

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ YAYINI, SAYI: 42
KONGRE VE SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ DİZİSİ, SAYI: 1

**ULUSLARARASI İBN TÜRK,
HÂREZMÎ, FÂRÂBÎ, BEYRÛNÎ,
VE İBN SÎNÂ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLERİ**

(ANKARA, 9-12 EYLÜL, 1985)

ANKARA, 1990

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ YAYINI, SAYI: 42
KONGRE VE SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ DİZİSİ, SAYI: 1

**ULUSLARARASI İBN TÜRK,
HÂREZMÎ, FÂRÂBÎ, BEYRÛNÎ,
VE İBN SÎNÂ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLERİ**

(ANKARA, 9-12 EYLÜL 1985)

ANKARA, 1990

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
AYDIN SAYILI : Önsöz	V
SUAT İLHAN : Açış Konuşması	1
AYDIN SAYILI : Giriş	5
AYDIN SAYILI : Dokuzuncu, Onuncu ve Onbirinci Asırlar ve İslâm Dünyası Uygarlığında Önemli Katkısı olan Kalburüstü Bazı Düşünürler ve Bilim Adamları .	11
 GENEL	
N.A. BALOCH : Milattan Sonra Yedinci ve Onuncu Yüzyıllarda Türk Devletlerinin ve Prenslüklerinin Tarihi Perspektifi Işığında Beyrûnî'nin Kâbul ve Peşâ-ver'in Türk Yöneticilerine İşaretinin Değerlendirilmesi	25
EMEL ESİN : Fârâbî'nin Vatanında İki Kültür Merkezi: Keğû-Tarban(d) ve Sayram	35
MERHİ MUHAĞHEGH : Birûnî'nin Rüyasının Gazanfer-i Tebrîzî Tarafından Açıklanması	49
ALİ-ASHRAF SADEGHİ : Beyrûnî'nin Arapça Eserlerinde Kullanılan Farsça Sözcükler Üzerine Bazı Düşünceler	55
 MÜZİK	
ETEM RUHİ ÜNGÖR : Fârâbî'nin Müzik Yönu	61
 FELSEFE	
HAYRANİ ALTINTAŞ : İbn-i Sînâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak 'Arif ve İrfan	109
ROGER ARNALDEZ : Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma) .	119
ABDÜLKUDDÜS BİNGÖL : İbn-i Sînâ'da Mantıkî Mâhiyet ve Bilinmesi	139
S. HAYRİ BOLAY : İbn-i Sînâ'da "Contingence" Anlayışı	149
MEHMET DAĞ : İbn-i Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar.	153
ALFRED L. IVRY : Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi	163
SAHBAN KHALİFAT : Fârâbî'nin Risâla al-Tanbîh 'Alâ Sabl al-Sa'â-da'sı Üzerine Yeni İşıklar	175
FAWKIA HUSSEIN MAHMOUD : Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu	179
FAWKIA HUSSEIN MAHMOUD : İbn-i Sînâ'nın Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu .	191
YVES MARQUET : Fârâbî'de İnş ve Yükseliş: İkiye Ayrılan Bağlantı Zinciri	203
(Çeviren: KENAN GÜRSOY)	

LARRY MILLER	: Fârâbî'nın Edeb el-Cedel Hakkındaki Tartışması	213
(Çeviren: AHMET CEYİZCI)		
MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL	: Kutadgu Bilig ve Fârâbî	219
MONTGOMERY WATT	: İbn-i Sînâ Râfîzî midir, Sünnî midir?	231
(Çeviren: MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL)		
TAHİR YARİN	: İbn-i Sînâ'da Delil, Alâmet ve Fırsat Kelimeleri Üzerine Bir Açıklama	235

BİLİM TARİHİ

AKMAL AYYUBİ	: Hârezmi'nin Matematiğe ve Coğrafyaya Katkısı .	245
(Çeviren: MELEK DOSAY)		
YVONNE DOLD-SAMPLONIUS	: İkinci Derece Denklemin Çözümüne Samavî'ın Katkısı	253
(Çeviren: MELEK DOSAY)		
MELEK DOSAY	: Ebû Kâmil'in Hârezmi'den Aldığı Etkiler Konusunda Bazı Düşünceler	265
I. GRATTAN-GUINNESS	: Montucla ve Delambre'ın Yazılarında İslâm Dünyası Matematiğinin Tanınması Üzerine Bazı Düşünceler	271
(Çeviren: MELEK DOSAY)		
JENS HÖYRUP	: İbn-i Türk ve Hârezmi'nin Temelindeki Cebirsel Gelenekler	279
(Çeviren: MELEK DOSAY)		
RICHARD LORCH	: Beyrûnî'nin Kavun Biçimindeki Usturlabı	303
(Çeviren: ESİN KÂHYA)		
A. S. SAIDAN	: Muhammed İbn Mûsâ el-Hârezmi'nin Cebiri ve Aritmetiği	309
(Çeviren: MELEK DOSAY)		
MUHAMMED SOUISSI	: Hârezmi'nin Magribî Matematik Okulu'na Etkisi (Çeviren: MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL) ve Bu Okulun Gerçekleştirmiş Olduğu İlerleme .	317

TIP VE ECZACILIK TARİHİ

RENOIN DRAMUR	: Ebû Reyhân Birunî'nin 'Kitâb-ı Saydele fi't-Tıbbında Bazı Droglarla Tedavi	331
ABDUL-KARİM CHÉHADÉ	: Tabib İbn-i Sînâ	347
(Çeviren: RECEP DURAN)		
AYŞEOĞUL ERDEMİR-DEMİRHAN	: İbn-i Sînâ'nın Bazı Droglar Hakkındaki Fikirleri ve Tıbbî Folklorumuz Bakımından Önemi	357
ESİN KÂHYA	: İslâm Dünyasındaki Belli Başlı Oftalmoloji Çalışmaları	365
GÜRSSEL ORTUĞ	: İbn-i Sînâ'nın "Menâfi'u'l-A'zâ" İsimli Risâlesi Üzerine Bir Çalışma	377
NİL AKDENİZ SARI	: İbn-i Sînâ'nın Kânûn'unda Ziyet Bahsinin Tanıtılması	383
MÜĞÂN ÜÇER	: İbn-i Sînâ'nın Göz Hastalıklarında Önerdiği İlaçlar ve Bunların Geleneksel Halk Hekimliğindeki Etkileri	399
MURAD YURDAKÖK	: İbn-i Sînâ'ya göre İdrar İncelemesi	405

ÖNSÖZ

Abdülhamid ibn-i Türk ile Hârezmî, Fârâbî,, Beyrûnî, ve İbn-i Sînâ üzerine tertiplemiş olduğumuz Uluslararası Sempozyumumuz Merkezimizin düzenlediği ilk sempozyumdur. Bu sempozyuma adını veren beş bilim adamı ve düşünürün hepsi de Orta Asya menşe'lidir. Orta Asya ise Türklerin anayurdudur. İslâm Uygarlığının bu beş seçkin düşünürünü Sempozyumumuzun konusu olarak almamız da esasen Orta Asya kökenli İslâm Dünyası düşünürlerine duyduğumuz ve duymamız tabîi olan özel ilginin bir sonucudur. Sempozyumumuza 30 kadarı ecnebi olmak üzere takriben 50 kişinin katılmakta olması bu teşebbüsümüzün memnuniyet verici bir başarı ile sonuçlanmakta olduğunu göstermektedir. Daha Merkezimizin iki yaşını doldurmadığı bir süre içinde ve personel kadromuzun henüz çok küçük olmasına rağmen böyle bir sonuca ulaşmış olmamız ve Sempozyumumuzun yurt dışından çok değerli birtakım bilim adamları tarafından itibar görmekte olması kıvanç vericidir. Bu başarıımızı; personel kadromuzun, küçük olmasına rağmen çok çalışkan kişilerden oluşmasından başka bazı genç meslekdaşlarımızın gönüllü olarak bize yardım etmiş olmalarına borçluyuz.

Cumhurbaşkanımız Sayın Kenan Evren Sempozyumumuzun kendilerinin Yüksek Himayetlerinde toplanmasını kabul buyurmakla bizi onurlandırmışlardır. Bir bağlı kuruluşu olduğumuz Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı Sayın Suat İlhan'a Sempozyumumuzun hazırlık safhalarının başından itibaren her türlü ilgi ve yardımı göstermiş olmalarından dolayı şükranlarımı ifade etmeyi gerekli bir vazife telakki ederim.

Sempozyumumuzun tertip komisyonunda bulunan Prof. Dr. Necati Öner'e, Prof. Dr. Ahmet Edip Uysal'a, Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel'e, Dr. Müjgân Cunbur'a, Prof. Dr. Esin Kâhya'ya ve Doç. Dr. Fatma Tulga Ocak ile Doç. Dr. Kenan Gürsoy'a değerli yardımlarından dolayı müteşekkirim. Yine, Sempozyumun hazırlanması ve yürütülmesi işinin ayrıntılarında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünden Recep Duran, Melek Dosay, Ahmet Cevizci, Ülker Öktem ve Ali Kozbek'ten değerli yardımlar gördük. Bunlara olan teşekkür borcumu da burada ifade etmek isterim. Ayrıca, uhdelerine düşen işleri büyük bir dirayetle yerine getirmiş olmalarından ötürü Turban Se-

yahat Acentasına, bu Acentadan Sayın Kemal Yılmaz'a, ve yine, bildirilerin sözlü çevirileri işine büyük bir ihtimamla eğilmiş olan Sayın Ömer Bozkurt, Zeynep Bekdik, Fatma Bursalı, Melek Ulagay, ve Dilek Ömay'a teşekkürlerimizi sunuyorum.

Sempozyumumuza gerek Türkiyemizden ve gerekse çeşitli yurtdışı memleketlerden katılarak bildirileriyle bu bilimsel toplantımızı mümkün kılan ve başarıya ulaştıran bütün Sempozyum üyelerine teşekkür borcumuzu eda etmek yerinde olur. Eldeki cilt, bu bildirilerin Türkçe metinlerini içermektedir. Bunlar esasen kendi dilimizde sunulmuş olan tebliğlerle İngilizce ya da Fransızca sunulmuş olanların Türkçe çevirilerinden oluşmaktadır. Aynı tebliğlerin Fransızca ve İngilizce asıllarını ya da Türkçe çevirilerini içine alan bir ikinci cildimiz de bu cilt eşliğinde yayınlanmaktadır.

Sempozyumumuza yurtdışından katılan üyelerimize oldukça zengin bir sempozyum-sonrası gezi programı düzenlemek imkânını bulmuş olmaktan mutluluk duymaktayız. Yurdumuz on bin yıllık bir süreyi kapsayan bir dünya uygarlıkları ve kültürleri dizisi tarihini bağrında barındırmaktadır. Konuklarımızın Ankara'da Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde çok güzel bir şekilde sergilenen uygarlık kalıntıları ile yakından ilgilenmiş olduklarını ummaktayız. Gezileri sırasında ise ilkin Kayseri ve Göreme yörelerindeki eşsiz doğa ve tarih eserlerini görüp, Anadolu Selçuklularının ve Mevlevîliğin merkezi olan Konya'yı ziyaret etmiş, burada bir Semâ Ayini seyretme fırsatını bulmuş, oradan eski bir Osmanlı payitahtı olan Bursa'ya geçerek oranın tabiat ve tarih güzellikleriyle ünsiyet kazanmış, bundan sonra da İstanbul'da gezilerini sona erdirmişlerdir. İstanbul'da bulundukları kısa süre içinde kendilerinin Topkapı Sarayı Müzesi yanında Rumeli Hisarı'nda Mehterlerimizi de seyretmeleri mümkün olmuştur.

AYDIN SAYILI, Profesör

Atatürk Kültür Merkezi Başkanı.

AÇIŞ KONUŞMASI

SUAT İLHAN*

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumunun kuruluşunun ikinci yılı içerisinde, uluslararası ilk sempozyumumuzu Sayın Cumhurbaşkanımızın himayelerinde gerçekleştiriyoruz.

Toplantıya katılan Türk ve diğer ülkelerin bilim adamlarını ve muhterem dinleyenleri saygı ile selamlarım.

Kuruluşundan sonraki ilk uluslararası toplantımızda, özellikle diğer ülkelerden katılan bilim adamlarına Atatürk Yüksek Kurumu'nu kısaca tanıtmak istiyorum.

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu bir Anayasal kuruluştur. Anayasamızın 134 ncü maddesindeki şu hükme dayanarak kurulmuştur:

“Atatürkçü düşünceyi, Atatürk ilke ve inkılâplarını, Türk kültürünü, Türk tarihini ve Türk dilini bilimsel yoldan araştırmak, tanıtmak ve yaymak ve yayınlar yapmak amacıyla; Atatürk'ün manevî himayelerinde, Cumhurbaşkanının gözetim ve desteğinde, Başbakanlığa bağlı; Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu ve Atatürk Kültür Merkezinden oluşan, kamu tüzel kişiliğine sahip ‘Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu’ kurulur.”

“Türk Dil Kurumu ile Türk Tarih Kurumu için Atatürk'ün vasiyet-nâmesinde belirtilen mafi menfaatler saklı olup kendilerine tahsis edilir.”

Yüksek Kurumun amacı ve kuruluşu, kanunumuzda da anayasamızdaki okuduğum ifadelerle açıklanmıştır.

Görüldüğü gibi, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun dört bağlı kuruluşu vardır. Bağlı kuruluşlarımızın kuruluş amaçları da kanunumuzda açıklanmıştır.

“Atatürk Araştırma Merkezi'nin amacı, Atatürkçü düşünceyi, Atatürk ilke ve inkılâplarını bilimsel yoldan araştırmak, tanıtmak, yaymak ve bu konularda yayımlar yapmaktır.”

* Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı.

“Türk Dil Kurumu’nun amacı; Türk dilinin öz güzelliğini ve zenginliğini meydana çıkarmak, O’nu yeryüzü dilleri arasında hakkı olan değere yaraşır yükseliğe erdirmektir.”

“Türk Tarih Kurumu’nun amacı; Türk tarihini ve Türkiye tarihini ve bunlarla ilgili konuları, Türklerin medeniyete hizmetlerini, ilmi yoldan incelemek, araştırmak, tanıtmak, yaymak ve yayımlar yapmak, bunlara dayanarak da Türk tarihini ve Türkiye tarihini yazmak, diğerk ülkelerin tarih çalışmalarına katkıda bulunmak.”

“Atatürk Kültür Merkezi’nin amacı; Türk kültürünü; Atatürkçü düşünce, Atatürk ilke ve inkılapları doğrultusunda, bilimsel yoldan incelemek, araştırmak ve bir bütünlük içerisinde yaymak ve yayımlamaktır.”

Yüksek Kurumun bağıli kuruluşlarından Atatürk Araştırma Merkezi ve Atatürk Kültür Merkezi yeni teşkil edilmiş, Türk Dil Kurumu ile Türk Tarih Kurumu ise yeniden düzenlenerek Yüksek Kuruma bağlanmıştır.

Bağıli kuruluşlarımızdan Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu’nu 40’ar, Atatürk Araştırma Merkezi ve Atatürk Kültür Merkezi’nin 20’ şer aslı üyesi bulunmaktadır.

Aslı üyeler bağıli kuruluşların bilim kurullarını oluşturmakta, bilim kurulları yılda en az iki toplantı yaparak bilimsel çalışmalar ve önemli yönetim tedbirleri konusunda kararlar almakta, ayrıca kendi üyeleri arasında ayda iki toplantı yapan yürütme kurullarını seçmektedir.

Bağıli kuruluşların kendi konularında bilimsel çalışma yapan aslı birimleri ihtiyaca göre devamlı veya geçici olarak kurulan Bilim ve Uygulama Kollarıdır.

Bağıli kuruluşlar tüzel kişiliğe sahiptir ve bağıli kuruluş başkanları ita amiridir. Aynı bütçeleri vardır. Atatürk’ün mirası olan gelirleri dahil bütçelerini kendileri kullanır.

Yüksek Kurumda bağıli kuruluş başkanlarının da katılımı ile oluşan bir yönetim kurulu bulunmaktadır.

Atatürk Yüksek Kurumu kuruluş ve planlama çalışmalarını tamamlamış ve ürün vermeye başlamıştır. İlk uygulamalardan elde ettiğimiz sonuçlar büyük ümitler vermektedir.

Kısaca uluslararası nitelikteki faaliyetlerimizden söz edeceğim.

Kanunumuz Yüksek Kurumun ve bağılı kuruluşların diğer ülkelerde kendi konularında faaliyet gösteren birim, dernek ve kişilerle işbirliği yapmasına ve müşterek çalışmalarına imkân vermekte ve teşvik etmektedir.

Yayınlarımızı birçok diğer ulusların bilim kurumları ile karşılıklı olarak mübadele etmekteyiz. Bilim adamlarına karşılık şartı aranmaksızın, ilgili alanlarındaki yayınlarımızdan göndermeye çalışıyoruz.

Dört bağılı kuruluşumuzdan Türk Dil Kurumu'nun "Türk Dili" dergisi ve Türk Tarih Kurumu'nun "Belleten'i" yayınlanmaya devam ediyor.

Atatürk Araştırma Merkezi ve Atatürk Kültür Merkezi 4 ayda bir, birer dergi yayınına başlamıştır. Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi ve Atatürk Kültür Merkezi Dergisi "ERDEM" üçüncü sayılarını yayınlamıştır. Dergilerimizden (Türk Dili hariç) bazı önemli makaleler yaygın yabancı dillerde yayınlanmakta, bir kısmının da İngilizce özetı yapılmaktadır. Dergilerimiz de diğer kurum ve derneklerle mübadele edilmektedir.

Konularımızla ilgili uluslararası toplantılara üyelerimiz katılmakta ve katkılarda bulunmaktadır. Bunun daha verimli şekilde gelişmesini gerekli görüyoruz.

Uluslararası düzeydeki faaliyetlerimizden bir diğeri de, Atatürk Uluslararası Barış Ödülü'dür. Kanunumuzla; "Atatürk'ün Yurtta Sulh, Cihanda Sulh" ilkesi doğrultusunda, dünya barışına, uluslararası dostluk, anlayışı ve iyi niyetin geliştirilmesine hizmet eden gerçek veya tüzel kişilere vermek üzere, Devlet ödülü niteliğinde Atatürk Uluslararası Barış Ödülü ihdas edilmiştir."

Ödül kanunda belirtilen şekil ve yöntem ile 1986'da başlamak üzere her yıl verilecektir. 1986 yılı için ödül altın bir rozet, altın kaplama gümüş plaket, berat ve 10 milyon TL. dır.

Muhterem dinleyenlerim,

Dört bağılı kuruluşumuzdan herbirinin dört yılda bir uluslararası bilimsel toplantı yapması planlanmıştır. Böylece Yüksek Kurumumuz önceden planlanmış olarak her yıl bir uluslararası toplantı yapacaktır. 1985 yılında Atatürk Kültür Merkezinin bugün başlattığımız toplantısından sonra 1986 yılında Türk Tarih Kurumu, 1987 yılında Atatürk Araştırma Merkezi, 1988 yılında Türk Dil Kurumunun uluslararası toplantı yapmaları planlanmıştır.

Atatürk Kültür Merkezinin huzurlarınızda başlattığımız ilk toplantısının konusu “İbn-i Türk, Hârezmî, Fârâbî ve İbn-i Sînâ”dır.

Bu konuyu seçmemizde şu hususlar etkili olmuştur.

Genel tanhte tespit ettiğimiz iniş ve çıkışlar paralelinde, bilim ve düşünce tarihinde de zaman zaman yükselişler ve düşüşler görülmektedir. Dünyayı aydınlatan bu yükselişleri değerlendirerek yeni ve aydınlık yollara ulaşılabilir.

Dünya ve ulusların tarihinde bilim ve düşünceyi müstakil olarak incelemek ilginç yorumlara kaynak olmaktadır. Bilim ve düşünce tarihini genel tarihle birlikte düşünmek ise birçok sorunun sebep ve sonuç ilişkisini açıklığa kavuşturabilmektedir.

Bilimin ve düşüncenin, sosyal, ekonomik, politik ve askeri olaylar üzerindeki etkileri, karşılıklı etkileşimleri üzerinde yeterli çalışmalar olduğunu söylemek zordur. Bilimsel gelişmeler hangi ölçülerde sosyal yapıyı, ekonomik gelişmeyi, askeri gücü etkileyebilmiştir? Politik oluş üzerinde bilimsel çalışmaların, bilimsel seviyenin etkileri veya karşılıklı etkiler bize ne gibi veriler göstermektedir? Sanıyorum bilim ve düşüncenin tarihi incelenirken bunun yatay ve dikey etkilerinin de birlikte düşünülmesinde yarar vardır.

Her hareketin bir fikri vasatından neş’et ettiği, teşekkül etmiş her fikir vasatının bir hareket doğuracağı düşünülürse, bütün oluşlarda bir fikir vasatı aramak gereği ortaya çıkmaktadır. Hangi fikir vasatları hangi hareketleri doğurmuştur? Bilimsel zeminler veya düşünce ortamları nasıl teşekkül etmiştir? Bilim adamlarının bu oluştaki yeri nedir? Bu sorulara da cevap aramak için Atatürk Kültür Merkezi dört yılda bir uluslararası düzeyde benzer toplantılar yapacak, çalışmalarını sürdürecektir.

Türk ve yabancı bilim adamlarının gösterdikleri ilgiye, katkıya ve özellikle bizimle işbirliği yapma arzularına müteşekkirimiz.

Katkılarımızla bir dönemin büyük bilim ve düşünce adamları ve onlarla birlikte bilim tarihi yeni ufuklar kazanacaktır.

Sempozyumu takip eden beş gün süresince özellikle yabancı konuklarımıza Kayseri-Konya-Bursa ve İstanbul’u kapsayan bir tanıtma gezisi planlanmıştır. Konuklarımızın katılmaları bizi mutlu edecektir.

Başarı dilekleri ve saygılarla selâmlarım.

GİRİŞ

BİLİMİN TARİHSEL GELİŞMESİNE TÜRKLERİN KATKILARI

AYDIN SAYILI*

İslâm dini tarih sahnesinde belirlediğinde Arap Dünyasının en yüksek kültür merkezi olan Mekke'de okuyazar sayısının 17'den ibaret olduğunu Belâzûrî gibi güvenilir bir kaynağımızdan öğreniyoruz. Öte yandan, Beyrûnî bir hadiste Arap Dünyasında okuyazarlığın ve hesaplama sanatının dün bir düzeyde bulunduğunu söylemiş ve Peygamberin çağında ay uzunluklarının belirtilmesi işinin el parmaklarının belli biçimlerde gösterilmesi yoluyla ilkel bir şekilde yapılmakta olduğunu ifade etmiştir. Peygamber zamanından 200 yıl kadar sonrasına bakıldığında ise Beytülhikme adlı bir bilim kurumunda Yunanca'dan bilim ile felsefe ve tıp eserlerinin hummalı bir şekilde Arapça'ya tercüme edildiğini, bunlar yanında Hintçe ile Süryânîce ve Pehlevîceden de buna benzer birtakım çevirilerin yapıldığını görüyoruz. Abbâsî halifesi Me'mûn zamanında (Milâdî 813-833) Beytülhikme'ye ilâve olarak İslâm Dünyasında tarihin ilk resmî devlet rasathanesinin kurulduğuna, yerküresi yançapının ve güneş sistemi parametrelerinin ölçülmesi için saha çalışmaları ve özel programlar tertip edildiğine şahit oluyoruz. Bu sıralarda modern hastahanenin tarihteki ilk prototipinin de İslâm Dünyasında ortaya çıkmış olduğuna tanıklık edilmektedir. Beyrunî ile İbn-i Sînâ ve İbn Rüşd zamanlarında (XI. ve XII. asırlar) ise, İslâm Dünyası uygarlık düzeyi bakımından bilim adamları ve düşünürleriyle, bilim kurumları ve zengin kitaplıklarıyla, çeşitli sosyal ve kültürel tesisleriyle dünyanın en uygar, uygarlık düzeyi en yüksek topluluğu haline gelmiş, bu durumu iyice belirginleşmiş bulunuyordu.

İslâm Dünyasının yeryüzündeki bu büyük üstünlüğe tartışmasız biçimde sahip olduğu bu çağlarda Hristiyan Dünyası tarihinin Karanlıkçağ adı verilen dönemi içinde bulunuyordu. Fakat İslâm Dünyası ile olan sıkı münasebetleri ve aralarındaki çeşitli rekabetleri dolayısıyla Batı Avrupa

* Ord. Prof. Dr., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanı.

Hristiyan Dünyası, İslâm Dünyasının bu kültür ve uygarlık üstünlüğünü kuvvetle hissedip değerlendirebilirdi ve bu uygarlıktan yararlanmaya karar verdi. Bunun sonucu olarak Batı Avrupa, Arapça bilim, felsefe ve tıp eserlerini Latinceye kazandırmak için yoğun ve programlı bir çeviri faaliyetine girişmiştir. Onikinci Asır Rönesansı adıyla anılan bu faaliyet modern Batı uygarlığının doğması olayının temel taşı oluşturmuştur. Böylece İslâm Dünyası evrensel tefekkür tarihinin dört büyük aşamasından üçüncüsünü teşkil etmek durumundadır.

Evrensel tarihin zincirleme birbirine bağlı olan bu dört uygarlık yaratma atılımı şunlardır: 1) Eski Mısır ve Mezopotamya Uygarlıkları aşaması; 2) Klasik Yunan Çağı uygarlığı; 3) Ortaçağ İslâm Dünyası uygarlığı; 4) Batı Avrupa Uygarlığı. Evrensel tarih, cihan tarihi, insanoğlunun, yani tümüyle insanlığın, mağara çağından başlayarak gerçekleştirdiği gelişmeler sayesinde bugünkü yüksek uygarlık düzeyine ulaşışının, başka bir ifade ile, insanın tarihsel kaderinin, yazgısının, tarihidir. Ve işte Ortaçağ İslâm Dünyası, sözü edilen bu seçkin ve saygı değer faaliyeti sayesinde, bu evrensel tarih sürecinde belirgin bir aşamayı oluşturmakta, bu aşamaya damgasını vurmuş bulunmaktadır. Hint ve Uzakdoğu uygarlıkları da, hiç şüphesiz, insanlığın tarihsel kaderini belirlemede inkâr edilemez katkılara sahiptirler. Fakat bunlar evrensel düşünce tarihinde anayol üzerinde bulunmaktan fazla buna gelen ek etkiler şeklinde evrensel tarih sahnesinde belirmektedirler.

Onikinci asırda Batı Avrupa Hristiyan Dünyasının İslâm Dünyası kültür ve uygarlığı düzeyine ulaşmayı hedef seçmiş olması, bize son yüzelli ikiyüz yıl içindeki kendi Batılılaşma teşebbüsümüzü hatırlatmakta, akla getirmektedir. Bu bizim için tarihimizdeki ikinci Batılılaşma olmaktadır. Birincisi, İslâm Dünyasının tümü ile birlikte gerçekleşmesi ve Abbâsî iktidarının başlangıç çağları dönemine rastlamıştı. Zeki Velidi Togan'a göre, Beyrûnî İslâm Dünyasının, Yunancadan yapılan çevirilerin bir sonucu olarak, Batı Dünyasına dahil olduğu, Hint ile Çin uygarlıklarının ise Doğu Dünyasını oluşturdıkları düşüncesindeydi. Arapçaya özellikle Yunancadan yapılmış olan bu önemli çeviriler ise Ortaçağ İslâm Dünyasının çağının en üstün uygarlığını kurma faaliyetinin en kalburüstü temel taşlarından biri idi. —Aynen, Yunanlıların Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarından sağladıkları temasta olduğu gibi— Ayrıca, İslâm camiası dışındaki Türk Dünyası ve, yine, Müslümanlığı kabullerinden önce Türkler, çeşitli dil ve din çevreleriyle temas kurmuşlar ve özellikle Budizm etkisi altında kalarak çeşitli dillerden önemli çeviriler yardımıyla kültürlerini

zenginleştirme yoluna gitmişlerdir. İşte, bütün bu dış kültürel etki olayları içinde en büyük çapta olanı Türklerin İslâm topluluğuna katılma ve İslâm Dünyasının bir kısmını oluşturmaya başlamaları olayıdır. Çünkü İslâm Dünyası zamanın en ileri kültür ve uygarlık kesimini temsil etme yolundaydı ve Türklerin bu uygarlık kesimine girmelerinin en büyük önemi her şeyden önce Türklerin bu uygarlığın oluşmasında pasif bir rolle yetinmiş olmaktan çok uzak kalmış olmalarından kaynaklanır.

Fakat İslâm Dünyasının bu önemli uygarlık kurma azmi ve bu yolda gösterdiği güçlü faaliyet nereden kaynaklanmaktaydı? Bunu kimler yaratmakta, meydana getirmekteydi? “Bilim Tarihine Giriş” adıyla yayınladığı önemli kitabının ilk cildinde her yarım asrı o çağın en üstün temsilcisi ile adlandırmış olan George Sarton Milâdî sekizinci asrın ikinci yarısından onbirinci asrın ikinci yarısına kadar uzanan ellişer yıllık süreleri, sırasıyla, Câbir İbn-i Hayyân’a, Hârezmî’ye, Râzî’ye, Mes’ûdî’ye, Ebü’l-Vefâ’ya, Beyrûnî’ye ve Ömer Hayyâm’a ithaf etmiştir. Oysa, bunlardan önceki yarımsar asırlık sürelerin çoğu Batı düşünürlerinin ve birkaçı da Çinli düşünürlerin adıyla adlandırılmış. Ayrıca, burada belirginleşen bir sonuç da şudur ki, evrensel tarihin bu çağında İslâm Dünyasının uygarlıktaki üstünlüğünün tartışılmaz olması yanında, İslâm Dünyasının bu uygarlık kurma faaliyetinde kuzeydoğu İslâm ülkelerinin ve Orta Asya’nın büyük katkısı olmuştur. Nitekim, bu bölüm başlıkları bize bu hususta bir ipucu vermektedir. Durum gerçekten de böyledir ve böyle olduğu gözden kaçmayacak kadar göze çarpıcıdır. Nitekim ondördüncü asrın büyük tarihçisi ve düşünürü İbn-i Haldûn *Mukaddime* adlı ünlü kitabında İslâm dünyasındaki bilim ve tefekkür faaliyetinde Arapların geri plânda bulunduklarına ve İslâm Dünyasının kuzeydoğu bölgelerinin bu bilim ve tefekkür çalışmaları faaliyetine büyük ölçüde öncülük etmiş olduklarına dikkati çekmektedir.

Özellikle Orta Asya’nın bu bilim ve tefekkür faaliyetinde çok önemli bir yere sahip olduğunu sarîh bir şekilde görüyoruz. Orta Asya ise Türklerin anayurdu. Bu itibarla İslâm ortaçağ tefekkür tarihinin bu yönünün bizi yakından ilgilendirmesi tabiidir. Ayrıca, Türklerin İslâm Dünyası uygarlığına katkıları, onun kökeninde ve başlangıçlarından itibaren büyük paya sahip olmaları, büyük himmette bulunmuş olmaları şeklindedir. Oluşmuş bir medeniyete sonradan katılarak ona hizmet etmiş olmalarından ibaret olmaktan uzaktır. Bunun da dikkatten uzak bulundurulmaması büyük bir önem taşır.

İslâm Dünyası ve daha özel olarak, Türk-İslâm Dünyası uygarlık kurma ve tefekkür veya düşünüm alanındaki öncülüğünü onikinci asırdan itibaren büyük ölçüde Batı Avrupa'ya kaptırmış olmakla beraber, bu alanda yine de ön planda bulunma durumunu bir süre daha muhafaza etmiş, Selçuklular çağının sonları ile Osmanlı İmparatorluğu devrinin ilk asırlarında, Orta Asya Türk Dünyası da dahil olmak üzere, Batı Avrupa ile bir yarışma durumu içinde bulunmuş, bulunabilmiştir. Bundan sonra ise, Ortaçağ İslâm Dünyası, ve bu bütün içinde Türklük Dünyası, giderek Avrupa'nın gerilerinde kalmaya başlamış, fakat bu durum karşısında Osmanlı İmparatorluğu Batılılaşma hareketini ilk kez olarak başlatma ve İslâm Dünyasının diğer geri kalmış toplumlarına bu bakımdan örnek olabilmek şeklinde önemli bir öncülükte bulunma başarısını gösterebilmiştir.

Çağımızın bilgi birikimi, uygarlık kurma faaliyetinde en köklü dinamizmin unsurunun bilim olduğunu açık seçik biçimde su yüzüne çıkarmış bulunuyor. Aynı şeyin daha eski çağlar için de geçerli olduğu vâkiasını da inkâr etmek mümkün değildir. Öte yandan, uygarlığın düşünümsel kültür, yani entellektüel kültür unsuru veya kesimi ise bilime dayanan, bilim ve objektif düşünceden pay alan bir kültür kesimidir. Böyle olunca, tefekkür tarihine katkı, uygarlık kurma faaliyetine katkılarının en başında geleni olmak durumundadır. Bu itibarla, Ortaçağ İslâm uygarlığını kurma işinde Türklerin büyük katkıya sahip olmaları, evrensel tarihte çok şerefli bir yere sahip olma açısından büyük önem taşır.

Modern hastahane müessesesinin tarihteki ilk örnekleriyle İslâm Dünyasında karşılaşıldığını ve bunda Türklerin önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dokuzuncu Milâdî asrın ünlü devlet adamı ve kumandanı Feth İbn Hâkan ile Ahmet ibn Tulun ve bundan sonraki asrın ilk yarısında yaşamış olan şair Ebû Bekr Mehmet Sûlî gibi Türkler İslâm Dünyasının ilk ünlü kütüphanecileri arasında yer almaktadırlar. Tarihte resmî statüye sahip ilk yüksek öğretim müessesesi sayılabilecek olan medrese sistemi de Selçuklular zamanında gelişmiş bir müessese olarak faaliyete başlamış olduğu gibi, bu müessesenin bundan önceki önhazırlık tarihinde de Mâveraünehir (Çayardı) ve Toharistan ile Gazne yöreleri Türk devletlerinin önemli payı olduğu görülmektedir.

Abdülhamid İbn-i Türk ile Türk olması çok muhtemel Hârezmî İslâm Dünyasının ilk cebircileri ve on tabanlı konumsal rakam sisteminin İslâm Dünyasındaki ilk temsilcileri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. İslâm Dünyasının ilk veya en eski astronomları arasında da, aynı suretle, Fer-

ganî ve Amacur Oğulları gibi Türklerin isimleri belirgin bir yer işgal etmektedir. Öte yandan, İslâm Dünyasının ilk büyük kimyacısı Câbir ibn Hayyân es-Sûfî'de Çin simyası etkisi görülmektedir. Bu konunun ilginç bir yönü ise doğudan gelen bu etkide nişadır maddesine ilişkin olarak Türk ve İran kökenli etkilerin de işe karışmış olduğunun muhtemel görünmekte olmasıdır.

Ortaçağ İslâm Dünyasının evrensel kültür ve tefekkür tarihinde taşıdığı önemin belirgin bir ögesi felsefî düşüncenin ve dinle temellenen bir dünya görüşünün bilimsel dünya görüşü ile bağdaştırılması doğrultusunda gösterilmiş olan büyük çabalaradır. Bu bakımdan ortaçağın ilk büyük filozofu ve tarihin tümünün kalburüstü düşünürü Ebû Nasr Muhammed el-Farâbî bir Türk olduğu gibi, modern çağ bilim görüşünün ortaçağındaki ideal temsilcisi Beyrûnî de büyük bir ihtimalle Türktür.

Bu gibi misallerin sayısı çok daha çoğaltılabilir. Biz burada sadece birkaç misal daha vermekle yetineceğiz. Ebû Nasr İsmâil el-Cevherî adlı ünlü lûgatçi de Fârâbî'li idi ve Türkî lakabını da taşımaktaydı. Arapça'nın sözlük adına lâyık görülmüş ilk lûgat kitabını onuncu asır sonlarında yazmış olduğu gibi, kendisinden bir kuşak önce gelen yakın bir akrabasının da bu alanda ona öncülük etmiş olması çok ilginçtir. Yine, bundan sadece üç çeyrek asır kadar sonra Türkçenin ilk sözlüğünün de Kâşkarlı Mahmud tarafından kaleme alınmış olmasını hatırlamak yerinde olur. Her halde bu konuda bu kadar eski bir tarihle karşılaşılması sadece bir raslantıya bağlanmamalıdır. Bütün bunlara Türklerin İslâm Dünyasının sanat ve mimarî tarihinde erken tarihlerden itibaren şerefli bir yere sahip olduğunu da burada zikretmeden geçmemek doğru olur.

Yukarıda sunulan ayrıntı bilgileri Ortaçağ İslâm uygarlığının kurulup oluşturulması faaliyetine Türklerin katkılarının tarihçe eski örnekleri arasından seçilmiştir. Türkler İslâm Dünyasındaki bu rollerini uzun asırlar boyunca devam ettirmişlerdir. Fatih Sultan Mehmed'den hemen önceki iki üç kuşağa giren Seyyid Şerîf-i Curcânî, Kadızâde, ve Uluğ Bey'in Semerkand yöresindeki faaliyetleri bunun en belirgin örneklerinden birini oluşturur. Nihayet, Osmanlı döneminde de, Avrupa'ya kıyasla ağır tempoda da olsa, bu gibi faaliyetler devam etmiştir.

İbn-i Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn-i Sînâ uluslararası sempoziumumuz işte bu büyük tarihsel olaylar manzumesi içinde değerlendirilmeli, Türk-İslâm Dünyası uygarlığının ve Orta Asya Ortaçağ tefekkürü ve medenî faaliyetleri tarihsel perspektivi veya görünümü içinde mütâlaa

edilmelidir. Bu faaliyetin büyük tarihsel önemini yeterince vurgulamayı ihmal etmemek, kültür politikamızın temel unsurlarından birini oluşturmak durumundadır. Bu itibarla, bu uluslararası bilimsel toplantımızın millî kültürümüz konusundaki görüş ve anlayışımızın neliğini veya mahiyetini çok önemli bir yönü ile dile getirmekte ve somutlaştırmakta olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bilim ile düşünümsel veya entellektüel kültürün, Atatürk'ün de düşüncesine tamamen uygun olarak, millî kültürümüzün en önemli temel ögesini oluşturduğunu kabullenmek zorundayız. Bunu yapmamız kültür politikamızın ve tinsel tutumumuzun temel taşı olarak benimsenmek durumundadır.

ACIŞ KONUŞMASI

IX., X. VE XI. ASIRLAR VE İSLÂM DÜNYASI UYGARLIĞINDA ÖNEMLİ KATKISI OLAN KALBURÜSTÜ BAZI DÜŞÜNÜRLER VE BİLİM ADAMLARI

AYDIN SAYILI*

İnsan tarihini yaratmada, insan kaderini şekillendirmede büyük insanların, istisnâ kabiliyette kişilerin, dahîlerin, kahramanların büyük rolü olduğundan şüphe yoktur. Adları tarihe intikal etmeyen, etmemiş olan, büyük kütlelere mensup kişilerin de bu bakımdan, yerine göre, şüphesiz ki katkıları vardır. Fakat bunların atılımlar yapıp insanları peşlerinden sürüklemeleri pek sözkonusu değildir. Vakıa, büyük insanları yaratan ve onları yetiştiren etmen onların kültür ortamlarıdır, bağlı bulundukları toplumun oluşturduğu tinsel veya manevî çevrelerdir. Fakat bu ortam veya çevreler, yeteneklerin gelişip ortaya çıkmasını ve topluma etkin katkılarda bulunmalarını sağladıkları ya da bu hususta yardımcı olabildikleri gibi, bazen bunların gelişmesini ve etkinleşmesini engelledikleri de olur.

Özellikle bilim ve tefekkürde veya düşünüm gibi hiç değilse üst düzeyleriyle sözkonusu olduklarında, kamu kesiminde pek o kadar geniş bir yer kaplamayan kültür veya uygarlık tezahürleri için tek tek büyük insanların öneminin çok belirgin olarak ön planda olacağı aşîkârdır. Bu kesim ancak seçkin düşünürlerin ve ileri uzmanlık dallarını temsil eden bilim adamlarının sayısının büyüklüğü ve niteliklerinin yüksekliği oranında bir gelişme gösterebilir. Öte yandan da, toplumlara devingenlik veya dinamizm getirmede, bilim ve bilimden büyük ölçüde pay alan entellektüel veya düşünümsel kültür çok büyük ve olumlu bir role sahiptirler. İşte sempozyumumuzun konusunu oluşturan Abdülhamid ibn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn-i Sînâ da Orta Çağ İslâm Dünyası uygarlık ve kültürünün doğup gelişmesinde, evriminde, ve şekil kazanmasında büyük katkıya sahip tarih çapında bilim adamı ve düşünürlerdir.

* Bilim tarihi ordinaryüs profesörü, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanı.

İslâm dini tarih sahnesine ilk çıktığında Arap Dünyasının en yüksek kültür Merkezi olan Mekke'de okur-yazar sayısı onyedî kişi imiş. Öte yandan, Beyrûnî'den öğrendiğimize göre, Peygamber "Biz yazı yazmayı ve hesap yapmayı pek bilmeyen bir toplumuz" diyerek ay uzunluklarını dile getirmek için el parmaklarını göstererek meramlarını ifade etmek yoluna gittiklerini söylemiş. Oysa, Peygamber zamanından ikiyüz yıl kadar sonrasına, Câbir ibn-i Hayyân, Abdülhamîd ibn-i Türk ve Hârezmî zamanına baktığımızda, Bağdad'da Beytülhikme adlı bilim kurumunda Yunancadan ve bazı diğêr dillerden bilim, tıp ve felsefe eserlerinin hummalı bir şekilde tercümelerinin yapıldığına, Milâdî 813 ile 833 yılları arasında halifelik yapmış olan Me'mûn zamanında tarihin ilk resmî rasathanesinin kurulduğuna, yine aynı halife zamanında yer küresi yarıçapının, Bağdad'la Medîne arasındaki mesafenin, ve enlem ve boylam farklarının ölçülmesi, dönence ve gündönümü zamanlarının, arzın eksenî ile tutulma düzlemi arasındaki açının, ve yer yarıçapı uzunluğunun belirlenmesi için programlar düzenlendiğine ve heyetler görevlendirildiğine tanıklık ediyoruz. Me'mûn'un babası Harun Reşîd zamanında ve dokuzuncu asrın ikinci yarısında ise dünyanın gerçek anlamı ile ilk hastahaneleri geliştirilip insanlık hizmetine sunulmaktaydı. Yine, bu sıralarda, yani dokuzuncu asrın ikinci yarısında, ünlü devlet adamı ve kumandan Feth ibn-i Hâkân ile Ahmed ibn-i Tulun ve bundan sonraki asrın ilk yarısında şair ve yazar Ebû Bekr Muhammed Sûlî gibi İslâm Dünyasının adları tarihe geçmiş ilk ünlü kütüphane kurucuları ve kitapseverlerinin misalleri ile karşılaşırız. Adlarını burada andığımız bu üç kitapseverden her üçünün de Türk veya Türk asıllı olması çok ilginçtir.

Me'mûn zamanından aşağı yukarı yüz yıl kadar sonrasına, Râzî ile Fârâbî çağına, yani onuncu asrın ilk yarısına geldiğimizde, kurulmakta olan İslâm uygarlığında bilginin ve bilimle tefekkürün insan hayatında işgâl ettiği yerin, bu bilimsel bilgilerin altında yatan dünya ve evren görüşünün irdelenip incelenmeye, bunlara ilişkin değêr yargıları üzerinde köklü biçimde yer yer durulmaya başlandığına tanıklık ediyoruz. Başka bir deyişle, bu bilgi edinme ve üretme süreci daha kapsamlı, daha tahlilî ve daha eleştirilî bir şekil almaya başlıyor. Öte yandan da katkılar daha özgünleşmeye, ya da özgün katkılar daha yoğunlaşmaya, sayıları artmaya başlıyor. Asrın sonunda, Beyrûnî, İbnü'l-Heysem ve İbn-i Sînâ'nın yaşadıkları çağ içinde İslâm Dünyasının yeryüzünde çok seçkin bir yere sahip olmakta devam ettiğine, hattâ bu bakımdan daha da güçlü hale gelmiş olduğuna, inkişafının âdetâ doruk noktasına ulaştığına, ya da bu noktaya

artık yaklaştığına şahit oluyoruz. Artık İslâm Dünyası, bilginleri ve bilim adamlarıyla, bilim kurumları ve zengin kitaplıklarıyla, çeşitli sosyal ve kültürel tesisleriyle dünyaya ün salan bir ülkeye dönüşmüş olarak karşımıza çıkıyor. Atlas Okyanusundan ve Pirenelerden Hindistan ile Tibet ve Çin'e kadar uzanan İslâm Dünyasının yeryüzünün en uygar toplumu, medeniyet seviyesi bakımından en yüksek câmiası haline gelmiş olduğuna kesinlikle tanıklık ediyoruz.

“Bilim Tarihine Giriş” adıyla yayınladığı ünlü kitabının ilk cildinde her yarım asrı o çağın en üstün temsilcisinin adıyla adlandırmış olan George Sarton Milâdî sekizinci asrın ikinci yarısından onbirinci asrın ikinci yarısına kadar uzanan elliser yıllık süreleri sırasıyla Câbir ibn-i Hayyân'a, Hârezmi'ye, Râzi'ye, Mes'ûdi'ye, Ebû'l-Vefâ'ya, Beyrûnî'ye ve Ömer Hayyâm'a ithaf etmiştir. Oysa, ondan önceki yarımsır asırlık sürelerin çoğu Batı mütefekkirlerinin ve birkaçı da Çinli düşünürlerin adlarıyla adlandırılmış bulunuyordu. Gerçekten, İslâm Dünyası, az önce de söylendiği üzere, bu süre içinde Dünyanın en yüksek uygarlığı idi. Bu durum gayet sarih olarak bir vâkıa, tartışılmaz bir gerçektir.

Nitekim, İslâm Dünyası ile olan sıkı münasebetleri ve aralarındaki bazı rekabetler dolayısıyla İslâm Dünyasının bu kültür ve uygarlık üstünlüğünü hakkıyla değerlendirmiş olan Batı Avrupa bu uygarlıktan yararlanmaya karar vermiş ve onikinci asır boyunca Arapça bilim, felsefe ve tıp eserlerini Latinceye kazandırmak için özellikle İspanya ve Sicilya'da yoğun ve programlı bir çeviri faaliyetine girişmiştir. Onikinci Asır Rönesansı adıyla anılan bu faaliyet modern Batı uygarlığının doğması olayının temel taşı olmuştur. Batı Avrupa'nın geç-ortaçağda karşılaştığı üstün İslâm uygarlığı bilgisinden yararlanma yolunda yaptığı bu teşebbüs, yani Batı Avrupa Hristiyan Dünyasının İslâm Dünyası kültür ve uygarlığı düzeyine ulaşmaya çalışması, özellikle son yüzyüzelli yıl içinde yaygıncana Batılılaşma akım ve teşebbüslerini akla getiriyor.

İşte, ortaçağdaki bu belirgin üstünlüğü dolayısıyladır ki ortaçağ İslâm Dünyası evrensel uygarlık ve tefekkür tarihinde seçkin bir yere sahiptir ve çağların tümünü kapsayan dünya medeniyet tarihinin, tefekkür tarihinin, birbiri peşi sıra zincirleme bir şekilde sıralanan ana aşamalarından birini teşkil eder. Başka bir ifade ile, İslâm Dünyası bu seçkin durumunu ortaçağda tefekkür alanında ve uygarlık kurma faaliyetinde temayüz etmede gösterdiği başarıya borçludur. Fakat bu uygarlık kurma faaliyeti nereden kaynaklanmaktaydı? Bunu kimler yapmakta, meydana getirmekteydi?

Câbir ibn-i Hayyân, Abdülhamîd ibn-i Türk, Hârezmî, Râzî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn-i Sinâ gibi kimseler işte bu üstün İslâm Dünyası uygarlığının kurucularının en kalburüstü temsilcileri olmak bakımından büyük bir önem taşırlar. Bu uygarlık kurma, medeniyet yaratma süreci ise insana özgü bir şeydir. Sadece insan bir uygarlık kurma faaliyeti gösterebilmektedir. Uygarlık ve kültür insanın yaratıcı başarılarının toplamını ve tümünü içerir, kapsar.

Uygarlık ve kültür sadece insana hastır. Çünkü insanın kazandığı tecrübeler ve yarattığı eserler kuşaktan kuşağa, nesilden nesile intikal etmektedir. Hayvanlar da, teker teker, birtakım başarılar gösterebilirler, birtakım yararlı alışkanlıklar kazanabilirler. Fakat hayvan bireylerinin, fertlerinin, bu kazandıkları başarılar, bu öğrendikleri şeyler, onlarla birlikte kaybolup gider. Onlarda sadece kalıtımla, verasetle, kuşaktan kuşağa geçen şeyler kalıcıdır. Bunlar fizyolojik vasıflar ve özelliklerdir. Uygarlık ve kültür ise kalıtım yoluyla devam etmez. Bir iki kuşak için mühendislerimiz, öğretmenlerimiz, tabiplerimiz, bilim adamlarımız yetişmese, fabrikalarımız, çeşitli çalışma yerlerimiz faaliyetlerine ara verse, bugünkü medeniyetimiz durur. Mağara çağına geri döneriz. Uygarlık ve kültür sayesinde sahip olduğumuz şeylerin, kalıtımla devam etmedikleri halde, insanda ve toplumda kaybolmaksızın sürüp gitmeleri öğretim sayesinde mümkün olmakta, öğrenim sayesinde güvence altına alınmaktadır. İnsanda eğitim ve öğretimin temelinde ise, insan yavrusunun uzunca bir süre ana baba bakım ve ihtimamına muhtaç oluşu yer almaktadır.

Demek ki uygarlığın temelinde onu oluşturan bir temel öge olarak öğretim ve gelenek kurma özelliği ya da yeteneği yatmaktadır. Bu temel öge, bu karakteristik vasıf uygarlıkta öğrenilen şeylerin ve kazanılan tecrübelerin kaybolmayarak kuşaktan kuşağa intikal etmesi, edebilmesi durumudur. Fakat buna karşılık, kazanılmış tecrübelerin ve elde edilmiş bilgilerin kaybolup gitmemesi yanında, uygarlığın aynı derecede önemli bir başka ögesi veya temel özelliği de uygarlığın yerinde saymayarak mütemadiyen geliştirilmesi, yeni buluş ve tecrübeler yardımıyla insan çabasının gitgide daha etkili, daha verimli hale getirilmesi sürecidir. Uygarlığın bu ikinci temel ögesi uygarlığın kendi kendisini geride bırakabilme özelliği, kendi kendini aşabilme, tazeleyebilme yeteneğidir. Uygarlığın bu ikinci temel vasfı uygarlığın devingenlik yönüdür, dinamizm yönüdür; uygarlıktaki sonsuz terakki ve gelişme kabiliyetidir.

Uygarlığın durağan ve gelenekcil, yani geleneklere bağlı kalmaya eğilimli yönü ile devingen veya dinamik yönünü birbirleriyle nasıl bağdaştır-

rabiliriz? Bunlar birbirleriyle tarihin uzun yılları boyunca nasıl bağdaşıp bütünleşmişler, kaynaşıp özleşmişlerdir?

İlkin şuna dikkat çekmek gerekir ki, kurduğu uygarlık sayesinde insan bir tarihe sahiptir. Sınırlı coğrafi bölgelerin ya da belli bir toplumun özel tarihi o bölgedeki önemli olayları ya da o topluluğun gösterdiği gelişmeleri ele alır ve, ister istemez, fazla kapsamlı olmayabilir. Fakat bu gibi özel tarihlerin tümünü içine alan evrensel tarih insanın bugün sahip olduğu uygarlık düzeyine nasıl ulaştığını, ya da bugünkü uygarlık düzeyine ulaşmak için hangi aşamalardan geçtiğini inceler. Bu anlamda tarih insan başarısı seyrinin tesbitidir ve bundan dolayıdır ki uygarlık ve kültür sadece insana has olduğu gibi, aynı suretle, ve bununla paralel olarak, bütün yaratıklar arasında sadece insan bir tarihe sahiptir. Evrensel tarih, cihan tarihi, insanın bugünkü durumuna gelişini, yani, tabir caizse, insanın tarihsel kaderini, ona ulaşmasının seyrini inceler.

Fakat her insan toplumu tarih yapmakta aynı katkıya, aynı başarıya sahip olmamıştır. Evrensel tarihin, cihan tarihinin üzerinde durduğu ve vurguladığı belli coğrafi bölgeler ve belli insan toplulukları vardır. Bunlar insanoğlunun kaderini belirlemekte, insanlığı günümüz uygarlık düzeyine ulaştırmakta yapıcı rolleri olmuş toplumlardır. Bunların tarih içinde işgal ettikleri yerin önemi de onların bu rollerinin önemi ve büyüklüğü ile orantılıdır. Durum ister istemez böyledir, böyle olmak zorundadır.

İmdi, uygarlıktaki en büyük gelişmeler bilim temeli üzerine oturan, bilimden gücünü alan gelişme ve dönüşmelerdir. Bilim bir yandan teknolojinin yol açtığı maddesel gelişme ve değişimleri büyük ölçüde temellendirirken öte yandan da görgü ve kavrayış ufkumuzun genişlemesini, manevî hayatımızın sağlam düşünce temelleri üzerine oturmasını ve böylelikle de manevî hayatımıza, değer yargılarımıza yön vermekte yararlı olur. Bilim sayesinde ve bilime az çok benzeyen ve bilimden çok zaman yararlanan teknoloji etkisiyle insan hayatı muazzam değişimlere sahne olmuştur. Oysa, insanın tabiatında gelenekten ve alışkanlıklarından kopmama ve sıyrılmama eğilimi çok zaman kuvvetle etkili olur. İnsan, esasen, mâceralara, sonu kesin olmayan yeni teşebbüslere girişmekten kaçınır.

İşte bilim, yanı sağlam ve güvenilir bilgi, insanın, eylemlerinde, faaliyetlerinde, kendini ve girişimlerinin sonucunu kör sınamalara terk etmeyerek girişim ve atılımlarını, geleceğe dönük plân ve projelerini, bilinçli bir şekilde ve olanakları en iyi kullanarak yapmasını mümkün kılar. Böylece, bilim insan hayatı için bir değişme unsuru ve çeşitli girişimleri

için güven verici bir kılavuz yerine geçer. Bunun bir sebebi bilimin kendisinin yöntem ve araştırma özelliklerinde pek değişmelere uğramaksızın da yepyeni sonuçlara ulaşabilmesidir. Demek ki bilim geleneklere bağlılıkla gelişmelere açık olma vasıflarını kendi bünyesinde mezceden bir insan faaliyeti türüdür. Bu sebeple, bilim geleneklere bağlılıkla gelişmelere açık olma vasıflarını, zihniyet ve eğilimlerini uzlaştırıp bağdaştırabilecek en değerli bir uygarlık ürünüdür. Bilim, uygarlığın birbirini tamamlayan ve bir bakıma birbirine aykırı görünen iki temel ögesini ahenkli bir şekilde içine alan bir insan faaliyetidir.

Hiç şüphe yoktur ki, uygarlık ve kültür bilimden ve düşünümsel veya entellektüel kültürden ibaret değildir. Gerçeğin ve doğrunun saptanıp ortaya çıkarılması uygarlık ile kültürün sadece bir yönüdür. İnsan yaşamını yönetme faaliyetleri yanında, yani bilim ve bilimden en çok pay alan kültür kesimi yanında, manevî veya tinsel değerler, değer yargıları ve ayrıca sanata ilişkin insan faaliyet ve başarıları da uygarlık ile kültürün büyük ana kesimlerini oluşturur.

Sempozyumumuzun üzerlerinde durduğu İbn-i Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn-i Sinâ gibi kimseler sayesinde ki ortaçağ İslâm Dünyası uygarlık tarihinde şerefli bir yer işgal etmiş, evrensel tarih ölçüsüyle tefekkür tarihinde önemli bir aşamayı oluşturmuştur. Evrensel uygarlık tarihi, cihan tarihi, insanı bugüne getirmek, çağcıl uygarlık düzeyine ve aşamasına ulaştırmak, başka bir ifade ile, gerçekleşmiş tarihsel süreç sonucu ortaya çıkmış olan insan kaderini belirlemek bakımından dört belirgin aşamadan oluşur. Bunlar, tarih sırasıyla, eski Mısır ve özellikle Mezopotamya uygarlığı, eskiçağ Yunan uygarlığı, ortaçağ İslâm uygarlığı, ve geç-ortaçağ ile yeni ve yakın çağlar Batı Avrupa uygarlıklarıdır. Çin ve Hindistan da çok önemli uygarlıklar olmalarına rağmen, cihan tarihinin ana seyrini, insanlığın tarihsel kaderini çizip belirlemede bu uygarlıklar nisbeten geri plânda ve bir dereceye kadar kenarda kalırlar. Hemen önce sayılan, zikredilen, üç uygarlık grubuyla kıyaslanamazlar.

Abdülhamid ibn-i Türk bir matematikçi ve özellikle cebirci ve aritmetikçi olarak karşımıza çıkıyor. Torunu Ebû Berze, onun İslâm Dünyasında cebir alanında öncü olduğundan söz etmiş. Bunu onuncu asrın ünlü cebircisi Mısırlı Ebû Kâmil Şujâ'dan öğreniyoruz. Vâkıa Ebû Kâmil bu iddiayı kesinlikle reddetmiş ve Abdülhamid ibn-i Türk'ün matematikçi olarak değerini küçültmek istemiştir. Fakat İbnü'n-Nedîm ile İbn-i Kiftî gibi önemli kaynakların beyanlarının Abdülhamid'in matematikçi olarak

çok önemli bir kişi olduğu ve Hârezmî'ye kıyasla pek geri plânda bulunmadığı biçiminde yorumlanmaya elverişli olduğu söylenebilir. Öte yandan İbn-i Türk'ün cebir kitabından zamanımıza kalmış kısa metinden onun kuvvetli bir matematikçi olduğunu ve cebir biliminin temelindeki düşünceleri su yüzüne çıkarmaya belki Hârezmî'den daha büyük önem attığı sonucunu çıkarabiliriz.

Hârezmî'ye gelince, Hârezmî cebir biliminin gerek İslâm Dünyasında ve gerekse Avrupa'da yerleşip yayılmasında büyük etki yapmış, aritmetikte konumsal rakam sisteminin ve bu rakamlarla hesaplama yapmanın kolaylığı fikrini yaygınlaştırmıştır. Avrupa'da cebir sözcüğünün yerleşmesinde etkili olduğu gibi, konumsal rakamlarla yapılan hesaplama yöntemi de Avrupa'da Hârezmî adıyla adlandırılarak "algorizm" terimi ya da bu telaffuza çok yakın birtakım çeşitlemeleriyle ifade edilmiştir. Ayrıca, Hârezmî, anlaşıldığına göre, Beytülhikme'de faal idarî görev almış, bir dünya haritası yapmış, ve Hint astronomisine dayanan bir ziye, yani astronomik cetveller ihtiva eden bir kitap da hazırlamış, yayınlamıştır.

Seksen yıl kadar yaşamış Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî Orta Asya'nın göbeğindeki Fârâb şehrinden ya da bu şehir yöresindendi. Hemşehrisi ve kendisinden bir kuşak kadar önce olan Ebû Nasr İsmâîl el Cevherî İslâm Dünyasının ilk Arapça lügatını, ya da böyle bir ada lâyık olacak kadar muhtevalı ve belli bir yöneme göre tertiplenmiş ilk lügatini yazmıştı. İlginçtir ki Cevherî aynı zamanda "Türkî" lakabını taşımaktaydı. Bazı kaynaklarda Fârâbî'nin adına da "et-Türkî" sıfatı lakab biçiminde eklenmektedir. Fârâbî kendi ana yurdu dışında ve uzaklarında kaldığı uzun yıllar süresince Orta Asya Türk kıyafetini ve ana yurduna özgü başlık tipini aynen muhafaza etmiştir.

Fârâbî bilginin insan mutluluğunun kaynağı olduğu ve insan zihninin evreni tamamen anlama ve kavrama yeteneğine sahip bulunduğu kanısındaydı Kendisi bu zihniyete dayanarak din ile felsefeyi birbirleriyle bütünleştirmeye yönelmiş, bu alanda ilk önemli İslâmî denemeyi yapmıştır. Psikoloji ile sosyolojide ve yönetim bilimlerinde önemli katkıları vardır. Fârâbî geometri ile astronomi bilimlerinin de temellerine inmeye çalışmıştır. Ayrıca, Fârâbî, doğa felsefesi bir yana, İslâm Dünyasının ilk gerçek felsefecisiydi. Kendisinin özel uzmanlık dallarının en belirginlerinden biri mantık biri de müzikti. Müzikte hem yüksek düzeyde kuramsal bilgiye sahipti, hem de, söylendiğine göre, kalburüstü başarıda bir icracıydı. Birçok diller bildiği anlaşılmakta ve kaynaklarca rivayet edilmektedir.

Ayrıca, Fârâbî, Aristo fiziğini bazı yeni bilgilerle, kısmen ve yer yer, tadil etmiş ve zenginleştirmiştir.

Beyrûnî de, Fârâbî gibi, seksen yıl kadar yaşamış, bu uzun ömrünü çocukluk yıllarından itibaren bilime adanmış, bilim yoluyla insanlığa hizmet idealini içtenlikle benimsemiştir. Fakir bir aileye mensup olduğu anlaşılan Beyrûnî daha küçük bir çocukken, olağanüstü yeteneği ile, Doğu Hârezm'de o sıralarda iktidarda bulunan hükümdar ailesinin bir mensubu ve aynı zamanda değerli bir bilim adamı olan Ebû Nasr Mansûr'un dikkatini çekmiş ve onun özel öğrencisi durumuna girme imtiyazına ve şansına sahip olmuştur.

Beyrûnî'nin bilim tecüssüsü çok geniş kapsamlıydı. Belki herşeyden önce bir matematikçi ve astronom olmasına rağmen, Hint kültürüne ilişkin olarak kaleme aldığı çok yönlü eser ve yine Hintçe'den yaptığı ilginç bir çeviri bugün felsefe ve bilim tarihleri için büyük önem taşımaktan başka, Hindoloji için de değerlerini muhafaza etmekte ve birer klasik statüsü taşımaktadırlar. Yine, çeşitli milletler hakkında yazdığı kronoloji kitabı da kalburüstü bir değere sahiptir.

Tarih ile bilim ve kültür tarihleri gibi konular da Beyrûnî'nin inceleme alanına girmektedir. Kendisi aynı zamanda büyük önem taşıyan bir coğrafyacıydı ve coğrafya alanındaki merakı dünyanın tümünü kapsamaktan başka, etnoloji ve etnografya bilgilerini de ihtiva etmekte, fakat bütün bunlar dışında özellikle matematiksel coğrafyayı da içine almaktaydı. Gerçekten, Beyrûnî'nin bu alanda da büyük katkıları vardır. Tıp ve eczacılık alanları da Beyrûnî'nin merak ve araştırma faaliyeti kapsamına girmiştir. Kendisinin, ayrıca bazı hükümdarlara danışmanlık ettiği ve bu yüzden bazı tehlikeli durumlara düştüğü anlaşılmaktadır. Beyrûnî bilimsel yöntem konusunda sahip olduğu derin görüşleriyle, hemen hemen her alana ilişkin olarak aradığı gerçeklerde takındığı tavır ve davranışlarıyla ve bilime yönelik zihniyeti ve genel olarak bilime güveni ile bir ondokuzuncu asır Batı Avrupa fizikçisini andırır. Ayrıca, kendisi fizik alanında önemli araştırmalar yapmıştır. Beyrûnî ile İbn-i Sînâ arasında ilginç bazı bilimsel ve felsefi tartışmaların yapılmış olduğunu da biliyoruz. Bunların hiç değilse bazılarının metinleri zamanımıza kadar gelmiş bulunuyor.

İbn-i Sînâ Beyrûnî'nin genç çağdaşıydı. Kendisi Fârâbî'nin eserlerinden büyük ölçüde etkilenmiş, yararlanmıştır. Bu itibarla, İbn-i Sînâ Fârâbî'nin eserlerinin öğrencisidir. Yani, Fârâbî İbn-i Sînâ'nın manevi hocası, ustadı sayılabilir. İbn-i Sînâ'nın bir ara Beyrûnî ile buluşmuş olması muh-

temeldir. Fakat ayrıca, az önce de söz konusu edildiği üzere, birbirleriyle yazışmaları vardır ki bunlar zamanımıza da intikal etmiş bulunuyor.

İbn-i Sînâ da Beyrûnî gibi, bilim çalışmalarına çocukluk çağında başlamıştır. Ayrıca, İbn-i Sînâ'da da, Beyrûnî'de olduğu gibi, belirgin bir şekilde bir harika çocuk vasfı bulunduğu görülmektedir. Hattâ İbn-i Sînâ'da bu vasfın daha da belirgin olduğu söylenebilir. İbn-i Sînâ sekiz yaşında Kur'an'ı ezberlemeyi, hâfız olmayı başarmış, onaltı yaşma geldiğinde bir tabip olarak üstün başarı kazanıp kendisinden çok daha tecrübeli meslektaşları arasında belirgin biçimde temayüz etmeye başlamış, yine, bu körpe yaşında matematik ile astronomi, fizik, kimya, müzik ve edebiyat gibi çok çeşitli bilim alanı ve konularının hepsi üzerinde büyük hakimiyet kurabilecek duruma gelmiş, düşüncesinin açıklık, derinlik ve güçlülüğü hayret verici boyutlara ulaşmıştır.

İbn-i Sînâ matematiğin aritmetik ve geometri dallarıyla ilgilenmiş ve bunların köklerine inmeye çalışmış, müzik alanı kuramsal bilgisinde bir varlık göstermiş, fizik, meteoroloji ve kozmoloji alanlarında araştırmalar yapmış ve özgün düşünceler ileri sürmüştür. Bunlardan başka, astronomide de, gerek kuramsal alanda ve gerek uygulama alanında olmak üzere, çok değerli çalışma ve araştırmalarının varlığına şahit oluyoruz.

İbn-i Sînâ ansiklopedik bir bilim adamı olarak nitelendirilebilir. Fakat ilgi alanının genişliği onun konulara derinlemesine nüfuz edebilmesini engellemiştir. İbn-i Sînâ, ayrıca, kalburüstü bir felsefeci idi. Felsefi düşünceleri onu ünlü kılmada büyük bir etmen olduğu gibi bazı çevrelerin şimşeklerini üzerine çekmesine de yol açmıştır. Özellikle felsefe ve mantıkta İbn-i Sînâ'nın Fârâbî'yi izlediği, ondan etkilendiği kesinlikle söylenbilir. İbn-i Sînâ'nın en ön plânda düşünülmesi gereken bir yönü de tıp yönüydü. Onun kaanon adlı tıp kitabı Avrupa üniversitelerinde onyedinci asra kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca, diğer alanlarda olduğu gibi, tıpta da, birtakım risâlelerin ve çeşitli monografların yazarıdır. Geniş tıp sahasının aşağı yukarı her kısmında araştırmalar yapmış ve tıbbi getirdiği yeni bilgiler ve katkılarla zenginleştirmiştir. İbn-i Sînâ jeoloji, mineraloji ve meteoroloji alanlarında da bilimsel katkılar yapmayı başarmıştır.

Fârâbî ile Beyrûnî'nin bazı manzumeleriyle karşılaşıyoruz. Böylece, kendilerinin şiir yazabilmiş olduklarına tanıklık etmiş oluyoruz. İbn-i Sînâ ise şiir alanında daha büyük iddiası olabilecek bir kişidir. Uzunca şiirleri arasında felsefi ve bilimsel olanları da görülmektedir. İbn-i Sînâ çok faal,

hummalı ve mâceralı bir hayat geçirmiş, siyasete de atılarak vezirlik gibi işler üstlenmiş ve bu yüzden de birhayli sıkıntılı bazı durumlarla karşılaşmış, tehlikeli ve korkulu günler yaşamıştır.

Abdülhamîd ibn-i Türk'ün hayatı hakkında ayrıntı bilgisine sahip değiliz. Hârezmî hakkındaki bilgilerimiz de çok noksan ve bazı bakımlardan müphemdir. Halife Vâsık'ın ölümü sırasında onun yatağı başında hazır bulunduğu anlaşıldığına göre kendisinin Vâsık'ın ölüm yılı olan 847 yılında hayatta olduğu sonucunu çıkarmak gerekmektedir. Yine, kendisinin Hazarlar nezdine gönderilen bir heyet içinde bulunduğu anlaşılmaktadır ki, bu ayrıntı bilgimizden de onun Türkçeyi iyi bilen bir kişi olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Me'mûn'un halifelîği sırasında (813-833) üne ulaşmış bir kişi olduğu anlaşıldığına göre, Hârezmî'nin ömrünün pek kısa olmadığı izlenimi uyanmaktadır. Fârâbî ile Beyrûnî'nin takriben seksener yıl yaşadıklarını biliyoruz. İbn-i Sînâ'nın ise fırtına gibi geçmiş olan ömrü elliye yıldırdır.

Beyrûmî, bir süre, zihninde ve tuttuğu notlarda oluşmakta olan bilgileri düzenli bir şekilde kâğıda aktarmadan, kitap ya da makale şekline sokmadan öleceğinden endişe duymuştur. Son büyük kitabı olarak kabul edebileceğimiz Kitâbü's-Saydele'sini yazarken sağlık durumunun hiç de iç açıcı olmadığını, bazı ayrıntı bilgileri de vererek, ifade etmiştir. Bir kaynağımızın verdiği bilgiye göre de, son nefesini verdiği sırada Beyrûnî'nin zihni bir miras hesabı probleminin çözümünü aramakla meşguldü. Bunu kendisini ömrünün bu son anlarında geçmiş olsun demek için ziyarete gitmiş olan bir arkadaşından öğreniyoruz. Beyrûnî gibi Fârâbî de bütün ömrü boyunca bir bilim çeşmesi gibi durmadan bilimsel çalışma ürünlerini vermekte devam etmiş, fakat ölümü beklenmedik bir anda ve anlaşıldığına göre sağlığı yerinde iken gelip çatmış, kendisi bir seyahati sırasında bir eşkıya grubunca öldürülmüştür. İbn-i Sînâ'nın, Fârâbî ile Beyrûnî'ye kıyasla kısa olan ömür süresi içinde, sanki bilimsel faaliyetlerini çok iyi tasarlamış olduğu ve plânladığı yayınları anahatlarıyla bitirmeyi başarak öbür dünyaya göç ettiği intibai uyanmaktadır.

Sempozyumumuzun konusunu oluşturan beş seçkin kişinin beşi de bilim adamıdır ve, az önce söylendiği gibi, ortaçağ İslâm Dünyası uygarlığının yaratılmasında ön safta yeri olan bilim çalışmalarının temsilcilerinin en baş safında yer alan kişilerdir. Bilim sayesinde seçkinlik kazanmak ve bilim yoluyla güçlü olmak sayesinde, İslâm Dünyası ortaçağın en ileri uygarlığı haline geldi. Fakat bu bilimsel araştırma faaliyetinin ve bilime dayalı kültürel gelişmelerin sürüp gitmesinin güvence altına alınması

gerekiyordu. Çünkü böyle bir güvence durumu mevcut bulunmaktan uzaktı. Bunu çeşitli bilim adamlarının bu konudaki yakınmalarından da bilmekteyiz. Bu güvencenin sağlanabilmesi için ise bilimsel çalışmanın devamına kesinlikle elverişli bir düşünce ortamının oluşturulması şarttır.

İslâm Dünyasında böyle bir ideolojinin geçerlik kazanması ancak bilimin temelinde yer alan akılcı zihniyetin dinsel dünya görüşüyle bağdaştırılması ile açık ve garantili biçimde imkân dahiline girebilirdi. Bu ise akılcı görüşü, rasyonalizmi, temsil eden felsefe ile din arasında bir uzlaşma sağlanması, ya da din yanında ondan bağımsız bir felsefi düşünce geleneğine de yer verilmesi ve hayat hakkı tanınması ile mümkün olabilirdi. Çünkü İslâm Dünyasındaki değer yargıları çok büyük ölçüde dinin tekeli altındaydı. Akılcı bir zihniyet ancak kendisine dince hayat hakkı tanıdığı takdirde etkili veya başarılı olabilirdi.

Sempozyumumuzun adına adları karışan bu bilim adamları içinden özellikle Fârâbî ile İbn-i Sînâ'nın bu doğrultuda da çığır açıcı çabalar göstermiş olmaları bu bakımdan çok ilgi çekicidir. Fârâbî ile İbn-i Sînâ'nın bu çabaları Batı Avrupa'ya da intikal etmiş, orada İbn-i Rüşd gibi bazı düşünürlerle birlikte olumlu etkilerini hissettirmekten geri kalmamıştır.

Uygarlık ve kültürün çok önemli bir kısmını oluşturan sanata burada pek değinmek durumunda bulunmuyoruz. Sanatın çeşitli kolları ortaçağ İslâm Dünyası uygarlığında büyük çapta gelişmelere sahne olmuş ve bunlar Batı Dünyası üzerinde etki yapmaktan geri kalmamıştır. Ayrıca, bu gelişmede de Sempozyumumuza adlarını veren düşünürlerimiz gibi Orta Asya kökenli sanat adamlarının da önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. İbn-i Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn-i Sînâ arasında bu bakımdan en büyük yerin ise, müziğe ve estetiğe gösterdiği köklü ve geniş kapsamlı ilgi dolayısıyla Fârâbî'ye ait olduğu söylenebilir.

Ancak, şunu da iddia edebiliriz ki, insanlığın kaderini belirlemedeki etkililiği söz konusu olunca ortaçağ İslâm Dünyasının Dünya uygarlığına bilim ve tefekkür alanlarındaki katkısı sanat alanındaki katkısından çok daha büyük sayılabilir. Bilim, milliyet ile dil ve din sınırlarını aşan bir insan faaliyeti olduğundan, insanlığın ortak malıdır. Özellikle uzun tarih çağları çap ve kapsamında düşünüldüğünde bu gerçeği daha da açık olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla da farklı toplumların bilimde ve bilime dayalı kültür unsurları üzerindeki tefekkür faaliyetlerinde birbirleriyle işbirliği yapmaları, birbirlerinden yararlanma eğilimleri göstermeleri

öncelikle beklenebilir. Dilleri, dinleri, ırk ve âdetleri ne olursa olsun, insanların bilimde anlaşılabildikleri, anlaşmamazlık edemedikleri, göz önünde bulundurulursa bu durumun ne kadar tabîi olduğu kolayca görülür. Nitekim, İslâm Dünyası 750 tarihlerinden itibaren ikiyüz yıla yakın bir süre özellikle Yunancadan Arapçaya çeviriler yaptırırken, hummah bir şekilde sürdürülen bu faaliyette üzerine eğilinen konular ve seçilen eserler ne dinde ve ne de sanatın çeşitli dallarında değil, bilim ile felsefe ve tıp alanlarındaydı. Aynı suretle, onikinci asır içinde Arapçadan Latinceye yapılan çevirilerde de Batı Avrupa Arapçadan sadece bilim, felsefe ve tıp eserlerinin Latin diline aktarılması yoluna gitti.

Esasen, uygarlık yolundaki başarılar içinde yığılıp birikmeye ve dönüşüp gelişmeye en elverişli olanı, yani uygarlık yaratma işinde en belirgin tırmanışları temellendiren insan faaliyeti de bilimdir, bilime dayalıdır. Binâenaleyh İbn-i Türk, Hârezmi, Fârâbî ve İbn-Sînâ'nın çalışma alanlarını kapsayan bilim ve tefekkür, evrensel tarih açısından, yani dünya medeniyet ve tefekkür tarihleri dikkate alındığında, insanoğlunun kaderini belirleyici yöndeki uygarlık yaratma faaliyetinde en ön safta bulunan insan faaliyetini temsil etmektedir. Kendileri de bu alanın İslâm Dünyası çapında ve tarih çapında en kalburüstü örneklerini, en önemli kesimini temsil etmektedirler. Onların başarıları, bin yılı aşan bir süre ötesinden bugün hâlâ büyük ilgi ve takdimimize bu bakımdan da gerçek anlamıyla hak kazanmaktadır, buna lâyıktırlar.

MİLÂTTAN SONRA YEDİNCİ VE ONUNCU YÜZYILLARDA TÜRK DEVLETLERİNİN VE PRENSLİKLERİNİN TARİHİ PERSPEKTİFİ İŞİĞİNDA BEYRÛNÎ'NİN KÂBUL VE PEŞAVER'İN TÜRK YÖNETİCİLERİNE İŞARETİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

N. A. BALOCH*

ÇEVİREN: ESİN KÂHYA**

Geçmiş zamanlarda, Bugünkü Pakistan ve Afganistan'da Amu Derya nehrine doğru, İran'ın doğu-güneydoğu doğrultusunda yayılan bölgeler, Turan veya Tur olarak bilinen bu geniş bölgeler üzerinde TUR adıyla belirlenmiş, esas itibariyle Türk ırkına mensup olan ya da ona yakınlığı bulunan etnik gruplar tarafından iskân edilmişti. Kaushanaların hakimiyetinden sonra, bu bölgeler *Horasan* diye adlandırıldı. Mamefi, eski adı 'Turan' tamamen unutulmadı. O, Milâttan sonra yedinci ilâ onuncu yüzyıllar arasında bir hayli yaygındı; sadece eski geçmişin bir mirası olarak değil, zikredildikleri sıraya göre, Turan ve İran'ın iki kahramanı Rustam ve Suhrâb destanı boyunca (Fırdevsî'nin Şehnamesinde sunulduğu gibi) fakat devrin tarih ve coğrafyasının bir olgusu olarak da eski TURAN bölgelerinden biri hâlâ Turan adıyla tanınıyordu. Bu Pakistan'ın şimdiki Balucistan vilayetinin Huzdâr bölgesi idi.

İSLÂM ÖNCESİ TÜRK DEVLETLERİ

Milâttan sonra yedinci ilâ sekizinci yüzyıllardan itibaren veya ondan daha önce, farklı bölgelerde farklı Türk grupları, kuzey-batıda İranlı gruplar ve güney doğuda Hint kökenliler arasında yoğun etnik-siyasî tampon teşkil etmişler ve bu kendileriyle meskûn sahalarda olmak üzere kurdukları devletlerde ve prensliklerde kendi etnik hüviyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu geniş bölgelerin kuzey kısmını oluşturan ve doğudan batıya uzanan üst kuşağında (şimdiki Afganistan) üç kuralık, yani Zâbul

* Profesör, İslamabad Üniversitesi kurucu ve eski rektörü, Pakistan.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Bilim Tarihi Öğretim Üyesi.

(veya Zâbulistan), Kâbul (veya Kâbulistan) ve Bâmiyân kırıllıkları bulunuyordu. Bunlara paralel olarak, bölgenin güney kuşağında (Pakistan'daki şimdiki Balucistan) Kohpayah, Tûrân, Kaykan veya Kaykanân ve Bukân prenslikleri vardı. Bu coğrafi adların çoğu muhtemelen yöresel adların delalet ettiği etnik anlamlar da taşıymaktaydı.

a) *Kâbul* veya *Kâbulistân*: Üretilmiş terim '*Kâbulistân*' Kâbullüler tarafından ikâmet edilen ülkeye işaret ettiğine göre, kökeni bilinmeyen Kâbul sözcüğünün etkin bir anlama işaret ettiği düşünülebilir.¹ Beyrûnî tarafından kaydedilmiş rivâyete (daha sonra incelenecek olan) göre, Kâbul'un Türk yöneticilerinin ilk atası Barhatigin Tibet'ten (yani Tibet yönünden) gelmişti ve bu hüviyetleriyle, bu yöneticilerin (yerlisi olmayıp bölgeye dışarıdan gelen bu yöneticilerin) Türklerin bir kuzey koluna ait olduğu tahmin edilebilir. Mahallî nüfus zaten bu tarihe ulaşıldığında Türktü (Barhatigin bu şehrin yerlileri karşısına bir Türk giysisi içinde çıktı). Ve bu durum Millâtan sonra yedinci yüzyıla kadar da değişmemiştir. Nitekim bu yüzyılda Kâbul kırıllığı halkı hâlâ Türktü. Erken bir otorite olan Halife ibn-i Hayyât (öl. 240 H.) Tarih adlı kitabında, yani Hicrî 46 yılında (M. S. 666) Türklerin ve Kâbulşahın orada müslüman gücüne üstün geldiğini ve onları Kâbul'den çıkardığını kaydetmiştir.²

b) *Bâmiyân*: Komşu Bâmiyân'ın yöneticileri Kâbul idarecileriyle ak-raba olan bir Türk grubuna ait olsa gerektir. Nitekim onlar bu yüzden bu komşularının herhangi bir saldırısına maruz kalmadılar. Onların yöneticilerinin lâkabı olan *SHIHR* unvanı da muhtemelen bir etkin anlam taşıymaktaydı.

c) *Zâbul* ve *Zâbulistân*: Zâbu sözcüğü (Kâbul gibi) çok eski tarihlerde Zâbullü (?) Türk kabilelerinin yurdu olarak etnik bir anlam ifade etmiş olabilir. Çünkü buranın nüfusu, yedinci ilâ sekizinci yüzyıllara kadar bile kendini kuvvetle hissettirecek ölçüde Türk olarak kaldı. Daver, Rukhkaj (yani Kândâr) ve Gazne bölgelerini içine alan Zâbul veya Zâbulistân, Rutbiller olarak (kendi hanedanlarının başının ünvanı) ve memleketlerinin adıyla Zâbulşâhlar diye bilinen Türk krallar sülâlesi tarafından idare olunmuştur. Onlar Güney Türklerinin, başka bir ifade ile,

¹ Kâbul nehrinin adlandırılmasından sonra bu ülke 'Kâbul' diye adlandırılmış olma-lı, fakat Kâbulistân etnik bir ifade taşıyor gibi görülmektedir.

² *Tarih Halife ibn Hayyât*, cilt 1, (ed. Ekrem Ziya el-Umarî, Bağdat M. S. 1967), s. 192.

Dâverî Türklerinin³ yani Dâver ülkesine (Zamin-i Dâvar) mensup olanların bir yerli grubuna ait idiler. Onların ordusu da Türk askerlerinden meydana geliyordu.

d) *Cibâl el-Kaykân* veya *Koh Pâye*: Esas itibarıyla Makran'ın kuzey doğusunda yer alan ve güneyde Seistan'la komşu olan bu prenslik, güneyde Turan ve Kaykân adlı iki komşu Türk prensliği arazisi yolu üzerinde bulunan ve aşılması güç geçitleri olan dağlık bir bölge idi (aşağıya bakınız). O, şimdiki Harân'ın ve Balucistan'ın (Pakistan) Nauski yörelerinin arazilerinin büyük bir kısmını kaplıyordu. Halife ibn Hayyât, Tarih adlı eserinde bu bölgeyi Cibâl el-Kaykân (Kaykân halkının veya ülkesinin dağları) olarak zikreder.⁴ Erken tarihli bir tarihî eser olan Fethnâme-i Sind'de bu bölgeye Koh Pâye olarak işaret edilir: "Koh Pâye ve Kaykânân" birlikte fakat ayrı iki bölge olarak zikredilir ve bu iki bölgeden ilkinin halkı "*ehl-i Koh Pâye*" ve aynı zamanda *Kaykânân* diye ve Kaykânân ahalisi ise sadece Kâykânân olarak adlandırılır.⁵ Anlaşıldığına göre, iki memleket de aynı Türk grubu ile ya da akraba bir alt grubu tarafından iskân olunmuştu ve böylece de aralarında yakın ilişki vardı. Belâzhurî özellikle Kaykânîlulara Türkler olarak işaret eder (aşağıya bakınız).

e) *Tûrân*: Eski Tûrân adıyla anılagelmiş olan bu ülke, Makran'la sınırlı komşusuydu⁶ ve kuzeydeki Kaykân'a doğru uzanmaktaydı. O, merkezi olarak Kuzdâr bölgesiyle, baş şehri olarak Kuzdâr'la (daha sonra celâvân olarak bilinen) güney Balucistan'ın büyük bir kısmını kaplamaktaydı.⁷ O, doğuda Sind'in Buda vilayetinin sınırlarına (şimdiki Balucistan'ın Kachchi bölgesi) kadar yayılmaktaydı. Mucmil el-Tevârîh'de kaydedilen

³ Bu bilgi, İbn Hallikân'ın *Vefeyât el-A'yan*'ın Arapça metninde verilir. Beyrut 1968, VI/403 ve De Slane'in İng. çev. IV/302.

⁴ *Tarih*, Halife ibn Hayyât, cilt 1, s. 173.

⁵ Sind'in Arap fethinin orjinal kaydı Fethnâme-i Sind (yanlış olarak Chachnâme diye adlandırılır), açıklamasıyla birlikte Farsça metin, N. A. Baloch, İslamabat 1403/1983, s. 55 ve 58 (Arapça metin Farsçaya Hicrî 613/Milâdî 1216 yılında çevrilmiştir).

⁶ Kendi kaynaklarını kullanarak İbn-i Haldûn doğru bir şekilde aşağıdaki gibi belirlemiştir (*Tarih* 1, 49): (بلاد مكران يقابلها الطوران وهي من السند (التاريخ، طبع مصر، ١٩٩٠)

⁷ Her ne kadar İstakherî ve İbn Havkâl Hicrî dördüncü yüzyılın kırklarında onu ziyaret etmişse de, yönetici Kizkânân'da (şimdiki Kalat ?) oturmaktaydılar. Kizkânân, yaklaşık Hicrî 372'de yazılmış *Hudûd el-'Alam*'da Kizkânân olarak geçer; mamafih daha sonra Mağdisî onu tekrar Kizkânân olarak zikretmiştir (*Ahsan el-Takâsım* vs. De Goeje edisyonu s. 472).

geleneğe göre, uzak geçmişte Kandedbül şehri (bugun Gandâvâ) Tûrân Türkleri ve Budha memleketinin Sind grupları arasındaki sınırı belirlemek için kurulmuştu.

(f) *Kaykân*: Ona, Halife ibn Hayyât ve Belâzûrî, Tarihlerinde, el-Kaikân ve Fethname-i Sind'de Kaykânân olarak işaret edilmiştir. Diğer komşu Bukân prensliğinin (aşağıya bakınız) adında olduğu gibi, Kaykân ya da Kaykânân adlarından daha sonraki Kâ'an (Kâ'ân), Hâkân veya Hân terimlerinden de zımnen anlaşılacağı üzere Kânân veya Kân son eklerinden aynı kök anlamını veya ifadesini fark etmek, izlemek mümkündür. Sind'in içinde bulunan ve Horasan'la bitişik olan bu büyük ülke, çok iyi cins atlarıyla tanınıyordu.⁸ O merkezinde Kala yöresiyle, yukarı Balucistan veya Saravani'yi içine alıyordu. Türklerin hakanları bu bölge kökenli idi ve böylece Kaikan veya Kaikânân diye adlandırılmaktaydı. Millâtan sonra yedinci yüzyıla kadar, nüfusu üstün bir çoğunlukla Türktü. Hicrî 44'de (M. S. 664) müslüman kumandanı Muhallab ibn ebi Sufra 18 Türk atlıdan oluşan bir birlikle karşılaşmıştı.⁹ Yine 47 yılında (H)/(M. S. 667) Abdullah ibn Savvâr el-'Abdî ikinci defa Kaykân'a ilerlediğinde, orada Türkler tarafından yenilgiye uğratıldı ve öldürüldü.¹⁰

g) *Bukân*: Onu gerek Halife ibn Hayyât ve gerek Balâzhurî, Bûkân'ın Arapçalaşmış bir şekli olan el-Bûkân adıyla anarlar¹¹, ve her iki tarihçi de el-Kaykân (Kaykân) ve el-Bûkân (Bûkân)'ı aynı ülke olarak zikrederler.¹² Bû adının, yani Bûkân'ın, 'Bû Türklerinin hanlığı' sözünün aynı olduğu, bundan oluştuğu, anlaşılıyor ve buradaki "Bû", muhtemelen, asıl adın kısaltılmış bir şekli olabilir (?). *Bûkân* oğlenin, kuzey kısmının en önemli prensliği idi, ve halihazırdaki Balucistan vilayetinin Quetta bölgesi arazisini kaplıyordu.

Burası, bu erken Türk kralları ve prensliklerini ayrıntılı olarak tartışmasının veya oralarda yaşayan Türk boylarını belirlemenin yeri değildir. Yukarıdaki kısa tarihî-coğrafya perspektifi, M. S. yedi ilâ sekizinci yüzyıllarda bugünkü Balucistan (Pakistan) ve Afganistan bölgelerinin çoğunun

⁸ Balâzhurî, *Futûh al-Buldân*, De Goeje edisyonu, Brill 1887, s. 432.

⁹ Aynı eser, s. 432

¹⁰ Cf. *Tarih, Halife ibn Hayyât*, cilt 1, s. 193. aynı eser, s. 433.

¹¹ Balâzhurî, aynı eser, s. 434-435; *Tarih Halife ibn Hayyât*'ın baskı nüshasından (cilt 1, s. 226) el-Bûkân yanlış baskı ya da müstensih hatasından el-Mûkân olarak yazılmıştır.

¹² *Tarih Halife ibn Hayyât*, cilt 1, s. 173, 198 ve 226; *Futûh el-Buldân*, s. 423-435.

değişik Türk boyları ve onların şefleri tarafından iskân ve idare edildiğine işaret eder. Zâbul kralları ve Beyrûnî tarafından kaydedilmiş gelenekte işaret edilen Kabul'inkiler, Balucistân ve Gandhara bölgeleri gibi, Hindistan kara parçasının bazı sınır bölgeleri dahil olmak üzere, İran'ın güney doğusunda geniş bölgelere hakim olmuş olan Türk ırkına mensupturlar. Şimdi Beyrûnî'den intikâl eden şekliyle Kâbul'ün Türk şahları konusuna geçebiliriz.

Beyrûnî Yoluyla İntikâl Eden Bilgiler:

Beyrûnî hicrî beşinci yüzyılın (M. S. 11. yüzyıl) ilk çeyreğinde Taḥkîkû mâ li'l-Hind veya INDICA adlı muazzam eseri için bilgi toplarken Peşâver bölgesinde (Pakistan) Beyrûnî zamanında da devam etmekte olan aşağıdaki rivayetleri kaydetmiştir. Bu rivayetler konumuzu ilgilendiren tarihi muhtevası içinde ele alındığında (italik işaret edilen kısımlarda Edward Sachau'ın İngilizce çevirisi tadil edilerek sunulmuştur) aşağıdaki gibidir: ¹³

"Bunların aslen Tibet'li⁽ⁱ⁾ olduğu söylenen ve merkezleri Kâbul'⁽ⁱⁱ⁾de bulunan Türk kralları vardı. Onlardan ilki olan Barhatigin bu ülkeye geldi ve Kâbul'de bir mağaraya girdi. ... Bunun üzerine halk onu Tanrı tarafından kral olarak seçilmiş mucizev. bir varlık olarak tanıdı, ona saygı gösterdi, ve o Kâbul Şahlığı payesiyle bu bölgelerde hükümdarlığını kurdu. ...⁽ⁱⁱⁱ⁾ Malesef Hintliler (el-Hind)^(iv) olayların tarihi sırasında fazla dikkat etmezler, krallarının tarihî silsilesi bakımından çok dikkatsizdirler, ve bilgi için zorlanırlar ve ne söyleyeceklerini bilmez, şaşırırlar ve bu durumda kulaktan kulağa kaptıkları hikayeleri aynen tekrarlarlar. ... Bu krallar dizisindeki krallardan biri Kanik idi, ki Puruşavar'ın Vihara'sını (Budist manastır) inşa etmiş olduğu söylenenle aynı kişidir. Bu sülalenin son kralı Lagaturman idi ve veziri bir Brahman olan Kallar'dı. Bu vezir, onu islâh etmek için zincire vurdu ve hapsedti, fakat sonra yöneticilik çok tatlı geldi; serveti onun planlarını yürütmesini sağladı ve böylece kraliyet tahtını işgal etti. ... Ondan sonra, memleketi Samand (Samanta), Kamâlu, Bhim (Bhima), Caypal (Jayapala), Anandapala ve Tarojanapâla (Trilo-

¹³ Tam metin için bkz. Beyrûnî, *Kitâb ma li el-Hind* vs. (i) Arapça metin Hyderabad, Deccan, Hindistan 1377 H./1958 M., s. 348-350; (ii) *Alberuni's India*, İngilizce çevirisi. Edward C. Sachau, Londra 1910, cilt 11, s. 10-13.

canapala) adlı Brahman krallar idare etti. ... Sonuncusu Hicrî 412 (M. S. 1021), onun oğlu Bhimapala da 5 yıl sonra (M. S. 1026) öldürüldü. ... Hintli şâhların sülâlesi^(v) burada tükenmiş ve şimdi hanedandan hiç bir eser kalmamıştır.”

Beyrûnî'nin ifadesine göre, tarihleri ve kronoloji konularında hiç de dikkatli olmayan bir millet tarafından kulaktan kulağa intikal ettirilen ve Beyrûnî süzgecinden geçerek bize kadar gelmiş olan bu bilgi üzerinde çok düşünülmüş ve mübalağalı bazı sonuçlandırılmalara konu teşkil etmiştir. Hicrî beşinci yüzyıla (11. yüzyıl) kadar giden erken devirlerden kalma bu metinde başkentleri Kâbul olan ve hakimiyetleri Hint'in kuzey kısmına (Gandhara bölgesi) kadar yayılan Türk krallarının (60 nesil) uzun bir çizgisinin var olduğunu açıkça gösterir. Fakat bazı modern tarihî yazılarda, bu krallar Hindikuş'un ötesine güçlerini yayan ve Kâbul'un kralları olarak kendilerini kabul ettiren, fakat aslında Hindistan'ın Hintli idarecileri oldukları tezi ileri sürülmüştür.

Metne Ait Açıklama :

Bu karışıklık esas olarak Beyrûnî metninin Edward Sachau tarafından yapılmış İngilizce çevirisinin bazı yorumlara muhtaç durumda olmasına bağlı olarak ortaya çıkmış gibi görünür.

(i) Orjinal Arapça metinde ilk cümle “*ve kad lahum mulûkun bi Kâbul*”dür. Eğer kelime kelime çevrilirse, şöyle olur: “Ve onların Kâbul'de kralları vardı.” Sachau bu cümleyi “Hindistan'ın Kâbul'de oturan kralları vardı”, şeklinde çevirmiştir. Oysa, Hindular terimi asıl metinde yoktur. “Onlar”la Beyrûnî Hindistan'ın Hindularını veya sadece Hindistan'ın en kuzeyindeki Hindu dinî topluluklarını da kastetmektedir. Onun yaptığı bu atıf kuzey bölgelerinin kendi yerli ahalisine (Gandhara krallığının bir parçası olan Peşaver'in, yani Ohindin ve Taxilla'nın ahalisine) aittir. Bu ifade ve haberler eskiden Kâbul'ün Türk krallarının hüküm sürdüğü bölgelerindeki insanlarla ilgilidir. Bu bölgenin halkı Hindu olmaktan fazla, büyük bir çoğunlukla Budustti.

(ii) İkinci olarak asıl metin, yani “*Atrâk kıl fi aşlihîm annahum kânû min at-Tibbat*” Sachau tarafından “Tibet kökenli oldukları söylenen Türkler” şeklinde verilmiştir ki bu aslında hatalı olmakla birlikte sanki gerçekte bu kavimlerin Türk olmayıp Tibet'li olduğu izlenimini yaratmaktadır.

(iii) Daha aşağıda, her ne kadar Beyrûnî, el-Hind sözcüğünün geniş kapsamlı olarak, burada da diğer yerlerdeki gibi *Hint halkı* şeklinde etnik ve coğrafi bir ifade ile (al-Arab'ın "Araplar", el Furs'un "Farslar", vs. anlamında kullanılması gibi) bir grup anlamında kullanmışsa da Sachau da Beyrûnî'nin el-Hind kelimesini asıl metinde (*ve lav lâ anna el-Hind*) "the Hindus" yani Hindular şeklinde çevirmiştir.

(iv) Burada iktibas ettiğimiz bu ifadenin orta kısmında ve sonlarında *Şâhiyet* veya '*el-Şâhiyet*' kelimesi ile karşılaşılmalıdır. Kelime olarak Şâhiyet, şâhlık veya krallık anlamına gelmektedir. Bu metin kısmının Edward Sachau çevirisi şöyledir: "ve gerçekte o, bu memleketleri nüfuzu altına aldı ve onları Kâbul Şâhiyyesi unvanı altında yönetti." Fakat bu yöneticilerin adı Şâh'tır, Şâhiyye değildir. Hiç bir tarih Şâhiyye unvanı ile herhangi bir Kâbul kralı zikretmez. Fakat Sachau'nun çevirisinde (aşağı bakın) görüldüğü şekliyle, yani Şâhiyye, sadece bu Kâbul kralları için değil, fakat aynı zamanda, daha sonra Gandhara bölgesinin Brahman yöneticileri için de hanedan adı olarak alınmıştır. Kâbul'ün Türk yöneticilerinin kraliyet unvanı Kâbulşâh, Kâbul'ün Şâhu idi; Beyrûnî'nin Kâbul şâhlığı ifadesinin delalet ettiği şey bu kralların Kâbul'ün kralları olduğu vakıasıdır. Çağdaş raporlara dayanan erken tarih kitaplarında, Kâbul'ün bu Türk yöneticilerinden Kâbul şahları kraliyet unvanıyla söz edilir. Başka eserlerinde de Beyrûnî'nin kendisi bu Kâbul'lü yöneticileri Kâbulşâhlar diye zikreder.¹⁴ Kendisini Kâbulşâh diye adlandıran Barahatigin, bu geleceği başlatmış gibi görünüyor. Anlaşıldığına göre, kendisinden sonraki başka yöneticilere benzer unvanlar kullandılar. Böylece Zâbul'lü komşu Türk kralları Zâbulşâh veya Zâbulânşâh şeklinde adlandırılmağa başladılar.

(v) Daha sonraki kısmında Sachau *el-Şâhiyat el-Hindiyat* sözünün anlamını, "Hindu Şâhiye hanedanı" olarak ifade etmiştir. Oysa bu ifade tarzı Beyrûnî'nin aslında demek istediğine tekâbül etmemektedir. Yukarıda (iii) olarak işaretlenmiş paragrafta açıklandığı gibi, *el-Hind* sözü ile Beyrûnî Hintlileri kastetmiştir. O, Hindistan'ın kuzey sınırının *iç kısmındaki* yöneticilere işaret ederken, onların sülâlesini, "Kâbul şâhlığından" ayrı olarak, "el-Şâhiyat el-Hindiyat", yani "Hint Şâhlığı" şeklinde göstermiştir. Her ne kadar, Beyrûnî el-Şâhiyat el-Hindiyat ifadesini (daha önceki Kâbul Şâhlığı ifadesini örnek alarak) kullanmışsa da Türk efendi-

¹⁴ *Alberuni's India*, Sachau çevirisi, cilt 11, s. 10.

sinin tacını gaspetmiş ilk Brahman kralının efendisinin kraliyet unvanı olan Şâh lakabını da kendisi için kabul ettiğini özellikle zikretmez.

Bir Değerlendirme:

Bu söylenenlerle Beyrûnî'nin verdiği bilginin içeriğinde genellikle aşağıdaki ihtimallerin ortaya çıktığı söylenebilir:

- a) Kâbul'ün Türk Şâhları, yani Kâbul Şâhları, Hindistan tarafına da kendi hakimiyetlerini yaydılar ve Brahman vezir Kallar, son Kâbul Şâhı Langturman'ı devirinceye kadar gerek Kâbul'ü Kâbul'deki merkezlerinden ve gerekse Gandhara bölgesini idare etmeğe devam ettiler.
- b) Kâbul'ün Türk Şâhları aynı zamanda Hint'li uyruklarını da egemenlikleri altında bulundurdıkları ve böylece Hint topraklarını da yönettiklerinden, o bölgede de bir idarî başkentleri vardı. Bu başkent, aynı zamanda kışlık başkent hizmeti gören Peşâver ya da Ohind'di.
- c) Brahman vezir Kallar Kâbul'ün son Türk Şâh'ını devirmişti, fakat metinde, onu nerede devirmiş olduğundan söz edilmemektedir. Bununla beraber, Beyrûnî'nin anladığına göre, bu tahttan indirme işi Kâbul'de vuku buldu. Nitekim, Beyrûnî; Kanunî Mesudî adlı eserinde kısaca şöyle demektedir: "Kâbul Kalesi onların hükümdarlarının ikâmet yeri olarak kullandıkları başkentleriydi; ilkin Türkler, sonra Brahmanlar için durum böyleydi."¹⁵ Bu ifade tarzı Kallar ile ardıllarından, yani selefierinden bazılarının memleketi Kâbul'den idare ettikleri anlamına gelir. Demek ki, Ohind'i daha sonra başkent olarak kullandılar.
- d) Bu değişimin ne zaman ve hangi koşullar altında ortaya çıktığı kesinlikle bilinmemektedir. Hikâye rivayete dayandığına göre, ayrıntı bakımından noksansız olması pek de mümkün değildir. Kallar'ın zamanıyla, Jaipal'ın iktidarı alıp başkentini Ohind/Waihind olarak belirlemesi arasında, kaç devlet yöneticisinin hükümdarlık ettiği hususunu da belirlemek güçtür. İlk Kallar sülâlesi, ondan önce olduğu gibi, gerek Kâbul ve gerekse Gandhara bölgelerini

¹⁵ *El-Kanûn el-Mesûdî*, Haydarabad 1374/1955, cilt 2, s. 574:

قلعة كابل مستقر ملوكهم
الترك كانوا ثم البراهمة.

