerlilerde yalınız *Diku*lar ve hükümdarlar değil, tanrılar bile kararlarını birbirleriyle görüşüp danışarak alıyorlardı, adetâ, "kengeşiyorlardı".

Fârâbî X. Yüzyılın birinci yarısında Gök Türklerin arkasından parçalanmış olan bir Türk âlemi levhası da seyrediyor olmalıydı. Çünkü bilindiği üzere, Uygurlu Devleti VIII. yüzyılda ve X. yüzyılın birinci yarısında Batı Türkleri ile ilgisini kesmiş, Çin'e dönmüştü. X. Yüzyılın birinci yarısında Orta Asya'daki Türk "el"i Oğuz, Karluk, Uygur, Kimek, Kırgız ve Peçeneklerden oluşmakta idi. Karluklar ilkin, Uygurlularla bir olup Gök Türklüyü yendikten sonra, artık onlarla anlaşamayınca Batıya, "*On* Oklar"a dönmüş idiler. Ama, Uygurlular da "*Dokuz* Oğuz" adıyla anılırdı. Selçuklulardan çok önce, IX. ve X. yüzyılda Aral - Hazar arası sahada vuku bulmuş olan Peçenek - Oğuz - Kanglı - Kıpçak - Hazar mücadelesi yer yer ve özellikle Yengi - Kent'in teşekkülü sırasında, birinci tarih tabakası olayları olarak Korkut Ata'nın Oğuz Nâme'sinde yansımıştır[110]. Bilindiği üzere, ikinci tabaka tarihi olaylar XIII. yüzyılda Akkoyunlu - Trabzon Rumu - Gürcü - Abhaza mücadelesi de, yine aynı destanda canlandırılmıştır. Tıpkı Sumerlilerin Dingirlerinin her tür *Nig* (Ne-i - ki, "Neng")e o *Nig*'in *Ma*'sına uygun bir *Mu* (ad) vermelerindeki gibi, "Adlı Oğuz'a ad koyan", "soy soylayan", (ata) söz(ü) söyleyen, hikmet hazinesini saklayıp bekleyen, keramet gösterip hastaları sağaltan, "Begleri alkış"layan, kötüleri "karkış"layan, "yelteme" ile yiğit yüreklendiren, alpleri "tartım"layan, şadlık çalıp kutlayan, Oğuz'a "bilü" veren, Oğuz kavminin "bilge"si, geleceği deyiveren Korkut Ata'nın düzmüş olduğu destanında da, Kılkamış'ın geçirmiş olduğu o aynı ölüme çare arayış beşerî tecrübesi, Deli Dumrul (Digenis Akritas, Alkestis, Tepegöz)'un ağzından duyulacaktır[111]. *Oğuz Nâme*'de Salur Kazan'ın babası Enkiş ile Kılkamış'ın arkadaşı Enkidu ve Hikmet Tanrısı Enki arasındaki ses benzerlikleri de gözden kaçmıyor. Kılkamış ile Enkidu'nun göksel boğayı parçalamaları, Teze'nin Minotor'u tepelemesi gibi, *Oğuz Nâme*'de de Boğaç boğayı öldürmüştür. Su - Lu'ya Ebû Muzahim = Boga adı verilmiştir.

Bir yandan Gök Türk - Karluk - Uygur mücadelesi, bir yandan Oğuz - Hazar - Peçenek mücadelesi sonucunda yıkılan birliği, dağılan "Ok"u, bu "*On* Ok (*On* Uygur)", "*Dokuz* Oğuz"u bir Uzluk Oğlu - hatırlanacak olursa Kief Knezine karşı durabilmek için, Kumanlara dayanan Çernikof Knezi Oleg Svyatoslaviç, Kuman başbuğlarından *Osoluk* (Uzluk)'ın kızı ile evlenmişti. Uzluk adı herhalde Türk idareciler arasında kullanılagelen bir ad olmalıydı - Tarkan'ın torunu olan, *Kut*'u tanıyan Fârâbî, "*On* Akıl *Dokuz* Felek" teorisi ile, tıpkı, vaktiyle, herhalde, "İlmi Nücum"a dayanan, "bilge"ye yükünen ataları ve kut'u tanıyan toplumunun idarecilerinin yaptıkları gibi, ama bu sefer akla dayanarak, "*Al-'Aḳl al-Fa'âl*" etrafında toplayabileceğini de, acaba, düşünmüş olmamalı mıydı? Fârâbî, "*Medine-i Fâzıla*"sı için öngörmüş olduğu "*Melik-i Âdil*"de saymış olduğu vasıflar bir kişide toplanamayınca, bu vasıfları haiz en az *altı* ("Altı Köşe Begi"?) kişinin bir araya gelerek devleti idare etmelerini önerdiğinde ("Meşrûtî idare"?), acaba, "kengeş" örneğinin etkisi altında kalmış olmamalı mıydı? - Biliyoruz ki Attila da "kengeş" yapardı -. Hele, kendi ülkesinde yetiştikten sonra, Bağdad'a ve Orta Doğu'ya gittiğinde, çeşitli din, dil ve ırktan insanları toplayacak şekilde, bu teorisini geliştirmiş olmamalı mıydı? "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"de, mevcut idareler içerisinde, merkeze, adâlet kavramını aldığında, Fârâbî, acaba, toplumunun tarihi derinliklerinden gelen "*tüz*"lük duygusu örneğine göre beslenmiş olmamalı mıydı? Yabancı tarihlerde bir bölüğünün 'Çin nüfus deryası"nda, bir bölüğünün ise "Hint - Avrupa nüfus deryası"nda[112] "boğulmuş" olduğu söylenen Türkler'in arasından çıkmış, onların toplumunda yetişmiş olan Fârâbî'nin sözkonusu teorisini, böyle, bir kez de, kendi ortam şartları ve tarihi derinliği açısından bakarak açıklamaya çalışmak girişimi "cür'etkâr bir faraziye" sayılamasa gerektir.

Câhız'ın *Fazâil al-Atrâk*'ı bize, Türk - İslâm düşünce tarihinde bildiğimiz ve hükümdar düzeyinde cereyan etmiş olan ilk ve en eski felsefe - din tartışmasını da nakletmektedir. Bunu yukarıda belirtmiştik. Bu tartışma dolayısıyla, Türk ellerinde hüküm sürmekte olan ve felsefenin konusu olan Değerler'den hükümdarın kendi ağzından haberdar olmaktayız. Söz konusu olan felsefe - din tartışması, Emevîler'den Hişam'ın Horâsan Valisi Cuneyd ile (ölm. 733) Türk Hakanı (belki Türgişli Su - Lu, "Ebû Muzahim", ölm. 738) arasında geçmiştir. Bu konuşmanın tarihi Orhun Yazıtları'nın dikiliş tarihinden çok uzak bulunmamaktadır. *al-'Aḳl al-Fa'âl* kavramının muhtemel kökünü ararken, çeşitli anlamlarını saptamaya çalıştığımız kut kavramının hükümdarın ağzında nasıl kullanıldığını gördüğümüz için, bu Orhun Yazıt-

[109] *Oğuzlar*, 53. Kengeş ile ilgili özdeyişten bizi Abdülkadir İnan haberdar etmektedir : "Ülken bîler kaldı da, Kuldar girdi kengeşke" (Büyük Beyler gitti de Köleler danışmaya girdi) (Bk. *Radloff'un Problemleri*, *DTCF Dergisi*, II, 3, 488 489). İnan'ın bu özdeyişi "Koçlar öldü, köpeklere çan takıldı" özdeyişinde, Anadoluda halâ yaşamaktadır. İnan "... Kengeşgende ne desti..."yi de eklemektedir. Bunu bir *kargış* saymak doğru olur mu? *Kargış*'ın, gerçekle yalanı ayırdetme töreni olduğu hakkında, Bk. Ab. İnan, *Eski Türklerde ve Folklorda Ant*, *DTCF Dergisi*, *VI*, 4, 1948. *KB* de : "Ukuş bolsu yolçıng kengeşçing bilig", 5209, i okuyoruz.

[110] *Oğuzlar*, 53;

[111] Bk. not 104.

[112] Vacyz, *Hunlar Avrupada*, S. 52-53.

ları'nın, araştırmamız bakımından ayrı bir önemi bulunmaktadır. Câhız'ın nakletmiş olduğu Türk Hakanı ile Arap kumandanı Cuneyd arasında geçen felsefe - din tartışmasını Mâ Verâ ün - Nehr'de bir çok kaleler zaptetmiş olduğu için büyük bir kahraman sayılan kumandan Cuneyd'in bizzat kendisi, Sâlih b. Ali el - Abbâsî'ye anlatmıştır. Sâlih de bunun oğlu 'Abd ul - Melik'e anlatmıştır, oğul da bunu Halife'nin "mevlâ"sı, devlete sadık, "dili, devlete 10.000 kılınç ve mızraktan daha faydalı" - Bu düşüncenin en eski vesikası M. Ö. 2080'lerden kalma (Bk. S. 622) - olan İbrahim el - Sindî'ye anlatmıştır. Abbâsi ailesinden olan Abd ul - Melik, 169 Hicrîde, Hâdi'nin Musul valisi, 171 H. de Harun Reşid'in Medine, Safâif ve Şam valisi olan, 187 H. de ise, yine Harûn Reşid zamanında, hilâfet iddiası isnadı ile Bağdad'da hapsedilmiş bulunan ve Emîn tarafından serbest bırakılmış olan, 193 H. de de Emîn'in Şam ve El - Cezire valisi olan, 196 H. de (811 Milâdî) Rakka'da ölen kişidir. Cuneyd ile Türk Hakanı arasındaki konuşma üç saat kadar sürmüştür. Bu üç saat zarfında, Türk Hakanı'nın yalnızca ağzında dili kıpırdamıştır. Görülüyor ki hükümdar "turgan", "turan", "tüz"dür. "Turunç" önemlidir. O, sanki "Temür Kazguk" gibi, son derece terbiyeli ve disiplinli, saygılı, edebli ve dimdiktir. O, bu üç saat zarfında din konusunda felsefe yapmış[113], Arap kumandanı ile Ceza Hukuku'na ilişkin konularda tartışmıştır. İnsanlar arasında "Zânî", "müfterî", "fâsık", "hafif meşreb", "gâsıp", "katil", "yalancı", "kovucu" (*Chaos* yapan, olumlu değerleri boşaltan, kovuk açan?) v. b. olanların İslam Dinince nasıl değerlendirilmiş olduğu üzerinde durmuştur; soru sormuştur. Arap kumandan ile birlikte ve beraberce "kısas", "hapis", "dağlama", "sürgün" cezalarını tartışmıştır. Arap kumandanı, durumu, "Siz toplumu *akıl* ile biz ise *nakil* ile yönetiriz" şeklinde toparlamıştır. Bu tür bir toparlayış biraz yukarıda bahsettiğimiz Bernard Lewis'in "*Hukûma and Dawla*" makalesindeki gözlemlerine bir katkı oluşturacak niteliktedir. Bernard Lewis'e göre, İslâm Âlemi'nde, "dawla" standart anlamını kazandıktan sonra, "*Milla*" ile bir gittiği halde, "*Din*" ile bazan birlikte bulunmuş, bazen "*Din*"e karşı olmuştur. Meselâ, yukarıda da belirttiğimiz üzere, Buveyhli, Eyyubî ve Fatımîler, "Din" ve "dawla"yı birlikte kullanmıştır[114]. Arap kumandanı ise Türklerde "Din" ile "dawla"nın ayrı olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.

Gerçekten Sumerlilerde de ana hukuk kavramları somut eşya isimlerinden ıstılah yapmak, terim türetmek suretiyle elde edilirken, Samilerde, "*Dînu*" ve "*dînat*" toplum kanunu anlamına geliyordu[115]. Tarihçiler, Sasânilerde, adâletin, hükümdarın tebasına bir lûtfu olduğunu vurgulamışlardır[116].

[113] *Fazail al-Atrâk*, S. 86 vd.

[114] Bernard Lewis, *Hukûma and Dawla*, S. 629 v.d.

[115] Aramî *Talmûd*'un esaslı kanunu: "*Dînâ d'amalhûta dînâ*" (Devletin kanunu kanundur) da Uriel Heyd, "*Dînâ*"yı "Kanûn" ile çevirmektedir. Bk. *Osm. Ta.* S. 303

[116] İnalcık, *Kutatgu Biligde Türk ve İran Siyaset Nazarıye ve Gelenekleri. Arat Armağanı*

(Nizâm ul - Mulk, *Siyâset Nâme*). Oysa, Gültekin Anıtları'nın ruhu, hükümdarın "hikmet-i vucûdu"nun halkının refahı olduğu merkezindedir. Yani, adâletli olmak, *tüz*lük, hükümdarın halka bir lûtfu değil, aslî *görevi*dir. (Tıpkı *Monarkomahlar*da, hükümdarın halkın efendisi değil, hizmetlisi olması gibi). O, bu görevi, Gök'ten almıştır, daha doğrusu, bu görev onun için Tanrı'nın yarlıgamasıdır. Hükümdarın bu görevi yapabilmesi için de "*Kut*"u vardır. Bu görev "Kara bud"un gönencidir. Hükümdarın bu tutumunun Romalıların terimi *Patres Potesta* (Ağaoğlu Ahmet : "Baba Velâyeti". Fuat Köprülü : "Velâyet-i Pederâne") ile karşılaştıran[117], "Kut"u *İmperium* sayan araştırıcılar vardır. Catilina olayında suçlanan Çicero'ya, Konsül Catulus'un *Pater Patriae* (Vatanın Babası) dediği de hatırlardadır[118]. Hatırlanacak olursa Sumerli Gudea da halkı için "*Sibasi*" (Sopası *si* olan çoban) idi ve kanunları Gök'ten alarak Gök adına uyguluyordu. Kutuglar veya Kut'lardan bir hükümdarın adı Yarlagan idi. Cuneyd ile tartışan Türk Hakanı'nın Türgişli Su - Lu (Ebû Muzahim?) olduğu tahmin edilmektedir. Ama, ondan başka devlet konusunu işlemiş ve incelemiş olan Türk prensleri de vardır : Câhız'ın hâmisi olan, Mütevekkil'in Divan Kâtibi, şair Ebû İshak İbrâhim b. Abbas b. Muhammed b. Sul Tigin (792-857) gibi. Ebû İshak'ın dedesi bir "Abbâsi daîsi" idi. Ebû İshak, "*Al-Dawla*" isimli siyaset kitabını yazmıştır. Şair, Kâtib Feth b. Hakan da *İḫtilâf ul-Mulûk*'u kaleme almıştır. Bu sıralar, Platon ve Aristoteles'in toplumla ilgili eserlerinin henüz Arapçaya çevrilmemiş olduğu sıralardır. Gerçi daha önce, Hintlilerin *Dharma Şastra*'sından, Sâsanilerin yarı resmî tarihi sayılabilecek *Hudaî Nâme*'nin ve *Câvidan Ḫirad*'ın varlığından haberdarız. Ama, Fârâbî, *Hikma*nın Kaldelilerden gelmiş olduğu hakkında çok açık bir bilinç, yazıya geçirilmiş bir kanaat taşıyordu. O *Hikma*nın Kaldelilerden sonra Mısır'a geçtiğini, onlardan da Yunanlılara intikal ettiğini söylemiştir. *Hikma*, ilkin ve kökte "yular", "koşum" anlamını taşıdığı, sonra yargıçın hükmü anlamına geldiği, nihayet standart anlamına kavuştuğunda, onu bu şekilde ilk oluşturanlar Sumerliler idi. Terim, sonra, İranlıların ve Yunanlıların vermiş oldukları çeşitli anlam içeriklerini kazanmıştır.

Dilbilimcilere göre "Eski Türk Çağı" devletlerinde, zaman zaman, Budacılık ve Manicilik gibi büyük dinlere ağırlık verilmiştir; ama, bu, Atacılık, Şamanlık ve Teñricilik'in büsbütün bırakılmış olduğu anlamına gelmez. Değişik inanç sahiplerinin Türk yöneticileri eliyle kovuşturulmuş olduğu veya halk arasında din yüzünden bir kavga çıkmış olduğu hakkında elimize bir belge geçmemiştir. Değişik inanç sahipleri biribirlerine karşı saygılı idiler. Tarihe kaydolacak bir inanç çatışması da olmamıştır. Büyük dinlerin kabulü, herhalde, devletin bütünlüğü ve sürekliliği amacıyla vuku-

[117] I. TTT Cemiyeti Kongre Zabıtları, Kafesoğlu, Köymen, Ateş, O. Turan, tartışmaları. *Belleten.*

[118] Ayşe Sarıgöllü, Cicero, *Ödevler*, 1980, DTCF

bulmuş olmalıydı. Türkler arasında, türlü türlü inançlar bir arada yaşayabilmiştir. Türklerde hiçbir din büyüğünden saygısızca söz edilmemiştir[119]. Buddhacılığı yerip duran Kaşgarlı bile, Atalar Dini'ne saygılıydı[120]. *Muhâkemetü'l-Lugateyn*'de ise kültür tablosunun değişmiş olduğu şu değerlendirmeden anlaşılmaktadır : Türkler, Sartlara (İranlılara) nazaran, "Tiz fehimrâk", "bülend idrâk", "hilkat-ı pakrâk"tır, "sıdk" ve "safâ" sahibidir, "tüz" niyetlidir; Sartlı ise Türk'ten "taakkulde ve ilimde dakikrâk"tır, "kemâl", "fazl" ve "fikret"te derindir, "ilim" ve "hikmet" sahibidir. Buraya, bir de M. S. VI. yüzyılda bir Çinli görevlinin gözlemlerini ekleyelim. Ama önce şurasını yeniden hatırlatalım ki Türk tarihinde M. S. 545'te Bumın'a, Çin sefiri olarak, Kansu'lu bir Sogut'lunun gönderilmiş olduğu bilinmektedir. Tu - Lan Kagan (588-589)ın ise Çin politikasına karşı bir Soğutlu danışmanı vardı. Ayrıca, Çinliler de Sogutluya karşı bulunmakta idiler. Çinli görevlinin Çin hükümdarına sunmuş olduğu bir rapordan da haberimiz vardır. Bu rapora göre Türkler "sâf"tır, uzak görüşlü değildir, aralarında kargaşalık çıkarmak kolaydır. Ama Sogutlu hilekârdır, sinsidir, Türkleri "idare eder"[121]. Bütün bu değerlendirmeler yanında bir Türk elçisinin mezar taşında "erdemli olan millet güçlü olur" diyen şu yazıtı da hesaba katmak gerekiyor : "Erdem bolsar bodun erk bodun"[122]. Demekki erdem kavramı, Türkler arasında, mezar taşına kazınacak yücelikte ve değerde bulunmaktaydı. Bu erdemlerden en önemlisi "*tüz*" olma erdemi idi. Yenisey Kitabeleri'nde (VII. yüzyıl), "alp bilge"lerden, "Köni Tirig" (Adaletli, bilgili) adını okuyoruz. Burada, Sumerli hükümdar Tirigan adını hatırlamamak elden gelmiyor. ("Hayy" = bilgen, diri, canlı'nın kökü?) *Tüz*"lük erdemi Cüneyd ile üç saat durmadan konuşan hükümdarın tâ "tüz" oturuşundan başlayarak "adâlet" endişesi şeklinde düşüncesinde de yansımış, dilinden dökülmüştür. Demek ki, bu konuda, Türkler hakkında, Araplarla Çinlilerin kanaatleri birbirlerini pekiştirmektedir. "Tüzlük"ün, siyasette "sâf"lık veya "güvenilir düşman" olduğu da anlaşılmaktadır. Burası Slav Havarisi, Krilla mucidi Selânikli Konstantin'in M. S. 860-861 tarihli Hazar Misyonu'nu yeniden hatırlamanın da yeridir. Konstantin, Kırım, Semender ve İtil'de Hazar büyüklerini bulmuş, iyi karşılanmış, Hakan huzurunda, papaz - hoca (Hakan?) din tartışması yapmış, ama, başarılı olan tartışmaya rağmen Hakan Yahudi Dininde kalmayı tercih etmiştir[123].

"Adâlet" kavramını temele alan *Medine-i Fâzıla* yazarı Fârâbî işte böyle bir kültürü ana diliyle alarak yetişmiş bulunuyordu. İleride, İbn Sînâ'

[119] Tezcan, *En Eski*,

[120] Canpolat, *Divân'da Şamanizm İzleri, Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1974, 19-34.

[121] Tezcan-Çağatay, *Kök Türk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi : Sogutca Bugut yazıtı*, S. 251, 1975-1976, *TDAY Belleten*,

[122] Malov, *Yenisey*, Krş. Emel Esin, *El Kitabı*.

[123] Kurat, *Hazar*, S. 226.

nın "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"e ilişkin düşüncelerini incelerken, niçin özdeşlik İlkesi'ne sarılmış olduğunu, niçin varlıkta Polarite (Zıtların Birliği) yi, düşüncede "Çelişki"yi, "*müsâdere*"yi, "*teselsül*"ü, "*muşâgabe*"yi, ruhta "*Tenasuh*"u reddetmiş olduğunu, filozofları niçin "*Muşâgabe Ehli*"nden ayırdığını kendimize sorduğumuzda, tekrar bu köklere inilecek, bu köklere dönülecektir. Çünkü, İbn Sînâ'nın da, Fârâbî'nin etkisinde olarak, Fârâbî'nin etkisinde kalarak, bir filozof sıfatıyla bütün ruhunu ve düşüncesini yöneten "tüzlük"tür. "Tüzlük", yani adâlet, ona göre ne varlıkta "polarite" ile, ne zihinde "Çelişki" ile, ne de ruhta "*Tenâsuh*" ile bağdaşabilir. Varlıkta "Polarite" ve zihinde "Çelişki", en sonda yine, varlıkta ve zihinde "*Chaos*" (Kovuk)a varır. Ruhta "Tenâsuh" ise ahlâkın temelini alır, götürür. Şurasını hatırlamak uygun olur ki Türklerde, ölü, mezara, şahsî eşyasıyla giyimli kuşamlı olarak oturtulur, eline *çamçak* ("*tolu*")" kabı verilir, önüne kutsal kazan konur. Cennete atı ile gideceği için atının başı, ayakları ve derisi, mezarın başına dikilen bir direğe asılır, mezarının etrafına, cennette kendisine hizmet edecek olanların "balbal"ları dikilir[124]. Oysa, "tüzlük", varlıktan "Polarite"yi, düşünceden "Çelişki"yi, ruhtan "Tenâsuh"u, kovalar, sürer çıkarır, "*Muşâgabe* Ehli"ni filozoflardan ayırıp bir kenera kor, onları yalnızlaştırır; "tüzlük", Varlıkta, Bilgide, Değerde ve Evrende, Toplumda, İnsanda her şeyi yerli yerine kor, yerleştirir, "teng"lik sağlar, varlıktan yokluğu sürüp götürür, küreler; varlığa yokluk, *kur*ug kovuk bulaşmasına önler.

Burası "Türk" kelimesinin etimolojisini hatırlamanın da yeridir. 'Türk" kelimesinin etimolojisini yaparken Barthold onu "törü (yasa, kanun, âdet. Birlik kazanarak varlığa gelmiş şey, buradan, "Törü-k")ye, Le Coq ise onu "türemek (var olmuş, şekil kazanmış, yaratılmış, gelişmiş, tamamıyle gelişmiş)"e bağlamaya çalışmışlardır. Bilindiği üzere, Bazin, Vambéry, Németh, Thomsen ve Müller, kelimeye "erklik (kuvvetli, güçlü)" anlamını verme eğiliminde idiler. Burada şu dikkate değer noktayı da hatırlatmak yerinde olur : Aristoteles, asıl varlığın, tam şekline ermiş varlık olduğu inancındadır. Bu varlığı, yani "kâmil varlık"ı, "tam varlık"ı, "asıl varlık"ı, "bilfiiil varlık"ı ifade etmek için de o, bir terim icad etmiştir : *Entelekheia*. O, bu terimi, "*Telos* (sınır, gaye, kemal)" ile "*Logos* (akıl, uyumlu söz)"dan bir karma yaparak yaratmıştır. İşte bu terim önünde Fârâbî, hiç bir yabancılık çekmeden, bir yadırgama duygusuna kapılmadan, "Durum bizim dilde de aynen böyledir" diyerek bir değerlendirme yapmıştır[125].

Gerçi *Tevrat*'a dayalı rivayetlerde, Türk'ün Nuh'un neslinden gelmiş olduğuna inanılır (Acaba Nûh, Sumerli hükümdar Ziu Sudra mı? Vâhib b.

[124] Bu âdetin kalıntıları Osmanlılarda da görülmüştür. Vezîr Lala Mustafa Paşa'nın "Tîr ü kemân"ı mezarının başına asıldı. Bk. Macit Koman, *Anadolu Selçuklu Devleti Büyüklerine Ait Bazı Spor Âletleri*, TT Kurumu VII. Kongresi, (1963), 1967 S. 205.

[125] "Kut", "Hikmet": *Tahsîl*; bu konuya dönülecektir. Krş. Kafesoğlu, *Tarihte Türk Adı*.

Münebbih, ölm. 728'in rivayetine göre, Türkler, Nûh'un oğlu Yafes'ten türemişlerdir; oysa, Tevrat'ta böyle bir isim geçmez. Acaba, Sumerlilerin dillerinin kesin olarak "non - semitic" olması, Sumerlilerin İndus Vadisi ile ilişkisi, dillerinde Türkçe kelimeler bulunması, Türkçe'nin Sumerli dilin girdiği dil gurubundan sayılması, Sumerlilerin kökünün Asyalı olması gibi sebepler, onların, Ziu Sudra'nın neslinden sayılmış olmasına sebep olabilir mi?). Araplar arasında "Türk" kelimesinin ilkin Nabiga (595-612)nın Divanı'nda geçtiği söylenir. XV. yüzyıl Bizanslı Gazes ve humanist Filelfos ise Türkleri Truvalılara bağlarlar. Bizans kaynaklarında "Türk" adından ilk kez, Agathias (ölm. 582) bahsetmiştir[126]. Rivayete göre "Türk" adlı kişi ilk ateşi *Kögmen Tag*"da yakmıştır. Söz konusu dağın tepesine de otağını kurmuştur[127]. Abdülkadir İnan, Rus bilgini Uşakov'un "*Urartuların M. Ö. IX-VII. Yüzyıllarda yaptıkları Seferlere Dair*"ini tanıtırken, bize, onun Kolargan (M. Ö. 733-717) hakkındaki görüşünü bildirmektedir. Bu arada yazıtın 10. satırındaki *Uşedu* kelimesinin yanında bulunan *Turu*'nun "Türk" olduğu varsayımı ortaya atılmaktadır. Şöyle ki : Uşedu, "Arax" ötesindeki "İssedon"lardandır. "İssedon"lar, Plinius'a göre "Kolti"lerin komşusudur. Plinius bu "Kolti"lerden önce oniki kavim adı daha saymıştır. Bunlardan birisi de "Turcae"dir. "Turcae" ise, "Turu"yu hatırlatmaktadır. Urartu dilinde *Ki* eki ülke bildirir. ("Turuki, tıpkı, *Ariaki* gibi). Eğer varsayım kabul edilirse, o zaman, "Türk" kelimesi M. Ö. VIII. yüzyıllarda ki yazılı metinlerde de geçmiş olacaktır[128]. "Türk" kelimesinin bir ad olarak takılmış olduğundan da haberimiz vardır. Kramer, Hatice Kızılay ve Muazzez Çığ'ın ortak çalışma ürünü olan "*Beş Yeni Sumer Edebi Metni*"nde (TTK), "Ne İndo - Avrupaî, ne de Samî olan ve ihtimal ki anavatanları Orta Asya Çölleri (Böyle!) bulunan Sumerliler" (s. 345) in En - Lil'inin talii tayin ettiği söylenmektedir (S. 347). "Sumer panteonunun baş Tanrısı En - Lil'i öteki tanrılar bile göremez". O, Ay - Altı'na maden, bitki, hayvan, insan ve topluma hükmeder. Bu sözkonusu incelemede, "Mal, yuvası olmayan uçan kuşa benzer" atasözü de geçmektedir (S. 354). Bu görüş *Kutadgu Bilig*'de de tekrarlanacaktır :

Ajun malı tirdi özüm suklukum, 1119
Küvenme kıvı kutga kuşteg uçar, 1332.

İnsanlığın en eski tecrübelerinden biri olan bu görüş, "*Dawla*"nin anlamından da sezilebilir. "Dawla" ard arda geliş yoluyla dönmedir. Bu dönüşle çember üzerinde bulunan noktalar bir çıkarlar bir inerler, bir yükselirler bir alçalırlar. yukarıda bu konuya değinilmiştir. "Devlet kuşu" deyi-

[126] Kafesoğlu, *Tarihte Türk Adı*.
[127] Emel Esin, "*Ordug*", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, VI, 10 - 11, 1972, 135 215
[128] *Urartu Yazıtında Ve Romalı Plinius'un Tarihinde "Türk" Adı Var mı*? Belleten, 1948, 45, 277-278.

mini hatırlamanın yeri de tam burasıdır. Has Hâcib'in "Kut" hakkındaki düşüncelerine işte bu vesile ile de bağlanabilmekteyiz[129]. *Tâli* ve *Su'ûd*'un astronomi terimleri olduğu bilinmektedir[130]. Sa'*ada* ise *Su'ûd* ile aynı kelime ailesindendir.

Bütün bu teşvik edici ögeler çerçevesi içinde konuya yakınlaşılır da, hele Fârâbî'de Siyaset Bilimi'nin Siyaset Teorisi için, "*On* Akıl *Dokuz* Felek" Teorisinin, Siyaset Teorisi için, "*On* Akıl *Dokuz* Felek" Teorisinin "*al-'Aḳl al Fa'âl*" teorisi için tasarlanmış olduğu sezilirse, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"*in*, niçin Güneş'in veya başka bir göksel cisimin değil de, şu gökteki Ay'ın aklı olduğu sorusu sorulursa, konuya, öngörmüş olduğumuz varsayım açısından yaklaşımın zorunlu hale gelmiş olduğu da gerekçesini bulmuş olur. Çünkü, hem İbrahim Bey Madkour, Fârâbî'nin "Nübüvvet Teorisi"ni dayandırmış olduğu "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"in niçin Ay'ın aklı olduğu sorusu üzerinde durmamıştır, hem de Aristoteles "*al-'Aḳl al Fa'âl*"in kökünü, bu akılın çıkıp geldiği yeri, öylece, açıklamadan bırakmıştır. Aristoteleste *Peri Psüke* (*De Anima*, Fi'n - Nafs, Ruha Dair) adlı eserinde, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" hakkında, yalınızca, "Dışarıdan (*Turaten*)" gelir sözleriyle yetinmiştir. Sayın Madkour, bu "Dışarıdan gelir" ibaresine bir "métaphore" gözüyle bakmaktadır[131]. Hatırlanacağı üzere Sumerli tanrıça Aruru, Tanrı kanı, kemik ve çamur karışığına, *dışarı*dan nefes üfleyerek onu canlandırmıştır, tıpkı Umay gibi. Arapça da "Hayy" canlı ve bilen anlamına gelir. Bu konuda bize İbn Amîd'in yayınlanmış fragmenti de yardım etmektedir[132].

"*Al-'Aḳl al-Fa'âl*"in ne olduğu üzerinde Aristotelesçiler çok tartışmışlardır. Afrodisyas'lı Alexandros gibi, onu Tanrı'nın aklı sayanlar da bulunmuştur. Ama, Fârâbî, onu, Ay'a yerleştirmiş, onu Ay'ın aklı olarak kabul etmiştir. Felsefe Tarihi'nde "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" (*Nûs Apathes*)in, Aristoteles'in eldeki eserlerinde, yalınız "*Dışarı*dan" gelir olmasından başka bir bilgi bulunmaması yanında, bir de henüz, ne Platon'un *Timaios*'unda geçen "*Âlem Rûhu*" (Anat?) nun menşei ve nereden geldiği, ne, "İyi İdeası"nın Güneş'in ve Demiorgos'un kökleri ve bunların aralarındaki ilişkiler, ne de Plotinos'un "Bir"inin kaynağı tartışma kesecek biçimde halledilmiş değildir. Ama, aralarında Ödoxos gibi Doğu'lu öğrencilerin bulunduğu ortamda, Platon'un *Timaios*'unu, "Doğu" kültür ve uygarlıkları ile temas ettikten sonra, Mısır ve Sicilya seyahatlerinden sonra yazmış olduğu (Ti-ma-ios kelimesi *ios* eki almış bir Sumerli kelimesini, Ti ve *Ma*'yı, can ve nizamı Ti sözü ise Çinlilerdeki Ti'yi hatırlatmaktadır), Plotinos'un İran Harplerine katılıp, sonra Roma'ya dönerek felsefesini geliştirmiş olduğu, Stoa Okulu'nun

[129] Bk. Burada 542 v.d.
[130] Bk. Burada S. 669, 670.
[131] *La Place*.
[132] M. Türker-Küyel, *Fârâbî'ye Affedilen, Araştırma*, III, 1965 1967. S. 54

kurucusu'un Zenon'un ise Kıbrıslı, yani, "Doğu" etkisini yansıtmakta olan bir ortamın adamı olduğu bilinmektedir. Hattâ, Empedokles'in ve Demokritos'un o zengin bilgilerini açıklayabilmek için onların doğrudan doğruya veya dolaylı yollarla "Doğu"ya seyahat ettirildikleri de bilinmektedir. Hele Pitagorasçıların Yunan - İran harpleri sırasında görünmüş oldukları, Platon'a etkileri ve "Tenâsuh" akidesini de yaymaya başladıkları da büsbütün malûm bulunmaktadır. Platon'a "Yunanca yazan Musa" gözüyle bakılmasa bile, "Doğu"nun etkisinde olduğuna, başta İskenderiye filozofları, daha sonra Roger Bacon olmak üzere dikkat çekilmekte daima bir haklılık payı sözkonusu olmaktadır. Buraya Ahura Mazda'dan adâleti alan İran hükümdarı Timo'nun ismi ile Timaios, Tiamatu, kelimeleri arasındaki ses benzerliklerini de eklemek gerekir.

İBN SÎNÂ'NIN "*AL-ʿAḲL AL-FAʿÂL*" İNE BİR ADIM OLARAK FÂRÂBÎ'DE SİYÂSET

Prof. Dr. MÜBAHAT TÜRKER - KÜYEL

Fârâbî'nin doğumunun yıldönümü dolayısıyla 1., 2., 3. Şubat 1975 günlerinde Tahran (İran) da Fârâbî'yi Uluslararası Anma Toplantısı'nda, Harvard (USA)dan Muhsin Mehdî bir bildiri sunmuş, konuya ilginç bir yaklaşımla, özgün ve değerli bir katkıda bulunmuştur[1].

Bu bilimsel bildiriden anlaşıldığına göre, Fârâbî, çağdaşı olan bilgelik severlerden ne Kindî'nin ne de Zekeriya Râzî'nin yaptığını göremediğimiz bir işi daha başarmıştır. Bu iş, İslâm Âleminde "Siyâset Bilimi (Political Science)"ni kurmuş olmaktır. Gerçi, bu tür bir değerlendirmeye Türkçe literatürde de rastlanmıştır[2]. Muhsin Mehdî'ye göre, Fârâbî'nin bütün eserlerinin, Evren üzerine açıklamalarla başlayıp, asıl, Toplum'a ve İnsan'a ilişkin konulara gelmekten ibaret olan o hiç bir yerde işitilmedik, çağdaşlarından hiç bir kimsede alışılmadık, ne İslâm'da, ne İslâm öncesi hiçbir eserde bir örneği daha görülmedik iç düzenlemesi, ancak, onun bu yeni bilim dalını yaratmış olması gibi bir gerekçe ile açıklanabilir.

Fârâbî'nin siyâset teorisi onun, "*al-ʿAḳl al-Faʿâl* Teorisi"ne dayanmaktadır. Onun "*al-ʿAḳl al-Faʿâl* Teorisi" ise onun "*On* Akıl *Dokuz* Felek Teorisi"ne dayanmaktadır. Böylece "*al-ʿAḳl al-Faʿâl* Teorisi", "*On* Akıl *Dokuz* Felek Teorisi"ne, Siyaset teorisi, "*On* Akıl *Dokuz* Felek Teorisi"ne, Siyaset Teorisi ise yine kendisinin kurmuş olduğu işte bu "Siyaset Bilimi"ne dayalı bulunmaktadır. "Onun *On* Akıl *Dokuz* Felek Teorisi"nde geçen "*On* Akıl" içerisinde, "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*" (Hep Etkin Akıl), şu gökteki Ay'ın aklı olup, Evren'i, Toplum'u ve İnsan'ı iletişime getirerek, onları *Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel* bir uyumla birleştirip bütünleştirir. Her bir insanı muta erdirir. İdealde, "*Akıl* tek, Devlet tek" önerisinin temelini oluşturur. "*Dünya* tek, devlet tek", "*Irk* tek, devlet tek", "*Sınıf* tek, devlet tek", "*Aile* (Hanedan) tek, devlet tek", "*Kişi* tek, devlet tek", "*Din* tek, devlet tek", "*Mezhep* tek, devlet tek", . . . ilâh. gibi denenmiş öneriler karşısında yer alır[3]. *Hep Etkin Akıl* ile birleşmek demek,

[1] *Al Fârâbî And The Foundation of İslamic Philosophy*, 37-54, *Essays On Fârâbî* içinde, Colloquim held by Central Library and Documentation Center, Univ. of Tehran, Ed. İraj Afşar, 1-3 Fab. 1975, Tahran 1976.

[2] Bk. burada not 3, 9.

[3] Sadri Maksûdî'ye göre, tefekkür tarihinde, "Akıl tek, Devlet tek" fikri, "Cemiyet-i Akvâm" düşüncesi olarak yalnız Fârâbî'de oluşmuştur (TTT Cemiyeti I Kongre zabıtları S. 367)

insanın, doğayı aşıp, Tanrı katına ulaşmada, kendi yeteneklerine dayanarak, Bilim, Bilgelik Sevgisi ve Sanatla sonsuzlaşması demektir. İnsanın "*at*"ı, "*kü*"sü "yok bolmasın tiyin", "*er* atı" kazanarak "kut" bulmasıdır; ve, "kut"u bularak, gerçek mutluluğa ermesidir. Bu, insanın "Küçük Gemi"yi değil, "Büyük Gemi"yi kurtarmasıdır. Toplumun gönenci yoluyla şu insanı kutatmasıdır. Kendisinde "Başkasının Beni"ni gerçekleştirmesidir. "Başkasının Beni" için yaşamasıdır. Fârâbî'nin - ve dolayısıyla İbn Sinâ'nın - izinden gitmiş olduğu söylenen Yûsuf Has Hâcib de *Kutatgu Bilig*[4] inde, Güneş'in herkes için, her şey için, bir ayrıcalık gözetmeksizin eşit olarak parladığını, "Kut"un da herkese, her şeye yaraştığını dile getirmiştir; ama, o, "Kut"un akıllıya daha çok yaraştığını, kutlunun kutunu kutsuz ile üleşmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ulu Hâcib'e göre bütün insanlık için umunç ve sevinç budur :

"Togar kün arıg ya arıgsız timez
"Kamugka yaruklug birür eksümez (831)

"Kamugka yaraşur bu kut ursa yüz (1707)

"Ne edgü yaraşır ukuşlukga kut (1778)

"Budunka tusulgıl munğınğa yara
"Kadaşka bagır bir, yakınluk ula (3237)

"Telim öksüzüg kör, ya tul, tulsakıg
"Ya közsüz, ya oldrum yine aksakıg (3238)

"Umınçım sen ök sen manga ay umınç
"Umınç kesmegey men sanğa ay umınç (6515)

Fârâbî'nin mutluluk yolunda *Tanbîh* (Uyarı)i ve mutluluğu *Tahsîl* (Elde etme) i anlayışı, onun, erdemli toplum (*Medine-i Fâzıla*) görüşüyle, erdemli toplum görüşü ise içinden çıkıp gelmiş olduğu ailesinin ve tarihin kaydedebildiği en eski Türk toplumunun temel görüşleriyle bağlantılı ve bağdaşık bulunmaktadır. İşte bu incelemede, bu görüş temellendirilmeye çalışılarak, sonuçta İbn Sînâ'nın görüşlerine bağlanılmaya gayret edilecektir.

* * *

Fârâbî incelemeleri arasında, Massignon, Lalande ve Van Der Bergh'in denetimi, gözetimi ve yönetimi altında yapılmış değerli doktora tezi[5], artık klâsik düzeye yükselmiş bulunan[6] İbrahim Bey Madkour, Fârâbî'nin Siyâset Teorisini dayandırmış olduğu "*On* Akıl *Dokuz* Felek Teorisi"nin kökünün, Sabiî, Zerdüştî, Karmetî, Şiî, İsmailî, Manihaî bazı paralelliklere rağmen, aslında, doğrudan doğruya Platon'un *Timaios*'unda, Aristoteles'in *Ethique à Nicomaque*'ında ve Plotinos'un *Usulûcya*'sında bulunduğunu söylemiştir[7].

[4] *Kutatgu Bilig*'in yazarının İbn Sinâ'dan etkilenmiş olduğu tezi, ilk kez Otto Alberts tarafından ileriye sürülmüştür : *Der Dichter des uigurisch-türkischen Dialekt geschiriebenen Kutatgu Bilig*, 1069-70, *ein Schüler des Avicenna*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIV, 319-336, 1901. *Kutatgu Bilig*'in kökleri tartışılmıştır: Çin, Hind, İran, Yunan, Türk(!).

[5] *La Place d'al-Fârâbî Dans* l'*Ecole Philosophique Musulmane*, 1934, Paris Maisonneuve.

[6] Anawati, *La Notion d'al-Vucûd* (*existence*) *Dans le Kitâb al-Hudûd d'al-Fârâbî* S. 505, 505-519, *Actas del Congreso Internacional De Filosofia Medieval*, I Ed. Nacional, Torregalindo, 10, Madrid, 16, 1979 (1972).

Arap Akademisi Başkanı Sayın Madkour'un açıkça göstermiş olduğu bu kaynaklara rağmen, Fârâbî'nin bu "*On* Akıl *Dokuz* Felek Teorisi"nde Stoalı etkiler görmek isteyenler de bulunmuştur[8]. Bu kimseler arasında Osman Amîn, hattâ, Fârâbî'nin "*Medine-i Fâzıla*"sının yöneticisi olan "*Melik-i Âdil*"in vasıflarıyla, felsefe öğrenmeye hak kazanmış kişinin vasıflarının bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan bu aynı "*Medine-i Fâzıla*" "Reîs"inin vasıflarının "Stoalı Bilge"nin vasıflarının bir tekrarı olduğu kanısındadır[9]. Fârâbî'ye göre Filozof, Peygamber'e benzer. "Stoalı Bilge" yeryüzünde ne kadar nadir ise, işte tıpkı bunun gibi, Fârâbî'nin "*Malik 'Âdil*"i de yeryüzünde o kadar seyrektir. Fârâbî'nin "*Medine-i Fâzıla*"sının sınırları nasıl bütün toplumları kaplıyorsa, işte bunun gibi Stoalılarda da evrensel bir görüş hâkimdir. Bu evrenci kavrayış öngördüğü devlette, *ırk*, *milla*

[7] *La Place*, 98-106.

[8] Majid Fakhry, *A History of İslamic Philosophy*, New York, Columbia Univ., 1970; Osman Amîn, *Stoïc Ethics in Classical Arabic Culture*, 89–94, *Actas*, Abu Shaneb *Stoïcism And İslamic Community*, *Actas*, 483–487.

[9] *al-Falsafatu al-Ravâkî*, 1971, S. 300-301.

Sadri Maksûdî'ye göre, gerek Platon, gerekse Aristoteles'in devlet ideali "Site-devlet"idir. Oysa, Fârâbî'nin idealindeki devlet, Stoalılarınki gibi "cihanşumûl" bir devlettir. Cicero'ya göre, bir *Yazılı Kanûn* vardır, bir de *Adâlet* vardır. İnsanların "*Tabiî Hukuk*"u işte bu *Adâlet*'e dayanır. Onun için bu hukuk *Üniversel*'dir. İnsanlar, doğuştan kardeş oldukları için, Cicero'nun *De Republica*'sında, "Beşeriyete şâmil bir devlet" fikrine işaret vardır. Ama, devletleri birleştirip tek devlet yapma fikri yalnız Fârâbî'de bulunmaktadır (Bk. *Fârâbî'nin Kültür Tarihindeki Rolü*, TTT Cemiyeti I. Kongre Zabıtları, S. 358). En mükemmel devlet, "bütün beşeriyete şâmil olan" devlettir. Fârâbî'den önce hiçbir filozof mükemmel devletin insanları birleştiren bir devlet olduğu fikrini açıkça söylememiştir (S. 359). Devlet "tabiî" değil, "siyâsî" ve "içtimaî" bir varlıktır. Devlet "insiyak" ile kurulmaz, "ilim" ve "sanat" ile kurulur. İnsan ancak toplumda kemâle erer; kemâl ise mutluluktur. "Medine-i Fâzıla" ise, insanı kemâle erdirip, mutlu kılan devlettir. Toplumu bir "uzviyet" olarak görmek anlayışı Spencer'de de vardır, ama, devletin "tabiî uzviyet"ten farkı, fertlerde irâde olmasıdır. Devletin iyi veya kötü oluşu idârecinin vasıflarına da bağlıdır. Fârâbî, büyük "şef"ler diyarının adamı olduğu için, konuya iyi bir başkanın vasıflarını incelemekle girer. Eğer, idâreciler "Hikmet" sahibi değil iseler, toplum yok olur. "Cehâlet" ve "dalâlet" devleti yok eder. Yine, Sadri Maksûdî'ye göre, Fârâbî, Orta Zamanların en ideal filozofudur. O, Sofist gibi veya Nietzsche gibi düşünmez. Çünkü, ona göre insanlar arasında ancak "Tesânüt", "Adâlet" ve "Muhabbet" ile birlik kurulabilir. Bu açıdan, "Milletler arası bir teşkilâtı", "Cemiyet-i Akvam"ı ilk düşünen odur (S. 367). Buraya, Hammer'in, Osmanlı Padişahı II. Mahmut'a, Roma İmparatoru Marcus Aurelius'un *Tefekkürât* adlı eserinin Farsça çevirisini takdîm eden bir mektubundan haberimiz olduğunu da ekleyelim (Yayımlayan : Şeref Turan, *DTCF Dergisi*, *XVI*, 3-4, 1958, 79-82. Adı geçen mektupla Hammer, hükümdarın dikkatini "Ihvân-ı Safâ"ya da çekmektedir. Krş. Burada S. 631, not 48). Günaltay, Maksûdî'ye katılmıştır, *Belleten*, 1951.

ve *dîn* sınırlarını aşar[10]. Osman Amîn, Stoa etkisi üzerindeki ısrarlarında bu kadarla da kalmaz. Ona göre, Stoalılar, M. S. I. Yüzyıldan itibaren Mısır'da ve Suriye'de çok iyi tanınmaktadırlar. Stoacı görüş Kindî'yi, Fârâbî'yi, İbn Sînâ'yı, Gazâli'yi, Mevlâna Rûmî'yi ve Hucvirî'yi, Kelâmcıları (Nazzâm, Câhız, Hişam b. Hakem gibi Mu'tezile'yi, Bâkıllânî, Cuveynî, İjî gibi Eş'ariye'yi) etkilemiştir. Özellikle, bunlar, Stoaların "Kader (Fato)" kavramını benimsemişlerdir[11]. Bunların görüşlerini özetleyen Şehristânî'ye göre, iki tip insan bulunmaktadır : Kendisi geri, ama, "*kader*"i ileri insan, kendisi ileri ama, "*kader*"i geri insan. Bu ikisinden birisi olmamak için, insan, kendi "ülüş"ünden kendi kısmetinden, kendi "*Moira*"sından, kendi iradesiyle, kendi istenci ile memnun olmalıdır[12], iş nasıl olsa olacağına varacaktır. Şehristânî'nin cümlesi Osman Amîn'e göre, Cléanthes'in cümlesiyle sıkı bağlıdır. Bu cümleyi Epiktetos *Manuel* (ch. 53) de zikretmiş, Seneca ise *Epistles*'inde (s. 107), bir eklenti yaparak çevirmiştir : "Kader isteyeni sürükler, istemeyeni durdurur (Ducunt volentem fata, nolentem trahunt)". Cleanthes'in Zeus'a *Hymne*'inde *Kaderiye*, *Kesb* ve *Cebriye* görüşlerinin esası bulunmaktadır. Evren, her ne kadar Tanrı'nın eseri ise de, Tanrı, kötüyü yapmaz. Mu'tezile işte bu görüşten kalkar. Onlara göre, "Bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir"[13]. Osman Amîn bu etkiler altında kalmış olduğunu kabul ettiği Fârâbî için de, o, "*Nizâm-ı Âlem*" içerisinde, iyiliğin apaçıklığını ve Tanrı'nın adâletini görmektedir,[14] demektedir. Osman Amîn'e göre dahası var : İlk Sûfiler, Hasan el - Basrî, Miskavaih (*Tahzîb al-Aḫlâk*), Ebû Bekr Razî, İhvân-ı Safâ, hattâ, İsâ, Kerbelâ Şehitleri, yüzyılımızda Abduh, Sa'ad Zuglûl, bunların hepsi, Stoa etkisi altındadır. Ama, bize göre, Stoalılarda "*Kader*", Mikrokosmos, ve Makrokosmos kavramlarının Mezopotamya ile ilgili olduğu, bilimsel gerekçeleri gösterilerek, daha şimdiden söylenebilir.

Bütün bunlarla birlikte, yazında, Fârâbî'nin "*On* Akıl *Dokuz* Felek" Teorisi'nin köklerinin, Fârâbî'nin aralarından çıkıp gelmiş olduğu ilkin kendi ailesi, kendi toplumu ve kendi kültür çevresi ve bu çevrenin tarihsel derinlikleri içinde bulunabileceği ihtimaline yer verildiği ve bu çevrenin, zaman ve mekân ne kadar ayırmış olursa olsun, Mezopotamya ile özellikle de Sumerlilerle ilişkisi olabileceği varsayımının yoklandığı hiç görülmemiş, her nedense bu alandaki yayınlarda böyle bir varsayıma bir türlü rastlanılamamıştır. Bu ihtimali hatıra getirmek, acaba başka varsayımlar arasında, "cür'etkâr bir faraziye" mi sayılmıştır? Ama, ünlü Câhız, *Fazâ'il al-Atrâk* (Türkler'in Erdemleri) inde Me'mûn'un kendine vezir yapmayı tasarladığı Mu'tezile büyüklerinden Sumâma b. Aşras'ın ağzından, "Eğer, Türklerin memleketlerinde peygamberler

[10] *Stoïc Ethics*, S. 93-94.

[11] *Le Stoïcisme et la Pensée İslamique*, *Revue Thomiste*, 1959, S. 89.

[12] *Milal*, Cureton neşri, S. 311, cilt II.

[13] Bu görüşün Leibniz tarafından benimseneceğini belirtelim.

[14] *Ârâ'-i Ahl-i Madina-i Fâzıla*, Dieterici neşri, S. 17.

ve filozoflar yaşayıp ta bunların fikirleri kalplerinden geçse, kulaklarına çarpsa idi, sana Basralılar'ın edebiyatını, Yunanlıların felsefesini, Çinlilerin san'atını unuttururlardı" diyor[15]. Câhız'ın bu sözlerle yapmış olduğu değerlendirmesi ile, Cuneyd'in, Türk hükümdarı ile yapmış olduğu ve *Türk-İslâm düşünce tarihinde bildiğimiz* ve hükümdarlık düzeyinde vukubulmuş olan *ilk ve en eski felsefe-din tartışmasını* (710 lar), "Biz toplum işlerimizi *nakil* ile, siz ise *akıl* ile yürütüyorsunuz" sözleriyle yapmış olduğu değerlendirmesi, bu ihtimal üzerinde durmamızdaki isâbet imkânını artırmaktadır. Hükümdar huzurunda, böyle, felsefe - din tartışması yapma geleneği Türkler arasında Fâtih ve Kanunî zamanında da sürecektir[16] Hatırlanacak olursa, "Slav havarisi (Apostol)" olarak adlandırılan, Krill alfabesi mucidi Selânikli Konstantin de, "dinî münâzara" için, Hazar Türkleri'nin başşehri İtil'e gönderilmiş (860-861), orada, bir münazara gerçekleştirilmişti. Halkı şaman, üst tabakası (Kağan, Beg, saray erkânı) Yahudi dininde, tüccar zümresi ise müslüman olan "tolerans ülkesi Hazar (*Pax Hazariana*)"da Orthodoxluk da yaygındı. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman dinleri Hazara Kafkasya üzerinden gelmiş bulunuyordu. 730-740 larda, Bizans'ta takip edildikleri kaydedilen Yahudîler özellikle bu yolu seçmişlerdir. Bilindiği üzere, tarihte, Batı'da, Orta Doğu'da ve Uzak Doğu'da yine bir takım din tartışmaları eksik olmamıştır. İşte bu din tartışmaları ister istemez bir felsefe temeli gerektirmiş[17], bir felsefe temeli aramıştır.

Ünlü bilgin Sabiî astronom Sâbit b. Kurra'nın, Araplar'a, Arapların sahip olduğu üç büyük adamdan dolayı gıpta etmiş olduğu rivayet olunmaktadır. Bu adamlardan birisi büyük siyâsî, dindar ve âdil Ömer, ikincisi, yüksek ahlâklı ve büyük bilgin Hasan al-Basrî, ve nihayet, üçüncüsü hatîb, büyük edîb, bilgin ve Kelâmcıların hocası olan Câhız'dır[18]. Câhız (776-870)ın İbn Mukaffa', Sehl b. Harûn, Nazzâm, Sumâma b. Aşras, Ebû Ubayda, Asmaî, Madainî, Abû Zeyd, Al - Ahfas gibi, özellikle, Mu'tezile büyüklerinden, ünlü edîb ve bilginlerden ders almış olduğu bilinmektedir. Câhız'ın doğrudan veya dolaylı öğrencileri arasında Abû Hayyan at - Tavhîdî, (Dolaylı olarak

[15] *Hilâfet Ordusunun Menkabeleri ve Türklerin Faziletleri*, Şeşen Çevirisi, S. 75, Ankara 1967.

[16] M. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Doktora Tezi, DTC Fa. yayınları, 1956 (1953). Ayrıca Bk. Uriel Heyd, *Osmanlı Tarihi İçin İbranîce Kaynaklar*, VI. TT Kurumu Kongresi, 1961, 1967. "(Yahudîler) Müsamaha, emniyet ve hürriyeti, o devirde, yalnız Osmanlı İmparatorluğunda bulmuşlardır. Bu sebepten, XVI. Asır İbrânî tarihçilerinin çoğunun Türk devleti ve hükümdarlarından hayranlık, minnettarlık, hattâ, sevgi ile bahsetmelerine hayret etmemelidir" S. 298. Ahmet Aslan, *Kemal Paşa Zâde'nin "Hâşiye 'alâ Tehâfüt il-Felâsife"si*, 19-47, *Araştırma*, X, 1972, 1976.

[17] Slav havarisi (Apostol) olarak adlanan Selânikli Konstantin Krill (860-861), in "dinî münazara" için Hazarların baş şehri İtil'e gönderilmesi hk. Bk. Akdes Nimet Kurat, *Türk Kavimleri*, S. 35-36. Sûriyede Şamlı Nicolas'nın, Uzak Doğu'da Jinagupta'nın durumlarını buraya ekleyelim.

[18] Şeşen çevirisi, S. 20-21.

Sicistanî, Miskavayh), İbn Kutayba, Mubarrad, Amîdî, İbn Marzubân, Mâvardî, Sâlibî gibi kimselerin bulunduğu da bilinmektedir. Câhız'ın geniş Arap Edebiyatının dışında, Arap ve Hind dinlerini, Arap, Yunan ve Hind kültürlerini tanıdığı, onları mukayeseli şekilde bildiği, iyi bir gözlemci olduğu eserlerinden ve kaynaklardan anlaşılmaktadır. Onun ince alaylarına dayanamayanlar, onun diline düşmekten korkup çekinmekteydiler. O sözünü sakınmazmış, söylemek istediklerinin hepsini çok ince alaylarıyla söyleyiverirmiş. Ramazan Şeşen'in bahsetmiş olduğu Bursa - Hüseyn Çelebi 1304, s. 82b yazmasında Câhız hakkında, bizim açımızdan pek manidar ve değerli olan şu not bulunmaktadır : "Câhız'ın mezhebi, aynen, filozofların mezhebi gibidir. Yalınız, o, *İlâhiyyûn* Filozoflardan daha ziyâde *Tabiîyyûn* taraftarıdır". Bu not bize Câhız'ın bir filozof olduğunu da göstermektedir. İşte bu yüzden onun vermiş olduğu hükümler bu açıdan da değerlendirilmelidir. Bilindiği üzere, Abbasî Devleti kurulduğunda "Hilâfet Ordusu"nda Türkler, Horasanlılar, Arablar, "Mevâlî" ve "Abnâ" görev almış bulunuyordu. Bir aralık Türkler'e karşı estirilmekte olan havaya engel olmak amacıyla, Câhız, *Fazâ'il al-Atrâk*'inde, bu zümreler arasında bir ayrılık değil, bir yakınlık olduğunu göstermek istemiştir. Câhız, Türkler hakkında ileri sürülmüş olan çeşitli kanaatleri bir araya toplamış, bunlara kendi kanaatini de eklemiştir. Arapların Türklere dair olan ilk kanaatleri (1) Türkler'in Arap soylu, (2) "Kindar", "zâlim", "zararı çok, ganimeti az",[19] Arapların yüreklerini titreten, Zu'l - Karneyn'in bile taarruza cesaret edemediği, pek bulaşmaya gelmez, iyi geçinilmek gereken, ama, güvenilir ve çetin bir düşman olduğu merkezinde idi. Araplar'ın Türkler'le temas ettikten sonra hâsıl olan kanaatları ise, Türklerin dost olduğudur. Câhız'ın kanaatına göre, yeryüzünde insanlar arasında, Sanat'ta Çinlileri, Felsefe ve Hikmet'te Yunanlıları, Edebiyat'ta Arapları, Siyâset'te Sasânîleri, Harp Sanatı'nda ise Türkleri geçebilecek bir kavim daha yoktur. Ama, yine, Câhız'a göre, Mu'tezile büyüklerinden olup, Sumâmiye'yi kurmuş olan ve uzun bir müddet Türkler elinde esir kalmış, Türkler'den sık sık söz etmiş bulunan, Arap olduğu için Türkler'e dair vermiş olduğu haberlerde töhmet altında bırakılmaması gereken, Me'mun'un kendine vezir olmasını arzu etmiş olduğu, hocası Sumâme b. Eşras (ölm. 813) da "... Eğer, (Türkler'in) memleketlerinde peygamber ve filozoflar yaşayıp ta bunların fikirleri kalplerinden geçse, kulaklarına çarpsa idi, sana, Basralıların edebiyatını, Yunanlıların felsefesini, Çinlilerin sanatını unuttururlardı" (Şaşen çevirisi, s. 75), demişti. İslâm'da "akılcı"lıklarıyla ün yapmış Mu'tezile kurucularından birinin bu tanıklığı, Türkler'in fikir ortamının felsefe yapmaya ne kadar elverişli olduğunu göstermek, bu suretle Fârâbî'nin "*On* Akıl *Dokuz* Felek Teorisi"nin kökünde Türk dini ve hikmetini de aramaya çalışmanın boş bir gayret olmadığını düşünmek bakımından önemlidir[20].

[19] Şeşen çevirisi, S. 80-81.

[20] Fârâbi, Türkçede, filozof, kanun koyucu, hükümdar ve din başkanının aynı anlama geldiğini vurgular (Bilge.Bögü) (*Tahsîl*).

Esasen, özellikle, Tanrının adaleti konusuyla uğraşan Mu'tazile kurucularının, büyüklerinin çoğu Türk ellerinden çıkmıştır. Bilindiği üzere, Mu'tezile'nin uğraşmış olduğu en önemli mesele, Tanrı'nın Birliğinden önce, Tanrı'nın Adaleti idi. Onun için kaynaklar Mu'tezile'yi anarken onları, ilkin, *'adl* ile zikrederler ve onlara "*Ahlu'l-'Adl va't-Tavhîd*" derler. Tanrı Mutlak kudret sahibi ve tek olduğuna göre, acaba, âdil miydi, değil miydi? Tanrı adaletsizlik yapar mıydı? Bu konu hakkında, hem Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu geniş bir bibliyografya bulunmaktadır, hem de Mu'tezile araştırıcılarının incelemelerinden ibaret bir yazın vardır (Nallino, Nader...).

Tanrının adâleti konusu, sâdece, Arap siyasî tarihinin başlangıçlarının değil, Mezopotamyalılar'ın, özellikle de, bir Asya kavmi olduğu kabul edilen Sumerlilerin, kısaca, insanlığın en eski sorunudur. Çünkü, bilindiği üzere, ilk kültür antropologları olan Sumerliler, adâlet kavramına bir *arke* değeri vermişler, adâleti, varlık kategorisinden daha dibe, daha temele, veya en başa yerleştirmişlerdir. Onlara göre, bütün Varlık, *Dingir*leriyle, Evreniyle, Toplumuyla, İnsanıyla ve, hattâ, ötedünyası "*Kur*"u ile, adâletin kendini dışa vurmasıdır, adâletin değişimidir. Adâlet varlığın temelini, varlığın kendisini verendir. Adâlet gitti mi, *Dingir* dingirlikten, varlık varlıktan, toplum toplumluktan, insan insanlıktan, hattâ ötedünya ötedünyalıktan gider, göçük olur, *chaos* olur, kovuk olur, "*kur*" olur, çu*kur* olur ("Yok, *kur*ug ol"). Adâlet, Sumerliye göre, Gök Tanrısı An'ın garantisi altındadır; adâlet, Sumerlilerden sonra, Güneş Tanrısı Şamas'ın eline geçmiştir. Oysa, Güneş, sadece, Lil'den "ug" (parlaklık) eklemesiyle, olma bir Ay oğludur.

Yunanlılarda da Zeus'un kızı Dike'nin sözünden Güneş bile çıkamaz; çıksa, Erynny'ler onu yola kor. Yunanlıların Dike'si herhalde Sumerlilerin *Diku*'su olsa gerektir.

Bilindiği üzere, daima devlet kurmuş Türklerde, Gök Tengri adâletin garantisidir. Türklerde, Güneş ve Ay Göğün oğludur, Güneş ve Ay alpleri türetirler ve gözetirler. Hükümdarlık Sumerlilerde aslen, Gök (An)ün bir yarlığı idi. Gök Tanrı An ve Enlil ya doğrudan doğruya, ya Nannar (Ay Tanrısı) aracılığıyla bir ölümlüyü hükümdar olarak atar, yarlıgar. Türklerde de durum aynıdır : Hükümdar "Tengri yarlıgadıkı için" tahta oturur. Ay ve Güneş'in Türkler gözündeki önemi hakkında sanat tarihçilerinin dikkate değer araştırmaları bulunmaktadır[21]. Adâleti merkeze alan Mu'tezile'nin MâVerâ ün-Nehr, Horasan, Harezm gibi Türk ellerinde vücud bulması bir tesadüf eseri değildir; bunun, tarihî, derin sebepleri vardır. Bu sebeplerin başında oradaki yerleşik, yoğun Türk nüfusu gelir[22]. Mu'tezile büyükleri arasında Türklerin bulunması nasıl tesâdüfî değilse, İslâm'da büyük "Fakih"lerin, "Muhaddis"lerin ve "Şerhçi"lerin dikkate çarpacak derecede büyük bir kısmının

[21] Emel Esin, "*Kün - Ay*", VII. TT Kongresi (1970), 1972, 313 - 369.

[22] Sayılı, *Fârâbî'nin Tefekkür Tarihindeki Yeri*, Belleten, XV, 1951, 57, 10 - 59.

da yine Türk ellerinden ve Türkler arasından çıkmış olması da, Ebû Hanife başta, yine, öylece, tesadüfî değildir[23]. Çünkü adâlet ideasını, toplumda da takip etmek gereklidir. Sürekli olarak devlet teşkilâtı kurmuş olan Türkler için bu gerçeklik yeni ve yadırganacak bir şey değildi. Türk hükümdarının Arap kumandan ile hemen ve yalnız hukuk meselelerini tartışmaya girişmesi bunun somut delillerinden birisidir. Türk ellerinde, hükümdarların ölümsüz değil ölümlü, Tanrı değil, insan oldukları, hükümdarların kendilerinin Gök tarafından "kara bud"u gönendirmekle görevlendirilmiş bulundukları hakkında kendilerinde çok açık bir bilinç de mevcuttur. Tıpkı Sumerli *EnSi*lerin "kara başlar"a adâleti yerleştirmekle, pay etmekle görevli olduklarına inanmaları gibi. Öyle ki Sumerlilerin inancına göre, insanlar adâletsizlik eder de kendilerini tanrı saymaya kalkarlarsa Tanrılar tarafından acımasızca cezalandırılırlar (tufan ile, kuyulara kan doldurmak ile). Şimdiye kadar okunup anlaşılabilen Mezopotamya tabletleri arasında, kendisine bir Tanrı özelliği verilmiş biricik insan olarak, son derece "*âdil*" ve "*zâhid*" bir hükümdar olan Ziu-Sudra'dan başka bir kimse tesbit edilememiştir. Bu hükümdar, bir varyanta göre "rüya"sında veya "duvar dibi"nde, tanrıların insan neslini bir *Tufan*la kurutacaklarını, *duyabilmiş*, bir *tekne* yaparak, insanın kültürünü, uygarlığını ve öteki canlıları yok olmaktan kurtarmayı başarabilmiştir. İşte, araştırıcıların "*İlk Nûh*" dedikleri, bu "insanı, kültürünü uygarlığını ve bütün canlıları kurtaran hükümdar"a Tanrılar, "Life like a god (ebedî ömür, bir Tanrı hayatı)" vererek, onu Dilmun ("Place where the sun rises", Horâsan?) Cenneti'nde alıkoymuşlardır. Bu istisnaî hal dışında, bütün insanlar ölümlüdür. İnsanlar, öldüklerinde, "Adam yiyen nehir" (Styx)i "kayık (tekne), (*charon*)" ile geçerek, "*Kur*"a giderler. "*Kur*", bilindiği üzere, yer kabuğu ile *Ahd-i Atik*'te, *Tehom* olarak geçen İlk Deniz arasındaki boşluktur, göçüktür, çu*kur*dur, çöküntüdür, kovuktur. Türkçe'deki "Öllüğün *kör*ü, sinniğin depesi"[24] kargışında veya ilencinde Sumerlilerin bu "*kur*" sözcüğü aynı anlamda halâ yaşamaktadır. Bilindiği üzere, Hommel, Sumer dilinden geçmiş müşterek üçyüz elli kadar kelime tesbit edebilmiştir. Bunlardan "*Dingir*", "*Tirigan*" çok ünlülerindendir. Netekim, *sibasi* (sopası *si*) sözcüğündeki "*si*", hem "*si*lik kız", "*Si*li oglanning" da, *Kutatgu Bilig*'de ("Kılıgın köni tut, kılıncın *Si*lig", 5209. "Yarukluk adınka turur ay *si*lig", 5166. Arat, *Si* ye "temiz" anlamını vermektedir. Oysa "doğru", "dosdoğru" anlamına gelir.), hem de bugün Anadolu'daki çocuk oyunlarından birinde, doğru çizginin adı olarak halâ yaşamaktadır ("Aaa, *si*ye bastın, yandın"! Aynı anlamı olan : "Haydi gel, *si* oynayalım". Bu aynı oyunun başka adları da vardır : Çizgi oynamak, seksek oynamak gibi). *Sibasi*," (sopası) doğru çoban", güve-

[23] Bk. *GAL* ve *Supl.* leri. Krş. S. 676. not 20,

[24] Şeref Erdoğdu, *Ankaram*, S. 344, Alkan Mtb. 1965, Ankara. (*Kur* ve *Sın*: Ölünün *Kur*'u, *Sın*'ının tepesi. "Yil ese, obıla *sın*ım" Yûnus. Uygur metinlerinde: "Yok, *Kur*ug ol", "Yokug *Kur*ugug tanuklamak", Esin *El Kitabı*, s. 129 - 130. Bu konuya döneceğiz).

nilir çoban anlamıyla Sumerli hükümdar Gudea'nın da bir vasfı olmuştur. Herhalde, Gudea, Sumerlilerin gözünde sürüsünü koruyan, onlara bakan, onların ihtiyaçlarını yerine getiren bir sâdık, özü sözü doğru bir "âdil" çobanı görüntülüyor olmalıydı. Bu görüntü insanları ve onların kültürlerini ve öteki canlıları yok olmaktan kurtarmak için, Dingir'lerinin "*takdir*"lerine karşı, "*tedbir*"lerini alan, "cennetlik" ve "tanrısal" hükümdar Ziu-Sudra imajına çok yakındır. Ziu-Sudra hem Dingir'ler hakkında, hem de onların eserleri ve istekleri hakkında derin bilgi sahibi olmalıydı, Adâlete uygun davranış içinde bulunmalıydı, adâlet kavramını her boyutu ile tanıyan bir bilge olmalıydı ki tanrısallaşmış, Tanrı gibi olmuş olsundu. "Adâlet", onun "*tebaya bir lûtfu*" değil idi, görevi idi. Sonraki kültürlerde *Sibasi*, *Şar Meşarum*, "Bilge kagan", "*Melik-i Âdil*", "*Melik-i Sunne*", "*al-İlâh al-Başerî*", "*al-Rabb al-İnsânî*" işte bu özlemlerin yansısı olarak, doğrudan doğruya veya dolaylı yollardan, hükümdar Ziu - Sudra örneğine raptedilebilir; hiç değilse, koşukluk konusu yapılabilir. Sumerli hükümdar "Adâletin hizmetlisi"dir. Tanrılık iddiasında bulunamaz, adâleti lûtfedemez. Türk hükümdarlarının görüş ve kavrayışları da böyledir. Bu görüş Yûsuf Has Hâcib dilinde şöyle yansımıştır :

"Kanı ol bayat men tigücü otun
"Teŋizde ḳoḍı ıdtı Teŋri töbün (4712)

"Bayat men tigüci kişi de ḫaşı
"Ajun kaldı bardı ol it sakışı (3526)

Buraya bizi var sayımımız yönünde yüreklendiren birkaç araştırıcının görüşlerini de ekleyelim. Fuad Köprülüye göre, (Sumerlilerde "Logomachy" şeklinde var olan) "Münâzara" edebî türü ne Arap ne de İran Edebiyatında bulunmayan, ama, tıpkı, rubaî, destan, ve atasözlerinde olduğu gibi, Türkler tarafından edebiyata yapılmış olan bir katgıdır[25]. "Münazara", hem tartışmadır, hem aytışmadır. Sonraları "Dedim, dedi" şeklinde, halk edebiyatında "imtihan" olarak da anılmıştır. "Münâzara", "Semaî kahveleri" veya "Âşık kahveleri"nde, saz eşliğinde, manzûm olarak yapılan bir çeşit "dialogue" biçimidir de. "Münâzara" türünün Türklerin edebiyata bir katgısı olduğu görülünce, Ahmedî'nin "*Sazlar Münâzarası*"nın, niçin başka çevrelerin edebiyatlarında bir örneğinin daha bulunmadığı daha iyi anlaşılmış olur. Ahmedî, Sumerli "logomachy"lerinde olduğu gibi, eşyayı değil, veya "*Pança Tantra* Masalları"ndaki gibi hayvanları değil, fakat sazları konuşturup görüştürerek, toplum eleştirisi yapmaktadır. Bu türe ilk kez Sumerlilerde rastlandığını biliyoruz. "Ağaç ile Kamış", "Kazma ile Sapan", "Kuş ile Balık" tartışmaları gibi[26]. Hayvan hikâyelerinin Esope ve *Pança Tantra*'dan önce, Sumerlilerde bulunduğuna şahid olduğumuz gibi, durum, onların Ata sözleri,

[25] Köprülü, TTT Cemiyet I. Kongresi Zabıtları

[26] Kramer, *From the Tablets of Sumer*, The Falcon's Wing Press, 1956, Colorado.

hikmetli deyişleri, Dingirlerin (Theogoni), Evrenin (Kosmogoni), Toplumun, İnsanın (Destanlar) anlatımı için de böyledir. Hikmeti, vezinli sözlerle anlatan bir kaç Türkçe eserin adını hemen burada anabiliriz : Araştırıcıların henüz bir prototipe indirgeyemedikleri *Kutatgu Bilig* (Kökü Uygur *görünç*'ü ?), *Divân-ı Hikmet*, Yunûs'un ve Nâbî'nin Divanları gibi. Ruben'in *Surangama Sutra*'nın, Çinceye veya Tibetçeye yapılmış çevirisi üzerinden, X-XII Yüzyıllarda gerçekleştirilmiş olduğu tahmin edilen Türkçe özeti hakkındaki mütaleası, varsayımımızı yüreklendirmektedir : "Buddha felsefesi gibi çok girift bir dünya görüşünü konu edinen bir eserin yazılması için fikir hayatının bu muhitte çok inkişaf etmiş olması icab eder", "aslında bile anlaşılması güç olan bu ifadelerin vâzıh bir şekilde Türkçe ifade edilmiş olması Türk muhitinin felsefî konulara yabancı olmadığını ve Türk dilinin bu konuları ifadeye muktedir olduğunu açıkça göstermektedir" [27]. "Münâzara", "Rubâî", "Destan" ve "Atasözleri" türünün İran ve Arap edebiyatında değil de, Türk edebiyatında bulunmasına, Çinlilerde Mantık Disiplini'nin, Bilgi Teorisi'nin olmadığını, Budha'nın Tartışma'yı, ruha tedirginlik vereceği endişesiyle, tasvip etmemiş olduğunu da eklemek, var sayımımızı ileri sürmekten ürkmemeyi sağlar. Buraya yabancı dillerden Türkçeye yapılan Budhacı metin çevirilerini de eklemelidir. Bütün bunlar arasında, araştırıcıyı asıl yüreklendiren, hattâ şaşırtan ögenin Türklerin ortaya koymuş oldukları cebirin, Sumerlilerin ortaya koymuş oldukları cebir ile bir takım benzerliklerinin belgelendirilmiş olmasıdır; başka deyimle, Türkler Sumerlilerinkine benzer bir cebir geliştirmeyi gerçekleştirmişlerdir (Sayılı, *Abdül Hamîd İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanı Cebri* 1962, TTK, Ankara).

Hatırlanacak olursa, Platon, hem, Mısır, Sicilya, Megara'ya seyahat etmişti, hem hocaları arasında Hind ruhban sınıfıyle alâkası olduğu sanılan Hai ekleitos'un öğrencisi Kratylos bulunmaktaydı, hem de anası tarafından Solon ile akraba bulunuyordu. Bilindiği üzere, Solon, Yunan Yedi Bilgesinden biridir; ve Kanunlarıyle Atina'da bir takım düzenlemeler yapmıştır. Solon, ilkin bir kanun adamı idi, bir bilge idi. Landsberger'in bildirmiş olduğu üzere, Sumerlilerin Yedi Bilgesi, Hikmeti (Hikmet kelimesinin Akkad'ca yoluyla, Sumer diline dayandığı, onun ilk anlamının *gem* ve *koşum* olduğu, tıpkı, evren yasalarının evreni "zapt ü rapt" altında, yani, varlıkta tutmasında olduğu gibi, toplumu da yasalarla, "zapt ü rapt" altında tutma anlamına geldiği, bu yüzden, yasa yapanların önce evreni, toplumu ve insanı *bilme*si, tanıması gerektiği, yasalara uymayanlar hakkında bilgenin "hüküm kestiği", hâkim'in, yargıç'ın adının bu yüzden "hüküm kesen = *Diku* olduğu hatırlansın), denizden çıkararak (Hikmet Tanrısı Ea'dan veya Oannes'den alarak) hükümdarlara öğretmişler veya Hikmet'i, tabletlere yazarak, toprağa gömüp saklamışlar, onu, "Tufan"ın zararlarından korumuşlardır. Platon, aynı zamanda, Doğu'dan gelmiş Pithagorasçılar'ın da etkisinde idi. Bu etki, *Timaios*'ta son haddine ulaşmış bir açıklıkla görülmektedir. Timaios ismi, *ios* eki atıldıkta, *Ti* ve *Ma* olarak, bize, Sumerli can, nefes, ve nizam kelimelerini hatırlatmaktadır. Netekim, Platon, bu yaşlılık eserinde, evreni, "*sayı* ile şekil almış canlı bir bütün" olarak algılamaktadır. Evrenin *sayı* arkesine göre belirlenmesi ilkesi, bilindiği üzere, matematikçi, astronom ve tabib olan Pithagorasçılarındır. Bunlar, o zamanki toplumun, evrende hakim olan nizama uymadığı kanısında olmalıydılar ki gizli cemiyetleri vasıtasıyle, toplum yasalarını "*Nizâm-ı Âlem*" örneğine göre, yeniden kurmak ister haldeydiler. Plâton da, ömrünü, toplumu yasalara göre yeniden düzeltmek tasarılarıyle geçirmişti.

[27] Ruben, *Bir Uygur Filozofu*, TTK II. Kongresi Zabıtları

Biz bu incelemedeki varsayımımızda şu iki temel ögeyi göz önünde bulunduracağız : 1-İnsanların kalıtımsal yol dışında doğaya katmış oldukları ögelerin mânevî tarafını teşkil eden kültür oluşurken, *bütün insanların doğada bulunmalarından ötürü*, kültür ögeleri üzerinde doğanın kendisi ve doğa olayları müşterek kaynak olarak etkide bulunurlar. Bu etkileme o kültürün taşıyıcısı olan dil ile, içerikçe ve biçimce, ve o dili konuşan bireylerin biyolojik sınırları ile sınırlı kalır. "Paralelci" denen temele dayalı kültür açıklamalarının çoğu, herhalde, buraya dayanır. 2 - Farklı kültürler karşılaşırken, etkileşirken, yerleşirken, değişirken, soğurulurken, gelen kültür ögeleri, ilkin, eğer varsa, o mevcut olan alt katman kültürlerde içerikçe ve biçimce içine gireceği, biçimini alacağı yaklaşık kalıplara, benzer kategorilere ihtiyaç duyar. Gelen kültür ögeleri, ilkeleri geldiği kültürün dilde ve davranışlarda var olan o eski yaklaşık kalıplarını, benzer kategorilerini yeni adlar alarak taban halinde kendi altına yerleştirir; sonra, insan onları yenileştirmiş olarak yeni kılıfla oluşturup dilde ve davranışlarda ortaya sürer. Kültürün "diffüzyonist" denen telâkkisi, herhalde, buraya dayanmaktadır. Bu karmaşık süreç öyle sürer ki, "objektif", "astronomik", "fiziksel", "jeolojik", "fizyolojik", "psikolojik", "felsefî" zaman çeşitlerine, hattâ, bir de, "kültür zamanı" diyebileceğimiz yeni bir zaman daha eklemek lûzumu hâsıl olur. Söz gelimi, aynı bir objektif zamanda veya aynı bir astronomik zamanda "çağdaş" olan - "çağdaş" (contemporain), dilimizde, "en ileri kültür ve teknik" anlamında kullanılmak istenmektedir - bir toplumun "uzay mekiği kültürü"nü, bir başka toplumun ise "kabataş kültürü"nü yaşamakta olması, böylece aynı bir objektif zaman içerisinde çeşitli kültür zamanı levhaları bulunması veya oluşması gibi. Aynı bir kültürdeki değişmeler de yine, böyle olur. Kültür değişiminin mahalli şu insan ferdidir. Şu insan ferdi o kültür değişimlerini, özellikle dilinde, diliyle ve davranışlarında yaşar. Hele, kültür taşıyıcı olduğundan, gelen kültürün de dayanacağı bireyin dili bir alt temel, içine dökületeceği bir hazır kalıp hizmetini görür. Dil gelen kültüre temel, içine dökületeceği bir hazır kalıp hizmeti verir. Yahut, gelen kültür, kelimesini de birlikte getirir. O bakımdan insan yeni görünümlü herhangi bir kültür ögesini açıklamak için, ilkin ve birincileyin, en yakın olan yerli ve eski kültüre, sonra, ikincileyin uzak olan yabancı yeni kültüre bakmak, kelimelerini

benimsemek gereği duyar. Fârâbî'ye ilişkin olarak tâ yukarıda sormuş olduğumuz sorulara işte böyle bir anlayışla yaklaşmaya çalışacağız. *Yeni kültür* değerlerini yaratmakta, özellikle, bilimsel ve teknik alanda yeni kültür değerleri ortaya koymakta, insanın kendisinde cereyan eden makanizma henüz bilimsel yöntemle açıklanmamıştır. "Gerilim" veya "gerilim aşılması" terimleri birer bilimsel açıklama değil, bir "métaphore"dur. Sözgelişi, Galilei'nin veya Einstein'in fizik konusundaki düşünceleri, buluşları, "gerilim aşmak" gibi "métaphorique" terimlerle açıklanamıyacak kadar, uzman olmayanlara, kapalı kalmaktadır. veya bunlar bazı felsefe görüşlerinden ödünçlenmiş kavramlardır. Elbette, bu bilginler evvelkilerin düşünceleri üzerinde, onları malzeme niyetine kullanıp çalışmışlardır. Ama, niye, herkeste "gerilim" onlardaki gibi ve o surette çözülmemiştir? İşte bütün mesele buradadır [28].

Bilimsel incelemelerde eğer, *mutlu tesadüf*ler olmazsa, boşlukları doldurmanın kıymeti de elbette, "*apodikdik*" değil, herkes için "*hypothétique*" karakterde olur. O halde, diyebiliriz ki, I. 1. *Birincileyin*, Fârâbî, İslâm Âleminde, Siyâset Bilimi'nin kurucusu olmuştur. Çünkü (1) Dedesinin babası "*Tarkan*"dır. Tarkanlık, hükümdarı iç ve dış düşmanlara karşı korumak gibi çok yüksek bir devlet görevlisi mevkiidir. Oğuzlarda Yabgu'lar, Tarkan'ları ve Yınal'larıyla kengeşirlerdi. ("Ukuş bolsu yolçıng, kingeşçing bilig", *Kutatgu Bilig*, 5209). Bu Tarkan'ın kendisi Uzluk Oğlu'dur. Eğer, "Uzluk Oğlu", "Uzluk", bir lâkap değil de bir neseb ise, bu Tarkan'ın babası "*Uz*" bir kişi, bir bilge olmalıdır - Kuman Başbuğu Uzluk (Osoluk)un kızı, Knez Oleg ile evlenmişti [29] -. Oğuzlar bu bilgelere "Ata" demekte idiler. Fârâbî'nin kendisi felsefe formasyonludur. (2) Geldiği toplum ise - Türklerin kendi aralarındaki veya Çin, Hint, İran, Bizans, Arap Devletleri ile olan mücadeleleri sonunda Büyük Hun, I. ve II. Gök Türk, Hazar, Uygur, Kara Hanlı Devletleri şeklinde biçimlenmiş veya Türk, İranlı ve Arapların biribirleriyle olan mücadelelerinden veya kendi içlerindeki Emevî, Abbasî, İdrisî, Aglebi, Tolunlu, Fatımî, Akşit, Tahirî, Saffarî, Dulefî, Rudeynî, Samanî, Kara Hanlı, Ziyarî gibi ailelerden, Bermek'ler, Nevbaht'lar, Hakan'lar, Sul'ler, İbn Amîd'ler gibi vezaretten ve "kâtip"lerden veya "Şu'ûbiye hareketi"nden kaynaklanan - siyaset olayları ile,- İslâm öncesinden, Tengrici, Taocu, Zerdüştcü Buddhacı, Çoktanrıcı, İsacı, Musa'cı, İslâmla Hanefiye, Şafi'îye, Hanbeliye, Mâlikiye gibi *fıkhî*, Mu'ellihe, Sâbbe, Mufaddıla, Mu'tezile, Murcia, Hariciye, Eş'ariye, Mâturidiye gibi, *kelamî-itikadî*, İmâmiye (Şi'a), Ehl-i Sünnet gibi, "Ümmet *Ethos*'u"na parçalanmış görünüm veren *siyasî* "*Mezheb*" çeşitleriyle de -, din olayları başta olmak üzere, çok değişik kültür olaylarına sahne ya da tanık olmuş bir toplumdur. Bu toplum, M. S. V. - X. Yüzyıllarda (hattâ sondan 1250lere kadar,

[28] Bk. Sayılı, *James Chadwick ve Nötronun Keşfi*, *Fizik Mühendisliği*, 3, 25-26 Ekim, S. 5-29, 1982.

[29] Kurat, *Türk Kavimleri*, Dizin.

önden, prototürk olan Çhou'ları da hesaba katarsak, M. Ö. XI. Yüzyıldan beriye) sürekli ve büyük siyasal ve kültürel etkinlikleri ve üstünlükleriyle, Orta Asya tarihinin, dolayısıyla da Dünya Tarihinin akışına yön vermiş oldukları belgeler bakımından çok kesin surette bilinen Türklerin toplumudur. Dilciler Türklerin bu çağına "Eski Türk Çağı" adını vermektedirler. Ama, "Eski Türk Çağı" terimi, bütün insanlık tarihini Eski, Orta ve Yeni ve Yakın olarak bölen ve algılayan, aslında, yalnız Batı kültürünü zaman bakımından değerlendirmeye yarayan bir bölmeyle biçimlendirilmiş bir zihin için yadırganabilir. Çünkü Batı Kültürü söz konusu olduğunda, "Eski Çağ" terimi ile, yazının icadından Roma İmparatorluğunun M. S. 395'te, Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılmasına kadar olan zaman anlatılmak istenir. Hele Batı Kültürü'nde M. S. 395 - M. S. 1453 arasındaki "Orta Çağ", bazı "*Renaissance*" düşünürlerinin, veya ardıllarının etkisiyle, "Karanlık", 375'lerden itibaren Kavimler Göçü ile "Skolâstik", "*Akılcılığa* aykırı" sayıldığından, insanlığa utanç veren, unutulması gereken bir çağ olarak takdim edildiğinden, bu yönelim altında, bu çağ atlandığında, dilcilerin "Eski Türk Çağı" dedikleri çağ bir kez değil, tam iki kez atlanmış bir tarafa itilmiş ve darbelenmiş olmak tehlikesiyle başbaşa bırakılmış olur. Bir seferinde, bu "Eski Türk Çağı" hiç karanlık olmadığı, tam tersine, M. S. V.–X. (hattâ, XIII.) Yüzyılda, hem Orta Asya, hem de, dolayısıyla, dünya tarihinin akışına parlak kültür katkılarında bulunduğu kez! Bir seferinde de Mısır ve Mezopotamya kökenli kültür ve uygarlık ateşinin Yunan'dan İslâm'a geçtiği, parladığı devire katıldığı kez! O halde, toplum ve insan üstünde düşünen Fârâbî ayarında bir bilgelik severin tıpkı doğadaki gerçekliklerde olduğu gibi, toplumsal gerçekliğin bu hiç durmayan değişmelerini belirleyerek yansıtan kategorilerinin bulunup bulunmadığını kendi kendine sorması, bu kategorileri açığa çıkaracak bilim dalını araması, eğer o dal yoksa, o dalı kurması, Siyaset Bilimi'ni yaratması tabiîleşiyor.

Diyebiliriz ki, II. *İkincileyin*, Fârâbî, Siyâset Teorisi'ni dayandırmış olduğu "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"i Ay'ın aklı olarak belirlemiştir. Çünkü (1) Ay, aslında, Sumerliler ile Türkler'in dinsel inançlarında Tanrı mertebesine çıkarılmış, Tanrı mertebesinde kutlanmıştır. (2) "*Al-'Aḳl al-Fa'âl*"in yeri olarak, Ay, değişmeyen Ay - Üstü evreni ile, değişen Ay - Altı evreninin tam sınırında bulunan, ve bu iki evreni bağdaştırabilen, büyüyüp küçülerek ve dolanarak değişmeleri gösterebilen, ama, yine de kendi kendinin aynı kalan bir varlıktır. Bu varlık, "değişmeyenler" ile "değişenler" i ontolojik olarak aynı anda temellendirmeye elverişlidir. Ve, nihayet : III. *Üçüncüleyin*, Türk kültüründe Aristoteles'in *Fizik*'inde ve *Metafizik*'inde geçen ve biribirinin eşdeğeri olan *Tô ti ên einai* (Bir şeyi o şey yapan şey, *Mâhiyet*, İkinci Dereceden *Töz*), *Telos* (Gâye), *Energeia* (Bilfiil oluşu sağlayan, asıl varlık haline getiren), *Entelekheia* (Gâyeye uygun hudutları çizen akıllı ilke) kavramını karşılayabilecek nitelikte, çok yönlü ve geniş kapsamlı ve onlara yer sağlayan, bazı açılardan "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"e eşdeğer tutulabilecek bir kavram ve bir

varlık çeşidi bulunmaktadır. Bu kavram *Kut* kavramıdır, bu varlık *Kut*'un varlığıdır. (Bk. s. 489 vd.)