Kâbul'den yönettiler. Ve, aynı zamanda veliahtlarının ikâmet yeri olan Peşâver/Ohind'i kışlık başkenti olarak kullandılar. Belki de çok geçmeden, bir kral naibi prens kendisini Peşâver/Ohind'de müstakil olarak kral ilan etti, yahut da Kâbulşâh kendi isteğiyle Hint bölgesi egemenliğini ona bağışladı. Böylece, Kâbulşâhların torunlarının ikinci bir kolu, merkezleri Peşâver/Ohind olmak üzere, idarelerini Gandhara bölgesinde kurdular. Arada bir ya da daha çok sülale değişmesi (ya da değişmeleri?) bulunduğu muhtemel olmakla beraber, bunlar bu bölgede egemenliklerini sürdürürler ve Jaipal (ya da babası?) tarafından kurulan Pala sülâlesi, bu sülâleler dizisinin sonuncusu olmuş oldu Kâbul'deki Kâbulşâh, müslümanlığı, İslâm Dünyasına ilişkin olarak bemimsediği politika gereği, kabul etti.

Bu noktada İslâmî devreye ilişkin olarak o çağın kaynaklarada yanılığa yer bırakmayacak biçimde kayıtlı bulunan olaylara dönebiliriz.

Balâzhurî tarafından özellikle zikredildiği gibi,¹⁶ Rutbil ve Kâbulşâhlar, ilk defa Muaviye'nin zamanında (661-680 Hicrî) mağlup edilmişler ve sık sık riayetsizliğe uğrayan antlaşmalarla Halifeye vergi vermeğe başlamışlardı. Halife Mehdî'nin zamanında (775-785 Hicrî) Rutbil *Zâbulis-tân'ın Meliki* idi; *Hinhil Kâbul Şâhı* idi; Şihr de *Bamiyân Meliki* idi.¹⁷ Rutbil ve Şihr bunların kişisel adları olmayıp, onların etnik hanedanlık unvanları idi, ve onların hanedanlık çizgisi Hicrî yedinci yüzyıldan beri süregelmiştir.¹⁸ Böylece "ilk" ve "sonraki" Rutbiller adlarıyla Halife Abdülmelik'in tahta çıkması (685-705 Hicrî) sıralarındaki ve onu takibeden dönemdeki olaylarda karşılaşılmaktadır.¹⁹ *Hinhil* adı da²⁰ iktidardaki Türk Kâbulşâhın etnodinastik adı idi. Abbâsî halifesi Me'mûn'dan önce Merv'de Hicrî 199, Miladî 814'de²¹ İslâmiyeti kabul eden Mahrab Bana Domi son Kâbulşahı (Kâbul'ün Şâhı). Adından anlaşılacağı üzere, Mah-

¹⁶ Balâzhurî, *aynu eser*, s. 397.

¹⁷ Cf. el-Ya'kûbî ibn el-Vadîh, *Tarih*, M. Hautsma, Leiden 1883/84.

¹⁸ Rutbil ve Kâbulşâh erken Ümeyye Devri yıllıklarında görülür. 'Rutbil' ve Şihr de şair Farazdak'un bir şiirinde zikredilir (*Divân*, ed. Savi, Kahire, s. 325: رتراجع الطراداء إذ وثقوا بالأمن من رتبيل الشعر.

¹⁹ Cf. Balâzhurî, *aynu eser*, s. 399.

²⁰ Farklı yazma nüshalarda, bu ad *Hinhil*, *Hinkcil*, ve bunlara benzer şekillerde olup, tekrar üzerinde düşünülmesi gerekir.

rab (Mahrath, Maharath) muhtemelen bir Brahman Kâbulşahı idi. Türk kâbulşahlardan Brahman Kâbulşahlara olan geçiş, muhtemelen, (Lagturman'ın mensub olduğu) Hinhil sülâlesinin yerine Mahrab sülâlesinin geçtiği sırada, yani M. S. 705'le M. S. 814 tarihleri arasına rastlayan bir tarihte vuku bulmuş olmalıdır.

²¹ Balazhurl, *aynı eser*, s. 402; Azrâki, *Ahbâr Makkah*, ed. Wüstenfeld, Leipzig 1858; Azrâki'nin referansını tartışmak için, bkz., Ghafoor M. A., *Ancient Pakistan*, cilt 2, 1965-66, s. 4-12.

FÂRÂBÎ'NİN VATANINDA İKİ KÜLTÜR MERKEZİ KENGÜ-TARBAN (D) VE SAYRAM

EMEL ESİN*

Tarhan-oğlu Uzluğ'un oğlu Muhammed-oğlu Muhammed Fârâbî'nin, vatanı "Türk beldelerinden" ayrılıp, Yakın-doğu'ya yönelmeden önceki kültürünün birkaç görüntüsü, bu çalışmada, doğduğu Vasiç kalesi ufuklarında, araştırılacaktır. Feylesofun doğduğu Kengü-tarban(d) vâhasının başka adları Utrâr, veya Utrâr-band, veya Fârâb, veya, doğusundaki dağlara atfen, Karaçuk idi. Arayış yolları, bu vâhadan, az doğudaki diğer merkez Sayram-İspicâb'a, bazan da, eski Türkçe adı Yençü-Ögüz (İnci ırmağı) olan Sır-deryâ ile Amu-deryâ vâdilerine uzanabilecektir (harîtaya bkz.).

Kengü-tarban² isminin ilk yarısı, bu çevrede yaşayan kadim bir kavmin adı ile alâkalıdır. Bu millete, *Avesta*'nın *Yaşt* denen ve mevcûd nüshaları M.3-4'ncü asırlar İrânî lehçesinde olan bölümlerinde, Kangha; ikinci milâdî yüzyıldan Çin târihlerinde, K'ang-chü; sekizinci asırdan bir Kök-Türk kitâbesinde ise, Kengeres denmektedir. Kengeres³ devleti, milâdî beşinci asırdan önce, Fârâbî'nin vatanı da, Yençü-Ögüz vâdisinde ve az cenûbdeki Taşkent çevresinde idiler. Beşinci asırda ise, cenûb cihetinde Sogdak iline ve batıda, Amu-deryâ ötesine, hatta Kafkasya'ya kadar ilerlemiş idiler. Kengeres kavminin aslı ırkı mensûbiyeti münakaşalı olup, eldeki tek vesîka, Çin târihinin, onları, doğu ve cenûb komşuları Hunlar ile Kuşan boylarına benzetmiş olmasıdır.⁴ Milâdî yedinci ilâ dokuzuncu asırlardan bir Çin kaynağındaki bir ad, Türkçe Kaŋgarlıq şekline ircâ edilmekte.⁵ Kök-Türk kitâbesindeki Kengeres adı da, Kangar ili er-

* Ortaçağ Orta Asya Sanatı Tarihi Uzmanı; Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Bilim Kurulu eski üyesi (1914-1987) (Bkz. *Erdem*, cilt 3, s. 106-307).

¹ Bayhakî, s. 30-35. İbn Abî Uşaybi'a, s. 603-609. İbn Hallikân, cilt 5, s. 153-57. Safedî, cilt 1, s. 106-107.

² Klyastorniy, s. 155-61. Smirnova, s. 237. Esin, "Fârâbî", s. 95.

³ Klyastorniy, s. 165-66. Başka kaynaklar: Esin, "Fârâbî", s. 81-140.

⁴ J.J.M.de Groot, *Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens* (Berlin 1926), s. 10-12, 15, 27, 40, 47, 50, 93, 96, 103-104, 118, 122, 132, 166, 182.

⁵ Yu.A.Zuev, "Tamgı loşadey iz vasaľnux knyajestv", *Trudy Instituta istorii arxeologii etnografii Akademii Nauk Kazaxskoy SSR*, cilt 8 (AA., 1960), not 7.

leri manâsına alınmaktadır ve Keŋgeres ilinde batılı Türkler bulunduğu ifâde edilmiş.⁶ Târihî Türk boyları arasında Kaŋlığ adını taşıyan olduğu gibi, M. onuncu asırda, Peçeneglerden üç kabîle, Keŋgeres ahfâdı bilinirdi.⁷

Arkeolojik malzemeye gelince, geçen neslin Keŋgeres'e atfettiği kalıntıların bir bölümünün Kök-Türk devrinden olduğu anlaşıldı. Fârâbî'nin doğduğu vâhanın büyük şehri Keŋgü-tarban ile komşu Sayram da, eğer ilk olarak değil ise, Kök-Türk zamânında, yeniden inşâ edilmişti.⁸ Fârâbî'nin doğduğu asırda, Keŋgü-tarban vâhası, "Türk beldelerinde" diye anılırdı.⁹ Türgiş devleti (658-766) başkentlerinden Taraz yakın olmakla, Keŋgü-tarban'da çok Türgiş sikkesi bulunmuş. Taraz ve çevresi, 766-840 arasında Karluk devletine geçince, Karluklar da, Fârâbî'nin vatanında, çoğunluğa erişti. Diğer taraftan, başkentleri Yençü-Ögüz ırmağının Aral gölüne döküldüğü Yaŋgı-şehr'de bulunan Oğuzlar da, aynı çevrede idiler.

Kültür bakımından, muhtelif cereyânlar, Keŋgü-tarban'da buluşarak, zengin bir netîceye varılmıştı. Türklerin aslı dîni, doğu Asya geleneğinde, gök-yer-atalar ibâdeti idi.¹⁰ Gök tanrısının hâkimiyetinde, semâvî cirmeler, atalar, yer-su "kut"ları (rûhları), vahdet-i vücûd nazariyesine benzer bir birlik hâlinde düşünülüyordu. Doğu Asya'da başlayan bu âlemsûmûl görüşe, zamânımız târihçileri, Universalism, veya Universism demektedir. Kök-Türk Hakanlığının cenûba ve batıya yayılması ile, o illerde hâkim dînler de Türkler'de revâc buldu. Mogoç (Muğ) ve Mani itikadları, iyilik ve kötülük tanrılarının savaş hâlinde gören ayrıncı (thenevî: *dualist*) mâhiyetleri ile, Türklerin Universalist geleneğine pek uymamakla, daha az ilerleme kaydetti.¹¹ Burķan (buddha) dîni, Universalism'e gittikçe yaklaşan bir vechede, bin yıl, bir çok Türklerin dîni olup, millî kültüre nüfûz edebildi.¹² Bizans'dan sürülen Nestûrî râhibler de, Hristiyanlığın bu mez-

⁶ Klyastorniy, s. 73, 153, v.d., 161 v.d

⁷ K.Dieterich, *Byzantinische Quellen zur Laender und Völkerkunde* (Leipzig 1912), cilt 11, s. 55, 59; Kaŋlığ: not 5 v.d.

⁸ Akışev-Baypakov-Erzakoviç, s. 71-90; Bernştam, s. 87. Bu şehirlerin târihi: Esin, "Fârâbî" ve aynı eser, *İslâmiyetten önceki ...*, indeks, tarayarak bakınız.

⁹ Esin, "Fârâbî", s. 98'de kaynaklara bkz.

¹⁰ Kaynaklar: Esin, *İslâmiyetten önceki ...*, s. 43-49, 86-102, 136-40. Aynı eser: "Fârâbî", s. 108-110.

¹¹ Kaynaklar: E.Esin, "Notes on the Manichean paintings of eastern Turkistan", *Proceedings of the Sixth congress of Iranian art* (Tahran 1976), Kısa bilgi: aynı eser, "Fârâbî", s. 98-99; aynı eser, *İslâmiyetten önceki ...*, indeks, "Mani" ve s. 133-34.

¹² Kaynaklar: Esin, *İslâmiyetten önceki ...*, s. 59-68, 127-33, 136-42.

hebini, az nisbette, yaydılar.¹³ Fârâbî'nin Yunan felsefesi ile temâsı ise, bugünkü Türkmenistan'da, Merv'de yetişmiş hocalar vâsıtası ile başladı.¹⁴ Bizans, Hristiyanlığı kabûl edince, Eflâtûn felsefesinin İskenderiye'deki son müridleri, İslâm topraklarına, ilk önce Antakya'ya, sonra Merv'e gelmişlerdi.

İslâm,¹⁵ Fârâbî'nin devrinde, Türkistan'a yeni yayılmakta idi. İslâm'ı, 840 sıralarında kabûl eden Keṅgü-tarban çevresi, daha şimâl ve batıdaki gayr-i Müslim Türklerin sınırında bulunuyordu. Fakat, pek çabuk, âbidevî câmiler, *ribât* denen, hem askerlik, hem dîn ilimlerini öğreten müesseseler, türbeler yükselmiş ve Sayram ile Taşkend, Türk-İslâm Dünyasının ilk merkezleri olmuştu. Fârâbî'nin ölümünden az sonra, M. 961-70 sıralarında, *Kur'ân-ı Kerim*'in tercümesi yapılırken, Taşkend ve Sayram'dan da ulemâ katkıda bulunmuşlardı. Prof. Z. V. Togan, ilk Türkçe tercümelerin metninde, bu çevre lehçesinin izlerini görmekte idi. Keṅgü-tarban'da da yüksek ilim adamları yetişmişti. *Divân'ul-adab*'ın müellifi İbrâhîm-oğlu İshâk (öl. 350/961) ve *Şahâh* adlı tanınmış lugatı yazar ve aynı zamanda, hattât olarak ün salan Hammâd'ul-Cavharî (öl. 393/1003), Keṅgü-tarban vâhasında doğmuşlardı.

Bu harsî birikimin, Fârâbî'nin eserlerindeki bazı izlerine, mûsikî bahsi ile başlanabilir.¹⁶ Milâdî beşinci asırda, Sogdak iline de uzanmış bulunan Keṅgeres çevresinin mûsikî târihi, son zamanlarda, arkeolojik çerçevede, Kank şehri ve Toprak-kale sarayı harâbelerinde, heykellerde (lev. I/a)¹⁷ ve duvar resimlerinde (lev. I/b)¹⁸ aranmakta. Çin târihi şunu kayd ediyordu: 568 yılında, Çin fagfûruna gelin gelen bir Kök-Türk Hakan kızının maiyetinde, Kök-Türk ve Orta Asya musikişinasları bulunuyordu. Bunlar arasında, Keṅgeres ilinden de bir heyet var idi. Yine bir Çin kaynağı.

¹³ *Aynı eser*, s. 134-35.

¹⁴ Ibn Abî Usaybî'a, s. 604-605.

¹⁵ Ibn Havnkal, s. 456, 485, 488; Ibn Hurdâzba, s. 31; Makdisî, cilt 1, s. 273-74. Başka kaynaklar: Esin, "Fârâbî", s. 97-98, 109-110 *Aynı eser, İslâmiyetten önceki ...*, not IV/24.

Arkeoloji: Akışev-Baypakov-Erzakoviç, s. 66-71; Âlimler: Togan, s. 19; Yâkût, cilt 3, s. 266-73; Sam'ânî, cilt 5, s. 116; A.Ateş'in Fârâbî, *İhşâ'ya* giriş, s. 4.

¹⁶ Târihi metinler: Liu, s. 466-67. Âletler: Eberhard, s. 201; Esin, "Fârâbî", s. 77; Sadokov, s. 108-110. Dede Korkut: Jirmunskiy, s. 618. Türkçe âlet adları: Sertkaya, s. 91-92, 204-209.

¹⁷ Buryakov, s. 23.

¹⁸ Sadokov, s. 121.

Keñgeres ilinin mûsikî âletlerini de bildirmektedir: Türkçe kopuz denen âletin cinsinden, dört telli üd; Türkçe, Çince den muharref olarak, Kung-kav veya çeng adı verilen, kânûn benzeri çalgı ve beş telli üd Dede Korkut'un, Yençü-oğuz ırmağı kıyılarında, kopuz çalarak, destân söylediği asırda, Fârâbî, aynı ilde doğmuştu. *Kitâb'ul-Mûsikî'*de, Fârâbî,¹⁹ devrin târihçileri gibi, Orta Asya'nın hepsine Horâsân demektedir, ancak. Horâsân doğusundan ve şimalinden, yani batı ve doğu Türkistan'dan da bahseder. Horâsân ve civârı ile alâkalı ve Çin kaynağının Keñgeres iline atfettiği âletlerden, Fârâbî, şunların üzerinde durmaktadır: Kendisinin icâd ettiği rivâyet edilen, kanûn²⁰ cinsinden âletlerin (Arabça *sanc*), ilk ve sonraki şekilleri anlatılmış. "Horâsân tanbûru" ismi ile Fârâbî'nin tanıttığı ve rabâb şeklini de teşmil ettiği âletin Türkçe adının "kısak" olduğu, Dr. O. Sertkaya'nın eserinden öğrenildi. Fârâbî, kopuz cinsinden dört telli ve ayrıca beş telli üd hakkında da bilgi verir. Birinci Hicrî asırda Mekke'de, bir Türk kölenin oğlu olarak doğup, Arab illerinde ilk üd çalan ve Raml makamını icâd eden Ibn Surayc'ı, Fârâbî, mükerreren anmaktadır. Fârâbî'nin "Nazariyât" dediği bölümde, şu anlatılmış: Ibn Surayc, istediği makamı tayin için, her biri ayrı ses çıkaran çingırakları, elbisesine takardı. Yine Dr. Sertkaya, çingırakların bir direğe asılmasından müteşekkil Türk musîkî âletinin eski adının "çung-sakay" olduğunu tesbit etti. Fârâbî'nin makam değiştirerek, dinleyenleri ayrı hallere soktuğuna dâir rivâyet ile alâkalı olarak, *Kitâb'ul-mûsikî'*de Hind mûsikîsinin hâl tevliid eden makamlarından bahsedilmektedir.

Hem mûsikî, hem hendese ve dolayısı ile, mimârî ile ilgili, benzer müşâhedeler, son yıllarda, Fârâbî'nin riyâzî ve başka risâlelerinde de kaydedilmektedir.²¹ Fârâbî, düz veya mücessem şekillerin nasıl vücûda getirileceğini de göstermekte ve ilâveten, bunların kosmolojik manâları olabileceğini, bazan, bildirmektedir. Fârâbî'nin böyle remzlere işâretleri, İç Asya'da, mimârî şekillere atfedilen, kosmik mekân ve zamân seyri mefhumları ile alâkalı gözükebilmektedir.²² Bir misâl: Fârâbî, Türklerce de ge-

¹⁹ Fârâbî, *Mûsikî*, s. 57, 59, 63, 69, 502, 700, 787, 800-22. Muk.ed. Sadokov, s. 74, 108-110. Ibn Surayc: *Farac'ul-İşfanâni*, *Kitâb'ul-Ağâni*, (Kahire, H.1345), cilt 1, s. 250 ve indeks.

²⁰ Ibn Hallikân, cilt 5, s. 155-56.

²¹ Kaynaklar: Bulatov, s. 25-28, 221, 271. Hendesi şekiller: Fârâbî, *Hiyal*.

²² Çince temsil: Bulling, s. 9, 88 (*Huai-nan-tzu'dan*): "The way of heaven is termed circular. The way of the earth is termed square". Türklerde aynı remzler: Esin, "Balık and Ordu", s. 170-80, lev. II/a, b. Türk kosmolojisi: bkz. yuk. not 10.

çerli, kadîm bir Çin düstûrunu, sanki ifâde eder gibi, şöyle diyordu:²³ Semâvî cirmelerin felekleri kürrevîdir; insan hayâtı (ise), bir çizgiye benzer. İç Asya'da, gök ile insânî hayât sahnesi yer-yüzünün şekli timsâlleri, dâire, veya kubbe ile, dört, veya sekiz köşeli düzlük idi. Türkçe "tengri-lik" denen gök-tapınakları, Burkan mabedleri ve kâinâta hâkimiyet alâmeti olarak, Türk beylerinin "ordu"ları (makamları), böyle kosmografik manâlı tertîblerde yapılırdı. Fârâbî'nin vatanındaki bey "ordu"larından ikisinin, Taşkend Türk Tudun'larının Aktepe kalesinin (lev. II/a,b) ve Baba-ata kalesindeki meskenin (lev. II/c) rekonstitüsyonu, geleneğin şekli ifâdesini gösterir.²⁴

"Nazariyât" dediği bölümlerde, Fârâbî'nin, gerek musikî'ye, gerek hendeseye yaklaşımı, aynı usûlde idi.²⁵ Kendisinin hep ifâde ettiği gibi, Fârâbî, vahdet-i vücûd nazariyesine meyl ediyordu: Bütün kâinâtın tezahürleri, "ilk sebep" dediği ve "Tâm" olarak da tavsîf ettiği bir aslî kaynağın feyzinden, mümâsil şekillerde mertebelenererek, vücûd bulduğunu ifâde etmekte idi. Bu nazariyeye göre, şekiller noktaya kadar ve makamlar, Ibn Surayc'in tek sesli çingrağına kadar icrâ ediliyordu Fârâbî'nin vahdet nazariyesi, Fithâgôr ve Eflâtûn mektebelerinin tesîrleri olarak görülmekte ise de, Çin-Türk Universalism'inin kâinâtın oluşu tasavvuruna, daha da yakın olabilmektedir. Fârâbî'nin bu mevzûdaki bazı mefhum ve tabîrleri, universalist inançları da aksettiren Türk Buddhist metinleri ile karşılaştırılabilir. Fârâbî'nin *As-samâu'l-ûla* (en yüksek gök) dediği, Türk metinlerindeki, gök kutbundaki Altun-kazguk'a (Altın kazık) mümâsil olmaktadır, çünkü, gerek eski Türk kosmolojisine, gerek Fârâbî'ye göre, gök kubbe, o kutbun etrafında dönerek, gece ile gündüz ve

²³ Gök cirmeleri: *Ihsâ*, s. 97. Düzlükde çizgi: Ibn Abî Usaybi'a, s. 607'deki şiir (*Va hal nahnu illâ huşû* ...).

²⁴ Bu yazıda lev. II/ a, b (Aktepe): Filanoviç, 100 ve Buryakov, 46. Bu yazıda lev. II/c: Esin, "Balık and Ordu" lev. II/b (Baba-ata).

²⁵ Hendese için Youschkevitch, 81, Fârâbî, *Şarh al-Mustağlak*'ın İbrâncesinden: "On doit commencer l'étude avec un corps concret ... ensuite séparer des perceptions sensibles. ... On aboutit à la surface, à la ligne et finalement au point". Ibn Surayc'in çingrakları. Fârâbî, *Musîkî*, s. 57.

Diğer mefhumlar: Fârâbî, *Mabâdî*, s. 2, 3, 31, 34, 37-40, 52-53, 57-58. Aynı eser: *Ihsâ*, s. 89, 99. *Tâm*: Adnan, 461 ('*Uyûn al-masâ'il* 'den). Türk kosmolojisi "ırk"ları ve *raml*: Esin, "Astral". Kirmânî, s. 11-14, 17, 18. Fârâbî'nin bâtıl ilimleri reddiyesi: *Tazâkir*. *Huccat* hakkında şüpheler olduğunu Bodleian Library bildirdiği gibi, Prof. N. Keklik de teyyid etti. Ancak eser, Brockelmann'da ve Sezgin'de Fârâbî'ye atfedilir. Kürek kemiği falı: Fârâbî, *Tazâkir*, Arabça metin, 111, Türkçe "ırk" kelimesi kürek kemiği falı ile alakalıdır: Bang-Gabain, s. 243. İrû: Clauson, tarayarak bakınız.

mevsimler değişmektedir. Fârâbî, bu kutba, *vücûdu'l-avval* adını da verip o kutbdan feyz olarak, çift ve tek sayıların gittikçe çoğalması gibi, ikinci derece varlıkların ve daha sonra diğer mevcûdâtın mertebelendiği kanâa-tinde idi.

Çin-Türk düşüncesinde de, kâinât, makamı Kutb yıldızı olan aslî ve tam varlıktan sudûr edip, Türkçe “yaruk” ve “kakanğ” (Çince *yang* ve *yin*) denen ikinci varlıklar olmuş ve tek ile çift sayılarını da temsil eden bu iki umdenin muhtelif sayılarda karışmalarından, mevcûdât sırası mer-tebelenmiş idi.

Çin-Türk kosmolojisinin, bu mefhûmları temsil eden ve Türkçe “ırk”, veya “irü”, Çince *kua* denen, tek ve çift noktalardan, veya çizgi-lerden müteşekkil işaretleri, eski Türkçe adı ile “belgü”leri de vardı. Bunlar, astronomi ve astrolojide olduğu gibi, vücûd da kâinâtın benzeri sayılmakla, tıbbî risâlelerde ve fal bakmak için de kullanılırdı. Fârâbî’den üç asır sonra, Kirmânî’nin *Taḥṣuk-nâma-i İlhan* adlı tıbbî eserinde ve fal kitaplarından anlaşıldığına göre, (Arabça *raml* adı altında gizlenmiş olarak), “ırk”lar, Yakın-doğu’da yaygın bulunuyordu. *Huccatu'l-âmâl jî şinâ’ati’r-raml va takvîmi’l-aşkâl* adlı ve “ırk”ların muhtelif kullanılışını gösteren bir yazmanın hâtimesi, eseri Fârâbî’ye atfetmektedir. Fârâbî bâtil inançları reddetmiş olmakla birlikte, o devirde, “ırk”ların ilmî sayılan manâları bulunduğu düşünülür ise, eserin Fârâbî’nin bir risâlesinden gelis-tirilmiş olabileceği hâtıra gelmektedir.

Vahdet-i vücûd nazariyesi ile Fârâbî’nin bağları, belki şöyle izâh edilebilir: Fârâbî’nin vatani, henüz bir kültür değişikliği safhasında bulunuyordu. Türklerin, aslî gök “teḡri”si dininden, İslâm’a, *Kur’ân-ı Kerim*’in²⁶ her tasvîr ve tasavvurdan münezzeh İlah mefhûmuna yeni geçilmekte idi. Fârâbî’ye atfedilen bir münâcât, hem bu geçiş merhalesini, hem de feylosofun görüşlerinin hulâsasını ifâde eder:²⁷

“Ey bütün varlıkların sebebi, O ki,
Hepsi O’nun feyzinden kaynak buldu.
Gök tabakalarının Rabbi ve Merkez
Yer-altı ve denizlerin ortasında.”

....

“Semâvî rûhların Rabbi!”

²⁶ *Kurân-ı Kerim*, XVI/74, XLII/13, CXII/4.

²⁷ İbn Abî Uşaybi’a, s. 606.

Fârâbî'nin eserlerinde görüldüğü sanılabilen, İslâm ve İslâm-öncesi Türk inançları ile Eflâtûnî tabirler karışması, Türk Sûfî edebiyâtında akisler bulacaktı. Burkan dîni kültürünün, ilk Horâsân Sûfî mektebi ve daha sonraki Uygur²⁸ devirlerinde, Sûfî düşünce ile temâslarının, Fârâbî ile alâkalı bir vechesi, az sonra belirtilmeğe çalışılacaktır. Burada, şu söylenebilir: Fârâbî'ye atfedilen münâcatda, "Kevnî vehmlerden kurtulmak" duâsı, Eflâtûn, müridi Plotinus'den çok, Horâsân Sûfî'lerinin, İslâm Peygamberi'nin fakr hakkındaki hadîsine şerhlerini hatırlatır.²⁹ Fakr mefhûmu, dünyânın hem maddî, hem hayâlî, vechelerinden, Fârâbî tabiri ile, "kevnî vehmlerden" arınmak demektir. Fârâbî, bu manâda, fakr içinde yaşamakta idi. Plotinus'deki belki istemeden iz bırakmış *dualist* düşüncelerden eser, ne Fârâbî'de ne de Türk Sûfî'lerinde görülür, çünkü onlar Universalism geleneğinden yetişmiş idiler ve Müslüman olarak, Kur'ânî âyetlerde,³⁰ nefste, her iki istidâdın bulunmasının, Hak ile bâtl arasında seçmek hürriyetinin bir âkıbeti olduğunu okumakta idiler.

Fârâbî'nın *Arâu Ahli Madîneti'l-fâzıla* adlı ve yine Eflâtûnî cumhurî-şehir mefkûresinden mülhem sayılan eseri, aynı zamânda, İslâm Peygamberi'nin Medîne'si ile alâkah görülebilir.³¹ Hikmet, Eflâtûnî şehirde, feylesoflar tarafından temsil edilirken, Fârâbî, hikmeti peygamberlerin gönlünde bulmaktadır. İslâm Peygamberi'nin Medîne'sindeki, ırsî sınıf farkı tanımayan ve ferde değer veren toplum düzeni, Fârâbî'nin asrında ve memleketinde, Müslüman Türkler arasında, veche almakta idi. Kengü-tarban'ın az cenûbunda, Sütkend'de, yeni İslâm'a geçen Karluklar ve Oğuzlar, bir mescid etrafında, şehir kurmuş idiler.³² Fârâbî'ye³³ göre, ferdler, ancak şehir hayatında kemâle erebilirdi, çünkü şehirde toplanan muhtelif meslek mensûbları, birbirlerine yararlı olabilmekte idi. Meslek teşkilâtına böylece işâret eden Fârâbî'den bir asır sonra, vatanı Kengü-tarban'da, surlu esnâf mahalleleri teşekkül etmişti.³⁴ Bu ve mümâsil arkeolojik kalıntılar, *Kutadgu-bilig*³⁵ deki, "kutu" denen meslekî topluluk-

²⁸ Bkz. dipnot 12.

²⁹ Kaynaklar, Esin, *İslâmiyetten önceki ...*, s. 149-51.

³⁰ *Kur'ân-ı Kerîm*, XXV/1, XXXIII/72, XCI/7-8 ve 'Abd'ul-Bâqî, fihrist, tarayarak bakınız.

³¹ Kaynaklar: Esin, "Madînah".

³² Kaynaklar: Esin, *İslâmiyetten önceki ...*, indeks, tarayarak bakınız.

³³ Fârâbî, *Madîna* bölüm XXVI.

³⁴ Baypakov-Erzakoviç, s. 146-47.

³⁵ Clauson, tarayarak bakınız.

ları izâh etmektedir. Fazîlethi cumhuriyet-şehir mefkûresi Türklerde yaşamış gözükmektedir. Ahî'lerin, 1360 yılına kadar Ankara'da mevcûd olan idâresi, bu tarzda idi.³⁶

Son olarak, Fârâbî'nin³⁷ insan üzerine görüşleri hulâsa edilirken, bunların da, Türk kültür geleneği ile bağlantıları olabileceği aklâ gelmektedir. Fârâbî, *Kur'ân* âyetleri³⁸ gibi, nefis (benlik) ile rûhu ayırt etmekte ve Kur'ânî *nafsu'l-emmâra* ile, *nafsu'l-mutma'inne* gibi mertebeler ön görmekte. Fârâbî'nin nefsin "kuvvet"leri hakkındaki tasnifi ise, Uygur Buddhist metinlerini³⁹ hatırlatır. Uygur tabîrleri ile, "belgürtme et-öz" (belirtme benlik) ile Fârâbî'nin tahayyül "kuvveti" ve Uygur Türkçesindeki "biliglig et-öz" (biligili nefis) ile, yine Fârâbî'nin *mufakkire* "kuvvet"i birbirlerine mûmâsil gözükmektedir.

Verilen misâllerin tesâdüfi olması imkânı, nisbeten, azdır, çünkü sözu edilen mefhûmlar, Fârâbî devrinde, Türkistan'da yaygın idi.⁴⁰

³⁶ Kaynaklar: F.Köprülü, *Türk Edebiyâtında ilk Mutasavvıflar*, (I., 1918), s. 237-43.

³⁷ Fârâbî, *Mabâdî*, s. 32-37.

³⁸ 'Abd'ul-Bâqî, indeks, tarayarak bakınız.

³⁹ Kara-Zieme, indeks, tarayarak bakınız.

⁴⁰ Esin, "Fârâbî", s. 99-107.

ADI MÜKERRER GEÇEN ESERLER VE KISALTMALAR

A: Ankara.

A.A: Alma-ata.

AF. ‘Abd’ul-Bâqî, *Al-Mu’cemu’l-mufahris li alfâz’il-Kurâni’l-Karim* (Kahire, H. 1328).

A.Adnan “Fârâbî”, *İslam Ansikolpedisi* (İstanbul 1948).

W. Bang-A.von Gabain, “Türkische Turfan Texte,ı”, *SEDTF*, 11, (Leipzig 1972)

K.A. Akışev-K.M.Baypakov-L.B.Erzakoviç, *Drevniy Otrar* (A.A. 1972).

‘Alî b.Zayd Zâhir’ad-Dîn) Bayhâkî, *Târîhu, Hukamâi’l-İslâm* (Dimaşk 1946).

K.M. Baypakov-L.B.Erzakoviç, *Drevnie Goroda Kazaxstana* (A.A. 1971).

A.N. Bernştam, “Drevniy Otrar”, *İzvestiya Akademiy Nauk Kazaxskoy SSR, seriya arxeologičeskaya* (A.A. 1951/3).

M.S. Bulatov, *Geometričeskaya garmonizatsiya v arxitekture Sredney Azii* (M. 1978).

A. Bulling, *The Meaning of China’s Most Ancient Art* (Leiden 1952).

Yu.F. Buryakov, *Po Drevnim karavannım Pıryam Taşkentskogo Oasisa* (T. 1978).

G. Clauson, *An Etymological Dictionary of pre-Thirteenth Century Turkish* (Oxford 1972).

E. Dieterici, *Al-Farabis Philosophische Abhandlungen* (Leiden 1898).

W. Eberhard, *China und Seine Westlichen Nachbarn* (Darmstadt 1978).

E. Esin, 1) “Astral”: “The Figurative astral representations of the Uyğur Turks”, *International Symposium on the Observatories in Islam* (I. 1980). 2) “Balık and Ordu”, *Central Asiatic Journal*, XXVII/3-4 (Wiesbaden 1983). 3) “Fârâbî”: “Fârâbî’yi Yetiştiren Kengeres Kültürü”, *İslam Tedkikleri Enstinüsü Dergisi*, VI/3-4 (I. 1976). 4) *A History of pre-Islamic and early Islamic Turkish Culture* (I. 1980). 5) *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş* (I. 1978). 6) “The Impact of the ideal of Madinat’un-Nabî on the Turks”, *International Congress on Seerat* (Pakistan 1976). 7) “Tengrilik” *Sanat Tarihi Yıllığı*, XII(I. 1983).

Fârâbî (Muhammed b. Muhammed b. Uzlug b. Tarhan), 1) *Buğyat'al-âmâl fî şinâ'at'ir-raml va takşûm'il-aşkâl*, Marsh 216, Bodleian Library. 2) *Hiyal: Kitâb al-hiyâlî'r-rûhâniyya va'l-asrârî't-tabî'iyya fî dakâyikî'l-aşkâlî'l-handasiyya*, ms no 324, Uppsala Üniversitesi Kütübhanesi. 3) *Ihşâ: Kitâb' al-Ihşâi'l-'ulûm*, A. Ateş terc. *İlimlerin Sayımı* (I. 1955). 4) *Madîna: Arâu ahl'il-Madinat'il-fâzila* (Târîhsiz Kahire bask.). 5) *Kitâb'ul-Mabâdî'il-mevcûdât (As-Siyâsat'al-Madaniyya)*, F. Najjar bask. (Beyrut 1964). 6) *Mûsikî: Kitâb'al-Mûsikî al Kabîr*, G.A. Haşba-A. Al-Hanafi bask.. (Kahire, târîhsiz). 7) *Tazâkir: Kitâb'at-Tazâkir fî İbtâl-i Ahkâm'in-nucûm*, Dieterici, I, 104-14; II. 107-86.

I: İstanbul.

Ibn Abî Uşaybi' a, ' *Uyûn'al-anbâ fî Tabakât'it-atibbâ* (Beyrut 1965).

Ibn Hallikân, *Vafayât'al-Â'yân*, I. Abbas bask., (Beyrut 1971).

Ibn Havkal, *Kitâb-u Sûrat'il-ar'z*, Kraemers-Wiet terc., *La Configuration de la Terre* (Paris 1964).

Ibn Hurdâzba, *Al-Masâlik va'l Mamâlik* (Leiden 1889).

V.M. Jirmunskiy, "Kitâb-ı Dede Korkud ve Oğuz Destânı", I. Kaynak terc., *Belleken*, XXVI/100 (A., Ekim 1961).

G. Kara-P. Zieme, *Ein Uigurisches Totenbuch* (Wiesbaden 1979).

Kirmânî (Ahmad b. Mahmûd Kıvâm-ı), *Tangsuknâma-i İlhan*, A. Gölpınarlı-S. Ünver bask. (I. 1939).

S.G. Klyastorniy, *Drevneturskie Runičeskie Pamyatniki* (M. 1964).

Liu Mau Tsai, *Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken*, (Wiesbaden 1958).

Mağdisî, *Ahsan'at-takâşim fî ma'rifati'l-aşkâl* (Leiden 1906).

R.L. Sadokov, *Muzikal'naya kul'tura drevnego Xarizma* (M. 1970).

Şafadî (Şalâh'ad-Dîn b. Halîl b. Aybeg), *Kitâb'ul-Vâfi bi'l-Vafayât* (Dimaşk 1959).

Sam'ânî, *Al-Ansâb* (Hyderabad, H. 1399).

SEDTF: *Sprachliche Ergebnisse der Deutschen Turfan Forschung* (Leipzig 1972).

O.F. Sertkaya, *Eski Türkçe Mûsikî Terimleri ve Âlet İsimleri* (Atatürk Kültür Merkezi'nde baskıda).

E. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, V (Leiden 1967).

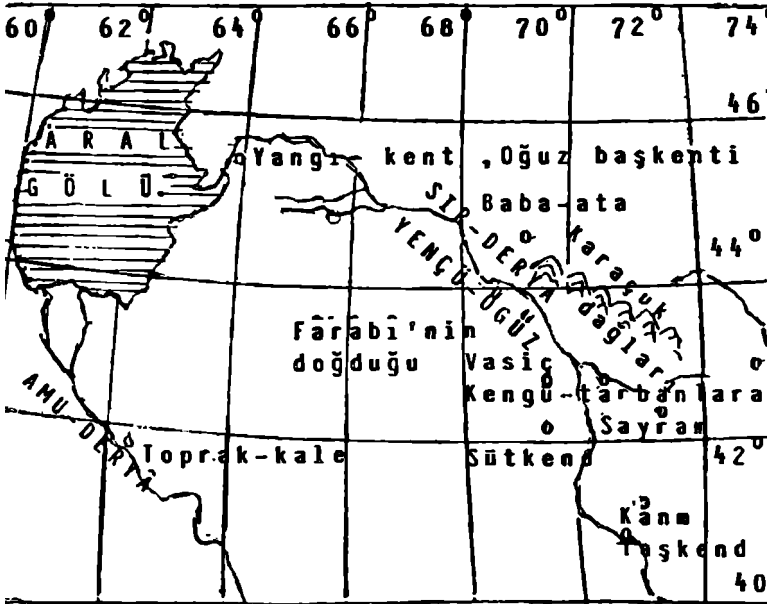
T: Taşkent.

KENGÜ-TARBAN VE SAYRAM

Togan, *Kur'ân ve Türkler* (I. 1971).

1, *Irşâdu'l-erib ilâ mâ'rifa'i'l-edib*, Margoliouth bask. (Kahire 1331).

Youschkevitch, *Les Mathématiques Arabes, VIIIe-XVe siècle* (Paris 1976).



FÂRÂBÎ'NİN VATANINI GÖSTEREN HARİTA

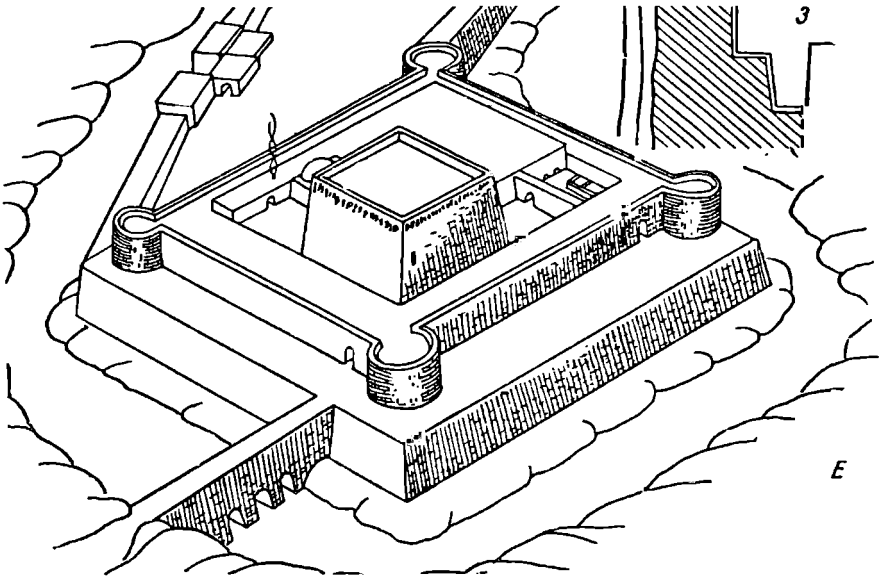
MAP SHOWING FÂRÂBÎ'S BIRTHLAND

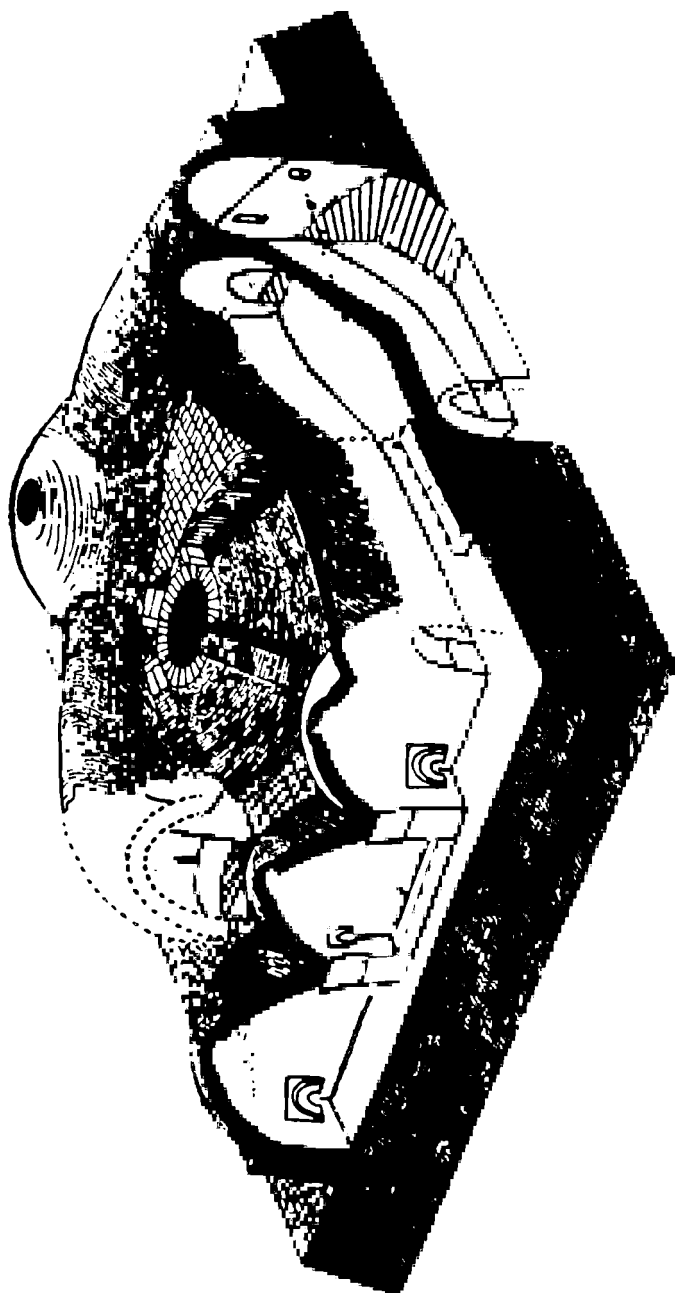
Esin
1985



0 10cm







BEYRÛNÎ'NİN RÛYASININ GAZANFER-İ TABRÎZÎ TARAFINDAN AÇIKLANMASI

M. MOHAGHEGH*

Çev. M. TÜRKER-KÜYEL**

İslâm dünyasının büyük bilgini Abû Reyhân Muhammed ibn Ahmed el-Beyrûnî, 440 H.'de ölmüştür. O, çok değerli eserler bırakmıştır. Bunlar arasında bulunan, *Risâla Abî Rayhân fî Fihrist Kutub al-Râzî*, Paul Kraus tarafından 1936'da Paris'te yayınlanmıştır.¹ Bu eserinde Abû Reyhân, Muhammedi ibn Zakariyyâ al-Râzî'nin eserlerini tasnif etmiş, kataloglamıştır. Tıp tarihine ve felsefeye ilişkin bazı konuları zikrettikten sonra, o, kendi çalışmalarını şöyle tasvir etmiştir: "Ben, Abû Bakr'in kitaplarını zikretmekle söze başladığım gibi, ayrıca bu konuyu senin bana bir keresinde sormuş olduğun kendi kitaplarımı zikrederek bitiriyorum. Bu kitaplarım, Ay yılına göre 65, Güneş yılına göre 63 yaşında olduğum 427 yılına kadar yazılmış kitaplardır. Hernekadar benim rüyâmın tâbirinin doğru çıkması beni şaşırtmaz ise de, doğru çıkması da beni şaşırtmadı."²

O, 103 kitap ve risâle zikrettikten sonra, burada rüyasım şu kelimelerle açıklar: "Rüyamın tabirine dair şunu bilmelisin ki: Kişi hernekadar, insanlar arasında en bilgisi ve akıllısı olsa da, yine de, daima, sıkıntıları atmak ister. Onun için, insan, iyi haberler alınca mutlu olur, kötü haberler alınca da üzülür. Fal baktırmak ister. Rüyalarla avunur. Geleceğe yönelik tahminlerin peşine düşer. Yıldız falına yönelir. Böyle günlerde, kendimi kınasam da, astrologlardan benim bir horoskopumu yapmalarını, doğum günüme göre hayatımın gidiş çizgisini çizmelerini ve ömrümün uzunluğunu hesap etmelerini istemişimdir. Onların aralarında keskin ayrılıklar oldu. Kimi daha onaltı yıl yaşayacağımı, kimisi de tüm ömür süre-

* Profesör, İslâm Ansiklopedisi Vakfı, Tahran, İran.

** Profesör Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.

¹ Bu eserin ikinci bir edisyonu M. Mohaghegh'in Farsça çevirisi ile birlikte 1973 yılında Tahran Üniversitesi tarafından yayınlanmıştır.

² Beyrûnî, *Risâla*, Kraus, s. 30; Mohaghegh, s. 26.

min kırk küsur yıl olacağını söyledi. Ben, daha o zamanlar elli yaşımdan fazla olduğuma göre, bunların hepsi yanlış idi. Başkaları altmıştan biraz fazla dedi. Bu arada kimisi eşzamanlı, kimisi peşpeşe gelen tehlikeli sancılar çektim. Bunlar benim kemiklerimi zayıflattı, bedenimi paraladı, beni her tür hareketten alıkoymuştu, duygularımı körletti. Hernekadar, yaşımın ilerlemiş olmasından dolayı yeteneklerim zayıflamış idiyse de bir müddet sonra iyileşmiştim. Bir gece, altmışbir yaşında iken şöyle bir rüya gördüm: Hilâl'in doğuşunu bekliyordum, onu bulunması gereken yerde arıyordum. Onun kayboluşunu farkettilim. Fakat, buna rağmen onu göremedim. Biri bana seslendi ve şöyle dedi: "Hilâl ile meşgul olma. Çünkü sen onu 170 kez göreceksin." Uyandığımda bu ondört Ay yılını ve iki aylık süreyi, Güneş yılına dönüştürmek için bundan beşbuçuk ay çıkardım. Bulduğum sonuç benim doğum zamanıma egemen olduğu söylenen büyük Merkür yılına yakın idi. Rüyamda işittiğim bu sesin getirdiği habere rağmen mutlu değildim. Bende ömrümün sonuna geldiğim, birkaç yıl daha yaşayacağım hissi var. İstedğim biricik şey, bitmemiş eserlerimi tamamlamak ve müsvedde durumunda bulunan eserlerimi tekrar gözden geçirip nihâi şekillerini vermektir."³

Kendisi bilgin bir zât olan ve Ghazanfer Tebrîzî olarak bilinen VII. yy. astronom ve astroloğu Abû İshâk İbrâhîm ibn Muhammed, Abû Rayhân'ın eserleriyle yakından ilgilenmiştir. O, bir eser yazmıştır. Amacı Abû Rayhân'ın rüyasını tâbir etmektir. Bu çalışmasına şu kelimelerle başladı: "Al-mushâta li risâlah al-fihrist wa hiya ka al-simâh li'l-risâlah allatî 'amelahâ al-İmâm al-raîs al-hakûm al-ajall burhan al-haqq Abû al-Rayhân al-Beyrûnî —Tanrı onun ruhunu takdîs etsin—fi fihrist ba'd taşânîfihî mâ'a 'asmâ' al-Kutub allatî haşalat 'indahû au waşala khabarûhâ min ta'rifât al-shaykh al-faylasûf abî Bakr al-Râzî—Allah ondan razı olsun."⁴

Bu kitabı yazmadaki maksadını şu cümlelerle açıkladı: "Biliyorum ki üstadın konuşmasını, rüyasını ve ömrünün uzunluğuna dair anlattıklarını okuyan ve bunlar üzerinde düşünen herkes bunu ve ölüm tarihini hesaplayabilir. Ben de onun eserinin sonuna, doğum tarihi ve yaşamış olduğu yıllara ve öldüğü vakte dair ne buldumsa eklemeyi uygun buldum.

³ Aynı eser, 42/38.

⁴ El-Muşâta'nın bir el yazması nüshası Hollanda'da mevcuttur. Bu konuda ilâve ayrıntı bilgisi için M. J. De Goeje, Th. W. Juynboll, *Catalogus Codicum Arabicorum* (E. J. Brill, 1907, s. 139)'a bakınız. Bu kitabın M. Mohaghegh tarafından hazırlanmış olan yeni bir yayını Tahran Üniversitesi Basımevinde basılmaktadır.

Böylece, arayanlar onu herhangi bir yerde aramayacaklardır. “Bu konudaki çalışma çok güç ve bu konudaki çalışmayı tamamlamak bu kişilerce imkansız olsa bile.”⁵

Eserin başında Ghazanfar işaret etmektedir ki: Üstadın doğuşu 362 H. yılına rastlar. Bu da *mihr-rûz*'a yani 342'nci İran yılının 16. Şehri-ver'ine, 1284. Yunan yılının 4. Eylül'üne tekâbül eder. Bu demektir ki, o, Beyrûnî'nin doğum günü Hermes ve Ptolemaios'un kurallarına ve kanaatlerine uygun olarak yapılmış astronomik ve astrolojik açıklamalarla yapmaya yönelmektedir. O, bu yolla, üstadın doğumuyla ölümü arasında uzanan zamanı yaklaşık olarak tayin edebilmiştir. Abû Rayhân'ın ölüm tarihini şu iki kaynağa dayanarak ve kesin olarak, şu şekilde belirlemiştir:

1. Bilgin İmam Abû al-Fadl Sarakhsi, *Jawami' al-Ta'âlim*'in müellifi, üstadın yakın öğrencilerinden ve dostlarından. Abû Rayhân'ın çalışmalarından birinin kenarına şunu yazmıştır: Bilgin hoca 440 H. yılının Recep ayının Cuma günü akşamı vefat etmiştir.

2. Başka bir bilgine göre, üstad, Ay yılına göre, 77 yıl 7 ay yaşamıştır.⁶

Bu duruma göre Ghazanfar şu sonuca varıyor: Doğum tarihiyle ölüm tarihi arasında 27492 gün vardır. Güneş yılına göre bu, 75 yıl, 3 ay, 4 gün eder. Rüya tarihi ile ölüm tarihi arasında 5577 gün vardır, bu da 15 ay yılına, 8 aya ve bir ayın yarısına veya ilk üçte birine eşdeğerdir. Bu yıllar 12 ile çarpıldıkta, aylar da ona eklendikte 189 ay eder, oysa rüyada vaad edilen 190 ay idi. Bu durumda fiili ölüm zamanı rüyadakinin bir ay farkediyordu.

Bu problemi çözmek için o, ilkin rüyaları ve çeşitlerini tartışmıştır. Abu Hâtim Nayrızî⁷ ve Shaykh Abu Ja'far Khâzin⁸'in cümlelerine dayanarak o diyor ki, rüyalar üç çeşittir:

1. Birinci nevî rüya Tanrı tarafından vahyedilendir, onun yorumuna ihtiyaç yoktur. Kendisi zaten gerçekliktir. Bu çeşit rüyayı ancak Külli Ruh ile ve fa'âl akıllarla birleşebilen arı ve temiz ruhlar görür. Bu, Brahmanların, bedenden kurtulup birleşmeye ve tanrısala bağlandıklarında tasvir ettikleri durumdur: “Al-zahiba min al-ta'annus ilâ al-Ta'ahhud wa

⁵ *El-Muşâta*, s. 78.

⁶ *Aynı eser*, s. 80.

⁷ İbn-i Nadim, *Kütüb el-Fihrist* (Tahran edisyonu), s. 337.

⁸ *Aynı eser*, s. 341.

al-Ta'alluh." Aristo buna *Al-Hâss wa al-Mahsûs Kitabı*nda tam bir bilgelikle mükemmelliğe ermiş ruh: "al-nafs al-tâmm al-kâmil al-hikma"⁹ diyor.

2. İkinci çeşidi, yorumu yapılabilen rüyadır. Bu çeşit rüyanın kaynakları hakkında Nayrızî diyor ki: Yıldızların hareketleri ve etkileri, ruh aleminde: "âlam al-anfus"da yansır.

3. Üçüncü nevî, duyuşal olmayan semere hasıl eden beden karışımlarından ileri gelen şartların sonucudur. Ghazanfar böylece demek istiyor ki, delili "Tannısal rüya"¹⁰ dediği ilk nevîden rüyaya dayanmaktadır. İlâhî şeylerin, bu yolla hâsıl olduklarında, küllîlere benzediklerini sözlerine ekliyor. O halde sayıların onlar dizisi (ûqûd) daha küçük parçalarına bağlanmadan işaret edildikte, nasıl ki onlar daha ziyâde mânevî âleme benzerlerse, işte öyle. Demek ki bu rüyada, önceden kestirilen sayı 190 ile ifade edilmiştir. 190'da ise onlar dizisinden biridir ve daha küçük parçalardan olan bir sayısı işaret edilmemiştir.¹¹

O, bu farkı göstermek için ikinci bir açıklama veriyor. Diyor ki: Rüyanın tarihi 424 yılının Şevvâl ayının yedinci günüdür ve Abû Rayhân'ın ölümü 190 ay sonra vukû bulmuştur; daha doğrusu, 190'dan bir ay kısa bir süre sonra.¹² Çünkü, bu Ay ayının ikinci gününün gecesi idi. Ortada bir kesinsizlik veya şüphe vardır; şöyle ki: Acaba bu sayı erişmiş olduğu yaşın aylarını mı, yoksa hilâli tutmak isteğinin sayılarını mı göstermektedir? Eğer bir kimse, hilâlleri sayarsa, rüyadan bir hafta önce görünen geçmiştir ve sâbık olmuştur. Ama eğer, gelecek hilâl hesap edilmiş ise, — ki bu da Zilkade ayının yeni ayıdır —, sayı önceden kestirileni tutmaz. Bu şüpheyi ortadan kaldırmak için Ghazanfar diyor ki: Zamanı, Şevvâl ayının ilk ayından itibaren saymalıdır. Zilkade'den itibaren saymamalıdır. Çünkü Şevvâl'in hilâli, rüyanın zamanına en yakın olanıdır.

Ghazanfar delilini başka bir delile dayandırıyor: Bu delili halkın anlayışına daha yakın buluyor.¹³ Diyor ki: Yılın her bir yeni ayı içinde

⁹ İbn-i Reshd, *Talkhiş Küâb al-Hıss Wa al-Mahsûs*, ed. H. Blumberg (Cambridge, Mass., 1972), s. 84.

¹⁰ Artemidorus of Ephesus, *Ta'bir al-Ru'ya*, (Damascus 1964) s. 32.

¹¹ *El-Muşâfa*, s. 83.

¹² Beyrûnî'nin Risâle'sinde metinde 170, ve haşiyede 190 yazılı olduğuna dikkati çekelim. Tebrizî'nin konuyu ele alışı 170'e değil, 190 sayısının doğru olduğu düşüncesine dayanmaktadır.

¹³ *El-Muşâfa*, s. 86.

Şevvâl ayı en çok istenir; çünkü o, Ramazan ayının bitimi hakkında bilgi verir, açlık ve susuzluğun zorluklarından kurtarır. Üstadın rüyasından önceki sıkıntılara bakınca, insan kolaylıkla şu sonuca varır ki: O, Şevvâl ayının yeni ayını gözetlemiştir.

Böylece Ghazanfar-i Tabrizî şu sonuca varıyor: Rüyadaki öngörü, üstadın ölümünün fiilen gerçekleşmemiş olduğu zamana tekâbül eder.

Eserin geri kalan kısmı, kişiliği ve geniş bilgisi açısından Beyrûnî'nin önemine taalluk eder. Bu da başka bir bildiriye konu olur.

BEYRÛNÎ'NİN ARAPÇA ESERLERİNDE KULLANILAN FARSÇA SÖZCÜKLER ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

ALI ASHRAF SADEGHI*

Çev: AHMET CEVİZCİ**

Beyrûnî'nin ana dili İran filolojisi uzmanları tarafından Harezmî adı verilen Aryâi dillerden bir doğu İran lehçesiydi. Bu lehçe, büyük bir olasılıkla, 7. ve 8. yüzyıllarda hâlâ kullanılmaktaydı. Birkaç on yıl önce Sovyet arkeologları tarafından bulunan malzemeden ayrı olarak, Beyrûnî'nin *Al-Âthâr al-Bâkiya*¹'sında içerilen dilbilimsel veriler, bu ilginç İran dilinden en eski malzemeydi. Beyrûnî yukarıda sözü edilen kitapta, Harezmî lehçesindeki ayların, bayramların ve burç evlerinin adlarını korumuştur. Harezmî bir yerel dil olarak, Beyrûnî'nin bilimsel eserlerinde kullanılmadı; o da, zamanının bilginlerinden bir çoğu gibi, bilimsel amaçlar için Arapçayı kullandı. Fakat onun İran'ın çeşitli kısımlarına seyahat ederken, günlük konuşmalarında kullandığı dil Farsçaydı ve o bu dili aynı zamanda *Al-Tafhîm*'inin çevirisinde kullandı. Farsça klasik biçimini 5. ve 6. yüzyıllarda almıştı; bilim adamları, ozanlar, yazarlar ve başkaları bu klasik biçimi kullandılar. Bununla birlikte, bu yüzyıllarda bile, dil bazen lehçe özellikleri gösteriyordu ve bazı sözcükler standard şekillerinden çok farklı bir şekle sahiptiler; bu özellikler Beyrûnî'nin *Al-Tafhîm*'inin Farsça baskısında görülebilir. Gazne'de yazılmış olmasına karşın, *Al-Tafhîm*'in dili Semerkant bölgesinde yazılmış kitapların belirli dilbilimsel özelliklerini sergiler ve bunların yanı sıra, büyük bir olasılıkla, Harezmî lehçesinin özelliklerinin etkisini gösteren bazı başka şekillere de rastlanır. Buradaki-ler birçoğu arasından seçilen bazı örneklerdir:

Beyrûnî'nin *Al-Tafhîm*'inde kullanılan Şekiller
âfâz "ses"
abyûn "afyon"

Klasik Farsça Şekiller
âvâz
afyûn

* Dr., İslâm Ansiklopedisi Vakfı, Tahran, İran.

** Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

¹ Bu makalede ج ج خ ve ق harflerinin transkripsiyonları sırasıyla dj, j, x ve q harfleriyle yapılmıştır.

dast feymân “evlilik”
xarigûş “tavşan”
bâyestânî “eski”
tadarg “dolu”
xûk “alışkanlık”
dast afradjan “bilezik”
Kâla “Meta”

dast peymân
xargûş
bâstânî
tagarg
xûy
dast avrandjan
Kâla

Yukarıdaki düşüncelerden ayrı olarak, Beyrûnî'nin Arapça eserlerinde de, ne Semerkand bölgesi ne de Harezmî karakteristikleri göstermeyen, fakat orta İran dil yöresine ait olan birkaç Farsça sözcük bulabiliriz. Bu makalede bu lehçesel özelliklere ilişkin bir kısa inceleme sunmaya çalışacağız. Bu şekiller, hiç kuşkusuz, Beyrûnî'nin eserlerinden alınacaktır. Bildiğimiz gibi, Beyrûnî'nin *Al-Djamâhir* ve *Al-Saydana*'sında içerilen filolojik verilerin çoğu Hamza el-İsfahânî'den çıkarılmıştır ve Beyrûnî'nin kendisi de bu olguya açıkça referansta bulunur. Beyrûnî tarafından kullanılan kaynakların en önemlilerinden biri, hiç kuşkusuz, Hamza'nın *Küâb al-muvâzana bayn al-arabiyya v'al-fârisiyya* adlı kayıp çalışmasıydı. Bu çalışma, onun özetlerine ve Beyrûnî'nin *Al-Saydana* ve *Al-Djamâhir*indeki alıntılara ve Yakût'un Coğrafya Sözlüğüne ve İbn Jazla'nın *Al-Minhâdj al-bayân*'ının bir kopyasının metnindeki kenar notlarına dayanarak bir yargıya varabileceğimiz gibi, temelde bitkilerin, mücevherlerin, yerlerin v. b. g., adlarıyla ve onların anlamlarına ve kökenlerine ilişkin filolojik malûmatla uğraşmaktadır. Bir başka yerde daha gösterdiğimiz gibi,² Hamza Farsça sözcükleri aktarırken, ana dili olan İran orta lehçelerinden İsfahan lehçesinin fonetik özelliklerinden çok etkilenmiştir. Bu lehçe bugün asıl İsfahan'da kullanılmamakla birlikte, aynı kentin yakınındaki bir ilçede, Sede'de hâlâ konuşulmaktadır. Bunun dışında, belirli sayıdaki cümleler, şiirler ve sözcükler, bu lehçenin eski yazarları tarafından kullanılmıştır. Bu malzeme temeli üzerinde, bu lehçenin geçmiş yüzyıllardaki fonetik özelliklerinin doğasına ilişkin olarak bazı sonuçlar çıkartabiliriz. Bu bizi Beyrûnî'nin Arapça eserlerinde kullanılan bazı Farsça sözcüklerin, bu lehçenin fonetik özellikleri tarafından etkilendiğini saptamaya götürür.

Bize ayrılan zaman ve mekânın kısıtlığını dikkate alarak, bu yüzden yalnızca birkaç örneği incelemekte ve fonetik bakış açısından, onların ne

² Bkz., benim *Takvîn-ı Zabân-ı Fârsî* adlı çalışmam, Tahran 1357/1978, s. 110.

orta Farşçaya ve ne de Horasan ve Semerkant bölgesinde inkişaf eden klasik Farşçaya mensup olmadıklarını göstermeye çalışmaktayız. Eğer bu düşünceler kabul edilebilir iseler, *Al-Saydana* ve *Al-Djamâhir*'in metinlerinde ve belki, böyle sözcüklerin kullanılmış olabildiği Beyrûnî'nin diğer bazı Arapça eserlerinde birtakım düzeltmeler yapabileceğiz.

1 — Orta ve klasik Farşçadaki vokal sonrası *b*’nin İsfahan Lehçesinde *f*’ye karşılık gelmesi.

Al-Djamâhir’de yakuta temas eden bölümde, Beyrûnî, bu sözcüğün Farşça *hskfr*’nin bir Arapçalaştırılmış biçimi olduğunu söyleyerek, *cûsfur* “*carthamus tinctorius*”dan da söz eder. Beyrûnî’nin Hamza’dan aktararak söylediği gibi, *hsk*, kendisinin suyu, Arapça eşdeğeri ‘*andam* olan, *âfa* olarak adlandırılırken, ‘*usfur* bitkisine delâlet eder. *Âfa* sözcüğü, klasik ve modern Farşçada, su için kullanılan sözcük olan *ab*’la aynı sözcüktür. *f* sözcüğü burada bir sessiz diş dudak sesinin ya da daha güçlü bir olasılıkla, sızıcı bir dudak sesinin art vokal pozisyonunun telâffuzu sonucunu verir. ‘*Usfur* ve onun suyuna ilişkin bütün bilgiler Beyrûnî tarafından *Al-Saydana*’da (267-8) tekrarlanmıştır ki burada *âfa*’nın daha sonraki değişik okunuş şekli olan *âf âq* olarak gösterilmişse de, bu kitabın yayımcısı Hakim Muhammed Said onu *âb* olarak düzeltmiştir. İsfahan lehçesindeki bu değişme için, burada iki örneği daha göstermekteyiz. Abû Nuvâs’ın *Divân*’ı üzerine olan yorumunda Hamza *Sab* sözcüğünün *Saf* olarak kopuya eder; *Al-Âthâr al-Bâkiya*’da (s. 228) İran bayramlarını konu aldığı bölümde, Beyrûnî *Dây*, yani *Anîrân Day* ayının otuzuncu gününün, İsfahan’da “suyun gölgelenmesi” anlamına gelen *âfrîdjân* (muhtemelen *âfrîdzgân*) olarak adlandırıldığını söyler. İsfahan lehçesinde *âfrîdjân* olarak telaffuz edilen sözcük Farşça sözlüklerin *abrızgan* sözcüğüyle aynıdır.

2 — Orta ve klasik Farşçada *x*’in *h*’ya Dönüşmesi.

Al-Âthâr al-Bâkiya’sında (s. 217), Farvardin ayının altıncı gününün Büyük Novruz olarak seçilmesinin nedenlerine temas eden bölümde, Beyrûnî Zâdûya’dan aktararak şöyle söyler: “Neden, güneşin bu günde *afâhtar* adı verilen güneyden doğmasıdır.” Bu Zâdûya, Hamza’nın eserlerinde bir kaynak olarak kullanıldığı *Siyar al-Mulûk*’ün yazarı Zâdûya bin Sâdûya al-İsfahânî’dir. Zâdûya’nın kendisine “güney” anlamını vermiş olduğu *afâhtar* orta Farşça *abâxtar* (Modern Farşça *bâxtar*)’ın İsfahan lehçesindeki karşılığıdır. Bu sözcükte *x* yerine *h* kullanılması, kendisine göre İsfahan’ın daha önceki lehçesindeki orta ve klasik Farşça fonem *x*’in *h* sessizine dönüştüğü, bir fonetik kurala uyar.

İsfahan lehçesindeki bu dilbilimsel fenomene bir başka örnek, Hamza'yı esas alan Beyrûnî'ye göre (*Al-Djâmâhir*, s. 216), *Arapça xumâhan* "hamatite" sözcüğünün aslı olan *humâna* sözcüğüdür.

3-Güney-batıorta Farsça *z*'nin kuzey-batı Farsçasında *dj*'ye karşılık gelmesi.

Al-Saydana (s. 70)'da *anzarut* "sarcocolla bitkisi ya da *Penaea Mucronata*" üzerine olan bölümde, Beyrunî onun Farsça karşılığının *kundjeda* olduğunu savlar ve Hamza'nın ona *Kunzada* adını verdiğini ekler. O, daha sonra, *Kundjeda* ve *Kunzada* arasında hiçbir fark olmadığını söyler. *Z* ve *dj* değişikliği, Batı-orta Farsçasının güney ve kuzey lehçeleri arasındaki bir lehçe farkını yansıtır; *Z* biçimleri güney-batı lehçelerinin özelliği olurken, *dj* biçimleri kuzey-batı lehçelerinin telaffuzunu gösterir.

Zaman ve mekân bu makalede bu noktalar üzerinde daha ayrıntılı bir biçimde durmama, ve şu anda başkaca örnekler ve açıklamalar vermeme izin vermediğinden, gelecekte bunlara ve daha önceki İsfahan lehçesinin başkaca özelliklerine ilişkin olarak daha ayrıntılı bir açıklama getireceğim.

FÂRÂBÎ'NİN MÛSİKÎ YÖNÜ

ETEM RUHÎ ÜNGÖR*

Türk mûsikîsi bilginlerimizin en önde gelenleri İbn-i Sînâ, Safiyüddin, Lâdikli Abdülhamid, Şükrullah, Abdülkadir Meragî vs. gibi büyüklerin öncüsü Fârâbî'dir (870-950).

Fârâbî, sahip olduğu çeşitli ilimlerin yanında mûsikî ilmini de değerli ve gerekli saymış ve böylece kendisinden sonra gelenlere öncülük etmiştir.

Fârâbî'nin mûsikî yönü şu 4 bölümde ele alınmalıdır:

I- Mûsikî çalışmaları

- a) Öğrenimi ve Mûsikî görüşleri
- b) İcrakârlığı ve Çalgı mucitliği
- c) Nota mucitliği

II- Fârâbî'nin Besteleri

III- Fârâbî'nin Yazılı eserleri

IV- Fârâbî'nin hakkında yazılanlar (Kitap ve Makaleler)

I-FÂRÂBÎ'NİN MÛSİKÎ ÇALIŞMALARI

a) Öğrenimi ve Mûsikî Görüşleri:

Fârâbî'nin mûsikî yönü üzerine bugüne kadar yapılan çalışmalarda tam'a ulaşıldığı söylenemez. Hatta, Fârâbî'nin mûsikî yönü üzerine hazırlanan bu tebliğin ilk olduğu düşünülürse onun hakkındaki çalışmaların ne kadar gerilerde olduğu kolayca anlaşılır.

Fârâbî'nin mûsikî öğreniminin gelişim safhaları bilinmediği gibi hocaları da bilinmemektedir. Bilinmeyen hocalarına karşı şu altı talebesine bazı kayıtlarda rastlanıyor:¹ Ebulfettah, Şamanoğlu, Ebulgaliye, Firuzlu Halit,

* Müzikolog, "Mûsikî Mecmuası" sahibi ve yönetici

¹ Hayri Yenigün, *Musiki Mecmuası*, Nu. 138, Ağustos 1959.

Abdülmümin, Nişaburlu Salih ve Harzemli Salih. Sadece isimleri bilinen bu seçkin talebelerin mûsikîdeki seviyeleri ve eserleri gibi gerekli bilgilere sahip değiliz.

Fârâbî'nin mûsikî görüşlerine gelince. Bu konuda ilk fikirler XX. yy. başlarında Alman etnomûzikologu Kiesewetter ile Rauf Yekta ve H. Sadettin Arel'den gelmektedir. H. Sadettin Arel, Kiesewetter'den naklen onun dediklerini şöyle kaydediyor:²

“Fârâbî, kendisinden evvelki Arap mûsikîcilerinin yanlışlarını düzeltmek ve Yunanlıların nazariyatını Araplar arasına sokmak istedi. Eserlerinde Yunan nazariyatçılarının fikirleri, hatta çok defa aynen sözleri görülmektedir. Onun tarif ettiği mûsikî sistemi Yunanlıların kabul etmiş oldukları ‘Systema Perfectum’³dur. Arapların kullandıkları mûsikî sistemi ise ondan bütün-bütün başkadır. Fârâbî'nin Yunanlılardan aldığı sistem kendisinin ölümünden sonra da kök salmadı. Vakıa, müellifler Fârâbî'ye hürmetle ‘Şeyh’ ünvanını vererek onun kitaplarından ilk bilgiler ve tarifler hususunda istifade ettiler; fakat mûsikînin ameli tarafında yine eski bildikleri yolu takip etmekten geri kalmadılar. Bu itibarla Fârâbî'ye Yunan müellifleri veya şârihleri arasında yer vermek mümkündür, lâkin Arap mûsikîsinin gözü ile bakmak doğru olmaz.”

Sonra da kendi fikirlerini şöyle ekliyor:

“Kiesewetter'in bu iddiasını teyid edecek bir misal getirmek isterim: Büyük Fârâbî ses sistemindeki nağmelere Yunanlılar tarafından verilen isimlerle bu isimler için kendi koyduğu mukabilleri kitabında uzun uzun izah etmektedir.⁴

Fârâbî'nin bu zahmeti tatbikatta hiç bir işe yaramamış olduğu için teknik tafsilat vermeme hacet yoktur. Yalnız Yunanca'dan aldığı isimlerle koyduğu mukabilleri buraya yazıyorum:

Proslambanomenos
Hypate hypaton

Sakiletü'l-mefrûzât
Sakiletü'r-reisât

² H. S. Arel, *Türk Musikisi Kimidir*, İstanbul 1969.

³ Farabî bu ıslahı El-cem-ul-Kâmil şeklinde tercüme etmiştir. Köprülü Kütüphanesinin 953 numarasında mukayyet olan Fârâbî'nin *Kitab-ül-medhal-ilâ sınaat-il-musiki* isimli eserinin ud hakkındaki faslına bakınız

⁴ Fârâbî'nin adı geçen kitabında aynı yere bakınız.

Parhypate hypaton	Vasîtatü'r-reisât
Lihanos hypaton	Haddetü'r-reisât
Hypate meson	Sakiletü'l-evsât
Parhypate meson	Vasîtatü'l evsât
Lihanos meson	Haddetü'l-evsât
Paramenos	Fasîlatü'l-vustâ
Trite diezeugmenon	Sakiletü'l munfasîlât
Paranete diezeugmenon	Vasîtatü'l-munfasîlât
Nete diezeugmenon	Haddetü'l-munfasîlât
Trite hyberboleon	Sakiletü'l-haddât

“Bu isimlerle onların tarifâtına Fârâbî'den sonra gelen nazarîyatçılardan ancak birkaçı iktibas etmişler, fakat zannederim ki iş işten geçtikten sonra onlar da yaptıklarına pişman olmuşlardır. Zira, isimlerin de, tariflerin de kitaplarda tasvir edilen müsikîye bir faydası dokunmadıktan başka iktibas eden müelliflerin onları güzelce anlayamadıkları da meydana çıkmıştır. Nasıl ki, Meragalı Abdülkadir gibi yüksek bir âlim bile kendi eseri olan *Camîu'l-elhan*'ın gene kendi eliyle yazdığı nüshasında⁵ yukarıdaki isimleri Fârâbî'den iktibas ederken onları karmakarışık bir hale koymuştur. Mesela tâ baştaki Proslambanomenos kelimesini: *براسلانا وماطن* şeklinde gösterdiği gibi *Vasîtatü'l-evsât*'ın Yunancası *Parhypate meson* iken bunu da *Hypaton meson* diye işaret etmiştir. Diğer bazı hatalarını aşağıya kaydediyorum:

Abdülkadir'in yanlış yazışı	Doğru Yunancası	Arapçası
Parhypate meson	Trite diezeugmenon	Sakiletü'l-munfasîlât
Hypate meson	Paranete diezeugmenon	Vasîtatü'l-munfasîlât
Lihanos hypaton	Nete diezeugmenon	Haddetü'l-munfasîlât
Parhypaton hypaton	Trite hyperboleon	Sakiletü'l-haddât

“Şu zikrettiklerimden başka yanlışlar da vardır. Fazla olarak Abdülkadir bir de cervel çizip Arapça ve Yunanca istilâhları karşılıklı bir yere toplamak istemiş fakat cetvelde yeni hatalar yaptığı için asıl metin ile cetvel birbirine uymadığı gibi bunların da ikisi birden Fârâbî'nin kitabına tevafuk etmemiştir.

⁵ Nuruosmaniye kütüphanesinin 3644 No.'sında mukayyet olan nüsha müellifin el yazısı iledir.

“‘Allak-bullak’ tabiriyle ifade edilebilecek olan bu karışıklıktan Abdülkadir’e zerre kadar mes’uliyet terettüb etmez. Çünkü kendisi Yunanca bilmiyordu ve yukarıdaki isimler de, onun mûsikisine mühim bir faydaları dokunacak istidâta olmadıkları için, ezberinde değildi. Zaten gerek Yunancada gerek Arapçada hep birbirine benzeyen bu tuhaf kılıklı, bol sayılı ıstılahlar bir şaşırtmaca gibi insanın dilini dolaştırıyordu.

“Anlaşılmamışın anlatılmasındaki imkânsızlığa güzel bir örnek!

“Yunan mûsikisinin bu tortuları nazariyat kitaplarının çoğuna girmemiş ve bu eksiklik bir tamamlık olmuştur.”

Arel ayrıca, Fârâbî’deki Yunan mûsikî görüşü etkisinin Meragî’ye kadar uzandığını da Mûsikî Mecmuası’ndaki (Nu.36) bir yazısı içinde açıklamıştır.

Fârâbî’nin büyük bilginliğini kabul etmesine rağmen Arel onun mûsikî görüşlerini şöyle değerlendirmekten kendini alamıyor:

“Bizim mûsikî, ömründe bir kerecik Fârâbî ayarında bir dâhînin alâkasına nâil ve dûçar olmakla az kalsın başını derde sokuyormuş. Fakat bereket versin ki, Fârâbî’nin Yunanistan’dan getirmek istediği aş tutmadı, yoksa yalnız biz değil, bizim mûsikî ile geçinmekte olan bunca milletlerle beraber hepimiz mûsikî cihe-tinden öksüz kalacaktuk.”

Rauf Yekta Bey de Fârâbî’nin mûsikî görüşleri üzerine olan fikirlerini şöyle açıklamaktadır:⁶

“ve Fârâbî’nin kendisi de Yunan filozoflarının eserlerinden iktibaslar yapmıştır. Eğer, *tierce majör* ve *tierce minör* daha X. yy.’da Fârâbî tarafından Yunan eserlerinin muhtevalarına göre *consonante* olarak belirtildikleri halde birkaç asır sonra bir ansiklopedi müellifi, diğerleri arasında, niçin bu gerçekten haberdar olmayabiliyor ve Yunanlılar beş *konsonan* kabul ediyorlardı: Oktav (sekizli), Beşli, Onikili (Beşlinin karşılığı), Dörtlü, Onbirli (Dörtlünün karşılığı),” diyordu.⁷

⁶ Rauf Yekta, “Türk Musikisi” (La Musique Turque), A. Lavignac Ans., 1922 Paris’den Çev.: O. Nasuhioğlu, *Mûsikî Mecmuası*: Böl.: 7-8.

⁷ J.J. Rousseau, “Musiki Lugâti”, *Consonnantes* kelimesi.

Daha sonra Rauf Yekta Bey bu eserinde, Fârâbî'nin benimsediği Pitagor sistemi üzerine seslerin aralarındaki nisbetleri cetvel halinde vermektedir.

Bestekâr Hâşim Bey, "Haşim Bey Mecmuası" adı ile anılan eserinde⁸ Fârâbînin mûsikîyi: 12 Makam, 7 Âvâze, 4 Şûbe ve 24 Terkib olarak tasnife tâbi tuttuğunu kaydetmektedir. Pitagor'un 4 unsura nisbet ettiği Yegâh, Dügâh, Segâh ve Çargâh makamlarını Fârâbî: Yegâh, Rast, Irak ve Aşiran olarak göstermiştir. Sonra bu makamları 4 unsur ve burçlara göre bir düzenlemeye uygulayarak.

Yegâh'ın *ateş* unsuru olarak *Koç* burcuna,
Rast'ın *su* unsuru olarak *Oğlak* burcuna,
Irak'ın *hava* unsuru olarak *Terazi* burcuna,
Aşiran'ın da *toprak* unsuru olarak *Yengeç* burcuna
mensubiyetini ileri sürmüştür.

Fârâbî, makamların psikolojik etkilerini de şöyle bir cetvel halinde göstermiştir:

- 1 - Rehavî makamı: Subh-i kâzip'te (aldatıcı, fecirden önce) etkili,
- 2 - Hüseyinî makamı: Subh-i sadık'ta (tan yeri ağarmasında) etkili,
- 3 - Rast makamı: Güneşin iki mızrak boyu yükseldiğinde etkili,
- 4 - Buselik makamı: Vakt-ı Duha'da (Kuşluk) etkili,
- 5 - Zîrgüle makamı: Nısf-ı Nehar'da (Öğle) etkili,
- 6 - Uşşak makamı: Vakt-ı Zuhr'da (Öğle sonrası) etkili,
- 7 - Hicaz makamı: Beyne's-Salavateyn'de (İki namaz arası) etkili,
- 8 - Irâk makamı: Vakt-ı asır'da (Akşam üstü) etkili,
- 9 - İsfahan makamı: Vakt-ı Gurub'da (Gün batışı) etkili.
- 10 - Neva makamı: Vakt-ı Leyl'de (Gece) etkili,
- 11 - Büzürk makamı: Vakt-ı i'şâ'da (Yatsı sonrası) etkili,
- 12 - Zîrefkend makamı: Vakt-ı Nevm'de (Uyku zamanı) etkili.

⁸ Mecmua-i Haşim, İstanbul 1280-1864 ve naklen H. Yenigün, *Musiki Mecmuası*, Nu. 140, İstanbul 1959 ve naklen S. Yiğitbaş, "Musiki ile Tedavi", İstanbul 1972.

Fârâbî, makamların gezegenlere mensubiyetini de şöyle gösteriyor:

- 1 - Neva: Zühreye mensubtur, Hüseyinî ondan doğar.
- 2 - Buselik: Müşteriye mensubtur, Geveşt ondan doğar.
- 3 - Irâk: Güneşe mensuptur, İsfahan ondan doğar.
- 4 - Zirefkend: Hırd'a mensuptur, Nihavend ondan doğar.
- 5 - Rast: Merih'e mensuptur, Uşşak ondan doğar.
- 6 - Nigâr: Zühre'ye mensuptur, Zirefkand ve Büzürk ondan doğar.
- 7 - Rehavi: Kamer'e mensuptur, Bestenigâr ondan doğar.

Fârâbî'nin çeşitli mûsikî görüşlerine ait bazı açıklamalarını Prof. Dr. Süheyl Ünver şöyle nakletmektedir: ⁹

(Veliyüddin Efendi Kütüphanesi, No. 3191, V. 140)

“Şeyh Ebu Nasrû'l-Fârâbî'den naklolunuyor. Müşarûnileyh demiş ki: Subhukâzib vaktinde Rahevi (Rehavi), Subhüsadık vaktinde Hüseyinî, Güneşin iki remih kadar irtifâ vaktinde Rast, Vakti Duhada Buselik, Nısfınnehar vaktinde Zenkûle, Vaktizuhurda Uşşak, Beynessalavateynde Hicazî, Vaktiasırda Irak, Vaktigurubda Asfahan, Akşam namazı vaktinde Nevayî, Yatsı namazından sonra Büzürk, Vaktinevmde Zirefkend makamlarıyla okumalıdır.

“Köprülü Kütüphanesinde “Hafız Ahmed Paşa” kısmında No. 275'de kayıtlı Divan-ı Naili sonunda kütüphane fihristinde maalesef kayıtlı olmayan ve kitaplar birer birer elden geçmeyince bulunması imkânı olmayan mûsikîden bir risâle vardır. Bir yerinde diyor ki: (Bilküllî Şeyh mûsikâr bir musannif edvâr ve bir müellif otar kimesne idi ... Pes imdi asıl olan oniki makam yedi avaze ve dört şube ve yirmidört terkibdir. Badehu nasr Fârâbî ve Kemalüddin ve ebu Ali bin Sînâ bu Azizler şehri Mısr'ı'da cem olup terkibi 48 eylemişler. Hatta makamatta ezân okumağı anlar peyda ittüler. ...” ¹⁰

⁹ Prof. Dr. S. Ünver, “Fârâbî, Musiki ve Makamları Hakkında”, *Türk Musikîsî Dergisi*, Nu. 3, 1.1.1948.

¹⁰ Sonda efsanevî gibi yanlış rivayetler var.

“Hekimbaşı Gevrekzâde Hasan bin Ahmet (Emraz-ı ruhaniye-i nağamat-ı mûsikiye ile tedavi) risalesinde ¹¹ “...üstadan-ı ilm-i edvâr olanlardan hoca Nasır-ı Tûsî ve muallim-i sâni hakîm Fârâbî ve Hoca Abdülmümin sofî ve hoca Safiyüddin ve sair ulemai’ fenni mûsikî olanlar nice kitâb-ı mutebereler telif ve usulü ve furuğu tahrir ve tasnif eylemişlerdir. Zira ilm-i mûsikînin ilm-i hikmet ve fenn-i hey’et ve nucum ve ilm-i tîb ile kemâl münasebeti olduğunu arifan-ı üstadana mahfi ... değildir.” diye ruhî hastalıkların mûsikî nağmeleriyle tedavisi kısmında Fârâbî’nin ve kendisinden sonra gelenlerin bu hususta yazdıkları bahislere temas etmektedir.

“Esad Efendi Kütüphanesinde No. 3672’de kayıtlı eserin boş bir yerindeki Fârisî ibarenin tercemesi budur:

“Ebu Nasr Turhan Fârâbî felasefenin ünlü hâkîmi idi. Muallim-i sâni derlerdi. Hükemânın itikâdına göre Muallim-i evvel Aristoteles’dir ki Filonî hakîm-i ilâhî Eflatun’un talebesinden- dir. Eflâtun’un kabri de Rum Karaman nahiyyelerindedir.

“Ebu Nasr Türkistan Fârâbın müntehasındandır. Şam’da Hikmet ve Ulûm-u Riyazî dersi vermiştir. Ebû Ali Sinâ onun tasniflerini delil tutmuştur.” ¹²

Fârâbî eski mûsikî üstâdlarının büyüklüğüne miyâr gösterilmiştir. Nitekim “Lehçetü’l Lûgat” sahibi Şeyhülislâm Efendi de —ki 1090/1679’da doğmuştur—Musikide Fârâbî misaldir, diye medholunmuştur.

Atâ Tarihi cilt 1’de (s. 134’dan sonra) tahlîl-i ilm-i maârif ve sanata dair usulü mûsikî kısmında “... bunca Fârâbî-i edvâr-i rûzgâr envâ-i âşâr-ı sefâ bahşa yadigâriyle kendi mesleklerince ibkâ-i nâm etmişlerdir” demektedir, ki yine Fârâbî, Pisagoras gibi en büyük mûsikî üstadlarıyla mukayese için gösterilmiştir.

“*Mecmuat’ül-Fevâidi’l-müteferrikanı fi’l-Nücum*” adlı eserin- de ¹³ mûsikî makamlarının mensup oldukları seyyareleri göster-

¹¹ Topkapı Sarayı Müzesi, “Hazine” kütüphanesinde No. 571’de kayıtlı müellifin 1212/1797’de bizzat yazdığı nüsha.

¹² Bu husus bilgi birikimi ile sürekli bir şekilde aydınlatılmaya elverişli bir konudur.

¹³ Süleymaniye Umumi Kütüphane. Esad Efendi. Kayıt. No.2002.

mektedir ki bu makamların 24 saate taksimini yapan Fârâbî'nin notunu tamamlamaktadır:

İlm-i mûsikî eseri zühredir. Neva, Zühre mensubdur, Hüseyinî andan doğar. Buselik, Müşteriye mensubdur, Güvâste andan doğar. Irak, âfitaba mensubdur, İsfahan andan doğar. Zir Üfkend hunda, mensubdur, Nihavend andan doğar. Rast, Merih'e mensubdur, Perde-i Uşşak andan doğar. Perde-i Nigâriye zühreye mensubdur, Zirefkend ve büzürk andan doğar. Rehavi Kamere mensubdur, Bestenigâr andan doğar."

Fârâbî *mûsikî ilmini* "İhsa ül-ulûm" adlı eserinde şöyle açıklamıştır: ¹⁴

Mûsikî İlmî

Mûsikî ilmine gelince, bu ilim bütün olarak, melodilerin (lahn) çeşitlerini, neden, ne için ve nasıl terkip edildiklerini, daha tesirli ve dokunaklı olmaları için hangi hallerde bulunmaları icap ettiğini bilmeğe yarar.

Bu ad ile bilinen iki ilimdir.

1. Amelî mûsikî ilmi,
2. Nazarî mûsikî ilmi.

Amelî mûsikî ilmi, duyulan (mahsûs) nağmelerin çeşitlerini, ister tabîî, isterse sun'î bir şekilde olsun, kendileri için hazırlanmış olan aletlerde bulunmasını temine yarayan ilimdir.

Tabîî mûsikî aletleri gırtlak (hançere), küçük dil, bunun yanında bulunan uzuvlar (organ), sonra burundur. Sun'î olanlar, fülüt, udlar ve başkalarıdır.

Amelî mûsikî ile uğraşan kimse, nağme ve melodileri (lahn) ve onlarda hasıl olan her şeyi, üzerinde onları çıkarmak ihtiyâdında olduğu aletlerde bulunması bakımından tasavvur eder.

Nazarî mûsikî ilmi ise, bunların ilmini verir. Bu akıl ile idrâk olunan (makule) bir ilimdir. Bir de melodileri (elhân) meydana getiren her şeyin sebeplerini verir. Bunların bir maddeden çıkarılması bakımından değil, belki mutlak olarak ve her âlet ve her maddeden çıkarılması bakımından bu sebepleri verir. Bun-

¹⁴ "Fârâbî" *İlimlerin Sayımı*, Çev.: Prof. A. Ateş, Maarif Vek. Yay.: Şark İslâm Klâsikleri: 34 (s. 10-12), İstanbul 1955.

ları hangi âletle ve hangi cisim ile olursa olsun, umumî olarak, duyulmuş olmaları bakımından ele alır.

Mûsikî ilmi beş büyük bölüme ayrılır:

İlk bölüm, bu ilimde bulunan şeyleri çıkarmak için kullanılan esas (mebde') ve ilk bilgilerden, bu ilk bilgilerin nasıl kullanıldığından bu sınaatin hangi yol ile çıkarıldığından, kaç şeyden terkiib edilip kemâle getirildiğinden, bu ilimde bulunan bilgileri araştıran kimselerin nasıl olması icap ettiğinden bahseder.

İkinci bölüm, bu sınaatin usulünden bahseder. Bu da nağmelerin çıkarılması, sayılarının kaç olduğunu, nasıl olduklarını, çeşitlerinin ne kadar olduğunu ve birbirlerine nisbetlerini açıklar. Bir de bütün bunlar hakkında getirilen deliller üzerinde araştırmalar yapar; nağmelerin duruşlarındaki (evzâ') çeşitleri isteyen onlardan istediğini alsın ve aldıklarından melodiler meydana getirsin diye hazırlanmış bir hale gelmesine yarayan terkipler hakkında araştırmalar yapar.

Üçüncüsü, usul bahsinde meydana çıkan şeyler ile nağmeler için hazırlanmış olan, hepsi çalgı âletleri üzerlerinde çıkan ve bunların üzerlerindeki yeri usuller bölümünde açıklanan tertipte ve miktar üzerinde bulunan bu sınaata mahsus âletlerin çeşitleri hakkındaki burhanlar ile sözler arasındaki uygunluğu araştırır.

Dördüncüsü, nağmelerin vezinleri olan tabîî îka'ların sınıflarını hakkındaki bölümdür.

Beşincisi, bütün olarak, melodilerin (lahn) meydana getirilmesi, sonra tam melodilerin meydana getirilmesi hakkındadır. Bu bölümde bir tertip ve intizam ile terkiib edilmiş şiirler ve ayrı ayrı melodilerin gayelerine göre, nasıl ayrı ayrı yapıldıkları hakkında araştırmalar yapılır. Melodilerin yapılmasına sebep olan gayeye erişmek için onu daha tesirli ve daha dokunaklı bir hale getiren halleri bildirir.

b) İcrakârlığı ve Çalgı Mucitliği:

Çeşitli kaynaklardan edinilen bilgilere göre Fârâbî'nin başlıca Ud ve sonra da Kanun ile adı ve şekli belirlenemeyen bazı çalgılar çaldığı öğre-

nilmektedir. Hatta bunlardan Ud¹⁵un ve Kanun¹⁶un da (atfen) Fârâbî'nin mucidi olduğu öğrenilmektedir.

Fârâbî'nin Ud çalmada büyük maharet sahibi olduğuna bazı kayıtlarda bir olay anlatılarak rastlanmaktadır. Aynı olayın bazı kaynaklarda¹⁷ki kayıtlarında 'çalğı' adı zikredilmeden olay anlatılmaktadır. Bu olay, 30 yıl önce Prof. Ahmet Ateş'in çevirisi¹⁸ ile yayınlanmış olan "*İlimlerin Sayımı*" adlı eserde aynen şöyle anlatılmaktadır:

"Fârâbî bir gün tam bir Türk kıyafetinde ve kendisini tanıtmadan es-Sâhib'in bir toplantısına girmiş. Es-Sâhib'in meclisinde bulunanlar, onu tanımayarak, onunla alay etmişler. Bir müddet sonra herkes biraz içki içip başlar dönmeye başlayınca, Fârâbî bir çalgı aleti ile, herkesi uyutacak bir parça çalmış; bunun üzerine, toplantıda bulunanlar, ölü gibi uykuya dalmışlar; Fârâbî çalgının üzerine "Fârâbî, yanınıza geldi, onunla alay ettiniz, o da sizi uyuttu, sonra kayboldu." diye yazıp oradan uzaklaşmış. Bir müddet sonra, es-Sâhib ve davetlileri uyanınca, bu hârikulâde şahsın kim olduğunu anlamadıklarına teessüf ederek, onunla bir daha görüşeceklerini temenni etmişler ve onun şerefine kadehlerini kaldırmışlar. Başka bir çalgıcı Fârâbî'nin üzerine yazı yazdığı çalgıyı ahnca, yazıyı görüp es-Sâhib'e göstermiş; es-Sâhib bilinmeyen ziyaretçinin Fârâbî olduğunu anlayıp, ona yapılan muameleden son derece muteessir olmuş ve arkasından adamlar göndermiş ise de, onu bulamamış ve ömrü boyunca bu hadiseye teessüf etmiş.

Bu vak'a, ilk bakışta, mümkün gibi görünüyorsa da maalesef doğru olması ihtimal dahilinde bile değildir. Evvelâ bu vak'a Fârâbî ile seyfü'd-Devle arasında vukua gelmiş gibi de gösterilmektedir. Sonra es-Sâhib İbn Abbâd 323/935'de doğmuştur; Fârâbî'nin 339/950 yılında öldüğü muhakkak olduğuna göre, o öldüğü zaman es-Sâhib 15-16 yaşında bulunuyordu ki onun

¹⁵ Baron Rodolphe D'Erlanger, "La Musique Arabe", cilt 1. 1930; cilt II.: 1935 Paris; Prof. Dr. Süheyl Ünver, "Fârâbî'nin Udu", *Musiki Ansiklopedisi*, İstanbul 1947

¹⁶ Rauf Yekta, "Türk Musikisi", (La Musique Turque) A. Lavignac Ans.'dan çeviri: *Musiki Mecmuası*, Nu. 380, s. 20'de: "Bu çalgının mucilliği meşhur Türk nazariyecisi Fârâbî'ye atfedilir" denilmektedir

¹⁷ Bkz. 5. dipnot.

¹⁸ Bkz. 5. dipnot.

bu yaşta Fârâbî ile arasında, yukarıda bahsedildiği üzere bir vak'a değil, herhangi bir münasebet bile bahis mevzuu olamaz. Esasen biraz ileride görüleceği üzere Fârâbî Suriye ile Mısır taraflarında bulunuyordu."

Prof. Ahmet Ateş'in bu açıklamasına rağmen ondan 8 yıl önce Prof. Dr. Süheyl Ünver tarafından yayınlanan "Fârâbî'nin Ud'u" başlıklı yazıda¹⁹ İbn-i Ebi Usaybi'adan naklen "Tabakâtü'l Etıbbâ" eserinde, icadettiği mûsikî aletini insanı mestedecek derecede çaldığını kaydediyor. Sonra da aynı olayı şöyle anlatıyor:

"Emir Seyfuddevle-i Hemedanî'nin sazandeleri biraz fasıl yaptıkta şeyh Fârâbî adem-i iltifat ve çendan istimaina tekayyüd etmeyip kendi cebinden biraz ağaç parçaları çıkarıp birbirine zam ve bir garip saz peyda ve serâgazi negamât eyledikte ehalî-i meclise dıkk (gülme) ârız olup ol kadar güldüler ki bihud olunca ondan ol âleti bozup üslûb-i âhar üzere edip çaldıkta cümle bûka edip ağlaştılar ve yine bozup bir tarzı âhar üzere çaldıkta cümlesi hâba varıp Fârâbî dahî âlâtın alıp bir kimse vakıf olmaksızın çıkıp gitti. Hâbdan kalktıktan Fârâbî'den nişan bulmadılar. Seyfuddevle buna pek ziyade muhabbet edip ikram eyledi ..." (Tezkeretül-Hükemâ fî Tabaka-til Ümem, Sütüce, Mahmud Ağa Camii imam ve hatibi Hasan, aynı nüshadaki notundan.)

Böylece, aynı olayın bu iki yayınlanmış şekli ile daha önce zikrettiğimiz Prof. Ateş'in şeklinin birbirinden farklılık arzietmekte olduğu görülüyor.

Süheyl Ünver bu yazısının son bölümünde de Ud şemalı ve perde açıklamalı çizimini İsmail Saib Efendi'nin terekese içinden elde ettiğini kaydederek buna göre Fârâbî udunun perdeleri hakkında açıklamalar yapmaktadır. Makaleye eklenen resime bakınız.

S. Ünver yazısının bu şemaya ait açıklamasında aynen şöyle yazmaktadır:

"Resimde isimleri yazılı nağmeler tam sesler olup mütferri olan nağmeler için muhtelif tellerde karar yeri olmadığından tafsilât itasından sarfınazar ettik.

¹⁹ Prof. Dr. Süheyl Ünver, "Fârâbî'nin Udu", *Mûsikî Ansiklopedisi*, No. 10, s. 3, İstanbul 1947 (Bu yazı daha sonra 1948'de "Türk Musikisi Dergisi", 1960'da "Musiki Mecmuası"nda olmak üzere iki ayrı dergide daha yayınlanmıştır.).

“Udun sağındaki izahat:

“Tel üstünde görülen noktalar, Udun sağına çizgilerle adları yazılı nağmelerin karargâhlarıdır. Neva’da olduğu gibi. Udun akordu bozulur ve sazende düzen vermekten caiz olursa üzerinde nokta bulunan makamı ve sonra da teli bu taksimata göre düzeltsin. Neva teline şehadet parmağı basıldığı zaman Dügâh, bâdehu Segâh, Çargâh ve bu suretle Gerdaniyeye kadar bulunur ve her nağme yerine konulmakla akord edilmiş olur. Fakat Mısırlılar bu suretle tashihat yapmayıp kâ'b denilen mahalde düzeltirler.

“Udun kırık kolundaki izahat; makamlardır. Dört yukarıda ve dört aşağıdadır.

“Üst sırada: Rast, Aşiran, Segâh, Nühüft. Alt sırada: Neva, Dügâh, Irakî, Nühüft.

“Udun tellerine ait soldaki izahat: Irakî cevza ve balgam ile, Segâh zühre ve kanda, Evc’de böyledir: Dügâh. Bu Dügâh zaittir. (Basrahî) buna başka isim vermiştir.

“Rast, Balgam ve safra ile Sünbüledir. Aşiran, sevda ve Utarî ile. Çhargâh, safraya malıstır. Gerdaniye, kana malıstır. Sübüle, Udun üzerinde solda yukarıda: Makarri mutlak, cevabı kül.

“Udun altında sağda: Teller üzerinde yazılmış olan noktalara göre her karar dördüncü parmak ve her üç baş parmak ile. Udun altında solda: Başlangıç dördüncü parmak ile ve sonu şehadet parmağı ile. Ud tellerinin başladığı eşik üzerinde 7 makam yazılıdır. Sırası ile sağdan Nühüft, Rast, Neva, Dügâh, Aşiran, Segâh, Irakî.

“Musikişinas olmadığım cihetle bu Ud hakkında bir mütalaa da bulunmayacağım. Bu vesikayı ilim âlemine takdim ediyoruz. Şimdi Fârâbî’nin terceme-i halinde yazılı olan çalgının Ud olduğunu bulmuş oluyoruz ve bunun kendi ihtirai bulunduğunu da öğreniyoruz. Yoksa bazı kayıtlara istinaden bazı makalelerde Fârâbî’nin Kanun’un mucidi gösterilmesi yanlıştır. Fârâbî Ud’un mucididir.”

S. Ünver'in bu yazısının *Türk Musikisi Dergisi*'nde, ikinci defa yayınlanışından sonra aynı derginin bir sonraki sayısında (Eylül 1948, Nu.11) A. Kemal Üçok imzalı "Fârâbî'nin Udu ve Eski ve Yeni Ud Hakkında Bazı Mütalaalar" başlıklı yazıda yazar kendisinin hanende ve sazende olmadığı ancak Fârâbî'nin Udu ile bugünkünü mukayesede neticeyi düşünerek bulduğunu kaydederek bir kısım açıklamalarla yeni bir şema meydana getirmiştir (Makaleye eklenen iki resime bakınız).

A. K. Üçok'un bu incelemesinde görüşleri aynen şöyle açıklanmaktadır:

"Arkadaşım Doktor Süheyl Ünver, Fârâbî'nin Udu resmini ve okuduğu Arapça metinle beraber Profesör Necati tarafından yapılan tercümesini bana verdi. Ben de günlerce bu bahis üzerinde meşgul oldum. Her ne kadar bu yazdığım bahis Türk Tıp Tarihini alâkadar etmezse de madem ki mevzuu bahis Fârâbî'nin muaddel Ududur, o halde onun aleti ile mukayeseye yarayacak bu satırlar o Udun cenahına sığırırsa elbette mâzur görülür.

"Tanburî Cemil'in *"Rehber-i Musiki"*sine nazaran hal-i hazır Ud akordu budur. Kaba düğâlı teli tek olup diğer teller çift olmak üzere 6 telli ve 11 burguludur.

"Fârâbî'nin icad ettiği ud modeli resmine nazaran hepsi de çift olmak üzere 7 telli ve 14 burguludur. Burguları tam göstermek için bu kısım aslından büyük resmedilmiştir. Fârâbî'nin Udunu tashih edenler (Ennedim= musahib, meclisârâ) musikişinasanından İbrahim ve İbni Mecid ve İshak namında üç zattır ve bu ta'dilat hicretin sekizinci asrında yapılmış olup Irakayn ıslahatına göre tellerin bağlanmış olmasına münhasırdır. Perdelelerin adları Udun eşiğine yani tellerin bağlandığı mahale yazılmıştır.

"Bu isimler tellere mutlak olarak—yani parmak basılmaksızın—vurulduğu zaman çıkan sesin adıdır. Nühüft; Nevanın karanı Neva ise Nühüftün cevabıdır. Aşırana gelince Hüseyinin karanı olup Neva teline parmak basılmakla bulunur.

"Keza resimde noktalarla işaret olunup dillerine adları yazılan sesler (nağmenin tercemesi) ise yine o noktalara parmak basılarak tel kar'(kazımak) olduğu surette tafsil olunur. Bundan

başka kırmızı noktalarla işaret olunan adetler dahi birden sekize kadar (yani bir oktavlık) ses bulmak içindir. Bu işaretler bulunmayan negamat ise bir oktavın üst veya altındaki bu'dü zülküllî (oktav'a) ait nağme yani perde ve ses olduğunu gösterir. Yarım ve çeyrek sesler için tellerde karar yerleri olmadığından tatvil-den ihtirazen izahat verilmemiştir.

Alafranga ve alaturka (Hamparsum) notalarını göz önünde tutarak, anlayışına göre Arapça metnin Türkçesini inceledim.

Udun muaddel akordu ile halihazır akordunun münakaşası:

Muaddel akordda Nüfûht namı altında bir tel gösterilmiştir. Halbuki Nühûft perde yani ses olmayıp terkip yani makamdır. (Mi-Hüseyniaşiran) perdesinde karar verilir. Bu itibarla bugünkü akord vechile (La= Kabadügâh) teli demek muvafık olur. Belki mazide böyle deniliyor idi. Burası bence meçhuldür.

Alete ikinci tel (Rast) olarak tesbit edilmiş ve üzerinde gösterilen noktalarla dillerine yazılan perde isimlerine nazaran adeta bugünkü Tanbur ahenginin (Re= Yegâh) teline tahmil olunan vazife muaddel Ud akorduna (Sol= Rast) teline yükletilmiştir. Çünkü (Sol, Sol= Rast, Gerdâniye) bu'd-ü zülküllî (oktav) üzerinde mevcut seslerin bu telden istihrac edileceği tasrih olunmuştur. Yeni akordda ise bu tele mutlak olarak darbedilirse (Sol= Gerdaniye) ses bulacağından parmak basmak suretiyle sol anahtarına göre ikinci oktavdaki (La, Si, Do, Re) perdelerini ifade ve irae etmek mümkündür. Muaddel akorddan zikrolunan ikinci oktavda 4 sesin istihracı mümkün olamaz. Bu itibarla tizleri eksiktir. Buna mukabil pes perdelerce yeni akorddan zengindir.

Yeni akordun (Re= Yegâh) teline mukabil (Si= Segâh) teli ve fazla olarak (Fa-Irak) teli ilâve edilmiş olmasının sebebini takdirden acizim. Çünkü ne hanende ve ne de sazendeyim. Lâkin düşünerek buldum. Aynı zamanda Arapça izahatın son satırındaki (Kel'arabat vettikât) istilahlarının manasını bilmiyorum. Yalnız (Vennimât) kelimesini (yarım ses) olarak alıyorum. Çünkü yarım sesler hakikaten Ud tellerinde parmak basarak bulunur. Böyle iken yani *lâ lehüm mukerrat* denilmiş olmasına

rağmen yarım ses olan (Fa= Irak) perdesini göstermek için bir tel ilave edilmiş olmasındaki tenakuza da aklım ermedi.

Yukarıda arzolunan izahattan anlaşılacağı:

Muaddel akord

(Resme nazaran)

Üstten 1. Tel Ahengi	Hâvi Perdeler	
1 Fa (diyez)	Fa, Sol, La	zuselâse
2 Si	Si, Do, Re	»
3 Mi	Mi, Fa, Sol	»
4 La	La, Si, Do	»
5 Re	Re, Mi, Fa	»
6 Sol	Sol, La, Si	»
7 Do	Do, Re, Mi	»

olur ki mebde ile münteha birbirlerini takib ederler. Tabû oktavları değişir. Yani inhitât ve irtifa (tizlik, peslik) farkı bizatihi hasıl olur. Eğer yedinci telde yazılı (Nühüft) kelimesi eskiden (Kabaçargâh) manasına gelirse bu akordun bir teknik akord olduğuna şüphe yoktur. Bir de yeni akorda bakınız.

Her telin üç perde iraesine tahsis olunmasının sebebi de; tele bir mutlak, bir şهادet parmağı, birde adsız parmak basıldığı halde düz mızrap vurulması kabil olduğundan ibarettir. Gerçi altıncı tele tam bir oktavlık vazife verilmiş ise de bu pek az kullanılan tiz sesleri temin içindir ve bir zühûl olmak vechile işbu muaddel akord farkı Irak-ı Arap ve acemde daha ziyade pes perdeler üzerinden icrayı terenmümat olunduğu cihetle mahallî ihtiyaca göre tanzim edilmiştir.

Muaddel akord resminin sonunda (geçen sayımızdaki Ud resmine bakınız) görülen Sünbüle kelimesi ikinci oktavdaki La diyez'in Türkçe adı olan Sünbüle manasına olmayıp müneccim istilahlarından olan oniki burçtan birinin adıdır. Sebebine gelince, eslâf seslerin hangi burçlarla ve ahlat-ı erbaadan hangileri ile alâkası olduğu hakkında birhayli imâl-i fikir etmişlerdir ki resimde de bu izahâtı vermeği lüzumsuz görmemişlerdir.

Bugünkü akord

Üstten 1. Tel Ahengi			Hâvi Olduğu Perdeler
1	Re	Re	zil'ehad
2	Mi	Mi, Fa, Sol	zuselâse
3	La	La, Si, Do	»
4	Re	Re, Mi, Fa	»
5	Sol	Sol, La, Si, Do, Re	zülhamse
6	La(kaba)	La, Si, Do	zuselâse

haysiyetile taksimatı bozmaz.

Görülüyor ki bugünkü akord teknik bir usul takip etmemektedir.

Meselâ birinci telden bir tek ses çıkardığı halde beşinci tel-den beş ses elde ediliyor. Beşinci tel ile altıncı tel arasında üç perde ikmal edilerek san'atkârın kabiliyetine terk olunmaktadır.

Zaten Yenikapı Mevlevihanesi postinişini merhum Celâl Efendi de halihazır akordunun ilmi edvara muvafık olmadığını bilmünasebe söylemişti."

1974 yılında yayınlanan *Ud Metodu*²⁰nda Udî Kadri Şençalar, "*Fâ-râbi'nin Uduna göre Değişik Akort*" başlıklı şu tabloyu yayınlamıştır:

(Üstten Birinci Sol Sesi)

1 - FA (Diyez)	FA	—	SOL	—	LA	Üçlüsü
2 - Sİ	Sİ	—	DO	—	RE	Üçlüsü
3 - Mİ	Mİ	—	FA	—	SOL	Üçlüsü
4 - LA	LA	—	Sİ	—	DO	Üçlüsü
5 - RE	RE	—	Mİ	—	FA	Üçlüsü
6 - SOL	SOL	—	LA	—	Sİ	Üçlüsü
7 - DO	DO	—	RE	—	Mİ	Üçlüsü

c) Nota Mucitliği :

Rauf yekta Bey, 1910 yılında "*Şehbal*"de²¹ yayınlanan "*Kitabet-i Mûsikîyye tarihine Bir Bakış*" başlıklı yazısında şöyle yazmaktadır:

²⁰ Kadri Şençalar, *Ud Öğrenme Metodu*, İstanbul 1974.

²¹ Cilt 1, sayı 11, s. 211.

“Şark mûsikîsi nazariyesinden bahis olarak elde mevcut âsârın en kadimi Hekim-i şehir Fârâbî'nin “*Kitab-ül Makalât*” unvanlı eser-i bî naziridir ki hicretin 330 tarihine müsadiftir. Bu eserde negamât-ı mûsikiyyenin ebce harfleri ile sebt ve tahrir edilmiş olmasına bakılınca huruf istimaline hitabet-i mûsikiyye fikrinin ilk defa Hekim-i müşarileyh tarafından mevki-i tatbîke konulduğuna hükümlenabilir.

Fârâbî'nin notası şüphesiz iptidai bir derecede idi, me'haza Fârâbî'den sonra yedinci karn-i hicri esatize-i mûsikiyyesinden hoca Safiyettin-i Abdülmümin'in telifatı bu hususta Hocza-i müşarileyh tarafından bir hatve-i terakki atıldığına delalet edecek mebaisi havi olduğu gibi Abdülkadir Meragî dahi âsârında hitabet-i mûsikî kavâidinden bahsetmiş ve hatta “*Camîü'l-Elhan*” ve “*Makasidü'l-Elhan*” namlarıyla telif ettiği eserlere bestelerinden birini bu nevi nota ile yazarak derceylemiştir.”

Rauf Yekta Bey devam eden bu yazısında daha sonra notanın gelişmesini anlatmaktadır.²²

II - FÂRÂBÎ'NİN BESTELERİ

Yakın zamanlara kadar bilim çevrelerince Fârâbî'nin besteleri kabul edilmemekte idi. Buna rağmen bu red olayından haberdar olmayanlardan bazıları da zaman zaman bu besteleri hatta devlet radyolarında Fârâbî adını da anarak icra etmişlerdir. Neydi bu red olayı?

Yirminci yüzyılın başlarında biri mûsikînin bilim alanında Rauf Yekta Bey, diğeri mûsikînin icra yetiştiricilik ve bestekârlık alanında Muallim İsmail Hakkı bey olmak üzere iki büyük kutbu, bir ara anlaşmazlığa düşmüşlerdi. Bu anlaşmazlığın sebebi; İsmail Hakkı Bey tarafından notaları yayınlanan ve şefliğindeki toplulukca icra edilen eskiye ait bazı eserlerdi.²³

²² *Mûsikî Mecmuası*, Nu. 214, İstanbul 1965.

²³ İsmail Hakkı

1- “Mahzen-i Esrar-ı Mûsikî Yahut Tegannıyat-ı Mûsikî”, İstanbul 1313-1897 (Fârâbî: İsfahan Peşrevi, s. 89-94, İsfahan Sazsemaisi, s. 95-96. Sultan II. Bayezid: Eviç Peşrevi, s. 153, Eviç Sazsemaisi, s. 156).

2- “Hâle” Nu. 1, 1325/1909. Sultan II. Bayezid, Eviç/Düyek Peşrevi, Eviç SS.

3- “Sazende” (Şamî Selim, tarihsiz. 1928 öncesi) (Fârâbî: Acemmurassa Peş., s. 111-113, Acemmurassa SS., s. 114-115.

Rauf Yekta Bey “Şehbal”de yayınladığı yazılarda²⁴ Sultan II. Bayezid’in bestekâr olmadığını,²⁵ İsmail Hakkı Beyi töhmet altında bırakacak şekilde yazmış ve Fârâbî’nin besteleri konusunda da açıklamalar yaparak muhatabım isbata davet etmesi üzerine Şehbal’in 21. sayısında İsmail Hakkı Bey’in Rauf Yekta Bey’e ve tekrar Rauf Yekta Bey’in mukabil cevabı yayınlanmıştır. Hernekadar İsmail Hakkı Bey bu münakaşada mukni bir cevap verememiş ise de Rauf Yekta Bey da reddiyesini geçerli bir belgeye ve esasa dayandıramamıştır.

Bin yılın ötesinden, aşağı-yukarı 40 nesil boyu aktarılıp gelen bir bestede elbette ki tam saflık (orijinallik) beklenemez. Ve bir besteye sonradan bir usul giydirileceğinin mümkün olabileceği düşünülürse o eserin ait olduğu devri kestirmek hiç bir zaman kesin bir ölçü olamaz. Makam yönünden tesbit de böyle

Buna rağmen Rauf Yekta Bey adının musiki âleminde evvelden yaratmış olduğu büyük güvenilirlik Fârâbî ve Sultan II. Bayezid’in eserlerinin geçersizliğini sanat çevrelerine kabul ettirmiştir.

Rauf Yekta bey’in bu etkinliği, icrada olduğu gibi yayınlara da aksetmiştir. Ali Galip (Türkkan)’ın 1897-1905 yılları arasında “*Nota Mecmuası*” iki türde (87 adetlik sazeseri ve 72 adetlik sözlü-sözsüz eser) iki seri arasında da Fârâbî’ye ait bir esere yer verilmemiştir. Daha sonra Rauf Yekta Bey’in yönetiminde yayınlanan 180 parçalık Darülelhan Külliyyatı arasında Fârâbî bestelerine yer verilmemiştir.

5 Nisan 1933’de ilk sayısında; kapağında Fârâbî resmi (çizim ile) yayınlanan “Nota” isimli dergide “Fârâbî” başlıklı ve Dr. Selâhattin imzalı yazıda : “Fârâbî’nin olduğu söylenen mûsikî parçaları varsa da onun olduğuna inanmıyoruz” denmektedir ki bu ilk sayıdan sonra aynı dergide Rauf Yekta Bey’in yazıları yayınlanmaya başlamıştır.

Fârâbî bestelerinin çok daha öncelere ait ve önemli belge notaları içerisinde bulunduran Ali Ufkî (1610-1675) Edvarı ile Kantemiroğlu (1673-1723) Edvarı’nda görülmeişi de calib-i dikkattir. Bu hususta dik-

4-Şamlı Selim Yay, (Büyük boy perakende nota, tarihsiz: 1928 öncesi) Sultan II. Bayezid, Rahatülervah Peşrevi.

²⁴ “Şehbal”, cilt 1, Nu. 10 ve 19, s.376-377, 1325/1907. Rauf Yekta Bey’in açıklaması: Bkz. *Musiki Mecmuası*, Nu. 217-218.

²⁵ Sultan II. Bayezid (1447-1512), Fatih Sultan Mehmed’in oğlu olup Lâdikli Abdülhamid (Muhammed bin Abdülhamid el Lâzikî) ünlü musiki eseri “*Fethiyye*”yi ona ithaf etmiştir.

kati çeken bir cihet de Fârâbî bestelerinin tamamen sözsüz oluşudur. Bu husus da şüphe kefesine bir malzeme olarak düşünülebilir.

Diğer yandan, tarafımdan 1976 yılında kaleme alınan ve *Musiki Mecmuası*'nın Nu. 317 sayısında yayınlanan "Fârâbî Bibliyografyası" adlı yazımda (s. 18) Fârâbî adına yayınlanmış bestelerin ona ait olmayıp İsmail Hakkı Bey'in olduğu şeklindeki olumsuz kanaatimin yeni verilerle şimdi geçersizliğinin, biraz sonraki açıklamamla ortaya çıkmakta olduğu görülecektir. Ayrıca; TRT Radyolarında seyrek de olsa defalarca icra edilmiş olan Fârâbî besteleri, aynı kurumca 1981'de "*Türk Sanat Musikisi Sözsüz Eserler Repertuarı*" kitabında kayıt dışı tutulmuştur.²⁶

Rauf Yekta Bey'in bu konudaki etkinliği 1935 yılındaki ölümünden sonra da daha 15 yıl geçerliliğini sürdürdü. Vakta ki yüzyılımızın ortalarında "Ali Ufkî Edvarı"nın ilk defa *Musiki Mecmuası*'nda tam metninin yayınlanması sonucu, sultan II. Bayezid'in bestekârlığının anlaşılması üzerine, Rauf Yekta Bey'in—zaten geçerli bir esasa dayanmayan—Fârâbî bestelerine karşı bulunuşu da geçerliliğini yitiriyordu.²⁷

Böylece, nakzedici geçerli bir belge ortaya çıkarılncaya kadar Fârâbî bestelerinin kabulü gerekmektedir. Bin küsur yıldan beri kulaktan kulağa naklederek yaşayabilen bu eserler, ilk defa 1313/1897 yılında İsmail Hakkı Bey tarafından yayınlanan "*Mahzen-i Esrar-ı Musiki*" isimli eserde, 90 parça (çoğu klâsik) eser arasında yayınlanmıştır. İlk yayınlanan bu Fârâbî eserleri İsfahan/Darbîfetih Peşrevi ile İsfahan Sazsemâisi'dir.

²⁶ "TRT Sazsesleri Repertuarı"nda Uşşak/Ç. Düyek Peşrevi'nin bestekârı olarak: "Fârâbizâde?" adlı bir kayıt bulunmaktadır.

²⁷ *Musiki Mecmuası* Nu. 254, Neva/Düyek, "*Peşrev-i Bayezid*" (Böylece Osmanlı tarihinde 7 bestekâr Padişaha, II. Sultan Bayezid'in de katılmasıyla bestekâr Padişah sayısı 8'e yükselmiş olmaktadır:

- 1-II. Bayezid
- 2-I. Mahmud.
- 3-III. Selim
- 4-II. Mahmud
- 5-Mecid
- 6-Aziz
- 7-V. Murad
- 8-Vahdettin

Sultan II. Bayezid'in bugün elimizde 13'den fazla şu eserleri bulunmaktadır:

Batı notasının bizde uygulanmasının ilk yıllarına²⁸ rastlayan bu yayından önce daha başka notalarla Fârâbî bestelerinin notaya geçirilmiş olması da muhtemeldir. Ancak, elde mevcut koleksiyonların pek çoğu incelenmemiş olduğu için olumlu veya olumsuz kesin bir hükme varlamamaktadır.

Bugün notaları elimizde bulunan Fârâbî besteleri şunlardır:

- I - Acemmurassa/Berefşan Peşrev*
(Yayınları):
1 - *Sazende*, s. 111-113 (Tarihsiz, 1928 öncesi).
2 - *Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları*, s. 562-565, 1981.
- II - Acemmurassa Sazsemaisi
(Yayınları):
1 - *Sazende*, s. 114-115 (Tarihsiz, 1928 öncesi).
- III - Bayatî/Sakîl Peşrev (Ömer Horasanî).
1 - *Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları*, s. 537-538, 1981.

Peşrevler:

- 1-Neva/Fahte (TRT Repertuar kitabında her üçü de fahte usulünde 3 adet Neva Peşrevi gösterilmektedir.)
- 2-Neva/Düyek
- 3-Rahatülvah/Ç. Düyek (Notası: Şamlı Selim yayınları arasında basılıdır).
- 4-Eviç/Düyek (Notası: *Mahzen-i Esrar-ı Mûsiki* 'de yayınlanmıştır. TRT Repertuar kitabında aynı makamdan Devrike bir ve Muhammes (Bezmi-i Mülûk) olarak iki Peşrev kaydı verilmektedir.)
- 5-Aşiranpuselik / A. Düyek
- 6-Nişabur / Sakîl
- 7-Arazbarzeme / Devrikebir
- 8-Dügâh / Devrike bir

Sazsemaileri.

- 9-Neva (TRT Repertuar kitabında 3 adet Neva Sazsemaisi gösterilmektedir. Ayrıca bir de "*Bağda*" adlı Neva SS. kaydedilmektedir.
- 10-Rahatülvah
- 11-Eviç (Notası: *Mahzen-i Esrar-ı Mûsiki* 'de yayınlanmıştır.)
- 12-Arazbarzeme
- 13-Dügâh

* Örnek müzik olarak teypten dinletilmiştir.

²⁸ Bkz. Etem Ruhi Üngör, "*Türk Musikisinde Nota Yayıncılığı, Yayınlar-Yayımcılar (Nota Basımında 100. Yıl)*" (Tebliğ), I. Milli Türkoloji Kongresi, İstanbul 1978.

- IV - Hıcazkârıkadîm/Sakîl Peşrev
(Yayınları)
1 - Türk Musikîsinin Nazariye ve Esasları, s. 326-327, 1981.
- V - İsfahan/Darbıfetih Peşrev
(Yayınları)
1 - *Mahzen-i Esrar-ı Musikî*, s. 89-94, 1313/1897.
- VI - İsfahan Sazsemaisi
(Yayınları)
1 - *Mahzen-i Esrar-ı Musiki*, s. 95-96, 1313/1897.
- VII - Rast Sazeseri *
(Notası yayınlanmamıştır)
- VIII - Rasthâveran/Hafif Peşrev
(Yayınları)
1 - *Türk Musikîsinin Nazariye ve Esasları*, s. 451-452, 1981.
- IX - Rehavî Sazsemaisi *
(Yayınları)
1 - *Musikî ile Tedavi*, s. 36, 1972.

Not : Bu eserlerden:

I, II, V, VI numaradakiler İsmail Hakkı Bey koleksiyonundan
(Koleksiyon şimdi TRT Kütüphanesinde),

I, III, IV, VIII numaradakiler Abdülkadir Töre koleksiyonundan
(Koleksiyon şimdi Süleymaniye Kütüphanesinde),

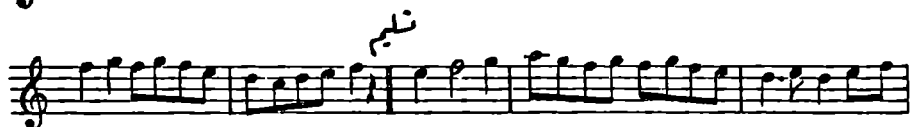
VII, IX numaradakiler bilinmeyen koleksiyonlardan meydana çıkmıştır.

* Örnek müzik olarak teypten dinletilmiştir.

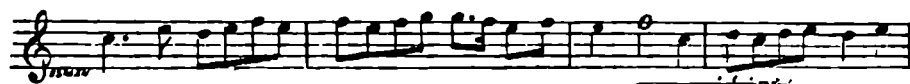
Acemmurassa Peşrevi

۱۱۱ عجم . مرصع میسر وی . حکیم شہر فارابی

برفان



خاک ۲



BAZENDE.

۱۱۲



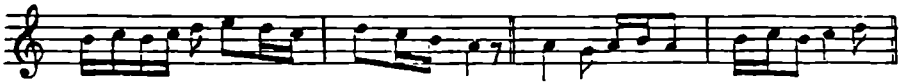
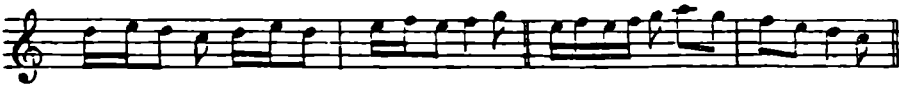
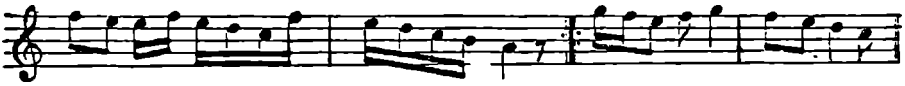
115

Acemmurassa Sazsemaisi

۱۱۲ عجم. مرصع ساز سمایسی. فارابی ناک
هم ریختی ناز هم نسیم



ایچینخان



اوچینخان نسیم



۱۱۵

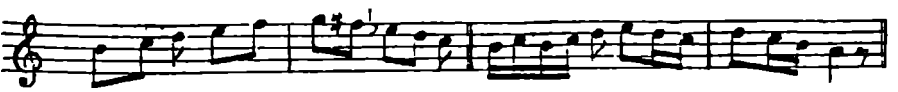
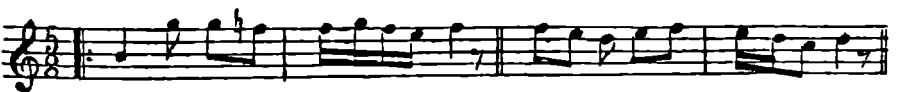


نایب

در پنج خانه



نایب



Bayatî/Sakîl Peşrevi (Ömer Horasanî)

1.

2.

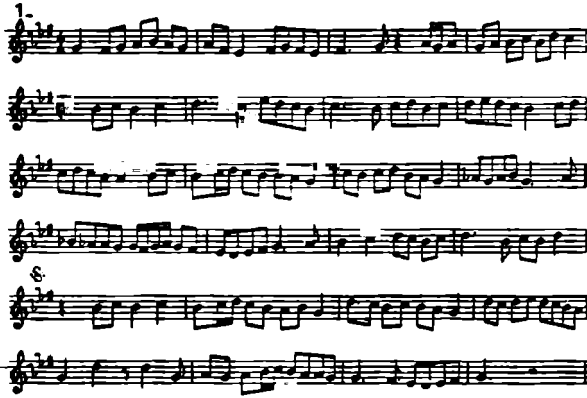
3.

4.

ETHEM RUHİ ÜNGÖR

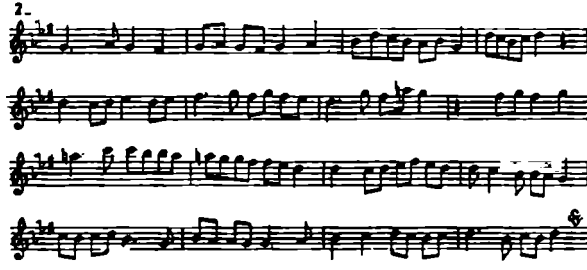
Hicazkârîkadîm/Sakîl Peşrevî

1-



6

2-



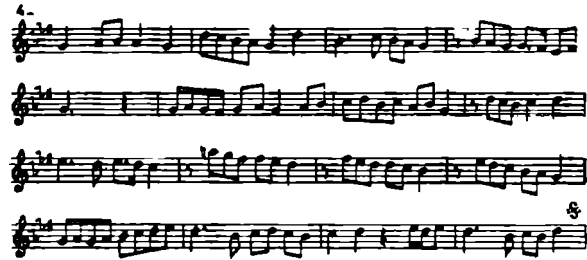
6

3-



6

4-



6

FARABI'NİN MUSİKİ YÖNÜ

۸۹

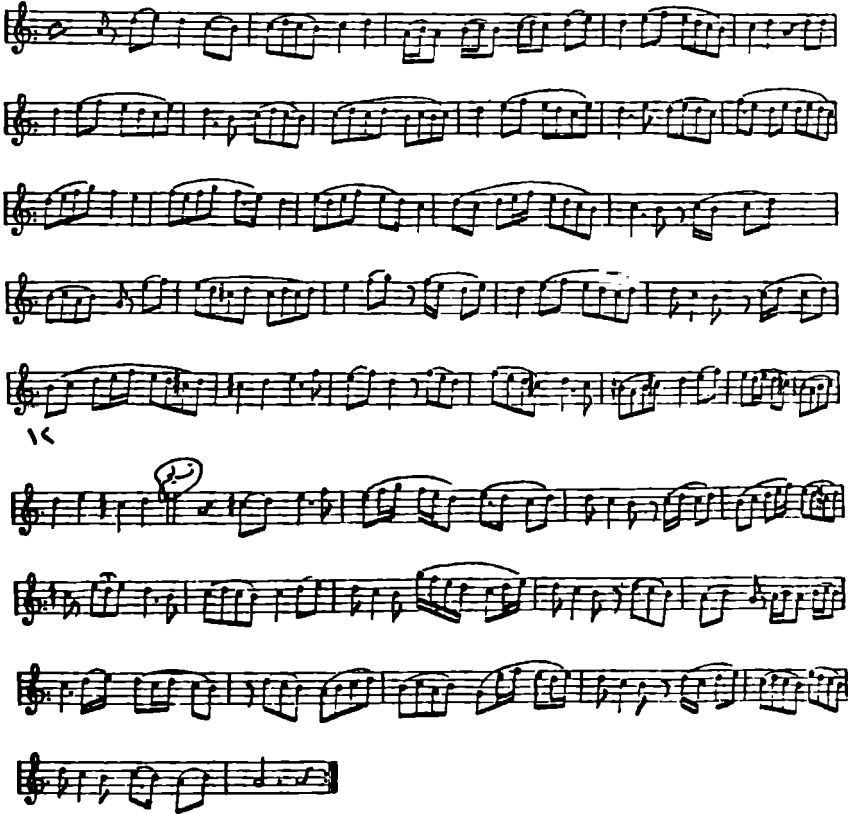


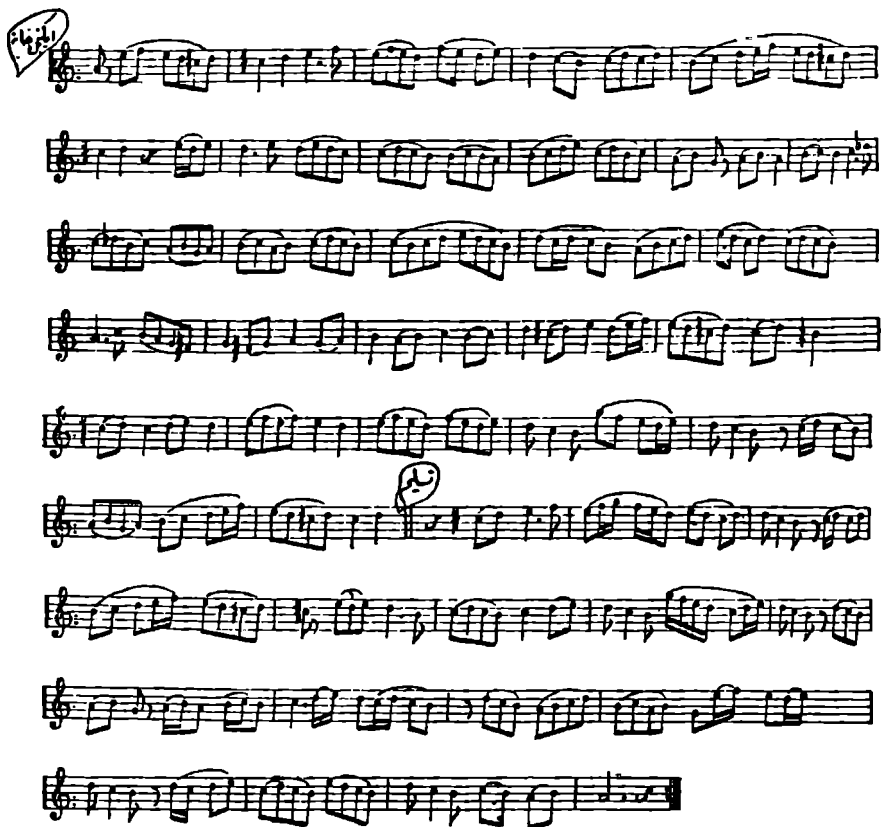
صحنه فارابی

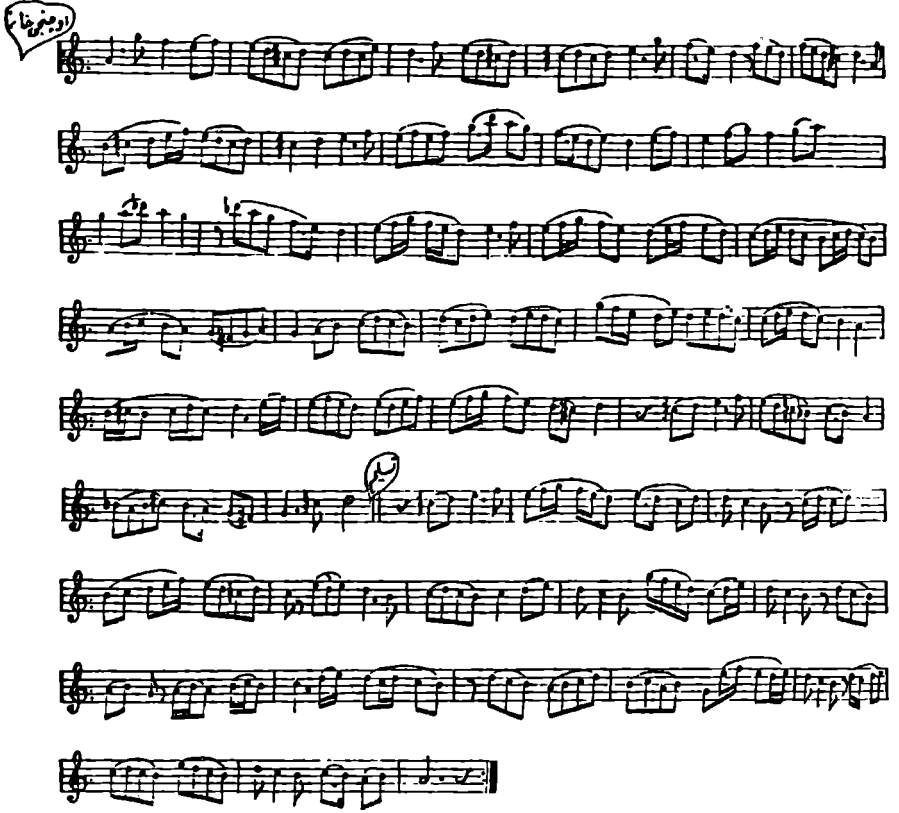
موسیقی ضربی

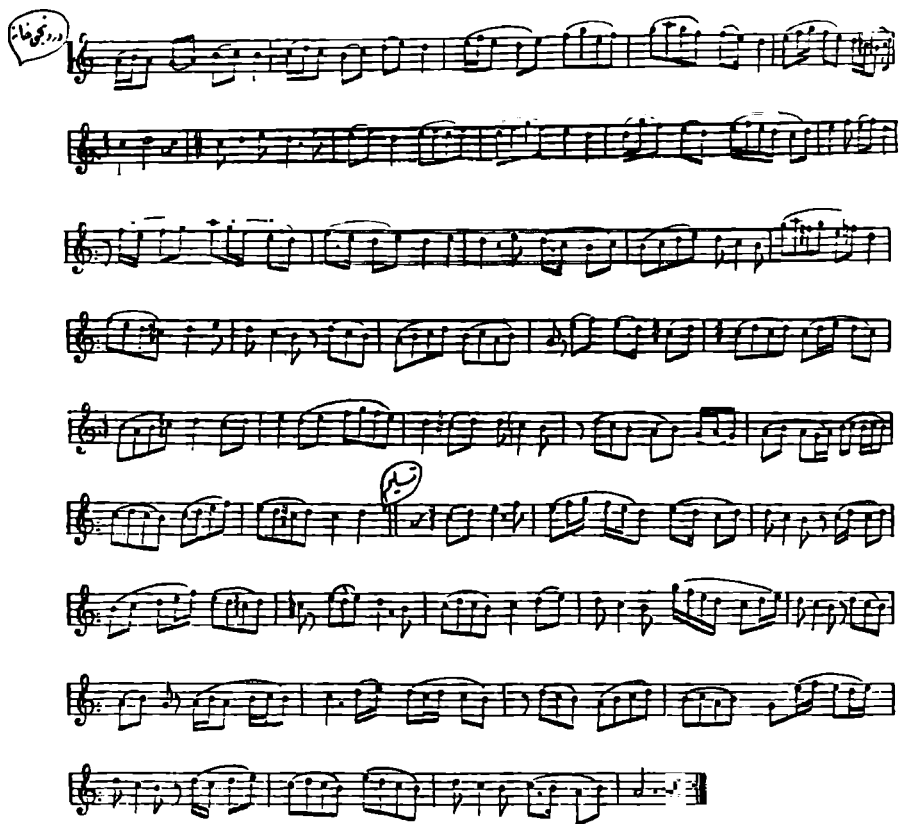
بستر و اصناف

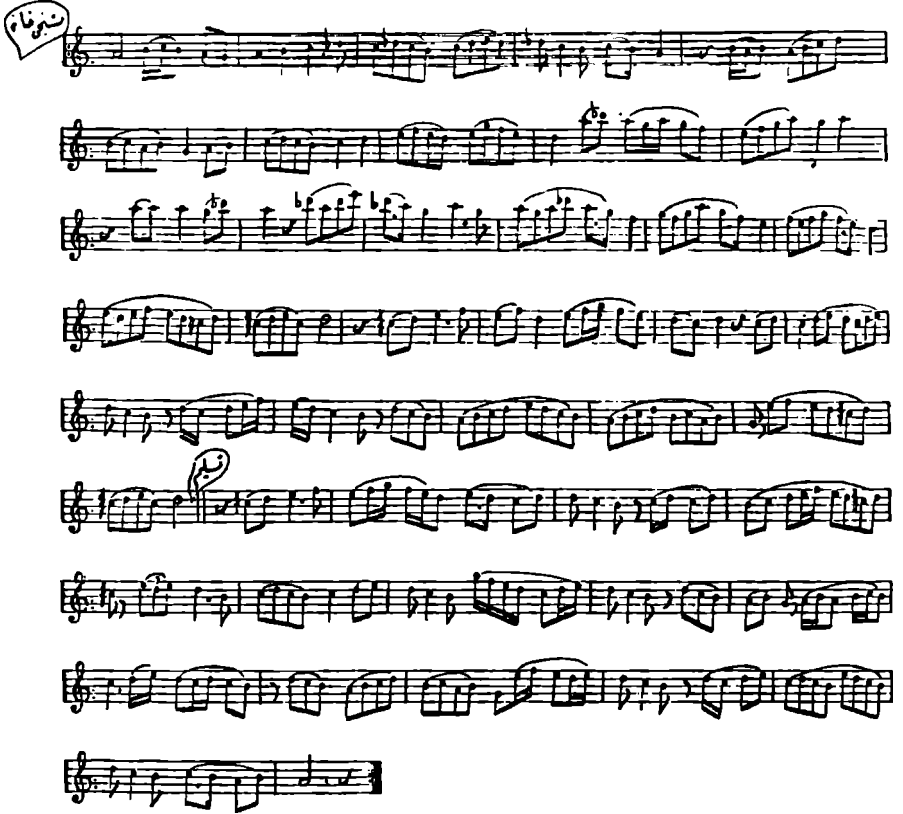
Isfahan/Darbafetih Peşrevi











میدان ناز

اصغر زاهدی

اصغر زاهدی

Isfahan Sazsemaisi

ایمانه خانم

اصغر زاهدی

میدان ناز

اصغر زاهدی

FÂRÂBÎ'NİN MUSİKİ YÖNÜ

Rasthaveran/Hafif Peşrevi

1.



2.



3.



4.



Rehavi Sazsemaisi



12 staves of musical notation in 8/8 time, featuring various rhythmic patterns and repeat signs.

III - FÂRÂBÎ'NİN YAZILI ESERLERİ

Kısaltmalar

a.g.e.	: Adı geçen eser
Ateş	: Ahmet Ateş (Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası)
GAL	: Geschichte der Arabischen Litteratur
İhbar	: Kitap İhbar el-ulemâ
Kit.	: Kitap
MA	: Mikroflim Arşivi
Mad.	: Madde
Mak.	: Makale
suppl.	: supplement (ek)
Uyûn	: Uyûn el-enbâ' fî tabakât el-etibba

I - KİTAB EL MÜSİKÎ EL KEBİR

A - Yazmaları :

- 1 - Leiden 1423.
- 2 - Ambrosiana 289.
- 3 - Kahire Neşri 22.

B - Basmaları:

- 1 - R. D'Erlanger : "La Musique Arabe". I. al-Fârâbî, Kitabı, l-Müsikî al-Kabîr. 2 cilt. Paris 1930 Paul Geuthner.²⁹

C - Çevirileri :

- 1 - Fransızcaya :
R. D'Erlanger : bkz. a. g. e.

²⁹ Fransız müzikoloğu Baron Rodolphe D'Erlanger (1872-1932) 7 ciltlik büyük eserini Fârâbî, İbn-i Sînâ, Safiyyüddin, Lâdikli gibi Türklerin müsikî yazmalarını, olduğu gibi Fransızcaya çevirerek "La Musique Arabe" (Arap Musikisi) adı altında hazırlamıştır. Bu eserin, Fârâbî'nin "Kitabü'l Müsikî El Kebir",ine ait olan ilk cildi 1930 yılında sağhığında ve aynı eserin devamı da ölümünden sonra 1935 yılında 2. cildin ilk bölümünde yayınlanmıştır. Daha sonra 3. cilt 1938'de, 4. cilt 1939'da, 5. cilt 1949'da, 6. cilt 1959 yılında yayınlanmıştır. Örnek notaları hâvî 7. cilt henüz yayınlanmamıştır.

Övünbileceğimiz yüksek değerdeki Türk ses sistemlerini Arap müsikisi olarak dünyaya tanıtan bu eserin Türkçeye çevrilip yayınlanması (Yazmalarının tıpkı basımı ile birlikte) geciktikçe Türk müsikisinin batı sanat çevrelerinde (hatta bazı iç kesimlerimizde) değerinin kavranması da gecikmektedir.

ETHEM RUHİ ÜNGÖR

2 - Almancaya :

E. A. Beichart . "Die Wissenschaft der Musik bei al-Farabi". Freiburg 1932.

3 - İngilizceye :

a - Henry G. Farmer : "A History of Arabian Music" London 1929 (175 s.).

b - Al-Farabi's Arabic-Latin writings on Music.
Çev. : H. G. Farmer. Glasgow 1934, Civic Press, 65 s., "Collection of Oriental Writers on Music II".

D - Kaynaklar: Uyûn II, 139 (Vezir ebu Cafer Muhammed b. el-Kasım el-Kerhi için yazılmıştır); İhbar 184; GAL I,234 (cilt 8), Geschichte der Arabisehen Literatur,I, 376 (cilt 8), Ateş 95.

II - EL - MÜDHAL f'İ-MÛSİKÎ

A - Yazmaları:

1 - Lâleli Ragıp Paşa 876.

2 - Köprülü 953.

3 - Süleymaniye (Şehit Ali Paşa) 674.

4 - Âsaf Ef. III, 486.

5 - Rampur I. 336.

6 - Kahire 1426

7 - British Museum Suppl. 883/12.

D - Kaynaklar: Keşf el-Zunun VII, 318, 510, 736, 873, 946; GAL I, 234 (C) 9, GAL Suppl. 1, 376 (C) 9; Ateş 99.

III - KİTAB f'İ-MÛSİKÎ

D - Kaynaklar: Uyûn II. 139 (Kısaltılmış bir eser); Ateş 94.

IV - K. USTUKİSÂT ilm el-MÛSİKÎ

A - Yazmaları :

1 - Madrid 602.

D - Kaynaklar: GAL I, 234 (cilt 7), GAL Suppl. I, 376 (cilt 7); Ateş 155.

V - İHSA' el-ULÛM ve TERTİBÎHA

A - Yazmaları :

- 1 - Lâleli Ragıp Paşa 1604/I. (yk. Ib - 40 b) XII. yy.
- 2 - Escorial 646/3.

B - Basmaları :

- 1 - İhsâ el-ULûm. el-İrfân (Sayda). IV. cilt, 1921. 11-20, 130-143, 241-257. s.
- 2 - İhsâ el-ULûm. Yayınlanan: Osman Muhammed Amin. Kahire 1931.
- 3 - İhsâ el-ULûm. 2. tb. Yay.: Osman Muhammed Amin. Kahire 1941. Dar el-Fıkr el-Arabî. 141 s.
- 4 - İhsâ el-ULûm. Yay. (ek notlarla): Osman Muhammed Amin. Kahire 1949.

C - Çevirileri :

1 - Lâtinceye :

- a - Gundissalinus Dominicus. (XII. yy.) "De division philosophiae" içinde.
- b - Alfarabîi philosophi opusculum de Scientiis. Çev.: D. Gundissalinus. Yay.: Guilemus Camerarius, Paris 1638.
- c - Alfarabîi ve tustissimi Aristotelis inter prelis. Opera omnia quelatina. Çev.: Sevilleli John Avendehut. Yay.: Guilemus Camerarius, Paris 1638.
- ç - Liber Alfarabi de Scientiis (1114). Çev.: Gerard de Cremona (öl. 1187). (Bazı bölümleri) Yay.: Palencia, Madrid 1932.

2 - İbraniceye :

- a - Arlesli Kolonymus ben Kolonymus. M. Steinschneider: 159. 4 s. (Al-Farabi, des Ara-

bischen Philosophen Leben und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern. Saint Petersburg 1859 Academia scientiarum Imperialis 278 s.+4 s.

3 - Almancaya :

E. Widemann: (Üeber al-Fârâbî's Aufzählung der Wissenschaften 'Descientiis'. Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen, 39. cilt , 1907, s. 74-101.)

4 - Fransızcaya :

M. Bouyges: (Notes sur les philosophes Arabes connus des Latins au Moyen Âge. 'Sur le De scientiis d'Alfarabi'. Mélanges de l'Université de Saint-Joseph, Beyrouth, 9.cilt, 2. sayı, 1924, s. 49-70)

5 - İngilizceye :

The enumeration of the sciences. Çev.: Fauzi M. Najjar. Medieval Political Philosophy. Yay.: Ralph Lerner-Muhsin Mahdî. Canada 1963 Collier, Macmillan Ltd. 22-30 s.

6 - İspanyolcaya :

M. A. Alonso: (De scientiis. Al-Andalus, 12. cilt, 1947, s. 295-338

7 - Türkçeye :

İlimlerin Sayımı, (İhsâ'ü'l-ulûm) /99-101 sayfalar: Musîkî İlmi/ Çev.: Ahmet Ateş. Yay.: Maarif Vek. İstanbul 1955, Maarif Basımevi. 2 + 145 s.

D - Kaynaklar: Uyûn II, 138; GAL I, 234, GAL Suppl. I, 377 (D 1); Ateş 38.

VI - *K. fî İHSÂ' el-İkÂ (at)*

A - Yazmaları :

1 - Manisa İl Halk Kütüphanesi 1705. Millî Kütüphane MA (C) 491. 31 yk. 287 x 160 mm. 17 st., nesih, 638 H.

(Tez çalışması):

Neubauer, Eckhard

Die Theorie Vom Îqâ' I. Übersetzung Des Kitab Al-Igaat Von Abû Naşr Al-Fârâbî. "Oriens", Journal Of The International Society For Oriental Research (Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası) cilt 21-22 (s. 196-232), 1968-69 Leiden.

D - Kaynaklar: Uyûn II, 139; İhbar 184; Ateş 36.

VII - KİTABU'L-MUSİKİ

Kahire Millî Kütüphanesi (Kütüphane kayıt numarasına sahip olamadığımız bu kitap; No. I veya No. II'deki eserler de olabilir).

VIII - KİTAB al-ADVAR

Süleymaniye Kütüphanesi (H. Hüsnü Paşa), Nu. 618/3, 200×126, 120×70 mm., 106-114 yk.

IV - FÂRÂBÎ HAKKINDA YAZILANLAR

Tripodo, Pietro

"Abu Naşr al-Farabi e suoi Scritti Musicali." Kit. Rome 1905. 38 s.

Farmer, Henry George

"Arabic Musical Manuscripts in the Bodleian Library". Journal Asiatique, 1925 639-654 s., Mad. (Not: Fârâbî'den bahsetmektedir)

Farmer, Henry George

"Greek Theorits of Music in Arabic Translation". Isis, 8. cilt, 1930 Mad. (Not: Farabi'den bahsetmektedir)

Beichart, E. A.

"Die Wissenschaft der Musik bei Al-Farabi." Kit. Regensburg 1931. 48 s.

Farmer, Henry George

"A Further Arabic-Latin Writing on Music". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1932. Mak. 561-592 s.

Farmer, Henry George

"The Influence of Al-Farabi's Ihsâ' al-ulûm" (De scientiis) on the Writers on Music of Western Europe". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 7. 1932. Mad. 561-592 s.

Farmer, Henry George

"The Ihsa al-ulûm". *Journal of the Royal Asiatic Society*,

Farmer, Henry George

"Who was the Author of the Liber introductorius in artem Logicae demonstrations?" *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934. Mak. 553-556 s.

Farmer, Henry George

"Mûsikî. Enzyklopaedie des Islâm". Mad. (Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker). III. cilt. Leipzig 1936. Otto Harrassowitz. 809-816 s.

Farmer, Henry George

"Mûsikî. The Encyclopaedia of Islam." A dictionary of the geography, ethnography and biography of the Muhammedan peoples, 3. cilt. London. Mad. 1936 Luzac and Co. 749-755 s.

Farmer, Henry George

"Mûsikî. Encyclopédie de L'Islâm". *Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples Musulmans*. Mad. 3. cilt Paris 1936. 801-807 s.

Farmer, Henry George

"Mûsikî. İslam Ansiklopedisi". *İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya lûgati*. Mad., 8. cilt, İstanbul 1960. Milli Eğitim Basımevi. s. 678-687

Ünver, Prof. Dr. Süheyl

"Fârâbî'nin Udu", *Mûsikî Ansiklopedisi*, s. 10, sayı: 3. Mak. İstanbul 1947

Ünver, Prof. Dr. Süheyl

"Fârâbî'nin Udu" *Türk Mûsikîsi Dergisi*, s. 10, sayı:2 Mak. İstanbul 1948

Üçok, A. Kemal

Fârâbî'nin Udu ve Eski ve Yeni Ud Hakkında Bazı Mütalaalar", *Türk Mûsikîsi Dergisi*, s. 11, sayı:4 Mak. İstanbul 1948

Aynı yazı: *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, 5. cilt, Nu. 18, 1948, s. 49-57.

Öztuna, Yılmaz

"Fârâbî (Ebû-Nasr Muhammed Fârâbî) 870-950. Mad. *Mûsikî Mecmuası*, Nu. 28, s. 17 İstanbul, 1950

Yenigün, Hayri

"Fârâbî" Mak. *Mûsikî Mecmuası*, Nu. 140, s. 227. İstanbul 1959.

Ünver, Prof. Dr. Süheyl

"Fârâbî'nin Udu" Mak. *Mûsikî Mecmuası*, Nu. 146, s. 419, İstanbul 1960.

Göktepe, Selâhattin

"Fârâbî (Mehmet Fârâbî-Turhanoğlu)" Mad. *Büyük Müzisyenler Ansiklopedisi*, cilt 1, s. 318 İzmir 1962

Sözer, Vural

"Fârâbî (870-950)" Mad. *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi* s. 128 İstanbul 1964

Üngör, Etem (Ruhi)

"Fârâbî ve Arel" Mak. *Mûsikî Mecmuası*, Nu. 219, s. 83 İstanbul 1966.

Üçok, Bahriye

“İslâmda Musikî Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14. cilt, s. 83-93. (Fârâbî’den bahsedilmektedir)

Öztuna, Yılmaz

“Fârâbî” Mad. *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, cilt 1. s. 215 Mad. İstanbul 1969.

Şençalar, Kadri

“Udun Tarihçesi ve Fârâbî’nın Udun Mucidi Olduğu Hakkındaki Düşünceler” Mad. *Ud Öğrenme Metodu*, s. 6, İstanbul 1974.

Leeské, András L.

“Turkish Music in Europe”, Avrupa’da Türk Musikisi. Budapeşte 1985. (Macar devletinde yaptırılmış LP’in açıklama broşüründe Fârâbî’den bahsedilmektedir.)

İBN-İ SİNÂ DÜŞÜNCESİNDE TASAVVUFİ KAVRAM OLARAK ÂRİF ve İRFAN

HAYRANİ ALTINTAŞ*

Konumuz başlıktan da anlaşılacağı gibi, İbn-i Sinâ'nın tasavvufi düşünceleri değil, bu düşünce içindeki iki mefhumdur. Zira İbn-i Sinâ'nın tasavvufi düşünceleri L. Gardet, H. Corbin, F. Mehren ve A. M. Goichon gibi yazarlarca etraflıca incelenmiştir.

Mütehassıslarca bilinmektedir ki, İbn-i Sinâ bir mutasavvıf gibi yaşamamıştır. Bu sebeple onun bu konudaki fikirleri rasyonalist bir tasavvufi özellikindedir. İbn-i Sinâ'nın bu tür fikirlerini Hayy b. Yakzan'ın, Risâle fi'l -Ahd, Risâle fi'l-İşk ve İşârât ve Tenbihât adlı eserlerinde buluyoruz. Elbette diğer eserlerinde, özellikle nefsdan bahseden bölümlerde de bulmak mümkündür. Ancak, sadece İşârât ve Tenbihât'ın son bölümünü Âriflere ayırdığından biz bu konudaki fikirlerini bu esere dayanarak belirtmeye çalışacağız.

İbn-i Sinâ'ya göre, insan akli ve ibâdetiyle manevî âlemlere yükselebilir. Ancak bu yükselmeyi temin eden yegâne vasıta zühd, riyâzât ve mücâhedât değildir; bunların yanında, müşâhede, tefekkür ve yaratıkların hikmeti hususundaki bilgidir.¹ İbn-i Sinâ bu bilginin kazanılmasında iki mümessilin bulunduğunu bunların nefs-i nâtuka'yı (konuşan nefis) temsil eden Salaman ile nazârî akli temsil eden Absal olduğunu bildirir.

İbn-i Sinâ'ya göre, dünyanın nimetlerinden ve guzelliklerinden uzaklaşan kimseye zâhid, nâfile ibâdetlere, gece dualarına, oruca ve benzeri ibâdetlere kendini veren kimseye âbid, varlığının sırtını ve bu sırta ait hakikat nurlarını bekleyen, bu maksatla düşüncesini ceberût âlemine çeviren kimseye de ârif denir.²

* Profesör, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Bkz, Chahine (Q) *Ontologie et Théologie chez Avicenne*, Paris 1962; s. 139 ve ayrıca bkz. Goichon, (A. M.) *Le Recit de Hayy ibn Yakzan*, Paris 1959, s. 222 vd.

² *İşârât ve Tenbihât*.

Ârifin sırrı onun, iç âleminde, sadece Hakk'la, gerçeğe, meşgul olur; başka bir şey onu meşgul etmez. İbâdet, ârifin mütevehhime ve mütehayyile güçlerini hatadan alıkoyan onu Allah'a yaklaştıran bir faaliyettir. Bu yüzden Hakk'ın tecellisi ile bu güçler arasında bir uyumsuzluk söz konusu olmaz.³ Diğer taraftan ârif, aklını semavî, müfânk (yani ayrı) cevherlerden nur almaya alıstırmış bu suretle şeriat emirlerinin bâtınî mânâsına yükselebilen kişidir.⁴ Ârif muhtevada ve teferruatta Hz. Peygamber'e bağlıdır. İbâdete herkesten çok önem verir. Kendisinin hiç bir emirden muaf olmadığını şuurundadır. Hatta ârifin aklı ilâhî feyzin ışıklarını yansıtan bir ayna haline geldiği anda bile dinî mecburiyetleri yapmaya devam eden kimsedir. Ârif aklıyla dinin gerçekliğini ve üstünlüğünü anlıyandır; bu sebeple kendisi ve toplum için samimi davranandır. İbn-i Sînâ Risâle fi'l-Ahd adlı eserinde ârifin riâyet etmesi gereken onaltı şartı sıralar; bunlar mutasavvıflarda bulunması gerekli görülen hususiyetlerdir.⁵ Mehren, İbn-i Sînâ'nın zâhid, âbid ve ârif şeklindeki bu sınıflamasını klasik sûfî sınıflaması olarak kabul eder;⁶ esasen tasavvuf tarihi boyunca yapılan sınıflama budur ve tasavvufî fikirleri bir hayat tarzı olarak değil, fakat bir düşünce sistemi olarak kabul eden İbn-i Sînâ'da da farklı bir sınıflama aramak doğru olmasa gerektir.

İbn-i Sînâ ibâdet edenler içinde âriflerin ayrı bir yeri olduğunu ifade eder.⁷ Buna sebep onların daima rablerine müteveccih olmalarıdır. İbn-i Sînâ bu sıfata sahip olmak için şu emri verir: "Öyle ise hikmete, sonra rahmete ve nimete bak; seni hayretler içinde bırakacak bir yakınlık, bir tecellî göreceksin. Kalk gerekeni yap ve dosdoğru ol."⁸

Ârifi diğer insanlardan ayıran bir hususiyeti, onun sadece Hakku'l-Evvel olan Allah'ı arzu etmesidir. Bu arzuda bir menfaat söz konusu değildir. Çünkü sadece Allah ibâdete lâyıktır. Ârifin yaptığı ibâdet bir mükâfat beklemek ve korku sebebiyle değildir. Aksine yalnız Hakku'l-Evvel'in ibâdete lâyık olmasındandır.

İbn-i Sînâ bir gayeye ulaşmak ve bir mükâfat almak için Hakk'a ibâdet edenlerin acınacak bir halde olduklarını, bunların ibâdetin zevkinden,

³ Aynı eser, s. 226.

⁴ Gardet (L.), *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, s. 123.

⁵ M. A. Aynî, *İbn-i Sînâ'da Tasavvuf, Büyük Türk Hekimi ve Tıp Ustadı İbn-i Sînâ*, Ankara 1937, s. 10. 11.

⁶ Gardet, a.g.e., s. 146.

⁷ *İşârât*, s. 226.

⁸ Aynı yer.

neşesinden, güzelliğinden habersiz, ham hazlarla uğraşan kimseler mevkiinde bulunduklarını söyler.⁹ İbn-i Sînâ'ya göre bu insanlar bir oyundan diğer bir oyuna geçen, sıkıldığı an bir başka oyun isteyen çocuk gibidir. Basit hazlar peşindedirler. Âhiret zevklerini tatmin etmesi için Allah'a ibâdet eder. Ârif ise velîliğin işaretlerini anlamak için yüzünü Allah'a çevirmiştir.

İbn-i Sînâ ârifler nezdindeki manevî hareketin üç etapda meydana geldiğini söyler: Birincisi, kesin ve ısbatlayıcı bir bilgiyi inceden inceye gözden geçiren veya sağlam bir kulpa¹⁰ bağlanmak arzusuyla nefsini imanda dinlendiren kimseye aniden gelen ve "irâde" diye adlandırılan haldir. Bu hal sahibinin özü kudsi âlem olan ma'kuller âleminde ince bir tatlılık almak hevesindedir. Bu halde kalmakta devam ettiği müddetce o kimse "mürîd" dir.

Bilindiği gibi, bu halde (Allah da) "murâd" olur.

İkinci etap riyâzâtıdır.

Bütün mutasavvıflarca tavsiye edilen riyâzâtı İbn-i Sînâ üç gayenin tahakkuku için lüzumlu görür. Bunlardan birincisi nefsi geçici olandan kurtarmaktır. Bu ancak zühd'le gerçekleşir, ikincisi hayâl ve değerlendirme kuvvetlerinin kudsi âlemlerle münasebette olmalarını temin eden düşüncelere sahip olmak için nefsi, mutmainne makamına çıkarmak; bunun gerçekleşmesi için, tefekkür, ibâdet ve uygun nağmeler gereklidir. Üçüncüsü dikkati teksif için sırrı veya özü yumuşatmaktır.

Üçüncü etap rikkat ve dikkati en son derecesine ulaştıran belâgatli konular, lâtif bir fikir, mâşukun vasıflarının telkin ettiği temiz kalpli bir aşktır.

İbn-i Sînâ bu hususları gerçekleştiren kimsenin "vakt"i gelince nurların üzerine düştüğü istiğrak hallerine uğradığını mutasavvıfların buna vakt dediklerini ifade eder.

İbn-i Sînâ'nın bu ifadeleri Hz. Peygamber aleyhisselâmın "Benim Hakk'la öyle bir vaktim olur ki, o anda ne melek ve ne de bir resûl beni O'ndan ayıramaz" hadisini hatırlatmaktadır.

⁹ A. g. e., s. 227.

¹⁰ Urvetü'l-vuşka, bkz., *Kur'an-ı Kerim*, Bakara 256., Lokman 22. âyetler.

Kendisinden sonra İbrahim Hakkı'da da görülen İbn-i Sînâ ifadelerine göre, bu istiğrak hali sâliki tamamen emerek onu kendinden kaybeder. Sâlik bu halin tesiri altında herşeyde Hakk'ı görür.¹¹

Bu hal sâlike bir olgunluk kazandırır; işte bu anda onun vakt-i sekîne haline dönüşür. Vecd haline ulaşıp daha sonra sükûnet bulan sâlike nur parlayan bir alev haline gelir. Bu anda onun için özel bir bilgi gerçekleşir. İşârât'taki ifadelere göre samimi ve devamlı bir sohbet olan bu hikmet, tasavvuf lisanında "irfan" olarak adlandırılır. İbn-i Sînâ ârifin bu irfandan, bu hikmetten büyük haz aldığını, şaşkınlık hali hariç ondan uzaklaşmadığını bildirir.¹²

İrfan, tasavvufta "gaybet ve huzur" denilen halin ortaya çıkmasını gerçekleştirmektedir. Ârif bu hikmetin içine daldığı zaman tamamen yok olmuş bir halde mevcuddur. Kendisi o hal içinde yok olmuş, fakat varlığı mevcuddur.¹³

İbn-i Sînâ yapılması bildirilen hususlar gerçekleştirildiği takdirde irfanı kazanmanın ârif için kolay olduğunu, ona istediği zaman sahip olabileceğini kaydeder.

Yapılan rıyâzât ve mücâhedât yeterli olunca artık sâlikin varidât (yani Allah'ın lutfu olan haller) zamanı gelmişse sırnı veya nefsi sadece Hakk'ı gösteren bir ayna haline gelir.¹⁴

Faal akıl veya küllî akıldan kendisine verilenleri alan bir yer (mahal) olan insanî nefis devamlı gelişen bir temizlikle ayna haline gelir. Böylece o, kendi öz varlığını yok etmez fakat unuttur; bu sebeple de ilk varlığın tecellîleri için bir engel de kalmaz.

İbn-i Sînâ'ya göre, insanî nefsin kazandığı irfan ona haz verir ve vusûlü temin eder.¹⁵

İbn-i Sînâ düşüncesinde nâtık nefis akli şekiller açısından boştur. Ancak faal akılla temasa geldiği andan itibaren şekiller ona akmakta böylece o bu şekilleri alan mahal haline gelmektedir. Ancak makûl şekilleri hissî şekillerden soyutlama söz konusu değildir. O faal akıldan gelen

¹¹ *İşârât*, s. 230.

¹² *Aynı Yer.*

¹³ *Aynı Yer.*

¹⁴ *Necât*, s. 268. vd.

¹⁵ *İşârât*, s. 231.

ışıkları şekille birlikte almakta ve kendisinin aynasında bu aydınlatılmış akledilirleri görmektedir.¹⁶

Bi'l-kuvve halinde olup perdelenmiş bulunan ma'kûlât faal akıl tarafından aydınlatılmakta ve bi'l-fiil haline gelmektedir. Aynı düşünce Fârâ-bî'de de mevcuttur.

Nefs ma'kûlleri pasif bir tarzda faal akıldan alan karanlık bir yer değildir, ancak onları aydınlatılmış olarak faal akıldan alması sebebiyle pasif kabul edilebilir.

Nefs faal akılla iletişimde olduğuna ve tabiatı icabı bilgiye iştirak ettiğine göre, bazı şartlar altında ve bizzat kendisinin temizliği ölçüsünde ondan bir şeyler alabilir, bu sadece ay altı âleminin küllî şekilleri değil, mufârik şekillerin bilgisi ve bütün makûl âlemin bilgisi olabilir.¹⁷

Böyle olması ve bu ulvî âlemin hayatına iştirak etmiş olması itibâriyle nefis ilk Varlığın tecellîlerini alabilmeye elverişli olur.

Mistik bilgi, tabîi akli bilginin bir devamıdır. Tasavvufi bilgiyi tabîi akli bilgidan ayıran onun şekli değil, fakat nesnesidir.

Peygamberler ve velîlerin dışında nefisler sadece söylenenlerle ilgili olarak ulvî âleme yönelir ve temasa geçmek isterler. Fakat Peygamberlerin ve velîlerin nefisleri ayaltı âlemini aşır yüksek âlemle temasa geçmeye yeteneklidirler, bunlar makûller dünyasından sızan nurları alabilir.¹⁸

Riyâzât sırasında ortaya çıkan dalgalanmalar vâridâtla birlikte far-kolmuştur. O, Hakk'ı ve nefisini görür. Artık nefis kendinde tecellî eden Hakk'la güzelleşmiştir. Çünkü tamamen Hakk'a yönelmiştir.

Daha önce İbn-i Ata ve Hallac, daha sonra Erzurum'lu İbrahim Hakkı tarafından bildirilen ırfana kavuşup vusûl gerçekleştikten sonra bunlara itibar etmenin bir zaaf ve hata olduğu hususunu İbn-i Sînâ tekid eder.¹⁹ Bundan kurtuluşun ancak sadece Hakk'a yönelmekle gerçekleşebileceğini ilâve eder.

İbn-i Sînâ düşüncesinde hâlis bir ibâdet sezgilere yol açar ve hakikat ilmi yani ırfan peygamberlere olduğu gibi âriflere ve sıddıklara da verile-

¹⁶ Gardet, *Pensée*, s. 151; *Necât*, s. 192. vd.

¹⁷ Gardet, *Pensée*, s. 160.

¹⁸ *İşârât*, s. 231.

¹⁹ *Aynı Yer*.

bilir. Bu irfan, bütün gücün Hakk'ın sıfatları üzerine teksif edilmesi ayrılık, ilgisizlik, (tefrik), terk, (nakz), vazgeçme (refz) ile başlar. Bunlar riyâzâtı meydana getirirler. Riyâzât hastalığının tedavisini gerçekleştirdiği gibi, nefsi zaman içinde Hakkın tecellisine hazırlar. Tefrik, tercih olmaksızın iki şeyi ayırmak, nakz kendisine nisbetle yerilen bir şeyin gözden düşmesi için ilk şeyi harekete geçirmek, terk o şeyle ilişkiyi kesmek, refz, onu ihmal ederek bırakmaktır. Ârif kendisini Hakk'tan çeviren her şeyden ayrılmakla işe başlar, kendini bu konuda meşgul eden bu şeylerin izini silip atar. Hakk olmayan her şeyden uzaklaşarak ve sadece Hakk'a bağlanarak bunu gerçekleştirir; sonra her şeyi terk ile vazgeçer; bu bir tasfiyedir. İşte bu anda o, Hakk'a bağlanmak için kendini terk eder.²⁰ Ârif tevhide ulaşınca gayesine kavuşur. İlâhî birlik söz konusudur, artık ârif ve ma'ruf yoktur (lâ ârif ve lâ ma'ruf).

İbn-i Sînâ irfan'ın insan üzerinde meydana getirdiği ruhî ve zihnî değişiklikleri belirterek ârif'in psikolojik halini açıklar. Bu psikolojik değerlendirmelere göre, ârif, neşeli, güleryüzlü ve mütebessimdir. Hareketlerine tevazu hâkimdir.

İrfan ârifi bir başka âleme götürür, bu âlem onda bazı kerametlerin ortaya çıkmasına vesile olabilir. Gayesi ma'rufu tam mânâsıyla yerine getirmektedir. Sessizdir ve sükun sahibidir. İlim insanı yükseltir. Bunun için ârif cesurdur, ölümden korkmaz. Sadece Hakk'la meşgul olduğundan kötü bir his taşımaz ve hiç bir kötülük düşünmez.

İrfan ârifi renklendirir ve güzelleştirir. O, dünyada kötülük görmez.²¹

İbn-i Sînâ ârifin kudsi makamlara çıktığı an her şeyi unuttuğunu, hatta şariatca bildirilen ibâdetleri bile ihmâl ettiğini söyler. Ancak, onun burada kastettiği ancak vecd hallerinde kudsi makamlara yükselen ârifin, bu halde kendisinin şuurunda olmadığını bundan dolayı da teklifin farında olmayacağını ifade etmek ister, yoksa islâmî emirlere karşı bir ifadede bulunduğu söylenemez.

İbn-i Sînâ'ya göre, alışılmış zamanların dışında ârifin herhangi bir besinden uzak kalması kerâmet değil, tabiat kanunlarına uygun bir davranıştır.

²⁰ Aynı eser, s. 232.

²¹ Aynı eser, s. 235.

İrfan'ın ârifte meydana çıkaracağı fevkalâde bir hal, tabiat kanunlarının dışında değildir. Tabiat iyice tetkik edilince bu fevkalâdeliğin sebebi bulunabilir.²²

İbn-i Sînâ, korku, üzüntü veya benzeri bir takım özel hallerle insanların güçlerinin azalıp çoğaldığını buna benzer olarak ârifin dikkat ve ri-yâzât sonucu kazanılan irfanla böyle özel bir hale sahip olacağını ifade eder. Son derece şiddetli bir hayranlık halinde yetileri alevlenmiş ârif güçlü bir hisse sahip olur.²³

İşârât'ta bildirildiğine göre, ârif gizli (veya gaybî) bir şeyden söz etse bile bunun da tabiat olayları içinde bir izâhu bulunabilir. İbn-i Sînâ gaybî (gizli) şeylerin ekseriyetle uyku halinde geldiğinin tecrübe ve kıyasla bildiğini²⁴ aynı halin uyanırken de vuku bulabileceğini ancak bunun temiz ve tenvir edilmiş nefisler için mümkün olduğunu ifade eder.

İbn-i Sînâ bu gizli şeylerin semâvî akıllar ve nefisler vasıtasıyla insanî nefse ulaştığına kânidir.²⁵ Bu hususu insan nefsinde gerçekleştiren, tahayyül ve tevehhüm madeninde bulunan şekilleri alan müşterek histir. Hayal gücünün müşterek his gücü üzerinde otoritesi bulunduğunu ve onda hissî şekilleri ve sezgisel kavramları ortaya çıkarabileceğini ifade eden İbn-i Sînâ, dışardan bir sebep olmaksızın nefiste meydana gelen imajların şartının bu olduğunu söyler.

Böylece İbn-i Sînâ, nefiste meydana gelen hallerin nefsin dış idraklerden uzaklaştığı zaman kendi iç dünyasına yönelmek ve bunda alışkanlık kazanmak sonucunda meydana geldiğini kabul eder. Dış duyumlar azaldığı zamanda da nefis mütehayyile kuvvetiyle çalıştırılır ve bu anlarda kudsî âleme yönelir ve gaybden bir şeyler küllî bir tarzda ruhta şekillenir, onun tesiri hayal gücüne ulaşır, hayal gücü bu akfî temsille münasebeti olan özel bir şekli hiss-i müşterekte şekillendirir. Bu halde gaybden nakışlar onda nakşolunurlar.

Bu gücü sayesinde, nefsin, peygamberlik seviyesine kadar yükselebileceğini ifade eden İbn-i Sînâ, Nefiste meydana gelen bazı kere mükkemmel bir şekil imajı veya şiir tarzında bir söz, bazan da çok güzel bir imaj olabileceğini söyler.²⁶

²² Aynı eser, s. 240.

²³ Aynı eser, s. 243.

²⁴ Aynı eser, s. 241-242.

²⁵ Aynı eser, s. 243.

Gelen manevî eserlerin şiddetlerine göre nefiste tesir meydana getirdiklerini söyleyen İbn-i Sînâ, uykuda veya uyanıkken hâfızada tutulan bu eserlerin ilham veya vahiy olabileceğini söyler. Vahiy tefsir veya te'vile, rüya da te'vile muhtaçtır.²⁷ Bazı anlarda duyular hissiz kalabilir, zikirde bu gerçekleşir. Bu bir tabiat değil zıtlıktır. Hislerin idrak gerçekleştiremedikleri bir anda bir hal ortaya çıkar ve nefis onunla kaplanır. Bu hale girmeye müsait olanlarda bu tesir kendini daha çok gösterir.

İbn-i Sînâ'ya göre, gaybın parlaması bazan kuvvetli bir düşüncedir; bazan bir cinin hitabına veya olmayan birinin çağrısına benzer; bazan da karşıda bulunan kimse ile karşılıklı bakışla olur. Bu halde biz gaybm şeklini hissî bir sezgi ile görürüz.²⁸

İbn-i Sînâ'ya göre âriflerin alıştığımız hayatı değiştiren halleri vardır. Ancak, gerçekte bu değişmiş gibi görünen durumların nedenlerini bilmeyenler için bir değişme söz konusudur; aslında, değişme yoktur. Böylece denilir ki, ârif, insanlar için yağmur istedi, yağmur yağdı; onların iyileşmesini istedi, onlar iyileştiriler. Allah'a dua etti, çeşitli hastalıklar onlardan uzaklaştılar, yangından vesaireden kurtuldular. Bazı vahşi hayvanlar ona itaat etti.

İbn-i Sînâ bütün bunların tabiatında birtakım sırlar bulunduğunu ifade eder. Ona göre, namaz ve dua, hayal gücü üzerindeki tesirleriyle tabiatın sınırlarında rol oynayabilir. Hayal gücü, içinde bulunulan duruma göre faaliyet gösterir. Her sıcak yapan sıcak, soğuk yapan da soğuk değildir. Bazı nefisler diğerlerine tesir edecek güce sahiptir.²⁹

Bu tesir gücü bazan nefsin aslı mizacından olur. Bu manevî güç bazan şiddetli düşünce sebebiyle nefsi tecrid eden kazanılmış bir halden gelir. Allah'ın velî kulları "Ebrâr"larda bu güç işte böyle gelişir.

İbn-i Sînâ düşüncesinde, kendine vârid gelen, doğru yol üzeredir. Peygamber mucizeye, velî kerâmete sahip olur. Bu yönde temizliği artar ve kemâle erer. Bu gücü kötüye kullanan habîs bir sihirbazdır.

İbn-i Sînâ ârifte ortaya çıkan veya onun vasıtasıyla görünen fevkalâde hallerin tabiat dünyasına üç prensip sebebiyle gönderildiğini söyler.

²⁶ Aynı eser, s. 247-248.

²⁷ Aynı eser, s. 250.

²⁸ Aynı eser, s. 251.

²⁹ Aynı eser, s. 252.

- 1 — Nefsin halleri,
- 2 — Unsurî cisimlerin temizlikleri (mıknatıs gibi),
- 3 — Semâvî kuvvetler (melekî sıfata sahip ruhlar).

Böylece İbn-i Sînâ fevkalâde hallerin varlığını kabul edip onların sebeplerini açıkladıktan sonra şu tavsiyede bulunur: “Bu halleri küçümseme, karşı çıkma. İmkân dünyasında olduğunu unutma. Tabiatta fevkalâde durumlar vardır. Yüksek kuvvetlerle aşağıda olanlar birleşir.”³⁰

³⁰ Aynı eser, s. 255.

FÂRÂBÎ'NİN ERDEMLİ ŞEHİRİ ve ÜMMET (UMMA)

ROGER ARNALDEZ *

Çeviren: KENAN GÜRSOY **

Kayda değer bir husustur ki, Fârâbî, *Kitab Ârâ ehl el-medine el-fadıla*¹ (*Ara Ahl al-madinat al-fadıla*) ve *Kitab el-Siyasetü'l-Medeniyye*² (al-siyaset al-madaniyya) adlı kitabından da evrendeki varlıklara hâkim olan düzen ile ideal siyasî yapı arasında bir münasebet varmışcasına metafizik, ontolojik ve kozmolojik değerlendirmelerden hareket etmektedir. Kendisinden evvel de Yeniefâtunculuğun belirgin özelliği olan bir sentez içerisinde, Plotinus'dan, Bir'den sudûr fikrini, Aristoteles'den de, göksel küreler anlayışını alır. Öte yandan, Eflâtun'a da, sadece filozofun, bilgenin (al-hakîm) aynı zamanda hem Şehir'i (*la Cité*) tesis eden kanun koyucu (le législateur) hem de bir defa kuruldu mu, onun yapısının ve kanunlarının bekçisi olabileceği inancını borçludur. Bu fikirler, Fârâbî tarafından, müslüman inançlarına uyarlanmak maksadıyla rahatlıkla nakledilmişlerdir. Şehir'i, bir başka deyişle *Cemaati*³ (*umma : ümmet*) kuran kanun koyucu, Allah'dan vahyedilen Kanun'u alan Peygamberdir; bekçi veya kral ise, bu Kanun'u uygulayacak, bütün sâfiyeti içerisinde muhafaza edecek ve onu saydıracak olan başkan, halife veya *imam* olacaktır. Dolayısıyla Peygamber ve kendisini cemaatin başında (izleyecek olan) halefler hep bilge (sage) olmalıdırlar. Eflâtun için, Bilge, süphesiz tabiatının nitelikleri bakımından üstün bir insandır, fakat o, ayrıca, niteliklerini geliştirecek ve onların bozuk bir toplumsal içerisinde yapılmalarına müsaade etmeyecek bir eğitim de almalıdır. Oysa, bu mükemmel eğitim, yalnızca mükemmel bir şehirde (*cit   parfaite*) verilebilir. Bu yüzden, kusurlu bir şehirde, kimin mükemmel şehire geçişi gerçekleştirmeye muktedir olabileceği anlaşılamamaktadır.

* Profesör, Paris.

** Profesör, Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.

¹ Fransızcası : *Opinions des Habitants de la Cit   Vertueuse*.

² Fransızcası : *Traite de Politique*.

³ Fransızcası : *Communaut  *.

İbn Bacca bunun beşerî olarak nasıl mümkün olduğunu açıklamaya çalışacaktır. Fakat Eflâtun, bu hususta tanrıların müdahalesine çağrıda bulunuyor gibidir. Devlet (IV, 427) adlı kitabında: “Kanunların en mühim, en güzel ve ilk olanlarının yazdırılması işinin, Delf tanrısı olan Apollon’a ait olduğunu” yazmakta ve ilâve etmektedir: “Zira bu tanrı bu konularda geleneksel rehber olarak, insanları yönetmek amacıyla yeryüzünün merkezine ve göbeğine (nombri) yerleşmiştir” (aynı eser, 427 c). Bir başka yerde Eflâtun, Homeros’un insanlarda ortaya çıktığında ilâhî ve tanrılara benzer (şeklinde) ifade ettiği anlamlı bir özellikten bahsetmektedir (Devlet: IV 501 B). Fakat, Eflâtun’un tanrılar ve ilâhî olan hakkında söylediklerinin tam değerinin ne olduğu hiç bir zaman bilinmez. Aksine, Fârâbî’de müslüman imânı kesin bir cevap verecektir. İnsanlara Kanun’u (La loi) götürmekle görevlendirdiği peygamberi seçen Allah’tır. Fârâbî’ye göre peygamberin Eflâtun’un bilgisi gibi, zekâ nitelikleri ve onu diğer insanlardan üstün kılan kâbiliyetleri olacaktır. Fakat onda Allah tarafından yaratılmış bulunan bu nitelik ve kâbiliyetler, Allah’ın onun vasıtasıyla vahyetmeye karar verdiği Kanun’u almak için bir hazır oluştan (disposition) başka bir şey değildirler. Sonuç olarak, mükemmel bir şehir’in tesisi, peygamberler gibi, başkalarından özel niteliklerle ayrılan insanlara bağlı olsa bile, beşerî bir teşebbüsün değil, ilâhî bir istemenin neticesidir.

Bu Fârâbî’nin eserlerinden bir diğerine sarıh bir şekilde açıkladığı şeydir: *Risâle fi’l-siyâse* (Risâla fi’l-Siyâsa).⁴ Bu şekilde, Fârâbî’de her şey aydınlığa kavuşmaktadır. Mükemmel Şehir’in kurucusu (fondateur) aynı zamanda bir bilge olan, fakat bu biçimiyle yeryüzüne ait bulunmayan ideal bilgeliliğin prensiplerini bu aşağı-dünyaya (le monde d’ici-bas) indirebilme yetisine sahip olan peygamberdir. Bu şehir’in bekçisi, Kanun’un değerini bilen ve onu bozmadan uygulamak için gerekli vasıfları haiz bulunan bilgedir.

Oysa ki, bir noktada, bilgelik kavramının (notion) Eflâtun düşüncesinde ve Kur’anî öğretim de (l’enseignement coranique) eşit derecede mevcut olduğu müşahade olunmaktadır. Allah (işte) bu şekilde aynı zamanda bir peygamber olan Kral Süleyman’a (Roi Salamon), Bilgelik bahsetmektedir Fârâbî, bu mesele üzerinde, felsefe ile dinî kanun arasında bir mutabakat bulmaktaydı. Yegâne farklılık ise, Yunan felsefesi açısından, insanın en azından prensipte, buna ulaşmadaki güçlükler ne olursa

⁴ Fransızcası : L’Epître sur la Politique.

olsun, uygun bir formasyon ve şahsî bir arayış sayesinde mağaradan çıkmaya ve Bilgelîğe varmaya muktedir olması, buna karşılık ise dinî açıdan nihâî noktada Bilgelik'in Allah'ın bir vergisi olmasıdır ki, bu sonuncusu da öte yandan, bazı insanların tabiatları icâbı özellikle bunda kabiliyetli olmaları ve onların bu noktaya vasil olmak için gayret etmeleri gerektiği keyfiyetini bir tarafa bırakmaz. Aslında Fârâbî, *Risale* (L'Épître) de, "siyaset biliminin elde edilmesi için izlenecek en faydalı yolun ..., insanların durumları üzerinde, onların eylemleri ve görünür ve gizli teşebbüsleri üzerinde düşünmek (réfléchir); onlar için iyi ve kötü faydalı ve zararlı olanı ayırdetmek olduğunu" yazmaktadır. Akıl onda ortaya çıkıp kuvvetlenmeden önce insan bir hayvan gibi yaşamaktadır. Hayvanî güçler onda galebe çalmaktadır ve o kendini, aklı yetisinin (la faculté rationnelle) faaliyetine hazır ve elverişli kılmak için onları yenmek ve zayıflatmaya çok büyük bir ihtiyaç duymaktadır. Fârâbî "hiç bir zaman ruhunu uyandırmayı ve onu kendisi en iyi olanı aramaya (islah) sevketmeyi ihmâl etmemelidir" demektedir. Aksi takdirde bu ruh, canlı ve dolayısıyla hareketli olduğundan, hayvanın iç güdülere doğrultusunda hareket edecektir. Bütün bunlar Eflâtun düşüncesine aittir, fakat eşit derecede de Kurânî'dir: Kurân'ı Kerim'in *bozulma (ifsad)*'nın karşısı olan *ıslah (islah)* fikrine verdiği önem bilinmektedir.

Allah insanı, kendinde ve kendinin dışında bozulma etkeni olan şeyi, iyyinin istikametinde yola getirmekle yükümlü kılmaktadır. Şunu da not edelim ki, en iyi prensibi (le principe du meilleur) mutezile kelimasında (théologie) büyük bir rol oynamaktadır. Hülâsa, Fârâbî'ye göre şu sonuca varılabilir ki, Allah insanın gayretine kendi kendisine elde edemeyeceği bir muvaffakiyet bahşetmektedir: bu Kur'an-ı Kerim'in *fevz* (galibiyet, zafer) (*fawz*) diye adlandırdığı şeydir. Öte yandan, Kanun, bu gayrete rehberlik etmek ve onu sonuca iletmek için vardır.

Vahyedilmiş Kanun (la Loi révélée) Fârâbî düşüncesinin ana unsurudur, fakat elbette ki, Eflâtun düşüncesi'nde mevcut değildir. Bu unsur nasıl girmiştir? Bu ancak, Allah'ın müdahalesine başvurulursa olabilecektir. İmdi *Risale*'de⁵ Fârâbî açıkça şunu söylemektedir: "varolan varlıklar ve onların sebepleri üzerinde tefekkür edildiğinde bilinmesi gereken ilk şey, bu dünyanın ve onun parçalarının bir Yaratıcısı (sânî)⁵ olduğudur." Sebepler dizisi sonsuza kadar gitmekte midir yoksa içinde birbirlerini tev-lid ettikleri bir dâire halinde dönüp durmakta mıdır? Bu iki anlayış da

⁵ Fransızcadâ : L'Épître.

eşit derecede saçmadır. Öyleyse bir ilk sebep vardır ki, O, Allah'tır: sebepler sebebi. Bu tefekkür (reflexion) Kur'an'da bir dayanak bulur (5/3); Allah, orada, Kendisi'nin Evvel ve Âhir olduğunu söylemektedir. Temin edilebilir ki, bu ayet, Fârâbî ve tilmizi İbnî Sînâ'nın metafizik ve siyasî düşüncesinin yapısal şemasını teşkil etmektedir. Bu sonuncusu ise, bu noktada son derece açıktır. O, *Şifâ* (adlı eserinin) *siyaset*'e ayrılmış olan kısmında hakikî ve âdil her türlü yasamanın iki prensibinin *tevhid* ve *ma'ad*, Allah'ın birliği dogması ile Allah'a geri dönüş dogması olduğunu yazmaktadır. Fârâbî, Allah'ın Evvel olması itibâriyle sebepsiz olduğunu; ve sebepsiz olmakla da basit ve bir olduğunu, zîrâ, şayet O, bileşik olsa idi, O'nun bu bileşimine bir sebebin gerekli olmuş olacağını çok açık bir biçimde göstermektedir. Bu şekilde Fârâbî, Plotinus'un aynı zamanda da Evvel olarak anılan, "Bir" prensibine katılmış olmaktadır. O halde, bütün varolanlar, sâbit yıldızlar feleğini izleyen ilk felekten ay küresine kadar dokuz felek küresinin Akıllarını ve Ruhlarını arka arkaya oluşturan bir sudurlar dizisi vasıtasıyla Bir olan Allah'dan çıkacaktır. Bu son kürenin Akıl tarafından tevliid olunan son Akıl, Aristoteles'in Faal Akıl'dır ve Fârâbî tarafından, Sadık Ruh (l'Esprit Fidèle) veya Velayet Ruh (l'Esprit de Sainteté) yani Cebrail ile aynileştirilir. Bu şekilde o, Kur'an'ın öğretilerine katılmış olmaktadır. Ondan hiç bir diğer akıl sudûr etmez ve onunla, varoluşları hiç bir şekilde maddeye ve özneye ihtiyaç duymayan ve tözleri itibâriyle aynı zamanda hem akıl hem de akledilebilir olan varlıkların prosesyonu (çıkış zinciri) son bulur.

Aynı şekilde, ay küresi ile de, tabiatları gereği dâirevî bir biçimde hareket eden göksel cisimlerin varoluşları son bulmaktadır. Bütün Akıllar melekler olarak değerlendirilmişlerdir.

Faal Akıl, başka akıl tevliid etmese bile, o, göksel cisimlerin ayaltı âleminde meydana getirdiği maddeden oluşan varlıklara sûret bahşedendir (wâhib al suwar). Bu şekilde, Bir'den itibaren, gittikçe daha az mükemmelleşen sudurlar arasından Faal Akıl'a kadar bir iniş söz konusudur ve yine O'nunla da maddelerinin ilk madde olduğu maddî unsurlardan hareket eden bir yükseliş başlamaktadır. Bu yükseliş minerallerden, bitkilerden ve hayvanlardan geçerek insana varır ki, o, Kur'an'ın bahşettiği, kendisiyle Allah'a dönüşün gerçekleştirdiği akılla donanmış hayvandır. Oysa insan, gelişiminin eksiksiz hâline siyasî (bir) cemiyet içerisinde ulaşır. "İnsan, tek bir mekân içerisinde birçok grupların biraraya gelmesi (söz konusu) olmadıkça, kendileri için zorunlu olanın tam tatmin noktasına gelmesinin ve en yüksek şartının tahakkuk etmesinin mümkün

olmayacağı türler arasında yer almaktadır" (siyasetü'l-medeniyye). Bir müslüman için bu cemiyet ancak Peygamber'in Cemaati (*Ummat al-Nabi: Peygamber'in Ümmeti*)dir. Fakat, nasıl (oluyor da) Fârâbî'nin hiç şüphesiz Eflâtun'dan mülhem olan siyaset anlayışı, Kur'an'ın *Umma* (Ümmet) anlayışı ile birleşebiliyor? (Bu), peygamberâne ilhâmın bilginin genel süreçlerinin, özellikle, ruhun Faal Akıl üzerindeki etkisinden doğmuş akledilebilir asıl gerçekliklerin (des réalités intelligibles veritables) bilgisinin, işin içine girmesi vasıtasıyladır.

Gördük ki, Allah'ın bilinmesi, her türlü siyasî tefekkür (reflexion politique) için vaz geçilmez (zorunlu, indispensable) olandır. Fârâbî, *Risale*'de şöyle yazmaktadır: "Aynı zamanda şunu bilmelidir ki, tabiat boşu boşuna (vain) hiç birşey meydana getirmez. (Peki, o halde), tabiatı düzenleyen ve Yaratan için ne demeli. (İnsan) hür seçim (gücü), düşünce, karar verme yetisi verdiği göre, onu terk ve ihmâl etmemiş olması gerekir.

O'nun Adaleti ve Eseri'nin mükemmelliği açısından, insana tâkib edeceği bir yol çizmiş olması zorunludur". Bu, tabiatı boşuna hiç bir şey bulunmadığı beyanı *Siyasetü'l-Medeniyye*'de iki defa ortaya çıkar. Böylece, Fârâbî, sûret olmaksızın maddenin varoluşunun amaçsız olacağını söylediği gibi, burada da, iyi ya da en iyiyi gerçek bir seçme imkânı olmaksızın, karar verme yetisinin amaçsız olduğunu söylemektedir. Kaydedelim ki, Fârâbî, insan hürriyetinin bir hayâl olmadığını kanıtlamak için, mutezile'ye katılmaktadır. Denilebilir ki, karar vererek seçme yetisi, bilkuvve (olarak) verilmiştir ve bilfiil hâle geçmesi, ancak onu doğru yolda yönlendiren Allah'ın yardımıyla olur. Kur'an'ın *hüda* diye adlandırdığı budur. İmdi, (or), Fârâbî için beşeri yetileri bilfiil hale getiren etken sebep, Faal Akıl'dır. O halde, bir yandan akledilebilir gerçeklerin bilgisiyle, insanın spekülâtif aklına, öte yandan iyi işlere yönlendirmeye pratik aklına, maddenin ağırlığından ve karanlığından kurtulma ve mutluluğa erişme imkânları verecek olan, o (Faal Akıl), bir başka deyişle Cebrâil'dir. Şüphesiz ki, mutluluk meselesi, Eflâtun ve Aristoteles düşüncesinde merkezî bir değer taşır. Fakat onun aynı zamanda da Kur'anî Vahiy'de de önemli bir yeri vardır. Şu ayetleri zikrederim, Allah şöyle buyurmaktadır: "Ve mutlu kılınmış olanlara gelince, onlar bir bahçededirler ve ebediyyen orada kalacaklardır" (11/108) ve Ayrıca: "Bunun vukû bulduğu o gün, O'nun izni olmadan hiç kimse konuşmayacak; o zaman aralarında, mutlular ve mutsuzlar bulunacak" (11/105).

Bu şekilde Peygamber'e vahyedilmiş olan Kanun doğrultusunda ve bilge başkanların idâresi altında, Cemaat'in gâyesi, insanların Allah'a dönmelerine, selâmete (*fevz*) ve ebedî mutluluğa ermelerine imkân vermektedir.

Fârâbî'nin sistemine göre, insan toplumu Allah tarafından yaratılan tabiatın ürünüdür. Nasıl toplum halinde yaşamak için vucuda gelmiş hayvanlar varsa, insanlar da böyledir ve Fârâbî, Aristoteles'in insan siyasî (toplumsal, politique) bir hayvandır fikrini yeniden gündeme getirir. Fakat, zekâ ve akılla donanmış yaratıklardan oluşan insan toplumu, tabiatı ve bilhassa amaçlılığı gereği hayvan toplumlarını fazlasıyla aşar. Fârâbî'ye göre fertlerin durumundaki en yüksek seviyeye, bu fertlerin kendi kendilerine yetebildikleri hallerde bile ancak birlik olduğunda ulaşılabilir. İnsanlar söz konusu olursa, bu en yüksek seviye, maddî hayatın gereklerinin çok ötesinde yer alır. Bu, bilimin ve bilgelikinkidir.

Fârâbî, akıllı hayvan olarak, insanın, tabiatı gereği başka hiç bir seviyenin hizmetinde olmadığını söylemektedir. *Siyasetü'l-Medeniyye*'de o, "İnsanın, akılla donanmış olarak, kendisinin dışındaki mümkün varlıklara götürebileceği, ya da, onlardan alabileceği yardımlar söz konusu olduğunda, bunlar tabiata değil, akıl ve irâdeye bağlıdır" diye yazmaktadır. İşte bu anlamda, Mükemmel Şehir'de, bilgiler hür bir bağlanma ile diğer insanların hizmetindedir. Ve şüphesiz Kur'an'ın iyi ve *sâlih* (*al-sâlihât*) amellerden bahsederek emrettiği (de) budur.

O halde, şu söylenilebilir ki, Mükemmel Şehir, yani *umma* (ümme) gerçekliğin, ayaltı aleminde, bu alemde, Kur'anî bir terimle söyleyecek olursak; dünyada ulaşılabilceği en yüksek suret (forme) tir.

Bu hiyerarşiye dayalı kuruluş, bu âlemin dışında bulunan iki vasıtanın eyleminin (action) neticesidir: bir taraftan, iki maddenin varoluşunun kendisine bağımlı olduğu göksel cisim ve onun hangisi olursa olsun, sûretleri kabul etmedeki potansiyel elverişliliği; öte taraftan ve bilhassa da, Faal Akıl. Fârâbî, bunun hakkında şunu yazmaktadır. O, özü ve tabiatı gereği göksel cismin önüne yaydığı ve ona bahşettiği her şeye ihtimam göstermeye hazır bir durumdadır. Şu veya bu şekilde kendini maddeden ayırma ve kurtarma imkânı bulmuş varlık hangisi olursa olsun, onun mümkün olan en çok nisbette kendine ait olan mevkiye ulaştıracak şekilde, maddeden ve (onun getirdiği) mahrûmiyetten kurtarmayı arzular. Onun işi, bilkuvve olan akledilebilirleri bilfiil hale getirmekten ibârettir. Bu şekilde (insan ruhunda) bilkuvve olan akıl, bilfiil hâle gelmektedir.

Ve bu insanın dışında herhangi bir varlıkta oluşamaz. Fârâbî ayrıca şunu yazmaktadır (Siyasetü'l-Medeniyye): “Mutluluk, mutlak iyi dir. O'na ulaşmaya imkân veren herşey de, özü itibariyle değil, fakat mutluluk doğrultusundaki faydası dolayısıyla aynı şekilde iyidir.” İmdi, “göksel cisimlerin tözünün madde içerisinde bulunan bütün tabiatların alabileceğini verme kapasitesi vardır ve bunu yaparken de Faal Akıl'ın nihayetlerine faydalı ya da zararlı olabileceğine dikkat etmez.” Böylelikle, ayaltı aleminde ardarda zıtlıklar oluşabilir: iyilikler ve kötülükler, sağlık ve hastalık, ruhun karşıt duygulanımları, onların dengesi ve dengesizliği. Bütün bunlar, göksel cisimlerin hareketlerini değişikliklere uğratan kuvvetler oyunundan kaynaklanmaktadır. “Bu zıtlıklar, tözlerinde değil, karşılıklı münasebetlerinde ya da yeryüzü ile olan bağlantılarında, ya da her ikisinde birdendir” (Siyasetü'l-Medeniyye). Böylece, “göksel cisimlerin, bu dünyadaki maddî varlıklara kuvvetlerini vermelerinden sonra onlara yardım etmeleri ya da engellemeleri mümkündür.” “Fârâbî ayrıca şunları yazıyor: Zıt olan engellemekte, benzeşen yardım etmektedir, bu sebeple, (göksel cisimlerin) bu eylemleri (actions) mümkün varlıklarda, birbirlerine karşımakta ve birbirlerini oluşturmaktadır. Bununla beraber birleştirmek suretiyle, sayelerinde her varlığa tabiat tarafından bahşedilen varoluş hissесinin geldiği, bir düzen, bir denge, bir tertip vücuda getirirler.” Fârâbî burada, bu dengeye ve varoluşların dağılımına (repartition) bağlı olarak bir adaletten bahsetmektedir. Herbiri almaya kabiliyetli olduğu kadar, ya bir hamlede, ya da en azından bir zaman sürecinde almaktadır.”

Dünyamız üzerinde hüküm sürmekte olan düzen ve adâlet, göksel cisimlerin etkinliğinin sonucudurlar; fakat bunlar, ilâhî hikmete ait bir tasarrufların gerçekleşmesi şeklinde değil, (bu cisimlere ait hareketin) adetâ bir bileşkesi (résultante) durumundadırlar. Gök varlıkları, mükemmel olduklarından, kendi mükemmelliklerinden istifâde ederler. “Göksel cisimler tözlerinde nihaî mükemmelliklerin içerisinde bulunduklarıdır” (Siyasetü'l-Medeniyye). Bundan şu netice çıkar ki, onların, ayaltı dünyasında var olan varlıkların aksine, varlıktaki oluşumlarından sonra gelen etkinlikleri yoktur. “Kendilerinde, ilk olarak oluşturulan fiilleri (actes), büyüklüklerinin, boyutlarının, şekillerinin gerçekleşmesidir. ... (Yine kendilerinde) İkinci olarak oluşturan fiilleri ise hareketleridir. Görülmektedir ki, onların fiillerinin hiç biri, kendi fiilleri olarak, kendi dışlarında (bir) gâyeye sahip değildirler; eğer hareketlerinin bu dünyada neticeleri olmuşsa, bunlar, onlar tarafından istenmiş değildirler. Ayrıca Fârâbî şunu da yazıyor ki, “mutluluğun aranmasında faydalı olan iyi, ya tabîî olarak, ya da irâdeye bağlı

olarak varolabilir. Tabîi olan, göksel cisimler tarafından verilmiştir. Fakat bu Faal Akıl'a yönelmekte olduğu amaç doğrultusunda yardıma gelen, ya da onu engelleyen her hangi bir tasarıdan dolayı değildir. Göksel cisimlerin verdiklerinde, Faal Akıl'ın amacına yararlı olan, bu işte ona yardım etmek gibi bir endişeden doğmaz; aynı şekilde, ona, tâkibettiği amaçta ve tabîi şeylerde engel teşkil eden de, bu hususta ona aykırı bir davranışta bulunma endişesinden dolayı değildir (Siyasetü'l-Medeniyye). Fakat, der Fârâbî, "Madem ki, insan varoluşunun amacı, mutluluğa ulaşmaktır. ... İnsanın mutluluğa gidebilmesinin nasıl mümkün olacağını açıklamak gerekir." O. bunu Faal Akıl, yani Cebârîl vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Fârâbî, işte burada, müslüman inancının dinî fikirlerini, yunanlıların felsefî fikirlerine aşılacaktır. Gerçekten de ona göre Faal Akıl, akledilebilirleri vermesi dolayısıyla bilgeleri; kanun'u vermesi, dolayısıyla da peygamberleri etkiler. Fârâbî'nin orijinalitesi, Faal Aklın peygamberler üzerindeki etkinliğinin biçimini açıklamış olmasıdır. Başlıca rol, duyu ile zekâ (intelligence) arasında mutavassıt olan muhayyileye verilmiştir. Kısaca, bazan olabilir ki, muhayyile akledilebilirleri (les intelligibles) "aklî yeti içerisinde oldukları şekliyle değil" fakat onlara benzeyen duyulur (sensible)lar vasıtasıyla" kendisi tarafından taklit edilmiş bir şekilde alır (Ârâ'). Aynı şekilde, muhayyile arzulama yetisi ile ilgili olarak arzulara benzer görüntüler vererek etken olabilir. Faal Akıl, aklî yetiyi, bilfiil hâlden, bilkuve hâle geçirir.