I. 1. Kaynakların tanıklığına göre Fârâbî M. S. 870'de Fârâb'da doğmuş bir Türk çocuğudur[30]. Künyesindeki *Tarkan*, eğer neseb ve lâkab bildiren özel bir isim değilse, çok yüksek dereceden bir devlet görevlisi mevkiindekine verilen bir ünvandır. Fârâbî'nin, değil çevresinin, bütün Orta çağların en yüksek düzeyden "harmoni" ve müzik kültürüne sahip olması, gerek "*aklî*" ve gerekse "*naklî*" bilimleri çok iyi tanıması, ilkin aile çevresinde, dolayısıyla, Türk ellerinde vuku bulmuştur[31]; onun Orta Doğu'da gezgincilik etmesi, Bağdad, Halep, Harran ve Şam gibi, çağın kültür ve uygarlık ortamlarında dolaşması, oralarda yaşaması, onun olgunluğu ve yaşlılığı sırasındadır. Atina'dan kovulan (M. S. 527) felsefenin Hellenistik Devirde, en son, İskenderiye'den Antakya'ya ulaşmış, Antakya'dan ise başka şehirlerden gelmiş olanlara değil de çoğunlukla Merv'lilere geçmiş olması, Türk toplumunun felsefe ile çabucak kaynaşıverecek bir zihniyette olmasından, Türk toplumunun, gündelik hayatın bir parçası haline gelmiş olan atasözlerinin delâlet ettiği gibi, bilgelik ile iç içe yaşamakta bulunmasındandır. İşte bu bakımdan ünlü Câhız'ın, Türkler arasında yaşamış, ünlü Mu'tezile bilgini Sumâma'dan naklen söylemiş olduğu "eğer, Türkler'in memleketinde peygamberler ve filozoflar yaşayıp ta bunların fikirleri kalplerinden geçse, kulaklarına çarpsa idi, sana Basralıların edebiyatını, Yunanlıların felsefesini, Çinlilerin sanatını unuttururlardı" sözleri boş yere söylenmiş sayılmamalıdır. Başka birinin değil de Fârâbî'nin mantıkta "Muallim-i Sâni" olması bile, aslında, Türk toplumunda hüküm süren zihniyetin bir ürünü olmalıdır. Çünkü Araplar, Türk ellerini istilâya geldiklerinde, Cüneyd'in Hakan ile yapmış olduğu felsefî ve toplumbilimsel içerikli konuşma, hem yukarıda belirtilmiş olduğu gibi, Türk - İslam düşüncesinde hükümdarlık düzeyinde cereyan etmiş ve vesikaya dayalı bildiğimiz *ilk ve en eski felsefe din tartışmasıdır*, - Krill mucidi Stefanos'un Hazar ellerindeki tartışmaları, felsefe - din tartışmalarından çok dinlerin karşılaştırılması olarak görülmektedir. V. yüzyıldan Sogutça Bugut yazısı ise Dinlerin devletçe korunmasına ilişkindir -, hem de, Cüneyd'in Hakan'a söylemiş olduğu "Siz toplum işlerinizi *akıl* ile biz ise *nakil* ile yürütüyoruz" anlamındaki sözleri Türk toplumunu ve siyasal yönetimini yabancı bir gözün dikkat çekecek önemde değerlendirmesidir. Hattâ, bu sözün tanık olduğu toplum, "Tanrı'nın Birlik'i ve Adâlet'i" üzerindeki çok ısrarlı tutumlarıyla ve adâleti "*kılınç*"la gerçekleştirmek görüşleriyle ün salmış Mu'tezile kurucularının ve büyüklerinin niçin "naklin" değil de "aklın" hüküm sürmekte olduğu Türk ellerinden, Mâ Verâ ün-Nehr'den, Merv'den, Merverrûz'dan çıkmış olduklarını açıklayabilecek zihniyette

[30] Fârâbî'nin Türk olduğu hakkında en son araştırmalar içerisinde Munacced'in Tahran, 1975 toplantısında, sunduğu belge de unutulmamalıdır.

[31] Sayılı, *Fârâbî'nin Tefekkür Tarihindeki Yeri*, *Belleten*, XV, 1951, 57.

bir toplumdur. Çünkü, bu ellerde, "Bir Teñri" ile temellendirilen bilgelik, alplikten önce geldiği gibi, alpler de, kendilerine, Türkler'in "*atı* ve *küsü* yok bolmasın tiyin", Tanrı'nın kut verdiğine inanırlar ve "er atı" kazanırlar, "il öğüncüne yagıka kımadın, tegüpen adırılırlar", "bengi taşga urulurlar", yani, ülke yararına, yüce değerler uğruna, canlarını verip sonsuzlaşırlar, bilgelikten pay alırlar. "Er atı" kazananın, atalarının ruhuna vardıklarına, onlara lâyık olduklarına inanırlar; işte bu yüzden "er atı" kazanarak ölenleri şahsî eşyalarıyla, üstlerindeki giyim, kuşamlarıyla gömerler, ellerine "tolu" bardağı olan "*çamçak*" verirler, önlerine kutsal içki kazanı korlar, atının başını, ayaklarını ve derisini mezarının üstüne dikilmiş bir direğe asarlar, "balbal" dikerler, rûhunun bir tek bu bedenle olduğuna inanırlar, "âvare", "garîb" ruhlar için, "yolda kalmış"lar için, hattâ hükümdar dahil, endişelenirler, onların yerleşmelerine gayret ederler, şâirler üzüntülerini dile getirirler, "Bir garip ölmüş diyeler, üç günden sonra duyalar, soğuk suynan yuyalar, şöyle garib bencileyin" derler, "erdem bolsar, bodun erk bodun" derler, "Akı"ya cömertlik yanında, arkadaşına canını fedâ eden anlamını da verirler, *Kutatgu Bilig* de ki gibi :

"*Akı* tip ayurlar kayu ol *akı*
"*Akı* can yuluglab öter er hakı, 6105.

Atabet ül-Hakâ'ik'teki gibi :

"Bu budun tolusi *akı* er turur,
"*Akı*lık şeref, câh, cemâl arturur,
"Sevülmek tilesenğ kişiler ara
"*Akı* bol, *akı*lık sini sevdürür.

Hattâ, Fârâbî'nin yaşamış olduğu yüzyıl, Oğuz Nâme'lerin veya Korkut Ata'nın kitabının dile getirmiş olduğu Destan'ın, hiç olmazsa birinci tarihî tabakasını teşkil eden Destan olaylarının yüzyılıdır; bu Destan olayları X. ve XI. yüzyılda, Sir Deryâ'daki Oğuz, Peçenek ve Hazar mücadelesidir. Bu mucadeleyi, sonra, ikinci tarihî tabaka olaylarıyla XIII. ve XIV. yüzyılda Oğuz - Akkoyunlu, Abhaza - Trabzon Rumu mücadelesiyle sarmaş dolaş olarak Korkut Ata dile getirmiştir. O Korkut Ata ki, adama, "*bilü* verir, atasözü söyler, hikmet hazinesini bekler", soy soylar, geleceği der, keramet gösterir, hastaları iyi eder, beylere alkış tutar, kötüleri "karkışlar", yiğitleri "yelteme"yle yüreklendirir, alplere "tartım ider", "sarım" söyler, "şatlık çalar, kutlular", "Korkut küy" söyliyerek ölüme karşı durur. Demek, hâkim, hakîm ve hekim olarak, dil, düşünce ve varlık münasebetini göz önünde bulundurur, insanın ruhsal - bedensel varlığının uyumunu sağlar, toplumu bir arada tutan yüce değerleri sakınır, bilinçlice ötekilere geçirir.

Türk dilbilimcilerine göre Türkçe olmayan ve Türkçe'yle ödünçleşen komşu dillerle açıklaması yapılamayan kimi sözcükler şimdi bilemediğimiz

ölü dillerden arta kalmış kalıntılar olabilir. Hun, Hiung - Nu, Sienbi, Ruan-Ruan, Topa gibi "Türkler'e *komşu*" olduğu söylenen eski toplulukların dillerinden, ancak, tektük sözcükler, ünvanlar, kısa cümleler bilinmektedir. Eski Türklerce kullanılmış olan *Kagan*, *Hakan*, *Hatun*, *Tarkan*, *Tekin*, *Batur* gibi unvanlar, bu dillerden, özellikle, Ruan - Ruanlar'ın dillerinden alınmış olduğu kabul edilmektedir[32].

Ünlü Türk tarihçisi Zeki Velidi Togan'a göre "âri"ler gelmezden önce, "Altaylılar", at ve demir kültürünü tanıyorlardı. Onlar, yılkıcı, demirci, tılsımlı taşla kehanette usta kişiler idi[33]. Bir inanca göre hanlar ve kamlar demirci *Tarkan*lardan türemiştir. Sibirya Türkleri'nde büyük kamların adı *Tarkan*'dır[34]. Cengiz, demircilerin neslinden geldiğine olan inançla bazen "Tarkan" adıyla da anılıyordu. Onun, "Darkan Dağları"nda "örüs" (örs)ü olduğu söyleniyordu. Hatta, Yakut'larda dünya ve bitki tanrıçası olarak bir *Ana Tarkan* (Türkân? Terken?) *Katun* vardır[35]. Yakut uruğunun atası "İlley" demircidir, şamandır. Aynı uruğun bir başka atası "Deli Darkan"dır, "Deli Darkan" askerlik sanatını bilen, silâh ustası, hekim ve bilgedir. (Proto Tigrid kültürde Dagan?) Yakutlar *dokuz* nesil içerisinde olağanüstü vasıflar kazanırlar, hepsi demircidirler, bu demirci ustalar, bu bilgeler imal ettikleri silahlarla ordularının başlarına geçip cihangir devletler kurmuşlardır. Ama, Gök Türk hakanları artık kabileler arasında hakim olan *demirci tarkanlar* değil, fakat, büyük devletler kuran, bazen, "şiddet" ile idare eden hükümdarlardı. Zeki Velidi'nin bu açıklamalarına göre, bilim, teknik ve askerî gücün, "sevk ü idare"nin, "sevk ül - ceyş"in, "Tarkan"lar elinde olduğu anlaşılmaktadır. Türkçe kelimelerin bazılarının, bu arada "Tarkan" kelimesinin bugün de, "Tar - Kwan" şeklinde Korelilerin dilinde halâ yaşamakta olduğunu gözlemliyebiliyoruz[36].

Masao Mori bir "Oğul Tarkan"dan[37], Rasonyi ise, "Başkırt Tarkan" İsen Çurin'den bahseder ve "Tarkan"ın Rusça'ya "Tarkanstva" olarak girmiş olduğunu kaydeder[38]. "Aslan Hoca Tarkan" üzerinde de durulur[39].

[32] Tezcan, *En Eski, Türk Dili ve Yazını*, s. 273, *Kültür, Bilim ve Öğretim Dili olarak Türkçe*, 1978, TTK. Atatürk'ün 100. Doğum yılı yayınları.

[33] Togan, *Umumî Türk Tarihi*, 1970,

[34] Togan, *Umumî Türk Tarihi*, S. 44, not 160

[35] Bk. ay. yer. Bugün Anadolu'da, halâ, "Ana Kız", "Ana Kadın" (Ana Khatun) adları yaşamaktadır. Buraya "Ak Kız" adını da ekleyelim. Tarihler "Ana Kutlu'yu kaydederler.

[36] Ay. yer, S. 16. Tarkan, Terken, Türkân, Turhan, Turan, Duran, Turan, Turgan, Turkal, Dragon, Turunç, Turmuş, Dursun, ilişkileri sorulabilir.

[37] Masao Mori, *Arat Ar*. S. 219. İbn Nadîm bir "İbn Tarkan"dan bahseder. Dodge çevirisi, *The Fihrist*. I, 1970, Columbia Press, S. 342.

[38] *Macarca "Gyermek" Kelimesi ve Erymyak, R. Rahmeti Arat Armağanı*, 1966, S. 383

[39] A. Temir, *R. R. Arat Armağanı*. Krş. "Hacı Tarkan Hanlığı", Kurat.

Frye'a göre, ilk kez Taberî Tarihi'nde geçen *Tarhun* ise, *Tarxan*'dan değişme Türkçe, başka bir müstakil ad olmalıdır[40]. "Tarhanlık", Türk - Moğollarda, "mükellefiyetten muafiyet" ifade eder. Bunu "Tarkanlık fermanları"ndan anlıyoruz. "Tarkan" ve "afv" kelimesi "serbest, mümtaz" anlamına da gelir. Tarkanlık, hükümdar tarafından, üzerinde "Tugrak" görülen bir "Yarlıg" 'ile verilir. Osmanlılarda ise *tamga*lanır. Menemen Kaza Merkezi'ne "Tarhaniyat" deniyordu. "Vilâyât-ı Tarhâniye - Şehr-i Kadîm-i Melamâniye yani Oğuzlar Vilayeti" ibaresinden haberdar bulunuyoruz[41]. Hazarlı "Ras Tarkan", 764'de Güney Kafkasya'ya inmiş idi[42].

"Tarkan", Eberhard'a göre, "Tar" kökünden, (Proto Tigrid "*Dagan*"-Memleket Beyi?) tarımla ilgili "devam ettiren" anlamındadır. Ruan - Ruanların hükümdarlarına vermiş oldukları bir ünvandır. Topalar'da Çin Hükümdar rütbesinde olan ünlü bir kumandanın oğlu "Tarkan" ünvanını taşıdığına göre, "Tarkan", çok yüksek bir devlet görevlisi olmalıdır. "Tarkan" M. S. 400'lerden bu yana tescil edilebilmektedir[43]. Tardu da bir "Tarkan" idi[44]. M. S. 715'de Çin hükümdarı, bir Karluk "Tarkan"ına, hükümdarlık ve rütbe alâmeti olarak, altından yapılmış balık şekilli çift mühür veya altın işlemeli mor bir kese hediye etmiştir[45]. Uzmanlara göre "balık" balçık ile ilgilidir. Aynı zamanda balık, Çinli için uğur sayılır (Oannes'de balık şeklinde sudan çıkıp hikmet sunmuştu) ve hükümdardan sonra gelen "İkinci Beg"e delâlet eder, *hikmet* timsalidir. Hükümdarın "Ordug"unun *on iki*, İkinci Beg'inin ise *dokuz* kapısı vardır. Çinliler, yeri, bir balığın sırtında olarak tasavvur etmişlerdir[46] Çye Gu'ların "Gu-Tu"su vardır, onlar bir "*Tu*" altında toplanırlar, hükümdarlarına "Aje" denir. onların "Kınç", komutan, subay ve arşivcileri yanında bir de "*Da-gan*"ları bulunur. "*Da - Gan*"ın görmekte olduğu bir işi bir memuriyeti yoktur[47]. Bu "*Da-Gan*"ın rütbesi Türkçe "Tarhan"a tekabül eder[48].

[40] *İslamic İran And Central Asia*, (7 th. - 12 th. Centuries), Variorum Reprints London 1979, içinde, *Tarxûn and Central Asie Tarxun History*, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 14, Cambridge, Mass.; *Notes On the Risâleh of İbn Fadlan*, XXIX, 19-20.

[41] Bk. Erzi, *Osmanlılarda Tarhanlık, Belleten, XIV*, 53, 1950, 85-105, 91 vd. "Tarhanlık" bibl. için, S. 91.

[42] Kurat, *Hazarlara Ait Bir Kitabın Tanıtılması, Tarih Araştırmaları Dergisi* III, 4-5, 1965, S. 222.

[43] Alföldi, *Tarhan Ünvanın Menşei*, Krş. *Attila ve Hunları*, Baştav, çeviri, S. 295. 1980, DTCF yayını.

[44] *Bir Kaç Eski Türk Ünvanı Hakkında*, S. 323. *Belleten*, IX, 35, 1945,

[45] Bk. not 46

[46] Emel Esin, "*Ordug*", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 47, n. 51

[47] *Çinin Şimâl, Komşuları* S. 69. DTCF yayını Krş. not 48.

[48] "Kınç" belki bir alt dereceyi, Tarhan ise üst dereceyi, başı temsil ediyordu. - Türkçede halâ yaşamakta olan "Başı kınçı bir oynuyor", "Baş belli değil, kınç belli değil" veya "Kınç'ı fırlanmak", "Kınç atmak", "Sıpa kınç"ı deyimleri bu aynı anlamı hissettirmektedir. Disiplinsiz, ciddiyetsiz, haşarı, şımarık olan veya şımarıklık yapan çocuğa "Ne *kınçı* fırlamıyorsun?

Tarkan kelimesinin kökü üzerinde çok tartışıldığı anlaşılmaktadır[49]. Clauson'a göre Tarkan, Hiung - Nu'ların en üst kademedeki idarecileri olan Shen-yu (Tan-Yu, Tan-ju, Tan-Hu?)'nun bir ünvanı olmalıdır[50]. Kelime eski Çince *Darxon*dan gelmelidir, deniyor. Burada dilbilimcilerinin, Batılı dilbilimcilerinin Türkler'i "barbar" apriori formu içinden algılamak alışkanlıklarının temelinde bulunan bir takım kültür ideolojisi axiomlarından, bile bile, ya da bilmeden kalkarak, içine düşmüş oldukları bilim dışı davranışları hakkında yapmış oldukları uyarıları da hatırlamak yerinde olur. Özellikle, soyut kavram bildiren kelimelerin köklerini bu alışkanlıkla Türk dilinin dışında, ilkin, İndo - Germen dilinde, sonra sırayla, Çin, Hind, İran dillerinde arayan Batılı dilbilimcileri, meselâ "kut"un Türkçe bir kelime olduğunu görememişler, onun etimolojisini, "*kauta*" gibi Farsça'da mevcut olmayan kökler uydurma yoluyla, yapmaya çalışmışlardır. Oysa, Türklerden İndo - Germenlere ve Çin'e verilmiş bir sürü ödünç kelime bulunmaktadır[51]. Batılı dilbilimcilerin Gök Türk Anıtları'nda soyut kelime bulunmadığı iddialarına karşı (Buna Doğu'luların da katılmış olduğunu görüyoruz. Masao Mori gibi), bazı Türk dilcileri, Orhun Anıtları'ndaki kelimelerin dökümünü yaparak cevap vermek zorunu bile hissetmişlerdir[52].

"*Tarkan*" kelimesinin, Türklerde, artık, en yüksek ünvan olmaktan çıkıp hattâ, Tarkan olanın "*Tekin*" ve "*Şad*" kadarcık bile olsun, hükümdar ailesine mensup olmadığı iddia edilmiştir. Bu iddiaya göre, "*Tarkan*", sadece, yüksek bir ünvandır, ünvanın taşıyıcısının yönetimde sorumlulukları bulunmaktadır. Bu anlamda *Tarkan* kelimesinin izini XI. yüzyıldan sonra kaybetmiş bulunuyoruz.

"*Tarkan*", askerî bir harekâtta elde edilmiş olan her tür ganimetten kendi hissesine düşen payların hiç birisinden devlete vergi vermez, özel bir izne hacet kalmaksızın hükümdarlık sarayına girer çıkar, onu bekler, onun görüp gözetir, müdahaleye dâvet edilmeden hükümdarı iç ve dış düşmanlara

Elin ayağın *tenk* dursun" sorusu sorulur, çocuk, itap edilir. "Gıncıfırlanma" *Ankaram*, S. 365. Acaba sefaret hiyerarşisinde yer almış olan "Kançılarya (Chancelier)" bu bağlamda düşünülebilir mi? ("Nalı parlar *kınç*ında". Kınç = Ayak) Şair Abdülhal Hamid, "Tarhan"ı soyadı olarak almıştır.

[49] *Doerfer, Türkische und Mongolische Elemente im neu Persischen*, II, 1964, S. 473-581. *Tatarkna, Tarchundissi, Tarku, Tarkandemos* ile ses benzerliği ilginç. Marinatos, *İkinci Bin Yılında Girit Adası*, S. 161. II. TTT Cemiyeti Kongresi. Krş. *Bir Eti Mektubu, DTFCD*, 3, 1943, Güterbock, "Maşat Tableti" (Timarlı Hitit asîli).

[50] Pulleyblank, *Asia Major*, N. S. IX, 1962, S. 91. Krş. Frye, *İran and Central Asia*, Variorum Repsints, London 1979: *Tarxum-Türxün and Central Asian History*, 105-109, (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, 14, 1951), *Notes of the Risâlah of Ibn Fadlan.*

[51] Tezcan, *En Eski*, S. 321.

[52] Doğan Aksan, *Eski Türk Yazı Dilinin Yaşı ile İlgili Yeni Araştırmalar, TDAY, Belleten*, 1975-1976., 133-141.

karşı korur, savunur[53]. Dil bilimciler birtakım Tarkanlar saymaktadırlar: Yargan Tarkan, Taman Tarkan, Baga Tarkan, Boyla Tarkan, Tonyukuk Apa Tarkan, İşvara, Tekiş Altun Tamgan Tarkan ("Tamga" sahibi? Bugün Rusça "tamognya = gümrük", Türkçe "tamga"dan gelir. Akdes Nimet Kurat bu kelimeyi Türk devlet teşkilâtının (dördüncü ile onsekizinci yüzyıl arasında) Moskova Knezliği üzerinden yapmış olduğu etkileri gösteren delillerden biri sayar. *Türk Kavimleri Devletleri* S. 150. "Tamgar, Sumerli ticaret kervanının adı, hatırlanmalıdır). Tun Tarkan, Kutlug Baga Tarkan, Kenç Turmuş Tarkan, Sarıg Baş Tarkan, Temür Tirek Tekin, El Asmış Tekin, Tudun Tarkan... Bunlar, hakanın "buyruk"larıdır, emir verdiği kişilerdir. Clauson, "*Tarkan*"ı, Hakan'dan sonra "*Şad*" ve "*Şadapıt*"ların arkasından zikreder, - daha arkadan "beg"ler gelir -, "Tarkan"ı ise "Şadapıt" beglerin başında gösterir. "Beg", "el tüzen"dir, "bodun tüzen"dir, yani, "el"i ve "bod"u yasaya göre düzendir. Tarkan, demek ki, "Hâcib"i de atlayarak hükümdara yaklaşabilen, adâleti gerçekleştireni bekleyen, bir bakımdan adâletin teminatçısı sayılabilen, "uz" ve "tüz" olan bilge bir alptir. M. S. 585'te diktirilmiş olan Sogutça Bugut Yazıtı'nda da, toplumdaki sıralı düzen *Kagan*, Kaganın erkek kan akrabaları, *Şadapıt*lar, *Tarkan*lar, *Kırkapum*lar (Belki Beg'ler), *Sengün*ler, *Tudun*lar, *Savaşçı*lar ve *Halk* olarak verilir. "*Tarkan*" kelimesinin soğutça olan bu yazıtta birkaç kez geçtiği görülmektedir[54]. Sanat tarihçileri Tekeş Altun Tamgan Tarkan'ın mezar taşı ya da Bilge Kagan'ın lâhdi sayılan eserde, eseri yapan Türk sanatçılarının imzalarından başka dağ keçisi piktogramının da görüldüğünü söylemektedirler[55]. Bu piktogramı ancak hükümdar ailesinin kullandığı doğru ise, Tarkan'ın da hükümdar ailesinden olabileceği hatıra gelmektedir. Esasen sanat tarihçileri, Fergana'da, "Türk Tarkanları Devri"nden bile bahsetmektedirler[56]. Harat'ın Türgiş soylu Türk hükümdarı, Tarkan Nizek (Tirek?) tir. Toharistan Yabgu'su kendi "metbû"u (Emel Esin'de "vassal"i) Tarkan Nizek tarafından hapsedilmiş, Arapların eline düşmüştür. Belki de, Belh hükümdarının oğlu olan, "Velî Hükümdar" tipi, İbrahim b. Edhem, bu Tarkanın torunudur[57]. M. S. 709'larda müslüman olan Amû Derya'lılardan Sogud (Semerkand) ve Penci Kent Begi Çıkan Çor Bilge'nin rütbesi "Tarkan"dır. M. S. 739'da Fergana hükümdarı Aslan Tarkan'dır[58]. M. S. 766'larda Karlukların Yabgusu olan Çigil Aslan "Fergana Tarkanları"ndan birisidir. Tarkan el - Cemmâl, Ebu Muslim Horasânî'nin sâdık adamlarından biriydi. "Hadîs" ve "Megâzi"

[53] Clauson, *Dictionary*

[54] Tezcan-Çağatay, *Köktürk, Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi, TDAY Belleten*, 1975-76, s. 251; Tezcan, *En Eski*, 251-252.

[55] Emel Esin, *El Kitabı*

[56] Emel Esin, *Muyanlık, Malazgirt Armağan*, 1972

[57] Emel Esin, *Turkic and Ikhanide*, Yeni Delhi, krş. not 40, 50. 1968, II, 1964

[58] Chavannes, *Docu.* 148, 188, 77.

yazarı, yani adâlet ve icraat kanunlarının da yazarı Süleyman b.Tarkan (ölm. 143 H.) dır. Onun oğlu ise hukukçu İbn Hanbel'in hocasıdır. Hakan'lar ailesinden Tarkan el - Râvi'yi de - Tarkan'ın bir ünvan mı yoksa bir isim mi olduğu unutulmadan -, buraya ekleyelim. Tarihçiler Uygurlar'ın Çik'lere Tarkanlar verip durduğundan bahsederler. Baga Tarkan, Gök Türklü Hin'i (?), Hakan Su - Lu(?)'yu, belki de, devletin yüksek menfaatleri konusunda görüşlerini paylaşmadığı için öldürmeye karar vermiş olmalı idi. Çünkü Türk tarihinde kanı akıtılmış Hakan misâli pek nadirdir (Gök Türklü İnal, boğdurulan Osmanlı Genç Osman).

Bizans İmparatoru Konstantinos Porphyrogennetos (M. S. 948), bilindiği üzere, Macarları oluşturan kabile adlarını (Kabar, Nyek, Megyer, Kürt - Gyrmat, *Tarjan*, Ker, Keşzi, Jeno), *Ad Administrando İmperio* adlı eserinde kaydetmiştir. Bu adlar arasında, o, *Tarhan* (Macarca : *Tarjan*) kelimesini de saymıştır. Németh'e göre, bu kabilelerden Nyek ve Megyer Macardır, ötekiler Türk'tür. Németh, "Tarhan"a "İkinci kral" anlamını veriyor; bu kabile, Németh'e göre Macar Ulusu'nu oluşturanlardandır, Bulgar Türklerindendir. Bu kabile, adını bu ünvandan almıştır [59]. Acaba, Tarhan, anayurdunda hükümdarıyla anlaşamayıp veya başka bir sebeple boyların bir kısmını alıp, başına geçip Batı - Kuzey'e göçe mi karar vermiştir? Şurası açıktır ki bu ünvan sık sık kabilelere ad olarak takılmıştır. Ayrıca, Zolotnicky'nin Çuvaşça sözlüğüne göre, "Tarkan" adlı otuz iki bucak bulunmaktadır [60]. Buraya Azak Denizi, Kerç Boğazı Doğusunda Kuban mansabında bulunan Hazar ticaret limanı Tmutorakan olarak geçmeye başlayan Tama Tarka(n)ı da eklemek gerekir (İlkin, Taman Fanagorya. Karadeniz'in Kuzey'ine gelen Türklerin hangi sebeplerle bu ünvanı yer adı olarak kullandıklarını bilmiyoruz. Ancak, burnu kesile Justinyen 695'te buraya gelmiş ve Hakana sığınmıştır. Hakan ona kızkardeşini vermiştir. Justinyen sonra Tuna Bulgarları ve Tervel yardımıyla tahtı 705'te tekrar ele geçirmiştir [61]. Hazarlı Ras Tarhan 764'de Güney Kafkasya'ya inmiştir [62]. "Tarhan" kelimesi Çağatayca, Moğolca, Farsça, Uygurca'da aynı şekilde geçer. Acaba "*Tarkan*" ile "*Terken*" karıştırılmakta mıdır? Acaba, Proto - Tigrid substra kültürde geçen "Dagan ("Memleket Beyi")" ile "Tarhan"ın bir ilgisi olabilir mi? Acaba, "Dragoon" ile "Tarkan"ın bir ilgisi olabilir mi (Kimin Kagan'ın "Ejder Orda"sı var)? Acaba Németh'in "Tarkan"a vermiş olduğu "ikinci kral" anlamından, Bizanslılardaki "Şerik İmparator"a ("Şerik Hükümdar"a), Hazarlar'daki

[59] Hicran Akın, *Németh'e Göre En Eski Türk-Macar Münasabetleri*, *DTCFD*, 1982, 1-2, 34-35.

[60] Németh, *Yurt İşgâl Eden Macarların Teşekkülü*, (Macarca), 1930, S. 256-257. (Sayın Hicran Akın'ın çevirisi)

[61] Kurat, *Hazarlara Ait Bir Kitabın Tanıtılması*, S. 219, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, III, 4-5 (Artomonov'un *Hazar Tarihi* tanıtılmaktadır).

[62] *Kurat, Hazarlara*, S. 222.

"çifte hakimiyet"e bağlanmak mümkün olabilir mi? Kurat'ın açıklamalarına göre, Hazarlarda, biri A-Şe-Na (O-Ke-A-Nos?) soyundan gelen kutsal kral - ona, "Ayak yalın, baş açık varılır", ona adetâ' "tapılır" -, öteki, devleti fiilen idare eden" (Kagan) Beg" olan iki otorite bulunur. Bütün işler ve güçler bu begin emriyle çevirilir. Asıl "Kagan", sadece, devlet otoritesinin bir sembolü haline getirilmiştir. Onun "Tanrılar" soyundan geldiğine inanılmıştır, tabasına gösterilmemiş, kapalı arabada dolaştırılmıştır [63]. Acaba anayurdunda "buyruk"ları ve "kara bud"u ile iç içe bulunan hükümdar - çünkü, Anıtlar'da, Tonyukuk, hükümdar için, "yığıl didi ilk veren ben oldum" diyor, kıvanıyor, övünüyor - niçin "buyruk"larından ve "kara bud"undan tecrit edildi? Buyrukları acaba onu ne sanıyorlardı? Türk hükümdarlarının Budhacılık yolu ile de otoriteden tecrit edildiği, "velîleştirildiği" [64] bilinmektedir. Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman dinlerinin etkisiyle, Hazarlarda, eski Türk hükümdarlık anlayışının daha doğrusu, *kut*sallık anlayışının değiştiği görülüyor. "Tarkan", Németh'e göre, Moğollar devrinde artık "Soylu Adam" anlamına geliyordu. İstanbul - Köprülü 1623 No. lu yazmada (209 b ile, 210 b) - bu bir coğrafya kitabıdır -, XII. yüzyıldan bilgiler verilmekte ve Türklerde memleketi, hükümdar adına, vezirlerin, "hâcibler"in idare ettiği söylenmektedir [65]. Acaba, "Tarkanlık" ile "Has Hâciblik" görevlerinin biri birinin yerini almış olduğu haller vâki midir? Böyle bir ihtimal düşünülebilir mi? Altın Ordu Devleti'nde "Tarhanlık" bir kurum idi. "Tarhan" olan kimseler her nevi mükellefiyet ve vergiden muaf tutuluyorlardı. "Tarhanlık" hakkı ancak "Han" tarafından verilir, bir "Tarhanlık Yarlığı" ile de tasdik olunurdu, hattâ, Rus Kilisesi, Altın Ordu Devleti'nin vermiş olduğu yarlıklar sâyesinde "Tarhanlık" kazanmış [66], böylece, her tür vergi mükellefiyetinden kurtularak muafiyet elde etmiştir. Bu, bir çeşit imtiyazdır. Bu anlamda, acaba, "Tarhanlık", Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "Capitulation"lara bağlanabilir mi? Selçuklularda bunu hatırlatan bir müessese mevcut idi [67]. Tarhanlık, Türk - Moğollarda "mükellefiyetten muafiyet" ifade eder. Bu muafiyeti "Tarhanlık fermanları" tayin eder. "Tarhan" ve "afv" kelimesi "serbest, mümtaz" anlamına da gelir. Menemen kaza merkezine "Tarhaniyat" dendiğine göre "Vilâyat-ı Tarhaniye" yani "Şehr-i Kadîm-i Melemâniye", yani, "Oğuzlar Vilâyeti" dendiğine göre [68], belki de "Tarhan" adını alan şehirler bazı mükellefiyetlerden muaf idiler. Acaba,

[63] Kurat, *Türk Kavimleri ve Devletleri*, S. 35, 61.

[64] Emel Esin, *El Kitabı*,S. 33. Karahanlı Mansur b. Alî, "Sofu" olup, tahttan feragat etmiştir, S. 273. Reşat Genç, *Karahanlılar Devleti*. O. Turan, *Terken Ünvanı*, *Türk Hukuk Dergisi*, I, 1941-42. Krş. Genç, S. 140.

[65] Kurat, *Türk Kavimleri*, S. 136. 63. Krş. Burada *Kut*.

[66] Kurat, Ay. Es. S. 127

[67] Krş. Not 68. Melek Delilbaşı ... *Ahitnameler*... *Belleten*, 185. 1983

[68] Erzi, *Osmanlılarda Tarhanlık*, *Belleten*, XIV, 53, 1950, 85-105, S. 91, 92, 94, 95.

Kutatgu Bilig'de geçen "Ay Terken kutı" hitabındaki "Terken" ile "Tarhan"-ın "Seçkin kişi, soylu kişi" anlamı arasında bir ilişki olabilir mi?

Bütün bunlarla birlikte "Tarkan"ın tıpkı, "Kutluk"da olduğu gibi halktan kişilere - eğer bu sanatçılar Hakanın uzak akrabaları değilse, veya vergiden muaf anlamı varsa - isim olarak takılmış olduğunu da görmekteyiz. "İş aygucı" (iş alıcı) Avlıç (Ayluç) Tarkan, Kutatmış Yegen Tarkan gibi[69]. Tarkan'ın, vergi vermediğine, sarayı ve hükümdarı emir almadan kendiliğinden koruma görevi olduğuna, bu görevi hükümdarı hapsetmek veya bir kez de olsa hükümdarın canına kıyacak düzeyde yerine getirdiğine veya Maniciliği resmen kabul etmek isteyen hakana karşı koyabildiğine göre, devlet kavramını oluşturan çok önemli bir öge olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi Tarkan, demek ki, "Hâcib"i de atlayarak hükümdara yaklaşabilen, adâleti gerçekleştireni gözetleyen, bir bakıma adâletin teminatçısı sayılan bir bilge, bir alptir. İşte bu yüzden, eğer soyundaki Tarkan bir isim değil de bir ünvan ise, Fârâbî'nin dedesi belki de "Fergana Tarkan"-larından biriydi. Kimbilir, belki de onun hükümdar ailesiyle herhangi bir surette kan bağlılığı vardı. Onun almış olduğu kültür ve uygarlık ışığını etrafa saçması, Türk toplumunda yöneticilerden beklenenlere uygun düşmektedir. Türk toplumunda kan bağlılığı aranmaksızın "Baş vezaret", yuğruş gibi devletin en yüksek idareci kademelerine yükselmek yolu açıktı (*Divân*, Kaşgarlı). İşte, dedesi Tarkan olan Fârâbî'nin yepyeni etkiler altında, Siyaset Bilimi'ni kurmaya yönelmesi bu bakımdan tabiîleşiyor. Arap istilâsından önceki Türk, Çin, Hind, İran, Bizans Devletlerinin siyasal görüntülerine ve İslâm dininden önceki "Tengricilik" (Dikomatik Üniversalizm), Tao, Mahayana ve Hinayana Burxancılığı, Zerdüştîlik, Hıristiyanlık, Musevililik ve Manicilikten ibaret dinlere ve çeşitli mezheblere ek olarak, Arap istilâsından sonra, Arap, Fars ve Türk kavimlerinin, bu kavimlere mensup çeşitli ailelerin, ordunun ve idarecilerinin sunmuş olduğu görüntü ve İslâm dininin gelişiyle doğan *siyâsî*, *fıkhî*, *itikadî*, *kelâmî* ve *felsefî* "mezheb", "rıhle", "makale" ve "tarikat" tablolarının yepyeni etkileri altında da, onun, Siyaset Bilimi'ni kurması tabiîleşiyor.

I. (2). Fârâbî, özellikle, atalarında Tarkan bulunması ihtimalinden ötürü, Türk tarihinden yakından haberdar olmalıydı. Çünkü Tarkanlık, "Tarkan"a en yakın tarihsel olaylardan en uzak tarihsel olaylara kadar bağlantı sağlayacak, imkânlar sunabilecek bir müessese görünümündedir. Gök Türk hükümdarı Orhun Anıtları'nda, "Tarkan"larına, kendi ailesinin üyelerinin hemen arkasından açıkça ünlemiş, Bugut Yazıtı'nda Tarkan açıkça anılmış, tarih, hükümdar olan Tarkanları kaydetmiş, Çin kaynaklarında "Tarkan", yine, açıkça tarif edilmiştir.

[69] Emel Esin, *Muyanık* S. 81. Nevaî'nin Beyiti, *Tarkan*'ın," "*Küzetgici*" (Inquisiteur) olduğunu da gösterir: "Müdâm ösrük yatur mihrâb içinde. Meger kâfir gözün *Tarḫan* boluptur". Bk. Bombaci, *The Turkish Litterature*, S. XLI, *Ph. T. Fundamenta*, 1965, Steiner.

Herhalde, Oğuz Yabgu Devleti'ni oluşturan "*Dokuz* Oğuz *On* Ok" (*On* Uygur) halkından, Karacuk - Fârâb şehri sâkini olan Fârâbî, elbette "Tarkan", "İnal", "Tugrak"ı tanımış olmalıdır. En ihtiyatlı bilim adamlarının bile Orta Asya tarihinin akışına, siyasal ve kültürel yönden, özellikle, M. S. V. yüzyıldan sonra X., hattâ XIII. yüzyıla kadar, üstün biçimde yön vermiş olduğunu söyledikleri Türk toplumunun bir ferdi olan Fârâbî'nin, başta Çin kaynakları olmak üzere, çeşitli tarih belgelerinin kaydetmiş olduğu ve tarihçe bilinen ve kendisinden sonraki Türk Devletlerine örnek olmuş olan Büyük Hun İmparatorluğu'nun, Hazarlar yoluyla da "Avrupa Hunları Konfederasyonu"nun varlığından ve tarihinden habersiz bulunması da pek akla yakın gelmiyor. Bir yandan Kore ve Peçili'den Hazar Denizi'ne, Sibirya'dan Himalâyalar'a kadar, öte yandan Hazar'dan Mauriakum'a kadar Avrupa Hunları'nı, Asya kavimlerini bir siyasal birlik halinde, bir konfederasyon olarak toplayan, sonra da parçalanan iki büyük imparatorluk, toplum olaylarını incelemeye yönelmiş bir bilge kişi için, herhalde, eşi bulunmaz bir malzeme durumunda olmalıydı. Gerçi, Fârâbî'de, eldeki metinlere göre, bir tek tarihî bilginin haber verilmiş olduğunu görüyoruz; o da, insan için "*Sa'adet-i Kusvâ*"yı sağlayan "Yakînî Burhan"ın, başka deyimle "Hikmet"in, ilkin Keldânîler'de olduğu, Keldanîlerden Yunanlılar'a, Yunanlılardan da İslâm'a geçtiği, ana dilinde, *Hakîmin Bilge, Bögü* olduğudur[70].

Bilindiği üzere, içinde proto - Türklerin bulunduğu söylenen Çu'lar (M. Ö. 1051-256) zayıfladığı zaman, ondört derebeyliğe ayrılmış, "Çin"adlı derebeğliğe karşı, beş derebeği aralarında komşu Hunlarla anlaşmıştı (M. Ö. 318). Komşu Hunlar birleşerek Büyük Hun İmparatorluğu'nu kurmuş, Çinlilerin ünlü Han Sülâlesi'ni yenilgiye uğratmıştı (M. Ö. 200). Sonra (M. Ö. I) Çinliler, Hun ülkesini istilâ edip (Tanrı Dağları, Çungarya, Turfan, Yar Kent, Koça), Hunları ilkin bölüp, sonra tâbi kılıp, sonra da ortadan kaldırmaktan ibaret bir siyaset gütmüşlerdir. Hunlarda ilk bölünme M. Ö. 58'de meydana gelmiştir. Bölüklerden biri olan Tanrı Dağları, Isık Köl, Tarbagatay, İrtiş, Aral'a kadar, Çu - Talas boyundaki Çiçi yönetimindeki Batı Hunları'nın Çinlilerce ortadan kaldırılması M. Ö. 36'dır. Öteki bölüğün, yani, Çine bağımlılık istemeyen Çiçi ye karşı, Çin'e bağımlılık isteyen Hohenye yönetiminde Çin'in Kuzey - Batısına çekilen Güney Hunları'nın, Yu Tanhu yönetiminde yeniden toparlanması M. S. 18-46'dır. Sonra, bu toprakların Çinlilerce, bir kez daha yeni baştan ikiye bölünmesi M. S. 48'dir. Bu iki bölükten birisi Dış Mogolistan'da, Çin'e karşı olan Kuzey Hunları ile, ötekisi İç Mogalistan'da Çin'e bağlı olan Güney Hunları'ydı. Kuzey Hunları Çinliler ve Sien Pi'ler eliyle ortadan kaldırılmış (M. S. 147-156), artıklar, Çiçi yönetimindeki Hunlara katılmıştı. Güney Hunları ise Siyasal birliklerini M. S.

[70] Fikir şu kaynakta da tekerrür eder : *Muntahâb Sivân Hikma*, (S. 12, Dunlop neşri.) Tanıtma, Furat, *Belleten*, 1981, *XLV*-2, 180. Krş. Fârâbi, *Tahsîl*.

216'da yitirmişlerdi. Çinde Han Sülalesi zayıflayınca (M. S. 180) Çin onaltı devlete parçalanmış ve Kuzey Çin (Şansi) deki *ondokuz* Hun kabilesi yeniden toparlanmıştı (M. S. 220). Bu kabilelerden biri Tapgaç (Topa) devletini (M. S. 338), ötekisi Tukyu kabilesinden A - Şi - Na ailesi fertleriyle birinci Gök Türk Devletini kurmuştu. Tapgaçlılar daha sonra Budizm ve Çin kültür istilâsı sonucunda ikiye ayrılmış, Çinlilere yenik düşmüş idi (M. S. 557).

Birinci Gök Türkler toparlanıp, imparatorluğu yeniden kurduktan sonra (M. S. 534), Doğu - Batı kanatları olarak ikiye ayrılmışlardır. Her iki kanadı da, iç çatışmalardan yararlanan Çinliler ortadan kaldırmışlardır (M. S. 630). İkinci Gök Türk İmparatorluğu olarak yeniden toparlanan (M. S. 681) Türkler'in Doğu kanadı bir müddet sonra (M. S. 762) Manici olacak olan Uygur Türkleri eliyle ortadan kaldırılmış (M. S. 742), Uygurları da yine Çin, Kırgızlarla birleşerek ortadan kaldırılmıştır (M. S. 840). Ama, Uygurluların yerini, hemen, tâ Cengiz istilâsına kadar kalacak olan Karluklar almıştır. Karluklar ise Karahanlılar'ın kökünü oluşturmuşlardır. Ünlü *Kutadgu Bilig*, işte bu Karahanlı Hakanlarından birine andaç edilmişti. Uygurlar daha sonra da, Koça'da, M. S. 1250 Cengiz istilâsına kadar, Kansu'da ise MS. 1028'e kadar yaşayacaklardır. Gök Türklerin Batı kanadı ise, ilkin Türgiş (Kara Türgiş ve Sarı Türgiş olarak), sonra Karluk hakimiyetleriyle yer değiştireceklerdir (M. S. 766). Arap ordularına M. S. 738'e kadar direnen, Çinin güttüğü siyasetle birbirine düşen Türgişliden Kül Çur Baga Tarkan'ın, her halde, hem, A - Şi - Na'lı Hin'i, hem de Türgiş Hakanı Su - Lu'yu öldürmüş olduğu anlaşılıyor. Türgişliler de ikiye parçalanmıştır. Çin'i, M. S. 751'de, Talas'ta Araplarla birlikte bozguna uğratan Karlukların Hakanı, İkinci Gök Türk'ü yıkıp, Çin yardımıyla Uygurluya karşı koyup, 840'ta Yabgu Kara Han adını almıştır; bunlar, Türkmen denen ilk müslüman Türk boyları da sayılmaktadır. Dili vasıtasıyla haberdar olduğu bu birleşip ayrılmaların, bu yıkılıp kurulmaların, bu toplanıp dağılmaların herhalde, Fârâbî gözünde, bir kanuniyeti olmalıydı.

Türklerin Çinden başka Hint, Bizans ve İran ile olan ilişkileri de Fârâbî'nin göz önünde bulundurmuş olacağı bu zengin malzemenin önemli ögelerini oluşturmuş olmalıdır : Sâsânileri sarsan Uar - Hun baskıları tâ M. S. 358'lerde duyulmuştu. Bu tarihlerde, Kuzeyde (Hazar'ın Kuzeyinde), Kavimler Kapısı açılmış idi. Sâsâni Bahram Gor, M. S. 430'larda bu baskılara karşı koymuştur. Ak Hunlu veya Eftalitli Kunhas (Kunyaş? Güneş?) Sâsânî veliahtı Peroz'u İran tahtına çıkarmış, Kuzey Hindistan'daki Hint Guptalara (M. S. 470) son vermiş, Herat'ı Sâsânilerden koparmıştı (M. S. 484). Sâsânî Kavad, ihtilâlci Mazdek yüzünden Ak Hunlara sığınmış, Ak Hunlar 30.000 Hun askeriyle söz konusu isyanı bastırmıştı (MS. 498). Ak Hunlu Toramana Tekin ve Budizme karşı olan oğlu Mihira Gula, Kuzey Hindistan'a hakim olmuştu. Gök Türklü İstemi ile Sâsânî Kavad'ın oğlu Anû - Şervan Âdil, Ak Hunları aralarında paylaşmış (M. S. 557), sonra Anû Şervan,

İstemi'nin elçilerini öldürmüş, buna karşılık İstemi de Bizans'la anlaşmıştır. (M. S. 568). İstemi, Sogutlular aracılığı ile Bizans - Sâsânî çarpışmasını hazırlamış (571-590), Sasanîlerin Araplara gelecekteki yenilgisini sağlamıştır. Bu ilişkilere Sabar Türklerinden Balak'ın Sâsânilerle anlaşıp Bizans'a karşı savaşmasını (M. S. 516) veya Avar Türklerinin Bizansı kuşatmasını (619, 626), Hazar Türklerinin M. S. 558'den sonra, Gök Türklü emriyle, Bizans'la anlaşıp Sâsânî'ye karşı Azerbeycan'a akınları (M. S. 626)nı, Bitlis'i zaptetmelerini (M. S. 629), Sâsânîyi çökerten (M. S. 634-637) Hazar - Bizans ittifakını da eklemelidir, Arapların 651-652 yıllarında Hazar başkentinde göründüklerini, 758'de Hazarların tekrar kendilerini topladıklarını, Bizanslı Leon'un Hazarlı Çiçek Hatun'un oğlu olduğunu da hatırlamalıdır. Bütün bunlara Arap istilâsını ve bu istilânın sonuçlarına da eklemelidir. Suriyenin ardından, Araplar, Türklerle Bizanslıların yıpratmış oldukları İran'ı (635 Kadısiye, 641 Nihavend) ve özellikle Horasan'ı ele geçirdikten sonra, bu yeni dine dayalı imparatorlukta hâkimiyet, rekabetlerinin kökü tâ "Hulefa-i Râşidin" devrine dayanan iki aile arasında (Emevî - Abbasî) Arap olmayanların yardımıyla el değiştirmiş, bu hal, daha sonra ele geçirilen ülkelerde âdeta örnek olarak alınmış, "*ümmet*" *ethos*'u aileler önünde parçalanmış bir görünüme bürünmüştür : İspanya'da Endülüs Emevileri (756-1061), Kuzey Batı Afrika'da İdrisîler (788-985), Tunus'ta Aglebîler (800-909), Mısır'da Tolunlular (875-905), Fatımîler (910-1171) ve Akşidler (935-969), Horasanda Tahirîler (821-873), Saffarîler 897-1163), Huzistan'da Dulefîler (842-897), Azarbeycanda Rudeynîler, yine Horasan ve Ma Verâ ü'n - Nehr'de Sâmanîler (IX.-X.), Karahanlılar (840-920-1042), Deylem ve Giylan'da Ziyarîler (928-1042), Hilâfet merkezinde Bermekîler, Hakanlar ve Sûl'lerden sonra Buveyhîler (935-1055), - Gazneli (969-1187) ve Selçuklu (960-1060) ailelerinden, elbette, Fârâbî'nin değil, yalnız İbn Sînâ'nın haberi olabilecektir -. "Ümmet" *ethos*'unun parçalanmış görünüm almasında aileler yanında, Arap, İran ve Türkler arasında kavim bilincinin parladığı anlar ve süreler de etkili olmuştur ("Şu'ûbiye" hareketi). "Hilâfet Ordusu" veya valilikler gibi yüksek mevkiler, zaman zaman bu kavimlerden kişilerin veya kumandanların idaresine, Deylemlilere değil de, özellikle, Türklere verilmiştir. Hilâfet merkezinde hattâ, "Kâtib"lerin oynamış oldukları çok önemli roller de hesaba katılmalıdır : Mu'tasım (833-842), Vâsık (842-847) ve Mütevekkil (847-861)-in "Kâtib"i ve ünlü Câhız'ın hâmisi Hakanlar, Buveyhlilerin "Kâtib"i İbn 'Amid'ler gibi. *Kutadgu Bilig*'de "Hâcib" olarak karşımıza çıkan tip, belki, bu "Kâtib" tipidir. "Hâcib"in, Fârâbî'deki "Akl-ı Müstefâd"ın karşılığı olduğu hakkında metinler gösterebilecek durumdayız. Hükümdar karşısındaki *status quo*'su bakımından, insan, "Kâtib"i, "Hâcib"i ve "Tarkan"ı bir arada düşünmekten kendini alamıyor. "Kâtib" geleneğinde, Peygamber yanında, "Vahiy Kâtibi"ni de yine burada hesaba katmalıdır. Peygamberin kendisi ancak Vahiy Meleği Cebrail ile Tanrı katına ulaşabilmekte idi. "Kâ-

tip", "Hâcib", "Tarkan", sanki, bir çeşit "Vahiy Meleği" foksiyonunun insan âlemindeki devlette bir yansısı görünümünde idi. Bilindiği üzere "Kâtib"-lik Sâsânî'ler'in bir icadı değildir. "Kâtip"ler, Mısır'da ve, asıl, Mezopotamya ve Sumerlilerde (*Dubgar*) bilgi ve nüfuzca en ileri sınıflardan teşkil ediliyorlardı. "Tarkan", siyasal olayları bilmekle kalmamalıydı, toplum idaresini üstlenen her tür müessese ile, bu arada din müessesesi ile de ilgilenmeliydi. Bunu bize hem Baga Tarkan - Hakan Su-Lu münasebeti misâli telkin etmektedir, hem de tarihçi Zeki Velidi Togan'ın "Deli Dargan" dolayısıyla vermiş olduğu bilgiden, "Tarkan"ın yalnız askerlik sanatını bilen, demir teknolojisini elinde tutan bir silâh ustası olarak kalmayıp, bir hekim ve bir bilge kişi olduğundan da, yani, Evren - Toplum - İnsan ilişkilerini bilen biri olduğundan da sezinliyoruz. Esasen, "Ana Tarkan (Terken?) Katun" da dünya ve bitki (Şifalı otlar) tanrıçasıydı.

Fârâbî'nin önünde, üzerinde düşünebileceği çok zengin bir din malzemesi de serili bulunmaktaydı : Genel olarak kitaplı veya kitapsız büyük dinlerin hepsi, onların müşterek sorunları (Tanrı, Tanrının isimleri, sıfatları, fiilleri, özellikle yaratma fiili, bilme sıfatı, Tanrının kendisini vahiyle bildirmesi, vahyetmesi, Tanrının yaratıklarıyla ilişkisi), özellikle, islâm "*itikadî kelâmî mezheb*" çokluğu ile "*Fıkhî mezheb*" çokluğu ve bunların toplumu şekillendirme önerileri gibi.

Fârâbî'nin niçin *Political Science*'ın kurucusu olduğunu kendimize sorduğumuzda, Fârâbî'nin çok zengin ve çeşitli siyasal ve dinsel kültür olaylarına ya tanık ya sahne olmuş bir toplumun ferdi olmasını göstermiş bulunuyoruz. Fârâbî'nin İslâm âleminde niçin *Political Science*'ın kurucusu olduğunu anlamak için, ilkin, yukarda yapmış olduğunuz gibi, Türklerin siyasal tarihlerinin ana çizgilerini hatırlamak sonra, yeri geldiği her defada onun yanında da, ona koşuk olarak, onların kültür tarihlerinin konumuzu ilgilendiren bazı yönlerine, özellikle, felsefe konusunda, kısa kısa da olsa işaret etmek, ileriye sürmüş olduğumuz varsayımın ilişkin olduğu alanda malzeme olarak kullanabileceğimiz ögelerini tesbit etmek bakımından yararlı olacaktır.

Türk tarihinin başlangıçları belgelerinin çoğu arkeolojik kalıntılar olarak Asya'nın o sınırsız, o engin topraklarının altında, kurgan, bark, yıkıntı, harâbe, höyük, yazıt, .. vb. olarak ta o toprakların üstünde olmakla beraber, çeşitli sebeplerle, bugüne kadar, değil tüketici, Mısır, Ön Asya ve Anadolu kültüründe olduğu kadar bile bir araştırmaya konu olamadığı için, henüz tam anlamıyla aydınlatılamamıştır. Türk tarihinin yalnız başlangıçları değil, ama, çok iyi tanıdığımızı sandığımız kısımlarının bazıları da, bugün bile, halâ açıklığa kavuşmuş değildir[71]. Bulunan yazıtlar, bilindiği üzere,

[71] Osman Turan'nın *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti* 1965 ve Kafesoğlu'nun *İA* da çıkan *Selçuklu* Maddesi ile açılmış olan tartışmalar bunu teyid eden misâldir. O. Turan, *Selçukluları Hakkında Yeni Bir Neşir Münasebetiyle*, *Belleten*, 1965, 113, S. 639. A. Ateş, *Belleten*, XXX, 119, 1966, 459-466, Kafesoğlu, *Belleten*, 467-479. Ateş, *Yabgulular Meselesi*, *Belleten*, XXIX, 115, 1965, 517, Başka misâller de vardır, Bk. Sümer, *Oğuzlar*, S. 2, 3, 12. Czegledy'nin *Göçebe Kavimlerin Doğudan Batıya Göçleri* (1969, Budapesd, Akademi) ni tanıtan Koşay, "Türk Tarihinin Menşede hayli karanlık olan ve ancak bozkırlarda cereyan eden hareketlerine ışık tuttu" demektedir (*Belleten*, 138, V, 197, 303-308).

Güney Sibirya, Yukarı Yenisey, Abakan, Minusinsk, Tuva, Baykal Çevresi, Mogolistan'da Orhun - Selenga kıyıları, Çoyren, Kırkızistan, Doğu Türkistan'-dan gelmektedir. Ama, yapılan kısmî arkeolojik araştırmalar (Kiselev'in araştırmaları) yeni yeni kültür katlarını ve Kültür ögelerini ortaya koymaktan geri durmuyor : Araştırmacıların M. Ö. 15. 000'e kadar tarihledikleri kartal ve keçiden ibaret Sibirya kaya resimleri, Afanesievo (M. Ö. III. bin), Andronovo (II. Bin, 1200–700), Karasuk, Tagar (M. Ö. 700–100), Kelteminar kültürleri, Şibe (M. S. 300) kurganları, Pazırık (M. S. 300) gibi. En Eski Türk tarihine ilişkin bilgileri bugün biz Çinli yıllıkları (*Şi–Ki*ler) başta olmak üzere Bizans[72], ve yazıya geçirilmiş Süryânî, Ermeni, Yunan, Lâtin eski İran, Tibet, Arap ve Sogutlu kaynaklarından hatırat, kronik, kayıt, rivayet olarak derliyoruz. Hattâ destan ve masallardan bile yararlanmaya çalışıyoruz. Bunlara asıl Türkçe kaynakları da eklemek lâzımdır[73].

Hiyung - Nu'ların hükümdarlarına Çinliler, bilindiği üzere, "T'ang - li k'ut-ı Shen - yu" (Tanrı kutu, göklerin en büyük oğlu) diyorlardı[74]. Hatır-

[72] Gyula Moravscik'in *Byzantino-Turcica*, I-II, Berlin Akademi Verlag, 1942-1943 (1958) adlı anıtsal yapıtı (Tanıtma için Bk. Eyice, *Belleten*, XXIV, 1960, 93-96, 493-497) mükemmel bir el kitabı ve bibliyografya kabul edilmektedir. Baştav'ın *Sabir Türkleri*, *Belleten*, V, 17-18, 1941, 53-99, bize Bizans kaynaklarını veriyer. Artomonov'un *Hazar Tarihi* (Tanıtma, Kurat, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, III, 4-5, 1965), 1962 ile de. Hazar incelemeleri sürmektedir. Peter Golden, *Khazar Studies*, Budapesd, 1980 (Tanıtma: İlber Ortaylı, *Belleten*, XLI, 181, 1982 S. 146) den anlaşılmaktadır ki Sabir, Avar ve Hunların başında Gök Türklü yöneticiler bulunmaktadır. Hazar incelemeleri bitmemiştir. Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, 1972, Ankara.

[73] En eski Çin kaynakları, bilindiği üzere, Wei Hanedan belgeleridir. Bizanslı kaynaklar ise, M.S V. ve VI Yüzyıllardan (535) kalma Priskos'un ve Zamarkhos'un *Hatıra* ve *Mektuplarıdır*. İran kaynaklarını Sumer, *Oğuzları*'nın bibliyografyasında göstermiştir. (S. 451-476). Arap kaynaklara gelince : Bu hususta ilk hatıra gelen, bilindiği gibi, Abbasî Halifesi Muktedi'nin, çağırı üzerine Bulgar Hakanına göndermiş olduğu elçi İbn Fadlan'ın yazmış olduğu "*Rıhle*"sidir. (Togan, içinde bu eserin bulunduğu Meşhed yazmasını 1925 te ortaya çıkarmış, 1939 da Leibzig'de, Almanca çevirisiyle yayınlamıştır. Ruslar eserin tıpkı basımını yapmış, Lûtfi Doğan Türkçeye (*İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1954, I-II, 59-80), Cainard da Fransızcaya çevirmiş, bu çeviriyi Cezayirde bastırmıştır. Sonra Câhız'ın "*Fazail al-Atrâk*"i gelir. "İbn Hassûl'ün *Tafdîl al-Atrâk*'i Câhız'ın eserinin bir taklîdi sayılmaktadır. (Neşir için Bk. *Belleten*, IV, 14-15, Türkçeye çeviri Ş. Yaltkaya, S. 235-236). İbn Hordabih'in *Kitâb al-Masâlik va'l-Mamâlik*'i (De Goejo yayını, Leiden 1889), Yakubî'nin *Tarih*'i (Hautsma yayını, Leiden 1982) ve *Kitâb al-Buldân*'ı, (De Goeje yayını, Leiden 1892) İbn Asakir'in *Kâmil*'i, Yakut'un *Mu'cam*'i, İbn al-Fakîh'in *Kitâb al-Buldân*'ı (Togan, *Belleten*, 1948, XLV, 11-16) hatırlanmalı, Mesûdî'nin *Acâib*'i'ndeki kısmî bilginin Şaşen kısmî yayın ve çevirisi (*Fazâil* çevirisi içinde, 32-33) buraya eklenmeli, Miskawaih'in *Tacârib*'i, Tavhidî ve Selçuklu kaynakları da unutulmamalıdır.

[74] Caferoğlu, *Türk Dili*, I, Krş. S. 489 vd.

lanacak olursa, Tarkan da bazen, "Şen-yu"nun bir lâkabı sayılıyordu. Çinliler Tiyen Şan Uygurlularını himayelerine aldıklarında (M. S. 848) kumandan Mong-li'ye "Ulu Tanrıda Kut Bulmuş Alp Külük Bilge" ünvanını vermişlerdi[75]. Ondan önce büyük Uygurlu hükümdarı "Tanrıda Bolmış İl etmiş Bilge" (747 - 759) ünvanıyla anılıyordu. Eckardt'a göre, göçebe toplumların hükümdarları "Gökün iradesiyle" hüküm sürerler, arz üzerinde fütu - hatta bulunurlardı, kalplerinde "Gökün Oğlu"nun alevli ateşi yanardı. Attilâ'nın da ilâhlarla muhavere ettiğine inanılmaktaydı. "Kılınç"ını ilâhî bir ilhamın yönettiğini ve kozmik kudretlerin, kendisini kavimler üzerine yükselttiğini Attilâ'dan daha çok hisseden yok idi, o bir "*kozmokrat*" idi. Attilâ kendisini her doğulu hükümdar gibi "Tanrının yeryüzündeki kılıncı" kabul ediyordu. Bu, "kılınç" daha sonra, "kamçı"ya dönüşecek, *Civitas Dei* yazarında "*Filagellum Dei*" olarak sürecektir. Netekim peygamber Eş'iya ağzında, Asurlular, Tanrının Yahudiler üzerine vurduğu, "hiddetinin değneği ve sopası" idi[76]. Bu son nokta bizi, Sumerli Tanrıça İnanna'nın elinde tutmakta olduğu âsâya ve Sumerli "Sâdık Çoban" (Sipasi) krallara ve ellerindeki güdeceğe, *berke*'ye bağlıyor. Atilla'nın "mahzun"luğu ve "sadelik"i ve, Ligeti'ye göre, belki de, kendisine verilmiş olan o ilâhî göreve derinden inanmış olmasından ileri gelmekteydi. İlâhî kuvvetler tarafından seçilmiş olmanın verdiği ağırlık Attilâ'nın omuzlarını eziyor olmalıydı. O, işte, böyle *titreyerek* (Sumerli de ziggurat'ta, Adâlet evinde *Tremendun* tecrübesi geçiriyordu) semada ruhların ve ilâhların kendi sâfında çarpıştıklarına inanıyor olmalıydı. Bu kaganları ise, Ligeti'ye göre, rahipleri idare ediyordu[77]. Gerçekten Attila, tahta koltukta oturacak, ziyafetlerde bile herkes altın tabaktan yerken, o, tahta tabaktan yiyecek, saray yerine tahta evde yaşayacak kadar basit ve aşırı sadelikte bir hayat sürüyordu. - Oysa, tarihler, Oktar'ın fazla yemekten çatladığını kaydetmektedirler. Dedem Korkut'taki "Toymaduk", belki de böyle bir tipin kalıntısı olsa gerektir. Göçebe kavimler, tarihlerde, yerleşiklerce çok "aç gözlü" olarak kaydedilmiş bulunuyordu. Buradan, "Kara bud"u ile iç içe yaşayan sâde Gök Türklüyü ve Selçuklu'yu, yine sâdelik timsâli olan Topkapı'yı ve "Tanrı rahmetine engel olmayacak surette" üzeri açık bırakılmış olan II. Murad'ın Bursa'daki türbesini hatırlamamak elden gelmiyor. Gerçi sanat tarihçileri Dolmabahçe Sarayı'nın üslûbunu, sanat yönünden incelemeyi de ihmal etmiyorlar.- Attila elindekilerin hepsini ihtiyacı olanlara dağıtmış, kendisine ancak iki at alıkoymuştur. Hun hükümdarları, hükümdar olur iken "Teŋri"den ve atalarından "*Kut*" almış sayılırlardı. Hun hükümdarları ("Tanhu," "Şen - Yu") nın, Göğün Oğlu'nun adı "*t'o-ki*"dir. Bu kelimenin geldiği anlam "*togru*" (doğru)dur. Çince "bilge, adil, dürüst" anlamlarında eskiden beri en şerefli ünvan olarak "Tanrı Oğulları" tarafından taşınmış-

[75] Sumer, *Oğuzlar*, S. 19, 22.
[76] *Efsanede Attila*, S. 130 vd.
[77] *Attila ve Hunları*, S. 104, 106.

tır[78]. Bu, Çinlilerdeki "tu' Şi" (Tayşi?)[79] lâkabının karşılığıdır "T'u - Şi", Eski Türk dilinde "tüz" (düz, doğru, adil) anlamına gelmektedir[80]. Liu Yao, atası Mao Tun'a dört yöne, Kuzey'e Güney'e, Doğu'ya Batı'ya hakim olan göksel bir tanrı olarak tapardı[81]. Orhun ve Uygur Yazıtları'nda "tüz" kelimesi âdil anlamında kullanılmaktadır[82]. "Tüz" olma değeri hükümdarın oturuş biçimine kadar sinmiş olmalıdır ki Türk Hakanının yenik Arap kumandanı ile üç saat süren görüşmesinde, Hakan dümdüz, dimdik, dosdoğru, "tüz" oturmuş, eli ayağı "teng" durmuş, hiç kımıldamamış, yalnız ağzının içinde dili oynamıştır[83]. Bu dik, doğru, tüz oturuş, "teng" duruş, sanki, evren direğine koşuk olarak, hükümdarın, toplumunda, adâleti gerçekleştirecek "tirek"i görüntüsünü vermektedir. Bu değer, bugün, halâ, halk arasında, ozanın "Sazım *tüzen* tutmaz. Tel bozuk bozuk" yakınmasında, ananın çocuğuna yapmış olduğu "elin ayağın *dek* (tenk) dursun, *kepildeme* (kıpırdama, kıvıldama) *kıncıfırlanma*" uyarısında ve "eğri oturalım, doğru konuşalım" önerisinde yaşamaktadır. Hunlu hükümdar, Güneş doğarken Doğu'ya dönerek güneşi, Ay doğarken Batı'ya dönerek Ay'ı selâmlardı. Hükümdar ailesi elçilerini ayakta ve yüzleri doğuya dönmüş olarak karşılardı. Çin yarlıklarına göre, Hun Sülâlesinin hükümdarları, bilgin kişiler olup bilimle uğraştıklarından, kimi kez, devlet işlerini bile ihmal ettikleri görülürdü[84]. *Teŋri* kelimesi, hem gök yüzü, hem Tanrı anlamına geliyor, hem de hükümdar, ya - hiç olmazsa Çinlilerin gözünde - "Gökün Oğlu" sayılıyor, ya da Teŋri ünvanını alıyordu. Yer yüzünün Gök yüzüne değen üstü ile aynı doğrultuda ama ters yöndeki altı ile Doğu - Batı, Kuzey - Güney doğrultuları ve yönleri ve kesişme merkezi ile evren plânı kosmos yerleşimi, yer ve gök konumu bir merkez etrafında dört köşe halinde "ordug"da (merkez, sağ kanat, ayrıca Hun ordusu *on*arlı bölme ile bölünürdü), şehirde, kalede ("*Ordug*". Emel Esin), hükümdarın sarayında, içi dörde bölünmüş. orta direkli veya dört direkli, kapısı Doğu ya açılan, Gök Kubbe biçimli "Otak"ta, aynen yansıtılmıştır[85].

Bunlara koşuk olarak, Türk hükümdarları da gökseldir, "Tengriteg" (Tanrı gibi)dir - sonra bu terim herhalde "Boddisatvateg"e dönüşecek olan terimdir -, "Tengride bolmış"tır. Gerek Bugut, gerekse Orkun Yazıtlarında kaganların Tanrı ile insan arasında yer aldığı Tanrı ile konuşabilen "ara-

[78] De Groot, *Die Hunnen*, ...; Krş. Caferoğlu, *Türk Dili*, I, 73-74.
[79] Türkçede "Tayşi", "Tay tay durmak", "adakı tayıg"ın ilişkileri sorulabilir.
[80] Shiratori, *Über die Sprache*, ...; Krş. Caferoğlu, ay, yer. Sumerli *Si* ile ilgisi olabilir mi?
[81] Emel Esin, *Burxan*, *TKEK*, II, I,a (I. 1967)
[82] Caferoğlu, Türk Dili I, 1970
[83] Câhız, *Fazâil*, Şeşen
[84] Caferoğlu, *Türk Dili*, I, İst., 1970, S. 773.
[85] Bugün halâ Anadoluda Yörüklerin kullanmakta oldukları çadırın ahşap iskeleti, gök kubbe biçiminde çatısı olan bir silindir biçiminde çatılmıştır.

cı"lar olduğu, o bakımdan adlarına *Teŋri* dendiği anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere Teŋri kelimesi ile Sumerli dilindeki *Dingir* ve "Tangar", "Tengerlek (Teng - er - lek)" arasında benzerlik bulunmaktadır. Şaman davuluna "*Tüngür*" denir. İnsan bu kelimelerle "teng" ve "tengerlek" kelimeleri arasında bir akrabalık bulunup bulunmadığını, "çakra", "çark", "koşu", "koşum" "cochet" kelimeleri için de aynı şeyin düşünülüp düşünülemiğeceğini kendine soruyor. Uygur Türklerinin, hükümdarlarına "İdi Kut" (İduk Kut), Tanrı Kutu ünvanını verdikleri de hatırlardadır. Bugut Yazıtı'nda budist cemaatin yönetiminin *Tanrı Buyruğuyla* Muhan'a verilmiş olduğu bildirilmektedir. Hunlarda ve Türklerde Güneş ve ateş kültünün birleştirilerek, bunun hükümdara yaygınlaştırılmış olduğu da düşünülmektedir[86]. Tarihçilerin Mao Tun (Mete) olabileceğini tahmin ettikleri Türk Destanlarının Alp Er Tunga'sı "Ajun Begi"dir, "Begler Begi"dir, bu "Âjun Begi"ne bağlanmış olan *ethos*, Oğuz Destanı'ndaki "Takı Talay. Takı Müren, Kün tuğ bolgıl. Kök kurıgan" hedefinden seçilmektedir. Bu dile getiriliş biçimi bugün de halâ olduğu gibi yaşamaktadır ("Aha kılıç. Aha meydan. Vurana. Artvin ağzı, TRT). Güneşin tuğ, göğün ise korugan olarak algılanmış olduğu bu *ethos*, hem Yûsuf Has Hâcib'in hem de "atı küsü yok bolmasın tiyin" ("imi timi yok olmasın diye") sebep göstererek, Tavgaç Ulu Buğra Han'a, *Kutadgu Bilig*'de "birsü iki cihan kutatsın" dileğinde, hem de Büyük Selçuklu İmparatorluğunu kuran Tuğrul Bey Bağdad'a girdiğinde, kendisini karşılayan "Reîsu'l - Ruesâ" İbn Muslîm'in ağzından dökülecek olan şu sözlerde yaşamaktadır : "Tanrı sana bütün dünyayı verdi"[87]. Orhun Yazıtlarına göre Bilge'nin babası İlteriş Kagan ile anası Bilge Hatun'u "Teŋri, töpesinde tutup yögerü kötürmiş" bulunmaktadır. "Teŋri küç birdük içün", Bilgenin babasının ordusu "Böri teg", düşmanınki ise "ko teg" olmuştur. Bilge, "Teŋri yarlıgaduk içün, özim kutı bar için kagan olurtım" demektedir. Kül Tigin "Tengri yarlıgaduk içün. Kutım ülügim bar içün" diye sebep göstererek ölmekte olan milletini nasıl dirilttiğini anlatmaktadır. Anıtlar'daki durumdan anlaşıldığına göre, Bilgenin ataları da "Bilge Kagan" imişler, "Alp Kagan" imişler.

Hunlara ve Türklere göre, dünyanın merkezi, Gökün tam tepesinden "Temür Kazguk" (Altın Kazık, Kutup Yıldızı) tan geçip tam alta düşen yerdir. Orası, "Yirsu"dur, "orda" ("ordug", orta, ordu) dır. Orası "tört bulung" (Dört yön, dört bucak)un, "tört beltir yol" (Dört doğrultu : Doğu - Batı, Kuzey - Güney doğrultuları) ile birleştiği yerdir. "Tört bulung"a alt ve üstü de eklemek gerekir. Alt ve üst bir doğrultuda olup bunun "Temür Kazguk" ile "Yirsu"yu birleştiren doğrultu olması gerekir. Bu doğrultunun iki ucu hiç değişmez, meğer ki "üze Tengri basmasar, asra yir telinmeser"! Ton-

[86] Emel Esin, *Turkic*, S. 93

[87] Sıbt el-Cevzî, *Mir'ât*, Topkapı, Yzm. 2907, XVI, 190a, XII, 117a; O. Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 1969, I-II, Krş. Köymen, *Tugrul Bey ve Zamanı*, 1976, MEB, Ankara, S. 71.

yukuk'da, öyle, ortada *tirek* gibi dikilip "yığıl didi, ilk varan ben oldum" diyerek hükümdarına seğirtmekle kıvanıp övünmüştür[88]. Selçuklularda hakimiyet alâmetlerinden olan saltanat çadırı, nereye sefer edilecekse, hazineden çıkarılıp işte o tarafa kurulurdu ve ordu onun etrafında toplanmaya başlardı[89]. Tıpkı Hunluların harpte *Tu* altında toplanıp bir araya gelmeleri gibi. Sökmenler de "*Kızılca*" günde aynı şeyi yaparlardı, *dikilen* bayrağın altında toplanırlardı. Dört köşeli evren plânı bugün halâ Türk çocuklarının arasında, onların "*beş taş*" dedikleri oyunda yansımaktadır[90]. Türklerde tepe üstünde" "yetiken" (Büyük Ayı), "Temür Kazguk" etrafında dönerek yılın takvimini gösterir. "Tört bulung"un güneyi göğün tepesidir. Çünkü Güneş tepede iken Güney'de görünür, "Tört bulung"un doğusu "yaruk"a bakar. Hakan'ın otağının kapısı bu "yaruk"a açılır. Hükümdar ailesi, gelen elçileri ayakta ve yüzleri doğuya dönük olarak karşılarlar. Ay ve Güneş'in "utru" gelmesi, herhalde, Türklerce olumlu karşılanmış olduğundan, Kuman başbuğlarından "Utruk" adlı bir kumandandan haberimiz oluyor. Hakanın otağı, "tört bulung" ile "tört beltir yol"un belirlediği plan üzerine kurulur. Şehir (orda, ordu, ordug), kale, hükümdarın sarayı ve otağı, yerleşim bakımından aynı evren plânını yansıtır. Çinde yerleşmiş Chou'lardan beri, tâ Sir Derya'ya kadar olan alanda, her tür yapıda bu aynı evren plânının uygulanmış olduğu görülmektedir[91].

Hatun, genellikle "Ay togsık"a dönerek selâm verir. Türklerde hatunun devlet idaresinde payı olduğu bilinmektedir : Ünlü hükümdar Mao Tun (Mete? M. Ö. 25 - 174)un Çin içlerine dalıp bozkırdan uzaklaşmasına hatunu ve devlet meclisi engel olmuştur. Çinliler eliyle yakılan başkentte Çiçi'nin (M. Ö. 36) veliahtları yanında hatunlarının da kılıçlarla çarpışarak, vuruşarak devletleri uğrunda can verdiklerini tarihler kaydetmektedirler. Bazı

[88] "Seğirtmek" çok hızlı ve dosdoğru, bir *ok gibi* gitmek, Acaba "Sagıt" ile bir ilgisi düşünülebilir mi? Bk. *Ankaram*, S. 367.

[89] Köymen, *Tugrul Bey ve Zamanı*, S. 77.

[90] Bu oyunda fındık büyüklüğünde beş adet taş alınır. Dört tanesi düzlenmiş, düzeltilmiş yere birer karış ara ile dört köşe şeklinde dizilir. Beşinci taş sağ ele alınır. El, dört köşenin merkezine doğru tutularak, taş Gök'e doğru bir metre kadar düzgün ve dik olarak fırlatılır. Taş havada iken köşelerden birinde duran dört taştan biri üzerine el, kubbe şeklinde kapatılır ve belli bir ritm ile "Çın çınlı hamam"denir. Havadaki taş tam geri dönerken, yakalanır, ikinci taş üzerine el yine kubbe şeklinde kapatılatak "Kubbesi tamam" denir. Sonra, aynı hareket üçüncü taş üzerinde "Bir gelin aldım" sözleri söyleyerek taş yerden kapılır, yeri boşaltılır. Dördüncü üzerinde "Babası imam" sözleri söylenerek taş yerden kapılır. Kural, beşinci taşın yerdeki her dört taştan biri için hep tepe noktasına doğru düzgün fırlatılıp geri dönüşte yere düşürmeden havada yakalanmasıdır. Dördüncü taş kapıldıktan sonra, onun boş kalan yerinden başlayarak aynı şekilde devir yapılır. Bu suretle yerdeki bütün taşlar sırasıyla toplanır. Taşları toplama, beşinci taşın gösterdiği istikamet şaşırılmadan, sona erdirilir. Dört taşın nizamı ve varlığı hem göğün hem de yerdekilerin merkezini gösteren beşinci taşa bağlıdır. Her adımda el, dört köşeden birini kubbe biçimi verilerek örter.

[91] Emel Esin, *Türkic.* krş. S. 490, not. 3.

değerleri yaşayan, onlar için vuruşan kadın tipleri Dede Korkut Destanında da yansımıştır (Banı Çiçek gibi). Bunun en son örnekleri somut olarak, Kurtuluş Savaşı'nda sırtlarında mermi taşıyan, isimsiz, çok saygın büyük Türk kadınında görülmüştür. "Bâciyan-i Rûm"dan da haberdar bulunmaktayız[92]. Filozofları 527'de ülkeden çıkaran ve Akademi'yi kapatan Bizans Hükümdarı Justinyanus'un Sabarlı Balak'tan sonra yerine geçen güzel Hatun'u savaşçı, idareci, ve kumandan olan Bug Arık ile dövüşeceğine anlaşmayı tercih ettiğini de tarihler kaydetmektedir (M. S. 528)[93]. Türklerde hatunun devlet idaresinde payı olduğu, Gök Türklü Bilgenin anası İl Bilge Hatun'un, babası İlteriş Kagan ile birlikte Tanrı tarafından göğe çıkarılmış olmasından da anlaşılmaktadır. Devleti kişisel her tür duygu, düşünce ve yarardan üstün tutan hatunlara en iyi misâl olarak, tarihler, Tugrul Bey'in hatunu Harizmli Altuncan Hatun'u vermektedirler. Tugrul Bey, Türk töresi gereği ele geçirmiş olduğu ülke hükümdarlarının eşleriyle veya kızlarıyla evleniyordu. Tuğrul Bey'in Harizm hükümdarının eşi Altuncan Hatun ile Buveyhîlerden Ebû Kalicâr'ın kızılayla ve Abbasî halifesinin kızıyle evlenmesi bunu göstermektedir. Altuncan Hatun, Rey'de, ölürken, "dünya ve ahiret şerefine nâil olmak için Sultan Tugrul Beg'e Halife kızını alması"nı vasiyet etmiş, bütün varını yoğunu bu hatuna bıraktığını söylemiştir. Altuncan Hatun'un bu hareketi tarihçiler tarafından ne Türk ne de Dünya tarihinde bir eşi daha bulunmayan bir hareket olarak değerlendirilmiştir[94]. Kahraman Türk kadınına en iyi misâl teşkil eden bu hatun, yine, adâleti gerçekleştirmek amacıyla, kendi öz oğlu Anû - Şervan'ı, tarihlerin kaydına göre, zincire vurdurtmaktan da çekinmemiştir[95]. Onun devlet değerini derinden yaşamış olduğu anlaşılmaktadır. Kendi üvey oğlunu bu zincirlerden kurtaran "Şecaatli, cesaretli, cömert, halîm, sabırlı, ketûm, mütevazi, mü'min, merhametli hükümdar" Sultan Tugrul Beg olmuştur. Kengeştiği için, "mutlak" sayılmayan, ama, kararlarına "hâkim" olan bu Türk hükümdarının danışmış olduğu kişiler arasında hatunları da bulunmaktaydı, özellikle Altuncan Hatun bunlardandı[96]. Tugrul Beg bu hatunun sözünü dinlerdi. Kadınların saltanattan pay almaları Osmanlılar döneminde de görülmüştür. Tarihe "Kadınlar Saltanatı" olarak geçen olayda, devlet değerini kişisel çıkarları için kullanmayıp bizzat yaşamayı başarabilen kadının yalnız, Turhan Valide Sultan olduğu da bilinmektedir. Türklerin kız ve erkek çocukları arasında bir fark gözetmemek törelerinin - hattâ, onlar Müslüman olduktan sonra bile - devam ettiği *Kutatgu Bilig*'den anlaşılmaktadır :

[92] Ocak, *Babaîler* 1980, Kervan.

[93] Kış. Baştav, *Sabir Türkleri*,

[94] Köymen, *Tugrul Bey*, S. 43.

[95] Ay yer, S. 92, 93.

[96] Ay. yer.

"Yime yakşı aymış bu Türk buyrukı
"Körür köz yarukı oğul kız okı (1163)

Bu görüş kadının, dişinin veya dişi unsurun *chaos*, kovuk, karanlık, kötülük, fenalık, boşluk, karanlık çukur, dipsiz uçurum, yokluk, utanç kaynağı veya "eksüklü"k olduğu, onun için, güyâ ahlâksal amaçla acıları dindirip saadete ermek için çoğalıp üremenin aleyhinde bulunan, "Doğuş Çarkı"nı kırmak gerektiğini öğütleyen bütün Buddhacı, Manici, Zaratustracı, İsacı görüşlere ve mezheplere karşı bulunmaktadır; oysa Gök Türk Anıtları'ndaki ruha ve tarihî kayıtlara uygun düşmektedir.

Orta Asya kavimleri, proto Türkler, Hiyung - Nu'lar ve Altay Tabgaçları gibi, Türkler de, Gök Tanrı yanında Güneş'e, Ay'a, Yıldızlara ve bazı gezegenlere saygı göstermektedirler. Oğuz Destanı'nda Oğuz Han'ın Ay'dan türediği anlaşılmaktadır. Mısır'da yaşayan Türk İbn-i Aybeg, *Kenz*'inde ve *Dürer*'inde Ay Han'ın hikâyesini anlatır. Bu hikaye Ebu Müslim'in kitaplarından Ulu Ay Han Atam Bitigi'nden alınmadır[97]. Yazarın adının İbn Aybeg oluşu dikkati çekmektedir. Attila'nın amcası Ay - Bars (Németh, *Hunların Dili*, S. 191–193), Aydaş[98], Ay - temür, Ay - dut, Ay - prens, Ay - Kildi - Big (Ay - geldibeg), Ay - bek Han, Ay - tav[99], Ay - tar (Ok - tar) veya Ay - dar[100], Ay - Togdı gibi. Adı geçen bitige göre Oğuz Han'ın oğullarının adı Ay, Gün, Su, Dağ'dır. Bunlar biri Ay biri Güneş soylu iki hanımdan olmadır. Hükümdarlık âdetlerini Gün Han koymaktadır. Oğuzlardaki bu "kosmos kral", bu "kosmokrat" imajına İskitlerde de rastlanmaktadır. Herhalde Mânide, M. S. III. yüzyılda, Hint Mitra ve Zaratustra inancına karşı, onlardan önceki inanca, "ilk kosmik insan" tasavvuruyla dönmek, bu dönüşü o günkü inanış kalıplarına sığıştırarak yapmak istiyordu. Astronomiyi bilim olarak kuran Sumerlilerin Mezopotamyaya dışarıdan gelmiş, Türkçeye benzer bir dile sahip olan kimseler olduklarını, Ay'ı Nannar veya Sin adıyla baştanrılığa, babalığa yükseltmiş olanların, Güneşi Şamas adıyla Ay Babanın Oğlu, Venüs'ü İnanna, Asterte, İştar adıyla Ay Baba'nın kızı sayanların da Mezopotamyalılar olduğu, Sumerlilerde tanrı adları yanında birer yıldız işareti olduğu

[97] Togan, *Türk Efsanelerinde Millî Alâmetler*, 134-147.

[98] Doğuştan, başkasına benzemeyen hidrosefali özelliği gösteren bebelere ("Mongoloïde") de Anadolu'da "Aydaş" denir. Belki onların bu "değişirilmiş" gibi olan veya "ilden ayrıksı" halleri onlardan bir takım olagan üstülükler beklenmesine neden olabilir. O bakımdan "aydaş"-lara karşı tıpkı *Gu-tu*'ya olduğu gibi, korku ile karışık bir saygı duyulur. "Aydaş" bazen, "Abdal" ile de birleştirilir.

[99] Ay-Tav dikkat çeken bir isim. Acaba Çince "Tao" ile türkçe "Tav" ("Demir tavında gerek" atasözünde olduğu gibi) anlamdaş mıdır? Çünkü "tav", "tavlanmış" *yol* (*Rta*, *Tao* Route) una girmek anlamındadır. Eğer, bu mümkün ise, o zaman Ay-Tav "Ayyasalı" veya "yasası Ay'ın yasası gibi olan" anlamına gelebilir. Ay-Tav, bilindiği üzere, İdil Bulgarları Hanıdır, (MS. 1371). *Tovar*=*Tovariş*=*Yol*daş Nannar, "Oktar"gibi olamaz mı? Ay-Tigin'i de buraya eklemelidir.

[100] Kurat, *Türk Kavimleri*, S. 306.

burada hatırlanmalıdır. Gezgin Liu Mau Tsai'nin gözlemlerine göre Gök Türk Hakanı, Güneş (Kunhaş, Kuyaş?) ile bir tutulmaktaymış. Uygur Hakanlarının Güneşten, Aydan veya her ikisinden birden *kharizma* almış olduklarını gösteren ünvanları vardır[101]. Bir Türkistan yazmasındaki minyatürde, Uygur hükümdarı, başı etrafında güneş halesiyle çevrilmiş tulgasında bir hilâl ile resmedilmiştir. Karahanlı hükümdar *Kutatgu Bilig*'de Güneşe benzetilmiştir. Ay Toldı ise onun hizmetkârıdır. İslâm - Türk edebiyatında "ay çehreli" çekik gözlü Türk güzelleri övülür; güzel, örneğini ayda bulur[102]. Oğuz'un oğlu Gün Han Cemşid ile birleştirilmiştir. Mogolların, Türk menşeli olması muhtemel hanedanlarında kral Güneşe, Cemşîd'e benzetilir. Mogollarda da Güneş kültü vardır. Kral Güneşe öteki idareciler yıldızlara benzetilirler. Timurlular da hükümdar sülâlesi yıldızıl sayılır, sultanın hareketi sanki Burçlarda Güneşin hareketidir. Osmanlı hükümdar elbiseleri kraliyet amblemleri olan Ay, Güneş ve Bulutu taşır, düğmeleri Güneş biçimlidir. Şehzadeler aslan ve kartaldır. Onlar Güneş Burçlu, Aslan Burçlu veya konstellasyonludur. Türk hükümdarlar için Ay ve Güneşin "utru gelmesi" önemlidir[103]. Evren planını gösteren "mandala"nın menşeinin Turfan olduğu söylenmektedir. Ay ve Güneş Orkun "*tamga*" ve *run*larında, Penci Kent duvarlarında, Batı Gök Türk Yabgularının tahtında, paralarda, Bamyan Anıtları'nın duvarlarında, Türkistan ve Horasanda Eski Türkistan'daki kubbelerde Ay Tanrısı işareti olarak Kuş Hanlarda çok sık görülür. Bu Orta Asya etkisi XI. yüzyılda Uz Kent, Urgenç, Konya âbidelerinde yıldızıl süslemeler olarak kendisini gösterir. Selçuklular Güneş ve Jupiter amblemini kullanırlar[104], ama, Hintlilerde de Şhiva hilâl ile temsil edilir[105] Hititlilerde ise Ay, Arma adıyla damgalarda resmedilir. Penci Kent'te Kanişka'nın amblemi de Ay ve Güneştir[106]. Buddha da Ay ve Güneş ile temsil edilir. Onun da amblemi Ay ve Güneştir. Ay ve Güneş Kaşmir'deki Budist figürlerde de görülür. Çinde de aynı durum ile karşılaşılmaktadır. Çinde Chou'larda yıldız ve Güneş kültü hâkimdir (Eberhard, Özderdim, Orkun) Mani de Ay ve Güneş hâlesi içinde resmedilmiştir. Ay ve Güneş amblemi Mezopotamya silindir mühürlerinden bol miktarda kullanılmıştır[107].

[101] Grantovsky, S. 12.

[102] Hamilton, *Les Ouïgours*, S. 133-144, Krş. Emel Esin, *Turkic*,

[103] Emel Esin, *Burxan. Kün - Ay*.

[104] Le Coq, *Tur. Man.* III, 7

[105] Emel Esin, *Turkic.*

[106] Stein, *Serindia*, le Coq, *Buddistische*,

[107] Maria Matousove Rajmona, *Some Cylinder Seals From Dhibaî and Harmal*, Sumer, I, 1975, 1-2, S. 49-66. Rajmona, 1964 Mayısında Bagdad Universitesine sunulmuş olan Abdul Kerîm ve Rıza el-Haşimî'nin M. A. tezlerinden yararlanmış olduğunu ifade etmektedir. Bu kazıların raportörleri M. A. Mustafa Taha Baqır'dir. (*Sumer* II, 1840 Bu kalıntıların Hammurabi zamanına kadar çıkması mümkün görülmektedir. S. 49.)

Türkler, her halde, tâ başlardan beri bu çok eski milletlerde olduğu gibi yılın aylarını daha sâde ve kolay olarak gökteki Ay'ın hareketlerine uydurarak hesabetmişlerdir. Bu gelenek Sumerliler eliyle kurulmuştur.[108]. Sumerli Ay Tanrısı Nannar, veya Men, adı, vasıfları ve gördüğü işler bakımından Frigyalıların Ay Tanrısı ile büyük bir benzerlik göstermektedir[109]. Gök Türklerde, Uygurlarda, Kırgızlarda ve hemen bugüne kadar *Kamer*'e ve *Şehr*e aynen "Ay" adının verilmiş olması bu münasebetin bir neticesi olmalıdır. Orhun Alfabesinde Ay kelimesinin yarım Ay şeklinde gösterilmesi de Kamer'le alâkalı olacağını hissettiriyor. Araplarda *Şehr* ve *Kamer* ayrımı yapılmış, Farslarda *Mah*, Almanlarda *Monat* her ikisi için de kullanılmıştır. Türkçe Ay kelimesi *ai* şeklinde Çin diline girmiştir. Bu gün bile Çinlilerde, Ay'ın doğuşunu seyretme geleneği vardır. Bütün bunlardan Türklerin de Ay'a çok önem verdiği anlaşılmaktadır. Bunun en son işareti Ay'ın Türk bayrağına resm edilmiş olmasıdır. Hiung - Nu'ların gündüz Güneş'e, gece Ay'a ibadet ettikleri bilinmektedir (Déguignes). Türkler, Attila ve Hunlarında olduğu gibi, harplerini bile aya göre düzene sokar ve karara bağlarlardı. Ay büyüdükçe ilerlerler, küçüldükçe gerilerlerdi. Hükümdar ve etrafındakiler Avrupa Hunlarındaki gibi otaklarında yarım Ay şeklinde otururlar, harpte Ay nizamı alırlardı. Mogollar da bir işe giriştiklerinde, tolunayı beklerlerdi. Yakutlar bir defasında, hattâ bu yüzden Buryatlarla harp etmemişlerdir[110].

"Temür Kazguk"u "Tört beltir yol"un kesiştiği noktaya bağlayan "Tirek" etrafında tâ tepede, "Yetiken"in dönüşünden ibaret olan evrenin hareketi ölülerin gömülmezden evvel çadır etrafında *dokuz* ya da *yedi* kez döndürülmesi, Hakanın keçe üzerinde havaya kaldırılıp *dokuz* veya *yedi* kez döndürülmesi, ayak uçlarında kalkarak hem kendi etrafında fırıl fırıl dönerek hem de öteleyerek sağlanan coşu (extase) sâyesinde atalarının ruhlarıyla birleşmekten ibaret olan ibadet gibi veya dönerek icra edilen Mevlevî âyinleri veya "*tolu*"-nun elden ele devretme ayinleri gibi Türk âdetlerinde yansıyacaktır. Kaşgarlı bu hareketi *Divan*'ında

"Teñri ajun töröttü, çığrı utku tezgünür
"Uldızları çergeşip küntün üze yörgenür

sözleriyle dile getirecektir[111].

[108] Sayılı, *Mısırlılarda.*

[109] Bk Burada, Erzen, *Ay Tanrısı Men* S. 628, not 41

[110] Abdülkadir İnan, *Orun-Ülüş, Türk Hukuk ve İktisat Tetkikleri Mecmuası*, Krş. O. Turan, *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*, 1941, İst. DTC Fakültesi Ya.

[111] Atalay, II, 303. Krş. Emel Esin, *Turkic*, 26. İst. Cong. yeni Delhi, 1968, II, (1964).

Sabit bir eksen etrafında dönme ve öteleyerek dolanma, bugün, halâ, kız-oğlan karışık olarak, Türk çocuklarının oyunlarında yaşamaktadır. Çocuklar kollarını yanlara açıp, gerip, tutturdukları bir ezgi eşliğinde

Fârâbî'nin Ay'a önem veren bir toplumun ferdi olduğu da böylece saptanmış olmaktadır. Varsayımımızda dayandığımız, *Üçüncüleyin* kut kavramı bu çalışmanın sınırlarını aşmakta olduğu için, onun bir başka incelememizde ele almayı düşünmekteyiz [112].

Dön baba dönelim
Hacılara gidelim
Hacılarda
Çay kahve içelim

diyerek, sanki, evren gibi dönerler. Sonra, evrenin döndüğünü heyacanla yaşarlar, uçtuklarını algılarlar. Oğlanların oynadıkları "Topaç" veya "Ayı" (bk. *Ankaram*, S. 314) (*aion*, *aidion*, zaman? Herakleitos'ta "Zaman! Dama oynayan çocuk!" imajı?) oyunu da, yine, benzer kavramların yaşadıklarını gösterir. Topaç, "Kaytan" ile sımsıkı sarılır, "kadak" (kazak?) üzerine yere "çakılır", "Kaytan" çekilir. Döndürme başarılı olur ise, çocuk hem topacın salınmasını seyreder, hem de "vımlama"sını dinler. Hattâ "Kaytan"ı iki ucundan tutup, topacı"atlatır". Onu "kaydırarak" "avucunun içine alır", avucunun içinde döndürmeye devam eder. Bu oyun, erkek çocuğu, evren hareketine uygun olarak, toplum içinde davranmaya, belki de siyâsete alıştırmaktadır. "Çakmak", "Döndürmek", "Avucunun içine almak" bütün bunlar, yarın "işig küçig ebirecek" olan çocuğu topluma hazırlar. "Topaç"a niçin "Ayı" dendiği bir açıklama beklemektedir. Ay gibi döndüğü için acaba "Ay-sı"mı? yoksa Dönek olduğu için "*Ayıg*"*mı*? Ay'ın "dönekliği" "adakı tayıg"lığını, *Kutatgu Bilig*, "*Ayıg*-lab-yor-ur"lar olarak görmektedir. Çocuk ve topac'ı, hükümdar ve evren, hükümdar ve toplum, hükümdar ve buyuklılar'ın münasebeti'nin tam bir minyatür paralelidir. Duragan (Yasa, oyunun kuralları) olan ile değişgenin, duruk ile değişikin (dönen topaç) imtizacı bundan daha iyi bir tabloda yansıyamaz. (Türklerin dönen top üzerindeki oyunları hatırlansın). (*Kadak*, VIII. X.yy uygur metinlerinde geçer Bk. Çağatay, *Uygurlarda, Yıllık. Araştırmalar Dergisi*, 1940-41, s. 102.) ("Ayı" oynamak = topaç çevirmek. Bk. *Ankaram*, s. 331 "Ayının beddini çizer bir kötü", s. 314. Krş. Burada s.... not...). "Bıdıya almak".

[112] Bk. Burada, s. 489 vd.

İBN SÎNÂ VE "*AL-ʿAḲL AL-FAʿÂL*"

Prof. Dr. MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL

İslâm Âleminde "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*" (Hep Etkin Akıl) kavramı, Aristotelesteki *Nûs Apathes* kavramının yepyeni içeriklerle bezenmiş ve yüklenmiş bir şeklinden başka birşey değildir. Onun için İbn Sînâ'da "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*" konusuna Aristoteles'te akıl teorisiyle başlamak tabiîleşiyor.

Aristoteles'in akıl teorisi üzerinde yapılan araştırmalar ve tartışmalar, Theophrastos gibi yalnız onun zamanındaki en yakın öğrencileri ile İlk ve Orta Çağ Şerhçileri arasında değil, Modern Çağlarda ve zamanımızda da sürüp gitmiştir. Hattâ, Leibniz'den bu yana [1], Aristoteles'in akıl teorisi üzerinde yapılan araştırmalar ve yayınlar varlıklarını kesintisiz olarak sürdürmektedir; öyle ki, Aristoteles incelemelerinin çokluğu, onun bibliyografyasına "Une mer océane" gözüyle bakılmasına bile sebep olmuştur [2]. Bununla birlikte, Aristoteles'in akıl teorisini kavrarken, onun kendi eserleri yanında, bu incelemeler arasında, onun akıl terorisine ilişkin olanlardan başlıcalarını hatırlamak [3] ve yalnız bir kaçına baş vurmak da mümkün sayılabilir [4].

Aristoteles'in akıl teorisi, onun, bir yandan, Tabiat *(Füzis)* a dair olan eserlerinde, öte yandan, bu eserlerden *sonra gelen* eserlerinde gözlenmektedir. Aristoteles'in Tabiat'a dair olan eserlerinden anlaşıldığına göre, canlılarda dişinin gördüğü iş, varlığa gelecek olan yeni canlının maddesini sağlamaktır. Öyle ki bu maddede, varlığa gelecek olan canlının organları *bilkuvve* olarak bulunmaktadır. Canlılarda erkeğin gördüğü iş ise, meydana gelecek olan yeni canlının "sûret"ini, yani, "rûh"unu sağlamaktır. "Beden dişiden, rûh erkekten gelir" (*De Gener. Anim.*, II, 4, 738 b, 20–27). "Gerçekten tıpkı iyi bir kâhya gibi, *tabiat*ın, herhangi bir yararı olabilecek bir şeyi atmamak gibi bir âdeti vardır. Bir evin idaresinde yiyeceğin en alâsı hürlere, daha az iyisi ve artıklar hizmetçilere, en kötüleri de hayvanlara ayrılır. Böylelikle varlıkları besleyip büyütmek için kâhyanın aklının dışarıdan yaptığı şeyi,

[1] *Considération Sur La Doctrine d'un Esprit Universel*, 1702 Ed. P. Janet, II, 1866, 569-578.

[2] Enriques et Santillana, *Platon et Aristote*, Paris, 1937, Hermann, S. 61.

[3] Biehl, Brentano, Bullinger, Chaignet, Elfes, Granger, Bobba, Duprat, Andres, Bakonev, Joyan, Kurfess, Jaeger, Schottleander, Mugnier, Festugière, De Corte, Mager, Spicer Wilpert, Grabmann, De Solages, Moreau, Wiersma, Cantin, Giorgiotonio, Soleri, Mansion, Hamelin'in araştırmaları ilk akla gelendir.

[4] De Corte, Hamelin, Mugnier, Barbotin'in incelemelerine.

tabiat, oluşumları sırasında bu varlıkların içlerinde yapar. En katışıksız madde ile etleri oluşturur...." (*De Gener. Anim*, II, 6, 744 b, 16–24). Erkek tohumda "ıslak" ve "sıcak" olan taraf vardır. Bu "sıcak" taraf "*sideral* madde"ye benzer [5].

Canlının "madde"sinin dişiden, "sûret"inin ise erkekten geldiği savı en eski bir Mezopotamya ve Sumerli inancıdır. Gök An, yer Ki'yi, meselâ, Ay Nannar gibi bir aracıyla "gebe bırakır", yani, "*tamga*lar". Erkeğin belirleme, dişinin ise belirlenme ilkesi olduğu fikri, Aristoteles'in "İlk Teologlar" dediği kimselerin "Teogoni (Tanrıların Oluşu)" ve "Kosmogoni (Evrenin Oluşu)"-lerinde, özellikle, Hesiodos'un bilinen en eski Teogoni'sinde (M. Ö. 700), göze çarpmaktadır. Hesiodos'a göre, ilkin, ortada, bir uçurum gibi açılan *Chaos* (kovuk, çu*kur*, boşluk, Sumerli *kur*) vardı. *Chaos*tan ilkin, dişi Toprak (belirsizlik ilkesi), sonra, erkek Eros (yaratıcı, belirleyici) çıkar; Sonra bunların birleşmeleriyle, sırasıyla, ölümün, uykunun ve düşün ilkesi olan karanlık Erebos ile aydınlığın ve günün ilkesi olan karanlık gece çıkar, arkadan, ocak ateşi, ekmek, evlenme, ölüm, adâlet, bellek vs. tanrıları, en sonda Kronos (Zaman Tanrısı) doğar; evren teşekkül eder. Öyle ki, gökyüzünden atılan bir tunç örs, *dokuz gün dokuz gece giderek onuncu günde* yer yüzüne varır (*Dokuz*, ana baba ve çocuk üçlemesinin üç katıdır). Bu ilk Teogonilerin ve Kosmogonilerin ilkin Mezopotamya, ardından Anadolu kökenli oldukları bilinmektedir. Mezopotamyalılarda da *chaos* fikri İlk Ana Madde *Nin-Khursag* olarak vardır ve *chaos*tan sırasıyla Dingirler çıkmıştır. Sonra yaratıcı bir tanrı çıkıp yeri, yıldızları, ve canlıları, insanı (kültür ve uygarlığı) yaratmış, Apsu (erkek) eşi Tiamat (tuzlu su) ile birleşip Mummu'yu doğurmuştur. Bunlar da dünyadaki hayat şekillerini doğurmuşlardır [6].

Orfiklerde de ilkin *chaos*, kara Erobos (gece), yani, belirsizlik ilkesi Tartaros vardır. Kara Erobos, *yelin döllediği* bir "yumurta" doğurur. Zamanı gelince bu "yumurta"dan Eros (belirleme ilkesi) çıkar. Sonra Eros, *Chaos* (belirsizlik) ile birleşir, tanrıları yaratır. Boğa vucutlu, aslan başlı, kanatlı, insan yüzlü ejderden çıkan yumurtanın yarısı gök yüzü, yarısı yer yüzüdür. (Kranz, *Antik Felsefe*, S. 12). Bu Teogoni ve Kosmogonilerden, ayrıca, evrenin yumurtadan çıktığı için tâ baştan beri canlı olarak kabul edildiğini de anlıyoruz. Mezopotamya'da Tanrı Ea veya Tanrı Aruru veya Tanrı Marduk insanı çamurdan yaratmış, içine "hayat nefesi"ni üflemiştir, hayat vermiştir. Tanrı Ea, her doğuş olayında bu "üfleme"işini tekrarlar. Gerek Mısır ve gerekse Mezopotamya'da, evrenin *su*dan oluşmuş olduğu, bunun da Homeros ("Su, şimdi ve her zaman egemen olan Tanrıların doğurucusudur". "Okeanostur tanrıların babası, ve, anası Tetys" *Odysseia*, 302, *İllias* XIV. Krş. Kranz,

[5] Hamelin, *La Théorie de l'İntellect d'Après Aristote, et ses Commentateurs* Vrin Paris, 1953,

[6] Sayılı, *Mısırlılarda*, 338

Antik Felsefe, S. 4)u, Thales'i ve Xenophanes ("Hepimiz topraktan ve sudan doğduk", Kranz, *Antik Felsefe*, S. 41)i etkilemiş bulunduğu açıktır - *Kutadgu Bilig*'de de *Ogan* (Okeanos, A.şe.na?) kavramı vardır : "*Ogan* bir bayat ol kamıgdan uza"-.

Mezopotamyalılar, vucut sıvılarına önem veriyorlardı. Hekim ve rüya yorumcusu "*A-su*"nun asıl anlamı "suları ve yağları tanıyan adam" idi. Tanrının üfleyerek balçığa can vermesi Aristoteles'te *Nûs Apathes*in "*dışarıdan* (*Turaten*)" gelmesi keyfiyetinde hatırlanacak bir konudur. Anaximenes'te görülen ve insan vücuduyla evreninki arasında bir benzeşme olduğu fikri, Kranz'a göre, Yunanlılara, her halde, Pers'lerden gelmiş olmalıdır. İnsanın derisi evrendeki en dış küre, ortada diyafragması evrendeki Ay Küresi, kemikleri dağlar, eti toprak, iliği, beyni, tohumu "sıcak"lık ve "yaş"lık, kanı ise sis ve havadır (Kranz, *Antik Felsefe*, S. 26). "Nasıl ruhumuz bedeni birlikli tutarsa hava da öylece evreni birlikli tutar". Bu suretle, "Makrokosmos" ile "Mikrokosmos" karşılıklığı Doğu'dan Perslerden, veya Pers'ler yoluyla Hint'ten gelmiş görünüyor. Çünkü, Hintlilere göre de evren büyük bir canlıdır. Ama, bu tür bir evren imajı Mısırlılarda da bulunmaktadır. Çünkü gök, tanrıça Nut'un vucuduyla temsil edilmektedir, yıldızlar onun ağzından girip (batıp), bacakları arasından çıkmakta (doğmakta)dırlar. Ama, "karaciğer falı"nın Mezopotamya da çok yaygın olduğu düşünülecek olursa (Chiera, *They Wrote On Clay*), bunun temelinde, Mezopotamyalıların insanın bir mikrokosmos, evrenin ise bir makrokosmos olduğuna, insan bedeni ile evrenin bedeni arasında bir koşukluk bulunduğuna inanmış oldukları vakasının bulunduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Çünkü, karaciğere bakmak suretiyle evren hakkında öngörüde bulunulabileceğine inanç, Makrokosmos ile Mikrokosmos arasında bir koşukluk bulunduğuna inancı içerir. Esasen, Mezopotamyalılar, Sumerlilerin etkisiyle, toplumun da evrene nazaran bir mikrokosmos olduğuna inanıyorlardı. Netekim, *Hikmet*'in Kaldelilerden geldiğini söyleyen Fârâbî, *Ârâ Ahl Madîna Fâzıla*'da insan vucûduyle devlet vucûdu Devlet vucuduyla, Evren vucudu arasındaki koşukluğu sezmişti.

Aristoteles ruhun erkekten geldiğini söylediği sırada, bu gelenin "*Dianoetike psüke*" (Akıllı ruh, ruhun akıllı kısmı) olup olmadığını açığa vurmamıştır. Bilindiği üzere, elimizde, Aristoteles'ten önceki Yunan filozoflarından kalma gerek ruh (*psüke*), gerekse "Akıl (*Nûs*)" kavramlarını açıklayan pek az metin bulunmaktadır. "Duyulardan her biri üzerine, tek tek, öteki Sokrates'ten Öncekiler, hemen hemen hiç bir şey söylemiyorlar" (Kranz, *Antik Metinler*, S. 91, Diogenes, A. 86–92). Bu boşluğu doldurabilmek için hatıra gelen ilk şey, Yunanlılara etkisi olabilecek daha eski kültür çevrelerindeki düşünceleri hesaba katmak olabilir.

Eski Hint inanışında, Venüs'ten, Güneş'ten vahiyle alınarak Brahmanın ağzından Sanskrit dilinde dökülen *Vedalar* ile onlara yapılan şerh mahiye-

tindeki *Brahmanalar*, ancak Brahman Kastı mensuplarına Tanrı olabilme tekniklerini gösterip öğretmektedirler. Öyleki, bu inanca göre, kurban, ibadet ve bilgi yoluyla, insan, "Çerh benim hükmümdedur - ur" (Yûnus) diyebilecek, Ay'a ve Güneş'e dokunabilecek hâle, hattâ, Tanrıları korkutabilecek, Tanrıların yerini alabilecek hale bile gelebilir. Bunu, biz, Brahmandan Brahmana yapılan uzun süreli bir eğitimden sonra, Brahmanın yetişmiş öğrencisinin "*Aham Brahmasmi*" (Ben Brahmanım) cümlesine, öğretmenin "*Tat twam asi*" (Evet, sen O'sun) karşılığında bulunmuş olmasından anlamaktayız. Yerini Brahmanların alacakları bu Tanrı tarif edilemez. O, "*neti neti*"dir, değillemelerden ibarettir. Bununla birlikte, O, ezelî, ebedî, mürîd, âlîm, hakîm, canlı, eşsiz, konuşan, isimleri ve cismi olan, evrenin tâ kendisinden ibaret olan varlıktır. İnsan, yani, "rûh (*Pruşa*) ise bilkuvve bilir. O, bilfiil bilir hale geldiğinde artık, fiili ortadan kalkar. İnsan bilfiil bilerek, başka deyimle, duyuları aşarak, O'nu görür, O'nunla ayniyetini, özdeşliğini anlar, duyularla algılanan evrenin, "Bu dünya yildir, ya hayâl" (Yûnus) tümcesinde olduğu gibi, artık bir *hayal* ("Maya"), gerçeğin ise söz konusu olan ayniyetten başka bir şey olmadığını tâ derinden kavrar, yaşar, kurtulur, *Moksa*'ya varır, *Nirvana*'ya erer. Eğer, insanın ruhu bu yolla acılardan ve zevklerden arınıp tanrılara yakışan bir sükûnet bulamamışsa, dinginliğe kavuşamamışsa, Nirvana'ya erişmemişse, bu ruh, tekrar, bir bedene geri döner, bu işlem tekrarlanır durur (*Tenâsuh*). Her bir Pruşa'da, *Nirvana*'ya varma yolunda iken, o Pruşanın kendisine has olan sûretler o Pruşa'da yer almış durumda bulunmaktadırlar. Aksi halde, herhangi bir kişi öldüğünde herkesin de ölmesi gerekirdi.

Eski İran inancına göre zâtını, "*Aşa Vahişta*" gibi soyut erdemlerin, herhalde, "Sudûr (Akı)" ile çevrelediği ve evrenin nizamını veren *Rta* (Polarite. Varlıkta, Bilgide ve Değerde zıdların birliği)yı düzenleyen, bilen, yargıç kral, Veda'ların Tanrısı, Varuna'nın bir "Sublimation"u kabul edilen Ahura (Asura) Mazda veya Ohrmuzd, En Yüksek Rabb'dır. O, "Universum'un Ulu Mimarı"dır, "Âlim-i Kull"dur, hayat vericidir, hakîmdir. O, kendisini Zaratustra'ya açmıştır, bildirmiştir. Zaratustra'nın "göle bırakmış olduğu tohumlar"ı, dölleme yoluyla, bu gerçekleri devirden devire intikal yoluyla yaşatıp duracaktır - Herhalde, tıpkı, Pithagoras'ta, Herakleitos'ta, Nicolaus Cusanus'ta, Nietzsche'de, Hegel'de yaşamış olması gibi -.

Ortada, gerek, Ahura Mazda'nın soyut erdemlerinin "örnek *(Ameşa Spenta)*"leri, gerekse her tür varlığın örnekleri demek olan "*Fravaşa*"lar da bulunmaktadır. (Krş. "... bir ulu Ferişte..." *Miʿraç Nâme*, S. Çağatay, *Türk Lehçeleri* S. 182). Ölülerin ruhları ise, hayattakileri korumaktadır. Bu dünya zıtların Ahura Mazda ile Angra Manyu'nun savaş alanıdır. En sonda Kıyamet ("*Saoşyant*") te, her bir insan bu dünyada yaptıklarına göre kendi "*Çinvat Köprüsü*"nden geçecek, Ahura Mazda ise Angra Manyu'yu alt edecektir.

Pithagoras'ın, Zaratustra'nın yanına varmış olduğu iddiası kabul edilmemiş olsa bile, onun da varlığı "Zıtların Birliği"nde görmüş olduğu anlaşılmaktadır. Varlık, ona göre, karanlık - soğuk - ağır - yavaş olan Dişi, Ana ile aydınlık - sıcak - kuru - hafif - hızlı olan Erkek, Baba'nın birleşmesinden meydana gelmiştir. Pithagoras da *tenâsuh*u "kendi malları gibi kullanan Hellenler" (Herodot)den biridir. Aristoteles'e göre Pitagorasçılar için herhangi bir ruh, herhangi bir bedene uygun gelebilir. Aristoteles'e göre, oysa, bu, saçmadır, çünkü, nasıl her sanatçı, kendi sanatına uygun bir âlet kullanırsa, her ruh da kendi bedenini kullanır (*De l'Ame*, Tricot çevirisi, S. 36-38; *Physiques*, II, 2, 194 b, 9). Pithagoras'ın öğrencilerinden zıtların birliğini kabul eden hekim Alkmeon'a göre, "hareketli olan" gök ve ruh "canlı"dır. Bunlar hareketli oldukları için "ölmez"ler. - Daha sonra Platon da, hareketin ilkesi olmayı ruhun ölmezliğine, *Phaidon*'da, delil olarak gösterecektir - Beyindeki duyumlardan bellek ve tasavvur doğar. Bellek ve tasavvurdan da, "yatışıp dinlendiklerinde", bilgi meydana gelir. İnsan, biricik "kavrayan canlı"dır. Aristoteles, Pithagorasçılardan önceki Orfiklerin "Rüzgârın kanadında gelip bedene giren ruh" öğretisinin kabul edilebilir bir yanı olmadığına kanidir. Çünkü, her canlı "nefes" almaz (*De l'Ame*, Tricot çevirisi, S. 59). Demek ki Aristoteles "hylosoïsme"e karşıdır.

Xenophanes'in tanrısı, evreni, düşünmek yoluyla harekete getirmektedir, ama, kendisi hareketsizdir; çünkü "Yakışmaz O'na bir oraya bir buraya gitmek. Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı" (Kranz, *Antik Felsefe*, S. 40, B23-26). Bu tanrı tektir, evrenin tâ kendisidir. Bu düşünüş tarzında da zıtların birliği fikrinin izlerini görmemek mümkün olamıyor.

Nihayet, kral - rahip olduğu söylenen Herakleitos'a göre (Kranz, *Antik Felsefe*, S. 48.), değişenlerin arkasındaki değişmeyen kosmos "polarite"dir - bu, herhalde, ileride, Nicolaus Cusanus'un *Coïncidentia Oppositorum* diyeceği Eski Hintlilerin *Rta*'sı, Çinlilerin de *Tao*'su olmalıdır -, sonsuz canlı ateştir, *Logos*tur. İnsan ruhunda da bundan vardır. "*Logos*" veya "bütün insanlarda düşünme ortaklaşadır". "Uyanıklar için tek dünya, uyuyanların her birine ise kendi dünyası vardır". Ruh *logos*a katılır, ondan pay alır, aksi halde *logos*unu yitirir. "Ruh için ölüm suya dönüşmektir, kuruluğunu kaybetmektir". Ölüm, ruhun *logos* ateşine karışmasıdır, yok olması demek değildir. Ruh bedenden çıkınca, "*Evren Ruhu*"na geri döner. Platon'da "(Âlem) Ruh(u) = He Psüke" (*Timaios*, 34b), Stoalılar'ın Tanrısı (Logos), Plotinos'un Üçüncü Hipostazı, Schelling'in "Weltseele"si ("canlı cansız evrenin devamını sağlayan, tabiatı bütün bir organizma olarak birleştiren", Lalande) sayılmıştır. Mugnier'ye göre, Aristoteles'te bir "Alem Rûhu" olmak için ortak merkezli kürelerin her birinin "Continuité"si olmak gerekir. Oysa, bunlarda "temadi" yoktur, "temas", "contiguïté" vardır. İlk Muharrik, olsa olsa ancak,

İlk Felek'in Ruhu olabilir, yoksa, bütün feleklerin bir tek ruhu olamaz[7]. *De Anima*'da Aristoteles, *Timaios*'ta sözkonusu edilmiş olan Âlem Ruhu'nun, eğer, o, "translation" hareketi yapıyorsa, - ruh hareket ilkesi olduğuna göre-, bu, hem ölünün dirileceği anlamına gelir, yani, ruh çıktığı yere geri döner, tekrar çıkar, tekrar döner, hem de sonsuz kez aynı şeyi düşünür veya "*teselsül*" yapar; oysa, bunların her ikisi de imkânsızdır, çünkü düşünce ne pratik ne teorik konuda bir daire hareketi yapmaz, düşünce ilkeden sonuca doğru düz hareket yapar. Eğer ruh çevrimsel bir hareket yaparsa, bu, sonsuz bir "teselsül" olur; "isbat" olayı mümkün olmaz İsbatı gerekli olan önerme delil yerine kullanılır; bu ise bir "*Petitio Principii*" (Müsâdere alel Matlûb) olur, oysa, bu bir mantık hatasıdır. Aristoteles'in hem tenasuhu reddettiği hem de "*teselsül*" ve "*müsâdere 'ale'l-matlûb*"a karşı olduğu, açıkça, görülmektedir[8]. "Âlem Rûhu", Ugaritlerde, yeryüzü olayları arasında uyum sağlayan tanrıça Anat olarak düşünülmüş olsa gerektir (Virolleaud). Bütün mesele, "Âlem Ruhu" teriminde geçen "âlem"in ne olduğunu söyleyebilmektedir.

Bilindiği üzere, Herakleitosçu görüş Stoalılarda yaşamakta devam edecektir. Onlara göre "Evren *logos*ludur. Soluk alarak bu *logos*u içimize çekiyoruz", bu suretle akıllı oluyoruz. "Polarite"ye, "Devr"e, "*flux* (akı, sudûr)" ve "tenasuh"a inanan Empedokles'e göre de Tanrıda "sadece kutlu ve anlatılamaz zekâ vardır. Hızlı düşünceleriyle bütün Kosmosu dolaşır" (Kranz, *Antik Felsefe*, S. 79); ve her şey işte bu akıldan pay alır, zira "her şeyin, bunu bil, var bilinçte düşünüşte payı" (*Antik Felsefe*, S. 89, Empedokles B 110) Ayrıca, ona göre ". . . Bütün nesneler algılardır. . . ". Yine ona göre, "bitkilerde arzu bulunuyormuş, duyguları da varmış, kederleniyor ve seviniyorlarmış. Akılları da varmış" (*Antik Felsefe* S. 70, Empedokles A 70). "Parmenides, Empedokles ve Platon, duyusal algıyı benzerliğe dayandırıyorlar, Anaxagoras ve Herakleitos ve bunların öğrencileri ise karşıtlığa" (*Antik Felsefe*, S. 91. Empedokles A. 86, 92). Empedokles "algı, her bir duyunun *por*larına uymasıyla meydana gelir" demektedir. Empedokles'e göre, "var olan nesnelerde bir nevi oluklar ve içlerine akıntıların girdikleri ve içlerinden akıntıların geçtikleri *por*lar = kanallar vardır. bu akıntıların bir takımı *por*lardan bir kaçına uyar, ötekiler büyük veya küçük gelirler. Böylece Renk, nesnelerden gelen, görme organı ile simetrik olduğundan, algılanan bir akıntıdır." (S. 91) Empedokles'e göre, insanda düşünce "yüreği dolaşan" kandır : "Beslenmiştir (yürek) karşı - sıçrayan kanın dalgalarıyla. Burasıdır insanların akıl dediklerinin en çok bulunduğu. Yüreği dolaşan kandır, zira, düşünce, insanlarda" (*Antik Felsefe*, s. 89, Empedokles, B 105) - Oysa Alkmeon ve Aristoteles'te düşüncenin merkezi beyindir -. Ama, Empedokles'e göre, "ruhları

[7] *La Théorie du Premier Moteur et l'Evolution de la Pensée Aristotélicienne* Vrin Paris 1930, S. 59.

[8] İbn Sînâ'da Akl Küllî için Bk. Burada, S. 741.

etten yapılma yabancı bir gömlekle kuşatan" (*Antik Felsefe*, S. 78, Empedokles B 126) Tanrının "donatılmış değildir uzuvları insan başıyla, uzanmaz sırtından ayrılıp iki dal, ne ayaklar ne hızlı dizler, ne kıllı yerler. Sadece kutlu ve anlatılmaz zekâ vardır. Hızlı düşünceleriyle bütün *kosmos*u dolaşır" (*Antik Felsefe*, S. 79, Empedokles B 134). Empedokles'e göre, tıpkı Homeros'ta olduğu gibi, "zekâ duyulara çarpan şeylere göre büyür" (*De Anima*, S. 163). Aristoteles'e göre, bunlar, düşüncenin, duyum gibi, maddî bir şey olduğunu sanmaktadırlar; bunlara göre benzer benzerle algılar ve düşünür. Ama bunlar, yanlışı izah edemezler; ve, düşünce muhayyile değildir. Duyu âletleri kuvvetli bir etki altında iş göremez olurlar. Oysa akıl kuvvetli bir etki altında daha çok iş görür; akıl yaşlılıkta duyu gibi körelmez, artar. Düşünce, düşünebilmek için, maddeden sıyrık olmalıdır. Ruh karşıtların ahengi de değildir. Ahenk tıpkı sıhhat gibi bedene bağlıdır, bedene hastır, ruha has değildir, hareket bedendedir ruhta değildir; hareket ya ruha gerekir ya ruhtan çıkar. Sevgi, nefret, dostluk, hatıra bedenle yok olur. Oysa "tanrısal olan akıl yok olmaz".

Gerçi, her ne kadar eldeki metinlerde, gerek "*Arınmalar*"ında, gerekse "*Doğa Üzerine*"sinde Empedokles, açık açık hiç bir yerde bir "Âlem Rûhu"ndan bahsetmemektedir, ama, yine de, insan, onun "*flux*"e, "her şeyin akıldan pay aldığına", "Tanrı düşüncesinin hızlı adımlarla bütün kosmosu dolaştığına" inanmasını göz önüne alarak, Empedokles'te de, tıpkı Herakleitos'ta olduğu gibi, bir "Âlem Rûhu"na inanç var mıdır yok mudur diye kendi kendisine soruyor. Bununla birlikte, Empedokles, Tanrı'yı evrenle veya insanla özdeş olmaktan beride tutuyor, O'nu "sırf kutlu ve anlaşılmaz zekâ" sayıyor.

Asıl Anaxagoras, akıllı, düzenli ve düzen veren ilkeyi, yani, *Nûs*u maddeden ayırarak onu maddeye karşı koymuştur : "Nus bazı varlıkların içinde varmış, ama, maddeye karışmıyormuş" (*Antik Felsefe*, S. 110, 111, 113). Anaxagorasın öğrencisi Apolonya'lı Diogenes, canlılık ve akıllılık ilkesi olarak "hava"yı düşünmüştür. Oysa Hippon bu ilkenin su, nem, ıslaklık, yaşıl olduğu kanısındaydı. Apolonya'lı Diyogenes'e göre, hayat ve akıl aynı şeyin, hava'nin, değişmesiyle, aynı şeyin başkalaşmasıyla meydana gelirler. Canlının ruhu havadır. Canlılar hava gidince ölürler, o sırada onların "*noesis*" (her şeye ölçüyü ve düzeni veren şey)i de kalmaz. *Noesis*'i olan şey de yine havadır. Her şeyde, her yerde hava vardır, havadan pay almayan bir varlık yoktur. Ancak, "sıcak, soğuk, nemli, sâkin" gibi "değişik havalar", "lezzet, koku, tad, renk, ses" gibi değişik *noesis*ler vardır, ama yine de bunların hepsi birdir. Hava = *aer implantatus* büyük, sonrasız, ölümsüz, *çok şey bilen*dir, Tanrının tâ kendisidir.

Ruhun "ateş gibi ve sıcak bir şey olduğu", canlıya hareketini verdiği fikri Empedokles'ten gelen "*flux* (akı, akıntı) fikriyle birlikte Demokritos'ta yaşayacaktır. Ona göre soluk alma ile hayat daima birlikte görülürler :

"Duyu algıları ve düşünceler cismin değişmeleridir... Algı ve düşünme, atomlardan kurulmuş hayallerin dışarıdan gelmeleri ile oluyormuş...". "Herkesin düşüncesi atomlardan kurulmuş levhaların ona akışıdır". -Bu, "evren düşüncedir", "madde düşünüyor" veya "düşünen maddedir"in bir başka şekli olmalıdır. Bu savlar, XVIII. yüzyıl materyalistlerinde "Bende düşünen fosfordur" veya "Karaciğer nasıl safra salgılıyorsa, işte, öylece, beyin de düşünce salgılar" diye dile gelen savlarla, özcek birdir-. Ama Demokritos ile Platon'un, daha doğrusu Theaitetos'un, Protagoras'a karşı söyledikleri üzere, "Hiç bir kimse her tasavvurun gerçek olduğunu, bu cümlenin tersine çevrilmesi yüzünden, söyleyemez. Çünkü, her tasavvur gerçekse, o zaman hiçbir tasavvurun gerçek olmadığı şeklinde tasavvura uygun olarak kabul edilen şeyin de gerçek olması gerekecek, böylece, her tasavvurun gerçek olduğu sözü yanlış olacaktır" (*Antik Felsefe*, S. 126, 146).

"Emilmiş hava" ile "kan" karışımının duyum ve tat olayını açıklamakta kullanıldığı halde, düşünce olayını açıklamakta tereddütler uyandırdığı da görülmektedir. Aynı tereddüt, Demokritos'un, düşüncenin bir atom hareketi olduğu iddiası önünde de duyulmaktadır. Aristoteles'e göre, tereddütün kaynağı, hayvanlarda duyum ve tat olduğu halde hafıza ve düşünce olmayışıdır.

Aristoteles'e göre, "algılamak ve düşünmek aynı şey demek değildir. Bu açık! Biri bütün canlılara ait, ötekisi, canlılar arasında bazılarına ait!" (*De l'Âme*, III, 3, 427b, 6-18). "Duyumlarla duyulan daima gerçek (dışarıda var olan). Ama düşüncenin düşündüğü gerçek (= dışarıda var olan) olmayabilir de "(*De l'Âme*, 11-13). Netekim bu noktaya, yukarıda belirtildiği üzere, Platon, *Theaitetos*'ta işaret etmişti. "Düşünmenin nasıl meydana geldiğini incelemek gerek. Eğer düşünme duymaya benziyorsa, onun, ya mâkûlün etkisine maruz kalmış bir çeşit edilgi olması gerekir, veya benzer başka bir şey. O halde akılın mâkûller önündeki durumu, duyu yetisinin duyusallar önündeki durumu gibi olmalıdır" (*De l'Âme*, III, 4, 429-A, 12-18). "Duyu yetisi, kuvve halindeyken, tıpkı, objenin daha önceden *entelekheia* halindeyken ki halindedir". "Duyu organları kuvvetli bir duyu etkisinde kalırlarsa algılayamaz olurlar. Ama akıl böyle değildir. Çünkü o duyan yeti gibi bedene bağlı değildir... Akıl (maddeden) sıyrıktır" (*De l'Âme*, III, 4, 429a, 29 ve 429b 5). "Düşünme, hareketten çok sükûnete ve durmaya benzer. Durum kıyasta da öyledir" (*De l'Âme*, I, 3, 407a, 32-34) "Gerçekten, sükûnet ve durma yoluyla, aklımız tanıyor ve biliyor" (*Physiques*, VIII, 3, 247b, 10-12). Parmenides'in, *Rta*'yı, yani, evrenin düzenini çelişkide gören Hint düşüncesini temsil eden Herakleitosçularla yapmış olduğu çetin mücadelenin sonucu olan çalkantının, "Var olan vardır" – "Var-değil olan, var - değil olandır" – "Var olan var-değil olamaz, var-değil olan da var olamaz"ı düşüncenin temeli olarak alan Aristoteles'i nasıl da kökten etkilemiş olduğunu göstermektedir. "Düşünen yeti, hareket etmez, sükûnette

kalır" (*De l'Âme*, III, 11, 434a, 16). "*Nûs* (Düşünen) ve *noeton* (düşünülmüş) arasında tabiî bir bağlılık vardır. Etkin olan, etkilemiş olduğunu kendisine döndürür. *Noesis* (Düşünce) öyle bir oluştur ki, *nûs* (düşünen) bilfiil *noeton* (düşünülmüş)a dönüşür". İşte bu yüzden, "rûh, bir anlamda, varlıkların tâ kendisidir... Ama, ruhta bulunan töz değildir, onun sûretidir. Akıl, sûretlerin sûretidir, duyum ise duyusalların sûretidir" (*De l'Âme*, III, 8, 430a, 3). "Bilfiil ilim ile bilinen şey arasında özdeşlik vardır" (*De l'Âme*, 432, 19). "Aklın özü bilfiil olmaktır" (*De l'Âme*, 430a. 18). "Akıl, mâkûlleriyle özdeştir" (*De l'Âme*, 429b, 30-31). "Teorik ilim (bilfiil ilim) de şeylere eşittir" (*De l'Âme*, 430a, 2-9). İnsan için, evrenin Tanrının düşündüğü kocaman bir düşünce olduğu fikrinden sıyrılmak o kadar kolay olmamıştır. İdealdeki insan düşünceleri ile evrenin veya Tanrının özdeşliği zaman zaman filozofları yoklayan bir sav olmuştur. Ama, Aristoteles bu düşünceye dizgesinde yer vermemiştir. Gerçi Aristoteles'i böyle anlamak isteyenler bulunmuştur.

Duyulmuş *(aistesis)* ile düşünülmüş *(neoton)* arasındaki farkı gören Aristoteles'i, akılın ortaya çıkması meselesi de, Barbotin'in haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi (*La Théorie Aristotélicienne de l'Intellect d'Après Théophraste*, S. 62 vd.), özellikle, tedirgin etmiştir. *De Generatione Animalium*'da bu işin güçlüğünü vurgulayan cümlelerden anlıyoruz ki, Aristoteles, bu konuda, bize, kesin bir çözüm getirmeye çaba göstermeyecektir. Onun adı geçen bu eserinden (II, 3, 736,b 2-8) canlı varlığın bir ilerleme *(progrès)* yasasına tâbi olduğunu, güçlüğün bir de buradan kaynaklandığını öğrenmekteyiz. Aristoteles'e göre "Bir varlık aynı bir anda canlı ve insan, canlı ve at haline gelmez. Durum öteki canlılar için de aynen böyledir. Çünkü gâye, kendisini en son anda göstermektedir. İşte, bu, oluşumunun sonuna varan her bir varlığın özelliğidir. Akıldan pay alan varlıkların *ne zaman*, *nasıl*, ve *nereden* bu ilkeden pay aldıklarını bilmekte, insan, işte bu yüzden, en büyük güçlüğe uğrar. Bu *niçin*i anlamakta, insan kendini gücü nisbetinde mümkün olduğu kadar zorlamalıdır."

Yine Aristoteles'e göre, bitkisel, hayvansal ve akılsal olan üç türlü ruh, ilkin, bilfiil olmaktan önce, bilkuvve olarak verilmiş bulunmaktadır. Aristoteles daha sonra, bu ruhların önceki varlıkları hakkında ve embriyonda görünme şekilleri üstünde her türlü ihtimali hesabetmiştir : "Şurası açıktır ki : Biz, duyusal ruh ile akılsal ruh hakkında konuşurken, bunun göstermiş olduğu yolda yürümeliyiz. Sadece besleyen ruh için değil, her üç ruh çeşidi için de insanın onlara bilfiil sahip olmazdan önce, onlara bilkuvve sahip olma zorunluluğu vardır. Zorunlu olarak ya (1) onların hepsi önceden embriyon dışında var olmazdan önce embriyonda varlığa gelmiş olabilirler Ya (2) onların hepsi önceden var olmuş olabilirler. Ya da (3) kimisi bu şekilde varlığa gelmiş, kimisi de bu şekilde varlığa gelmemiş olabilir. Bunun gibi, zorunludur ki onlar ya (1) erkeğin tohumlarına girmeden dişinin temin ettiği maddede varlığa gelmiş olabilirler, ya da (2) erkekten gelmiş, dişinin maddesine getirilmiş

olabilirler. Eğer durum bu sonuncu ise, o zaman, ya hepsi, ya hiçbiri, ya da bir kısmı, erkekte, dışarıdan gelmiş olarak varlığa gelmiş olabilirler. Bu durumda, onların hepsinin önceden var olmuş olmasının imkânsızlığı şundan anlaşılır : Fiili bedensel olan ilkelerin, ortada, bir beden olmadan olamayacakları açıktır. Meselâ ayak olmadan yürüme olamaz. Aynı sebeple, onlar, dışarıdan da giremezler. Giremezler, çünkü, onlar bedenden ayrılamazlar. Bir beden vasıtasıyla da giremezler. Çünkü sperma uzun uzadıya işleme yoluyla elde edilmiş bir besin kalıntısıdır. Geriye yalnız akılın *dışarıdan (Turaten)* girmesi ve *tanrısal* olması kalmaktadır. Çünkü, onun kendine mahsus olan faaliyetinin bedensel bir faaliyetle hiçbir ortak yanı bulunmamaktadır" (*De Gen. Anim.* II. 3 736b, 15-28). Aetius'a göre (Diels, *Doxographi Greaci*, 392; *Vorsokratiker*, 59a 93), "akıl *dışarıdan* girer" görüşünü herhalde Pithagoras ve Anaxagoras ileri sürmüş olmalıdırlar. Eğer bu doğru ise Aristoteles, bu ünlü "*dışarıdan (turaten)*" (*De Gener. Anim.* II, 3, 736b, 27–28) görüşünü Anaxagoras'tan almış olmalıdır. Barbotin (S. 231, not 5), değilli cümleyi Anaxagoras'ın yazmış olmasını kabul etmiyor, ama, Aristoteles'in *turaten*'i Anaxagoras'tan almış olduğuna katılıyor. Bu aynı kanaati Cleve (*The Philosopyh of Anaxagoras New York*, 1949) de paylaşmaktadır.

Aristoteles'te, dişi yumurta ile erkek tohumun birleşmesinden oluşan embriyon teşekkül ettikten sonra "psişik ilkeyi taşıyan tohumun maddesi erir, buharlaşır. Çünkü onun tabiatı 'ıslak' ve 'akışkan' olmaktır. Psişik ilkenin *bir parçası maddeden ayrılabilir*. Bu ayrılabilen taraf, içlerinde *tanrısal* bir unsur bulunan bütün varlıklarda mevcuttur.... *Intellect* denen işte budur. Öteki parça ondan ayrılmaz". Bu parça, Aristoteles'in eserlerinde bütün akıl teorisinin kaynaklanmış olduğu çok önemli, belki en önemli parçasıdır. *Noesis*, *Nûs*'un bilfiil *Noeton*'laşması'dır diyen parça da böyledir.

Yine Aristoteles'e göre "nasıl ki tabiatın bütününde, her bir eşya cinsinde, madde işini gören bir ilke – işte, bilkuvve olarak her şey olan budur –, öte yandan da her şeyi *hâsıl eden* nedensel ve etkin bir ilke – tıpkı maddeye nazaran *zenaât* gibi – var ise, zorunlu olarak, *ruhta da (En te psüke)* işte bu farklı şeylerin bulunması gereklidir. Gerçekten de [9], bir yandan *her şey olabilen bir akıl* vardır, öte yandan da *her şeyi hâsıl edebilen*, bu (hâsıl edebilen hâliyle ışığa benzeyen – belli bir şekilde gerçekten ışık ta renkleri bilkuvve iken bilfiil hale geçirir – bir akıl vardır. Bu akıl sıyrık *(koristos:* mufârak), dingin (*apathes:* Gayr-ı Münfail,), katışıksız (*amiles:* Gayr-ı Mümtezic), ezelî (*aidion*), ölümsüz (*atanaston*) özü gereği bilfiil (*energeia*) olan bir akıldır. Gerçekten, daima etkin olan edilgin olandan, ilke de maddeden üstündür.

[9] Abû Rida, *Rasâ'il al-Kindî*, S. 335, not 2. *Fa huwa mavcudun mâ, malakatun mâ* "Tahsîl", "kesb", "imtilâh", "varlık hali", "bedenî rûhî meleke", "maksûd", "kazanç", "varlık". Aristoteles'te *Nûs Poietikos* terimi geçmez. Bunu Afrodisyas' lı kullanmıştır. Aristoteles buna "Her şeyi hasıl edebilen akıl" der.

Bir şeyin bilfiil ilmi ile bu ilmin konusu aynıdır. Bilkuvve ilim de bilfiil ilimden, şüphesiz, zamanca öncedir, ama o mutlak olarak zamanca fertten önce değildir; ama, bu aklın bazen düşünüp bazen düşünmediğini de zannetmemelidir. Bu akıl ancak *sıyrık* oldukta, aslen her ne ise işte odur, ve yalnız bu akıl *kalıcı*dır ve *ezeli*dir – ama biz hatırlamamaktayız – Zira bu ilke dingindir, oysa edilgin akıl gelip geçicidir, bu akıl olmadan düşünce olmaz" (*De Anima*, III, 5, 430a, 10-25. Krş. Barbotin, 152-153).

Aristoteles'in "*noêtique* ruh" ile ilgili fikirlerini öğrendiğimiz bu parçalar, Aristoteles'in akıl konusunda tam anlamıyla bir açıklığa kavuşmuş, kendi kendisiyle son hesaplaşmayı yapmış olduğunu gösteremiyor. Bu parçaların bize öğrettikleri şey, ancak, akıl, duyum ile mukayese edildiğinde, akıl ile duyum arasında benzerliklere rağmen pek çok farklılık olduğudur : Duyulmuş bir edilgidir, çünkü duyulan duyanı etkiler. Düşünülmüş de bir edilgidir, çünkü düşünülen düşünceyi etkiler. Duyu yetisinin kuvve hali, tıpkı o duyulacak şeyin düşünülecek şey olmasındaykenki hali gibidir, henüz duyulur (düşünülür) hale geçmemiştir. Bunlar benzerliklerdir. Ama ayrılıklar daha çoktur : Duyu her canlıda, oysa, düşünce bazı canlılarda bulunur. Duyunun her duyduğu *gerçektendir* (dışarıda bir duyulanın olmadığı *hallucination* hallerinde bile), ama, düşüncenin her düşündüğü *gerçekten* değildir, çünki akıl yanlışı da düşünebilir. Duyu, kuvvetli bir duyulurun etkisinde, ortadan kalkar, işlevini yapamaz olur. Düşünce, kuvvetli bir düşünülürün etkisinde daha da bir açılır, kıvraklaşır. Duyu harekete benzer, oysa düşünce sükûnete benzer. Doğru bilgi sükûnet yoluyla elde edilir. Doğru bilginin içine hareket girerse, o, doğruluğunu yitirir (Yüzyılımızda, doğrunun içine *évolution*'u sokmaya çalışan İngiliz Schiller'e, felsefe tarihçilerinin "An extravagant sophist" demesi bundandır). Duyum duyulurun sûretidir, oysa düşünce sûretin sûretidir. Düşünme *(noesis)* de, düşünen *(nûs)*, düşünülür *(noeton)*e dönüşür; düşünen varlığın tâ kendisi, bilfiil bilme ise bilfiil bilinen şey olur. Ama, düşünülen taşın kendisi düşüncenin kendisi değildir. "Her şey olabilen akıl (düşünce)" "her şeyi hasıl eden akıl (düşünce)" laşır. Bu tür bir anlayışta Aristoteles bir panteizm habercisi olmakta değildir; çünkü Aristoteles burada iki kez panteizmin sınır kapısından geri dönmektedir. Birisinde bir taşı düşündükte, düşünülen bu taşın tâ kendisinin, insanın aklının içinde olmadığını ve duyumun daima *gerçekten* olduğu halde, düşüncenin *gerçekten* olmadığını söylerken. İkincisinde ise, İlk Muharrik'in evreni değil, kendi kendisini düşündüğünü söylerken. Onun bu iki kez dönüşü kesin olarak şu gerçeği ortaya koymaktadır: Aristoteles'e göre, insana ve evrene Tanrı olma yolları kapalıdır, ne insan ne de evren Tanrı olamazlar. Bu sonuç Aristoteles'in düşünceyi hareket ilkesine değil sükûnet ilkesine dayandırarak, Herakleitos'a değil Parmenides'e katılmasıyla da desteklenmektedir. Aristoteles'in gözlemlediği toplumlarda Tanrı'nın yerine geçeceği düşünülen Brahman tipine yer ayrılmamıştır. Onun için Aristoteles'te *Rta*'yı çelişkide görmenin gerekçesi ortadan

kalkmış olmaktadır. Böylece Aristoteles'te varlığın ve düşüncenin temeli olan özdeşlik bütün saflığı ve berraklığıyla ortaya çıkmış oluyor; o, çelişkiden ayrışıyor, ayıklanıyor.

Aristoteles'in felsefenin bu en ince konusu hakkında karşısına çıkan güçlüklerden doğan tereddütlerine onun en yakın öğrencisi Theophrastos, özellikle son parçayla ilgili olarak, tanıklık etmektedir. Daha sonra Themistios (M. S. IV. yüzyıl) *Fizik*'inin Beşinci, *In De Anima* (Ruha Dair) sının İkinci kitabında, Simplicius (M. S. VI. yüzyıl) ve Priscianus da Theophrastos'un bu son parçayla ilgili olarak göstermiş olduğu bu tereddütlerden bahsedeceklerdir. Barbotin, bu Şerhçilerin eserlerinde *Nûs* ile ilgili parçaların şerhine dayanarak, Theophrastos'ta ve dolayısıyla da Aristoteles'te akıl konusunu aydınlatmaya çalışmıştır[10]. Themistius'a göre, "(Theophrastos, Aristoteles'in) bu (son parçayla ilgili) beyanlarını kabul etmektedir, ama, arzetmiş olduğu güçlükleri de ortaya sermektedir...". Aristoteles'in Hep Etkin Akıl üzerine beyanlarını incelediğinde, Theophrastos da, kendi payına, güçlüğü ortaya koymaktadır. Şöyle ki : "Bu iki tabiat da ne demektir? Bir kez daha (soralım), bu tâbi olan ve etkin ilkeye bağlı bulunan ilke nedir? Akıl, aslında, etkin ile kuvve halindeki ilkenin bir çeşit karışımıdır. Eğer, *harekete getiren akıl* doğuştan idi ise, onun, işin tâ başından beri etkide bulunması ve bunu da kesintisiz olarak yapması gerekirdi; yok eğer o daha sonra ortaya çıkmış ise, o takdirde, hangi ilkenin yardımıyla ve ne şekilde doğmuş olacaktır acaba? Ama, öyle görünüyor ki, o, madem ki yok da olmayacaktır, o halde, o, doğmamıştır. Bu durumda, o, madem ki içkindir, öyle ise ne için daima etkide bulunmuyor? Ve unutma, hata, yanlış niye? Bu karışım yüzünden ileri gelmiyor mu?"[11].

Theophrastos'un geçirmekte olduğu tereddüt insandaki *noetik* (ussal, akılsal) ruhun, bir yandan, bitkisel ve hayvansal ruh ile birlikte, hem bilkuvve hem bilfiil olması, bir taraftan, "dışarıdan" gelmesi, bir taraftan da her bir canlının doğuştan itibaren bir "ilerleme (progrès)" göstermesi ve, nihayet, ruhun bir parçasının ölümle dağılması ve bir parçasının ise dağılmaması noktalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü, gerek bitkisel gerekse hayvansal ruhun hem bilkuvve hem de bilfiil oldukları ve maddeden ve organdan sıyrık olmadıkları açıktır, ama, *noetik* ruhun hem bilfiil, hem bilkuvve olduğu – bilkuvveliği organa bağlılık değildir –, açık olmakla birlikte, canlıya "dışarıdan", *nerede*, *ne zaman* ve *nasıl* girmiş olduğu o kadar açık değildir. Gerek "*Dunamei Nûs*" ve gerekse "*Nûs Poietikos*", her ikisi de, döllenme sırasında, hayatın başında, "dışarıdan", yani, Theophrastos'a göre, var olmak için biyolojik belirlemelere muhtaç değil olarak, gelir embriyona

[10] Barbotin, *La Théorie Aristotélicienne de l'Intellect d'Après Théophraste* 1954, Paris, Louvain, Vrin.

[11] Barbotin, S. 152-153, 270-271, Fragment XII, Themistius, *In De Anima*, 108, 22-29.

girer, orada, biyolojik belirlemelerden ileri gelen bitkisel ve duyusal, fizyolojik ve psişik *energeia* (edimlilik) larla karşılaşır, hayat kuvvetlerine katılır, eklenir. Onlarla birleşip, onlara katışıp insanı oluşturur. Bu demektir ki, insan, düşünürken, fizyolojik şartlara muhtaçtır; ama, döllenme biyolojik belirlemelerin *sebebi* değildir, sadece "şartı (condition)" ve "vesilesi (occasion)" dir.

Dünamei Nûs'un "dışarıdan" gelmesi onun "génération" yasasına yabancı olmasıdır. O, "dışarıdan" gelir, ama, ruhta Themistius'un deyimi Barbotin'in çevirisiyle, "*inhérent*"dır, o, "bilkuvvedir". *Dünamei Nûs*, döllenmiş yumurtada, hayatın başından beri vardır, o, insanın "tabiatı"ndadır. ârîzî değildir, hattâ Aquino'lu, bu yüzden, bu akıl için, "In prima generatione comprehendens" der *(De Unitate Intellectus Contra Averroistes*, I, 54-55). Ama, bu *Dünamei Nûs*'un bilkuvve oluşu, onun, "amel"i bakımındandır, yani, o, insanda hayatın başından beri vardır, ama, o, henüz işlevini yapmamaktadır. Bununla birlikte, Themistius'un anladığı mânâda mâkûlatın süjesi rolünü oynadığı için, Barbotin'in çevirisi ile, o, "*Congénital*"dir. (Burada, "dışarıdan", artık, "gelip üstüne eklenmiş" anlamında değil, "congénital" anlamındadır, Themistius'taki gibi, "Inclus dans l'embryon à l'origine du développement organique" anlamındadır. "Congénital" olmayan, yani, insanda döllenmiş yumurtada, bu yumurtanın gelişmesi sırasında girmiş hayatî güçlere embriyonun oluşumu sırasında katılmış olmasıdır), "*innée*"dir (doğuştandır) ve "*syncrone*" (zamandaş) dur, ve "*coïncidence temporelle*" arzeder (Barbotin'e göre, "innée (doğuştan, doğuşla)" oluşun anlamı, "syncrone" (zamanda birlikte) olma ve "coïncidence temporelle" arzetmedir). *Dünamei Nûs*'un *işlevsel* değil de, asıl varlığı, *gerçek* varlığı ise De Corte'ye göre "en azından bilkuvve"dir, Barbotin'e göre ise "daha ziyade bilkuvve"dir. Bütün bunlarla birlikte, Aristoteles'te, *Nûs*'un, insana, *ne zaman*? (hayatın başında!) ve *nerede* (dışarıdan!) geldiği hakkında bir cevap bulunuyordu ise de, *nasıl* geldiği hakkında yine bir cevap bulunamıyor. İnsanda "*füsis*" olarak her ne var ise, işte bu *Dünamei Nûs* ona tâbidir. Yani, nasıl ki o, bir terkip sonunda göründü ise, terkibin bozulmasıyla, dağılmasıyla, o da bozulur ve dağılır. Oysa, "cevher" olan, "ezelî" olan "doğmamış" ve "yok olmayacak" olan ve insandan önce bulunan *Nûs Poietikos* (Aristotelesteki *Nûs Poietikos*, Mugnier tarafından "intellect qui fait", Hamelin ve Gilson tarafından "intellect qui agit" olarak çevrilmektedir. Theophrastos ise, buna "Intellect Agent" *'Ho Kinon Nûs* = Harekete getiren Nûs, demektedir. Çünkü "*poiein*" ile "*kinein*" eş anlamlı füillerdir) ise, baki kalır, ama, *Poietikos Nûs* ile birleşen aklın hayatıyla, *Poietikos Nûs*'un sıyrık olan varlığı arasında, Mugnier'in deyimleriyle, "bir bilinç sürekliliği" yoktur (Mugnier, *La Théorie du Premier Moteur*, 1930, Vrin S. 186). Bununla birlikte *Poietikos Nûs* şu ferdin ölümünden sonra da düşünmeye devam eder, ama, onun düşünmesi bireysel bir düşünme değildir.

Theophrastos'a göre, eğer, *Ho Kinon Nûs*, hemen ferdî hayatın başında kendini göstermiş olsaydı, insanın da hemen düşünmeye başlaması ve daima düşünmesi gerekirdi. O zaman, bu akılın da embriyondaki bitkisel ve hayvansal ruhla birlikte "*sümfües*" (bu terim "*sümfüzis*"=congénital teriminden türetilmiş bir sıfattır. *Sümfüzis* demek "aynı canlı olayına katılan, ama, biçime ilişkin farklılıkları koruyan, biribiriyle bağlantılı organların tabiî birliğidir". "Tabiî birlik" demek ise, "iki ayrı varlıkta öyle aynı bir taraf vardır ki, işte bu taraf gerçek "ihtilât (fusion)"ı meydana getirir, varlıkları niteliksel olarak değil, niceliksel olarak ve içeriklerine göre birleştirir". "*Sümfües*" demek, o halde, "*sümfüsis*" ile bağlanmış organlar demektir. Terim genişletme yoluyla şu anlamda kullanılır : "Tabiattan ileri gelen her tür bedensel ve ruhsal belirlemeler", bir varlığa kendi tabiatı gereği ait olan şeyler ve vasıflar) veya "*sümfütes*" vasfını alması beklenirdi. Oysa, bu *Nûs Poietikos*, Aristoteles'te hiçbir zaman "*sümfües*" vasfını almamıştır. Bu akıl, Aristoteles'in terimi ile, "*turaten* (dışarıdan)"dir, Theophrastos'un deyimiyle, "*exoten*"dir (Aetius'un dediğine göre, *Nûs*un *dışarıdan* gelmesi fikri Pithagorasçılardan ve Anaxagoras'tan kalmadır. Gerek Nuyens'in gerekse Barbotin'in incelemeleri "*turaten*" veya "*exoten*"in, "*sümfües*" veya *sümfütes*"e karşıt olduğunu ortaya koymuştur[12]. Bu demektir ki bir şey veya bir vasıf "*sümfües*" veya "*sümfütes*" ise, o vasıf veya şey "*turaten*" veya "*exoten*" değildir. Veya "*sümfües*" veya "*sümfütes*" olmayan vasıf veya şey "*turaten*" veya "*exoten*"dir. İşte bu yüzden "*Ho Kinon Nûs*" (Harekete Getiren Akıl) eğer, "*exoten*" (dışarıdan) geliyor ise bu onun "tabiî ilkelere hiçbir şey borçlu değil" olarak varlığa gelmesi, yani, "Tanrısal olması" demek olur. Hamelin'e göre "*turaten*", düpedüz, "Du dehors" (dışarıdan) anlamına gelir; bunda bir problem yoktur. Ona göre, netekim, *Index*inde Bonitz bunu göstermektedir. Mugnier "*turaten*"i "*par la porte*", Barbotin ise "*de l'extérieur*" olarak düşünmektedir.

Bu açıklamalarda, ne insanın, "Tanrı üflemesi" (Bir çeşit dışarıdan) ile canlanmış olduğu Mezopotamya inancı temeline, ne de insanın "Titanique" ve "tanrısal" olan iki zıtlıktan yaratılmış olduğu hakkında, herhalde Mezopotamya kökenli mitolojik Yunan inancı temeline, terminoloji hariç, yeni bir fikir eklenmiş görünmüyor. Bu açık Descartes'ta da öylece duracak, kapanmayacaktır. "Kozalaksi bez"e baş vurmakla mesele çözümlenmiş sayılmayacaktır. Ruh ile beden ilişkilerini Descartes'ın öğrencilerinden Spinoza, Fârâbî etkili temelde, biricik cevher Tanrı'nın "düşünme" ve "yayılma *modus*"u sayacak, Leibniz ise "tam algı (aperception)"sı sonsuzda, "işteha"sı hemen hemen sıfırda olan "Monadlar monadı"nın "ayar"ı olarak görecek, "Vesileciler"ise Tanrıyı her an evrene müdahale ettirecektir. Buna karşılık Adadakiler, özellikle "ruh"u "*alışkanlıklar*" veya "çağırışımlar" ağına indirgeyerek,

[12] Nuyens, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, 1948, Paris. Barbotin, İndex.

açıkladıklarını sanacaklar, Kant ise aklın "arı" veya "uygulamalı" görünümleri ve işlevleriyle uğraşıp duracaktır. Romantiklerde, o, tekrar varlıkla özdeşleştirilecektir. Nihayet, konu, çağımızda, yeni bir yaklaşım deneyen Fenomenolojinin eline geçecek, meselenin ucu tâ "transcendantale reductione"a kadar sünüp uzayacaktır.

Tuhaf olan şudur ki, *Nûs Poietikos*, hem insanı meydana getiren ögelerden aslî olan parçadır, hattâ Themistius'a göre, insanın tâ kendisidir, hem de menşei itibariyle insana yabancıdır, insandan bağımsızdır, insana "dışarıdan" gelir. Nasıl gelir "dışarıdan"? Aristoteles'te buna da cevap yoktur. Barbotin işte buna "dikenli mesele" demekte, bu *Nûs*'un kaynağının bir "sır" olarak kaldığını söylemektedir. Bunun sebebi Barbotin'e göre iki ayrı nedensellik zinciridir. Birisi, "génération" füili ile başlayan ve "Fizikçi"nin seyrini gösterdiği "biyolojik olaylar serisi"dir, ikincisi, embriyonda aklın görünmesi sonucunu veren, ama, hem kaynağı hem de açılışı "mystérieuse" (anlaşılmadık, gizil) olan "dıştan" nedenselliktir. *Makâlâtu'r-Rafi'a* sahibi, her adımda işte bu iki zinciri birleştiren, bir ondan bir bundan öge devşirerek katışık, karma, katma bir açıklama vermeye çalışmış ise de onun açıklamaları, tam bir "sycnrétisme" örneğine dönüşmüştür. Bu noktada insan, yine, ya, evrenin kocaman bir düşünce olduğu görüşüne ya da, - madem ki *Nûs Poietikos* "tabiî" değildir, "tabiatın içinde" değildir, o halde tabiatın dışındadır - akıl Ay-Altı Evreni'nin dışından bir yerden, "Tanrısal olarak" gelmelidir düşüncesine yönelmektedir.

Barbotin'e göre, yukarıda Aristoteles'in metninde geçen "*en te psüke*"yi "Dans l'Âme" (ruhta) anlamında alanlar Theophrastos, Themistius, Thomas, Franz Brentano ve De Corte'dir. Barbotin bunlara "immanance" çılar (içkinciler) demektedir. "*En te psüke*"yi "Dans le cas de l'âme" (ruha gelince, ruh konusunda da, ruhun hali düşünüldükte) anlamında alanlar ise, yine, Barbottin'e göre, Afrodisyas'lı Alexandros başta olmak üzere, İbn Rüşd'dür. Afrodisyas'lı "*Poietikos Nûs*"u İlk Muharrik ile birleştirmiştir. Aristoteles'te ruh bedene bağlı olmakla birlikte, "Bedenin ahengi" değildir. Ona göre, gerçi, "noétique" (ussal) ruh, "*Topos Eidon*" (Mâkûlâtın Yeri) dur, ama, İlk Muharrik kendi kendini düşünür, o bakımdan ussal ruh ile Tanrı aynı olamaz. ("Bizde düşünen Tanrıdır" diyenlerin öncüleri, ilkin, Alexandros Afrodisyas ile su yüzüne çıkacaktır). İbn Rüşd, "Nûs Poietikos"u, Ay Küresi'ni hareket ettiren muharrik olarak kabul etmiştir. Ona göre, "ölümden sonra hikmet sahiplerinin akılları gelip işte bu Akıla katılacaklardır". Barbotin bunlara da "transcendence" çılar (aşkıncılar) adını vermektedir. Aşkıncıların vermiş olduğu delillerin başlıcaları şunlardır : I. Sözkonusu akıl için Aristoteles, "*Koristos*" (Mufârak, Sıyrık, Maddeden ve organdan ayrık) sıfatını kullanmaktadır. 2. Bu akıl "teknik" (yapılmış iş, zenaat) e ve "ışık" (nûr)a benzetilmektedir. 3. Aristoteles her iki aklı ruhta bir "bilkuvve"lik olarak vermemektedir (Krş. Barbotin *ta Theone*, S. 203). Abû Rida, *En te psüke*yi "*Fîn* -

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

Nafs", hattâ, "Mavcûdun fî'n - Nafs" olarak anlamaktadır. O, böylece, bir kez daha Afrodisyaslı Alexandros'un Arapça yazan filozoflara örnek teşkil edemiyeceğine delil bulmuş olduğuna kani olmaktadır. Çünkü, Afrodisyaslı'da *Nûs Poietikos* Tanrının tâ kendisidir. Oysa, Aristoteles'te *en te psüke* (insan ruhunda) olan *Nûs Poietikos*un Tanrının tâ kendisi olmasına imkân yoktur (*Rasâ'il al-Kindî*, S. 334, not. 3) Üstelik, Aristoteles "(Ruhta) iki akıl vardır" demiyor, "biz (ruhta) iki akılı birbirinden ayırıyoruz" diyor. Ama ona göre *en te psüke*deki *en*'in hiç bir zaman "Dans le cas de" ("... e gelince") anlamı yoktur. Onu bu anlama Afrodisyas'lı getirmiştir.

Metinlere göre *Dünamei Nûs, Poietikon (Kinon) Nûs*"a tâbi ("subordonné") ve bağlı ("articulé") dir. *Poietikon Nûs* ise ferdî hudutları aşar, ama "immanent (içkin)"dir, yani, *Poietikon Nûs* insan ruhunda herhangi bir şekilde bulunur, yoksa, o, erişilmez, ulaşılamaz, varılamaz bir aşkınlık içerisinde değildir. Ama Theophrastos'ta *Poietikon Nûs*un Tanrı ile özdeş olduğu gibi bir düşünce mevcut değildir. "*Poietikon Nûs*" tabiatı itibariyle aşkın, vâkıada içkin olduğuna göre, Theophrastos'un bu görüşü bir konseptüalizm olup çıkmaktadır. Çünkü, "*Poietikon Nûs*", insanın embriyondan itibaren oluşma sürecine yabancıdır, ama, o "congénital"dir, fertledir, "*theion*, tanrısal"dır ama "beşeri"dir. ("Fiil haline geldikte *tanrısal*": *Métaphysique*, "akıl anlamının *tanrısal*": *De Anima*, "akıl, *tanrısal* şey": *De Generatione*). Robin'in dediği gibi o, hem, "En dehors de nous" (bizim dışımızda)dır, hem de "en nous" (bizde) dir. Platon'un "*soma* (beden)"ya karşı tutmuş olduğu "*psükhe* (ruh)"yi, Aristoteles'in "*Nûs*"a karşı koymakta ve *Nûs*'u "tanrısal" saymakta olduğu artık iyice anlaşılmış bulunmaktadır. Anaxagoras da, "Tanrı akıldır, veya akıldan üstün bir varlıktır" diyordu. Aristoteles de bunun böyle olduğunun farkındadır. Ona göre : "Varlıklar içerisinde yalnız insanda *tanrısal* taraf vardır" ("Tanrısal"ı "kuddûsî" olarak düşünenlerde vardır). İamblikos da, ileride, "bizdeki akıl Tanrıdır" diyecektir. Nuyens'in belirtmiş olduğu gibi Aristoteles, bize *Nûs*un menşeini vermedi ama, insanda aklın "*Tanrısala katılma*" olduğunu gösterdi. "Nûs"un "tanrısal" olması, "*theos*", "*theion*"un "*fusis*"e karşıt olmasıdır. "*Nûs*" da "*fusis*"e karşıt idi. Bu karşıtlıklar, Barbotin'e göre, Aristoteles için, hem ontolojiktir, hem de "spatial (uzaysal, mekânsal)"dır, üstteki alttakini ihtiva eder, üstteki alttaki *için*dir. Netekim, gençlik eserlerinde, at koşmak *için*, insan düşünmek ve yapmak *için* diyen Aristoteles (Çiçero'dan naklen) *Nichomachos'a Ahlâk*'ında artık, "aklın faaliyeti mutluluktur" demekte karar kılacaktır.

Acaba, "tanrısal" olan bu "*Nûs*" insana, "yaratma (création)" ile mi yoksa "sudûr (akı, émanation)" ile mi verilmiştir? Aristoteles bu her iki görüşün de yabancısıdır (Barbotin, S. 230). "*Nûs*" ona göre, aşkın bir ilke olup insan ona hayatının tâ başında sahip olur, o kadar. İnsan, fertte içkin, ruhta yerleşmiş, "dışarıdan" gelen, "tanrısal" olan bu "*Nûs*"un, bedenle ve hayatî kuvvetlerle ve aşağı düzeyden ruhsal fonksiyonlarla birleşmesinden

meydana gelen bir varlıktır. Themistius'a göre "*Fâil Akıl* biziz, biz, kendimiz!", bizde akıl her ne ise evrende Tanrı odur, ama, "Fâil Akıl" tanrı değildir. Çünkü, biz, istediğimiz zaman düşünürüz, oysa "Fâil Akıl" hep düşünür. "*Nûs*", "*füsis*"den ayrı (séparé) dır, ama, onunla işbirliği (coopéré) halindedir. "İnsandaki akıl" "tabiat üzeri bir ilkeye katılmak"tır, demek ki, insan *tanrısala* katılmaktadır. (Barbotin, S. 240). İnsan, böylece aklı sâyesinde sanki "*ölümlü bir Tanrı*" olmaktadır, insan, aklı sâyesinde, sanki, "ölümlü bir tanrı"dır. İşte bu nokta bizi Fârâbî'de "Melik-i Âdil", "Melik-i Sunna", Sicistânî'deki" "*Şahs ilâhî*", İbn Sinâ'daki "al-İlâh al-Başarî" "al-Rabb al-İnsanî" kavramlarına bağlıyor ve Sumerlilerin ünlü hükümdarı, Tanrıları "*İşiten*" Ziu Sudra'yı düşünmemize, yeniden sebep oluyor.

Lalanda akıl *(Raison)* terimini açıklarken, ilkin, kelimenin Lâtincede gelmiş olduğu kök anlamını vermektedir. Lâtince kök *Rat*tır. "art", "ars", "artus", "aritmos" buradan gelir. Lâtince kök *Rat*ın anlamı ise uyarlanmış, sıkı, işlemden geçirilmiş şey demektir - Sanskrit Dilinde *Rta*nın, doğru yol, yasa anlamına gelmiş olduğu burada hatırlanmalıdır. Hattâ doğruluk, hak hukuk anlamına gelen "droit"da da hemen hemen aynı harflerin bulunduğu dikkati çekmektedir - "*ratu*", "*rat*"tan yapılmış sıfattır. "Denk edilmiş", "denkleştirilmiş", "tesbit edilmiş", "sıkı", "emniyetli", "emin" anlamına gelir. "*Ratis*" odun yükünün çubuklarının denk edilmiş halini ifade eder; "denk edilmiş", "sıralıca tesbit edilmiş", "dağılmamacasına bağlanmış, emniyete alınmış, muhafaza edilmiş", "zapt ü rapt altına alınmış" anlamlarına gelir. (Ünlü "Uruk Vazosu'nda, Tanrıça, böyle iki denk'in yanında tasvir edilmiştir). *Ratio* ise kendi aralarında bağlanmış, birleştirilmiş, biribirlerine ulanmış, fikirler, hesap, usa vurma anlamlarında kullanılır. Hattâ, belki de, "Livre de raison (Akıl defteri)" kelimenin bu anlamına bağlı bulunmaktadır. Bu defterde, bilindiği üzere, ailenin doğum, ölüm, evlenme gibi önemli olaylardaki büyük harcamaları kayıtlıdır. O bakımdan "ratio" "hesaplı kitaplı" anlamını da verir. "Ratio" Lucretius ve Cicero ile "*Dianoia*", "*Logos*" ve "*Noesis*" anlamlarını kazanmıştır. Kelime, Fransızcada, "*Logos*" ve "*Nûs*" anlamlarını da verir. Bu açılardan "akıl"ın (raison) da denklik, uyum, uygunluk, sıra, düzen, derli topluluk, derneşik, "çergeşik", bir arada bağlanmış, bağlantılı, denk getirilmiş, hizaya konulmuş, tasnif edilmiş, toparlanmış, düzgün, düzlenmiş, hazırlanmış, karışıklığı giderilmiş, dağınıklığı önlenmiş, dökülüp saçılması giderilmiş, saçma sapanlığına son verilmiş, darma dağınıklığı ortadan kaldırılmış, hesabı yapılmış, hesabı tutulmuş, hesabı görülmüş, hesabı verilmiş, hesaplanmış gibi anlamlarla doğrudan doğruya veya dolaylı olarak ilgisi bulunmaktadır. Akıl kelimesi *Kosmos* ve *Logos* anlamında derli toplu, bağlı, bağlanmış yakalanmış, oturtulmuş, oturaklı kavramlarını kapsayarak, darmadağınık, kaçmış, kaçık, ipten kazıktan kurtulmuş, ipini koparmış, ipsiz, ipsiz sapsız, oynak, hafif, hoppa, ipe sapa gelmeyen, züppe, dingildek, uçarı, dılacan, "kınçı fırlanmış" kavramlarına karşıt olmuştur. Bu yüzden "bir baltaya sap

olmamış" gibi deyimlerle vezinli kafiyeli bir takım nasihatlara, hikmet kırıntıları ile süslü veya kaba deyişlere yol açmıştır. "Usa vurma adımları ata ata, çıkarsamalar yapa yapa, yargıları dizmek" veya "kavramları ve önermeleri biribirleriyle bağlamak", "uslamlama yapmak", "*dianoia*", "logos", "raison" ile ifade edilen insana mahsus bir yetidir. O bakımdan insan bir "*zoon logikon*" (uslamlama yapan, akıllı hayvan) olarak tanımlanır. İnsanın konuşması ise *logos*'un yansısı olup, bu, "*logos apofantikos*"tur. Netekim Cicero da akılın insana has bir yeti olduğu, insanın bu yetisiyle hayvana üstünlük sağladığını, onunla hüküm verip herhangi bir şeyi onunla kabul veya red ettiğini, sonuç çıkardığını, ifade etmiştir. St. Thomas'a göre ise "Raisonnable" vasfının ne Tanrı'nın ne de Meleğin değil, ama, insanın vasfı olduğunu, "canlı" cinsinin bir ayrımı olduğunu dile getirmiştir "*İntellectus (İnsus Lectio)*" "Sûretlerin sûreti"ni kavramayı sağlayarak gerçeğe nüfuz ettiren, sezgisel (ama *akılsal* sezgi) çalışan yüksek bir yetidir, oysa, "ratio" (Raison), usa vurma adımları ata ata yürüyen bir yetidir - Burada, Aristoteles'e uyarak "Sûretlerin sûreti" kavramına bir açıklık getirmek gerekirse, birinci "sûret"in "duyusal (Sûret)" ikinci "sûret"in ise "Akılsal (sûret)", "Makul sûret" anlamında kullanılmış olduğu göz önüne alınmalıdır.–. "La folie (delilik)", "La passion (his ve heyacan)", "La révélation (vahiy)" ve "la Gnose" her biri ayrı ayrı ve çeşitli açılardan "raison"a zıttır. "Raison" Descartes'ta "iyi yargılama yetisi"dir. "İyi yargılama" iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırabilmedir. Aklın, böylece, yalnız doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olarak değil, aynı zamanda iyiyi kötüden güzeli çirkinden ayırma yetisi olarak belirlenmek istendiği, mantıkın tanımı ile ilgili olarak Fârâbî'de ve öğrencilerinde de tesbit edilmiştir (M. Türker, *Yahyâ İbn Adiyy ve Neşredilmemiş Bir Risalesi*, *D. T. C. F. Dergisi* XIV, 1956 1 - 2. "Mantık saadetin anahtarıdır"). Böylece akıl, aynı zamanda bilimin ve felsefenin ve tekniğin temeli olmaktan başka ahlâkın ve estetiğin de temelini oluşturmaktadır. Lalande'a göre "raison" ayrıca, "apriori ilkeler manzumesi" olarak da anlaşılmak istenmiştir. Başkaca, "raison" Gerçek'i veya Mutlak'ı doğrudan doğruya biliveren yeti anlamına da gelmiştir. Mutlak'ın, böyle, biliniverilmesine olan inanç Kant'ın eleştirileriyle bir süre bırakılmış ise de, sonra gelen "Alman Romantikleri"nce, özellikle Schelling tarafından yeniden ele alınmıştır. Nihayet "raison" "bilgi konusu" (orta terim)", "varlık sebebi" (hikmet-i vucûd. Buradan hikmet-i hükûmet. Tanrı hikmeti), "saik" ve "oran" anlamında da kullanılmıştır. "Raison", daha özel olarak doğrudan doğruya bir *görüş* ile, görünenin ya da ârîzî olanın zıddı olan Gerçek'i - burada Aristoteles'in aklın gerçeği kavrayıverme temel görüşü bulunmaktadır. Bu, "akılsal sezgi" denen *noesis*-dir - ve Mutlak'ı bilme yetisi, veya bazı hallerde, düşüncenin kendi konusuyla özdeş olması münasebetiyle, bu Mutlak'ın kendisi (Yeni Platoncu renk almış Aristotelesçi) anlamına gelmiştir. Netekim Fénélon "Üstümüzde bulunan bir aklı boyuna ve her an alıp duruyoruz, bize yabancı bir cisim olan havayı

hiç durmadan alıp verir gibi" (*Traité de l'Existence de Dieu*, I, 56) diyordu ve devam ediyordu : "Her insan, kendinde, ancak, üstün, küllî ve değişmez bir başka aklın boyunduruğuna girerken, kendini düzelten, sınırlı ve bağlı olan bir akıl hisseder" (S. 57) "Bu en son akıl nerededir? O, aramakta olduğumuz Tanrı değil midir?" (S. 60) "Kavrandığında, kendisini bana doğrudan doğruya getirip veren ve hakkında edindiğim ideanın tâ kendisi olan varlık işte bu sonsuz mükemmel olan varlıktır" (II, I). Sanırız, Fransızcada, "raison d'une progression", "moyenne et extrême raison", "raison d'être", "la raison des choses", "le coeur a ses raisons", "non sans raison", "donner de mauvaise raison", "la raison du plus fort est toujours la meilleure" gibi deyimler ve hükümlerde geçen "raison" bu açıklamalar ışığında daha iyi anlam kazanmaktadır.

Nasıl, İslâm Âleminde, "*al ʿAḳl al-Faʿâl*" (Hep Etkin Akıl) kavramı, Aristotelesteki "*Nûs Apathes*" (Etkin Akıl) kavramının yepyeni içeriklerle bezenmiş veya yüklenmiş bir şeklinden başka bir şey olmadığı için, İbn Sînâ'da "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*" konusuna Aristoteles'te akıl teorisiyle başlamak tabiî idi ise, aynı şekilde, Çeviri Devri'nden sonra, felsefe konusunda Arapça yazmaya başlayan ilk kişi al - Kindî olduğu için, konuya al-Kindî'nin görüşlerine yer vererek devam etmek de tabiîleşiyor.

Kindî akıl ile ilgili fikirlerini nefis ile ilgili fikirlerini serimlemiş olduğu eserinde vermiştir. Kindî'nin nefs hakkındaki düşüncelerini onun elimizdeki nefs ile ilgili iki eserine göre takip edebiliyoruz.

Kindî *Fî'l-ʿAḳl*[13] adlı eserinde Aristoteles'e atfeder görünerek dört tür akıl tarif eder : 1. Daima bilfiil olan akıl. 2. Bilkuvve akıl (nefse mahsustur). 3. Nefiste kuvveden fiile çıkan akıl (Bu akıl nefiste hazır olup, istendiğinde dışa vurulur). 4. "Zâhir" ("İkinci") akıl. İnsan nefsi, "Heyûlânî sûret" ("Duyusal sûret") ile değil de "Heyûlâsı ve fantazyası olmayan sûret" ("mâkûl suret") ile birleşince, yani, "duyusal suret"i değil de "mâkûl suret"i alınca, "duyusal sûret"e değil de "mâkûl suret"e bürününce, insanın bilkuvve aklı bilfiilleşir. "Heyulâsı ve fantazyası olmayan sûret"ler, aslında, (Nefsin, "muhric" olan İlk Akıl'dan "müstefâd" olduğu) bir akıldır - çünkü, nefis bakımından, "akıl"ın, "mâkûl"ün ve "akıl eden"in, bu üçünün, hepsi birdir - . İşte bu "Müstefâd" olan akıl, "daima bilfiil halde bulunan eşyanın *nevîyeti*"dir, ama, bu "Müstefâd akıl"ın kendisi, - İlk Akıl daima bilfiil akıl olmak, nefse daima verici olmak, nefis ise daima alıcı olmak açısından -, daima, bilfiil değildir, bilkuvvedir. Onun için "Müstefâd" olan bu aklı kuvveden fiile çıkaran bir "muhric (Çıkarıcı)"

[13] Abû Rida neşri, 1950 Kahira, S. 178. Kindî'de Psikoloji konusunda bibliyografya için bak. N. Rescher, *al-Kindî An Annotated Bibliography*, 1964, Univ. Pittsburg S. 44. *Fî'l-ʿAḳl*'ın çeşitli tarihlerde neşirleri yapılmıştır : al-Ahvânî 1949, Abû Rida, 1950, Qumair, 1954, Mac Carty, 1964, Jolivet, 1964, Badevî, 1954.

gerekir. İşte, bu, "Çıkarıcı akıl"dır. Ama İlk Akıl ile İlk Akıl'ın mâkûlleri de aynı şey demek değildir. "Müstefâd" olan akıl, nefiste, tıpkı, yazma ile yazıcı arasında olduğu gibi, hazır halde bulunan ve istendikçe istendikçe kullanılan ve kendini dışa vuran bir "*künye*"dir. O, nefsin "*künye*"sidir. "Zâhir "akıl ise nefiste bilfiil göründüğü vakit görünen bir akıldır[14].

Kindî'deki bu dörtlü akıl tasnifinin nereden gelmiş olduğu bilim adamları arasında tartışma konusu olmuştur. Acaba bu dörtlü bölme bizce bilinmeyen bir kaynaktan mı (Nagy), yoksa Afrodisyaslı'dan mı (Gilson ve ona dayanan Goichon)[15], yoksa Aristoteles'in kendisinden mi (Abû Rîda) gelmektedir?

Nagy'ye göre, gerçi, Kindî aklı 1. "İlk Akıl" 2. Bilfiil Akıl 3. Bilkuvve Akıl 4. Zâhir Akıl olarak dörde ayırmıştır ama, ne Aristoteles'te ne de Afrodisyaslı'da böyle dörtlü bir bölme yoktur. Nagy'ye göre Arapça yazanlar, her halde, ya bizce bilinmeyen Yeni Platoncu bir kaynaktan yararlanmış ya da Aristoteles ile Afrodisyaslı'nın otoritesine sığınmışlardır[16]. Gilson'a göre, (1) Afrodisyaslı'nın anladığı biçimde *De Anima*'da, Aristoteles düşünce (taakkul, intellection) yi duyum (ihsas, sensation)a benzetmiştir : Duyumda münfail olan bir taraf vardır. Bu hisseden zâttır. Bunun karşılığı olarak düşüncede de "heyulânî Akıl[17]" bulunmaktadır. Bunun görevi, insanda, düşüncenin düşüneceği objede, o objenin maddesinden o objenin mâkûl suretini sıyırtmakdır. Duyum nasıl, duyan zât ile duyulan şeyin birleşmesiyle hasıl olursa, işte tıpkı bunun gibi düşünme de, düşünülen (düşünülecek olan) şey ile düşünenin birleşmesinden hasıl olur. Bu birleşme "Fail Akıl'ın, insanın aklına, Arapça terimle, bir "*meleke*[18], Lâtince terimle bir "*habitus*" koymasıyla olur; böylece insan aklı bir "*meleke*" sahibi olur. "*Meleke*"yi koyan Fâil Akıl Güneş'e, "*meleke*"yi kazanan "Münfail akıl" ise Güneşte ortaya çıkacak olan eşyanın renklerine benzer. "Mâkûl sebep"ler ise "Fail Akıl"ın fiilleridir. O, bunları ihdas eder; ihdas etmek onu, infial durumuna sokmaz. "Fail Akıl", "Münfail Akıl"ı - Afrodisyaslıya göre Aristotelesteki bu akıl cismanîdir bedenseldir; Gilson, (1), Fâil Akıl'ın, Münfail Akıl'a girmesini tam Stoalı anlamda bir "ihtilât", bir "tedahül", "hulûl" (fusion) saymaktadır.- bilfiil hale sokar. "Münfail Akıl"ın "Fail Akıl"ı almış olduğu hiçbir noktası yoktur, yani, o, bedeni (canlı cismi), onunla ihtilât ederek, hareket ve infiale hazırlar. İşte bu bakımdan Afrodisyaslı'ya göre, "Heyulânî Akıl" Aristoteles'te cisimdir, bedendir. Oysa Afrodisyalı'nın kendi görüşüne göre de, o, sırf bir "istidat"tır. O halde düşünme, maddeyi, adetâ, bedeni (yani "Münfail Akıl"ı) kullanan "İlâhî Akıl" ("Fail Akıl")ın bir fiili olmuş olmaktadır. Ama bu "(İlâhî) Fail Akıl"ın kendi fiilini, biz insanların aklı ile yaptığı fiil anlamında alamayız. "Fâil Akıl", fiilini, bedeni kullanarak da yapar, kullanmayarak ta yapar, o daima bilfiildir. Ama bizim aklımız daima onun aracılığıyla fiilde bulunur.

Yine Gilson'a göre (2) Afrodisyaslı'nın kendisi aklı üçe ayırır; Bréhier'nin Afrodisyaslı'nın aklı dörde ayırdığını söylemesi temelsizdir[19] : 1. He-

[14] Abû Rida, Kindî'deki aklın bu dörtlü tasnifini şöyle anlatmaktadır : Akıl, (İllet olan Birinci) akıl ile İkinci Akıllar olarak ayrılır. İkinci Akıllar ise, 1. Bilkuvve Akıl, 2. Bilfiil Akıl, 3. Zâhir Akıl olarak ayrılır (Bk. *Fî'l-'Akl*, 1950 Kahira, S. 317) *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiyya*, 2. cilt, 13. Eser) Oysa, Badavî, "İkinci"yi "Beyânî" olarak okumak ister *Fî'n-Nafs*, 1954, Kahira, S. 7.)

Kindî *al-Kavl fî'n-Nafs*'te (Abû Rida neşri, 270-280) "nefs"i, "basît, şerîf, kemal sahibi, azîm uş-Şe'n, cevher-i Bârî'nin cevherinde" olarak sunmuştur. Onun Tanrıya nisbeti Güneş ile güneş ışığının biri birini nisbeti gibidir. Onun cevheri ilâhîdir. O, beden isteklerinden uzaklaşınca" ruhânî" olur. At binicisinin atı tutması gibi, o, atı idare eder. Bedenden uzaklaşınca, "ilm-i gayb" Ona açıktır. Eğer, bu âlemde Güneş ışığı olmasaydı, bu âlem son derecede karanlık olurdu. Hakikat âlemi"nûr-u Barî"dir. Eğer, ruh bedenle meşgûl edilirse, o, "Tanrıya benzeme imkânı" bulamaz. Platon'a göre, Hikmet, Kudret, Adl, Hayr, Cemâl, Hakk ölümden sonra bâkî kalır. Nasıl "cilâsı kaybolmuş ayna"da suretler görünmezse, ama cilâlı aynada (yani beden tutkularından arınmış) görünürse, işte tıpkı bunun gibi temizlenen ruh, rüyasında da ifaze eden gerçekleri görür. Bazı ruhlar bedenlerini terkedemezler, bazıları terkederler, bunlar arasında bazıları gittikçe yükselir, bazıları yükselemez. Bârî'nin nûr'una yaklaşanlar, orada "*Siyâset ul-âlem*"e ilişkin olan şeyler görürler.