Fakat aklî yeti iki çeşittir: nazarî (théorique) ve amelî (pratique). Fârâbî şöyle yazmaktadır: "Amelî yeti, hâlihazırdaki ve gelecekteki özel şeyler üzerinde bulunma fonksiyonu olan yetidir. Nazarî yeti ise, bilimin işi olan akledilebilirleri taakkul etmek (intelliger les intelligibles) gibi bir fonksiyona sahip olan yetidir. Muhayyile, aklî yetinin iki çeşidine de pek yakın bulunmaktadır. Faal Akıl, bazen normal olarak nazarî aklî yeti içerisine gelen akledilebilirleri vermesiyle, bazen de, yine normal olarak amelî aklî yeti içerisine gelen duyulurları vermesiyle muhayyileye etkide bulunur. ... Faal Akıl, muhayyileye, rüyâlarda ve gerçek keşiflerde (visions veridiques) somut özel şeyler verir; fakat onları, aynı zamanda ilâhî şeylere ilişkin kehânetlerde akledilebilirler vasıtasıyla da verir, (bu sonuncular) muhayyileye kendilerine benzeyen duyulurlar hâlinde de iletilmiş ve yine onun tarafından bu şekilde alınmışlardır. Bütün bu kehânetler, uyku sırasında, ya da uyanıklık hâlinde vukû bulabilir. Fakat uyanıklık halinde vukû bulanlar nadirdir ve ancak küçük sayıda insanda oluşabilir. Uyku sırasında vukû bulanların çoğu, özel somut şeyleri kapsar; akledile-

bilirlere gelince, onlar az sayıdadır" (Ârâ'). Fârâbî, işte bu fenomenler ile Peygamberliği açıklamaktadır. Peygamberlik, bunların en üst şekilde tezâhürüdür. Vahiy sırasında, peygamberin muhayyilesi, artık duyuların boyunduruğunda değildir; kendini onlardan kurtarır ve artık onlar açısından akli melekenin emrinde bir aracı olma durumundan çıkar.

Bu vaziyette artık o, uyku halinde olduğu kadar uyanıkken de, kendine has olan fiilleri gerçekleştirir. Muhayyile, kendisine Faal Akıl tarafından verilen akledilebilirleri (intelligibles), görünür şeylere benzer pek çok durum içerisinde taklit eder. Bu görüntülerin ortak duyuya (sens commun) işlediği ve Fârâbî'nin görüşüne göre onları ışınları vasıtasıyla çevredeki havaya yansıtan görme yetisini etkilediği de vâki'dir. Buna göre, tıpkı gerçek nesneler gibi (önce) görülmüşler sonra sırası geldiğinde tahayyül edilmişlerdir. İşte Peygamber bu şekilde objektif vahiy meleşini görebilmiştir. Bu yüzden, böyle bir insan için, Faal Akıl görünür bir nesne hâline gelmektedir. Fârâbî'nin Ârâ'da oluşturduğu muhayyile nazariyesinin detayına giremiyoruz. Şunu akılda tutalım ki, ister dolaylı yoldan nazari ya da ameli akılları ile olsun, isterse doğrudan muhayyileleri ile olsun, akledilebilirleri, Faal Akıl'dan almadaki kabiliyetleri bakımından, insanlar arasında pek çok farklılıklar mevcuttur. Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserinde şunları yazmaktadır: "İnsanlar, tabiatları gereği elverişli oldukları bilim ve sanatlara ilişkin üstünlükleri dolayısıyla tabii bir şekilde (ve) hiyerarşik seviyeler halinde, birbirlerinden üstündür." O, "bütün bu tabiata ait elverişlilikler, tabii olarak, olduklarının dışında, ayrıca, nihai mükemmelliğe ulaşmak amacıyla irâde tarafından çalıştırılmış ve kendileri dolayısıyla meydana getirildikleri şey için çalışarak yetiştirilmiş olmaya muhtaçtırlar" diye kaydetmekte ve şöyle devam etmektedir: "Eşit seviyede tabiatlara sahip olanlar, daha sonra, hazırlanmış oldukları şeylerdeki az ya da çok yüksek kültürleri bakımından, birbirlerinden ayrılabilirler. Eşit kültürle sahip olanlar ise, keşfetme yetilerinin değeri bakımından farklılaşırlar. Aslında, belli bir türde keşfetme yetisine sahip olan, bu yetiye sahip olmayanın başkanıdır. Sonra ayrıca, onlar, kendilerini yetiştirme esnasında kazanmış oldukları yetilerin değerinin farklılığı bakımından, yönetme ve öğretmedeki kabiliyetlerinin üstünlüğü ya da düşkünlüğü açısından birbirlerinden farklıdırlar. Üstün bir şekilde, yönetme ve öğretme kuvvetine mâlik olan, bu türde yalnızca keşfetme yetisine sahip olanın başkanıdır."

Bu şekilde, peygamber kavramından sonra, başkan kavramı da getirilmiş olmaktadır. Birinci başkanlar ve ikinci başkanlar bulunmaktadır.

Siyasetü'l-Medeniyye'de şunlar okunur: "İlk başkan, terimin mutlak anlamında, bir diğer insanın hiçbir hususta kendisinin başkanı olmasına kesinlikle ihtiyacı bulunmayan, fakat bilfiil bilimlere ve bilgilere sahip olan ve dolayısıyla bir başkanın kendisini yönetmesine hiç ihtiyaç göstermeyendir. Onun, yapması icâp eden her özel şeyi bir bir kavramak ve diğerlerine bütün bu öğrettikleri doğrultusunda rehberlik etmek gibi yüksek bir iktidarı vardır. Yine o, hazırlanmış oldukları aktivitenin uygulanmasında, bir işi gerçekleştirmek için meydana getirilmiş olanların hepsini kullanma yetisine ve aktiviteleri onları mutluluğa yönelterek belirleme yetisine sahiptir. ... Bu, ancak, kuvvetli ve üstün bir tabiatla donatılmış olan insanlarda, ruhları Faal Akıl ile bağlaşma (conjonction) hâlinde iken vukû bulur... Eskilerin gözünde, böyle bir insan, terimin tam anlamıyla, kral'dır.

İlham nefesini ondan aldığını söylemek gerekir. İnsan, ilhâmı ancak bu seviyeye geldiği zaman alabilir; bu, kendisi ile Faal Akıl arasında hiçbir aracı kalmadığı zaman meydana gelir. "Burada, (akılda) tutulması gereken, Şehir'in başkanın, peygamber gibi ilham almış olması gerektiğidir. "Bu başkanın otoritesinde yönetilmekte olan insanlar, üstün bir erdeme sahip insanlar, iyi insanlar, mutluluğa ermiş insanlardır" (aynı eser). Şâyet bunlar bir halk oluşturlarsa bu, üstün bir erdeme sahip olan halktır. "Bunu takip eden satırlarda, Fârâbî, şüphesiz Peygamber'in Cemaatini (La Communauté de Prophète), onun coğrafi dağılımını, parçalanmasını, hilâfetin bölünmesini, şîlik ile sünîlik arasındaki zıtlaşmayı düşünmektedir. Şâyet bu insanlar, tek bir ikâmet yerinde toplanmamışlar ve sâkinlerin başka otoriteler ve başkanlar tarafından yönetildikleri ayrı ayrı yerlere dağılmışlarsa, onlar bu oturma yerlerine yabancı (olan) erdemli insanlardır.

İnsan cemaatinin birliği ve ümmetlerin (umam'ın) çokluğu meselesi Kur'an tarafından söz konusu edilmiştir. Allah şöyle demektedir (2,213): "İnsanlar bir tek cemaat teşkil ediyorlardı." Müfessirlerin çoğunluğu için, ilk cemaat, hukuka ve hakikî imâna uygun olarak oluşmuştu. Sonra insanlar, ihtilâfa düşmüşlerdir. Fahreddin Râzi, bu ihtilâfın sebebinin "bu dünya nimetlerinin elde edilmesinde, ihlâl (*baghâ*), hasetleşme (*tahasud*) ve çekişmelerin (*tenâzu*) olduğunu" söylemektedir. O halde, mutlak surette mükemmel olan ilk cemaat'ın Allah'ın eseri olduğunu düşünmek gerekmektedir. Allah, peygamberleri sadece, ihtilâfların akabinde göndermiştir. Öyle ki, kendisi de bunu, (10,19) uncu ayetinde (şöyle söylemektedir:) "İnsanlar bir tek cemaat teşkil ediyorlardı, sonra ihtilâfa düştüler."

Bazı müfessirler ise, aksine, ilk cemaatin adaletsizlik ve yanlış üzerine kurulduğunu ve peygamberlerin bu (cemaati) düzeltmek için gönderildiklerini düşünürler. Fakat onlara şu noktada itiraz edilmekte idi ki, böyle bir cemaat bir olarak kalamaz ve *ihtilâf*, onun zorunlu bir sonucudur. Kadı Abu ul-Cabbar (Qadî'Abd al-Jabbar) tarafından ifade edilen, mütezile düşünürlerine ait bir üçüncü doktrin daha vardır: İnsanlar aklî kanunları benimsedikleri ölçüde, tek bir cemaat teşkil etmekte idiler: Allah'ın birliğini kabul, hizmetine kendini adama, adaletsizlik, yalan, cehalet, havâilik fiilleri gibi, akıl nazarında kötü olan herşeyden uzak durma. O halde Peygamberlerin gönderilmesinden, yâni, Allah tarafından konulan Pozitif Kanun'un vahyinden önceki ilkel cemaatin birliği, ancak akıldan çıkartılmış kanunun üzerinde kurulmuş olabilir. Şunu kaydedelim ki, Râzi, felsefî bir perspektif içerisinde benzer bir görüş noktasını müdafaa etmiş olmalıdır. Onun için, hakikî dine ancak akfî tetkik (*al-nazar*) ile varılır. Özü gereği, akıl hakikâte temâs eder; yanlış (ise,) tutkuların dış baskısı altında, arızî olarak düşer. İmdi, özü gereği olanın, hem liyâkât bakımından, hem de zaman bakımından arızî olana nazaran önceliği vardır. Netice itibariyle, insanlar önce, hakikî din üzerine kurulu tek bir cemaatte birleşmişlerdi. Sonra, tutkulardan ibâret olan dış sebepler dolayısıyla ihtilâfa düştüler. Şüphesiz Râzi, Fârâbî'den sonra yaşamıştır fakat her ikisi de filozofturlar; öte yandan Fârâbî, mütezile (düşünürleri) ile çağdaştır ve nihâyet, onun düşüncesinin Kur'an âyetlerinin *ümme* (*umma*) üzerine ortaya koyduğu problemlerden etkilenmiş olması, muhakkaktır.

Bunun dışında, mütezile düşünürleri ve Râzi gibi, Fârâbî de, aklın (*raison*) değerine inanmaktadır. Dolayısıyla, Mükemmel Şehir'in siyâseti, aynı zamanda hem aklın (*la raison*), hem de hakikî imânın gereklerine cevap vermek zorundadır. Fakat, insan cemiyeti Kur'an'ın *ifsad* adını verdiği, bozulmanın kurbanı olunca, onu (yine) Kur'an'ın *islah* adını verdiği, iyi hâle getirmek için, Allah, Peygamberler göndermektedir. Bir başka deyişle, mükemmel bir Şehir'i yönetmek için bir bilge gerekmede, fakat onu düzeltmek ve pozitif bir kanunla doğru yola yeniden getirmek için bir peygambere ihtiyaç duyulmaktadır.

Fârâbî'nin çözüm yolu, tamamiyle felsefî olan bir meseleye cevap vermektedir: Saf akıl (*la raison pure*), kötü tutkulara karşı doğrudan mücâdele etmek iktidarına sahip midir? Akıl, en iyi şartlarda bunu sadece istisnâî insanlarda gerçekleştirebilir. Fakat büyük çoğunluk için, sadece aklî olan sâiklerin yanında, somut görüşlere dayanan duyulur

âmilleri de işin içine sokmak gerekmektedir. İşte bunun için, peygamberlerde Faal Akıl, aynı zamanda hem zekâ (intelligence), hem de muhayyile (imagination) üzerine etkide bulunmaktadır.

Ârâ' adlı eserinde, Fârâbî, Mükemmel Şehir'in başkanı üzerine şunları söylemektedir: "İlk sebebin varolmakta olan varlıklarla münâsebeti, Mükemmel Şehir'in kralının bu Şehir'in diğer unsurlarına olan münâsebeti gibidir.

"Bu durumda, evrenin hiyerarşik düzeni ile Mükemmel Şehir'in oluşturduğu ve belirginleştirdiği hiyerarşik düzen arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Aynı şekilde, başkanların hiyerarşisi ile, bedende bulunan uzuvların ki arasında da bir benzerlik vardır. Aşağı seviyede olan yukarı seviyede olanı taklit eder (*yaqtafi, yahtadhi*). Bu fikir, Eflâtuncu Felsefe'yi düşündürmektedir. Fârâbî, "Mükemmel Şehir'in unsurlarının, faaliyetleriyle hiyerarşik düzene göre, birinci ve asıl başkanlarının amaçlarını taklit etmeleri" gerektiğini yazmaktadır. Mükemmel Şehir'in başkanının herhangi biri olması mümkün değildir. O buna, bir taraftan *fitrat* ve tabiatı icâbı, diğer taraftan da irâdesinin elverişliliği ve *habirus'* u itibarıyla hazır olmuş olmalıdır" (Ârâ'). Siyasî başkanın yönetme sanatı Şehir'de başka hiç bir sanata bağımlı kılınmış olmamalıdır, fakat bütün diğer sanatlar onun hizmetinde olmalıdır. Bu şekilde şehrin başkanı, başka hiçbir insanın emrinde olmamalıdır. Bu, taakkul'un en yüksek derecesine gelmiş bir varlıktır ve Fârâbî onun durumunu tasvir etmek için çok keskin ifâdeler kullanmaktadır: "O, akıl ve bilfiil akledilebilir hâline gelmektedir; muhayyilesi, tabiatı icâbı mükemmeliğin en uç sınırına ulaşmaktadır" (Ârâ'). Ve ayrıca tamamiyle şii olan şu ifâde de bulunmaktadır: "Bu insan, kendisine Faal Akl'ın indigi (*halla*) insandır" (aynı eser). Bu terim, *hulûl* doktrinini düşündürmektedir. Bu şu demektir ki, böyle bir insanda akılların eksiksiz hiyerarşisi birleşmiş durumdadır: Pasif akıl (intellect passif), kazanılmış akıl (intellect acquis) için madde (*matière*) durumunda olan bilfiil akıl (l'intellect en acte) hâline gelmektedir ki bu da sırası geldiğinde Faal Akıl için madde (*matière*) olmaktadır. Bu durum karşısında, Fârâbî şunları yazmaktadır: "Bu hâl, akli yetinin iki kısmında (nazarî kısım ve amelî kısım) ve sonra muhayyilde oluştu mu, bu insan vahyi alan insan demektir. Allah ona vahyi, Faal Akıl vasıtasıyla göndermektedir. Aslında, Allah'tan Faal Akıl üzerine sudûr edeni, Faal Akıl, kazanılmış akıl (l'Intellect acquis) vasıtasıyla bu insanın pasif aklı (l'intellect passif) üzerine sonra da muhayyilesi üzerine sudûr ettirir. Pasif akıl (l'intellect Passif) üzerine sudûr edenle insan, eksiksiz bir taakkul hâliyle

donatılmış bir bilge, bir filozoftur; tahayyül yetisi üzerine sudûr edenle ise bir peygamberdir. Bu insan, insanlığın en mükemmel seviyesinde mutluluğun en yüksek derecesindedir. Ruhu mükemmel ve Faal Akıl'la birlik hâlinde (muttahida) dır" (Ârâ'). Şu müşahade edilebilir ki, Fârâbî, bilge ile peygamber, peygamber ile Cemaat'ın başkanı arasında az bir fark görmektedir. Aslında, müslüman bakış açısı itibâriyle, Peygamber Muhammed, muhayyilesi içerisine, insanların cemaatini somut olarak oluşturacak, bir Kanun'un vahyini aldığına göre, kesindir ki O da, Süleyman Peygamber gibi, bilgeliği almış ve hiyerarşik ve kronolojik olarak, Cemaati'nin ilk başkanı olmuştur. Şüphesiz, islâmî imâna göre, Kur'anî Kanun mükemmel ve iyidir. Hiç kimse onu değiştiremez ve o, yürürlükten kalkmayacaktır. Fakat onun, her devrin ihtiyaçlarına göre uyarlanacak olması da tartışılmazdır. Buna göre Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserine ait metinlerde başkanın ihtiyaç olduğunda, böyle bir uyarlamayla ya da aksine faydalı olmaya devam ediyorlarsa tradisyonel⁶ uygulamaların muhafazasıyla yükümlü olduğunu gizlememektedir.

Şayet Peygamber, bir ıslahatçı (reformatör) ise, O'nu Cemaat'ın başında takip edeceklerin de, Kur'an'ın emrettiği gibi, belli bir durumda bozulma etkenlerine engel olacak her türlü tedbiri alarak reformun (*İs-lah*) ruhuna sadık kalmaları gerekmektedir.

Aslında ilk cemaat, peygamberlerin gönderilmelerini zorunlu kılacak biçimde bozulmuş ve bölünmüş olduğuna göre, bozulmanın sebepleri her zaman vardır. Peygamber'in Cemaati'nin birliğini tehdit etmektedir. Fârâbî'nin bu hususta kendi zamanına ait açık ve acı delilleri olmuştur. Bu nokta üzerinde, Fârâbî, aristokrasiyi doğru ve iyiye uygun hükümet olarak tanımladıktan sonra, şeref üzerine oturtulmuş timokrazi, servet üzerine oturtulmuş oligarji, hürriyet üzerine oturtulmuş demokrasi ve tiranlık gibi kusurlu siyasî kuruluşları gözden geçiren Eflâtun'dan ilham almıştır. Eflâtun gibi, Fârâbî de siyasî uygulamaların karakteri ile onların konusu olan sâkinlerin karakteri arasındaki münâsebetin altını çizer, zira bir şehrin kuruluşu ile, vatandaşların ahlâkî vasfı arasında sebep sonuç bağı mevcuttur.

Şâyet, insanın amacı mutluluk ise, (ve) şâyet cemaat onu mutluluğa götürmek durumunda ise şüphesiz ki, (bu) mutluluk ya hakikî gerçekliğinde zekâ tarafından tanınmış, ya da muhayyile tarafından kavranmış olmalıdır. Fakat tahayyül edilince o, gerçeklikte olduğuna az veya çok

⁶ Dini geleneğe uygun olan.

yakın bir biçimde temsil edilir. Buna göre, kuruluşların temelinde olan tahayyüllerin değeri itibariyle, az veya çok mükemmel, hatta tamamiyle yetersiz şehirler ortaya çıkacaktır. Mükemmel veya erdemli şehir, aklın kanunu ile ve vahyedilmiş olan Kanun'la idâre edilendir. Bunların ikisi de ister istemez birbirleriyle mutâbakat halindedir, zirâ her ikisi de Faal Akıl tarafından verilmişlerdir. Bu şehir'in karşıtı, câhil şehir (*Jâhila*) bozulmuş şehir (fâsıqa), doğru yoldan ayrılmış şehir (*dâlla*) dir. Fakat, mükemmel şehirden kusurlu şehirlere, acaba nasıl geçilir? Fârâbî, burada *al-nawabit* dediği (kimselerin) zararlı faaliyetlerini söz konusu etmekte ve bunların erdemli şehir için, karamut buğday tarlası için ne ise, o olduğunu söylemektedir. Aslında, tecrübesiz genç insanlar anlamına gelen *nawabit* kelimesi, bir bitki (*nebât*) söz konusu olduğunda "bitmek" (*nabata*) demek olan bir kökten gelmektedir. Bu fikir, iyi kurulmuş bir devlet'in nasıl bozulabileceğini, kendisi de soran Eflâtun'dan alınmışa benzemektedir. O, bu zordur demekte ve şöyle ilâve etmektedir: "Bütün doğanların bozulmaya (à corruption) konu oldukları gibi, sizin kuruluşunuz da, ebediyen devam etmeyecektir. O, çözülecektir ve işte bunun nasıl olacağı, sadece toprakta kök salmış bitkiler için değil fakat aynı zamanda hayvanların ruh ve bedenleri için de verimliliğe ve kısırlığa ilişkin bozulmalar vardır. Gelelim sizin ırkınıza, devleti yönetmek için yetiştirdiğiniz insanlar, ne kadar görgülü olurlarsa olsunlar ve tecrübelerini akılla ne kadar kuvvetlendirirlerse kuvvetlendirsınler, verimlilik ve kısırlık onların iyi ayırd edemeyeceklerdir. Bu anların hangileri olduğunu bilemeyecekler ve çocuklarını getirilmemesi gereken zamanda dünyaya getireceklerdir" (Devlet VIII-596 a,b). Ve üstelik ne tabiatça, ne de kaderce desteklenen çocuklar doğacaktır" (aynı eser 546 d). Bu Eflâtuncu fikir, ayaltı dünyası varlıkları için her zaman olumlu olmayan gök cisimlerin hareketi hakkında Fârâbî'nin söylediklerine mükemmel uymaktadır. İşte *nawabit*'den ibâret olan bu zararlı otlar, bedbaht bir birleşmeden doğan bu kötü tabiatla donanmış çocuklar, böylece ortaya çıkmaktadırlar. Şehir'in bozulmasının sebepleri de onlardır. Şunu kaydedelim ki, Fârâbî, mükemmel olmayan şehirlere geçmeden önce, Mükemmel Şehir'den hareket eder, karşı istikâmetten değil, O'nun için ilk cemaat, aklın icaplarına uygun bir biçimde hukuk ve hakikat üzerine kurulu doğru bir cemaat olmuşa benzemektedir.

Çok çeşitli câhil şehirler vardır. Bazıları, hayat için zorunlu maddî kaynaklar elde etmek için karşılıklı yardım (esası) üzerine kurulmuştur. Diğer bir kısmı, zenginlik, rahat ve hayati ihtiyaçların giderilebilmesini aşan gereksiz bir şeyin aranması (esası) üzerine kurulmuştur. Başkaları,

duyulur zevklerden tad almanın peşinde koşmaktadır; ayrı bir kısmı da, itibar ve şeref (*karama*; bk: Eflâtun'un timokrasisi) arayışı üzerine kurulmuştur. Bu sonunculara Fârâbî uzun bir açıklama ayırır. Burada, eşitliğe dayalı karşılıklı bir itibar veya herbirinin diğerinden daha fazla itibarlı olacağı şeklinde hareket ettiği bir rekâbet sözkonusu olabilir. Bu şekilde işin içine çok veya az liyâkat değeri girmektedir. Ne yazık ki, bu liyâkat erdem üzerine oturtulmuş değildir. Böyle bir toplumda, ayrıca karşılığında kıskançlık (ve hâset) in gelişeceği üstünlük zevkinin oluşması gibi bir tehlike mevcuttur.

Bu üstünlük atalara ait soy (*haseb*) kültün veya tamamen ayrı bir seçkinlik sebebi (şâsaalı bir eylem, vb. g.) üzerine de kurulabilir. Böyle bir devletin en iyi başkanı, kendisi ve şehri için şeref ve itibar ararken, ayrıca vatandaşları için de tedbirler alandır. İşte bunun için bu şehir erdemli şehire benzeyebilir. Bunlar, insanların islâmdan önce, câhiliye çağında (*al-jahiliyye*) tanıdıkları şehirlerin en iyisidir. Fârâbî (bu hususta) her halde Arapların şeref (*fakhr*) ve şeref getirici (*tafakhur*) eylemlerdeki rekâbet'e dayalı islâmiyet öncesi etiklerini düşünmektedir. İşte Allah, Peygamberi bu toplumun insanlarına göndermiştir. Belki de, acaba, diğer peygamberler halkları tarafından red ve mahkûm edilmiş iken Peygamber'in en sonunda halkı tarafından anlaşılmasının sebebi bu mudur? Fakat Eflâtun'da pek çok noktada, özellikle yüksek seviyedeki memurlara olan saygıda, timokrasinin en iyi rejim olan aristokrasi rejimini (Devlet VIII 5471) "taklit" ettiğini söylemektedir.

İkibar ve şeref aşkı ifrâda kaçınca, o zaman tahakküm (*Taghallub*) şehri ya da zalimler (madinat al-Jabbarin) şehri ortaya çıkar. Temelde olan, tahakküm edici iktidar aşkıdır. Fakat, bunlardan bir kısmının, başkalarının hayatı üzerinde, diğerlerinin ise, onların malları üzerinde, bir diğer kısmının da esir hâline indirmek istedikleri şahıslar üzerinde hâkimiyet sahibi olmayı istemelerine göre farklılaşmalar vardır. Bununla beraber bu insanlar, tahakkümlerini birbirleri üzerinde sürdürmek istememektedirler çünkü onlar diğer insanlara tahakküm etmek ve bu diğerlerinin kendilerine hâkim olmasını önlemek için yardımlaşmaktadırlar" (*Siyaset-i Medeniyye*). Başkanları, bu avantajı onlarla sağlayacak ve koruyacak en fazla güce sahip olandır. Fakat, bazan da kendini zorbalıkla (*al-kâhir*) kabul ettiren kişinin tek başına olduğu da olur; bu durumda onun emrin-den diğerlerini bastırmak için âlet olarak kullandığı insanlar vardır. Fârâbî, (böylece) tahakküm üzerine kurulmuş olan bu toplumu çeşitlendirmektedir. Hiç şüphe yoktur ki, O, yaşadığı zamanda varolan rejimleri tasvir

etmektedir. Ayrıca, Eflâtun'u bu kusurlu cemaatlerin dökümünü yaptığı sıra içerisinde tâkip etmektedir. Bir başka devirde yaşayan Eflâtun'un serimi, kendi zamanının problemlerinden mülhemdir. Öte yandan daha sistematik olan bir şekil de almaktadır, halbuki, Fârâbî'nin serimi, müslüman dünyasının 4/10 asırda içinde bulunduğu çok karışık bir siyasi durum tecrübesinden etkilenmiştir.

Demokrasi ise, herkesin bağımsız ve kendine bırakılmış olduğu rejimdir. Vatandaşlar yapmak istediklerinde serbesttirler ve onların hepsi eşittir. Başkan, başkanı olduğu insanların irâdesiyle yönetir, onların tutkularına bağımlıdır. Vatandaşların hürriyetlerini sağladığı ölçüde saygı görür. Burada, Fârâbî yine, Eflâtun'u tâkip etmektedir (Devlet VIII 562 d-563 D). Aslında, onun önünde demokratik bir devlet örneği bulunmuyordu. Böyle bir şehir mutlu olarak değerlendirilir, çünkü onu oluşturan çeşitlilik içerisinde herbir insan kendi hoşuna giden rengi bulur.

Bozulmuş olan şehirler, sâkinlerinin doğru prensipleri kavradığı, mutluluk tahayyül edip ona hangi fiillerin götürdüğünü bildiği şehirlerdir. Fakat onlar bu bilgileri amel hâline getirmezler: İrâdelerine ve tutkularına bağlı kalarak cahil sitenin sâkinleriyle aynı amaçlara yönelme eğilimi gösterirler.

Ne kadar câhil şehir varsa, o kadar bozulmuş şehir vardır. Nihâyet doğru yoldan ayrılmış olan şehirler, sâkinlerinin, kendilerine verilmiş doğru prensiplerden hareket etmelerine rağmen muhayyilelerinde, mutluluk için olduğu kadar ona götüren kanâat ve işler hakkında da yanlış tasavvurlar bulanan şehirlerdir. Anlaşılmaktadır ki, sonda yer alan bu iki şehir tipi, Fârâbî tarafından, Kanun'un tanınmış fakat tatbik edilmemiş olduğu müslüman toplumlar ile Allah Kelâm'ını yanlış yorumlarla bozan mezheplerin hüküm sürdüğü yine aynı şekilde müslüman olan toplumlara ait manzaralar görüldükten sonra ortaya konulmuştur. Ârâ'da Fârâbî ayrıca "geçmişte kanâatleri ve işlerin, erdemli şehir insanlarınkinin aynı olduğu fakat sonradan değişime uğrayan" değişmiş şehirden (el-madinat el-mubadalla) bahsetmektedir. Fârâbî burada, şüphesiz *Ehl-i Kitab* olanları düşünmektedir. Mümkündür ki, hâfızasında Allah'ın yahûdiler hakkında söyledikleri vardır (2. 141): "İşte miadını doldurmuş (révolue) bir cemaat."

Fârâbî'nin yaşamakta olduğu kargaşalı zamanda kendini zorunlu gösteren ıslâhat, Muhammed Peygamber'e vahyedilmiş olan Kanun'u, zamanın icâblarına uyarlayarak tatbik edecek ideal bir başkan bulmaktan

ibarettir. Peki bu başkanın sahip olması gereken nitelikler nelerdir? Bunlar, *Ârâ'* adlı eserde sayılmıştır. Fârâbî, ona, Erdemli Şehir'in bütün meskûn yeryüzünün *ümme'*inin *imam'ı* ilk başkam (*al-ra'is'al-awwal*) adını vermektedir. O, kendilerine göre yaratılmış olduğu (*futira'aleyha*) şu oniki niteliğe sahip olmalıdır;

1) onları kolaylaştırmak amacıyla, hareketlerine uyarlanmış güçlerle (donanmış) azaların fizik mükemmeliği 2) kendisine ne söylenmek istendiğini ve ne söylendiğini iyi yakalamaya imkân veren anlayış ve aklı kavrayış üstünlüğü 3) anladığını, gördüğünü, duyduğunu ve algıladığını tutabilmesi için hafıza üstünlüğü 4) Ferâsetinin en ufak bir işaretin neyi gösterdiğini görme imkânı verdiği, zekâ üstünlüğü 5) zihninde kavradığı herşeyi mükemmel bir biçimde açıklama imkânı veren iyi ifâde vasfı 6) öğretme aşkı 7) duyulur zevklere ve oyun zevklerine ilişkin açgözlülük yokluğu 8) hakikate ve samimî insanlara sevgi; yalandan ve yalancılardan nefret 9) Yüce ruhluluk, cömertlik sevgisi, ruhun onu çirkinleştiren her türlü şeyi alt ederek tabiî yükselişi 10) bu dünya nimetlerini önemseme 11) Adaletle ve doğru insanlara karşı sevgi, adaletsizliğe ve zülme karşı nefret, o şekilde ki, yönetimi altında bulunanlara da, diğerleri gibi, herbirinin hakkı (nusef) olan doğru payı verecek, bu paylaştırıcı adâletin uygulanmasını teşvik edecek, hakkaniyet sahibi olacak ve kendisine adaletle davet etikleri zaman ülfet edilmez, katı ve kavgacı bir tutum takınmayacak, fakat aksi olduğunda da konuşmaya müsaade etmeyecek 12) yapılması gerektiğini düşündüğü şeylerin gerçekleştirilmesi kararlarında, sağlam ve gözüpek olacak; yine bu hususta, cesaret sahibi, korkusuz olacak ve zaaf göstermeyecek. "Bütün bu vasıfların bir tek insanda birleşmesi," diye yazıyor Fârâbî, "zor şeydir." İşte bunun için, bu *futrat* ile donanmış olanlara, birbirlerini tâkip eden ayrı zamanlarda rastlanır ve bunlar çok nâdirdir." Belli bir devirde, böyle bir insan bulunmazsa, bu türden bir başkan tarafından tesis edilmiş kanunları ve gelenekleri almak gerekmektedir. Bu durumda, şu altı şarta cevap verecek bir başkan olacaktır; 1) bir bilge olacak, 2) bilgin ve eskilerin (onlara mükemmel bir şekilde benzeyerek), şehir'in idâresinde uyguladıkları kanun, gelenek ve davranışlarının bekçisi olacak, 3) eskilerin kanunlarının muhâfaza edilmemiş olduğu yerde buluş yapma (*istinbat*) kabiliyetini hâiz olacak; fakat bu buluşlarda eski *imam*'ları örnek alacak, 4) eskilerin bilmediği yeni problemler karşısında çözüm bulmayı bilecek, 5) sözüyle eskilerin kanunlarına ve onlardan sonra hareketlerine benzer bir biçimde ilâve edilenlere riayetle doğru yolda idâre etmek, 6) savaş çalışmalarını uygulamasında fizik vasıfları

itibariyle zorunlu olan sarsılmazlığa sâhip olmak. Şüphesiz ki, Fârâbî için Eskiler ve onlardan sonra gelenler, Peygamber'in sahâbesi ve onları izleyen ilk müslüman nesillerdir. Fakat şu da kaydedilecektir ki, O muhakkak müstüman dünyasını rahatsız eden kavgaları yeniden canlandırmaktan sakınmak için, açıkça ne *hülefa-i raşhidin*'den, ne de ilk *imam*'lardan bahsetmektedir.

Şunu kaydedelim ki, Fârâbî tarafından ortaya konulmuş şartlardan pek çoğu, Mawardî'nin, *Ahkâm al-Sultaniyye*'sinde, halife için gerekli gördüğü nitelikler arasında bulunmaktadır. Bunlar; 1) genel şartları içerisinde adâlet 2) özel durumlar ve hukukî normlara temas eden şeylerde *icthâd*'a imkân tanıyan bilim 3) bilhassa görme, duyma ve konuşmada olmak üzere, duyulardan tam yararlanabilme 4) ortaya çıkan işlerde çabuk aksiyon ve reaksiyona imkân veren beden sağlığı 5) konuların idâresine ve işlerin yönlendirilmesine imkân veren şahsî kanâat 6) İslâm'ın düşmanlarına karşı kutsal savaşı yönetmek ve müslüman topraklarını korumaya imkân veren cesaret ve gözüpeklik Fakat Fârâbî, Peygamber'in ölümünü tâkip eden münâkaşalardan itibâren ortaya konulan bir yedinci şartı, Mawardî tarafından korunan şartı, yâni, Hâlife'nin Kureyş kabilesinden olması gerektiğini ileri sürmemektedir. Hatta Peygamber'in ailesinin fertleri ve onların soyundan gelenler için de hiç bir şey söylememektedir. Anlaşılmaktadır ki, bu, çatışmaları önlemek içindir. Dolayısıyla, O'nun siyâset, anlayışı, genel görüşleri içerisinde, sünnileri olduğu kadar şii'leri de tatmin edebilir. Hattâ bu, şii'lige has imamolojiyi haklı çıkartan bir felsefî temel oluşturmaksızın, bazı vecheleriyle, bu anlayışın şii eğilimlere yakın gibi görünmesine rağmen. Şu neticeye varılabilir ki, Fârâbî kıskırtılmış hasımlara, bir kavga ve parçalanma devresinde, uzlaştırmacı ve huzurlu bir çözüm getirmek istemiştir.

Kur'an'da şu okunur (2, 143): "İşte biz bu şekilde sizlerden tam orta yolda bir cemaat meydana getirdik." Bu âyetin çok sayıda tefsirinin arasında, Allah tarafından yaratılmış devlet olan, ümmet'in (*umma'nın*) adâlet devleti ile Kanun'a riâyetten gelen insanların adâletini (*adala*) ayıran (tefsiri) hatırlamak gerekir.

Ümmet'in (*Umma'nın*) adâleti, ne onu oluşturan fertlerin adaleti, ne de belli bir grubun (imamların ki) adâletidir. Fahr ed-Din Râzî, bu hususta, Allah'ın, *Ümmet*'in (*Umma'nın*) fertlerinden her birini, diğerleri ile mütâbakata vardığında adâlete donanmış bir insan hâline getirdiğini söylemektedir. Bu, ona katılanların her birinin âdil olarak nitelendirilme-

sine imkân tanıyan *icma* (*ijma*) dır. O halde, Peygamber'in *Ummeti* kendinde (bi zatihî) âdildir, ve adâleti, üyelerinin adâletinin temeli ve teminatıdır. Onlar, *Ümmet*'in (*umma*) içerisinde ve onun vasıtasıyla âdil olurlar Bununla beraber, *Ümmet* 'in (*umma*) adâleti önünde onlar eşit değildir, zîrâ bazıları diğerlerinin sahib olmadığı bir bilgiye sahiptir. Onu bilenler, icthad yolu ile Kanun üzerinde düşünebilen ve onu uygulayabilen bilgelere. Diğerleri, buna basit bir riâyet ve taklit yolu ile uyarlar. Bu, pek çok müfessirin, (3,104) âyete verdikleri anlamdır: "Aranızda, hayra davet eden, doğru ve dürüst olanı emredip, ayıplanacak olanı yasaklayan bir cemaat vardır." Şüphesiz, ödevlendirilmiş (*mükellef*) olarak her insan, ya eliyle, ya diliyle, ya da kalbiyle hayırlıyı emretmeli ve kötüyü yasaklamaktadır. İmdi câhil olan bunu, iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmeden gerçekleştirebilir. Fakat, emirin prensibi itibariyle, her ikisinin de doğru bilgisine sâhip olan insanlar gereklidir. Bu insanlar, *fıratları* icâbı, *ümme*'in (*umma*) erdemli ve mükemmel şehir'in tesisinin zorunlu kaynağı olan Peygamberâne ruhla (*esprit prophétique*) canlandırılmış olanlardır.

Yukarıdakilerden şu netice çıkartılacaktır ki, mükemmel toplum olan Peygamber'in ümmeti, kendine has organizasyonu ile evrenin tek mil düzeni içerisindeki yerini almaktadır.

Ümmet (*umma*) felsefenin anlayabileceği (işte bu) düzen tarafından garanti edilmiştir. Ve bu düzen tıpkı onu (*ümme*'i) tesis eden düzen gibi Allah tarafından istenmiştir. Şüphesiz ki iman, felsefenin desteğine muhtaç değildir. Fakat bütün inançların sarsıldığı bir devirde, Peygamber'e vahyedilen Kanun'un evreni idâre eden kanuna bağlı olduğunu düşünebilmek bir teselli ve ümit etme sebebidir. Kur'an insanlara gönderdiği Kanun'un hikmetine inandırmak için, hiç durmadan göklerin hakîmâne tanziminden bahsetmekte değil midir? Yine O, hiç durmadan, zekâ ve öngörüye sâhip insanları överek tefekküre ve öngörüye çağında bulunmakta değil midir? Nihâyet, hatta Fârâbî'nin devrinde, Ebu Süleyman al-Sicistanî'nin felsefecilerin hikmetlerini peygamberlik yuvasından aldıklarını düşündüğünü görmüyormuyuz? Bu, diğer taraftan, İskenderiye'li Filon'dan itibaren tektarıncı ilâhiyatçılarda yaygın olan bir fikirdir. Nitekim Fârâbî, aklın, filozoflar ve hellen düşüncesiyle bütünleşmiş dinî düşünürler tarafından kullanımının bütün bilgiler arasındaki mütâbakatın gerçekleşmesini gerekli kıldığına inanmış bulunuyordu.

Böylece, Fârâbî'nin eserinde, Peygamber'in bölünmüş ve tehdit edilmiş olan Ümmeti'nin (umma), onu sağlamlaştırması ve evrensel değerini garanti etmesi gereken değişmez prensipleri ortaya çıkartmak suretiyle, esas birliğine götürmek için bir uzlaştırma çabası görülecektir.

İBN-İ SİNÂ'DA MANTIKÎ MÂHİYET VE BİLİNMESİ

ABDULKUDDÛS BİNGÖL *

Ortaçağ Türk-İslâm Kültür Dünyasında Aristoteles mantığının yapısını en iyi şekilde bilen ve Türk-İslâm düşünürleri arasında Uzlukoğlu Fârâbî ile birlikte haklı olarak müstesna bir yer işgâl eden İbni-i Sînâ, mantığı felsefe için gerekli ve zorunlu bir medhal olarak görür ve onu sisteminin başına koyarak, mantığını felsefesine âdetâ bir giriş yapar. O'nun anlayışında bu durumuyla Mantık, bir ilimdir ve Felsefenin, kendi ifadesiyle Hikmet'in bir bölümüdür.¹ Bu ilim sayesinde ki, biz, gerçek tanım ve kesin delilin doğru olarak kendilerinden yapıldığı maddelerini ve bunların kendilerine has formlarını biliriz.²

Diğer taraftan İbn-i Sînâ, öteki ilimlere nisbetle, mantığı bir âlet olarak kabul eder. Öyle ki, Mantık, diğer bütün ilimlerin idraki hususunda en güzel bir yardımcıdır.³

İbn-i Sînâ'ya göre mantığa verilen bu iki anlam arasında bir çelişki yoktur. Bilâkis biri daha genel, diğeri daha özel olan iki anlamıdır. Nitekim, "insan" ve "canlı" kavramlarını aldığımızda, "insan" kavramına canlıyı yükleyebiliyoruz. Çünkü her insan canlıdır; ancak, her canlı insan olmadığı için, "canlı" kavramına insanı yükleyemiyoruz. Böylece, ilimler için âlet olan herşey, mutlak ilimden bir cüz' olur; buna karşılık, mutlak ilimden bir cüz' olan herşey, ilimler için âlet değildir.⁴ Ne var ki, çoğu kez bilinen her bir bilgi, tabii olarak, kendisinden başka bilgilerin kazanılmasında yardımcı olur. Meselâ, matematik bilgisi kuvvetli olan kişi, Astronomi ilmini daha kolay öğrenir. İbn-i Sînâ, mantığın diğer ilimlere nisbetini, nahiv ilminin tabii dile, aruz vezninin şiire olan nisbetine benzeterek, onun kanunlarına riayet etmenin, akıl yürütmede insanı hatadan koruyacağını kaydeder.⁵

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

¹ İbn Sînâ, *el-Şifâ*, cilt. 4, s. 10 vd.

² İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 4.

³ İbn Sînâ *el-Şifâ*, c. 4, s. 15.

⁴ İbn Sînâ *aynı eser*, s. 11.

⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve el-Tenbihât*, s. 167.

Mantığa bazan “el-‘İlmü’l-Âlî”⁶ adını da veren İbn-i Sînâ, bu ilmi “TASAVVUR” ve “TASDİK” bölümlerine ayırmaktadır. O’na göre, her bir bilgi bir anlamda ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvurlar eşya hakkında ilk bilgilerimiz olup, bir şeyi ne ise o olduğu açısından idrâk etmektir. Tasdikler ise tasavvurlardan sonra ulaştığımız bilgilerdir. Zira tasdikler herşeyden önce kavramı gerekli kılarlar. Bu da, şeylerin gözle görülen tabiatları ve ilk mâ’kûller açısından olmayıp ikinci mâ’kûller açısından mümkün olmaktadır. Öyleyse biz bilginin kazanılmasında iki safha katederiz: Eşyayı önce tasavvur eder, sonra bu tasavvurları diğer tasavvurlarla bağlayarak olumlu veya olumsuz şekilde tasdik ederiz.

İbn-i Sînâ’ya göre bilmediklerimiz de bildiklerimize karşılıktır. O halde bildiklerimiz gibi, bilmediklerimiz de ya bir kısım tasavvurlar ya da bir kısım tasdiklerdir.⁷ Öyleyse bilmediklerimize ulaşmak konusunda bizim araştırmalarımız, ya tasavvurları ya da tasdikleri elde etmeğe müteveccihdir.⁸ Çünkü, önceden sahip olduğumuz açık ve seçik bir takım bilgiler dışında, her tasavvur ve her tasdik ancak bir araştırma, bir çaba sonucu kazanılır. Şüphesiz bu gelişigüzel, bir çaba değildir. Aksine, bunların bilgisine, mantığın ortaya koyduğu prensipler dahilinde birtakım zihnî faâliyetlerle ulaşılır.⁹ Zira, bilinenden bilinmeyene intikal, hem belirli bir malzemeyi hem de belli bir formu gerekli kılar.¹⁰ Esasen mantığın gâyesi de elde edilmek istenen bilgiye hatasızca ulaşmanın yollarını göstermektir.¹¹

Şüphesiz insanın tabiatında doğuştan getirdiği bir takım algılama güçleri vardır. Bunlar sayesinde insan, haricteki şeyler hakkında birçok tasvirler elde eder. Ancak bu tasvirler sabit değildirler. Dolayısıyla eşyanın gerçek bilgisi bunlarla kurulmaz. Şu var ki, insan, duyuların kazandırdığı bu ilk tasvirlerle kalmayıp, bunlardan soyutlamak suretiyle, eşyanın sâbit ve değişmez özüne ulaşır. Artık duyumlar ortadan kalksa da, şeyler hakkında sâbit bir fikir sahibi olmuş olur.¹²

⁶ Nâsır’ud-Dîn Tûsî, *Şarh el-İşârât*, s. 167.

⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve el-Tenbîhât*, s. 181 vd.

⁸ Aynı eser, s. 184.

⁹ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 3.

¹⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve el-Tenbîhât*, s. 175; *el-Necât*, s. 3-4; *Mantık el-Masrûfiyyîn*, s. 9-10.

¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve el-Tenbîhât*, s. 178 vd.

¹² İbn Sînâ, *el-Şifâ*, c. 3, s. 1.

Biz, bir şeyin bilgisini araştırırken genellikle dört ana soru yöneltiriz.¹³ İbn-i Sînâ'ya göre diğer bütün sorular, bu dört ana soru içindedir. Bu sorulardan ilki, mutlak veya mukayyet tarzda bir şeyin var olup-olmadığını araştırmaya yönelik olan "Var mı?" sorusudur. "Allah var mıdır?, Uzay var mıdır?" sözleriyle konunun mutlak tarzda kendi özünde var olup-olmadığı araştırılmaktadır. "Allah şerrin yaratıcı mıdır?, Cisim sonradan mı yaratılmıştır?" sözlerinde ise her hangi bir tarzda, birşeye bağlı olarak konunun var olup-olmadığı araştırılmaktadır. Bu da hâdisenin tesbitine yöneliktir. İster mutlak, ister mukayyet tarzda olsun, bu soru ile bilinmek istenen bir tasdiktir, tasavvur değildir.¹⁴

Araştırmalarımızda ikinci soru "Nedir?" sorusudur. Bu soru ile araştırılan bir tasdik değil, bir tasavvurdur. Bu da ya bir "ad" ın ne ifade ettiği, ya da bir şeyin özünde ne olduğu yönlerinden olmaktadır. Meselâ, "Uzay kelimesinin anlamı nedir?", uzay adının ne ifade ettiğini araştırmak; "İnsanın var olan hakikatı nedir?" demek ise, özü araştırmaktır.¹⁵ İbn-i Sînâ'ya göre tasavvur açısından, bir adın ne ifade ettiğini araştırmak, varlığı olmayan (ma'dûm) ve varlığı olan (mevcût) için olabildiği halde, şeyin özünde ne olduğunu araştırmak, yalnızca varlığı olan için sözkonusudur.¹⁶ O'na göre mutlak mânâda bir şeyin var olup-olmadığını araştırmak, ne olduğunu araştırmaktan önce gelir.¹⁷ Çünkü var olup-olmadığını bilmediğimiz bir şeyin neliğini araştıramayız, bilemeyiz. Halbuki nedir? sorusuyla, esasen şeyin özünde ne olduğu, yâni mahiyet araştırılmaktadır¹⁸ ki, bu da, araştırdığımız konunun ferdi varlığından soyutlanmış olarak, onun zihinde ortaya çıkan tasavvuru, yâni kavramı ile belirlenir. İşte Mantıkî Mâhiyet'in özünü bu teşkil eder. Böylece hakikat varhğa ait olduğu halde, Mantıkî Mâhiyet yalnızca zihne âittir. O, varlıktan ayrıdır ve varlık O'nun aslâ bir cüz'ü değildir.

Eşyanın bilgisine ulaşma çabasında bir diğer temel soru, "Niçin?" sorusudur. İbn-i Sînâ'ya göre bu soru ile ya sâdece "var mıdır?" sorusunun cevabında vaki olan tasdikin illeti araştırılır ya da kendi özünde varlığın sebebi araştırılır.¹⁹

¹³ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 67.

¹⁴ Aynı eser, s. 67.

¹⁵ Aynı eser, s. 67-68.

¹⁶ İbn Sînâ, *el-Kaside fi'l-Mantık*, s. 16.

¹⁷ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 68.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-Şifâ*, c. 3, s. 6; *el-İşârât ve el-Tenbîhât*, s. 220.

¹⁹ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 68.

“Hangi şeydir?” sorusuna gelince, bu da, varlığını ve sebebini bildiğimiz şeyin özüne ait sıfatları ile veya hassaları ile şeyi başkalarından ayrı kılan özelliklerini aramaya matuftur. Söz konusu özellikler, mahiyetin yapıcı unsurları olmayıp, ondan ayrılamayan veya ayrılabilen niteliklerdir.

Görülüyor ki, bu sorulardan yalnızca “(Özünde) nedir?” sorusu, mahiyetin araştırılmasına müteveccihdir. Bu sorunun cevabı ise bir tasavvurdur. Öyleyse Mantıkî Mâhiyet herşeyden önce bir tasavvurdur. Her araştırma bir zihnî faâliyeti öngördüğüne göre, eşyanın mahiyetini, daha genel bir ifade ile tasavvurlarımızı bize kazandıran bir zihnî faâliyet de olmalıdır. İşte, İbn-i Sînâ’ya göre bu zihinsel faâliyeti Tanım’dır, Kavî-i Şârih (Açıklayıcı Söz)’tir.²⁰

İbn-i Sînâ’ya göre en genel anlamıyla tanım, kendisiyle tasavvurların kazanıldığı şeydir.²¹ Tanım O’na göre, kendisiyle mechûl iken mâlûm olan bir takım bilgilerin —ki, bunlar tasavvurlardır— kazanıldığı bir âlettir.²² Bu ifade tanımın, gâyesi itibariyle olan tanımıdır. Zira tanım, konusu itibariyle bir bilgidir, bir şeyin ne olduğunu ortaya koyar. Öyleyse tanım ilmin hem vasıtası, hem de gâyesi olmaktadır.²³

Var olan bir şeyin ne olduğunu bilmek onun özünün yapıcı unsurlarını bilmektir. Bu anlamda “nedir?” sorusunun cevabı, özü yapıcı unsurların bütünüyle tahakkuk eden “Mâhiyet” ile olmalıdır.²⁴ Gerçek olan da şudur ki, bir şeyin mahiyeti, onun özüne ait sıfatların bütünüyle tamam olur.²⁵ Bu takdirde tanım, şeyin mahiyeti üzerine delâlet eden mürekkep bir sözdür.²⁶ Çünkü tanım, her hangi bir söz olmayıp, bilâkis, işlem ve kaplamı tâyin edilmiş bir takım terimlerden te’lif edilmiş ve yapılmıştır.²⁷ Burada terimden kasdedilen “Tümeller”dir. Bir şeyin tanımına tümelleri terkip etmekle ulaşılır. Tümeller ise Öz’e veya İlinti’ye âit olurlar. Öyleyse tümellerin her terkibi, bizi, mahiyetin gerçek bilgisine ulaştırmayacaktır. Bunların terkibi, bir tek tarzda olmayıp, aksine birkaç şekilde

²⁰ İbn Sînâ, *el-Necât* s. 3-60, *el-İşârât ve el-Tenbîhât*, s. 184, *Mantık el-Maşrûkiyyîn*, s. 10.

²¹ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 60.

²² Aynı eser, s. 3.

²³ Madkour, İbrahim: *L’organon D’Aristote dans Le Monde Arabe*, :128.

²⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve el-Tenbîhât*, s. 220.

²⁵ İbn Sînâ, *el-Şifâ*, c. 6, s. 274.

²⁶ İbn Sînâ, *Mantık el-Maşrûkiyyîn*, s. 15.

²⁷ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 3, *Mantık el-Maşrûkiyyîn*, s. 10.

olabilmektedir.²⁸ Bu bakımdan İbn-i Sînâ, özü ifade eden tanım diğerlerinden ayırıp buna, geleneğe uygun olarak, “Hadd” adını vermektedir. O’na göre, ancak, kendisi için mahiyetini bölücü ayrımları olmayan ve yalnız şahısları ihtivâ eden şeyin, yâni “tür” ün, hadd ile tanımını elde etmek mümkündür. Bu gâye ile önce türün kategorilerden hangisinin içinde bir cinse âit olduğuna bakılır, bu cins içerisinde özünü yapıcı yüklemeleri alınır, bunların öncelik ve sonralıkları bilindikten sonra bir araya getirilir, bunlar arasında, meselâ, “ruh sahibi, hassas cisim” dedikten sonra, “hayvan”ı da söylediğimiz gibi tekrarlanan yüklem olup-olmadığı araştırılır. Zira bu bâzan gözden kaçabilir.²⁹ Bu yüklem bir araya getirildiği zaman tanımlanana yükleme ve anlam açısından eşit bir şeye ulaşılır ki, işte bu, “hadd” dir.³⁰

Anlam açısından eşitlik, tanımlayanın, tanımlananın mâhiyetinin bütünü üzerine delâlet etmesi, onun hakikatinden hiç bir şeyi dışarda bırakmamasıdır. Yükleme açısından eşitlik ise, tanımlananın yüklenebildiği her şeye, tanımlayan sözün de yüklenebilir olmasıdır.³¹ Çünkü her bir yüklem konusu üzerine ya aksedilebilir, ya da aksedilemez. Konusu üzerine aksedilebilen ise, ya mahiyet üzerine delâlet eder ya da etmez. İşte bunlardan birincisi *hadd*, ikincisi ise *hassa* olmaktadır.³² Öyleyse bu anlamda tanım, tanımlayan unsurunun işlem ve kaplam açısından tanımlanana eşit olduğu bir sözdür.

İbn-i Sînâ, bazan özü temyiz eden birçok yüklemde bazı cins ve ayrımların ihmâl edilerek, her iki yönden olan bu eşitliğin bozulabileceğine dikkati çeker. Meselâ, “insan”ın hadd ile tanımında, “O, konuşan ölen cisimdir” demek gibi. Burada tanımın unsurları arasında yükleme açısından bir eşitlik olsa bile, anlam açısından eşitlik yoktur. Öyleyse bu gerçek bir hadd değildir, eksik hadd’dir. Çünkü tanımda yakın cins yer almamıştır.³³ Aynı şekilde hayvanın hadd ile tanımında, “hayvan ruh sahibi hassas bir cisimdir” deyip, “iradesiyle hareket eden” ifadesini eklemek de eşitliği bozar. Zira burada da yakın ayırım tanıma konulmamıştır. O halde gerçek bir hadd, tanıma yakın cins ile yakın ayırımın yerleş-

²⁸ İbn Sînâ, *el-Şifâ*, c. 2, s. 31.

²⁹ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 78.

³⁰ Aynı Eser, s. 78.

³¹ Aynı Eser, s. 78.

³² İbn Sînâ, *el-Şifâ*, c. 6, s. 69.

³³ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 79.

tirilmesi ile mümkündür.³⁴ İbn-i Sînâ'ya göre gerçek bir hadd'de özlük yüklemeleri terketmek sûretiyle tanımda kısaltmaya gidilmesine iltifat edilmemelidir.³⁵ Nitekim Fârâbî de özün yapıcı unsurlarını bütünüyle ihtivâ etmeyen sözün hadd olamayacağı görüşündedir.³⁶ İbn-i Sînâ'nın tanımın bir çeşidi olarak kabûl ettiği *resm'e* gelince, o, temyiz edici bir soz olup, mahiyeti ifade etmekten uzaktır.

Açıkça anlaşıyor ki, İbn-i Sînâ'ya göre Mantukî Mahiyet'in özünü yapan (Mukavvim) unsurlardan birisi, diğer türlerle de ortak olan cinsi, diğeri de yalnız kendisine has olan ayırımıdır.³⁷ O'na göre, bir şeyin ortak ve has olan yapıcı unsurları bir araya gelmedikçe, o şeyin mürekkep hakikatı tamam olmaz.³⁸ Burada İbn-i Sînâ'nın mürekkepten kasdettiği, "aklî mürekkep" tir. Öyleyse gerçek anlamda bir *hadd* yalnız aklî mürekkep için mümkün görülmektedir.³⁹ Hariçteki her mürekkebin, akılda da mürekkep olmasına karşılık, tasavvurda mürekkep olan her şeyin, hariçte mürekkep olması gerekmez. İbn-i Sînâ, *aklî mürekkep'e*, "terkîb-i tabî" adını da vermekte⁴⁰ ve gerçek hadd'i işte bu mürekkebe hasretmektedir. Basit mâhiyetler ise, vücûtta mürekkep olsalar bile, hadd ile tanımlanamazlar. Zira, vücûdun yapıcı unsurları, mahiyetin yapıcı unsurları değildir. O halde, varlığın şartları ve yapıcı unsurlarıyla gerçek hadd mümkün olamaz.⁴¹

Mutlak mânâda bir mahiyetin kendisini kuran parçaları ya yoktur ya da vardır; birincisi basit, ikincisi ise mürekkeptir. İster basit ister mürekkep olsun, her iki hâlde de başkasının terkibinde ya bulunur ya bulunmaz. Böylece mâhiyet dört kısım olmaktadır.⁴² Bunlardan, başkasının terkibinde bulunmayan, yâni kendisi dolayısıyla başkası meydana gelmeyen basit tanımlanamaz. Çünkü tam tanım için ayırım zorunludur. Başkasının terkibinde bulunmayan şey için, ayırımdan bahsedilemez. Kendisi için ayırımı olmayan şey ise basittir. Kendisinin, başkasının terkibinde

³⁴ Aynı eser, s. 79, *El-Şifâ*, c. 6, s. 249.

³⁵ Aynı eser, s. 79.

³⁶ *Risâle Câmî'î'l-Mantıkıyyeti's-Semaniyye*, vr. 6a.

³⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve El-Tenbîhât*, s. 250.

³⁸ Aynı eser, s. 251.

³⁹ Aynı eser, s. 251, *Mantık el-Maşrûkıyyîn*, s. 40-41.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Mantık el-Maşrûkıyyîn*, s. 36.

⁴¹ Aynı eser, s. 44.

⁴² K.Razî, *Levamiu'l-Esrar fî Şarhi Metali 'i'l-Envâr*, s. 102.

bulunmaması açısından, bu tür basit ile tanım da yapılamaz.⁴³ Üstün cinsler gibi, başkasının terkibinde bulunan basitler, basit oldukları için tanımlanamazlar. Fakat başkasının terkibinde bulundukları için, kendileriyle tanım yapılır. Çünkü, üstün cinslerin mahiyetini yapan (mukavvim) ayrımları yoktur. Eğer olsaydı, üstlerinde başka cinslerin olmasını gerekli kılacağından, kendileri üstün cins olamazlardı.⁴⁴ Aksine, üstün cinslerin cevherine en mühim mânâlar dahil olduğu için, bunların mâhiyetlerini bölen (mukassim) ayrımları vardır.⁴⁵ Bu ayrımlar onun altında sıralanan türleri kurarlar. İşte bu türlerin mürekkep mâhiyetinin genel cüz'ü olarak, üstün cinsler, bunların tanımında yer alırlar.

Alçak Tür (Nev'i Sâfil) gibi, başkasının terkibinde bulunmayan mürekkepler, bileşik oldukları için kendileri tanımlanırlar. Fakat kendilerinden başkası meydana gelmediği için, onlarla tanım yapılamaz. Çünkü, alçak türlerin kendilerini kuran ayrımları olduğu halde, kendilerini bölen ayrımları yoktur. Eğer olsaydı, kendi altlarında türlerin olması doğru olurdu ki, o zaman alçak tür olamazlardı.⁴⁶

Orta Tür (Nev-i mütevasıt)'ler gibi, başkasının terkibinde bulunan mürekkepler, mürekkep olduklarından dolayı kendileri tanımlanırlar, kendilerinden başkaları meydana geldiği için bunları da tanımlarlar. Zira orta tür ve orta cinslerin hem kendilerini kuran, mâhiyetlerini yapan ayrımları hem de kendilerini bölen ayrımları vardır.⁴⁷ Öyle görülüyor ki, basitler hâriç, her mürekkep tanımlanabilmektedir. Şâyet bu mürekkepler, başkalarının terkibinde yer alıyorsa, kendileriyle tanım da yapılabilir, aksi takdirde kendileriyle tanım yapılamıyor ki, burada sözkonusu olan tam tanımdır.

İbn-i Sînâ, mâhiyetlerin bilinmesinde, *bölme* (taksîm)'nin de faydalı olduğu görüşündedir. Şu şartla ki, daha genel olan kavramın bölücü unsurları, gerçek ayrımlar olmalıdır, yâni bölme özsel tümellerle olmalıdır. Meselâ, *hayvan*'ın "iki ayaklı" veya "çok ayaklı" ya bölünmesi, onun özünden değil, "yürüyen olması" açısındandır. Zira *hayvan*, yürüyen olduğu için böyle bir bölmeyi kabûl etmektedir, eğer yürüyen olmasaydı,

⁴³ F.Razî, *el-Muhassal*, (Türkçeye çeviren, Prof.ATAY), s. 17.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Şifâ*, c. 2, s. 55.

⁴⁵ Aynı eser, s. 55.

⁴⁶ Aynı eser, s. 55.

⁴⁷ Aynı eser, s. 55.

hayvan hakkında böyle bir bölme söz konusu olamazdı.⁴⁸ Halbuki, bir şeyin özsel yüklemeleri, onun mahiyetine dahil ve mahiyetinin yapıcı unsurlarıdır.⁴⁹

Bu konuda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da , bölmenin orta yerde bırakılmaması, bilhassa genel olan kavramın özünü bölücü ayrımlar tükeninceye kadar devam edilmesidir. O şekildeki, artık bundan sonra yalnız ârazilara veya fertlere bölme mümkün olur. Meselâ, *cevher*'in bölünmesinde *insan'a* varılınca durulmalıdır. Çünkü *insan*, artık kâtip, câhil, san'atkâr ...vb. sıfatlarına bölünebilir ki, bunlar ilintidir; ya da, Ahmet, Ali, Mehmet ...vb.ne bölünebilir ki, bunlar da fertlerdir.⁵⁰ Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, *Mantıkî Mâhiyet*, başka bir ifade ile mantıkta söz konusu olan mahiyet, şeyin haricteki varlığından soyutlanarak, sâdece zihne âit olan bir kavramdır. Bunun yapıcı unsurları, *cins* ve *ayırım'dır*. Şeyin hâkikatinin yapıcı unsurları aslâ mâhiyetinin yapıcı unsurları değildir. Meselâ, *insan'ın* hâkikatini yapıcı unsurlar, *ruh* ve *cisim* olduğu halde, mâhiyetinin yapıcı unsurları canlı ve konuşan'dır. İşte bu anlamda bir mâhiyete, Tam Özsel Tanım (Hadd-i Tamm)'la ulaşılır.

BİBLİYOGRAFYA

- Bingöl, Abdulkuddûs, *Klâsik Mantık'ın Tanım Teorisi*, (Doçentlik Tezi), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Erzurum 1982.
- Bingöl, Abdulkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, Ankara 1978.
- El-Fârâbî, *Risâlutı Cemî'i'l-Matkiyyeti's-Semâniye*, Hamidiye, No: 812.
- İbn-i Sînâ, *Kitab al-Hudûd*, Şehid Ali Paşa, No: 2725/51.
- *el-İşârât ve el-Tenbîhât*, neşreden: Süleyman Dünya, Kahire 1960.
- *Kasîdetu'l-Müzdevce*, neşreden: Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb, Kahire 1910.
- *Mantuk el-Maşrıkıyyîn*, neşreden: Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb, Kahire 1910.
- *el-Necât*, neşreden: Muhyi'd-Dîn Sabrî el-Kurdî, Mısır 1938.

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 79-90.

⁴⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve el-Tenbîhât*, s. 185.

⁵⁰ İbn Sînâ, *el-Necât*, s. 80.

– *Resâilu İbn Sînâ* (‘Uyûn el-Hikmet), neşreden, Hilmi Ziya Ülken, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953.

– *el-Şifâ*- II-IV, neşreden: İbrahim Madkour, Kahire 1959.

İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, Darü'l-Fûnûn İlähhiyat Fakültesi Neşriyatı, Devlet Matbaası, İstanbul 1927.

Madkour, İbrahim, *L'Organon D'Aristote dans Le Monde Arabe*, Paris 1969.

Mustafa Gâlib, *İbn Sînâ*, Mektebetü'l Hilâl, Beyrut 1981.

El-Râzî, Kutbu'd-Dîn, *Levâmi‘u'l-Esrar fî Şarh Metali‘i'l-Envâr* , İstanbul 1303 H.

El-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fâhru'd-Dîn, *Kelâma Giriş*, (el-Muhassal), Türkçeye Çeviren: Hüseyin ATAY, Ankara Üniversitesi İlähhiyat Fakültesi Yayınları, Üniversite Basımevi, Ankara 1978.

İBN-İ SİNÂ'DA "CONTINGENCE" ANLAYIŞI

SÜLEYMAN HAYRÎ BOLAY*

İbn-i Sînâ'da Contingence (Kontenjans) (Zorunsuzluk) anlayışını ortaya koyabilmek için önce kavram olarak Contingence'dan ne anlaşılması gerektiğini açıklamak yerinde olacaktır.

Felsefe lügâtları Contingence'ı, "olduğundan başka bir şey olabilen" yahut "bir şeyin bulunduğu halden başka bir hale geçmesi" olarak tarif etmektedir. Bu mânâda Contingence genel bir değişmeyi ifade ediyorsa da ontolojik olarak varlığa geçişi ve varlıkta şekil değiştirme mânâlarını da içine almaktadır. İlmî anlayışta, belli bir olayın, belli şartlar içerisinde bazan bir sonucu doğurduğu gibi, bazan da bir başka sonucu doğurmasıdır. Meselâ bir toplumda nüfusun fazla artması, bazan iş bölümü'nün gelişmesine, bazan iktisadî hayatın bozulmasına, bazan suçluların artmasına, bazan bir harbin doğmasına, bazan da bunların bir kaçına veya hepsine yol açabilir.

İster toplum olaylarında, isterse tabiat hâdiselerinde olsun, zorunsuzluğun artması, determinizmin azalmasına, mekanizmin daralmasına sebep olur.

Bu açıdan bakarsak İbn-i Sînâ'nın kâinatı, ne mekanizmin ne de determinizmin hâkim olduğu bir kâinattır. İbn-i Sînâ mekanist bir âlem anlayışından uzaklaşmak için "gaye"yi ve gaye-sebebi hakim sebep olarak almaktadır. "en-Necat"da açık bir şekilde belirtmektedir ki gaye, malulun fiilen vücut bulduğu bir sebeptir ve diğer illetlere takaddüm eder, bu sebeple de o, illetlerin illetidir; o bir şey olması itibariyle önce gelir, diğer illetler de ancak onun bilfiil var olması için illet olurlar. İbn-i Sînâ aynı yerde daha ileri giderek şöyle der: "Gerçekten herşey ilk fail ve ilk muharrik, gayedir." Buna misal olarak da tabîbin bütün fiillerini tedavi gayesiyle yaptığını söyler. Hatta öyle ki bu gayeyi ruhlarda gizli olan ve iradeyi vasıtasız olarak harekete geçiren bir kuvvet olarak görmektedir.¹

* Profesör, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

¹ *En-Necat*, 2. baskı, s. 212, Mısır 1938.

Burada dikkatimizi çeken bir nokta var: Aristo, dört sebebi ikiye yani formel ve maddî sebebe, onları da bire, yani formel sebebe irca ederken; İbn-i Sînâ ise bütün diğer sebepleri gaye'ye ve gaye-sebebe irca etmektedir.²

Buna dayanarak İbn-i Sînâ'nın kainatının mekanist bir evren anlayışından uzak olduğunu söyleyebiliriz. Bunun gibi onun evreni Aristo'nun ki kadar bile determinist değildir. Çünkü İbn-Sînâ'nın sisteminde Contingence fikri çeşitli yönlerden daha tesirli olmaktadır.

Evvelâ ontolojik olarak meseleye bir göz atalım: İbn i Sînâ'nın sisteminde de bir Zarurî Varlık "vacibul-vücûd" vardır. Önce bu zarurî varlıktan ne anladığına işaret edelim: Ona göre "Vacibul-Vücûd" özülle varlığı özdeş olan varlıktır. Yani O, başka bir varlığa bağlı değildir, varlığının sebebi de kendisindedir. Vâcibul-Vücûd, aynı zamanda yaratıcıdır. Ona göre Allah önce unsurları yaratmıştır, sonra onlardan çeşitli bileşimler, muhtelif tabiatta varlık örnekleri yaratmıştır.³ Bu durumda "Zaruret" kendisine bir sebebin tesir etmemesi, "Mümkün" ise bunun aksi olmaktadır. Her yaratılan varlık ise mümkündür, yani var olmaya müsait olan, kendisinden önce bir varlık bulunan ve önceki varlığın tesiriyle varlığa çıkan her şey mümkündür. Böyle bir varlık özünde sabit değil, ve zaman bakımından da bir öncelik taşımamaktadır. Böyle mümkün bir varlık devamlı oluş ve yokoluş içinde olacaktır. Buna göre hâdis olan varlıklar mümkün oldukları için, bir illetin yardımıyla kuvveden fiil haline geçmişlerdir. Bunlar İbn-i Sînâ'ya göre sûretler, bileşik cevherler ve arazlardır. Sırf öz ve varlıkların yaratıcısı olan Zorunlu Varlık kendisinde çokluğun bulunmadığı bir olan bileşik olmayan (basit) bir varlıktır. Zaruri Varlığın yaratmasını ifade için İbn-i Sînâ dört tabir kullanmaktadır:

İbda, halk, ihdas ve tekvin: Bunlardan "İbda" maddesiz ve bedensiz olarak bilebilen üstün akılların meydana getirilmesini ifade eder.

"Halk", bu daha çok fizik varlıkların ve onları devamını sağlayan mevcutların yaratılmasını ifade eder. "İhdas", zamânî ve zaman dışı yaratılışın meydana gelişini anlatır. "Tekvin," ise fizik varlıklara ait olup, onlar oluş ve yokoluş suretiyle değişmesini ifade eder. Bu tabirlerin hepsini de İbn-i Sînâ Kur'an'dan almıştır. Şunu da hemen ifade edelim ki, İbn-i

² S.H.Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzali Metafiziginin Karşılaştırması*, s. 66 v.d. 2.Baskı, İstanbul 1980.

³ *El-İşârât ve'r-Tenbihât*, s. 301, Kahire 1947.

Sînâ'nın "mümkün" dediği şey daha çok possibilité karşılığı olan imkân'dır; bu, Kuvve halindeki varlığın şu veya bu şekilde varlığa geçmesidir. Buna "imkân-ı âmm" deyen İbn-i Sînâ, acaba "Imkân-ı hass"dan da bahsetmekte midir?

İbn-i Sînâ üzerinde uzun seneler çalışmış olan Mme Goichon'a göre, İbn-i Sînâ'nın Evreninde, ontolojik olarak, Contingence'a hiç yer yoktur.⁴

"Ontologie et Théologie chez Avicenne" adlı kitabın yazarı Osman Emin Şâhin ise Wensinck ile birlikte Contingence'a İbn-i Sînâ'nın orijinal bir formül getirdiğini söylemektedir.⁵ Bu formüle göre "Her varlık, var olmadan önce mümkün idi, sonra onun imkânı gerçekleşti.⁶ Fakat bu gerçekleşme kendi gücüyle değildir, bu sebeple O daima bir güce muhtaçtır.

Yukarı da da işaret ettiğimiz gibi, buna ancak genel imkân yahut imkân-ı âmm demek lâzımdır. Ama esas Contingence mânâsına gelen "imkân-ı hâss" nedir? Bu, kavram olarak İbn-i Sînâ'da var mıdır? Yine Mme Goichon'a göre, İbn-i Sînâ'da Contingence'ı hazırlayan hususî bir tabir yoktur.⁷

Halbuki İbn-i Sînâ Necat'ın mantık kısmında "imkân-ı hass" tabirini açık bir şekilde kullanmaktadır.⁸ Gerek "varolabilen şey" gerekse "varolamayabilen" şey mânâsına olsun, İbn-i Sînâ'da Contingence'ın olduğunu söylemek temâyülündeyim. Yukarıda Contingence'ın "olduğundan başka türlü olabilen" mânâsına geldiğini söylemiştik. Bu ifade mümkün varlıklarda zaruri olan sıfatın bazan geçerli olamayacağını ifade eder. Meselâ ateşin vasfı yakmaktır; bu vasf değişmez. Ama ateş meselâ, Hz. İbrahim hâdisesinde olduğu gibi yakmazsa burada onun zorunlu halinin geçersiz olduğu bir durum ile karşılaşırız. Ateşin yakması zorunlu ve çoğu zaman geçerli olduğu için bir tabiat kanunudur. Fakat bu kanun bazı hallerde geçersiz olursa, bu bir üstün müdahaleciye ihtiyaç var, demektir. Üstün müdahaleci o kanunu koyan ve bazan da yürürlükten kaldıran mutlak ve zorunlu varlıktır. İşte imkân-ı hass veya asıl Contingence bu olsa gerek-

⁴ *Trad. Française de işârât*, s. 53, Paris 1951.

⁵ O.E. Chahine, *a.g.e.*, s. 124, Paris 1962.

⁶ *İşârât*, II, s. 102 v.d, Fransızca çeviri, s. 380.

⁷ *Trad. Française de işârât*, s. 358, not: 2.

⁸ *En-Necat*, s. 18, v.d.

tir. Böyle bir anlayışın da İbn-i Sînâ'da ontolojik olarak bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn-i Sînâ "Şifa" da Peygamberden bahsederken mucizeyi de kabul etmektedir: hem de Peygamberin haber verdiği mucizeyi.

Buraya kadar tabiatla ve âlemde bulunan dış Contingence'a temas ettik. Bir de iç Contingence'a işaret etmek yerinde olacaktır.

Contingence anlayışının esas maksadı da iç Contingence'dur. Yani ahlâk, din ve san'at olaylarının tabiat kanunlarının ve ilimlerinin zorlayıcılığından ve baskısından korumaktır. İnsan sahasında ve insan cemiyetlerinde asıl rol ahlakî Contingence'a aittir. Burada insan aklının iradesine ve ruhuna dayanmak icabettiğini belirtmek yerinde olur. Ahlâk sahasında zorunsuz (Contingent) olan unsur, ahlâkî ilerleyişin yahut ahlâkî düşüşün, iyi veya kötü bir alışkanlığı değiştirmek için hür iradenin müdahalesi ve meydana getireceği tesirdir. Bunun için insanın fizik tesirlerden ve baskılardan kurtulmuş olmalıdır. İbn-i Sînâ'da ahlakî yönden de Contingence anlayışının mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Zira Onun uçan adam misali, ruhun, bütün dış tesirlerden, duyuların, maddenin, bedenın bağlarından kurtulmuş olarak varolabileceğini, bilebileceğini ve yapabileceğini ifade etmektedir. Buna bir de ruhu aslî temizliğine ulaştırabilmek için yapılması lâzım gelen ibadetleri, duaları ve yaşamayı tavsiye ettiği tasavvuf hayatı da ilave edersek İbn-i Sînâ'nın insan ruhunu ve iradesini kuvvetlendirmek, ilâhî âlemin bilgisine ulaşmak gayesiyle mükemmelleştirmek, onu bedenın yüklerinden kurtarmak için ahlâk da da zorunsuzluğu (Contingence)ı benimsemiş olduğunu söyleme yanlış ve hatalı olmayacaktır. Böyle bir kâinat da determinizmin hakim değil sınırlı olduğu bir kâinat olacaktır. İbn Sina'nın Contingence anlayışını, aslında Aristo, Gazzalî ve asrımızda Contingence'ı bir doktrin, bir felsefî sistem halinde ortaya koyan Emile Boutroux ile mukayese etmek de mümkündür. Fakat biz uzatmamak için bu meseleye girmek istemiyoruz.

İBN-İ SİNÂ'NIN BİLGİ KURAMI ÜZERİNE BAZI NOTLAR

MEHMET DAĞ *

Bilindiği üzere, felsefi düşüncenin ataları sayılan ilk Yunan filozoflarında bilgi kuramı bütünüyle ele alınmamakla birlikte, bu kuramın konularından birini oluşturan “bilginin kaynağı” sorunu üzerinde durulduğu görülmektedir. Sözeleş, Herakleitos bilginin kaynağını duyulara; Parmenides ise akla dayandırmıştır. Herakleitos'un anılan görüşü, öyle sanıyorum ki, ilk dönemde âlemin ilk ve değışmez maddesi hakkındaki felsefi görüşlerin birbiriyle uzlaşmaz ve farklı oluşunun ve eski Atina demokrasisinin bir gereğı olan halkı inandırma ve ikna etme sanatı olarak hitâbe te rağbetin artmasının etkisiyle birleşerek Sofistlerin görüşlerinde yansımasını bulmuştur. Felsefe tarihine ilk kez Sofistlerle bilgi kuramının çeşitli konularının tartışıldığını ve nesnel (objektif) bilginin reddedildiğini görmekteyiz. Sofistlerin bilginin geçerliliğı konusundaki bu olumsuz görüşü Eflâtun'un çeşitli diyaloglarında ele alınmış, eleştirilmiş; doğru sanıya ya da hakikâtin nesnel bilgisine ulaşabilmek için duyuların akılla desteklenmesi gerektiğı üzerinde durulmuştur. Eflâtun'la birlikte bilgi kuramının hemen hemen bütün konularının ele alındığını görmekteyiz: Bilgi nedir? Kaynakları nelerdir? Bildiğimizi sandığımız şeylerin ne kadarı gerçekten bilgidir? Duyular bize gerçekliğın bilgisini verebilir mi? Bilgide aklın rolü nedir? Bilgi ile doğru sam arasında ne gibi bir ilişki vardır?

Eflâtun'la birlikte bilgi kuramının hemen hemen bütün konularına el atıldığı halde, bu konu onun felsefesinde öteki konulardan bağımsız ayrı bir başlık altında ele alınmamıştır. Öyle sanıyorum ki, bu konuya yapıtlarında ayrı bir bölüm ayıran ilk düşünürler İslâm kelâmcılarıdır. Özellikle ilk dönem İslâm kelâmcıları yapıtlarının ilk bölümünü bilgi konusuna ayırmışlardır. Onların bu konuya eserlerinin başında yer verişlerinin başlıca nedeni, “acaba biz gerçekliğın nesnel bilgisine sahip olabilir ve buradan Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilgisine meşru olarak ulaşabilir miyiz?” sorusuna yanıt aramaktır. Bu nedenle onların eserlerinde sofistlerin bilgi konusundaki olumsuz tutumlarının eleştirisi özel bir yer tutar.

* Prof. Dr., Ondokuzmayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

İslâm dünyasında Aristo geleneğine bağlı filozoflarda, özellikle Fârâbî ve İbn-i Sînâ'da, bilgi kuramı, tıpkı Aristo'da olduğu gibi, ayrı bir başlık altında ele alınmaz. Eserlerinin psikolojik ve fizyolojik açıklamaların bir arada ve iç içe yer aldığı Psikoloji (İlm en-Nefs) bölümünde bilgi kuramının bazı konularına iğreti olarak değinilir.

Bizim bu bildiride amacımız, İbn-i Sînâ'nın eserlerinde, akla ağırlık veren bir filozof olarak tanınmasına rağmen, bilginin elde edilişinde akla verilen rolün ölçüsünü belirlemek ve bu konuda kelâmcılarla İbn-i Sînâ arasında bir koşutluk (paralellik) bulunduğunu ortaya koymağa çalışmaktır.

Aristo geleneğinin bir izleyicisi olarak İbn-i Sînâ için dış âlem bilgimizin geçerliliği diye bir sorun bulunmadığı anlaşıyor; çünkü o, kelâmcıların aksine, bu konunun tartışmasına hemen hemen hiç girmiyor; bilgimizin nesnellliğini peşinen kabullenmiş görünüyor. Onun için önemli olan, Aristo'da da olduğu gibi, dış âlem hakkındaki bilgimizin ne ölçüde geçerli olduğunu araştırmak değil, geçerli olduğunu kabul ettiği bilginin nasıl ve nerede meydana geldiğini ortaya koymaktır.

İbn-i Sînâ'ya göre, bilginin temeli olan idrak ya da kavrama bir türlü soyutlama işlemidir; herhangi bir nesnenin suretinin maddesinden ve nicelik, nitelik, yer, durum, zaman, mekân vb. gibi maddesel ilişkilerinden belirli ölçülerde soyutlanmış olarak kavranmasıdır. Gerek hayvanlarda gerekse insanlarda beş duyu adı verilen dış duyularda meydana gelen soyutlama işlemiyle iç duyularda (sözgelişi, ortak duyu (el-hiss, el-müşterek), hayâl (mutasavvıra), hayalgücü (mütehayyile) ve kuruntu (mütevehhime) yetilerinde) meydana gelen soyutlama işleminin ölçüleri birbirlerinden farklıdır. Bu soyutlama işlemi en yüksek derecesine kuramsal akılda ulaşır.

Ehli Sünnet kelâmcılarının, özellikle Eş'arilerden Bâkîllânî ve İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin idrak ya da kavrama konusundaki görüşlerini incelediğimizde, bu görüşlerin, felsefi inceliğe sahip olmasa da, özde filozoflarınkine oldukça yakın bir görüşü yansıttığı ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi, İmâm el-Harameyn el-Cüveynî, İbn-i Sînâ'nın çağdaşıdır. Sözünu ettiğimiz Eş'arî kelâmcıları duyumu idrak ya da kavramadan ayırırlar. Onlara göre, işitme, görme, koklama, tad alma ve dokunma gibi duyumlar bu âlemde Allah'ın âdetine göre belli bir düzen içinde meydana gelmektedir. Ancak bizde bilgiyi meydana getiren idrak ya da kavramadır. İdrak ya da kavramanın ise duyumla bir ilgisi yoktur. Ona ancak

mecazi anlamda duyum diyebiliriz. Nitekim biz “falan şeyi kokladım, fakat kokusunu idrak etmedim; falan şeyi tattım, fakat tadını idrak etmedim; falan şeye dokundum, fakat sıcaklığını idrak etmedim” deriz. Bu da gösteriyor ki, duyumlardan idraklerin kendileri anlaşlamaz. İdraki ya da kavramayı mümkün kılan, sözgelişi, görmede ışınlar, işitmede titreşen havanın kulak deliğine girmesi, dokunmada sıcaklığın duyumlanması vb. olmayıp, varlıktır. O halde idrakin şartı, duyumlardan farklı olarak, varolmanın kendisidir.¹ Böylece kelâmcılar idrak ya da kavramanın bir maddi ilişkilerden soyutlama işlemi olduğunu belirtmek isterler ve Allah'ın cennette görüleceği şeklindeki itikadî görüşlerini bu epistemolojik temele dayandırır. Onlara göre, nasıl nesnelerin kavranması maddi ilişkilerin kavranması değilse, Allah'ın görülmesi de manevî bir görme, manevî bir kavramadır. Ancak sözünü ettiğimiz Eş'arî kelâmcıları, dış âlemin kavranmasında akla ya da herhangi bir yetiye etkin bir rol vermezler; daha doğru bir deyişle, her türlü yeti fikrini reddederler. Akıl dahi onlarca hiçbir aracıya gerek kalmadan doğrudan doğruya kavranan (zarurî) bilgilerin bir bölümüdür. Bütün bu bilgiler son aşamada Allah'ın bu bilgileri bizde yaratmasıyla elde edilir.

Kelâmcılardan özetlediğimiz yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü üzere, kullanılan sözcükler filozoflarınkinden farklı olmakla birlikte, fazla zorlamaya gerek kalmadan kabaca aynı görüşü yansıtmaktadır. Sözcükler farklıdır, çünkü kelâmcılar, eserlerinde de açıkça görüleceği üzere, bir yandan yeterli felsefî kültürden yoksundur; bir yandan da filozofların madde ve suret görüşleri onların tabiat görüşlerine ters düşer görünmektedir. Sözgelişi, kuvve halindeki maddenin zamanda bir başlangıcı olamayacağı, ona bir başlangıç belirlenemeyeceği görüşü ve suretlerin nesnelerin varlık nedeni olarak etkin bir töz olarak kabul edilmesi, kelâmcıların bu âlemle ilgili olarak her türlü öncesizliği ve etkinliği reddeden görüşleriyle filozofların nefsi bir takım yetilere ayırıp, onlara etkin bir rol vermelerine de şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Bu nedenledir ki, onlar her türlü etkin işlemi Allah'ın yaratmasına bağlarlar.

Kelâmcılarla filozoflar arasındaki ayrılığın genel görünümü bu olmakla birlikte, acaba filozofların en önde gelen bir temsilcisi olan İbn-i Sînâ etkin rolü olduğu söylenen yetilere gerçekte bu rolü veriyor mu? Yoksa

¹ Cüveynî, *K. el-İrşâd*, neşr. M. Yûsuf Mûsâ-Alı Abd el-Mur'îm Abd el-Hamîd, Kahire 1950, s. 173-174; krş, Bâkîllânî, *K. el-Temhîd*, neşr. M. Hudaîrî ve Ebû Rîde, Kahire 1366/1947, s. 37-38.

kelâmcıların da bazan yaptıkları gibi, sözde bir rol, başka bir deyişle, kavrama ve bilme eylemleri bizde meydana geldiği için ister istemez anlatımda kalan bir rol mü veriyor? Sözgelimi, kelâmcılar, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bizde meydana gelen bütün bilgileri Tanrı'nın yaratmasına bağladıkları halde, kesbî (kazanılmış) dedikleri bilgi türünü açıklarken,² bunu kişinin çabası sonucu kazanılan bilgi olarak ifade ederler; ancak yine de bu bilgi son aşamada Tanrı tarafından verilmezse gerçekleşemez.

İbn-i Sînâ'nın görüşlerini yakından incelediğimizde, bilginin elde edilmesinin ilk aşamasından son aşamasına değin, tanrısal esinlenme (ilham) ve peygamberler için vahiy'den söz ettiğini görmekteyiz.

İbn-i Sînâ, hayvanlarla insanlar arasındaki farklı özelliklere değindiği ve zamanı için mükemmel bir "hayvanlar psikolojisi" ortaya koyduğu metinlerde bile hayvan davranışlarını tanrısal esinlenmeye bağlamaktadır. İbn-i Sînâ şöyle demektedir: "Kuşların yuvalarını, arıların peteklerini yapmaları bir akıl yürütme ve kıyas (tasım) sonucu olmayıp, esinlenmeye (ilhâm) ve zorunluluğa (teshîr) dayanır; bu nedenle onların yaptıkları işler, bir ayrılık ve çeşitlilik göstermez; onlar bu türlü işlerden bir çoğunu durumlarını iyileştirmek, bir çoğunu da bireysel bir zorunluluktan ötürü değil, türsel bir zorunluluktan ötürü yaparlar."³

Bir başka yerde de şunları söylüyor: "(İnsan dışındaki) öteki canlıların, sözcelişi, aslanın, sahibini ve yavrusunu yememesi gibi, yapabileceği eylemleri terkettiği ileri sürülse bile, onların bu davranışlarının kendi nefislerinde yerleşmiş olarak bulunan bir inançtan ileri geldiği söylenemez; onların bu davranışlarının nedeni, bir başka nefsanî niteliktir. Bu nitelik onların yaratılışında bulunur ve tanrısal bir esinlenmenin sonucudur".⁴

Yine o şöyle diyor: "Hayvanların korku ve umuttan doğduğu sanılan davranışı, zamanın ve zamanda bulunan şeylerin bilincinde olmalarından ileri gelmez; tersine, bu da yine bir türlü esinlenmedir."⁵

² Cüveynî, *K. eş-Şâmil*, neşr. A.Şamî en-Naşşâr ve diğertleri, İskenderiye 1969, s. 111, vd; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 35; *K. el-İnsâf*, neşr. Z. el-Kevserî, Kahire 1369/1950, s. 13; kezâ bak, Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 8.

³ *Avicenna's De Anima*, neşr. Fazlur Rahman, OUP 1970, s. 204.

⁴ *Aynı yapı*, s. 204-205.

⁵ *Aynı yapı*, s. 205-206.

İbn-i Sînâ, insanlarla ilgili olarak, onların bedensel yetilerden yararlandıklarını, bu yetilerden elde ettikleri izlenimler sayesinde tümel akli kavramlara ulaştıklarını, deyim yerindeyse, kelâmcıların ifadesiyle, bilgiyi kazanma yolunda çaba gösterdiklerini ileri sürmektedir. İbn-i Sînâ bu konuda dört akli işlemden söz etmektedir:

1. İnsan akli tikel duyulur suretlerin kavramlarını maddelerinden, maddesel ilişkilerinden ve ilintilerinden soyutlamak; onlardaki benzerlik ve ayrılıkları ortaya koymak ve özünü olanları ilintili olanlardan ayırmak suretiyle bu suretlerden, ayrıntı tümel kavramları elde eder ve bu işlem sırasında hayalgücü ve kuruntu yetisinden yararlanır.⁶ İnsan aklının tikel duyulur suretlerdeki benzerlik ve ayrılıklardan, özünü ve ilintili olan şeylerden, hareket etmek suretiyle biri çok, çoğu da bir yapma gücü vardır. İbn-i Sînâ'ya göre, insan akli bu gücünü: a) hayalgücündeki suretleri bakımından birbirinden farklı ve sayıca çok olup, tanım bakımından farklı olmayan kavramları bir tek kavram haline koymak suretiyle ve b) cinslere ve ayrımlara ilişkin kavramları tanım sayesinde bir tek kavram haline getirmek suretiyle, iki biçimde kullanılır. İnsan aklının biri çok yapmasında ise bu iki işlemin tersi söz konusudur. İşte bu bakımdan insan akli hayvansal yetilerden ayrılır; çünkü bu yetiler çoğu olduğu gibi çok olarak, biri de olduğu gibi bir olarak algılarlar, onlar basit biri değil, ilintilerden ve öteki niteliklerden bileşik bir bütün oluşturan biri idrak edebilirler ve ilintili olanları ayırdedip, özünü olanlardan soyutlayamazlar. İnsan nefsi ise özünü olanları ilintili olanlardan, benzerleri farklı olanlardan ayırdettiği için, birde çoğu, çokta da biri kavrama özelliğine sahiptir. Sözel, 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 akli, 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 tasımı ve tanımı düzenlemesi zamanda olduğu halde, sonucu ve tanımlananı kavraması andadır.⁷

2. İnsan nefsi elde ettiği ayrıntı tümel kavramlar arasında olumluluk ve olumsuzluk türünden ilişkiler kurar; ve böylece olumlu ya da olumsuz

⁶ Aynı yapı, s. 221-222, 236; K. en-Necât, neşr. Kürdî, Kahire 1331/1912, s. 297-298.

⁷ Avicenna's De Anima, s. 236-237.

önergeleri oluşturur. Olumsuzluk ya da olumsuzluğa dayalı bir birleşmenin kendisinde açık ve seçik olarak bulunduğu önermeyi olduğu gibi alır; bu durumda olmayan bir önermeyi ise orta terimin elde edilmesine değin bir yana bırakır.⁸

3. İnsan nefsi deneyime dayalı öncülleri elde eder. Bu türlü öncüllerin elde edilmesinde duyum önemli bir rol oynar. Duyum sayesinde; a) 'insan akıllı bir varlıktır' ya da 'insan akıllı bir varlık değildir' önermelerinde olduğu gibi, olumlu ya da olumsuz bir yüklem zorunlu olarak konuya yüklenir; b) 'insan akıllı olmayan bir varlık değildir' önermesinde olduğu gibi, konuya, kendisine aykırı olan bir yüklem yüklenir; c) 'gündüzse aydınlıktır, gündüz değilse aydınlık değildir' önermelerinde olduğu gibi, olumlu ya da olumsuz bitişik bir önermenin sonurtusu elde edilir; veya d) '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 önermeyi zorunlu olarak izlemesinden veya sonurtunun özü dolayısıyla önermeye aykırı olmasından huzur duyar ve böylece duyumdan ve tasımdan kaynaklanan bir 'inanç' oluşmuş olur.⁹ İnsan nefsi duyum aracılığıyla bir olguyu gözlemlemek suretiyle bir önermeyi oluşturur; tasım yardımıyla da bu olgunun rastlantı sonucu değil, sürekli olarak yinlendiğini saptar. Sözcüğü, müşhil ishale yol açar. Biz bu olguyu sık sık gözlemlediğimiz için, bu olgu belleğimizde yerleşmiş olur. Bunun üzerine şöyle bir tasıma baş vururuz: Eğer ishal müşhilin kendi tabiatından ileri gelmiyip, ilintili olarak ve rastgele ortaya çıkan bir şey olsaydı, sürekli olarak görülen bir şey olmazdı.¹⁰

4. İnsan nefsi çok kişi tarafından kesintisiz olarak aktarılan haberlerin doğruluğuna karar verir.¹¹

Ancak öyle görünüyor ki, bu akli işlemler bilgi edinmede yalnızca birer vesiledir; bilgi son aşamada bir esinlenme ya da vahiydir. Bunu şimdi onun kendi sözleriyle kanıtlamaya çalışalım.

İbn-i Sînâ'ya göre, insan nefsi başlangıçta boş bir levha gibi olup, kuvve halindeki akla sahiptir; fiil halindeki akla daha sonra sahip olur.

⁸ *Aynu yapı*, s. 222; *en-Necât*, s. 298.

⁹ *Avicenna's De Anima*, s. 222; *en-Necât*, s. 298.

¹⁰ *Avicenna's De Anima*, s. 222; *en-Necât*, s. 298, ve kar., s. 94-95

¹¹ *Avicenna's De Anima*, s. 222; *en-Necât*, s. 298-299.

Kuvveden fiile çıkan her şeyin ise, fiil haline çıkması için, kendisini fiil haline çıkaran fiil halindeki bir nedene gereksinimi vardır. O halde nefslerimizi, akılla kavradığı hususlarda, kuvveden fiile çıkaran bir neden bulunmaktadır. Bu neden, kendisinde soyut akli kavramların ilkeleri bulunan ve soyut akli suretleri insan nefsine veren "etkin akıl" dır. Bu aklın, kuvve halindeki 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;¹² o hem özü dolayısıyla aküledilirin kendisidir, hem de kuvve halinde bulunan öteki aküledilirlere fiil haline çıkmasının nedenidir. Özünü olarak hem âkil, hem de ma'kûl olan bu akıldır.¹³ İbn-i Sînâ bu aklın, bizde kuvve halinde bulunan aküledilirlere nasıl fiile çıkardığını da şöyle açıklıyor: Duyulardan hayalgücü aracılığıyla akli yetiye iletilen suretler, maddesel ilişkilerinden henüz arınmamış oldukları için, tıpkı karanlıkta bulunan nesneler gibi, bu ilişkiler altında gizlenmiş olarak bulunurlar. Nasıl güneş karanlıkta görünmeyen nesneleri, aydınlığıyla, görülebilir bir duruma getiriyorsa, etkin akıl da maddesel ilişkiler altında gizlenmiş olan soyut suretleri, aydınlığı sayesinde, ortaya çıkarır. Başka bir deyişle, akli yeti hayâldeki tikelleri düşünüp, etkin aklın ışığı onları aydınlatınca, bu tikeller maddeden ve maddesel ilişkilerden soyutlanmış bir duruma gelir ve akli nefis üzerinde bir izlenim bırakır.¹⁴ O halde akli yetinin, kendisine iletilen tikel suretleri soyutlama gibi etkin bir işlevi yoktur. Akli yetinin bu tikel suretleri düşünmesi, yalnızca insan nefsini, soyut suretlerin etkin akıldan kendi üzerine akmasına hazır bir hale getirir; çünkü, İbn-i 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.¹⁵

Bilindiği gibi, etkin akıl aynı zamanda şekilsiz ilk maddeye suretleri veren ilkedir. O halde etkin aklın hem insan nefsine soyut akli kavramları ya da suretleri iletmeye hem de ilk maddeye suretleri verme şeklinde iki önemli işlevi bulunmaktadır.

¹² *Avicenna's De Anima*, s. 234-235; kar. *en-Necât*, s. 315-316; *Livre de Science*, fr. çev. M. Achena ve H. Massé, cilt 2, Paris 1958, s. 78.

¹³ *En-Necât*, s. 316.

¹⁴ *Livre de Science*, cilt 2, s. 78; *Avicenna's De Anima*, s. 235.

¹⁵ *Avicenna's De Anima*, s. 235.

Etkin aklın sıradan insanların soyut suretleri kavramalarını sağlaması ilham, peygamberlere hakikatların bilgisini iletmesi ise vahiy diye nitelendirilebilir. Böylece görülüyor ki, insan aklının dışında yer alan etkin akıl dindeki meleğin, Cebra'il'in işlevini yerine getirmektedir. Söz konusu ilham ve vahiyler akıl düzeyinde ortaya çıkabileceği gibi, hayalgücü düzeyinde simgeler ve örneklerle ya da olduğu gibi de ortaya çıkabilir.¹⁶ Hayalgücü düzeyindeki ilham ve vahiylerde hakikatların bilgisi yine etkin akıl ya da Cebra'il'den hayalgücüne akmaktadır.

İnsan nefsi etkin akulla ilişki kurmadıkça, salt kuvve halindeki akıl ya da maddesel akıl düzeyinde kalır. İbn-i Sinâ'ya göre, insan nefsinin etkin akulla ilişki kurması ve aküledilirleri kavraması, bir başkasından bilgi edinme, yani öğrenmede olduğu gibi, ya dolaylıdır, ya da üstün kişilerde, peygamber ve velilerde olduğu gibi, hiçbir öğrenime gerek kalmadan doğrudan doğruyadır. Bu doğrudan doğruya kavramaya sahip olan kişilerde öğrenme ya da duyulur suretlerin etkisiyle aküledilirleri almaya hazır olmadan önceki salt kuvve halindeki akıl, son derecede güçlüdür. İbn-i Sinâ, bu son derecede güçlü yeteneğe 'sezgi' adını veriyor. Onca bu sezgi gücünün de dereceleri vardır. Bazı kimselerde bu güç, etkin akulla ilişki kurmak için fazla bir çabaya, eğitim ve öğrenime gerek bırakmayacak kadar güçlüdür. Böylece onlar salt kuvve halindeki aklın yeteneği yanında, aküledilir kavramaları alma yeteneğine sahip olmuş olurlar ve her şeyi doğrudan doğruya kendi nefislerinden biliyorlarmış gibi görünürler. Bu, sezgi gücünün en yüksek derecesidir ve bu düzeydeki maddesel akla 'Kutsal Akıl' ya da 'Kutsal Ruh' adını vermek gerekir.¹⁷

İbn-i Sinâ, bu dolaylı ve doğrudan doğruya kavramayı şöyle açıklığa kavuşturuyor: Aküledilir gerçekler, tasımdaki 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 fiildir. 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

¹⁶ Avicenna's *De Anima*, s. 174-176; *Livre de Science*, cilt 2, s. 83.

¹⁷ Avicenna's *De Anima*, s. 248-249; *en-Necâr*, s. 272.

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 eksikliklerini giderebilecekleri gibi, hiç gideremiyebilirler de. İkinciler ise bütün konularda ya da çoğu konularda sezgiye sahip olanlarla, en kısa zamanda, çabucak sezgiye sahip olan kimselerdir.¹⁸

Görüldüğü gibi, bilgi son aşamada bir ilham ya da vahiy olmaktan öteye geçememektedir. Bir başka deyişle, Tanrı'nın bir aracı vasıtasıyla yaratması anlamına gelmektedir ki, bu anlayış İbn-i Sînâ'nın görüşünü kelâmcılarınkine oldukça yaklaştırmaktadır. Öyle sanıyorum ki, İbn-i Rüşd'ün Tehâfut et-Tehâfut'unda İbn-i Sînâ'yı kelâmcılara ödün vermekle suçlamasını haklı çıkaran bu yaklaşma, daha sonraki dönemlerde kelâm-felsefe yakınlaşmasını kolaylaştırmış ve nihayet felsefenin aleyhine kelâmın utkusuyla sonuçlanmıştır.

¹⁸ Avicenna's *De Anima*, s. 249-250; *en-Necât*, s. 272-274; kar, *Livre de Science*, cilt 2, s. 87-89.

FÂRÂBÎ VE İBN-İ SİNÂ'NIN METAFİZİĞİNDEKİ YENİ-PLATONCU ÖGELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

ALFRED L. IVRY*

Çeviren: AHMET CEVİZCİ**

Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın Yeni-Platoncu mirası ünlüdür ve felsefelerinin birçok yanlarına uzanır. Gerçekte, Aristoteles ve Yeni-Platoncu öğretilerin bu felsefeciler tarafından sunulan sentezi, El-Kindî'yle başlangıcından itibaren, İslâm felsefesinin yaygın bir özelliğidir¹, ve İslâm felsefesinin klâsik döneminin sonunda, İbn-i Rüşd bile, Aristotelesçi felsefeye sadık kalmak için gösterdiği tüm özene karşın, ondan etkilenmiştir. Gerçekten de, İbn-i Rüşd zamanında birkaç Yeni-Platoncu ilke ve perspektifi kabul etmeksizin belirli konularda felsefe yapmak hemen hemen olanaksızdı. Bu özellikle Tanrı'nın birliği ve biricikliği (uniqueness) ve onun bir türüm (şudûr, emanation) işlemi yoluyla dünyayla olan ilişkisine dair Yeni-Platoncu öğretilerin aynı anda birçok yerde mevcut olduğu metafizik alanı için böyleydi. İnsan aklına ve onun tümel Etken Akılla (Agent Intellect) ilişkisine dair kavrayış, Plotinosçu öğretilere çok şey borçlu olan bir başka gözde, çekici temaydı.²

Fârâbî'nin İslâm felsefesine bu her iki alanda da, hem yapıları ve kolayca anlaşılamayan kavramları tesis etmek ve hem de tartışma için temimler ortaya koymak bakımından katkıları kesindi. Örneğin, klâsik Yeni-Platoncu şemaya "Aristotelesçi" bir karşılık türü olarak yürürlükte kalmak üzere türümcülüğün (Şudûriyye) özel bir uyarlamasını öne süren Fârâbî'dir. Birincisi, anımsanacaktır, bir tümel Akıl, Ruh ve Doğa'nın Bir'den yüze çıkmasını (Zuhûr, emergence), birden çoka, ve özdeksel olmayandan özdeksel tözlere bir açık değer-yüklü inişle betimler.³ Fârâbî

* Profesör, Brandeis University, Waltham, A.B.D.

** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

¹ A. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics*, Albany 1974, s. 12-19.

² R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford 1962, s. 8-11.

³ Plotinus, *Enneads*, 4-6. Kitaplar, Yayımlayanlar: P. Henry, H.-R. Schwyzler, (Eser, *Theology of Aristotle* ve başka eserler de dahil olmak üzere, bu malzemenin günümüze

ise, buna paralel görüşünde, gök aleminde her biri dairesel bir dönme hareketi yapan bir göksel akıllar dizisinin varlığını kabul etmektedir; ayrıca, bunlardan her biri kendi küresiyle bağlaşıp olan (korrelat) özdeksel nitelikte bir akla sahiptir.⁴ Fârâbî'nin türümsel sürecinin başlangıcından itibaren, bundan ötürü, fiziksel tözlerle özdeksel olmayan (immaterial) tözler aynı düzeyde bulunurlar ve bir küreden sonrakine iniş bir varlık düzeyinden diğerine iniş şeklinde değildir. Evrendeki fiziksel bölünmenin asıl maksadı, Aristoteles'te olduğu gibi, göksel tözlerle, doğuş ve bozuluşa ve diğer değişme biçimlerine maruz kalan dünyevî tözler arasında ortaya çıkar, ki, gökler biri dışında —yer değiştirme hareketi— bu değişmelerin tümünden bağıştır.

Dünya üzerindeki varlıkların sonlu ve değişen halı, bununla birlikte, Fârâbî'nin onların yazgısı üzerine son sözü değildir, çünkü türümsel sürecin, göklerin teşekkülünü (organizasyonunu) açıklayan bir değişmesi, dünyayı da etkilemek ve ona, hem formal ve hem de özdeksel, muhtelif tözlerini vermek için ayaltına uzatılır. Göksel tümel Akılların sonuncusunun, Etken Akıl'ın (Fââl Akıl, *al-^caql al-fâ^câl*) etkenliği (operasyonu) yoluyla, küremizin formları anlaşılır kılınır, ve bizim kendi aklımız onları anlamak için harekete geçirilir.⁵ Ayrıca, öncelikle kendi çabaları aracılığıyla, bir kişi aklını, ruhunun ötsel parçasını, bu göksel Etken Akıl'la birleştirme şansına sahiptir. Bu şans, Fârâbî için kuramsal bilimlere olduğu kadar, uygulamalı bilimlere de hakim olmakla, nüfuz etmekle elde edilme durumundadır. Bu Fârâbî'nin kendi durumunda, onu metafiziksel konuları öncelikle vurgulamaya götürmeyen bir entelektüel çabadır. Gerçekten de, o, Stagira'lı Aristoteles'in felsefesine ilişkin incelemesinde, Aristoteles'in metafizik üzerine kendi öğretimlerini bütünüyle ihmal eder;⁶ bu ise bazı araştırmacıları Fârâbî'nin metafiziğe ve özellikle Yeni-Platonculuğun ilgilendiği metafizik tipine bağlılığının mahiyetini sorgulamaya götüren bir tutumdur.⁷

kadar gelen Arapça şerhlerinin G.Lewis tarafından yapılan İngilizce çevirilerini içeren bir cilt olan *Plotini Opera II* 'de yer almaktadır. A. Badawî, Arapça metinlerin kendilerini yayımlamıştır: *Plotinus apud Arabes*, Kahire 1955).

⁴ Fârâbî, *Kiâb Arâ' Ahl al-Madinah al-Fâdilah*, Beyrut 1959, s. 44.

⁵ *A.g.e.*, s. 82-84.

⁶ Fârâbî, *Falsafat Aristûtalîs*, Beyrut 1961, s. 132, Yayımlayan: M. Mahdi;

Fârâbî, *Al-Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, Çeviren: M. Mahdi, Glencoe 1962, s. 130.

⁷ Örneğin, M.Galston, "A Re-Examination of Al-Fârâbî's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy*, XV (1977), s. 17-19.

Bu sorun hâlâ çok incelenmeye ihtiyaç gösterse de, Fârâbî'nin İslâm felsefesine, Yeni-Platoncu köklerine karşın, "Aristotelesçi" tek-dünya doğacı (natüralist) felsefesi içinde büyük ölçüde bütünlenen türüm ve akıl yürütme öğretilerini miras olarak bıraktığı olgusu değişmeyip, olduğu gibi kalır. Bu yolla o açıkça inandığı iki geleneğin birliğini gösterdi; bununla birlikte metafizikte esas önceliği Platoncu ve Yeni-Platoncu şema üzerinde Aristotelesçi perspektife veren bir birliktir bu.

Metafiziğe bu bu-dünyacı, tek-dünyacı ve temelde Aristotelesçi yaklaşım İbn-i Sînâ'nın yazılarında daha az belirgindir. Onun, filozofun asıl kaygısı olarak metafiziğe ilgisi, bağlılığı çokça söylenir ve, kozmik ve fiziksel iniş ve çıkışa, kaynaklarıyla birleşmeyi özleyen ayrı bireysel tözlere ve ruhlarla ilişkin ek ilgisi ünlüdür. Ancak İbn-i Sînâ Aristotelesçi terimler ve yapılar içinde de çalıştı, ve felsefesinin büyük bir kısmı, rekâbet halinde olan bu iki perspektifin açığa çıkardığı gerilimin bir sonucu olarak görülmelidir.

Cözümlemede bu çeşitli gerginlikleri açığa vuran İbn-i Sînâ'nın felsefesinin ayrıncı özelliklerinden biri, onun Fârâbî'yi izleyerek, *vacibü'l-vücud* (*wâjib al-wujûd*), "Zorunlu Varlık" olarak Tanrı'yla, herbirine *mümkünü'l-vücûd* (*mümkün al-wujûd*), bir "mümkün varlık" adı verilen, dünyanın geri kalan tüm tözleri arasında yaptığı ayrımıdır.⁸ İbn-i Sînâ bu ayrımı, öncelikle, mutlak basitliğe (simplicity) sahip biricik varlık biçiminde tasarlanan Tanrı'nın varoluşu için bir kanıt olarak kullandı.⁹ Tüm diğer varlıklara karşıt olarak, Zorunlu Varlık'ın özü basit bir biçimde onun varoluşudur. O başka hiçbir öze sahip değildir. Zorunlu Varlık'ın bileşiminde varoluştan başka hiçbir faktör içerilmez; gerçekte o, hiçbir bileşime, nedensel açıklamaya ihtiyaç gösterecek hiçbir farklılaşmış yana sahip değildir. Zorunlu Varlık'ın hiçbir nedeni yoktur, daha çok, o tüm diğer varlıkların nedenidir. Bu diğer varlıklar — dünyadaki tüm diğer varlıklar — bu yüzden, Zorunlu Varlık için söz konusu olmayan bir biçimde

⁸ Bu konuya ilişkin birçok çalışma arasında bkz. A.-M. Goichon, *La Distinction de L'Essence et de L'Existence d'après Ibn Sînâ*, Paris 1937 s. 136-148; Ayrıca bkz. G. Verbeke, "Introduction Doctrinale", *Avicenna Latinus: Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV*, Yayınlayan: S. Van Riet, Louvain-Leyden 1977, s. 42-48; F. Rahman., "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, 1958, s. 1-16, G. Hourani İbn-i Sînâ'nın bu konudaki çözümlemesinin temel sunuluş biçimlerini toplamış ve tercüme etmiştir. Ayrıca bkz., G. Hourani, "İbn Sînâ on Necessary and Possible Existence", *The Philosophical Forum*, IV (1972), s. 74-86.

⁹ Bkz. Örneğin, *Uyûn al-Masâ'il*, *Al-Najât*, ve *Al-Shifâ*'dan paragraflar, a.g.e., Çeviren: G. Hourani, s. 76, 81 ve 83.

meydana getirilirler, yani varoluşları bakımından kendilerine neden olurlar. Varoluş onların özü için, içsel bir biçimde zorunlu değildir; gerçekte, onların varoluşu onların özüne dışsal olarak tasarlanır. Bu diğer varlıkların, bir özü ve bir dışsal neden tarafından öze birleştirilen bir varoluş halini kapsayan varlığı, bundan ötürü bileşiktir. Bu dünyanın varlıklarının bir iki bileşeninin aktüel birleşimi, kendilerinde mümkün varlıklar olan bu varlıkları, zorunluluğa, bununla birlikte, dışsal olarak neden olunması koşuluyla, Zorunlu varlıklara dönüştürür. Ancak bir mümkün varlığın varoluşu, o bir kez aktüel varoluşa getirilince, onun doğasının zorunlu bir parçası olur.¹⁰

Tannı'nın varoluşu için bu kanıt, böylelikle, dünyadaki tüm diğer varlıkların, varoluşu içsel olarak Zorunlu olmayan varlıkların kuramsal olumsuzluğunu ortaya koyar. Bu olumsuzluk, öyle görünmektedir, varlıkların sahip oldukları dışsal olarak zorunlu varoluş, bir kez gerçekleştikten sonra, onları *de facto* zorunlu varlıklara dönüştürdüğünden, yalnızca kuramsaldır. Bundan ötürü, İbn-i Sinâ'nın mümkün varlıkların hem *per se*, *bizzatı* mümkün, hem de *per aliud*, *bigayrihi* zorunlu (zarurî) olduklarını ileri sürerken, ne yardan ne de serden vazgeçmediği düşünülebilir. Dünyanın varoluşu, böylelikle, o aynı zamanda bir zorunlu, sürekli ve tahmin edilebilir bir biçimde işlev görse de, özgün, sürekli ve en yüksek bir biçimde Tanrı'ya bağımlı bir şey olarak görülür.

Diğer kavramsal şemalarla flört ettikten sonra, böylelikle, zorunlu bir evrene ilişkin sağlam Aristotelesçi temellere geri geri dönmüş görünmekteyiz. Bu özellikle, İbn-i Sinâ'nın Zorunlu, yani Zarurî, Varlık kavramı formülasyonuna sıkıca yapıştığımızda böyledir. Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, bu varlık eşsiz bir biçimde basittir. O'nun bütün varlığı, varoluşudur. Oysa mümkün varlıklar bunun tersine, varoluşlarından farklı olan bir öze sahiptirler. Bu özler, tanım gereği, Zorunlu (Zarurî) Varlığın doğasına yabancıdır. Onlar, her biri diğerlerinden farklı, her biri, varlık bölümleri içinde sınıflanabilir, kendi müstakil kimliğine sahip, varolan her şeyin ayrı bir parçası olan tükel nesnelerin özleridir. Zorunlu Varlık bu özlere yalnızca vermek zorunda olduğunu, her ne ise o olanı, yani varoluşsal varlığı verebilir. Zorunlu Varlık mümkün varlıklara özlerini, herhangi bir daha fazla belirli ya da ayrıntılı bir biçimde veremez, çünkü Zorunlu Varlığın verilecek hiçbir özü yoktur. O tüm varlığın en an (quintessential) özüdür, saf ve basit olan varlığın ta kendisidir. Böyle ol-

¹⁰ *Al-Najâr* bölümü, A.g.e, çeviren G. Nourani., s. 79.

mak sıfatıyla, Zorunlu Varlık tüm diğer varlıklara varlık verir, fakat o yalnızca varlığın bu temel türüdür ve daha fazla hiçbir şey değildir.

Bu durum, bununla birlikte, kendilerinde yalnızca mümkün varlıklar olan özlerin kökenini belirleme problemini doğurur. Eğer bu özler Zorunlu Varlık'tan gelmiyorlarsa, nereden gelmektedirler? Onlar, Tanrı tarafından zorunlu kılınmazdan önce, kendilerine ait bağımsız bir gerçekliğe sahip olan, bağımsız varlıklar olabilirler mi? Her ne kadar İbn-i Sînâ'nın bu olanağı hiçbir yerde özellikle gözönünde bulundurmadığını kabul etmek gerekse de, bu çekici bir öneridir. Bir başka deyişle, İbn-i Sînâ bu özlerin Zorunlu Varlık tarafından "varlığa" getirilmiş olmazdan "önce" tecrübe edebilecekleri bir tergelli "kaaim oluş" (kendinden kalıcılık, subsistence) evresi öne sürmez. İbn-i Sînâ'nın da söylediği gibi, "ne-lik (quiddity) varoluştan önce hiçbir varlığa sahip değildir"¹¹; bu, varoluştan önce bir kalıcı (kaaim) varlık biçiminin varoluşunu kabul etmeye doğru olan kapıyı kapar görünen bir diktumdur. O, kendisinde tüm mümkün varlıkların aynı zamanda zorunlu oldukları bir dünyadan, tecrübe dünyamızdan kopmamak niyetinde görünmektedir.

Mümkün varlıklar, binaenaleyh, "varlığa gelmezden önce" bir geçmiş tarihe sahip değildirler. Öte yandan, Zorunlu (Zarûrî) Varlık ve mümkün varlıkların doğalarına ilişkin bu yorumda, onlar Tanrı'dan herhangi bir şey alamazlar, fakat edimsel, zorunlu varoluş alırlar. Onların özsel doğaları açıklanmadan kalır. Onlar kendi başlarına hiçbir şeyden, gelişigüzel ve mantıksal olarak saçma bir biçimde, çıkamazlar ve Zorunlu Varlık onları, eşit ölçüde olanaksız mantıksal nedenlerle, onların doğalarında yaratamaz.

Mümkün varlıklar böylece, bununla birlikte kendi ölçüleri içinde, her ne kadar varoluşsal olarak ona bağlı olsalar da, Zorunlu Varlık'tan bağımsız bir biçimde gerçekler. O'ndan bağımsız olarak varolmazlar ve hiçbir zaman varolmamışlardır. Mümkün varlıkların kendisinde varolmadığı, onların kendisinden "varlığa geldiği" bir zaman ya da evre hiçbir zaman varolmamıştır.¹² Onların tam ve bütün varoluşu, onların nedeninin, Zorunlu Varlık'ın varoluşuyla çok yakından ilişkilidir ve her zaman ilişkili olmuştur. Burada, İbn-i Sînâ'nın, Fârâbî gibi kendilerinde ebedî olan belirli tözlerle—göksel cisimler ve onların formel ve fail (efficient) ilkeleri,

¹¹ A.g.e, Çeviren: G. Hourani, s. 78; *Al-Risâla al-⁵ Arshıyya*, Haydarabad 1935, s. 4.

¹² İbn-i Sînâ'nın mümkün varoluşun edimsel varoluşla ilişkisini tarif etmek için *da-khala fi* 'yi kullanması yanıltıcıdır; onu "ihtiva etmek" şeklinde çevirmek daha iyi olacaktır. (Bkz. Hourani, a.g.e., s. 85, n. 11).

onların akılları ve ruhları—birlikte, bir ebedî evrene inandığını anımsamalıyız.¹³ İbn-i Sînâ Platonik türden bir yaratılış metafiziğini sunarken bunu desteklediğini gösteren herhangi bir beyanda bulunmadığına göre, bu tözleri ilk bakışta, bir özsel varlığın bizim bildiğimiz şekliyle sahip olduğu kimlikten başka bir kimliğe sahip olabileceği düşüncesinin reddi olarak görmüş olmalıdır. Bundan başka, değişmez ebedî yapılara oturtulmamış olan ayaltı alem, yine de cins ve tür olarak sınıflanan varlıkların bir ebedî modeline bağlanmıştır. Aristoteles için olduğu gibi, İbn-i Sînâ için de, bu tümeller bireysel üyelerinden bağımsız bir biçimde varolmayan bir ikinci neviden tözler iken¹⁴, bireysel üyeler belli bir tümel varlık sınıfının bireysel tezahürleridirler. Herhangi bir gizil bireysel töz burada gizilden edimsele (kuvveden fiile) çıkabilir ya da çıkamazken ve bundan ötürü, sözcüğün sözsel anlamında bir mümkün varlık olma hakkını kazanırken, böyle bir varlık kendisine ait bağımsız bir varoluşa sahip değildir. O, bu türün kendisinin varoluşu da türün yine bir başka üyesinin daha önceki edimsel varoluşu tarafından temin edilmiş olan, bir başka üyesinin daha önceki edimsel varoluşuna bağlıdır ve onun tarafından doğurulur, vs., vs., ancak bu *ad in finitum* olarak gitmez. Bundan ötürü, nasıl ki gerçekten bağımsız, istisnâî (anomalous) mümkün varlıklar için ebedî varlıkların ayüstü aleminde yer yoksa, bunlar için ayaltı doğuş ve yozlaşma dünyasında da yer yoktur. Yeryüzündeki varlıkların gizil varoluşu, edimsel varlıklar dışında gizil olarak varolmayan, bir gerçek fakat kuramsal yapıdır. Bu nedenle, Zorunlu (Zarûrî) Varlık'ın kendi üzerindeki ebedî etkisine bağlı olarak, varlığının zorunlu olmak dışında hiçbir zaman varolmaması koşuluyla, bir göksel tözün mümkün varoluşu da gerçektir, fakat yalnızca kuramsal olarak gerçektir.

İbn-i Sînâ mümkün ve zorunlu varlıklar dikotomisinde, bu şekilde, Aristoteles'in gizil (potansiyel) ve edimsel (aktüel) tözler arasındaki ayrımına koşut bir yapı yaratmıştır. Bu durumda, İbn-i Sînâ bu dünyanın varlıklarının özsel olarak bağımsız doğasını, yani dünyadaki edimsel varoluşları bakımından olmasa da, özsel doğaları bakımından, kuramsal olarak, bağımsız olmağını öne sürmeye hazırlanmalıydı. Gerçekten de, tüm varlıklar varoluşlarını en yüksek ölçüde Tanrı'ya, Zorunlu Varlık'a borçludurlar, fakat edimsel varoluşun bu en yüksek kaynağı işte böyledir ve

¹³ Örneğin, *Al-Shifâ*, Yayımlayan: A. Madkour, *Al-Ilâhiyyât*, Kahire 1960, s. 373.

¹⁴ M. Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his *Shifâ*", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Yayımlayan: A. Welch, P. Cachia, Edinburg 1979, s. 34-56; bkz., özellikle s. 35.

gerçek bileşimi ve çeşitliliği içinde, bireysel tözlerin karmaşık dünyası O'nun özüne yabancıdır. İbn-i Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı, tıpkı Aristoteles'in kendi kendini düşünen düşüncesi gibi, bu dünyayı bütünüyle yaratmaz, onu gerçekte herhangi bir anlamda değil fakat bir, bununla birlikte onun için kaçınılmaz olan anlamda yaratır.

İbn-i Sînâ'nın Tanrı'sı, bundan ötürü, Aristoteles'ininki gibi, evrenin sözcüğün tam anlamıyla yaratıcısı olmama biçimindeki—İbn-i Sînâ için—sıkıntılı konumdadır. İbn-i Sînâ bir kez bir ebedî evren öne sürünce, her ne kadar yaradanın (deity) tek Zorunlu Varlık olarak kavramsallaştırılması ve varolan tüm diğer varlıkların *per se* olumsal doğası bu olguyu gözden kaçırmaya eğilimli olsa da, bu hiç kuşkusuz beklenmeliydi. Şu halde, Zorunlu Varlık olarak İbn-i Sînâ'nın Tanrı'sı dünyaya Aristoteles'in yaradanından daha doğrudan bir biçimde çıkar; o dünyayı, kendisini düşünmeye ara vermeksizin, gizilden edimsele çıkaran ve hareket ettiren bir akıldır. Dünyada çok daha etkin bir biçimde içerilmesine karşın, İbn-i Sînâ'nın Tanrı'sı, bununla birlikte, bu yorumda dünyayı olduğu gibi, Aristoteles'in Tanrı'sının bilebileceğinden daha fazla bilemez. Bu, öyle sanılır ki, İbn-i Sînâ'nın kabul edilmez olarak bulmuş olduğu bir durumdur. Saf bir biçimde kuramsal doğalarına karşın, mümkün varlıklar, tanrısal tümgüç (omnipotence) ve tümbilgi (omniscience) için, varoluşlarının *per se* olumsallığında değil, fakat özsel varlıklarının hakiki doğasında gerçek bir tehdit oluşturlar.

Böylece, kendileriyle İbn-i Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ının etkileşime girdiği bir aslî (intrinsic) tözler öbeği mevcut olma durumunda gibi görünmektedir; bunlar, daha iyi bir terim bulunmadığından, özler diye adlandırılan ve varoluştaki, bildiğimiz göksel ve dünyevî tözler olarak görünen varlıklardır. Zorunlu Varlık onların tümünü, özsel doğaları kendilerinin olmak koşuluyla, varoluşlarını vererek, tek bir anlamda yaratır.

Eğer dünyanın formları, böylelikle, İbn-i Sînâ için bağımsız bir veri ise, düşüncesinin bu formülasyonunda, dünyanın maddesi de bağımsız bir veridir.¹⁵ Madde, hiç şüphesiz, tanımlandığı haliyle tanrısal öze yabancı olan, varlığın çokluğuyla bağlantılıdır. Kendisi yaratılmamış olan Zorunlu Varlık son derece basittir; varlığının birliğinde çokluktan hiçbir parça ve dolayısıyla, her ne olursa olsun hiçbir özdeksel boyut yoktur. Zorunlu

¹⁵ İbn-i Sînâ'nın *Şifâ* 'da maddeye ilişkin tartışması için, bkz. A.g.e, s. 175; Ayrıca bkz., Goichon, A.g.e, s. 378-405.

Varlık şu halde, dünyaya verilecek hiçbir maddeye, evrene bahşedilecek cisimsel hiçbir şeye sahip değildir. Dünyanın maddesi, böylece, onun Tanrı'ya yabancı olan kendi gerçekliğidir. Zorunlu Varlığın dünyaya formlarını verememesi gibi, Tek Özdeksel olmayan (immaterial) Tanrı da evrene maddesini bahşedemez.¹⁶

Gerçekten de, Tanrı'nın dünyanın maddesiyle olan ilişkisi O'nun dünyanın formlarıyla olan ilişkisinden de azdır, çünkü bir mümkün varlığa verilen varoluş, öyle sanılır ki, doğrudan doğruya yalnızca onun formuna verilir. Bu dünyadaki hemen hemen tüm formların gizilden edimsele çıkmalarının (actualization), formun bir özdeksel dayanakta (substratum) gerçekleşmesini gerektirdiği doğrudur. Bu gerçekleşme, bununla birlikte, maddeyle form arasındaki ilişkinin içsel — söyleme cesaretimiz yerinde bulunursa, özerk — mekaniğinin bir parçasıdır. Tanrı, öyle sanılır ki, karşıt nitelikteki doğasına bağlı olarak, maddeyle doğrudan, aracsız bir biçimde ilişkiye girmez. O'nun için, maddenin kendisiyle doğrudan ilişkiye girmiş olmaksızın, mümkün bir biçimde varolan özlerin varoluşlarını gizilden edimsele çıkarmak yeterlidir. Varoluş armağanı, doğrudan doğruya, herhangi bir olayda edimsel varoluş, gerçeklik (actuality) ilkesi olan forma verilir ve gizilden edimsele çıkarılmış bu formdur ki, maddeyi sanki kendine getirir, ona biçim verir ve onu bir varolan varlık olarak takdim eder.

Tanrı'yla madde arasındaki bu büyük uzaklık, evrenin meydana gelişini, kökenini açıklamaya geçtiği zaman, İbn-i Sînâ tarafından, başka ve daha sarıh bir biçimde ifade edilir. Burada da o, bizim kendisinden söz etmiş olduğumuz, ondan önce gelen Fârâbî tarafından önerilen şemayı ödünç alır ve geliştirir. Bu ünlü görüşe göre, Bir'den türeyen, hasıl olan ilk varlık, evrenin en dıştaki küresinin (feleğinin), tüm dünyayı kuşatan ve onun en dıştaki sınırlarını belirleyen kürenin, aklıdır. Bu sınırların belirlenmesi, onların bir anlamda yaratılması, bundan ötürü doğrudan doğruya Tanrı'nın değil fakat bu ilk aklın işi olarak görülür. İbn-i Sînâ mümkün ve zorunlu varlıklar arasındaki ayrımından yararlanarak, İlk Aklın kendisini kendisi olarak, yani bir mümkün varlık olarak düşünmekle, dünyanın ilk cismi olan, bu en dıştaki küreye vücut verdiğini söyler. Madde dünyaya, bundan ötürü, onun olumsal doğasının bir fonksiyonu olarak girer; madde sanki olumsuzluğun cisimleşmesidir.

¹⁶ Bkz. *Shifâ*, A.g.e, s. 402-409.

Tanrı bu şemada, nasıl ki varlıkların durmadan artan çokluğundan sorumlu değilse, maddenin yaratılışından da, doğrudan doğruya sorumlu değildir. Tanrı'dan yalnızca bir aklı, formel ya da özsel ilke, tanrısal birliğin tamlığına meydan okumayan tek bir varlık türemiş, hasıl olmuştur. Cisimsellik olarak çokluk dünyaya, bu ilk aklın etkinlikleri yoluyla girer. Şu halde, Tanrı varlığın bütünlüğünden, yalnızca onun dolaylı nedeni olarak, bu ilk aklın türümü ve onun etkinliğinin sonuçları yüzünden sorumlu tutulabilir.

İbn-ı Sinâ'nın kendisini incelleme işlediği bu şema, O'nun mevcudiyetini, tüm varlığın varoluşunun garantörü, güvencesi olarak ileri sürerken, Tanrı'nın maddeyle olan uzaklığını korumasını da temin eder. Çünkü türümsel sürecin tekrarlanan etkilerinde, her kürenin aklı, kendisini bir mümkün varlık olarak görmek suretiyle, o küreye, ilk kürenin başlangıçtaki yaratılışına benzer bir biçimde, cismini verir. Bunun tersine olarak, her kürenin aklı, o kürenin ruhunu ve kendisinden sonraki kürenin aklını, bunları sırasıyla, yani ikiye ikiye, kendi varoluşunun zorunlu yanı ve kendisinin kökenini oluşturan akıl ile bağlamak suretiyle meydana getirir. Madem ki, zorunlu varoluş ve akıl, açıkça, Tanrı'nın kendileriyle özdeşleştirildiği varlık halleridir, öyleyse göklerdeki ruhlar ve akıllar, ve onların yeryüzündeki benzeşen (analog) formel görünüşleri Tanrı'yla, dünyanın cisminin, onun maddesinin olduğundan çok daha doğrudan bir biçimde bağlantılıdır. Ancak onlar yine de, her akıl ve ruh doğasını, doğrudan doğruya Tanrı'dan değil de, daha önce gelen akıldan aldığı için, O'na bütünlükleri içinde doğrudan doğruya bağlanmış değildirler.

Kürenin ruhlarının, bununla birlikte, Tanrı'nın aracısız mevcudiyetinin izini taşıdıkları düşünülebilir, çünkü aklın kendisini bir zorunlu varlık olarak kavrayışının sonucudurlar ki, bu varoluşu o yalnızca Zorunlu (Zarûrî) Varlık'ın kendisinden alır. Göksel ruhların ve bundan dolayı göksel akılların da, zorunlu varlıklar sıfatıyla edimsel varoluşu, Tanrı'nın dünyadaki doğrudan mevcudiyetine şahadettir, kanıttır. Yani, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Tanrı dünyada, hem göksel hem de ayalındaki formların gizilden edimsele çıkmalarından dolayı, doğrudan doğruya vardır. Bu formların tümü maddeyle bağlantılı olduğundan ve özellikle ayalındaki kürede maddeden ayrı olarak işlev görmediğinden, yaşamın kaynağı olarak Tanrı'nın mevcudiyeti maddeye de nüfuz eder. Ancak Tanrı maddeye, maddenin kendisiyle bağlantılı olduğu form aracılığıyla nüfuz eder ve bundan ötürü, Tanrı, görünüşlerin tersine, maddeyle doğrudan doğruya bağlantılı değildir.

Madde, şu halde, sözünü ettiğimiz mümkün varlıklara benzer; o dünyanın, Tanrı'nın mevcudiyeti ve bilgisinden kuramsal olarak bağımsız olan bir yüzüdür, halidir. Bununla birlikte, edimsel olguda, yani edimsel (aktüel) varoluşta, maddeye her zaman birlikte bulunduğu formlar tarafından müdahale edilir ve madde bu formlar aracılığıyla, tanrısal nüfuz alanının bir parçası haline getirilir. Maddenin ayrı ve bağımsız, ya da ayrı-bağımsız doğası, böylelikle, bir başka kuramsal yapıdan fazla bir şey değildir.

Bununla birlikte, bu yapımların önemini gözardı etmemeliyiz, çünkü onlar kuramsal olsalar da, İbn-i Sînâ'nın şemasında ontolojik bakımdan gerçekler ve değerli bir amaca hizmet ederler. Mümkün varlıklar, adlarının da işaret ettiği gibi, kendilerinde belirlenmiş ya da Zorunlu (Zarûrî) değildirler ve madde de, gizselliğin yeri olarak, kendinde herhangi bir forma sahip olma durumunda değildir. Ayalındaki madde, hareket ve değişme ilkesi olarak, ayrıca, kendisinin belli bir formla herhangi bir zorunlu özdeşleştirilmiş olma durumundan bağımsızlığını sürdürmelidir. Madde, dolayısıyla, daha aşağı dereceden mümkün varlıklar gibi, İbn-i Sînâ için, bu dünyanın, yani Tanrı ve insanın üzerinde egemen olma durumunda oldukları kürenin, belirsiz ve belirlenmemiş yanını temsil eder.

Maddenin belirlenmemiş, "bağımsız" statüsü şu halde, İbn-i Sînâ'nın şemasında olumlu bir değer taşımaz ve dünyadaki kötülüğün onun tarafından maddenin görünüşüne bağlanması şaşırtıcı değildir. Bir başka deyişle, maddenin ehliyetsiz, (form tarafından) müdahale ve tadil edilmemiş görünüşü dünyadaki kötülüğün, hiç kuşkusuz, nedenidir. Ancak bunun da ötesinde, maddenin kendisinin, gizsellik ve değişme simgesi olarak, dünyadaki mevcudiyeti, kendinde, Tanrı'nın temsil ettiği her şeye karşıtır. Bu maddenin, her şeye karşı, kökenini Tanrı'da bulan türümsel sürecin bir parçası olması, bu sürecin gerçek başlangıcının (origination) ilk akılda olmasını yeniden göremediğimiz sürece, bir paradokstur.

İbn-i Sînâ tarafından geliştirildiği biçimiyle türümsel (emanative) şema, böylece, Tanrı'nın dünyayla belli bir biçimde bağlantılı olmasına olanak verirken, bir başka biçimde dünyadan uzak, ayrı kalmasını sağlar. O, özünde, onların özdeksel bileşenleriyle değil de, dünyanın formlarıyla bağlantılıdır ve formlar bakımından bile, "formların kendilerinin vericisi" olmaktan çok varoluş vericisidir. Bu durum Tanrı'nın birliği ve biricikliğini temin edebilir, fakat O'nu yaratmış olduğu dünyanın, varoluşlarından O'nun sorumlu olduğu bu varlıkların tikel doğalarının bilincinde olma anlamında, daha yakınına getirmez.

Bu çözümlemeden Tanrı'nın dünyaya ilişkin bilgisinin çok sınırlı olduğu, gerçekte O'nun dünyayı Aristoteles'in ilk hareket ettiricisinden daha fazla bilmediği ortaya çıkar. Böyle bir sonuç, bununla birlikte, İbn-i Sînâ için tatsız, benimsenemeyecek bir sonuçtur ve onun, Tanrı'nın dünyayla, Aristoteles'in metafiziğinde bulunandan daha fazla hiçbir ilişkisi olmadığı sonucuna ulaşmak için, bir Yeni-Platonik türümcü (emanationist) şemayı uyguladığını düşünmek gerçekten yadırgatıcı olacaktır. Binaenaleyh, İbn-i Sînâ'yı sık sık Tanrı'nın dünyaya ilişkin bilgisinden, dünyanın tüm tikellerine ilişkin ayrıntılı bilgisinden söz ederken bulmak şaşırtıcı değildir ki, bu Tanrı'nın tüm bilgisine (omniscience) olduğu kadar tümgücü (omnipotence) ve kayrasına (inayetine) ilişkin bir ifadedir. Bu mülahazalara ilişkin dikkatli bir inceleme, bununla birlikte, İbn-i Sînâ'nın, Tanrı'nın çoklu bir olarak bildiği zaman, bu dünyanın tikellerini tümel bir biçimde bildiği şeklindeki iddialarının değerlendirilme ve sınırlandırılma ihtiyacında olduğu şüphesini destekler. Eninde sonunda, Tanrı'nın kendisini bilirken dünyayı bildiği ve O'nun kendisine ilişkin bilgisinin (kendisini tanımasının) türüm aracılığıyla belli bir biçimde, bu dünyayı oluşturan, Tanrı'dan ayrı fakat O'nun için, yalnızca O'na özgü bir biçimde bilinir olan, ayrı (munfasıl) varlıklara dönüştüğü sonucuna ulaşma durumunda kalır.¹⁷

İncelemiş olduğumuz kuramlar, her ne kadar, Tanrı'yı dünyaya Aristoteles'in yaptığından daha doğrudan bir biçimde bağlantılı kılmayı açıkça tasarlasalar da, bu süreci açıklamada başarılı olamamaktadırlar. İbn-i Sînâ Bir'den çok'a olan yarıyı kapatmada Plotinos'tan daha başarılı değildir ve Plotinos gibi, İbn-i Sînâ da açıklamasının yetersizliklerini, mantıksal argümanın yapamadığını retorik bir biçimde yapan dogmatik ifadelerle gizler.

Yeni-Platonculuk İbn-i Sînâ'ya felsefi güçlükleri için gerekli tüm çözümleri sağlamamış olmasına karşın, yine de, en azından incelediğimiz bu alanlarda, söz konusu problemlerde uğraşmak için bir zengin, düşünceler gövdesi bırakmıştır. Klasik Aristotelesçiliğin kısıtlamaları onun kendisini bütünüyle bu alternatif dizgeye vermesini engellemiş görünür ve Fârâbî gibi, o da iki dizge arasında uyumsuzlıktan çok, uyuşma alanları

¹⁷ İbn-i Sînâ burada hiç şüpheşiz Plotinosçu bir remayı takip etmektedir. bkz; *Enneads* 1.8.3. Ayrıca bkz. J. Rist, "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis* 6 (1981), s. 154-166. Ve yine Bkz. A. Ivry, "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Yayımlayan: M. Marmura, Albany 1984, s. 164.

aramış olabilir. Türüm, mümkün varoluş ve madde kavramlarını çokça kullanımı, onu Aristoteles'in çok uzağına götürmese de, İbn-i Sınâ, başkaları tarafından seçilmek üzere, böyle bir hareket için kapıyı, Fârâbî'den daha fazla, açmıştır.

FÂRÂBÎ'NİN *RİSÂLA AL-TANBÎH'ALÂ SABÎL AL-SA'ÂDA'SI* ÜZERİNE YENİ İŞIKLAR

SAHBAN KHALIFAT*

Çev. M. TÜRKER-KÜYEL**

Makalem, aslında, uzun zamandır yayınlanmamış olan bir çalışmamın özetidir. Bu çalışmaya yaklaşık yedi yıl önce teşebbüs edilmiştir. Başlıca kaynakların zikredilmesi, isbatta, sadece modeli vermek, itinâlı bir çalışmada tutturulabilecek en iyi hatt-ı harekât tarzı olacaktır.

A. Eserin doğru adı "*Risâlah al-Tanbîh 'alâ Sabîl al-Şa'âdah*"dır ve Fârâbî'nin kendisi tarafından kaleme alınmıştır. Bu gerçeklik, *Risâlah* metninin hepsini, Fârâbî'nin "*Tahşîl al-Sa'âdah*", "*Fuşûl al-Madani*" ve öteki yazıları gibi yazılarıyla mukayese edilerek isbât edilebilir.

B. *Risâlah* 'de dört metin "*Fuşûl al-Madani*"de bulunan metinlere tekâbüler eder. *Risâlah* 'de, bu dört metinden başka, Fârâbî'nin hayat hikâyesi hakkında bildiklerimize göre, 337 H. de Mısır'da yazılmış olan *Fuşûl*'e yapılan on dört referans dahil bulunmaktadır.

C. *Risâlah*'de, Fârâbî, siyâset ve ahlâk kitaplarına birçok referans yapmıştır. Öyle ki bundan şu sonucu çıkarabiliriz: *Risâlah*, bu siyâset ve ahlâka dair yazılarından sonra kaleme alınmıştır. Fârâbî orada "*Al-Siyâsah al-Madaniya*", "*Tahşîl al-Şa'âdah*" ve "*al-Madîna al-Fâdılah*" gibi eserlerine göndermiştir. Sonuç olarak, *Risâlah*, ya onun en son eseridir, ya da son eserlerinden biridir. Benim eğilimim, onun 337 H. veya 338 H. de yazılmış olduğudur.

D. Doktor Muhsin Mahdî "*Kitâb al-Alfâz al-Mustafâlah fî al-Man-nâk*"a yazmış olduğu Önsöz'de der ki: Onun, geniş bir mantık eserinin ikinci cildi olduğu hakkında ortada pek çok referans vardır, bu eserin birinci cildi ise "*al-Tanbîh 'alâ Sabîl al-Şa'âdah*" adlı eserdir.

* Profesör, Sanatlar Fakültesi, Amman, Ürdün.

** Profesör Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.

Doktor Mahdî, bu eseri bir ahlâk eseri olarak değil de bir mantuk eseri olarak tasnif etmekle, yanılmıştır. Eserin başlığı “*Al-Tanbîh ‘alâ Sabîl al-Şa‘âdah*” dır. Bu eserin önemli bir kısmı saadet ve onun nasıl elde edileceği hakkındadır. Mantuk konuları on dokuz bahsin beşinden fazlasını kapsamaz.

Eğer biz, Dr. Mahdî’nin telkîni üzere, bu eseri bir mantuk eseri olarak alırsak, o zaman şöyle söylemek zorunda kalırız: Bu çalışma Fârâbî’nin hayatının ilk devirlerinde yazılmıştır. O takdirde de, *Risâlah* ’nin nasıl olup ta daha sonraki siyâset ve ahlâk eserlerini ihtivâ etmiş olduğunu açıklayamayız.

“*Risâlah al-Tanbîh‘ alâ Sabîl al-Şa‘âdah*”nın Kaynakları:

“*Risâlah*”nin ilk kaynağı filozofun eserlerinin kendisidir: “*Fusûl al-Madanî*”, “*Al-Siyâsah al-Madaniyyah*” ve “*Tahşîl al-Şa‘âdah*” gibi.

Fârâbî, gramer ile mantuk ilişkisini ele alırken Arap-İslâm kaynaklarına tâbidir. Onun nokta-i nazarı, Abû Sa‘îd al-Sirâfî ile mantuk ve gramerden hangisinin daha üstün olduğunu tartışırken, Ebû Bishr Mattâ ibn Yûnus’un izah etmiş olduğu görüşe benzer. Mümkündür ki Fârâbî, Ahmad ibn Muhammad ibn al-Ṭayyib al-Sarakhsi’nin eserlerinin, özellikle “*Arap Grameri ve Mantıkı Arasındaki Fark*” adlı eserinin etkisinde kalmış olsun.

Risâlah bize göstermektedir ki Fârâbî, Aristo’nun “*Nichomachean Ethics*”inin de etkisinde kalmıştır. Bunun yanında, o, “*İkinci Analitikler*”, “*De Anima*” ve “*Metafizik*”in de biraz etkisinde kalmıştır. Mantuk ile gramer arasındaki ilişki hakkındaki delillerinde orijinal değildir, Aristo’dan (*De Interpretatione*) ve İskenderiyelilerden esinlenmiştir.

“*Risâlah al-Tanbîh*”in İslâm Âlemindeki Felsefî Düşünce Üzerine Etkisi:

“*Risâlah*”den alınmış metinleri ihtiva eden yerleri belirlemek için biz, sonraki felsefî yazını gözden geçirmeliyiz. Bu çalışmaları şöyle özetleyebiliriz:

1) Yahyâ ibn ‘Adî (364 H.de ölmüştür): “*Mantık ile Arap Grameri Arasındaki Farkı İsbât*” adlı eseri *Risâlah* ’nin açık etkisini gösterir.

2) Abû Sulaiman Muhammed ibn Tâhir ibn Bahrâm al-Sijâzî (380 H.de ölmüştür): Abû Hayyân al-Tawhîdî, onun gramerle mantuk arasın-

daki ilişki üzerindeki görüşünü zikreder. Orada der ki: "Mantık, insanlarda, sevap ile günahı, davranışlarda iyi ile kötüyü, sözlerde doğru ile yanlış, akılda aykırı olan ile olmayanı birbirinden ayırır."

Bu metin *Risâlah* 'nin bazı parçalarıyla tamamen özdeştir.

3) Al-Râğhub Abû'l-Qâsim al-Husain b. Muhammed b. al-Mufađđal al-İsfahânî (502 H.de ölmüştür): Al-Râğhub, *"Al-Dhari'a ilâ Makârim al-Shari'a"* adlı eserinde *Risâlah* 'nin ahlâkla ilgili kısmını kullanmış, orada zevkleri bedensel ve ruhsal olarak ayırmıştır; oysa Fârâbî onları duyusal ve akılsal olarak ayırmıştır.

Onun misâlleri Fârâbî'ninkilerle aynıdır. "İyi" Fârâbî'nun yolundan giderek tasnif edilmiştir. Fârâbî, onu, kendi amacı bakımından iyi olanla, başkası bakımından iyi olan diye ayırmıştır. Bu sonuncusu nâfi, cemîl ve lezîz olarak ayrılır. Şurasını işaret edelim ki, iki düşünür arasındaki benzerlik, sadece fikirlerde değil, ama aynı zamanda kendilerini ifade tarzlarında da görülür. Al-İsfahânî'nin eserinin adı *"Tafşîl al-Nash'atain wa Tahşîl al-Sâ'âdatain"*dir. Bu eser, *Risâlah* 'nin etkisinde en çok kalmış olan bir eserdir. Fârâbî'nin çalışmasıyla dinsel misâllerden yapılmıştır.

Bu eser saadet hakkındadır ve onun nasıl elde edileceği üzerinedir. Müellif, zevkleri Fârâbî gibi duyusal, akli ve maznûn olarak kısımlara ayırmaktadır. Fârâbî'nin kelimeleriyle konuşursak, ihtiyârî gibi hayırlı fiillerin şartlarını gösterir. Her zamanki fiili ele alır, iyi huy ve kötü huyun kazanılmasında tekrarın, âdetin ve melekenin etkisini gösterir.

4) Abû Hâmid al-Ghazâlî (505 H.de ölmüştür): Gazâlî'nin *"Maqâsid Al-Falâsifa"*, *"Al-Muhkidh min al-Dalâl "* ve *"Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn"* gibi eserlerinde *Risâlah* 'den alınmış birçok parçalar görürüz. Gazâlî'nin Fârâbî'nin etkisinde kalmış olması çok şaşırtıcıdır. Çünkü o Fârâbî'ye çok şiddetli eleştiriler yöneltmiştir.

Fârâbî'nin Gazâlî üzerindeki bu etkisi, Gazâlî'nin iyi karakteri tarifinin temellerinde, erdemi kazanma yolunu tartışmasında yer alır. Burada Gazâlî'nin, Fârâbî'nin kelimeleriyle konuştuğunu görürüz. Aynı şeyler, Gazâlî'nin erdemli yollar hakkındaki tarifine de uygulanır. Bu yollarda, Fârâbî'de olduğu gibi, Gazâlî, onları tıptaki erdemli yolların tarifleriyle mukayese eder.

5) 'Abd el-Latif ibn Yûsuf al-Baghdâdî (629 H.de ölmüştür): Onun kaybolmuş olan eserlerinden birisi *"Mağâlah fî jawâb Mas'alah fî al-Tan-*

bih 'alâ Sabîl al-Şa'âda " dır. Başlığa bakarsak, onun Fârâbî'nin çalış-
masından etkilenmiş olduğunu görürüz.

6) İbn Abî'l-Rabî' Shihâb al-Dîn Abu'l-Abbâs Ahmed b. Muham-
med (Ölümü 7. yüzyıl ?): Dr. Naje al-Takrîû, İbn Abî'l-Rabî'in "*Sulûk
al-Malik fî Tadbîr*"ini yayınladı. Bu kitabı okuduğumda bana şurası çok
açık geldi: Kitap, *Risâlah* 'den birçok alıntılar veriyor, ama, Fârâbî'nin
adını anmıyor. Alıntı verilen metin, sayfa 63'tedir, 65. sayfanın sonuna
kadar sürer. Buna ek olarak sayfa 85'te de bir başka alıntı vardır.

7) Averroes-İbn Rüşd (595 H.de ölmüştür): İbn Rüşd Platon'un
Devlet 'inin ana hatlarını verir, metni de şerheder. Bu ana hatları biz İb-
rânî ve yeni İngilizce çevirisi yoluyla biliyoruz.

Şu sonuncudan alınmış alıntı açıkça göstermektedir ki, İbn Rüşd, *Ri-
sâlah*'yi tanımaktadır ve ondan yararlanmıştı. Diyor ki: "Bilginin amacı,
yalnızca, insanın davranabilmesidir, yoksa sadece bilmesi değildir. Bu er-
demlerin, gencin ruhunda nasıl yerleştirilebildiğinin ve kemâle erinceye
kadar yavaş yavaş onda nasıl geliştiğinin keşfedilmesidir. Onlar kemâle
erince nasıl korunurlar; bunun gibi, kötülerin ruhlarından kötülükler nasıl
uzaklaştırılır (bunun bilinmesidir). Genel olarak sorun ıptakine benzer.
Nasıl ki tıbbın sonuncu parçası bize bedenın sağııkla nasıl geliştirilebile-
ceğini, sağıığın nasıl korunacağını gösterirse ve öğretirse ve bedenın, yol-
dan saptıkta, nasıl hastalıktan kurtulacağı gösterilirse, ruhla da aynı mua-
mele yapılır". "Bu siyaset biliminin birinci ve ikinci parçası, hastalık ve
sağıık kitapları arasındaki ilişkideki, ıpta sağıığı korumak ve hastalıktan
kurtulmaktaki gibidir."

Şu söylenenlerden anlaşılmaktadır ki *Risâlah*, İslâm tarihinin, ister
muhafazakâr din çevrelerince, ister felsefe gibi çeşitli biçimleri yoluyla,
geniş ve derin bir etki yapmıştır.

FÂRÂBÎ'NİN¹ FELSEFESİNDE EVRENİN OLUMSALLIĞI

FAWKIA HUSSEIN MAHMOUD *

Çeviren: AHMET CEVİZCİ **

Fârâbî bir İslâm düşünürüdür. Yunan filozoflarının, özellikle evrenin ezeliyeti (eskiliği) düşüncesini benimseyen Aristoteles'in bir izleyicisi olarak değerlendirilmiştir. Fârâbî'yi bu şekilde anlamaya, töz ve ilinek gibi, eserlerine yayılmış, İslâmî düşünceye yabancı olan, ayrımlar neden olmaktadır.

Fârâbî bu ifadeleri kullanan ilk İslâm düşünürü değildir. Ondan önce El-Kindî (252/863)² ve "Mutakallimûn" ya da "İslâm ilâhiyatçıları"nın çoğu onları kullanmıştır.

Fakat bu Yunanca ifadeler İslâm kültür mirasında gerçek ve özgün İslâmî kavramların bir örtüsü, bir çeperi olarak zikredilmişlerdir.

Böylelikle, İslâm inancıyla çelişki içinde olmaksızın, yeni teknik anlamlarıyla benimsenmiş ve yayılmışlardır.

İslâm düşünürü, kelâmcısı ya da filozofunun, kendi entellektüel mirasında söz konusu Yunanca ifadeleri niçin koruduğu sorulmalıdır.

Yunanca ifadeler insan aklının yeni zihinsel kavramlara sahip olma talep ve ihtiyacı karşılamak için kabul edilmiştir.

Müslüman düşünürler, ışığında büyüdükleri, kendi bilgi ve bilimlerine sahiptirler. Bunlar Kur'an ve Sünnet, ya da Hadislere, yani Peygamber'in söylediği ve onayladığı şeylere ilişkin bilimlerdi. Müslüman düşünürler Yunan mirasıyla karşılaştıkları zaman kültürel iklim buydu. İslâmî bilim-

* Dr., El-Şems Üniversitesi, Kahire, Mısır.

** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü araştırma görevlisi.

¹ Abû-Naşr Muhammed ibn Uzlug Tarhân (259-339, M/820-950). O, El-Kindî (185-252/796-863)'den sonra gelen ikinci müslüman filozoftur.

² Ebû Yusuf Yakub b. İshâk b. As-Şabbâh b. İsmail b. Muhammed b. El-Esat b. Kays ... b. Kahtan (185-252/796-863).

ler, bu bilimlerin üzerinde çalışanlara, başka kültürlerde yaşayanlar tarafından erişilemeyen bir geniş kapsamlı ve güzel entellektüel incelik derecesine erişme imkanı vermektedir.

Bu bilimlerin gücü ve etkisi böyle bir niteliktedir. Bundan ötürü, İslâm düşüncesine yabancı olan sözcükler ve entellektüel ayrımların gerisinde bir İslâmî arkaplan, zemin vardı.

Müslüman düşünürler Yunan düşüncesini incelediler. Onun temellerinin eksikli olduğunu bulguladılar. Bu düşünce dışsal nesnelerin varoluşunu "bilen özne"den bağımsız olarak görmez.

Yunan felsefesinin dışsal gerçeklikle ilgili kavramlarını ayrıntılı olarak ele alma ihtiyacı duymamaktayız. Ancak Yunanlıların gerçekliğe ilişkin tipik bakış açılarını özetleyebiliriz. Bu bakış açısı, dışsal dünyayı olduğu gibi kabul etmenin gerçekte bön bir tavır olduğunu düşünür, çünkü onlar bunun insanla dışsal gerçeklik arasında, uyumlu bir ilişkiyi temin eden tek tavır olduğunu hiçbir zaman farketmemişlerdir. Yunanlılar varolan nesneleri katışıksız bir biçimde entellektüel olan kategoriler aracılığıyla tasarlayıp, düşünmüşler ve bundan ötürü, fiziksel bir şekilde varolan nesneyi töz ve ilineğe ayırmışlardır. Onlar bu ikisinden herbirine, birleşmiş kimlik yoksunluğuna (lack of unified identity) götürmüş olan, birer ayrı varlık vermişlerdir. Bu birleşmiş kimlik yoksunluğu çıplak gözle görüldüğü biçimiyle, gerçekten varolan nesnenin yokluğudur. Yunanlılar duyularımızın dünyaya ilişkin olarak verdiği imgeyi, sureti kabul etmediler ya da uygun bulmadılar. Bu şekilde duyular aracılığıyla elde edilen bilgiyi hiç önemsemediler. Kategorilerin bilginin ve varlığın esaslarını temsil ettiklerini düşünmüşlerdi ve tözü, varlığın özünün bir ifadesi olarak gördüler. Bundan dolayı, töz, şeylerin hakikî ya da bilimsel doğasıdır.

Bu, Yunan düşüncesinin töze ya da entellektüel varlığa, dışsal varlığa kıyasla açık bir öncelik tanıdığı anlamına gelir. Yunan düşüncesi esasları ya da ilkelerinden dolayı, dışsal doğanın ilk izlenimlerini yok etme ve onların yerine özgün töz ya da hakikat düşüncesini geçirme eğilimi gösterir. Aristoteles düşüncesi "Tüm tözleri onlar kadar eski olan ilk hareket ettiricilerine duydukları özlem içinde hareket ettirmeyi"³ amaçlıyordu.

Böylece, onların dizgelerinde dışsal gerçekliğin, bilen öznenen bağımsız olarak, yaratılmış ve kendi başına varolan bir şey olmadığı

³ Emine Hilmi Matais, *The History of Greek Philosophy*, Kahire Üniversitesi, 1965.

düşünüldü. Varlık, özünde onlar için tam olarak bir zihinsel varlık, bir başka deyişle, bir salt mâna (meaning) anlamına gelir.

Bu, inanılagelmiş şeylere (temel inançlara) karşıt esaslara dayanan ve varlık yorumunda, önceliği gerçekliğin kendisini tasdik etmeye değil de, bilen özneye veren bir açık eğilimi temsil eden, gerçekliğe ilişkin Yunan anlayışının en önemli özelliğidir.

Fârâbî, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için entellektüel bir yol izlemeye çalıştı. "Akılda, anlaşılabilirlik için, temelinde daha sarıh bir takım ilkelerin bulunmasına ihtiyaç duymayan ilk ilkeler (mânalar, kavramlar) vardır"⁴ dedi. Örneğin, "Bir çelişkinin iki terimi, birinin doğru olup, diğerrinin olmamasıyla belirlenir."⁵ "Bir şey parçalarından büyüktür."⁶

O, daha sonra dikkatimizi, varlıkla ilgili, akıldaki başka ilk ilkelere çekmiştir. Ona göre, "Kendi başına düşünüldüğünde, varoluşu zorunlu (zarûrî) olmayan bir varlık vardır ki, bu bir mümkün varlıktır."⁷ Ve "Kendi başına düşünüldüğünde, varoluşu zorunlu (zarûrî) olan bir varlık vardır ki, bu Zorunlu (Zarûrî) Varlıktır."⁸

Varlığa ilişkin olarak iki ana yorumlama biçimi vardır: Mümkün varlık ve Zorunlu Varlık.

Onun bunları saf zihinsel kavramlar olarak değil de, dışsal gerçeklikle ilgili kavramlar olarak ortaya koyduğuna dikkat etmek oldukça önemlidir. Onlar bu dışsal gerçekliğin temaşa edilmesiyle bilinebilirler. Böyle bir temaşa düşünce tarzları, yargılar oluşturma fırsatı verir. Fârâbî, bu konuda, "Bu ilk düşünce tarzları akılda açıktırlar"⁹ der.

Saf bir biçimde zihinsel nitelikteki bir varlık kavramına dayanan bir yabancı kültür mirasıyla yüzyüze geldiğinden,¹⁰ Fârâbî bu iki ilk ilkeyi öne sürmek zorunda kalmıştır. "İmkân" ve "Zorunluluk" iki varlık tipine götürür: "Mümkün" ve "Zorunlu", ya da kendinde zorunlu (zarûrî) olmayan ve bir "Yapıcı" ya da "Yaratıcı"ya ihtiyaç duyan varlık ve ken-

* Fârâbî, *Uyûn el-Mesâil, El-Mecmû' li el-Fârâbî* (Kolleksiyon), Kahire 1325/1970, s. 65.

⁵ A.g.e.

⁶ A.g.e.

⁷ A.g.e., s. 66.

⁸ A.g.e.

⁹ A.g.e., s. 65.

¹⁰ Bkz., dipnot 3.

dinde zorunlu olan ve bir “Yapıcı” ya da “Yaratıcı”ya ihtiyaç duymayan varlık.

Fârâbî’nin, öğretisinde yer alan “olumsallık”la ne kastettiğini bilmek önemlidir: “Şeyleri, zaten varolan bir şeyden, Yunanlıların (Aristoteles) kendisinden nesnelerin varoluşunun çıkarsandığı entellektüel dayanağı (heyûlâ) gibi, bir madde ya da daha önceki varlıktan teşkil etmek değil, hiçlikten gelmek.”

O, daha aklın ilk ilkeler olarak içerdiklerinden başlayarak, kendinde zorunlu varlıktan söz eder: “Kendinde zorunlu olan varlığın, eğer varolmadığı varsayılırsa, ortaya bir saçmalık çıkar.”¹¹ “Kendinde zorunlu (zarurî) olmayan varlığın varolmadığı varsayılabilir, fakat bu saçma bir şey olarak görülmez.”

Bir başka önemli farklılık da şudur: Zorunlu, kendinde zorunlu varlığın varoluşu apaçık bir biçimde kanıtlanabilir, fakat onun gerçekliği zihinsel çalışmayla bilinemez, çünkü o, insan aklının sığasının (kapasitesinin) çok üstündedir. Bunun tersine, kendinde zorunlu olmayan varlığın varoluşu ve gerçekliği insanın zihinsel çabalarıyla bilinebilir ve kanıtlanabilir, çünkü bu varlık insan aklının üstünde bir düzeyde değildir.

Fârâbî, bundan ötürü, kendinde zorunlu varlıktan, töz ve ilinek gibi, sonradan kullanılmaya başlanmış ifadeleri kullanarak sözetmemek hususunda özen göstermiştir. Bu ifadeler diğer varlık tipi, kendinde zorunlu olmayan varlık için uygundurlar. Bu konuda, “O’nun beni, madde ve form gibi kavramlardan teşkil edilemez”¹² der.

Bu iki varlık tipi birbirlerinden oldukça farklıdır. Fârâbî, onların bütünüyle benzemez oldukları hususunda bizi temin eder. Fârâbî’nin Aristoteles’in bir izleyicisi olmadığını gösteren bu tavra Yunanlıların entellektüel mirasında rastlanmaz.

Bu yüklemelerin tümdengelimle bilindiklerini temin ederek, Fârâbî “İlk Varlık” adını verdiği Zorunlu Varlık’ın başkaca yüklemelerinden söz etti. “Bu yüklemeler, dışsal gerçeklikte kanıtlanma gereği olmaksızın, tümdengelimle bilinirler”¹³ demiştir.

¹¹ Fârâbî, ‘*Uyûn el-Mesâil*, s. 66 (mecmu‘).

¹² A.g.e., s. 67.

¹³ A.g.e., s. 66.

Bundan ötürü, İlk Varlık, algılanan kütlesi içindeki bu dünyadan değil, fakat diğer dünyadandır. İlk Varlık, Fârâbî için, bir ve biriciktir. “O birdir” derken, gerçekte, kendinde zorunlu varlığı kastetmekte; büyüklüğü, niceliği olmayan, bir bölünmez varlık olarak, O’nun bir olduğunu söylemektedir. “O’nun ne kadar, ya da ne zaman ya da nerede olduğunu soramayız. O bir cisim değildir.”¹⁴

Öznesi ya da beni başka varlıktan çıkarsanamaz olduğu için, O birdir.¹⁵ Fârâbî, aynı zamanda, “İlk Varlık her türlü eksiklik ya da zayıflıktan bağımsızdır, onun dışındaki herhangi bir varlık, bir eksiklik ya da zayıflık tipinden bağımsız değildir”¹⁶ der.

Bu, onu “O’nun varlığı en iyi (en yetkin) varlıktır”¹⁷ ve, “O’nun varoluşu en eskidir”¹⁸ demeye götürür. En eskinin herhangi bir başka varlıktan daha önce olması gerektiği düşüncesine uygun olarak, Fârâbî yalnızca İlk Varlık’ın ebedi varoluşunu ortaya koymaya geçti ve “O’nunkinden daha iyi ya da daha eski olan hiçbir varoluş yoktur”¹⁹ dedi.

O, en eski ve bir olduğundan, tüm diğer varlıkların varoluşlarının İlk sebebidir.²⁰ Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, onları hiçlikten yaratmıştır. Fârâbî Tanrı’nın diğer İslâmî özellikleri üzerinde de, yani O’nun hiçbir ortağı olmadığını,²¹ O’nun Birliğinin varlığının gerçekliği olduğu, O’nun bilge ve canlı olduğu²² üzerinde durur.

Fârâbî bizi ezellilik kavramından onun karşıtına, yani olumsuzluk düşüncesine götürmüştür. Bu konuda, “Yalnızca O ezeli ve ebedidir” ve “Yokluk ya da hiçlik ya da varolmama O’nun varlığının hiçbir zaman bir özelliği olamaz”²³ demiştir.

¹⁴ A.g.e., s. 65.

¹⁵ Fârâbî, *The Opinions of the Citizens of the Virtuous City*, Şeyh Farakalla Zeki el-Kürdî ve Mustafa el-Kabanî el-Demeşki’nin gözetiminde basılmıştır. Birinci baskı, Nil Press, Metnin 1. sayfası.

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ A.g.e.

¹⁸ A.g.e.

¹⁹ A.g.e.

²⁰ A.g.e., s. 40.

²¹ A.g.e., s. 3.

²² A.g.e., s. 8.

²³ A.g.e., s. 1.

Hiçlik ve çelişki bir varlığa gelme olan varoluşta, yani dünyada bulunur.²⁴ Fârâbî Tanrı'nın "şeyleri", daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, zaten varolan bir şeyden değil de hiçlikten yaratıldığının sarıh olması gerektiğini ifade etti. Şeyleri eski bir maddeden yaratmak Tanrı'nın nesneleri yaratma yetisini geçersiz hale koymak olarak görünecekti. Bu yeti, şeyleri hiçlikten meydana getirmekle belirlenir.

Fârâbî Tanrı'ya, bir bilen, bir akıl, bir Zorunlu Varlık gibi, başkaca yüklemeler de atfeder. O, tüm bu yüklemelerin kanıtlamak durumunda oldukları bir hakikattir. O, etkinliktir. Böyle bir etkinlik saf hiçlikten yaratma yoluyla olmalı, belirlenmelidir. Bundan ötürü, Fârâbî için Plotinos tarafından anlaşıldığı biçimiyle, hiçbir türüm söz konusu olamaz. Fârâbî bile türüm, "Feyz" ya da "Sudûr" sözcüklerini kullandı. Fakat onları, "Fa-id" için vermek²⁵ ve "Sudûr" için meydana çıkmak,²⁶ yokluktan sonra var olmak karşılıklarıyla, linguistik anlamlarından biri içinde kullandı.

Bu iki linguistik kavram Fârâbî'nun daha sarıh bir biçimde ileri sürmek istediğine, yani bir şeyin İlk Varlık'ın doğasından meydana gelmesinin olanaksızlığı düşüncesine uygundur. O bu konuda şöyle der: "Eğer bir varlık ondan meydana geliyorsa, tam, eksiksiz olamaz çünkü tam olan yalnızca O'dur. O'nun varoluşuyla aynı doğada olan hiçbir şey O'ndan çıkmaz."²⁷

Bu sözler yalnızca iki varlık tipinin benzemezliğini ve onlardan birinin, hiçbir ortağı olmaması anlamında, birliğini değil fakat aynı zamanda diğer varlıkların varoluşundan önce gelen hiçliği ortaya koyar. Yani O'nun şeyleri yaratma eyleminden önce gelen yokluğu kastetmekteyim.

Fârâbî daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, tumdengelsel metodu takip etmekteydi. Karşının tanımını verdikten ve hiçliğin ne olduğunu açıkladıktan sonra, (evrenin olumsuzluğuna ilişkin olarak) üç kanıt sunmuştur.²⁸

Birinci Kanıt: Tözü onun varolmasını devam ettirmek için yetersiz olduğundan, varolamayanın ebedî olmadığı düşüncesine dayanır. Onun

²⁴ A.g.e., s. 1,2.

²⁵ *Lisânü'l-Arab*; Fadâ.

²⁶ A.g.e., Sadâra.

²⁷ Bkz., dipnot 15.

²⁸ A.g.e., s. 5.

varoluşunun, bundan ötürü, bir nedeni vardır: “O İlk Varlık olamaz, dolayısıyla ezeli olmayıp, olumsuzdur.”²⁹

İkinci Kanıt: Onun varlığının karşıtının yokluğundan sonra olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Karşıtının yokluğu onun varlığının nedenidir.

Bundan ötürü, o ilk neden değildir.³⁰

Üçüncü Kanıt: Karşıtlardan herbirinin bir mekân işgâl etmesi gerektiği düşüncesine dayanır. Karşıtlar için söz konusu olan mekân her zaman birdir. Varlığa gelirken karşıtlardan herbiri diğerini ortadan kaldırır.³¹ Bu ezeli olanın varoluşu için söz konusu değildir. Bundan ötürü o ezeli değildir. O olumsuzdur.

Fârâbî, Tanrı'nın sınırsız, gerçek hakikat ve canlı olduğunu kanıtlamak için de aynı yöntemi kullandı. O, aynı zamanda, O'nun büyüklüğünü, O'nun gücünü ve O'nun sürekli olanı, yapmak istediğini yapmaktan oluşan etkinliğini kanıtladı.

Bundan ötürü, Tanrı olan İlk Varlık'ın (Fârâbî'nin İlk Varlık'ı), Aristoteles öğretisindeki İlk Varlık'tan farklı olduğu yeterince açıktır. Aristoteles etkin olmayan bir İlk Varlık'a sahipti. Fârâbî ise İlk Varlık'ı salt bir biçimde tasarladı. Etkin olan İlk Varlık'ın istenci kendisi dışında kalan tüm varlıkları saf hiçlikten yarattı.

Fârâbî'nin sözlerinden biri gerçek anlamı içinde anlaşılmamıştır. Bu şu şekilde dile getirilmişti: “İlk Varlık diğer varlıkların oluşlarını kendisinden aldıkları varlıktır. Eğer İlk Varlık varoluyorsa ve varlığına sahipse, geri kalan varlıklar zorunlu olarak varolurlar ve varoluş ve varlıkları insanın istencine ve çabalarına bağlı değildir.”³²

Bu, İlk Varlık'ın diğer varlıkların kendisinden varlıklarını aldıkları bir Varlık olduğunu bize söyleyen bir paragraftır, ki İlk Varlık'ın yaratıcı olduğu anlamına gelir; çünkü Fârâbî yaradılışın yokluktan olduğunu dile getirir. Bu anlayış, aynı zamanda, Tanrı'nın büyüklüğünü ve gücünü kanıtlar.³³

²⁹ A.g.e., s. 6.

³⁰ A.g.e.

³¹ A.g.e.

³² A.g.e., s. 17.

³³ A.g.e.

Onun bu paragraftaki "... geri kalan varlıklar zorunlu olarak varolurlar. ..." şeklindeki ifadesi Tanrı'nın yaratmak zorunda (mecburiyetinde) kaldığı anlamına gelmez, çünkü zorlanmak, zorunda kalmak (mecbur olmak) bir özgür istence sahip olmaya karşıttır. Buradaki zorunluluk bir eyleme zorunluluğu değildir. Bu Fârâbî'nin izlediği yöntemden, tümdengelimsel yöntemden gelen bir mantıksal zorunluluktur.

Fârâbî, dünyanın, Tanrı'nın mutlak özgür istenci ve kendi rızasıyla yaratıldığını öne sürmek hususunda da çok duyarlıydı. "Varlıkların varoluşu O'nun bilgisi ve rızasıyla düzenlenir"³⁴ demiştir.

Onun düşüncelerini "zorunluluk" sözcüğü aracılığıyla ifade etmesi yüzünden Fârâbî'yi bir Mûtezile olarak anlayanlar, bunun bir eyleme zorunluluğu değil de, bir mantıksal yöntem zorunluluğu olduğunu hiçbir zaman farketmediler. Mûtezililer "zorunluluk"la her zaman "eyleme zorunluluğu"nu,³⁵ Tanrı için iyi olanı yapma zorunluluğunu kastetmişlerdi. Fârâbî "Her varlık ya da varolan, varlıktan, varlık derecelenmesindeki yerine göre pay sahibi olur. Tanrı adildir ve adalet onun özünde vardır"³⁶ diyerek Tanrı'nın Evreni denetlediği olgusunu hissettirmeye çalıştığında, zorunluluğun mantıksal olduğunu göstermede daha da ileri gitti.

"Her varlık ya da varolan, varlıktan pay sahibi olur. ..." şeklindeki sözleri, onun insanların, Evren'deki her varlığın iyi tasarlanmış olduğunu, bu yüzden varlıktan alınan payın Tanrı'nın, her varlık için (onun) varlıktan aldığı payı kendi özgür istencine ve adaletine göre belirleyen Yaratıcı'nın bilgisiyle belirlendiğini anlamalarını sağlamak için ne kadar duyarlı olduğunu göstermektedir.³⁷

Fârâbî'nin bazı araştırmacıların kendisini yanlış anlamalarına neden olan bazı başka sözleri vardır. Bunlar akıl sahibi (anlaşılr, intelligible) varlıkla ilgilidirler.

Fârâbî, daha önce de gösterildiği gibi, gerçek özdeksel varoluşa inandı, fakat yabancı Yunan mirasından gelen bazı sözcükler ve entellektüel ayırmaları kullanırken, akıl sahibi varlıklardan söz etti. Fârâbî'nin öğretisinde akıl sahibi varlıklar sınırlı sayıdadırlar. Zihinsel çerçeve içinde, bu, Fârâbî'nin onlardan realist kavramlarını vurgulayacak bir biçimde söz et-

³⁴ Fârâbî, *Uyûn el-Mesâil*, s. 92.

³⁵ El-Kâdî Abd el-Cabbân, *El-Muğnî*, (insan eyleminde "El-Husn ve El-Kubh")

³⁶ Fârâbî, *The Opinions of the Citizens of the Virtuous City*, s. 20.

³⁷ A.g.e.

tiği anlamına gelir. O bu akıl sahibi varlıklara “ikincil varlıklar” adını verdi ve onların sayılarının on olduğunu ve özdeksel olmayan bir biçimde varolduklarını gösterdi.³⁸ O, onlardan herhangi birine hiçbir zaman etkileme ya da etkiye maruz kalma olanağı vermedi. Tüm ikincil varlıklar çevreye hiçbir etkisi bulunmayan bireysellerdir. Fârâbî, onları entellektüel düzeyde, bir realist bağlam ya da anlama sahip olmaksızın tuttu, çünkü böyle kavramlar duyulardan ayındırlar.

Bundan ötürü onlar, tıpkı onları ilk hareket ettirici olan ilk sebebe bağlayan Aristoteles'te olduğu gibi, yaratılmış dünyadaki hiçbir hareketi açıklamazlar. Fârâbî, bilâkis onları gerçekten varolmayan salt düşünceler olarak değerlendirdi.

Böylelikle, Yunanca ifadeyi ele aldığı zaman, o onları varlığı açıklamada kullanmayı amaçlamıyordu, fakat gerçekte ifadeyi böyle kavramlarla çürütmeyi ve ortadan kaldırmayı amaçlıyordu.

Fârâbî, öte yandan, kendi ifadesiyle “yüzyüze geldiğimiz nesneler ve varlıklar”³⁹ dan söz etti. Bununla o, duyularımızın menzili içinde olan ve bizim doğrudan doğruya duyumsayabildiğimiz varlıkları kastetmekteydi. Onların varoluşlarının bir katkısız ve gerçek varoluş olduğunu öne sürdü. “Onlardan bazıları doğaldır, bazıları istençseldir (volitional) ve bazıları da her ikisinin bir birleşimidir”⁴⁰ diyerek, onları tümevarımsal bir düşünme biçimi içinde sınıflandı.

O, yalnızca bu varlıkları töz ve ilinek bölmelerinden ayrı, bağımsız olarak değerlendirmek istedi.

Fârâbî'nin onları gizleyebilme olanağına sahip olduğunu, fakat bu arada felsefesini takdim etmek zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Felsefe, onun zamanında, yaradılış eyleminde hiçbir rolü olmayan bu ifadelere ihtiyaç duyar.

O, Aristoteles'in düşünme biçiminin tersine, söz konusu iki bölmeden hiçbirinin kendi başına gerçek bir varoluşu olmadığını gösterdi. Bu konuda “Madde, form alacak bir mahiyettir ve form madde olmaksızın herhangi bir varlığa sahip olamaz, bu yüzden madde, form ya da suret içindir ve formlar olmaksızın madde olamayacaktır.”⁴¹

³⁸ A.g.e., s. 28, 33.

³⁹ A.g.e., s. 33.

⁴⁰ A.g.e., s. 25.

⁴¹ A.g.e., s. 26.

Fârâbî, bundan ötürü, madde ve formu açıklama biçiminde, Mûtakalimun'un, müslüman ilâhiyatçıların töz ve ilineğe ilişkin olarak söylemiş olduklarına çok yakındı.

İslâm mirasına yabancı ifadelere ek olarak, Fârâbî, kendilerine bir özel teknik anlam verdiği bazı Arapça sözcükler de kullandı; Örneğin, Arap dilinde bulma ya da yaratma anlamına gelen "İbdâ" sözcüğü gibi. Fârâbî, onu "yaratılmış varlıkların sürekliliğini koruma"⁴² anlamında kullandı. Yaratılmış varlıklar Tanrı'nın yokluktan yaratma eyleminin sonucudurlar; onlar bireysellerdir. Ancak onların varoluşu Tanrı'nın kurduğu düzen sayesinde devam eder. O dünyadaki herbir tikelliği bilir ve istencine uygun olarak, onun varolmaya devam etmesini sağlar. Bu, her yaratılmış varlığın, herhangi bir başka şeyle değil, fakat Tanrı'yla ilişkili olduğu anlamına gelir.

Kendilerine Tanrı tarafından verilmiş varoluşlarında düzenli ve Tanrı'yla ilişkili olan yaratılmış varlıklar bireysellerdir.

Bu, onun etki etmeye ya da etkiye maruz kalmaya yetili olmayan akıl sahibi ikincil varlıklara ilişkin olarak söylemiş olduklarıyla uygunluk gösterir. Onların çevre üzerinde hiçbir etkileri yoktur, çünkü her yaratılmış varlık arasındaki ilişki doğrudan doğruya Tanrı'yladır. Bundan ötürü, onların İbdâ'da ya da "varolanların sürekliliğini koruma'da da hiçbir rolleri yoktur. "Fakat Fârâbî akıl sahibi varlıklar için, onlara uygun küçük bir rol, yani Tanrı'nın düzenin birliğinden çokluğa geçiş düşüncesini açıklama rolünü buldu.

"Varolanların sürekliliğini koruma", "İbdâ" birdir, fakat sürüp giden şeyler birçoktur. Bu, her varolanla Tanrı arasındaki ilişkinin dolaysız, doğrudan olmağı düşüncesiyle çelişki içinde değildir, çünkü gerçek ilişki bu şekildedir, fakat düşüncelerimiz Yunan düşünce tarzına göre dile getirilmekte olduklarından, bizim zihnimizin bunu anlayış tarzı böyle olabilir. Bu açıklama her şeye karşın, yine de Fârâbî'nin her zaman istediği gibi, akılla kavranabilir çerçevede olur.

Fârâbî böylelikle, eski maddeden hiçbir türüme, hiçbir yaratmaya sahip değildir. Evren onun öğretisinde olumsaldır.

⁴² Fârâbî, *Uyûn el-Mesâil*, (El-Mecmu'), s. 67.

KAYNAKÇA

- Mesûdî (245/956), *Et-Tenbih*, Kahire 1259/1938, s. 105-106.
- Emîrî (281/992), *As-sâ'âda ve el-ls'âd*, Wiesbaden 1958, s. 194-195, 2/L.
- İbn an-Nedîm (385/996), *El-Fihrist*, Kahire 13M. 8H., s. 268.
- İbn Said (463/1074), *Tabakât el-Umem*, Beyrut 1922, s. 53, 54.
- Eş-Şehristânî (548/1159), *El-Milel ve el-Nihal*, Kahire 1320, cilt 3, s. 93.
- Eş-Şehristânî (548/1159), *Nihâyet el-İkdâm fî İlml el-Kelâm*, Bağdat, s. 5, 6.
- El-Beyhakî (565/1176), *Tarih Mukâma' el-İslâm*. Şam 1365/1946. s. 30-35.
- Yakût (629/1240), *Mu'cem el-Buldân*, Kahire 1324/1906, cilt 6, s. 322.
- İbn el-Athîr (630/1241), *El-Kâmil*, Beyrut 1386/1966, cilt 8, s. 491.
- El-Kiftî (646/1257), *İhbar el-Hukamâ*, Kahire 1326/1937, s. 190, 237.
- İbn Abî Usaybî'a (668/1279), *'Uyûn el-Enbâ*, Beyrut 1377/1957, cilt 3, s. 223-224.
- İbn Hâlikân (681/1292), *Vefayât el-A'yân*, Kahire 1367/1948. cilt 4, s. 239-243.
- İbn Hâldun (808/1419), *El-Muqaddime*, Kahire, s. 421, 429, 475, 477.
- İbn Tagrî Birdî (874/1485), *En-Nucûm ez-Zâhire fî Mulûk Mısır ve el-Kâhire*, Kahire 1392/1972, cilt 3, s. 304.
- İbn el-İmâd (1089/1700) *Şazarât az-Zâhab fî Ahbâr men Zâhab*, Kahire (1350/1957), cilt 2, s. 350-354.
- Bkz., ayrıca Brockelmann, cilt 1, s. 210.
- Hussâm Ali Mahfuz, *Al-Fârâbî in Arabic References*, Bağdat 1395/1915, Kısım: 1, Kısım: 2.
- Hussâm Ali Mahfuz, *The Works of al-Fârâbî*.
- Dr. Cafe Alâ-Yasin, *La Place d'Al-Fârâbî dans la Philosophie Musulmane*, Paris 1934.
- Revue: El-Mevrid*, Irak, cilt 4, No: 3, s. 165-200.
- Muhsin Cemaladdin, *Al-Fârâbî in the Orientalist Studies*, Bağdat 1395/1975.

Hüseyin Atay, *The Doctrine of Creation in Al-Fârâbî's Sayings*, Bağdat 1925.

De Boer, *History of Islamic Philosophy*, Arapçaya çeviren Ebû Rida, 4. Baskı, 1377/1952, s. 198.

Dieterici, *A Study of the Nine Essays*.

Fârâbî, *Aristotle's Philosophy*, Giriş: Muhsin Mehdi, Beyrut 1961, s. 9-16.

Carra de Vaux, *Encyclopedia of Islam*, cilt 1, s. 407-412.

İBN-İ SİNÂ'NIN FELSEFESİNDE EVRENİN OLUMSALLIĞI

FAWKIA HUSSEIN MAHMOUD *

Çeviren: AHMET CEVİZCİ **

İbn-i Sinâ (M.S. 428/1034), düşünürlerin çoğu tarafından, Yunanlı ustalarına, özellikle Aristoteles'e benzer bir biçimde, evrenin ezeliliğini ileri süren bir filozof olarak değerlendirilir. Bu düşünürler ve araştırmacılar onun sözlerinden bazılarını evrenin ezeliğini kanıtlayan ifadeler olarak sunmuşlardır.

Örneğin:

"Her olumsal varlık, varoluşundan önce bir mümkün varlıktı. Bundan ötürü, ondan önce bir mümkün varlık vardı."¹

"Her olumsal varlıktan önce, varoluş imkânı ve bir özne gelir."²

"Bundan dolayı, yaratılıştaki bir başlangıcı olmaksızın, süresinin zamanda bir başlangıcı olan herhangi bir şey, varoluşundan önce zaman ve maddece öncelenmiş demektir."³

Bu sözler evrendeki şeylerin ezeliğini savlıyor görünebilirler çünkü İslâm düşüncesinde olumsuzluğun ana düşüncesi "saf hiçlikten gelmek"tir; ya da "saf yokluğun yaratılmış varlıklardan önce gelmesi gerektiği" şeklindedir. Bu düşünce her zaman, şeyleri mutlak hiçlikten yaratmak durumunda olan güçlü (kudretli) Tanrı'nın olumlanmasıyla bağlantılıdır.⁴

Ancak böyle sözler, onları geçtikleri bağlamlarda anlamaya çalışmaksızın, yazar tarafından kullanılan terimlerin teknik anlamlarını, incele-

* Dr., El Şems Üniversitesi, Kahire, Mısır.

** Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

¹ İbn-i Sinâ., *İşârât ve Tanbihât* s. 54.

² A.g.y., s. 513.

³ İbn-i Sinâ., *Nejât*, s. 218.

⁴ Fawkiya Hussein Mahmoud, *Al-Guwaynî, Imam al-Haramyen (448-1089) and his Doctrine on the Contingency of the World*, Kahire 1963.

mek istediği problemleri —kı burada varlıktır— açıklamak için onun tarafından uygulanan yöntemi bilneksizin, gördükleri gibi kabul edilmemeli-
lidirler.

Sözleri geçtikleri bağlamlar içinde anlamak olan birinci noktaya gelince; yukarıda zikredilen sözler İbn-i Sînâ tarafından, onun hiçlikten ilk yaradılışına ilişkin açıklaması dolayısıyla değil de, hiçlikten yaradılışından sonra, olumsal varlığa ilişkin açıklaması dolayısıyla söylenmiş olabilir Biz bu sözleri, sanki Tanrı tarafından sürekli yaratılış diye adlandırılan düşünceyi açıklayan “zaman” ve “edim” gibi bazı terimlerin çözütümünün (analizinin) bir dile getirilişi olarak da kabul edebiliriz.

Yazar tarafından kullanılan “teknik terimlere” ilişkin bir inceleme olan ikinci noktayı dikkate aldığımızda, bu inceleme bize bu metinleri değişik bir biçimde anlama fırsatı verebilir. Bu terimlerden töz⁵, ilinek, hiçlik⁶, edim ve diğerleri gibi, bazılar, İbn-i Sînâ’nın yazılarında, diğer öğretilerde, özellikle Yunan felsefi öğretilerinde sahip olduklarından oldukça farklı bir anlama sahiptirler. Bundan ötürü, onların İbn-i Sînâ’nın yazılarındaki anlamlarını takip etmek durumundayız.

Düşünür İbn-i Sînâ tarafından kullanılan yöntemle ilişkin bir inceleme olan üçüncü noktaya gelince, onun eserlerinden bazılarında, özellikle “El-İşârât ve Tanbihât”⁷ ve “Nejât”⁸ adlı iki eserinde, onun temaşasal (contemplative) düşünme biçimini uyguladığını görürüz. “Nejât”ta bile, o Araplar tarafından akıl için bir araç olarak mütalâa edilen, zamanında bilinen “Mantık Bilimi”nden yani “Yunan Mantığı”ndan ödünç alınan terimleri ve zihinsel ayrımları kullandı. Fakat kendisinden önceki tüm müslüman düşünürler gibi⁹, o da, daha önce dile getirilmiş olduğu gibi, bu terimlerin ve zihinsel ayrımların çoğuna, onların Yunan kültüründe sahip olduklarından farklı bir teknik anlam yükledi.

“İşârât”ta şöyle söylemektedir:

“ ‘Bir’ olan İlk Varlık’ın varoluşunu kanıtlama biçimimizin, kendileri de O’nun varoluşunu kanıtlayabilecek olan O’nun yaratması, ya da O’nun

⁵ *Nejât*, Kısım: 2, s. 134, 135.

⁶ *A.g.y.*, Kısım: 2, s. 150.

⁷ *İşârât*, Giriş.

⁸ *Nejât*, Giriş.

⁹ Fawkia Hussein Mahmoud, “Essays on the Originality of the Muslim Thinkers”, *Dar al-Fikr al-Arabî*, Kahire 1976.

edimini temaşa etmeksizin, nasıl yalnızca varlığın kendisinin temasına dayandığına bakınız.” Diğer kitaba, Nejât’a bir bakış, bu kitabın da, kitabın yazarının, İlk Varlık ve yaratılmış varlıkların varoluşunu kanıtlamak için, zihinsel yapımları dikkate almak zorunda kalacak biçimde şekillenmiş olduğu görülebilir. Bu, kitabın önsözünde gözlemlenebilir. O burada, “Felsefi ilkeleri (kökleri) bilmeyi arzulayanlar, benden matematiği ispatlamak için zorunlu olan geometri ve aritmetikle, Tanrısal Bilimlere dek olan diğer bilimleri takdim etmek suretiyle¹⁰, önce mantıksal ilkeleri daha sonra da fiziksel ilkeleri vererek başlamamı istediler.”¹¹ der.

Bundan ötürü, İbn-i Sînâ varolan varlık birimlerini açıklamak için bir temasal inceleme biçimi olan, kendi açıklama yöntemini kullandı. Temasal yol genellikle terimlerin ve tanımların çözümüne (analiz) dayanır.

İki kitapta, İşârât ve Nejât’ta söylenenlere göre, bir Neden tarafından meydana getirilen varlık şöyle serimlenir:

“Tözü bakımından meydana getirilen” ve “varoluşu bakımından meydana getirilen.”¹²

“Bir neden tarafından meydana getirilmiş olan” (el-Malû)’ı sunmanın bu iki yolu, İbni Sînâ’nın incelenen konuyu, ki burada varlıktır, mütalâa etmenin iki yolunu birbirinden ayırmak isteğinde olduğunu gösterir. Bunlardan biri bazı terimlerin entellektüel tanımına, diğeri ise gerçek somut varlığın tasdikine dayanır.

“Töz” entellektüel terimi, tikellerden başlayarak tümellere giden zihinsel soyutlamanın bir sonucu değildir. O dışsal varoluşta gerçek varlık birimlerine sahip olan bir tümel kavram değildir. O, yalnızca gerçek varlığın zihinsel bir kısmıdır, diğer kısım ise “ilmek”tir.

“Töz” ve “ilinek” iki terimdir. Bunlardan her biri Yunan kültüründe özel bir anlama sahiptir. “İlinek” değişmekte olduğundan, temel kısım “töz”dü. “Töz” salt zihinsel olan gerçek varlığı temsil etti. Onun “ilinek” olmaksızın, kendi başına varlığı vardı.¹³

¹⁰ Nejât, s. 3.

¹¹ A.g.y., s. 2.

¹² İşârât, s. 221.

¹³ Lalande, *Vocabulaire technique de Philosophie*.

Kendi düşünme tarzına sahip bir filozof olarak, İbn-i Sînâ “töz” sözcüğüne başka bir anlam verdi. Onun için “töz” her zaman bir zihinsel kısımdı, ancak gerçek dışsal varlıkta entellektüel olarak desteklenen ayrı-
mın temel kısmı değildi. “İlinek” temel kısım haline geldi, o görülen ve dokunulan kısımdı.

Varlığa ilişkin ayrım, bölme salt zihinsel olduğundan, İbn-i Sînâ bu iki kısmın ayrılmaz olduklarını düşündü.¹⁴ Tözün, Yunan felsefesinde, özellikle Aristoteles’in felsefesinde kabul edildiği gibi, “bir Neden tarafın-
dan meydana getirilmiş olan”ın teşekkülünde hiçbir rolü yoktu. İbn-i Sînâ bu hususta, “Tözsel neden bir varlık etmeni değildir.”¹⁵ ve “bir ne-
den tarafından meydana getirilmiş olan’a ilişkin entellektüel kavram ile onun varlığı arasında bir fark vardır.”¹⁶ demektedir.

İbn-i Sînâ’nın problemle ilgili en önemli değişlerinden biri, onun meydana getirilmiş gerçek varlık tipi hakkında söyledikleridir. Bu konu-
da, o “Varlıkta, (somut) varoluştan önce gelen hiçbir varlık yoktur.”¹⁷ demiştir.

Bu sözler, İbn-i Sînâ’nın öğretisinde gerçek varlıktan önce hiçliğin geldiğini göstermektedir, çünkü o varoluştan önce, hiçbir varlık bulunma-
dığını söylemiştir. Burada o İlk Neden tarafından meydana getirilmiş bir varlığın ilk yaradılışından söz etmekteydi. O yokluktan gelmelidir. Bu ise saf hiçlikten gelmek durumunda olan yaratılmış varlığa ilişkin İslâmî düşüncenin gerektirdiği koşulları yerine getirmeye yeterlidir.

İncelemesinin başlangıcına saf yokluktan yaratma şeklindeki bu ilke-
yi, yani meydana getirilmiş varlığı koyduktan sonra, İbn-i Sînâ bu “bir Neden tarafından meydana getirilmiş” varlığın farklı hallerden geçen bir varlık olarak incelenebileceğini gösterdi. Onun dikkatini “Edim” ve “Za-
man” şeklindeki iki madde, şık çekti. Bu iki madde bir Neden tarafından meydana getirilmiş herhangi bir varlıkla ilgiliydi.

“Edim”e gelince, İbn-i Sînâ bu sözcüğü her edimin bir değişmeye neden olması gerektiğini göstermek amacıyla çözümlledi. Bu değişme hiçlikten yaratılan ve “bir Neden tarafından meydana getirilmiş varlık”ta, “Edim”den önce olanla, ondan sonra ortaya çıkanın karşılaştırılmasıyla

¹⁴ *Eş-Şifâ*, Kısım: El-İlâhiyat, s. 72-79.

¹⁵ *İşârât*, s. 442, 461, 477.

¹⁶ *A.g.y.*, s. 443.

¹⁷ *A.g.y.*, s. 462, 485.

saptanır. Bu karşılaştırma yaratılmış dünyada bulunan farklı haller ya da özellikler arasındaki bir karşılaştırmadır. Herbiri bir sonrakinden öncedir. Bir sonraki ise geçmiş olandan sonra gelir. Bu birbirini takip eden, birbirine tâbi varlıklardan söz etme, onun Tanrı tarafından ilk yaratılışında, meydana getirilmiş varlıktan önce gelmesi gereken saf yoklukla ilgili değildir. İbn-i Sînâ “Edim teriminin anlamı varlık ve yokluktur; edimi karakterize eden şey budur.”¹⁸ demektedir. Bu bir Neden tarafından meydana getirilmiş olanın değişkenliği anlamına gelmez. O yaratılmış olanın, bir özelliğin, başka bir özelliğin varlığı için ortadan kalkması olan değişmeler yoluyla gelişmesi, daha iyi bir hale gelmesi gerektiği anlamına gelir.¹⁹ İbn-i Sînâ'nın bu sözlerinden, yokluktan sonra ortaya çıkanın, varlığının gerçekleşmesi aşamasına henüz ulaşmadan mantıksal olarak zihinsel bir varlığa sahip olabileceğini de anlayabiliriz. Onun tarafından tanımlandığı biçimiyle, olumsal varlık işte budur: “Olumsal olan ya da yokluktan sonra ortaya çıkan, bir daha önceki varlığa sahiptir, ancak onun kendisi bu varlık içinde var değildi.”²⁰

O yine şöyle diyor: “O, daha sonraki varlıkla birlikte olmayan bir daha önceki varlığın önceliğidir.”²¹

Bu ikisi son derece ilginç, dikkate değer tanımlardır, çünkü yanlış bir biçimde anlaşılabilirlerdir. Birçok araştırmacı, olumsal varlığın, Aristoteles'in maddesi gibi, daha önceden varolan maddeden yapıldığını düşünmüştür. Fakat İbn-i Sînâ meydana getirilmiş ya da yaratılmış varlıktan önce gelen herhangi bir varlığı açıkça yadsıdı. Bundan dolayı, bu iki tanım ilk yaratılmış varlığa değil de, onda özellik değişikliği olarak ortaya çıkana işaret eder, ki bu Yunanca sözcüklerle ifade edilmiş olan gerçeklikleri incelemekten hoşlananlar için uygun olan bir mantıksal zihinsel yöntemle ele alınır.

İbn-i Sînâ hiçliği ya da saf yokluğu garanti etmek için, bir şeyin daha önceki zihinsel varlığına ilişkin olarak, “kendisinde o şeyin bulunmadığı” ya da “daha sonraki varlıkla birlikte bulunmayan” bir şey demeye özen göstermekteydi.

¹⁸ A.g.y., s. 491.

¹⁹ A.g.y., s. 492.

²⁰ A.g.y., s. 499.

²¹ A.g.y., s. 500.

Böylelikle, olumsal varlık daha önceki bir gerçek varlıktan değil fakat gerçek hiçliktendir. Bu yaratılmış varlıklara ilişkin bir İslamî düşüncedir.

“Edim” sözcüğünün çözütümü, onun ilk yaradılışından sonraki varlıkla ilgilidir. O bazı gerçeklikleri bilmede söz konusu olan bir zihinsel ifadeyi temsil eder.

Diğer madde olan “zaman” kendisinin hareketler sayesinde bilindiğini göstermek için çözütümlenmiştir. İbn-i Sînâ bir başka şey tarafından meydana getirilen varlığın her zaman o varlık dolayısıyla varolduğunun kabul edilmesi gerektiğini söylüyordu. O belli bir süre sonunda meydana gelmelidir.²² Bu meydana gelmenin içerdiği değişme bir harekettir. Böylelikle, zaman yaratılmış varlıklarla birliktedir, onlara dayanır. O, yani oluşum da, hiçlikten gelen diğer varlıklar gibi, olumsaldır.

Hiçlik ya da yokluk bir edim kaynağı (actor) tarafından meydana getirilmez. O, bir neden etkisi ile meydana getirilmiş varlığın, ilk yaradılıştan sonra, yok olmasından dolayı söz konusu olur.²³ Bu hiçliğin bir türüdür. Diğeri ise varlığın yaradılışından öncedir.

Zaman yaratılmış varlıklara dayanır, onlar eşliğinde varlık kazanır, çünkü yaratılmış varlıklardan önce saf hiçlik gelir. İbn-i Sînâ “o bir nicelettir, onun kısımları birbirlerinden önce ve sonradır. Öncelik ve sonralık birbirleriyle hiçbir zaman karşılaşmaz”²⁴ demiştir.

Olumsal varlıkta varlık ve yokluktan söz ederken, İbn-i Sînâ “İm-kân” düşüncesini açıkladı; “Meydana gelenden önce gizil varlık, yani im-kân gelir”²⁵ ve “Mümkün şeyler her zaman onlara varlık verecek bir edim kaynağına (actor) ihtiyaç duyarlar.”²⁶ Bu edim kaynağı töz değildir. İbn-i Sînâ’nın başlangıçta kendisine ilişkin olarak söylediği gibi, o meydana getirilmiş varlıklara herhangi bir varlık vermez, çünkü, gerçek, yaratılmış varlığın yalnızca zihinsel bir bölümüdür. Bu, İbn-i Sînâ’yı meydana getirilmiş varlığın temel entellektüel kısmıyla, “Töz”le, dünyadaki kendi varoluşunda, bir gerçek dışsal varlığın varoluşunun tasdiki olan “Kimlik” (al-Huviya) arasında bir ayrıma götürdü.²⁷

²² A.g.y., s. 491.

²³ A.g.y., s. 492.

²⁴ A.g.y., s. 505.

²⁵ A.g.y., s. 507.

²⁶ A.g.y., s. 507-512.

²⁷ A.g.y., s. 480.

Bir kez daha söylersek; İbn-i Sînâ biri entellektüel ve kavramsal, diğeri ise bir gerçek tümevarımsal yol olmak üzere, varlıkları mütâlaa etmenin iki yolundan söz etmiştir.

Bu ayrım insanların, İslâmî düşüncenin gerektirdiği koşulları yerine getiren yeni anlamlar kazansalar bile, Yunan entellektüel bölme ve alt-bölmelerinin, hiçlikten Tanrı tarafından yaratılan dışsal gerçekliğin anlaşılması için zorunlu olmadıklarını hatırla tutmalarını sağlamak içindi.

Bununla birlikte, İbn-i Sînâ, onları felsefeyi seven, felsefeye meraklı çağdaşları için daha sarıh hale getirmek amacıyla farklı sözcükler ve Yunan zihinsel bölmelerinden söz etmeye her zaman özen gösterdi. O, aynı zamanda, bu sözcükleri ve bölmeleri, İslâmî ilkelere dayanan kendi felsefi düşüncelerini ifade edecekleri bir biçimde kullanmak hususunda dikkatliydi.

İbn-i Sînâ'nın "Edim" ve "Zaman"ı çözümledikten sonra, onlarla bağlantılı bir düşünceden söz ettiği gözlemlenebilir. Bir başka deyişle, İbni Sînâ tarafından çözümlenen "Edim" ve "Zaman" gibi iki maddeyle bağlantılı olan çok önemli bir düşünce vardır. Bu "sürekli yaradılış" düşüncesidir. İbn-i Sînâ bu konuda, "Varlığın 'zaman içinde' yenilenmesi yaratılmış varlıklar için bir varlık sürekliliğidir. Bu süreklilik Tanrı'nın varlıkları sürekli varlıkta tutma gücünü ve istencini temsil eder." demiştir.

Fiziksel varlık birimlerine ilişkin incelemesinde yaratılmış varlıklardan söz ederken²⁸, İbn-i Sînâ "meydana getirilmiş olan"ın bir İlk Neden yani Tanrı tarafından varlık durumunda tutulmak ihtiyacında olduğunda ısrar ederek, bu sürekliliği açıkladı. Ve "Birçok kişi, eğer Tanrı (Şanı yüce olan) için yoklukta olmak olanaklı olsaydı, bir neden tarafından meydana getirilmiş varlıklar bir kez yaratılınca, ona bir ihtiyaç duymazlardı, diye düşünür."²⁹ dedi.

O, "Varlık bir kez yaratılınca, yani onda yokluktan sonra, varlık meydana gelince, o varlığını yenilemek için bir 'Edim Kaynağı'na ihtiyaç duyar."³⁰ diyerek, bunun yanlış bir düşünce olduğunu gösterdi.

İbn-i Sînâ bu sözlerle, hiçlikten ilk yaradılışından sonra, "bir neden tarafından meydana getirilmiş olan"da varlık ve yokluk bulunduğunu söylemek istemekteydi.

²⁸ A.g.y., s. 486.

²⁹ A.g.y.

³⁰ A.g.y.

Bu varlık ve yokluk türü onun hiçlikten ilk yaratılışıyla ilgili değildir. O yalnızca onun yaratılmış varlığının sürekli varlıkta olmağıyla ilgilidir.

O bu açıklaması aracılığıyla, açıkça “Bir neden tarafından meydana getirilmiş varlık hiçlikten çıkartılmaya ihtiyaç duyar. O, aynı zamanda, hiçlikten ilk yaratılışından sonra varlıkta tutulmaya ihtiyaç duyar.”³¹ dedi. Her iki edim de bir İlk Edim Kaynağı tarafından, yani Tanrı’nın Edimiyle ortaya konmalıdır.

Bu düşüncüyü daha sarıh kılmak için İbn-i Sînâ “Bir Başkası dolayısıyla varolan her varlık, yalnız kaldığı zaman, ortadan kalkar ya da yokluğa düşer, çünkü onun varlığı bir başkasından gelmektedir”³² der.

İbn-i Sînâ’nın biri varlıkların yaratılışından önce, diğeri de sonra olmak üzere, iki tür hiçlikten söz ettiğini söyleyebilir miyiz?

Hayır... Tanrı tarafından saf hiçlikten ilk yaratılıştan sonra, “varlık” ve “yokluk” yalnızca zihinsel olarak tasarlanırlar. Onlar, yaratılmış varlığın sürekliliği düşüncesini açıklamak için “Edim” ve “Zaman” terimlerinin çözülmü aracılığıyla anlaşılabilirler, çünkü yaratılmış varlık bütünüyle dolu, yani “mala”dır. Onda hiçbir “khalâ” ya da “hiçlik” yoktur. Yaratılmış dünyadaki hiçliğin onda bulunduğu zihinsel olarak tasarlanır.

Aşağıdaki örnek İbn-i Sînâ’nın dünyada bulunduğu farzedilen doluluğa ilişkin düşüncesini açıklar. O şöyle der: “Bazen yokluk, örneğin bulutun teşkilinde olduğu gibi, görülmez.”³³ Görülmeyen, gerçek yokluk anlamına gelmez; O Tanrı’nın varolanları kendi istencine uygun olarak varlıkta tutmak bakımından Güc’ünü anlamak için, yalnızca zihinsel olarak tasarlanır.

Tanrı’nın Edimi İbn-i Sînâ’nın sözcük dağarında “İbda” olarak adlandırılır.³⁴ Bu terim “Yaratılış” anlamına gelir.³⁵

³¹ A.g.y.

³² A.g.y., s. 578.

³³ A.g.y., s. 524.

³⁴ A.g.y.

³⁵ Ankara, Eylül 1985’deki aynı sempozyuma aynı yazar tarafından sunulmuş olan diğer bildiriye bakınız. Fârâbî’yle birlikte “varolanların sürekliliğini koruma” anlamına sahip olan “İbda”, İbn-i Sînâ’da “yaratılış” anlamına gelir. Bu, Fârâbî’nin terimi kullanan biçiminden oldukça farklıdır. İbn-i Sînâ onu dildeki anlamı içinde kullanmıştır.

“İbda” edimde bulunmada en yüksek düzeydir, yani Tanrı'nın, her zaman bilgisiyle gerçekleşen Edimidir. Edim Kaynağı birdir.³⁶ Yalnızca O ezeli Varlık'tır.³⁷ İbn-i Sînâ'nın maddenin ya da evrenin ezeliyeti düşüncesine götüren “türüm (emanation)” düşüncesini açıkça yadsımasının nedeni budur. Evrendeki herşey Tanrı'nın İstencine uygun olarak hiçlikten yapılır.³⁸ İbn-i Sînâ, görmüş olduğumuz gibi, “Bir Neden tarafından meydana getirilmiş olan”ı mütalâa etmenin biri entellektüel, diğeri gerçek olan iki yolunu kullandı.³⁹ Hangi yol varolanların olumsuzluğunu kanıtlamada onun için daha yararlıydı! Birincisi mi yoksa ikincisi mi?