Kindî'de, Tanrı'nın Güneş'e, rûh'un Güneş ışıklarına, bedenin ata, rûh'un biniciye benzetilmesi veya bedenin cilâsız aynaya, bedenden kurtulmuş rûh'un cilâlı aynaya benzetilmesi Yunan öncesi (Yûnanlılarda Plâtonda Pithagoras'ın etkisiyle, beden mağaraya, iyi İdeası Güneş'e, beden iki atın çektiği arabaya, Aristoteles'te, *Nûs Apathes* Güneşe benzetilir) kültürlerde görülen çok yaygın bir benzetmedir. Tanrı Güneş, Yunan uygarlığında da unutulmamıştır. Var olanın kendisinin farklı parlaklık derecelerinden oluşmuş nur'lar (Nûr Heykelleri) olduğuna inanan görüşler köklerini herhalde tâ buralardan alıyor olmalıydılar.

[15] Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et Son İnfluence en Europe Mediévale* 1951, *Les Grands Thèses de la Philosophie d'Avicenne*, S. 11, Maisonneuve, 1942

[16] Nagy, *Die Philosophische Abhandlungen*. Oysa, Gilson'a göre, Kindî'nin kaynağı, arap çevirmenler tarafından değiştirilmiş olan Afrodisyaslı'nın *Peri Psüke*'si olmalıdır. Bk. *Les Sources Greco-Arabes de l'Augustinisme Avicennisant*, *Archives*, IV, 1929, 5-149.

[17] Bilindiği üzere, Aristoteles'in *De Anima*'da kullandığı deyim, "Her şey olabilen Akıl" (*Dunamei Nûs*) tur. "*Hulikos Nûs*" terimi, Afrodisyalı'nın icad etmiş olduğu bir terimdir. Bu terim Lâtinceye "*İntellectus Materialis*" olarak geçmiştir, Arapçaya, "'Akl Heyûlânî" olarak çevrilmiştir. Ama, Arapçada, genel olarak "al-'Akl bilkuvva" yaygındır. "Münfail Akıl" tâbiri de kullanılır. Terim, Fransızcada, "İntellect Hylique", "İntellect materielle" olarak kullanılır. Krş. Badevî *Rasâ'il* S. 314. Nasıl duyulacak suretler münfail olana etki yaparlarsa, düşünülecek sûretler (Makulât) de "Heyûlânî Akıl"da iz bırakır. Duyumda fail olan bir taraf da vardır. Bu, duyulan şeydir. Bunun karşılığı olarak, akılda bir fail akıl, Aristoteles'in tabiriyle, bilindiği üzere, "her şeyi hasıl eden taraf"tır. Bu deyim *Poietikos Nûs* olarak yerleşmiş, Arapçaya *al-Akl al-Fail*, *Akl Bilfiil* Latinceye ise *İntelligentia Agens*, Fransızcaya *İntellect en Acte* olarak çevrilmiştir.

[18] Abû Rida, "*to hexistis*"e "*ke meleketun mâ*", "*ke mevcûdun ma*", "*ke hâletun mâ*", "*ke darbun mâ min el-mevcûd*" olarak anlam vermektedir.

[19] Çünkü, Bréhier, Afrodisyaslı'da aklı şöyle anlamaktadır : 1. "Akl bilkuvve", 2 Akl Mükteseb (Mükteseb burada "Müstefâd", Adeptus, Hâricî" anlamında değil, ama, "bil-Meleke" *in habitu*" anlamında), 3. Akl bilfiil, yani, taakkul fiili, zâtı konusuna eşit olan akıl, düşünme konusu olarak kendisini alan akıl. Akl Fail, yani, Tanrı. Oysa, Gilson'a göre Afrodisyalı'da Brehier'nin 2 ve 3 no. da zikretmiş olduğu akıl aynıdır.

yulânî Akıl. Bu akıl bilkuvvedir, cismani değil sırf "istidat"dır, bir çeşit "kabul kabiliyeti"dir. Arapça deyimiyle bir "*mihnet*" (métier, zenaat)e benzer, gerektiğinde kullanılır 2. Düşünme *melekesi* olan akıl, bu meleke sâyesinde düşünen akıl, "bi'l - meleke" denen akıl. Düşünür düşünmez, bu akıl, bilfiil hale gelir. Tıpkı icra edilmekte olan bir zanaat gibi. Ama nasıl o zenaat ile onun icrası arasında bir fark yoksa "Heyulânî Akıl" ile "Bi'l - Meleke Akıl" arasında da bir fark yoktur. O, adetâ "icrâ - i sanat"tır. 3. "Fail Akıl", Bu akıl heyûlanî değildir. Ne nefsin bir cüzüdür, ne de nefsin bir kuvvetidir. Bu akıl "*hâricî (turaten)* dir, "müstefâd"dır. Lâtinceye "*intellectus Adeptus*" olarak geçirilen akıldır. "Adeptus" burada "hâricî" (dışarıdan) anlamındadır, Yunanca "*turaten*", Arapça "*müstefâd*"ın karşılığıdır. Bu akıl mâkulleri verendir, ışığa benzer. Gilson'a göre (3), işte buradaki Lâtince karşılığın kötü seçilmesinden dolayı, "*turaten*", "*müstefad*" ("*haricî*" anlamında), "*adeptus*" arasında meydana gelen karışıklıktan ötürü, ortaya "Fâil Akıl"ın yanında "*İntellectus Adeptus*" adıyla, haksız yere, bir dördüncü akıl daha çıkmıştır. Sorumlu, Lâtince çevirideki isabetsizlik olduğu kadar da Aristoteles'in Aristokles ile karıştırılmış olmasıdır. Sonra, Arapça çeviri yapanlar "*İntellectus Adeptus*"u "mufârak" kabul ettiler [20]. Gilson'a göre (4), "Fâil Akıl" vasıfları "mufârak (sıyrık, *koristos*)", "infial kabul etmez *(apathes)*", "sırf", "ezelî *(aidion)*", "ölümsüz *(atanastos)*" olan bir cevherdir. Bu vasıflar Aristoteles'in gerek *Metafizik*inde, gerekse *Nichomachos'a Ahlâk*'ında verilmiş olan "vâcib", "hayr", "Mebde-i Evvel", "hayat", "zâtını düşünme" gibi Tanrının vasıflarına uymaktadır. Afrodisyalı'ya göre de hep "bilfiil" olmak, "hârici" olmak, Tanrının vasıflarıdır. İşte bu yüzden "Fail Akıl" ona göre Tanrının tâ kendisi olmaktadır. Aslında, Afrodisyaslı'da "Akl Heyulânî *(Nûs Hulikos, İntellectus Materialis)*", "'Aḳl bi'l malaka *(Nûs kat exin)* ("İntellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat")", "Fail Akıl *(Nûs poietikos)* (İntelligentia Agens)" olarak üçe ayrılmış bulunan aklı, "Fail Akıl"ın "hâricî" anlamda "müstefâd *(turaten)*" da olması yüzünden, Arapça çeviri yapanlar, yanılmaları sonucunda, - çünkü Latinceye çevirilerde "Fâil Akıl", ya "*İntellectus Adeptus* (Müstefâd, *tureten*, hârici Akıl"), ya da "*İntellectus Adeptus Agens*" olarak verilmiştir. Oysa, Gilson'a göre eğer "*turaten*" Lâtinceye "Adeptus" (Müstefâd)" ile çevrilirse "Fail Akıl" "Mufârak" olduğu için, bir karışıklık doğar. Abû Rida, hatırlanacak olursa, "*turaten*"e "fîl - ḫâric", "min al - ḫâric", "al - ḫâricî" anlamlarını vermekteydi -,

[20] Gilson, burada, Zeller'in Afrodisyalı'nın ilgili metinlerinde görülmeyen ama, bir kez zikredilen "*epiktetos*" (mukteseb) un bu "*adeptus*"un kaynağı olduğu, Arapların "Müstefâd"ı Afrodisyalı'dan aldığı düşüncesine karşı çıkmaktadır. Çünkü, "İntellectus Adeptus" terimi Afrodisyalı'nın metinlerinde bir kez değil, çok sık kullanmaktadır. Krş. Abû Rida, *Rasâ'il* S. 324. "*Adeptus*", o yüzden, "*epiktetos*"un karşılığı değil, "*turaten*"in karşılığıdır. "Adeptus", denen akıl "mufarâktır, "*Epiktetos*"denen akıl "mufarak" değildir. "*Epiktetos*" bizim bilfiil olan aklımızdır.

onu Afrodisyaslı'ya atfen, biri "Fail Akıl" öbürü "Müstefâd Akıl" diye ikiye ayırarak, dörde çıkarmaya sebep olmuşlardır. Gilson'a göre, "Fail ("Adeptus", "*Turaten*", "Müstefâd") Akıl"ı, Arapça yazarlar '*Al-'Aḳl al-Fa'âl*" *(İntellectus Agens, İntellect Agent)*e döndürdü. Hal böyle olunca, ortaya Afrodisyaslıda şöyle bir akıl tablosu çıktı : 1. "*Al-'Aḳl al-Hayûlânî* (*Nûs hulikos. İntellectus Materialis)*" Bu sırf bir istidattır. 2. "*Al-'Aḳl bi'l-Malaka*" : a. "al - 'Akl bi'l - Fi'l, b. Al - Akl bi'l - Malaka *Nûs kat hexiom İntellectus in habitu*)". 3. "al - Akl al - Fa'âl *(İntellectus Agens)* : a "al - 'Akl al - Mustafâd *(İntellectus Adeptus)*, b. "al - 'Akl al - Fâ 'il". Gilson'a göre işte bu tablo Arapça yazan filozofların, özellikle Fârâbî'nin akıl teorilerinin esasını teşkil eder. Bu suretle Arapça yazanlar, "al - 'Akl al - Mustafâd"ı, Gilson"un "Arapçaya çevirenlerin Afrodisyaslı'nın metinlerine sokmuş olduğu garip bir cisim" dediği bu akılı, Afrodisyalı'yı yanlış anlama sonunda ithâl etmiş oldular. Gilson'a göre, Kindî'nin "Zâhir Akıl" dediği aklın ayrıca bir önemi yoktur; bu, aklın bir *ızhar* fiilidir; bu, bir cevher değildir.

Oysa, Abû Rida, Gilson'un bu görüşlerine katılmamaktadır. Çünkü : 1. Afrodisyaslı'nın sözkonusu olan eseri (*Peri Psükhe* veya *Peri Nû*)nin Arapçaya çevrilmiş olduğu gösterilmelidir. 2. Arapça yazanlar Afrodisyaslı'yı Lâtinlerden değil, Lâtin Âlemi Afrodisyaslı'yı Arapça yazanlardan öğrenmişlerdir. Lâtin Âlemi Afrodisyaslı'nın eserlerini "Arap"lara dayanarak çevirdiler. Ama 3. Lâtince çevirileri bizzat "Arap"lar yapmadıkları için, sorumlu tutulmazlar 4. Arapça yazanların akıl teorileri hiç de Gilson'un zan etmiş olduğu gibi değildir; Gilson bu teorileri tanımamaktadır. Abû Rida, Gilson'un Kindî'nin kaynağının, üzerine "al - 'Aḳl al - Mustafâd" eki yapılmış bir Afrodisyaslı düşünce olduğu, Fârâbî'deki "al - 'Aḳl al - Mustafâd"ın ise Afrodisyaslı'dan geldiği tezine de katılmamaktadır. Kaynak, Abû Rida'ya göre, doğrudan doğruya Aristoteles'in kendisidir [21]. Abû Rîda'nın arkasından aynı görüşle Abdurrahman Badevi gelmektedir [22]. Abû Rîda'ya göre birtakım faraziyelerle Arapça yazan filozofları, özellikle de Kindî'yi akıl konusunda Afrodisyaslı'ya indirgemek mümkün olamaz. Kindî'nin kaynağı Afrodisyaslı değil, Aristoteles'tir. Çünkü, Gilson, *De Anima*'da geçen "Her şey hasıl eden (akıl)"ın, *Metafizik*'te ve *Nichomachos'a Ahlâk*'ta geçen Tanrı ile bir alâkası olmadığını bile bile, bu ikisi arasında böyle bir âlaka kabul etmiştir; oysa, bu, mümkün değildir. Çünkü : 1. "*Theion* (İlâhî, tanrısal, Abû Rida'nın hocası Lûtfi Paşa'ya göre "*kuddûsî*")" Yunancada, "yüksek", "ulu", "acaib" anlamlarına da gelir, yalnız Tanrıyı işaret etmez. "*Theion*"un başına "*to*" harf-i tarifini getirmek, insanda ve Tanrıda bulunan iki ayrı şeyi bir tek şey yapmaz. 2. Aristoteleste Tanrı, hiçbir şekilde maddeye *hulûl* etmiş, maddeyle birleşmiş değildir. Oysa Afrodisyaslı'da "bilkuvve" ve

[21] Abû Rida, *Rasâil al-Kindî* 1950, Dar al - Fikr, S. 317.
[22] Badavî, S. 22.

"bilfiil" akıl "*tedâhül*" ve "*ihtilât*" halindedir. 3. Aristoteles'in Tanrısı kendi zâtından gayrını bilmez, oysa, "Bilfiil Akıl" kendi zâtından gayrıyı bilir. 4. Aristoteles'in Tanrı'sı madde ve sûretten mürekkep değil, basîttir. 5. Aristoteles'te "Bilkuvve Akıl" ölümle, bedenin dağılmasıyla, dağılır. Oysa Afrodisyaslınınki dağılmamaktadır. İşte bu açıklayıcı sebeplerden dolayı Aristoteles'te "Fail Akıl" Tanrı olamaz. Öte yandan yine Abû Rîda'ya, göre : 1. "Heyûlânî Akıl" Afrodisyaslı'da sırf bir imkândır, oysa Aristoteles'te maddeye bağlıdır. 2. Afrodisyaslı'da "hâricten ("Adeptus", "*turaten*", "Mustafâd")" olan akıl "*al-Aḳl al-Fâ'il*"dir, oysa Arapça yazan Filozoflarda "hâriçten" olan akıl "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"dir. 3. Arapça yazanlarda "*al-'Aḳl al-Fa'âl*", "Mufârak (sıyrık)"tır, oysa, "*Al-'Aḳl al-Mustafâd*" böyle değildir. Fârâbî'de "al - 'Aḳl al - Mustafâd", insanî aklın tâ kendisidir. Bu akıl, mâkûl suretleri "taakkul" etmiş (düşünmüş), bilfiilleşmiş bir akıldır, insan aklının "taakkul" mertebelerinden bir mertebedir, yüksek tecrid derecesine erişmiş bir insan aklıdır. - Bedevî "*al-'Aḳl al-Fa'al*"in hem "Mufârak" hem de "Mustafâd" olduğuna işaret etmiştir- Bu akıl mücerred suretlerini, yani, kendi zâtını da "taakkul" eder. 4. Arapça yazanlarda, "al - 'Aḳl al - Fa'âl", "*hâric*ten" (hem "mufârak", "hem "Mustafâd" anlamında) dir. Ama, o, "İlk Mebde", "'Aḳl Evval", "Mavcûd Avval", "Vâhid Avval", "Haḳḳ Avval" değildir. Ancak "sıyrık"lar *("Mufarikat")*ın ilkidir (Sudûr' Akı'dan dolayı). 5. Ayrıca, Kindî'de, "Heyulânî Akıl" tâbiri geçmez. Madem ki Gilson'un iddia etmiş olduğu gibi, Kindî, Afrodisyaslı'nın fikirlerini nakletmektedir, o halde niçin Kindî hiç Afrodisyaslı'nın terimlerini kullanmamaktadır? Niçin "al - 'Aḳl Bilkuvve" demektedir? 6. Gilson'un "Garip bir cisim" saydığı "*Nev'îyetu'l-eşya*" terimini, Kindî, *al-Falsafe al-Ulâ*'da kullanmış, bu terimin akıl anlamına geldiğini söylemiştir. Ama, Gilson, "*Nev'îyetu'l-eşya*" olmak sıfatını yanlış yere "'Aḳl Avval (İlk Akıl)"a bağışlamıştır, oysa, o vasıf "Müstafâd Akıl"a râcidir. Kindî'de "Müstefâd Akıl", kendisinde mâkulâtın hâsıl olmasından sonra ancak bilfiilleşecek olan akıldır. "Müstefâd Akıl", Kindî'de, tıpkı Aristotelesteki gibi, bilkuvve iken bilfiil olan akıldır. Onun "Müstefâd" olması, hem *dışarıdan* verilmesi, hem de ancak "Küllîler"i aldıktan sonra akıl olması, akıllaşmasıdır.

Nasıl, İslâm Âleminde, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" (Hep Etkin Akıl) kavramı, Aristoteles'teki "*Nûs Apathes* " (Etkin Akıl) kavramının yepyeni içeriklerle bezenmiş veya yüklenmiş bir şeklinden başka birşey olmadığı için, İbn Sînâ'da "*al-'Akl al-Fa'âl*" konusuna Aristoteles'te akıl teorisi ile başlamak tabiî idi ise, ve, yine, nasıl, Çeviri Devri'nden sonra, felsefe konusunda Arapça yazmaya başlayan ilk kişi al- Kindî olduğu için, konuya, onun akıl konusundaki görüşlerine yer vererek devam etmek de tabiî idi ise, işte tıpkı bunun gibi, şimdi, İslâm Âleminde felsefenin hakikî kurucusu olan Fârâbî'nin, akıl konusundaki fikirlerini serimlemek de o kadar tabiîdir; ve, biliyoruz ki İbn Sînâ, felsefe konusunda bildiklerini Fârâbî'den öğrenmiştir.

Fârâbî '*Uyûn al-Masâ'il*[23] inde, ilkin, sisteminin çıkış noktası olarak, insan zihninde bulunan "Tasavvurât"ı tahlil etmekle başlar. "Tasavvurlar", ya, yalındır, tek başınadır, ya da "tasdikli"dir, birden fazla tasavvurdan terkip edilmişlerdir (önermeler). Yalın tasavvurlar, içerisinde kendilerinden daha yalın olanlara indirgenemiyecek olanları, "Vucûd", "Vucûb" ve "İmkân" tasavvurlarıdır. Bu üç kavramdan temelde olan ana kavram "Vucûd" (varlık) kavramıdır. "Vucûd", ya "Vâcib" olur, ya "Mümkin" olur. "Vucub" ise, ya "kendiliğinden (Bizatihi)" olur, ya "başkası vasıtasıyla (Bigayrihi)" olur. "Vucûb" kendiliğinden olduğunda, "Vâcib ul - Vucûd Bizâtihi", başkası aracılığıyla olduğunda "Vâcib ul - Vucûd Bigayrihi" olur. "Vâcib ul - Vucûd Bigayrihi", aslında, "Mumkin ul - Vucûd Bizatihi"nin eşdeğeridir. Çünkü, "Mümkin ul - Vucûd Bizatihi" ve "Mümkin ul - Vucûd Bigayrihi" Mümkün'ün ayrıldığı iki ana guruptur[24]. Eğer varlıkta bir mümkün öbek kabul ettikten sonra, "Vâcib"i kabul etmezsek, bu, mümkünler zincirinin sonsuza kadar gitmesi, varlıkta "teselsül" etmesi veya akılda "Devr" etmesi ("Musâdere ale'l-Matlûb". "Petitio Principii") anlamına gelir; oysa, "Devir" kabul edilmez, devir bir yerde kesilmeli, teselsül bir yerde durdurulmalıdır. Çünkü, "Devr" aklın iflâsıdır, ifnasıdır; isbat edilecek önermeyi isbat ilkesi yerine almaktır - varlıkta Devr kabul eden, bunun sonucunda varlıkta gerçek polarite (zıtların birliği. *Coïncidentia Oppositorum*) ye varan, düşüncede çelişki, kanıtlamada ise "savı kanıtsama" (Müsâdere ale'l - Matlub. *Petitio Principii*) imkânını tasdik zorunda kalacak olan eski Hint veya Mısır düşüncesidir, Zaratustra'cı veya Tao'cu düşüncedir. Bilindiği gibi, Aristoteles, *Analitikler* II (Burhan Kitabı) de, düşüncede özdeşliği ilke olarak kabul edip Çelişkiyi söküp atmış, "devr"in, "isbat (burhan)" fikriyle yanyana yer alamıyacağını, sonsuz sebepler zincirinin aklın çalışmaması demek olduğunu göstermiştir. Çünkü, kanıtlamada biri birine dayanarak bir *axiom* göstermeden sonsuzca gitmek, delilleri sonsuza götürmek demek, kanıtlamamak demektir. Aristoteles Hint düşüncesinden kaynaklanması mümkün olan "devr"i ve devrin yansısı olan varlıkta polariteyi, düşüncede çelişkiyi, delilde "Savı kanıtsama"yı reddetmekle kalmamış, aynı zamanda, yine eski Hint ve Mısır düşüncesinden kaynaklanan ve varlıkta "devr"in varlığın bir parçası olan ruhtaki "Devr"den ibaret bir yansıması demek olan "Tenâsuh (Transmigtation. Ruh göçü)" u da "saçma" bularak reddetmiştir. Şurası hissedilmektedir ki, Aristoteles zamanına

[23] Mlle Goichon, İbn Sînâ'nın felsefesini Varlık kavramından itibaren açıklarken, varlıktan gayrı kavramları varlık kavramına yaslarken, sanki, vaktiyle Fârâbî'nin de, kendi felsefesini açıklamak için uygulamış olduğu plânı kullanıyormuş izlenimini vermektedir. Bu izlenimin kaynağı, şüphesiz, İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi takip etmek gibi, yine Goichon'un sözlerinden ifade etmiş olduğu gerçekten kaynaklanmaktadır.

[24] Fârâbî'nin diğer eserlerinden, "Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi"nin yani mümkünün içerisinde "Zarûrî", "Mümkin 'ala'l-Ekser", "Mumkin 'ale't- Tesâvî", "Mümkin Fî'n - Nedret" "İttifakî (şeyler) gibi imkânın gittikçe zayıfladığı dereceler de "Vucûd"lar kabul ettiğini anlıyoruz. Bk. Türkler, *Aristotels ve Fârâbîde*, S. 152 v. d.

gelindiğinde, "varlıkta teklik, düşüncede özdeşlik, ruhta Tenâsuh yokluğu" mu, yoksa, "varlıkta zıtların birliği, düşüncede çalişki, ruhta Tenâsuh" mu soruları üzerinde tartışmalar artık hararetini bir hayli kaybetmiş bulunuyordu. Pitagorasçıların varlıkta zıtların birliğine dayalı ontolojileri ve bu ontolojiyi temele alan iktidar mücadeleleri, Herakleitos'çu - Parmedidesçi çekişmeler, Magaralılar, Sofistler - Sokrates (veya Platon) cephesi (veya Tao veya Zaratustra) artık daha az önemli görünmekteydi. O bakımdan "Vâcib ul - Vucûd Bizâtihi" olan varlık bütün mümkün varlıkların temelidir, Fârâbî'nin deyimiyle, onların "burhan"ıdır. O, "Vacib ul - Vucûd Bizâtihi" tek, iyi, akıllı, sevecen, gerçek, bilgen, biricik varlıktır. Asıl varlıktır.

Bütün mümkün varlıklar arasında, o, "itidal"e en yakın mizacı insana vermiş, insan ruhunu "Nefs-i Nâtıka"yı kabule hazırlamıştır. Bu suretle insan, aslında, "aklî bir cevher" ("Aristoteles'in düşünen hayvan"ı) olmuştur. İnsan ruhu kalpte bulunur, kalp "*nefsin ilk yeri*"dir. Dört unsurdan yapılmış cansız cisimlerde bile "hararet - burûdet" fiile istidat, "rutubet - yubuset" ise infiale istidattır. Nefis bedenden önce bulunmayacağı gibi, aynı bir bedende iki ruh da olmaz, ruhlar bedenden bedene göçemez. Beden yok olsa bile nefis için "Sa'âdet (Sevinç)" ve "Şekavet (Sakınç)" vardır.

'Arâ Ahl Madina Fâdıla'da da, Fârâbî ye göre, insan bedeninde "Reis" kuvvetler, "Reis" organlar olduğunu öğreniyoruz [25]. Kalp "bedenin reisi"dir. Kalbe hiç bir organ kumanda edemez. Beyin kalpten sonra gelir, "İkinci Reis"-tir. Beyin, kalbin kumandasındadır. Kalp kendi evinde hizmet edene benzer. "Garîzî hararet"in kaynağıdır. İbn Sinâ'da, insan ruhu, "Küçük Halk Âleminin Garîzesi"dir, nasıl ki Nübüvvet de "Büyük Halk Âleminin Garîzesi"dir. - Hararet oradan organlara yayılır, atardamarlarla beyine gider, soğuk ve ıslak olan beyin bu harereti dengeler, böylece "hıfz" "tefekkür", "tahayyül" doğar. İnsanda "tevlîd" kuvveti, maddeye, "foetüs"e sureti verendir. Şöyle ki : "Sperma", "foetüs"te, "foetüs"ün hazırlamış olduğu kana rastlar. "Sperma", "İnsan sûreti"ni - "insan aklî bir cevher"dir (*'Uyûn*)-kabul etsin diye, kana bir kuvvet verir bu kuvvetle kan harekete geçer; işte bu hareket, bir insan sûreti hasıl oluncaya kadar devam eder. "Foetüs"teki kan, insanın "madde"sidir, "sperma"ise "muharrik" - "Muharrik sûret" - idir. Embriyonda ilk teşekkül eden kalptir. İnsan aklı ise "Maddede olan bir *hey'et*"tir.

'Uyûn'a göre, âletle (organla) iş gören nefis kuvvetleri "mufarâk" değildir. Bunlar, "Akl-ı Amelî" ile tamamlanırlar. İnsan "aklî bir cevher"dir. İnsandaki aklın mertebeleri vardır: "Heyulânî Akıl", "'Aḳl bi'l - Malaka", "'Aḳl Müstafâd" (Mufârâktır), "*al-'Aḳl al-Fa'âl*". Bu sonuncu bedenin ölümünden sonra baki kalır; *asıl insan* işte budur.İnsan aklı (1) "Maddede bir *hey'et*"tir, Bu "heyet", ilkin, "Bilkuvve Akıl"dır, "Heyûlâni Akıl"dır, "Münfail Akıl"-

[25] *Arâ*, S. 28 v. d.

dır, "Bilkuvve Mâkûl"dür. Madde ve maddede olanlar ancak "bikuvve mâkûldür". Bunlar kendilerini bilkuvvelikden bilfiile çıkaran ile ancak bilfiil mâkûl olurlar. Bilkuvveden bilfiile çıkaranın kendisi hem bilfiildir, hem "Mufârak"tır. Işık olan akıl "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"dir. Cüz'îler, *reis* olan "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"den (*sûretleri*) *alır*lar (S. 57) "'Aḳl Münfail" ile "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" arasında "*Akl Müstefâd*" yer alır. "'Aḳl Münfail" "Aḳl Müstafâd"ın sûretini alacak olan mevzudur, konudur. "Müstefâd Akıl" ise "*Al-'Aḳl al-Fa'âl*"in sûretini alacak olan konudur. Nâtıka kuvveti de Münfail Akıl için konudur. Tanrı "*al-'Akl al-Fa'âl*" ile vahyeder.

Ma'âni'l-'Akl'a göre, Aristoteles, "*al-'Akl alFa'âl*"den *De Anima* III'de bahsetmiştir. O, "mufarâk" bir sûrettir, bir nevi "Bilfiil Akıl"dır, o, "Müstefâd akıl"a çok benzer (S. 46), "Bilkuvve Akıl"ı "Bilfiil Akıl" yapar, "Bilkuvve Makulâtı" ise "Bilfiil Mâkulât" yapar, o bakımdan, karanlıkta iken bilkuvve görüş demek olan göze nazaran güneşe benzer. "Bilkuvve Akıl"a şeffaflığını "*al-'Aḳl al-Fa'āl*" verir. "*Al-'Aḳl al-Fa'āl*" ile "Bilfiil Akıl"ın farkı şudur : "*al-'Akl al-Fa'âl* "ekmel"i, oysa, ötekisi "ehass"ı taakkul eder. Makûlatta tertib sûretleri farklıdır.

Ârâ'ya göre, Tanrı'dan "*al-'Akl al-Fa'âl*"e gelen vahiyler, yalnız "'*Akl-ı Fa'āl*"den "*Aḳl Mustafâd*"a gelendir. "Müstefâd" vasıtasıyla insan, hakîm, feylesûf, müteakkıl ve Nebi olur. İnsan "*al-'Aḳl al-Fa'al*" ile birleşmekle "*Sa'âda Kusvâ*"ya erer. Vahiyden sonra *Kudret*, sonra *İrşad* (Tıpkı ilkin bilgelik sonra alpliğin gelmesi gibi) sonra *oniki* haslet (Reisin gerekli isimleri ve sıfatları) gelir. *Hikmet* olmazsa Medîne olmaz. *Misâl*lere dayanarak bilgi sahibi olanların bilgilerinde *dereceler* vardır; bu dereceler içerisinde hakîminki efdal olanıdır, "Misâl"ler biribirine karışır. Her ne kadar, "Fâzıl *umma*"-lerin "*millat*"leri biribirinden farklı ise de onların, maksatları amaçları, gâyeleri, birdir; hepsi *Saâda*yı ister, *Saâda*yı tanır. Fârâbî, hukemanın felsefe şemsiyesi altında, din ve dünya birliğini Tanrıyı *taklid* etmek suretiyle gerçekleştirebileceği inancındadır.

Fârâbî, *Ma'âni'l-'Aḳl* (Bouyges neşri, 1938, Beyrut) da, akıl isminin "müşterek (homonim)" olduğunu belirtmekle konuya girer. "Akıl" ismiyle o, biribirinden farklı şu altı anlamı tesbit eder: 1. Akıl, dine göre, iyi olanı seçip kötüden uzaklaşmada, bir sonuç kestirme gücü. Akıllı : Din açısından iyi ve güzeli ("hayr"ı) seçip, yine, din açısından "şer"den uzaklaşan, din açısından erdemli olan. Bu anlamda "akıllı"nın zıddı "*mâkir*" ve "*dâhi*"dir. (Anıtların dilinde: "Ayıg") Din açısından "şerr" sayılanı kestirme yeteneği olan akıllıya denir. Akıl etme, burada, sadece, din bakımından "hayırlı" olanı "şerr" olandan ayırmak üzere, bir çıkarsama yapıp, "hayır" olana yönelmek olduğu halde, başka deyimle, temele din önermelerini, "*Makbûlât*"ı alıp çıkarsamalar yapmak olduğu halde, bunlar, temele gerçek *axiom*ları alarak yapılmış çıkarsamalar *("mâkûlât")* sanılmıştır. Oysa bunlar Aristoteles'in *Burhan*

*Kitabı*nda söz konusu etmiş olduğu o çıkarsama çeşidi değildir. Sadece, yapılması gerektiği vakitte, erdemli davranışlar göstermeyi sağlayacak çıkarsamaları yapma gücüdür, adı "*Cevdet-i Reviyyet*"tir. 2. Kelâmcıların dillerinden düşürmedikleri akıl ile anlaşılan manâ : Onların herkes veya çoğunluk tarafından kabul edildiğini öne sürdükleri önermelerdir. Aslında bunların "*Meşhûrât*" olduğu anlaşılmaktadır. 3. Aristoteles'in *Burhan Kitabı*nda geçen "Akıl"ın anlamı : İnsanın genel, doğru, ve zorunlu ilkeler hakkında hiçbir çıkarsama yapmadan doğrudan doğruya, kendiliğinden, kesin bilgiye ("*Mâkûlât*"a) sahip oluvermesini sağlayan bir nefis gücüdür. 4. Aristoteles'in *Ahlâk Kitabı* (VI. Makale) nda geçen ve nefsin bir yanımı gösteren akılın anlamı : İnsanların, zamanla tecrübe ile alışkanlık kazanıp, kaçmak veya yönelmekte, *iradesiyle* karar verip kesin bilgiye varacağı öncüllerden çıkarsama yapma gücü. Bu akıl, insanın ömrüyle artar, bu akıla uyana erdemli (Fâzıl) denir; o kişi "rey" sahibi kabul edilir. "*Rey*" sahibi, *burhan* talep etmeden fikri kabul edilen kimsedir, sözü "*makbûl*" olandır. Bu ise *Burhan Kitabı*nda geçen, "*Mâkûlat*"a dayalı bir çıkarsama değildir, öncülleri "*Makbûlât*"dan başka bir şey olmayan "*müşterek rey*"dir. 5. Aristoteles'in *Nefs Kitabı*nda sözkonusu etmiş olduğu akıl, kendisini şu dört akıl olarak gösterir : 1. *Bilkuvve* Akıl. Bu akıl bir çeşit nefistir veya nefisteki bir yandır veya nefisteki bir güçtür veya alışa hazır bir "zât"tır, üzerine alacağı sûretlerin maddesidir. O, varlıkların mâkûl sûretlerine bürünür, mâhiyetlerini kavrar, yani "mâkulât"a dönüşür. Tıpkı mühürün izini üzerine alan mum gibi. 2. *Bilfiil* Akıl. Sûretlere bürünür bürünmez, mâhiyetleri kavrar kavramaz bilkuvve aklın dönüştüğü haldeki akıldır. Sûretleri Maddelerinden ayrılmamış halde iken, "Bilkuvve Mâkûlât olan" nefis dışındaki varlıklar, ancak bu akıl ile "bilfiil mâkûlât" haline dönerler. Böylece "Bilfiil akıl" "Bilfiil mâkûlât" ve "akıl eden" eş değerde olur, özdeş olur. 3. *Müstefâd* Akıl : Eğer, bilfiil akıl, konu olarak sadece bilfiil mâkûlâtı alırsa - bu ya, bilfiil aklın kendi kendisini konu almasıyla, yani kendini düşünmesiyle olur, ya da kendinden başka, ona verilen ("*al-ʿAḳl al-Faʿâl*"den *sâdır* olan) mâkûlâtı almasıyla olur- o zaman kendisi "*Mustafâd*" akıl olur. Bu akıl, o Mâkûller'i düşündükçe, o Mâkuller varlık kazanırlar. Bu akıl tarafından düşünülmek, o Mâkûller'e varlıklarını verir. Bu durum, "Bilfiil Akıl" ister bizde olsun, isterse olmasın, değişmez. Yüksek Mebde'lerden kabul edeceği "Mufârak Mâkulât" karşısında "Müstefâd Akıl" konu, bilfiil olan "Faâl Akıl" karşısında ise sûret gibidir. – yani, Yüksek Mebde'lerden, meselâ, *al-ʿAḳl al-Faʿâl*'den, sâdır olan "Mâkûlât" "Müstefâd Akl"a gelir ona sûret verir, o da, gelenlerin sûretine bürünür. Hem, Bilfiil Akıla, o Bilfiil Akıl konu olarak kendi kendisini alınca, kendi kendisini düşününce, "Müstefâd Akıl" sûret verir, hem de onlara "mahal" hizmeti görür. "Akl-ı Faʿâl"de bilgi "ekmel"den "ehass"a, "Akl Bilfiil"de ise "ehass"dan" ekmel"e dir. "*Saadet-i Kusvâ*", insanın cevherinin "*Akl Müstefâd*" olmasıdır, insanın kendi zâtını düşünerek "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*"e

yaklaşmasıdır. "*Al-ʿAḳl al-Faʿâl*" mebde' değildir. Asıl mebde, Aristoteles'in *Lambda*'da zikretmiş olduğu "ʿAkl Evvel", "Mevcûd Evvel", "Vâhid Evvel", "Hakk Evvel"dir. Bütün diğer akılların hepsi ondan sonra gelirler. "Bilfiil Akıl" Bu açıdan "Müstefâd Akıl"ın konusu gibidir. Ayrıca, "Bilfiil Akıl", "Bilkuvve Akl"ın sûretidir. Kendisinde en az maddî yön bulunan akıl "Müstefâd Akıl"dır. Akıllarda, böyle, biribirine nisbetle madde (konu) - sûret oluş, tâ "İlk Madde"ye kadar sürer. 6. *al-ʿAḳl al-Faʿâl*". Maddeyle hiç ilişkisi olmayan bir çeşit "Bilfiil Akıl"dır. O, bilkuvve aklı bilfiil yapar, onu kuvveden fiile çıkarır ("muhric"tir). İşte, bu, tıpkı renkleri ortaya çıkaran ışık gibi, "Müstefâd Akl"a "Mufârak Makûlât"ı verir, o *masdar*dır, kendisi, kendisinden daha mücerred olan mebde'lerden sudûr eden, akan "Mufârak Makûlât"ı alır, o, bu bakımdan "Müstefâd"dır.

Aristoteles, el - Kindî ve Fârâbî'de "*al-ʿAḳl al-Faʿāl*" (Hep Etkin Akıl) *(Nûs Apathes)*in durumunu gördükten sonra, şimdi artık, asıl konumuz olan "İbn Sînâ ve "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*"e girmek bir hayli kolaylaşmış bulunmaktadır.

İbn Sînâ'nın eserleriyle ilgili olan ve Ergin, Mehdevî ve Anawati tarafından yapılmış bibliyografyalar taranacak ve bu bibliyografyaların yayın tarihinden bu yana yapılmış olan incelemeler[26] gözden geçirilecek olursa, İbn Sînâ'nın ruha (Nefs) ve akla dair olan eserlerinin sayısının otuza yaklaşmış olduğu görülür. Ama, filozofun *Şifâ*, *Necât*, *ʿUlûm*, *İşârat*, *Hayy İbn Yazâan*, *ʿIşk*, *Tayr*, *Fusûs*, *Acvibe* gibi eserlerinde bu iki önemli konuya vermiş olduğu büyük ağırlık göz önüne alınınca, bu iki konuda yazdıklarının kırka yaklaşmış olduğu anlaşılır. İbn Sînâ'nın konuya, *Kanûn* gibi eserlerinde doğrudan doğruya veya küçük eserlerinde dolaylı yollarla ele almış olduğu da düşünülecek olursa, bu sayının daha da artacağı tabiîleşir. Bu açılardan bir kısmı yayınlanmış, bir kısmı yayınlanmamış halde bulunan, böylece, elliye varan eserin, ancak, birer birer ve karşılaştırmalı yolla ele alınmasıyla İbn Sînâ'nın Ruh ve Akıl öğretisi üzerinde tüketici bir monografi yapmak mümkün olur. Bu monografide ana fikirler, yardımcı fikirler, tekerrürler, değişmeler tesbit edilip, hattâ, ruh ve akıl teorisi İbn Sînâ'nın ontolojisi içerisine yerleştirilerek ahlâk öğretisiyle bütünleştirilebilir.

Biz aşağıda İbn Sînâ'nın insan nefsi (veya ruhu) üzerindeki fikirlerini, içine "*al-ʿAkl al-Faʿâl*" görüşünü yerleştirmek amacı ile *Şifâ*'[27], *İşârât*[28]

[26] Bk. Ergin Anawati, Mahdevi Bibliyografyaları, Pearson *İndex İslamicus*ları ve kutlamalar: 1937 (Türkiye), 1950 (Bağdat) 1952 (Cambiridge), 1953 (İstanbul) 1956, (Calcutta) 1958 (Tahran), 1958 (Mısır), 1972 (Madrid) SIEPM nin Kongrelerindeki Islâm Felsefesi seksiyonları.

[27] Madkour Başkanlığında Mısır yayını.

[28] Goichon çevirisi.

Ḥayy *İbn Yakzân*[29], *'Işk*[30], *Tayr*[31] ve *Acviba*[32] sine dayanarak anlamaya çalışacağız, gerekli yerlerde ünlü İbn Sinâ, araştırıcısı Goichon'un fikirleriyle karşılaştırmalar yapacağız ve Massigion, Corbin, Nasr, Khan, F. Rahman adlarına ilişkin bibliyografyaya baş vuracağız.

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sından, nefs veya ruh hakkında şu bilgileri derleyebiliyoruz : I. Nefs bedenin yok olmasıyla yok olmaz. İsbatı şudur : I. a. Eğer bir şey herhangi bir şeye herhangi bir şekilde bağlı ise, o bağlı olduğu şeyin bozulmasıyla o da bozulur. Eğer bağlı değilse, bozulmaz. Şimdi, biz, bağlı olduğunu kabul edelim. Bu bağlılık varlıkta, zâtî ve zamanî olarak ya ondan önce gelmek ya sonra gelmek veya ne önce ne sonra gelmeyip birlikte bulunmakla olur. Böyle, iki şey arasında, varlıkta zât ve zaman itibariyle bir ilgi bulunuyorsa, bu zatî ve zamanî varlık ilgisi yüzünden, varlıklardan biri varlıkta iken ötekinin de varlıkta olması, biri yok olunca ötekinin de yok olması gerekir. Ama, eğer, bu ilgi zatî değil de arızî ise, varlıklardan biri var iken ötekinin var - değil olması, biri yok iken ötekinin var olması mümkün olur. b. Şimdi, bu ihtimalleri ruh - beden ilişkisine uygulayalım : 1. Eğer zât ve zaman bakımından ruh bedenden, beden de ruhtan ne önce ne de sonra gelmiyorsa, ruh ve beden zât ve zaman itibariyle birlikte bulunuyorlar demek olur; bu ise onların ayrı ayrı iki cevher oluşturdukları anlamına gelir. O zaman, iki ayrı ve bağımsız cevher olan ruh ve bedenin biribirini etkilemesi, birinin yok olması ile diğerinin yok olması söz konusu olamaz. Bu durumda bedenin yok olması ile rûh yok olmaz. Eğer, zât ve zaman itibariyle rûhun varlığı önce, bedenin varlığı sonra ise, varlığı sonra olanın varlıktan gitmesi, varlığı önce olanın varlıktan gitmesine sebep olmaz. Rûhun varlığı zât ve zaman itibariyle bedenin varlığından önce geldiğine göre, bedenin varlıktan gitmesi rûhun varlıktan gitmesine sebep olmaz. Eğer, zât ve zaman itibariyle bedenin varlığı önce, rûhun varlığı sonra ise, bu taktirde, beden nefsin sebebi olur, bedenin varlıktan gitmesiyle nefsin de varlıktan gitmesi gerekir. Acaba durum bunu gerektirir mi? Eğer beden, rûhun sebebi ise, sebep dört türlü olduğuna göre, beden rûhun ya "fail", ya "kābil", ya "sûrî" ya "kemâl (gâi)" illeti olur. Beden, ruhun "fâil" illeti olamaz, çünkü ancak cisim "kābil" illet olur, "fâil" illet olamaz. Beden ancak "bilkuvve" olur, "bilfiil" olamaz. Bedenin bilkuvveliği ya onun "ârızî oluş"udur, ya "maddî sûret" oluşudur. Ne "ârızî olan" ne de "maddî sûret" olan bir şey, bir cevhere (nefse), varlık veremez. Beden ruhun "kābil" illeti de olmaz. Çünkü hem ruh bedende "muntabı'" (izi çıkmış) değildir, hem de beden "mizâc" yoluyla ve zâtî olarak, ruhun sûretini alamaz. Sadece "ârızî" yolla, mizâc, bedenin ruhun illeti olmasını sağlar. Beden "ârızî" olarak ve mizâc yoluyla rûhun bir "âlet"i,

[29] Goichon çevirisi.
[30] Ateş, İstanbul yayını.
[31] Mehren yayını
[32] Türker - Küyel yayını *(Beyrûnîye Armağanda)*.

bir "*memleket*"i, bir "yuva"sı olabilir. Eğer, rûh ile beden arasında ilişkiye bu yol ile bir eğilim varsa, yani, bedenin rûh için bir "âlet" olma istidadı bulunuyorsa, o zaman da ancak, "Mufârak İletler"den "Cüzî rûhlar" hâsıl olur. Ama, zâtları birlikte kaim olmayan şeylerden biri yok olup öteki var olmakta devam edebilir. Beden, rûhun zâtî değil ârızi illeti olduğuna göre, bedenin yok olması rûhun yok olmasını gerektirmez. O halde sonuç şudur : Eğer beden ile rûh arasında bir ilişki varsa, bu ilişkinin başka bir takım ilkelerden ileri gelmesi gerektir.

Ama II. böyle bir ilişkinin başka ilkelerden ileri gelmesi de mümkün değildir. Rûhun (veya nefsin) başka ilkelerden dolayı yok olması da mümkün değildir. Çünkü : 1. Rûhun içinde fesad bulma, yok olma kuvveti yoktur. "Fesad", "Beka"nın zıddı olup, bunlar, zât itibariyle, bedenden mufârak olan nefiste içtima edemezler, aynı anda bulunamazlar. 2. Rûh mutlak olarak basît bulunduğu için, kendisi madde ve sûret olarak bölünemez. Yani, nefis veya rûh, eğer, var ise, basît olduğu için, artık yok olmaz. 3. Beden eğilimli olup da "Mufârak İlletler"den rûhlara varlık verilince, ortada, bedene uygun bir mizâc bulunduğu anlaşılır. Bir bedende uygun bir mizac bulundu mu işte ancak ona bir rûh müstahak olur (yuva imajı). Böyle kendisine uygun bir mizâc bulunan bedene bir rûh gelmesi bir "*ittifak*" işi bir "baht" işi değildir. Tıpkı bunun gibi, uygun mizâcı olan bedene, birden fazla rûh da gelemez. Çünkü rûh ile beden bağlantısı mühürün mumda bıraktığı cinsten bir *iz bırakma* bağlantısı değildir. Her canlı kendisini, kendi rûhunu tek olarak algılar; her canlı kendisini kendi bedeninin "mutasarrıf"ı ve "müdîr"i olarak hisseder. Bir insanın kendisinin olarak algılayamadığı beden, kendisinin değildir. Bu sebeplerden ötürü *tenâsuh* mümkün değildir - Zaten "Bir bedende iki rûh olsa biri *Sa'âda*'ya yönelirken ötekisi bedene bağlı kalırdı (*İşârât*) - İbn Sinâ *Şifâ*'nın *Fi'n-Nefs* kitabında (IV ve V'te S. 354–356) iki yerde *Tenâsuh*'a karşı olduğunu açıkça ifade etmiştir. İbn Sinâ, *Şifa*'nın özeti değil de, *Şifâ*'dan alınmış parçaların yan yana konulmasıyla meydana getirilmiş olan, *Necât*'ta da (S. 302–310), tabiî olarak, *Tenâsuh*a karşıdır. Bilindiği üzere, İbn Sinâ'nın iki *al-Ma'âd*'i vardır : Biri Cürcân'da yazmış olduğu *al-Mabda' va'l-Ma'âd*'i, diğeri de Reyy'de yazmış olduğu *al-Ma'âd*'i. Reyy-de yazmış olduğu *al-Ma'âd*'ini Andrea Alpago, *Libellus Avicennae De Almahad* (böyle) adıyla Lâtince'ye çevirmiş, eser 1546'da Venedik'te basılmıştır. Alpago'nun "*Almahad*" çevirisinde, hem, Tenâsuh, "Altanasach" harfle-riyle verilmiştir, hem de *De Anima* I–1 ve V–7'da iki kez, *İşârât*, III'de bir kez geçen ve Descartes'ın "Cogite"suna takaddüm eden ünlü "Homme Volant"dan bahsedilmiştir. ("Homme volant"ın Descartes'i etkilemiş olduğu hakkında literatür mevcuttur). Yine Alpago'nun bu "*Almahad*" çevirisinde "*inniyat*", "Alaniya" olarak Latinceleştirilmiştir. Bu hal bize İbn Sinâ'nın felsefî fikirlerinin XVI. yüzyılda Avrupada halâ canlı bir biçimde yaşamakta ve etkisini sürdürmekte olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ'nın "Nefs-i Nebâtî", "Nefs-i Hayvanî" ve "Nefs-i İnsanî" adını verdiği rûh üzerinde çok ayrıntılı bir terminolojisi olduğu malûm bulunmaktadır. Madkour, İbn Sînâ'nın bu," kuvvetler"e dayalı psikoloji anlayışını karmaşık bulurken, Goichon, bu kuvvetleri, İbn Sînâ'da "mistik" düşünce olup olmadığını araştırırken kullanmıştır; Gardet, Corbin, Nasr ise çeşitli açılardan değerlendirmişlerdir[33]. Bu genel konuma baktıktan sonra, biz, şimdi İbn Sîna'da, "insanî rûh" (akıl)un incelemesine geçebiliriz.

İbn Sînâ'ya göre (*Şifâ': Fî'n-Nafs*, 5), insan rûhu, bilkuvve âkıldır; bilkuvve olan insanî rûh, kendisini bilkuvve halden bilfiil hale geçiren, yani, ona "Mâkûl Sûretler" veren "Bilfiil Akıl" ile bilfiil akıl haline geçer. "Bilfiil Akıl"da, maddeden ayrılmış olan "Mâkûl Sûretler"in ilkeleri bulunur.- (*Şifâ'*, İlâhiyât, IX, 5, 413, 11'deki" *Vâhibu's - Suver, Dator Formarum*, Donateur des formes, "El - Vâhibe li's - Suvar "411, 9)- Bu durumda insanın bilkuvve akıl olan rûhu, karanlıkta bakan, ama, görmeyen bir göze, "Bilfiil Akıl" ise o, karanlıkta görmeyen ama, bilfiil görecek hale getirilen göze ışığını verip onu bilfiil gören göz haline getiren Güneşe benzer (Aristoteles "Tanrı, aklı, ruhta, bir *ışık* gibi yaktı" ve "Evrende *Güneş* ne ise ruhta akıl odur" diyordu. Güneş ile akıl arasındaki benzerlik Asklepios'un da dikkatini çekmiştir o, "Akıl insan ruhunun ışığıdır, tıpkı Güneş'in dünyanın ışığı olması gibi" diyordu. *Corpus Hermeticus*'ta "Akıldan yalımız, insanların yararlandığı göksel hediye" cümlesi okunmaktadır. Platon ise "İnsan, göğün bitkisi" diyordu. "Rûhların, göğün Doğu kapısından aktığı" kabul ediliyordu. "İnsanda akıl, Evrende Tanrı". Descartes'taki *Lumen Naturalis*?). Rûh için, bilkuvve halden bilfiil hale çıkış şöyle olur : İnsan rûhundaki "Akliye kuvveti", yine insan rûhunda bulunan "Hayaliye kuvveti"ndeki "cüz'iler"e muttali olunca, "al - ʿAḳl al - Faʿâl"in ışığı o cüzîler üzerine vurur, o "Cüz"îler" maddelerinden sıyrılırlar, yani insanı bu "Feyazan"ı, bu "Tecellî"yi kabule hazırlarlar. "al - ʿAḳl al-Faʿâl"den "ifâze"eden "Mâkûl Sûretler", "Nefs-i Nâtık" da iz bırakırlar. Gerek "fikir"ler, gerekse "teemmül"ler insan rûhunu "feyezan"ı almaya hazırlayan *hareket* lerdir. Tıpkı "*orta terim*"in sonucu kabule hazırlaması gibi. O halde "Hayalât (hayaller)" "bilkuvve Mâkûl" dürler. "Nefs-i Nâtıka = insan rûhu" "Hayâliye Kuvveti"ndeki sûretleri mütalea edince, başka deyimle, "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*"in nûru onlarla "*ittisal*" edince, onlar, "al-ʿAkl al-Faʿâl"in ışığından, kendilerinde "Mücerred Sûretler"in hasıl olmasına elverişli hal alırlar. İşte, o zaman, insan aklı bu "Mütehayyilât"ta şunları birbirinden ayırdeder : 1. "Zâtî" - "ârızî", 2. "Aynı" - "gayrı", 3. "Bir" - "çok", 4. "Biri çok, çoku bir yapma". "Çoku bir yapma" "Tarif"tir, "Hadd"ir, "Cins" ve "Fasıl" gibi çoklukların bir "Hadd" ile bir yapılmasıdır. "Biri çok yapma" : "Tarif"i, "Hadd"i "Cins" ve "Fasıl"larına iade etmektir. yani birleştirme

[33] Gardet, *La Pensée Religieuse D'Avicenne, 1951. Paris*; Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, Téhéran, 1952; S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*.

amaliyesinin tersini yapmaktır. İşte, bu amaliyalerin hiç birisini akıldan başka bir kuvvet yapamaz. Çünkü, meselâ, "Mahsûsa Kuvveti", olanı, ancak olduğu gibi kavrar, değiştiremez. 5. Duyu Muhayyileye, Muhayyile de Akıla melzeme verir. Akıl, bu malzemelerden dost*luk* insan*lık* gibi bir takım "mânâ"lar imâl eder. Akıl, bu imâlatı bir anda yapar. Aklın yapmış olduğu bu imalât, eğer, zaman almışsa, bu, aklın bunu "*Kıyâs*" ve "*Hadd*" ile yapmış olmasından ileri gelir. 6. Akıl mânâ imal ettiği gibi, bir kıyâsın sonucunu veya bir tarifin tarif ettiği şeyi de bir *anda* tasavvur eder, *birdenbire anlar* (*İşrâk* budur) Eğer akıl "Mücerred Sûretleri ta'akkul" etmekte güçlük çekiyor ise, bu, onun bedenle meşgûl edilmiş olmasından ileri gelir (bunun sonucu, "taakkul"ü kolaylaştırmak için, insanın "*Beden Alâiki*"nden sıyrılması olacaktır). 7. *Akıl* "Mütehayyilât"ta "Hareket", "Zaman", "Heyûlâ" gibi "zayıf varlıklar (Stoalı tâbirle : *Lekton*)"ı zorlukla tasavvur eder. 8. "Yok - olan" ("–değil")ı akıl, varlıktan götüre götüre tasavvur eder. 9. Akıl, "kemâl"in ʿademini de tasavvur eder, ama, bunu, kemâl bakımından ʿadem içinde olmanın bir bilkuvvelik olduğunu tasavvur ederek yapar. Çünkü akıl, "'ʿAdem" ve "Şerr"i "taakkul" edemez; çünkü, varlıkta "Mutlak ʿadem", "Mutlak şerr" yoktur (Zaratustra'ya, Mani'ye karşı). Bu açıklamalar İbn Sînâ'da Duyu ve Muhayyile yetisi yanında Akıl yetisinin nasıl farklı bir yeti olduğunu göstermektedir. Bu konuda, İbn Sînâ'nın kaynağının yalnız Aristoteles'in *De Anima* adlı kitabı veya Stoalı kaynaklar olmayıp, aynı zamanda, Platon'un *Theaitetos*'u olduğu da görülmektedir. Çünkü Platon, *Theaitetos*'ta Bilgelik nedir? Bilgi nedir? sorularını incelemiş, nasıl insan sayıyı tek bir kavramda topluyor ise işte tıpkı bunun gibi, bilgisinin nasıl olduğunu bilmek için bilgileri de tek kavramda toplamaya çalışmayı önermişti. Buna göre, eğer bilgi algı ise, şu mahzurlar ortaya çıkar : 1. a. "Kendinden şey", "bir şey", "nevi" yok olur, Relativizmden çıkılarak nihilizme ulaşılır. b. Eğer "İyi" "Bir devletin kabul ettiği kanûn" (Protagoras) ise ve "*Tanrı adâlet'i* değil ise, ozaman, şu sakıncalar belirecektir :"Futurs contingents"a ilişkin önermeler *doğru* olduğu için, dile getirdiği olaylar *var* olacaktır, oysa, aksi halde, yani, olaylar var olunca önermeler doğru çıkmalıdır esası gözönüne alınırsa yasaların önermeleri birer "Futurs Contingens" olduğu için, yasaların önermelerini doğru çıkartmak gerekecektir. Bu, *Convention*'un, *Lekton*'un asıl varlığı varlığa getirmesi olacaktır. Aksini yapmak Sofistin ve sihirbazın işidir. Kanûn gelecek hakkında olduğu için, onu, *gerçek kanûn yapıcı* yani filozof koymalıdır. ve filozof bir hataya düşmemek için Tanrıya benzemelidir, "adaletli" ve "dinli" olmalıdır (176b–ç) 2. "Her şey akmakta" (Herakleitos) olur, "hareket var, sükûnet ise yok" olur. Böylece, "şey", "*bu*" yok olur, herhangi bir şeye isim takılamaz olur, herşey "olmakta olan olur", "nevi" v. s. ortadan kalkar. Herkese göre bir hakikat söz konusu olur. Oysa ortada rüya ve delilik, doğru algı, yanlış algı vardır, uyku ve uyanıklık, hastalık ve sağlık vardır. 3. Eğer her şey akıyorsa, algı da akacaktır, öyle ki, algı hem "bilgi" hem de "bilgi - değil"in

özü olacaktır. Hem "öyle"nin, hem de "öyle - değil"in özü olacaktır, Oysa bilgi duyuda değil, düşüncededir ve "özdeş", "benzer", "benzemez", "var" "yok", "aynı", "gayrı", "bir", "çok" duyumla gelmiyor, duyumdan gelmiyor; bunlar "rûh kuvveti" ile algılanıyor. Bilgi "dır"lı, "değildir"li olandır, bir "*doxa*"dır (Sanıdır), oysa, yokluk sanılmaz, eğer yokluk sanılıyorsa bu bir yanlışlık eseridir. 4. Yabancı bir dili algılıyoruz, ama anlamıyoruz 5. Bilgi hatırlanır. Eğer bilgi algı olsaydı göz kapalı iken de görebilmeliydik. 6. İnsan bildiğini bilir, anladığını anlar, eğer bilgi algı olsaydı, algının da algılanması gerekirdi. 7. Eğer ölçü olan insan (*"Panton metron antropos"*)a tatbik edilseydi, bu ilke yanlış olurdu. 7. Özdeşlik ve Çelişkisizlik İlkelerini de algılamıyoruz.

İbn Sinâ'ya göre, rûh, yalınız bu yukarıda sayılan noktalardaki gibi, maddeden tecrid ettiği, sıyırdığı sûrete bürünerek değil, sırf mücerred olan sûrete bürünerek de taakkul eder. Bu, rûhun kendi zâtını da taakkul etmesi olayıdır. Bu taktirde Akıl = Mâkûl = Âkıl olur. Ruh bedendeyken bilkuvve akıldır. Ama, her tür makûlâtı kavrayınca rûhun kendisinin "Makûlât"ın fertleriyle, daha doğrusu *şu* ferdî cevherlerle aynı olduğu söylenemez. Çünkü bir şey ancak kendisidir, bir şey kendisinden başka bir şey olamaz. Hattâ rûhun soyunduğu sûret ile giyindiği sûret bile başka başkadır. Çünkü rûhun aldığı bu iki sûretten biri "duyusal sûret" ötekisi ise "akılsal sûret"tir. Rûh ile rûhun büründüğü sûreti aynılaştıran ve karışıklığa sebep olan kişi, İbn Sînâ'ya göre, *İsâgûci (Eisegoge)* yazarıdır. Bu düşünürün yazıları *poetik*tir, bu düşünür "*Sûfîler gibi*" yazar. Bu düşünür, *Akıl ve Mâkûlât*, ve *Nefs* kitaplarında bu konuyu ele almıştır ve demiştir ki : Eşyanın sûreti rûha nakış gibi "*hulûl*" etmiştir, rûh bu "mücerred sûretler"e "Heyûlani Akıl" vasıtasıyla "*mekân*" vazifesini görmüştür. Oysa, İbn Sinâ'ya göre eğer rûhun kendisi bilfiil sûret olmuş olsaydı, içinde artık kuvve'lik taraf kalmadığından, başka sûretleri taakkul edemezdi. Halbuki ediyor. O halde kuvvesi var demek oluyor. Bununla beraber, rûh, o Mâkullerin kendisi değildir, rûh sâdece âkıldır. Akıl ya rûhun taakkul kuvvetidir, ya Mâkûllerin sûretidir. Mâkûller rûhta mâkûl olur, ama, bu, Akıl = Makûl = Akıl demek değildir. Bu üçünün arasındaki eşitlik hali bir başka münasebetle (Eğer akıl kendi kendisini biliyorsa) meydana gelir. "Heyulânî Akıl" da yine böyledir. "Heyûlânî Akıl" eğer sırf bir *istidat* ise, bedenle birlikte hayat boyu kalacak demektir Yok eğer onunla bir şey kastedilirse o zaman o şey fiilin hasıl olmasıyla yok olacak demektir.

İbn Sînâ'ya göre Mâkûller üç şekilde tasavvur edilirler : 1. "*Mufassal*" ve "*Muntazam*" olarak ruhta bilfiil hasıl olan tasavvur : "Her insan hayvandır" gibi. Burada her bir mânâ küllîdir, arada ancak takdîm (öncegeliş) tehîr (sonra geliş) farkı vardır. Takdîm - tehîr yapılsa bile yine anlam tektir, çünkü mâkûl tektir. 2. Tasavvur vardır ama rûhun ona bir *yönelimi* yoktur. Rûhta yönelimsizlik var ise, o zaman, rûh başka bir şeye yönelmiş demektir. 3. Cevabını bildiğimiz bir konuyu bize sorduklarında o tasavvurun bizde hazır olması

halidir. Bunlara misâller : 1. Birinci hale misâl : Bu hal depodan çıkarıp kullanmaya benzer, buna "*İlm-i Fikrî*" denir. 2. İkinci hale misâl : Bu halde o bilgiye sahibiz, ama, bilkuvve olarak sahibiz. Ama onu istediğimizde kullanabiliriz. 3. Üçüncü hale misâl : Bu halde bilgi yakînî olarak bilfiil *yönelimli* olup, depoda değildir, bilkuvve de değildir, ama, yakînen bilinmektedir. Buna "*İlm-i Basît*" denir. İşte mücerred sûretler, kabul edene bu "İlm-i Basît"ten taşarlar, "İlm-i Basît", "İlm-i Fikrî"nin kaynağıdır. "Akliye Kuvveti" "*Fa'âl* Akılları"ın şeklini alan rûhta bulunur, "Mahz Mufarakât"ta "tekessür" de yoktur, "tertîb" de yoktur. "Mahz Mufârakât"ın aklı "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"dir, "*al-'Aḳl al-Hallâk*"tır, oysa "*Âlemin Nefsi*"nin tasavvuru ise "müretteb" ve "mufassal"dır, basit değildir. İbn Sina, *İşârât*"da da akıllar küllî, nefisler cüz'î olarak *alır* demektedir - Akıl hem *mebde* olan, hem *hallâk* olan bir cevherdir "Mütehayyilât" depodadır, ama, onlar Akliye Kuvveti'nde olduğu gibi, Vehmiye Kuvveti'nin de malzemesi olur. Eğer rûh, fiilen müdrik olsaydı, Mâkûller hem depoda olurdu hem olmazdı. Rûh bir ayna gibidir gönderileni yansıtır. - İbn Sinâ *İşârât*'ta da, "muârefe" halinde, ruhun "cilâlı bir ayna" ya dönüştüğünü söylemektedir, "cilâlı ayna" Kindî'de de geçer. - Tıpkı güneş misâli gibi, Orta Çağda Fransiskenlerin "Ruhun iki yüzü doktrini" işte bu noktaya dayanacaktır-. Mebde-i fa'âl ona sûret üzerine sûret gönderir. Hafıza ve Musavvere Kuvveti depodur. Oysa beden ve rûh depo değildir. Nasıl duyusal form duyulan eşyanın kendisi değilse, akılsal form da akıl ile kavranan eşyanın kendisi değildir. Duyularla algılanan şeyler kendi kendini duymaz, buna karşılık, akılsal rûh kendi kendini düşünür. Nasıl git gide sağlam göz baktığı vakit görür, bakmadığı vakit görmez ise, işte tıpkı bunun gibi rûh bedenle birlikte kaldıkça "*al-'Akl al-Fa'âl*"i kabul edemez. Ama rûh istediği her defada "al-'Akl al-Fa'âl" ile birleşir. Ama bunun anlamı Mâkullerin rûhta hazır olarak beklemekte olmaları değildir. "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"den rûha Mâkûl Sûretler taşar, bu taşan Mâkûl Sûretler, aslen, "*al-'Aḳl al-Müstefâd*"dır; bu "*Müstefâd Akıl*" bilkuvvelikten gelme bir bilfiil akıldır, bu bilkuvve olan akıl eğer mükemmelleşirse - ve mükemmelleştikçe -, "Bilfiil Akıl" haline dönüşür. Rûh depoya yüzünü döndüğü vakit "Mütehayyilât"ı tasavvur eder. Bunun şartı "*Beden Alâiki*"nden kurtulmaktır (İbn Sinâ'nın bu fikri onun *Risâle Fî Mâhiyat-il-'Işk* adlı eserinde de görünmektedir. O bakımdan *R. Fî'l-'Işk*'tan ilgili parçanın çevirisi sonda verilmiştir, Bk. S.744 v.d.). Kim *al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile tam olarak birleşirse, "Cemâl-i Aklî"ye, "Lezzet-i Sermedî"ye varır.

İbn Sînâ'ya göre "ta'allüm" de dereceler vardır. İnsanın rûhuyla kendisi arasında "*Hads*" olayı cereyan eder. Kendisinde "Hads" yeteneğinin fazla olduğu kişi "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile "ta'allüm"süz olarak birleşir. İşte "Maddî akıl"ın bu kabiliyetine "'*Aḳl Kuddûsî*" denir. Bu "*Akl-ı Kuddûsî*" "'*Aḳl bi'l-Malaka*" cinsindendir, ama, "'*Aḳl-ı Kuddûsî*"nin derecesi çok yüksektir; herkes "'*Aḳl-ı Kuddûsî*"ye sahip olamaz. "'*Aḳl-ı Kuddûsî*"nin kuvvetinden

dolayı, "Mütehayyile" Kuvvetine bazı fiiller *feyazan* eder. "Mütehayyile, Kuvveti", onları, "duyuyla alınmış formlar" halinde idrâk eder. Oysa "Mâkûller", orta had, orta terim ile kavranırlar. Bu kavrayış ya (1) "*Hads*" ile yapılır - Hads, zihnin öyle bir fiilidir ki onunla orta terim kavranıverir; işte *zekâ*, bir "*hads*" kuvvetidir - ya (2) "*Ta'lîm*" ile yapılır. Ama, "*Tal'îm*"in prensibi de "*Hads*"tir. Mâkûller insana "*Hads*" ile gelir, sonra erbabınca öğretilir, "*ta'lim edilir*". İnsan "*Mu'allim*"e değil, ama, "*Hads*"e dayanarak kıyas yapabilir. Bazı kişiler orta terimi "*Hads*" ile buluverirler, bu, kemmiyeti teşkil eder, bazı kişiler ise, kısa zamanda *hads* ile buluverirler; bu da, onlarda, keyfiyeti oluşturur. İnsan, bu sûretle akılsal ilkelerden, özellikle, "*al-'-Aḳl al-Fa'âl*"den "*İşti'âl*"e (başka eserlerinde *işrâk*'e) elverişli hale gelir. "İştiâle" (başka eserlerinde : *Tecellî*'ye) elverişli olan kişi de "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"den "feyezan" eden sûretler, birdenbire veya birdenbireye yakın bir sûrette, "irtisam" ederler. Bu, "*taklîd*" değildir (Bu, peygamberin tecrübesini bizzat yaşamak isteği olarak yorumlanabilir. Bu bilgi teorisinde, İbn Sînâ'nın İsmailî düşünceden etki almış olamıyacağı en açık şekliyle görülmektedir. Çünkü İbn Sînâ'da "ta'lim" ve "taallûm" Orta Terimi bulmak'a indirgenmektedir. Insan, kıyâsı, bir "Muallim" (Dai?) ile değil, kendiliğinden yapar. Bugünkü dil ile söylersek, akıl çalışırken axiomlardan itibaren, kendi kurallarına uyarak adımlar atar, bir "otorite"ye dayanmaz.)

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının bu bölümünde (*İlâhiyyat*, Mısır Yayını.) "İnsanî Nefs"in "Bilkuvve ("maddî", "heyûlânî") Akıl", "Bil meleke Akıl", "Müstefâd Akıl", "Kuddûsi Akıl", "Bilfiil Akıl" gibi *tavır*larından bahsetmiş olduğunu görmekteyiz. "İnsanî Nefs"in bu değişimlerinde, "fail illet" rolünü "*Fa'âl* (*Hallâk*) *Akıl*" oynamaktadır. İbn Sînâ'da –bu konuda biz modern insanda kavramların biribirine karışmasını önlemek için– şu önemli noktayı gözden uzak tutmamak gerekmektedir : İbn Sînâ, akıldan bahsederken, acaba (1) "Nefs-i İnsanî"den mi söz açmaktadır, yoksa (2) genel olarak bir varlık çeşidi olan akıldan mı söz açmaktadır?

Eğer, (1) İbn Sînâ akıldan bahsederken, söz konusu olan "Nefs-i İnsanî" ise bu nefs, bu rûh, ilkin, "Bilkuvve Akıl" halinde bulunmaktadır. O, ancak, ya duyularla alınan "Mahsûs (madde ile karışık) Sûretler"i, onlardaki "Mâkûl Sûretler"i maddelerinden sıyırtmakla veya onlara "Mâkûl Sûret" *ifaze* etmekte etkin olan bir "Bilfiil Akıl" olan "*Fa'âl* (Hallâk, Vâhibu's - Suver olan) *Akıl*"ın yardımıyla - yani, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ona özellikle eşyayı düşündürtmüş ise - , "Bilfiil Akıl "olur, ya da "Bilfiil Akıl" oldukta, kendi kendini düşünmekle bilfiil akıl olur, ya da "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"i düşünmekle "Bilfiil Akıl" olur. Bu demektir ki, "Bilkuvve Akıl"ın düşünülecek konu olarak *yönelimi* ya eşyaya, ya kendine ya "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"edir. "Nefs İnsanî", "Bilkuvve Akıl" halinden, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" tarafından, duyusal sûretler, daha doğrusu, o sûretlerdeki *ifâze* etmiş Mâkûl Sûret maddesinden soyutlanarak, "Bilfiil Akıl" haline geçirile geçirile bir "meleke" kazanır. O zaman adı "al - 'Aḳl bi'l-Malaka" olur. "Al-'Aḳl bi'l-Malaka" bir veya birkaç kez "Bilfiil Akıl"a dönüşmüş ve artık bu dönüşmeye alışmış, bu dönüşmeyi yaşamış bir "Nefs-i İnsânî", daha doğrusu, bir "Akl-ı Bilkuvve"-dir. Bu aklın düşünmüş olduğu konular yukarıda gösterilmiştir. Bu konular "Mantikiyyât", "Tabiîyyât", "Riyazıyyât" ile Amelî Felsefenin ve bir kısım Nazarî Felsefenin (İlâhiyyât") ele almış olduğu konulardır. Ama, "meleke" kazanmış bu akıl *Şifâ*'da 10, 11 ve 12. numarada gösterilmiş olan "İlâhiyyât" ve "Nazarî Felsefe" konularını düşünmeye de yatkın duruma girmiştir. "Nefs-i İnsânî" "Bilkuvve Akıl" iken, "Bilfiil Akıl"a dönüştükte, "Bilfiil Akıl" oldukta, eğer kendi kendini düşünmekle "Bilfiil Akıl" olmuşsa, yani "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" "Nefs-i İnsanî"ye, yine "Nefs-i İnsânî"yi düşündürtmüş ise (10. numarada gösterilmiş olan konu), o taktirde, Akıl = Mâkûl = Âkıl olmuş, bunların hepsi bir olmuş demektir. Bu noktadan başka hiçbir yerde Nefiste Akıl = Mâkûl = Âkıl olmaz. "Nefs-i İnsânî", "Bilkuvve Akıl" iken, "Bilfiil Akıl" oldukta, eğer, "*al-'Akl al-Fa'âl*"i düşünmekle "Bilfiil Akıl" olmuşsa, yani "*al-'Aḳl al-Fa'âl*", ona, yine "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"i düşündürtmüşse, o taktirde, "Nefs-i İnsanî"nin kendisi "Akl-ı Müstefâd"a dönüşmüştür. Bu anlamda akıl, *Şifâ*'nın *Ruha Dair*'indeki konuları düşünür. Ama genellikle akıl, hem "Akliye Kuvveti" hem de "Bilfiil Mâkulât" anlamlarına da geldiğinden, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"den *ifâze* eden, maddeden mücerred sûretlere ("Mahsûsât"ın karşıtı olan "Makûlât") de yine, "Müstefâd Akıl" denir. "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"i düşünen "Nefs İnsânî" veya "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile *ittisal* eden "al - 'Aḳl bilkuvva"nin adı, "Akl-ı Kuddûsî"dir (Bu anlamda akıl 12 numaradaki konuları düşünür. Böylece "Nefs-i İnsanî"nin geçirebileceği hal ve tavırlar en alt basamaktan en üste doğru şöyle sıralanır : "'Aḳl Bi'l - Kuvva", "'Aḳl bi'l - Malaka", "'Aḳl Müstafâd", "'Aḳl Kuddûsi". *al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile *ittisal*, insanın en son gâyesidir, İbn Sînâ'nın tâbiriyle "Lazzat sarmadî "dir. "İttisâl"in anlamına gelince, o, bir "ittihad" ("Birikmek, Ayniyat, Özdeşlik") değildir. Bir "*Varış*"tır, "*Aklın bürüneceği bir sûret*"tir. İbn Sinâ, bu konuya *R. Fî'l-'Işk*'ta incelemiştir (Bk. S. 744 no. 1).

Eğer İbn Sînâ, akıldan bahsederken, (2) genel olarak akıldan bahsediyorsa, ozaman akıl ya "Bilkuvve (Maddî, Heyûlânî) Akıl"dır, ya "Bilfiil Akıl"dır "Bilfiil Akıl"lar "Fa'âl" ve "Hallâk" olan ve "Vâhib us - Suver" olan "mufârak Akıllar"dır. En alt derecede "al-Akl al-Fâîl", en üst derecede "al-'Akl al-Avval" bulunur, en üst dereceden *feyz (tecellî)* yoluyla bir alttakine doğru taşıp yayılan "Mücerred Mâkûlât"ın hem kendisi hem de onları alan, kabul eden "Mufârak Akıllar", "Müstefâd Akıllar"dır. "Tecellîye ittisâl" derecesinin en son halkası, yani, "Kemâl"i, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" deki "Tecellîye ittisâl"dir. Sevinç, *Sa'âda*, Kut budur. İnsan için son yükselme, yükselmede son, işte burasıdır, daha ilerisi değil!

RİSÂLE FÎ MÂHİYAT AL-ʿIŞK

(Ateş Neşri 1953, Istanbul, Hazır Basım)

7. FASIL

1. Bu bölümde şunları ortaya koymak istiyoruz : Varlıkların teker teker her biri, *Hayr-ı Mutlak*'ı, yaratılıştan gelen bir sevgi ile severler. *Hayr-ı Mutlak* o varlıklara kendiliğinden *tecellî* eder. Oysa, o varlıkların *Hayr-ı Mutlak*'ın *tecellî*sini kabul etmeleri ve *Hayr-ı Mutlak* ile *İttisâl* etmeleri türlü türlü şekillerde vuku bulur. Her bir varlığın *Hayr-ı Mutlak*'a yaklaşmasındaki gâye, *Hayr-ı Mutlak*'ın *tecellî*sini kendi gerçek durumuna uygun olarak, yani, imkânın elverdiği en üst derecede, kabul etmektir. İşte bu da Sûfîlerin "*ittihad*" dedikleri şeydir. Her bir varlık *Hayr-ı Mutlak*'ın cevadından ileri gelen, *Hayr-ı Mutlak*'ın *tecellî*sine nail olmaya âşık bulunmaktadır. Eşyanın varlığı ise *Hayr-ı Mutlak*'ın *tecellî*sinden başka birşey değildir.

2. O halde diyoruz ki, varlıkların teker teker her birinde, kendi kemaline - onun bu kemali öyle bir mânâdır ki, bu kemalle, o varlıkta o varlığın hayrı hasıl olur - karşı yaratılıştan bir sevgi bulununca, bir şeye, o şey her nerede olursa olsun, o şey nasıl olursa olsun, hayrını kazandıran mânasının ta kendisinin, bu şeyi, hayırdan *istifâde* eden tarafından sevilen birşey olarak kılması gerektiği açıklık kazanır. Bütün varlıklar arasında *İllet-i Ûlâ*'dan başka, bu duruma lâyık olan başka bir şey daha yoktur. Demek ki *İllet-i Ûlâ* her şey tarafından sevilendir. Şeylerin çoğunun bu durumu bilmeleri kendilerinde yaratılıştan bulunan bir aşkın varlığına engel olmaz - netekim, bu eşya kemâle erdiğinde, yaratılıştan gelen aşkın bâki kalmamasının da gerekmemesi gibi -. *Hayr-i Evvel* hiçbir varlıktan kendini zâtı gereği örtüp saklamaz. O zâtı gereği *tecellî* eder. Eğer onun zâtı bütün varlıkların hepsine, zâtı gereği, örtülü olsaydı ve, o varlıkların hepsine, zâtı gereği *tecellî* etmeseydi, o, bilinemezdi ve ona erişilemezdi. Eğer bu (durum), zâtı gereği, başkası sebebiyle olsaydı, O, zâtı gereği, başkasının tesirini kabul etmek durumunda olurdu; bu da aykırıdır. Bilakis, O'nun zâtı, zâtı gereği, *tecellî* eder. O, ancak kimi zâtlarda *tecellî*yi kabul'deki eksiklikten dolayı örtü altında kalır. Aslında, ancak örtü altında bulunanlar için örtü vardır. Oysa örtü kusurdur, zayıflıktır, eksikliktir.

3. Onun *tecellî* etmesi zâtının gerçekleşmesidir. Çünkü onun zâtında, zâtı gereği *tecellî* edip de bu zâttan başka olan bir şey bulunmaz. "İlâhiyyûn"-un açıklamış olduğu üzere, O'nun zâtı kerîmdir ve *tecellî* edendir. İşte bu yüzden, bazen Felâsife *tecellî*ye "*aklın bürüneceği bir sûret*" demiştir. *Tecellî*yi kabul eden İlâhî Melektir, onun adı "Akl-ı Küllî"dir, bu akıl, kendi cevheri gereği, Hayr-ı Evvel'in *tecellî*sine erer. Durum tıpkı aynada *tecellî* eden kişinin o aynada ortaya çıkan sûretlerinin cevherinde olduğu gibidir. Yani, o kişi, bu sûretin cevherinin "*misâl*"idir. Bu mânâ, hemen "Akıl, hep *Hayr-ı Evvel*

misâli üzere fiil yapar durur" dendiğinde hasıl olan mânâya gelir. Burada sakın, "Akıl, hep *Hayr-ı Evvel*'e *benzeyen* (fiil yapar durur)" deme ha! Çünkü, şurasının doğruluğu tastamam zorunludur *(Vâcibu'l-Hakk)* ki: Kendine yabancı bir sebepten etkilenen her münfail (edilgin), illetlerin o münfail içinde vâki kıldıkları bir "*misâl*" aracılığıyla münfail olur. Bunun aksine, infiali kabul edenden dolayı münfail olan her münfail ise, ancak, kendisinde, kendiliğinden hasıl olmuş bir "*misâl*" aracılığıyla münfail olur. Bu, *istikrâ*' ile anlaşılır : Ateş harareti, herhangi bir cisimde kendi "*misâl*"ini koyarak bir fiil yapar, bu "suhûnet'tir. Keyfiyetlerle ilgili diğer kuvvetlerde de hal böyledir. Ama, "Nefs-i Nâtıka" kendine benzeyen herhangi bir "Nefs-i Nâtıka"da, ona, kendi *misâlini* koyarak - o *misâl* de "*Suver-i Mâkûle*"dir - fiil yapar. Kılınç, kendisinden münfail olana kendisinin kılınç *misâlini* - o *misâl* de kılıncın şeklidir - koyarak keser. Bileği taşı, bıçağın iki tarafına, kendi *misâlini* - o *misâl* de cüzlerin düzgünlüğü ve kayganlığıdır - koyarak keskinleştirir.

4. Biri çıkıp diyebilir ki : Güneş ısıtır ve yakıp karartır, ama, suhûnet ve karalık hiç de onun *misâli* değildir. Biz bu soruna şöyle söyleyerek cevap verebiliriz : Biz, bir müessirden müteessir olanda meydana gelen her eserin, bu müessirin içinde olduğunu, bu yüzden de müessirin müteessir içinde bulunan bir *misâl* olduğunu söylemedik ki. Biz, müteessire yakın olan, müteessirde bulunan müessirin tesirinin "kendisinde ve kendiliğinden hasıl olmuş *misâl*" aracılığıyla olduğunu söyledik. Güneşte de durum böyledir. Güneş yakın münfailinde kendi güneş *misâlini* – o *misâl* de ziyâdır – ona koyarak, fiil yapar. Ziyâ onda hasıl olunca, suhûnet hasıl olur ve ondan münfail olan başka bir münfaili, ona da yine kendi *misâlini* – bu *misâl* de yine suhûnettir – koyarak ısıtır. O da, bu suhûnetin onda hasıl olmasıyla, ısınır ve kararır. Bu da *istikrâ*ʿ ile varılmış bir sonuçtur. Bunun *küllî burhân* ile varılan bir sonuç olup olmadığını sormanın yeri burası değildir.

5. Tekrar konumuza dönelim ve diyelim ki : *ʿAḳl-ı Faʿâl*, *tecellî*yi, arada, bir mutavassıt olmadan, kendisinin, kendi zâtını ve kendi zâtından ileri gelen, ve kendisinde bulunan öteki mâkûlleri bilfiil ve subût yoluyla idrâk etmesiyle, kabul eder. Oysa, mâkûlleri, hissi ve muhayyileyi yardıma çağırmadan, "*reviyyet*" siz olarak tasavvur edenler, sonra gelen şeyleri önce gelen şeyler yardımıyla, mâkûlleri, illetleri yoluyla, aşağı şeyleri üstün şeylerle anlarlar-. Sonra, İlâhî Nefisler, yine, arada bir mutavassut olmadan, *Tecellî*'ye nâil olurlar. Eğer bu bir mutavassut ile olursa, bu, *ʿÂḳl-ı Faʿâl*"*in* kuvveden fiile çıkarması, tasavvur etmek için kuvvet *iʿtâ* etmesi, tasavvur edenin *imsâk* etmesi ve *itmiʿnan* bulması şeklinde olur- *Tecellî*ye, sonra, Hayvanî Kuvvet, sonra, Nebatî Kuvvet nail olur. *Tecellî*ye nail olan her bir şey, *Tecellî*den nail olduğu şey ile, kendi gücü nisbetinde, *Hayr-ı Mutlak*'a benzemeye sevkedilir. Tabiî cisimlerin tabiî hareketleri, *Hayr-ı Mutlak*'a benzemektir - bazı hallerde, yani tabiî yerlerinde olmadıkları zaman, her ne kadar gâyelerinin maddelerinde (ki o da harekettir) *Hayr-ı Mutlak*'a benzemez-

ler ise de -. Hayvanî ve nebatî cevherler de böyledir, yani, onlar da kendilerine has olan hareketlerini gâyede *Hayr-ı Mutlak*'a benzemek için yaparlar; bu da, nevin bekası veya şahsın bekasıdır, kuvvet, kudret ve fayda gözetmesidir. Ama, bu şeyler, işin başında, birleşme ve yeme gibi, bu gâyelere benzemezler. İnsan nefisleri de böyledir. İnsan nefisleri aklî fiillerini ve hayırlı amellerini gâyelerine benzemek için yaparlar. Bu da, gâyelerin ve bu fiillerin akıllı ve adâletli olmasıdır. Her ne kadar ilim vesaire gibi bu gâyelerin mebdelerinde benzerlik göstermez iseler de, ilâhî Felek Nefisleri de hareketlerini ve fiillerini oluş ve yok oluşun, soy ve sopun devamı için yaparlar.

6. Hayvanî, Nebatî, Tabiî ve İnsanî kuvvetlerin biribirine benzemelerinin sebebi, fiillerindeki gâyeler bakımındandır. Yoksa bu kuvvetlerin mebdeleri bakımından değildir. Çünkü onların mebdeleri bir takım sağlam istidatlarla ilgili hallerden ibarettir; oysa, *Hayr-ı Mutlak* kuvvetli istidat halleri karışımından beridedir.

Oysa onların gâyeleri, fiilî kemâllere varmaktır. *İllet-i Ûlâ* ise mutlak, fiilî, bir kemâl ile muttasıftır. Onların ancak gâyedeki kemâlleri bakımından *İllet-i Ûlâ*'ya benzemeleri caizdir, yoksa istidat bakımından onların biribirlerine benzemeleri mümtenidir.

Felek nefislerine gelince : Onlar *Hayr-ı Mutlak*'a benzemeye zâtlarındaki sûretler sâyesinde, kuvve ile katışık olmayarak, ebedî bir nail oluşla nail olmuşlardır. Çünkü onlar *Hayr-ı Mutlak*'ı o sûretlerle belirler. Onlar *Hayr-ı Mutlak*'tan ne taakkûl ediyorlar ise işte ona ebedî olarak âşıktırlar, *Hayr-ı Mutlak*'ta neye âşık iseler işte ona ebedî olarak benzerler. İdrâk ve tasavvurların en iyisi ve güzeli olan *Hayr-ı Mutlak*'ı idrâk ve tasavvur etmeye olan düşkünlükleri, onları, neredeyse, Makûlleri içerisinde ondan başkasının zâtını tasavvur ve idrâk etmekten alıkor; ancak, *Hayr-ı Mutlak* hakkındaki gerçek bilgi öteki varlıkları bilmekle aynı şey demektir. Onlar, sanki *Hayr-ı Mutlakı ilk maksatla*, birincileyin, ötekileri ise ona tâbi olarak, ikincileyin, bilmekteymiş gibidirler. Eğer *Hayr-ı Mutlak tecellî* etmemiş olsaydı, ona nail olmak ta olmazdı. Ona nail olmak olmayınca, varlık da var olmazdı. O halde, eğer, *Hayr-ı Mutlak*'ın *tecellî*si olmasaydı, varlık da var olmazdı. Demek ki, *Hayr-ı Mutlak*'ın *tecellîsi* her tür varlığın illeti olmaktadır. O halde, *Hayr-ı Mutlak*, kendi varlığıyla Mâkûller'inin varlıklarına âşık olmuş oluyor, demektir. O halde, *Hayr-ı Mutlak* kendi *tecellî*sine nail olmaya âşıktır. Efdal olanın mâşûku da efdal olanın fazîletinden dolayı, efdal olur. O halde onun *tecellî*sine nail olmak bakımından, onun gerçek mâşûku, nail olma gerçekliğidir, ona tapan rûhların ona nail olmaları gerçekliğidir. İşte bunun için, o rûhların *Hayr-ı Mutlak*'ın mâşûkları olduklarını söylemek caiz oluyor; ve, ahbârdan rivâyet olunan şu sözler ona râci oluyor : "Tanrı buyurdu ki, kul şöyle şöyle olunca bana âşık olur, ben de ona âşık olurum". Çünkü, hikmet, varlıkta fâzıl olanın ihmâlini hiçbir bakımdan câiz görmez - her ne kadar

fâzıl olan bakımdan gâyede bulunuyor değil ise de -. Demek ki, *Hayr-ı Mutlak*, kendine âşık olunmasına, kendi hikmetinin gereği olarak, âşıktır - her ne kadar, bu, kemal derecesinde bir ulaşma olmasa da -. Demek ki *Melik-i Â'zâm*, ona benzemek istiyenlerden razı gelir, oysa şu ölümlü hükümdarlar kendilerine benzemek istiyenlere karşı kızgınlık belirtileri gösterirler; çünkü, *Melik-i A'zam*'da benzenilmek istenen şeylere hiç bir son bulunmadığı halde, şu ölümlü hükümdarlarda benzenilmek istenen şeylerin sonuna, insan, hemence varıverir.

Biz de, buraya vardığımızda artık Risâleyi bitirelim. Hamd, ancak, kendisine tam bir hamd ile hamd etme kuvvetini veren Tanrı'ya edilir. Salât Nebimize ve Tanrının bütün öteki Nebilerinedir, Tanrı bize yeter. O, ne güzel bir vekildir!"

İBN SÎNÂ VE "MİSTİK" DENEN GÖRÜŞLER

Prof. Dr. *MÜBAHAT TÜRKER - KÜYEL*

Şifâ', *İşârât*, *Ḥayy İbn Yakzân*, *Fî Mâhiyat al-'Işk*, *Risâlat al-Ṭayr*, *Salâman va Absâl* adlı eserlerinde İbn Sînâ'nın ontoloji ve epistemolojiye ilişkin olarak ileriye sürmüş olduğu fikirlerin başlıcaları (meselâ, Tanrı'dan Akıl, Rûh ve Tabiat'ın *ifâzesi*, *sudûru*, veya "Tanrı Nûru"nun bunlarda *tecellîsi* gibi), bazı noktalar da (meselâ Tanrı nûrû ile "*işrâk*" veya Tanrı ile "*ittisâl*" gibi), "Gnostique"lerin, Sûfîye'nin, İşrâkîler'in, Vahdet-i Vucûdçu'ların ve, elbette, sonuçta, Hulûlcülerin, İsmailîler'in ve Karmetîler'in görüşleri ile bir benzerlik görüntülüyormuş gibi yorumlanmakta, özellikle, bazı yazarlar tarafından İbn Sînâ hakkında "Gnostique" deyimi kullanılmaktadır.

Acaba bu görüntülerin taşımakta olduğu gerçeklik değeri, bu yorumların üstlenebilecekleri hakikat değeri nedir? İlkin, İbn Sînâ "gnostique"midir? sorusunu soralım ve onun bir "Sûfî", bir "İşrâkî", bir "Vahdet-i Vucûdcu", bir "İsmailî"mi* yoksa bir filozof mu olduğunu tartışalım ve bir sonuca varmaya çalışalım.

İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi, felsefede, "Mantıkıyyât", "Riyaziyyât", "Tabiîyyât" ve "İlâhiyyât" konularında, neredeyse olduğu gibi tekrarlamış bulunduğu esas itibariyle anlaşılmış olmakla [1] bu fikir artık yaygınlaşmaya da

* Bu konu ayrı bir incelemede ele alınmıştır.

[1] Madkour, *La Place d'al-Fârâbî*, S. 106, 115; İsmail Hakkı İzmirli, *İbn Sînâ'nın Felsefesi*, S. 11, *İbn-i Sînâ*, 1937 TT Kurumu; Goichon, *Les Grandes Thèses de la Philosophie d'Avicenne et Son Influence En Europe Médiévale*, Maisonneuve, 1942 (1951), Paris; Gilson *La Philosophie Au Moyen Âge*, S. 352, 357, 1944; Mübahat Türker - Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. 1959 (1965), DTCF Yay. İzmirli, "İbn Sînâ'nın azametli sisteminin unsurları Fârâbî'de görülebilir ise de, İbn Sînâ, daha toplu, daha ahenkli, daha klâsik, daha metodik eserleriyle, yalnız Fârâbî'nin değil, belki, bütün seleflerinin eserlerini gölgede bırakmıştır" demektedir (*İbn Sînâ'nın Felsefesi*, S. 11). Günaltay da, Fârâbî'ye, "darmadağınıklık"isnad etmektedir ("*İbn Sînâ ve Mantık*", S.2, *İbn-i Sînâ*, 1937 TT Kurumu). İzmirli'ye göre, Fârâbî "Din felsefesini kemâle erdirmemiştir" (Ay. Yer. S. 39). Goichon'a göre ise, Fârâbî, ilk özgün müslüman filozoftur; ve, bir çok noktalarda, İbn Sînâ'cı görüşlerin bir taslağını vermektedir. Ama, "Avicenne est le premier philosophe de langue arabe qui ait donné un système philosophique constituant vraiment un ensemble" (*Les Grandes Thèses*, S. 13). Oysa, bu yazarların bu kanaatlerinin, son kırk yıllık, Fârâbî üzerine ve daha geniş, daha derin tutulmuş literatür gözden geçirilerek yeniden değerlendirilmesi gerekir. İşte o zaman, ilk sistemci filozofun İbn Sînâ'nın değil, Fârâbî'nin olduğu fikrinin pekişmiş olduğu anlaşılır. Bir eserin derli toplu, iyi tasnif edilmiş biçimde yazılmış olması ile bir

başlamıştır. Fârâbî'nin felsefî kaynaklarının Plâton, Aristoteles ve Plotinos-un eserleri olduğu ana hatlarında aydınlatılmış durumdadır [2], hattâ onun üzerinde Stoa etkisinin bile eksik olmadığı düşünülmüştür [3]. Ancak, Fârâbî-nin gerçeği, yani, asıl var olanı, "Vâcibu'l-Vucûd Bizâtihi" olarak kavramış ve adlandırmış olduğu felsefî özgün buluşunu bu kaynakların dışında tutmak, tarihî olguyla uygun düşer. Çünkü kaynağı Fârâbî'de olan ve yüzyılımızın en büyük felsefe tarihçilerinden Etienne Gilson'un "C'est une date dans l'histoire de la métaphysique" dediği ve "la doctrine capitale" olarak vasıflandırmış olduğu [4] bu felsefî keşfin, "*al-ʿAḳl al-Faʿâl*" doktrini ile birlikte, Hıristiyan Ortaçağı, XII. yüzyıl sonundan XVI. yüzyıl sonuna kadar, aralıksız olarak durmadan ve kökten etkileyip, St. Anselmus ve St. Thomas üzerinden Descartes'a ve Spinoza ve Leibniz gibi Kartezyenlere kadar ulaşmış, bu yollardan zamanımızı etkilemiş olduğu artık bilinmektedir [5]. Gerçi, "Essence" ile "Existence"ın biribirinden ayrı olduğu hakkında, hem Aristoteles'te, hem de, Bréhier'nin hissetmiş olduğu gibi, Plotinos'ta bir bilinç mevcuttur [6], ama,

fikrin sistematik olmasını ayırmak uygun olur. Hattâ, Goichon, *Les Grandes Thèses*'inin felsefî plânında bile, yani, İbn Sînâ'nın felsefesinin ana tezlerini ortaya koymak için, tıpkı, Fârâbî'nin *ʿUyûn al-Masâ'il*'inde vaktiyle yapmış olduğu gibi, "Varlık" kavramının tahlili ile başlayıp, onun içeriklerini birer birer ve mantıkî bir sıra ile dışarıya çıkarmaktadır. Hegel de *Phänomenologie des Geistes*'inde, varlık kavramını tahlil ile başlamıştı. Ortada garipsenecek bir durum yoktur. Çünkü, filozofun işi tâ Platondan ve Platon öncesinden beri budur. Bunun bildiğimiz ilk örnekleri. zihniyet itibariyle eski Ön Asyada bulunmakla beraber – Çünkü, Fârâbî, *Hikmet*'in ilkin Keldanîlerde olduğunu açıkça söylemiş, onlardan Mısırlılara, onlardan da Yunanlılara, sonra Süryanîlere ve İslâm Âlemine geçmiş olduğunu vurgulamıştır. Ve onun bu kanısı, kendi kültürüyle çok öğünen Berossos'tan, tâ XIII. Yüzyıl filozofu olan Roger Bacon'a ve hattâ XIX. Yüzyıla kadar (Schopenhauer, Röth, Gladisch yayınları) ve nihayet, Çağımıza gelindiğinde, azımsanamıyacak miktarda taraftar bulmuştur–, Platon, Aristoteles ve Plotinos'un felsefe eserlerinde görülmektedir.

[2] Renan'ın İbn Rüşd üzerine 1850'lerde yazmış olduğu teziyle (*Averroès et Averroïsme*) canlanan hareketin başında, Salomon Munk, Steinschneider, Dieterici, dolaylı olarak Schmölders, Hauréau, Jourdain, Carra de Vaux özellikle Gilson, Madkour, Kraus'un incelemeleri burada saygıyla anılmalıdır.

[3] Osman Amîn *Al-Falsafatu Al-Ravakîyya, 1971* ve *Stoïc Ethic in Classical Arabic Culture*, 89-97, *Actas*; Abu Shaneb, *Stoïcism And İslamic Community*, 483-487, *Actas*, 1972 (1977); M. Fakhry, *A History of İslamic Philosophy* 1970, Colombia

[4] Gilson, *La Philosophie*, s. 347 - 348

[5] Ay. Es. S. 317, 374, 568, 619.

[6] *Anal. Post.* II, 7, 92 b, 9-20 : "Tarif, nasıl olur da, aynı bir istidlâl ile, hem *essence*'ın, hem de *existence*'ın *isbat*'ı olur, mâdem, hem *târif*, hem *isbât*, aynı ve bir tek şeyi tanıtıyor? Oysa, insanın *ne* olduğu bir şeydir, insanın *var olması* ise başka bir şeydir...", "... *İsbât*'ın konusu, şeyin var olduğudur. Geometrici, üçgenlerinin *ne* anlama geldiğini ileri sürer, ama, üçgenin şöyle yüklemleri olduğunu ise *isbât* eder... *İsbât*, *tarif* edilen şeyin *var* olduğunu *isbât* etmez,". *Anal. Post*,. I, 2, 72 a, 23-24 : "*Birlik*'in *ne* olduğunu tarif etmek ve *Birlik*'in varlığını *tasdîk* etmek aynı şey değildir". Plotinos, ruhtan bahseder, "... Madem ki, rûh, şu şekilde olmaktan ibarettir, şu veya bu şekil, onun *var olması* içinde mündemiş değildir. her ikisinin birliği –ki, ruh, o ikisinin birliğinden ibarettir– bir *essence* değildir, o birlik bir

"Vâcib ul-Vucûd Bizatihi"yi ontolojinin, dolayısıyla epistemolojinin ve değerler teorisinin, kısacası, bütün felsefenin temeline koymak gibi bir özgün felsefe katkısı, tefekkür tarihinde Fârâbî'ye ait bulunmaktadır. Gerçi, Aristoteles'te de "Vâcib ul-Vucûd Bizatihi" (*Necesse Esse Per Se*) ve "Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi" (*Necesse Esse Ab Alio*) ayrımı da mevcuttur [7], ama, Goichon'a göre, İbn Sînâ, her ne kadar "possible" ile "être en puissance"ı, "puissance d'être" ile "être en puissance"ı biribirine karıştırmış, özün mantıksal imkânı ile varlığı mümkün olmayı, haksız yere, aynılaştırmış ise de ve onda, gerçi, "*Actus Purus*" tâbirinin karşılığı bir deyim bulunmuyor ise de, onda, "*Actus Purus*" kavramı mevcuttur ve mümkünler çeşidi İbn Sînâ'nındır, yoksa Aristoteles'ten gelme değildir [8]. Oysa, mümkün çeşitlerinin İbn Sînâ'nın değil de Fârâbî'nin yaratıları ve tesbitleri olduğu ortaya konmuş bulunmaktadır [9]. Goichon'a göre, Fârâbî, felsefede, "Vacib ul-Vucûd Bizâtihi" ile ilgili özgün katkısını yaparken Aristoteles'i şerhetmekte devam ettiğini zannediyordu. Oysa, bize göre, bütün felsefesini bu özgün katkıya dayandırmış olan Fârâbî, felsefeye böyle bir özgün katkı yaptığı hususunda bilinçsiz olamazdı, tam tersine, o, bu konuda bilinçliydi. Onun *Tenbîh*, *ʿUyun*, *Ârâ'* ve *Tahsîl*'inin tertipleri, Siyâset Teorisini kurması, Siyâset Teorisini ona dayandırması bunu bize açıkça göstermektedir. Ancak, Fârâbî'nin ana dili aracılığıyla getirmiş olduğu kültür değerleri arasında, kendi kendisini övmek veya övüncek olmak gibi makbûl tutulan bir kültür değeri mevcut değildi. Fârâbî'nin çıkıp gelmiş olduğu kültür çevresinde, insanın kendi kendisini övmesi veya övüncek olması "ayıplab" sayılıyor idi. Ayrıca, bu davranış sonsuz bilgi sahibi olduğuna inanılan Tanrı karşısında bir saygısızlık idi; bu tavır, Türkler Müslüman olduktan sonra da Tanrı'nın "omniscient" (alîm) olmasına dayalı bulunan "Allahu a'lem bi's-savâb" deyimiyle de pekiştirilip bütünleştirilerek sık sık ortaya konmuştur. Alçak gönüllülük, bu kültür çevresinde riayet edilen değerlerden biridir. Çünkü bu kültür çevresi inancına göre "ulugunu uluglamayan kişide devlet olmaz", oysa, Homeros'un kahramanlarından birinin ağzından "Fakat, döğüşsüz ve ünsüz ölmekten korkarım ben" sözlerini işitiyoruz. Fârâbî'nin girmiş olduğu böyle bir davranış yönelimi ve bilim terbiyesi hem "hakikatin birliği"ni, hem de doğru bilginin bütün insanlar arasında paylaşılmasını ön görmekte ve öğütlemektedir. İşte, herhalde, bu son nokta yüzünden, onun felsefî görüşü, temeline, "Hakikatın Birliği"ni alıyordu. Bu sonuncu noktayı, Madkour, artık klâsikleşmiş olan tezlerinde çoktan ortaya koymuş bulunmaktadır. Esasen, dinsel ortam, insanları daima

essence, bir de fazladan bir şeydir. *Essence*, ruh demek olan bir birliğin bir parçasıdır, yoksa, *essence*, bu birliğin kendisi değildir" (VI. *Enneades*, II, 6). Belki de, Fârâbî, Goichon'a göre, bu durumu Tanrıya uygulamıştır (Bk. *İşârat*, Fr. Çev. S. 354).

[7] *Métaph.*, α, 994 a 1-994 b 6 ve *Métaph.* Δ, 5, 1015b, 9-15.

[8] *Les Grandes Thèses* S. 26.

[9] M. Türker, *Aristoteles ve Fârâbî'nin*. S. 99 v.d.

"Allahu a'lem bi's-savâb" inanışıyla alçak gönüllülüğe dâvet ederek eğitiyordu. Bununla beraber İbn Sînâ'nın eserlerinin hangisinin, hangi parçasının kendisinden önce yazılmış, ama, adı açıklanmamış hangi felsefe eserlerinin özeti, genişletilmesi ve tekrarı, alıntısı olduğu sorusu henüz başlı başına ele alınmadığı için, İbn Sînâ'nın kaynakları meselesinde kesici bir biçimde çözüme ulaşılmış değildir. Yine de, meselâ, *Şifâ*'nın *Ruha Dair*'inde, *Theaitetos*'un veya belki de ona dayalı, ama adı verilmemiş bir başka eserin özetlenmiş olduğu farkedilebilmiştir [10].

Nasıl bilim adamları, bilimsel çalışmalarında kendilerinden önce gelmiş olan bilim adamlarının eserlerinden yararlanmış iseler, durum felsefe için de aynen öyledir. Filozoflar da kendilerinden önce yaşamış olan öteki filozofların eserlerinden yararlanmışlardır. Şu kadar var ki her hangi bir filozofun yapmış olduğu özgün katkı, bir bilim adamının yapmış olduğu özgün katkı kadar açıkça meydanda durmamaktadır (Meselâ, "Küçük kan dolaşımı" özgün katkısı İbn Nefîs'in, "Büyük kan dolaşımı" özgün katkısı ise Harvey'indir, ama, "kategori"nin, bir felsefî terim olarak, hangi filozoflar tarafından kullanılmış olduğunu söylemek mümkün olsa bile, bu felsefe teriminin hangi filozofun özgün katkısı olduğunu söylemek, onun kadar kolay olamamaktadır); ve, açık seçik, kesin ve tüketici, kestirip atıcı biçimde her zaman gösterilememektedir. Onun için, meselâ, Anaxagoras'ın "Nûs" gibi ve Fârâbî'nin "Vâcib ul-Vucûd Bizâtihi", "Mümkün ul-Vucûd Bizâtihi" ayrımı gibi özgün felsefî katgıları, bu konuda, âdeta, birer istisna teşkil ediyor gibi durmaktadırlar. Yine de "cevher", "araz" "kategori"... gibi başlıca felsefe kavramlarının, ilkece, bilimsel araştırmalardan sonra doğmuş olmaları gerektiği söylenebilmektedir. Ama, bu kavramların hangi filozoflar tarafından felsefeye yapılmış özgün katkılar olduğunu söylemek, ilkece mümkün olmakla birlikte, kaynak yokluğundan dolayı, kolay görünmemektedir. İşte tıpkı bunun gibi, İbn Sînâ'nın eserlerini inceleyenlerin bir kısmı, onda "gnostique" izler bulunduğunu zannetmektedirler. Acaba, İbn Sînâ, gerçekten "gnostique" midir? Acabâ İbn Sînâ'da "gnostique" çizgiler var mıdır?

Kaynaklar elde olduğuna göre, bu sorunun incelenmesinde bir sakınca bulunduğu söylenemez. Bu sorunun cevaplandırılmasında birincileyin, İbn Sînâ'nın eserlerine baş vurmak, en önde gelen bir yöntem bilinci gereğidir. Ama bu sorunun cevaplandırılmasında, bilimsel hayatını İbn Sînâ incelemelerine hasretmiş olan ünlü İbn Sînâ araştırıcısı, bilgin Mlle Goichon'un kanaatlerini dikkate almak ta, ikincileyin, uzmanlığa bir saygı bilincidir. Bu münasebetle, İbn Sînâ'yı ölümünün bininci yıl dönümünde anmak amacıyla Türk Tarih Kurumu'nca 1937'de yayınlanmış olan "İbn - i Sînâ" başlıklı büyük cildde çıkan, Şerefettin Yaltkaya'ya ait "*Hayy İbn Yakzan Tercümesi*" adlı makaledeki ana fikirleri hatırlamak da hakikat saygısının bir gereğidir [11].

[10] Bk. Burada, S. 739 v.d.

Hatırlanacağı üzere, Goichon, bilimsel incelemelerine Mehren'in İbn Sînâ'dan yayınlamış olduğu "*Traités Mystiques*"i [12] ile başlamış, bu gurup-

[11] Yaltkaya'ya göre, *Hayy İbn Yakzân*'a göre, insan, ilim ve marifetle cevherleşir, "*'Akl-ı Fa'âl*" mertebesine çıkar. İnsanın *kemâli* budur. Platon, Aristoteles ve Hippokrates de böyle düşünürler. Ama, İbn Rüşd, "*Altı Felsefe Meselesi* (Orta Köy, Mahmud Efendi Kitapları, 5683)nde der ki : "İnsanın yükselerek, Bârî Taalâ'nın mertebesine çıkabilmesi Mecûsî Filozoflarının kavli olup, bu kavil Aristoteles'e nazaran küfürdür". Bu makalesinde, çevirdiği Suhreverdî'nin *Al-Gurba al-Garbiyya*'sinde, Yaltkaya, insanın "ruhânî mi'râcının", yazara göre "İlk Feyz"e kadar olduğunu söylemektedir, daha ileriye değil! (S. 55). İbn Sînâ'nın *Hayy İbn Yakzân*'ının Leiden ve Mısır basımında, 56 yanlış tesbit ettiğini bildiren Yaltkaya, böylece, *Hayy İbn Yakzân*'ın üçüncü basımını gerçekleştirmiş olmaktadır. O, aynı zamanda, eseri Türkçeye çevirmiştir (S. 71-78, 1-8).

[12] Bilindiği üzere, Mehren'in yayımlamış olduğu (1891, Leiden, Brill) bu eser içinde, İbn Sînâ'nın *Hayy İbn Yakzân*, *Fî'l- 'Işk*, *Risâlat ut-Tayr*, *Salâman va Absâl* adlı eserleri yer almaktadır. Ama, İbn Sînâ'nın "mystiques" denen eserleri bunlarla bitmemektedir. Bunlara *İşârât*'ın son üç bölümünü, *Kur'ân*'dan bazı âyetlerin tefsîrini, *Rûh Kasidesi*'ni, mahiyeti tartışmalı olan "*Hikmet-i Maşrıkiyye*" yi de eklemek gerektir. Yaltkaya, İbn Sînâ'nın "*Hal Tercümesi*" adlı makalesinde, (S. 33), *Risâlat ut-Tayr*'ın, "Hakikî ilme vusûlü *remz* yolu ile gösteren bir eser" olduğunu, Sayyid Husayn Nasr da (*An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass. 1964, *Three Muslim Sages*) "sâlih"in, gündelik hayat uykusundan uyanıp, kosmik dağ Kaf'ı melek refakatinde aştığını gösteren bir eser olduğunu söylemektedir.

Bilindiği üzere, Platon, *Phaidros*'unda, insan ruhunun geniş kanatlı bir kuş şeklinde *İdea*lar Alemi'ne yükselip, duyusal tabakayı delerek, Güneşle karşılaşıvermesini tasvir etmiştir. Burada, "yükselen kuş" imajının kökünde eski Mezopotamya inancının bulunduğunu hatırlamak yerinde olur. Etena da, sevgili eşini kurtarmak için çabalarken, Tanrılar katına bir kuş ile yükselmiş idi, ama Tanrılar ona "ezelî hayat"ı tattırmamışlardır, yani, Tanrılar onu yanlarında alıkoymamışlar, geldiği yere, yer yüzüne iade etmişlerdir. Bunun sebebi, herhalde, Etena'nın "Büyük Gemi"yi değil, ama "Küçük Gemi"yi kurtarmakla, yani kendi şahsî işleriyle uğraşmakla vakit geçirmiş olmasıdır. Oysa, Ziu Sudra, bu tanrısal hükümdar, "Büyük Gemi"yi, yani canlıları, cansızları, toplumu, insanı, insanın kültür ve uygarlığını kurtardığı için, Tanrılarca "Breath eternel"e lâyık görülmüş, Dilmun Cennetinde veya "Nehirler Ağzı"nda ebediyyen alıkonmuştur. Çünkü, Tanrılar ona "life like a God" bağışlamışlardır. 1956 lara kadar incelenebilen tabletler içerisinde, Sumerli gözünde, Ziu Sudra'dan başka Tanrı katına yüceltilmeye lâyık bir insan bulunmadığı anlaşılıyor. Kuş ile Tanrı'ya yücelmek imajı Türklerin bilmediği bir husus değildir. Türklerin Orta Asya yaşantısında kuşlarla olan ilgisine sanat tarihi yazınında dikkat çekilmiştir (Emel Esin, VII. TTK Kongresi, Zabıtları S. 113 v.d. 1961 (1967): *Türk Sanat Tarihinde Karahanlı Devrinin Mevkii*). İbn Sînâ'nın *Risâlat al-Ṭayr*'ında, esîr kuşlar, *kafes*'ten kurtulmuş olan kuşların yardımıyle, kendi kafeslerinden kurtulup, *Sekiz* (Bu sayı Manicilerce de makbuldür. Türklerde *altı*'ya yapılacak ilâve iki ile Sekiz'i bulmak mümkündür. Bk. Emel Esin, *Ordug*, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, VI, 10-11, 1972, 135-215) kuş Dağ'ı aşıp, (Sanki, Ay Toldı, Küsemiş'i bulup) "Melik-i Azâm"a ulaşırlar. Orada bir salona alınırlar, *Perde* açılır. Bir başka salona alınırlar. Orada *Melik-i Azâm*'ı görürler (Bazı "existantialiste" denen filmlerde olduğu gibi) O da, orada, onlara, "Kuşların bağlarını bağlayandan başka kimse çözemez" der. Bir *elçi* (Ulu Hâcib Yûsuf) gönderip, bu bağlardan kurtulmak en iyi çözüm yolu olarak önerilir. Kuşlar, *elçi* ile birlikte yola koyulurlar. (Yani, ölüme hazırlanırlar). Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel, o *elçi*'de bulunmaktadır. Elçi, kuşları, asıl Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel olana götürmektedir. Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel'e hizmet eden

kişi en yüksek *Sa'âda*'ya erecek, hizmet etmeyenler ise, ebediyyen kaybolacaklardır. (Mehren yayını, S. 31) (Sumerli ana fikri). İbn Sînâ'nın bu *Risâlat al-Ṭayr*'ına Fârâbî'nin *Ma'âd* kavramının hâkim olduğu görülmektedir. *Perde*'nin açılması, Sûfî'lerin "*Kaşf al-Asrâr*" dedikleridir (İnanna'nın *yedi takı*sından vaz geçmesi?). *Risâlat al-Ṭayr*'da, veya genel olarak İbn Sînâ'da, *Sa'âda* problemi, kökleri en eski insanlık tecrübesinde olan ve Sumerlilerde, Mezopotamyalılarda dışa vurmuş, tabletlere yazılmış olan evren görüşünün ana hatlarından başka bir şey olmamak gerekir. Toplumunun dünya görüşünü ana dili ile tevârüs etmiş olan Fârâbî'nin ve onu takip eden İbn Sînâ'nın *Sa'âda*'ya ulaşmak konusunda çizmiş oldukları ana hatları, aynen, *Kutatgu Bilig* yazarında da dile getirilmiş olarak bulmak mümkündür. Esasen, *Kutatgu Bilig*de en önemli rollerden birisi de "Hâs Hâcib"e, *Baş Perdeci*'ye verilmektedir. Asıl Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel'i görmek için "perde"nin bazen Küsemiş, bazen Ay Toldı, bazen Ögdilmiş hattâ, bazen de Odgurmuş eliyle açılmış olması bir "mise en scène"dir. Yûsuf Has Hâcib, *Sa'âda*'ya varmayı, kut'u bulmayı, "*Perde*"yi açmayı, her yolu deneyerek betimlemeye çalışmıştır. Şüphesiz bu eserin arka plânında zihnin veya varlığın özellikle "Akıl"ın diyalektik gidişleri sezilmektedir. "Personnage"ın oynadıkları rollerin, bâzen, hemen ve çabucak iyice seçilememesinin, algılanamamasının sebebi, bizce, herhalde bu diyalektiği yakalayamamak olsa gerektir. Odgurmış'ın hem "Akıbet" iken, hem de Ögdülmiş'e varıp topluma hizmet etmesini öğütlemesi düğüm gibi görünürse de, ancak, o, bu bağlamda yerleştirildikte, çözümlenebilir. Her bir "şahıs" (Kün Togdı, Ay Toldı, Odgurmuş, Ögdülmiş, Küsemiş), varlığın, Akl'ın = kut'un diyalektik gidişinin "antitetik fazları"nda görünebilmektedirler. Bu noktayı kavramak, Fârâbî'nin ve ona dayanan İbn Sînâ'nın, özellikle, Akıllar teorisini ve yine özellikle *Müstefâd* denen akıl hakkındaki görüşlerini iyi tanımaya bağlıdır. İşte o zaman, edebiyat tarihçilerinin bir türlü "antécédent"ını bulamamış oldukları *Kutatgu Bilig*'in bu düğümü çözülür. Bu "Antécédent" önceki edebî eserlerde değil, Yûsuf Has Hacib in toplumunun tarihî derinliklerinde, toplumsal ortamında, dilinde, kültüründedir, kültürünün *Sa'âda*, Kut anlayışındadır. Kut, "Büyük Gemi"yi kurtarmaktır. Ama *Kutatgu Bilig*'in öncüleri olarak ille bir eser gösterilmek istenirse, bu, Fârâbî'nin akıllar teorisini ihtiva eden eserlerindedir. Onun için Has Hâcib'in hemen hemen çağdaşı olan İbn Sînâ'dan etki almış olduğu savı (Otto Alberts) yerine, hem Yûsuf Has Hâcib'in hem de İbn Sînâ'nın aynı kaynaktan, Fârâbî'den kaynaklanmış oldukları savına yönelmek, bizi temellendirilebilenler alanına getirip bırakır. Hayatın bir "Seyahat" olduğu kavramı Hind dininde "Ormanı geçmek" olarak algılanmaktaydı. Türk Tasavvuf tarihinde ve edebiyatında, "seyâhat"in etkisi, duruma göre, rûhun bütün evrendeki "Seyâhat"ini yansıtan *Devriye*lerde dilden dökülecek veya, "Şara (şehir) varmak" tabirinde yansıyacaktır (Yûnus, Hacı Bayram). Yukarıda işaret etmiş olduğumuz üzere, Sumerli Ziu Sudra, "Seyâhat"e "âbid" ve "zâhid" bir kul olarak, bir gün, "duvar dibinde", anîden muvaffak oluvermiş, Tanrıların kendi aralarında konuştuklarını *işitivermiş*tir. Kültür Tarihçilerinin "Divination"un, insanlık tarihinde ilk kez Sumerliler'de görünmüş olduğu savlarını burada hatırlamak uygun olur (Kramer, *From the Tablets of Sumer*, S. 176 v. d. Kramer'e göre, "Divination" "Yirmi Beş Tane "*İlk*" arasındadır). Gerçek "'ubûdiyat"in ve "Zühd"in Tanrının yaratıklarına, özellikle, insana ve insanın yaratılarına = kültür ve uygarlığının olumlu değerlerine saygı göstermek olduğunu anlamış olan Ziu Sudra'yı, Tanrılar, "ebedî hayat" ile ödüllendirmişlerdir. Sumerlilerin zihniyetine göre, eğer, Tanrıların, kulların, kendilerine birincileyin "'ubûdiyet" etmelerine ihtiyaçları olmuş olsaydı, Tanrılar Ziu Sudra'yı cezalandırırdı. Çünkü, Ziu Sudra, özellikle belli olumlu değerlerden uzaklaşıp ayrılan şu insanları ve onun kültür ve uygarlığını bir "Tufan ile" yok etmek isteyen Tanrıların isteklerine karşı gelmiş, hattâ set çekmiştir. İnsanı ve insan ürünlerini bir *tekne* ile, yani, yine insanın kültür ve uygarlığına dayanarak kurtarmış, "Hikmet"in gereğini yapmıştır. Tanrılar ona kızacak yerde (Yunan kültüründe Prometheus'a kızmışlar, onu cezalandırmışlardır), onu ebedî hayatla ödüllendirmişler, oysa, Adapa'dan, Etena'dan bunu esirgemişlerdir. Kılkamış da bir "seyâhat" tecrübesi ge-

ta görülmüş olan "*Risâla fî-l-'Işk*"ı da bitirme tezi olarak sunmuştur. İşte, daha tâ o sırada, yazar, *Fî'l-'Işk*'ın mistik olmaktan çok bir felsefe eseri olduğunu sezebilmiştir. Araştırıcı bu tesbitini yaptığı sırada bu "mystiques" denen gurubun geri kalan öteki eserlerinin anlamı daha henüz çözülmüş bile değildi[13]. Mlle Goichon, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ının Fransızca çevirisini bitirdiğinde, *İşârât*'ın[14] son üç faslında, İbn Sînâ'nın "Sûfî" yöntemleri açık-

çirmiştir. Alpliği tam olan Kılkamış'ta, herhalde, "bilgelik" noksan olmalıydı ki (Çünkü, o, Sumerli gözünde "Büyük Gemi"yi değil "Küçük Gemi"yi kurtarma peşindeydi), onun ebedî hayata kavuşmasını engellemişlerdir. Bu zihniyetin, Buddizmi Hinayana olarak değil de Mahayana olarak benimseyen Türklerin zihniyetleriyle ve *Kutatgu Bilig*'in teziyle de bağdaşmış olduğunu görebiliyoruz. Bu zihniyet Yunan kültürüne iki şekilde miras kalmıştır : Birincisi, Tanrıların, insanların Tanrılara karşı yaptıkları salt ibadetlere ihtiyaçları olmadığıdır. İkincisi ise, kültür ve uygarlık olumlu değerleriyle uğraşmanın insanı kötülüklerden uzaklaştıracağına inançtır. Bu inanç, her halde, siyasal amaçlarla Atina'dan uzaklaştırılmış olan Anaxagoras'ı konu edinen *Hymne*'de de duyulmaktadır (Kranz, *Antik Felsefe*, S. 107 v. d) Yükselen kültürlerde böyle bir bilincin parladığını görmekteyiz. Meselâ İslâmda, âlimlerin "Vererset-ul-Enbiya" sayılmakta oluşları bunu kanıtlamaktadır. Türkler Müslüman olmazdan önce, onlardaki en yüce değer, önce "bilge"lik, sonra "alplik" idi. Türkler "bilge" ve "alp" olarak atalarının ruhlarına varıp ebedîleşeceklerine inanıyorlardı.

[13] Mehren *Hayy İbn Yekzân*'daki kişilik için "Si mystique et si obscur qu'il nous aurait été impossible d'en fixer le sens, sans l'explication arabe d'İbn Zayla. Il représentait de la sagesse divine ou l'Intellect Actif qui y explique à Avicenne le symbolisme mystique de toute la création depuis le monde sensible jusqu'à la dernière sphère céleste, y compris Dieu Lui-Même. Son nom est donné comme signifiant le Vivant, fils du Vigilant, c. à. d, l'Intellect Humain mis en mouvement par la sagesse divine" demektedir. Bk. Mehren, *Traité Sur le Destin*, VI, VII, Leyde, Brill, 1899.

[14] Cuzcânî, *İşârât*'a, İbn Sînâ'nın Metafizik konusunda telif etmiş olduğu sonuncu ve en iyi eseri gözüyle bakmaktadır. Ona göre, İbn Sînâ, bu eserini en yakın öğrencilerine tahsis etmiştir (Krş. Mehren, *Risâlat ut-Tair*, S. 5. Leyde, Brill, 1891) Zaten, kitabın başında, İbn Sînâ, yeter derecede hazırlığı olmayan bir kişinin bu eseri anlayamıyacağını söylemektedir. Bu eseri, anlamayanlara vermek, İbn Sînâ'nın nasihatlarına ve vasiyetine aykırıdır. Gerçekten, İbn Sînâ "Mümkinât"tan saydığı "Mucize" ve "Kerâmet", "Abid", "Zâhid", "Arif", "Kara Sihir" ve "Beyaz Sihir" hakkında, fikirlerini bildirmiş olduğu bu eserin, anlamayanlara verilirse, bunun hesabını Tanrının ona soracağından korkmaktadır. Fahreddin Razî'nin kanaati ise, bu kitabın sonuncu kısmının eserin en mükemmel parçasını teşkil ettiğidir. Ona göre, İbn Sînâ, orada, Sûfî doktrini anlatmıştır. Ondan önce, hiç kimse, bu konuyu bu açıklıkta dile getirmemiştir. Mehren, eserin tamamını Fransızcaya çevirmeye cesaret edememiş, sondan yalnız üç fasikül çevirmiştir. Ama, öğrencisi Mlle Goichon, bu eseri cesaretle, büyük bir vukufla, başarıyla, *Livre Des Directives et Remarques* adı altında (Paris, Vrin, 1951, *Unesco*), Forget tarafından *Le Livre Des Théorèmes Et Des Avertissements*, Brill, 1892 başlığıyle yayınlanmış metinden, tamamen çevirmiş bulunuyor. İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı, İbn Abî 'Usaibi'a'nın kanaatine dayanarak, bazen, onun en gözde eseri olup onu İbn Sînâ herkese okutmazdı tarzında yanlış yorumlanmaktadır. Bu eser elbette kıymetlidir. Ama, İbn Sînâ'nın kıymet bilmezlere ("bilig bilmezler"e), liyakatsizlere, durumdan habersiz olanlara okutmamak "tenbîh"inde bulunmasının gerekçesi, eserin kıymetli oluşu değildir. Tartışılmakta olan fikirlerde, neyin tartışıldığını bilmeyenler konuya giremezler. Hele eğer, bunlar liyakatsiz iseler, özellikle, İbn Sînâ'nın "mümkinat"tan saymış olduğu "Kara sihir", "Beyaz sihir"in, "Mucize" ve "Kerametler"in, "Âbid", "Zâhid" ve "Arif"in tartışılmış olduğu konularda, hem kendilerini

larken, ne kadar çok felsefî plânda kaldığını da görmüştür. Mlle Goichon, ayrıca, İbn Sînâ'nın *Kur'ân* Âyetlerine tefsirci yaklaşımının karakterlerinin de felsefî olduğunu saptamıştır. Özellikle "metafizik kötülük"ün söz konusu edilmiş olduğu Felâk Sûresi (CXIII, 2) ile Nûr Sûresi (XXIV, 5) ni İbn Sînâ'nın tefsirleri bu kabildendir.

Goichon'a göre, İbn Sînâ'da (*İşârât*, 126, 325-326) "*Al-'Akl al-Fa'âl*"in ateşe benzetilmesinin kaynağı *Kur'ân* (XXIV, 35)daki "Nûr Sûresi"ndedir : "Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içerisindedir. Cam ise, sanki, inci gibi parlayan bir yıldızdır. Bu, ne yalnız Doğu'da ve ne de yalnız Batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, neredeyse yağın kendisi aydınlatacak! *Nûr üzerine nûr*dur. Allah dilediğini nûruna kavuşturur" (Cüz, 18, Sûre : 24, (Nûr). A. 35. s. 353. Diyanet İşleri Yayınları. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (*Meâl*). Ankara, 1973). "*Allah Göklerin ve yerin nûrudur*"

aldatırlar, hem de en aykırı ucun, "Tanrılık iddiaları" ile, "ilhad"a, "ibâha"ya, "yalancı peygamberlik" iddialarına varabilecek şekliyle, toplumu zarara sokarlar. (Netekim, aynı fikri paylaşan İbn Tufeyl'e göre de, felsefe ve bilim hazırlığı olmayan kişi, esrükleşince, kendini Tanrı sanır, "Cübbemin altında Tanrı vardır" saviyle ortaya çıkar. Krş. L. Gauthier, *İbn Thofail*, S. 49-50, 1909 Paris, Leroux). Bilgi eksikliklerini tamamlamayan, davranışlarını düzeltmeyen kimseye bu kitabın emanet edilmemesi işte bu sebeplerden ötürü gereklidir. Eksikliği gidermek, felsefenin her alanını, Varlık, Bilgi ve Değer'i, ve bu alanlarda ortaya çıkan güçlükleri bilmekle, davranışlarını kemâle erdirmekle olur. Onun için bu eser, felsefede ileri derecede bilgisi olanlarla, gerekli davranışları kazanmış olanlara, felsefede tartışılacak meselesi olanlara, bilgilerini kötüye kullanmayacak olanlara hitap etmektedir. Aksi halde, toplumda herkes, kendisinin tek başına birer "*Şeri'a*" getirme hakkına sahip olduğunu zannediverir. Çünkü, İbn Sînâ'ya göre, "*İttisal*"in şartı, bir çeşit "ticaret" değerinde olan "Âbid" ve "Zâhid" merhalesini geçip, onları arkada bırakıp, "Ârif" merhalesine erişmek, oradan da "Ârif Mütenezzih" merhalesine ulaşmaktır. Bu mertebe, İbn Sînâ'nın insan için düşünmüş olduğu "İnsân-ı Kâmil" mertebesidir. "Âbid" ve "Zâhid"in aşılacak birer mertebeyi temsil etmekte olması, Fârâbî'nin "*Zâtın arızî levâhiki*", İbn Sînâ'nın ise "*Beden alâiki*" dediği hususu, haksız yere, "*Iskat-ı Vasâ'it*" veya "*Beş Müstebitten Kurtuluş*" olarak yorumlamak gibi bir sakınca arzeder. İbn Sînâ, *İşârât*'ın sonundaki "tenbih"i ile, samimî olarak bu sakıncayı önlemek istemiştir. Samîmiyetinin gerçekliği yaşamış olduğu hayatıdır. Onun hitabetmiş olduğu öğrencileri, Gerçek'in, yani, "*Tecelli*"nin, "*İttihad* (Birikmek)" ile değil, "*İttisal*" (Varış) ile kavranılacak bir şey olduğunu çok iyi bilirler. Bilgilerinden ve insana saygılarından ötürü ne insanı aldatırlar, ne insanı Tanrı yerine geçirirler, ne de kendilerini Tanrı yerine korlar. Gilson, St. Thomas'ı hazırlayan Guillaume'un "*Necesse esse per se*"yi, herşeyin Tanrı olması anlamını taşımayıp, her şeyin varlığının Tanrının varlığına bağlı olması anlamını taşıdığının farkına varmış olmasını, İbn Sînâ'dan alınma bir husus olduğunu, haklı olarak, vurgulamaktadır. (Gilson, *La-Philosophie Au MA*, S. 416). İzmirli'ye göre, İbn Sînâ'yı bütün hususîyeti ile anlatan iki eseri vardır : Biri *Hayy İbn Yekzân*, diğeri *İşârât*. Ona göre, *İşârât*, İbn Sînâ'nın *Zebûr*'udur; çünkü, onu en son yazmıştır. Bu eserinde, İbn Sînâ'nın şahsî felsefe tefekkür gücünü ve erdemlerini sergilediğini, gerçekten, açıkça görmekteyiz. *Kutatgu Bilig*'i ile Ulu Hâcib, İbn Sînâ'yı bu fikrinde yalnız bırakmamaktadır :

"Bayat men tigücü kişide haşı
"Ajun kaldı bardı ol it sakışı, 3526.

Âyetinde Tanrı, İbn Sînâ'ya göre, "Nûr ul-Envâr" olmaktadır - "Nûr ul-Envâr" terimi Platon'a atfedilen *Mektuplar*'da da geçmektedir. Burada, İbn Sînâ'ya göre, "Nûr Allah", Aristoteles'in "Nûs"udur - Burada, Asklepios'un "Evrende Güneş ne ise ruhta akıl odur", Hermetik yayınların "Göksel hediye akıldan en çok insanlar yararlanmaktadır", Aristoteles'in" İnsan akıllı bir hayvandır" ve "Tanrı, aklı, ruhta bir ışık gibi yaktı" cümlelerini ve Aristoteles'te "*Nûs*"un "akılsal sezgi" ile "*noesis*"e, "*logos*"un ise "*discursus*" ile "*episteme*"ye ulaştırdığını ve Mezopotamyalıların gökün "Doğu kapısı"ndan devamlı bir "akı (flux)" aktığına olan inançlarını hatırlayalım-. "*Ateş değmese bile, neredeyse yağın kendisi aydınlatacak*" Âyetinde geçen "ateş"i, İbn Sînâ, "al-'Akl al-Fa'âl" olarak anlamaktadır. (*Peygamberlik Üzerine*, *Şifâ*, I, 360-361; *Ruha Dair*, V, 6). "*Nûr üzerine nûrdur*" Âyetini İbn Sînâ "al-'Akl al-Fa'âl"in ışığının, insan ruhunun kazanmış olduğu ışık üzerine geldiği mânasında almaktadır. İbn Sînâ'ya göre, bu halde insan, "*al-'Akl al-Fa'âl*"in hediyesini kabul etmektedir. Bu halde, insan ruhu "Akl-ı Müstefâd" halinde bulunmaktadır. "Al-'Akl al-Fa'âl", ruh mâkûller dünyasının hududuna gelince, yani, insan *en uyanık* bulunduğu bir haldeyken, insan ışığa doğru uzanmışken, ortaya çıkar; oysa Corbin, temelsiz olarak, İbn Sînâ için, "vision"un *uyku*da iken gerçekleştiğini söylemektedir (Goichon, *Hayy*, S. 28, not 2). İbn Sînâ'nın *Hayy İbn Yakzan*'ında geçen kişinin adına yani, "Uyanığın Oğlu Diri (*Oduğ*'un oğlu *Tınğ'lı*)"ye, dikkat edilecek olursa, Goichon'un haklı olduğu anlaşılmış olur - Hatırlanacak olursa, Umnapiştim (Ziu Sudra) de tanrısal olma yolunu arayan Kılkamış'a "Sakın uyuma" demişti. Toplumsal hayata katılmazdan önce hayvanları ile birlikte yarı hayvansal bir hayat süren Enkidu ise, Asterte'nin yardımcılarından bir kızın aracılığıyla toplumsallaştırıldıktan sonra, *sekiz* gün *uyudu*, sonra *uyandı* - . Bu kişinin, "Yakzan" veya "Yakazan" olan, yani "uyanık" olan bir kişinin, "Hayy" (bilgen?) olan, yani, "Diri" olan oğlu - "Diri" demek, *Rûh Kasidesi*'nde tarif edildiği üzere, daima idrâk içinde olan, bilinci daima parlak olandır - olduğu anlaşılır; ismin anlamı, demek ki "Uyanığın oğlu Bilinçli (Bilgili?)" olmuş oluyor. Mehren ise bu ismi "Le Vivant fils du Vigilant" olarak anlıyordu[15]. İbn Sînâ'ya göre, "*al-'Akl al-Fa'âl*" madde ile hiç karışmamıştır, o, "*Mukarrebîn* Melekler"den biridir, sonuncu "*Mukarrebîn Melek*"tir. "*Al-'Akl al-Fa'âl*" gayr-ı maddîdir, yaratılmıştır, ezelîdir, ne büyür ne küçülür. Âyette geçen "*Kandil Yuvası*"nı, İbn Sînâ, "'*Aḳl bi'l- Kuvva*" (Her şey olabilen akıl, "*Nûs dunamei*". Afrodisyaslı'nın "Heyûlânî Akıl, = *Patetikos Nûs*, *Hulikos Nûs*" dediği. Orta Çağda ise Latince'ye "İntellectus Materialis", "İntellectus Possibilis", "İntellectus Passivus", "İntellectu [illegible] Potantia" olarak, Fransızcaya ise "İntellect En Puissance", "İntellect Matériel", "İntellect Possible", "İntellect Passif" diye çevirilen akıl) olarak anlamaktadır. Çünkü

[15] Bk. burada, S. 669

bu "yuva"nın kendisi karanlıktır, ama, o, ışığı her yerden almaktadır. Âyette geçen ve "İnci gibi parlayan bir yıldız"a benzeyen "*Cam*" ise "'*Aḳl bi'l-Malaka*"dir. "'*Aḳl bi'l-Malaka*" (*Nûs en exei*), hem ışığı alır, hem de verir, geçirgendir, şeffafdır, saydamdır; o, ışığı alıp vermeye, geçirmeye alışıktır. Bu, "Adeptus", "İn Habitu", "Adquisitus", "Acquis" olarak çevrilen "'*Aḳl Mustafâd*"dır da. Esasen, Tanrı'dan başka bir akıl, "ışığı", sûretleri, hem alır hem verir, işte bu yüzden "Akıllar"ın hepsi "*müstefâd*" vasfını taşırlar - Fârâbî'ye atfedilen '*Uyun*'da, insan aklı, Tanrı'nın vahyini, tıpkı, güneş ışığının tertemiz suya "ıttıla'ı" gibi alır. Hatırlanacak olursa, Sumerli hikmet Tanrısı Enki, bütün Tanrıların kalplerindekileri biliyordu. O, *Ma*ların emanetçisiydi ve tertemiz, arı, duru suyun tanrısı idi - "Vahiy", içinde bütün varlıkların yansıdıkları bir aynaya benzetilmiştir (Bk. İbn Sînâ, *Şifâ*, *İlâhiyyât*, *Fî Mâhiyat al-'Işk*).

Bu fikir Hıristiyan Orta Çağı, özellikle, Fransiskenleri etkilemiştir (Bk. Gilson, *La Philosophie*, 422). Ancak, Hıristiyan Orta Çağ, "*Akl-ı Fa'âl*"i Tanrı olarak düşünmektedir - İnsan aklının Tanrı vahyini, tıpkı güneş ışığının tertemiz suya "ıttıla'ı" gibi almış olması imajının kökünde, insan, Sumerlilerin Hikmet Tanrısı olan Su'yun, Ea'nın, Baştanrı Gök An'ın emirlerini alması inancının bulunduğunu düşünmemezlik edemiyor. Yaratmayı anlatabilmek için de suyun kaynağından fışkırması, taşması, taşıp yayılması veya ışığın kaynağından taşması imajına baş vurulmuştur -. "*İçinde ışık bulunan*" Âyetindeki "Işık" ise "'*Akl-ı Küllî*"dir. Bu akıl da "Fa'âl"dir, "İlk"tir ve "Mâ'kûl Avval"dir. "*Bereketli Zeytin Ağacı*" ise ruhun "*discursus*" yapan akıllı kısmıdır. "*Yağın kendisi*" Âyetinde geçen "*Yağ*" ise, insan ruhunun "*hads*" yeteneğidir, işte onun için ona daha "*Ateş değmeden*", yani, sanki, o, daha "*al'Aḳl al-Fa'âl*"ile temas etmeden, sanki, neredeyse yanıverecektir! İbn Sînâ ya göre, "*Akl-ı Kuddûsî*"nin durumu işte budur - Fârâbî'ye atfedilen '*Uyûn*'da, bu, "Rûh (Nafs)-u Kuddûsî"dir -.

İbn Sînâ, "Kandil", "Zeytinyağı" ve "Aydınlık" Âyetlerini "*Rûh Kasidesi*"nde de kullanmıştır :

"İnsanın ruhu *kandil* ve ilim onun *aydınlığı*
"Ve İlâhî Hikmet de ondaki *zeytinyağı* gibidir.
"Bu, yanar ve ışık saçarsa, o zaman sana *diri* denilir
"O zaman dirisin, yanmaz ve karanlık kalırsa,
"O zaman sen *ölü* sayılırsın. (Yaltkaya, *İbn Sinâ'nın Hal Tercümesi*, S. 29).

Hatırlanacağı üzere, en-Nûrî de, "Tanrının evi" dediği insanın kalbinde, Tanrının bir ışık yaktığını söylemekteydi. Tanrının, "kendi hazinesi" olan "müminin kalbi" ("Köngül tüpi". "Kögsi közi", Has Hâcib. "Can Gözü", Yûnus)nde yakmış olduğu bu ışık, "takva ışığı"dır. Bu "ışık", etrafa, "*İslâm*", "*İman*", "*Marifet*" ve "*Tevhîd*" nûrları saçar; bu ışık, "Zekâ yağı" ile yanar. Sûfîlerde bütün mesele, "Marifet" ile "Tevhîd"e verilen mânâda toplanır.

"Marifet", insanın Tanrıyı dolaysız bilmesi midir, yoksa insanın Tanrı ile aynı olduğunu yine dolaysız olarak bilmesi midir? Hatırlanacak olursa, İslâm Âlemin'de "*Ma'rifet*" sahibi olduğunu iddia eden Sûfîler üç gurupta toplanırlar : 1. "Evliya : Bunlar felsefî teorilere değil, İslâm dininin kendisine dayananlardır. 2. "İttisâliye". Bunlar felsefe teorilerine dayananlardır. 3. İran ve Hind kökenli inançlara yakın olan ve "İttihâdiye" adını alanlar. "Ene'l-Hakk" diyenler, asıl "Panthéiste" sayılanlar işte bu sonunculardır.

İbn Sînâ bu aynı "*Rûh Kasidesi*"nde kandil - zeytinyağı - aydınlık [16] münasebetine ilişkin fikri, şarap - kadeh - şaraba katılan su münasebetiyle de başka bir açıdan telkine ve bu sonuncu münasebeti üstün tutmaya çalışmıştır:

"Şarap, içine su katılmamış iken, öyle parlıyordu ki
"Onun parlaklığı yanmakta olan kandilin aydınlığını bastırıyordu.

Burada "şarap"ın "*noesis*"e götüren "akılsal sezgi"ye, "su katılmış şarap"ın ise "*episteme*"ye götüren "*discursus*"a karşılık olduğu, bu açıklamaların ışığında, kolayca, sezilmektedir. "Yanmakta olan kandil"in verdiği aydınlık, "içine su katılmış şarap"ın parlaklığı ile eşdeğerdir. O ikisinden daha parlak olan, "içine su katılmamış" (yani madde ile hiç bulaşmamış olan, Fârâbî'nin '*Uyûn*'da, "*ârızî levâhık*"dediği, İbn Sînâ'da "*İskât-ı Vesâit*" veya "*Beş Müstebitten Kurtuluş*" olarak yorumlanmasına metinlerin izin vermediği "*Beden alâiki*"nden tamamen arınmış bulunan) olan "şarap"tır (Yani, cevabını bildiğimiz bir soru sorulduğunda, bizde bulunan bilgi nevinden, "orta terim"i birden kavrayıverdiğimiz haldeki bilgi nevinden olan "akılsal sezgi"dir. Bu, "Ârif Mütenezzih"in de amacıdır. Tanrıyı bir kişisel çıkar uğruna değil, Tanrı olduğu için sevmektir. Tıpkı Yûnus'ta :

"Cennet cennet dedikleri
"Birkaç hûri, birkaç peri
"İsteyene ver sen anı
"Bana seni gerek seni

olarak dile geldiği şekliyle.

Herhalde Tanrıların kendi aralarındaki konuşmaları "işitecek" kadar "âbid" ve "zâhid" olan Ziu Sudra da, kişisel çıkar amacı uğruna değil, ama, Tanrılara duyduğu saygıdan olacak, Tanrıların bütün yaratıklarını, özellikle de insanı, insanın kültür ve uygarlığını bir *tekne* yaparak Tufanda yok olmaktan kurtarmıştı. *Noesis* ve *Episteme* gibi bu iki çeşit bilgiye kimi yazarlar Tanrı Diyonizos ile Apollon arasındaki fark nazarı ile bakmaktadırlar. Böylece, İbn Sînâ'da, "yanmakta olan kandil", "içine su katılmamış şarap" ile kıyaslanınca, "kandil" "discursus"un, "şarap" ise "hads (*noesis*)"in yerini tutmuş olur. *Şifâ* ve *Necât*'ı karşılaştırıp *Necât*'ın *Şifâ*'nın özeti olmadığını, onun *Şifâ*'dan alınmış parçaların yanyana getirilmesi sûretiyle yaratılmış bir eser olduğunu meydana çıkaran değerli bilgin Mlle Goichon'un [17], İbn Sînâ'nın

[16] Bk. Leon Gauthier, *İbn Thofail*, 3. 60, 1909, Paris, Leroux.
[17] Bk. *Distinction*, S. 499-503.

Sûfî'den çok bir filozof olduğu kanaati, onun *Hayy İbn Yakzân*'ını Fransızcaya çevirdiği sırada iyice pekişmiş bulunuyordu. Çünkü, o, *Hayy İbn Yakzân*'ı başka ve yabancı kaynaklara göre değil, "kelime kelime, fikir fikir, cümle cümle" İbn Sînâ'nın geri kalan öteki eserleri ışığında anlamaya çalışmıştır. İbn Sînâ'yı görmediği, bilmediği eski İran kaynakları ile ve tanımadığı, kendisinden sonra yaşamış olduğu için tanımasına da imkân olmadığı Suhreverdî ile değil, İbn Sînâ'yı yine İbn Sînâ ile şerh etme yöntemini uyguladığında, o, *Hayy İbn Yakzân*'ın da "mystique" bir eser olmayıp felsefî bir eser olduğunu tesbit etmiştir. Hayatı boyunca İbn Sinâ incelemelerinde bilimsel yöntemden sapmamış olan bu saygın araştırıcı, tezini destekleyen başka deliller de bulabilmiştir. Şöyle ki : Ona göre *Hayy İbn Yakzân*ın Farsça ve Cüzcanî'nin yaptığı şerhine dayanarak, Corbin, eseri, eserin ruhunu yansıtan fasıllara uygun olarak yayınlamıştır [18]. Ama, Corbin, hem Farsça şerhin hem de Farsça çevirinin etkisinde kalarak, bu neşrine eski İran kaynaklı ve "Gnostique" etkili notlar ve açıklamalar eklemiştir. Veya İbn Sînâ'yı İbn Sînâ'nın bilmediği, görmediği ve tanımadığı ve tanımasına imkan olmayan Suhreverdî ile açıklamaya çalışmıştır. Oysa, Goichon'a göre, *Hayy İbn Yakzân*'ın hiç bir yerinde "gnose"a ait bir iz bulunamıyor. Mlle Goichon, Corbin'in tersine, İbn Sînâ'yı anlatırken, "gnose" ve "gnostique" terimlerini kullanmaktan, özellikle, kaçınmıştır. Çünkü ona göre, "gnose", ya (1) "Cabbala"dan kökünü alan, yarı hıristiyan, yarı Yeni Platoncu bir "éclectisme théosophique"tir, ya (2) dindar, ama, müslüman olmayan filozofların görüşüdür, ya da (3) St. Paulus'ta olduğu gibi, putperestlerin inançlarına karşı, Hıristiyanların asıl görüşünü temsil etmektir. – "Aydınlanmış" (yani, "*gnosis*"e ermiş) hıristiyan, Putperestin inancından kendininkini ayırmaya, onların Tanrılarının birer yapıntı ("fiction"), kendi tanrısının ise, asıl Tanrı olduğunu bilir. St. İrénée, "gnostique"lerle mücadele ettiği sırada, "*pseudonumos gnosis*" (yalancı bilgi, yalancı aydınlanma, sözde bilgi) ile "*gnosis alethes*" (gerçek aydınlanma, gerçek bilgi)i ayırmayı, hıristiyanlık lehinde, başaracaktır–. Ama bu anlamların İbn Sînâ'nın kastetmiş olduğu "extatique" durumla bir ilgisi bulunmamaktadır [19]. Gilson, *la Philosophie au Moyen Age* adlı eserinde, "*gnosis*"i, felsefe tarihinde yerli yerine yerleştirerek, çok açık bir şekilde anlatmış olduğu üzere, "*gnosis*"in anlamını şöyle belirliyor : "Vahiyle (sözkonusu olan vahiy, hıristiyan vahiy verileridir) gelen imandan yola çıkıp, o imanı öyle bir "gnosis"e çevirmektir ki, insan o "gnosis" ile Tanrı ile birleşmeye muktedir olur". Bu, insanın, "dinsel iman" ("*Pistis*")ının,

[18] Corbin, *Avicenne Et Le Récit Visionnaire I le Récit de Hayy İbn Yaqzan*, Têhéran 1952, *Etudes* II, *Notes III* 1947 İbn Abî 'Usaibi'a'ya göre, İbn Sînâ, *Hayy İbn Yâkzânı* Ferdicân kalesinde yazmış olup, "*Akl Fa'âl*'e *remzen*, muhayyel bir eserdir" (Yaltkaya, *Hal Tecümesi*, S. 33). Hatırlanacağı üzere, Mehren, *Hayy İbn Yakzân*'ı, ancak, İbn Zayla tarafından yapılmış Arapça şerhine dayanarak anlayabilmiştir.

[19] *İşârât* çevirisi, 486 Not 1.

"sagesse"e döndürülerek elde edilen "*pistis sophia*"sı yoluyla, tanrı ile birleşmesidir. İşte "gnosticisme"i "Hıristiyanlığın apaçık ve köktenci biçimde Hellenleştirilmesi" olarak görmek isteyenler veya onu bir "Hıristiyan Felsefesi girişimi" sayanlar buraya dayanırlar. Ama, "gnostique"ler ne Yahudilerin ne de Hıristiyanların Tanrısını tanrı olarak tanırlar, bu bakımdan, onlar, "Anti judaist" ve "Antichrist" çerçevede mütalaa edilirler. Çünkü onlara göre Tanrı hiçbir vasıfla vasıflandırılamaz. Bu bakımdan Gilson'un deyimiyle onların Tanrısı bir "Dieu non-être" (yokluk olan Tanrı)dir. "Le grand *Arkhon*", "Nûs", "Logos", "Sophia" v. b. gibi varlıklar bu "Dieu non-être"den "sûdur" (akı, *flux*) yoluyla çıkarlar. "Sûdur" halkaları çok karışıktır – Manicilerde de durum budur –. "Gnostique"lere göre, Yahudiler'in şu "gururlu" tanrısı, aslında, Ay'da oturur – Burası Brahmanların tanrıyı "neti neti" saymalarının, kimi "Ehl-i ta'til"in niçin "Ehl-i telhîd" sayıldığını hatırlamanın tam yeridir. Burası, Sumerlilerin inançlarına göre, *Kur* (öte dünya)un kapısını bekleyen bekçinin veya kapıcının adının niçin Neti olduğunu düşünmenin de yeridir. *Kur*'un, "öllüğün *kör*ü" (ölünün *kur*'u) şeklinde veya "çu-*kur*" veya *kur*-u-(g)" kelimesinde, Türkçede, halâ yaşamakta olduğu da bu arada hatırlanmalıdır –. "Gnostique"lere göre, Yahudilerin ve Hıristiyanların tanrısı, asıl Tanrı değildir. Yahudilerin ve Hıristiyanların Tanrıları birer *Eon* (tanrısal varlık)dur. Çünkü Yahudiler ve Hıristiyanlar, bu "Tanrılar"ın şu evreni yaratmış olduğunu söylemektedirler. Oysa, özellikle şu dünya, taşımakta olduğu kötülükler yüzünden, ne kadar eksik bir varlıktır! Böyle bir dünyayı yaratan Tanrı asıl Tanrı olamaz. Asıl Tanrı başkadır. Onun için, insanlara, "gurûr" etkisiyle, kendini varlığın Tanrısı sayan Tanrının verdiği şu "Yahudî Şeriatı"ndan kurtulmuş, "Zühd ve "Takva"ya dayalı bir ahlâk gereklidir. Tanrılarında adetâ "tenzîl-i rütbe" ettikleri, Tenâsuh yoluyla da olsa "*Ma'âd*"i kaldırdıkları ve kötüden kurtulmak amacıyle kötüyü iyice tanımak gerekçesiyle de olsa "Libertinisme ("İbâhâ")"e yol açtıkları için olacak, Hıristiyanlar da, "Gnostique"lerin bu görüşlerinden dolayı, hiç bir kimsenin "Gnostique"ler kadar Hıristiyanlık düşmanı sayılamayacağı kanısını beslemişlerdir. Şimdi, *Ahd-i Atîk* ve *Ahd-î Cedîd*'de, Tanrının, niçin sık sık, "Asıl Tanrı benim, benden başka Tanrı yoktur" uyarısında bulunduğu daha iyi anlaşılmış olmaktadır. "Gnostique"lere göre, "kötülük" bir görüntü değildir, bir gerçektir, aslîdir, kökü "madde"dedir. "Kötü"den kurtulmak için "düşmüş rûh"un, "madde"yi iyice tanıdıktan, yani, Tenâsuha girdikten sonra, maddeyi terk etmesi, yani, Tenâsuhtan çıkması gerekir. İnsana "Düşmüş ruh"un "Kurtuluş"unu öğreten bilgi işte bu bilgidir, bu "*Gnosis*"tir. Herkes "*Gnosis*"e eremez, ancak belli bir "seçkinler (*electi*, *electa*)" zümresi "*gnosis*"e erebilir. İnsanlar, ancak "*Gnosis*"ile evrenin yaratılışından ileri gelen tâ baştaki hatadan ve "Düşüş"ten kurtulabilirler[20]. Bazı

[20] Gilson, *La Philosophie*, S. 34-35, 42 vd.

yazarlar, "Gnostique"lerin, *Eon*lar (bir açıdan, *Avatara*lar) yolu ile, "sülûk" ve "bâtınî bilgi" sâyesinde, bir yandan, asıl Tanrı ile insan arasındaki uçurumu kapatmaya çalıştıkları, bir yandan da dinler arasında bir uzlaşma aradıkları, bunun ise bir "Théosophie" olduğu görüşündedirler. "*Théosophie*" ise, bilindiği gibi, "Théogonie" yoluyla, "Théurgie"ye, yani insan ruhunu yüksek akıllarla münasebete getirerek onları etkilemeye, kosmogoni yoluyla Astrolojiye, ruhun varlık zincirinde erimesi demek olan bir psikoloji yoluyla "psisurgique"e yani sihir ve keramete, "médécine symphatique"e ulaşan bir görüştür. Gilson'a göre, Plotinos kendi felsefesini işte bu "gnostique" fikirlere bir çeki düzen vererek kurmuştur. Boutroux, Kant ve Hegel'de, onlar Tabiatı Mutlak'a, Mutlak'ı da Akılın değil muhayyilenin ağır bastığı "Esprit (Geist)"ye oturttukları için, "mystique" ve "théosophique" unsurlar bulunduğu kanısındadır. (Burada Hegel'i yorumlamakta, Scheler ile Boutroux arasında nasıl bir fark olduğu da görülmektedir. Çünkü Scheler'e göre, Hegel'de söz konusu olan Akıl'ı Boutroux akıl saymamaktadır). "Gnose"un ve "gnostique" in gelmiş olduğu ve üç çeşidi sayılmış olan anlamlarının hepsi, İbn Sînâ'nın görüşlerine aykırı bulunmaktadır. Goichon'a göre, İbn Sînâ'nın "Ma'rifat" kavramının anlamı, belki, "gnostique" terminolojiden seçilmiş olan "*theoria*" terimi ile karşılanabilirdi. Bu suretle, hem, "Contemplation des intelligibles et contemplation de Dieu" anlamlarına, hem de, Nysse'li Grégoire'ın düşüncesinde belirtilmek istenen, "Connaissance mystique" ile vasıflandırılmış olan zıdlığa uygun bir terim seçilmiş olur. Goichon'un "gnostique" ile "theoria"yı birbirinden ayırması, konuya, neredeyse, umulmadık bir açıklık getirmektedir. Gerçi "gnostique" ile "theoria"yi ayırmak konuya birdenbire bir açıklık getirmektedir, ama, Jabre, *La Notion de Ma'rifa Chez Gâzâlî* (Beyrut, 1958)sinde, Gâzâlî'de uhrevî "*Sa'âda*"nın "nass"a tam inanç, *Sa'âda*'ya götüren yolun ise "*Ma'rifa*" olduğunu söyler. Ona göre "*Ma'rifa*" "Nass'ı yaşamış olma tecrübesidir", asıl (Tanrıyı) *ruyat* ötedünyada gerçekleşecektir (S. 137-138); bu dünyada yaşanmış tecrübe olan "*Ma'rifa*" ne "vision béatifique"tir, ne "union avec le bien-aimée"dir. Sadece, "*Ma'rifa*", peygamberin kılavuzluğunda, "Garîb"leri, "Yetîm"leri, kendi gayretleriyle, Tanrıya yükseltme yoludur. "*Ma'rifa*", "Garîb"lere ve "Yetîm"lere "*Mi'râc*"ı, "İsrâ" ("ascention nocturne")yı mümkün kılan yoldur. Ancak, Jabre, Gâzâlî'de "*Ma'rifa*" kavramını, Plotinosçu modeli (*Enneades*, IV, 8) kullanarak anlamaya çalışmaktadır. Şöyle ki : Gâzâlî'de "*Ma'rifa*", Plotinosçu "gnose"-dur, ama, terim Yeni Platoncu "supra sensible" her tür muhtevasından boşalmak şartıyla. Plotinos'ta, Temizlenme - Temaşa (görünç) - Birleşme'den ibaret üç safhada Tanrıya çıkılır. Oysa, "*Ma'rifa*"nın konusu yalnız Tanrıyı tanımaktır, yoksa "Union" ("Birikme") ve "Possession du sujet à l'objet" değildir. *Enneades*da sayılan erdemler, Gâzâlî'de şekil ve kılık değiştirmişlerdir. Meselâ, "nevâfil" ile beslenen "zikr" (*Kur'ân*ı düşünmek), "assimilation à Dieu"dür. Plotinos'ta "procession", "ascention", "émanation" ana

kavramları "destinée (fin dernière)"yi, "vie dans l'Au-Delà"yı bertaraf etmek, sadece, Bir'e varmak içindir. Oysa Gâzâlî'de, İnsanın menşei, İnsanın ruhu, Evren, Tanrı ve Ma'âd ana kavramlardır. Gâzâlî'de mümin, *Kur'ân* temelinde, Peygamber rehberliğinde, Tanrıya gidiyor, orada *Levh-i Mahfûz* emri gerçekleşiyor, Plotinos'ta filozof akıl ışığında Bir'e gidiyor, Bir'de kayboluyor, "birikiyor". Plotinos'ta "gnose", "*aplosis* (extase)"e varır. Ancak "*aplosis*" bir "theoria", bir "vision" (görünç) değildir, "vision unitive"dir. "*Ma'rifa*"ise bir "Fenâ = perte de la consicience à soi-même"dır. Gâzâlî'nin "Fenâ"sı ruhsal bir olaydır, oysa Plotinos'unki varlıkta "Fenâ"dır. Jabre'a göre, İhvân us-Safâ, Karâmıta, İsmaîliler, Fatımîler, Nusayrîler, Dürzîler... "ihtilâlci teşekküller", kendi "mithos"larının felsefî bir yorumunu Yeni Platonculukta aradılar, *Enneades* IV, 8'de geçen "ascention nocturne"ü, "İsrâ" ve "Mi'râç" olarak anlamak istediler. Onlara göre bu "İsrâ" Peygamberinki değil, "Yetîm"lerin ve "Garîb"lerinkidir, bu dünyada iken "Ru'yet"e ermektir. Gâzâlî, bu konudaki görüşlerini, Jabre'a göre, İsmailî - Batınî - Talimî'lere borçludur. Çünkü Yeni Plotonculuğu, o, bunlar aracılığıyla tanımıştır. Hattâ Gazâlî Bâtınîlerden "gnose"u almış, onu "Ma'rifa" haline sokmuştur [21].

Sayyid Husayn Nasr da İbn Sînâ ile ilgili incelemesinde [22], İbn Sînâ hakkında, tıpkı Corbin'in yapmış olduğu gibi, "gnose" ve "gnostic" terimlerini sakıncasızca kullanmıştır. Ayrıca, o, "gnose"a "cüzînin küllî içinde bütünleşmesinin tamamlayıcı fazı" gibi kaynaklarda geçmeyen bir tanımı da uygun bulmuştur. Ama, bu tanım öyle geniştir ki onun "gnostique" ve "theoria" arasındaki farkta belirtilmiş olduğu açıklıkta spesifik anlamını yakalamak mümkün olamamaktadır, veya yakıştırılan bu anlam "*Lem'a*" ile de karışmaktadır, veya "*Lem'a*" yerine geçmektedir. "*Lem'a*", yani, "İlâhî *tecellîye* kavuşmak için parlayan anî ışık", bilindiği üzere, Sûfiye'nin "*Bereket*" kavramına dayanır. "Bereket", "İlâhi Hayr'ın bir şeyde devamı ve subûtu"dur, "Uhrevî" ve "İlâhî Sa'âda"dır (Râgıb el-Isfahânî, *İA*). Onun için, "Mubârek", "İlâhî Hayr'ı haiz olan şey" olarak tarif edilir, "Kudsî" anlamına gelir. "Kudsî", "İlâhî Hayr, hadsiz ve hudutsuz olarak, arkası kesilmez bir şekilde zuhûr ettiğinden, kendisinde derecesi tayin edilemeyen bir bolluk müşahade edilen şey" olarak tarif edilmiştir. "Teberrüken" ise, "İlâhî Sa'âda'ya vesile olması için" anlamındadır. "Murîd", "Teberruk"u bir"lem'a" olarak, "İlâhî *Tecellî*'ye kavuşmak için parlayan ânî bir ışık olarak" saklar. Ama, "lem'a" tek başına, temelde, nasıl bir ontoloji bulunduğunu göstermediği için, kapalı bir terimdir. Çünkü onun, Tanrıyı "Eflâk" ile özdeşleştiren Mecûsî Filozoflar'ın terminolojisinin veya "Hulûl"cü terminolojinin

[21] Bu tartışmalar için ayrıca Bk. Mehmet Aydın, *Gâzâlî'nin Hubb Nazariyesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXII, 1978, 307-314. ve M. Watt'tan çeviri : *Gâzâli ile İlgili Bazı İncelemeler, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, İlâhiyat Fakültesi, Ankara, V, 1982, 129-139.

[22] Sayyid Husayn Nasr, *Three Muslim Sages*.

bir kalıntısı olup olmadığı temin edilemiyor. Acaba "lem'a" "theoria" mıdır? - Çünkü, "gnostique" Basilide dahi "Sudûr (Akı, *flux*)" için, "Yansıyan ışık gibi" terimini kullanmaktadır (Gilson, *La Philosophie*, S. 36). Bütün mesele şuradadır: Acaba "Lem'a" ile veya "theoria" ile, "Ben" ile "Ben - Değil"in ayniyeti hakkında bilinçte bir parlama mı oluyor, bir "yakîn"mi hasıl oluyor? Kısacası, Brahman gibi, "Aham brahmasti" veya Hallâc gibi "Ene'l-Hakk"mı deniyor? Yoksa, "Ben-değil" (Yani Tanrı) hakkında, doğrudan doğruya, dolaysız bir "yakîn" mi hasıl oluyor? Madem ki "gnose", Yahudilik, Hıristiyanlık ve başka dinlerle ilgili olan ve ama İslâmiyetle bir ilgisi bulunmayan bir kavramdır, o halde, acaba, Sayyid Husayn Nasr'ın İbn Sînâ'yı bu tarzda yorumlamasının anlamı ne olabilir? Meselâ, İslâmiyeti belki yine, İslâmiyetin, belki de Avatara'lara yer veren başka dinlerin önderliğinde, başta Hıristiyanlıkla, sonra öteki "kitaplı" ve "kitapsız" dinlerle birleştirmeye yönelik olan ve, Orta Çağ'da çeşitli türden girişimlerine tanık olduğumuz bir çeşit din birliği arama veya, tam tersine, Modern Çağ düşüncesine uygun biçimde, ucu ta Nietzcshe'ye veya bazı "Existentialist"lere ve "Personalist" denen akımlara ulaşacak olan insanın kendisinin Tanrılığını ilân etmesi gayreti midir? Metinlerden bunun cevabını çıkarmak mümkün olamıyor; çünkü, meselâ, Scheler Gerçek'i "arı insan aktları"na, "intentionalité"ye, "intentionalité"yi, "emotional" ve "apriori (Değerler)" birer "intentionalité" olmaya, bunları ise "kişi olma"ya – kişiler nesneleştirilemezler –, "kişi olma"yı *all Mensch* (Tanrı İnsan, İnsandan Tanrı)" olmaya indirgemiştir. "All Mensch" olma yolu "örnek İnsan"ı taklidden geçer. "All Mensch"ya İsâ'dır, ya da İsâ *taklîd* edilerek, "All Mensch" yani, insan olunur. İnsanlar ancak Hıristiyan olursa, minyatür cinsten de olsa, tanrılaşırlar. Yahut ta bu teoriye göre, insanlar birer minyatür tanrı adayıdırlar. Bu tarafıyla "personalisme", bir Hıristiyan Hümanizması olmuş olmaktadır. Scheler'e göre, insan, sonuçta, ancak hıristiyan değerlerle eğitilmekle insanlaşır. Yeni Ontoloji Akımı'ndan Nicolai Hartmann ise, Tanrıyı büsbütün öldürerek insanları tanrılaştırma veya hürriyetlerine kavuşturma inancındadır. Çünkü onun gözünde, insanın hürriyetine biricik engel Tanrıdır. Netekim, ateist egzistansialistlerce de, insan, kendi "Pro-jet"leriyle insanlaşır, kendini yaratır, hürriyetini gerçekleştirir. Tanrı ise gerçeksizdir.

Yunus, XIII. yüzyılda,

"Sen sana ne sanırsan, ayruğa da anı san,
"*Dört Kitâb*'ın mânisi budur eğer varısa

derken, ondan yüzyıllarca sonra yaşamış olan ve Hint Dini etkisinde kalan Schopenhauer da, "Dinleri iyice seyredince özlerinin aynı olduğunu görürüm, denize akan ırmaklar gibi" diyordu. Bilindiği üzere, kültür tarihinde, özellikle, siyasal tarihte, "ne din, ne devlet", "elbette din, elbette devlet", "bu din, bu devlet", "hiçbir din, ama devlet", "hiçbir din, ama, bu devlet", "o din değil, bu din ve bu devlet", "bu din, ama, herhangi bir devlet", "tek devlet, çok din"... yelpaze dilimleri tartışılıp durmuştur, halen de tartışılmaktadır. Burada, İbn Sînâ'nın, "Bu şaraba düşkünlerden bazıları, bunun hakkında, Hıristiyanların Mesîh'e söylemiş oldukları sözü söylemişlerdir", "ama eğer bu şarap bir hayyiz işgâl etmemiş olsaydı ve bir mekânda bulunmamış olsaydı, ona *Ta'lîl Olunmayan 'İllet-i Ulâ* derdim" (Yaltkaya çevirisi) beyitlerini hatırlarsak, Hıristiyanlığın, bir birleşme söz konusu olduğu taktirde, taşımakta olduğu teorik güçlüğe İbn Sînâ'nın işaret etmekte olduğunu görürüz. İbn Sînâ'nın kiliseye gitmeyen Sehl el-Mesihî'ye bir risâle yazmış olduğu da hatırlardadır. 'Utârid'e yakaran ve İbn Sînâ'ya atfedilen bir manzûmeden, Yaltkaya, bizi haberdar etmektedir. (*İbn Sînâ'nın Hal Tercemesi*, S. 31, 1937, TTK *İbn-i Sînâ* içinde) İbn Sînâ'ya "gnostique" açılı bir yorum getirmek, İbn Sînâ'ya bu tarzda yaklaşmak, onu Suhreverdî'ye veya İbn Arabî'ye indirgemek olur. Oysa, gerek Suhreverdî'nin gerekse İbn Arabî'nin, zamanın siyasal otoritelerince nasıl karşılanmış oldukları bilinmektedir. Hattâ Mekkârî, "İbn Arabî, ibadetlerde *zâhirî*, itikad bakımından *bâtınî* idi" bile demiştir [23]. Ali İbn Şeyh Fazl Allah el-Ceylânî'nin, Şirâz'da, 1062 H. de yazmış olduğu *Tavfîk aṭ-Ṭaṭbîk* adlı eserinde, İbn Sînâ'nın fikir kimliğinin hararetle tartışılmış olduğunu anlıyoruz. İbn Sînâ acaba "İmamî" midir? "İsnâ 'Aşara"den midir? "Zeydî"midir? "Kefere-i Zenâdıka"dan mıdır? "Ehli Sünnet"ten midir? [24]. Suhreverdî'nin ve İbn Seb'în'in ise Peygamberlik bekledikleri kaydedilmektedir [25]. Üstelik, hem Sayyid Husayn Nasr'ın kendisi bu indirgemenin yapılamayacağının bilincindedir, hem de asıl önemlisi, İbn Sînâ'nın ontolojisinin temelinde, doğrudan doğruya, Fârâbî'den gelen "Vâcib ul-Vucûd Bizâtihi", "Mümkün ul-Vucûd Bizatihi" ayrımının bulunmakta olması, onda "*İttihâdiye*"ye karşı tam bir engel teşkil etmektedir. Bu ayırım temelde durdukça, bu ayırım temelde kaldıkça "*Ârif*"in veya "*Ârif Mütenezzih*"in amacı, asla, Seyyid Husayn Nasr'ın yorumlamış olduğu biçimiyle, İbn Sînâ'nın "İlm-i Havass" adını verdiği ve kutsal metinlerin "Te'vîl"ine dayalı ve adı, derecesine göre, "*Ma'rifa*", "*İrfân*", "*Mu'ârafa*" (veya "*İşrâk*", "*Kaşf*", "*Mukâşafa*") [26] olan bir bilgi aracılığıyla, insanın "*Hakikat* ile özdeş olması" olamaz. Burası tam, "Hakikat"in "vérité" ile "réalité" anlamlarını biribirinden ayırmanın yeridir. "Vérité", İbn Sînâ'nın düşüncesinin temelinde bulunan Aristoteles'e göre, "bilginin, konusuna uygunluğu"dur, oysa "réalité" varlığın kendisidir. Suhreverdî, varlığı ve bilgiyi "*nûr*" saymakla, varlığı bilgi ile özdeşleştirmiş, tam Aristoteles'in veya "Meşşaîyyûn"un karşısında yer almıştır. İnsanın "hakikat" ile özdeş olması demek, eğer, "hakikat"in "réalité" anlamı kastediliyorsa, bu, insanın Tanrı,

[23] Goldziher, *Zâhirîler*, S. 147. C. Tunç çevirisi. 1982. İlâhiyyat Fakültesi Ya.

[24] Bk. Muhammed Mustafa Hilmî, *İbn Sînâ wa'ş-Şi'a, al-Kitâb al-Zahavî* içinde. Bağdad 1952, S. 73-80.

[25] İzmirli, *İbn Sînâ'nın Felsefesi, İbn-i Sînâ*, 1937, S. 41.

[26] *İbn Sînâ'nın Felsefesi*, S. 30-31.

Tanrı'nın insan olduğunu iddia eden "Vahdet-i Vucud"çu bir görüş demek olur; durum açıktır, tevile tahammülü olmasa gerektir. İnsanın Tanrının tâ kendisi olduğu tezleri "réalité"yi veya "var"ı yüklem saymaktan ileri gelir, meselâ, "Tanrı, şu İsa'dır" gibi. Oysa "Şu İsa", ancak konu olabilir, yüklem olamaz (Meşşâî Tez. İşrâkî tez ise bunun tersini savunur) [27]. Oysa, "var" hiçbir zaman yüklem olamaz, o hep konudur, yüklemler onun üzerine gelirler. Kant'ın dediği gibi, varlık bir yüklem veya bir sıfat değildir. Öyle ki Kant'a göre, "Yüz hakikî Taler ile yüz hayalî Taler arasında hiçbir vasıf farkı yoktur, ancak birisi hayalimizde, ötekisi ise cebimizde vardır". Eğer, "hakikat" "vérité" anlamını taşıyabiliyorsa, o zaman, insanın hakikat ile özdeş olmasının anlamı tamamen değişir. Bu halde, insanın, Tanrı hakkındaki bilgisinin "yakînî" bir bilgi olduğu anlaşılır. Bu demektir ki insan bir çıkarış ile değil de, "yakînen", Tanrının Tanrı, insanın da insan olduğunu bilmektedir; arada insanın Tanrı, Tanrının ise insan olması gibi "Varlıkta bir özdeşlik" veya bir "Varlık özdeşliği" yoktur. İbn Sînâ'nın "mystique" sayılan öteki eserlerindeki amacı, bir filozof olarak, sadece, felsefî inancı doğrultusunda, "insan olmak"ı, "gâye"sine, "kemâl"ine erdirmektir, tamamlamaktır, o kadar! Ancak, o, insanın "gâye"sine varmasını, o eserinde, "allégorie" lerle anlatmaktadır. Allegoriye başvurmak, felsefenin yabancısı olduğu bir şey değildir. Bilindiği üzere, Platon'un Mağara, At, Kuş gibi allegorileri ünlüdür. Sumerli epiklerde ve mitolojide de allegoriler kullanılmıştır. İnsan olmak demek insanın "*telos*"una, "gâye"sine varması demektir. Bu "*telos*", insanın Tanrının yerine geçirilmesi, Hallâc'ın deyimiyle "okunu isâbet ettirinceye kadar Tanrı'nın oklanması", veya Nietzsche'nin deyimiyle "Tanrı'nın öldürülmesi" değildir. Tam tersine, asıl varlık olarak Tanrı'yı tanıyıp O'nu bilmeye, O'nu anlamaya, O'na benzemeye çalışmaktır. Bu yolla da, artık, "kula kul olmak"tan kurtulmaktır. Bu amaçla, Tanrı ile "Âbid" ve "Zâhid" adı altında bir çeşit "ticaret" ilişkilerinden sıyrılıp, "*Ârif*", daha doğrusu, "*Arif Mütenezzih*" ilişkilerine girmektir. Bu, ortada, ne bir korku, ne bir arzu, ne de bir karşılık sâiki olmaksızın, Tanrı'yı Tanrı olduğu için istemektir, Tanrı'ya Tanrı olduğu için yönelmektir. Böyle bir yöneliş Tanrı'yı herhangi bir sâikin âleti, vasıtası, *pragması* olmaktan kurtarır. Çünkü, "*Arif Mütenezzih*" ne "Zâhid" gibi bu dünya nimetlerinden yüz çevirmenin ("Dartmış kudret kılıcın, çalmış nefsün boynunı. Nefsünü depelemiş elleri kan içinde", Yûnus) karşılığında Tanrı'dan Öte Dünya nimetlerini uman biridir, ne de "Âbid" gibi, bu dünyada Tanrı'ya durmadan kulluk ederek, Öte Dünya'da Tanrı'dan bunların "mücazât"ını bekleyen biridir. "*Ârif Mütenezzih*", Tanrı'dan hiçbir karşılık beklemeden Tanrı'yı isteyendir, Tanrıyı sevendir. Tanrı'yı doğrudan doğruya bilmenin bekleyişi içinde, "Rûyet"e

[27] Bu konunun tartışılması hk. Bk. Troupeau, *Abû Sulaiman Al-Sicistâniye Atfedilen "Varlıkların Prensipleri Hakkında" Bir Risâle*, 113-117, *Araştırma*, VII, 1969 (1971)

hazırlıklı olan kişidir. "*Ârif Mütenezzih*", Yûnus'un o ünlü yakarısının arka plânında da sezilendir :

"Cennet cennet dedikleri
"Birkaç hûri birkaç peri
"İsteyene ver sen anı
"Bana Seni gerek Seni.

İşte bu yüzden Sümerli hükümdar Ziu Sudra'nın gerçek hikmet sahibi olduğunu söyleyebiliyoruz. Bu hükümdarın hikmeti, Tanrıların Tanrı, insanın insan olduğunu anlamaktan ibarettir. Tanrı'ya en büyük ibadet, O'nun yaratıklarını yok olmaktan kurtarmaktır, özellikle, insanı ve insanın kültür ve uygarlığını! Ziu Sudra, bunu, kendine, yani, insanın aklına ve tekniğine dayanarak yapmıştır. Bu hareketi, onu, Tanrıların gözünde, Tanrıların katına yüceltip ebedîleştirmiştir. İbn Sînâ'da "*Ârif Mütenezzih*"in Tanrı ile "Buluşma (*Visâl*)" hazırlığı olan "Beden Alâiki"ndan kurtuluşu ise, ne Karamıta'nın bir "*Iskât-ı Vesâit*"i istemidir ve ne de, yine, Karamıta'nın "*Beş Müstebitten Kurtuluş*" emrine riayettir. Sadece, "Buluşma"ya, yani, "*Hads* (Aristotelesteki *Noesis*)" ile doğrudan sezivermeye engel çıkaran Duyuları ve Muhayyileyi "paranteze almak"tır, "orta terimi" birden veya birdene yakın surette kavratan, o doğrudan "*Hads* (*Noesis*, Akılsal sezgi)"e erişmektir. "Akl-ı Kuddûsî"yi kendi gayreti ile, mümkünse, kendisinde oluşturmayı denemektir. Aristoteles bu sezgiye, bilindiği üzere, "*Noesis* (Akılsal sezgi)" diyordu ve ekliyordu: "Tıpkı, önceden cevabını bildiğimiz bir soruyla karşılaştığımızda, cevabını veriverircesine (bir bilgi)". İbn Sînâ, burada, Aristoteles'i tamamen benimsemiş durumdadır. Bu, Tanrılardan "Ebedî Hayat (Breath Eternel)"ı alabilmiş, böylece, Tanrılarla bir ortak noktaya sahip olmuş Sumerli hükümdar Ziu Sudra'nın zihniyetini de benimsemek demektir. İşte "*Ârif Mütenezzih*", bu halde, "Bilfiil İnsan"laşmış olur, insanın üzerinden "insan adaylığı" kalkar. Çünkü, o, artık, insanın "*telos*"una erişmiş bir insan olarak bulunmaktadır. Burada, insanın "*telos*"u ile "*ethos*"u birleşmekte, üst üste gelmektedir. Buradan İbn Sînâ'nın "buluşamayanlar"ın, henüz insan değil, ancak, insan adayları olduğu sonucunu çıkarması gerektiği anlaşılmaktadır. O, bilim ve felsefeden öğrenmiş olduklarının sonucunda, "*kişi* olmak" istemektedir, "*kişi son*"u olarak kalmak istememektedir. Vardığımız bu sonuç İbn Sînâ'nın *Şifa*'sının *İlâhiyyat Bahsi*'nin ve *Fî Mâhiyat al-'Işk*'ının sonunda gelmiş olduğu sonuç ile aynıdır. Çünkü, İbn Sînâ'nın kanaatına göre, "adâlet" kavramını "Evrende - Toplumda - İnsanda adâlet" olarak bütün çıkarsamaları ve içerikleri ile anlamış, davranışlarını buna göre ayarlamaya çalışmış kişi, bu dünyada, ancak insandan yapılmış olan bir Tanrı, bir "*Rabb-ı İnsanî*" olur. İşte asıl ona tapmalıdır. Bu, insanın, yukarı çıkarak, Tanrı'ya ulaşma çabasıdır, Tanrıyı *taklîd* etmesidir, yoksa Tanrı'nın aşağı inerek, insan şahsında "tecessüd"ü değildir; "*Hulûl*" yoktur. Çünkü İbn

Sînâ, "Eğer, bu şarap bir hayyiz işgâl etmemiş olsaydı ve bir mekânda bulunmamış olsaydı, işte, ancak, o zaman, ona *Ta'lîl Olunmayan 'İllet-i Ûlâ* derdim" diyor. İbn Sînâ'nın "*Rabb İnsanî*"sine Sicîstânî, daha önce "*al-Şahs al-İlâhî*" demiştir. Gerek "Şahs-ı İlâhî" gerekse "Rabb-ı İnsanî", Fârâbî'nin "Medine-i Fâzıla"sının başında bulunmaya lâyık olan, "gâye"ye varmış olan idarecidir : "*Melik-i Âdil*". "Melik-i Âdil" Sumerlilerde, bir kez, "Sipasi" ("Sürü"yü doğrulukla, doğru yolda güden "Çoban") Gudea ile, bir kez de "'Âbid", "Zahid" "Ârif" hükümdar Ziu Sudra ile karşılaştırıldığında, görülür ki, toplumu sadece, bir "sipasi" olarak idare etmek, Sumerlinin özlemlerini karşılamamaktadır. Sumerli daha fazlasını istemektedir. Onun için, Sumerli "Kâtib (Dubgar)", herhangi bir hükümdara değil, isterse bu hükümdar bir "sipasi" olsun, isterse, Kılkamış gibi "Âbid" ve "Zâhid" bir alp hükümdar olsun, hattâ isterse uygarlaşma yolunda çok meşakkat çekmiş Enkidu veya "Âbid" Adapa veya eşine sevgi dolu olan Etena olsun, Tanrıların yalnız Ziu Sudra'ya kendileriyle ortak olan bir taraf vermesini, "Breath Eternel" bağışlamasını kayd etmiştir. Çünkü Ziu Sudra Tanrılara gerçek ibâdetin, "'Âbid", "Zâhid" olmaktan da ileride ve ötede "Ârif" olmak olduğunu anlamıştır, yani Tanrıların yaratıklarını, bitkiyi, hayvanı, insanı, insanın kültür ve uygarlığını, insanlar arasında hiçbir fark gözetmeksizin, bilim ve teknikle korumak, esirgemek, kurtarmak, sürdürmek olduğunu anlamıştır. İnsan için Tanrı olmanın yolu işte buradan geçer, yoksa kendi kendisini doğrudan veya dolaylı yollarla Tanrı ilân etmekten geçmez! Her halde, Platon'un toplumda adâleti gerçekleştirmek, âdil bir toplumu "Adaletli" bir evrene yani Kosmos'a yerleştirmek için "Ya filozofun arhont, ya arhontun filozof olması" isteminin uzak kökleri, işte buralarda olsa gerektir. İnsanlar arasında, ancak Ziu Sudra, başarmış olduğu işlerle bir "Rabb-ı İnsanî", bir "Şahs-ı İlahî", bir "İlâh-ı beşerî" olabilmiştir.