“Fizik”teki ilk makalenin başlangıcında,⁴⁰ onun “bir Neden tarafından meydana getirilmiş olan”ı, bir gerçek dışsal varoluşa sahip bir şey olarak mütalâa ettiği oldukça sarıh bir biçimde görülebilir. O “Fiziğin konusu, değişme içindeki gerçek varlıklar olarak, cisimlerdir.”⁴¹ demektedir. Fakat fizikçi tarafından kabul edilmesi gereken ilkelerden söz ettiği zaman, o “bir Neden tarafından meydana getirilmiş olan”ı mütalâa etmenin iki yolunu da takip etti. O gerçek varlıktan ve gerçek dışsal varlığa ilişkin entellektüel bölmelerden, ayrımlardan söz etti.

Varolanları mütalâa etmeye ilişkin son derece dikkate değer paragraflardan biri şöyledir: “Formlarla ilinek arasında bir fark vardır. Formlar, farz edildiği gibi, şekil almamış bir maddede ortaya çıkar, ilinekler ise madde ve formdan oluşan bir varlığa sahip bir doğal cisimde meydana çıkarlar. İlinekler tabiat itibarıyla maddeden sonradır, formlar ise nedensellik gereği maddeden öncedir. Madde ve form tabiat itibarıyla ve nedensellik gereği ilinekten öncedir.”⁴²

İbn-i Sînâ “madde ve form”dan ve “ilinek”ten söz etti. İlinek gerçek dışsal yolu temsil eder çünkü o görülür ve kendisine dokunulabilir. Madde ve form ise entellektüel yolu temsil eder. Entellektüel bölmelerden her biri Yunan kültüründe sahip olduğundan farklı bir anlama sahiptir. Madde yer ya da mekân, ve “form” da varlık hali ya da tarzı anlamına gelir.

³⁶ *İşârât*, s. 548.

³⁷ *A.g.y.*, s. 561.

³⁸ *A.g.y.*

³⁹ Bu makalenin başlangıcına bakınız.

⁴⁰ *Nejât*, s. 98.

⁴¹ *A.g.y.*, s. 98, 134.

⁴² *A.g.y.*, s. 42.

İbn-i Sînâ fizik için “ayrı ilkenin (varlıklardan ayrı ilke)”, yalnızca fiziksel varlığın değil fakat aynı zamanda onun, “daha önce dile getirilen”⁴³ iki ilkesinin, madde ve formun bir sebebi ya da bir nedeni olduğu hususunda bir kez daha güvence verdi.

Bu iki kısım, daha önce dile getirilmiş olduğu gibi, birbirlerinden ayrılmazdırlar. Böylece İbn-i Sînâ “bir Neden tarafından meydana getirilmiş olan”ın dışsal gerçekliğine inandı, çünkü iki kısım ayrılmaz olduğundan, gerçek varlık her zaman yekpâre şekli içindedir.⁴⁴

Evrenin olumsuzluğu için son derece dikkate değer bir başka açıklama da, İbn-i Sînâ’nın, ona ilişkin olarak açıkça iki yokluk türü vardır dediği, yoklukla ilgili sözleridir. Biri şeylerin (nesnelerin) hareketsizliğidir; bu hiçbir türü entellektüel olan bir varlık tarzı olabilir, çünkü yokluk olan, saf yokluk şeklindeki bir varlık değildir.⁴⁵

İbn-i Sînâ ilk yaradılıştan sonraki nedenin bir tikel neden, ondan öncekinin ise bir İlk Neden olduğunu söyleyerek incelemesini tamamladı.⁴⁶

Böylelikle, İbn-i Sînâ, varlığı anlamanın yabancı kökenli yolunu (usûl) temsil eden entellektüel bölme (ayrım) ve alt bölmelerini de içerecek şekilde, “bir Neden tarafından meydana getirilmiş olan” mütâlâa etmenin iki yolunu, her bir akla hiç de yabancı gelmeyen hiçlikten gelmek anlamını koruyarak, ele almayı biliyordu. Evrenin olumsuzluğu onun Edim ve Zaman terimlerinin çözütümü boyunca söylemiş olduklarının bir sonucudur.

Fakat evrenin olumsuzluğuna ilişkin olarak daha fazla emin olmak ve İbn-i Sînâ’nın varlık hakkında, herhangi bir zihinsel yapımdan bağımsız olarak, nasıl düşündüğünü daha sarıh bir biçimde görmek için, onun tarafından mantıksal bir biçimde yazılmamış bir yapıta başvurulabilir. Bu yapıt, İbn-i Sînâ’nın öğretilerinde varlık düşüncesine ilişkin en açık ve kısa yapıtlardan biri olan “Ar-Risâle al-Arşîyya”dır. O bu denemenin başlangıcında üç ilkeyi ele alacağını söyler: Birincisi⁴⁷ Zorunlu (Zarurî) Varlık’m

⁴³ A.g.y.

⁴⁴ A.g.y., s. 101.

⁴⁵ A.g.y., s. 107.

⁴⁶ A.g.y., s. 211.

⁴⁷ İbn-i Sînâ, Ar-Risâle al-Arşîyya, s. 2.

varoluşunu, ikincisi⁴⁸ O'nun bir olduğunu kanıtlamaktır. Üçüncüsü⁴⁹ ise O'nun herhangi bir neden tarafından meydana getirilmekliğini yadsımaştır.

Bu üç ilke İbn-i Sînâ'ya İlk Varlık ve diğer varlıklara ilişkin olarak söylenmesi gereken her şeyi daha açık kulma fırsatı vermiştir.⁵⁰

İlk Varlık söz konusu olduğunda, İbn-i Sînâ O'nun yüklemelerinin yedisinden, O'nun bilgisinden⁵¹, O'nun yaşamından,⁵² O'nun istencinden⁵³, O'nun gücünden⁵⁴, O'nun iştikte,⁵⁵ görmekte⁵⁶ ve konuşmakta⁵⁷ olduğundan söz etti. Bundan başka O'nun edimlerini⁵⁸ ve dünyadaki önbelirlenmişliğide (önceden belirlenmiş yazgı)⁵⁹ kaleme aldı.

Diğer varlıklara gelince, yani evrene ilişkin "Tanrı vardır, ve O'ndan başka hiçbir şey yoktur. ..." ⁶⁰ demek ve daha sonra da şunları eklemektedir: "Bu gerçek bilindi miydi, buradan O'ndan başka her şeyin O'nun bir Edimi olduğunu ve, daha öncesinde hiçlik (burada yaradılıştan sonraki hiçliği kastetmemektedir) ve zamanın (çünkü zaman harekete görelidir, hareketin bir sonucudur) bulunması koşulu olmaksızın, O'nun tarafından varlığa getirildiği sonucu çıkar (çünkü, o, kendisi için Tanrı tarafından varlığa getirilmelidir). O (Zaman) onlar tarafından varlığa getirilir. Gerçekten de, ondan (Tanrı'nın dışındaki herşeyden) önce kendisi için (kendi varlığı açısından) hiçlik ya da yokluk gelmelidir, çünkü her şey ortadan kalkmakta ve kendinde hiçlik ya da yokluk haline gelmektedir. Fakat onun varlığı (şanı yüce olan) Tanrı'dandır. Kendisi için olan (yokluk) bir başkasından varlığa gelenden önce gelir. Böylece, (şanı yüce

⁴⁸ A.g.y., s. 3.

⁴⁹ A.g.y., s. 3-7.

⁵⁰ A.g.y., s. 7.

⁵¹ A.g.y., s. 8.

⁵² A.g.y., s. 9.

⁵³ A.g.y., s. 10.

⁵⁴ A.g.y., s. 11.

⁵⁵ A.g.y.

⁵⁶ A.g.y., s. 12.

⁵⁷ A.g.y.

⁵⁸ A.g.y., s. 15.

⁵⁹ A.g.y., s. 16.

⁶⁰ A.g.y., s. 13.

olan) Tanrı'nın dışındaki herşeyden önce kendisi için hiçlik ya da yokluk gelmelidir.”⁶¹

Bu çok önemli bir metindir; hiçliğin iki türüne çok sarıh bir dikkat çekmeyi içerir. Bunlardan biri, yalnızca yaradılıştan sonra söz konusu olabilen hareketlerle bağlantılıdır, diğeri ise yaratılmış varlıktan önce olmalıdır.

İkinci türden hiçlik evrenin olumsuzluğu düşüncesiyle ilgili olan hiçliktir.

Birincisi Tanrı'nın dışında kalan varlıklarda, onların hiçlikten yaradılıştan sonra görülen hiçliği açıklar. Bu aynı zamanda “imkân” düşüncesiyle de ilgilidir. İbn-i Sînâ aynı “risale”de mümkün varlıklara ilişkin olarak, “Varlığa gelmesi, onu varoluş imkânından bağımsız kalmaz”⁶² demektedir.

Bundan ötürü, İbn-i Sînâ bu tür hiçlikle, Tanrı dışında kalan varlıklarda bu iki kavramın birbirine tâbiliğinden dolayı, yaratılmış varlıklardaki varlık ve yokluğu kastetti. O, aynı zamanda, Başkası dolayısıyla olan varlıkla her zaman entelektüel olarak bağlantılı olması gereken “İmkân”a ilişkin zihinsel kavramı kastetmekteydi.

Mantıksal bir yoldan kurulmayan yapıtlarının birinde onun söylediği budur. İbn-i Sînâ değişmenin bir açıklaması ile ilgili olarak şu sözleri söyler: “Cisim, eğer hareket ediyorsa, hareketi kendi başına bir hareket olmalıdır. Hareket etmek bir şeydir, hareket ettirilmek bir başka şey.”⁶³

O, ayrıca, “Bu edimin bir edim kaynağı ve kabulü olduğu anlamına gelir. Bundan dolayı, iki farklı ilişki vardır. Bu her şeyde (herkesi kastetmektedir) gözlemlenir.”⁶⁴ demektedir.

İbn-i Sînâ aynı zamanda, kabulün nedeninin ya da kabüle yol açan etmenin olumsuzlanması değişmenin imkânsızlığına götürdüğü için, farklı zihinsel etmenler ya da nedenler bulunması gerektiğini ekledi. Değişme bir niteliğin yok olması ve diğerinin varlığı anlamına gelir. Bundan dolayı, o yok olma ve varlığa gizil olarak sahiptir. Bu İlk Varlık için kabul edilebilir bir şey değildir. Onlar “bir neden tarafından meydana getirilmiş olan” içindirler.

Böylece, İbn-i Sînâ evrenin olumsuzluğunu her zaman ileri sürmekteydi.

⁶¹ A.g.y., s. 14.

⁶² A.g.y., s. 2.

⁶³ A.g.y., s. 6.

⁶⁴ A.g.y.

FÂRÂBÎ'DE İNİŞ VE YÜKSELİŞ: İKİYE AYRILAN BİR BAĞLANTI ZİNCİRİ

YVES MARQUET*

Çeviren: KENAN GÜRSOY**

Aşağı yukarı çağdaş olan Fârâbî ve İhvanü's-Safâ açıkça aynı kaynaklara sahiptirler ve öğretileri arasındaki farklılıklar, orijinalitelerini su yüzüne çıkartır. Özellikle, Fârâbî'nin sistemini ayıran, Plotinus'a dayanan, Yeniefâtuncu prosesyan yolunun ikiye bölünmüş (dédoublé) olmasıdır. İnış için bir zincir (filière), yükseliş için ise bir diğeri mevcuttur.

Allah'tan itibaren, birbirlerinden sudûr eden (émanés) on akıl (intellect) dan ilk dokuzu "ikincil sebepler" (causes secondes) ve onuncusu ise "Faal Akıl" dır. "İkincil Sebepler" den her biri, Allah'ı taakkul ederken (intelligéant) kendine ait olan bağımlı (subordonné) akı (intellect) meydana getirmiş, fakat kendi kendisini taakkul ederken de (intelligéant elle-même), bir ruh (une âme) vücûda getirmiştir ki, bu da, sırası geldiğinde bir felek (ciel) (veya bir göksel küre) oluşturmuştur. İlk iki, "ikincil sebep" ten, bu şekilde sırasıyla, birinci felek (dış küre) ve sâbit yıldızlar feleği ve diğer yedi felek (gezegenlerin felekleri: Satürn, Mars, Jüpiter, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay) çıkmıştır. Dokuz felek, iniş merdivenini (échelle) oluşturur. ("merdiven" diyorum, çünkü, her felek ruhu dolayısıyla, kendisinden çıktığı ve hareket çizgisini kendisinden aldığı ikincil sebebe bağlı kalmaktadır). On akıla gelince, dokuz "ikincil sebep" (kendi altlarında olanlarla ilgilenmeksizin) ve Faal Akıl (aşağıda yalnızca insan ruhları ile meşgul olarak yükselişin hâlâtı (şayet, Kur'ân'daki (Kur'ân III, 103) *hablu'l Lahîfadesinin* buna ilham ettiği bu terimi kullanmama izin verilirse) durumundadır.

Akılların, yegâne mükemmel olmayan tarafları tözlerini kendisinden dolayı kazandıkları varlık ya da varlıklara bağlı (subordonne) olmaları ve onları kendi özlery ile aynı zamanda taakkul etmek mecburiyetinden doğan bir çokluk hâlini barındırmalarıdır. Buna mukabil, onları belirginleştiri-

* Profesör, Paris, Fransa

** Profesör Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi.

ren mükemmellik içindeki değişmezlikleri ve dolayısıyla hareketsizlikleri, (aynı zamanda da) aksiyonlarını engelleyecek aykırı hiçbir şeye sahip olmamaları ve bir diğer varoluş (existence) meydana getirmeleri için kendi özləri dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymamaları keyfiyetidir.

Şimdi feleklere ve ruhlara geçelim. İlk mükemmellik kriteri şudur: Ezelden beri, bu ruhların herbiri, akledilebilirleri (les intelligibles) yâni, Allah'ı ("Evvel'i"), kendi özünü ve "tözünü kendisine borçlu olduğu ikinci sebeplerin özünü", taakkul etmektedir. Buna mukabil, onlar, madde içine katılmış (incorporées) "şeyler" i taakkul etmek için fazla yüksek bir makamda bulunmaktadır. Duyum ve hayâl yetileri değil, sadece akli (intellectuelle) yetileri vardır, (Siyasetü'l-Medeniyye, s. 33-41).¹

Şimdi (bakalım) bunlar nasıl göksel cisimleri (corps célestes) oluşturacaklardır? Bu dokuz ruhtan herbiri, bir madde içerisine değil, fakat bir dayantı (substrat) (veya sūje, mevdû) içerisine girmişlerdir; ve kendileri sûretlere (formes) benziyor olsalar dahi, göksel cisimlerde madde ve sûretin eksiklikleri (imperfection) yoktur. *Ârâ Ehl el-Medîne el-Fâdila* adlı eserde, Fârâbî, göksel cisimlerin dayantılarının (les substrats) "sûretlerini (leurs formes) taakkul etmekten özləri itibâriyle de akıllar olmaktan alıkoymadığını" yazmaktadır (s. 70). Bundan şu sonuç çıkartılabilir ki, bu, felekler hâlinde cisimleşmiş ruhlar, veya yetiler (facultés) veya akıllar, suretleriyle (avec leurs formes), ya da bilhassa bu sûretlere benzer "şeyler" le karışmaktadırlar. Öte yandan, bu ruhlardan birine ait dayantı kendisinden başka herhangi bir şeye ait olamaz, (işte) bu (da) bu dayantıyı (substrat) yeryüzü maddesinden ayıran (özellik) tir. Bu, şunugerekli kular ki, göksel cisimlerin zıddı olamaz ve (onlar) bir üçüncü mükemmellik kriteri oluşturlar.²

Bununla beraber, Fârâbî, göksel cisimlerin, "eksikliğin" (imperfection) "İlk sırasında", yâni eksik varlıkların en yüksek sırasında olduğunu

¹ Şu kısaltmaları kullanmaktayım: Politique (Siyâsa Madanniye, Beyrut, 1964) için: Pol. (Siyasetü'l-Medeniyye), Opinions des habitants de la cité vertueuse (Beyrut, 1968) için Opi. (Ârâ')

² Opinions (Ârâ').... adlı eserde Fârâbî şu açıklığı getirmektedir (s. 75): Göksel cisimlerin özünde zıtlık yoktur, fakat (zaman zaman onların kendi aralarında ve ayaltı cisimlerle aralarında vardır. Öte yandan o, ayaltı cisimleriyle, göksel cisimler arasında bir benzerlik bulunmakta olduğunu, zira bu sonuncuların dayantılarının maddeye benzediğini ve onlara "töz" lerini veren "şeyler" in "sûretleri andırır olduğunu" söylemektedir (s. 69). Çoğu zaman, Siyasetü'l-Medeniyye adlı eserinde yaptığına zıt olarak, daha sonra "sûret" kelimesini kullanmaktadır.

beyan ediyor, (Ârâ', s. 53-4). Bunu yukarıda söylenenlerle nasıl bağdaştırabiliriz? Açıklamaktadır ki, (Ârâ', s. 54) göksel cisimlerin tözünün iki hâli vardır: (Birincisi) (daha) ezelden beri o, varoluşunun (existence) büyük bir kısmını, en asil tarafını, tam olarak almıştır; bu bakış açısından, o, nihâi (dernière) mükemmelliği içerisinde, yâni değişmez (imuable) bir hâldedir. Hattâ sürekli (perpétuel) ve kesintisiz (ininterrompu) göksel hareketler bile bu nihâi mükemmellikten ileri gelmektedir. Buna karşılık, onun varoluşunun küçük bir parçası kalmaktadır ki, bu, ona birdenbire verilememiştir ve kendisinde tedrici olarak ve zaman içerisinde belirme durumundadır. Ve bu açıdan o, sadece ilk mükemmelliği içerisinde. İşte, kendinde eksik olan bu küçücük varoluş parçasını elde etmeye çalışmak için, o, hiç durmaksızın hareket etmek mecburiyetindedir.

Bu şu demektir ki, nihâi mükemmelliğe bütün hâlinde erişmek için, feleklerin ruhları, bin yıllar boyunca yeryüzünde, Allah tarafından istenmiş maddî yaratılışı gerçekleştirmek mecburiyetindedirler. "Göksel cisim ve onun parçaları (gökler), onu (bu yaratılışı) gerçekleştirecek olan etken (agent) ve dış motor" dur. Bu, göklerin yapısını şartlandırır. Zirâ, bir taraftan ayaltı (sublunaire) varlıklarına varoluş vermek, diğer taraftan da kendi sürekliliklerini sağlamak için onlar, tözlerinin dışında "şeylere" muhtaçtırlar: bunlar, önce nicelik, sonra nitelik, sonunda da mekân (lieu) gibi kategorilerdir (makulât), (Ârâ', s. 55). Gerçekten de, göksel cisimle ilk eylemi (action), kendi boyutlarını, "şekillerini" (figures) [bilhassa burada sûretten, (formes) bahsetmemek gerekir] ve başka değişmeyecek biçimde neyi ihtiva ediyorlarsa onu elde etmek olmuştur. Bu şekilde onlar, farklı yetileri olan pek çok parçaya bölünürler. İkinci eylemlerine gelince, bu onların hareketidir (mouvement). Kendilerinde ve kendilerinin dışında onlara engel teşkil edecek hiçbir aykırı şeye sahip olmadıklarına göre, onların sürekli (perpétuel) bir hareketleri vardır. İlk feleğin tek bir yetisi (faculté) vardır ve onun tek işlevi (fonction) kendi hareketi içerisinde diğer felekleri sürüklemektedir. Kendilerine has farklı yetilerine sahip olan diğer feleklerin her birinin ise, yine kendilerine has hareketleri vardır.

İşte dokuz felek bu şekilde oluştuğuna göre, bunlar şimdi, yeryüzü varlıklarının nasıl varoluşa getireceklerdir ki, bu sonuncular, "eksikliğin" (l'imperfection) zirvesinde bulunmaktadır?

İlk işlem (opération) şudur: Dokuz felek kendilerinde ortak olan yetileri vasıtasıyla, eylemlerini ilk maddeyi meydana getirmek için bitiştirirler (conjuguer). Daha sonra, birincisine bağlı olan sekiz felekten her biri-

si kendi hareketi ve yıldızlarının (sabitlerin feleği söz konusu ediliyor) ya da, gezegenin hareketi vasıtasıyla özel eylemini icrâ edecektir.

İkinci işlemde (opération) ise, “dört unsur zıtları vasıtasıyla varoluşa getirilmişlerdir.” Sıcak, soğuk, kuru, yaş (her unsurda ikişer ikişer birbirlerine bağlanmış olarak).

O halde bunlar, maddeye, gezegenlerin gökyüzüne gönderdiği fizik yetiler tarafından verilmiş ilk sûretlerdir (Fârâbî daha ziyâde varlık tarzları diyecektir, zirâ o, Aristoteles’den ayrı olarak “sûret” (forme) kelimesini teşekküle (conformation) ayırmaktadır).

Üçüncü işleme gelince, dört unsur kendi aralarında düzenlemeler yaparak başka zıt varoluşlar (şunu da bilelim ki, bu düzenlemenin sonucu olan her cismin içerisinde bu dört unsurun belirli bir oranı girmektedir) dolayısıyla başka sûretlermeydana getirmektedirler.

Bu çeşit işlemler, daha sonra da takib edecektir.

Fârâbî, madde ve sûretin, tabiatı oluşturduğunu belirtmekte (Ârâ’, s. 37) ve örnek olarak “göz” ü vermektedir: onun cismi, maddesi; görme yetisi (faculte visivelle) ise, sûretidir. İkinin birleşmesi ise, bilfiil ‘görme’ dir. (Aslında suretin, tabiat ismini alması gerekmesine rağmen). Fârâbî için, feleklerin ruhları tarafından gönderilmiş bulunan yetiler, maddeye sadece suretlerini vermekle kalmamakta fakat bizzat kendileri bu sûretleri oluşturmaktadırlar.

İlk madde ve zıt suretler (ki, bunların kendinde varoluşları göksel cisimlerden gelmektedir) vasıtasıyla ki, mümkün varlıklar cisim kazanırlar (talta’imu). Sûretsiz, ilk madde, boş (vaine) olacaktır. Fârâbî, “hiç bir sûret olmadığında O’nun da varolmayacağını; fakat aslında O’nun hiç bir zaman sûretsiz olmadığını” ifâde eder. O, mümkün olan herhangi bir sûreti alır. O’nunla bütün ayaltı varlıklarının, “olduğundan başka bir şey” hâline gelen değişken bir varoluşları vardır ve yine onunla bir varlık, birbirine zıt iki ayrı varoluşa sahip olabilir. Buna karşılık, her (türlü) sûretin, aykırı (contraire) surete karşı koyarak, varoluşunu (existence) koruma eğilimi vardır ve bir cisimsel varlık onun vasıtasıyla fiilî hâle (âl’acte) geçebilir, (Ârâ’, s. 37, 54, 56, 57, 59). O halde önemli olan tesbit şudur ki, maddî aşağı dünyanın hayatı, zıtlık üzerine kurulmuştur ve bu, hareket, değişim (changement) ve dönüşümü (mutation) gerekli kılar³.

³ İhvanü’s-Safâ bu fikrî ifâde eder. Fârâbî onu, biraz dağınık bir biçimde geniş ölçüde geliştirir.

Aslında her türlü mümkün varlığın bir zıddı vardır (gördüğümüz gibi, sıcak ve soğuk, kuru ve ıslak başlamak sûretiyle). İki uç noktadaki zıtlar varoluş ve varolmayışdır (existence et inexistence) ve iki uç nokta (arasında kalan alanda) çok sayıda zıtlar vardır ve bu, sadece farklı varlıklar söz konusu olduğunda değildir. Bir tek varlığın iki ayrı vechesinde beraber varoldukları gibi, yine aynı varlıkta değişik zamanlarda da bulunabilirler. Fârâbî, “aynı bir varlıkta, belli bir zaman dilimi içerisinde, sonradan bozulacak (se défaire) bazı şeylerin varolacağını, daha sonra da, sırası geldiğinde yine ortadan kalkacak (disparaître) ve (bu sefer) bir başka şeyin doğmasına imkân verecek olan, o şeyin zıddının varolacağını” söylemektedir.

Genel bir şekilde, bu dünya varlıkları, mümkün varlıklar, varolmayışa (inexistence) bağlı olarak kusurlu bir varoluşa sahiptirler. Tözlerini, ancak uzaktaki bir kuvvedden almaktadırlar. Fülî duruma geçmek için, âna dayalı varoluşlarını (existence du moment) bir üst varoluşa yükseltmeli, kusurluluklarından ya da ön mükemmelliklerinden nihâî mükemmelliğe yönelmektedirler. Bunlar “geciktirilmiş” (retardés) varlıklardır ve onların fiilleri “geciktirilmiş”tir (mu’ahhare).

Temeldeki bu zıtlık kanunu sadece “bazan öyle, bazan böyle olacak olan” aynı bir varlıktaki evrimi değil, fakat aynı zamanda, oluş ve bozuluşu da izah etmektedir; ve (bunun gibi) sadece aynı bir türe ait varlıkların ard arda gelişlerini değil, fakat aynı zamanda türün evrimini de açıklamaktadır, (Ârâ’, s. 54-56,57-59,65-66).

Daha önce, unsurların, başka cisimler ve birbirlerine zıt başka varoluşlar vermek üzere birleştikleri görülmüştü. Bu mekanizma bir takım bağlantı zincirleri içerisinde pek çok defa tekrarlandığında, biriken sûretlerin üst üste gelmesiyle bütün bir seri varlıklar meydana getirecektir. (İhwanü’s-Safâ gibi, Fârâbî de örnek olarak, yatak haline gelen tahtayı ele almaktadır). Her seri, sonunda başka bir şeyin maddesi olamayacak olan bir varoluşa ulaşmaktadır. En önemli seri (ise), “bu dünya varlıklarının en asili”ne, suretler sûretine, (yâni) insana erişmektedir, (Ârâ’, s. 55, 57, 58).

Fârâbî, *Ârâ’ Ehl el-Medîne el-Fâdula* (Opinions des habitants de la cité vertueuse) adlı eserde (s. 70-72), bu ana serinin evriminin nasıl gerçekleştiğini (ve belki hâlen nasıl gerçekleşmekte olduğunu) gösterir bazı bilgiler vermektedir.

1. Dört unsurun karışımı (tabiatları icâbı, ikişer ikişer karşı karşıya gelerek mineralleri meydana getirir.

2. Çok çeşitli minerallerin karışımı ve bazen de, ayrıca, ilâve unsurla birlikte pek çok bitki çeşidi verir.

3. Çok çeşitli bitkilerin karışımı, bozulma anında ve ayrıca muhtemel olarak mineraller ve unsurlarla beraber hayvanları meydana getirir.

4. Ve nihayet son bir karışım insanı ortaya çıkartır.⁴

Fârâbî, bütün bunların sadece, bu cisimlerin içinde bulunan yetiler sayesinde mümkün olduğunu açıklıyor. (Yine) Fârâbî, göksel cisimlerin, mümkün varlıkları onlara daha başlangıçta (ve daha sonra da ihtiyaçlar belirdikçe) zorunlu yetiler sağlayarak varoluşa getirdiklerini ve her türün fertlerinin (gittikçe karmaşığa doğru “sayısız yetiler vasıtasıyla oluştuğunu” anlatmaktadır, (Ârâ’, s. 62). Bundan şu netice çıkartılabilir ki, belli bir varlığın ruhu, göksel cisimlerin ruhlarının ona sağladıkları bütün yetilerle, birikimlerinin kendi varoluşuna kadar ulaştığı önceki sûretlere, yine bu ruhların sağladığı yetilerin birleşmesinden ve organizasyonundan teşekkül etmiştir.

Ebedilik seviyesinde, her şey, aşağı dünyayı (bas monde) oluşturmak ve idâre etmekle yükümlü yıldızların tesiriyle meydana gelmektedir.⁵ Bunlar özleri itibariyle (meselâ bilinir ki, Satürn soğuğa, yavaşlığa ve ölüme; Mars sığağa, öfkeye, harbe vs. öneyak olur) ve birbirlerine ve yeryüzüne karşı olan pozisyonlarında değişikliklere yol açan çok sayıda hareketleriyle etkili olurlar. Fârâbî bu hareketlerden kısaca bahsetmektedir, (Ârâ’, s. 55-56). Yıldızlararası münasebetlerdeki değişiklikler ve ardarda dönüp gelmeler (alternances), sûretlerin değişimlerine, madde içinde zıt sûretlerin birbirlerini takip etmelerine, ayrıca da oluş ve bozuluşa sebep olurlar. Göksel cisimler arasındaki münasebetlerin tekrarlanması, bir türe ait olan fertlerin, o tür üzerinde egemen olan yıldıza göre daha uzun ya da kısa zamanlarda, yenilenmelerine imkân verir. Genel olarak, gökkubbenin yavaş hareketleri kalıcı varlıklar meydana getirirken, kısa hareketler de aksini oluştururlar. Böylece, sabit yıldızların, burçlar kuşağında yer değiştirmeleri üç hükümlüğün devamlılığını (la permanonce

⁴ İhwanü’s-Safâ aynı teze sahiptir.

⁵ Bu astrolojik teori, İhwanü’s-Safâ tarafından detaylı olarak sergilenmiştir.

des trois regnes) sağlar; gezegenlerin, kısa ve değişik hareketleri ise, ferdler üzerinde egemen olur.⁶

Fârâbî için, kendileri açısından yeryüzü varlıklar(da) iç yetileri sayesinde, belli bir muhtariyetten yararlanmaktadırlar. Unsurlarınkiler (dört tabiat) kendi eylemlerine sahiptirler. “Bileşik” cisimlere gelince, onların da, kendiliklerinden hareket etmelerine imkân verecek karmaşık bir eylemleri bulunmaktadır. Mümkünler “birbirleri üzerinde etkide bulunmada serbest bırakılmışlardır.” Gayretlerini birleştirebilecekleri gibi, tersine birinin eylemini diğeri az veya çok etkisiz bırakmak sûretiyle birbirlerine karşı da koyabilirler. Aynı şekilde, göksel cisimlerin tesirine açık olabilecekleri gibi, ayrıca bir veya daha çok başka etken tarafından yardım edilmek sûretiyle onlara mukavemet de edebilirler.

Fakat yıldızlar, onları şartlandırmayı hiç bir zaman bırakmazlar, varlıklara yetiler kazandırdıktan sonra, onları destekleyebilecekleri gibi onlara engel de olabilirler.

Göksel bir cisim, bir varlığı kendi zıddına karşı koruyabileceği gibi bu zıt olanı da kayırabilir (meselâ, sıcak ya da aksine soğuk fazlalaştırarak ya da eksilterek). Bir varlığın sûretine, onun kendi(ni) muhafazasına yardım için ilâve bir yeti ekleyebileceği gibi, onu kendisine yardımcı olması için bir diğer cismin içine yerleştirebilir ya da yine onun koruyuculuğuna pek çok cismi seferber edebilir. Öte yandan, göksel cisimlerin tesirleri kendi aralarında birleşebilecekleri gibi, aksine biri diğerini engelleyecek veya frenleyecek biçimde, birbirlerine karşı da koyabilir.

Kısacası, değişik yetiler arasında, yâni, bu dünyanınkiler ile, yıldızların bu aşağı dünyaya indirdikleri arasında bileşkelerinin (la résultante) durmaksızın değişen geçici (éphémère) bir denge olduğu hakikî bir güçler çatışması vardır. Fakat sabit olmayan dengelerin bu ardarda gelişleri bir ahenk oluşturur ve her varlığa “kendisine tabîi olarak bağışlanmış varoluş hissesini” (Ârâ', s. 63) vererek cisimler arasında pek çok düzenlemeler vücûda getirir. Zirâ, aslında, dünyayı aklî olarak (rationnellement) yönetmek mecbûriyetinde olduklarından, bu dengeleri, ilâhî irâdeye uygun olarak, yaratılışın zaman içerisindeki hareketli tahakkukunu sağlayacak biçimde çeşitlendirenler, yıldızlardır.

⁶ İhvanü's-Safâ'da aynı fikir.

Şu belirtilmelidir ki, yıldızlar dört unsurdan insana kadar, maddî hayat çerçevesi içerisinde, psişik yetilerin yükselişinin (remontée) başlangıcını üzerlerine alırlar. Fakat bu dünya varlıkları buna imkânları nisbetinde katılırlar. Bazı türler sadece diğer türlere hizmet vermek üzere meydana getirilmişlerdir; bazıları ise kendilerine fakat aynı zamanda da diğerlerine faydalı olmak için yaratılmışlardır. Bütün her şey insana yardım etmek için yönlendirilmiştir ki, onun kendisi hiç bir şekilde diğerleri için yapılmamıştır; gerçi gerektiğinde başkalarına yardımını kabul eder ama, hür ve irâdî olarak. Unutmayalım ki, aslında insan, yaratılışın gayesidir: Ancak psişik yetilerin bileşiminin ve organizasyonunun insan ruhunun (l'âme humaine) karmaşık mekanizmasına erişmesinden sonradır ki, Faal Akıl, onun yükselişini (remontée) üzerine almak (prendre en charge) için müdâhalede bulunabilir.

Böyle bir insana, zihnini Faal Akıl'ın işgal ettiği (qu'occupe l'Intellect actif) insan denir ve o, bundan ilâhî ilhamı alır. İfâze (l'influx), edilgin akılı üzerine yayıldığında da onu, bir filozof, muhayyilesi üzerinde etkide bulunduğu anda ise bir peygamber hâline getirir. Ancak, Allah'a Faal Akıl ve "ikincil sebepler" zinciriyle bağlı bulunan böyle bir insan, insanlara mutluluk yolunda rehberlik etmek imkânına sahiptir ve kendilerini selâmet yolunda onun rehberliğine bırakmayı kabul eden iyi niyetli insanlardan oluşan Fazıl Şehrin (La Cité Vertueuse) başkanı olmaya lâyıktır.

Bozulmaya uğramış şehirlerin sâkinleri ve hatta, Fazıl Şehir'in içinde varlığı sürüp giden "kötü otlar" (mauvaises herbes) yıldızları ve hayvanî yetileri tarafından yönetilmekte devam ederler. Maddeye bulaşmış olarak, (bunlar) en azından kendi üzerlerine dönerek nihâî çöküşe, cisimler dünyasında yok oluşa adaydırlar. Aksine, Faal Akıl'a ulaşmış bulunan seçilmiş ruhlar, şiddetle onların ruhlarının dönüşünü arzulayarak, bu dünya insanlarıyla meşgul olurlar ve onlara katılanlar ne kadar çok olursa, bunlar da o kadar mutlu olurlar. Faal Akıl'ın onu, kendine Peygamber'in aracılığı (l'intercession) ile çekmek için Fazıl Şehre bağlanmış olması keyfiyeti, ondan ve seçilmiş bütün ruhlardan, Fazıl Şehir örneğinde, hakikî bir ilâhî şehir vücûda getirir.⁷

⁷ Fârâbî ve İhvanü's-Safâ doktrinleri arasında bazı belirgin farklılıklar şunlardır:

1. İhvanü's-Safâ Plotinus'a yakın kalarak, ayrımını on akülü bilmemektedir. Onlar için Küllî Akıl (L'Intellect Universel) (aynı zamanda Faal Akıl denilen), sudûr yoluyla Küllî Ruh, veya Alem Ruh'u'nu (l'Âme Universelle ou A medu monde) meydana getirmiştir. Felâklerin gökküreler denen ruhları, bu sonuncunun yetileridir. Yetilerin veya göksel kürelerin bütününü Ruh'un "başı" adı verilir.

2. Fârâbî: hiyerarşik sıraya göre, sûretler İlk Madde'nin tam üstündedir. Fakat bu sonuncuya doğru yönlendirilmiş olduklarından, onlar değersizdir. Akledilebilir olan (L'in-tellegible) duyulabilir olandan ve hattâ hayâl edilmiş olandan (imaginé) mümkündür. en yüksek derecede ayrılmıştır.

İhwanü's-Safâ: Külli Akla ilâhî ifâze (l'influx divin) vasıtasıyla bir defada sağlanmış olan arketiplerin çoğaltılması söz konusudur. Sûretler nerede olurlarsa olsunlar asildirler. Onların dayantıları (substrats) çoğalmalarının (reproduction) maddedekinden daha saf ve daha gerçeğe yakın olduğu ruhlar ve manevî varlıklar da olabilir. Akledilebilir, (intellegible), hayâlî (imaginaire) ve duyulabilirler (sensible) içerisindeki sûretler (formes) arasında antinomi (çatışkı) yoktur.

3. Fârâbî: sadece teşekkül (conformation) sûret adına almıştır. Diğer yüklemeler almaz. Fârâbî, "insanlar kelimeyi değişik anlamlarda (bi-ştiraki l-ism) kullanarak, cisimsiz bütün tözlere sûret adını vermektedirler, onları maddeden ayrı ve ona ihtiyacı olmayan bir hâle getirmektedirler." demektedir. (Siyâsetü'l-Medeniyye s. 37).

İhwanü's-Safâ Aristotalesi yakından izleyerek bu sonuncular içerisinde yer alırlar (onlara göre) bütün yüklemeler hattâ hareket, sûrettir.

4. Fârâbî: göklerde maddeye ait olmayan bir dayantı (substrat) söz konusudur. İhwanü's-Safâ : İlk madde, bütünüyle evreninkidir ve buna gökse; küreler de dahildir. Fakat bunların tözü, Külli Ruh'un (l'âme universelle) kendisine verdiği yüklemelerin, yani, sûretlerin asaleti sayesinde son derece yüksek kılınmıştır. Özellikle, onları değişmez kılan partiküllerin (cüzlerinin) erişilmez hızlandır. Bununla beraber, İhwanü's-Safâ onun asaletini tebârüz ettirmek için kendisine, beşinci unsur değil, "beşinci tabiat" adını verir (bu, Câbir ibni Hayyam doktrini ile menşe'de bir akrabalığa delâlet etmez mi?).

5. Fârâbî: Tanrı'nın aksine (contrairement a'Diev) ve "ikincil sebepler" gibi, dokuz feleğin ruhları sadece yukarıya bakarlar ve ayalıtı varlıklarından haberdar olmak istememek gibi bir hâlleri vardır; halbuki bu sonuncular onlardan çıkmışlardır ve yetileri itibâriyle onlardan beslenirler.

İhwanü's-Safâ: Külli Akıl, bütünüyle evrene, onu varoluşa getirmek için insan Ruh'unu (adeta, bir ışık gibi) yansıtır (irradicr). Ruh (Âme) ise necat (salvation) görevini gerçekleştirmek için dönüşümlü olarak Akıla (l'intellect) ve aşağı-dünyaya döner durur.

6. Fârâbî: Feleklerin ruhlarının nihâl mükemmellikten önemli bir payı, ilk mükemmellikten ise küçük bir payı vardır. İhwanü's-Safâ için Ruh, am olmakla beraber yalnızca bilkuvve mükemmeldir. O sadece önce Akıl tarafından eğitilmiş olması gerektiğinden değil; fakat ancak maddî dünyanın gerçekleşmesinden ve sonundan sonra bilfiil mükemmelliğe erişecektir.

7. Fârâbî: Tabiat, sûret (forme) ve maddedir ("sadece sûretin bu isme lâyık olması" rağmen). İhwanü's-Safâ: Ruh'un "başı" gelecekteki göksel dünyanın yerleşeceği yeri işgal edecek olma durumundayken, "kuyruğu" olan "Tabiat", onun teşekkülünden önce aşağıdaki dünyanın yerine inmekteydi. Tabiat yaratılışın ve bu dünya cisimlerinin yönetiminin vasıtası olarak, onlara sûretlerini vermektedir.

8. Fârâbî: kürelerin ruhları, aşağı dünya'ya (bas-monde) ihtiyaçları belirdikçe yetiler göndermektedir. İhwanü's-Safâ: Fârâbî'de olduğu gibi, yıldızlar maddî aşağı-dünya'ya (le bas-monde matériel), Tabiat'ın cisimsel varlıkların evrimi için ihtiyaç duyduğu yetileri göndermeye devam etmektedirler. Fakat şurası belirtilmelidir ki, Fârâbî için, yıldızlar tarafından gönderilen yetilerin "kendileri de işgal etmekte oldukları cisimler içerisindeki sûretlerdir" (s. 62); meselâ, görme yetisi gözün sûretidir. İhwanü's-Safâ için, yetiler sûretlerini cisimlere verirler fakat onlar bu sûretlerin kendisi değildir.

FÂRÂBÎ'NİN EDEB EL-CEDEL HAKKINDAKİ TARTIŞMASI

LARRY MILLER *

Çeviren: AHMET CEVİZCİ **

Her ne kadar kesinliğin elde edilme biçimi hakkında sık sık anlaşmazlığa düşmüş olsalar da, kesinlik olarak anlaşılan doğruluğu (hakikati) arama, tanrıbilimciler (teologlar) ve filozoflar tarafından, aynı ölçüde paylaşılagelmiş bir tutumdur. Bugün, Fârâbî'yle İbn el-Rîvandî arasında diyalektik ya da tartışma sanatı üzerine olan bir anlaşmazlık hakkında kimi tahminlerde bulunmak dileğindedim.

İşe bu tartışmanın kurgusal (spekülatif) karakterini vurgulayarak başlayayım. İbn ebî Usaybî'a¹ göre, Fârâbî, El-Rîvandî'nin *Edeb el-Cedel* üzerine olan kitabına bir reddiye yazmıştır. Ne reddiye ne de kendisine reddiye yazılan yapıt günümüze ulaşabilmiştir. Bununla birlikte, o açıkça, *Cedel* üzerine olan daha sonraki yapıtlar için bir model hizmeti gördüğünden, İbn el-Rîvandî'nin yapıtının içeriği hakkında oldukça iyi sayılabilecek bir fikre sahip olma durumundayız. Örneğin, El-Ka'bî olarak bilinen Ebû'l-Kâsım el-Belhî ona bir reddiye yazmıştır; ünlü tanrıbilimci El-Eş'arî bunun üzerine, bir savunma ve El-Ka'bî'nin reddiyesine bir reddiye yazdı.² Yaklaşık olarak 950 yılında ölen Karait (M.S. 8. yüzyılda Bağdad'da ortaya çıkan Karaizm öğretisini savunan) Yahudî Ebû Ya'kûp el-Kırkîsânî ve yine yaklaşık olarak aynı tarihte ölen Mu'tezilî El-Makdisî, İbn el-Rîvandî'nin yapıtını kullanan diğer yazarlardı.

Cedel üzerine olan bu kitaplar, tartışma işlemleri ve tekniklerini öğrenmek isteyenler için birer rehber olma işlevi görüyorlardı. Tartışma doğruluğa ulaşmak için kullanılan bir yol, yöntem olarak anlaşıldı. *Ce-*

* Dr., Colombia Üniversitesi, A.B.D.

** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü araştırma görevlisi.

¹ Yayımlayan: S. Ridâ, (Beyrut: Dâr Mektebât el-Hayât) s. 608/-6.

² Krşz., Sezgin, F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Leyden: Brill) 1967, s. 611/8: *Mücerred makâlât Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*.

del üzerine olan yapıtlar, bundan dolayı çok doğal olarak, sık sık tanıtılma ya da diskursif uslamlama yoluyla kazanılmış bilginin olanağı ve geçerliliği hakkındaki soruları araştırır, tartışır da. Bir sorun, aynı konuda düşüncesini değiştiren ve daha önceki düşüncesine karşıt konumlar alan insanlarla ilgiliydi. El-Kırkısânî bu tuzağa, kitabında bir tartışmada hiç dikkat çekmeden kullanılan hileleri incelediği bir bölümde dikkat çeker.³

Eğer karşıtınız size “Düşündüğünüz bir şey doğru iken, bir süre sonra yanlış olduğunun gözle görülür hale gelmesi, sizin hiç başınıza gelmedi mi? Eğer geldiyse, şu anda benzer bir durumda bulunmadığınızı ve konu üzerinde daha derinlemesine düşünmenin, daha önceki durumda olduğu gibi, şu andaki konumuzun, bakış açınızın yanlışlığını göstermeyeceğini size garanti eden nedir?” diye sorsa ne yapardınız?

Kırkısânî, biri, soru diyalektik bilgisinden yoksun insanlara yöneltildiği zaman, sınırlı bir yararı olan, daha ustalıkla bir yanıt:

Eğer, (1) kanıtımın (*delîl*) aleyhinde bir itirazla (*şüph*e) karşı karşıya gelmedikçe, kanaatim (*kad ‘alimtu enne en-naẓara lâ yanakilu*) değişmeyecektir dersiniz, sizi yalnızca en iyi tartışma uzmanları (*ehl en-naẓar*) anlayacaklarından, bunun size bir yararı olmaz.

Ve, daha genel bir yararı olan, ikinci bir yanıt olmak üzere iki yanıt sunar:

(2) “Bu kendisinde bana karşı çıktığınız bir tezi (*mezheb*) bertaraf etmez ve dolayısıyla tartışmanın bir anlamı yoktur.” “Nasıl?” diye soracak olursa, ona “Çünkü, konu üzerinde daha derin düşünme (*naẓar*) yanlışlarını açığa çıkardığı takdirde, ikimizin de bakış açılarımızı değiştirebilmesi söz konusu olduğundan, bu itiraz bana olduğu kadar size de yöneltilebilir.”

El-Kırkısânî’nin açıklaması için bu kadarı yeterlidir

Şimdi Fârâbî’nin Aristoteles’in *Retorik*’inin onun tarafından tekrar gözden geçirilip düzeltilmiş biçimi olan *Kitab el-Hüâbe*’sine dönecek

³ El-Kırkısânî, Ya’kûp b. İshak, K., *El-Envâr ve’l-Marâğib*, Yayımlayan: L. Nemoy, (New Haven: Alexander Kohut Memorial Foundation) 1939-43, cilt 2, s. 487/12 ve devamı.

olursak, onu aynı sorunu incelerken buluruz.⁴ Düşüncesini değiştiren insanlar sorununa Aristoteles'te rastlanmadığını söylemeye hiç gerek yoktur. Fârâbî onu eski bir soru diye takdim eder ve aynı zamanda, eskilerce ortaya konmuş, her ikisi de yetersiz olan iki yanıtta söz eder. Birinci yanıt "Kanatımı (*re'y*) şimdiki halim (*hâl*) aynı kaldığı sürece, değiştirmeyeceğim." biçimindeydi. Fârâbî bunu "düşüncemi, onu dışta bırakan herhangi bir itirazla (*mu'ânid*) karşılaşmadığım ya da onu desteklemek için getirilen kanıtlar reddedilmemiş olduğu sürece değiştirmeyeceğim." demeye eşdeğer bir şey olarak görür.

Bu, anımsayacaksınız, El-Kırkısânî'ye göre, ilk ya da en iyi yanıttır. İkinci yanıt, der Fârâbî, "Soru yanıtı gerek duymaz, çünkü bu türden sorular, soruyu soranın kanatini (de) bertaraf ederler. ... (Gerçekte), tüm kanaatleri bertaraf ederler. Sonuç olarak, tümüyle tersine çevrilebilecek ve soruyu soranın kendisine karşı kullanılacak sorular geçersizdir ve bu nedenle herhangi bir yanıtı hak kazanmazlar." demekten başka bir şey değildi.

"Her iki karşılık da yetersizdir," der Fârâbî. İlk karşılıkta, yanıt veren, ufukta hiçbir itiraz görülmediği sürece, ona inanan kişinin ona sanki o kesinmiş (*yakîn*) gibi inanması, kanaatler için özsel olduğundan, bir kanaate (*zann*) sahip olduğunu söyler. Soruyu soran yanıt verene, konumunun, zihinsel halinin (*re'y*), kesin olduğunu yalnızca varsaydığı ya da hayal ettiği bir kanaatten başka bir şey olmadığını kabul ettirmeye çalıştığından, ikinci karşılık da yetersizdir. Soru, eğer konu hakkında kesin bilgisi varsa, soruyu sorana karşı kullanılamaz, çünkü, her ne olursa olsun, hiç bir itiraz kesin bilginin yokolup bitmesine neden olamaz. Kesinlik, Fârâbî'nin başka yerde de söylediği gibi, x'in bilgisidir ve x'in başka türlü olabilmesinin olanaklı olmadığı bilgisidir.⁵ Fârâbî ve El-Kırkısânî'den her ikisi tarafından da incelenen soru ve iki yanıt arasındaki koşutluk, Fârâbî'nin İbn el-Rivandî'ye yazdığı reddiyeye neleri dahil etmiş olabileceğini üstü kapalı olarak duyurur.

Bununla birlikte, özellikle İbn el-Rivandî'nin bir sapkın, kabul edilmiş öğreti ve itikadlara karşı gelmiş biri olarak, ünü hakkında bildiklerimizin ışığında, Fârâbî niçin onu çürütmek, reddetmek durumunda kaldı.

⁴ Fârâbî, *Kıtab el-Hüddbe*, Yayınlayan: J. Langhade ve M. Grignaschi, (Beyrut: Dar el-Maşrek) 1971, s. 45/1 ve devamı.

⁵ "Şerâ'it el-yakîn," Yayınlanan: M. Küyel-Türkel, *Araştırma*, 1, (1963), s. 197/3.

Bu ün, gerçekte İslâm dünyasının yalnızca batısında onaylanıp, sürdürülmüş olabilir, oysa buna karşın, Fârâbî'nin muhtemelen geldiği yer olan doğuda, El-Rîvandî'nin hâlâ büyük bir tanrıbilimci (teolog) ve dolaşısıyla Fârâbî'ye yaraşır bir karşıt olarak anımsandığını kabul edebiliriz.⁶ Bir başka ve daha önemli etmeni tanrıbilimciler tarafından ortaya konan bilgi savları olmuş olabilir, onların kendilerinin de kuramsal bilginin peşine düştükleri ve derin düşünme, kurgu (spekülasyon) ve *cedel*, diyalektik yoluyla kuramsal bilgiye ulaştıkları savı, *cedel* teknik teriminin aktüel kullanımı onu çok öfkeliendirmiş olmalıdır. Çünkü bu terim Aristoteles'in diyalektik üzerine olan kitabının, *Topikler*'in başlığını çevirmede kullanılan sözcüktü. Aristotelesçi mantıkta diyalektik yalnızca olasılığa (muhtemel bilgiye) ulaşabilirdi; gerçek bilimin yöntemi ise Aristoteles'in *Posterior Analitikler*'inde öğretilmekteydi. *Kıtab el-Burhân*'ında, Fârâbî doğruluğun en yüksek ölçütünün *sukûn en-nefs*, zihnın sükûneti ya da "kalbten bilme (kalbin bilmesi)" olduğunu savunan tanrıbilimcilere saldırır. Bu ölçüt, El-Kırkîsânî'nin söz ettiği birinci yanıtta ima edilir, çünkü soru ve yanıt İbn el-Rîvandî'nin yapıtından daha öncedir. El-Câhiz hem soruyu soranın hem de yanıt verenin onu tecrübe ettikleri savlayabileceklerine dikkat ettiğinden, "Bilgi Hakkında Soru ve Yanıtlar"⁷ başlığını taşıyan bir denemede, bu soruyu, zihnın sükûnetinin, burada *sukûn el-kalb*⁸, bir doğruluk ölçütü olduğunu savunan en-Nazzâm'ı reddetmek için kullanır. Tartışma bu şekilde devam etti. Ebu A'li el-Cubba'î tarafından reddedilmekle birlikte, El-Cubba'î'nin oğlu Ebu Hâşim onu savundu. Kadî 'Abd el-Cabbâr Ebû Hâşim'in *sukûn en-nefs* geçerli bir doğruluk ölçütü olarak savunmasını, *El-Mugnî* adlı yapıtının onikinci cildinde, güç bir sorun olan derin düşünme (*nazar*) sorunuyla uğraştığı bir bölümde nakleder. Ebu Hâşim akıllı insanların (*el-âkul*) yanlış kanaatlerini doğru kanaatlerle değiştirebileceklerini ve doğruyu yanlıştan ayıran tek şeyin sahip olunan inanç (bakımından) zihnın sükûneti olduğuna inanmaktaydı. ... Doğruluk yalnızca behirli kuşkular (*şüph*e) ya da itkilerden (*dé'âvî, dâi'yeler*) dolayı reddedilebilir.⁹ İşte, çok sarıh olarak, Fârâbî'nin eleştirisine yol açan bu

⁶ Bu hususla ilgili olarak Bkz., J. van Ess, "Al-Fârâbî and Ibn al-Rîwandî," *Hamdard Islamicus*, cilt 3, No: 4 (1980), s. 3-15, özellikle 5-6.

⁷ Hârûn, *Rasâ'il el-Câhiz* 'de, (Kahire: Mektebat el Kancl), 1979, cilt 4, s. 47-65. Ve *El-Maşrik* 63 (1971), Yayımlayan: C. Pellat, s. 315-26.

⁸ A.g.y., Pellat, s. 320/2 ve devamı, yayımlayan Hârûn, s. 53/10.

⁹ Krşz., *El-Nazar ve'l-Mâ'rif, el-Mugnî fi ebvâb el-tevîd*, Yayımlanan: I. Madkour (Kahire: Vizerât el-Sekâfe ve'l-İrşad el-câmma), 1964, s. 37/15 ve devamı; 70/15 ve devamı.

son noktadır. *Kitab el-Burhân*'ında, o üç tür yargı (*taşdik*) saptar: (1) kesin; (2) kesine yakın (*el-muğârib lil-yakîn*); ve (3) zihnin sükûneti. İkinci tür yargı diyalektiktir ve kuramsal konularda belli bir miktar kullanım değeri taşır. Ancak üçüncü tür yargıyı, kendisinde birisinin konumu-na, bakış açısına karşı çıkışın, karşıtlığın algılandığı yargı olarak tanımlar. Fârâbî ona retorik bir yargı (*taşdik belâğî*) adını verir ve onu kuramsal araştırmaların (*el-^çulûm*) dışında bırakır.¹⁰

Bu nedenle, temel epistemolojik konular üzerindeki anlaşmazlık Fârâbî'yi, İbn el-Rîvandî'nin *Edeb el-Cedel* üzerine olan yapıtına reddiye kaleme almaya götürmüş gibi görünmektedir.

¹⁰ Krşz., Bratislava, El-Fârâbî, "Kitâb el-cedel", (M. Galston'un daktilo ile yazılmış yazması) s. 172.

KUTADGU BİLİĞ VE FÂRÂBÎ

MÜBAHAT TÜRKER-KUYEL *

Biz, “*Kutadgu Bilig ve Fârâbî*” başlıklı bu bildirimizde, *Kutadgu Bilig*’deki ana fikirlerle Fârâbî’nin ana fikirleri arasındaki bazı paralellikleri göstermeye çalışacağız.

Bunu yaparken, Fârâbî’nin “hikmet” kavramına dair açıklamaları ile, “hikmet”in tarihçesi hakkındaki tanıklığına dayanarak, aynı paralelliklerin “*Kutadgu Bilig*” ile Sumerlilerin ve Mezopotamyalıların düşünceleri arasında da bulunduğuna işaret edeceğiz. Bu sırada, Fârâbî’nin her eserinde ortaya koymuş olduğu Tanrı-Evren-Akıl-Toplum-Saâdet-Tanrı çemberinin *Kutadgu Bilig*’in anahatlarında da hakim olduğunu göreceğiz. Bu aynı çemberin Hâcib’in, Fârâbî’nin, Mezopotamyalıların ve Sumerlilerin düşüncelerinde ortak olduğunu tesbit edeceğiz. Bunların hepsinde Tanrı’ya inanç ile Evren-Toplum-İnsan arasındaki paralellige inancın temele alınmış olduğunu farkedeceğiz. Evren-Toplum-İnsan arasında böyle bir paralellik olduğuna inancın Tanrı’ya, “Kutlu Kuta”a, “Saadet-i Kusvâ”ya ulaşmanın bir aracı olarak kullanılmış olduğuna da dikkat edeceğiz.

Bütün bunları yaparken gerek “chronologique”, gerekse “historique” bağlantıları, tarih biliminin bizden beklemiş olduğu türden belgelerle gösteremediğimiz yerlerde, felsefi yapıyı göz önünde bulunduracağız. Ama, bağlantıların “synchronique”mi yoksa “adiachronique” mi olduklarını düşünürken, kendimizi “structuralisme”in aşırılıklarına kaptırmamaya çalışacağız. İnceleme boyunca, biz, matematikteki “interpolation” yönteminin tarih biliminde de bir çeşit uygulaması sayılabilecek “reconstruction”, “restitution” ya da “restauration” yapmakta olduğumuz bilincini taşıyacağız.

Kutadgu Bilig’deki fikirlerle Fârâbî’nin fikirlerinin karşılaştırılması, bir bakıma, *Kutadgu Bilig*’in öncelleri sorununun tartışılması anlamına da gelir.

*Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Fârâbî'nin kaynaklarının genellikle Platon ve Aristoteles'in eserleri olduğu söylenir. Fârâbî'de Yeni Platonculuktan izler gösterilir. Hattâ on-
da Stoahlardan etkiler aranır. Ama sırası gelince de, Önasya kültürüne
ilişkin ve ilerleyen arkeolojik araştırmalar önünde, bu kaynakların kay-
naklarını sormak da mümkün olur.

Çoğu yerli, bir kısmı ise yabancı olan araştırmacılar, eski Çin, Hint,
İran, Hellen ve İslâm kültürlerini ya tek başlarına ya da karma halde
Kutadgu Bilig'in bir önceli olarak görmek istemişlerdir. Araştırmacıların hiç
biri Sumerli ve Mezopotamyalı kültürü *Kutadgu Bilig*'in bir önceli olarak
ileriye sürmemiştir. Ama bazı hindologlar bir Avrasya kültür tarihi yazı-
mında Kalde'nin payını düşünmüşlerdir. Uygur dili anıtlarının ancak
Türk, Sogut, Tohar, Çin, Hint, Tibet kültürü ilişkilerinin içinde değeren-
dirilebileceğini vurgulamışlardır.

Kutadgu Bilig'in bazı beyitleri arasında bulunan, çelişkilerden arınmış
temel görüşlerini yakalayabilmek için, ilkin, eserin bütününe göz önünde
bulundurmak gerekir. Tâ ki artık Türk kültürünü temele alarak,
eser üzerinde yalnız eski Çin, Hint, Pers, Hellen ve İslâm kültürlerinin
etkilerini, ya tek başlarına ya da karma olarak, ileri sürmek yeterli olma-
sın. Böylece Fârâbî'nin aracılığıyla Mezopotamya, özellikle, Sumerli, etki-
sini hesaba katmaya da bir yol açılmış olsun.

Sanıyoruz ki esere sonradan eklenmiş olan manzum "Ön Söz"le
yönlendirilmiş olmaktan da sakınmak gerekir. Bu "Ön Söz"e göre eser,
Adâlet, Kut (veya Devlet Kuşu), Akıl ve Kanaat'i, Arat'a göre ise, Akı-
bet'i, hikâye etmektedir. Oysa eser bize göre Kut'un, Kut'tan çıkıp, yani
Tanrı'dan çıkıp Evren-Toplum-İnsan'ı dolaştıktan sonra, tekrar Kut'a
dönüş hareketini, kutlanma hareketini anlatmaktadır.

Kut, aslında, herhangi bir varlığı ideal sınırına, yani kemâle ulaştıran
sebeptir. Bu anlamda Kut Aristoteles'teki "entelekheia"nın bir çeşitidir.
Fârâbî, *telos* ve *logos*'tan karma olan bu kavram konusunda, "Bizim dilde
de durum böyledir" demiştir. Kut, bundan başka, ideal sınırına ulaşmış
herhangi bir varlığın tâ kendisidir. Kut, aynı zamanda, ideal sınıra ulaş-
madır.

Kutadgu Bilig 'in "Ön Söz"ünde geçen Kut'un "Devlet (kuşu)" anla-
mı ise asıl Kut'un anlamlarından sadece bir tanesidir. Kut'un Yunanca
"tykhe" (Türkçesi "toka") veya Hintli "Şrigini" (Türkçesi "Kut Teğri
Khatun") anlamı, *Kutadgu Bilig*'de geçen Kut'un asıl anlamları yanında

ikinci dereceden kalır. Çünkü bilindiği üzere, “Dawla”, yalnız “turn” anlamına gelmez, “state” anlamına da gelir. Ancak Kut’a ilişkin anlamlar belirlendikten sonradır ki bir yandan “turn” anlamındaki devletin Kut sayılması yanında, *Kutadgu Bilig*’in temellerini oluşturan “Köni Törü” veya “Edgü Törü”nün Kut’un tâ kendisi olması, bir yandan “state” anlamındaki devletin Kut sayılması ile “Kutlu Kut” terimi ve “Kişi iki ajunnu tutsa Kut’un” (K.B., 352) mısraı anlaşılır hale gelir. Hattâ *Kutadgu Bilig*’de geçmemekle beraber “İduk Kut” ve “Tanrı Kutu” ünvanının da bunlarla bütünleşmesi mümkün olur.

Bilindiği gibi eski Türk toplumunun varlığı “Köni Törü”ye bağlıdır. “Köni Törü” veya, Adâlet, eski Perslerdeki gibi hükümdarın halka bir lûtfu değildir. Halkına karşı bir görevidir. Gerek Selçuklu, gerekse Fatih ve Kanunî gibi Osmanlı hükümdarları da kanunlar çıkartmışlardır. “Dharma”, Türklerin gözünde, Eski Hintlilerin gözünde olduğu gibi bir “Maya” (Hayal) değildir, tam tersine, o bir “Nom Kutu”dur. Türklerin bu görüşü Mezopotamyalıların özellikle Sumerlilerinki ile bağdaştırılabilir, uzlaştırılabilir. Çünkü yazılı tarihte, ilk kez, sırasıyla, Urukagina, Urnammu, Urnanşe sonra da Güneş’e hitaben Hammurabi kanun koymuşlardır. *Kutadgu Bilig*’de ise “Köni Törü”yü irade eden hükümdar “Si (doğru, düzgün, düz)” ve “Koyçı (çoban)” olarak geçer. Sumerli hükümdar da bir “Si.Pa.Si” bir “(Sopası) doğru çoban”dır. “Si” kelimesi bugün de çocuk oyunu seksekte düz çizgi anlamında Türkçede halâ kullanılmaktadır. *Codex Cumanicus*’ta “Sili oğlanı köösi=Domus pudici pectoris”, Orhun Anıtlarında ise “Silig Kız” geçmektedir. Kağnılı Beyler hükümdarlarına altın değnek, altın sopa hediye ederlerdi. Efrâsyab olduğu sanılan ve ellerinde göğse dayalı sopa bulunduran heykeller ortaya çıkarılmıştır. Oğurmuş da geriye, “Kumarı” (miras) olarak bir sopa ve bir tas bırakmıştır. Gerçi İkinci Ramses de elinde bir sopa tutmaktadır. Ahuramazda da hükümdar Timo’ya bir altın değnek vermiştir. Platon “Yönetici Çoban” kavramını tartışmıştır. M.Ö. 1500’lerde *Themistopoloï kai Basileus* terimi artık teşekkül etmişti. Hattâ “Köni” kelimesinin “Kenü” ile ilgisi olup olmadığı bile sorulabilir. *Kutadgu Bilig*’de yönetici, yönetme yetkisini göklerden almıştır (K.B., 5469). Sumerlilerde de yöneticiyi Gök An, Ay Nannar aracılığıyla tayin eder. Dul ve yetimlere ilişkin madde, *Kutadgu Bilig*’de de kelimesi kelimesine aynen geçer. Nitekim Keret’te de geçtiği gibi. *Kutadgu Bilig*’de, “Si” kelimesi de birkaç yerde geçer.

Uyum, denge, doğruluk, Evren-Toplum-İnsan arasındaki paralelliğin esasıdır. Bu fikir Fârâbî'nin ve Sumerlilerin düşüncelerinin özünü teşkil eder. Bilimler bunu incelerler. Astronomi evrendeki, Siyaset toplumdaki, Tıp ise bedendeki, Ruhbilim de ruhtaki dengeyi inceler. Aynı fikre uyarak *Kutadgu Bilig*'deki Kut, evrende evrenin parçaları, toplumda toplumun parçaları, insan bedeninde insan bedeninin parçaları ve organları arasındaki uyumdur, sağlıklı olmaktır, hastalıktan kurtulmaktır. Ruhta, değerler çatışkısına son vermektir. Değerler arasındaki uyumdur. Bunda kalmamaktır. "Köni Törü"dür, "Edgü Törü"dür. Evrendeki ve toplumdaki "Köni Törü"nün hem kendisi, hem de onu irade eden kişinin kendisi "İduk Kut"tur, "Kutlu Kut"tur. Bu Kut'un evrendeki timsâli Güneştir. Güneş, bu temizdir, bu pistir demeden herkes için eşit parlar. Bu nokta *Kutadgu Bilig*'i bir hümanizma olarak görmemize yol açar. Toplum "Köni Törü" ile ayakta durur. Toplumdaki "Köni Törü" denen bu Kut "Kün Togdı"nın kişiliğinde temsil edilmiştir. *Kutadgu Bilig*'deki Kut, bir de, toplumda "Köni Törü"nün irade edilmesinde, buyruklara "elig uzunluk" ve "erklik" geçirecek surette irade eden kişinin başa geçmesidir. İrade etmek sırasının, "turn"ün, o kişiye gelmesidir. Kut, böylece, "turn" anlamındaki devlet olmaktadır. Kut'un bu anlamı evrende Ay'ın safahatı ve ötelemesi ile temsil edilmiştir. Bu çeşit bir Kut'u Gök tayin eder. Bu Kut "kıvlgın"dır, gelip geçicidir. Onu şans ve tesadüf eseri saydırtan, onun işte bu kıvlgan tarafıdır. Ay Toldı'nın Kün Togdı'ya "Kut Esrük"ü olma ihtimali karşısında, top mecazı ile uyarılmış olduğu Kut işte bu Kutur. Bu Kut Köni Törü'den sapanlardan uzaklaşır ("İnanç Kut'u taplamadı"nın anlamı budur). Ama "Köni Törü"nün irade edilmesi keyfiyeti kalıcıdır, ebedidir. Bu anlamda Kut "state" anlamındaki devlettir. Bir toplumun devlete sahip olması Kut'tur. Bu anlamda Kut'un şans veya tesadüf ile bir ilgisi yoktur. Bir toplumun devlete sahip olma Kut'u *Kutadgu Bilig*'de Ay'ın varlığı ile temsil edilmiştir. Öyle ki Ay'ın kendisi değişmez. Ay'ın kendisi dönek değildir. İnsanlar onu dönek zanneder. Bunun anlamı insanlar için ortada bir devlet olmandan olmaz demektir. Gerek "turn" gerekse "state" anlamında Kut'un evrendeki timsali tolunaydır. Kişideki timsali ise Ay Toldı'dır. Ay Toldı'nın erdemleri ile Kün Togdı'nın erdemleri arasında bir fark yoktur. Bu ikisi arasında biricik fark Kün Togdı'nın emir vermesi Ay Toldı'nın ise bu emirlere itaat etmesidir, "tapuk-sak" olmasıdır. "Sevük Savçı"nın erdemleriyle Ay Toldı'nınkiler aynıdır. Nitekim evrende Güneş Ay'a ışık verir, Ay da ışığını Güneş'ten alır. Kut insanda akıldır, bilgidir, hayattır, diriliktir, düzenliktir, olumlu değerlerdir,

erdemlerdir, atalara saygıdır, erdemli kişilerden oluşmuş bir toplumdur, gönençtir. “Edgü at, kü” (İyi ad ve ün) kazanmaktır, ruhun ölümsüzlüğüdür. Bu Kut Ögdilmiş’in kişiliğinde temsil edilmiştir. Odgurmuş’ta Kut’un bu türüsü yoktur. Ancak onun bir hali müstesnadır. Şöyle ki: Eski Türklerde gerçek varlık olan “Köni Törü”, Mazdacı İyi-Kötü, Mani’ci Aydınlık-Karanlık, Tao’cu Zıdların Birliği gibi ontolojik ilkelere ve uygulamalara veya “*Dharma*”nın bir “*maya*” olduğu inancına karşıttır. Devlete hizmete dâvet edildiğinde Odgurmuş’un ebedî gençlik istemini şart koşması cevapsız kalmıştır. Çünkü bu şart evrendeki yasaya aykırıdır. Sumerli düşüncesi de budur. Doğanlar ölürler. Keret de “Ke adam temûtu” diyordu. Ama Ögdilmiş devlete hizmet ederken, ölüm karşısında bunalıp sendelediğinde, o, devlete hizmeti reddeden yine bu aynı Odgurmuş tarafından dönüp devlete hizmete ikna edilmiştir. Odgurmuş işte ancak devletin Kut olduğunu anladığı o zamanda uyanmıştır, bu yüzden kutlanmıştır. Ölüm karşısında bunalıp sendelediklerinde Kün Togdı, Ay Toldı ve Ögdilmiş ancak “Köni Törü” yönünde devlete hizmet etmekle bundan kurtulmuşlar, Kut bulmuşlardır. İşte *Kutadgu Bilig*’in ruhu asıl buradadır sanıyoruz. Biz *Kutadgu Bilig*’in ancak Teñgriciliğe ve Atalar ruhuna inanç temelinde, Kut kavramı yardımıyla, Fârâbî’nin felsefesi çerçevesinde ve Mezopotamya ve Sumer kökenli Evren-Toplum-İnsan paralelliği göz önünde tutularak anlaşılabilceğine kanaat getiriyoruz.

Kutadgu Bilig’i anlamak için, bir de, esere sonndan başlamak gerekir. Çünkü eser hem bütününde hem de parçalarında evrendeki episikloid hareketi takip etmektedir. Nasıl evrendeki göksel cisimlerin uyumlu hareketleri ancak tanrısal kulakların duyabilecekleri bir “evren müziği” meydana getiriyorlar idiyse, işte öylece, bu eser de Evren-Toplum-İnsandaki episikloid hareketi bize “tezginç (tablo)”lerden örülmüş bir “körünç” (piyes) olarak sunmaktadır. Değil mi ki hayat bir “oyun” sayılmaktadır (K.B., 5927).

Kutadgu Bilig bize hikmet temelinde ve Fârâbî’nin her eserinde Tanrı-Evren-Akıllar-Toplum-Saâdet sırasında verdiği felsefesi esasında, bir yandan alfabe-yazı-dil-düşünce-obje paralelliğini, bir yandan da Evren-Toplum-İnsan paralelliğini ve bunların Tanrı’dan sırayla çıkıp yine Tanrı’ya dönüş çemberini anlatmaktadır. *Kutadgu Bilig* bunları bize bedîi bir dil ile anlatmaktadır. Bazen “mecaz-ı savtî” gibi çok zor sanatlarla duyurmaktadır. Sanatla hikmetin paralelliğini, Fârâbî de, eşsiz bir müzik teorisyeni olarak ayrıca duyurmuştu. Çünkü Fârâbî’nin felsefesinde Ger-

çek, Doğru, İyi olan aynı zamanda Güzel olandır. Bu sahne eserinde, bilge ozan, “yarı hikâye... yarı temsil... monolog”, “mesnevî tarzı” ve “allegori” kullanmıştır. Mektup nevine ve münazaraya da yer vermiştir. Münazara, bilindiği üzere yazılı tarihte, Sumerlilerde “logomachy” şeklinde görülmüştür: “Balta ile Sapan”, “Yaz ile Kış”, “Çiftçi ile Çoban”. Gerek Kaşgârlı, gerekse Yusûf Has Hacâb “Yaz ile Kış” münazarası yaptırmışlardır. Gerçi *Vedâ*larda dil ile düşünce de münazara etmişlerdir. *Pançatanra*’da, Aisope masallarında, hayvanlar arasındaki tartışmalar yolu ile toplum eleştirisi yapılmıştır. Ama Ahmed-i Dâî’nin “*Sazlar Münazarası*” gibi bir münazara tipine henüz yabancı yazında rastlanmamıştır. Dede Korkut’ta, Yunan Mitolojisinde de görülen Sumer ve Mezopotamya’dan öğeler vardır. Kalkamış’ın ölümü öldürme teşebbüsü, Deli Dumrul’da görülmüştür. “Cyclope” ve Tepegöz benzerliği açıktır. Tepegöz’ün doğuşu, İnanna ile çoban Shukallituda’nın birleşmesiyle aynıdır. Bu noktaya ilk kez burada temas edilmektedir. Boğaç’ın boğayı ve Adonis’in Mino-taure’u öldürmesi aynıdır.

“Hikmet”in tarifini one alarak, şimdi, *Kuadgu Bilig*’i Fârâbî’nin eserlerinde görülen sıra dahilinde Tanrı-Evren-Akıl-Saâdet, Tanrı sırasındaki çenbere göre ele alalım. Sumerli ve Mezopotamyalı düşüncelerle paralelliklerini göstereyim.

Fârâbî’nin tanıklığına göre, “Hikmet”i ilkin Kaldeliler bulmuşlardır. Hikmet onlardan sırasıyla Mısırlılara, Yunanlılara, Süryânîlere ve İslâm Âlemine geçmiştir. Fârâbî’den önce, *Kitâb Nahmutân*’ında İbn Nevbaht, Oannes’e atfedilen kitabında Berossos, *Timaios* ’unda Platon, çeşitli eserlerinde Aristoteles, Fârâbî’den sonra *Opus Maius*’unda Roger Bacon aynı şekilde bu kültür geçişine tanıklık etmişlerdir. İbn Meymun’a göre “Aksâ Şimâl”deki Türkler Sabîi “*Milla*”sı artıklarıdır. Yani, onlara göre, gök cisimlerinin bedenleri ve ruhları vardır. Son olarak bu kültür hakkında Rycle Borger’in yayınlamış olduğu bibliyografyadaki incelemeleri, Langton, Lambert, van Dycke, özellikle, Landsberger ve Kramer’in incelemelerini buraya eklemek gerekir.

Fârâbî’ye göre “Hikmet, en mükemmel şeyleri en mükemmel ilimle bilmek”tir, yani Kut’u bilmektir. Bu bilgi Tanrı-Evren-Toplum-İnsan-Saâdet-Tanrı çenberini, “*Merâtibu’l-Mavcudât*”ı, Akılların Akl-ı Evvel’den çıkıp Akl-ı Evvel’e dönüşlerini bilmektir. Hikmet, aslında, Tanrı’nın bir vasfıdır. Tanrı “hikmet”le kendi özünü bilir; bu, yaratmadır. Hikmet in-sanda bir erdemin adıdır. “Nutkı” denen erdemin “nazarî” ve “fıkri” de-

nen iki parçasından ilkidir. “Hulkî” denen erdemlerden ise “adâlet, şecâat ve iffet”ten adâlete en yakın olanıdır. Nasıl Fârâbî’nin eserinde bir Tanrı-Evren-Toplum-İnsan-Saâdet-Tanrı çenberi varsa, *Kutadgu Bilig*’de de aynen Kut’un Kut’tan çıkıp Kut’a dönüş çenberi vardır. *Kutadgu Bilig*’de de bir “Merâtıbu’l-Mevcudât” bulunmaktadır. Erdemli kişi Kut’un bu hareketini bilir ve davranışlarıyla ona katılır. “Hakku’l-Yakîn”e erer. Varlığın özünün “Köni Törü” (adâlet) olduğunu anlar, “Bögü Bilge” olur. Köni Törü’den kendine düşen “ülüg”ü, payı alır. “Kutlu kut” olur. Eserin “Kişi iki ajunnu tutsa kutun” (K.B., 352) dileği yerine gelir, amaç ulaşılır.

“Hikmet” kelimesi, HKM kökünden, hayvanı suya götürürken, saparsa, doğru yola koymak demektir. Akkadca “*meşarum*” kelimesi yolu ile bir Sumerli kelimesi olan *nig.si.sa* (adâlet)ya bağlanır. “*Si.sa*” hayvanı doğrulukla gütmendir. “*Si.pa.si*” doğrulukla güdendir. Sumerli hükümdarı, Gök Tanrısı An, Yer Tanrıçası Ki beraberliğinde, Ay Tanrısı Nannar vasıtasıyla, hükümdar olarak tayin eder. Fârâbî’nin peygamberlik teorisini veya siyâset teorisini dayandırmış olduğu dayanak da Ay’ın aklı olan “*Akl-ı Fââ’l*” dir. *Kutadgu Bilig*’de de gerek “state” gerekse “turn” anlamındaki Kut Ay’ın dolanımı ve Ay’ın safahatı demektir. Ay Toldı’nın kişiliğinde temsil edilmiştir. Ay Toldı’nın vasıfları ile “Sevük Savçı”nın, yani, peygamber’in vasıfları aynıdır. Bu, Fârâbî’nin peygamberlik teorisinin esasları olan “*Akl-ı Fââ’l*” ile birleşmek ile aynı anlama gelir. Fârâbî’nin peygamberlik teorisi ile Ziu Sudra’nın “divination” tecrübesi ve yaratıkların bir gemi ile kurtarılması uzlaşabilmektedir. Fârâbî’de ki, bu yolda, “*levâhik-i avâriz-ı beden*” veya “*beden alâiki*” nden kurtuluşun, bir “*ıskât-ı vesâit*” veya “*beş müstebitten kurtuluş*” olmayıp, erdemli toplum yolunda bir “*mihna*” olduğu müşterek temel olarak belirir. Nevaî de “Ulus *mihne*’nden bir dem kâm yok” diyordu. Fârâbî toplumun, felsefe, bilim ve sanat beraberliğinde yani Gerçek, Doğru, İyi, ve Güzeli tanıyarak idare edileceği kanısındaydı. “*Saâdet-i Kusvâ*” bu idi. Kulkamış, gerçi sırf kendini kurtarmayı düşünmüştü, tıpkı Odgurmuş’un toplumdan kaçıp dağlara çekilerek ölümsüzlüğü arayışı gibi. Kulkamış, bununla birlikte, Sabitu Sidurî’nin cazip tekliflerini geri çevirmiş, Gök Boğasını parçalamış, İnanna’nın çekiciliğine kapılmamıştır. İnanna da, sırasında, “yedi takı”sından vazgeçmiştir. Ziu Sudra bir tekne yapmış, bütün yaratıkları, fark gözetmeden, içine doldurarak onları Tufanda yok oluştuktan kurtarmıştır. Hatırlanacak olursa Buddha da “hayat seli”den bir gemi ile kurtarmaya çalışmıştır. “Hikmet” böylece asıl varlık ve onun hakkındaki doğru bilgi olunuş olu-

yor. Hikmetin adâletle ilgisi görülüyor. Bütün bunları bilmek bu bilgiye göre davranmak saâdet anlamına geliyor. Hikmet, Tanrı-Evren-Toplum-İnsan paralelliğini anlamak oluyor. Sumerli hikmet tanrısı Enki, öteki tanrıların kalplerinden geçenleri bilir. Onun *Mu*'ları, yani varlıkların isimlerini ihtiva eden *Gök Levhası* ile, içinde *Ma*'ları, yani, varlıkların özlerini taşıdığı bir *Gök Teknesi* vardır. "Divination" tecrübesi olan Ziu Sudra, Tanrı Enki'yi taklidederek ebedileşmiştir. Adapa ve Etena ebedileşememişlerdir. Çünkü bunlar Sumerli gözünde her ne kadar "âbid ve zâhid" iseler de, toplum için değil, kendileri için çalışmış kişilerdir. Kulkamış ise ölümü öldürmek gibi kanunlara aykırı bir istekte bulunmuştur. Odgurmuş da ebedî gençlik istemiyle tabiat kanunlarına aykırı bir istekte bulunmuştur. Her ne kadar Kulkamış İnanna'nın çağrılarına, Sabitu Siduri'nin işvelelerini cevap vermemiş, Gök Boğasını öldürmüş, bu suretle "*beden alâiki*"nden kurtulmaya çalışmış ise de, uyumuştur, dalmıştır. Ölümsüzlüğü, yaratıklara yardım ederek bulacak yere, ölümü öldürerek bulacağını sanmıştır. Ölümsüzlüğü yanlış yerde aramıştır. Tıpkı Odgurmuş'ın toplumdan çekilip dağlarda ölümsüzlük arayışı gibi.

Kutadgu Bilig'de Tanrı'nın söz konusu edilmiş olan isimleri, sıfatları ve fiilleri aynen, Fârâbî'nin eserlerinde söz konusu edilmiş olduğu gibidir. Özellikle her iki tarafta da Tanrı'nın ilmi, hikmeti, adâleti ve kudreti, yani, yaratma fiili üzerinde durulmuştur. *Kutadgu Bilig*'de Tanrı "*Hakku'l-Yakin*" olarak gösterilmiştir. "*Hakku'l-Yakin*" Fârâbî'nin Tanrı hakkında kullanmış olduğu bir deyimdir, *Kıtabu'l-Hurûf*unda ve *Tahsîl*'de geçer. Bilge ozan, Tanrı'nın adâlet vasfının evrende bir güneş gibi parladığı kanısındadır. Güneş, adâlet ilkesidir. Köni Törü, yani, adâlet yalnız sosyal, yalnız ferdi değil, aynı zamanda kozmiktir. Bu yorum "*Tanrı Kutu*" denen daha eski Türk hakimiyet anlayışı ile bütünleşir. Güneş, Köni Törü'nün timsâlidir. Köni Törü'nün temsilcisinin adı Kün Togdı'dır. Kün Togdı hem Köni Törü'nün kendisidir, hem Köni Törü'ye dayanarak Köni Törü'yü irade edendir, hem de "İduk Kut"tur, "Kutlu Kut"tur. Kün Togdı Güneş, Ay Toldı'ya emir verir. Anaximandros, "Güneş Ay'a ışık atar" diyordu. Tıpkı adâlet tanrısı olan Sumerlilerin gök Tanrısı Anû'nun Ay Tanrısı Nannar aracılığıyla emir vermesi gibi. Fârâbî "Kut" kavramını ana diliyle almış olmalıdır. Çünkü o "entelekheia" kavramını açıklarken *logos* ve *telos* karması olan bu kelimeyi yadırgamamıştır. Fârâbî'ye göre Evrende güneş her ne ise, insan ruhunda akıl, gözde ışık odur. Akıl "*Akl-ı Fa'âl*" şekliyle Ay'ın aklıdır, Ay'ın aklı olan bu "*Akl-ı Fa'âl*" Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel'in yeridir. Akıl adâletle sınıksız bağlıdır. Çünkü

Tanrı'nın isimleri sıfatları ve filleri, tevhid gereği biri birinin aynıdır. Her iki düşünür de adâletle akılın paralelliğini, hattâ, bir bakıma ayniyetini ileri sürmüşlerdir. *Kutadgu Bilig*'de de akıl ışık ile karşılaştırılmıştır. O halde *Kutadgu Bilig* 'de, adâletin Güneş'e benzetilmesi ile Fârâbî'de akılın Güneş'e benzetilmesi arasında özcek bir fark yoktur. Homeros'a göre de eğer Güneş yolundan saparsa Dikaion onu yoluna kor. Sumerli dilinde *diku*, hâkim, yargıç demektir. Zeus'un bir terazisi vardır, onunla adâleti yerine getirir. Zeus aslında Zas adlı bir Mezopotamya tanrısıdır. Platon'da İyi İdeası adâlet, tıpkı evrendeki Güneş gibi, idealara hem varlıklarını verir hem de onları aydınlatır. İyi İdeası evrende varlıklar üzerinde parlayan Güneş gibi, idealar üzerinde parlar. Aristoteles'e göre de "evrende Güneş, ruhta akıl"dır. Mezopotamya'da ruhların doğu kapısından aktığı hakkında yaygın bir inanç vardır. Hammurabi, yasalarını Güneş'e hitaben kaleme almıştır. Utu Güneş Kalkamış'a yol göstermiştir, Kalkamış gök boğasını parçalayıp Utu Güneş'in önüne atmıştır. İnanna, uygarlığın bir parçası olan "*Pikku Mikku*"sunu yok olduktan, "Kur"dan, ölümden, hiç olmaktan kurtarmak için ağabeyi Güneş'e ağlamıştır. İbn Meymûn'a göre "Aksâ Şimâl'deki Türkler, Sâbi *milla*"sı artıklarıdır. Yani onlara göre göksel cisimler, yani, Ay ve Güneş birer bedene ve ruha sahip olan varlıklardır.

Kutadgu Bilig'e göre Tanrı, "Varlığa gel" emriyle evreni ve insanı yaratmıştır. Fârâbî'ye göre, Tanrı, düşünerek, belirsiz, İlk Maddeye Akıllar aracılığıyla belirlemeler vererek yaratmıştır. Empedokles'te de düşünmek yaratmaktır. Platon, *Timaios*'ta, bize, Demiurgos'un belirsiz belirleme vere vere nasıl yarattığını anlatmıştır. Aristoteles'te "madde dışıdan, sûret erkekten gelir". *Kutadgu Bilig*'de ve Fârâbî'de de durum aynıdır. Akıl belirleme ilkesidir. Sumerlilere göre ana tanrıça Ninkursak'tan süt emmemiş hiç bir varlık yoktur. O "*materia prima*"dır. Varlıklara *Mu*'larını yani isimlerini takar. Sumerli En-ki, *Mu*'lar ve *Ma*'lar yeridir. En-ki bütün tanrıların kalplerinden geçenleri bilir, okur. Ay Nannar, hükümdârı hükümdâr olarak belirler, o, bir "*donator formarum*"dur. Bu ikisi "*Akl-ı Fa'âl*"in kökünde bulunur.

Kutadgu Bilig'e göre, evren, Ay-altı ve Ay-üstü evreni olarak ikiye ayrılır. Ay-üstü evrenin yaratılmasıyla "öd", "ödlek", yani, zaman yaratılmıştır. Ay-üstü evreni değişmez, ebedidir, Ay'ın kendisi de ebedidir. Ama insanlar onu yanlış yere değişken ve dönek zannederler. Ay-altı evrenini, Tanrı, zıdlardan, maden, bitki, hayvan ve insan olarak yaratmıştır. Onun için Ay-altı evreninde sürekli değişimler olur. Ay-altı evreni geçi-

cidir. İnsan, bedeniyle bu evrene bağlıdır. Hastalık bir kötülüktür. Yaşlılık ve ölüm ile beden geçer, yok olur, oysa, erdemlere dayalı ad ve “kü” yok olmaz, ebedî kalır. Ölümden sonra ruhun ne olduğu bilinmemekle beraber insanın iyi ad kazanarak sonsuzlaşma, sonsuzca yaşamak amacı dolayısıyla ruhun olumlu değerlerin yeri olduğu anlaşılır. Herhalde, bu Atalar Ruhuna inancın bir kalıntısı olmalıdır. Ölümsüzlük, erdemlere uygun bir yaşayışla, iyi ad kazanmaktır. Akıllı, Tanrı, insanın hamuruna katmıştır.

Kutadgu Bilig'de evren ve insanın yaratılışıyla ilgili bu fikirler aynen Fârâbî'nin de fikirleridir. Mezopotamya ve Sumerli inancına göre insan Tanrı eliyle balçaktan ve tanrıça Aruru'nun “nefesi”nden üflemeyle yaratılmıştır. Yunan mitolojisinde de insan tanrısal ve titanik unsurlardan yaratılmıştır. Platon'un *Timaios*'unda Sumer köklü *genesis* açıkça görülmektedir.

Kutadgu Bilig'de ruhun ölmezliği ile ilgili fikirler Fârâbî'ninkiler ile tam bir uygunluk içerisinde. Fârâbî'ye göre, erdemli ruhlar ölümden sonra bir araya gelirler birikirler, adetâ, bir tür yığınak yaparlar. Erdemsiz ruhlar ise kaybolurlar. İbn Tufeyl, Fârâbî'nin bu fikrine dikkat çekecektir. Ruhun olumlu değerlerin yeri olarak düşünülmesi bir Sumerli inancıdır. Çünkü hikmet tanrısı Enki'nin hem Gök Teknesi ve Gök Levhası vardır, hem de, o, bütün tanrıların kalplerinden geçenleri bilir. Ziu Sudra olumlu değerlere hizmet ettiği için ölümsüzlüğe ermiştir.

Kutadgu Bilig'de “Köksi közi”, kalp gözü terimi Fârâbî'de kalbin “Reis Uzu” oluşu, her iki tarafın da Mezopotamya kökenli şu inançtan kaynaklanmış olduklarını göstermektedir: Tanrı insanı yarattıktan sonra insanın gönlünde de kendisine bir ev, bir yuva, “bercail” yapmıştır. İnsanın Tanrı'ya tanuma keyfiyeti gönüle ve sevgiye bağlanmıştır.

Kutadgu Bilig'e göre, Tanrı, insana akıl, dil ve gönül bağışlamıştır. Akıl ile dil arasında sınıksı bir ilişki bulunmaktadır. Tanrı akıllı insanın hamuruna katmıştır. Akıllı diridir, akılsız ölüdür, bir avuç topraktır. Akıl insanı dengede tutan bağdır; insanı insan yapan akıllı oluşudur, insan akıllı bir canlıdır. Bu fikirlerin hepsi Fârâbî'nin akıl hakkındaki görüşlerinde bulunur *Timaios*'da, Platon, Demiurgos'un çanakta insanı hamuruna nasıl “*Evren Ruh*”ndan kattığını söyler. Parmenides ve Platon'da akıl cins atların koşumudur. *Kutadgu Bilig*'de akıl “tuşak” “kişen”dir, bağdır. Aristoteles'e göre insan “akıllı bir canlıdır” veya “toplumsal bir canlıdır.” Tanrıça Aruru'nun insanın hamuruna üfleterek can

verdiğini biliyoruz. Bu rivayet hem Aristoteles'te "*Akl-ı Faal*"ın insana "*dışarıdan*" (*turaten*) gelmiş olduğu fikrinin kaynağını teşkil eder, hem de akıl ile canlılığın ilişkisini gösterir. Tanrı'nın "hayy" vasfı en önemli vasıflarındandır. Tabir caizse, Tanrı, ebediyyen "uyanık"tır, o hiçbir zaman dalmaz, uyumaz, ölmez. Sumerli inancına göre insanla Tanrı arasındaki biricik fark işte budur. Meselâ Kalkamış "uyumuş"tur, "dalmış"tır. Tanrılar gibi ölmeyen tek insan Ata nasihatı dinleyen, aklını kullanan, akıllı Ziu Sudra'dır. O, Tufanı, "divination" yoluyla öğrenir öğrenmez, Tanrı En-ki'yi taklit ederek, bir tekne yapıp bütün yaratıkları fark gözetmeden, içine doldurup kurtarmıştır. Oysa Adapa yalnız kendisini düşünmüş, ibadetine engel olan rüzgâr Şutu'nun kanadını kırmıştır. Sumerli gözünde ne Adapa ne de ölümü öldürmeye çalışan Kalkamış ebedileşebilmişlerdir.

Bilindiği üzere Fârâbî'ye göre akılın belli başlı dört hali vardır. Heyûlânî, bilfiil, müstefâd ve fa'âl. Bu dört akıl halini *Kutadgu Bilig*'in her bölümünde tesbit etmek mümkündür. Heyûlânî akıl Kutsuzluk, evrende Ay'ın kararması, "turn" anlamındaki kutun, "Köni Törü"ye, akıla riayet-sizlik yüzünden kaçırılmasıdır, yöneticinin düşmesidir. Ruhda buñdur. Ölüm karşısında bunalmaştır, çaresizliktir. (Oysa Tanrı buñsuzdur.) Be-dende hastalıktır, toplumda değerler kargaşasıdır. Bilfiil akıl, evrende Ay'ın toluma sürecidir, insanda buñdan çıkmaktır, Kut'u tanımadır, Kut'un Kut'tan çıkıp Kut'a döndüğünü kavramaktır, hikmeti anlamaktır, —Boetius da buñdan "*consolatio philosophiae*" ile çıkmıştır—. Değerler kargaşasına son vermektir, "Köni Törü"nü irade eden erdemli yöneticiye hizmet arzettir. Buñdan bu çıkış Ogdurmuş'ın Ögdilmiş'e devlete ve insanlara hizmet arz etmek tavsiyesinde de görülür. Müstefâd Akıl, Kut hakkında bilince erme ve erdirmektir. Özellikle Hâcib'in şahsında temsil edilmiştir. Bu akıl, alınan Kut'un başkasına geçirilmesidir, Kut'un alınması ve verilmesidir Kut'un deveranının sağlanmasıdır. Fa'âl Akıl: "Köni Törü"nüñ tâ kendisidir, Güneştir. "Köni Törü"nü irade etmek keyfiyetidir. Tolumuş Ay'dır. Fârâbî'deki bu akıllar "*Dharma*"yı bir "*maya*" kabul eden, tüm varlığı tek ferdin bilincine indirgeyen, hiçliğe iten Buddhizmle veya ondan kök alan görüşlerle değil, Atalar Ruhuna inançla bağdaşır Türkler gözünde "*Dharma*" bir "*Nom Kutu*"dır; yani, "*nomos*" bir Kut'tur.

Kutadgu Bilig'e göre insan ancak toplum içerisinde düşünebilir ve konuşabilir, kişileşir. Toplum dışında, dilini, düşüncesini, kişiliğini kaybeder, insanlıktan çıkar, hayvanlaşır. Toplum içinde kalıp ta yüce değerlerin aksi yönünde gidenler ise kişileşemezler "Kişi soñu", "bod, sın yonıklı" olarak kalırlar. Bu konuyu inceden inceye ele aldığı için *Kutadgu Bilig*

erken bir felsefi antropolojidir. Yüce değerlere hizmet ederse, insan, Köni Törü'yü irade ederse, hükümdar, iki dünyada da Kut bulur. Kutlu Kut, "iduk Kut", "kişiler kişisi" olur. Bu fikirler aynen Fârâbî'nin insan ve "tahsîl-i sa'âda" hakkındaki fikirleridir. "Sab" veya "wild beast" kavramı, insanın toplum dışında hayvanlaşacağı düşüncesi, çok açık bir biçimde Sumerli Kalkamış destanındaki Enkidu tipinde görülür. *Kutadgu Bilig'i* Fârâbî üzerinden Sumerlilere kadar geri götürmeye sebep olan işaretlerden birisi budur. Bu nokta göz önünde bulundurulursa *Kutadgu Bilig*-de Ogdurmuş'a karşı gösterilen şiddetli tepki daha anlaşılır hale gelir. Ögdilmiş akıllı davranarak devlete hizmet arzetmenin kut olduğunu anlamıştır. Oysa kutsuz Ogdurmuş "âbid" ve "zâhid" olarak kendini toplum dışına alarak ölümsüzleşmek istemiştir.

Kutadgu Bilig'e göre insan, ancak, erdemli bir toplumda "kişiler kişisi" olabilir eğer insan erdemsiz bir topluma düşmüşse hiç durmadan, eğer varsa, erdemli bir topluma göç etmelidir. Erdemli bir topluma göç etme fikri Fârâbî'nin de fikridir. Platon'da göç fikri (*Politicus, Phaidon, Devlet*, VII, 514) Diyaloglarında sözkonusu edilmiştir. Sumerli Kalkamış da kendi erdemlerini gerçekleştireceği bir yer aramış ötelere gitmiş, göç etmiştir. Göç fikri ve "beden alâiki"nden kurtuluş, Fârâbî üzerinden İbn Tufeyl'in *Hayy ibn Yakzân*'ında, İbn Bâcce'nin "Tebîrî'l-Mütevahhid"ın da görülecektir.

Kutadgu Bilig'e göre eğer ortada erdemli bir toplum yoksa, buñdan bilgelik yoluyla çıkarak kendi toplumunda erdemli olma yolunu tutmalıdır. Vakit geçirmeden devletine olumlu değerler yönünde hizmet arzetmelidir. Gerekirse "kingeş"melidir, genişlemelidir, danışmalıdır. Danışma, Fârâbî'de görülen bir fikirdir. Sumerliler yazılı tarihte ilk danışma meclisi örneği vermiş bir kavim olarak bilinmektedirler.

Kutadgu Bilig'de devletin çeşitli kademelerinde, toplumun çeşitli tabakalarında, devlete hizmet ve topluma olumlu değerler yönünde hizmet arzedenlerin erdemleri Fârâbî'nin saymış olduğu erdemlerle uygunluk halindedir. Bu erdemler sadece Platon, Fârâbî ve İbn Sinâ'da sayılan hikmet, adâlet, şecâat ve iffet erdemleri değildir. İnsan bu erdemlerle "kişi soñu" veya "bod, sın yorıklı" olmaktan kurtulur, iyi ad kazanarak "kişiler kişisi" olur, ölümsüzleşir, iki dünyada da Kut bulur, Kut'lu Kut olur. "Kutlu Olma Bilgisi" bize işte bunu söyler.

Bütün bunlar, bize, insanlar için "Philosophia perennis"ın, "Câvidân-ı Hîred"ın "al-Hikma al-Hâlıda"nın müsterek olduğunu gösterir.

İBN-İ SİNÂ RÂFİZÎ MİDİR, SÜNNÎ MİDİR?

MONTGOMERY WATT*

Çeviren: MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL**

Bilgisinden yararlanabileceğimiz bir eleştirmen, şu yakınlarda, bana, İbn-i Sînâ gibi bir adamın, görüşlerinden anlaşıldığı üzere, Arap dilinde yazılmış olan *Falsafa*'nın vasıfları gösterilmeden, "râfîzî" olmakla damgalanamayacağı telkininde bulundu. Bu telkin, üzerinde durulmaya değer birkaç ilginç noktayı ortaya koymaktadır. Ben, *Falsafa* ve *Falâsifa* terimini, Arap (ve Fars) diliyle yazılmış felsefeyi ve bu felsefeyi İbn-i Rüşd zamanına kadar yazmış filozofları işaret etmek için kullanıyorum.

Şurası açıktır ki *Falâsifa*, Haricî, Şîi veya Mutezilî gibi, bir mezhep oluşturmaz. Bu mezheplerde, dinî ve siyasî görüşler başlangıçta birbiriyle karışmış durumdaydı; çünkü, Müslümanlar hem dinsel hem de siyasal bir topluluk teşkil etmekte idiler. Bu bakımdan din bilginlerinin çoğu tarafından râfîzî sayılan teolojik öğretiler, aynı zamanda siyasal faaliyetin temeli idi. Ama Müslümanların çoğu bu faaliyeti *takbih* etmiştir. Felsefî görüşlerinden bazısını İmamî Şiasını destekler mahiyette ifade ettiği için, Fârâbî, bazan, şüpheyi davet etmiş ise de, ne İbn-i Sînâ'da ne de genellikle *Falâsifa*'de böyle bir şey yoktur. *Falâsifa*'deki temel görüşlerden hiçbirisinin İslâm devletinin nazarında siyasî bir yanı bulunmamaktadır.

Falâsifa, mezheplerden, birbiriyle sınıksız kilitlenmiş olmaktan uzakta bulunmakla ayrılır. Bu hal, *Falâsifa*'nın çalışma tarzından da ileri gelir. Yunan tıbbının okutulduğu bir takım hastanelerde, öteki Yunan bilimleriyle Yunan felsefesinin de tedris edildiği görülmüştür. Bundan başka Me'mûn'un Beyt ul-Hikme'si örneğine göre bir takım kütüphaneler de kurulmuştur. Bu kütüphanelerden çoğu hem Yunanca kitaplardan yapılmış çevirileri, hem de Arap dilinde yazılmış felsefe konularındaki çalışmaları ihtiva ediyordu. Eğer herhangi bir kimse *Falsafa* öğrenmek istiyorsa, o kimsenin bunu özel olarak gerçekleştirmesi mümkün idi. İşte İbn-i Sînâ'nın ve daha sonra Gazâlî'nin yapmış oldukları da bu idi. Bundan şu

*Profesör, İngiltere.

**Profesör Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

sonuç doğdu: Ortada bir türlü öğretimin devamına dayanan *Falsafa* okulları mevcut olmadı. Bununla birlikte felsefeyle ilgilenen bir grup insanın, tartışmak için, muntazam surette bir araya geldiklerini de duyuyoruz. Böyle bir grup insan da Abû Süleyman al-Mantiqî'nin etrafında bulunuyordu. Bu yüzden *Falâsifa* tek bir okul veya grup değildi, bir fertler demeti idi. Onlar için, felsefe, bir çeşit "merak" konusu idi.

İbn-i Sînâ'nın zamanında, çekirdeğini Fıkh'ın oluşturduğu bir standart İslâmî eğitim gelişti; ama, programında çok çeşitli öğrenim dalları bulunmasına rağmen, bunların arasında felsefe ve "ulûm-u dahîle" yoktu. Bunun anlamı şudur: Sünnî ulemanın çoğunluğu *Falsafa* hakkında ya azıcık bir şey biliyordu veya hiçbir şey bilmiyordu. Kelâmcıların bazıları, herhalde, temin edebildikleri bir iki kitabı okuyordu; öyle görünüyor ki Cüveynî'nin, Gazâlî'yi *Falsafa*'yı tahsile teşvik ettiğinde, bu konuyu kâfi derecede bildiği anlaşılıyor. *Falsafa* hakkında biraz bilgisi olanlar bile, felsefeyi açıktan açığa eleştirmek için kendilerini herhalde uzman sayıyorlardı. Netice itibarıyla, Gazâlî "*Tahâfût al-Falâsifa*"sını yazıncaya kadar, ortada, Sünnî ulemanın, her ne kadar onların çoğu *Falsafa*'yı tasvip etmiyorlar idi ise de, *Falsafa*'nın bir râfızîlik olduğu hakkında ilân edilmiş bir şeyleri bulunmuyordu.