Hatırlanacağı üzere, Aristoteles'te gerçekten var olan şu fertlerdir. Şu fertler "maddî", "sûrî", "muharrik" ve "gâî" olmak üzere dört sebeple varlığa gelirler. Asıl ve gerçek varlıklarda "bilkuvve" olan hiçbir yan ve yön bulunmaz. Asıl varlık, gerçek varlık, bütün "kuvve"lerini "fiil"leştirmiş olandır. O bakımdan "*sûret, sümbebekos, energeia, tô ti ēn einai, entelekheia, telos*, Aristoteles'te aynı anlama gelmektedir [28]. Hem, her bir varlığın kendi içinde onu "kemal"ine ulaştıran bir hareket ilkesi yani, onun "*tabiat*"ı, "*sûret*"i, "*telos*"u, Sicistâni'nin kullanmaya sevdiği terimle "*hikmet*"i (Sumerli "*Ma*") vardır [29], hem de bütün varlıkta, varlığın bütününde bir "gâye" (*telos*) vardır. Onun için doğanın tümünün bir adı da "tabiat" oluyor. İşte Aristoteles'in bu fikri, sonraki filozoflar, özellikle, Müslüman Filozoflar tarafından ele alınıp verimli bir şekilde işlenmiştir. Modern Çağda Leibniz,

[28] Bk. M. Türker, *Aristoteles ve Fârâbî'de*, S. 28.

[29] M. Türker - Küyel, *al Kamâl al-Hâss Bi Nav'il İnsan, Araştırma*, VII, 1969 (1971)

Aristoteles'in bu fikrini *limes* olarak değerlendirmiş, Orta Çağ'da ise Fârâbî, onu en azından insanı tarif ederken, bu tarifle ilişkisi içerisinde değerlendirmiştir. Çünkü Fârâbî'ye göre, insan, ancak, "makûlât"ın yeri olan "*Al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile birleştiğinde, yani, her tür Doğru'ya erdiğinde, Gerçek'i tanıdığında, onun asıl Doğru, asıl İyi, asıl Güzel olduğunu anladığında, üzerinden insan adaylığı kalkar, insanlaşır, insan olur, "bilffiil"leşir, "*telos*"una erer, "*telos*"unu gerçekleştirir, asıl insan zaten budur. İnsanın "*telos*"u da, insanın "*ethos*"u ile birleşir, aynılaşır. Demek ki Fârâbî'ye göre, asıl insan "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile "buluşan"dır, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"e erişendir, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"e ulaşandır. Fârâbî'ye göre, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"e yükselen insan, *Sa'âda*'ya ermiş olandır. *Sa'âda* kelimesinin kök anlamının belli yıldız kümemesinin belli bir şekile "yükselmiş" olması olduğunu burada hatırlamak uygun olur. *Su'ûd, Sa'd, Saîda, Sa'dân, Sa'âda* kelime ailesi, yıldızların belli şekillere "yükselme"leridir. Bu, hem doğanın, hem de insanın ve toplumun yıldız hareketlerinden ve özellikle Güneş ve Ay'dan etkilenen birer sonuç oldukları hakkındaki eski Mezopotamya bilimsel düşüncesinin devamıdır. Varlıklara hem sûretlerini veren, hem de onların bilgilerini edindiren "Akı (flux)"nın Doğu'da olması işte bu yüzden tabiîleşiyor ve "İşrâk"ın kökünü tâ buralarda aramak ihtiyacı artıyor. İnsan için "*limes*", insan için "*gâye*", insan için "*telos*" "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile "*ittisâl*" etmektir. Fârâbî'ye göre asıl insan, gerçek insan "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile "*ittisâl*" etmiş, onun ile "buluşmuş", ona ermiş, ona ulaşmış, ona varmış, ona yükselmiş olan insandır [30]. Bu "buluşma", "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"in içeriklerinin hepsinin bilgisine sahip olmak demektir. Bugünkü deyimle, insanın kültür ve uygarlık yüce değerlerini yaratması, kendisini ona göre ayarlaması demektir. "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" içerikleri, yukarıya doğru, "Mufârakât" üzerinden "Ekmel"e, Tanrı'ya varır, orada son bulur, "gâye"sine erişir. Aşağıya doğru "Ehass"e değer, Ay Altı Âlemini biçimler, hiçbir şekli olmayan "Madde"de son bulur. Bu diziliş, "Vâcib ul-Vucûd Bizatihi" "Vâcip ul-Vucûd Bigayrihi", yani, "Mümkin ul - Vucûd Bizatihi" ayrımına dayalı olup, "Mümkin ul-Vucûd Bizâtihi"nin "Zarûrî", mümkin, "'Ale'l Ekser", "Mümkin 'ale't-Tesâvî", "Mümkin fi'n-Nedret" dereceleri ile mukabil uca, tâ, *Tycke* denen "İttifâkî"ye kadar varır. "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" "ekmel"i "ta'akkul" eder, düşünür, oysa, "Bilfiil Akıl" ancak "ehass"i "ta'akkul" eder [31], o halde "ekmel"i tanımamış olanlar, henüz insanlaşmış olmayanlardır, bunlar insan adaylarıdır. Felâsife'ye göre, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile birleşmek demek "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" olmak ve onun yerine geçmek demek değildir, "*al-'Aḳl al-Fa'âl*"i tam olarak tanımak, gereklerini fiilen yapmak demektir. "*al-'Aḳl al-Fa'âl*" ile "buluşmuş" kişiyi, insan adayları (*Kutatgu Bilig:* "Kişi soñgu") ndan ayırmak için o kişiyi,

[30] *Arâ'*, S. 63, *Tahsîl, Tanbîh,*

[31] *Fî Ma'âni'l-'Akl. Kutatgu Bilig*'de, "*uk*-a-r".

özellikle, Sûfiye'nin kullanmaktan hoşlandıkları bir terimle adlandırmak âdet olmuştur : "*İnsân-ı Kâmil*". Fazl İbn Nâtık der ki : "İbn Tufeyl gibi, İbn Nefîs de *Risalât al-Kâmiliye*'sinde bir "*kâmil*" tipi yaratıp onu yüceltir, hatta "*kâmil*", âhir zaman peygamberini haber verebilmektedir"[32].

Bu "Kemâl ve gâye" kavramının ve anlayışının, Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yaşamış olan Sicistânî'nin *Fî Kamâl al-Hâss bi Nav' al-İnsân*[33] adlı eserinde de devam etmiş olduğunu görmekteyiz. Ona göre ismi yüce olan Tanrı yaratıkları yarattı, onları birbirinden farklı olarak yoktan var etti, onlar arasına biribirine benzemeyen türlü türlü cinsleri ve nevileri yerleştirdi. Onların her birine kendi "*ilâhî sır*"larından öyle bir şey verdi ki onların her biri bir nevi "*hikmet*" tazammun eden bir şekilde belirip ortaya çıktı. Tanrı'nın vermiş olduğu bu şey, yaratıkların her birinden sâdır olan fiili belli bir gâyeye doğru sevk eder. Her şeyin gâyesi yalnız kendine münhasırdır; hiç bir şey başka bir şeyin gözetmiş olduğu gâyeyi gözetmez. Yaratıkların sûretleri başka başka, gâyeleri ayrı ayrı olmakla beraber her yaratık illetine, her gâye sahibi gâyesine erişsin diye tanrısal ışıktan onlara doğru yayılır; bu sûretle en alçak en yüksekle, en sondaki en baştakiyle birleşir. Böylece kuvvetler karışık olarak en üst seviyelerine doğru yükselmeye hazırlıklı bulunurlar. Her şey varlıklara mahsus genel veya özel kemale hakim olan nizamı göstermekte İlâhî Hikmetle birlik olur[34].

Sicistânî'nin bu eseri, aslında, Aristoteles'i temele alan Plotinosçu bir ontolojiye ve psikolojiye oturan, "Mükemmel İnsan (al-Aşhâs al-Kâmila)" ın göksel cisimler vasıtasıyla, "'Akl-ı Küllî"ye *iştirâk* etmesinden ibaret olan bir "Kamâl" ve "Sa'âda" anlayışıdır. Kosmoloji ve "Mufârak Akıllar" anlayışı ile sıkı bir ilgisi olan bu kemâl ve saâdet anlayışı, Islâm felsefesi'nin kurucusu olan Fârâbî başta olmak üzere, X. yüzyılda yaşamış ve Sicistânî'nin temas etmiş olduğu Abû Hayyân al-Tavhîdî, al-'Âmirî ile Miskavayh'te ve İbn Mukaffa' gibi düşünürler çevresinde de bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere Fârâbî'nin "Medine-i Fâzıla" sını gerçekleştirmeyi arzu eden Buveyhli Rukn ud Davla'nın veziri Ebû'l-Fazl İbn 'Amîd, 'Adûd ud-Davla'yi yetiştirmiş, kütüphanesini ve kendi oğlu Ebû'l-Feth'i Miskavayh'ın gözetimine emanet etmiştir. 'Adûd ise, birçok hekim ile birlikte Miskeveyh'i, Sicistânî'yi, Âmirî'yi, Tavhîdî'yi korumuş, Sicistânî ve Âmiri'ye hocalık etmiştir. İbn Sînâ, hayat çizgisine bakılacak olursa, Sâmanlı'ya, Harezmli'ye, Buveyhli'ye ve Kakûyî'lere hizmet arzetmiş, Gazneliden uzak durmuştur. Miskeveyh'in İbn Sînâ ile karşılaşması iddiasına, Arkoun, bir "insignifiante anecdote" gözüyle bakmaktadır[35], ama, Âmiri ile İbn Sînâ'nın yapmış olduğu fikir temasından

[32] Yaltkaya, *Hayy*, 70.

[33] *Araştırma*, VII, 1969 (1971)

[34] Türker, *Sicistânî*'nin *Neşredilmemiş Bir Risâlesi*, *Araştırma*, VII, 1969, (1971), S. 93.

[35] *Miskavaih*, S. 89.

haberimiz vardır. Bu temas "*Acviba li Su'âlât Sa'alahu Abû al-Ḥasan al-'Âmîrî*" adlı eserde yansımıştır[36].

Sicistânî'ye göre, Tanrı'nın yarattığı ilk varlık Akıldır. Akıl Rûh'u yaratmıştır, sonra Tanrı Akl'ı Rûh'a göstererek Tabiat'ı yaratmıştır, bu sûretle, Akıl Tanrı ile diğer varlıklar arasında orta yerde bulunan bir aracı olmuş olmaktadır. Aklın *discursus* dışı bir yolla Tanrı'dan "*Hayat*"ı almış olduğunu bilmesi veya Tanrının "İlk Fail" olduğu hakkında bir bilince sahip olması, onun varlık kazanması, varlığa gelmesi demektir. Akıl *ideal*ların yeridir, "sûretlerin sûreti"dir, "kuvvetlerin kuvveti"dir. Akıl, diğer varlıklara nizam, sûret, kemal ve Ruh vasıtasıyla da "Hayat" verendir[37]. Aklın sûret yaratması ve sûreti kavraması Tanrı sâyesinde olur. Aklın bizzat Tanrıyı kavraması *discursus* dışı bir yolladır. Akıl Maddî, Sûrî, Fail ve Gâî olmak üzere dört sebeple yaratmaktadır. Akıl ilk varlığa geldiği, diğer varlıklara nizam verdiği, kendinden aşağıdaki varlıkların gâyesi olduğu için, *kemal*e erdirendir, tamamlayıcıdır. Akıl gerek cismânî, gerekse rûhânî bütün kuvvetlerin, bunların her ikisinin de, tasavvur yönünden gâyesidir; Akıl Ruh'u yaratır ve aydınlatır. Akıl, Ruh vasıtasıyla Hayat verir, Tanrı Ruhu Akıl'a göstererek Tabiat'ı yaratır. Yine Sicistânî'ye göre, varlıklar arasında insan en mükemmel, en iyi, en güzel şekle sahip olandır. Kuvvetler yönünden ise en dengeli olandır. İnsanda yer yüzü kuvvetleriyle gök yüzü kuvvetleri toplanmıştır, insan çokluk olan birliktir. İnsan Akıl vasıtasıyla Tanrıdan güzellik ve iyilik alır, hem özü hem Rûhu aydınlanır. Bu sûretle bedeni teeyyüd eder. Böylece insanın kuvveti kendi altındakilere geçer, onlara sûret verir; sonra, insan Maddî, Surî, Fail ve Gaî sebeplerle kendi altındakileri kavrar. Her bir insan kendi kabiliyetine ve göksel cisimlerin özel durumlarına göre göksel cisimlerden gelen sûretleri *alır*, göksel cisimlerden *aldığı* ölçüde bu tesire marûz kalan maddesiyle, bu maddeye bir takım kuvvet ve kavramların gelmesiyle, insanın kendisinde başkanlık arzusu doğar. Yüksek Mebdelerden yayılan ve erdemleri getiren kuvvetler ancak temiz (arı) olan bir Tabiat'a, Ruh'a ve Akıl'a gelir ve insan kendisindeki *kemâle* göre memleketin idaresini ele alır, herkese Adâlet dağıtır, Şeriat'ı korur, nizamı sağlar; kullar memnun, ülkeler mamûr olur. Muhtelif başkanlıklar bir tek başkanlığa irca olunur, bu sûretle "İlahî Hikmet", "Aklî Şeriat" gerçekleşir.

Abû Hayyân at-Tavhîdî *İmtâ va 'al-Muânasa* ile *Mukâbasât* adlı eserinde, çok saydığı hocası Sicistânî'yi takip ederek, aynı fikirleri söz konusu etmiştir : "Ulvî Âlem", Tanrı sâyesinde, "Süflî Âlem"i meydana getirir. Tan-

[36] Bu temas da şüphelidir. Krş. M. Türker, *el-'Âmirî*, S. 69. *Araştırma*, III, 1965 (1967).

[37] Sicistânî'yi, Âmirî'yi, Tevhîdî'yi ve Miskavaih'i koruyan 'Adud ad-Davla'nin, hocası olan Vezîr Ebû'l-Fazl İbn Amîd'in - Arkoun'a göre, bunların ikisini de Miskavaih "İdeal devlet adamı ve filozof" saymaktadır -, göksel cisimlerin "Hayat" sahibi oldukları, "Hayat"ın ise "İdrâk" demek olduğu hk. Bk. yayınlanmış olan fragment, Türker, *Fârâbiye Atfedilen Küçük Bir Risâle*, *Araştırma*, III, 1965 (1967), S. 54, 63

rı, varlıkları yarattığında onların içine kendi "ilâhi sır"larından yerleştirmiştir. Bu, onların içine Tanrı'ya doğru yükselmeye çalışmak gibi bir gâye de koymaktır. Onun için "Süflî Âlem"de "Ulvî Âlem"e benzemek, yani, *kemâl*'e ermek isteği bulunur. Bu arada insan da *kemâl*'e doğru yönelir. Aynı şekilde Tabîat, Ruh ve Akıl da *kemâl*'e teveccüh etmekten geri durmaz. İnsanın *kemâl*ini temin eden şey, insandaki kuvvetlerin nicelik ve niteliğidir. Tanrı hâriç, en mükemmel varlık Akıl'dır, onun için varlıklara kemâllerini Akıl verir. O halde *kemâl*'e ermek için Akl'a dönmek gerekir. İnsan Akl'a sahip olduğu için yaratıkların en mükemmelidir. O halde insan, Akl'a döndükçe ve ruhunu arıttıkça *Sa'ada* ya erer [38]. Burası, yine, Asklepios'un "Evrende Güneş her ne ise, ruhta akıl odur", Aristoteles'in "Tanrı aklı, ruhta bir ışık gibi yaktı", "insan akıllı bir hayvandır" sözleriyle, Platon'un, insanı, "Göğün bitkisi" saymasıyla, Hermetiklerin akılı "göksel hediye" saymalarını, bu "göksel hediye"den yalnız insanların yararlandıklarını söylediklerini ve Mezopotamyalıların da "Doğu"dan daimî bir akı(flux) aktığını ileriye sürdüklerini hatırlamanın yeridir.

Aristoteles'ten kalkarak, Fârâbî'nin, varlıkların her birinde, bir gâye bulunduğu fikri temelinde, İbn Sînâ da, insanın *kemâl*'inin, gâyesinin, aklını son sınırına vardırmak, varlığın her türünü bilmek, bunun gereklerini yerine getirmek olduğunu kavramış bulunmaktadır. "Gâye", İbn Sînâ ya göre, varlığın tâ kendisi olan "Vâcib ul-Vucud Bizatihi"yi tanımaktır, bilmektir, ona benzemeye çalışmaktır, yoksa Tanrı'nın tâ kendisi olmak, Tanrı'nın yerine geçmek, bir takım teorik gerekçelerle, gizli veya açık bir şekilde, insanın tanrılığını ilân etmesi değildir. İbn Sînâ, Tanrı olmak iddiasından o kadar uzaktır ve bu "sırr"a o kadar yabancıdır ki, kendi kendisini Tanrı yerine koymaya kalkışan hükümdarlarla incecikten alay bile etmektedir; şöyleki :

"Demek ki *Hayr-ı Mutlak* kendisine âşık olunmasına, kendi hikmetinin gereği olarak, âşıktır – her ne kadar, bu, *kemâl* derecesinde bir ulaşma olmasa da –. Demek ki "*Melik-i A'zâm*" (Tanrı), ona benzemek isteyenlerden razı gelir, oysa şu ölümlü hükümdarlar kendilerine benzemek isteyenlere karşı kızgınlık belirtileri gösterirler; çünkü, "*Melik-i A'zâm*"da benzenilmek istenen şeylere hiçbir son bulunmadığı halde, şu ölümlü hükümdarlarda benzenilmek istenen şeylerin sonuna insan hemence varıverir.

Biz de buraya vardığımızda artık Risâle'yi bitirelim. Hamd ancak kendisine tam bir hamd ile hamdetme kuvvetini veren Tanrı'ya edilir. Salât Nebimize ve Tanrı'nın bütün öteki Nebilerinedir. Tanrı bize yeter. O, ne güzel vekildir! (*Fî'l-'Işk* Bk. burada S. 747)"

İbn Sînâ, ince ince alaylarını veya tarizlerini yalnız hükümdara değil, vezire de, yani kendi kendisine de yöneltmekten çekinmemektedir :

[38] *al-Kamâl*, S. 78-81.

"Gâliba, yok bana dar gelmeyecek bir belde
"Değerim çok, alacak müşteri bilmem hani nerde [39]

İbn Sînâ'yı kavrarken, onun hakkında "gnose" ve "gnostique" terimlerini kullanmaktan bile bile kaçınan ve özel olarak çekinen Goichon'a göre [40], Cürcânî, İbn Sînâ'nın *Ḥayy İbn Yakzân*'ına yapmış olduğu şerhinin sonunda bu kitapta ele alınan konuları *İbn Sînâ*'nın *Şifâ*'da ve Alâ u'd-Davla'ya andaç etmiş olduğu felsefe kitabı (*Dânişnâme-i 'Alâî*)nda [41] incelemiş olduğunu söylemektedir. Yine ona göre, Suhreverdî, kendi payına, üstelik, İbn Sînâ'nın "gnose mystique ésotérique"ten habersiz olduğunu belirtmiştir. Corbin de bu cihete işarette bulunmaktan geri durmamıştır. Corbin'e göre, İbn Sînâ, esasen, "İşrâkî" felsefeyi beceremezdi. Çünkü, Suhreverdî'ye göre, İbn Sînâ, eski İran kaynaklarını tanımıyordu. İbn Sînâ'yı, Wickens gibi, "tipik İranlı" sayanlar, burada varsayımlarının temelsizliğine dair, istemeseler de, bir delil bulabilirler. İbn Sînâ gibi biri, hem büyük bir filozof, bir hekim olsun, hem İranlı olsun da kendi eski İran felsefe kaynaklarından, velev rivayet yoluyla, haberdar olmasın! Corbin'e göre, Suhreverdî, *al-Gurba al-Garbiyye* (Exil Occidental) adlı eserini İbn Sînâ'da mevcut olan bu eksiklikleri gidermek için kaleme almıştır [42]. Suhreverdî'ye göre, İbn Sînâ, *Hayy İbn Yakzân*'ındaki birtakım derinliklere rağmen, meselâ, "Tûr-u Âzam"a yer vermemiştir. Oysa, "Tamma Kubrâ"nınki, hakîmlerin mitoslarında ve Salaman Absâl'da geçen "mystique"lerin "station"ları, ona bağlıdır. İbn Sînâ, kutsal kitaplarda saklanmış, hakîmlerin *remz*lerinde görülmüş olan, "*Salâman va Absâl*"da geçen, mistiklerin "station"larının ve "*vision mental*"e sahip olanların bağlı olduğu *Kur'ân*'daki (79-34) en büyük tecrübeye, "Grand Ebranlement"a da hiç dokunmamıştır. Mlle Goichon'a göre, İbn Sînâ, öyle, yerli yersiz konuşacak adam değildir, söylemek istemediklerini de söylemeyecektir. İbn Sînâ'nın söylemek istediği şey bu kadardır. *Hayy İbn Yakzân*, İbn Sînâ'nın, kaynağı *Şifâ*' gibi büyük eserlerinde olan bir "Bilgi Teorisi" ve bir "Sûretler Doktrini"dir. Şu farkla ki bu konular *Hayy İbn Yakzân*'da imajlar yoluyla anlatılmıştır [43]. Ayrıca, bütün bunlarda, İbn Sînâ'nın *Rûh Kasidesi* (Poème de l'Âme)inde geçen fikirlerine aykırı bir taraf ta bulunmamaktadır.

[39] N. Keklik'in serbest çevirisi : *Türk - İslâm Filozofu İbn-i Sînâ* S. 23 *Felsefe Arkivi*, 22-23, 1981, 1-53. 151. Ed. Fa.

[40] *İşarât*, S. 475, not 4.

[41] H. Massé, Ashena, *Le Livre de Science*, I, Paris 1955, Belles - Lettres.

[42] Yaltkaya, *İbn Sînâ'nın Hayy İbn Yekzân Tercümesi*'nde (S. 55), der ki : "İbn Rüşd'ün dediği gibi, insanın yükselerek Bârî Tealâ'nın mertebesine çıkabilmesi, Mecûsî filozofların kavli olup, bu kavil, Aristo'ya nazaran küfürdür" (*Altı Felsefe Meselesi*, Orta Köy, Mahmûd Efendi, 5683). Aşağıda tercüme ettiğimiz *el-Gurbe el-Garbiyye*'sinde, Suhreverdi dahi, insanın miracını *ilk feyz*'e kadar çıkarıyor ve bunu bu rûhânî miraca müntehî kılıyor".

[43] Goichon, *Hayy İbn Yekzân* çevirisi, S. 15.

Goichon'un İbn Sînâ'nın *Hayy İbn Yakzân*'ını kavrayışı ile Sayyid Husayn Nasr'ın aynı eseri kavrayışı arasında derin, hattâ, bağdaştırılamaz bir fark bulunmaktadır. Bu farkı anlayabilmek için *Hayy İbn Yakzân*'ın konusunu hatırlamak gerekir. Goichon, *Hayy İbn Yakzân* hakkında, "o bir sûretler doktrinidir" demekle şu görmüş olduğumuz evrenin Tanrı'nın kendi kendisini düşünmesinin, yani, varlıklara sûretler itâ etmesinin bir sonucu olduğunu, o "bir bilgi teorisidir" demekle de insanın bu sûretler âlemini nasıl tanımakta olduğunun, nasıl gösterildiğini söylemek istemektedir. İbn Sînâ, insanın "Sûretler Âlemi"ni tanımasını imajlarla anlatmaktadır. Yani, *Hayy İbn Yakzân*'da geçen "seyâhat"ın kendisi ve unsurları ("Pîr" "refakatçı melek"in, "Kutsal Ruh" "Cebrail"in ve "Onuncu Akıl"ın, "Tuz Çölü" "Duyular Evreni"nin, "Seyyah" insanın, "Hayat Çeşmesi"nden içmek, Süleyman gibi "Mantık ut-Tayr"ı anlamak bilgi edinmeyi istemenin, "Berzah" "Akl-ı Heyûlânî"nin, "Sıcak Deniz" "Yokluk"un, "İnsansız Şehir" "madde"nin, "Güneş'in Batışı" sûret yokluğunun, "Güneş" makrokosmik akılın, "Batı" Dokuzuncu Felek'in sonunadek Duyular Evreni'nin) birer *remz* (symbol)dirler. Bu anlatım allegoriler kullanılarak yapılmıştır. Sembole, Sayyid Huseyn Nasr'ın yapmış olduğu gibi bir anlam vererek - Sayyid Huseyin Nasr'a göre "sembol (misâl)", daha yüksek ontolojik statüsü olan bir gerçekliği, kendisiyle özü aynı olan, ama, daha aşağı bir varlık statüsü olan bir gerçeklikte yansıtır. Allegori ise bir ferdin yapmış olduğu sun'î bir tasarımdır. Bu ferd "Universel" değildir - şu görmüş olduğumuz Ay-Altı Evreni'nin, yani, Duyular Evreni'nin, "*Âlem-i Müsül*"ün bir "symbol"ü olduğunu söylediğimizde, bu, "symbol"den kastedilen anlamın biribirine karıştırılmasına neden olur. Aksi halde, "Sâlik", şu görünen evreni kendisine içleştire içleştire, "*gnosis*"e, İzmirli'nin deyimi ile de "*Mükâşefe*"ye erer, ama, şu görünen duyusal evreni de ortadan kaldırıp yok eder. Çünkü şu görünen Duyusal Evren'in birer "symbol olarak "vision" (Görülme)u, onu, şu ferde ait "spiritüel dünyanın gölgeleri"ne dönüştürmek olur. Seyyid Huseyin Nasr'a göre, İbn Sînâ'yı tasavvufun "Bereket"i çok etkilemiştir; ve, yine Nasr'a göre, İbn Sînâ'da "*gnostic*" izler vardır. Bu çeşit düşüncelerini İbn Sînâ, Sayyid Huseyn Nasr'a göre, "symbol"lerle anlatmaktadır. "Seyahat" "symbol"lerle anlatılan evrendedir. Bununla birlikte İbn Sînâ Sûfî görüşü İbn Arabî, Konevî, Şebisterî ve Jîlî gibi anlamamaktadır. Ama, bizce böyle, bir yaklaşımda, gerçek dünya ile rüya arasındaki fark kaldırılmış, rüya gerçek, gerçek ise rüya yerine geçirilmiş olur. Descartes'ın dış dünya hakkındaki şüphesinde olduğu şekliyle, dış dünya sanki "kötü bir cinin oyunu"na – ama bu sefer bir tek ferdin bilincinde oynamakta olduğu bir oyun! - dönüşür. Descartes'a göre, dış dünya, gerçekten, "kötü bir cinin oyunu" olabilirdi, eğer, Tanrı'nın "*Veracitas*"ı olmasaydı. Oysa, "*Veracitas Dei*", Tanrı'nın aldatmazlığı, dış âlemin hem garantisidir hem de kanıtıdır. "Sâlik"in şu görünen âlemi kendisine içleştire içleştire, onu bir "symbol"e dönüştürmesine

ve "*gnosis*" adı altında onu bir "sembol" olarak "vision"una İbn Sînâ'nın ontolojik görüşü tâ kökünden bir engeldir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, Tanrı gerçekten vardır, insanın bir yaratısı değildir, insan "Mümkin ul-Vucûd Bizâtihi"dir, evren de öyledir, ama, bir varlığın mümkün olması onu bir hayâl ürünü olmaya dönüştürmez; "mümkün" demek "muhayyel" demek değildir. İbn Sînâ "mümkün" ile "muhayyel" arasındaki farkı çok iyi bilmektedir. "Symbol"e verilen anlamlardan ileri gelen karışıklığı önlemek için, "symbol (misâl)"ü şu görmüş olduğumuz evrene, Duyular Evrenine, "Allegori" (Remz)-yi ise "Tuz Çölü"ne tahsis etmek uygun olur. Bu sûretle "Tuz Çölü", "misâl"-in "remz"i, (sembolün sembolü) olmuş oluyor. Plâton, sanatı bir "*Mimesis*", bir "taklid", şu Duyusal Evreni de bir "*Mimesis*" sayıyordu. Böylece sanat "taklidin taklidi" olmuş oluyor, sonuçta, Platon özellikle şairlere ideal devletinde yer vermiyordu, "*Paideia*"nın esasını sanatta değil, felsefede ve bilimde görüyordu. Onunla İsocrates arasındaki ayrılık işte bu noktadaydı. İbn Sînâ da, sırası gelince, bir şeyin aynı zamanda hem o şey, hem o şeyden başka bir şey olduğunu iddia edenlere, Porphirios'u misâl olarak gösterirken, onun "şâirane (poétique)" bir dil kullandığını ve "mutasavvıflar tarzında" yazdığını söyleyerek, onu kınıyordu [44].

Goichon ve Sayyid Husayn Nasr'ın *Hayy İbn Yakzân*'ı farklı algılamalarına şunu da eklemek uygun olur : Goichon, "Ârif"i "gnostique" ile çevirmeye razı olmamaktadır – oysa Sayyid Husayn Nasr, Ârif"i "gnostic" ile çevirmektedir – ve "Ârif"in çeşitli düşünürler tarafından nasıl kavrandığını araştırmaktadır. Mac Donald'e göre "Ârif", "quelqu'un qui est devenu participant à la connaissance mystique par expérience directe et par vision, quelqu'un de, en un sens semblable à un gnostique" (*İE*, *'ilm*) tir. Wensinck ise "Ârif"e "initié"diyor; ona göre "Ârif", "Les possesseurs de *ma'rifa*, de connaisance mystique ou de *gnosis*"tir. Gazâlî'ye göre, "Ârif" genel olarak Sûfîlerdir, mutasavvıflardır. Lane'e göre "Ârif" "Le théologien qui connait les choses divines avec une nuance de connaissance par initié, par goût. Donc, quelque chose de la connaissance savoureuse des théologiens qui étudient avec le cœur et l'esprit, tandis que *ârif* serait le *soufi*"dir. İbn Sînâ'ya göre "Ârif" olmayan "naif"lerin ruhları, bedenlerindeyken belli ve, tabiî eksik, ama, suçlanamaz bir *sa'âda* düzeyine kadar varan bir şekilde, tanrısal ışığı kendilerinde temsil ederler; onlar, bir bedenin yardımından geçemezler. Oysa, "Ârif"ler, hele "*Arif Mütenezzih*"ler, "Beden Alâiki"nden kurtulabilmiş bu istidatlı ve temiz ruhlar, "naif" olmadıkları için bu temsil işini, varabileceği son haddine, yani "*ittisal*"e kadar vardırmak gayreti, duygusu ve arzusu içindedirler – "Arzu", "Aşk"ı, yani, "bir özün huzurunu tatma sevinci"ni elde etmeye doğru, onun tüketimine doğru yapılan bir hareket-tir –. Zaten, "akıllı cevher"in, bu arada "Ârif"in "Kemâl"i, "İlk Hakikat"in

[44] *Şifâ'*, Fi'n-Nafs, 240-1. Krş. burada, S. 740.

aydınlığını mümkün olduğu kadar asla yakın bir şekilde temsil etmiş olmaktır. "Temsil"i Sayyid Husayn Nasr'ın yorumlamış olduğu gibi "Remz"den ayırıp "Misâl (symbol)" karşılığında ve bir üst varlığın bir alt varlıkta yansısı şeklinde anlamak, hatırlayalım ki, İbn Sînâ'yı Vahdet-i Vucutçuluk'a doğru yönlendirmek olur; oysa, "İlk Hakikat"ın "nûrunun yansı (*tecellî*)sının", burada, optik anlamdaki yansı ile bir "vech-i şebeh"te iştirâk etmekten başka bir anlamı yoktur. Yansı, optikten ödünçlenmiş bir terimdir. Netekim İbn Sînâ'nın etkisinde kalan Hıristiyan Orta Çağda, İbn Heysem'in optik eserinin *De Luce* adlı çevirisinden yarar umarak, *Lux*, *Radius*, *Lumen*,*Splendor* (Gilson, *La Philosophie Au MA.* 423) kavramlarında açıklığa varmak istenmiştir. İbn Sînâ'da *tecellî*'de sözkonusu olan şey teşbih veya istiare yolu iledir. Bu, gerçek ile gerçeğin cilâlı yüzeyde yansısı arasındaki benzerlikten yararlanmaktır. Gerçekte nasıl "mümasil" temsil ettiği şey ile aynılaşmaz ise, "timsâl", timsâli olduğu şeyden başka ise, tıpkı bunun gibi, "misâl (müsül)" de, misâli olduğu şeyden başkadır. Eğer hal, gerçekten böyle olmasaydı, o zaman ortada, meselâ Salaman adlı gerçekten bir şahsın olması gerekir, Hayy İbn Yakzan gerçek, tarihî bir kişi olur, hattâ Platon'un mağarası, şu dünyada belli enlemi boylamı olan bir yerde bulunurdu. Evvel'de arzu yoktur, onda sırf "aşk" vardır, o, kendi özüne âşıktır. Leibniz'in deyimiyle, Tanrı'nın bütün algıları "adéquat"tır, bütün "perception" (algı)ları "aperception" (tam algı) dur. Onda sırf algı vardır "işteha" yoktur. Oysa, Tanrı'dan başka her türlü varlıkta dereceleri farklı olan "işteha" ve "algı" bulunur. Her varlık, özellikle insan, algılarını tam algı yapmanın özlemi ve gayreti içerisindedir. Bunun anlamı insan olmak'ı varabileceği sınırlarına vardırmaktır. Bu günkü dille söylersek, kültür ve uygarlık yüce ve olumlu değerlerini yaratıp, onların gereklerine göre davranmak, bu yolda devam edip gitmektir. Tanrı'nın kendine "âşık" olması cihetini İbn Sînâ *Risâla fî'l-Işk*'da incelemiştir. (Bk. burada S. 744-747).

Evvel'in hemen altındaki varlıkta (ʿAkl-ı Küllî), "işteha" yoktur, ama ikinci sıradaki varlıklarda "işteha" vardır. Onlardan itibaren Evvel'i "arzu" ile sevenler gelir. Bu dünyada en yüksek "*Saʿâda*"ya ermiş olanlardaki en yüksek hal sevmektir.

İbn Sînâ'da Salâman insanı temsil eden bir remz (allegori, mithos), Absâl ise, insanın "irfan" derecesini temsil eden bir remzdir. "Salâman" ve "Absâl" allegorisi, akıllı varlık olan insanda, *insus lectio* ile, insanın kendisindeki duyusal kaynaklı heyacanlarına galebe etmesini gösterir. "Zâhid", dünya malından, dünya tadlarından yüz çevirmiş olan bir kişidir. "Âbid" ise gece gündüz durmadan ibadet eden bir kişidir. "Ârif"e gelince, o, kendi içinde hakikatın ışığının yanıvermesini, orta terimin bulunuvermesini hep bekleyerek düşüncesini, "Tanrı olarak Tanrı"ya yöneltmiş kişidir.

Tanrı'yı tanımanın ilk basamağı "Marifet"tir. "Marifet", her ne kadar "hikmet", "mistik bilgi", "dinsel tecrübe", "tecrübe ve teemmül ile varılan bilgi", "küllînin bilgisi olan ilime karşıt olarak cüzînin bilgisi" gibi Goichon'un toplamış olduğu anlamlarda kullanılmış ise de, İbn Sina'ya göre, "Marifet", asıl, Tanrı'nın – göz ile ışık görülüverilmişçesine, akıl ile orta terim bulunuverilmişçesine, cevabını önceden bildiğimiz bir soruya cevabı veriliverilmişçesine *Hads* (akılsal sezgi) ile varılan – bilgisidir. Bu bilgiye ermek için Fârâbî'nin "Arızî Levâhık", İbn Sînâ'nın ise "Beden Alâiki" dediği şeyden kurtulmak gerektir. Bu, "İrfân"a ermenin yoludur. "İrfan"a yalnız "zühd" ve "takvâ" ile değil, bunlara ek olarak, bir bilinç ve hazırlıkla, "Beden Alâiki"nden kurtulmakla erişilir. "Ârif" olmadan, sırf "zühd" ve "takva" yoluyla, sırf "ubûdiyet" ile, insan, Tanrı ile sanki bir çeşit "ticaret" ilişkisi içinde bulunur. Çünkü "zâhid", sanki bu dünya malını verip öte dünya malını almak isteyen, "Âbid" ise, sanki, bu dünyada ücreti verilmiş olan bir malın, sanki, öte dünyada mücazatını bekleyen bir tâcir durumundadır. Oysa, "Ârif" için amaç, sırf, "Hakikat (Tanrı)"in bilinmesidir. Yunûs'un "Bana Seni gerek Seni" diyerek vurgulamış olduğu nokta işte bu noktadır. "Ârif" artık, ne korku ne arzu sâikiyle değil – çünkü tapmak, onda asîl bir ilişkidir. Eğer tapınma'nın sâiki korku veya arzu olmuş olsaydı, Hakikat amaç değil, araç derekesine düşürülmüş olurdu –, Hakikati, sırf Hakikat olduğu için bilmek uğruna, Hakikatın bütün parlaklığıyla pırıl pırıl parladığını görmek amacıyla, kalbini her türlü yabancı unsurdan boşaltıp, kalbini Hakikatın "Muşâhade"sine açar. Sonra bir *Hads* (akılsal sezgi) ile "Vakt"e varır. "Muârefe"ye erer. Hakikati "müşâhade" eder. Ama, onda halâ, "Ben"in gerçek olduğu bilinci parlamaktadır. Bu bilinç, ancak "Vusûl"-de silinir. "Vusûl", Goichon'un çevirisiyle "arrivée"dir, "Varış"tır. O, bu Varışta, asıl gerçeğin "Ben" değil, "Ben-değil" (Yani Tanrı) olduğunu görür. "Varış", asla "ittihad" (Union, birikmek, aynılaşmak) değildir. "İttisal" (Birlikte olma)dir. Jabre'ın Gazâlî'nin "Marifet"i hakkında söylemiş olduğu gibi: "Marifet"in konusu Tanrı'yı tanımaktır, yoksa onunla "union" değildir, süjenin objeyi "possession"u değildir[45]. Jabre'a göre "gnose" Gâzâlî'de *Maʿrifa* nin zıddıdır. Çünkü "gnose", "*aplosis*" (gark, extase, vecd)e, varlıkta "fena"ya vardırır. "Gnose" bir *theoria*dır. *Theoria* "vision" değildir, "vision unitive"-dir. "Maʿrifa" ise bir "perte de la conscience à soi-même"dir, yani "fenâ"dır. Gazâlî'de "fenâ" ruhsal bir olaydır. Yine Jabre'a göre, "hakîm"in ve Peygamberin değil de, "yetîm"in ve "garîb"in "isrâ" (Ascention nocturne)sını, "miʿrâc"ını mümkün kılan husus, *Enneadlar*'da (IV, 8), – İhvân-ı Safâ', Karmatîler, İsmaîlîler, Nuseyrîler ve Dürzîler için –, birer felsefe temeli bulabilmiştir [46]. Bütün bunlarla birlikte, Gilson'un açıklamalarından Goichon'un uyarılarından sonra, artık, "gnose"u yerli yerinde kullanmanın zamanı gelmiştir. Çünkü "gnose"un belli tarihsel bir anlamı, belli ve sayılabilen

[45] *La Notion de Maʿrifa Chez Gazâlî*, S. 134-135, Beyrouth, 1958.

[46] Jabre, *La Notion*, S. 135. "*Theoria*", "Gnostique" lerde "vision"dur. Goichon, *Le Récit de Hayy İbn Yaqzan* 1959 ve *Livre Des Directives Et Remerques*, *Intr.*, Paris 1951.

içerikleri vardır. "Gnose" o belli tarihsel anlamda ve o belli içeriklerde kullanılmalıdır. Bu bakımdan Jabre'ın yapmış olduğu gibi, Gazâlî'de "Ma'rifa", Plotinosçu "gnose"dur, ama, onun "supra sensible" muhtevası hariç demek, "gnose"u o "supra sensible" muhtevası olmadan düşünmek mümkün olamıyacağına göre, hadler arasında bir çelişkidir. İbn Sînâ'da "Vusûl", asla "ittihad" olamaz. Çünkü, "*insus lectio*" yolu ile kendi içine bakan "Ârif", orada Tanrı'yı görür, "Ârif" kendi içinde, yani, kendi vasıtasıyla Tanrı'ya bakar. Tanrı da "Arif"in bu fiilinde "Arif"e bakar, "Arif"i görür. İşte bu "bakışma" bu "göz göre gelme" anı "Vusûl"dür. "Bakışma" ancak, "Vakt" ve "Sekinet" adımlarıyla varılan "Vusûl"de hâsıl olur. Onun için, insanın kendine bakması "gurûr"dur, Hakikat'a yönelmesi, Hakikat'a bakması "Kurtuluş"tur. "İrfân", "Ben"in ve "Ben-değil"in tasdikiyle başlar, "İttisâl" ile asıl gerçekliğin "Ben" (yani insan) değil, "Ben–değil" (yani Tanrı) olduğunu tasdikle sonuçlanır; bu, "Ben"in "Ben–değil" ile ayniyeti değildir. Orta Çağ da "ruhun iki yüzü" denen ve Fransiskenleri etkilemiş olan doktrin işte budur. İbn Sînâ'ya göre, elbette, insan başkasıyla birlikte ve karşılıklı ilişkiler içerisinde bir toplum düzeninde yaşamaktadır; ve, toplumda yaşamanın gereklerini yerine getirmektedir. Toplumda savunulan bir adâlet, kanun koyucunun yükümlü kılmış olduğu bir yasa, yasanın bir yaptırımı, mücâzat ve "Ma'âd (erişge?)" vardır. Nevin bekasını sağlayan adâlete çağrının sağlam olması, yasa gereklerine uymaktır. Bu da Tanrı'ya ubûdiyet etmektir. Ama, insan "Vusûl"e yönelince, kalbini Tanrı sevgisine hazırlamak için, kalbini her şeyden boşaltınca her şeyi unutur, bu unutma ne bir "İskât-ı Vesâit" istemidir, ne de "Beş Müstebitten Kurtuluş" emrine itaattir; bu, sadece, Fârâbî'nin "Ârizî Levâhık", İbn Sinâ'nın ise "Beden Alâiki" dediği şeyden kurtuluştur. Kalbi Tanrı sevgisine hazırlarken, kalbi Tanrı'dan başka herşeyden, "*Mâ Sivâhu*"dan boşaltırken, içine girilen davranışlardan dolayı İbn Sînâ kendisinin müslüman olmadığı hakkındaki kınamalara karşı yazmış olduğu bir Farsça şiirinde "Eğer ben müslüman değilsem, dünyada hiç bir müslüman kalmamış demektir" karşılığını vermektedir [47].

İbn Sînâ, "ittihad"cı Sûfiye'yi ancak "ittisal"ci Sûfiye'ye, "ittisal"ci Sûfiye'yi de Felâsife'nin anlayışına indirmekle, daha doğrusu, transpoze etmekle kavramak istemektedir. *Fî'l-'Işk*'da bunun açıkça telaffuz edildiğini görmekteyiz. İbâre şudur : "*İttisâl* – Sûfiye buna *İttihâd* der –", S. 25. Bk. Burada S. 744). İbn Sînâ, her bir kişinin bir "Şeri'at" ile ortaya çıkmasının sakıncalarını da görmektedir. Çünkü, insan kendisini Tanrı zan ediverirse her bir insan veya tek tek bütün insanların birer "şer'iat" ile ortaya çıkmasının önü alınamaz olur. Bu da toplumda anarşinin ta kendisidir. Suhreverdî ve İbn Sebîn'in Peygamberlik beklemiş olduklarını hatırlamanın yeri işte, yine, tam burasıdır. Sonuç öyle göstermektedir ki İbn Sînâ'nın "Ârif"i ile

[47] İzmirli, *İbn Sînâ'nın Felsefesi*, S. 42.

Suhreverdî'nin "Ârif"i aynı değildir; aynı olmasına da imkân yoktur. Çünkü, bu iki düşünürün ontolojileri farklıdır. İbn Sînâ'nın ontolojisinin temeli Fârâbî'den alınma "Vâcib ul-Vucûd Bizatihi" ve "Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi" ayrımına dayanır. Bu, Yaratan ile Yaratık'ı *varlıkça* ve *mâhiyetçe*, kesin surette ayırmaktır. Bu ontoloji, insanı, ister istemez, son uçta "*ittisâl*"e götürür. Suhreverdî'nin ontolojisinde ise, Yaratan ile Yaratık biribirinden mahiyetçe ve varlıkça değil, "*aydınlık dereceleri*" ile (*Nûr Heykelleri*yle) ayrılmaktadır. Varlıklar aslında birer "Heyâkil un-Nûr"dur. Bu ontoloji ise, insanı, "*ittihâd*"a götürür. "İttihâd" ise akıllı cevherin, bu arada "Ârif"in, Tanrı, "*Mâ Sivâhu*"nun ise "*Maya*" olması zorunlu sonucuna vardırır.

Durum *Hikmat-i Maşrıkıyya* için de aynıdır. Yani bu eserin elde bulunan "Mantık-ı Maşrıkıyyîn" kısmı da, Mlle Goichon'un tezini destekleyecek yapıdadır. Bilindiği üzere İbn Sînâ, Ebû Cafer Al-Kiyâ'ya demiştir ki : "Ben bir eser yazdım, adı : *Kitâb al-İnsâf*'tır. Orada ulemayı ikiye ayırdım : Magribîler, Maşrıkîler" [48]. Roger Bacon'un pek beğendiği söylenen *Şifâ*'nın Önsözünde ise İbn Sinâ kendisinin "*al-Hikma al-Maşrıkıyya*" adlı bir eser yazdığını söyler. Ayas'ın ifadesine göre, bu eser İbn Sînâ'nın ölümünün bininci yıldönümü münasebetiyle İstanbul yazma kütüphanelerinde aranmış ve bulunmuştur; ama, İbn Sînâ'nın orada da Meşşaî tarafı tuttuğu anlaşılmıştır. İzmirli'ye göre, İstanbul Ayasofya ve Nûr-u Osmaniye Kütüphanelerinde bulunan *Hikmat-i Maşrıkiyya* nüshaları, Tabiata Dair bahisleri ihtiva eder [49]. Anawati'ye göre bu eserin durumunu tartışanlardan, "Maşrıkiyya"ye verilen "orientale" ve "illuminatif" anlamlarına göre, kimi araştırıcılar bunu bir tasavvuf eseri saymakta, kimi araştırmacılar da içinde "Magribîler"in felsefesine karşılık "Maşrıkîler"in felsefesinin açıklandığı "Mantıkıyyat", "Riyaziyyât" ve "Tabiîyyât"dan ibaret bir felsefe eseri karşısında bulunduğumuzu söylemektedirler. Anawati'ye göre işin doğrusu da budur. Eserin tamamı henüz ele geçmediği için daha halâ şüphe ve tereddütten kurtulamayanlar da vardır [50]. Sayyid Husayn Nasr'a göre "Hikmet-i Maşrıkiyyîn" çeşitli şekillerde algılanmıştır : Bu kitapta, kimine göre, (1) Aristoteles'in Bağdatlı şerhçileri ile İskenderiyeli şerhçileri arasındaki fark belirtilmiştir. (2) Bu kitapta Cund-i Şâpur Okulunun görüşü anlatılmıştır (3) Bu eserde Buharalılarla Bağdatlılar arasındaki görüş farkları belirtilmiştir (4) Bu kitap bir tasavvuf kitabıdır (5) Bu kitapta Işık ve Aydınlanma ile Karanlık ve Beden anlatılmıştır. (6) Bu eserde ruhun duyumdan Aydınlığa yapmış olduğu, "seyâhat" anlatılmıştır.

İslâm Dünyasında eser başlıklarından eser muhtevasına intikal etmek çok kez insana şaşırtıcı etkide bulunabilmektedir. Netekim Fârâbî'nin öğ-

[48] Anawati, *Bibl.*, S. 16-17.
[49] *İbn Sînâ'nın Felsefe Sistemi*, S. 10, *İbn-i Sînâ*, 1937
[50] Nallino, Bedevî. Krş. Anawati, *Bibl*, S. 26.

rencisi Yahyâ İbn 'Adî'nin bir mantık kitabı olan "*al-Hidâyet li men Taha İlâ Sabîl an-Necât*"ı, ismine bakılarak, bir ahlâk kitabı sanılmıştır [51]. Çünkü bilindiği üzere, kitaplara başlık vermek hem edebî bir sanattır –çünkü başlıklardan eserin ruhunu yansıtması yanında, secili olması, mümkün ise *Kur'ân*dan kelimeler kullanılması vs. beklenir. Meselâ, Miskaveyh'in ahlâk kitabı *Fevz al-Asgar* böyledir, "*Sidretu'l-Munteha*" adlı astronomi kitapları vardır – hem de bundan yazarın "adab" derecesini, seviyesini, bilgi ufkunu, inceliğini, derinliğini sergilemiş olduğu kabul edilir; ve, kitabın hitap etmiş olduğu zümrenin yüksek kültürlü olduğu varsayımından hareket edilir. Bununla birlikte, edebî zihniyetten çok bilimsel zihniyetle, eserin salt muhtevasını bildiren başlıkların kullanılmış olduğu da nadir bir hal değildir : *Sahîh, Tahkîk Mâ Li'l-Hind, Tahsîl al-Sa'âda* gibi. Başlıkların içerik ile doğrudan doğruya bir ilişkisi olmayıp dolaylı ilişki içerisinde olması hali, her halde, genel bir kültür geleneği olmalıydı. Çünkü *Florilegium* veya *Halılar* da dolaylı olarak muhtevaya işaret edildiğini bildiğimiz başlıklardandır. Bunların birer felsefî eser olduğu başlıklarına bakılarak anlaşılıverecek bir husus değildir. Ancak, Yeni Platoncu felsefeyi sindirmiş olan bir kişi *Halılar* başlığındaki ima inceliğini sezebilir, "vech-i şebeh"i anlayabilir. Çünkü Sudûr, bu eserde, lüle şeklinde yuvarlanmış bir halının gerisin geriye tekrar açılması, içindeki nakışların ortaya çıkması imajıyla anlatılmak istenmiştir.

Goichon'a göre, "*Mantık-ı Maşrıkî*" mantıktan bahseden bir eserdir. Bu eser kavramlar mantığını ele almaktadır. Goichon'a göre, İbn Sînâ'da "İşrâk" kıyasta orta terimi yakalayıvermekte olduğu gibi, birden veya birdene yakın biçimde bir kavrayıştır. Gerçekten *Şifâ*'ye göre "*hads*", cevabını bildiğimiz bir soru sorulduğunda bizde bulunan bilgi çeşidinden bir bilgi verir. "Hermetik" Yayınların etkisiyle olacak, hep *Discursus* ile kavramaya karşı, bir tariften çok, telkine dayalı açıklamalarla belirlenmeye çalışılmış olan birden bire bir sezgi ile aslı kavramanın karşıt konulması olayı sonucunda "İşrâk", gitgide "gnostique" plânda düşünülmeye alışılmış, bu alışkanlık İslâm Dünyasında "İşrâkî" - "Meşşaî" karşıtlığı halinde sürüp gitmiştir. Bu arada Aristoteles'in bütün bilgiyi mümkün kılan *Noesis* (Akılsal sezgi) kavramının asıl anlamı unutulup gitmiştir. Bilindiği üzere, Aristoteles, "contemplation intellectuelle"i her tür tadın üzerine çıkarıp, kor (*Eth. Nich.* K, 8, 1178b 27-32), Plotinos da onu takip eder (*Enn*, VI, 7, 34). Franz Rosenthal, Beyrûnî'de de aynı tutumu ve vasıfları tesbit etmişti [52]. "Ma'âd"in esası: Hayattayken beden zevklerine alışmış bir ruh, bedenden ayrıldıktan sonra alışmış olduğu bu zevkleri aramakta devam eder; bedenden ayrı olduğu

[51] M Türker, *Yahyâ İbn 'Adî' ve Neşredilmemiş Bir Risâlesi*, *DTCF Dergisi*, XVI, 1956, 87-102

[52] *Beyrûnî'ye Armağan*, TTK, 1974 içinde: *Beyrûnî'nin Bilgi Kuramı*, 157-167.

için o alışmış olduğu zevkleri karşılayamaz, derinden azap duyar. İşte İbn Sînâ'da "Ârif", bunun için, kendini kendi varlığı içine inmekten (*insus lectio*dan) alıkoyan, "vérité" olmayan her şeyden geri durmayı, kaçmayı başaran, bilen kişidir. Onun için "Zühd, "Takvâ" ve "ubûdiyet" Tanrı ile bir çeşit "ticaret" değil "Beden Alâiki"ndan kurtulmadır. "Mürîd" olarak işe başlayan "'Ârif", "Vakt"e erer. Ruhu bir aynaya döner, evren bu aynada yansır, işte "Vusûl" budur. "Ârif", adetâ, her şeyi "Réduction"a tâbi tutmakta, Tanrı'dan başka her şeyi paranteze almaktadır. Bütün bunlarla birlikte her düşünür *noesis*e Aristoteles'in vermiş olduğu muhtevayı vermiş değildir. Oysa, İbn Sînâ, her tür bilginin imkânını Aristoteles'in anlamış olduğu bu *noesis*'e dayandırmakta, "hads"i ise Platondaki *Episteme* gibi, onun en ileri, yani, yüksek konuları anlayan bir derecesi saymaktadır. İşte İbn Sînâ bu yüzden *Şifâ*'da hem "İşrâk" terimini bu anlamda kullanmıştır [53], hem de "İşrâk" teriminin yerine geçebilecek ve bu görüşü pekiştirecek şekildeki kavramlara yer vermiştir : "İşti'âl", "nûr", "tecellî" terimleri bunlardandır [54]. Sicistânî'nin terminolojisinde de bu tür kullanımlar bulunmaktadır (*fi'l-Kamâl al-Hâss*). "İşrâk"in anlamı, eğer insan aklına ilişkin olarak Asklepios'un "Evrende Güneş, ruhta akıl", Hermetik yayınların "Göksel hediye olan akıldan yararlanan yaratıklar yalnız insanlardır", Platon'un "insan göğün bitkisidir", Aristoteles'in "insan akıllı bir hayvandır" ve "Tanrı, aklı, ruhta bir ışık gibi yaktı" gibi ibareleri hatırlanacak olursa, daha kolay anlaşılmış olur.

"*İşrâk*" bir astronomi coğrafya ve optik terimi olan "şark"tan yapılma bir terim iken, oralardan alınıp orta terimi birden kavrayıverme nevinden bir kavrayış biçiminde, Aristoteles'in "akılsal sezgi"sini ifade etmek için kullanılmıştır. İslâm Dünyası'ndaki "İşrâk", "İşti'âl", "Nûr", "Şu'a", "Ziyâ", "Şâşânî", "Tecellî" gibi terimler, Hıristiyan dünyasında *lux, radius, lumen, splendor* a dönüşmüş halleriyle, herhalde "Vusûl", "İttisal", "Feyezan", "Sudûr", "Tecellî" gibi kavramlar ile birlikte, bizi tâ arı, temiz, parlak, saydam olan ışığın ve suyun tanrıları En-Lil ve Ea'ya kadar götürecek çağrışımlara elverişlidir. İzmirli, "Nüfûs-u felekiye'nin hepsi, Sumer, Babil, Keldanî nücumperestliğinin bakıyyesidir" [55], diyordu. Ayas, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı "Allah ile Eflâki aynılaştırmış Maşrıkîlerden" saymakta olduğuna işaret etmekle [56] bir bakıma, İzmirli ile birleşmektedir. Platon mağara misâlinde ve *Phaidros*'taki kuşunda, aydınlık - karanlık, varlık - yokluk, bilgi - bilgisizlik, değer - değersizlik konularını aydınlığa önem vererek birbirlerine bağlıyordu. Varlık, Bilgi, Değer üçlüsü aydınlık, yokluk, bilgisizlik ve değer yokluğu karanlık idi. Ona göre, asıl varlık İyi İdeası Güneş gibi

[53] *Şifâ'*, *Fi'n-Nafs*, 5 ve 6 Bh.

[54] Ay. yer; ve *Fi Mâhiyat Al-'Işk.*

[55] *İbn Sînâ'nın Felsefesi*, S. 30.

[56] *İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemi*, S. 6.

hem duyular evrenindeki gölge varlıklara nazaran asıl varlıklar olan *ideal*ara varlıklarını veriyor, hem de onları aydınlatıyor, yani, bilgisini edindirtiyordu. İnsan "Güneş'in doğrudan doğruya giremediği bir mağarada", beden mağarası'nda yaşıyordu. Güneş'e kavuşmak için insan'ın kendisinin, kendini mağaraya bağlayan bağları koparması – bu Fârâbî de "Ârızî levâhık"tan, İbn Sînâ'da "Beden Alâiki"ndan kurtulmadır –, kanatlanarak Güneşe doğru uçması – bu İbn Sînâ'da *Risâletu't-Tayr*'da ana fikirdir – Güneşi doğrudan doğruya görüvermesi gerekiyordu. Böyle, "*sôma sêma*" diyen bir ontolojinin ahlâkî son ucu insanın bedenden kurtulması idi. Bu kurtuluşun Platon'da ilkin felsefe ve ilim, özellikle de matematik yapmak, sonra, mistik denen yola girmek olduğu hatırlardadır. Aristoteles'in arkadaşları ve öğrencileri arasında Eudoxos gibi Mezopotamyalıların bulunduğu, Thales'in Fenikhiya asıllı olduğu da hatırlardadır. "Gnostique" Marcion sudûru açıklarken, üçlü çıkışların "yansıyan ışık gibi" biribiri yanında yer alıverdiğini söylüyordu. Plotinos'un sudûru (akıyı) suyun kaynağından çıkıp yayılması veya ışığın kaynağından çıkıp şıvaklanması – bu, İbn Sînâ'da *tecellî*dir – benzetmeleriyle açıklamasının temelinde Keldânîlerin doğurgan ve bilge, bereketli, kutlu ve akıllı Ea'sı ile Göklerin hâkimi En-Lil'ini, Kılkamış'ın arkadaşı Güneş'i sezmemek mümkün olmuyor. Hermetik metinlere göre göğün Doğu kesiminden akan akı (flux), hareketin, canın, ruhun, aklın kaynağıdır. Oradan Akıl, Rûh ve Tabiat (Can ve Hareket) çıkmaktadır. Aristoteles'in "*turaten* (dışarıdan)" girdiğini söylediği "*al-ʿAkl al-Faʿâl*"in, "Giriş Kapısı" işte, herhalde, bu Hermetik yayında geçen "Doğu Bölgesi Giriş Kapısı" olmalıdır. Bu teoriyi Mani "Nûr Parçaları"nı evrene yerleştirerek, daha belirginleştirerek kullanacaktır. Aynı teori İsmailîlerin "Ulûhiyet"ten sırayla, Akıl, Rûh, Can ve Hareketi çıkarışında, Karamıta'nın "Nûr Şaşânî", "Nûr Kâhir", "Nûr Mahkûr" terimlerinde kendini gösterecektir. İbn Sînâ'nın *Hayy İbn Yakzân, Salamân va Absâl, Risâlat fî'l-ʿIşk*'ındaki Doğu–Batı - Güney–Kuzey, Alt–Üst, Yukarı–Aşağı gibi coğrafya ve Astronomi terimleriyle de neleri kastetmiş olduğu da artık iyice seçiliyor. "İşrâk"in "Şarka varmak", "Şark'a kavuşmak", yani, hem, insan olarak asıl varlığını gerçekleştirmek, hem asıl varlığı bilmek, asıl varlığın ne olduğunun bilincine varmak olduğu da belirgince seziliyor. Güneş'in vezire övgü düzen İbn Sînâ'yı ne kadar çok etkilemiş olduğu anlaşılmaktadır : "Denildiğine göre, taşlar arasında yakutlar dahi" "böyle, Güneş'in Ay'a tesirinin eseri imiş" (Yaltkaya çevirisi) – burada, *Kelile ve Dimne*'nin Türkçe çevirisindeki kut ile ilgili şu mısra hatıra gelmektedir : "Sanayudumki bulutlar yere yağdırdı yakutı" –. Fârâbî de, *Fusûs*'ta, "Vahiy", "Melekin rûhundan bir levha"dır, "Hakikî kelâm"dır, "Güneş'in temiz suya ıttıla'ı gibi"dir, diyordu. "*al-ʿAkl al-Faʿâl*"in "Bilkuvve" Akl'ı, "Bilfiil" Akıl'a dönüştürmesi olayında "Şeffaflık"ı "*al-ʿAkl al-Faʿâl*" veriyordu. Hıristiyan Âlemi, İbn Sînâ'nın etkisinde ve İbn Heysem'in optik çalışmalarına dayanarak, madde'yi bir ışık biçimi

sayan düşünürler yetiştirmiştir. Grossotêste, madde'nin bir ışık noktasının gitgide büyümesi ile meydana geldiği kanısındaydı.

İbn Sînâ'ya göre (*Hayy İbn Yakzan* ile *Salaman va Absâl*), Batı, sûretlerin olmadığı uçtur. Varlık - değiller (Varlık olmayanlar, Varlık, Bilgi ve Değerin yokluğu, imkân, zahirî kötülük gibi) orada bulunurlar, Doğu ise sırf sûretlerin (Varlık, Bilgi ve Değer'in varlığı, Zaruret, İyilik) olduğu uçtur. Doğu'da Varlık, Bilgi ve Değer özdeştir. Tanrı'da "essence" ile "existence" ayniyeti olduğu için Tanrı'da Batı yoktur, Tanrı hep Doğu'dur. – Bu, "*Hikmet-i Maşrıkîye*"de olduğu gibi Tanrının Eflâk ile özdeşliği değil, bunların biribirleriyle özdeş oluşudur. Bu, Tanrının "Vâcibul Vucud Bizatihi" oluşu, yani, hem varlığın hem bilginin hem de değerin tâ kendisi oluştur. Tanrı bunları yaratıklara, bu arada insana vermiştir – Doğu - Batı ekseni Varlık - Yokluk eksenidir. Güney - Kuzey ekseni Bilgi - Bilgisizlik, Değer - Değersizlik eksenidir (İnsanın da bunu parlak bilinçle anlayışıdır, "işrâk"idir). İnsanda ideal durum, akıllı bir varlık olarak, aklını "kemâle" erdirmek, "*telos*"-una ulaştırmaktır, yani, Batı'yı Doğu'ya doğru yöneltmektir, sonunda Doğu'-ya varmak, "İşrâk"e ermektir. "Vusûl"dür. [57], o halde, "İşrâk" insan için, varlığa gelmek ile "müsavik" olarak, bilgide "Batı Karanlığı"ndan, "Doğu Aydınlığı"na çıkış anlamına da gelmektedir. Bu sûretle, o, "Vusûl" ile de anlamdaş olmaktadır. "Vusûl"ün, İbn Sînâ'da, orta terimin birdenbire yakalanıvermesi nevinden "*hads*" bilgisi olduğu açıktır. Doğu'da, Tanrı için varlık, bilgi ve değer özdeştir. Bunlar "Vâcib ul Vucûd Bizatihi" olan Tanrı'ya aittir. Oysa Doğudan Batı ya dizilişlerinde yaratıklar (Akıl, Rûh, Tabiat) da, "*Mufarakât*" ve İnsanda bu özdeşlik ortadan kalkar. Bunlar "Vâcib ul–Vucûd Bigayrihi" veya "Mümkin ul–Vucûd Bizatihi"dirler. "Madde"de gayrı oluş (Başkalık) veya Batı son haddine varır. O halde yaratıklarda Doğu–Batı, Kuzey–Güney eksenleri, çeşitli çakışma dereceleri arzederler. "Mufârak akıl"lar Doğu'dan Aydınlık'ı hem alırlar, yani onlar sûret alıp "Mufârak Akıl"lar olarak varlığa gelirler, ve bunun bilincini yaşarlar, hem de kendi altındakilere Aydınlık'ı verirler, yani onlara sûret vererek "Müstefâd Akıllar"a dönüşürler ve bunun da bilincini yaşarlar. İnsan aklı da "*al-ʿAkl al-Faʿâl*"ile "*ittisâl*" ettikçe ondan sûret alır, varlığa gelir, insan aklı kendi altındaki varlıklara sûret verdikçe, bugünkü deyimle kültür ve uygarlık yüce değerlerini yarattıkça ve bunları başkalarına geçirdikçe "*Müstefâd* Akıl"a dönüşür. Bu halde "*Müstefâd*" (Sûret alan anlamında) olmayan bir tek Tanrı'nın aklıdır. Her akıl kendisi sûret alan ve kendisinden sûret alınan akıl olarak "*Müstefâd*"dır. İbn Sînâ'da "işrâk", böylece, göksel cisimlerin akıllarından veya rûhlarından gelen sûretlerin uykuda veya uyanıkken

[57] Goichon, hakh olarak, "Vusûl"e "Arrivée"der. "*İttisal*"e "Jonction", "İttihad"a ise "Union" der ("İttihad" için Türkçede "Birikmek" kullanılmaktadır: Has Hâcib'de, Edîb Ahmet'te- "Unar birle devlet *birikmeki*"-, Nesîmî'de- *Birikti* Şeriat u tarîkat"-.).

insanın aklını *aydınlatması*, insanın da bu aydınlığa "*ittisâl*" etmesi anlamını da kazanmış oluyor. İbn Sinâ "Vahiy" ve "ilham" olayını işte bu yolla açıklamaktadır. "Vâcib ul-Vucûd Bizatihi" olan Tanrı sudûr eder. Bu sudûr "Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi" varlık olarak varlıklarda "*tecellî*" eder, bilgi olarak onları "*işrâk*" eder, ama "işrâk" kavramlar mantığında kavramlar arası ilişkiyi anlarken de kullanıldığına göre, orta terimi yakalayıvermek anlamında bir "*hads*" bilgisi anlamına da gelmektedir. Bu, apodiktik ile ulaşılan "yakîn"den başka bir şey değildir. Bu, bilinen hakkında her tür şüpheden arınma halidir, her tür varlıksızlıktan uzaklaşmış olan varlık üzerinde, zarurî varlığın *yakînî bilgisi*dir [58]. Bu halde sûret üç yerde birden görünür : Bilinen objede, bilen süjede, doğru bilgiyi hasıl eden "*al-ʿAkl al-Faʿâl*"-de [59]. Yalınız akıl kendi kendisini düşünürse, sûret üçe bölünmez, bu üçü birleşir. Akıl = Âkıl = Mâkûl, yani, hepsi bir olur. O halde "işrâk", Tanrı vs. gibi "yüksek" olan konular dışında da, "yüksek olmayan" konularda da "Yakînî bilgi"ye erme halidir. Hatırlanacağı üzere Platon'da Tanrı vs. gibi "yüksek" konuların bilgisi "*Epistême*" adını alıyor, bu bilgiye erişme yolu *Phaidros*'ta gösteriliyordu. Bu yol "Logos" ile, Logos'u kullanarak düşünce adımları ata ata gidilen (discourir, *discursus*) bir yol değildi, birden geçilen bir yol idi, verdiği bilgi *Epistême* idi. Platon usavurma adımları ata ata gidilerek elde edilen *Mâtema*'yı bundan ayırıyordu. Öteki bilginin adına Aristoteles "*noesis*" diyordu. Aristoteles'te bu "*noesis*" Nûs ile elde ediliyordu. *Dianoia*'nin adı Aristoteles'te "*epistême*" idi. *Epistême* Aristoteleste *Logos* ile elde ediliyor idi. O halde "işrâk" İbn Sînâ'da ilkelerin kavranılıvermesinde olduğu gibi, "Yakînî Bilgi"nin de adı olmuş oluyor. Sonuç olarak İbn Sinâ'da "İşrâk"in, ayırım gözetmeksizin, her tür "yakînî Bilgi"nin adı, "*hads* (*Noesis*, Akılsal sezgi)"in ise bir başka adı olmuş olduğu görülüyor.

İbn Sînâ'nın tıb ve felsefe formasyonu, onun tasavvuf konusunu da felsefeye transpoze ederek anlayabildiğini veya anlamak istediğini göstermektedir. Netekim, o, *Fi'l-ʿIşk*'ta, Sûfiye'nin "ittihâd"ını da açıkça "İttisâl" olarak anlamaktaydı, veya "İttihâd"ı "ittisâl"e transpoze etmekteydi. İbn Sînâ'nın bunu bilmeyerek yapmış olduğu söylenemez; çünkü, o, Fârâbî'yi takip ederek, asıl varlığın "Vâcib ul-Vucûd Bizatihi" olduğu görüşünü savunan bir filozof olarak, epistemolojik çıkışlı olsa bile, "ittihâd'ın ontolojik sonuçlarını hesap edemiyecek bir durumda olması, – her ne kadar Mlle Goichon, gerek Fârâbî'nin gerekse İbn Sinâ'nın "Vâcib ul-Vucûd Bizatihi" "Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi"nin yeni buluşlar olduğunun bilincinde olmadıkları kanaatında ise de — düşünülemez. "İttihâdiye" denen bir kısım Sûfiyeye ait olan "İttihâd" görüşü "Vâcib ul-Vucûd Bizatihi" görüşüne tâ temelden aykırı bulunmaktadır. Çünkü "ittihâd" kavramı "Vâcib ul-Vucûd Bizâtihi" ve "Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi" ayırımını ortadan kaldırır; ve, meselâ Suhreverdî'de olduğu gibi bütün varlığı, parlaklık derecelerine göre biribirinden ayrılmış ve yukarıdan aşağıya doğru ardarda sıralanmış bir düzene, "Nûr Heykelleri"ne dönüştürür. "Vâcib ul-Vucûd Bizatihi"yi "Vâcib ul Vucûd Bigayrihi"ye veya onunla aynı şey demek olan "Mümkin ul-Vucûd Bizâtihi"ye özdeş kılar, onunla aynılaştırır. Burada "Vâcib ul-Vucûd Bizatihi"nin "Maya" (Hayal) yani bir Hiç olduğu sonucuna götüren yol açık kalır. Gerçi, Goichon'un tabiriyle, İbn Sînâ Sûfilerle bir "aliance" aramaktadır, ama, "İttihâdiye"yi "İttisâliye"ye transpoze etmek şartıyla! Çünkü, "İttihâdiye"nin görüşü açıkça Vahdet-i Vucudçuluğa, örtükçe Hulûl'cülüğe (en sonda Hiççiliğe) götürmektedir. Bu ise "neticetu'n-netice"de, insanın Tanrı, Tanrı'nın da insan olmasıdır, veya insanın aynı zamanda hem insan hem Tanrı olmasıdır. Bu düşünce İbn Sînâ'nın, hiçbir zaman, bir şeyin hem o şey hem de o şeyden başka bir şey olamıyacağı ana düşüncesiyle bağdaştırılamaz. İbn Sînâ'nın bu kanaate karşı çıkmış olduğunu *Şifâ* (*Mantıkıyyât*) da Porphiriyus'u eleştirmiş olmasından anlıyoruz. İbn Sînâ'ya göre, Akıl, Âkil ve Mâkûl hiçbir zaman, hiçbir yerde, özdeş olamaz, ancak bundan, Akıl'ın düşünce konusu olarak kendi kendisini alması hali müstesnadır (Aristoteles'in "*Nûs*'un *Noeton* olması *Noesis*'tir" dediği hal). İbn Sînâ'ya göre, o imkânsız özdeşliği "Sûfiye gibi"ler veya "Poetik (şâirane) tarzda yazan Porphyrios kurmaktadır. Ancak, İbn Sînâ, Mutasavvıfe'yi, bazı Pitagorasçıları vasıflandırmış olmasındaki gibi, "Muşâgabe Ehli" saymamaktadır. İzmirli, İbn Sînâ'da Tenâsuhun ve Vahdet-i Vucûd'un mümkün olmadığına işarette bulunmuştur. Ona göre, İbn Sînâ'da Vahdet-i Vucûd, ancak "*Ârif*"in yalınız Tanrı'yı *görmesi*"dir [60] Bütün bu gerekçelerle, Sayyid Husayn Nasr'ın ileriye sürmüş olduğu gibi, İbn Sînâ'da bir "Zarurî-Resmî" bir de "Batınî - Samimî" iki biribirine zıt türde felsefe aramaya mahal kalmıyor, veya İzmirli'nin kullanmış olduğu terimlerle, İbn Sînâ'da "Hikmet-i Bahsiye-i Sırfa" ve "Hikmet-i Müteâliye" veya "Hikmet-i İşrâkiye" [61] ayırımına gerek kalmıyor. Bunlar İbn Sînâ gerçeğine tekabül eden ayırımlar değildir.

İbn Sînâ'nın "İşrâk"i geniş kapsamlı tutup, her tür var olan hakkında "Yakınî Bilgi"ye ermiş olma sayması, hocası Fârâbî'nin "Hakikatin Birliği"nde yapmış olduğunu "Metodun Birliği"nde bütünleştirmekten, bu ikisini biribiriyle pekiştirmekten başka bir şey değildir. Goichon'un tâbiriyle, İbn Sînâ'da "Bilgi, Akıllı Rûh'un ürünü"dür. "Kurtuluş", tabiî bilginin ileriye götürülmüş biçimiyle, "İşrâk" ile, elde edilir [62]. Esasen, vaktiyle Renan da İbn Sînâ'nın, mümkün varlığı kabul etmekle "Tevhîd-i zâtı" engellediğinin farkına varmıştı!

[58] Yâkin'in şartları için Bk. "*Fârâbî'nin Şarâ'it ul-Yâkîn'i*, *Araştırma*, I, 1962

[59] Türker, *Aristoteles ve Fârâbînin*, S. 129 v. d.

[60] *İbn Sînâ'nın Felsefesi*, S. 39.

[61] *İbn Sînânın Felsefesi*, 35 v. d.

İbn Sînâ'da Tanrının "Vâcib ul-Vucûd Bizâtihi", Yaratıkların ise "Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi" olduğu hakkında çok açık ifadelere rağmen, onu, Tanrı'yı Eflâk'e yani Evren'e eşdeğer kılmakla, Tanrı ile Evren arasında ayniyet kabul etmekle suçladılar. Oysa, ona göre zarûrî – Zarûrî, gerçi, önce mümkündür, yani, varlıkta var olmasına bir engel yoktur, düşüncede aksi düşünülemeyecek olan bir mümkündür, oysa, "mümkün", tarifi gereği, aksi düşündükte çelişkiye düşülmeyendir –, hiçbir zaman, özünü değiştirerek mümkün olamaz. İşte Duns Scotus onun bu özelliğinden yararlanarak İbn Sînâ'yı kuvvetle benimseyecektir (Gilson, *La Philosophie au MA*, 353,354). İbn Sînâ'yı suçlama sonucunda, "Hikmet-i Maşrıkiyye"nin Tanrı'nın "Eflâk" ile ayniyetini iddia eden bir görüş olduğu sanıldı (İbn Rüşd gibi, Renan gibi). Renan'a göre, İbn Sînâ "Kıdem-i Âlem"i kabul etmekle Tanrı ile Evreni özdeşleştirmiş oluyordu. İbn Sînâ'ya "Kıdem-i ʿÂlem" isnadı, kaynağını Gazâlî'nin *Tahâfut al-Falâsifa*'sinde bulmaktadır [63]. Oysa İbn Sînâ için söz konusu olan, Evren'in varlığının Tanrı kavramının içeriğinin bir gereği olmasıdır. Onda "Vâcib ul-Vucûd Bizâtihi"nin "Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi"ye dönüşmesi iddiası yoktur. Çünkü "Vâcib ul-Vucûd Bigayrihi" veya "Mümkin ul-Vucûd Bizatihi"nin içinde hem "Zarûrî" olanlar, hem de "İttifakî" olanlar bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın sistemi, Evren'i felsefî açıklama denemesidir. Amaç, bir açıklama modeli geliştirmektir. Bu modelin "Apodiktik" olduğu iddiasının temelsizliğini Gazâlî başarıyla göstermiştir. "İttifakî" olanların açıklamasını Aristoteles de yapmamıştır. *Tyckhe* = Varlıktaki yarık Problemi, bugün de hal edilmeye çalışılan bir ebedî felsefe sorusudur [64]. Varlıktaki "yarık"ı kapatma amacıyle, çağımızda, insana hürriyetini iade etmek için Nietzsche başta, "Tanrı'nın öldürülmesi" gerektiğine inanan filozoflar, Nicolai Hartmann'dan hareket eden Yeni Ontoloji yapanların bazıları, bir kısım egzistansialistler ve personalistler, insanları birleştiren "al-ʿAkl al-Faʿâl"i ortadan kaldırmakla, adetâ, insanların biribirlerinden sorumlu oldukları bir "müteselsil kefil" anlayışı içinde, "al-ʿAkl al-Faʿâl" yerine, adetâ, "Mahdut Mesûliyetli Komandit Şirket" kavramında toparlanabilecek bir anlayış getirmiş bulunmaktadırlar. Meselâ Scheler, insanın kökünü "Transandantal bir aklın" (AllGeist'ın) ("al-ʿAkl al-Faʿâl"in) fonksiyon ve *modus*ları sayan bir panteist zannettiği İbn Sînâ'dan Spinoza yoluyla kök alan Fichte ve Hegel "panteizmi"nde, insanın, bir "Mutlak Geist"ın – veya, Kant'daki gibi, bu "genel"in, Edvard von Hartmann'daki gibi "Mutlak bilinçsiz bir Geist"ın, veya Husserl'deki gibi "Transcendantal Mutlak Bilinç"in – foksiyonları veya *modus*ları sayılarak hürriyetinin ortadan kaldırıldığı, fertleştirildiği, nesneleştirildiği, "kişi"-

[62] *Hayy*, S. 88.

[63] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti* 1954 (1956). Doktora tezi DTCF.

[64] Türker, *Aristoteles ve Fârâbî'nin*, S. 199 v. d.

liğinin yok edildiği kanaatindedir. [64] Onun için Scheler, insana hürriyetini geri vermek için, insanı "Gerçek"e, "Gerçek"i, "Aktlara"a, "Aktlar"ı "İntentionalité"ye, "İntentionalité"yi, "Emotionel" ve "Apriori (Değerler) "İntentionalité"ye indirgeyerek, insanı, "All Mensch" = Kişi, yani, Tanrı (İsa) yapmaya çalışmıştır. Çünkü, tarihte insanlaşma, ona göre Tanrılaşma'dır. Tanrı-Kişi İsâ, insanı tanrılaşmaya hazırlar. Nicolai Hartmann ise insana hürriyetini verebilmek için Tanrı'nın ortadan kaldırılması gereğine inanmıştır. Jean Paul Sartre ise, Gerçek'i insanın var olmakta oluşuna, onun "Projet"lerle kendini, Tanrı'ya lüzûm kalmaksızın, yaratmaya indirgemiş, herkesin herkesten sorumlu olduğuna inanmıştır.

Bu noktaya varmak bizi İbn Sînâ'da, bir "Âlem Rûhu" kavramı bulunduğu hakkındaki geleneğe katılan Sayyid Husayn Nasr'ın ortaya atmış olduğu değerlendirme üzerine de getirmektedir.

Fârâbî'ye atfedilen *Fusûs al-Hikma*'ya göre, insan, "Halk" ve "Emr" âleminden ibarettir. "Halk" âlemi onun bedenini "Emr" âlemi ise onun rûhunu teşkil eder. "İnsandaki Rûh-u Kudsî", insan uyanık iken, insandaki "Rûh-u Beşerî", insan uykuda iken, "Hitab" alır ve "Emr-i Alâ" ile "Muaşeret"-eder. "Nübüvvet", "Büyük Halk Âlemi"nin "Garîzası"dır. İnsan rûhu ise, "Küçük Halk Âlemi"nin "Garîzası"dır. İnsan ruhu üremeyi ve büyümeyi temin eden "Bitkisel Ruh", yararlıya yönelten, zararlıdan kaçıran "Hayvansal Rûh" ve nihayet idrâke sebep olan "Nefs-i Nâtıka" (İnsanın akıllı rûhu) dan ibarettir. "Nefs-i Nâtıka"nın "Bâtınî" ve "Zâhirî" kuvvetleri bulunur. "Zâhiri kuvvet"ler beş duyu organı ile ilgilidir. "Hissiye Kuvveti", maddedeki duyusal sûretleri beş duyu organı ile alır. Bu alınanları "Hiss-i Müşterek" birleştirir, "Düşmanlık" gibi duyuların duymadığını duyan "Musavvere Kuvveti" bunları saklar. Duruma göre, "Vehmiye" ve "Hâfıza" Kuvvetleri de bunları saklar. "Zâkire" Kuvveti bunları hatırlar. "Hâfıza" ve "Musavvere" Kuvveti denen depoları kullanan kuvvet "Müfekkire" Kuvvetidir. Eğer "Hâfıza" ve "Musavvere" depolarını "Vehmiye" Kuvveti kullanırsa, bu, "Müteheyyile" Kuvveti adını alır. "Akl-ı Nazarî" ancak, "His", "Tahayyül" "Gazap", "Şehvet" ile meşgûl edilmediği zaman, "Ârızî Levâhik"ten kurtulmuş sûreti kavrar. Bu "Ârızî Levâhık" ten kurtulunca Rûh, "parlatılmış bir ayna"ya döner; bir ayna gibi parlar. Ruhun bu hali, onun, "Feyz-i İlâhî"-den, "Emr Âlemi"nden "*alma*"ya hazır olması demektir. Rûh, bu anda, duyabileceği "en büyük zevk"i duyar. "Rûh-u Kuddûsî" hiç bir ruh kuvvetiyle meşgûl edilemez, o, "Emr Âlemi"ndeki meleklere yakındır; o, hiç kimseden öğrenmeden, "*alır*". "Vahiy", Meleğin bu "Ruh-u Kuddûsî" tarafından *işitilmesi* (Sumerli hükümdar Ziu Sudra da tanrıların konuşmasını *işitmiş* idi) ve görülmesidir. "Vahiy", "Melek"in ruhundan bir "*Levha*"dır. Hakikî "Kelâm"dır, Güneş'in temiz suya "Ittılaʿı" gibidir. "Kelâm", "Levha"

[64] Bk. not 68 ve 69

(*Dubba*, tüb, dip, kitâbe) bunların hepsi melektir. "Kazâ" "Kalem"den, "Kader" "Levha"dan, "Takdîr" "Tenzîh"den gelir. İbn Sînâ'da "Feyz-i İlâhî" yerine "Mebde-i Fa'âl", "En Büyük Zevk" yerine "Lezzet-i Sermedî", "Rûh-u Kuddûsî" yerine "'Akl-ı Kuddûsî", "Vahy" yerine "Hads" terimleri geçer. "Âlem Nefsi"nin tasavvuru "mürekkeb ve mufassal"dır, "Basît" değildir. İbn Sînâ'da (*Şifâ*) "Mahz Mufârakât"ın aklı "Fa'âl"dir, "Hallâk"dır. "Âlem Nefsi", "al-'Akl al-Fa'âl" gibi birdenbire ve "basît" şekilde tasavvur etmez, "müretteb ve mufassal" olarak tasavvur (*discursus*) eder. "Basît" tasavvur, cevabını bildiğimiz bir soru sorulduğunda cevabı hemence verivermemize, orta terimi birden bire kavrayıvermemize benzer, "hads" ile elde edilir. Oysa "Müretteb ve Mufassal" olan tasavvur, düşünce adımları ata ata (*Discursus*) elde edilir. İşte, "Maddî Akıl"ın "*ta'lîm*" ve "*ta'allüm*" olmadan bilme yeteneğine İbn Sinâ "'Akl-ı Kuddûsî", bu bilginin vasfına da usavurma adımları ata ata değil de birdenbire elde edilmiş anlamında "basît" diyor, "'Akl-ı Kuddûsî", "'Akl-ı bi'l-Meleke" cinsindendir. İbn Sînâ bu "Âlem Nefsi"nden başka, ayrıca, bir de "Nafs Kull" terimini kullanmaktadır. *Acviba Li Ma'sâ'il 'Aşara*'da [65], İbn Sînâ, "Nefs-i Küll"ün anlamını şöyle açıklamaktadır: 1. "Nafs Kull" genel olarak nefs anlamına gelir, bu taktirde, o, tıpkı, "Cevher-i Aksâ küllü muhîttir" cümlesinde olduğu gibi, "Cirm-i Küll"ün evrendeki bütün varlıklar anlamına gelmesinde olduğu gibi, rûhların hepsi, rûhların bütünü anlamına gelir; tıpkı, evrendeki bütün varlıkların dışında bir de ayrıca "Cirm-i Küllî" olmamasındaki gibi, ortada bir de ayrıca "Nefs-i Küll" yoktur. 2. O, "Felek-i 'Alâ (Arş)" adlı en dış feleğin hareketini idare eden rûhun adıdır. Bu felekin aklının adı "Akl-ı Küll"dur. 3. Bütün felekleri hareket ettiren rûhlar (nefisler) *sanki* tek "Nefis" imiş, felekler de *sanki* tek "Cirim" imiş gibi, bunların hepsi kastedildiğinde, "Nefs-i Küll" terimi kullanılır. "Akl-ı Küll"de tıpkı bunun gibi, bütün akıllar kastedildiğinde kullanılır; bu takdirde, o, "'Ukûl-u Fa'âle" ile aynı anlama gelir. "Nüfûs-u Kuddûsiye" terimini aslında, Felâsife kullanmaz. Bu terim kutsal kitaplarda geçer. Akıl, nasıl, "Emr-i İlâhî"den bir "Hayr", "Cirim"ler de "Halk-ı İlâhî"den bir "Hayr" ise, "Nüfûs-u Kuddûsîye" de "Emr-i İlâhî"den bir "Hayr"dır. Bu açıklamalar karşısında Sayyid Husayn Nasr'ın İbn Sinâ'da bir "Âlem Rûhu" olduğu, bu rûhun Evrenin parçalarını biribirine bağladığı iddiasını İbn Sînâ'nın eserlerinden birine yerleştirecek bir göz bulunması mümkün olmuyor. Çünkü İbn Sînâ'da "Nefs-i Âlem" terimi bir tek *Şifâ*'da geçmekte, bu terim, "Nefs-i Âlem"in idrâkinin "Mufârak Akıl"ların idrâklerinden farklı olduğu açıklanırken söz konusu edilmektedir. Bilindiği üzere, İbn Sînâ'nın eserlerinin bütün kaynakları henüz ortaya konulmamıştır. Terminoloji farkının, İbn Sînâ'nın kullanmış ve biraraya toplamış olduğu kaynaklardaki terminoloji farkından ileri gelmiş olması son derece akla yakındır. Şimdi, geriye, bize,

[65] *Acviba 'an Masâ'il 'Aşara*, S. 97, 106 (*Beyrûnî'ye Armağan* içinde, 1974 TTK).

"Nefs-i Âlem"in, "Nefs-i Küll" olup olmadığını sormak kalıyor. Eğer, "Nefs-i Âlem", "Nefs-i Küll" anlamına geliyorsa, bu takdirde, o, bir tek, "Felek-i Âlâ"nın hareketini idare eden Rûh'un veya Nefs'in adı olur. Bu sûretle, "Felek-i A'lâ"nın rûhunun veya nefsinin iki isme birden sahip olmuş olduğu anlaşılmış olur: Birisi "Nefs-i Âlem", ötekisi "Nefs-i Küll". Ama "Felek-i A'lâ"nın nefsinin, Sayyid Husayn Nasr'ın söylemiş olduğu gibi, evrenin parçalarını biribirine bağlamak gibi bir fonksiyonu olduğu, sözkonusu etmiş olduğumuz bu iki metinden anlaşılmamaktadır. İbn Sinâ'yı böyle bir anlayış onu, hem Tenâsuhçu istikamette yorumlamaya sebep olur – çünkü eğer, tek bir "Evren Rûhu" var ise, "translasyon" ile her şey sonsuzca tekerrür edecektir [66], oysa, İbn Sînâ Tenâsuh'a karşıdır – hem de Renan'dan bu yana yaygınlaşmış ve evrenin parçalarının biribirleriyle zorunlu bir bağlantı içerisinde olması gibi bir plânda kavrayışa sebep olur. Hattâ, Wickens [67], bu yüzden, İbn Sînâ'yı En Dış Felek'in başsız sonsuz bir harekete sahip olmasından dolayı "Zervana"cı (Dehrî veya Manikeist) olmakla tavsif etmektedir. Asıl önemlisi, Scheler'in, insanı "AllGeist" (Alem Rûhu)ın *modus*ları veya fonksiyonları olan birer *kişiliksiz fert* derekesine düşüren [68] bütün görüşlerin kaynağını bu yüzden, İbn Sînâ'da görmüş olmasıdır [69]. Netekim İzmirli de İbn Sînâ'da "Nefs birdir. Bedenlerle *alma*ya hazırlanır. Bu sûretle çoğalır, bir olan nefs bâkîdir, ferdî nefisler de bâkidir, çünkü şahsiyet-i beşeriyeyi muhafaza eder" demekte [70] ve nefsin hem bir hem de bedenlerle fertleşmiş olması ile ferdî ruhların baki olması arasında durup duran problemi atlamaktadır. Bu iddiaların kökü, tâ Mısır ve Mezopotamya inançlarından gelerek, "gnostique"lere varan anlayışlarda, "Mebde-i Evvel"den gelen = "Sudûr" eden varlıkların hangileri olduğu, bunların ne gibi isimler aldıkları, hangisinin hangisiyle eşdeğer olduğu meselesi, bu varlıkların biribirleriyle teker teker mukayese edilerek açıklığa kavuşturulmamış ve buna bağlı olarak ta İbn Sînâ'da "zaruret" ve "mümkün" kavramlarının Tanrı ile olan münasebetinin iyice ve açıkça gösterilmemiş olmasından ileri gelir.