İbn-i Sînâ, şüphesiz, kendisinin bir Müslüman, belki de iyi bir Müslüman olduğunu düşünmüştür; yoksa kötü bir Müslüman olduğunu düşünmemiştir. O, standart bir Müslüman eğitimi görmüştür. *Kur'ân*'ı hıfz etmiş, Fıkh tahsil etmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki, o, ulema arasında yaygın görüşün bazı ifade ediliş tarzlarının, normal Müslümanlara bildirilmediğinden haberdardı. Çünkü, normal Müslüman en ince ifade şekillerini anlamıyor, sadece onları birbirine karıştırıyordu. Kendi görüşleri bakımından, o, herhalde, İslâmî görüşlerin kendi felsefesi açısından yapılmış yorumlarını, din açısından mahzurlu olmayan yorumlar olduğunu düşünüyordu. (Bu yorumlar, şüphesiz sınırlandırılmıştı.) Bütün bunlara rağmen, onun genel durumu, Fârâbî'ninkine benziyordu; ve Fârâbî *bid'a* ile itham edilmemiştir.

Gazâlî, İbn-i Sînâ'nın ve öteki *Falâsifa*'nın düşüncelerini incelemeye başladığında, İbn-i Sînâ öleli yarım yüzyıldan fazla olmuştu. Gazâlî girdiği "Ulûm-u Dahîle"nin yeni dünyasma tamamen hayran kalmıştı. C, şu görüşü kabul etmişti: Bu bilimlerin ihtiva etmiş olduğu şeylerin çoğu Müslüman dini ile mükemmel surette bağdaşabilir. O, özellikle Aristo'nun mantığının İlâhiyat gibi bir konuya uygulanabilir olduğunu

görmekten dolayı heyecanlanmıştı. *Falâsifa*'nın görüşleri hakkındaki anlayışı "*Maqâsid al-Falâsifa*"da kendini göstermektedir. Orada, bu görüşleri, üstadane bir şekilde özetlemiş ve daha ziyade İbn-i Sînâ'nın görüşlerine dayanmıştır. Bu arada Gazâlî, birçok noktalarda *Falâsifa*'nın, Eşarîci ilâhiyatçıların ve, gerçekte, birçok sünnî ulemanın düşündükleri gibi, İslâma karşıt olduğu fikrine de varmıştır; ve, *Maqâsid*'inin ardından bu düşünceleri dikkatli bir eleştiriyle eleştirmiş olduğu "*Tahâfût al-Falâsifa*"sı, yani, "Filozofların Tutarsızlığı" gelmiştir. Başlık onun *Falâsifa*'nın delillerinden çoğunun, üzerinde durulan noktanın isbatından uzak bulunulduğuna ve onların tutarsızlıklarını ortaya koyduğuna inandığını gösterir.

Onun daha sonra kendi hayat hikâyesi hakkında kaleme almış olduğu "*Munqid*" inde, *Falâsifa*'yı eleştirmiş olduğu yirmi noktadan on yedi tanesinin "*bid'at*", üç tanesinin "*küfr*" olduğunu söylemiştir. On yedi noktadan üçü *Falâsifa*'nın göksel kürelerinin hareketi ve onların canlı oldukları hakkındaki görüşlerine ilişkindir. Bundan daha fazlasını söylemeye ihtiyaç yoktur. Ötekilerin çoğu, Tanrı'nın tabiatına ilişkindir. *Falâsifa*, Tanrı'nın sıfatları veya mahiyeti olduğunu kabul etmez. Onlar cins ve ayrıntının Tanrı'ya uygulanamayacağını söylerler. Bu bakımdan, *Falâsifa*'nın durumu, Mu'tezile'ninkine benzemez. Bu da Gazâlî'nin bu noktalarda onların "râfîzî" veya "münkir" oldukları hakkındaki hükmünün temelini şüpheye düşürür. Bununla birlikte mutlak surette basit olan bu Tanrı anlayışı normal Müslümanın, aslında da, birçok Sünnî ulemanın, inançlarından çok uzaktır.

Tanrı'nın, tasvibi imkânsız olan bu tür kavranışı arasında öyle biri vardır ki insanın münkir olmakla vasıflandırılmasına sebep olur. O da Tanrı'nın yalnız küllîleri bilip ama cüz'ileri bilmemesidir. Müminlerin içinde bulundukları herhangi bir zamandan cüz'î şartları bilmiyorsa, Tanrı, onların dualarına icabet etmez. Oysa bütün Müslümanların inançları bazı özel durumlarda, Bedr savaşında olduğu gibi, Tanrı'nın dualara icabetidir. Başka kelimelerle, İbn-i Sînâ'nın tasavvur etmiş olduğu Tanrı, insan hayatına, *Kur'ân*'da vahy edilmiş olan Tanrı'dan daha uzak bulunmaktadır.

Bir kişiyi münkir ilân eden ikinci görüş bedenler için ölümden sonra bir dinlenme olmayıp, sadece ruhların teşahhusudur. Bu da, eğer, aşağı yukarı, harfiyyen, mânâsına bakılırsa, açıkça, *Kur'ân*'da tasvir edilen cennet ve cehenneme aykırıdır. Nitekim, normal Müslüman öyle yapar. Tasvirlerin, ne harfiyyen ne metafizik olarak değil de *bilâkeyf* olarak anlaşılması

gerektiğine inanılmış olsa bile, “açıkça, nasıl olduğu söylenmedikçe” —bu cümleyi bazı Kelâmcılar telaffuz etmiştir—, hüküm, hâlâ, bir Müslüman’ın itirazlarına maruz demektir. Hüküm, insan hakkında ikinci bir görüş ihtiva eder: Bu hükme göre beden insana has değildir, ona yamanmıştır; oysa İslâmî görüşe göre beden, insanın özsel bir parçasıdır. Bu ikinci görüş bedenin kötü bir şey olduğu fikriyle ve bedeninin insanın hayatın mükemmel sadeliğinden zevk almasını engelleyen meyelânlarının kaynağı olduğu fikri ile bağlanır.

Küfr’e ilişkin üçüncü nokta, evrenin ezeli olduğu fikridir. Bu da Tanrı’nın evrenin yaratıcısı olduğunu söyleyen İslâmî görüşle çelişir; öyle ki, eğer, Tanrı evreni yaratmamışsa hiç onu her yönden denetleyebilir mi? Bu üçüncü nokta, öyle görünüyor ki, insan bedenine ilişkin olan ikinci nokta ile bağlıdır. Her iki halde de fiziksel ve maddî olan, manevî veya ruhî olan bir şeyin, insan ruhunun veya Tanrı’nın, karşısına konmaktadır. Bazı araştırmacılar, hattâ, öyle ileri giderler ki, bu iki hüküm, eski İranlıların İyi ve Kötü ikiciliğinin bir dirilişidir, derler. Bu telkin ister isâbetli, isterse isâbetsiz olsun, şurası açıktır ki, Gazâlî’nin, bu üç son noktada, İbn-i Sînâ’nın ve öteki *Falâsifa*’nın, İslâm inancına aykırı düşen görüşler ileri sürdüklerini söylemesi meşrulaşmış oluyor.

Not: Tartışmadan Sonra Düşülen Kayıt:

Eğer, dinleyiciler arasından bazıları için, “Râfızî” kelimesinin anlamını açıklamayı gerçekleştirebilseydim, fikrimi, bir parça tâdil etmek isterdim. “Râfızî” kelimesini, tam teknik anlamda, Sünnî ulemadan olup, itikadî temsil eden başlıca kitle tarafından sapık telâkki edilen görüşlere sahip olan kimseyi kasteden anlamda kullandım. Yoksa İbn-i Sînâ’nın otoritesini herhangi bir şekilde küçültmeyi telkin etmiş değilim. Tam tersine, ben, İbn-i Sînâ’nın, değil sadece İslâm düşüncesine, ama, aynı zamanda, bütün insanlığa da önemli katkıda bulunmuş olduğunu düşünmekteyim.

İBN-İ SİNÂ'DA DELİL, ALÂMET VE FİRASET KELİMELERİ ÜZERİNE BİR AÇIKLAMA

M. TAHİR YAREN*

İbn-i Sînâ'nın delil, alâmet ve firaset terimleri ile ilgili bazı açıklamalarını *Şifâ* adlı kitabının Mantuk'la ilgili bölümünden, birkaç küçük nokta dışında aynen vereceğiz. Daha sonra bu açıklamaları özetlerken birkaç hususa kısaca temas edeceğiz.

İki mukaddimeden meydana gelen ifadeye delil denmesi mantukçılar arasında âdet halini almıştır. Büyük önermesini daha önemli gördükleri için mantukçıların çoğunluğu ona "mukaddime-i mahmûde" adını vermişlerdir. Büyük önerme hüccet ve delil olarak alınır. Bu onun duman ve ateş örneğinde olduğu gibi bir kısmının diğer kısmına delil olacağı şeklinde anlaşılmamalıdır. Onun delil oluşu, iki kısımdan meydana gelen ve doğruluğu kabul edilen sözün delil oluşu şeklindedir. Delil, bazen gelecekteki bir işle, bazen de şimdiki zamanda cereyan eden bir işle ilgili olur. Bazen konunun bütün fertleri için geçerli, bazen de bu fertlerin çoğunluğu ile ilgili bulunur. "Hasetçiler insanların kızgınlığını üzerlerine çekerler", "tokgözlüler sevilirler" sözlerinde olduğu gibi. Bu iki öncül, delildir veya delil bunlardan çıkarılır. Kızgınlık ve sevginin veya tokgözlülük ve hasetçiliğin alâmet ve delil olması söz konusu değildir. Bir konu ve bir yüklemden meydana gelmiş bir ifadenin bütünü delil olmakta, yani tek tek içindeki terimler değil bütün olarak söz, kendisine başvurulabilecek, doğruluğu kabul edilmiş, geçerli bir prensip mahiyeti taşımaktadır. Burada delil deyince kasdettiğimiz, bu tarifte ifadesini bulan şeydir.

Delil, ya olmuş veya olacak bir işle ilgilidir. Çoğu zaman konusunun fertlerini bütünüyle değil de ekseriyetle içine alan bir hüküm şeklinde ortaya çıkar; çünkü gelecekle ilgili olan delilin modalitesi araştırıldığı zaman bu modalitenin "imkân" olduğu görülür. Yine delil, ya bir varlığa aittir veya herhangi bir varlığa aidiyeti söz konusu değildir.

Bahsi geçen mukaddimeler, kıyaslarda büyük önerme olarak alınır ve bazen doğrudan doğruya kıyas içerisinde ifade olarak bulunur, bazen de

* Yard. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

söylenmediği halde muhatap, böyle bir önermenin kıyasta yer aldığını diğer ifadelerin zikredilmesiyle anlar. Büyük önermeleri takibeden küçük önermeler tekil olurlar; “filanca şahıs hasetçidir” ve “filanca şahıs tokgözlü bir kimsedir” sözleri gibi. Burada önermeler arasındaki ilgi gâlip bir zanna dayanmaktadır. Bu mukaddimelerden yapılan kıyas “İnomiya” adını alır.

Alâmet kıyasının da şekilleri vardır. Bu kıyas, bir belirti sebebiyle büyük önermenin küçük önermeden anlaşıldığı gizli bir kıyastır. Bu alâmet bazen zorunlu olur, bazen de zannî olur. Alâmet kıyasındaki orta terim üç durumda bulunur. Bazen orta terim sadece küçük terime yüklenir, büyük terime yüklenmez. Doğuma işaret sayıldığı zaman annedeki süt buna örnek verilebilir. Sütü olan kadına “doğum yapmıştır” denir. Bu çok defa “delil” sözü ile ifade edilir.

Bazen de orta terim büyük ve küçük önermeler için konu olur. Şu örnekte olduğu gibi: Filozoflar erdemlidirler. Çünkü filan kimse erdemlidir ve o kimse filozoftur. Orta terimin büyük ve küçük önermeler için yüklem olduğu zaman da vardır. (Kıyasın ikinci şeklinde, olumluda). Böyle bir kıyas hitabette geçerlidir. Zira zannî bir kıyastır. Şu örnekte olduğu gibi: “Bu kadının benzi soluktur. O halde doğum yapmıştır.” Her benzi soluk kadının doğum yapmış olduğu söylenemez. Fakat her kadın doğumdan sonra soluk benizli olur. Bu yüzden de böyle bir kıyas ancak zannî bir delil olabilir.

Sadece büyük önerme gizli olduğu zaman alâmet ve delil sözü kullanılır, aksi halde doğrudan doğruya kıyas denir.

Birinci şekilden olan alâmet kıyası her zaman geçerli bir kıyastır. İkinci şekildeki, her zaman doğru olmayabilir. Herhangi bir filozofun erdemli olduğuna bakılarak bütün filozoflar erdemlidir sonucuna varılamaz. Üçüncü şekilde de durum aynıdır. Çünkü iki olumlu önermeden meydana gelen ve büyük önermesi konunun bütün fertleri için doğru olmayan kıyasların yanlış olması daima imkân dahilindedir. Nitekim yukarıdaki hükmün de bazı hallerde yanlış çıkacağı muhakkaktır. Çünkü her benzi sarı olan kadının doğum yapmış olduğuna hükmedilemez. Bu durum, bu tür kıyaslar için bir kusurdur. Bu kıyasların, makbul olmakla birlikte zorunluluk ifade eden sonuçlara götürmediği bilinmelidir. Bu kıyaslarda, burhan türünden olan kıyasların sağlamlığını aramak halk arasında geçerli bir usûl olmadığı gibi, hitabet türünden olan kıyaslar hakkında yapılacak

böyle bir kriük doğru da sayılmaz. Bu yüzdendir ki birinci şekilden olan alâmet kıyası bu kıyasların en üstünü olmuş ve Tağmûrîden adını almıştır.

Alâmet kıyasının öncülleri her üç şekilde de olumlu olmadıkça, alâmetin sadece varlığa delâlet edeceğinin sanılmasını doğru bulmuyorum. Delil olarak adlandırılan öncüller hem olumlu ve hem de olumsuz olabilir ve bunlar varlığa delâlet ettikleri gibi yokluğa da delâlet ederler. Yokluğun alâmeti çok defa varlığın alâmetinin yokluğu olur.

Bu sebeple, burada delil olarak adlandırılan şeyin bir başka adının olması, delil sözünün, özel bir durumu olan birinci şekle ait kalmasını sağlamak bakımından daha uygundur.

Bu durum (delil yerine başka bir kelime kullanmama) mütercimler yüzünden ortaya çıkmış gibi görünüyor. Delil sözünün birinci şekle ait zorunlu hükmü gerektiren alâmet için kullanılmış olması daha uygundur. Böylece delil, alâmetin özel şekli olmakta ve alâmet sözü diğer iki şekle ait bulunmaktadır. Buna dayanarak ikinci ve üçüncü şeklin, delil olmayan alâmet olduğunu söylemek mümkün görünmekte ve delilin alâmetten daha kuvvetli olduğu, alâmetin zayıf bir delil olduğu anlaşılmaktadır. Bunların herbirinde olumluluğu ve olumsuzluğu düşünmek mümkündür.

Görünen yardımıyla görünmeyen hakkında akıl yürütenler olarak bilinen bazı kimselerin bütün kıyasları alâmet kıyasıdır. Küllî (tümel) öncülü alâmetten ve büyük terimden elde etmektedirler. Bu işlemi bazen doğru tümevarımla bazen de dolaylı tümevarımla gerçekleştirirler. Dolaylı tümevarım, istenilenin çelişiginin doğru olmadığını gözlemlemekle olur. Birinci işleme "tard" ikinci işleme ise "aks" adını verirler. Alâmete ise illet derler. İllet sayılan şeyin gerçek illet olup olmadığını araştırmak için, üzerinde düşünülen konunun özelliklerini sayarlar. Bu özelliklerin illet olması mümkün görülmeyenlerini tek tek safdışı etmek sûretiyle geride kalanın gerçek illet olduğu sonucuna varırlar. Böylece yakîne vardırıncı bir akilyürütme yaptıklarını sanırlar.

Bu konuda söylenecek sözler vardır. Birincisi şudur: Bir şeye ait hükmün kendi içindeki başka bir hükme dayanması gerekmez. Aksine, bir şeye ait hüküm çok defa o şeyin zatından dolayı gerekli olur, daha önceki bir hükümden dolayı değil. Eğer bir şeye ait her hüküm başka bir hükümden dolayı olsa teselsül ortaya çıkar. Zât için verilen hüküm vasıtasız olursa hükümler ikiden ibaret olur, daha fazla olmaz.

Söylenecek sözlerin ikincisi de şudur: Bir şeyin özelliklerini saymak kolay değildir. Bu özelliklerden birisinin unutulması mümkündür. Özelliğin bulunmadığını düşünmek, özelliğin olmadığına delil değildir.

Üçüncü husus şudur: Bölümlerin, özellikler adedince olması gerekmez. Bazen özelliklerin birarada oluşu illet olabileceği gibi, zâtın, özelliklerden biri veya birkaçı ile birleşmesi de illeti meydana getirebilir. Zâtın A ile gösterildiğini, özelliklerin de B, C, D olduğunu farzedelim. Hükmü de E ile gösterelim. Hükmün sebebi bizzat A olabileceği gibi A ve B; A ve C; A ve D; A, B ve D; B ve C; B ve D veya bunların benzeri yahut bütün bunların toplamı olabilir.

Ayrıca bu özelliklerden ibtal edilenler dışında kalan özellik, bazen birkaç unsuru içinde toplayan genel bir vasıf olabilir. İki tür ve iki sınıf şeklinde ayrılabilir. Bu özelliğin C olduğunu farzedelim. Bu C'nin de F ve G'den teşekkül ettiğini düşünelim. O zaman illetin doğrudan doğruya C olduğu söylenemez. Çünkü F yahut G olma ihtimali vardır. C'nin dışındakilerin illet olmaması ancak illetin C içerisinde olduğunu gösterir. Yoksa C'nin bütünüyle illet olmasını gerektirmez. C'nin bölümlerinden olan G illet olduğu zaman B veya D veya bunların bölümleri illet olmaz. Bununla birlikte C'nin bütünüyle illet olması da gerekmez. Çünkü illet sadece G'dir. Sonra özelliklerin iki türü veya iki sınıfı ihtiva eden vasıflara ayrılmayacak derecede bölümlenmesine nasıl ulaşılabilir ki ibtal edilenler dışında kalan özellik artık illet olan ve illet olmayan şeklinde ayrılmassın.

Onların, illet şöyledir, şöyle olan bir illettir, illet şudur, illet şunun bizzat kendisidir sözleri arasındaki fark belli değildir. İfadeleri rastgele birbiri yerinde kullanmaktadırlar. Kıyaslarının tahlili, illetin, konunun kendisi olmasını ve yüklem de belli birşey değil, herhangi birşey olmasını gerektiriyor. Bu da ancak onların bölümlerine yapmaları ve şöyle demeleriyle mümkündür: “Zâtından ötürü ya da bir illet sebebiyle şu şudur. Zâtından olmadığı anlaşıldığına göre geriye bir illet sebebiyle şunun şu olduğu alternatifi kalıyor.”

Bir de “nitelik bir illettir” sözü yerine “illet bir niteliktir” demeleri gerekiyor. Çünkü birinci sözden bir sonuç elde edilmiyor. Eğer “illet bir niteliktir” dedikten sonra ya B'nin veya C'nin bir nitelik olduğunu söylerlerse yanlış bir söz söylemiş olurlar. Gerçekte bunların bütünü bir niteliktir. Böyle olunca kıyasları her zaman geçerli olmaz. Çünkü sonuç vermez. Onların şöyle demeleri gerekir: Üzerinde düşünülen şeyin bütün

nitelikleri B, C ve D'den ibarettir. O zaman sonuç şöyle olur: İlet ya B, ya C, ya da D'dir. Netice olarak illetin D olduğu ortaya çıkar; yoksa D bir illettir şeklinde bir hükme varılamaz. Yine sonuç ortaya çıkmadan, nitelik olan şey ya şu B'dir veya şu C'dir veya şu D'dir derlerse yanlış konuşmuş olurlar. Her bölüm ayrı bir hükme tâbi olmadıkça bölmenin bu tarzda olması gerekmediği bilinmektedir. Aksine onların şöyle demeleri gerekir: Nitelik ya B'dir, ya C'dir ya D'dir. Bundan illet ya B'dir, ya C'dir, ya D'dir şeklinde bir sonuç ortaya çıkar. B ve C'nin illet olmadığı anlaşıldığı zaman geriye D kalır ve illet D'dir diye bir sonuç elde edilmiş olur. D'nin illet olarak bulunduğu bir durum olmadıkça her D illet değildir; o halde D'nin hükmünü gerektiren şey illettir. İletinin bulunduğu her yerde D de bulunuyorsa o zaman D'nin illet olduğu açıklık kazanmış olur. Bazen illeti elde edebilmek için D'nin mümkün olduğu kadar bölümlenmesi veya özelleştirilmesi gerekebilir. Şu örnekte olduğu gibi: "Cisim öncesiz (kadim) değildir." Bundan, "o halde cisim sonradan olmalıdır" sonucu çıkar. Sonucun "sonradan olan cisimdir" veya "her sonradan olan cisimdir" şeklinde olması mümkün değildir. Eğer daha işin başında, illet, nasıl olursa olsun ya B'dir, ya C'dir, ya D'dir demeye heves ederlerse bunun kabul edilebilir bir tutum olduğu söylenemez.

Eğer hüküm için ortada bir illet yoksa ve illetin sözü edilen niteliklerden biri olması gerekiyorsa, konu bu niteliği ihtiva eden birşey olmalıdır. Konunun bu niteliği ihtiva eden birşey olması, nitelikteki özel bir anlamın değil, doğrudan doğruya niteliğin kendisinin hükmü gerektirdiği zamana mahsus bir durumdur. Eğer birinci bölme artık ikinci defa bölünmeyecek nitelikler ortaya çıkarmışsa bu mümkündür. Fakat onlardan hangisi böyle yapmaktadır?

Firaset kıyası da analogik alâmet kıyaslarındandır. Bedenin tavrı alışları ve reaksiyonları huylara bağlı bulunduğu gibi bu huyların da yaratılıştan gelen mizaçlara bağlı olduğu kabul edildiği zaman firaset de kabul edilir. Yahut ruhta olduğu gibi bedende de tavırların, gazap, şehvet ve diğer huylar gibi nefsin tabii reaksiyonlarını takibettiği görülür ve böylece firasetin varlığı kabul edilir. Tabii reaksiyonlar dedik; çünkü bunlar arasında bedene intikal etmeden ruhta etki yapan reaksiyonlar vardır; bir sesin öğrenilmesi gibi. Tabii olan ancak gazap ve diğerleri gibidir. Eğer ruhun hangi reaksiyonlarının bedenine hangi reaksiyonlarını doğurduğu bilinir ve aksi de öğrenilmiş olursa bedeninin reaksiyon ve tavırlarını ruhun reaksiyon ve melekelerine delil saymak mümkün olur. Eğer bir hayvanın,

herhangi bir rûhî reaksiyonu veya durumu bilinirse (meselâ aslanın cesareti gibi) bu rûhî halle beraber bulunan beden hali araştırılır. Bu beden halinin bilinen ruh haline mahsus olduğu anlaşıldıktan sonra bedenin tavrı, ruhun durumuna alâmet sayılır. Meselâ aslanın cesaretinin bedendeki alâmeti kükremedir. Kükreme cesaretten yoksun hayvanlara nisbetle aslanın ayırıcı özelliğidir (hassasıdır). Bu hassa diğer cesur hayvanlarda da mevcuttur. Bu yüzden kükremeye benzer kabarma hali diğer cesur hayvanlar için de sözkonusudur. O halde cesur bir hayvanda bir kabarma hali gördüğümüz zaman bunu, onun cesaretine alâmet sayabiliriz. İnsan da dikilmiş ve göğsü gerilmiş bir durumda görülürse cesaretlidir denir. Ancak, insanda bu durumda aslandakine benzer iki huy ve iki rûhî reaksiyon vardır. Çünkü o, cesaret sahibidir; bununla birlikte onda cömertlik ve iyilikseverlik duyguları da vardır.

Önce, hangi alâmetlerin hangi mânâları takib ettiğini düşünmek gerekir. Bunun iki şekli vardır. Eğer alâmet, türün bütün fertlerinde bulunur, fakat alâmetin iki manasından biri bütün fertlerde bulunmazsa, alâmet, türün bütün fertlerinde mevcut olan mânâyâ delâlet eder. Eğer alâmet, iki huyun sadece birini bütün fertlerinde bulundurup diğerini bütün fertlerinde bulundurmayan başka bir türde görülürse, bu durumda bütün türün ortak olduğu şeye ait olur. Mesela kaplan, kükreyince kaslarının gerilmesi konusunda diğer cesur hayvanlarla aynıdır; fakat iyilikseverlik konusunda aynı değildir. O halde onun kaslarının gerilmesi cesarete delâlet eder ve ona alâmet olur; iyilikseverliğe delil ve alâmet olmaz.

Buna göre firsatette, orta terimin mutlaka küçük terimden geniş kaplamalı ve büyük terime eşit olması gerekir.

İbn-i Sînâ, delil, alâmet ve firsatet başlığı altında büyük önermesi, çok defa ifade içerisinde açıkça görülmeyen ve küçük önermesi tekil olan kıyasları incelemektedir. Bilindiği gibi önermeler, kıyaslarda çok defa tekil olarak alınmamakta, tekil tikel içinde sayılmaktadır. Halbuki tek bir şey üzerinde akıl yürüttüğümüz zaman, tekili tikel içinde ele almamız gerekemeyebilir.

Alâmet kıyası dediği kıyasların da, diğer kıyaslar gibi uç şekli bulunduğunu söyleyen İbn-i Sînâ, orta terim sadece küçük önermeye yüklem yapıldığı zaman birinci şekilden bir kıyas elde edileceğini ifade etmektedir. Bunun için verdiği örnek şöyledir: "Bu kadının sütü vardır, o halde bu kadın doğum yapmıştır."

Burada büyük önerme hiç zikr edilmemiştir.

Orta terimin büyük ve küçük önermeler için konu olması halinde ikinci şekilden bir kıyasın ortaya çıkacağını anlatan İbn-i Sînâ, bunu şöyle bir örnek üzerinde göstermek istemektedir: “Bu kimse erdemlidir ve bu kimse filozoftur. O halde filozoflar erdemlidir.” Orta terim büyük ve küçük önermeler için yüklem olduğu zaman üçüncü şekilden bir kıyas elde edileceğini hatırlatan filozof, buna da şöyle bir örnek vermektedir: “Bu kadının benzi soluktur, o halde doğum yapmıştır.”

Birinci şekilden olan alâmet kıyası, her zaman geçerli bir kıyastır. İkinci şekildeki, her zaman doğru olmayabilir. Bu yüzden örnekte geçen, herhangi bir filozofun erdemli oluşu, bütün filozofların erdemli olduğu sonucuna varmamız için yeterli değildir.

Üçüncü şekilde de durum aynıdır, diyor İbn-i Sînâ bunu şu gerekçe-ye dayandırmaktadır: “İki olumlu önermeden meydana gelen ve büyük önermesi konunun bütün fertleri için doğru olmayan kıyasların yanlış olması daima imkân dahilindedir.”

Delil sözünün, yalnızca birinci şekil için kullanılması gerektiğini söyleyen İbn-i Sînâ, böylece birinci şekli diğer şekillerden ayırmak istemektedir.

Filozof, alâmet kıyası dediği kıyasın üç şeklini örneklerle açıkladıktan sonra mütেকaddimîn kelâmcılara tenkitler yöneltmektedir. Onların tümevarıma başvurarak tümel önermeler elde ettiklerini ifade etmekle oldukça önemli bir noktaya dokunmuş olmaktadır. Çünkü, çok sonraları tabiat ilimlerinin gelişmesinde önemli bir rolü olan bu çalışma tarzının bizzat mütেকaddimîn kelâmcılar tarafından uygulandığını ortaya çıkarmaktadır.

Aynı zamanda bu nokta, Aristo Mantığının henüz bilinmediği bir devrede kelâmcıların nasıl bir metotla çalıştığını göstermek bakımından da önemlidir.

İbn-i Sînâ, kelâmcıların akıl yürütme tarzına bütünüyle itiraz etmemektedir. Onun tenkid konusu yaptığı şey, onların akilyürütmeyi usûlüne uygun yapmadıkları hususudur. Tenkid konusu yapılan noktalar şunlardır:

İbn-i Sînâ'ya göre, kelâmcıların, her hükmü, kendi içindeki başka bir hükme dayandırmaları yanlıştır.

Yine ona göre, bir nesnenin bütün özelliklerini saymak mümkün değildir.

Üçüncü bir nokta da hükme neden olan illetin bazen iki veya daha çok özelliğin birleşmesinden meydana gelebileceği hususudur. Hüküm gerektiren illetin herhangi bir özellik içindeki bir unsur olması da mümkündür.

“Ruhun hangi reaksiyonlarının bedenini hangi reaksiyonlarını doğurduğu bilinir ve aksi de öğrenilmiş olursa, bedenini reaksiyon ve tavırlarını ruhun reaksiyon ve melekelerine delil saymak mümkün olur”, diyen İbn-i Sînâ, firsat sözünü neyi kasdettiğini böylece anlatmış olmaktadır.

Firsatte orta terimin mutlaka küçük terimden geniş kapsamlı ve büyük terime eşit olması gerektiğini söylemesi, İbn-i Sînâ'nın firsat kıyası sözünü analogiyi kasdettiğini ortaya koymaktadır.

Yukarıda verdiği örneklerden de bazen tümevarım ve bazen dedüksiyon tarzında akıl yürütmeleri söz konusu ettiği anlaşılan filozof, bu akıl yürütmelere değişik bir anlatımla yaklaşmaktadır. Örneklerini Tıp'dan ve Psikoloji'den seçmiş olması Mantık ilmini uygulama alanlarına sokmaktaki gayretini göstermek bakımından önem taşımaktadır.

HÂREZMÎ'NİN MATEMATİĞE VE COĞRAFYAYA KATKISI

N. AKMAL AYYUBİ*

Çeviren: MELEK DOSAY**

İslâm dinini merkezinden, doğuda Çin'e, güneydoğuda Hindistan'a, kuzeyde Rusya'ya, ve Asya'nın batısında Anadolu'ya götüren Türklere İslâmiyet yeni bir uygarlık getirmiştir. Bu uygarlığı Avrupa ve Afrika'ya da geçirmiş olan Türkler kendileri dinlerinin değişmesinden derin bir şekilde etkilenmişlerdir. İslâmî ideoloji Ortaçağ boyunca Türklerin sosyal, politik, hukuk ve eğitim kavramlarını etkilemiş, ve kültürleri İslâmın dünyevi ve kültürel görünümü ile bezenmiştir. Türkler daima ilim aşığıydılar, fakat Ortaçağlarda ilim teoloji ile eş anlamlı olduğundan kısa sürede İslâm teolojisi onların dikkatini çekti. Araştırmacıların ve öğrencilerin matematiğin yanı sıra Arap retoriği, mantık, felsefe, İslâm tarihi, hadis, fıkıh, Kur'ânın tefsiri ile sınırlı konuları inceledikleri, bugünün modern üniversitelerine tekabül eden büyük medreseler de Türkler tarafından kurulmuştu. Bu kurumların öğretim dili Arapçaydı, bu nedenle, genel olarak, bütün bu bilgi branşlarının literatürü bu dilde ortaya konmuştu.

Türkler diğer bilimlerin de aşığıydılar ve bilginin hemen hemen bütün branşlarında sivrilmişlerdir. Onların bilim tarihinde belirli yerleri vardır ve katkıları çoktur ve etkileri de uzun erişimli olmuştur. Gelişmiş bir kültür ve uygarlığa sahip olma durumunda olan Türkistan Uygur Türkleri (740-1335) dahi bilimsel araştırmalara büyük ilgi göstermişlerdir. Bir Uygur eserinin güneşe göre yıldızların hareketi ile ilgili olduğu söylenmektedir.¹ Kozmoloji üzerine bir diğer Uygur eseri yıldızların güneş etrafındaki dönme hareketlerini tasvir etmektedir.² Fakat Ortaçağ İslâm Dünyası'nın en büyük Türk dehalarından biri bir matematikçi, ast-

* Dr., Aligarh Müslüman Üniversitesi, İslâmî Araştırmalar Bölümü, Hindistan.

** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

¹ *Turkish Architecture*, Prof Dr. Ahmet Edip Uysal tarafından tercüme edilmiştir, Ankara 1965, s. 2.

² *a.g.e.*

ronom olduğu kadar bir coğrafyacı ve tarihçi olan Abû 'Abdullâh Muhammed ibn Mûsâ el-Hârezmî (doğumu 800'den önce, ölümü 847'den sonra) dir. Onun, en eski astronomi cetvellerinin, aritmetik üzerine en eski eserin, ve Latinceye tercüme edilen ve 16. yüzyıla kadar Avrupa üniversitelerinde temel matematik ders kitabı olarak kullanılan cebir üzerine yazılmış en eski eserin yazarı olduğu söylenmektedir. Aslen Türkistan'da bulunan Harezmi'dendir, fakat bütün kitapları Arapçadır. Bu nedenle, o, milliyet olarak Türkdür, fakat lisan bakımından Araptır. Bir filozof, teolojist ve büyük bir ilim hamisi olan Abbasi Halifesi Memun (813-833) tarafından Bağdat'a çağırılmıştı. Modern bir araştırma akademisi gibi çalışan meşhur *Beyt el-Hikme* (Bilgelik Evi) 'sini kurmuştur. Burası büyük ve zengin bir kütüphaneye (*Hizâna Kütüb el-Hikme*) sahipti ve çeşitli dinlerdeki seçkin araştırmacılar hemen hemen tüm büyük ve önemli Yunan, Sanskrit, Pehlevi ve başka dillerdeki eserleri Arapçaya tercüme etmek gibi bilimsel şaheserleri ortaya koymak için imanla bir araya getirilmişti. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın naklettiği gibi, İbn Nedim'e³ ve İbn Kiftî'ye⁴ göre Hârezmî Hizâna el-Hikme'ye bağlıydı⁵ (yahut kendisini tamamen oraya adamıştı). Onun, Arapça'da *El-Sindhind*⁶ denilen *Surya Siddhanta* başlıklı Hint kitaplarının birinden özetler hazırlamakla da görevlendiren Halife Memun'un saray astronomu olarak atandığı da söylenmektedir.⁷ Hârezmî bazı Yunan eserlerini de⁸ Arapçaya çevirmiş ve yalnızca astronomi ve matematik konularında değil coğrafya ve tarih alanlarında da kendi bilimsel eserlerini ortaya koymuştur. Hârezmî astronomi eserini Halife Memun için yazmıştı ve *Cebir* üzerine kitabını halife-ye ithaf etti.

Mûsâ el-Hârezmî Ortaçağın en büyük bilimsel dehalarından biri ve haklı olarak 'cebirin babası' ünvanı verilen en önemli Müslüman matematikçidir. *Kitâb Hesâb el-Aded el-Hindî* de denen *Kitâb el-Cem' ve'l Tefrik bi Hesâb el-Hind* adlı aritmetik konusundaki kitabını yazdı, bu kitapta alfabenin harfleri ile gösterilen rakamlar yerine sıfır ihtiva eden Hint

³ *Fihrist el-Ulum*, ed. Flügel, cilt I, 1871, s. 274.

⁴ *Tarih el-Hukama*, ed. Lippert, Berlin 1903 (Kahire edisyonu 1326 H), s. 286.

⁵ Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960, s. 55.

⁶ Abdülhak Adnan Adıvar, "Hârezmî", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt IV, s. 261.

⁷ Sindhind 771 de bir Hintli seyyah tarafından Bağdat'da ilk defa tanıtılmıştı, ki bu, Mansur'un emri ile Muhammed ibn İbrahim el-Fazari tarafından 796 ve 806 yılları arasında ilk defa olarak Arapçaya tercüme edilmişti.

⁸ Stephen ve Nandy Ronart, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, New York 1960, s. 295.

rakamlarını⁹ ve ilk defa olarak konumsallık prensibi ile ondalı notasyonları ya da numaralamayı kullandı. Bu kitap, hem bayağı, hem de altmış tabanlı kesirlerin toplama, çıkarma, çarpma ve bölme dört temel işlemi ile ve kare kökün çıkarılması ile ilgilidir. Kitabın orijinal Arapça metni kayıp olup yalnızca Latince tercümesi mevcuttur.

Hârezmî'nin diğer matematik eserleri de daha az biliniyor değildir. Onun cebir üzerine en iyi bilinen eseri *Kitâb el-Muhtasar fi Hesâb el-Cebr ve'l-Mukâbele*'dir. Bu da Ortaçağlarda Latinceye tercüme edilmişti ve ilk defa olarak Galai S.A. Şevki'nin ifadesiyle,¹⁰ cebir bağımsız bir matematik disiplini olarak ayırt edildiğinden ve ikinci olarak Arap konumsal rakam sisteminin Batı'ya tanıtılmasını hızlandırması nedeniyle matematik tarihinde seçkin bir yer işgal etmektedir. Bu kitap, Müslümanların günlük hayatta¹¹ karşılaştıkları veraset, miras, paylaşma ve ticarete ilişkin pratik problemler için sekizyüzün üzerinde örnekle birlikte çözümlerin bulunmasına hasredilmiştir. Eserin orijinali Arapça olarak 820'de yazılmış¹² ve 12. yüzyılda Latinceye tercüme edilmişti.

Arapça "El-Cebr" kelimesinin anlamı negatif nicelikleri, pozitif yapmak için denklemin öbür tarafına geçirerek yapılan restorasyondur ve "El-Mukâbele" terimi ise denklemin her iki tarafındaki aynı nicelikleri atma sürecini gösterir.¹³ Fakat John K. Baumgart'a göre *Hesâb el-Cebr ve'l-Mukâbele* için en iyi tercüme 'denklemler bilimi' dir.¹⁴ Hârezmî'nin cebiri retorikdi. O, çoğu durumda geometrik ispatlarla da desteklenen ikinci derece denklemlerin çözümleri için kurallar vermiştir. Galai S.A. Şevki'nin ifadesine göre bilinmeyen nicelik "şey" ya da "kök" olarak adlandırılmıştı; Arapçada menşe' yada temel anlamına gelen kök, bir ağacın kökü, anlamına da gelir, buradan, 'bir, denklemin kökü' ifadesinin kullanımı Arapça kavramdan türetilmiştir.¹⁵ Mûsâ el-Hârezmî bir ikinci derece denkleminin birinci kuvvete sahip terimini göstermek için kökün Arapçasını kullanmıştır. Ayrıntılı ifadesi şöyledir, "Karelerin köklere eşit olması durumunun bir örneği olarak, bir kare 5 köke eşittir. Burada ka-

⁹ Ya'kub ibn Tank Hint rakamlarını Araplara tanıtan ilk müslümandı.

¹⁰ Galai S. A. Şevki, "Formulation and Development of Algebra by Muslim Scholars", *Islamic Studies*, Islamabad, cilt XXIII, No. 4, s. 338.

¹¹ Lancelot Hogbin, *Mathematics for the Million*, New York 1946, s. 291.

¹² Sidney G. Hocker ve diğerleri, *Fundamental Concepts of Arithmetic*, 1963, s. 9.

¹³ Galai S. A. Şevki, "Formulation and Development of Algebra by Muslim Scholars", *Islamic Studies*, cilt XXII, Islamabad, No. 4, s. 338.

¹⁴ *Historical Topics for the Mathematics Classroom*, Washington 1969, s. 233-4.

¹⁵ *Islamic Studies*, cilt XXIII, No. 4, Islamabad, s. 339.

renin kokü 5 dir ve 25 onun karesidir, ki şüphesiz bu köklerin 5 tanesine eşittir.”¹⁶ Bir niceliğin ikinci kuvveti için yalnız “nicelik” anlamında da kullanılan Mâl (zenginlik, mülk) kelimesini kullanmaktadır ve *dirhem* para birimi olarak kullanılmıştır.

İlk defa bağımsız bir matematik disiplini olarak düşünülen cebirin temelleri, çeşitli biçimlerdeki ikinci derece denklemlerinin analitik çözümlerini dikkatle formüle eden ve pratik örneklerle çözüm metodunu bol bol izah eden Mûsâ el-Hârezmi tarafından kurulmuştur.¹⁷ O, yalnızca reel pozitif kökleri almasına rağmen ikinci derece denkleminin iki kökünün varlığının pekâla farkındaydı.¹⁸

Onun *Hisâb el-Cebr ve'l-Mukâbele* adlı kitabı gerçekte uygulamalı matematik üzerinedir. İlk bölümü birinci ve ikinci derece denklemleri ele alır. Onun sunduğu bütün problemler altı standart tipten birine dönüştürülebilir. Altı tipin her biri için çözüm kurallarını vermekte ve verilen bir problemin bu standart biçimlerden birine nasıl indirgeneceğini örneklerle açıklamaktadır.¹⁹ Kitabın ikinci bölümü daire dahil çeşitli düzlem şekillerin alanının bulunması ve koni ve piramid dahil bazı üç boyutlu şekillerin hacminin bulunması için verilen kurallarla pratik mesahacılık ile ilgilidir. Üçüncü bölüm veraset gibi miras konuları ile ilgilidir ve en uzun bölümdür. Bu bölüm tamamen miras meselelerinin ortaya çıkardığı problemlerin çözümlerinden ibarettir.

Mûsâ el-Hârezmi'nin matematik eserleri Avrupa üniversitelerinde 17. yüzyıla kadar ana ders kitabı olarak kullanılmıştır. 'Alî 'Abdullah al-Daf-fa'nın ifadesiyle,²⁰ o cebirin kurucusudur ve bir sayı kavramını daha önceki belirli bir nicelik şeklindeki aritmetiksel karakterinden bir denklemde değişken eleman karakterine dönüştürmüştür. Bir bilinmeyenli genel birinci ve ikinci derece denklemlerini hem cebirsel hem de geometrik vasıtalarla bir çözüm metodunu da bulmuştur.²¹ Onun matematik kitabı vasıtasıyla Araplar Hint numaralandırma sisteminden haberdar oldular ve daha sonra da Latince tercümesi aracılığıyla Avrupa haberdar oldu. Yunan

¹⁶ Philip S. Jones, “Large Roman Numerals”, *The Mathematics Teacher*, cilt XVIII, s. 261.

¹⁷ *Islamic Studies*, cilt XXIII, No. 4, Islamabad, s. 351.

¹⁸ *A.g.e.*

¹⁹ G. J. Toomer, “Al-Khwarizmi”, *Dictionary of Scientific Biography*, cilt XVII, s. 359.

²⁰ *The Muslim Contribution to Mathematics*, Londra 1977, s. 7.

²¹ Franklin W. Kokomoor, *Mathematics in Human Affairs*, New York 1946, s. 172.

ve Hint matematik bilgisini telif etmeye çalıştı, fakat cebir ve geometriyi sarıh olarak tefrik eden ilk matematikçiydi ve birinci ve ikinci derece denklemlerinin geometrik çözümlerini vermiştir.

Mûsâ el-Hârezmî geometri bilimine de katkıda bulunmuştur. Bu sahadaki kitabım yazmak için Arapçaya birkaç defa tercüme edilen Claudius Ptolemy'nin (MS.2. yüzyıl) *Coğrafya* kitabı gibi bir örneğe sahipti. *Kitâb Sûret el-'Ard* (Yerin Şekli konusunda kitap) adlı coğrafya kitabı tamamen yerlerin enlem ve boylamlarının listesinden ibarettir ve şehirler, dağlar, denizler, akarsular, adalar vb. gibi yerlerin koordinatlarını bir tablo halinde vermektedir. Bu kitap o zamanın çağdaş bilgisini veren yedi iklimli Yunan sistemine göre düzenlenmiştir ve Müslüman dünyasında geçerli olan başka bilgiler de kitaba alınmış durumdadır. İlk bölüm kentleri, ikinci bölüm dağları (uç noktalarının koordinatlarını ve istikametlerini vererek), üçüncü bölüm denizleri (sahil şeritleri üzerindeki çıkıntılı noktaların koordinatlarını ve ana hatlarının kabataslak bir tavsifini vererek), dördüncü bölüm adaları (merkezlerinin koordinatlarını ve uzunluk ve genişliklerini vererek), beşinci bölüm çeşitli coğrafi bölgelerin belli başlı noktalarını ve altıncı bölüm akarsuları (onların çıkıntılı noktalarını ve üzerlerindeki yerleşim birimlerini vererek) listelemektedir.²² Bu kitap daha sonraki çalışmalar için bir temel vazifesi görmüş ve coğrafi araştırmaları ve orijinal incelemelerin terkiibini teşvik etmiştir. *Kitâb Sûret el-'Ard* adlı eserinde her bir iklimin bölgesel haritaları ve "el-Sûret el-Me'mûniyye" denilen fakat kaybolmuş bulunan tek bir dünya haritasının da bulunduğunu söylenmektedir. Yine, onun dünya haritasının göklerin ve Müslümanların tasvir ettiği dünyanın ilk haritası olduğu söylenmektedir. Fakat *Kitâb Sûret el-'Ard*'ın editörü Hans von Mzik sadece dört harita ortaya çıkarmıştır. Bu dört harita, Prof. S. Makbul Ahmed'in ifadesine göre²³ orijinal haritaların daha sonraki kritik metinleri gibi görünmektedir. Fakat İbrahim Şevket²⁴ Hârezmî'nin coğrafya üzerine kısa bir eser yazdığından dünyanın tam bir haritasını çizmediği, sadece örnek olarak dört haritayı çizmekle kendisini sınırlandırdığı sonucunu çıkarmaktadır. Hârezmî'nin ilham kaynağı kendisinin de dahil olduğu bir grup coğrafyacı tarafından Halife Memun için çizilen *mappa mundi*²⁵ olmuş olabilir.²⁶

²² G. J. Toomer, "Al-Khwarizmi", *Dictionary of Scientific Biography*, cilt XVII, s. 361.

²³ *Encyclopaedia of Islam*, (yeni edisyonu), cilt IV.

²⁴ "Khara'it Jughrafiyyi al-'Arab al-awwel", *Majallet al-Ustadh*, Bağdat 1962, s. 7-8.

²⁵ *Mappa Mundi*, dünyanın haritası için kullanılan bir terimdir.

²⁶ *Encyclopaedia of Islam*, cilt IV, s. 1078.

Kitâb Şûret el-ʿArḍ dolaylı bir şekilde de olsa Batlamyos'un Coğrafyasına dayanmaktadır,²⁷ fakat İbrahim Şevket'in düşüncesine göre, bu eser Marinus'un kitabına dayanıyordu.²⁸ Şehirler ve dağların bir liste biçiminde sunulduğu, okyanuslar, denizler, adalar, ülkeler, kaynak ve akarsuların tavsif edilmiş bir şekilde verildiği bu kitap aşağı yukarı 830 yıllarında Halife Memun'un himayesi altında ortaya konmuştu. Yine, şehirler, dağlar, kaynak ve akarsular ait oldukları iklim bölgelerine göre tavsif edilmişlerdir, halbuki okyanus ve denizlerin tavsifi bu iklim bölgelerinin sınırlarından bağımsızdır. Benzer şekilde, adalar ait oldukları denizler ve okyanuslar altında tavsif edilmişlerdir. Ülkelerin tavsifi de iklim sınırlarından bağımsızdır. İslâm dönemi boyunca kullanılan coğrafi isimler, eski yer isimlerinin büyük kısmı da bu kitaba konmuştur, fakat daha sonraki bölümlerde bu isimler süratle kaybolmaya başlamıştır.

El-Sûret el-Me'mûniyye denilen Mûsâ el-Hârezmî'nin dünya haritası şimdi *Kitâb Şûret el-ʿArḍ* kitabında verilen tasvir ve bilgi temeli üzerine Hintli araştırmacı Dr. S. Razia Jafri²⁹ tarafından tamamıyla yeniden yapılmıştır. Bu harita, batıdan doğuya 1740 küçük kareye ve güneyden kuzeye 1200 küçük kareye bölünen 38 bölüme ayrılmıştır. Her iklim bölgesi tekrar 7 bölüme ayrılmıştır. Haritanın iklim bölgelerini genel taksiminin Hârezmî'ye göre olduğuna, fakat iklim bölgelerinin yeniden alt gruplara bölümünün Dr. Razia Jafri tarafından keyfi olarak yapıldığına dikkat edilmelidir. Bu şekilde bu harita tam bir atlasla benzemektedir. Sovyetler Birliği Tacikistan Bilimler Akademisi'nin bu haritayı sırasıyla Dr. Kemal Ayni ve Prof. S. Makbul Ahmed'in önsözleriyle yayınlaması dikkat çekicidir. Bu eserin basılması seçkin araştırmacı ve Düşenbe'deki Sovyetler Birliği Tacikistan Bilimler Akademisi'nin başkarn olan Prof. M. S. Asimov'un nezaretinde yapılmıştır.

Mûsâ el-Hârezmî astronomi ve tarih üzerine başka birkaç kitabın yazarıdır. O, bir matematikçi olarak iyi bilinen bir kimsedir ve cebir üzerine yazılmış en eski kitabın yazarı olduğu söylenmektedir. Fakat Bilim Tarihi emeritüs profesörü Dr. Aydın Sayılı "Türklerin bilime katkısı" adlı bir makalesinde şöyle söylemektedir: "Abu'l Faḍl ʿAbdülhamid ibn Vâsiʿ ibn Türk anlaşıldığına göre cebir üzerine kitap yazan ilk İslâm Dünyası matematikçisiydi. Gerçekten, çok muhtemel olarak O, Hârezmî cebirini

²⁷ A.g.e.

²⁸ "Taḥkîr al-ʿArab al-Jughrafi wa ʿitaqât al-Yunan bihi", *Al-Ustad*, Bağdad 1961.

²⁹ Aligarh Müslüman Üniversitesinin bir öğretim üyesi.

yazmadan önce, cebir kitabını yazmıştır. Çünkü, Hârezmî'den farklı olarak o, kısaltılmamış bir cebir kitabı yazmıştır ve bundan başka, Hârezmî'nin 9. yüzyıl ortalarında halâ yaşadığına dair deliller vardır. Abdülhamid ibn Türk de sayılar, ticarî aritmetik ve muhtemelen ondalı sistemle hesap sanatı üzerine bazı kitapların yazarıydı.”³⁰ Bu düşünceye katılmak ya da katılmamak benim için mümkün değildir, fakat Mûsâ el-Hârezmî'nin matematik eserlerinin Batı biliminin doğuşuna büyük etki yapmış olduğunu söylemek gerçeği yansıtmaktadır ve ona haklı olarak “cebirin babası” ve eşsiz bir coğrafyacı ünvanları verilmiştir.

³⁰ Aydın Sayılı, “Turkish Contributions to Scientific Work in Islâm”, *Belleten* (Turkish Historical Society), cilt XLIII, Ankara 1979, s. 16.

İKİNCİ DERECE DENKLEMLERİNİN ÇÖZÜMÜNE SAMAW'AL'IN KATKISI

YVONNE DOLD-SAMPLONIUS*

Çeviren: MELEK DOSAY**

1. GİRİŞ

İkinci derece denklemlerin nasıl çözüleceği Mezopotamyalılar zamanında iyi bilinmesine rağmen, bu konu üzerinde ilk sistematik eserler 9. yüzyılda İslâm Dünyası matematikçileri tarafından yazılmıştır: Sened ibn 'Ali, İbn Türk, ve Hârezmi. İbn Türk ve Hârezmi muhtemelen aynı kaynaklara ya da aynı sözlü geleneğe dayanmışlardır, aynı tür geometrik ispat tarzını uygulamışlar, hatta V. denklem tipi ($x^2+c=bx$) için aynı örneği kullanmışlardır. Sened ibn 'Ali ve İbn Türk'ün eserleri anlaşıldığına göre o kadar yaygın değildi.¹ Sened ibn 'Ali'nin *Cebir (Kitâb el-Cebr ve'l-Mukâbele)* eserinin mevcut olduğu düşünülmektedir. Mamafih şu an için elde edilebilir değildir, tam yeri bile sarıh değildir. Halep'de (özel şahısların elinde) olabilir,² ya da Vatikan Kütüphanesi'ne gitmiş olabilir.³ İbn Türk'ün kitabı ise sadece kısmen mevcuttur. Mevcut iki nüshası, bu *Cebir* kitabının "Katışık Denklemlerde Mantıkî Zorunluluklar" adlı aynı bölümünü ihtiva etmektedir ve muhtemelen bu iki nüsha ortak bir menşeye geri gitmektedir.⁴ Hârezmi'nin *Cebirin Hülâsası (Kitâb el-Muhtasar fî Hesâb el-Cebr ve'l-Mukâbele)* adlı kitabı standart metin haline gelmiş ve izleri El-Kâşî'nin, Pisa'lı Leonardo'nun ve Girolomo Cardano'nun eserlerinde bulunmuştur. Bu uzun zaman süresi boyunca cebirsel çözüm şekli gerçekte aynı kalmıştır. Fakat, Hârezmi'nin yakın izleyicileri ile baş-

* Dr. Heidelberg Üniversitesi, Batı Almanya.

** Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

¹ Bakınız, Sezgin, s. 241-243.

² Halep'de kaldığı sürece bu eseri elde etmeye çalışan Leipzig'den Dr. Hans Wussing'e teşekkür ederim.

³ Bu eserin yerini belirlemek teşebbüsündeki desteği için Frankfurt'dan Dr. Carl Ehrig'e teşekkür etmek isterim.

⁴ Prof. Aydın Sayılı tarafından verilen tafsilatlı analize bakınız, s. 79-86.

layan geometrik ispat geleneği gelişmiş ve zamanla daha ince bir hale gelmiştir.

Eski bir tezde,⁵ Hârezmî'den Samaw'al'a tedricî olarak gelişen $cx^2+bx=a$ denklem tipindeki gibi cebirsel bir denklemin nasıl çözüleceğini serimledim. Bu tebliğde, $cx^2+a=bx$ tipi için benzer şeyi yapmak istedim. İslâm Dünyası matematikçilerinin sadece reel pozitif değerli çözümleri kabul etmeleri nedeniyle, sıfır, bir, ya da iki tane çözüm olabilir. Bu olasılıklar, bu denklem tipinde daha dikkate değer bir inkişafa yol açmıştır.

2. HÂREZMÎ'NİN ÇÖZÜMÜ

Yaygın olarak bilindiği gibi, Hârezmî V. tip denklemleri ($x^2 + c = bx$ tipi) aşağıdaki şekilde çözmüştür (Rosen, Arapça metin, s. 7-8):

$x^2+21=10x$, köklerin (x 'in) katsayısını ikiye bölün: $10:2=5$, bunun karesini alın ve (sabit) sayıyı çıkarın: $5^2-21=4$, sonra, $x=(10/2) \pm \sqrt{4}$, böylece $x_1=3$ ve $x_1^2=9$, ya da $x_2=7$ ve $x_2^2=49$ olur.

Hârezmî, bu tip ikinci derece denkleminde çıkartma kadar toplama metodunun da bir çözüme götürebileceğine işaret ederek sözlerine devam etmektedir, fakat sadece bu denklem tipinde bunu söylemektedir. Bundan sonra bir çözümün mümkün olmadığı haller üzerine tetkikler gelmektedir: Eğer köklerin katsayısının yarısının karesi sabit sayıdan daha küçük [$(b/2)^2 < c$] ise, çözüm imkânsızdır. Fakat, eğer kök katsayısının yarısının karesi sabit sayıya eşit [$(b/2)^2 = c$] ise, çözüm, toplama ya da çıkarma olmaksızın kök katsayısının yarısıdır. Her durumda, denklemler ilk defa böyle bir şekle, yani kareli terimin katsayısının bir olduğu biçime getirilmelidir.⁶

Hârezmî, katışık denklemler için niçin kök katsayısının ikiye bölünmesi gerektiğini göstermek amacıyla bir geometrik şekil eklemiştir.⁷ (Rosen, Arapça metin, s. 11-13). Bakınız, Şekil 1:

⁵ Bakınız, Dold-Samplontius II.

⁶ $cx^2 + a = bx$ denklemini $x^2 + q = px$ biçimine getirilmelidir.

Eğer $(p/2)^2 < q$ ise çözüm yoktur, ve eğer $(p/2)^2 = q$ ise yalnızca bir çözüm, $x = p/2$ çözümü vardır.

⁷ Moskova'dan Prof. B. A. Rosenfeld bu "izahları" ispat olarak dikkate almaktadır.

$GH+2=7=GR=x_2$, $x_2^2+21=10x_2$ denklemini aynı şekilde sağlayan, daha büyük bir karenin köküdür.

İbn Türk'ün *Cebir* kitabının mevcut parçasında yalnızca geometrik çözümler sunulmuştur ve bu çözümler, üç katışık denklem tipi için olduğu kadar $cx^2=bx$ şeklindeki I. tip için de verilmiştir. Burada bizim ilgilendiğimiz $cx^2+a=bx$ tipi, Hârezmî tarafından uygulanan, fakat ondan daha tafsilatlı biçimde aynı metoda göre ele alınmıştır. İbn Türk, $x^2+21=10x$ denklemi için iki şekil vasıtasıyla iki mümkün çözümü göstermiştir,⁸ $x^2+25=10x$ ya da $x^2+9=6x$ denkleminin yalnızca tek çözümü olduğu bir şekilde ispat edilmiştir. $x^2+30=10x$ denklemi için çözüm imkânsızlığı da, $x^2+21=10x$ denkleminin çözümüne benzer olarak iki şekil vasıtasıyla gösterilmiştir.

Hârezmî'nin denklemleri çözümü, kitabının önsözüne göre,⁹ Hârezmî'nin zihninde tasavvur ettiği bütün pratik maksat ve gayeler için yeterlidir. İbn Türk'ün kitabında ortaya konan yaklaşım daha teorik, fakat aynı zamanda daha mufassaldır.

3. GELİŞME

Ne Hârezmî ne de İbn Türk cebirsel çözümleri için ispat vermediler, yalnızca geometrik izah verdiler. İlk geçerli geometrik ispatlar 9. yüzyılın sonunda Şâbit ibn Qurra'nın (830-901) ve Abû Kâmil'in (850-930) eserlerinde bulunmuştur. Her ikisi de Euclid'in II. kitabındaki 5. teoremi yardımcı teorem olarak kullanmışlardır. Şâbit ibn Qurra'nın çok açık ve özlü olan ispatı *Cebirde Problemlerin Geometrik İspatlar Aracılığıyla Tahkiki Üzerine (Kavl fî Taşhîh Mesâ'il el-Cebr bi'l-Barâhin el-Hendesîye)* adlı kitabında verilmiştir. Şâbit ibn Qurra bu kitapta sayısal örnekler olmaksızın IV. tipden VI. tipe kadar olan denklem tiplerini ispat etmiştir. O kendi geometrik ispatları ile cebircilerin çözümünü ardışık adımlarını kıyaslamak suretiyle onların benzerliklerini gösterdi.¹⁰

⁸ Burada üç katışık denklemin, Hârezmî gibi İbn Türk'ün de aynı örneği kullandığı yalnızca bir tipi vardır.

⁹ Hârezmî sarîh olarak "insanların daima istedikleri gibi, aritmetikde en kolay ve en faydalı şeye hasredilen, artırma ve azaltma ile hesap üzerine kısa bir kitap yazmak" istedi (Rosen, s. 3).

¹⁰ IV. denklem tipinde ayrıntılı bir mukayese için bakınız, Dold-Samplonius I.

Burada, Şâbit ibn Kurra'nın ispatını kısaca tarif edeceğim. Bakınız, şekil 1:¹¹

AD karesi = x^2 ,

GE'yi kök katsayısına eşit yaparız, bu sebepten,

EB dikdörtgeni = $AB \times EA = AG \times EA$ bilinendir (sabit sayıya eşittir).

Euclid'in II. Kitabı, 5. teoreme göre,

EG H noktasında ikiye bölündüğü zaman, $AG \times AE + AH^2 = GH^2$ 'dir, buradan, AH^2 ve böylece AH bilinendir.

HG'den AH'ı çıkararak ya da AH'ı HG'ye ekleyerek x 'i elde ederiz, ve x 'in karesini alarak da AB karesini buluruz.

Abû Kâmil tarafından *Cebir (Kitâb fî'l-Cebr ve'l-Mukâbele)* kitabında verilen ispatlar ise aksine uzundur. Ayrıca, Abû Kâmil, Euclid'in II. kitabı, 5. teoremi uygulandığında gerekli olmayan, Hârezmi'nin kitabında bulunanlara benzer tafsillatlı şekiller kullanmıştır.

Euclid'in II. Kitabı, 5. teoreminin uygulanması o zamandan itibaren standart bir metot haline geldi.

Hârezmi gibi İbn Türk de x için bir değer bulduktan sonra x^2 'yi hesaplamıştır. O zaman x^2 'nin çözümü İslâm matematikçileri için en son gaye olmasına rağmen, onların hiçbiri doğrudan doğruya x^2 'yi hesaplamadılar. Bu durum, ilk olarak Abû Kâmil'in *Cebir* kitabında bulunmuştur. Levey'nin, bu *Cebir* kitabının Mordechai Finzi tarafından yapılan (15. yüzyıl) İbranice tercümesine dayalı edisyonunda, x^2 için doğrudan doğruya çözüm yalnızca IV. ve VI. tip denklemler için tamamdır. V. tip denklem için cebirsel bir çözüm vardır, fakat geometrik ispat eksiktir. Finzi şöyle söylemiştir (Levey, s. 46):

“Bana öyle geliyor ki, bu kitabın yazarı bu bölümün ikinci metodunu, yani yukarıda gördüğümüz gibi kare yapma metodunu açıklamak istedi. Mamafih, bu kısım benim tercüme ettiğim kitapta yoktur”.

¹¹ Şâbit ibn Kurra, EG'nin orta noktasını AD karesinin dışına doğru, diğerinde AD karesi içine uzanan iki basit şekil vermiştir. Burada harfler şekil 1'e uyacak şekilde uydurulmuştur.

Mevcut Arapça nüshada bu ispat bulunmaktadır.¹² IV. denklem tipi için açıkladığım üzere,⁵ Abû Kâmil, daha sonra $100x^2$ 'yi bir yüzey sıfatıyla ele alışında olduğu gibi, x^2 'yi bir doğru parçası olarak temsilde güçlük çekmişti. Ancak o, ekleme ile çözüm gibi çıkarına ile çözümü de açıklamak için ikinci ispat şeklini sundu.

Geometrik ispatları içeren ikinci derece denklemlerinin şumüllü bir ele alınış tarzı Abû Bekr Kereci'nin (1000) *Fahr-ül Devle'ye İthâf Edilmiş, Cebir Üzerine İnceleme (Al-Fahrî fi'l Cebir ve'l-Mukâbele)* adlı kitabında bulunmaktadır. Bu eser iki kısma ayrılmıştır: Cebirsel hesap teorisini, belirli ve belirsiz denklemleri içeren ilk kısım kuramsaldır, ikinci kısım cebirsel problemlerin bir koleksiyonu şeklindedir. İkinci dereceden bir denklem alışılmış üç basit tip ve alışılmış üç katışık denklem tipi ile temsil edilmiştir. Üç katışık denklem tipi ilk defa burada x^2 'nin katsayısı 1'e dönüştürülmeksizin hesaplanmıştır. Kereci'nin V. tip ($x^2+c=bx$) için yalnızca bir çözüm, çıkarma ile bulunan çözümü vermesi hayret edilecek bir durumdur.¹³ Sadece, "Diophantos'a göre" çözümde her iki değer de bulunur.

Hârezmi'den sonraki matematikçiler yavaş yavaş geometrik ispatları geliştirdiler ve özel tipler için çözümler eklediler. Zamanla matematikçiler bu konuları daha rahat bir şekilde ele almaya başladıkça (ayrıntılar üzerinde daha az durarak bu konuları incelemeye başladıkça), bu çözümler daha ince (dakik) ya da daha yumuşak hale geldi.

4. AL-SAMAW'AL'A GÖRE ÇÖZÜM

12. yüzyılda Al-Samaw'al ibn Yahyâ el-Mağribî (1180) *Cebir Üzerine Göz Kamaşturan Kitâb (Al-Bâhir fi'l-Cebir)*'i yazdı. Bu eser, Samaw'al'dan önce gelenlerin, özellikle de Kereci'nin çalışmalarının göze çarpan bir tekamülünü temsil etmektedir. Bu eser, ikinci kısmı başka materyal ile birlikte ikinci derece denklemlerin altı standart tipini ihtiva eden dört bölümden oluşmaktadır. Katışık denklemler için ilk defa Samaw'al *redd*

¹² Levey bir dipnotta bu çözümü incelemiştir. Abû Kâmil'in Cebir kitabının ve Kereci'nin Fahrî adlı kitabının Arapça metinlerinin fotokopilerini bana temin eden Geneva/Lausanne'den Dr. Jacques Sesiano'ya teşekkür etmek isterim.

¹³ Bakınız, Woepcke, s. 67-69, Arapça yazma 31-34.

ve *ikmâl* işlemlerini açıkladı. *Redd* (dönüştürme, indirgeme) bilinmeyenin en yüksek kuvvetinin ($c, c > 1$) katsayısını bir'e indirgeme işlemidir ve *ik-mâl* ya da *tekmil* bilinmeyenin en yüksek kuvvetinin ($c, 0 < c < 1$) katsayısını bir'e tamamlama işlemidir.¹⁴ Bu iki işlem, günümüzde bizim için ne mâna ifade ediyorsa, Samaw'al içinde aynı manayı ifade ediyordu.

Al-Samaw'al cebirde kendisinden öncekilerden daha özgür bir şekilde işlemleri yaptı. Bu durum özellikle V. $cx^2 + a = bx$ tipinin çözümünde açıklıkla ortaya çıkar. Çözüm için gerekli koşulların bir serimini içeren genel çözümden sonra,¹⁵ Al-Samaw'al $\frac{2}{3}x^2 + 24 = 10x$ örneği ile devam etmektedir. Bu örnek, Kereci'nin $\frac{1}{3}x^2 + 12 = 5x$ örneğinin daha karmaşık bir uyarlamasıdır. Mamafih Kereci için bu örnek, $0 < c < 1$ özel durumundaki dört örnekten bir tanesiydi. Samaw'al-bütün durumlar için yalnızca örnek olarak bunu kullandı.

Durum bir, x^2 'nin katsayısı bir'e eşittir.

$$\frac{2}{3}x^2 + 24 = 10x$$

Denklemin bütün terimlerle, denklemin yarısının eşdeğerini (her terimin yarısını kendi değerine) ekleriz, böylece, $x^2 + 36 = 15x$ olur.

Cebirsel çözüm, Hârezmî tarafından tayin edilen standart çözüm yöntemidir. Bu çözümü, her iki çözümün de denklemi sağladığını göstermek için bir tahlil izlemektedir. Geometrik ispat, Euclid'in II. kitabı, 5. teoremi kullanmaktadır.

Durum iki, x^2 'nin katsayısını bir'e çevirmeksizin denklemi hesaplamak. Bu durum, önceki durumda kullanılan aynı şekli kullanarak yalnızca geometrik olarak gösterilmiştir.

¹⁴ Cebirsel denklemlerde işlemler üzerine bakınız, Saliba, s. 192-193 (yeni baskıda s. 547-548).

¹⁵ "... Köklerin katsayısının yarısının karesi sabit sayıya eşit olduğunda, bilinmeyen, kök katsayısının yarısına eşittir; sabit sayıdan daha küçük olduğunda, bilinmeyen (için çözüm) imkansızdır; sabit sayıdan daha büyük olduğunda, bilinmeyen (için çözüm) zorunlu olarak mevcuttur."

$$\sqrt{4556 \frac{1}{4}} = 67 \frac{1}{2} = \text{GZ'nin H'a.}$$

$$(225/2) - 67 \frac{1}{2} = 45 = \text{HZ} = \text{AG, bu sebepten.}$$

$$\text{AB} = 9 = x_1^2 \text{ dir.}$$

$$(225/2) + 67 \frac{1}{2} = 180 = \text{GH, HZ için bunu yerine koyarsanız, HZ} = \text{AG, bu-}$$

radan

$$\text{AB} = 144 = x_2^2 \text{ dir.}$$

5. SONUÇ

Bu son ispat matematiksel düşüncedeki gelişme için uygun bir misal-
dir:

1. x^2 , tereddütsüz olarak ya da ayrıca bir açıklamaya ihtiyaç duyul-
maksızın, bir yüzey gibi bir doğru parçasını göstermektedir, bu durum
Samaw'al için oldukça soyut bir tasavvur olmuştur.

2. Çıkarma ve ekleme metodu ile elde edilen her iki çözümü de is-
pat etmek için bir şekil yeterli olmaktadır (Şekil 2, GZ'nin ortası şekilde
işaretlenmemiştir).

Bu, Samaw'al'ın, kendinden öncekilerden daha iyi bir matematik an-
layışına ulaştığını gösterir. IV. ve VI. denklem tipleri için gözlemler ben-
zerdir. Böylece, öyle anlaşıyor ki, Hârezmî'nin pratik amaçlar için kur-
duğu ikinci derece denklemi çözümü Samaw'al zamanına kadar gelişerek
daha soyut bir cebirsel teori şekline dönüşmüştür.

Bibliyografya

- Abû Kâmil, *Risâle fî'l Cebri ve'l-Mukâbele*, yazma İstanbul Kara Mustafa Paşa 379, s. 1-67.
- Dictionary of Scientific Biography*, cilt 16, Charles Scribner's Sons yayınevi, New York 1970-1980.
- Y. Dold-Samplonius (I), "On Al-Khwârizmî's Algebraical Equation, Type IV: $cx^2 + bx = a$ " (Rusça), *Muhammad İbn Mûsâ Al-Khwârizmî, in Commemoration of his 1200th Birthday*, Moskova, Nauk Akademisi 1983, s. 109-115.
- Y. Dold-Samplonius (II), "The Solution of Quadratic Equations According to Al-Samaw^{'al}", *Festschrift für Helmuth Gericke, "Boethius" dizisi*, cilt 12, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH yayınevi, Stuttgart 1985, s. 95-104.
- El-Kerecî, *Kitâb el-Fahri fî'l-Cebri ve'l-Mukâbele*, Yazma Paris 2459, 108 yaprak.
- E. S. Kennedy, "Colleagues and Former Students", *Studies in the Islamic Exact Sciences*, Beyrut Amerikan Üniversitesi yayını, Beyrut 1983.
- M. Levey, *The Algebra of Abû Kâmil*, Mordecai Finzi tarafından yapılmış bir şerh içinde: İbranice metin, tercümesi ve Arapça metine özel atıf ile şerh, Wisconsin Üniversitesi yayını, Madison, Milwaukee ve Londra 1966.
- P. Luckey, "Thâbit b. Qurra über den geometrischen Richtigkeitsnachweis der Auflösung der quadratischen Gleichungen," *Sitzungsberichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, math.-phys. Klasse*, 93, 1941, s. 93-114.
- R. Rashed ve S. Ahmad, *Al-Bâhir en Algèbre d'As-Samaw^{'al}*, Edisyon, notlar ve giriş (Fransızca giriş ile Arapça metin), Şam Üniversitesi yayını, Şam 1972.
- F. Rosen, *The Algebra of Mohammed ben Musa*, Oriental Translation için yayınlanmıştır, 1831, Johnson yeni baskısı, New York 1969.

- G. Saliba, "The Meaning of el-cebr ve'l-mukâbele", *Centaurus*, cilt 17, 1972, s. 189-204, Kennedy et al'daki yeni baskısı, s. 544-559. 559.
- A. Sayılı, *Logical Necessities in Mixed Equations by 'Abd al Hamid ibn Türk and the Algebra of his Time*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1962.
- F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Mathematik bis ca. 430 H., cilt 5, E. J. Brill, Leiden 1974.
- F. Woepcke, *Extrait du Fakhri, Traité d'Algèbre par Abou Bekr Mohammed ben Alhasan Alkarkhi*, Imprimerie Impériale, Paris 1853.

EBÛ KÂMİL'İN HÂREZMÎ'DEN ALDIĞI ETKİLER KONUSUNDA BAZI DÜŞÜNCELER

MELEK DOSAY*

‘Abdülhamîd ibn Türk ve Hârezmî çözümleri ikinci derece denklemleri vasıtasıyla elde edilebilen problemleri belli denklem tiplerine irca ediyorlardı, ve bunları çözümlmek için tamkareye tamamlama metoduna dayanıyorlardı. Mezopotamyalıların ikinci derece denklemleri genellikle geometrik yoldan çözümlemedikleri bilindiğine göre eldeki ipuçlarına göre, onların, çözümleri daha çok analitik yoldan yapmış olmaları gerekir. Bu bakımdan, Mezopotamya geleneklerinin Diophantos'da devam ettiği söylenebilir.¹ Her ne kadar Hârezmî cebirinde Mezopotamya denklem tiplerinin büyük bölümü ve onların çözüm yöntemleri bulunmuyorsa da, bazı problem örnekleri aynen sunulmuştur. Hârezmî cebri ile Mezopotamyalıların cebri arasında terminoloji bakımından paralellikler bulunduğ, hattâ cebr sözcüğünün Mezopotamyalılardan geldiği bilinmektedir. ‘Abdülhamîd ibn Türk ve Hârezmî'nin kullandıkları geometrik açıklamalar Mezopotamyalıların sahip olamayacakları kadar yüksek düzeyde bir geometri bilgisi ihtiva etmez. Ancak, az önce de belirtildiği gibi, anlaşıldığına göre Mezopotamyalılar cebirde geometrik açıklama metodunu kullanmamışlardır. Şu halde, muhtemel olarak, bu geometrik açıklama geleneğinin Mezopotamyalılardan gelmediği söylenebilir.² Burada bir Yunan etkisinden söz edilebilir mi? Bir görüşe (Gandz) göre, Hârezmî Euclid'i bilmiyordu, ve burada bir Yunan etkisi söz konusu değildi.³ Euclid Geometrisi ilk defa Mansur zamanında (754-775) İslâm Dünyası'nca tanınmış, daha sonra Haccâc ibn Yusuf ibn Matar tarafından 790 yılı civarında ilk tercümesi yapılmıştır. Sadece Euclid'in Arapçaya tercümesine karar verilmiş olması bile İslâm Dünyası'nda bir Yunan etkisinin olduğunu

* Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı yardımcı doçenti.

¹ A. Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1966, s. 213.

² A. Sayılı, *Abdülhamid ibn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1962, s. 76.

³ S. Gandz, "Sources of Al-Khwârizmî's Algebra", *Osiris*, cilt 1, 1936, s. 265.

açıkça gösterir. Bağdad çevresinde tercüme faaliyetlerinin merkezi Beytül-Hikme ve Hârezmi'nin de Beytül-Hikme ile bir bağı olduğu bilindiğine göre, Hârezmi'nin Euclid geometrisini bilmeme olasılığı oldukça zayıf gibi görünüyor.

Yine aynı görüşe (Gandz) göre, Hârezmi'nin geometrisi (yani cebir kitabının mesaha ile ilgili bölümü) Euclid ile ne kadar ilgili ise, cebiri de Diophantos cebiri ile o kadar ilgilidir.⁴ Yani, Hârezmi geometri bakımından büyük Yunanlı geometrici Euclid'den bir etki almadığı gibi, cebir konusunda da Yunanlı aritmetikçi Diophantos'dan etki almış olunası söz konusu değildir. Bu iddiayı destekleyen düşünceler şöyledir: Diophantos'un irrasyonel sayıları çözüm olarak kabul etmemesi, Hârezmi'nin ise Cebir kitabında, denklem çözümlerinin neticesi olarak irrasyonel sayıları verdiği örneklerin bulunması; Hârezmi katsayıları bire dönüştürme yoluna gittiği halde, Diophantos'un böyle bir yola girmemiş olması; Diophantos'da belirsiz denklemlerin bulunması, Hârezmi'nin ise bu konuya temas etmemesi; Diophantos'un denklemlerinin bazılarının dört bilinmeyenli olması, Hârezmi'nin tek değişkenli ile ilgilenmesi; Diophantos'un bilinmeyeninin altıncı kuvvetinin işe karıştığı denklem örnekleri vermesi, Hârezmi'nin sadece birinci ve ikinci derece denklemlerine sahip olması; Diophantos geometrik üç boyutlu cebir kavramının getirdiği sıkıntılardan kendisini kurtarıken, Hârezmi'nin bunu düşünüp düşünmediğine kesin karar verememe durumunda olmamız; notasyon bakımından da Hârezmi retorik safhada bulunurken, Diophantos'un daha gelişmiş kısaltmalı safhayı temsil etmesi;⁵ bütün bu gözlemler Hârezmi üzerinde Diophantos etkisini kuvvetle cerh etmektedir. Halbuki, Diophantos'un bazı problemlerinin Hârezmi'de de bulunduğu bilinmektedir. Fakat, her iki matematikçinin cebiri Mezopotamya menşeli olmalarına rağmen, Diophantos eski Mezopotamya çözüm yöntemlerine bağlı kalırken —çünkü onda geometrik açıklamalar yok—, Hârezmi bu eski yöntemleri reddedip onlarınkinden değişik yöntemler—geometriye dayalı çözüm yöntemlerini —sunar. Bu geometrik açıklama geleneğinin Mezopotamya'dan gelmediği düşüncesi— bu düşünce gerçekten doğru ise— ve geometrik açıklamaları Pitagor ve Euclid'deki geometrik açıklamalarla paralellik göstermesi göz önüne alınınca, bu noktada Yunan etkisi ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Bazı görüşlere göre Hârezmi cebirinde en kuvvetli etki Yunan'dan gelir. (Cantor, 1907).

⁴ a.g.e., s. 268.

⁵ a.g.e., s. 270-71.

Hint etkisi lehinde düşünenler de vardır (Colebrooke, 1817- Rosen, 1831- ve Libri, 1836). Hint etkisini kabul etmeyenler vardır (Rodet, 1878- Sédillot, 1847- ve Hankel, 1874). Hint terminolojisi ile Arap terminolojisi arasında da dikkat çekici paralellikler bulunduğu doğrulanmaktadır.⁶ Bu iki cebirin muhtevaları az çok farklı olmakla beraber, terminolojilerini ortak bir kaynaktan aldıkları düşünülebilir. Bu konu yeni incelemelerin ışığı altında ele alınmaya muhtaçtır.

Mezopotamya cebirinin aksine Hârezmî cebirinde sadece katışık denklemlerin alınıp, diğer denklem tiplerinin bırakılması, ve $x^2 + c = bx$ tipi denklemlerin çift çözümlü olmasına duyulan tereddütün kalkması, bu cebirin geometrik açıklama geleneğine bağlanabilir. Problemlerini Mezopotamya bilgi hazinesinden seçen Hârezmî cebirinin, onda bulunmayan, muhtemelen Yunan'dan gelen geometrik açıklama geleneği ile bir araya gelmiş olarak ortaya çıktığı düşüncesi en makul açıklama tarzı gibi görünüyor.⁷

İslâm Dünyası'nda 'Abdülhamîd ibn Türk ve Hârezmî'den sonra be-lirginleşen Ebû Kâmil Şucâ' *El-Cebr ve'l-Mukâbele*'sinin girişinde Allah'a hamd ettikten sonra, "kaynaklar içinde en güvenilirli Hârezmî'nin kitabı, o, cebir kitabı yazarların ilkiydi, cebir biliminin başlatıcısıydı" de-yip, "Kitabımda Hârezmî'nin kitabında zikrettiklerinin bazılarını gösterdim, Hârezmî'nin açıklamadığı, yorumlamadığı yerleri ben açıkladım, yorumladım"⁸ sözlerini ilâve eder. Halbuki Kiftî ve İbn Nedîm'in beyanları Ebû Kâmil'in bu sözlerini destekler mahiyette değildir. Kiftî *Târih al-Hukemâ*'sında 'Abdülhamîd ibn Türk'den hesap sanatında öncü (mukad-dem) olarak söz etmektedir.⁹ İbn Nedîm de *Fihrist*'inde "Aritmetikçiler ve Hesaplama Uzmanları" başlığı altında ilk olarak 'Abdülhamîd ibn Türk'ü, bildiğimize göre ikinci olarak da torunu Ebû Berze'yi zikretmektedir.¹⁰ Kâtip Çelebî'nin *Keşf el-Zunûn*'da Ebû Kâmil'in ifadesine göre kendisi Hârezmî'nin cebir alanındaki önceliğini ispat etmiş, Ebû Berze'nin dedesi 'Abdülhamîd ibn Türk ile ilgili beyanlarını reddetmiştir. İbn Türk lakabını taşıyan Ebû Berze'nin de bu cebir geleneğinin temsilcile-

⁶ a.g.e., s. 273.

⁷ A. Sayılı, *Abdülhamîd İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıki Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1962, s. 78.

⁸ Abû Kâmil Şucâ', *El-Cebr ve'l-Mukâbele*, (yazma), Bayezit Umumi Kütüphanesi, No. 19046, s. 2a.

⁹ İbn el-Kiftî, *Tarih el-Hukemâ*, Lippert neşri, Berlin 1903, s. 230.

¹⁰ İbn Nedîm, *Kitâb Fihrist el-Ulûm*, Flügel neşri, cilt 1, 1871, s. 273.

rinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, Kereci'nin *El-Bed'î* adlı kitabının da İbn Türk adıyla tanınan Hasan ibn 'Alî ibn el-Hüseyn ibn 'Alî adlı bir kimse tarafından 3 Kasım 1195 tarihinde istinsah edildiği görülmektedir.¹¹ İbn Türk adında belki de bu aileye mensub bir kimsenin Kereci'nin cebirinin intikalinde böylece rol oynamış olması ilgi çekicidir. Ebû Kâmil Şucâ' 'da ana çizgiler açısından 'Abdülhamîd ibn Türk ve Hârezmi'ye göre yeni bir etki kaynağı görülmemektedir. O da, tıpkı öncüleri gibi cebirin retorik safhasındadır, geometrik açıklamalar, çözümlenen denklem tiplerinin çözümlerinin doğruluğunun ispatından ibarettir. Ebû Kâmil Şucâ' ispatlarını yaparken zaman zaman Euclid'in teoremlerine atıf yapar, ve Euclid'in adını zikreder. Bu durum, Ebû Kâmil, Hârezmi'nin kitabını okuduğunu, ve kendi kitabını yazarken ona dayandığını bildirdiğine göre, kendisinden hemen önce yaşayan Hârezmi'nin de Euclid'i bilme olasılığını kuvvetlendirmektedir. $x^2 + c = bx$ tipi denkleminin iki çözümü olduğu Hârezmi'de belirtilmekte, ancak tek şekil verilmektedir. Ebû Kâmil Şucâ' ise bu tipin bütün özel halleri için şekil vermekte, ve izah etmektedir. $(b/2)^2 < c$ durumunda çözümsüzlük halini şekil vermeksizin zikretmektedir. Aynı özellikleri 'Abdülhamîd ibn Türk'de de görüyoruz. O bütün özel haller için şekil vermiş ve çözümsüzlük halini şekil vererek göstermiş ve ispat etmiştir ve onun açıklaması Boyer'e göre, şekil verdiği için Hârezmi'ninkinden daha tam olarak kabul edilmelidir.¹² Ebû Kâmil Şucâ' bu kitabında, 'Abdülhamîd ibn Türk'den bazı nedenlerle —muhtemelen kişisel nedenlerle— söz etmemekle beraber 'Abdülhamîd ibn Türk'ün eserinin elde bulunan parçasından anlaşıldığı kadarıyla, pekçok ortak özelliğe sahiptir. Ebû Kâmil Şucâ'ın ondan farklı, dolayısıyla Hârezmi'den de farklı olarak getirdikleri, cebir ile geometri arasındaki paralelliği kaldırması anlamına gelen, x^2 'yi doğru parçası ile temsil etmesi, ve çözümleri x ve x^2 için ayrı ayrı vermesidir. Hârezmi'nin kitabının adında muhtasar kelimesinin bulunması ve kendisinin bu sahada ilk kitap yazan olduğunu kitabının herhangi bir yerinde belirtmemesi ve 'Abdülhamîd ibn Türk kadar ayrıntıya girmemesi, Hârezmi'nin ilk cebir kitabının yazarı olduğu düşüncesini şüpheli hale getiriyor, ve Kıfî ve İbn Nedîm'in beyanları, 'Abdülhamîd ibn Türk'ün önceliğe sahip olduğu tezini destekler mahiyet taşıyor, ve Ebû Kâmil Şu-

¹¹ G. Levi Della Vida, "Appunti E Questi Di Storia Letteraria Araba", *Rivista Degli Studi Orientale*, cilt 14, s. 253.

¹² C. Boyer, *A History of Mathematics*, New York 1968, s. 258.

câ' isim zikretmese de 'Abdülhamîd ibn Türk'de olduğu gibi $x^2 + c = bx$ tipinin iki çözümünü de tafsilatlı bir şekilde açıklaması, 'Abdülhamîd ibn Türk'den etki almış olduğu düşüncesini akla getiriyorsa da, bütün bu noktaları açıklığa kavuşturacak, gün ışığına çıkaracak belgelerden hiç değilse bugün için yoksunuz.

MONTUCLA VE DELAMBRE'İN YAZILARINDA İSLÂM DÜNYASI MATEMATİĞİNİN TANINMASI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

I. GRATTAN-GUINNESS*
Çeviren: MELEK DOSAY**

1. GİRİŞ

İslâm Dünyası matematiğinin tarihçisi olmadığımın, doğrudan doğruya bu konu üzerine yazı yazmaya yetkili değilim; bu yüzden matematik tarihinin tarihi ile ilişkili ve benim üzerinde çalıştığım bir dönemden bir konu seçtim. Ondokuzuncu yüzyıl başlarında Fransa'da matematik, zamanın sîmâlarının çoğu Paris'de yaşayan ve orada çalışan kimseler olmak üzere bir altın çağ olarak bilinmektedir; aynı zamanda bu çağın bir ek vasfı da bu zamanın matematikçilerinin çeşitli dönemlerin matematik tarihine de ilgi göstermeleri olmuştur. Birkaç şahıs kendi araştırma sahalarının yakın tarihinin iyi bir bilgisine sahiptiler (meselâ Lagrange ve Laplace); bazıları eski çağların tarihine ilgi duydular (Mısır seferi ve *Description de l'Égypte*'in yayınlanması ile modern egiptolojinin kuruluşundan sonra Fourier ve diğerleri; *École Polytechnique*'in ilk kütüphanecisi Peyraud'un yaptığı Yunan matematiği edisyonları; ve daha sonra Biot, Chasles ve Libri tarafından yapılan çeşitli tarihsel incelemeler). Bossut da 1802'de, oldukça yüzeysel, bununla beraber Arap ve Fars matematiği hakkında bölümleri bulunan (s. 296-223) *Essai sur l'Histoire Générale des Mathématiques* adlı bir eser ortaya koymuştur (s. 224-225'e göre Türkler keşif yapmamıştır).

İslâm Dünyası matematiği ve bilimi konusunda, Paris'de ilgileri İslâm Dünyası bilimi ve kültürünü içeren çeşitli Arapçacı ve Orientalistler ortaya çıkmıştır, özellikle de iki baba-oğul çiftinden söz edebiliriz: Caussins de Perceval (Jean Jacques ve Armand Pierre) ve az sonra Sédillot'lar (Jean-Jacques ve Louis Amélie). Bu şahısların çoğu *Collège de France* ile

* Profesör, 34 Hillside Gardens, Barnet, Herts.Londra, İngiltere.

** Yard. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü. Çeviriyi baştan sona denetleyen ve hatalarımı düzelten hocam Sayın Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'ya içten teşekkürlerimi sunarım.

ilişkiliydi, baba olan Sedillot *Bureau des Longitudes*'de 1814'den 1832'de ölümüne kadar yardımcı memur statüsünde bir tarihçi olarak çalışmıştı.

Bu uzman kişilerin eserlerini ben değerlendirmiyorum—esasen değerlendirme durumunda da değilim: Bunun yerine, dillerini bilmeksizin İslâm Dünyası'nın başarıları ile meşgul olan matematik ve astronomi tarihçileri Montucla ve Delambre üzerine konuya ilişkin olarak fikirlerimi söyleyeceğim. Burada, sırası gelince dikkat çekilecek tarih metoduna ilişkin acil bir problem ortaya çıkmaktadır.

2. MONTUCLA

Jean Etienne Montucla (1725-1799), birkaç devlet memuriyetini kapsayan çeşitli işlerde çalıştı. Matematik tarihine ilgisi yirmi yaşlarında başladı ve 1758'de *Histoire des Mathématiques* adlı eserinin ilk edisyonunu iki cilt olarak yayınladı. 1790'larda bunun daha genişletilmiş bir edisyonunu hazırladı ve ölmeden kısa süre önce 1799'da bunun ilk iki cildi çıktı. Üçüncü cilt tamamlanmıştı, dördüncü cilt Joseph-Jérôme Lefrançais de Lalande (1732-1807)'ın nezaretinde hazırlandı; bunlar da 1802'de çıktı.¹

Kitabın İranlılar ve Türkleri ihtiva eden Ortaçağ İslâm Dünyası matematiği kısmı, 1. cildin 351-414 sayfalarını kapsayan ikinci edisyonun 2. kısmının 1. kitabında ele alınmıştır. Burada şaşırtıcı olan bir özellik şudur: Matematiksel sembollerin olmayışı. Eserin tümünün büyük kısmı için aynı şey söylenebilir: Görelî olarak modern matematik ele alındığında bile, Montucla (ya da Lalande veya onun yardımcılarından bir tanesi) genellikle geniş ölçüde sözlü yapılan tanımlamalarla ilgiliydi ve böylece meselâ kanıtın teknik ayrıntılarını ortaya koymaya dönük değildi, ya da matematiksel düşüncenin çizgilerini belirlemeye de dönük değildi. Bu du-

¹ Cilt 4, s. 662-672 A. S. Le Blond tarafından hazırlanan Montucla'nın ölüm haberi munasebetiyle çıkan bir biyografisini içermektedir; *Espr. Journal*, 1800, Şubat, s. 179-182'de bir başka biyografisi çıktı. Montucla'nın hayatı hakkında ilginç ayrıntılar *Mon. Univ.* (10) da 3. ve 4. ciltlerin tanıtma yazılarında yayınlanmıştır (s. 251, 265). İkinci edisyona ilişkin olarak 1796 ve 1799 mektupları ise D. E. Smith'in *American Mathematical Monthly*, sayı 28, 1921, s. 207-208 ve cilt 29, 1922, s. 253-255'deki "Among my autographs" serisinde çıkmıştır.

K. Vogel, *Dictionary of Scientific Biography*, cilt 9, s. 500-501'de Montucla'nın yaşamına faydalı bir giriş yazısı yazmıştır. G. Sarton, *Osiris*, cilt 1, 1936, s. 519-567'de çıkan 'Montucla (1725-1799). Hayatı ve Eserleri' adlı makalesinde şümulü bir izah sunmaktadır.

rum, günümüzde göze çarpan tarih anlayışından ilginç şekilde bir değişik yönelişi gün ışığına çıkarmaktadır.

Bu kitap uluslara göre 3 kısma bölünmüştür: Araplar (s. 352-385), İranlılar (s. 386-396) ve nihayet Türkler üzerine kısa bir bölüm (s. 396-402). Sonra, Montucla başlıca matematikçilerin ve onların eserlerinin bir listesini eklemiştir, ayrıca bu listede yazarı belli olmayan eserler de yer almaktadır (s. 403-412). Burada verilen referanslar onun dillerin bilgisinden mahrum olduğunu vurgulamaktadır, çünkü bu referansların hepsi daha sonraki Latince edisyonlara referanstır. Montucla'nın metninde, Montucla, müphem birçok kısaltmalarla dolu bir şekilde olsa da en uygun olanlar üzerinde durmuştur.

Montucla İslâm Dünyası matematiği tetkikine (uygun olan yerlerde coğrafya gibi ilişkili konuları kapsayan) astronomi ile başlamıştır, sonra geometri, aritmetik, cebir, 'fiziko matematiksel bilimler', özellikle optik ile ilgilenmiştir. Müzik, anlatımın yine astronomi ile başladığı İranlıların çalışmaları üzerine olan dalia sonraki bir kısımda yer almaktadır. Bu vurgulama bizim için şaşırtıcı olabilir, çünkü biz astronomiyi matematikden farklı bir konu olarak saymaya alışkınız, fakat Montucla'nın zamanında astronomi matematiğin en önemli bir dalıydı; yalnızca yıldızların ve gezegenlerin hareketlerini değil, fakat hem de gezegen incelemelerini yerin şekli, gel-git hareketleri gibi konuları içine alan bir branşdı, ki bu konular Lagrange, Laplace ve birçok diğer önder kişi için büyük ilgi odaklarıydı. Gerçekten, o dönemde matematik, uygulama alanları bakımından ele alınıyordu. Bu uygulama alanları matematiği ilginç kılan ana kaynakların itici gücünü teşkil ediyordu.

Başka bir ifade ile, Montucla'nın matematik tarihi görüşü, nasıl ki günümüzde matematik eğiliminin tesiri altında kalınarak pür matematik uygulamalı matematiğe tercih ediliyorsa, kendi zamanının matematik anlayışı eğiliminden etkilenmişti.² Böyle olunca, şu soru ister istemez akla

² Eğer, matematik tarihi konusunda şimdiye değin yazılmış eserlere göz gezdirilecek olursa, pür matematik uygulamalı matematikten çok fazla işlenmiştir (meselâ, mühendislik matematiği tamamıyla bilinmiyordu). Montucla'nın incelemesinin tersine Arap matematiğine ilişkin bir öneri, A. P. Youschkevitch tarafından *Les Mathématiques Arabes (VIII-XV^e siècles)* (1976, Paris) adlı eserinde getirilmiştir, bu kitapta (kabataslak), sırasıyla aşağıdaki konular incelenmiştir: Aritmetik, cebir, geometri (koni kesitlerini kapsayan), sayı teorisi, denklemlerin kökleri, irrasyonel sayılar ve orantılar ve (küresel) trigonometri. Sadece son konu için ve geometri ve kinematik arasındaki ilişkilerde uygulama merkezi bir önem taşır (şüphesiz, bu özellik Youschkevitch'in dikkat çektiği bir özelliktir).

gelmektedir: Bu kavramlardan hangisi İslâm Dünyası matematikçilerinin kendilerine daha yakın gelmektedir? Bu soruyu cevaplandırmayı uzmanlara bırakıyorum.

Tarihsel şahıslara gelince, Montucla en çok aşağıdaki şahıslara ilgi göstermiştir: İbn Yûnus (kendisi bölüm 4 de tekrar ele alınacaktır), Abû Hasan, 'Alî El-Mes'ûdî, El-Fergânî, El-Battânî (Montucla için en iyi astronom), Şabit ibn Kırra, Arzachel, Alhazen (İbnü'l-Heysem), Câbir (ilkın s. 368'de bir astronom olarak sunuldu ve s. 382'de önemsememe havası içinde cebirin "bulucusu" olarak zikrediliyor), Kindî (Arap matematikçilerinin en köklülerinden biri: s. 374) ve Fârâbî. İranlılar arasında Nasîruddin baş yeri almıştır; Uluğ Bey de bilimi müesseseseleştiren kimse ve bilimin destekleyicisi olarak övülmüştür. Türklerin çalışmaları oldukça kısa kesilmiştir; bu bölüm G. B. Toderini'nin *Litteratura Turchesca* (3 cilt, 1787, Venedik: 1789'da Fransızca bir tercümesi çıkmıştır) adlı eserine dayanmaktaydı. Montucla'nın kitabında bu sempozyumun konusu olarak seçilen kişilere hayret verecek kadar az bir yer ayrılmıştır. Örneğin, s. 383 de Hârezmî'nin cebir konusundaki metnine kısaca ve bir dereceye kadar da olumsuz şekilde dikkat çekilmiştir. (Hârezmî'nin cebri o zaman henüz basılmamıştı ve bazı yazma nüshaları zikredilmişti) ve kitabın sonundaki şahıs isimleri listesinde Hârezmî adı görülmez, halbuki astronomi üzerine olan yazısı ("Muhammed ibn Mûsâ" tarafından yazıldığı işaret edilerek) kitabın adı zikredilerek listeye alınmıştır (s. 411). İbn Türk'den hiç söz edilmemiştir; fakat bu konuda gönül rahatlığına kavuşmazdan önce, bu matematikçinin *Dictionary of Scientific Biography*'nin indeksine de alınmamış olduğuna işaret etmek yerinde olur.

3. DELAMBRE

18. yüzyıl sonları biliminde (ve matematiğinde) astronominin önemi o zaman astronomi tarihine duyulan ilgide kendini göstermektedir. Konuda ilk yazarlardan biri, Fransız İnkılâbı döneminde Paris'in ilk belediye başkam olması bakımından en çok hatırlanan ve buna rağmen giyotinle öldürülen Jean-Sylvian Bailly (1736-1793) idi. Eski *Bilimler Akademisi*'nin, *Fransız Akademisi*'nin ve *Académie des Inscriptions et Belles-lettres*'in de üyesi olarak, inkılâptan önceki krallık devresinde astronomiye ve astronomi tarihine çok zaman ve emek harcamıştır. Özellikle, *Histoire de l'astronomie Moderne Depuis la Fondation de l'École d'Alexandrie, Jusqu'à l'époque de MDCCXXX* (1779, 1785'de yeni baskı, Paris) adlı iki ciltlik eseri Arap, İran ve Moğol astronomisi üzerine 48 sayfalık bir

bölüme sahiptir (cilt 1, s. 213-260). Onun ilgisi matematiksel astronomiden ziyade geniş ölçüde gözlem astronomisi üzerine toplanmıştı ve genel olarak onun yorumları geniş ölçüde kabul edilmemiştir (Delambre dahil olmak üzere). Fakat, o, Fransa'da tarihsel yazı geleneğini kurdu, ki bu konuda onun mirasçısı Delambre olmuştur. Gerçekten, Bailly, Delambre'in kendi tarihsel yazılarında söz konusu edilmektedir.³

Jean-Baptiste-Joseph Delambre (1749-1822) meslek seçimi konusundaki ilk teşviki Lalande'dan almıştır. 1795'de kurulmaları üzerine *Bureau des Longitudes* ve *Enstitü'nün* birinci sınıfına seçilmiş olan Delambre, 1803'de Enstitü'nün daimî sekreteri olarak atanmıştı; 1807'den itibaren *Collège de France*'da astronomi öğretti, bu dersler ile ilişkili olarak 1813'de astronominin geniş bir özetini yayınladı ve bir sonraki yıl üç ciltlik bir inceleme yayınladı; zaman zaman astronomik çizelgeler çıkardı; ve 1808'de *Université Impériale de France* açıldığında onun yönetim kuruluna seçildi ve 1815'e kadar burada muhasip üye olarak hizmet verdi.⁴

Antik çağdan Modern çağa astronominin tarihi üzerine olan altı büyük kitaplık serisini yazmaya herşeye rağmen zaman buldu. *Histoire de l'Astronomie du Moyen âge* (1819, Paris) kitabı bizim ilgimizi çekmektedir. Bailly'nin incelemesine ilişkin bazı eleştirileri içeren bir önsözden sonra (s. XXIII-XXVIII), ilk 213 sayfa İslâm Dünyası (Arap ve Fars) astronomisini kapsar. Onun sözünü ettiği başlıca şahıslar; Battânî, Fergânî, Sabit ibn Qurra, İbn Yûnus, Abû'l-Vefâ, Bitrûcî, Arzachel, Câbir ve Abû'l-Hasan 'Alî ibn Ömer'dir (Bu sonuncusunun İslâm Dünyası güneş saatleri üzerine olan daha sonraki bir bölümde de adı çok geçmektedir; daha sonra Sédillot'lar onun çalışması üzerinde ayrıntılı olarak yazmışlardır.).⁵ Çok zaman Delambre'in metni eskiden gözlemlenmiş

³ J. B. J. Delambre, *Histoire de l'Astronomie au dix-Huitième siècle*, Paris 1827, s. 735-748. Modern bir inceleme için E. B. Smith'in *Trans. American Philosophical Society*, n. s. 44, 1954, s. 427-538'de çıkan 'Astronom, Mistik, Devrimci Jean-Sylvain Bailly, 1736-1793' adlı makalesine bakınız.

⁴ Delambre hakkında, I. B. Cohen'in *Dictionary of Scientific Biography*'nin 4. cildi, 1971, s. 14-18'de yer alan makalesine ve orada verilen referanslara bakınız. Delambre'in altı ciltlik, astronomi tarihine ilişkin eseri 1960'lı yıllar boyunca yeniden yayınlanmıştır. Onun astronomiye çok ayrıntıya kaçan katkılarının tipik örnekleri için C. Wilson'un *Archive for History of Exact Sciences*, sayı 22, 1980, s. 54-304 (s. 268-296) da çıkan "Lacaille'den Delambre'a Kadar Perturbasyonlar ve Güneşle İlgili Çizelgeler" adlı makalesine bakınız.