Aynı durum İbn Sînâ'da "al-'Akl al-Fa'âl"in anlamı konusunda "al-'Akl al-Fa'âl"in anlamının İbn Sînâ'yı inceleyenlerce iyice yerine oturtulmamış olmasında da sözkonusudur. Orta Çağ Hıristiyan Âlemi "al-'Akl al-Fa'âl"in Tanrı'dan başka bir şey olamayacağına kani idi [71]. Bilindiği üzere, meselâ, XIII. yüzyılı çok etkilemiş olan Auvergne'li Guillaume, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış olan bir önemli Orta Çağ filozofudur. O, *De Universo* ve *De Anima* adlı eserinde Fârâbî'yi İbn Sînâ ile birlikte "al-'Akl al-Fa'âl"-

[66] Bk. Burada, S...
[67] Wickens, Bk. *Avicenna. Scientist and Philosopher* içinde 1951, London, Luzac
[68] Bk. Burada S. 787
[69] Bedia Akarsu, *Mux Scheler'de Kişilik Problemi*, S. 96, 1962, İst.
[70] *İbn Sînâ'nın Felsefesi*, S. 27.
[71] Gilson, *La Philosophie Au M.A*, S. 414 v. d.

in ruhlarımızın muharrik illeti olduğu, ruhlarımızın ölümden sonra ferdiyetlerini kaybettikleri konusunda iki kez zikreder. Gâzâlî'yi ve *Filosophus Nobilissimus* saydığı İbn Rüşd'ü de ihmal etmez, ama, İbn Sînâ'yı kırk kez zikreder, çünkü, ona göre Arap diliyle yazılmış olan felsefeyi İbn Sînâ temsil etmektedir. Onun *Trinitate*, *De İmmortalitate Animae*'sindeki fikirleri İbn Sînâ'nın fikirlerinin açıkça etkisindedir (Bülow, Gilson). Ama, o, İbn Sînâ'nın hıristiyanlık ile bağdaşmayan fikirlerini kendince şöyle sıralamaktaydı: 1. Kıdem-i Âlem (Bu, Tanrının hür iradesini elinden almak demekti). 2. "*al-ʿAkl al-Faʿâl*" hem "muharrik" hem "gâî" illet olup ta *Saʿâda* verince, ya Tanrı'ya lûzum kalmaz ya da "*al-ʿAkl al-Faʿâl*" Tanrı'nın kendisi olur. 3. Ferdiyeti madde sağladığına göre, ruhlar bedenden ayrılınca sayıca tekleşirler, bu da "Maʿâd"i ve sorumluluğu tehlikeye düşürmek demek olur, bu görüş ise bütün dinlere karşı gelmektir. 4. Tanrı, yaratmak zarûretindedir (Bu da Tanrı'yı zora koşmaktır) 5. Yıldızların etkisi Tanrı iradesini kısıtlar. Bu tezler aslında İbn Rüşdçülerin tezleri olup, İbn Sînâ'ya yüklenmiş olan tezlerdir [72]. Aksekili bile "*al-ʿAkl al-Faʿâl*" hakkında, "Akl-ı Faʿâl, lisân-ı şerʿ ile Rûh-ul Kuds denilendir"[73] demektedir. Oysa R. De Vaux'nun Roger Bacon'a yapmış olduğu itiraz hatırlardadır. Ona göre, Roger Bacon, İbn Sînâ'da *Spiritus Sanctus* (Ulu Kut, Arı Tıŋ, Köngül Tübi) terimi bulunduğunu söylemekle haksızlık ediyordu. İbn Sînâ'da bulunan *Spiritus Sanctus* değil, ama *Virtus Sancta*, *İntellectus Sanctus* idi [74].

Bu anlaşmazlık İbn Sînâ'da "Nüfûs-u Kuddûsiye"de hasıl olan tereddütle de ilgili olsa gerektir. İbn Sînâ'ya göre "Nüfûs-u Kuddûsiye" Felâsife'de değil, kutsal kitaplarda geçer. İbn Sînâ'ya göre, akıl, nasıl "Emr-i İlâhî"den bir "Hayr" ise ve "Cin"ler de "Halk Âlemi"nden bir "Emr" ise, "Nüfûs-u Kuddûsiye" de öyledir. İbn Sînâ'da "Akl-ı Kuddûsî" açık olarak tarif edilmiştir. "Maddî Akıl"ın' *'ta'lîm*"siz ve "*taʿâllüm*" süz olarak, *birdenbire* bilme yeteneğine "'Akl-ı Kuddûsî" denir, bu akıl "'Akl-ı bi'l-Meleke" cinsindendir, uygun mizaçta bulunur, son derecede nadirdir [75]. İbn Sînâ'ya göre, insan, nasıl, bu duyular evreninin izini kendi rûhunda çıkarıyorsa, işte, tıpkı bunun gibi, bazı "Görünmez Varlıklar"da kendi evrenlerinin izlerini insanın rûhunda çıkarırlar. Bu iz bırakma uykuda veya hastalıkta veya uyanıkken olur. Bu izleri almada insana, insanın "Akıllı Rûh"unda bulunan "Hiss-i Müşterek" ve "Muhayyile Kuvveti" aracılık eder. Uykuda iken insan, "Mahsûsât" ve "Muhayyilât"tan ve ruhu "Kuddûsî"likten uzaklaştıran hallerden kurtulmuş bulunur. Onun için kendisi, o görünmeyenlerin etkisine girer, görünmeyenlerin izleri onda iz (*nakş*) bırakır [76]; eğer ruh kuvvetli ise uyanık iken

[72] *Notes et Textes Sur l'Avicennisme Latin*, S. 22. Vrin 1934.
[73] Bk. *İbn-i Sînâ*, 1937, S. 15.
[74] De Vaux, ay. es. S. 60
[75] *Şifâ'*, *Fîn-Nafs*, 6 Bh. Krş. Burada, S. 743
[76] *İşârat*, S. 509. Krş. *Şifâ'*, *Fi'n-Nafs*, 5. ve 6. Bh. ve *Fi'l-ʿIşk*, 3. Bh.

de "Görünmeyen'in etkisi" "Muhayyile Kuvvetini" "İşrâk" eder. Bu bakımlardan bazen "Vahy", "şerh"e, rüya ise yoruma muhtaç olur.

İbn Sînâ'da, Sayyid Husayn Nasr'ın yorumlamış olduğu gibi, evren, tamamen, "İlâhî Akıl"ın özdeşi değildir. Eğer hal böyle olmuş olsaydı, evrende Fârâbî'nin deyimleriyle, "'Ale'el-Ekser", "'Ale't-Tesâvi", "Fi'n-Nedret", "İttifakî" mümkün çeşitlerine yer bulunamaz, her şey "Zarûrîye" dönüştürülmüş olurdu. Oysa, İbn Sînâ'da "futurs contingents" kavramı bulunmaktadır (Bilindiği üzere bu kavram Platon'un *Theaitetos*'unda ve Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ında temel kavram olarak sözkonusu edilmiştir), ayrıca, İbn Sînâ'da "Kara Sihir", Beyaz Sihir", "Mucize" ve "Keramet" kavramları da vardır. İbn Sînâ, bunları "Mümkinât"tan saymaktadır. Kaldıki Evrenin kendisi "Mümkin ul-Vucûd Bizatihi"dir. Bu evren öyle mümkündür ki içinde "Zarûrî"ler vardır; ama bu evren Tanrı'dan çıkmamazlık edemeyen öyle bir evrendir ki kendisi "Bizâtihi Mümkün"dür. İbn Sînâ, insan için, evrendeki bütün meçhûllerin malûma dönüştürülmüş olduğu kanısında da değildir. Ama, Fârâbî'nin dediği gibi, eğer, bir mümkün ezelî ve ebedî olarak var oluyor veya var olmuyor ise, ona zarurî gözüyle bakanlar bulunacaktır (*Peri Hermeneias Şerhi*). Netekim, Tanrı'nın "Câ'ir" (Adaletsizlik eden) olması mümkündür. Eğer mümkün değildir denirse Tanrı'nın mutlak kudretine halel getirilmiş olur; ama, Tanrı ezelî ve ebedî olarak cevretmez, adetâ, sözkonusu olan vasfını hiç kullanmaz; demekki bu yolla, Tanrı'daki cevretme imkânı cevretmeme zarûretine dönmüş oluyor. Asıl önemlisi, Fârâbî'de her hangi bir şeyin zarûrî olarak bilinmesi, o bilinen şeyin zarûrî olduğuna delâlet etmez; bu, felsefede bir türlü halledilmeyen Varlıktaki Yarık = *Tyckhe* sorunudur. Hatırlanacak olursa, Scheler'in ethik'i personalisttir. Scheler'e göre insan, daha doğrusu, *kişi*, *akt*lar merkezidir; ne mutlak bilinçsiz bir *Geist*'ın fonksiyon ve *modus*larıdır (Hartmann'a göre), ne transandantal mutlak bir bilincin fonksiyon ve *modos*larıdır (Husserl'e göre), ne transandantal bir aklın fonksiyon ve *modus*larıdır (Fichte'ye, Hegel'e göre), hele, ne de *AllGeist* = *Âlem Rûhu*'nun fonksiyon ve *modus*larıdır (İbn Sînâ), insan *All Menschtir*, Tanrı-insandır, Tarihte-insanlaşmış-Tanrıdır. Bu ethik'e uygun ontolojisinde, Scheler'e göre, Gerçek "Arı Aktlar" idi, "Akt"ın vasfı ise "intentionalité" idi. "Arı Akt"lar "*fenomen*"dir, bize "veri" olandır; görevimiz Gerçek'in, yani "Arı Akt"ların, yani fenomenin özüne (*eidos*), *insus lectio* yaparak, *ideation aktı*yla ulaşmaktır. *İdeation*, "*epoche*" "paranteze alma" ve "*reduction*" ile gerçekleştirilir. "Reduction" ya "eidetik" ya "tarihî" olur. Bu yollarla Scheler, "*kişi olma*"nın özünü *AllMensch* olmakta, yani Tanrı - kişi, yani Tanrı (İsa) olmakta yakaladığını kabul etmektedir. Scheler, *All Geist*'ı kaldırıp yerine *All Mensch*'i geçirmekte, insanı tanrılaştırmaktadır veya İsa'laştırmaktadır. O, böylece adetâ, insandan, İsa örneğine göre Tanrı veya insanlardan İsâ örneğine göre tanrılar imal etmek istemiş olmaktadır. İbn Sînâ ise bunu 1050 yıl önce başarmış, ama, bunu insana

adetâ, haddini bildirerek yapmaya çalışmıştır. "Örnek kişi" olarak "İnsan-ı Kâmil"i, "Ârif Mütenezzih"i veya "Âdil Hükümdar"ı göstererek, Tanrının isim ve sıfatlarını özellikle adâletini *taklîd* etmek yoluyla, "Rabb-ı İnsânî"yi, yaratmıştır. Bu, insan nefsinin "gayr-ı şahsî ölümsüzlüğü"nü paylaşma ümidi, yani "al-'Akl al-Fa'âl" ile birleşme, birleşerek ilâhlaşma, yâni, Tanrıyı *taklîd* etmektir. "Şahsî nefsin yokluğunu idrâk" (fenâ)i düşünmeden, veya düşünerek, Kültür ve Uygarlık yüce değerlerini yaratmak, edinmek, saklamak, korumak, savunmak, yaymak, başkasına geçirmek, artırmaktır, tıpkı ilk örneğini gördüğümüz Ziu Sudra'nın yapmış olduğu gibi[77]!

[77] Kramer, *From the Tablets of Sumer*. S. 176 v. d.

İBN SÎNÂ'NIN BAŞININ MORFOLOJİSİ ÜZERİNE BİR GÖZLEM

Ord. Prof. Dr. ŞEVKET AZİZ KANSU*

"*Avicenne est un phénomène intellectuel*". Dr. Lucienne Leclerc, Histoire de la Médicine Arabe, s. 466, Paris 1870.

"*Bu Türk feylosofu, hayatı ve kâinatı çok iyi anlamış bir dâhi idi*". Şemseddin Günaltay, "İbn Sînâ, Milliyeti, Hayatı, Kültürü", s. 27, İstanbul 1937.

Yazıma yukarıdaki bu hayranlık ifadeleri ve yüceltici sözlerle başlıyorum. İbn Sînâ'nın yaşadığı devir Firdevsî'nin Şehnâmeyi kaleme aldığı yüzyıldır.

Türk Tarih Kurumu tarafından 1937 yılında ölümünün dokuzyüzüncü yıldönümü hatırası kutlanmış olan Şarkın büyük adamı İbn Sînâ, Hicrî 370 senesi Saferinde yani Milâdî 980 senesi Ağustos ayında Buhara mülhakatından Khormisen kasabasında doğmuş, Hicrî 428 senesi Ramazanının ilk Cumasında (21 Haziran 1037) Hemedan'da 57 yaşında ölmüştür.

Sînâ oğlu Abdullah adını taşıyan babası aslen Belhli idi. Maveraünnehir'e hâkim olan Saman Oğullarından ikinci Nuh ibn Mansur (M. 976-997) zamanında Buhara'ya gelmiş, iş bilir liyakatlı bir adam olduğundan hükümdar ve vezirlerinin teveccüh ve itimatlarına mazhar olarak evvela Buhara'da bir memuriyete tayin edilmiş, bir müddet sonra da terfian maliye memurluğu ile Buhara mülhakatından Khormisen'e gönderilmiştir.

Abdullah, Khormisen civarında Afşene nahiyesinden Yıldız adlı bir kızla evlenmiştir. Şarkın büyük adamı Ebû Alî Hüseyin ile kardeşi Ebu'l

* Ord. Prof. Dr. Şevket Aziz Kansu'nun bu yazısının bir benzeri ve aslı Sekizinci Türk Tarih Kongresinde bir teblig olarak sunulmuştur. (Şevket Aziz Kansu, "İbni Sina'nın Başının Morfolojisi Üzerine Bir Gözlem", *VIII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler*, cilt 1, 1979, s. 25-32). Kendisi bu yazının, bazı tadiller de yapılarak, İbn Sînâ'yı anma kitabımızda da yayınlanmasını bana önerdi. Sayın Şevket Aziz Kansu 10. 4. 1983 tarihinde vefat etti. Bu yazının kendisinin son yayını olacağını sanıyorum. Türk Tarih Kurumuna çeşitli yollarda değerli hizmetler vermiş olan merhumun bu katgısı İbn Sînâ hakkında özel ayrıntı bilgisi olarak anı kitabımızın sonunda yer almaktadır. Öngördüğü değişikliklerin arzuladığı doğrultularda yapılmış olduğunu temenni ediyorum. Yazı sonunda sunulan iki kafatası resmi sayın Şevket Aziz Kansu'nun bu yazıya temel teşkil eden kongre tebliğinde aynen mevcuttur ve o yazıdan alınmıştır. Sayın Terzioğlu'nun bu konuya ilişkin *Bifaskop* dergisindeki yazısında bu resimlerden 1 numaralısı ile karşılaşılmaktadır. (Bkz. Arslan Terzioğlu, "Büyük Türk İslâm Hekim ve Filozof İbn Sina", *Bifaskop*, yıl 2, Sayı 3, Ocak 1981, s. 28.) (Aydın Sayılı).

Hâris bu mesut izdivacın mahsûlüdür. Bizzat kendi tarafından talebelerinden Cüzcanî'ye dikte ettirilmiş olan tercemei halinden çıkardığımız bu malumata göre büyük Şark mütefekkirinin babası Belh'li, anası Buhara'lı olmasına, kendisinin de Buhara kazalarından Khormisen'de doğmuş olmasına nazaran milliyet itibariyle Türk olması pek tabiîdir.

Fakat bu bedahate rağmen, ilmî eserlerini Arapça yazmasına bakan bazı Garp müellifleri, İbn Sînâ'yı Arap saymakta devam edip gitmişlerdir. Hayatının son kısımlarında İranda yaşamış ve Pers Dili ile birkaç risâle yazmış olmasına dayanan bir kısım müellifler ise onu Pers milletine sokmağa gayret etmişlerdir. ... (Ş. Günaltay).

* * *

Bir dâhinin morfolojik karakterini gözlemek büyük bir bilimsel değer taşır.

"Bir organizmanın bütün yumuşak kısımları ölümden sonra yok olunca, formu (şekli) de yok olmaz. Formu iskeletinde sâdık bir iz bırakır. İskelet böylece o organizmanın yapısının (constitution), mizacının, bu suretle de içgüdülerinin, eğilimlerinin ve biyolojik aktivitesinin (etkinlik) temelli unsurlarını elde etmemize olanak sağlar.

Kadimde Aristoteles vücut şekli (formu) ile düşünce arasındaki ilişkiye (correlation) işaret etmiştir. Aristoteles "ruh, vücudun şeklidir, formudur" demişti. Kraniyolojik ve antropolojik karakterlerini ilk defa açıkladığımız İbn Sînâ'nın kafatasına ait bu sağ-yan durumu gösteren (norma lateralis) fotoğrafı bana Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Enstitüsü Direktörü dostum rahmetli Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk Kasım 1970 tarihinde incelemek üzere göndermişti. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Enstitüsü öğretim üyesi meslektaşım Prof. Dr. Seniha Tunakan'la birlikte bize gönderilen bu fotoğrafa göre İbn Sînâ'nın antropolojik tipinin Brakisefal Alp'li tipe (Homo alpinus) mensup olduğuna dair müşterek imzalı raporumuzu 19. XI. 1970 tarihinde Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk'a sunmuştuk (Bk. belge 1).

Belge 1 : 19.XI.1970

"Bir taraftan kafanın genel morfolojisi ve profil kutru diğer taraftan Hans K. Günther'in *Rassenkunde Europas* (München 1929) adlı eserinin 46. sayfasındaki tipik Alpli kafa örneği ile karşılaştırılması bize bu kafanın büyük bir ihtimalle Alpli bir tipe mensup olduğu kanısını vermiştir.

Ord. Prof. Dr. Şevket Aziz Kansu Prof. Dr. Seniha Tunakan"

İşte bu fotoğrafın İbn Sînâ'ya ait olduğuna şehadet eden aşağıdaki belgeyi bu tebliğimden sonra bana 12. X. 1976'da göndermek nezaketinde bulunan Münih Tıp Fakültesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Arslan Terzioğlu'na burada teşekkür ediyorum. (Bk. belge 2).

Belge 2 :

"Sayın Ord. Prof. Dr. Şevket Aziz Kansu,
T. T. K., Ankara.

Merhum Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk'un benim vasıtamla size gönderdiği İbn Sînâ'nın kafatasına ait fotoğrafa ait arzu ettiğiniz bilgileri kısaca arz edeceğim.

İbn Sînâ'ya Hemedan'da yeni bir türbe yaptırıldığında, İbn Sînâ'nın iskeleti eski türbeden alınarak yeni türbeye taşınırken, Rus bilginleri İbn Sînâ'nın kafatasına ait size takdim edilen bu fotoğrafı çekmişler, sayın Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk'a bu fotoğrafı İranlı bir dostu vermiş. Bunu bana o zaman Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk bizzat anlatmışlardı. Ben de size bu malumatı olduğu gibi takdim ediyorum.

En derin saygılarımla.

Doç. Dr. Arslan Terzioğlu,
Münih Tıp Fakültesi öğretim üyesi".

İbn Sînâ'nın elimizdeki kafa iskeleti fotoğrafına göre, sağ yandan görülen (sağ norma lateralis) craniomorfogramını ve yüzünün estetik karakterlerini şöyle özetliyebiliriz :

Sağ taraf temporalinin (şakak kemiği) zigomatik (elmacık) arcusu kırılmış görünüyor. Processus malar (yanak kemiği) çıkıntısı ile birleşme bu nedenle yok. Sol yanda da aynı durum olsa gerek. Alt çenenin ramusunun (kol) lokması görülmüyor. Occipitalde post mortem erozyon(?) var gibi. Kafa normal. Patolojik kusur (tare) yok. Teratolojik (malformasyon) ya da regressive (gerilik) nitelikte anomali mevcut değil.

Kafanın profil eğrisi düzgün, ahenkli. Glabelle nahiyesi (noktası) normal gelişmiş. Frontal ve pariyetal tümsekleri (bosse) az belirgin. Pariyeto-occipital (lambdoide) dikişlerini ve yine pariyetosphenoidal temporo-sphenoidal dikişlerini de aşikâr bir surette görüyoruz. Occipital kemiğinin mastoide (mememsi) çıkıntısı hacimli (volümlü) değil.

Görünüşe göre göz çukurları (orbit), oldukça büyük bir girişe sahipler. Şu halde bu durum gözlere ve göz kapaklarına gelişme kolaylığı sağlamış olabilir. Burun kökü (racine du nez) oldukça dar görünüyor ve glabelle alt çukurluk göstermiyor. (Böyle bir glabelle alt çukurluk özellikle Dördüncü Zaman fosil insanlarında hâkimdi. Bu hal erkeklerde yüz ifadelerine sertlik ve kabalık veriyordu). Burnunun oldukça belirgin olduğu anlaşılıyor.

Alt çenede çene çıkıntısı "menton" iyice belirgindir. Ve yüzün ortognatisması ile ahenkli durumdadır. Bu suretle akromegallerin çene fırlaklığından (prognisme) ya da dejenerelerin veya ilkel tiplerin silik "effacement" durumundan iz yoktur.

Alt çene iri (masif) değildir. Dişler sağ tarafta tamam durumda. Dişlerde çürük görülmüyor.

İbn Sînâ'nın kafasının sağ norma lateralisini gösteren fotoğrafından gözlediğimize göre, kafanın ve alt çenenin yukarıda işaret ettiğimiz gibi bazı kemik parçaları, örneğin (processus zygomaticus) ve alt çene lokması (condyle mandibularis) noksandır. Bu durumun İbn Sînâ'nın ikinci belgede ifade edildiği üzere yeni türbenin inşasından sonra kabrinin açılarak iskeletinin yeni türbesine nakli esnasında kırılmış olması ile açıklanması çok mümkündür.

İbn Sînâ'nın brakisefal (yuvarlak başlı) hypsisefal başın kulak deliği (porion)-bregma "vertex" mesafesi yüksek ve lepthorin (ince uzun burunlu) olması gibi kraniyolojik karakterleri onun Alpli insan (Homo alpinus) antropolojik ırksal tipine mensup olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi birçok antropologların officna gentium (insan laboratuvarı) dedikleri Orta Asya ve Ön Asyada yaşayan Türk etnilerinin antropolojik belirgin karakterleri Homo alpinus ve kısmen Homo dinaricus ırksal tipinde olmalarıdır.

İbn Sînâ'nın kafa kutusunu (cranium) vücuda getiren kemiklerin birbirleriyle bağlantılarını sağlayan dikişlerde (sutur) yaşlı insanların kafasında saptanan kapanmanın (dikişlerin silinmesi, kemikleşme) başlamamış olması dahimizin 57 yaşında öldüğünün yani "yaşam süresinin" anatomik bir delilidir.

* * *

Şemseddin Günaltay, yukarıda bahis konusu ettiğimiz incelemesinde "Şark hekiminin ırkını tesbit edebilmek için en doğru yol, babasının, anasının ve kendisinin doğup büyüdükleri sahanın yani Belh ve Buhara havalisinin prehistorik devirlerden itibaren tarihini takip ve buraları işgal eden kavimlerin milliyetlerini tesbit eylemek metodu olacağına şüphe yoktur" demiştir. Gerçekten :

Richard N. Frye ve Aydın Sayılı'nın *Selçuklardan Evvel Orta Şarkta Türkler* adlı incelemelerinden anlaşılıyor ki, "... İslâm hattâ dünya tarihinde önemli yeri olan Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinin yedinci ve onikinci asırlar arasındaki tarihinin, Türklerin siyasî tarihi bakımından olduğu kadar, medeniyet ve kültür tarihleri bakımından da pek büyük önemi vardır. İslâm medeniyetinin gelişmesinde ve İslâm dünyasının ilim ve kültür hayatında bu bölge olağanüstü bir rol oynamıştır. ... İslâmiyet Fârâbî, Hârezmî, Bîrûnî ve İbn Sînâ gibi ünlü bilim adamları ve bilginlerin büyük bir sayısını Horasan ve Maveraünnehir mıntıkalarına borçludur. Horasan ve Maveraünehrin rolü vâsı İslâm ülkesinde işgal ettiği sahanın küçüklüğü ile kıyaslanamayacak derecede önemli olmuştur.

"Maveraünnehir ve Horasan ile kastedilen yerler, Seyhun Irmağı ile Horasan dağları ve Hindistan arasındaki bölgedir. Bu bölge, Ceyhun Irmağı ile Hazar Denizi arasındaki sahayı da içine alır." (S. 97-98). Bu yazarlar şu sonuca varmışlardır :

1. İslâm ülkesinin kuzeydoğu kesimlerinde Selçuklardan önceki çağlarda külliyetli miktarda Türk nüfusu vardı ve bunların çoğu şehirlerde yerleşmişlerdi.

2. Türkler bu bölgelerde Arap istilâsından önce bulunuyorlardı, ve bu mıntıkaların Araplar tarafından ilhakından sonra da buralarda yaşamakta devam ettiler.

3. Soğdlular az nüfuslu bir kavimdi ve küçük bir sahadan ibaret olan Sogd'un yegâne sahibi olmaktan uzak bulunuyorlardı.

4. Türkler ve Türklerin yurdu olan Turan hakkında Şehnâme'de bulunan malûmat diğer tarih kaynaklarına uygun olmakla tamamen şayanı kabuldür.

5. Elde mevcut bilgiye göre, Akhunların Türklüğünü kabul etmek icap eder. Halaçlar ve muhtamel olarak Horasan ve Maveraünnehir bölgesindeki bazı diğer Türk kavimleri, Akhunların müslümanlar tarafından karşılaşılan ahfadıdırlar.

Bu sonuçların ilk ikisi doğrudan doğruya umumî tezimizi teşkil ediyor. Mevzîî olan diğer sonuçlar da, umumî tezi kuvvetle desteklemektedir. (S. 97-131, Belleten 1946, cilt X, no. 37.)

29 Nisan 1954'de "... İbn Sînâ'nın bir âbide şeklinde yeniden yapılan türbesi açıldı, kütüphanesini gezdik... İbn Sînâ türbesi muasır emirlerden Kabus'un kabri gibi inşa edilmiştir. İçinde İbn Sînâ namına lahid yoktur, yalnız üzerleri Farsça ifadelerle, şiirlerle süslü bir mermer kaplamışlar. Duvarlarına da süslü celi ile İbn Sînâ'nın meşhur kasidei ruhiyesini mermere yazmışlar..." İbn Sînâ'nın on asır önce yaşadığı Hemedan şehrindeki yeni türbesi hakkındaki bu kısa notu Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver'in *İbn Sînâ, Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar* adlı eserinden aldım (s. 154).

İbn Sînâ'nın Türklüğü hakkında tarihsel bilgiler ve belgeler hakkında bakınız :

1. Ord. Prof. Şemseddin Günaltay, *İbni Sînâ'nın Milliyeti, Hayatı, Kültürü, Ölümünün 900. Yılında Büyük Türk Feylesof ve Tıp Üstadı İbni Sina'nın Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, s. 5-9. Türk Tarih Kurumu yayınları, VII. ser., no. 2, İstanbul 1937.

2. Richard N. Frye ve Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı, *Selçuklar'dan Evvel Orta Şarkta Türkler*, *Belleten*, cilt X., no. 37, s. 97-131, 1946.

3. Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver, *İbn Sînâ, Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar* (*Etudes sur la Vie et les Oevres d'Avicenne*). İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, no. 49, İstanbul 195.

4. Şevket Aziz Kansu, *Selçuk Türkleri Üzerine Antropolojik bir Tetkik*, İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 1938.

5. İbn Sînâ'nın kişiliği üzerine, milliyeti hakkındaki görüşlerine katılmamakla beraber, Lübnanlı yazar Camille Aboussouan'ın 1949 yılında Courrier dergisinde yayınladığı *Avicenne le Prestigieux Savant du Monde Islamique* adlı yazısını bu kısa biyografik nota eklemeyi faydalı gördüm. Bak : Une Anthologie, 21 ans du Courrier de l'Unesco, s. 38, Août-Septembre 1969 Paris (Numéro speciale).

Ve nihayet bu yazımda açıklamağa çalıştığım İbn Sînâ'nın antropolojik karakterleri bize verilen kafa fotoğrafının gözlemine dayanmaktadır. Kraniyolojik ve antropolojik sonuçlar craniyometrik yani ölçü ve endislere (nümerik değerlere) dayanamamıştır. Ancak değeri ihmal edilmeyecek olan deskriptif bir nitelik taşımaktadır.

SUR LA MORPHOLOGIE DU CRANE D'AVICENNE

(RESUME)

Ord. Prof. Dr. ŞEVKET AZİZ KANSU

Les caractères antropologiques du crâne d'Avicenne, c'est-à-dire son morphogramme craniologique, sont indiqués sur la photographie mise à notre disposition par le regretté Professeur Dr. Feridun Nafiz Uzluk, directeur de l'Institut d'Histoire de la Médicine de l'Universite d'Ankara.

Nos conclusions ne sont donc pas basées sur les données des mesures craniologiques et sur les indices numériques calculés. Néanmoins les données descriptives établies portent une valeur indéniable. De l'autre côté, l'authenticité du crâne d'Avicenne est attestée par la lettre de Monsieur le Dr. Arslan Terzioğlu, Professeur à la Faculté de Médecine de l'Université d'Istanbul, qui a eu l'obligeance de nous la remettre (voir document 2). Quant à la photographie du crâne squelettique (vue de norma lateralis — côté droit — d'Avicenne), elle m'était confiée en 1970. Nous avons rédigé, après l'avoir examinée, avec ma Collègue Mlle le professeur Dr. Seniha Tunakan (Institut d'Anthropologie de l'Université d'Ankara), le rapport ci-desous, signé le 19. XI.1970 : "La morphologie générale du crâne et la dimension du profil d'une part, la comparaison avec l'exemplaire d'un crâne alpin d'autre part (voir Hans K. Günther, Rassenkunde des Europa, München 1929, p. 46). Nous sommes convaincus que, avec une grande probabilité, ce crâne appartient au type alpin." (Voir document no : 1).

Nous résumons nos observations de la façons suivante : le crâne est normal. Pas de tare pathologique ni de malformation. Sur la photo on remarque que l'arcus zygomatique est brisé, le condyle du maxillaire inférieur est absent. Cet état est imputable, très probablement, aux accidents lors du transport des ossements d'Avicenne à son nouveau tombeau construit en 1954.

Les caractères esthétiques du visage squelettique sont bien prononcés.

La courbe du profil crânien est harmonieuse. Pas de plano occitalie propre à la race Dinarique. On ne constate pas de caractère régressif.

On voit sur l'os occipital quelques erosions osseuses probablement postmortem. La région glabellaire est normalement dévéloppée. Les bosses frontales et pariétales sont moins prononcées.

Les sutures des os craniens, vue sur la face latérale du crâne, sont presque libres. Les mastoïdes de l'os temporal pas volumineuses. D'après la pho-

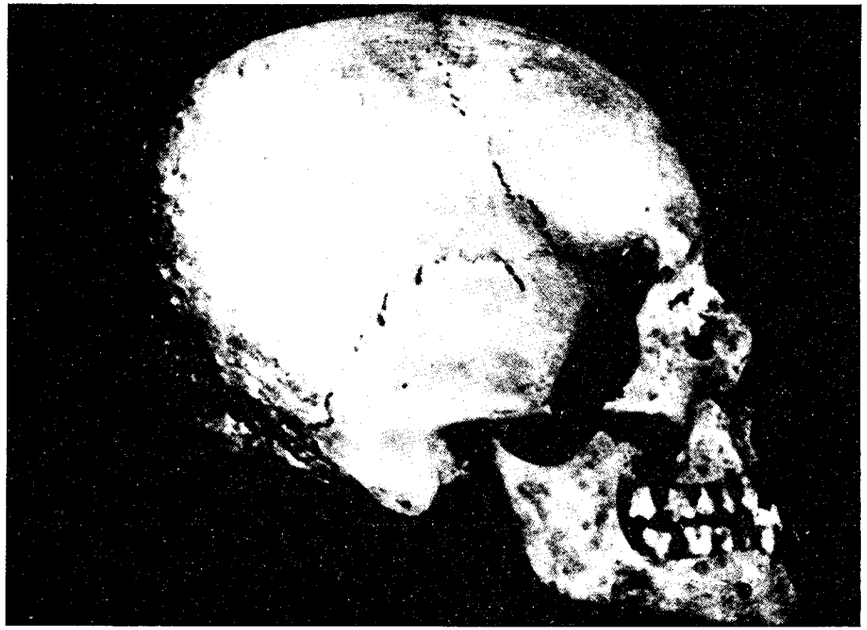
tographie, les ouvertures des orbites sont larges. La racine du nez est étroite et nous n'observons pas de dépression sous - glabellaire. Le profil du nez est assez prononcé.

Au maxillaire inférieur la région du menton est bien marquée. Ainsi, elle est en état d'harmonie avec le prognathisme facial. Le maxillaire inférieur n'est pas massif. Vues du côté droit, les dents sont intactes. Pas de carie dentaire.

L'état des sutures craniennes nous permet d'estimer (pas d'oblitération des sutures craniennes) que la durée de la vie d'Avicenne était, comme sa biographie indique, de 57 années. Quand au diagnostic racio-anthropologique d'Avicenne, nous avançons que la crâne d'Avicenne est brachycéphale, hypsicéphale et leptorhine. Or ces caractères craniologiques sont propres à l'homo alpinus de la race blanche d'origine asiatique.



Res. 1



Res. 2

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

DİZİN

A

Abakan, 697.
Abbâd b. Süleymân, 475.
Abbas Vesim, 316.
Abbasî, 162, 664, 682, 695.
Abbasî Devleti, 676.
Abbasî halifesi, 702.
Abbasîler, 630.
'Abd Allāh İbn 'Alī, 49.
'Abd Allāh İbn al-Taiyib, 42.
'Abd Allâh Muhammed b. Karrām, 44.
'Abd al-Wāhid İbn Muhammad al-Juzajanī, 68.
Abd ul-Melik, 664.
'Abdallāh, 42.
Abduh, 674.
Abdurrahman Bedevi, 729.
Abdurrahman IV, 590.
Abdurrahman es-Sûfî, 162.
Abdül Hamîd İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanı Cebri, 680.
Abdülhak Hâmid, 8.
Abdülhamit I, 263.
Abdüssamed, 192, 193.
Abhaza, 662.
Abhaza Rumu, 685.
Abidin Paşa, 5.
Aboussouan, Camille, 798.
Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Aḥmad ibn Yusuf Al-Khuwarizmi, 103. Ayrıca bkz. Khuwarizm.
Abu 'Abd Allah al-Ma'şumī, 46, 187.
Abu 'Abd Allah al-Natilī, 13, 42, 69.
Abu Ali al-Cubbaî, 475.
Abu 'Alî al-Husayn ibn 'Abdallah ibn Sina, 41, 67, 275, 293. Ayrıca bkz. Avicenna, İbn Sina.
Abu Hâshim, 151.
Abu Hayyan al-Tavhîdî, 675, 770, 771.
Abu Huzayl al-Allâf, 475.
Abu Mansur al-Hasan ibn Nuh al-Kumrî, 42.
Abu Manşur al-Jabban, 71.
Abu-Muhammed as-Şirazî, 44.
Abu Nasr al-Farabi, 107, 461. Ayrıca bkz. Fârâbî.
Abu Rida, 721, 726, 728, 729, 730.
Abu Sahl al-Masihi, 71, 186.
Abû Sahl b. Nawbaht, 593.
Abu 'Uthman al-Dimashgī, 102.
Abu Zeyd, 675.
Abu'l Farac Malati, 58.
Abu'l-Hasan al-'Utbî, 103.
Abu'l-Hüseyn al-Aruzî, 43.
Abul-Kāsım 'Abd ar-Rahman ibn Abi Ṣadîk (Nişaburlu), 47.
Abu'l-Kâsım al-Kirmânî, 425.
Abu'l-Kâsım al-Zehravî, 42, 286, 291, 293, 303, 304, 306.
Abu'l-Mecd Afdal al-Davla Muhammed b. 'Abdallâh al-Bâhili, 268.
Abu'l Raihan al-Birūnî, 42, 44. Ayrıca bkz. Beyrūnî.
Achena, 77.
Acviba 'An Masâ'il 'Aşara, 591.
Acviba li Ma'sâ'il Aşara, 788.
Acvibe, 735, 736.
Adab Sağir, 630.
Adalet, 620.
Adam of Balsham, 111.
Adapa, 507, 599, 768.
Ad Administrando İmperio, 690.
'Adûd ud-Davla, 770.
Adudı Hastanesi, 42.
Adududdevle, 162.
Aesope Masalları, 509.
Aetios (Amid'lı), 56, 57.
Aetius, 716, 720.
Afanesievo, 697.
Afganistan 551, 646, 648.
Aforizma, 47.
Afrika, 605, 695.
Afrodisias (İskenderiye'li), 209.
Afrodit, 329.

Afşana, 13, 42, 258, 793.
Agathias, 668.
Aglebi, 682.
Aglebîler, 695.
Ağaoğlu Ahmet, 665.
Ahd-i Atîk, 678, 761.
Ahd-î Cedîd, 761.
Al-Ahfas, 675.
Ahi Ahmet Kemal, 62.
Ahi Evren, 481-485, 487.
Ahi Evren Şeyh Nasîru'd-Dîn Mahmud, 483, 486.
Ahi Teşkilatı, 482, 487.
Ahlâk Kitabı, 728, 734.
Ahmed bin 'Ali el-Müneccim al-Mahalli, 43.
Ahmed b. Balî Fakih, 316.
Ahmed ibn Hasan el-Meymendi, 191.
Ahmed Paşazade Ishak Bey, 263.
Ahmedî, 62, 261, 262, 679.
Ahmet III, 72.
Ahmet Yesevî, 659.
Ahura Mazda, 670, 710.
Aiskilos, 549.
Ak Hun hükümdarları, 647.
Ak Hunlar, 548, 646, 797.
Ak Hunlu, 694.
Ak Kula, 548.
Akademia, 648.
Akatzirler, 490.
Akbeşim, 655.
Akdeniz, 626.
Akkad, 609, 624, 661.
Akkad kanunları, 623.
Akkad kültürü, 603.
Akkad metinleri, 612.
Akkad uygarlığı, 603.
Akkadca, 623, 624, 628, 680.
Akkadlı, 609, 613.
Akkadlılar, 517, 599, 612, 625.
Akkoyunlu, 662, 685.
Aksam al-Ulum al-Akliye, 13.
Aksekili, 790.
Aksu, 655.
Akşidler, 695.
Akşit, 682.
Ala al-Dawla, 72, 103.
Alâed-Din İbn al-Nafîs, 31.
Alâu'd-Din Keykubad I, 481, 483.
Alâu'd-Din Çelebi, 482.
Alâ üd devle 13, 165, 166, 195, 201, 228, 773.
Alâeddin Tûsî, 659.
Alâ'i, 70, 72, 73, 76, 84, 88, 95, 96, 99, 101-103, 107, 109, 110, 112, 114.
Alberts, Otto, 46, 541.
Alberuni's India, 191.
'ale'l-Matlûb, 731.
d'Alembert, 157.
Alexandros (Afrodisyas'lı), 406, 410, 415, 427, 450, 669, 721, 726-730, 757.
Alexios II, 494.
Alexios III, 494.
A (Alfa) Kitabı, 407, 410, 412.
Alfonso VI (Kastilya'lı), 24.
Alfred (Sareshal'li), 25, 33.
Algebra, 88.
Alghieri, Dante, 8, 9.
Ali, 8, 47, 484.
Ali (Bursa'lı), 316.
Âl-i Bâvend, 191.
'Ali b. Ma'mun, 44.
'Ali Emirî, 46.
'Alî İbn al-Abbas al-Mecūzî, 60.
Ali İbn 'İsâ, 42, 50, 53. Ayrıca bkz. Jesu Haly.
'Ali İbn Sahl, 49.
'Ali İbn Şeyh Fazl Allah el-Ceylânî, 765.
'Ali ibn Yûnus, 162, 163.
'Ali ibn Zeyd el-Beyhakî, 187, 189, 195.
'Alî Jubba'î, 151.
Ali Suavi, 2.
Ali Ufki Bey, 269.
Alkmeon, 711, 712.
Al-Akfānī, 47.
al-Allâf, 475.
al-Aş'ari, 112.
Allah, 16, 173, 457, 461-470, 475, 476, 482, 756. Ayrıca bkz. Tanrı.
Allah Göklerin ve Yerin Nûrudur, 756.
Almagest (Almajest), 42, 67, 70, 101, 107-109, 112, 173, 176, 179.
Almahad, 737.
Alman, 65.
Almanca, 52, 58, 228, 231, 258.
Almanlar, 257, 705.
Al-Mu'allim al-Sânî, 461.
Alores (Sumerli), 598, 624.
Aloisio Careno, 271.
Alp Er Tunga, 514, 546, 548, 700.
Alp Osman, 663.
Alpago, Andrea, 54, 61, 63, 65, 737.

Alpamış, 548.
Al-As 'ilah wa'l Ajwibah, 74, 110, 111.
Altay gelenekleri, 649.
Altay Tabgaçları, 703.
Altaylar, 634.
Altaylı, 257.
Altaylılar, 531, 686.
Altın Ordu Devleti, 691.
Altun Yaruk, 541.
Altuncan Hatun, 702.
d'Alverny, 75, 147.
Ambrosya, 626, 627.
De l'Âme, 711, 714, 715.
Amerika, 56.
Amîdî, 676.
Amir 'Alā al - Dawla, 70.
Âmirî, 770.
Amiya (Komiya kıralı), 627.
Ammār b. Ali al-Mauşilī, 52.
Ammonius (İskenderiye'li), 291, 306.
Amû Derya, 689.
An (Anû), 518, 521, 522, 532, 569, 596, 597, 605, 606, 615-618, 620, 624, 677, 708, 758.
Ana Kutlu, 494. bkz. Anna.
Ana Tarkan, 686.
Ana Tarkan Katun, 696.
Anadolu, 268, 481-484, 487, 508, 522, 540, 547, 567, 628, 646, 657, 678, 708.
Anadolu Ahi Teşkilatı, 481.
Anadolu Bacıları Teşkilatı, 482.
Anadolu Beylikleri, 555.
Anadolu hikayesi, 4.
Anadolu kültürü, 620, 624, 696.
Anadolu Selçukluları, 5, 484, 487.
Anadolu Selçukluları Sultanları, 483.
Analitikler, 731.
Anat, 621.
Anaxagoras, 552, 553, 559, 583, 712, 713, 716, 720, 722, 752.
Anaximandros, 35, 559, 563, 589.
Anawati, P., 71-74, 147, 591, 735, 779.
Andromachos, 58.
Andronikos, 415, 611.
Andronovo, 697.
Anglia, 29.
Angra Manyu, 710.
Anıtlar, 504, 538.
De Animalibus, 25, 32, 324, 669, 712, 713, 717, 718, 726, 729, 733, 737, 739, 789.
Ankara, 503, 504, 506, 680, 795.
Ankara Tıp Fakültesi, 45.
A. Ü. D. T. C. F. Antropoloji Enstitüsü, 794.
Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Enstitüsü, 794.
Anna, 494.
Ansiklopedi, 22.
Antakya, 684.
Antik Felsefe, 620, 708, 709, 711, 712, 713, 714.
Antik Metinler, 709.
Anû-Şervan, 694, 702.
Apa Tarkan, 689.
Aphorismi Hippocratis, 65.
Apollon, 550, 759.
Apollonian, 92.
Apsu, 708.
Aquino'lu, 719.
Arâ Ahl Madina Fâdıla 222, 461, 709, 732, 733.
Arab astronomers, 108.
Arabic, 72, 75, 76, 85, 88, 95, 97, 102, 103, 107, 145, 293.
Arabic arithmetics, 92.
Arabic mathematical, 113.
Arabic predecessors, 150.
Arabic text, 147, 152.
Arabic tradition, 102.
Araf, 28.
Arahangay, 653.
Aral, 662, 693.
Aral Gölü, 646.
Aranzio, Giulio Cesare, 229.
Arap 25, 109, 410, 427, 430, 476, 678, 692, 695, 697, 794.
Arap Akademisi, 673.
Arap Devleti, 682.
Arap dili, 790.
Arap dinleri, 676.
Arap edebiyatı, 554, 676, 679, 680.
Arap istilası, 695, 797.
Arap kabileleri, 631.
Arap kumandanı, 536, 664, 699.
Arap kültürü, 676.
Arap orduları, 536, 648, 658, 694.
Arapça 22-25, 27, 28, 35-38, 48, 49, 52, 54, 56, 57, 58, 65, 195, 231, 275, 407, 411, 415, 418, 429, 434, 509, 538, 612, 613, 619, 621, 624, 722, 725, 726, 728-730, 794.

Arapçalaştırılmış, 618.
Araplar, 410, 415, 475, 655, 659, 666, 675, 682, 684, 689, 695, 705.
Arat, Reşit Rahmetî, 258, 491, 500, 514, 540, 541, 579, 581, 584, 678.
Arax, 668.
Archigenes, 58.
Archimedes, 112, 215.
Aretaios (Kappadokyalı), 48.
Aristo (Aristoteles), 8, 9, 14, 21, 22, 24, 26, 36, 37, 42, 43, 46, 69, 70, 73, 102, 110-113, 141, 142, 144-146, 153, 174, 183, 197, 198, 208-217, 219, 221, 222, 226, 231, 232, 236, 237, 241, 259, 268, 321, 324-327, 329, 330, 334-336, 344, 345, 352, 363-366, 369, 374-379, 383, 389, 403, 406, 407, 411-419, 421, 423-425, 427, 429, 431, 433, 435, 436, 438, 443-445, 450, 454, 459, 461, 471-474, 476-480, 502, 525, 557, 558, 561-564, 567, 569-574, 582, 584, 589, 590, 592, 594, 595, 597, 600, 610, 611, 618, 620, 621, 623, 665, 667, 669, 673, 683, 707-709, 711, 712, 714, 715, 717-722, 724-730, 732-735, 738, 750, 751, 765, 767-770, 772, 779, 780, 781, 784, 786, 791, 794.
Aristo felsefesi, 9, 10, 25, 173, 268, 337, 454.
Aristo fiziği, 145, 197.
Aristo geleneği, 319, 444.
Aristo sistemi, 198.
Aristocu, 211, 213, 219, 222, 224, 320, 458.
Aristocu anlayış, 321.
Aristocu eğilim, 321.
Aristocu görüş, 225.
Aristocular (Aristotelesçiler), 232, 237, 367, 423, 428, 431, 669, 724.
Aristoteles'in mantığı, 25.
Aristotelian, 74, 109-111, 142, 146, 153, 154, 156,
Aristotelian convictions, 147.
Aristotelian dynamics, 145.
Aristotelian formula, 155.
Aristotelian idea, 144.
Aristotelian thesis, 147.
Aristotelian works, 145.
Aristotle's Categories, 95.
Arithmetic, 85, 87, 95, 102.
Arkoun, 770.
Ars Disserendi, 111.
Aruru, 501, 555, 569, 595, 606, 620, 621, 669, 708.
Asklepiades, 58.
Asklepios, 738, 757, 772.
Asmaî, 675.
Astarte, 537, 607, 614, 618, 703, 757. Ayrıca bkz. İnanna ve Venüs.
Astroloji, 538.
Astronomi, 23, 508, 509, 538, 541.
Asur kanunları, 623.
Asur metinleri, 612.
Asurlular, 698.
Asya, 508, 550, 696.
Asya inançları, 537.
Asya toprakları, 548.
Asya Türkleri, 648.
Asyalı, 633, 668.
Asyalılar, 509, 646.
Aşa Vahişta, 577.
A-Şe-Na ailesi, 648, 650, 653, 691, 694, 709.
Aşık Paşa, 548.
Atabet ül-Hakâ'ik, 685.
Atacılık, 665.
Atalar Dini, 666.
Ata-Sagun, 257.
Atatürk, 1, 2, 503, 512, 583, 590, 591, 603.
Ateş, Ahmet, 3, 4, 191.
Ateş değmese bile, neredeyse yağın kendisi aydınlatacak, 757.
Atina, 407, 431, 648, 663, 680, 684.
Atina Kanun Koruyucuları, 623.
Atina kanunları, 623.
Atiyeh, G. N., 377.
At-Tabî'îyat, 147.
Attâr, 7.
Attila, 490, 507, 646, 659, 698, 703, 705.
Augustinus 431.
Avar Türkleri, 695.
Avataralar, 762, 764.
Avempace, 144, 145, 155. Ayrıca bkz. İbn Bâjja.
Averroes, 63, 145, 156. Ayrıca bkz. İbn Rüşt.
Averoist, 146.
Avicenna, 41, 53, 68, 144, 145, 149, 478, 793, 799, 800. Ayrıca bkz. İbn Sînâ.
Avicenna als Mathematiker, 68.
Avicenna Latinus, 75.
Avicenne le Prestiqieux Savant du Monde Islamique, 798.
d'Avignon, 64.

Avlıc (Ayluç) Tarkan, 692.
Avrupa, 8-10, 41, 47, 49, 51, 56, 59, 63, 65, 163, 185, 186, 204, 205, 212, 216, 217, 229, 238, 429.
Avrupa Hunları, 705.
Avrupa Hunları Konferedasyonu, 693.
Avrupa kaynakları, 187.
Avrupa tabâbeti, 271, 273.
Avusturalya, 605.
Ay, 520, 521, 522, 595, 642, 669, 677, 683, 699, 701, 703-705, 710, 761, 769.
Ay Ata, 547.
Ay Han, 703.
Ay Kutluk, 495.
Ay Togdı, 703.
Ay Toldı, 512, 542, 553, 578, 579, 581-584, 587, 588, 704.
Ay Toldın, 528.
Ayasofya, 73.
Ayasofya Kütüphanesi, 485.
Ay-Bars, 703.
Aybars, 646.
Ay-bek Han, 703.
Aybet ul-Hakâik, 519, 552.
Ay-dar, 703.
Aydaş, 703.
Ay-dut, 703.
Âyet, 757.
Ay-geldibeg, 703.
Ay-Kildi-Big, 703.
Aymağın, 653.
Ay-prens, 703.
Ay-tar, 703.
Ay-tay, 703.
Ay-temür, 703.
Ayvaz, 548.
Azak Denizi, 690.
Azerbeycan, 695.
Azhar University, 147.

B

Bâb el-Zuhama, 31.
Baba İshak İsyanı, 481.
Baba Tahir, 556.
Babil, 603, 604, 781.
Babil Kulesi, 522.
Babil kültürü, 603.
Babil Uygarlığı, 603.
Babilliler; 628.
Babur Şah, 495, 539.
Bacon, Roger, 22, 24, 25, 32, 38, 39, 75, 185, 229, 241, 429, 550, 670, 779, 790.
Badawî, 469, 474, 476.
Badehû takribatı, 200.
Bâdqhıs, 161.
Baga Tarkan, 580, 656, 658, 659, 689, 690, 696.
al-Bagilanî, 112.
Bağdat, 42, 43, 49, 161-163, 199, 200, 294, 431, 516, 663, 664, 684, 700.
Bağdat köşkü, 275, 293.
Bağdat Rasathanesi, 164.
Bağdatlı Şerhçiler, 779.
Bağdatlılar, 779.
Bahâriye, 531.
Bâkıllânî, 475, 674.
Bakırgan, 523.
Baküs âyinleri, 626.
Balak, 695.
Balak (Sabarlı), 702.
Bamyan Anıtları, 704.
Banı Çiçek, 702.
Barbar İstilaları, 22.
Barbotin, 558, 716, 718-723.
Barhaebraeus, 58.
Barhold, 667.
Basel, 65.
Basileus, 630.
Basmıl topluluklar, 655.
Basmıllar, 656.
Basra, 206, 474, 475.
Basra Mu'tezîlileri, 474.
Başkent, 655.
Batı Avrupa, 9, 11.
Batı Gök Türk, 657-659.
Batı Hunları, 646.
Batînî, 763.
Bâtınî teşkilatı, 544.
Batınîler, 14.
Batlamyos, 8, 161, 173, 174, 176, 179, 197, 220, 245.
Batlamyos sistemi, 197, 198.
Battal Gâzî, 513.
Battânî, 197.
Bâverd, 44, 186.
Al-Bavhakî, 46.
Bay Balık, 655.
Bayındır Han, 633.
Baykal, 697.
Bazin, 667.

Bede, 23.
Bedevî, 730.
Behmenyâr, 323, 428.
Beiträge XIV, 103.
Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, 476.
Belh, 42, 655, 793, 794, 796.
Belh hükümdarı, 689.
Belleten, 797.
Benedetti, Giovanni Battista, 155, 156.
Bengi Boz, 548.
van der Bergh, 672.
Bergson, 431, 505, 633.
Berlin, 49.
Berlin-Dahlem müzesi, 496.
Berlin Tıp Fakültesi, 52.
Bermekîler, 655, 695.
Bernikow, Theodor, 52.
Berossos (Kalde'li), 604, 620.
Berossos (Mezopotamya'lı), 593.
de Bertapaglia, Leonardo, 53.
Besim Ömer Paşa, 271, 273.
Besthorn, 134, 135.
Beş Yeni Sumer Edebi Metni, 668.
B (Beta) Kitabı, 407, 409.
Beyatlı, 580.
Beyazid II Darüşşifaları, 268.
Bayazıd Velî, 580.
Beyhakî, 195.
Beyrunî (Bîrûnî), 1, 3, 9, 11, 46, 49, 67, 68, 74, 75, 110-113, 163, 164, 186-194, 199-201, 780, 796.
Beyrut, 733, 762.
Bibi Hatun, 655.
Biblioteca Medicae Laurenziana, 54.
Bibliotheque Nationale, 514.
Bibliotheque Royale (Brüksel'de), 53.
Bilge, 551.
Bilge, 655.
Bilge, 656.
Bilge, 700.
Bilge (Gök Türk'lü), 702.
Bilge (Doğu Göktürk'lü), 658.
Bilge Hatun, 700.
Bilge Kagan, 528, 689, 700.
Bilge Tonyukuk, 489, 504, 512, 528, 546, 551, 580, 645.
Bilim Tarihi, 23.
Biş Balık, 654.
Bitlis, 695.
Al-Bitrûjî, 145, 146, 152.
Bizans, 407, 494, 507, 647, 648, 675, 694, 695, 697.
Bizans Devleti, 682, 692.
Bizans hûkûmdarlığı, 653.
Bizans kaynakları, 668.
Bizans-Sâsânî, 695.
Bizans-Türk, 648.
Bizanslı'lar, 494.
Blassius, Armengaud, 63.
Bleda, 646.
Bloch, İvan, 56.
Bochenski, 557, 558.
Bodhisatva, Maitreya, 257.
De Boer, 474.
Boethius, 21, 22, 88.
Boga, 663.
Boğaç, 514, 663.
Bokrat, 245.
Bolçu harbi, 656.
Bologna, 53.
Bombaci, 499, 501, 540.
Bonelli, 540.
Bonitz, 720.
Bonn University Dissertation, 68.
Book of Remedy, 24.
Borgognoni, Theodorich, 53.
Boutroux, 762.
Bower, 257.
Boyla Tarkan, 689.
Bögü (Uygurlu), 656, 658.
Böri Tekin Karahanlı Begleri, 555.
Bradwardine, Thomas, 150.
Brahmacılık, 576.
Brahman, 655, 709.
Brahman Kastı, 710.
Brahman tipi, 717.
Brahmana rahipleri, 550.
Brahmanalar, 710, 761.
Brehier, 727.
Brentano, Franz, 721.
British Museum, 269.
Bronz kültürü, 634.
Bruges, 35.
Bruno, 506.
Buddha 600, 601, 648, 652, 655, 658, 680.
Buddha heykelleri, 653.
Buddha inançları, 653.
Buddhacı, 551, 703.
Buddhacı metinler, 655.
Buddhacı rahipler, 579, 649.

Buddhacılar, 601.
Buddhacılık, 576, 646, 648, 649, 665, 666.
Buddhalaştırmak, 576.
Budist, 489, 541, 653, 654, 704.
Budist eserler, 655.
Budist rahipler, 656.
Budist Türkler, 257.
Budizm, 641, 644, 655-657, 694.
Buğ Arık, 702.
Bugut Yazıtı, 653, 654, 689, 692, 699, 700.
Buhâra, 13, 42, 44, 69, 70, 206, 258, 484, 523, 648, 655, 793, 794, 796.
Buharalılar, 779.
Bukrat, 42. Ayrıca bkz. Hippokrat.
Bulgar Türkleri, 690.
Bumin, 650, 652, 656.
Burak, 522, 524.
Burhan Kitabı, 412, 731, 733, 734.
Buridan, Jean, 38, 142, 146, 147, 149-154, 157, 158.
Bursa, 698.
Bursa Hüseyn Çelebi, 676.
Buryatlar, 705.
Buveyh, 556, 586.
Buveyh oğulları, 44.
Buveyhî, 632.
Buveyhîler, 195, 702.
Buveyhli, 664, 770.
Büyük Hun Devleti, 682.
Büyük Hun İmparatorluğu, 645, 646, 693.
Büyük Selçuklu İmparatorluğu, 556, 700.

C

Câbir, 169, 204.
Câbir İbn Ḥaiyān, 58.
Câcerm, 35, 44, 186.
Caferoğlu, 541.
Câhız, 554, 658, 663-665, 674-676, 684.
Cairo, 72, 89, 106, 107.
Caius yazması, 23.
Calinos, 42, 245. Ayrıca bkz. Galinos.
al-Cam' 'Bayna Ra'yay al Hâkimayn, 461.
Câm-ı Cem Âyin, 495.
Câmî, 6. Ayrıca bkz. Molla Câmî.
Câmi'ut-Tevârih, 514.
Canı Bek, 502.
Canon, 111, 293, 294, 296, 302, 306, 317. Ayrıca bkz. Kanûn Fi't Tıbb.
Canon Medicinae Avicennae, 64. Ayrıca bkz. Kanun Fi't Tıbb.
Canon of Medicine, 75, 293. Ayrıca bkz. Kanun Fi't Tıbb.
Cantor, 92.
Cantore, Enrico, 229.
Canute, 23.
Capsula eburnea, 59.
Caraka-Samhita, 48, 49.
Cardano, 155.
Cantilina olayı, 665.
De Causis Proprietatum Elementorum, 36.
Câvidân Hirad, 665.
Cebrail, 440, 441, 522, 695, 774.
Cehennem, 8.
Celsus, 283, 291, 300, 306.
Cengiz Han, 507, 539, 686.
Cennet, 522, 580, 595, 601, 667, 678.
Cerrahnâme, 316.
Cervantes, 549.
Ceyfûr, 193.
Ceyhun Irmağı, 796.
El-Cezire, 664.
Charles VII, 64.
Chartres Okulu, 24.
Chaucer, 28.
Chavannes, 490.
Chiera, 709.
Chirurgia, 53.
Chou, 660, 683.
Chou devri, 642.
Chou'lar, 643, 701, 704.
Christian dogma, 153.
Christianismi restitutio, 61.
Cihan Tarihi, 608, 609.
Civilisation in China, 643.
Clagett, Marshall, 149, 150, 156.
Claudius Ptolemaeus, 42.
Clauson, 491, 501, 502, 521, 527, 547, 550, 557, 688, 689.
Cleanthes (Stoalı), 573, 674.
Clement V (papa), 64.
Cleve, 716.
Codex Cumanicus, 492.
Codex Leidensis, 105, 131.
Cogite, 737.
Cohen, I. B., 158.
Collection, 88.
Colombo, Realdo, 31, 60, 62, 229.
Commentary on the Metaphysics of Aristotle, 109.
Concertando, 269.

De Consolatione Philosophiae, 646.
Coomaraswamy, 474.
Copengahen, 106.
Corbin, 736, 738, 760, 773.
Cordoba, 24.
De Corte, 719, 721.
Courrier dergisi, 798.
von Cremona, Gerhard, 63, 258.
Critias, 326.
Critique of Aristotle, 111.
Crombie, 75.
Cruz-Hernandez, 469.
Cueva, Juan, 52.
Cund-i Şapur Okulu, 779.
Curcan, 44, 186, 195, 199, 200, 201, 206, 737.
Cusanus, Nicolaus, 710, 711.
al-Cuveynî, 475, 674.
Cuvier, 36.
Cüneyd (Horasan Valisi), 663.
Cüneyd (Arap kumandanı), 658, 664-666, 675.
Cürcânî, 773.
Cüzcânî, 58, 196, 428, 794.
Cüz'ün Bölünmezliğini İddia Edenin Sözünün Çürütülmesi Hakkında Risâle, 476.
Cyclope, 515.

Ç

Çağatay, S., 500, 710.
Çağatay edebiyatı, 495.
Çağatayca, 514, 690.
Çağrı Beg, 556, 659.
Çağrı Begleri, 555.
Çahâr Makale, 41, 47, 55, 191, 194, 195, 260.
Çelebi Sultan Mehmed, 262.
Çeng, 510.
Çerçen, 649.
Çesteni Beg, 520.
Çesteni Beg Destanı, 520, 521.
Çığ, Muazzez, 668.
Çıkan Çor Bilge, 689.
Çiçek Hatun (Hazarlı), 695.
Çiçero, 665, 722-724.
Çiçi, 693.
Çigil Aslan, 689.
Çik'ler, 659, 690.
Çin, 48, 257, 489, 551, 592, 602, 626, 642-645, 654, 657-660, 662, 688, 693, 694, 699, 701.
Çin âdeti, 641.
Çin devleti, 682, 692.
Çin dili, 489, 645, 705.
Çin dilleri, 579.
Çin dini, 641.
Çin elçisi, 652.
Çin felsefesi, 592.
Çin gelenekleri, 649.
Çin hükümdarlığı, 653.
Çin idaresi, 648.
Çin kaynakları, 652, 654.
Çin kültürü, 649.
Çin muhibbi, 489.
Çin siyaseti, 646.
Çin tarihi, 645.
Çin toplumu, 602.
Çin ülkesi, 645.
Çince, 273, 497, 499, 654, 680, 688, 698.
Çinli, 655, 666, 687.
Çinli rahipler, 654.
Çinliler, 490, 491, 522, 531, 536, 633, 634, 641, 642, 645, 646, 648-650, 654, 658, 659, 661, 675, 676, 680, 684, 694, 697-699, 701, 705, 711.
Çinlilerin sanatı, 554.
Çocuk Büyütmek, 273.
Çoktanrıcı, 682.
Çoyren, 697.
Çu, 658, 693.
Çu bölgesi, 646.
Çu ırmakları, 646, 658.
Çu'lar, 490, 693.
Çu-Mu-Koen, 658.
Çungarya, 693.
Çuvaşça Sözlüğü, 690.
Çye Gu'lar, 687.

D

Daduş, 525.
Dagan, 662.
Dağ (Oğuz'un oğlu), 703.
Dandanakan, 659.
Dânish Nâmâ'i 'Alā'î, 67, 72, 207, 228, 773.
Dânişnâme, 70, 103, 347, 351.
Dante, 27.
Darwin, 605.
Dator Formarum, 738.
Dâ-ül kelp, 316.
Davud Peygamber, 267.
De re anotomica libri XV, 62.
Dede Korkut, 495, 508, 512, 515, 517, 631, 698.

Dede Korkut Destanı, 702.
Dede Korkut Hikâyeleri, 514.
Dedem Korkut Kitabı, 631.
Deedalus, 329.
Deguignes, 705.
Delfoi Tapınağı, 599, 616.
Deli Dargan, 686, 696.
Deli Dumrul = Digenis Akritas = Alkestis = Tepegöz, 662.
Δ (Delta) Kitabı, 408.
Demiorgos, 561, 669.
Demir kapı, 656.
Demokritos, 210, 325, 326, 329, 353, 354, 471-473, 475, 476, 478, 670, 713, 714.
Descartes, 211, 238, 430, 463-465, 467-470, 720, 724, 737, 738, 750, 774.
Despars, Jacquez, 64.
Despina, Maria, 494.
Deylem, 695.
Dharma Şastra, 665.
Dharmaksema, 649.
Der Dichter des in Uigurisch-türkischen dialekt geschriebenen Kutatgu Bilig (1069-1070) ein Schüler des Avicenna, 541.
Dicle, 620.
Didascalicon, 23.
Diels, 611, 716.
Diepgen, Paul, 54, 60.
Dike, 677.
Dikotomik Universalizm, 501.
Diku, 680.
Dilmun (Sumerli), 601.
Dimne, 509.
Dingir, 616, 700.
Dingirler, 605-607, 615, 616, 619, 677, 679, 680, 708.
Dinyeper Irmağı, 646.
Diogenes (Apollonya'lı), 35, 709, 713.
Diogenes (Laertos'lu), 406.
Dionysos Kültü, 268.
Dioscorides, 28, 49, 57, 284, 288, 289, 290, 301, 305.
Disciplinarum Libri, 595, 610.
Divan, 538, 539, 546, 550.
Divân (Kaşgarlı Mahmut), 541, 692, 705.
Divan (Nabi), 680.
Divan (Nabiga), 668.
Divân (Yunus), 508, 680.
Divân-ı Hikmet, 595, 659, 680.
Divân-ı Lûgat it-Türk, 45, 541.
La Divina Comedia, 8.
Diyarbakır, 43.
Diyâr-ı Rûm, 524, 549.
Diyonizos, 759.
Doctor of Physic, 28.
Doerfer, 499, 501.
Doğu Hunları, 655.
Doğum tarihi, 273.
Dokuz Oğuzlar, 657, 659, 660, 662, 663.
Dolmabahçe Sarayı, 698.
Don Quichotte, 549.
Donanma-i Hûmayûn, 568.
Donateur des formes, 738.
Doxographi Greaci, 716.
Dragon, 612.
Dugas, 155.
Duhem, 36, 152.
Dulefî, 682.
Dulefîler, 695.
Dummuzi, 625, 626.
Dustûr Nâme, 631.
Düfestel, 272.
Dünya tarihi, 683, 702.
Dürzîler, 763, 777.
Düstûr, 316.
Dzawamî, 107.

E

Ea, 620, 626, 680, 708, 758.
Eastwood, Bruce, 222.
Eberhard, 634, 644, 656, 687, 704.
Ebeveyne Yâdigar, 271.
Ebîverd, 240, 241.
Ebû Alî, 246, 484.
Ebû Alî al-Hakanî, 556.
Ebû Alî Hasan İbn Süleyman Aslan Kara Han, 541.
Ebû Alî Hüseyin, 793.
Ebû 'Alî Sînâ, 7.
Ebû Bekr, 495.
Ebû Bekr Muhammed İbn Zekeriyyâ er-Râzî, 221, 275, 293, 475, 674. Ayrıca bkz. İbn Zekeriyyâ er-Râzî; Râzî.
Ebû Cafer Al-Kiyâ, 779.
Ebû el-Hüseyn İbn 'Abdullah, 199.
Ebû Hanife, 678.
Ebû İshak, 665.
Ebu Kalicâr, 702.
Ebû Muzahim, 658, 663, 665.

Ebu Müslim, 703.
Ebu Müslim Horâsânî, 689.
Ebû Naṣr Manṣûr, 186, 188, 189, 192.
Ebû Naṣr Manṣur ibn Irâk, 44, 186.
Ebû Reyhan, 187, 194.
Ebû Sehl Mesîhî, 185.
Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh Abdulvâhid el - Cüzcânî, 42, 46, 165, 203.
Ebû 'Ubeyda, 675.
Ebû Yusuf Ya'kûb ibn İshâk el - Kindî, 220. Ayrıca bkz. Kindî.
Ebû'l-Abbas, 187.
Ebû'l-Abbas Me'mûn, 186.
Ebû'l-Anbes, 178.
Ebû'l-Barakât el-Bağdâdî, 37, 319, 365, 398, 480.
Ebû'l-Fadl Beyhakî, 192.
Ebû'l Fazl ibn Amîd, 770.
Ebû'l Ferec, 187.
Ebû'l-Feth, 770.
Ebû'l-Gâzî Bahadır Han, 492, 496, 501, 505, 507, 514.
Ebu'l Hâris, 794.
Ebû'l-Hayr ibn Hammâr, 186, 188-190.
Eckardt, 698.
Edekon = Edik Hun, 646.
Edîp Ahmed, 519, 552.
Edirne, 268.
Eflâkî, 5.
Eflatun, 14, 46, 329, 335, 365, 391, 461-463, 472, 474.
Efrasyab, 514.
Egsistansiyalizm, 557.
Ehl-i Sünnet, 682.
Einstein, 682.
Eisegoge, 412.
Ekmelüddîn, 5.
Ekvatör, 615.
El Asmış Tekin, 689.
Eleacı monizm, 560.
Elealılar, 407, 562, 601.
Elements, 69, 85, 95-97, 99-103, 105, 113, 611.
Elliot, B., 187.
Emçi, 257.
Emegeldzi - dzyagaçı, 257.
Emevî, 682, 695.
Emevîler, 630, 663.
Emîn, 664.
Emîr Kabûs, 186. Ayrıca bkz. Kabûs.
Emîr Mecd ad-Devle, 13.
Emîr Şems ad-Devle, 13.
Empedokles, 207-210, 326, 330,670, 712, 713.
Encyclopedia of Religion and Ethics, 478.
Endere, 649.
Enderûn, 269.
Enderun Hastanesi, 269.
Enderun talebeleri, 269.
Enderun Üniversitesi, 269.
Enderun-u Humayun, 263.
Endülüs, 458.
Endülüs Emevileri, 590, 695.
Enestrom, 68.
Enki, 522, 525, 618, 620, 621, 662, 758.
Enkidu, 515, 548, 662, 663, 757, 768.
Enkiş, 662.
En-Lil, 518, 532, 596, 616, 618, 620, 624, 625, 668, 677, 781.
Enneades, 762, 763.
Enneadlar, 777.
Enriques, Federigo, 208.
Eonlar, 762.
Epiktetos, 573, 674.
Epikuros, 210, 216, 220.
Epikurosçular, 595, 616.
Epikür, 472, 474, 475, 478.
Epistles, 674.
E (Epsilon) Kitabı, 408.
Erdemli Kent Ahâlisinin Düşünceleri, 221.
Ergin, 501, 591, 735.
Erasistratus, 50, 58, 291. 306.
Eratosthenes, 86.
Ereşkigal, 626.
Ergenokon, 513.
Ermeni, 646, 697.
Erobos, 708.
Eros, 708.
Erynny'ler, 677.
Erzen, 613.
Esin, Emel, 501, 550, 689, 699.
Eskülap, 4.
Esope, 679.
Eş'arî, 184, 454, 471, 473 - 475, 484.
Eş'arî'ler, 425, 454.
Eş'ariye, 674.
Eş-Nunna, 525.
Eş-Nunna'nın Kanunları, 525, 623.
Eşref bin Muhammed, 262.
Eşşeyhurreis, 4, 5.
H (Eta) Kitabı, 409, 412, 413.

Etena, 522, 607, 768.
Ethique à Nicomaque, 673.
Etrek, 662.
Etudes sur la Vie et les Oevres d'Avicenne, 797.
Eucleides, 24.
Euclid, 42, 67-69, 73, 74, 77, 95-101, 103, 104, 106, 108, 109, 131. Ayrıca bkz. Öklid.
Euclid's Elements, 70.
Euclidean, 106-108, 114, 130.
Euclidean Book, 103.
Euclidean class, 100.
Euclidean manner, 100.
Euclidean proposition, 96, 101, 103, 105.
Eudemos, 406.
Eudoxos, 623, 782.
Eufemia Legenda, 646.
Eukleides, 611.
Euripides, 552.
Europe, 75, 85, 141, 145-147, 152, 154. Ayrıca bkz. Avrupa.
European, 75.
European thinkers, 144.
Eustate, 407.
Evhadu'd-Din Hâmid el-Kirmânî, 482.
Evliya Çelebi, 269.
Evrasya kıtası, 646.
Evren, Kenan, 1.
Eyyubî, 664.

F

Fackenheim, 571.
Fadl ibn Bûlîs, 163.
Fahru'd - Dîn-i Râzî, 475, 478, 481, 484.
Fârâbî, 1-4, 9-11, 14, 19, 42, 43, 46, 69, 102, 108, 113, 154, 183, 184, 206, 208, 210, 212, 213, 221, 222, 268, 273, 337, 376-379, 382, 386, 410, 411, 415, 433-435, 437, 438, 440-443, 445-451, 458, 459, 461, 464-468, 489, 493, 500, 510, 527, 536, 538, 539, 541, 551, 557-559, 564, 565, 567, 569-575, 581-583, 586-590, 592-594, 599, 603, 608-610, 614, 615, 621, 632, 633, 657-659, 661-663, 667, 669, 671-674, 682-685, 692-696, 706, 709, 720, 723, 729-731, 735, 749-752, 758, 759, 765, 768-770, 772, 777, 779, 782, 784, 787, 789, 796.
Fârâbî'nin felsefesi, 586, 589.
Fargana, 540, 655, 689.
Farisi, 49.
Fars, 161, 495, 692.
Fars dili, 509.
Farsça, 3, 191, 195, 203, 204, 481, 483, 509, 514, 688, 690, 760, 778, 797.
Farslar, 495, 705.
Fatih Darüşşifası, 268.
Fatih Devri, 269.
Fatih Sultan Mehmed, 262, 659, 675.
Fatımî, 664, 682.
Fâtımiler, 556, 695, 763.
Fatma, 47.
Fatma Bacı, 482.
Faust, 4.
Fazâ'il al-Atrâk, 658, 663, 674, 676.
Fazl ibn Nâtık, 770.
Felak Sûresi, 756.
Felsefî Antropoloji, 557.
Fenike kültürü, 603.
Fenike uygarlığı, 603.
Fenikeliler, 603.
Fenomenoloji, 721.
Fergânî, 197.
Feridûn, 5.
Feth b. Hakan, 665.
Fevz al-Asgar, 780.
... Feyz-i Akdes, 490.
Fırat, 620.
Fichte, 786, 791.
Fihi Ma Fih, 553.
Fihrist, 593, 594, 610.
Fî Kamâl al-Hâss bi Nav'al-İnsân, 770, 781.
Fî'l - 'Akl, 725.
Filelfos, 668.
Filolaus, 207, 208.
Filon, 621.
Fî Mâhiyat al-'Işk, 591, 772, 778, 784. Ayrıca bkz. Risâle Fî Mâhiyat-il - 'Işk.
Finikhia, 508, 550, 623.
The Finite and Infinite, 70.
Fî'n-Nafs, 669, 737, 738.
Fî'n Nefs el-Arziyye ve's-Semâviyye, 322.
Fir'avn, 622.
Firdevsî, 190, 191, 194, 793.
Floransa, 54.
Florentine, 159.
De Fluxu Entis, 429.
Forfiryus (Porphyry), 441.
Fransız, 239.

Fransız kültürü, 65.
Fransızca, 168, 723, 725, 755, 757, 760.
Fransiskenler, 741, 758, 778.
Fraunhofer, 239.
Frederik II, 25.
Freiburg im Breisgau, 58.
Freiburg Üniversitesi Tıp Fakültesi, 60.
Freud, 55, 261.
Frigya kıralları, 628.
Frigyalılar, 268, 628, 705.
Die Frühislamische Atomenlehre, 476.
Frye, Richard N. 687, 796, 797.
Fusûs, 735.
Fusûs el-Hikem, 458, 782, 787.
Fütüvvet Nâme, 548.

G

Galen (Galenos), 24, 26, 28, 31, 41, 43, 47-49, 53, 56, 58, 60, 63, 65, 215, 216, 220, 221, 225, 275, 291, 611.
Galileo, 36, 38, 111, 142, 145, 146, 149, 153, 155-159, 206, 682.
Γ (Gamma) Kitabı, 407, 412.
Γυναικεῖα, 54.
Gandara, 649.
Gardet, L., 469, 470, 738.
Garîbler, 567.
Gassendi, 463.
Gaunilo, 463.
Gayetü'l-Beyân, 316.
Gâyet-ül-itkan, 316.
Gazâlî, 10, 11, 15, 16, 111, 424, 428, 430, 434, 438, 447-450, 457, 461, 592, 674, 762, 763, 777, 778, 786.
Gâzân Han, 514.
Gâzî Beg, 577.
Gazne, 186-189, 191-194.
Gazneli aileleri, 695.
Gazneli Mahmûd, 44, 186-194, 196, 770.
Gazneli Ordusu, 659.
Genç Osman, 690.
De Generation et Corruption, 471.
De Generatione Anima, 707, 708, 715, 716.
Geometri, 541.
Gerasa of Palestine, 85.
Gerard (Cremona'lı), 25, 275, 293.
Germanische Museum, 58.
Germenler, 513, 646.
Gevrekzâde Hasan Efendi, 52, 263, 264, 266, 269, 271.
Geyikli Baba = Noel baba, 522.
Geyikli Baba (Bursa'da), 504, 522.
Geylânî, 428.
Gıcak, 510.
Gilson, Etienne, 719, 726-730, 750, 758, 760-762, 764, 776, 777, 786.
Giyasu'd-Din Keyhüsrev I, 481, 483.
Giyasu'd-Din Keyhüsrev II, 481.
Giylan, 695.
Glasgow Üniversitesi Kütüphanesi, 49.
Gobi Aymağı Çoyren Yazıtı, 650.
God, 153. Ayrıca bkz. Allah, Tanrı.
Goethe, 4.
Gohlman, 72.
Goichon, A.-M., 72, 75, 469, 470, 478, 726, 736, 738, 751, 753, 755-757, 759, 760, 773-775, 777, 779, 780, 784, 785.
Gomati Manastırı, 655.
Gotlar, 646.
Göğün Doğu Kapısı, 525.
Gök, 521.
Gök Türk, 579, 657, 660, 662, 663, 682, 686, 692, 698.
Gök Türk Anıtları, 688, 703.
Gök Türk Devleti, 694.
Gök Türk Hakanı, 704.
Gök Türk İmparatorluğu, 650, 694.
Gök Türk Yagbuları, 704.
Gök Türkler, 505, 556.
Gök Türklü, 494, 695.
Gökalp, 500.
Gökmen, Fatin, 196, 199.
Gökyay, O. S. 631.
Görlitz, W., 56.
Gözbebeği Neden Aydınlıkta Daralır ve Karanlıkta Genişler, 221.
Greek, 85, 87, 88, 89, 95, 102, 108.
Greeks, 89.
Gregoire (Nysse'li), 762.
Gregory, 130, 131.
Grekçe, 56.
Grescas, Hasdai, 111.
Grosseteste, Robert, 32, 75, 217, 783.
Gruner, Cameron, 66.
Gudea, 508, 598, 612, 624, 643, 665, 679, 768.
Guillaume (Auvergne'li), 789.
Guillaume, Fatih, 23.
Gulistân, 495.
Gundissalinus, Dominique, 147, 429.

Gundissalinus, Johannes, 147.
al-Gurba al-Garbiyye = Exil Occidental, 773.
Gurganj, 69.
Guti hükümdarları, 624.
Gutiler, 505.
Guyula, 493.
Gülşehrî, 509.
Gültekin, 656.
Gültekin Anıtları, 665.
Gün, 521.
Gün Han, 703.
Gün Han Cemşid, 704.
Günaltay, Şemseddin, 2, 45, 793, 794, 796, 797.
Güneş, 16, 520, 525, 543, 548, 555, 561, 565, 574, 577, 596, 597, 607, 633, 642, 669, 677, 699, 700, 701, 703-705, 710, 738, 745, 769, 782, 787.
Güneş Kün Togdı, 52.
Güney Hunları, 646, 648, 693.
Günther, Hans K. 794, 799.
Gürcü, 662.

H

Habeş, 577.
Habeş el-Hâsib, 200.
Habeşistan, 604.
Habit de Médecin, 63.
Hâce Nasîru'd-Din Tusî, 482, 486.
Hacı Bayram, 549, 599.
Hacı Bayram Camii, 504.
Hacı Bayram İmamı, 504.
Hacı Bayram Şeyhi, 504.
Hacı Bektaş Velî, 553.
Hacı Paşa, 261, 315.
Hâdi, 664.
Hairetdinova, 107, 108.
al-Hajjaj, 101-103, 105-107, 113, 131, 134, 135.
Hak, 522.
Hakan, 682.
Hakanlar, 695.
Hakanlı, 654.
Hal al-mucez, 62.
Halaçlar, 797.
Halep, 684.
Halîfa al-Halabî, 52.
Halife, 429.
Halife el-Mu'tasım, 411.
Halîl b. Ahmed, 422.
Hall mushkilāt mu'ayyana, 73.
Hallâc, 764, 766.
Hamadhān, 73.
Hamelin, 558, 719, 720.
Hamid II, 316.
Hamidiye, 293.
Hammâr Mahmûd, 186.
Hammurabi, 525, 623, 625.
Hammurabi kanunları, 525, 624.
Hamse-i Hayâtizâde, 47.
Hamse-i Şânizâde, 47.
de Hamusco, Giovanni de Valverde, 62.
Hanbeliye, 682.
Harat, 689.
Hârezm, 185, 186, 188, 191-193, 195, 196, 201, 206, 646, 648, 649, 656, 677.
Hârezmî, 162, 204, 595, 610, 796.
Harezmli, 770.
Hârezmşâh, 187, 188, 189.
Harfler Adlı Kitabının Herbir Parçasında Bilge'nin Gütmüş Olduğu Amaçlar, 411.
(Alfabe) Harfler(i) Kitabı, 415.
Hariciye, 682.
Harîtî, 258.
Harizm hükümdarı, 702.
Harold, Earl, 23.
Harra = Hubullu Tabletleri, 593.
Harran, 164, 684.
Hartmann, Nicolai, 764, 786, 787, 791.
von Hartmann, Edvard, 786.
Harun Reşid, 664.
Harvard, 671.
Harvey, W., 32, 62.
Has Hâcib (Ulu Hâcib), 492, 493, 512, 513, 528, 535, 542, 551, 553, 554, 567, 574, 575, 578-581, 583, 584, 587-589, 607, 633, 669, 672, 758. Ayrıca bkz. Yusuf Has Hâcib.
Hasan, 47.
Hasan ebû'l-Hayr ibn Hammâr, 186.
Hasan el-Basrî, 674, 675.
Haskins, 75.
Hattat İsmail Efendi, 510.
Hatemu'l-Hükema, 483. Ayrıca bkz. İbn Sînâ.
Hatıralar, 648.
Hatun Ana, 482. bkz. Fatma Bacı.
al-Hâvî, 262.
Hayatîzâde Mustafa Feyzi, 269.

Hayr-ı Dîn Beg, 577.
Hayy (Cebrail), 440, 441.
Hayy ibn Yakzân, 440, 550, 591, 593, 599, 735, 736, 749, 757, 760, 773-776, 782, 783.
Hayy ibn Yakzan Tercümesi, 752.
Hazâ'in üs-Sa'adat, 262.
Hazar, 662, 663, 675, 685, 690, 694.
Hazar-Bizans, 695.
Hazar Denizi, 693, 797.
Hazar Devleti, 682.
Hazar Misyonu, 666.
Hazar Türkleri, 659, 675.
Hazarlar, 691, 693.
The Heart Diseases, 293.
Heath, 104, 131.
Heath-Euclid, 105.
Heftalitler, 646.
Hegel, 710, 762, 786, 791.
Hegelci tarz, 558.
Heiberg, 104, 134, 135,
Hellas, 508.
Hellen, 615.
Hellen dili 646.
Hellenistik, 615.
Hellenistik Çağ, 575.
Hellenistik Devir, 491, 593, 684.
Hellenler, 576, 620, 711.
Hemedan, 13, 44, 45, 50, 58, 165, 175, 206, 793, 795, 797.
Hemedan Rasathanesi, 166.
Heptateucon, 23.
Heraclius, 363.
Herakleitos, 472, 577, 588, 589, 680, 710-713, 717, 739.
Herakleitoscu, 732.
Herakleitoscular, 714.
Herakles, 515.
Herat, 540, 694.
Hermetik metinler, 782.
Hermetik Yayın, 782.
Hermetikler, 772.
Hernandez, Cruz, 590.
Herodot, 711.
Heron, 210.
Heron (İskenderiye'li), 219.
Hesiodos, 576, 577, 620, 708.
Hıristiyan, 8, 27, 163, 190, 417, 431, 474, 632, 675, 691, 750, 758, 776.
Hıristiyan âlemi, 24, 782, 789.
Hıristiyan dünyası, 11, 190.
Hıristiyan fâtihler, 24.
Hıristiyan felsefesi, 453, 761.
Hıristiyan hümanizması, 764.
Hıristiyanlar, 407, 592.
Hıristiyanlık, 8, 26, 291, 628, 648, 658, 692, 761, 764, 765, 790.
al-Hidâyet li men Taha ilâ Sabîl an-Necât, 780.
Hieronymı Zanellae Patavinus, 58.
El-Hikma ül-'Arûzîyye, 43.
al-Hikma al-Maşrıkıyya, 779, 783, 786.
Himalâyalar, 693.
Hin, 690.
Hin (A-şi-Na'h), 694.
Hinayana, 576, 579, 581, 600.
Hinayana budizmi, 601.
Hinayana burxancılığı, 692.
Hinayanacı, 602.
Hindistan, 62, 190, 191, 193, 258, 551, 649, 694, 796.
Hindistan Tarihi, 187.
Hindu, 70.
Hint, 471, 474, 553, 592, 648, 688, 694, 709, 731.
Hint aritmetiği, 23, 95.
Hint Avrupa, 190.
Hint-Avrupa kültürü, 509.
Hint Devleti, 682, 692.
Hint dini, 764.
Hint dinleri, 676.
Hint düşüncesi, 731.
Hint felsefesi, 592.
Hint-Germen dilleri, 497, 499.
Hint inanışı, 709.
Hint kökenli, 759.
Hint kültürü, 526, 676.
Hint Mitra, 703.
Hint ruhban sınıfı, 680.
Hint tababeti, 48.
Hint toplumu, 602.
Hint zihniyeti, 575.
Hintli filozoflar, 506.
Hintliler, 492, 602, 665, 709, 711.
Hintli-Buddhacı, 655.
Hintşahîler, 655.
Hipokrit, 472.
Hippo, 326.
Hippocrates claimed, 304.
Hippocratical period, 296.

Hippokrat, 8, 41, 44, 47, 49, 58, 59, 63, 64, 275, 279, 287.
Hippokrat'ın Aforizmaları, 64.
Hippon, 713.
Hirschberg, Julius, 52.
al-Hisab, 89, 92, 93, 95.
Historia de la composicion del cuorpo humano, 62.
Histoire de la Medicine Arabe, 793.
Hişâm al-Fuvâtî,
Hişam b. Hakem, 663, 674.
Hişam II, 590.
Hititler, 628.
Hitti, Philip K., 161.
Hiung-Nu, 659, 686, 688.
Hiung-Nu'lar, 489, 697, 703, 705.
Ho Yang, 655.
Hocazâde, 659.
Hoça, 649.
Homeros, 513, 576, 577, 708, 713, 751.
Homeros Destanları, 515, 548, 623.
Homme Volant, 737.
Hommel, 604, 678.
Horasan, 161, 162, 273, 524, 556, 601, 655, 677, 678, 695, 704, 796, 797.
Horasan dağları, 796.
Horasan hududu, 186.
Horasanlı Türkler, 162.
Horasanlılar, 676.
Horten, M., 474.
Hoten, 654-656.
Hsia, 641.
Hsia Devri, 633.
Hsüan-Tsang (Misyoner), 551.
Hucvîrî, 674.
Hudâî Nâme, 665.
Hugo (St. Victor'lu), 23.
Hukuk Felsefesi Tarihi, 541.
Hukûma and Dawla, 664.
Hulasetü'l-Ukalâ, 483. Ayrıca bkz. İbn Sînâ.
Hulûlcüler, 749.
von Humboldt, 605.
Hun, 647, 686.
Hun-Burgond çatışması, 646.
Hun Devleti, 514.
Hun hükümdarları, 489, 491, 698.
Hun İmparatorluğu, 490.
Hun kabileleri, 657.
Hun orduları, 490, 699.
Hun Sülâlesi, 699.
Hun-Türk çadırı, 654.
Hunlar, 521, 649, 657, 662, 693, 700, 701, 705.
Hunların dili, 703.
Husserl, 786.
Huzistan, 695.
Hüneyn ibn İshâk, 43, 49, 206, 221.
Hüseyin, 47.
Hüseyin Remzi, 316.
Hüsnü Bey, 316.
Hypsicles, 105.

I

Iamblichus of Chalcis, 87, 88, 102.
al-Ibâna, 42.
Ikhwân al-Şafâ, 70, 103, 109, 110.
De Immortalitate Animae, 790.
India, 191.
Indian, 69, 92.
Indian arithmetic, 92, 95.
Indian Logic and Atomism, 471.
Indian sources, 113.
Institut d'Anthropologie de l'Université d'Ankara, 799.
L'Institut d'Histoire de la Médicine de l'Universite d'Ankara, 799.
I (Iota) Kitabı, 409, 412.
Irak, 556.
Irkıl Hoca 516-518, 532.
Isfahan, 13, 44, 72, 73, 175, 195, 206, 228.
Isfahânî, 537.
Isḥaq, 101, 113, 130, 133.
Ishâq-Thâbit, 105-107, 130, 133.
Ishâq-Thâbit version, 102.
Isık Köl, 646, 693.
Islam, 141, 145, 146.
Islamic literatur, 141.
Islamic method, 154.
Islamic sources 141.
Islamic world, 293.
'Işk, 736.
'Işk Tayr, 735.

İ

İbâre Kitabı, 557, 558.
İbn Abî Uşaybi'a, 42, 62, 67, 190, 196, 221.
İbn Ahmad ibn Yusuf Al-Khuwarizmi, 103. bkz. Abū 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Yūsuf Al-Khuwarizmi; Khuwārizm.

İbn al-Haytham, 112.
İbn al-Quff, 52, 62.
İbn Amîd, 669, 682.
İbn Amid'ler, 695.
İbn an-Nafis al-Kuraşî, 60.
İbn Arabî, 765, 774.
İbn Aybeg, 703.
İbn Ayyâsh, 151.
İbn Bâjja, 144-146, 154, 155. Ayrıca bkz. Acempace.
İbn Batuta, 495.
İbn Bibi, 655.
İbn Butlân, 49.
İbn Cazla, 49.
İbn Daut, 25.
İbn Fundug al-Bayhaqî, 70, 75, 113.
İbn el-Kiftî, 42.
İbn Haldûn, 75, 184, 632.
İbn Halveyh, 43.
İbn Hallikān, 43.
İbn Hanbel, 690.
İbn Hazm, 476, 590.
İbn Heysem, 199, 205, 206, 210, 213, 216, 218, 227-230, 232-235, 776, 782.
İbn Kemâl, 659.
İbn Kutayba, 676.
İbn Marzubân, 676.
İbn Mâsâvaih, 49.
İbn Meymûn, 572.
İbn Mukaffa', 19, 630, 675, 770.
İbn Muslim, 516, 700.
İbn Nedîm, 410, 476, 593, 610.
İbn Nefîs, 31, 32, 60, 61, 65, 66, 262, 752, 770.
İbn Newbaht, 610.
İbn Rüşd, 8, 9, 14, 21, 24, 59, 63, 109, 145, 146, 410, 415, 418, 428, 430, 453-459, 461, 592, 721, 751, 790. Ayrıca bkz. Averroes.
İbn Rüşd'cü akım, 430.
İbn Rüşdcüler, 790.
İbn Sebîn, 778.
İbn Sînâ, 1-6, 8-11, 13-19, 21-39, 41-76, 80, 83-89, 92-113, 141-155, 157-161, 163-166, 168, 170, 176, 180, 183-188, 190, 195-201, 203-208, 210, 212-214, 217, 218, 223-230, 232-241, 243, 246, 249-255, 257-263, 268, 273, 275-291, 293-306, 309-317, 319-327, 330-339, 341-345, 347-367, 369-379, 381-389, 391-403, 411-421, 423-431, 433-451, 453-459, 461, 467-472, 476-481, 483-487, 493, 500, 527, 539, 541, 574, 575, 586-592, 595, 599, 600, 602, 603, 606-608, 626, 666, 667, 672, 674, 695, 707, 723, 725, 732, 735-743, 751-753, 755-759, 762-668, 772-781, 783-786, 788, 789, 791, 793-798. Ayrıca bkz. Avicenna; Abū 'Alî al-Huseyin ibn 'Abdallah ibn Sînа.
İbn Sînâ felsefesi, 590.
İbn Sînâ, Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar, 797.
İbn Sînâ'cı, 431.
İbn Sînâ'cı Augustinusculuk, 429.
İbn Sînâ'cı fikir, 430.
İbn Sînâcılık, 430.
İbn Sînâ'nın Hal Tercümesi, 758, 765.
İbn Sînâ'nın Milliyeti, Hayatı, Kültürü, Ölümünün 900. Yılında Büyük Türk Feylesof ve Tıp Üstadı İbni Sina'nın Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, 793, 797.
İbn Tufeyl, 145, 438, 770.
İbn Yûnus, 164.
İbn Zekeriyyâ er-Râzî, 169. Ayrıca bkz. Ebû Bekir Muhammed ibn Zekeriyyâ er-Râzî; Râzî.
İbn Zeyle, 323.
İbnu'l-Esir, 483.
İbrâhim b. Abbas b. Muhammed b. Sul Tigin, 665.
İbrahim b. Edhem, 689.
İbrahim Bey Madkour, 75, 590, 592, 594, 669, 672, 673, 738, 751.
İbrahim el-Sindî, 664.
İbrânî, 407.
İbrânî kanunları, 623.
İbrânî kültürü, 603.
İbranî metinleri, 612.
İbranî uygarlığı, 603.
İcî, 428. Bkz. İji.
İdrîs Peygamber, 176.
İdrîsî, 682.
İdrîsîler, 695.
İhşâ, 594.
İhşâ al-'Ulûm', 221, 610.
İhtilâf ul-Mulûk, 665.
İhvân-ı Şafâ, 185, 631, 674, 763, 777.
İhvanu's-Şafa Risaleleri, 484.
İji, 674. Bkz. Îcî.

İkinci Dünya Harbi, 593.
İkinci Türk Tarih Kongresi, 797.
İl Aslan, 655.
İl Bilge Hatun, 702.
İlâhî komedi, 8.
İlâhiyyât, 411-413, 415, 416, 427, 738, 742, 758.
İlek, 490, 646.
İli, 658.
İlk Çağ Felsefesi, 14.
İlk Çağ Şerhçileri, 707.
İlkin, 690.
İllias, 708.
İlteris, 650, 656.
İlteris Hakan, 530.
İlteris Kagan, 528, 700, 702.
İlteris Kaganıng, 527.
İlulumış, 624.
İmâmiye, 682.
İmtâ va'al-Muânasa, 771.
İnal (Kapagan'ın oğlu), 656.
İnal (Gök Türklü), 690.
İnan, Abdülkadir, 491. 501, 668.
İnanna, 515, 522, 525, 537, 596, 597, 607, 618, 625, 626, 628, 629, 643, 698, 703.
İndex, 720.
İndo-Avrupaî, 668.
İndo-Germenler, 688.
İndus, 604.
İndus Vadisi, 601, 668.
İngiliz, 25.
İngilizce, 3, 66, 190.
İngolstadt Tıp Fakültesi, 64.
İnsbruck, 540.
İran, 13, 347, 537, 602, 646-648, 671, 688, 694, 695, 697.
İran Devleti, 682, 692.
İran dili, 191.
İran edebiyatı, 3, 191, 679, 680.
İran felsefe kaynakları, 773.
İran harpleri, 669.
İran inancı, 710.
İran kaynakları, 760, 773.
İran kaynaklı, 760.
İran kökenli, 759.
İran kültürü, 526.
İran toplumu, 602.
İranca, 499.
İranî, 45.
İrânî Şu'ûbiyye akımı, 190.
İranlı, 161, 189, 540, 682.
İranlılar, 577, 625, 629, 665, 666.
İrrasyonalism, 557.
İrtiş, 693.
İsâ, 653, 674, 764, 787, 791.
İsa b. Yahya, 13.
İsâ ibn Yâhyâ al-Masîhî, 42.
İsacı, 682, 703.
İsa'laştırmak, 791.
İsen Çurin, 686.
İshak b. Hunain, 407.
al-İskâfî, 475.
İskender, 438, 538, 603, 628.
İskender Afrodisi, 376, 377, 382.
İskenderiye, 29, 59, 319, 407, 431, 670, 684.
İskenderiye öncesi, 604.
İskenderiyeli Şerhciler, 779.
İskenderiyeliler, 623.
İskit Mezarları, 646, 655.
İslâm, 59, 273, 411, 414, 427, 430, 433, 437, 471, 473-478, 537, 564, 590, 595, 597, 648, 676, 677, 693.
İslâm Âlemi, 41, 65, 589, 590, 592, 593, 610, 664, 671, 682, 696, 707, 725, 730, 759.
İslâm Aristocuları, 480.
İslâm astronomları, 197.
İslâm bilginleri, 198.
İslâm dışı, 193.
İslâm dini, 164, 192, 664, 759.
İslâm doktorları, 275.
İslâm dünyası, 3, 5, 8-11, 161, 162, 164, 184, 185, 198, 205, 206, 210, 217, 220, 227, 238, 268, 275, 780, 781, 796.
İslâm düşüncesi, 14, 184.
İslâm düşünürleri, 162, 461.
İslâm felsefesi, 14, 453, 481.
İslâm filozofları, 376, 433, 442, 443, 445.
İslâm halifesi, 429.
İslâm hekimleri, 309.
İslâm hukuku, 623.
İslâm inançları, 590,
İslâm kültür çevresi, 204.
İslâm literatürü, 433.
İslâm öncesi, 522, 671, 682.
İslâm rasyonalistleri, 14.
İslâm rönesansı, 41.
İslâm tababeti, 52.
İslâm tarihi, 8.

İslâm-Türk, 47.
İslâm-Türk edebiyatı, 704.
İslâm ülkesi, 797.
İslâm ülkeleri, 41.
İslâmın anlayışı, 437.
İslâmî, 11, 413, 425, 450.
İslâmî eğilim, 163.
İslâmî etmenler, 162.
İslâmî gelenek, 433.
İslâmî renk, 504.
İslâmî tasavvuf, 523.
İslâmiyet, 14, 273, 309, 521, 538, 541, 548, 618, 657, 764, 796.
İsmaîlî, 673.
İsmaîlî düşünce, 742.
İsmaîlîler, 592, 749, 763, 782.
İsocrates, 775.
İspanya, 41, 695.
İspanya Kıraliyet Sarayı Escorial'deki Kütüphane, 60.
İspanyol, 429.
İsrail hukuku, 623.
İssedon'lar, 668.
İstanbul, 72, 268, 269, 271, 691, 744, 797.
İstanbul Ayasofya Kütüphanesi, 779.
İstanbul Lâleli Yazma Kütüphanesi, 510.
İstanbul Nûr-u Osmaniye Kütüphanesi, 779.
İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü Kütüphanesi, 63.
İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 263.
İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 797.
İstanbul Yazma kütüphaneleri, 779.
İstemi, 652, 657.
İstemi (Gök Türklü), 694, 695.
İsveç, 43.
İşârât, 324, 395, 396, 400, 434, 468, 469, 591, 735, 737, 741, 749, 755, 756. Ayrıca bkz. Kitâb al-İşârât.
El-İşârât ilâ Fesâdi Ahkâmi'n-Nücüm, 169.
al-İşârât ve't-Tenbihât, at-Tabiiyât Min Uyûn al-Hikme, 13.
İşler ve Günler, 577, 620.
İşrâkîler, 14.
İşrâkîlik, 322.
İştar, 607, 625, 703.
İşvara, 689.
İtalya, 269.
İtalyan, 65.
İtalyanca, 269.
İtil, 666, 675.
İtil Müren, 514.
İzmirli, 774, 781, 785, 789.
İzzu'd-Din Keykâvûs I, 481-483.
İzzu'd-Din Keykâvûs, 482.

J

Jabba Han, 655.
Jabre, 762, 763, 777, 778.
Jean d'Arc, 548.
Jenner, 271.
Jeno, 690.
Jildâkî, 33.
Jîlî, 774.
Jinagupta, 653, 654, 658.
Joannidis, D., 54.
Joda Budhaçılığı, 576.
Johannes (İspanya'lı), 25.
Johannis IV, 494.
Julius Ludovicus ideleri, 49.
Jurgan, 73.
Justinyanus, 702.
Justinyen, 690.
al-Jūzajanī, 70-73, 75, 76, 83, 84, 96, 102, 105, 113.
Jüpiter, 173, 537, 538, 704.

K

K.-al-Nahmutân, 593.
K. Tadrikat al-Kahhālin, 53.
Kabar, 690.
Kâbil, 193.
Kabul, 648.
Kabûs, 186, 188, 199, 201.
Kabûs ibn Vaşmegîr, 191.
Kadı Burhanettin, 577.
Kadısîye, 695.
Kadısîye Harbi, 648.
Kafesoğlu, İ., 501.
Kafkas, 646.
Kafkasya, 431, 675, 687, 690.
Kagan Stupa, 654.
Kakûyî, 770.
Kalde kültürü, 604.
Kaldeli, 620.
Kaldeliler, 586, 593, 614, 665, 709.
Kalgancı Çak, 530.
Kam, 257.
Kamer, 196.
Kandahâr, 193.

Kanglı, 662.
Kansu, Şevket Aziz, 45, 794, 795, 797.
Kansu, 655, 659, 694.
Kansu Uygurları, 541.
Kansu'lu, 666.
Kant, 421, 435, 462-464, 622, 721, 724, 762, 766, 786.
Kanun f'id - Dünya, 43.
Kanun fi't Tıbb, 2, 5, 13, 19, 24-32, 38, 41, 44, 48-56, 58-61, 63-66, 70, 73, 207, 249, 254, 258, 260-263, 275, 276, 279, 288, 291, 309, 313, 315, 316.
Kanunî devri, 568, 659.
Kanunî Sultan Süleyman, 262, 538, 577.
Kapagan, 657, 658.
Kapisa, 655.
K (Kappa) Kitabı, 409, 410.
Kara Han, 657, 659.
Kara Hanlılar, 657, 694.
Kara Kurum, 649.
Kara Yusuf oğlu Cihan Şah (Karakoyunlu), 494.
Kara Yülük Osman (Akkoyunlu), 494.
Karaâmid, 43.
Karaca, 494.
Karacuk-Fârâb, 659, 693.
Karacuklular, 659.
Karadeniz, 646, 690.
Karahanlı Ansiklopedisi, 540.
Karahanlı hükümdar, 704.
Karahanlılar Devleti, 633, 682.
Karaman, 495.
Karamıta, 763, 767, 782.
Karasuk, 697.
Karaton, 646.
Karı Törük, 511.
Karluk, 658, 662, 663, 687.
Karlûkî Jâbûya, 655.
Karluklar, 655-657, 659, 694.
Karlukların Hakanı, 694.
Karmetî, 673.
Karmetîler, 592, 749.
Kartezyenler, 750.
Karunovuskaya, 257.
Kasıyûn, 162.
Kasıyûn Rasathanesi, 161, 162.
Kaşgar, 541.
Kaşgarlı Mahmud, 162, 541, 657, 659, 666, 692, 705.
Kaşmir, 704.
Katalanca, 429.
Kategoriler Kitabı, 412.
Katerina, 513.
Kâtib Çelebi, 1, 484, 490.
Katolik Kilisesi, 10.
Katun, 686.
Kavad (Sâsânî), 694.
Kavat, 647.
Kavimler Göçü, 646.
Kavimler Kapısı, 646, 694.
Kayılar, 503.
Kayseri, 482.
Kayyum Dede, 504.
Kazaklar, 507.
Kazan, 495.
Keith, 471.
Keldanî, 781.
Keldanîler, 525, 610, 693, 782.
Kelile, 509.
Kelile ve Dimne, 509, 782.
Kelile ve Dimne Masalı, 510.
Kelly, Howard, 295.
Kelteminar kültürü, 697.
Kemâleddîn Fârsî, 238.
Kenânî kültürü, 603.
Kenânî uygarlığı, 603.
Ken'ânîler, 522, 603.
Kenç Turmuş Tarkan, 689.
Kennedy, 191.
Kenz, 703.
Kepler, 213, 229, 234.
Ker, 690.
Kerbelâ Şahitleri, 674.
Kerç Boğazı, 690.
Keşmir, 649.
Keşzi, 690.
Khan, 736.
Khormisen, 793, 794.
Khushyâr ibn Labbân, 95.
Khuttal, 496.
Khuttalan ülkesi, 496.
al - Khwârizmî, 86, 88, 103.
Kıbrıs, 491.
Kıbrıslılar, 603.
Kılkamış, 513, 537, 548, 599, 607, 612, 616, 626, 627, 662, 663, 757, 768, 782.
Kılkamış Destanı, 515, 599, 604, 623, 627.
Kılkamış Destanları, 643.
Kınal, F., 599.
Kıpçak, 662.

Kırgız, 662.
Kırgızlar, 656, 659, 694, 705.
Kırım, 666.
Kırgızistan, 697.
Kırşehir, 482.
Kısas al-Anbiyâ, 538.
Kızıl Arslan, 495.
Kızılyay, Hatice, 668.
Ki, 521, 596, 597, 615, 708.
Kief Knezine, 663.
Kimek, 662.
Kimya, 541.
Kindî, 14, 109, 110, 113, 154, 206, 217, 232, 376-379, 382, 386, 411, 461, 471, 472, 476, 477, 589, 671, 674, 725, 726, 729, 730, 735, 741.
Kingire, 510.
Kiselev, 697.
Kitâb al-camâhir fî ma'rifat al-cavâhir, 49.
Kitâb al-hurûf, 69, 465.
Kitâb al-insâf, 779.
Kitâb al-Ishārāt wa'l-Tanbîhat, 109.
Kitâb al-ishbâ fi sharh ash-shakl al-katta', 108.
Kitab al-İşarat, 478.
Kitab al-Kafı, 52.
Kitab al-Kanun fi't Tıbb, 47. Ayrıca bkz. Kanun fi't Tıbb.
Kitab al Kateguryas, 95.
Kitab al-Malikı, 47, 54.
Kitab al-Masa'ıl'i, 474.
Kitab al-Milal wal-Nihal, 110.
Kitab al-Mudḫal ila 'ilm al-'adad, 85.
Kitâb al-Muntaḫab, 52.
Kitab al-Musiki, 268.
Kitâb al-Şifa, 2, 13, 19, 24, 25, 39, 67, 68, 143, 144, 147, 148, 150-152, 154, 155, 207, 224, 227, 238, 320. Ayrıca bkz. Şifa
Kitab al-Ustugusat, 95.
Kitab al-Vafı bi-l Vafayat, 268.
Kitab an-Necat, 13, 19, 109, 228. Ayrıca bkz. Necat.
Kitab an-Nefs, 13, 19.
Kitab as-Sumum va-dai madariha, 58.
Kitab aṣ-Ṣaydala, 46.
Kitab Bitlimus al-Kabir al-ma'mul Madjisti wa 'ilm al-haya, 107.
Kitab el-İşarat ve't-Tenbıhat, 322.
Kitab el-Mubahasat, 323.
Kitab el-Mu'teber, 319.
Kitab fi Cem'i Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn, 222.
Kitab Kafîyat al-aflāk, 70.
Kitab Nur al-'Uyûn, 52.
Kitab Tahdıd al-Amakin li-taṣhih masāfat al-masākin, 74.
Kitabeler, 532.
Kitab-ı İrşād, 47.
El-Kitabu'l-Manşurı, 221.
Kitabu'l-Menazır, 227.
Kitapçı, Zekeriya, 161.
Klamroth, 106, 131, 133.
Klasik Çağ filozofları, 595.
Klasik dünya, 22.
Klyastorny, 550, 576.
Knidos, 44.
Koça, 507, 655, 693, 694.
Koçi Bey, 580.
Kolargan, 668.
Koltiler, 668.
Kolonya, 36, 429.
Kommenler, 494.
Konevî, 486, 774.
de Koning, Pieter, 60.
Konstantin (Selanikli), 666, 675.
Konstantinos Prophyrogennetos, 690.
Konsul Catulus, 665.
Konya, 482, 484, 486, 704.
Kopernik, 207.
Kopuz, 510.
Kordoba, 590.
Kordoba'lılar, 590.
Kore, 693.
Korkut Ata, 626, 662, 685.
Korkut Ata Destanı, 685.
Korkut Ata Oğulları, 633.
Korybanten dansları, 268.
Kos, 44.
Koschaker, 612.
Kosmos, 553.
Kouci, 642.
Koyre, 142, 155-157.
Köprülü, Fuad, 679, 691.
Köroğlu, 513, 548.
Kramer, 585, 604, 608-612, 618, 668.
Kranz, 620, 708, 709, 711, 712.
Kratylos, 595, 610, 680.
Krill alfabesi, 675.

Krill mucidi, 666, 684.
Krişna, 522, 525.
Kronos, 708.
Ksenokrates, 611.
Kuban mansabı, 690.
Kubbet ül-Ustun, 655.
Kubilay, 495.
al-Kuhi, 112.
Kul Mesut, 510.
Kul Süleyman, 523, 524.
Kum Tura, 649.
Kumanlar, 663.
Kumarbi, 515.
Kumarbi Destanı, 623.
Kumarbi Destanları, 513.
Kumarbi Efsanesi, 626.
Kumtura, 655.
Kung-Fu, 644.
Kung-Fu-Tse, 489, 641, 643, 645, 648.
Kung-Fu'cular, 653.
Kunhas (Eftalitli), 694.
Kur'ân (Kur'ân-ı Kerim), 4, 6, 13, 14, 176, 400, 417, 434, 437, 446, 449, 450, 470, 522, 756, 762, 763, 773, 780.
Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, 756.
Kurat, Akdes Nimet, 689, 691.
Kureyş, 484.
Kurgan, Ş., 501.
Kurtuluş Savaşı, 702.
Kustâ İbn Lûkâ, 476.
Kuş Hanlar, 704.
Kuşan Şahları, 655.
Kuşan'lar, 258.
Kut-Begi, 494.
Kut-Begi Oğulları Avşarı, 495.
Kut-Beğüliler, 495.
Kutalmış, 495.
Kutatgu Bilig, 46, 489, 491, 492, 500, 503, 506, 511, 512, 518-520, 527-531, 534-536, 538-543, 546, 549-552, 554, 555, 557, 566, 567, 569, 574, 575, 577, 578, 580, 581, 582, 584, 587, 589, 605, 607, 608, 613, 618, 620, 631, 633, 643, 651, 657, 668, 672, 678, 680, 682, 685, 692, 694, 695, 700, 702, 704, 709.
Kutatmış Yegen Tarkan, 692.
Kutbeddîn Şîrâzî, 238.
Kutlu Beg, 494, 495.
Kutlu Beg Hacılu, 495.
Kutlu Boğa, 495.
Kutlu Melek, 495.
Kutlu Nigâr Hâtun, 495.
Kutlu Ötüken, 513.
Kutlu Temir Beg, 495.
Kutlug Apa, 494.
Kutlug Baga Tarkan, 689.
Kutlug İlteriş, 494, 657.
Kutlug İnanç, 495.
Kutlug Timur, 495.
Kutluk, 495.
Kutluk (A-Şe-Na'lardan), 654.
Kutluk (Uygurlu), 495.
Kutluk Bilge, 656.
Kutluk Bilqe Kül, 494, 541.
Kutluk İltermiş, 541.
Kutlular, 623.
Kutuglar, 624.
Kutup Yıldızı, 598, 642, 660, 700.
Kuzey Hunları, 646, 693.
α (Küçük Alfa) Kitabı, 407, 410, 412.
Kül Çur Baga Tarkan, 694.
Kül Tigin, 493, 700.
Kül Tigin Anıtları, 489, 509, 521.
al-Külliyat, 47.
Kün Ana, 547.
Kün Togdı, 551, 553, 577-580, 583, 584, 587-589, 633.
Kün Toldı, 582.
Kür Şad olayı, 654.
Kürt Gyrmat, 690.
Küsemiş, 581-583, 587, 588.
Kütüb-i mezküre, 43.
Kütüpzade Mehmed Refi Efendi, 275.
Kybele, 625.

L

La Fontaine masalları, 509.
Lalande, 672, 711, 723, 724.
Lama, 627.
Λ (Lamda) Kitabı, 409, 410, 413, 415, 423, 735.
Landauer, 207.
Landsberger, 603-605, 608, 609, 612, 680.
Lane, 775.
Lao - Tse, 644, 645.
Lâpeki, 553.
Lâtifî (Kastamonulu), 62, 484.
Latifî Tezkeresi, 261.
Latin, 24, 71, 75, 102, 147, 152, 293, 415, 697.

Latin alemi, 729.
Latin dili, 646.
Latin İbn Sînâcılığı, 429.
Latin Schoolmen, 71, 75.
Latince, 19, 21-23, 25, 27, 31, 38, 44, 48, 50-54, 61, 63, 65, 90, 260, 275, 407, 429, 573, 613, 723, 727, 728, 737.
Latinler, 21, 22, 729.
Latino-Barbari, 65.
Le Coq, 667.
Le Coq idaresi, 257.
Leclerc, Lucienne, 793.
Leibniz, 426, 427, 471, 475, 506, 574, 707, 750, 768.
Leiden, 60, 92, 106, 107, 168.
Leiden manuscript, 92, 106.
Leon (Bizanslı), 695.
Leonardo da Vinci, 35, 75.
Letâif-i hikmet, 482.
Leucippe, 471-473, 476, 478.
Leukippus, 325.
Lewis, Bernard, 629, 630, 632, 664.
Libellus Avicennae De Almahad, 737.
Ligeti, 698.
Lil, 521, 596, 615, 677.
Limes, 513.
Lindberg, David C., 212, 213, 216, 217, 222, 227, 231, 232.
Lipid-İştar, 525, 623, 624.
Lippert, Julius, 52.
Liu Mau Tsai, 655, 704.
Liu Yao, 699.
Lob Nor, 649.
Logadios, 58.
Lokman Hekim, 4.
Lokotsch, 67, 68, 106, 109.
Lotharingia, 23.
Louvain, 65.
Lubâb al-İşârât, 478.
von Lucca, Hugo, 53.
De Luce, 776.
Lucrece, 471.
Lucretius, 723.
Lûkeri, 428.
Lullu, 620.
Lutfi Paşa, 729.
Lutfy, 76, 89.
Lübnanlı, 798.

M

Mâba'd at-tabî'a'dan maksad ne, 42.
al-Mabda' va'l-Ma'âd, 737.
Mac Donald, 474, 775.
Macarlar, 690.
Machiavelli, 557, 568, 613, 644.
Madainî, 675.
al-Madina al-Fâzıla, 434, 461, 666, 673.
Mafâtih al-ulûm, 103.
al-Maghribî, 75.
Magnus, Albertus, 14, 19, 34-36, 41, 75, 144, 145, 152, 154.
Magribîler, 779.
Mahayana, 576, 600-602, 608, 648, 692.
Mahayana Budizmi, 601.
Mahayana Burxancılığı, 579.
Mahdavi, 71, 72.
Mahmud (Sultan), 44, 190-192, 195.
al-Mahmud al-Massahi, 69.
Maier, Analiese, 152, 157, 558.
Maimonides, 109.
Makalatu'r-Rafi'a, 721.
Makale fi'n-Nefs, 356.
Maktul Şihabu'd-Din Suhreverdî, 484. Ayrıca bkz. Suhreverdî.
Malazgirt, 540.
Mâliki, 682.
Malov, 508, 540, 550.
Malpigi, 62.
Manas, 513, 548.
Mani, 645, 648, 653, 658, 739, 782.
Mani Tapınakları, 658.
Manici, 427, 489, 632, 655, 659, 694, 703.
Manici rahipler, 656.
Maniciler, 525, 592, 761.
Manicilik, 648, 656, 658, 665, 692.
Manihaî, 673.
Manihaizm, 648, 649.
Mankah, 49.
al-Mansur, 42.
Mantık, 412, 413.
Mantık-ı Maşrıkî, 780.
Mantık-ı Maşrıkıyyîn, 321, 779.
Mantık ut Tayr, 509.
Manuel, 573, 674.
Mao Kien, 649.
Mao Tun, 514, 699, 700, 701.
Maqala fi stiḫrāg al-a'dad al-mutahābba bu-suhūlat al-maslak ilā ḍālika, 88.
Marcion, 782.

Marduk, 620, 621, 708.
Mars, 171, 182, 510, 537.
Marshall, Peter, 217.
Massé, 77.
Massigion, 672, 736.
Maşrıkîler, 779, 781.
Mathematics Useful for Understanding Plato, 112.
Mâturidiye, 682.
Mauriakum, 693.
Mauriakum meydan muharebesi, 659.
Maurolyco, 229.
Maximilian I, 65.
Mâvardî, 676.
Mâverâûn nehr, 162, 657, 664, 677, 684, 695, 793, 796.
Mazda inançları, 653.
Mazda metinleri, 655.
Mazdek, 647, 694.
Mazdek İsyanı, 647.
Mazdekçi, 427.
Mecâlis-i Sab'a, 553.
Mecd el-Devle, 44.
Mecma'-ül Mücerrebat, 316.
el-Mecûsî, 47, 54.
Medieval University, 75.
Medine, 664, 733.
Mefâtîh al-Ulûm, 595.
Megalo Syntaxis, 611.
Megara, 680.
Megara Okulu, 418.
Megarahlar, 560, 732.
Megyer, 690.
Mehdevî, 591, 735.
Mehdî, 657.
Mehmet Beg, 552.
Mehmet Refi, 293.
Mehmet Tahir Efendi (Bursa'lı), 62, 276, 293.
Mehren, 168, 170, 180, 753, 757.
Mekkârî, 765.
Mektuplar, 610, 757.
Melikşah, 41, 43.
Meluhha, 604.
Memâlik-i Osmâniye, 580.
Me'mûn, 161, 162, 164.
Me'mûnoğulları, 189.
Men = Nannar, 613, 628, 705.
Menâkıbul-'Ârifin, 5.
Menelaus, 76, 107, 108.
Menemen kaza merkezi, 687, 691.
Meng Sün, 649.
Mengi, Mine, 581.
Merâcîl, 161.
Mercure, 550.
Merih, 16, 537.
Merkür, 171.
Merrih, 505.
Merv, 648.
Mervliler, 684.
Merykare, 622.
Mesâil el-Müteferrika, 458.
Mescid-i Aksâ, 524.
Mesîh, 765.
Mesnevî, 5, 6.
Mes'ûd, 191, 192.
Mesue, Johannes (Bağdat'lı), 277, 294.
Meşşaî, 14.
Meşşaî felsefesi, 457.
Meşşâîler, 457.
Meşşâîyûn = Aristocular, 232.
La Metafisica de Avicenna, 469.
Metaphysics = Metaphysique = Metafizik, 69, 471, 728, 729.
Meta ta Physika, 611.
Mete, 514, 648.
Meteorologica, 25.
Mevdûd, 190.
Mevlânâ, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 4-7, 481, 482, 484, 553, 585, 674.
Mevlânâ Türbesi, 5.
Mevlâna Zâde, 659.
Mevlevî, 5.
Mevlevî ayinleri, 705.
Mevlid, 521, 524.
Meyerhof, Max, 54, 60.
Meyerson, 563.
Meymendî Sultan, 194.
Mezopotamya, 490, 508, 550, 555, 569, 594, 595, 599, 601, 604, 623, 633, 660, 674, 678, 683, 696, 703, 704, 708, 709, 769.
Mezopotamya cebri, 623.
Mezopotamya hukuku, 623.
Mezopotamya hükümdarları, 584.
Mezopotamya inançları, 789.
Mezopotamya kültürü, 508.
Mezopotamya mühürleri, 628.
Mezopotamyalılar, 491, 537, 548, 565, 582, 593, 610, 677, 708, 709, 757, 782.

Mılhaud, 560.
Mısır, 50, 51, 53, 56, 206, 508, 537, 540, 573, 593, 623, 626, 659, 665, 674, 680, 683, 695, 696, 703, 708.
Mısır düşüncesi, 731.
Mısır firavunları, 575, 584,
Mısır inançları, 789.
Mısır kültürü, 696.
Mısırda İkinci Krallık, 285.
Mısırlı rahipler, 550.
Mısırlılar, 586, 593, 610, 614, 617, 709.
Michael Psellos, 59.
Michailowsky, Elias, 52.
Miéli, 475.
Miftâh al-Âdil, 538.
Mihira Gola, 694.
el-Milel ve'n-nihal, 485.
Mill, John Stuart, 27.
el-Mille el-fâdıla, 438.
Millî Sıhhat Merkezi, 30.
Milne, J. Steward, 291, 306.
De Mineralibus, 25, 33-35.
Minotor, 515, 663.
Minusinsk, 697.
Mi'râc, 524.
Mi'raç Gecesi, 522.
Mi'raç Nâme, 521, 710.
Miraç olayı, 522.
Miran, 649.
Miskawaih, Arkoun, 630, 632, 633, 674, 676, 770, 780,
Mitanniler, 628.
Mithridaticum, 58.
Mitra, 515.
Mitra dini, 648.
Mitra inancı, 537.
Miyar ül-Etibba, 271.
Mizmar, 267.
Modern Çağ, 764, 768.
Modern Çağlar, 707.
Moğol iktidarı, 482.
Moğol istilâsı, 657.
Moğolca, 507, 690.
Moğolistan, 653, 693, 697.
Moğollar, 481, 482, 495, 514, 705.
Moksa, 710.
Molla Câmî, 5, 484.
Mong-li, 698.
de Montferrier, 68.
Montpellier, 63, 65, 429.
Moody, Ernest A., 144, 145, 153, 155.
Monologion de Divinitatis Essantia, 462.
Mori, Masao, 501, 686, 688.
Moskova, 540.
Moskova Kneziliği, 689.
Moslem jurists, 154.
Moslem thinkers, 154.
Moyen Çur, 656.
M (Mu) Kitabı, 410.
Mu'ammer ibn Abbâd, 475.
Mubarrad, 676.
Mucez al-Kanun, 62.
Mu'ellihe, 682.
Mufaddila, 682.
Mugnier, 711, 719, 720.
Muhâkemetü'l-Lugateyn, 578, 666.
Muhammed, 191, 192.
Muhammed (Hz. Muhammed Mustafa), 5, 8, 21, 47, 258, 309, 446, 447, 484, 522, 524.
Muhammed II, 590.
Muhammed al-Hüseynî al-Curcânî, 58.
Muhammed Kazvînî, 189,
Muhammed Tanci, 486.
Mu-Han (Gök Türklü), 652-654, 656.
Muhsin Mehdî, 671.
Muhyi al-Din al-Maghribî, 108.
Muhyi el-Din at-Tatawî, 60.
Muhyid-Din İbnü'l-Arabî, 484.
Mukabasât, 771.
Mukhtasar Kitāb al-arithmatıkı, 73.
Mukhtaçar Oklidos, 73.
Multan, 655.
Mummu, 708.
Muncuk, 646.
Muqaddimah, 75.
Murat I, 510.
Murad II, 577, 642, 698.
Murad IV, 269, 580.
Murcia, 682.
Murdoch, 102.
Murtaza, 590.
Musa, 484, 525.
Musa bin Hamûn, 262.
Mûsâ b. Meymûn al-Kurtubî, 474.
Musâraa, Musârî, Musâraât, 485.
Musari'ul-musari, 485, 486.
Museum of Naples, 306.
Musevilik, 692.
Muslim medical, 317.
Mustafa III, 275, 293.

Mustafa b. Ahmed bin Hüseyin Efendi (Tokatlı), 62, 263, 275, 276, 293.
Mu'tasım, 695.
Mu'teşim, 161, 162.
Mu'tezile, 151, 425, 427, 475, 674, 675, 677, 684.
Mu'tezilîler, 474.
Mu'tezilites, 151.
Mustezhir, 590.
Musul, 664.
Müller, 507, 667.
Münacat, 526.
Münih, 64, 263, 794, 799,
Münih Tıp Fakültesi, 794, 795.
Müntehab-ı Şifa, 315.
Müslüman, 190, 407, 413, 417, 431, 489, 594, 628, 632, 675, 691, 702, 751.
Müslüman felsefecileri, 11.
Müslüman filozoflar, 768.
Müslüman Tatar Hoca, 507.
Müslümanlar, 24, 407, 410, 538, 797.
Müşteri, 16, 196, 642.
Mütevekkil, 695.

N

Nâbi, 581, 585.
Al-Nacâh, 461.
Nagy, 726.
Nahsan = Satürn, 537.
Nananda Kalesi, 191.
Nannar, 518, 522, 525, 532, 595-597, 606, 616, 617, 620, 622, 628, 662, 677, 703, 705, 708,
Napoleon, 51.
Napoli, 540.
Napoli Müzesi, 291.
Nasafî, 428.
Nasir Husrev, 540, 556.
Nasîr al-Din Tûsî, 428, 461, 484. Ayrıca bkz. Hâce Nasîru'd-Din Tusi; Tûsî.
Nasr, 736, 738.
al-Nâtilî, 69. Ayrıca bkz. Abu 'Abd Allāh al-Nâtilî.
al-Nayrîzî, 97-99, 105.
al-Nazzâm, Nazzam, 475, 476, 477, 674, 675.
Near Eastern, 75.
Nebi, 445.
Nebülöz yıldız kümeleri, 181.
al-Necât, Necât, al-Najât Najat, 67, 70, 72, 73, 76, 88, 102, 107, 109, 110, 111, 207, 268, 434, 435, 446, 447, 478, 591, 735, 737, 759. Ayrıca bkz. Kitab al-Najat.
Needham, 643.
Nefs Kitabı, 734.
Nektar, 626, 627.
Néméth, 667, 690, 691, 703.
Neoplatonist, 68, 112. Ayrıca bkz. Yeni Platoncular.
Nesâ, 44, 186.
Nestûrî metinleri, 655.
Nesturî piskopos sistemi, 658.
Nestûriler, 407, 648.
Neti, 626.
Neticetül-fikriye, 263, 269, 271.
Nevbahar vihârası, 655.
Nevbahtlar, 682.
Newton, Isaac, 142, 151, 153, 157, 158, 159, 203, 238, 239, 425.
Newtonian generality, 158.
Newtonian mechanics, 149, 157.
Nicomachos, 85-89, 91, 95, 102, 103, 110, 112, 113, 722, 728.
Nichomachos'a Ahlak, 729.
Niebelungen Destanı, 513, 646.
Nietzsche, 575, 633, 710, 764, 766, 786.
Nihavend harbi, 648, 695.
Nikolas (Şam'lı), 406, 415.
Nin-Khursag, 559, 596, 597, 615, 620, 621, 708.
Ningirsu, 624, 651.
Nippur kazıları, 603.
Nirvana, 601, 602, 710.
Nirvana Sutra, 653, 654.
Nişâbur = Nişapur, 175, 185.
Nişâburî, 428.
Nizâm ul-Mulk, 665.
Nizâmî-i Arûdî, 185, 186, 188, 190, 191, 194-196, 201.
Nizāmī-ı 'Arūzī, 41, 47, 55, 260.
Noel, 522.
Nomenklatur, 65.
Nominalist, 650.
La Notion de Ma'rifa chez Gâzâlî, 762.
N (Nu) Kitabı, 410.
Nu-Şe-Pi, 658, 659, 661.
Nuh, 667, 668, 678.
Nūh II, 103.

Nūh ibn Manşūr (Nuh bin Mansur) 13, 43, 70.
Nûr Suresi, 522, 526, 756.
Nûr Üzerine Nûrdur Ayeti, 757.
Nureddin Hastanesi, 52, 60, 62.
Nureddin Zengî, 52, 60, 268.
Nuru'd-Din Caca, 482.
Nusayrîler, 763, 777.
Nut, 709.
Nuyens, 720, 722.
Nürnberg, 58.
Nyek, 690.

O

Oannes, 522, 604, 680. Ayrıca bkz. Ea.
Ockham, William, 150, 156.
Odgurmış, 567, 580, 584, 588.
Odgurmış tipi, 587.
Odoakr, 646.
Odysseia, 708.
Ogan = Okeanos, 708, 709.
Oğuz, 659, 662, 663, 685.
Oğuz Beg, 495, 513-516, 521.
Oğuz boyları, 503.
Oğuz Destanı, 525, 700, 703.
Oğuz destanları, 514.
Oğuz Han, 511, 703, 704.
Oğuz kagan, 514.
Oğuz kavmi, 662.
Oğuz Nâme, 513, 514, 662, 663, 685.
Oğuz Yabgu Devleti, 660, 661, 693.
Oğuzlar, 659.
Oğuzlar = Guzlar = Oklular, 660, 682, 703.
Ohrmuzd = Ahura Mazda, 710.
Oktar, 646.
Oktar, 698.
Ok-tar = Ay - tar, 703.
Olivi, Peter, 38.
Olympos, 620.
On Nicomachus' Introduction to Arithmetic, 87.
On Ok, 657, 659, 663.
On Oklar, 656, 658, 662.
On Oklular, 660.
Onegessios, 490, 646.
Opus Maius, 22.
Orfikler, 708, 711.
Orfizm, 626.
Organon, 557, 558.
Organon d'Aristote Dans le Monde Musulmane, 594.
Orhun, 657, 659.
Orhun Alfabesi, 710.
Orhun Anıtları, 542, 546, 688, 692.
Orhun Selenga, 697.
Orhun Yazıtları, 526, 527, 530, 663, 699, 700.
Oribasius, 57, 285, 303.
Orkun, 704.
Orta Asya, 41, 164, 257, 273, 604, 633, 648, 662, 683, 693, 704, 796.
Orta Asya Çölleri, 668.
Orta Asya Kavimleri, 703.
Orta Asya Tababeti, 48.
Orta Asya Tarihi, 683.
Orta Asya Türkleri, 13, 258.
Orta Çağ, 549, 594, 741, 769, 776, 778.
Orta Çağ Şerhçileri, 707.
Orthodoxluk, 675.
Osman Amîn, 673, 674.
Osmanlı, 315.
Osmanlı aileleri, 555.
Osmanlı Devleti, 504, 549.
Osmanlı devri, 261, 629.
Osmanlı hastanesi, 268, 269.
Osmanlı hekimleri, 273.
Osmanlı hükümdar elbiseleri, 704.
Osmanlı hükümdarları, 577.
Osmanlı İmparatorluğu, 691.
Osmanlı müellifleri, 62, 276, 293.
Osmanlı Saray Teşkilatı, 548,
Osmanlı tıbbı, 309, 315.
Osmanlı Tıbbiyyesi, 268.
Osmanlı Türkleri, 257, 261, 268.
Osmanlılar, 63, 316. 654, 655, 659, 662, 687, 702.
Osoluk = Uzluk, 682.
Otaçı, 257.
Otaçı iliği, 257.
Otman Beg, 503.
Ottoman medical manuscripts, 317.
Ottoman medicine, 317.
The Ottoman writers, 293.
Oxford, 429, 431.
Oxus, 34.

Ö

Ödoxos, 669.
Ögdilmiş, 567, 580, 583, 584, 588, 620.
Ögedey (Mogol kaganı), 495.
Ögel, 501.
Ögem İlbilge, 527.

Öklid, 8, 205, 209, 219, 220, 222, 224, 232. Ayrıca bkz. Euclid.
Ömer, 675.
Ön Asya, 592, 593, 603, 796.
Önasya düşüncesi, 642.
Önasya kültürü, 594, 696.
Önasya uygarlığı, 594.
Öridike, 626.
Ötüken, 509, 650.
Özbek Han, 495.
Özbekistan, 538.
Özerdim, 643, 704.
Özi Bek Han, 502.

P

Padova, 31.
Padova Tıp Fakültesi, 53.
Pança Tantra Masalları, 509, 679.
Papa, 429,
Pappus, 88, 102.
Paris, 23, 36, 269, 272, 316, 429, 431.
Paris Tıp Fakülteleri, 63.
Paris yapı taşları, 36.
Parmenides, 522, 525, 530, 531, 562, 589, 601, 602, 615, 632, 712, 714.
Parmenidesçi, 732.
Parvipontanus, 111.
Pascal, 430.
Paskalya tarihi, 23.
Pasteur, 316.
Paulus (Aegina'lı), 49, 57,
Pavia, 63.
Pazırık, 697.
Peçenek, 658, 662, 663, 685.
Peçenekler, 660.
Peçili, 693.
Pegasus, 522.
Pelliot, 655.
Pencap, 649.
Penci Kent, 704.
Peri Hermeneias Şerhi, 570, 574, 595, 606, 610, 791.
Perikles, 552.
Περὶ ἰοβόλων, 57.
Περὶ ἰοβόλων ζῴων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς βοηθημάτων, 57.
Περὶ λυναικείων παθῶν, 54.
Peri Nû, 729.
Περὶ οὔρων πραγματεία ἀρίστη τοῦ σοφωτάτου παρὰ μὲν Ἰνδοῖς Ἄλλη Ἔμπνι τοῦ Σινᾶ ἤτοι Ἄλλη υἱοῦ ταῦ Σινᾶ, 49.
Peri Physeus, 611.
Peri Psüke, 669, 729.
Περὶ συνθέσεως φαρμάκων, 58.
Περὶ τῶν κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρησιμων εἰς τὴν Πλατωνος ἀνάγνωσιν, 102.
Peroz (Sâsânî veliahtı), 694.
Pers, 794.
Persler, 709.
Pers dili, 794.
Persian, 72, 73, 296.
Pesudo-Plutarque, 476.
Peygamber, 19, 164, 176, 184, 521, 522, 524, 532, 673, 698. Ayrıca bkz. Hz. Muhammed.
Peygamberlik üzerine, 757.
Pfanlichschrifte, 507.
Phaidros, 595, 610.
Philagrios, 56.
Philippus, 329.
Philumenos, 57, 58.
La Philosophie, 758, 764, 776, 786.
Philopponos, Johannes, 37, 141.
La Philosophie au Moyen Age, 760.
The Philosophy of Anaxagoras, 716.
Physique, 471.
Physiques, 711.
Physikes Akroasis, 611.
Phythagorean, 87, 89, 95.
Phythagoreans, 88.
Piccolomini, 155.
Pines, S., 109, 476.
Pisan period, 142.
Pitagorcular, Pithagorasçılar, 207, 209, 325, 326, 560, 602, 606, 615, 622, 626, 646, 670, 681, 732, 785.
Pitagoras, 268, 413, 623, 710, 711, 716.
Pitagorasçı, 39.
De Placitis Philosophorum, 476.
Plantin-Moretusmuseum Kütüphanesi, 53.
Planudes, Maximus, 92.
Plater, Felix, 229.
Platon, 8, 209, 222, 259, 268, 407, 410, 413, 427, 431, 433, 443, 445, 503, 507, 517, 522, 552, 553, 559-564, 589, 590, 592, 593, 595, 601, 605, 610, 615, 618, 620-623, 626, 647, 648, 665, 669, 670, 673, 680, 681, 711, 712, 714, 722, 732, 738, 750, 757, 766, 772, 775, 776, 781, 782, 784, 791.
Platoncu, 416, 437.

Platonculuk, 10, 763.
Platon'un ideaları, 618.
Plinius, 22, 668.
Plotinos, 14, 16, 217, 397, 413, 537, 590, 593, 673, 711, 750, 762, 763, 780.
Plotinosçu, 475, 762, 770, 778.
Plotinosçu model, 762.
Plybus, 630.
Poebel, Arno, 604.
Pontus kıralları, 628.
Porphyrius, 382, 775, 785.
Posidonius, 97.
Pratik Aklın Kritiği (Critique de la Raison Pratique), 463.
Prens İgor Destanları, 513.
Pretzl, O., 476, 478.
Preveze Deniz Harbi, 568.
Priscianus, 718.
Prometheus, 517, 550, 585, 597.
Prophet, 153, 154.
Proslogion, 462.
Protagoras, 714.
Proto Dicle, 662.
Proto Fırat, 604, 662.
Proto Tigrid, 604, 686, 687, 690.
Proto Türkler, 646, 693, 703.
Pruşa, 710.
Ptolemaios, 24, 424, 611.
Ptolemy, Claudius, 96, 107, 108.
Ptolemy's Almagest, 69.
Ptolemy's Syntaxis Mathematica, 70.
Pythagorean numbers, 77.
Pythagorean theorem, 99.
Pythagoreanism, 102, 110.

Q

Quadrivium, 23, 594.
Qui Castivavit versionem Canticorum Avicennae, 63.
Quranic, 69.
Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, 70.

R

Rabb ul-Âlemin, 580.
Rabgozî, 538.
Radloff, 257, 506, 540.
Ragıb el-Isfahânî, 536, 763.
Ragıp Paşa Kütüphanesi, 276, 293.
Rahman, F., 736.
Raimundus, 24.
Rakka, 664.
Ramazan Şeşen, 676.
Ras Tarhan (Hazarlı), 687, 690.
Rasâ'il al-Falsafiyya, 110.
Rasâ'il al-Kindî, 722.
Rasâ'il Ikhwan al-Ṣafā, 69, 85. Ayrıca bkz. Ikhwan al-Ṣafā.
Rashdall, 75.
Rasonyi, 686.
Rassenkunde des Europa, 794, 799.
Rath, Gernot, 65.
Râzî, 50, 60, 64, 154, 206, 221, 258, 262, 268, 273, 589. Ayrıca bkz. Ebû Bekr Muhammed İbn Zekeriyyâ er-Râzî; İbn Zekeriyyâ er-Râzî.
Rebab, 510.
Reisi-i Etibba, 43.
Renan, 785, 789,
Renaud, H. P. J., 57.
Repository of Wisdom, 70.
De Rerum Natura, 471.
Reşîd ud-Dîn, 514.
Reşit Paşa, 526.
Revan Köşkü, 631, 633.
Rex Turcarum, 658.
Rey, 13, 44, 206, 702.
Risala Adhawiyya fî Amr al-Ma'ad, 111, 448.
Risala fî shakl al-kita, 108.
Risala f'îl-Bāh, 54.
Risalât al-Kâmiliye, 770.
Risalat al-Ṭayr, 749, 782.
Risalat fil-Kavlanc, 50.
Risalat ma'rifat at-tanaffus va-n-nabz, 48.
Risâle fî Mâhiyat-il-'Işk, 46, 741, 743, 744, 749, 755, 758, 767, 776, 782. Ayrıca bkz. fî Mâhiyat-il-'Işk.
er-Risale fi'n-nefsi'n-natıka, 483.
Risâlet us - Sahâba, 630.
Risâletü zübdet ül-kuhliye fi teşrîh ül-basariye, 52.
Robin, 722.
Robin Hood, 548.
Roger (Salerno'lu), 29.
Rohde, 268.
Roland (Parma'lı), 29.
Roma 111, 537, 669.
Roma İmparatorluğu, 22, 683.
Romalı askerler, 537.
Romalılar, 665.

Roman de Renard, 509.
Ronchi, Vasco, 211, 212, 215-217.
Rosenthal, Franz, 222, 780.
Ross, 376, 557, 560.
Rönesans, 4, 229, 683.
Rta, 711, 717.
Rua, 646.
Ruan Ruan, 650, 686.
Ruan Ruan'lar, 687.
Ruben, 601, 680.
Rudeynî, 682.
Rudeynîler, 695.
Rûh Kasidesi, 773.
Ruha Dair, 757.
Rûhî (Edirne'li), 631.
Rukn ud Davla, 770.
Rukn'u'd-Din Kılıcaslan IV, 482.
Ruknu'd-Din Süleyman-Şah, 483.
Rûm Vilayeti, 577.
Rumpel, 277, 295.
Rus Kilisesi, 691.
Rusça, 66, 686, 689.
Russian, 107.

S

Sa'ad, 495.
Sa'ad Zuglûl, 674.
Sa'adet Nâme, 540.
Sabar Türkleri, 695.
Sâbbe, 682.
Sabiî, 590, 673, 675.
Sabiîler, 565, 592.
Sâbit b. Kurra, 675.
Sabra, 103, 105, 106, 114.
Sabur Khwast, 72.
Sachau, 187-192.
Sa'd al-Akbar, 537.
Sa'd al-Asgar, 538.
Sâdık Çoban, 698.
Sâdık Rifat Paşa, 629.
Sâdî mahlâsı, 495.
Sadid ad-Din al-Kazarunî, 49.
Sadri Maksûdî, 500, 541, 581.
Sadru'd-Din Konevî, 482, 484, 485.
Sa'du'd-Din Köpek, 481.
Saf Aklın Kritiği, 463.
As-Safadi, 268.
Safâif, 664.
Saferin, 196.
Saffarî, 682.
Saffarîler, 695.
Sa'îd al-Naysâbûrî, 474.
Saka Metinleri, 656.
Sakae Miki, 48.
Sakalar, 600.
Sakîk, 655.
Saklap Beg, 513-516, 530.
Salah ad-Din, 52.
Salaman va Absâl, 749, 773, 776, 782, 783.
Salamon, 63.
Salerno Okulu, 29.
Salgurlular, 495.
Sâlibî, 676.
Salih b. Ali el-Abbasî, 664.
Salih b. Nasrullah, 316.
Salur Kazan, 508, 662.
Samâ at-Tabî'î, 147.
Saman Yolu, 181.
Samani, 682.
Samānı hükümdarı, 44.
Samanid, 103.
Sâmanlı, 770.
Samanoğulları, 13.
Sambursky, 211.
Samenkan, 44.
Samî, 668.
Samîler, 664.
Samih Rıfat, 500.
Samurai, 548.
Sancho Pancha, 549.
Sanskrit dili, 509, 614, 653, 709, 723.
Sanskrit dilleri, 579.
Sanskrit metinler, 515.
Sarahsî, 428.
Saray Berke, 495.
Sarıg Baş Tarkan, 689.
Sartlar, 666.
Sarton, 67, 68, 112.
Sartre, Jean Paul, 787.
Sasânî hükümdarlığı, 653.
Sasâniler, 646, 648, 664, 665, 676, 690, 694.
Satuk Buğra Han, 541.
Satürn, 171, 173, 537.
Saul, 267.
Savı kanıtsama, 731.
Savran, 659.
Sayılı, Aydın, 575, 680, 796, 797.
Sayyid Husayn Nasr, 764, 765, 774-776, 779, 785, 788, 791.
Sazlar Münâzarası, 510, 679.

Scaliger, 155.
Schacht, Joseph, 61.
Schadewaldt, Hans, 48.
Scheler, 762, 764, 786, 787, 789, 791.
Schelling, 711, 724.
Schiller, 717.
Schimmel, 604.
La Science Arabe, 475.
Scott, Michael, 21, 25.
Scotus, Duns, 417, 786.
Scotus, Johannes, 41.
Second Dynsty, 303.
Secreta Hippocratis, 59.
Sehl b. Harûn, 675.
Sehl el-Mesihî, 765.
Sehmüsseâde, 196.
Seidel, Ernst, 56.
VIII. Türk Tarih Kongresi, 45.
Selâhaddîn-i Eyyûbî, 8.
Selçuk, 655.
Selçuk Beg, 503.
Selçuk Nâme, 631.
Selçuk Türkleri Üzerine Antropolojik Bir Tetkik, 797.
Selçuklu, 654, 695, 698.
Selçuklu aileleri, 555.
Selçuklu Begi, 659.
Selçuklu Beylikleri, 555.
Selçuklu Devletleri, 556.
Selçuklu Şehzadeleri, 484.
Selçuklu Türkleri, 268, 617.
Selçuklular, 53, 503, 519, 532, 629, 654, 659, 662, 691, 701, 797.
Selçuklulardan Evvel Orta Şarkta Türkler, 796, 797.
Selîm Han, 580.
Selim Nâme, 580.
Selim III, 263.
Selimiye Camiî, 654.
Semender, 666.
Semer, 175.
Semerkand, 175, 552, 648, 689.
Semerkand Rasathanesi, 163.
Semnikan, 186.
Sen Lui Adası, 273.
Senâ'î, 3, 6, 8.
Sencer, 41.
Seneca Epistles, 573, 674.
Serai Enderun, 269.
Sereta, 196.
Servet-i Funûn, 549.
Serveto, Miguel, 31, 60, 61, 62.
Seyahat Nâme, 495.
Seyhun Irmağı, 796.
Shah, Mazhar H., 66.
Al-Shahrastani, 110.
Shang, 634.
Shang asîlleri, 641.
Shang Devri, 633, 634, 642.
Shang ruhanîleri, 641.
Shang-Ti, 641, 642.
Sharh al-Madjistî, 107.
Shattock, 303.
Shen-yu, 688.
Shetâ, 642.
Shifâ, 72, 103-105, 129. Ayrıca bkz. Şifa; Kitâb al-Şifa.
Sıvan al-Hikme, 13.
Sibirya, 693, 697.
Sibirya Türkleri, 686.
Sicîstânî, 537, 575, 586, 588, 676, 723, 768, 770, 771, 781.
Sicilya, 25, 669, 680.
Sidret ul-Müntehâ, 522, 524, 780.
Siduri Sabitu, 607, 627.
Sien Pi'ler, 646.
Sienbi, 686.
Simplicius' Euclid, 97.
Simplikios, 211, 415, 718.
Simran, 576.
Sin, 490, 628, 703.
Sin as-Sin, 48.
Sinolog, 634.
Sir Derya, 659, 685, 701.
Sir Derya Oğuzları, 657.
Sirat al-Shaykh al-Ra'îs, 69-72.
Siryüs yıldızı, 182.
Es-siyâse el-medeniyye, 222, 434, 438, 451, 461.
Skolâstik, 683.
Slav havarisi, 666, 675.
Slavlar, 513.
Sofist, 739.
Sofistler, 433, 559, 560, 561, 574, 595, 602, 605, 606, 610, 620, 732.
Sogdaklı, 655.
Sogud, 689, 797.
Sogut dili, 653.
Sogut dilleri, 579.
Sogutça Bugut Yazısı, 684.

Sogut'lu, 666, 697.
Sogutlular, 531, 536, 695, 797.
Sokrat, Sokrates, 8, 203, 245, 427, 552, 559, 560, 595, 610, 615, 623, 732.
Solon, 595, 615, 623, 680.
von Sontheimer, Joseph, 58.
Soranos, 54.
Speiser, 575.
Spencer, 471.
Sphaerica, 107, 108.
Spies, Otto, 56.
Spinoza, 621, 720, 750.
Spiritus Sanctus, 513.
Sramalar, 649.
St. Anselmus, 462-470, 750.
St. Augustinus, 24, 429, 430.
St. Efraim, 646.
St. Irénée, 760.
St. Paulus, 760.
St. Petersbourg, 540.
St. Thomas (Aquino'lu), 9, 10, 14, 19, 41, 417, 429-431, 721, 724, 750.
Stauta Inclitae Medicorum Facultatis Studii Ingolstatensis, 64.
Stefanos, 684.
Steinschneider, 75.
Stoa etkisi, 674.
Stoacı görüş, 674.
Stoalı kaynaklar, 739.
Stoa Okulu, 491, 669.
Stoacılar, 215, 220, 221.
Stoalılar, 427, 506, 573, 590, 622, 673, 674, 712.
Su, 703.
Su, 758.
Su-Çi Yazıtı, 495.
Su-Ço, 655.
Su-Lu, 658, 663, 665, 690, 694, 696.
Su-Wang, 643.
Su'âlât Sa'alahu Abû al-Hasan al-Âmîrî, 771.
Sudhoff, Karl, 51.
Sudûr, 16, 780.
Sûfî görüşü, 774.
Sûfîler, 549, 584, 674, 758, 775, 785.
Sûfiye, 770, 778, 784.
Sûfiye teşkilatı, 549.
Sufficientia Physicorum, 21, 25, 38.
Suhâ yıldızı, 180.
Suhreverdî, 322, 760, 765, 773, 778, 779.
Sul'ler, 682, 695.
Sumâma b. Aşras, 674-676, 684.
Sumer, 624, 661, 781.
Sumer kanunları, 623.
Sumer metinleri, 612.
Sumer panteonu, 668.
Sumerli, 493, 548, 555, 559, 596, 601, 604, 607, 609, 610, 612-614, 616, 617, 619, 621, 643, 654, 678, 681, 689, 708.
Sumerli destanları, 623.
Sumerli dili, 604, 609, 612, 613, 619, 624, 628, 652, 668, 700.
Sumerli düşüncesi, 594, 615.
Sumerli epikler, 700.
Sumerli fikri, 627, 658.
Sumerli geleneği, 594.
Sumerli gözü, 599, 618.
Sumerli hukuk, 629.
Sumerli hükümdar, 625.
Sumerli inancı, 549.
Sumerli kelimesi, 669.
Sumerli kozmagonisi, 521, 549.
Sumerli kültür, 576, 605.
Sumerli mitoloji, 766.
Sumerli tabletleri, 594.
Sumerli tanrılar, 509, 514.
Sumerliler, 490, 491, 503, 505, 507-510, 513, 515, 517, 525, 527, 538, 550, 559, 565, 566, 568, 569, 575, 584, 588, 592-597, 601, 603-608, 610-612, 614-618, 623-625, 633, 648, 659, 662, 664, 665, 668, 674, 677-680, 683, 696, 703, 705, 709, 723, 761, 768.
Sumeroloji Literatürü, 585.
Summary of Euclid, 70, 71.
Συναγωγαὶ ἰατρικαὶ πρὸς Ἰουλιανόν, 57.
Surangama Sutra, 680.
Surgical Instruments in Greek and Roman Times, 291, 306.
Suriye, 53, 674, 695.
Susa, 625.
Susruta-Samhita, 48, 49.
Sutra, 495, 653.
Suvarna Prabhasa, 541.
Süheyl, 196.
Süleyman, 590, 774.
Süleyman b. Tarkan, 690.
Süleyman Çelebi, 62, 262, 524.
Süleymaniye Kütüphanesi, 275, 293.
Sümer, F., 659.

Süryânî, 407, 594, 646, 697.
Süryanîler, 474.
Svyatoslaviç, Çernikof Knezi Oleg, 663.
Symptomlar, 64.
Synopsis, 285, 303.
Syntaxis Mathematica, 96.
Syria, 102.

Ş

Şaban Şifâî, 269, 270, 271.
Şafi, 682.
Şâfi'î (imam), 184, 203, 204.
Şakkân, 44.
Şam, 52, 60, 62, 63, 161, 162, 268, 484, 664, 684.
Şaman davulu, 700.
Şamanlar, 257.
Şamanlık, 523, 653, 665.
Şamas, 525, 625, 677, 703.
Şamas-Adad-Sin, 628.
Şan-si, 648.
Şânizade Mehmed Atâullah Efendi, 271.
Şâpûr, 175.
Şarh Risale Zénon al-Kâbir, 461.
Şarlak, 624.
Şebisterî, 774.
Şecere, 496, 505.
Şecere-i Türkî, 514.
Şehnâme, 191, 793, 797.
Şehristânî, 428, 485, 486, 573, 674.
Şehriyâr ibn Dârâ, 191.
Şemmâsiye, 162, 163.
Şemmâsiye Rasathanesi, 161-163.
Şems, 196.
Şems-i Tebrizî, 482.
Şems üd-Devle, 44, 50, 195.
Şemsü'l-Me'âlî, 199. Ayrıca bkz. Kabûs.
Şeref ül-Mülk, 44. Ayrıca bkz. İbn Sînâ.
Şerefüddevle, 164.
Şerefüddevle Rasathanesi, 163.
Şerh Mu'cez al-Kanûn, 262.
Şerh Teşrîh al-Kanûn l'İbn Sîna, 61.
Şerhçi, 19.
Şerhçiler, 563, 718.
Şeyh, 196, 200, 201.
Şeyh, 483. Ayrıca bkz. İbn Sînâ.
Şeyh Cemaleddîn Aksarayî, 62.
Şeyh Ebû Sa'îd Ebû'l-Hayr, 556.
Şeyh Mecdu'd-Din İshak (Malatyalı), 484.
Şeyh Nasîru'd-Din Ebu'l-Hakayık Mahmud b. Ahmed el-Hoyî, 481, 485.
Şeyh Sâdî, 495.
Şeyhu'r-Reis, 483. Ayrıca bkz. İbn Sînâ.
eş-Şeyh ür-Reis, 41.
Şi-Pi, 654, 656.
Şibe Kurganları, 697.
al-Şifâ, Şifâ, 24, 62, 68, 70, 73, 75, 76, 88, 95, 102, 107-109, 112, 114, 116-128, 132, 207, 262, 268, 321-323, 397, 405, 411, 412, 427-430, 434, 435, 445-448, 461, 478, 480, 591, 735-738, 742, 743, 749, 752, 757-759, 767, 773, 781, 785, 788.
Şiî, 673.
Şiî-İsmailî, 590.
Şinasî, 525, 526, 585.
Şine Usu, 660.
Şi'râyi Yemânî, 196.
Şiraz, 162, 495, 765.
Şirāzî, 65.
Şkân, 186.
Şuurî Hasan Efendi, 266, 269.

T

T'a-Po (Göktürklü), 653.
Tabakât, 196.
Taberî Tarihi, 687.
Taberistan, 182, 191.
Tabib-i Etfal, 271.
Tābit b. Kurra, 53.
al-Tabrîzî, 110.
Tacârib ul-Umam, 632, 633.
Tacu'd-Din Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim eş-Şehristani, 485.
Tafsir Ma Ba'd at-Tabi'at, 109.
Taftazânî, 428.
Tagar, 697.
Tahafut al-Falasifa, 111, 430, 786.
Taḥdîdu Nihâyâtı'l-Emâkin, 193, 199.
Tahirî, 682.
Tahirîler, 695.
Tahran, 147, 671.
Taht-ı Bahaî, 258.
Takvîm al-Buldān, 49.
Takvîm aṣ-Sıhha, 49.
Talas, 693.
Talas bölgesi, 646, 659.
Talas ırmakları, 646, 649, 658.
Tâli Seretanda, 196.
Talimî, 763.

Taman fanagorya, 690.
Taman Tarkan, 689.
Tambure, 510.
Tan-Hu, 688.
Tan-Ju, 688.
Tan-Yu, 688.
T'ang-lı K'tu Shen Yu, 489.
Tanney, 67, 68, 92.
Tanrı, 5, 7, 14-16, 19, 169, 170, 176, 180, 184, 249, 327, 330, 331, 376, 382, 386, 413, 423-425, 429, 430, 433, 449, 450, 490, 492, 493, 507-509, 515-517, 520, 522, 524-528, 532, 535-538, 540, 542, 546, 548-552, 554, 555, 558, 559, 562, 565, 566, 569, 572-577, 583-590, 592, 599, 600, 601, 605, 607-609, 615, 617-619, 621, 623, 624, 674, 679, 683, 685, 695, 696, 698, 699, 709, 712, 713, 715, 717, 721-724, 728-730, 733, 747, 749, 751, 757-767, 769, 770-772, 774-777, 781, 783-785, 787, 790-792.
Tanrı Bilim Kitabı, 431.
Tanrı Dağları, 646, 655, 693.
Tanrıda Bolmış İl Etmiş Bilge, 698.
Tanrılar, 568, 678, 710, 767.
Tanzimat şairlerinden, 585.
Tao, 602, 648, 649, 653, 656, 658, 692, 711, 732.
Taocu, 641, 644, 682.
Taocular, 641, 644.
Tapgaç (Topa) Devleti, 694.
Tapgaçlar, 648, 649.
Tapgaçlı, 649, 650.
Topgaçlılar, 694.
Tarbagatay, 646, 658, 693.
Tardu, 655.
Tarhan Tardu, 657.
Tariat yazıtı, 531, 548, 556.
Târîh-i Âl-i Selçuk, 631.
Tarihler, 505.
Tarım, 551.
Tarım ırmağı, 655.
Tarjan, 690.
Tarkan, 495, 659, 686, 688.
Tarkan el-Cemmâl, 689.
Tarkan el-Râvi, 690.
Tarkan Tirek, 649, 656, 689.
Tartaros, 708.
Tarvih al-Ervâh fi't-tıbb, 262.
Taspar, 653, 654, 656.
Taşköprü-Zade, 484.
Tatimmat Siwan al-Hikma, 70.
Tavernier, Baron, J. B., 269.
Tavfik at-Tatbîk, 765.
Tavgaç Ulu Buğra Han, 512, 540, 578, 700.
Tavhîdî, 770.
Tayr, 736.
Tayr Tisâlesi, 440.
Teaitetos, 546.
Technae Galeni, 65.
Tedbir-i Mevlûd, 269, 270.
Tedbîr-i Velâdet ül-Bikriyye, 263, 269, 271.
Tehâfüt el-Felâsife, 446, 457.
Tehâfüt el-Tehâfüt, 457.
Tekafu'ul-Edilleciler, 14.
Tekin, Gönül Alpay, 510.
Tekin, Ş., 500, 501.
Tekiş Altun Tamgan Tarkan, 689.
Telengitler, 531.
Teleut, 257.
Temkin, Owsei, 61.
Temür kazguk, 490, 700, 701.
Temür Tirek Tekin, 689.
Tengri, 489, 501.
Tengrici, 682.
Tengricilik, 501, 665, 692.
Tengride Bulmuş İl Etmiş Bilge Kagan, 542.
Tengride Ülüg Bulmuş Alp Kutlu Bilge Ulu Bilge Kagan, 542.
Teofrast, 471, 472.
Teogoni, 708.
Tepegöz hikâyesi, 515.
Terah, 628.
Terin Müren, 514.
Tertium Non Datur, 557, 558.
Terzioğlu, Arslan, 794, 795, 799.
Tetimme, 195.
Tetimmetu Şivâni'l-Hikme, 187, 189, 195.
Tetys, 708.
Tevrat, 627, 667, 668.
Tezcan, 499, 501.
Teze, 515, 663.
Thabit, 88, 97-99, 105, 113.
Thabit ibn Qurra, 53, 85, 101, 108, 112.
Thābit's K. al-Mudhal, 87.
Thales (Fenikhiyalı), 8, 327, 505, 508, 550, 615, 623, 709, 782.
Theaitetos, 714, 739, 752, 791.
Thedogians of Islam, 153.
Themison, 58.

Themistius, 406, 410, 423, 718, 719, 721, 723.
Theodoricus (Freiburg'lu), 238.
Theon, 102.
Theon of Smyrna, 88, 91, 102, 112.
ta theone, 721.
Theophrastos, 718-722.
La Théorie Aristotelicienne de l'Intellect d'Aprés Théophraste, 715.
La Theorie du Premier Moteur, 719.
θ (Theta) Kitabı, 409, 412, 419.
They Wrote on Clay, 709.
Thien-Thi, 642.
Thierry (Chartres'lı), 23.
Thomasçılar, 430.
Thomsen, 667.
Tıbb-ı Eflâtun, 315.
Tımı Bek, 502.
Ti, 641.
Tiamatu, 620, 670, 708.
Tibet, 648, 697.
Tibet dilleri, 579.
Tibetçe, 680.
Tien Şan, 659.
Tigin Şahlar, 655.
Tilmun, 604.
Timaios, 623, 670, 673, 712.
Time, 625, 670.
Timotes I^e, 648, 658.
Timur Şehzade, 538.
Timurlular, 704.
Tirigan, 505, 624, 666.
Tiryaklar, 58.
Titanik, 627.
Tiyen Şan Uygurları, 698.
Tmutorakan, 690.
Togan, Zeki Velidi, 192, 496, 523, 686, 696.
Tohar dili, 579.
Toharistan, 496.
Toharistan Yabgusu, 689.
Toledo, 24, 25, 63, 65, 429, 431.
Toledo group, 147.
Toledo Okulu, 24.
Tolunlu, 682.
Tolunlular, 695.
Tong Yabgu, 655-657.
Tonga Alp Er, 546, 547.
Tonyukuk, 528, 547, 649, 650, 656, 689, 691, 701.
Topa, 686.
Topa Devleti, 648, 650.
Topalar, 687.
Topkapı Place Library, 293.
Topkapı Sarayı, 269, 275, 276, 633, 698.
Topkapı Sarayı Üçüncü Ahmed Kütüphanesi, 262.
Toramana Tekin, 694.
Toynbee, 633.
Tölesler, 657.
Töply, R., 51.
Trabzon Rumu, 662, 685.
Traité de l'Existence de Dieu, 725.
Traités Mystiques, 753.
Tricot çevirisi, 711.
Trinitate, 790.
Trivium, 594.
TRT, 700.
Truvahlar, 668.
Tsuki'ler, 655.
Tu-Kyular, 648.
Tu-Lan, 654.
Tu-Lan Kagan, 666.
Tu-Lu, 658.
Tudun Tarkan, 689.
Tuğrul Beg, 516, 556, 659, 700, 702.
Tuğrul Begleri, 555.
Tukyu kabilesi, 694.
Tun Tarkan, 689.
Tuna Bulgarları, 690.
Tunakan, Seniha, 794, 799.
Tur Ali Beg, 494.
Turan, 797.
Turanî, 45.
Turfa, 693.
Turfan, 655.
Turhan Valide Sultan, 702.
Tur-i Sina, 484.
Tus, 44, 185, 186, 240, 241.
Tûsî, 97, 109, 400, 428, 478, 487.
Tuva, 697.
Türgiş, 694.
Türgiş toplulukları, 655.
Türgişler, 655, 658, 659.
Türk, 2, 3, 9, 13, 161, 162, 190, 193, 260, 273, 433, 487, 489, 490, 494, 495, 527, 528, 536, 538, 580, 585, 599, 613, 649, 658, 667, 677, 682, 689-691, 703, 794, 796, 797.
Türk âdetleri, 705.
Türk âlemi, 243, 662.
Türk bayrağı, 705.

Türk begler, 546.
Türk Bilge, 551.
Türk Boyları, 13, 656.
Türk budunu, 509, 527-531, 645.
Türk buyruku, 651.
Türk büyükleri, 1.
Türk çadırı, 654.
Türk Çağı, 541, 551, 665, 683.
Türk Çocuk Psikiyatrisi, 262.
Türk çocukları, 701.
Türk destanları, 650, 700.
Türk Devleti, 692, 693.
Türk devletleri, 556.
Türk dilcileri, 688.
Türk dili, 509-511, 623, 650, 699.
Türk dini, 501, 537, 676.
Türk düşünürleri, 1.
Türk edebiyatı, 680.
Türk elleri, 678, 684.
Türk-Fars teması, 648.
Türk fikir hayatı, 541.
Türk hakanı, 699.
Türk halk hikâyeleri, 3.
Türk halk tababeti, 45.
Türk halkı, 505, 527.
Türk hekimi, 262.
Türk hükümdarları, 494, 496, 551, 699.
Türk ırkı, 45.
Türk idareciler, 665.
Türk inancı, 547.
Türk-İslâm, 43.
Türk-İslâm âlimleri, 268.
Türk-İslâm dünyası, 5.
Türk-İslâm düşünce tarihi, 663.
Türk-İslâm düşüncesi, 675, 684.
Türk-İslâm felsefesi, 249.
Türk-İslâm filozofları, 249.
Türk-İslâm hekimleri, 258.
Türk-İslâm tabâbeti, 258, 271.
Türk kadını, 702.
Türk kavimleri, 797.
Türk kavimleri devletleri, 689.
Türk kentleri, 551.
Türk kültürü, 649.
Türk Kültür Tarihi, 46.
Türk lehçeleri, 710.
Türk masalları, 628.
Türk Moğollar, 687, 691.
Türk musiki makamları, 266.
Türk musikîsi, 266.
Türk müziği, 269.
Türk ordusu, 657.
Türk tababet tarihi, 273.
Türk tabâbeti, 271, 273.
Türk Tarih Cemiyeti'nin II. Kongresi, 603.
Türk Tarih Kurumu, 1, 2, 45, 752, 793, 795.
Türk tarihi, 540, 653, 666, 696, 697, 702.
Türk Tarkanları devri, 689.
Türk topluluğu, 657.
Türk toplumu, 555, 590, 672, 684, 692.
Türk töresi, 579.
Türkçe, 59, 62, 168, 222, 263, 271, 275, 293, 497, 499, 500, 509, 510, 513, 517, 522, 539, 550, 604, 613, 618, 649, 651, 654, 657, 678, 680, 685, 687, 689, 697, 703, 705, 761.
Türkçe metinler, 499.
Türkçe yayımlar, 500.
Türker, M., 724.
Türkistan, 42, 45, 257, 258, 260, 273, 496, 551, 649, 653, 655, 697, 704.
Türkiye, 62.
Türkiye Türkçesi, 258.
Türkler, 4, 45, 161, 164, 257, 258, 273, 489, 490, 492, 494-496, 501, 503, 504, 506, 507, 510, 513, 516, 517, 518, 521, 531, 538, 539, 540, 548, 553-556, 567, 568, 576, 578, 597, 598, 609, 626, 632, 645, 646, 649, 650, 653-655, 661, 662, 664, 666-668, 675-678, 683-686, 688, 691, 695, 696, 700, 703, 705, 751.
Türklerin cebri, 623.
Türklük, 11, 797.
Türklük bilgisi, 500.
Türkmen, 482, 487, 658, 694.
Türkşahîler, 655.
Twenty Five Firsts in Man's Recorded History, 604.
Tyrannos, 630.

U-Ü

Uar-Hun, 646, 694.
Uar'lar, 650.
Ugarit kültürü, 603.
Ugarit metinleri, 628.
Ugarit uygarlığı, 603.
Ugaritler, 513, 623, 712.
al-Uglîdisî, 95.
Uldız, 646.
Ullmann, Manfred, 54.

Ulu Ay Han Atam Bitigi, 703.
Ulu Muhammed, 577.
Ulu Tengride Kut Bulmuş Alp Külüg Bilge, 494, 542, 698.
Ulu Tengride Kut Bulmuş Alp Külüg Bilge Kagan, 494.
Ulu Tengride Kut Bulmuş Bilge, 541.
Ulu Törük, 516.
Ulug Bugra Han, 516.
Ulug Ordug Beg, 511.
Ulug Törük, 511.
Uluğ Bey, 163, 512.
Uluğ Bey Rasathanesi, 164.
Ulûm, 735.
Umay Ana, 501, 502, 509, 568, 569, 597, 669.
al-'Umda fi Sina 'at al-Ciraha, 52.
Umur Beg, 510.
Une Anthologie, 798.
L'Unique Fondement Possible d'Une Démonstration de l'Existence de Diev, 464.
De Unitate Intellectus Contra Averroistes, 719.
De Universo, 789.
Uppsala, 43.
Ur kazıları, 603.
Ur şehri, 525.
Urartu dili, 668.
Urartular, 668.
Urcuze (İbn Sînâ'nın), 45,63.
Urcuze fîl-Bâh, 54.
Urcuze fi'l-Vasaya at-Tıbbiye, 13.
Urcuze fi't-Teşrih, 13.
Urcuze fi't-Tıb, 13, 59.
Urcūze Latifa fi Qadaya Bugrat al-'Hams wa-l-'Işrın, 59.
Urgenç, 704.
Urin, 49.
Ur-Nam-mu, 525, 623.
Uruk Vazosu, 614, 723.
Urukagina, 624.
Urukagina kanunları, 623.
Urum Kagan, 514.
Uruz Beg, 514.
Uspensky, Paul, 52.
Usruşana, 657.
Usulûcya, 673.
Uşakov, 668.
Uşedu, 668.
Utarit, 16.
Utruk, 701.
Utu, 515, 596, 607.
Uyanığın Oğlu Diri, 757.
Uygur, 491, 495, 655, 662, 663.
Uygur Devleti, 662, 682.
Uygur hakanları, 704.
Uygur harfleri, 514.
Uygur Kaganı, 655.
Uygur kültürü, 657.
Uygur tapınakları, 654.
Uygur Türkleri, 257, 656, 694, 700.
Uygur Yazını, 579.
Uygur Yazıtları, 699.
Uygurca, 499, 690.
Uygurlar, 489, 496, 507, 526, 576, 648, 657, 659, 662, 690, 694, 705.
Uygurlu Hakanı, 494.
Uygurlu hükümdar, 579, 657, 704.
Uyûn, 732, 759.
'Uyun al-Anba' fi Tabakat al-Atibba', 67.
'Uyun al-Masâ'il, al-Fuşûş, 461, 731.
Uz kent, 704.
Uzluk, 663, 682.
Uzluk, Feridun Nafiz, 4, 5, 45, 56, 794, 795.
Uzluk Oğlu, 663, 682.
Ülgen, 569.
Ünver, A. Süheyl, 74, 273, 797.
Üstad Alâ ed-Din, 31.

V

Vacip, 14.
Vaczy, 500.
Vâhib b. Münebbih, 668.
Vâhibu's-Suver, 738.
Vaisravana, 656.
Vambéry, 540, 667.
Variyö, 272.
Varro, 595, 610.
Varuna, 710.
Vâsık, 695.
Vâsic, 659.
Vattier, Petro, 55, 260.
de Vaux, Carra, 478.
Vedalar, 522.
Venedik, 31, 52-54, 62, 63.
Venedik Konsolosluğu, 63.
Venüs, 171, 537, 538, 607, 618, 703, 709.
Verdet, M. 239.
Vesalius, 31.
Vihara, 258.
di Villanova, Arnoldo, 64.

21 Ans du Courrier de l'Unesco, 798.
De viribus Cordis Seu de Medicamentis, Cordialis, 44.
Virolleaud, 712.
Vitalizm, 557.
Viyana Tıp Fakültesi, 64, 65.
Voltaire, 427.
Vopiscus Fortunatus Plempius, 50, 65.
Vorsokratiker, 716.

W

Wellmann, 57.
Western World, 293.
Whitehead, 22.
Wickens, 773, 789.
Wiedemann, 103, 163, 165, 166, 224, 228, 231, 240.
Wilhelm Tell, 548.
William (Occam'lı), 27.
Woepcke, 67, 68, 92.
Wolfson, Harry, 621.
Wooley, 603.
World of Islam, 152.
World War I, 68.

X

De Xaux, R., 790.
Xenophanes, 709, 711.

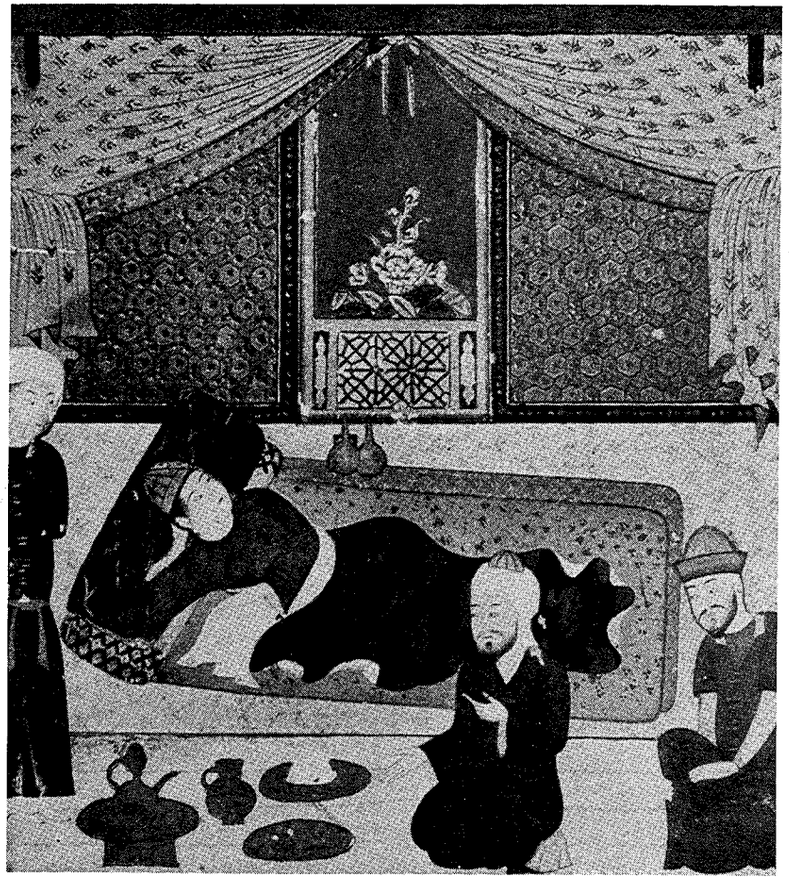
Y

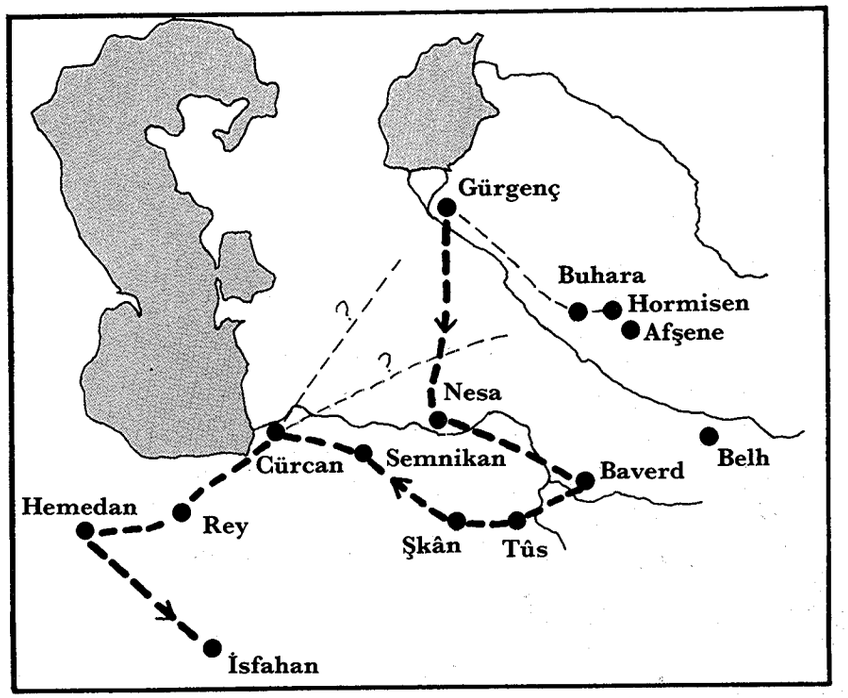
Yabgu, 655, 660.
Yabgu Kara Han, 694.
Yabgu Musa, 659.
Yabgular, 682.
Yafes, 668.
Yagmalar, 659.
Yahudi, 632, 675, 691.
Yahudi dini, 666.
Yahudi düşünürler, 431.
Yahudi okulları, 431.
Yahudi peygamberi, 522.
Yahudiler, 592, 593, 698, 761.
Yahudilik, 764.
Yahyâ en-Nahvî, 141, 173, 174.
Yahya İbn 'Adî, 780.
Yahyâ İbn 'Adiyy ve Neşredilmemiş Bir Risalesi, 724.
Yahyâ İbn Ebî Manşûr, 162.
Yahyâ ibn Halid Bermeki, 49.
Yakubîler, 407.
Yâkût, 193.
Yakut Uruğu, 686.
Yakutlar, 503, 686, 705.
Yaltkaya, Şerefettin, 59, 752, 758, 765, 782.
Yar Kent, 693.
Yargan Tarkan, 689.
Yariah, 628.
Yarlagan, 624, 665.
Yarmuk harbi, 648.
Yatuğan, 510.
Yazıcıoğlu, 514, 631.
Yedi Hür Sanat, 23.
Yedi Su Hıristiyan mezar taşları, 541.
Yehova, 522.
Yengi Kent, 660, 662.
Yeni Eflatuncu, 319.
Yeni Ontoloji, 557, 786.
Yeni Platoncu, 724, 760, 762, 780. Ayrıca bkz. Neoplatonist.
Yeni Platoncular, 217, 220, 437.
Yeni Platonculuk, 763.
Yenisey, 506, 508, 550, 697.
Yenisey Kitabeleri, 666.
Yesevî, 523, 585.
Yesî, 659.
Yetîm, 568, 577.
Yezdan-şinaht, 483.
Yıldırım Beyazid Darüşşifası, 268.
Yıldız, 793.
Young, Thomas, 239.
Yugnak, 552.
Yunan, 25, 50, 407, 421, 423, 433, 471, 472, 474-476, 594, 595, 683, 720.
Yunan alfabesi, 407.
Yunan bilimi, 22.
Yunan Dünyası, 208.
Yunan düşüncesi, 437.
Yunan Felsefesi, 411, 552, 554, 610, 675.
Yunan filazofları, 260, 443, 790.
Yunan hikmeti, 433.
Yunan-İran harpleri, 670.
Yunan kaynakları, 539.
Yunan Klâsik Çağı, 491.
Yunan kültürü, 526, 589, 593, 623, 676.
Yunan mitolojisi, 515, 517, 548.
Yunan toplumu, 550, 602.
Yunan uygarlığı, 593, 623.
Yunanca, 21, 23-25, 32, 35, 36, 49, 291, 407, 410, 418, 433, 505, 526, 568, 623, 728, 729.

Yunanca yazan Musa, 623, 670. Ayrıca bkz. Platon.
Yûnânî lakabı, 163.
Yunanlı, 628.
Yunanlılar, 22, 197, 347, 496, 513, 586, 592, 593, 602, 603, 610, 614, 665, 676, 677, 684, 693, 709.
Yûnus, 508, 512, 517, 519, 526, 530, 548, 553, 566, 567, 585, 586, 596, 600, 603, 607, 614, 618, 621, 629, 659, 710, 758, 759, 764, 766, 767.
Yusuf Has Hacip, 46, 541, 582, 615, 657, 672, 679, 700. Ayrıca bkz. Has Hâcib.
Yusuf ibn Matar, 101.
Yürüyenler, 14.

Z

Zabarella, 376.
Zahîre-i Hvarizmşâhîyye, 58.
Zamarkhos, 648.
Zaratustra, 515, 602, 648, 653, 703, 710, 711, 732, 739.
Zaratustracı, 703, 731.
Zekeriya Râzi, 671. Ayrıca bkz. Râzî.
Zeno, 110.
Zenon, 491, 670.
Zenon paradoksları, 473.
Zerdüştî, 632, 673.
Zerdüştîlik, 692.
Zerrînkîs, 199.
Z (Zeta) Kitabı, 408, 412.
Zeus, 517, 576, 585, 620, 674, 677.
Zeus'a Hymne, 573.
Zîc-i Hâkimî, 163.
Ziggurat, 522, 617, 660.
Ziu Sudra, 517, 522, 550, 566, 575, 581, 585-588, 595, 597, 599, 600, 602, 607, 608, 623, 667, 668, 678, 679, 723, 757, 759, 767, 787, 792.
Ziyaeddin Yahya, 4.
Ziyarî, 682.
Ziyarîler, 695.
Zoeros Paşa, 316.
Zolotnicky, 690.
Zu'l-Karneyn, 676.
Zühal, 16, 171, 642.
Zühre, 16, 196, 642.





İbn Sînâ'nın göç hayatı — Gürgenç'ten başlayarak Cürcan ve Rey'e kadar süren büyük göç, anlaşıldığına göre 1013 ya da az sonra ve bir kaçış şeklinde olmuş. Bu kaçışın Gazneli Mahmud'dan olduğu rivayeti şüphe ile karşılanmak durumundadır. Hemedan'dan İsfahan'a da İbn Sînâ 1023 ya da 1024'te göç etti. Bu da bir kaçıştı. İbn Sînâ bu sefer Büveyhîlerden kaçmaktaydı.

İbn Sînâ'nın 1012'den daha eski bir tarihte, herhalde Buhara ile Cürcan ve Gürgenç arasında bir başka göç hayatı geçirmiş olması da muhtemel görünüyor. Bu sehayat haritada soru işareti eşliğinde gösterilmiştir. Ancak bu göçün de gerçekleşmiş olması halinde yan sayfada sunulan minyatürdeki tedavi sahnesinin gerçeğe tekabül etmekte olması ihtimali kuvvet kazanabilir. (Metin, s. 185-196, 201).