⁵ *Traité des Instruments Astronomiques ... par Aboul Hassan Ali du Maroc* (çev. J. J. Sédillot, ed. L. A. Sédillot; 2 cilt, Paris 1834-35). Delambre s. 18 (5) ile karşılaştırınız.

tutulmalar gibi özel bazı olaylar da dahil olmak üzere çeşitli astronomik parametrelerin hesaplanmalarına ayrılmıştı, bir de Delambre, Batlamyos ile benzerlikler ve farklılıklar üzerine ve sözünü ettiği astronomlar hakkında yazı yazan Halley gibi modern çağın erken yazarları üzerine fikirlerini açıkladı. Matematiksel metodlar açısından, o, problemlerinin geri plânındaki sorunları tartışmaksızın, aranan astronomik parametreleri hesaplamak için bahsettiği şahıslar tarafından kullanılan çeşitli (küresel) trigonometrik formülleri sundu ve modern semboller aracılığıyla işledi (fakat s. 163-164 de İslâm Dünyası trigonometrisini Yunan ve modern çağda aldıkları şekiller ile mukayese etmiştir).

Bütün bunlardan başka, Montucla gibi Delambre'ın da orijinal diller bilmeyişleri, baba Caussin ya da baba Sédillot'un kendi tercümelerini ya da şerhlerini verebildikleri yerler hariç olmak üzere, onları daha sonraki Latince edisyonlara dayanmaya zorlamıştır (sözünü ettikleri şahısların isimlerini yazış tarzları da bunu göstermektedir). Hartner'in, Montucla'nın Battânî hakkında söyledikleri üzerine yaptığı işaretleri genellikle geçerlidir:

"Delambre'ın bütün tarihsel yazılarının özelliği olan belirli bir kendini beğenmişlik bazan sıkıcı olsa da modern okuyucu için bu bölüm ilginçtir. Çünkü, şüphesiz, bir problemin ya da başka bir problemin daha az dolambaçlı bir yoldan nasıl çözülebildiğini bilmek, Battânî'nin çalışmasının hangi tarihsel koşullar altında gerçekleştiğini derin bir şekilde anlamaktan daha ilginç değildir. Mamafih, bu durum Delambre'ı aşıyordu, çünkü o yeterli bir Arapça bilgisine sahip olsaydı bile (ki durum hiç de böyle değildi), söz konusu olan kitabın zamanımıza intikâl etmiş tek yazması onun ulaşamayacağı yerdedi."⁶

4. İBN YÛNUS İÇİN DUYULAN İLGİ

Bütün İslâm Dünyası astronomları içinde Paris'de en çok ilgiyi çeken İbn Yûnus (1000 yıllarında yetişmiştir) ve onun ekinde çizelgeler bulunan astronomi el kitabıydı. Montucla Leiden Üniversitesi kütüphanesinde bir yazmaya işaret etmekte ve o sıralarda buna duyulan ilgiden söz etmektedir (s. 365-366). Gerçekten, 1799'da Montucla'nın kitabının ya-

⁶ W. Hartner, "Al-Battânî", *Dictionary of Scientific Biography*, cilt 1, 1970, s. 507-516 (s. 513).

ynlanmasından hemen sonra, *Enstitü*'nün birinci sınıfından Dış İlişkiler Bakanı için bu yazmanın *Bibliothèque Nationale*'e gönderilmesi isteği geldi. Laplace'ın önerisiyle baba Caussin onu kopye etti ve bir kısmını Fransızcaya tercüme etti⁷ ve bu kitabı *Le Livre de la Grande Table Hakémite* başlığı altında 1804'de yayınladı.⁸ Yazmayı kopye etme çalışması bundan sonra da devam etti (ve Paris'de bulunan bununla ilgili başka metinlerin kopye edilmesi işi devam etmekteydi) ve Leiden Üniversitesi rektörünün Paris'i ziyareti sırasında bu yazmanın kopye işinin bitirilerek iade edilmesi için çaba sarfedildi; fakat rektör gelip bunu geri almadı ve yazma 1821'e kadar eski yerine geri gitmedi.⁹ Bu arada baba Sédillot, İbn Yûnus'un çalışmalarına ilişkin çeşitli yazmaların daha dolgun bir tetkikine başladı, ki bunlardan, Delambre hazır malzeme olarak kullanabilmiştir, fakat bunlar hiçbir zaman yayınlanmamıştır.

Yazmanın Leiden'a geri dönüşünden sonra bir yıl içinde Delambre öldü: Onun, birçok astronomik ve bilimsel metinlerin edisyonlarını kapsayan zengin kütüphanesi 1824'de satıldı¹⁰ ve astronomi tarihindeki serilerinin sonuncu cildi (ki burada Bailly'nin eseri tavsif edilmiştir) üç yıl sonra çıktı, editörü *Bureau des Longitudes*'de çalışma arkadaşı olan Mathieu idi.¹¹ Delambre'ın incelemesinin eleştirisi kolay olabilir, ancak, astronomi tarihinde en çaplı münferit çabalardan biridir. Ayrıca, İslâm Dünyası matematiği açısından çağdaş ve daha sonra gelecek değerli bilim adamlarının ellerinde geliştirilecek olan bir geleneği sürdürmeye yardım etti.

⁷ *Procès-verbaux de l'Académie ... 1795-1835* (10 cilt, 1910-1922, Hendaye), cilt 2, 50 (11 *frimaire an 8* = 2 Aralık 1800 toplantısı) ve 271 (6 *prairial an 8* = 26 Mayıs 1800).

⁸ J. J. Caussin de Perceval (ed.), "Le Livre de la Grande Table Hakémite ...", *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, cilt 7, 1804, s. 16-240; bir kitap olarak da ayrı basılmıştır (Laplace'ın konuyla ilgisi hakkında bakınız s. 214).

⁹ Bakınız, *Procès-verbaux* (dipnot 6), cilt 3, 368 (16 Haziran 1806), cilt 4, s. 399-400 (10 Aralık 1810), cilt 7, s. 226-227 (1 Ekim 1821, ki burada Delambre *Histoire*'ndan seçme parçalar okumuştur ve s. 76 ve 95'de Sédillot'nun çabaları söz konusu edilmektedir). Bu yazma D. A. King'in *Dictionary of Scientific Biography*'nin cilt 14, 1976, s. 574-580 (özellikle 599) daki "İbn Yûnus" makalesinde tahmin ettiği yazmadır.

¹⁰ Bakınız, *Mon. Univ.*, 1824, s. 268.

¹¹ Delambre (dipnot 3).

İBN-İ TÜRK VE HÂREZMÎ'NİN TEMELİNDEKİ (GERİSİNDEKİ) CEBİRSEL GELENEKLER

JENS HØYRUP*

ÇEVİREN: MELEK DOSAY**

1. Cebirin Doğuşu Probleminin Geleneksel Durumu

Aşağı yukarı elli yıl kadar önce, bazı çivi yazılı tabletlerde ikinci derece denklemlerin¹ çözümünün verildiğinin keşfinden bu yana Hârezmî'den ve onun çağdaşı İbn-i Türk'den bilinen erken İslâm cebirinin eski bir geleneği devam ettirdiği ve sistematize ettiği sarıh bir şekilde anlaşılmıştır. Daha yakın bir tarihte Anboub'a'da (1978, s. 76) bu iki araştırmacının, onların günümüzde mevcut olan eserlerinden doğrudan görülebilen daha zengin bir çağdaş zemin üzerinde çalıştıklarını göstermiştir. Gerçekte bu daha zengin olan gelenek örneğin Ebû Kâmil'in *Cebir*'inde şuraya buraya dağıtılmış bulunan bazı ifadelerden görülebilir (aşağıda bölüm V'e bakınız).

Şimdiye kadar, sürekliliğin kabulü için bir ana argümen, Babil tabletlerinin Hârezmî tarafından verilen kurallara benzer salt sayısal hesaplama biçimlerinin betimlenmesi olarak bir tesbit edilmiş biçiminden güç alabilir. Bu benzerliği örneklendirmek için, ilkin Hârezmî'nin "kökler ve kareler toplamının sayıya eşit" olması durumu için verdiği kurala bakabiliriz, bu tipin bir misali, "Kare ve on kök toplamı otuzdokuz dirheme eşittir":

Kök sayısını ikiye bölersiniz, ki bu örnekte beş olur. Bulduğunuz sonucu kendi kendisiyle çarparsınız, sonuç yirmibeştir. Buna otuzdokuz ekleyin, toplam altmışdörttür. Şimdi, bunun kare

* Jens Høyrup, Kopenhagen, Danimarka.

** Yard. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi. Tercümede ve manada anlaşılmayan yerlerde Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın kıymetli yardımlarına başvurdum, teşekkür ediyorum.

¹ "İslâm" terimini "(Ortaçağ) İslâm kültürüne ve topluluğuna ait olan" anlamında kullanıyorum. Bu anlamda, el-Samaw'al gibi Sâbit ibn-i Kurra da müslüman olmamalarına rağmen İslâm matematikçileridir. "Arap matematikçileri" alternatifini yerine bu terimi seçtim, çünkü söz konusu bu kültürün birleştirici gücünün Arap dili değil, İslâm olduğunu kabul ediyorum — Bakınız; Høyrup 1984, özellikle sayfa 29 ve devamı.

kökünü alın, ki bu da sekizdir ve bundan kök sayısının yarısı olan beş'i çıkarın, üç kalır. Bu, aradığınız karenin köküdür, karenin kendisi ise dokuz'dur.

(Rosen 1831, s. 8)

Benzer bir Babil problemi (BM 13901 No 1) Thureau-Dangin tarafından aşağıda gösterildiği şekilde tercüme edilmişti (Altmış tabanlı sayıları halihazırdaki rakam sistemi ile gösteriyorum): “Yüzeyi ve kare kenarını topladım: $3/4$ etti. Birimi alırsın, ikiye bölersin: $1/2$ eder. $1/2$ 'yi $1/2$ 'ye bağlarsın (bir kare yaparsın), $1/4$ eder. $1/4$ 'ü $3/4$ 'e eklersin: 1 eder. Bu ise 1'in karesidir. (1 eşkenardır). Bağladığın $1/2$ 'yi 1'in (karenin) içinden söküp çıkarırsın, bu $1/2$ 'dir, yani karenin kenarıdır.

(TMB, 1)

Heriki davranış tarzı da gerçekten çok benzer görünüyor. Bu yöntem, doğru fakat ispatlanmamış ve açıklanmamış sayısal hesaplama geleneği örneği gibi görünüyor, bu iki erken İslâm cebircisinin (yani Hârezmî ve Abdülhamid ibn-i Türk) geleneksel standart işlem süreçleri için, daha önce “yeltensel-geometrik” kanıtlama olarak adlandırdığımız yöntemi yenilik olarak bu daha eski geleneğe eklemek onların başlıca önemli katkılarını teşkil etmiş benziyor.

Aşağıda sık sık sözkonusu edeceğim mülahazalar açısından, benim bir örneğini TMB'den verdiğim geleneksel tercümelerden anlaşılıyor ki, bu işlemlerin temel kavramsallaştırma (yani, ister ters sayı cetvellerinde verilen sayılar olsun, ister tarla alanları, ister fiyatlar olsun gerçek veya yapay pratik problemler ile ilgili çeşitli somut nicelikleri eskiden temsil eden temel varlıklar için verilen ontolojik konum) süreci aritmetiksel: Bu geleneksel yorumda karenin “alanı” ve “kenarı”, bilinmeyen üsler arasındaki aritmetiksel ilişkileri gösteren sayılardan başka bir şey değildir, tıpkı Diophantos'un *Aritmetica*'sında olduğu gibi. Buna benzer biçimde, *işlem süreci* de aritmetiksel görünür — tıpkı Diophantos'da ve İslâm'ın normal olarak bilinen cebri ve Batı'nın “retorik” cebrinde olduğu gibi.— (Bunun aksi olarak, Hârezmî ve İbn-i Türk'ün yukarıda sözedilen kanıtlamaları (justification, haklı çıkarma), kare ve kenarını *mâl* ve *cezr*, “zenginlik” ve “kök”, yani bilinmeyen ve onun kare kökü, sayılarını temsil etmek şartı ile *kavramsallaştırma süreci* burada aritmetiksel olmasına rağmen, *işlem süreci* geometriktir).

II. Eski Babil Cebirinin Yeni Bir Yorumu

Cebirin Babil'den Erken İslâm'a uzanan süre içindeki gelişimi konusunda yukarıda sunulan senaryoyu, birkaç yıldan beri benim de meşgul olageldiğim Eski Babil cebirinin işlem süreçlerinin ve temel kavram anlayışının ayrıntılı bir araştırmasının^{2,3} sonuçları şüpheli ve tartışmaya açık hale getirmiştir. Çeşitli başka farazyelerle birlikte, yapıya ve terminolojinin kullanımına titiz bir yaklaşma, metinlerin alışılagelmiş deşifre edilmiş biçiminin bizi matematiksel bir şekil benzerliği olan, fakat doğru olmayan bir zihinsel görüntü ile donattığını gösterir: Bu metinlerdeki uzunluk ve alanların geometrik bir kavram anlayışına uygun olarak, herhangi bir yoruma başvurmadan sadece taşıdıkları değere sahip oldukları kabul edilmelidir. Aynı şekilde, işlem süreci de, Hârezmî ve İbn-i Türk'de bulunan kanıtlamalara çok benzer, ama onlardan daha ilkel olan "yeltensel" (naive) çizimsel alanlar geometrisinin işlemlerini ortaya çıkarıyor.

Bu ifadeleri desteklemek amacıyla benim araştırmamın ortaya koyduğu terimlerin daha kesin anlamlarını kullanarak üç tane Eski Babil problemini tercüme edeceğim ve açıklayacağım.

İlkin, yukarıda Thureau-Dangin'den alınan metne ikinci kez bakalım (BM 13901-MKT III, 1'deki çeviri yazı metinden tercüme edilmiştir): Bir yüzey ve kare kenarını topladım: $3/4$ etti. $1'$ i alırsın, ikiye bölersin, $1/2$ eder. $1/2$ 'yi $1/2$ 'ye bağlarsın (bir kare yaparsın), $1/4$ eder, $1/4$ 'ü $3/4$ 'e eklersin: 1 eder, bu ise 1 'in karesidir (1 eşkenardır). Bağladığın $1/2$ 'yi 1 'in (karenin) içinden söküp çıkarırsın: Bu $1/2$ 'dir, yani karenin kenarıdır.*

Terminoloji pek o kadar kullanışlı görünmüyor ve bizinkilerden farklı olan bu kavramların ve işlemlerin yapısını noksan da olsa ifade etmesi

² İlkin (1982) Danimarkaca olarak kısaca anlatılmıştır. Daha sonra, bibliyografyada (1984a) da verilen eserimde başlangıç mahiyetinde bir araştırma, (1985) de yeniden gözden geçirilmiş olarak sunulmuştur. Halen üzerinde çalışmaktayım (1985a).

³ İlk örnekte yalnızca MÖ. 1800'den MÖ. 1600'e kadar tarihlenen Eski Babil cebir metinlerini söz konusu ediyorum. III. bölümde, Mezopotamya cebirinin ikinci belgelenen dönemine, yani Selökid dönemi metinlerine tekrar döneceğim (MÖ. 3. den 2. yüzyıla kadar).

* Høyrup'un çevirisi, bir önceki bölümdeki Thureau-Dangin tercümesinden anlam bakımından değilse de, ifade bakımından bazı farklılıklar göstermektedir. Burada Türkçe çevirisinde serbest olduğu anlaşılan heriki tercüme birleştirilmiştir.

söz konusu olduğuna göre, terminoloji esasen de çok kullanışlı olamaz. “Kare kenarı” (*mithartum*) kenarının uzunluğu ile belirlenen bir kareyi gösterir (biz Yunanlılardan beri kareyi alanı ile belirliyoruz). Bu terim “karşılayan” (dengi) anlamına gelir ve anlamlarının kapsamının tümüyle Arapça *kabila*’ya yakın bir kelime olan *mahârum*’dan türer. X’in kimliğini koruduğu (tıpkı bankanın yıllık faizleri eklemesine rağmen bir sermayenin kendi kimliğini koruması gibi) somut (soyut-aritmetiksel değil) bir toplam yapılırken X’i Y’ye “eklersiniz” (*waşâbum*), halbuki toplananların her ikisinin de kimliğini kaybettikleri daha soyut bir toplamda onları “kümeleştirirsiniz” (*kamârum*) (öyle anlaşılıyor ki “kümeleştirme” ölçen rakamların gerçek bir toplamını gösteriyor). “Uzantı ekleme (projection)” (*wâşitum*) X uzunluğundaki bir doğru parçasını alanı $x \cdot 1 = x$ olan bir dörtgene dönüştüren 1 enidir. *Şakânum*’un çevirisi olan “bilinmeyen yerine bir değer koymak”, İngilizcede “bilinmeyen için verilen bir değeri denemek”, “bilinmeyene bir sayı vermek”, Arapçada *vadâ’a*’ya yakın olan çok yönlü bir ifadedir. “Bölmek” (*hepûm*) geometrik bir orantıya sahip ikiye bölmedir (fakat eşit olarak ikiye bölme değildir). Bir dörtgen oluşturulduğunda iki doğru “enlendirilmiştir (made span), enleştirilmiştir,” — (*şutâkulum*) (“bina etme” Babil açıklamasıdır— *banûm*, Arapça *benâ* ile aynı köktendir). “Eşkenar”, dörtgen şekil için kullanılan (Sümerceleştirilmiş) diğer bir terimdir (“eşit olmak” anlamında bir fiil), ve “x, y’yi eşkenar yapar” cümlesi, alanı x olan bir karenin kenarının y olduğunu anlatmak için kullanılmaktadır. “Koparıp ayırma” (*nasûhum*), “ekleme”nin tersi, çıkan parçanın kimliğini koruyan somut bir işlemdir.

Bu açıklamalarla şekil I’deki sürecin anlaşılması kolaylaşmış olsa gerektir. İlkin, “uzantı eki” karenin kenarlarından birinin uzatılmasıyla elde edilmektedir. Bundan sonra, bu şekil “geometrik orana sahip iki kısma bölünmektedir” (bütün bağlı dörtgen ile birlikte) ve dıştaki parça alanı $1/2 \cdot 1/2 = 1/4$ olan bir karenin (üçüncü adımdaki noktalı çizgi ile gösterilen kare) iki “eki” (span) olacak şekilde hareket ettirilmektedir, ki bu kare, kesilmiş olan dörtgenin çıkarılması ile oluşan L biçimindeki şekle (gnomona) eklenmiştir. Bu daha büyük karenin alanı böylece $1/4 + 3/4 = 1$ olur ve böylece kenarlarının değeri de 1 olmuş olur. Bölünüp çıkarılan ve yeri değiştirilen, kenarı $1/2$ olan kare (yani küçük kare) kenarı 1 olan büyük karenin parçasıdır ve bu küçük kare büyük kareden, istenen “kare-kenarını” geriye bırakarak “koparılıp alınmıştır.”

Eğer bununla Hârezmî’nin “bir kare ve on kök toplamı otuzdokuz dirheme eşittir” (Rosen 1831, s. 15) durumu için verdiği ikinci çeşit ka-

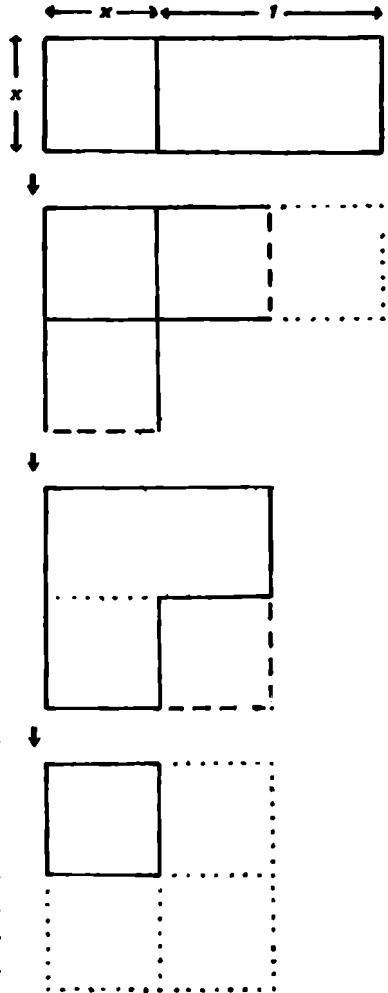
nıtlamasını karşılaştırsak, aralarında çok yakın bir uyuşma olduğunu görürüz. Aynı Eski Babil tabletinin 23 numaralı problemi, Hârezmî'nin $10x$ 'in $x \cdot x$ karesinin dört kenarı boyunca eşit olarak uzandığı ilk kanıtlama çeşitinin bir paralelini bize vermiş olur.

(MKT III, sayfa 4; 60 tabanlı sayılar değiştirilmeksizin çevrilmiştir):

Yüzeyi ve dört yanal eki topladım: 0; 41, 40. Dört yanal eki ifade etmek üzere 4 yazılır. 4'ün ters sayısı 0;15'tir. 0;15'i 0;41, 40 ile çarparsınız, sonuç olan 0;10, 25 elde edilmiş olur. 1 uzantı ekini ilave edin, sonuç 1;5'un üzerine çizilen eşkenar dörtgenin yüzölçümü olan 1;10, 25'tir. Kenar olan 1;5'ten daha önce eklediğiniz 1 uzantı ekini koparıp ayırırsınız: Elde edilen 0;5'i iki katı 0;10 olana kadar katlayınız (yani kendisi üzerine ekleyiniz), böylece 0;10 elde edilir. 0;10'undan ortaya atılır.

Bu tercüme fazladan bazı açıklamalar gerektirmektedir. "Yükseltme" (*naşûm*), somut bir sayı çarpma ile hesaplanması gerektiğinde kullanılan bir terimdir. "İki kat yapma" (*esêpum*) iki veya daha fazla defalar katlamayı işe karıştırır. Nindan, temel uzunluk birimidir (değeri yaklaşık 6m.). Bu tek tek kelimelerden başka, şu da vurgulanmalıdır ki, başlangıçta kullanılan gramatik yapı dört yanal ek olduğunu, her zaman dört kenar olmadığını açıkça ortaya koyar.

Şimdi de ikinci şeklin metnini inceleyelim. Aşağıdaki "yanal ekli yüzey" ve



Şekil 1: BM 13901 No 1'in geometrik yorumu. Sayılı 1962, s. 62'de İbn-i Türk'ün şekli ve Rosen 1831, s. 16'da Hârezmî'nin şekli ile karşılaştırın.

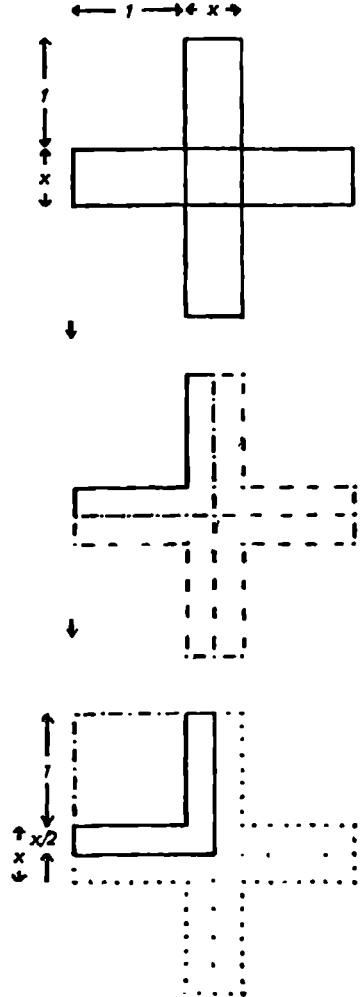
“uzantı eki” tepede gösterildiği gibi, haç biçiminde bir şekil ile başlamak zorunda olduğumuzu açık bir şekilde gösterir. Sonra, $1/4$ ile ($= 0;15$) çarpım gösterilmiştir. Çaprazlama şeklin dörtte biri tek başına göz önüne alınmıştır. “Uzantı” üzerindeki kare (kenarı “uzantı”nın kendisi olan bir geometrik şekil olarak tahayyül edilmiştir), alanı $1;10, 25$ olarak bulunan ve gnomonu bir kareye dönüştürerek oluşan kareye “eklenmiştir”. Buradan da, kenar $1;5$ olmalıdır ($1;10, 25$ eşkenardır). Bu kenar, “uzantı”nın yanal cephenin yarısına “eklenerek” oluşturulmuştu, böylece, “eklenen” 1 koparılıp alınmış oluyor ve geriye kalan $0;5$ iki katına çıkarılır (somut olarak tekrarlanmış oluyor, “2’ye çıkarılmış” değil), ki bu da orijinal karede “kendini ortaya koyan” (yani, hesap sonucu elde edilen) kenar değerini verir.

Bir üçüncü problem (AO 8862, No 1; MKT I de, sayfa 108) daha karmaşıktır. Referans kolaylığı için problemi bölümlere ayıracağım.

A Uzunluk, genişlik. Uzunluk ve genişliği bağladım: Bir yüzey kurdum. Uzunluğun genişliği geçme miktarını yüzeyin içine ekledim: Sonuç 183. Şekli döndürdüm. Şekli eski haline döndürdüm. Uzunluk ve genişlik toplandı: 27. Uzunluk, genişlik ve yüzeyin değeri nedir?

B	27	183	Toplam
	15	uzunluk	180 yüzey
	12	genişlik	

C Uzunluk ve genişliğin toplamı olan 27’yi 183’ün içine ekleyin: Sonuç 210 olur. 2’yi 27’ye ekleyin: 29 olur.

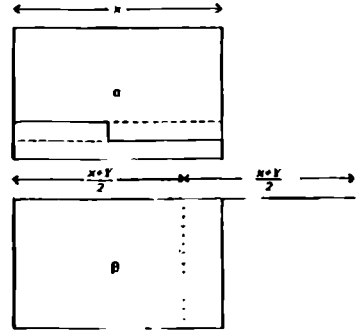


Şekil 2: BM 13901, No 23’ün geometrik yorumu. Rosen 1831, s. 15’teki Harezmi’nin şekli ile karşılaştırınız

D 29'u yarıya bölün: $14 \frac{1}{2}$ elde edilir. $14 \frac{1}{2}$ 'yi $14 \frac{1}{2}$ 'ye bağlarsın (bir kare yaparsın). $14 \frac{1}{2}$ kere $14 \frac{1}{2}$ $210 \frac{1}{4}$ eder. $210 \frac{1}{4}$ 'ün içinden 210 'u koparıp alırsın, geriye $\frac{1}{4}$ kalır. $\frac{1}{4}$ $\frac{1}{2}$ eşkenarını yapar. $\frac{1}{2}$ 'yi ilk $14 \frac{1}{2}$ ye ekle: Elde edilen 15 uzunluktur. $\frac{1}{2}$ 'yi ikinci $14 \frac{1}{2}$ 'den koparıp ayırırsın: Elde edilen 14 genişliktir.

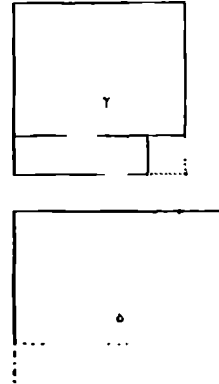
E 27'ye eklediğiniz 2 'yi 14 'den koparıp alınsın, gerçek genişlik olan 12 kalır.

F 15 olan uzunluk ile 12 olan genişlik bağlanır: 15 kere 12 180 yüzeyidir. Uzunluk olan 15 'in genişlik olan 12 'yi geçme miktarı olan 3 'ü 180 'in içine ekleyin, 183 yüzeyi elde edilir.



Başlangıçta söz edilen “uzunluk, genişlik”, problemin bir dikdörtgenle ilgili olduğunu gösterir. A bölümündeki “çevirme” ve “geri çevirme” cümleleri bu ifadenin kısımlarını göstermektedir. B bölümü, bu şeklin boyutları hakkında bize ön bilgi verir (ve böylece, sürecismi öğrenciye, peşin olarak bilinen bu sonuçların *nasıl elde edildiğini* anlatır). D (ve F) bölümünde geçen, a-râ'nın tercümesi olan “kere” ifadesi çarpım cetvelinin çarpan terimidir (kelimesi kelimesine anlamı “adımlar”). D bölümündeki <> işaretli ilâve, paralel pasajlara dayanarak yapılmıştır (ki bunlardan biri F bölümünde bulunmaktadır).

Şimdi, şekil 3'ün metnini izleyebiliriz. Sürecin ilk bölümünde (C), uzunluk (1)



Şekil 3: AO 8862 No 1'in geometrik yorumu. Sayılı 1962, s. 164'deki İbn-i Türk'ün aynı şekli ve Rosen 1831, s. 18'deki Hârezmî'nin şekli ile mukayese ediniz.

ve genişliğin (w) bilinen toplamı (yani 27), uzunluğu $l = 15$, genişliği $W = w + 2 = 14$, ve alanı 210 (α) olan bir dikdörtgeni (bir boyutlu uzunluklar tam bir “uzantı-eki” sağladıkları zaman) oluşturarak, 183’ün içine eklenmiştir.

Bu problem, bu geometrik “değişken değişmesi” aracılığıyla Babil cebirinin standart problemlerinden birine dönüşmüştür ki, bu problem D bölümünde çözümlenmektedir: Uzunluk ve genişliğin toplamı ikiye bölünmüştü (β) ve bu yarım parçalar alanı $14 \frac{1}{2} \cdot 14 \frac{1}{2} = 210 \frac{1}{4}$ (γ) olan bir kareyi “enlendirmektedirler.” Tamamı bu karenin içinde bulunan ve değeri 210 olan dikdörtgene eşit gnomon, geriye alanı $1/4$ ve kenarı $1/2$ olan küçük kareyi (sağ alt köşedeki) bırakarak “koparılıp alınmaktadır.” En son olarak, bu $1/2$ büyük karenin yatay kenarına “eklenmektedir”, böylece dikdörtgenin 1 uzunluğunu veriyor ve bu $1/2$ büyük karenin düşey kenarından “koparılıp çıkarıldığında” W genişliğini (γ) veriyor — yani büyütülmüş dikdörtgenin genişliği.

E bölümünde, orijinal (hakiki) w genişliği çıkarma işlemi ile bulunmuştur. Son olarak, F bölümü sonuçların doğruluğunu kontrol etmektedir.

Hârezmi’nin *Cebir*i ile karşılaştırıldığında, D bölümündeki sürecin “bir kere ve yirmibir dirhem toplamının on köke eşit” olduğu durumun ispatı (Rosen 1831, 16-18) için verilen hesaplama aynen uyduğu görülmektedir.

Aynı süreç İbn-i Türk tarafından da verilmektedir (Sayılı 1962, s. 163), halbuki Abû Kâmil, anlaşıldığına göre *Elementler* II. 5’ten etkilenerek biraz farklı bir şekil kullanmaktadır (Levey 1966, s. 44-46) — Ve aynı konu için Şâbit ibn-i Kurra’nın verdiği ispatta atıf yaptığı önerme (Luckey 1941, s. 106).

III. Selôkid Çağında Bir Tablet Misalinin Sağladığı Kanıtlama

Yukarıda belirtildiği gibi, Babil cebirinin belgelenen ikinci dönemi Selôkid çağına aittir. Bu dönemin kendine özgü tarzını basit bir problemi tercüme ederek göstereceğim. (BM 34568 No 9; von Soden tarafından tashih edilmiş şekli ile MKT III, 15’deki metin tercüme edilmiştir):

denklemlerle ilgili İskenderiye bilgisinin Eski Babil matematiğinden çok Selökid matematiği ile daha yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, gelişimin, Eski Babil metinlerinden Selökid ve İskenderiye uygulamalı matematiği yoluyla, erken Orta Çağlara süreklilik gösterdiği fikrine yol açabilir.

M.S. 12. yüzyılda Cremonalı Gherardo tarafından Arapçadan Latinceye "tercüme edilen ve orijinali kimliği meçhul bir Ebû Bekr tarafından yazılmış olan bir *Liber Mensurationum*, " "ilm el-mesâha üzerine Kitap" ın muhtevası daha şaşırtıcıdır (bakınız, GAS, cilt 5, s. 389; Busard'ın bibliyografyada 1968 de geçen eseri kritik bir edisyonu ihtiva eder).

Bu eserin muhtevası karmadır. Yamuk, üçgenler, daire, ve daire dilimler ve üç boyutlu cisimlerle ilgili olan ikinci yarısı kuvvetli bir İskenderiye çeşnisidir. Kare, dikdörtgen ve eşkenardörtgen ile ilgili olan ilk yarısı (1-64 arası problemler) çeşitli nedenlerle dikkat çekmektedir. Bu bölüm daha arkaik gibi görünmektedir ve burada ele alacağım kısım işte bu bölümdür.

Kitabın şurasında burasında karşılaşılan "daha öncesine" atıflardan, bu eserin *el-cebr* konusundaki bir eserin, ki Latince metinde *cebr* yerine *aliabra* (N° 5, 9, 25, 26, vb. problemler), bir refakatçisi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu tercüme aslına çok sadık gibi görünmektedir, fakat bazı noktalarda metin, Arapça'dan nakli sırasında bozulmuştur (N° 38 hemen öncesinde geliyormuş gibi N° 32'ye atıf yapmaktadır ve ayrıca başka problemde unsurlar almıştır; N° 61 olarak tekerrür eden N° 57 öncesinde geliyormuş gibi N° 58'e atıf yapmaktadır; vb.).

Bu eser, hem "retorik olarak" düzenlenmesi bakımından, hem de matematiksel özü bakımından önemlidir. Bunu göstermek için bazı problemlerini tercüme edeceğim ("Hint" rakamları denilen günümüzde kullanılan rakam sistemini kullanacağım):

No 3 Eğer bir kimse (yani problem 1'de sözkonusu edilen "bir kimse") sana şunu söylemişse: (Bir karenin) kenarını ve alanını topladım, sonuç 110 oldu. Buradan, her bir kenarının değeri ne kadardır?

Bunun yöntemi, kenarın yarısını alırsınız ve bunu kendi kendisiyle çarparsınız. Sonuç $1/4$ 'tür, bunu 110'a eklersiniz, $110 \frac{1}{4}$ eder. Sonra, bunun kare kökünü alırsınız, $10 \frac{1}{2}$ eder, bundan yarısını çıkarırsınız, geriye kalan 10, kenardır. Gör!

Bunun, *el-cebr'e* uygun olan bir başka metodu daha vardır, bu yöntemle göre, kenarı bir şey (yani x) olarak alırsınız ve kendi kendisiyle çarparsınız, bulduğunuz sonuç mâl, yani alan (x^2) olacaktır. Sonra, bunun söylediğim gibi kenara ekle ve elde edeceğin sonuç, 110'a eşit olan mâl ve bir şey toplamı olacak. Sonra, *el-cebr'*de önce yaptığın gibi yap, ki şey'in (katsayısının) yarısını alırsın ve kendi kendisiyle çarparsın ve sonucu 110'a eklersin ve bulduğun sonucun kare kökünü alırsın ve bundan kök (katsayısının) yarısını çıkarırsın. Geriye kalan, kenar olacak.

No 26 Eğer bir kimse şunu söylemişse: Bir dikdörtgenin alanı 48, uzun kenar kısa kenarın 2 fazlasıdır; buradan, kenarların her biri nedir?

Bunu bulma yöntemi, 2'yi yarıya bölersin ve bulacağın sonuç 1'dir, bu değeri kendi kendisiyle çarparsın ve sonuç yine 1'dir. Sonra bunu 48'e katarsın ve elde ettiğin 49'un kare kökünü alırsın, ki bu 7'dir, bundan 1'i çıkarırsın ve geriye kalan 6 kısa kenardır. Sonra, bu değere 2'yi katarsın, çünkü bir kenarın diğerini 2 geçtiği söylenmişti (çünkü onun dediği buydu) ve sonuçta 8 bulunur, bu da uzun kenardır.

Fakat *el-cebr'e* göre bunun metodu şöyledir, kısa kenarı bir şey olarak alırsın. Buradan, uzun kenar bir şey ve 2 toplamı olacak, şey'i şey ve 2 toplamı ile çarp, mâl ve şey toplamı alan olan 48'e eşit olacak ($x^2 + 2x = 48$). Sonra, (*el-cebr'in*) dördüncü sorusunda önce yapmış olduğuna göre yap ve eğer tanı isterse sonucu bulacaksın.

No 38 Fakat, bir kimse sana şöyle demişse: (Bir dikdörtgenin) uzun ve kısa kenarı ve alanı topladım ve 62 buldum, uzun kenar kısa kenarın 2 fazlasıdır; buradan, her kenar nedir?

Bunu bulmak için izlenecek yöntem, 62'den 2'yi çıkarırsın, geriye 60 kalır, kenarların sayısının yarısına 2'yi kat, sonuç 4'tür. [...].

No 45 Fakat, bir kimse sana şöyle demişse: (Bir dikdörtgenin) alanından uzun kenarını çıkardım ve 40 kaldı, uzun kenar kısa kenarın 2 fazlasıdır; buradan, her kenar nedir?

Bunu bulmanın yöntemi, 2'yi 40'a eklersin ve 42 olacak, ki bu akıld tutulacak; sonra, 2'den 1'i çıkarırsın, 1 kalır. Bunun yarısını al, ki o $1/2$ 'dir ve bunu kendi kendisiyle çarp; bulacağın $1/4$ 'ü 42'ye katacaksın ve sonuç $42 \frac{1}{4}$ olacak, bunun kare kökünü alırsın, $6 \frac{1}{2}$ 'dir ve bundan $1/2$ çıkarıldığında kalan 6, kısa kenardır, uzun kenar da bunun 2 fazlasıdır.

Aynı şeyi *el-cebr* ile bulma yöntemi basittir.

İlkin bu problemlerin “retorik” görünümünü ele alalım. İfadeler birinci şahıs ve geçmiş zaman kipinde, bir “bir kimse” ibaresi ile kurulmuştur. Aynı şahıs ve zaman Eski Babil süreç metinlerinin ifade (beyan) kısmında kullanılmaktadır,⁴ ve gerçekten bir kaç süreç *šumma kīam išāl-ka umma šû-ma* “eğer bir kimse sana şöyle derse:” cümlesi ile başlanmaktadır.⁵ Süreç kısmının “bunu bulmanın yöntemi” vb. ifadelerle başlayan başlangıcı, Eski Babil’deki *atta ina epēši-ka* “sen yaparsın, senin metoduna göre” ve benzeri açıklamalarla paralellik göstermektedir; ikinci şahısa, şimdiki zamana, ve ardarda gelen emir kipine doğru birbirini takip eden değişim de sabit bir Eski Babil modelinin bir tekrardır- ve böylece, ifadeyi beyan eden konuşmacıya geri giden atıflar üçüncü şahıstır.

Daha spesifik olarak ele alındığında, bunun az veya çok kelimesi kelimesine bir alıntı ile izlenen “çünkü onun sözüydü” şeklindeki atıflar, yine bir alıntı tarafından izlenen Eski Babil’de *aššum iqbu* “çünkü o dedi” ya tekabül eder. Ve son olarak, problem 45 (ve başka problemler) deki “ki bu akılda tutulacak” ibaresi Eski Babil’de *rēš-ka likil* “aklınızda tutmanızı dilerim” e tekabül etmektedir.

Bu özelliklerin hiçbirisi Selökid metinlerinde bulunmamaktadır. Münferit olarak alındığında, bunların herbiri rastgele bir tesadüf olarak açıklanabilir. Mamafih, bu denli çok yapısal özelliğin de tesadüfen tekrarlanmış olması gerektiği, hiç makûl bir düşünce değildir. Eski Babil döneminin sonları yani aşağı yukarı M.Ö. 1600’ler ile *Liber Mensurationum* arasındaki zaman fasılasından, benzer yapıda metinlerin olmadığı bilinmesine rağmen, bu büyük zaman fasılası boyunca sürekli bir geleneğin var olduğunu kabul etmeye zorlanmaktayız (ve hatta, söz ile intikâlin bütün teferruatında kip ve gramer açısından şahıs farklarını tam olarak koruyamaması nedeniyle, yazılmış bir geleneğin varlığına inanma durumundayız). Ayrıca, anlaşıldığına göre, Selökid metinleri bu geleneğin ana gövdesine dahil değildir.⁵

⁴ Fakat, bir taraftaki fazlalığın öbür tarafa geçirilmesi, Eski Babil’de olduğu şekilde Ebû Bekr tarafından da şimdiki zamanda anlatılmaktadır.

⁵ Meselâ, bibliyografyada verdiğim Baqir’in makalesinde yayınlanan 11 problemin hepsi. Diğer metinler daha kısa olan *summa* “eğer” kelimesini taşımaktadır, fakat, bu problemin süreç kısmındaki bu ifadeye yapılan sonraki atıflar, bu kelimenin bütün yapı için cümleden atılmış bir kelime olduğunu göstermektedir. Diğer metinler “eğer” kelimesini taşımasalar da, hepsi, yapmış olduğu her şeyi anlatan bir öğretmen ya da “bir kimse” olarak birinci şahıs geçmiş zaman kipindeki bu ifadeye sahiptir.

Bu eserin retorik iskeletinin bir unsuru da, yani problem 3 ve eserin birçok diğer süreç-ifadelerini sone erdiren “anla!” (gör) kelimesinin Eski Babil’de karşılığa sahip değildir. Bu kelimenin Latince karşılığı “Anla”/“gör” anlamına gelen *intellige*’dir, fakat, bu metin gösteriyor ki, bu kelime anlamaya yönelik bir arzuyu göstermemektedir, Gherardo, açıklama veya kanıtlama değil yalnızca talimatlar vermektedir. Mamafi, iki tane neden, bu orijinal terimin anlamayı görerek desteklemede işe karışan bir öge olduğunu önermektedir.

İlki, Gherardo tarafından tercüme edilen, eşkenar çokgenlerin çizilmesinde bir Hint yöntemini tavsif eden başka bir metin bize şunu söylemektedir: “Onların elinde bunun ispatı yoktu, fakat *Intellige ergo* (öyleyse anla)⁶ şeklinde kalıplaşmış bir ifade tarzı vardı.” Bununla beraber, bu durum, “Anla” kelimesi ve bir çizim ile son bulan bir metot için Hint yaklaşımına yalnızca bir atıf olabilir.⁷ Böylece, hiç olmazsa bir yerde, Gherardo Arapça “gör” (anla) için bir (yanlış) tercüme olarak *intelligere*’yi kullanmıştır.

İkinci olarak, bu kelime (*intelligere*) daima temel sürecin betimlemesinin peşisıra yer almaktadır, anlaşıldığına göre Eski Babil’in ilkel geometrisinden doğrudan intikâl etmiş olan bir süreç (aşağıya bakınız), “*el-cebr’e göre*” süreçler ile birlikte kesinlikle mevcut değildir. Ayrıca, problem 2’deki bir *intellige Liber Mensurationum*’un burada ele alınan (ilk) yarısındaki bir kaç şekilden birine karşılık gelmektedir. Son olarak, orijinal esere ait diğer şekiller intikâl sürecinde kaybolmuş görünmektedir.

Retorik ile matematiksel öz arasındaki sınırda, biz matematiksel vokabüleri bulmaktayız. Burada, kareden *quadratum equilaterum et orthogonium*, “eşkenarlı ve dik açılı dörtgen” olarak söz edilmesi ilginçtir, halbuki dikdörtgen *quadratum altera parte longius*, bir “bir kenarı daha uzun olan dörtgen” olarak düşünülmüştür. Açıkça anlaşıldığına göre, bunun Arapça orijinali, hâlâ dikdörtgenin, genel, kuramsal-öncesi anlamında anlaşılmakta devam eden *kare* (yani, *murabbaʿ*) olarak onikinci yüzyılda normal olarak tercüme edilen bu söz konusu kelimenin bulunduğu bir bağlamda yazılıydı (aşağıda bölüm VI’ya da bakınız). Bu kullanım kendi içinde, Hârezmî’nin bu ayırımı yapmasına rağmen (Khwârizmîan numbe-

⁶ Bu fragmentin tamamı Clagett 1984, s. 600 ve devamındadır.

⁷ Colebrooke (1817) tarafından tercüme edilen metinlerin ve şerhlerin birkaçında böyledir.

ring of cases), eserin (ilk yarısının) ana iskeleti için bilimsel-öncesi kökenlerin oldukça arkaik olduğunu göstermektedir.

Şimdi, biz, eğer gerçek matematiksel öze dönersek, üç tane soru ortaya çıkar: Problemlerin seçimi ve formüle edilmesi; normal olarak kullanılanlagelen ve anlaşıldığına göre herhangi bir isim verilmemiş olan metod ile *el-cebr* metodları arasındaki fark ve bu normal metod (ya da metodların) karakteri. *El-cebr* metodları Hârezmi'den ve başka kaynaklardan biliniyor ve bunlar temel sorular doğurmamaktadır.

Problemlerin seçimine gelince, bir kaç problemin (bazan rakamların işe karıştığı problemler dahil) Eski Babil veya Selökid (çoğu yazar gibi, Busard da bu ikisini ayırtetmez) problemleri ile uyduğu Busard tarafından gösterilmişti. Sınırlı sayıda basit ikinci derece cebirsel denklemi ve mesela basit Pitagor triyadları (triples) (dikdörtgen ve eşkenar dörtgenler üzerinde problemlerin kuruluşu için önemli) olduğundan, doğrudan ilişkiler için bu argümanı çok inandırıcı bulmuyorum — Burada, istatistik bilgisi ışığında gelişigüzel örnek seçimi sonucunda elde edilmesi gereken rastlantı sayısından daha büyük bir sayıda benzerlik misalleriyle karşılaşmakta olduğu iddiasını ileri sürmek kesin olarak imkansızdır.

Yalnız problemlerden hareket ederek şu düşüncüyü ifade edebiliriz: *Liber Mensurationum*'un ilk yarısı cebirsel metodları kullanma özelliği ile tam bir *mesaha*-elkitabı değildir. Problemlerinin büyük çoğunluğu pratik ölçümde hiç gözükmezdi — bunun yerine, pratik ölçüm, bilinen ve bilinmeyen niceliklerin değişimi ile bu tür problemlerden elde edilebiliyordu; bunlar, bu anlamda, ölçü kıyafetine bürünmüş cebirsel problemlerdir.

Yine, şu da büyük bir kesinlikle ifade edilebilir ki, bu problemlerin hiçbirisi Babil kaynaklarından türetilemez. $d/1 = 1/b$ oranında ve anlaşıldığına göre kenar ve orta oranında bir bölüme referansla çözülen problem 51, Babil matematiğinin bu kavramsal çatısı içinde hemen hemen formüle edilememiştir. Öyle anlaşıyor ki, bu problem erken Yunan geometrisi (Pitagor'a özgü geometri farz ediliyor) ile ilişkilidir. Aynı durum problem 16-17 için de söz konusu edilebilir.

Mamafih, eserin bütünü üzerinde düşünüldüğünde, *Liber Mensurationum*'un ilk yarısındaki problemler Eski Babil ve Selökid matematiğini çok hatırlatan bir karakterdedirler ve Heron ve başka Eski Çağ materyali ile müşterek noktaları azdır (ve Hint problem koleksiyonları ile de benzer şekilde zayıf bir bağı vardır).

Liber Mensurationum'un kendine özgü bir özelliği, bir karenin veya bir dikdörtgenin alanı ve dört kenarının toplamı ya da farkı ile ilgilenmesidir. Hiç değilse altı problemde (No 4, 6, 9, 12, 43, ve 46) bu ifade edilmektedir. Daha erken matematiksel geleneklerde bunu sadece Eski Babil'den (BM 13901 No 23, yukarıya bakınız), ve Hârezmî'nin *Ce-bir*'indeki muhtemel etkisinden (eğer bu daha erken ise) biliyorum.

Çözümlere gelince, en göze çarpan özellik, “onu bulmak için yöntem” cümlesi ile başlayan ilk betimlemenin bir çok problemde, “*ali-abra*’ya (*el-cebr*) göre metod” ile başlayan bir ikinci betimleme, tarafından izlenmesidir. Anlaşıldığına göre, her iki süreç de, bu kelimenin daha modern anlamında cebirsel olarak aynı derecede doğru (ya da doğruluğu noksan) olarak kabul edilir, *aliabra* (ve buradan *el-cebr*) daha sınırlı bir anlama sahip olmalıdır, ki Ebû Bekr’in bunun aksi olan durumu bir anahtar olarak hizmet edebilir.

Birkaç durumda (yukarıda tercüme edilen problem 3 dahil) temel sayısal adımlar ve *el-cebr* metodu aynıdır. Bu yüzden, bu ikisi arasındaki fark kavramsallaşma ya da metod anlayışı bakımından olmalıdır, hesaplama tarzı bakımından değil (çoğu durumlarda hesaplama tarzları da farklı olsa bile). Problem 3’deki (ve başka problemlerde), “mâl(kare)” ile alanın özdeş olduğu şeklindeki izah bize açıkça, “kare” ve “kök”ün, onlar tarafından geometrik nicelikler olarak anlaşılmadıklarını göstermektedir. *El-cebr*, *Liber Mensurationum*’un bu tanıklığına göre, aritmetiksel olarak bağlanmış olan “kare”, “kök” ve bilinen sayı nicelikleri ile ilişkilidir. Problemleri aritmetiksel-retorik metodlarla formüle edilmekte ve temel durumlara indirgenmektedir; ve temel durumlar kanıtlama, ispat ya da ara adımların kavramcılığını işe karıştırmayan otomatik hesaplama tarzları ile çözülmektedir. Gerçekten, eğer biz *Liber Mensurationum*’un yeltensel geometrik kanıtlamalarını ihmal edersek, kesinlikle *el-cebr* Hârezmî’den bilinmektedir.

O halde, temel metod biraz farklılaşmış olmalıdır. Betimlemelerin gösterdiği gibi, öyle anlaşıyor ki, herhangi bir anlama şekline sanki daha da az bir yöneliş söz konusudur; *Intellige* kelimesinin manası ister “bak”, ister “anla”, olsun, hâlâ bu terim (anlamaya) yönelmeyi işe karıştırmaktadır. Yukarıda, anlamanın görerek desteklenmesi lehinde olan bir delil ele alınmıştı.

38 ve 45 numaralı problemler incelenerek bu sorunun açıklanmasına bazı ilaveler yapılabilir. 38 numaralı problemin Eski Babil’in AO 8862

problem 1'e (yukarıda, bölüm II de tercüme edilmiştir) çok yakın bir paralellik gösterdiğini, bu ikisi arasındaki farkın, toplama ve çıkarma işlemlerinin sıra değiştirmesi olduğunu görmekteyiz. "Kenarların sayısına" yapılan atıf, bu metnin, bir dikdörtgen ve onun dört kenarı ile ilgili olan problemlerden (No 43 ve 46) bir tanesi ile karıştırıldığını göstermektedir ki bu, birbirini takip eden sayısal hesaplardan da açıkça ortaya çıkan bir hatadır (bu problemin sonunu yazmamamın nedeni budur). Fakat, zaten bu sürecin başlangıcı, bu Eski Babil problemine benzer şekilde bir değişken değiştirilmesi amaçlanmış olduğunu ve bu problemin $L \cdot w = 60$, $L - w = 4$ ($L = 1 + 2$) biçimine dönüştüğünü göstermektedir. Benzer bir dönüşün, bütün sürecin bozulmadan durduğu problem 45'de yapılmaktadır. Eski Babil metinlerinin, toplam ve farkın yarısını kullandığı kesinlikle ortaya çıkmaktadır.

Bu, (yani, toplam ve farkın yarısını kullanma), *Liber Mensurationum*'un ilk yarısının genel bir özelliğidir. Bunun aksine, Selökid standart metodu toplam ve farkın tamamını kullanmaktadır (yukarıda bölüm III'e bakınız). Bu, problemlerin (ve "dört kenarı ile" verilen problemlerin) bu retorik yapısından gelen tesiri desteklemektedir yani, *Liber Mensurationum*'un ilk yarısı, Selökid matematikçilerini atlayarak, hem retorik ve pedagojik gelişme süreci, hem de matematiksel muhteva ve metod bakımından esasen Eski Babil geleneği ile doğrudan sıkıca münasebetlidir.

Quadratus teriminin şaşırtıcı kullanımı, *Liber Mensurationum*'un bu tercümesinin çok dikkatli ve kelimesi kelimesine olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, Gherardo'nun metnini terminolojik analize tabi tutmak, Eski Babil'in kavramsal anlam inceliklerinin ne dereceye kadar bu metinde (*Liber Mensurationum*'da) korunduğunu görmek bakımından yararlı olmalıdır.

Bu analiz, çarpma işlemleri için kullanılan "yükselme (çıkma)", "bağlama (kare yapma) (making span)" ve "kere (defa)" arasındaki anlam inceliklerinin yüzyıllar boyunca kaybolmuş olduğunu ortaya çıkarmaktadır. *Liber Mensurationum*'da hâlâ, Eski Babil üsüllerine tamamen uyan ifade biçimleri bulunmaktadır. *Wašābum* için kullanılan *adjungere* (bazen *addere*) "ilâve etme" bunlardan bir tanesidir, *kamārum*'un karşılığı olarak kullanılan *aggregare* ("kümeleme") bir diğeridir. Böyle başka birkaç kelime daha sıralanabilir.

Belirli münasebetlerde belirli terimlerin istatistiksel, fakat mutlak olmayan hakimiyeti, bu eski yeltensel-geometrik süreçlerin biraz değişmiş olarak bu eserde hâlâ kullanıldığını, fakat bir dil içinde somut süreçlerine tamamen (ya da daha fazla) tatbik edilmemiş terminolojik yapının şifahi olarak betimlendiğini telkin etmektedir.

Ebû Bekr'in problemlerinin bazılarının yayınlanan Eski Babil metinlerinde karşılığı yoktur, fakat Selökid tableti BM 34568'de (problem 47 dikkate değer) karşılığı vardır. Fakat bu terminoloji, az önce betimlenen bu özellikleri tamamıyla taşıyan bu problemlerde dahi kullanılmaktadır ve bu Selökid tableti tam manasıyla aritmetikselleşmekten uzaktır. O halde, Eski Babil'e ait olan ya da olmayan bu problemler de Eski Babil'den Ebû Bekr'e uzanan bu geleneğin ana gövdesi içinde inkişaf etmiştir, çok muhtemel olarak daha önce (yani, bu gelenek Ebû Bekr'e ulaşmazdan önce) Selökid dalı bu gelenekten ayrılmıştır; her hâlûkârda bu problemler, Yunan ilhamı olan birkaç problemin ele geçirilmesi gibi görünen bir yoldan, dışardan ödünç alınmamışlardır.

Yukarıda açıklandığı gibi, *Liber Mensurationum* "gör" kelimesini birçok Hint metni ile paylaşmaktadır. Aynı zamanda şu da aşikârdır ki, hem problemler hem de süreçler, kompleksleşmiş olan kısaltmalı Hint cebirinden farklıdır. "Gör" kelimesi *Liber Mensurationum*'un ilk yarısında çok fazla tekrarlandığı (tekerrür ettiği), fakat "İskenderiye" çeşni olan ikinci yarıda görülmemesi nedeniyle, bu kullanımın Hint'den bir ödünçleme olabileceği düşüncesi makûl değildir. Bu düşüncenin yerine, bu kullanımın ana inkişaf akımı ile ilgili olması gerektiği düşüncesi makûldur. Bu kullanımın Eski Babil metinlerinde hiç mevcut olmaması nedeniyle, bu kullanımın, olabilir ki geleneğin ana gövdesinde Eski Babil zamanlarından sonra vuku bulan bir değişmeyi (değişimi) gösterdiğini farzedebiliriz.

Herşeyi göz önünde bulundurarak (hesaba katarak) biz, şu sonuca ulaşabiliriz: *Liber Mensurationum*'un burada ele alınan ilk yarısı, Eski Babil matematiğine geri gider; Eski Babil metinlerinin "retorik" yapısının ana özelliklerini devam ettiren; ve Arapça aslı formüle edildiği zaman (fakat muhtemelen, Gherardo'nun tercümesini yaptığı daha geç zaman değil) Babillilerin yeltensel geometrisine benzer metodları hâlâ kullanan bir gelenek sunmaktadır. Aynı zamanda, bu eser bize, Hârezmî'nin *el-cebr*'i ile isim ve muhteva bakımından aynı olan, başka, farklı, geometrik olmayan bir gelenek sunmaktadır.

V. Farklı Geleneklerin Temsilcileri ve Bunlara Tanıklık Edenler: Savasorda, Fibonacci, Şâbit ve Ebû Kâmil:

Bir defa *Liber Mensurationum* bilindikten sonra, Abraham bar Hiyya'nın (Savasorda'nın) *Collection on Mensuration and Partition* (*Hibbur ha-m' šihah w'ha-tišboret*, Latince *Liber Embadorum*, Curtze'un 1902 edisyonuna bakınız) adlı kitabının kare ve dikdörtgenlerle ilgili kısmı için aynı geleneğe borçlu olduğu açıklık kazanmaktadır (her iki eserinde diğer bölümleri için İskenderiye geleneğine dayanması gibi). Abraham, Ebû Bekr gibi aynı süreçleri kullandığından ve bunların doğruluğunu, “ve ilgili şekil de budur” gibi cümlelerle ve bir çizimle izlenen geometrik bir açıklama ile ispatladığından, Abraham'ın eseri *intellige* kelimesi için yukarıda verilen yorumu desteklemek için bize biraz dayanak vermektedir. Fakat Abraham, alanları ilkel bir şekilde elle işleyerek kullanma yerine, ispatları hususunda doğrudan doğruya *Elementler*'e yaklaşmaktadır (II. 5, Curtze 1902, s. 40, satır 7 ve devamında cüzi bilgi olarak alıntılanmıştır, II. 6, s. 36, satır 10, ve devamında II. 7, s. 42, satır 18 ve devamında). Bu yüzden, onun yaptığı ispat, erken İslâm, bilimsel-öncesi matematiksel gelenekleri ile ilişkili sorunlara dayanan yalnızca kuramsal bir iddia olabilir.

Aynı şey, kare ve dikdörtgenlerle ilgili bölümünde aynı problemlerin çoğunu ihtiva eden, Leonardo Fibonacci'nin *Practica Geometriae* adlı kitabı için de söz konusu edilebilir (Boncompagni 1862, s. 56-77). Leonardo, eski problemleri hem Euclid prensipleri ile ve hem de *el-cebr*'in vokabüleri ile karıştırarak birleştirmesi bakımından Abraham'dan bir adım daha ileri gider.

Bu gelenek soyunun sürüden ayrılmış bu iki mensubu hakkında en önemli gerçek, onların hem birbirlerinden bağımsız, hem de Ebû Bekr'den bağımsız gözükmeleridir. Eğer böyle ise, *Liber Mensurationum*, Abraham ve Leonardo'nun zamanlarında yaygın olan bir geleneğin bir temsilcisi olarak göz önünde bulundurulmalıdır, yoksa ölmekte olan bir çevrenin en son temsilcisi olarak değil (Bu konu için, bundan sonra Ebû Kâmil üzerine olan bölüme de bakınız).

Bu geleneğin yanı sıra, bir eski *el-cebr* geleneği mevcut olmuş olmalıdır. Bu durum, Şâbit'in “*El-Cebr'in Durumlarının Tashihi Hakkında*” (*fî tashih masâ'il el-cebr*, Luckey 1941'de) adlı kitabında görülebilir. Şâbit, bu konudan, Hârezmi'nin 4, 5, ve 6. durumuna tekabül eden fakat 1'den 3'e kadar numaralandırılan *el-cebr*'in üç “elemanı” (*üsûl*) ile bahis etmektedir. Geometrik ispatlar da Hârezmi'nin kanıtlamalarından (gerçek

veya sahte) habersizce yapılmaktadırlar. Ayrıca, konu *el-cebr ve'l mukâbele* olarak değil, belirtildiği gibi *el-cebr* olarak adlandırılmıştır. Nihayet, anlaşıldığına göre, bu konu bir kitabın konusu değil, fakat bir grup pratisyenin, yani "*el-cebr* ile meşgul olanlar" (*ehl el-cebr*) ya da "*el-cebr*'in izleyicileri"nin *eshâb el-cebr*) konusudur. Hârezmî ve Şâbit ibn-i Qurra'yı ayıran kısa zaman bağıını düşünürsek, (cebiri sıfırdan başlatıp geliştirmesi için değil, daha ziyade cebirin kurucu babasının anısını bastırması için böyle bir topluluğa zaman bırakmadan) bu *el-cebr* topluluğunun, Hârezmî tarafından etkilenmeyen, bunun yerine etkisi ile Hârezmî'ye destek sağlayan bir grup olması gerektiği açıktır. (Bu metni ayrıca bir inceleme, Sâbit ibn-i Qurra tarafından bilindiği şekliyle *el-cebr*'in Ebû Bekr tarafından aynı ad altında bilinen disiplin ile tam manasıyla aynı olduğunu açıkça gösterir).

Ebû Kâmil'in *Cebir*'inde, *el-cebr* ile uğraşan insanların özel bir grup olduğu fikri kaybolmuş gibi görünmektedir. Bunun yerine, bu konu şimdi Hârezmî'nin *Kutâb fî el-cebr ve'l-Mukâbele* adlı eserinin disiplini olarak anlaşılmaktadır (Levey 1966, s. 28 deki metne ve not 1-2 ye bakınız). Mamafih, ayrı ayrı geleneklerin çeşitliliğinden söz eden pasajlar vardır, yani, Problem 7 ve 8 (Levey'nin numaralandırması). Problem 7'de (Levey 1966, s. 92-95), 10 sayısı, biri şey olarak alınan ve diğeri de 10 eski şey olan iki kısma bölünmektedir, bu, hem Hârezmî'den hem de Ebû Bekr'in *el-cebr* metodlarından iyi bilinmektedir. Bir başka şık, iki sayı arasındaki farkın yarısı şey olarak alınmaktadır ve bu yol "sayının sahipleri"ne atfedilmektedir (İbranice metinde b'ly h-mspr).

Yine 10 sayısının ikiye bölündüğü Problem 8'de (Levey 1966, s. 94-103), metod, "hesaplama yapmayı öğrenmeye çalışanlar" (ynhgw h-hšbnys) özel bir gruba atfedilen *el-cebr* metodudur (bir sayısı "şey" olarak alınmıştır). İbranice hšb ve Arapça *hisâb*'ın yakınlığı, Ebû Kâmil'in *hesâb* ile, pratik ticarî aritmetik ile, sayma ile meşgul olan insanlardan söz ettiğini açıkça gösterir. Astronomlar veya diğer bilimsel pratisyenler burada söz konusu edilemezler.

Geleneksel bilimsel-öncesi matematiksel pratisyen gruplarına yapılan bu iki atıf, kaynağını göstermeksizin başka yerlerdeki bu tür çevrelerin metodlarına Ebû Kâmil'in yaklaştığı görülebilmese rağmen, Ebû Kâmil'in eserinde yalnızca bu ikisi ile karşılaşmaktadır. (Bakınız, Anbo-uba 1978, s.76, 82). Bu konu Hârezmî'ye atfedilmektedir ve onun *el-cebr ve'l-mukâbele* adıyla sunduğu konuya ad olarak bu başlığın tamamı

verilmiştir. Aynı zamanda, bu terimin anlamı, *Liber Mensurationum*'un *el-cebr*'inden bizim bugün anladığımız anlamdaki *cebir*'e genişletilmiştir. Ebû Kâmil yazdığı zaman (4H./10. yüzyılın başı?) Ebû Kâmil'in bakış açısından bakıldığında, yüksek seviyeli bilimden alçak seviyeli fakat yine de mantıklı ve doğru uygulamaları olan bilime doğru sıralanan birlikli bir alan olarak anlaşılan *matematik* ile bütünleşme ve onu özümleme sürecinin sonunda, hiç değilse birbirinden ayrı bilimsel-öncesi gelenekler vardı.⁸ İslâm Dünyası'nın matematiksel pratisyenleri cebirci olarak düşünüldüğünde bile, "Kitaba bağlı insanlar" haline geliyorlardı — Ve böylece, Ebû Kâmil'den daha sonra gelen tanıkların, Hârezmi ve yine bu konuda *Kitap yazmış* olan İbn-i Türk'de karşılaşılan benzer bir durumla artık karşılaşmaları beklenemez.

VI. Hârezmi ve İbn-i Türk

Cebirin bu kurucu babalarına tekrar geri dönelim - ilk olarak mufasal eseri, analiz için İbn-i Türk'ün kısa bir fragmenti mevcut olan eserinden daha elverişli olan Hârezmi'yi ele alalım.

Hârezmi'nin hareket noktası *Liber Mensurationum*'un temel metodu değil, *el-cebr*'dir. Bu onun "durumlar"ı kullanımından, *mâl* ("kare") ve *cezz* ("kök") terimlerini kullanmasından ve savını *şey* etrafında daha sonraki aritmetiksel-retorik düzenlemesinden zaten anlaşılmaktadır. Yunan ile karışık yeltensel geometrik kanıtlamalar, kendi formüle edilişleri ve ortaya çıkışları bakımından, bu kitabın ana çizgisi üzerine aşılanmışlardır (ve ilkel geometrik bir geleneğin varlığının tasdik edilmiş olduğu şu anda biz, bunların oradan alınmış olduklarını tam bir kesinlikle farzedebiliriz). Geometrik kanıtlamaların ikinci derecede önemli özelliği ($100 + \text{kare} + 20 \text{ kök}$) ve ($50 + 10 \text{ kök} + 2 \text{ kare}$) toplamı tartışıldığı (Rosen 1831:33) zaman daha da net olmalarıdır. Burada yazar, "bu durum için de bir şekil çizme yolunu başardığını, fakat bunun yeteri kadar açık olmadığını" halbuki "kelimelerle açıklamanın çok kolay" olduğunu ve retorik olarak verdiğini itiraf etmektedir.

İbn-i Türk'ün eserinin fragmentinde de, *el-cebr* modeline uygun olarak, düşüncenin aynı temel yönelişi görülmektedir. Burada da aynı standart durumları bulmaktayız ve bu durumların, birbirini izleyen geometrik

⁸ İslâm matematiğinin bu genel birleşimi ve onun kültürel zemini bibliyografyada (1984)'de verilen eserimin ana konusudur. Hakikatte, bu süreç 4. (H)/10. yüzyılda devam etmekteydi, fakat neredeyse tamamlanmak üzereydi.

kanıtlamaların temel taşları olan “alan” ve “kenar” ile değil, yine *mâl* ve *cebr* terimleri ile tayin edildiğini görmekteyiz.

Mamafih, İbn-i Türk’de biz, *Liber Mensurationum*’da düşünüldüğü şekliyle bu yeltensel-geometrik gelenek ile, Hârezmî’nin durumundan daha yakın bir paralellik bulmaktayız. İbn-i Türk’e göre bir kare sadece bir *murabba*’ değildir, fakat “eşkenarlı ve eş açılı murabba” dır. Çoğu yerde sadece *murabba*’ yazan Hârezmî’de aynı kullanım yalnızca arasıra bulunmaktadır (bakınız, Sayılı 1962, s. 84).⁹

Liber Mensurationum ile bir başka benzerlik ikisi (yani İbn-i Türk ve Hârezmî) arasında daha eşit bir şekilde paylaşılmaktadır. Her iki yazar da geometrik açıklamalarını “ilgili şekil de budur” (Hârezmî) veya “ilgili şeklin görünüşü de şöyledir” (İbn-i Türk) cümleleri ile bitirirler — Aynı ibareler Abraham bar Hiyyâ’nın *Collection*’unda da aynen bulunmuştu ve Ebû Bekr’in “gör!” kelimesine tekabül ediyordu.

Böylece, biz, her iki yazarın da eserlerini, başka bilimsel-öncesi gelenekten ödünç materyal ile “*cebr* ile uğraşan insanlar”ın metodları üzerine eklemiş oldukları sonucuna varmaktayız. Onlar, her iki bilimsel-öncesi geleneğe de yabancı olan bir matematik fikrinden, (elde bulunan dolaylı kanıttan karar verilebildiği kadarıyla), yani, matematiğin ispatlarla tatmin edilmesi gerektiği fikrinden hareket ederek böyle yaptılar.¹⁰ Yalnızca geometrik varlıkları belirlemek için harflerin kullanımı değil ve geometrik bir şeklin çizimini açıklama yolu da değil, aynı zamanda bu (ve özellikle bu?) düşünce de Yunanlılar tarafından başlatılmış olan bilimsel matematiksel gelenek içindeydi. Her iki yazarın temel değişiklikler getiren büyük başarısı, birbirlerini karşılıklı yararlandırmaları amacıyla, matematiksel faaliyetin iki düzeyi bir arada getirmiş olmalarıydı.

⁹ Bu gözlem öncelik meselesini etkilemekte ve bu meseleye dayanmaktadır. İbn-i Türk yeltensel-geometrik gelenekteki bir merkezli terimin orijinal kullanımına Hârezmî’den o denli yakındır ki, İbn-i Türk’ün fikirlerini Hârezmî’den almış olabilmesi çok uzak bir ihtimalkir. İki tane yaşayan geleneğin varlığı bağımsız bir tertib oluşturduğundan, öte yandan, muhtemelen Hârezmî’nin İbn-i Türk’ü kopya ettiği sonucuna varamayız. Hârezmî’nin yazılarının (eserlerinin) daha sonra olduğundan da emin olamayız. Çok muhtemel olarak, *murabba*’ın manası, Yunan etkisinin başka etkilerden daha güçlü olduğu bir yer olan ve Hârezmî’nin kitabını yazdığı çevre olan Memun zamanı saray matematikçileri çevresinde değişiyordur. Bütün bunlardan sonra, Yunanca τετράγων “kare” nin en iyi kelimesi kelimesine tercümesi *murabba*’dan başka bir şey değildir.

¹⁰ Kanıta sarıh ve müstakil ilginin tamamıyla noksanlığı (pratik ve yalnızca zımnı anlama’dan farklı olarak) beni bilimsel-öncesi geleneklerden söz etmeye zorlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA VE KISALTMALAR

- Anbouba, Adel, 1978, "Acquisition de l'algèbre par les Arabes et premiers développements. Aperçu général", *Journal for the History of Arabic Science* 2, s. 66-100.
- Baqir, Taha, 1951, "Some More Mathematical Texts from Tell Harmal", *Sumer* 7, s. 28-45.
- Boncompagni, Baldassare, ed., 1862, *Scritti di Leonardo Pisano*. II. Leonard di Pisa *Practica geometriae* ed *Opusculi*. Roma, Matematik ve Fizik Bilimleri Baskısı.
- Busard, H. L. L., 1968, "L'algèbre au moyen âge: Le 'Liber Mensurationum' d'Abû Bekr", *Journal des Savants*, Nisan-Haziran 1968, s. 65-125.
- Cantor, Moritz, 1875, *Die römische Agrimensoren und ihre Stellung in der Geschichte der Feldmesskunst*, Leipzig: Teubner 1875.
- Clagett, Marshall, 1984, *Archimedes in the Middle Ages*. V. *Quasi-Archimedean Geometry in the Thirteenth Century* (American Philosophical Society'nin Biyografileri, 157 A+B), Philadelphia: The American Philosophical Society.
- (Colebrooke, H. T.) 1817, *Algebra, with Arithmetic and Mensuration from the Sanscrit of Brahmagupta and Bhāscara*, Henry Thomas Colebrooke tarafından tercüme edilmiştir, London: John Murray, yeni baskısı: Wiesbaden, Martin Sändig, 1973.
- Curtze, Maximilian, ed., 1902, *Urkunden zur Geschichte der Mathematik im Mittelalter und der Renaissance* (Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften, 12-13), Leipzig: Teubner.
- GAS: Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, cilt 1-9 (günümüze kadar), Leiden, Brill, 1967.
- Høyrup, Jens, 1982, "Oldbabylonisk algebra og geometrisk heuristik En undersøgelse af en uventet begrebsverden", Roskilde Universitetscenter, Institut for Uddannelsesforskning, Medieforskning og Videnskabsteori, Aralık 1982.
- Høyrup, Jens, 1984, *Formative Conditions for the Development of Mathematics in Medieval Islām*, George Sarton'un Doğumunun Yüzüncü Yılı Armağanı, Ghent Üniversitesi, 14-17 Kasım 1984, Hazırlık versiyonu, Roskilde University Centre, Institute of Educational Research, Media Studies and Theory of Science.

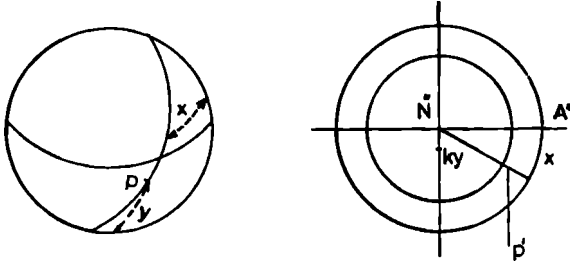
- Høyrup, Jens, 1984a, *Babylonian Algebra from the View-Point of Geometrical Heuristics. An Investigation of Terminology, Methods, and Patterns of Thought*, Roskilde University Centre, Institute of Educational Research, Media Studies, and Theory of Science 1984.
- Høyrup, Jens, 1985, *Babylonian Algebra from the View-Point*, bazı tashihler yapılmış ikinci baskı, Roskilde University Centre, Institute of Educational Research, Media Studies and Theory of Science.
- Høyrup, Jens, 1985a, "Algebra and Naive Geometry. An Investigation of Some Basic Aspects of Old Babylonian Mathematical Thought", basılmamış, üzerinde halen çalışılmakta.
- Levey, Martin, ed., 1966, *The Algebra of Abû Kâmil, Kitâb fî al-jabr wa'l-muqâbala*, Mordechai Finzi tarafından yapılmış bir şerh içinde, İbranice metin, Tercümesi, ve Arapça Metin'e özel atıflarla Şerh, Madison, Milwaukee ve London: Wisconsin Üniversitesi Basımevi 1966.
- Luckey, Paul, 1941, "Tâbit b. Qurra über den geometrischen Richtigkeitsnachweis der Auflösung der quadratischen Gleichungen", *Sächsische Akademieder Wissenschaften zu Leipzig. Mathematisch -naturwissenschaftliche Klasse. Berichte*, sayı 93, s. 93-114.
- MKT. *Mathematische Keilschrift-Texte*, yayınlayan ve hazırlayan O. Neugebauer, cilt 1-3 (Matematik, Astronomi ve Fizik Tarihinde Kaynak ve İnceleme, Bölüm A: Kaynak, 3. cild), Berlin: Julius Springer 1935-1938.
- Rosen, Frederic, ed., çev., 1831, *The Algebra of Muhammad ben Musa*, London, The Oriental Society.
- Sayılı, Aydın, ed., çev., 1962, *Abdülhamid ibn-i Türk'ün Karışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamarun Cebri. (Logical Necessities in Mixed Equations by 'Abd al-Hamîd Ibn Turk and the Algebra of His Time)*, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VII. Seri, No. 41, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- TMB. F. Thureau-Dangin, ed., çev., *Textes Mathématiques Babyloniens*, (Ex Oriente Lux, Deel 1), Leiden: Brill 1938.
- von Soden, Wolfram von, (E. M. Bruins ve M. Rutten'in Tanıtma yazısı, *Textes Mathématiques de Suse*, Paris 1961), *Bibliotheca Orientalis*, 21, s. 44-50.

BEYRÛNÎ'NİN KAVUN BİÇİMİNDEKİ USTURLABI

RICHARD LORCH*

Çeviren: ESİN KÂHYA**

Bir usturlabda, örneğin, günün zamanını belirleyen cinsten bir usturlabda, yaylar gök küresini (genellikle düzlemsel) mahallî ufuk düzlemi ve ufuk koordinatları üzerinde döndürmek suretiyle bulunur. Genellikle bu alet güneşin ya da kendisiyle ilgilenilen yıldızın aletle gözlenen yükseklikte olması saptanacak şekilde ayarlanır ve gökyüzünün yaygın tipi ile, usturlabda temsili gösterilişi güney kutbundan izdüşüm yoluyla projeksiyondan elde edilir. "Kavun" şeklindeki haritalama, kuzey kutbu civarındaki açılar korur, ancak kutuptan açısız uzaklığı kutbu temsil eden noktadan ışınsal (radyal) uzaklık şeklinde verir.



İlkin aletin yapısını Beyrûnî'nin *İstî' ab el-Vücûh el-Mumkina fî San'at el Aşturlâb* adlı eserinde açıkladığı şekliyle inceleyelim: Bir disk üzerinde yarıçapının 1/4'ünden biraz fazlası dışta kalacak biçimde bırakılan bir çember çizilir. Bu çemberin çapları çizilerek dörde ayrılır, ve dereceleme-ye çemberin dışında da devam edilerek bir yarıçap 90 eşit kısma veya dereceye ayrılır. Her bir dereceyi takiben bir çember (daha sonra medâr [مدار] yol, veya yörünge olarak adlandırılan) çizilir. Ekvator çemberi (asıl çember) ve iki dönence çizilir. Bunlar yiv şeklinde, yani çukur olarak, müesser (مؤثر) ise siyahı olarak gösterilir. Yapı tamamlanınca, bu so-

* Dr., Münih, Ban Almanya.

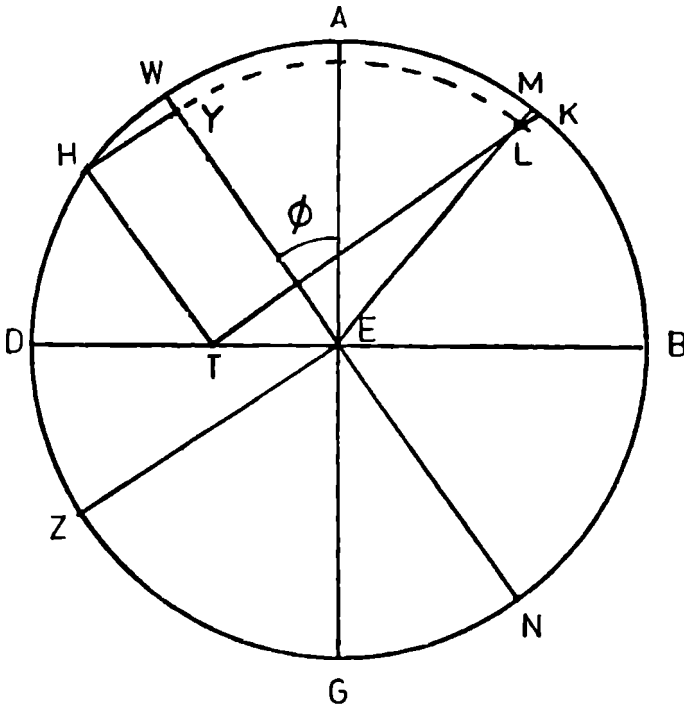
** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü.

nuncular silinir. Bu sırada en dışta olan çember 360° ayrılmış olmalıdır. Ufuk düzlemi 12 zodyak burcunun başlangıçlarından günlük yayları bulunarak, çizilir. Böylece meydana gelen 12 noktayı belirlemek için bir cetvel (عضادة) merkez üstüne ve D'den (sıfır noktasından) günlük yayın orta noktası üzerine yerleştirilir ve cetvelin yaklaşık paralel daireyi karşı tarafta kestiği yere bir işaret konur. Böylece işaretlenen 12 nokta, bundan sonra mümkün olduğunca düzgün olarak bir yayla birleştirilir. Burada, günlük yaylar oblik metâli' (oblique ascension) cetvelinden bulunabilir. Her ne kadar Beyrûnî, eğer değerlerin yaygın bir tipten olan (conventional bir usturlabdan okunması halinde meselenin daha kolaylaşacağını ve neticenin gereğine uygun olacağını söylerse de, bunun dengi işlem için almukantarlarla (Rub-u mukantar) ufuk düzlemine paralel dairelerle, *za-naatkârın hesaplama yöntemi* (الطريق المناعى) önerilmektedir. Yörüngenin ufuk altındaki kısımlarının yaylarını 12'ye bölerek, bölümlerinin herbiri üzerine bir nokta koyarak ve uygun düşen noktaları birleştirerek mevsim saatleri yapılır. Nihayet semt noktaları (azimutlar), ufuk düzlemi ve almukantarlar için kullanılan nokta gösterilen daire üzerine yerleştirilir. Burada Beyrûnî her ne kadar *Ziclerde* bu miktar semtin metali'i (مطالع السمت) (ascension of the azimuth) şeklinde belirlendiğini söylerse de çeşitli eğriler üzerindeki hareket yörüngelerini bulmak için ince bir hesap tarzı sunar. Bu çizgiler usturlab düzlemini tamamlar. Bu çizgi ağı üzerinde inhirafı (declination) ve dik metâli'leri (right ascension) kullanmak suretiyle zodyak burçlarının sonra da diğer derecelerinin tutulma düzlemi çizilir. Sabit yıldızları işaretlemek için, Beyrûnî, onların dik metâli'lerinin ve inhiraflarının bilindiğini farzeder.

Beyrûnî'nin diğer iki eserinde, *Kronoloji* ve *Kitâb el-Tastîh el-Şavur ve Tabtîh el-Kuvâr*'da "kavun" şeklindeki usturlabın kullanılışı ilginçtir. M. S. 1000 olarak tarihlenen *Kronoloji*, içinde *İstî'âb*'dan alıntılar bulunduğu göre, *Tastîh*'ten daha sonra yazılmış olmalıdır. Oysa, *Tastîh* adlı eseri 1004-1005 diye tarihlenir. Kürenin çeşitli düzlemler şeklinde resmedilişleri ile ilgili olarak *Kronoloji* adlı eserin sonundaki kısmında, Beyrûnî, ekvatoru değil, tutulma düzlemini asıl çember olarak gösteren bir şekilde kavun şeklini verir. O, haritalamanın yetersiz olduğunu, çünkü kürenin iki yarı kısım olarak gösterilmesi gerektiğini, aksi takdirde sapının çok fazla olacağını söyler. Bu işaret *İstî'âb* adlı eserindeki hayli ayrıntılı açıklamadan sonra acaip görünür, fakat bu şekilde davranması, üzerine kürenin izdüşümünün çıkarılması istenen düzlemsel haritalama ile —ki burada sapınç büyük olmaktadır— matematikçi amaçlarına uygun

düşen usturlab biçimini izdüşüm arasında bir ayırım yapmakta olmasıyla açıklanabilir. Bu ayırımı, yazarın düzlem üzerinde küreyi gösteren hiçbir özel eserden haberdar olmadığı hakkında *Kronoloji* eserindeki bir işareti de açıklayabilir. *Tastih* adlı eserinde Beyrûnî, kavun şeklinde usturlabla ilgili iki düşünce okulu olduğunu söyler: alay edenler ve onu dışarı atmağa çalışanlar. O, bu konuda bir kitap yazmağa söz verir. Fakat o, bu haritalamayı konik izdüşümü (السطح المخروطى el-tastih el-Mahrûfî) şeklinde tavsif eder, ve yine, burada da bir usturlab bağlamı içinde, kürenin sadece bir yarısının bir defada gösterilebileceğini iddia eder.

Astroloji adlı eseri, Beyrûnî'ye göre, *munatṭah* (مُنَاطَاح) (kavun gibi şekillendirilmiş) kelimesinin üretiliş tarzını içerir: “Bunların (bu usturlabların) almukantarları ve zodyak kemerleri dairesel olmayıp, fakat kavun biçiminde yayvan olan bir çeşidi vardır (كَالْبَطِيخِ مَفْرُطَةً). Bu metin مَطْع kelimesinin مَطَخ şeklinde birçok tashiḥ edilmiş örneklerinin esasını teşkil etmektedir. Fergâni'nin *İstî'âb* adlı eseri, tutulma düzleminin fırın şeklinde tennurî (تَنُورِي) biçimde birşey olduğuna dair bir açıklamanın günümüze kadar gelmiş bir metnine uygun düşen ifadesi buna temel olarak zikredilmektedir.



A azimut ve BD ufuk düzlemi olacak şekilde ABGD meridyenini çiziniz.

W meridyenle ekvatorun kesişme noktası;

(WA = Ø);

WDZ, meridyen üzerinde katlanmış ekvator çeyreği (quadrantı);

WH = yıldızın meyli (declination) olacak şekilde H'yi işaretleyiniz.

HT // WE;

HY ve TK // ZE

EL = EY

ELM doğrusu

WM = Eğer yıldız güneyde ise yıldız günü yayının yarısı.

Çeşitli dairelerin usturlab üzerindeki izlerini temsil eden yayları bulmak için Beyrûnî tarafından teklif edilen çeşitli yollardan bazıları zikretmeğe layıktır. Metâlî⁶ cetvelleriyle bu konuda çok şey yapılabilir ve daha önce gördüğümüz üzere semtlerin metâlî'leri zîclerde zikredilmekte ve muhtemelen cetvelleri sunulmakta idi. Standart bir usturlab yoluyla problemin çözülmesi akla gelmektedir ve küresel usturlabın zikredilmiş olması da bu olasılığı arttırmaktadır. Muhtemelen Beyrûnî tarafından zikredilmeyen *sphaera solida*'yı da bir koordinatlar kaynağı olarak düşünmeliyiz. Aslı Batlamyus'un *Analemma* adlı eserlerinde kullanılmıştır. Abû Ca'fer Ahmed ibn 'Abdullâh'ın yazdığı BN 2457 kod numaralı yazma eserde kavun şeklindeki usturlab konusunda karşılaşılan metinden alınan aşağıdaki örnekte bir yıldızın yarım günlük yayı, onun inhirafından (declination) elde edilir. Bu neticeye tekâbül eden bir trigonometrik formülün sözel ifadesi de metinde yer almaktadır. Al-Şâgânî, usturlabında koni kesitlerinin karakteristik sabitlerinin nasıl bulunabildiğini göstermek için benzer diyagramlar kullanmıştır.

İsrî'âb adlı eserinde kavun şeklindeki usturlabın tavsifini sunarken, Beyrûnî, Fergânî ve Muhammed ibn Mûsâ ibn Şâkir'in şiddetle bu aleti tenkid ettiğini ve kâşîfi ya da hiç olmazsa onun tavsifini veren kişi olarak, Kindî'yi zikrettiklerini söyler. Böylece, Fergânî ve Muhammed ibn Mûsâ'nın tatsız sözlerinin mahiyeti açıklanmaktadır. Çünkü onlar, onunla çok fena kavgalı idiler. Daha sonra, Beyrûnî'nin *tasvîh* adlı eserinde, Ha-

İbn el-Melik al-Marvarrûzî adlı bir kişi de muhtemel bir kâşif olarak zikredilir. Fergânî'nin şikayetlerinden farklı olanı, biri bir nokta ve diğeri bir çember olmak üzere iki kutup ile karşılaşılması ve doğrular ve daireler kullanmak yerine eğriler belirlemek için noktaları birleştirilmesi gerekliliği idi. Doktor Richter-Bernburg, son zamanlarda, BN 2454 numaralı metnin yazarının Habaş el-Hâsib olması olasılığı ve bu olasılığı *Tasîh*'teki bir tashihin desteklemek durumunda olduğunu ileri sürmüştür. Şu sıralarda, şüphesiz ki kavun şeklinde usturlab hakkında bir hayli neşriyat vardır. Eğer bu haritalama yönteminin de zaman zaman kullanılmış olduğunu ve örneğin, stereografik projeksiyona nisbetle daha kolaylıkla akla gelen bir yöntem olduğunu hatırlarsak, aletin, gerçekte çok eski olduğu ihtimalini düşünmeğe temayül edebiliriz. Son olarak, şunu da söyleyelim ki İbn el-Şâtır'ın ifade ettiği gibi, kavun şeklindeki usturlabı imâl etmek zor bir şeydir.

MUHAMMED İBN MÛSÂ EL-ĤÂREZMÎ'NİN CEBİRİ VE ARİTMETİĞİ

A.S. SAIDAN *

ÇEVİREN: MELEK DOSAY **

Bugün Neugebauer ve Kennedy'i izleyen araştırmacılar Ĥârezmî'nin eserlerini değerlendirmede, ona çok başarılar yükleyen Rosen ve Sarton ile başlayan daha eski araştırmacıların tersine oldukça çekingenler. Mevcut inanç, Ĥârezmî'nin astronomi alanında çalıştığı, fakat birbirinden farklı Fars, Yunan ve Hint unsurlarının birleştirilmesinden oluşan bir astronomi sistemi geliştirmede kısmî başarı gösterdiği şeklindedir. Cebirde ve aritmetikte, onun eserlerinin elemanter olduğu, Diophantos, Aryabhata ve Brahmagupta'nın eserlerinin ikinci derecede öneme sahip oldukları iddia edilir.

Bu makalenin yazarı bizim şimdi daha eski araştırmacıardan daha bilgili olduğumuzu ve bu nedenle vardığımız neticelerin daha doğru temellere dayandığını kabul etmekte. Buna rağmen, özellikle cebirde ve aritmetikte Ĥârezmî'nin değerlendirilmesinde mevcut eğilime katılmama taraftarıyım.

1. Ĥârezmî'nin Cebiri

Ĥârezmî'nin cebiri *El-Cebr ve'l-Mukâbele*'nin elemanter olduğu, bunun bir yaratıdan ziyade bir telif olduğu, ve daha eski eserlerde, özellikle Euclid ve Diophantos'un eserlerinde daha gelişmiş cebirsel nosyonların bulunduğu doğrudur. Fakat bütün bunlar Ĥârezmî'yi, tarihte cebiri formülleştiren ve bu konuda bir kitap yazan ilk kimse olma sıfatıyla anılması şerefinden mahrum etmemektedir. Euclid *Elementler*'ini değersiz şeylerden yaratmadı, dedüksiyon metodunu ve aksiyomatik yaklaşımı icat etmedi; bunlar kendilerini yeryüzüne getiren Euclid'e kadar yüzyıllarca boşlukta kalmıştır. Newton ve Leibniz kalkülü icat etmedi; süreklilik ve sonsuzluk hakkındaki mülâhazalarında İslâm Dünyası filozofları da dahil

* Profesör, Amman, Ürdün.

** Yardımcı Doçent, Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı.

birçok öncül yüzyıllarca bu konunun etrafında dolaşıp yaklaşmışlardır; fakat integral ve diferensiyel hesabın prensiplerini verimli matematik terimleri ile ifade etmekte Newton ve Leibniz ilktir. Yine, Newton yere düşen elmalara ilk dikkat eden değildi, fakat o, fenomenleri matematiksel olarak ve şümüllü şekilde ele alan ilk kimseydi, ve böylece bunu bilim dünyasında kurdu. Bilimsel fikirler başımızın etrafında dolaşıp dururlar, bir kimse kısa sürede geçen bir fikrin bir anlık görüşünü yakalayabilir; bir başkası onu koklayabilir, yahut onun ağırlığını hisseder. Fakat bir zaman, muhtemelen yıllar ya da yüzyıllar sonra, birisi onu ele geçirir ve onun bulucusu yahut keşf edicisi ünvanını kazanır. Cebirde olan budur. Aryabhata ve Brahmagupta astronomi ve/ya da aritmetikte, daha sonraları cebirsel olarak kabul edilen nosyonları ihtiva eden eserler yazmışlardır. Diophantos'un eseri bütünüyle cebirseldir; fakat cebir değildir. Hârezmî'nin eseri, daima sürüp gidecek olan bu cebir kitapları dizisi içinde ilktir.

Bu eserin ne kadarının Hârezmî'nin kendi malzemesi olduğunu hiç bir zaman söyleyemeyiz. O, komşu (yakın) okullardaki geçerli geleneğe dayanmış gibi görünmektedir. Bu gelenek, anlaşıldığına göre Fars unsurları ile birlikte asıl Babil geleneğiydi; Yunan ve Hint unsurları zaten Bağdat'a ulaşmıştı, fakat bunlar Hârezmî'nin cebirinde görünmemektedirler. Hârezmî'nin teoremler için geometrik ispatları o kadar yeltenseldi ki Ebû Kâmil bunları uygun ispatlarla desteklemek için bir kitap yazdı. Her şeyi hesaba katarak şunu söyleyebiliriz: Cebirin bildiğimiz temel prensipleri, terimleri ve ayırt edici özellikleri *El-Cebr ve'l-Mukâbele*'de mevcuttur. "Cebir", denklemin her iki tarafındaki negatif terimin yerinin (her iki tarafa sayısal olarak eşit bir pozitif terim ekleyerek) değiştirilmesi demektir. "Mukâbele", her iki taraftaki eşdeğer niceliklerin (denklemi standart bir biçime dönüştürmek için) düşürülmesi demektir. Hârezmî'nin standart denklem tipleri artık kullanılmamaktadır. Fakat bu tipler, kübik denklemlerle bile ilgilenildiğinde Ortaçağlar boyunca dikkate alınmıştır; kübik denklemler de aynı prensip ile tasnif edilmişlerdi. Hârezmî'nin örnekleri bile 16. yüzyıla kadar tekrar edilmeye devam etmiştir.

Hârezmî'nin cebirinin lehinde önemle üzerinde durulan bir diğer nokta, şudur: Bu kitap, yeni bilim dünyasına girmiş olan Arapçada kendi türünün ilk kitabıdır. Onun böyle bir başarıyı değerlendirememesi, henüz bilim dünyasına yabancı olan bir yerel dilde bir bilim eserinin yazıldığı düşüncesini akla getirmektedir. Biz, bugünün Arapları, zaten gelişmiş

olan dilimizi bugünün bilimini ve teknolojisini karşılaması için genişletmeğe (zenginleştirmeğe) çok gayret sarf ederek bu işin yüksek değerini takdir ediyoruz. Uygarlık hâdiselerini karşılamak için Arapçanın gelişimi, resmi kayıtlar ve muamelelerin Arapçalaştırılması ile çok erken başladı. Bunu kısa süre sonra bazı bilimsel eserlerin tercüme edilmesi teşebbüsleri izledi. İlk teşebbüsler başarılı değildi; fakat bu dilin gramerinin ve imlâsının formüle edilmesi ve sözcüklerin yazılmasıyla bu iş daha kolay hale geldi. Bol miktarda iyi tercümeler yapıldı. Bütün bunlar Halifenin zengin kütüphanesindeki yerinde Hârezmî için elde edilmeye hazırды. Buna rağmen cebir dilini icat etme işi ona bırakılmıştı. Bilinmeyene (ya da değışkene) “şey” dedi; bu kelime “birşey” ya da sadece “şey” demektir; bunun yeni cebirsel gösterimi basit olarak “X” dir. X^2 'yi ifade etmek için, kelimesi kelimesine “mal mülk” anlamına gelen “mâl” kelimesini kullanmıştır; X^3 için “ka‘b” yani “küb” terimini kullanmıştır. Böylece her terim cebirsel bir gösterime, ve gerçek anlamından farklı bir anlama sahip olmuştur; gerçekten sık sık, bir ve aynı cümle içinde bu terimlerin yan yana iki rolü de oynadıklarını görmekteyiz. Bununla beraber, Hârezmî'nin terminolojisi bütün İslâm Dünyasında korunmuştur. Bu, Hârezmî'ye saygıdan ziyade, muhafazakârlığın bir işaretidir.

2. *Kitâb el-Hesâb el-Hindi*

Bu, Bathlı Adelard'ın “Algoritmi de Numero Indorum” adlı tercümesiyle bize ulaşan Hint aritmetiği kitabıdır. Eser, Vogel (1963) tarafından çeviri yazı ve kopyesinde verildiği gibi, 104r'inci yapraktan 111v'inci yaprağa kadar devam etmektedir, ve muhtevası şöyledir:

1. Hint rakamları ve konumsal sistem: (s.104r-106r, 18).
2. Toplama ve çıkarma: (s. 106r, 19-107r, 4).
3. İki kat yapma ve ikiye bölme: (s.107r, 5-17).
4. Çarpma: (s. 107r, 18-108r, 21).
5. Bölme: (s. 108r, 22-109r, 28).
6. 60 tabanında ve Hint sisteminde ifade edilen kesirler: (s. 109v-110r, 11).
7. 60 tabanında çarpma: (s. 110r, 12-110v, 27).
8. 60 tabanında bölme: (s. 110v, 29-111r, 24).

9. Bayağı kesirlerin toplanması, çıkartılması, iki kat yapılması. ve ikiye bölünmesi: (s. 111r, 25-111v, 15).

10. Kesirlerin çarpımı; (s. 111v, 15 den metnin sonuna kadar). Muhtemelen bir varağı kaplayan hiç değilse şu iki konu kayıptır.

11. Kesirlerin bölünmesi

12. Tamsayı ve kesirlerin kare kökleri.

Orijinal nüsha bulunmadıkça bu eserin ne kadarının ince ayrıntılarında asıl nüsha ile uyduğunu söyleyemeyiz. Fakat Hint aritmetiği üzerine yazılmış daha eski Arapça mevcut eserler ile mukayesesi, genel olarak bu eserin ana hatlarının Hint tipi olduğunu göstermektedir. Ben bilhassa Kuşyâr'ın *Uşûl Hesâb el-Hind* adlı kitabına ve El-Nesevî'nin *El-Mugni fî'l-Hesâb el-Hindî* adlı eserine başvurmaktayım. Mamafih her iki eser de, Hint'den alınmış sisteme muhtemel bir İslâm ilâvesi olan küb köklerle ilgilidir.

Başka birçok örnek gibi, Hârezmî tarafından verilen muhtevanın düzenlenmesi, Ortaçağların sonuna kadar daha sonraki İslâm Dünyası yazarları tarafından sonuca bağlanmıştır. Mamafih bu bağlama, Sidharacar-ya'nın Patiganita'sında bulduğumuzdan farklıdır. Yerel aritmetik sisteminde bulduklarımızdan, yani hesâb el-yed ya da hesâb el-Rûm ve'l 'Arab denilen parmak hesabından da oldukça farklıdır. Bu sistemde, oran, çarpma, bölme ve kesirlerin farklı sistemlerde ele alınış tarzı ayrı ayrı her bir metnin muhtevasını kapsar.

Muhammed ibn Mûsâ el-Hârezmî cebir prensiplerini dünyaya ve Arap dilinde sunan ilk kimseydi, ve Hint aritmetiğini ve Arap rakamları denen rakamları ilk tanıtan kişiydi. Bunlar İslâm Dünyasının doğusunda yayıldı. Kısa süre sonra bu sistem oldukça geliştirildi, ve cebir ve Hint aritmetiği konularında daha tafsîlâtli eserler İslâm Dünyasının doğu bölgelerinde ortaya kondu. İkiyüz yıl sonra İspanyolı Maslama ibn Aḥmed, Bağdad'ı ziyaret etti. Ülkesine dönüşünde beraberinde çok değerli eserler götürdü: Purity'nin Bretheren'i, İhvan el-Safâ, ve Hârezmî'nin eserleri bunlar arasındadır. Başka daha modern ve daha ayrıntılı eserler onun için elde edilebilir olduğu halde niçin Hârezmî'nin eserlerini götürdüğü sorusu, Hârezmî'nin uzun süre yaşayan etkisi dışında tatmin edici bir şekilde cevaplandırılmayan bir sorudur.

Hârezmî'nin *Kiûb el-Ḥesâb el-Hindî* adlı eserine, $r < n + 1$ iken $\sqrt{n^2 + r}$ ın yaklaşık olarak bulunuşu ile ilgili bağlamda bazı Arapça aritmetik kitaplarında işaret edilmiştir. Hârezmî $\sqrt{n^2 + r} = n + (r/2n)$ kuralını verdi, böylece $\sqrt{2} = 1 \frac{1}{2}$ olur. Bu değer, $1 \frac{1}{2}$ 'nin fazla olduğunu belirtenler tarafından eleştirilmiştir. Bunlar, bunun yerine çok noksan olan $\sqrt{2} = 1 \frac{1}{3}$ değerini veren $\sqrt{n^2 + r} = n + r/(2n + 1)$ kuralını verdiler. El-Uklîdisî, $1 \frac{1}{2}$ 'nin fazla, $1 \frac{1}{3}$ 'ün noksan olduğunu, ve bu yüzden ortalama hesabın, yani $1 \frac{5}{12}$ (≈ 1.415)'in kare köke daha yakın olduğunu belirtmektedir. Mamafih, $\sqrt{n^2 + r} = n + r/(2n + 1)$ konvansiyonel bir kural olarak alınmıştır. Fakat yine de, özel durumlarda ardıl olarak yaklaşık değerleri kullanan matematikçiler kalmıştır. Böylece $\sqrt{2} \approx 1(1/2) \approx 1(1/2) - (1/4)/12 \approx 1.42$ 'dir. Bu şekilde, Hârezmî sadece öğretmedi, fakat ilham verdi ve gelişme için rehberlik de etti.

3. *Kiûb el-Cem' ve'l-Tefriḳ* (Ekleme ve Çıkarma hakkında kitap)

Bu isimde bir kitap Hârezmî'ye atfedilmektedir. Araştırmacılar bunun Hint aritmetik kitabının başka bir adı olduğunu düşünmekte gereksiz yere acele etmişlerdi. O kitaba bu adı vermek için neden yoktur. İbn Neditim'in en eski Arapça bibliyografya eseri olan *El-Fihristî* bu isimde başka birkaç eseri başka yazarlara atfetmektedir. Bunların hiçbirisi mevcut değildir. Fakat bu isim parmak hesabı üzerine olan kitaplara daha uygun olmaktadır: "Cem'" toplama ve çarpmayı ihtiva eder, ve "tefriḳ" çıkartma ve bölmeyi kapsamaktadır.

İyi ki bu eserin uzunca bir pasajı 'Abd el-Kâhir ibn Tâhir el-Bağdâdî tarafından *El-Tekmilê fî'l-Ḥesâb* adlı eserinde aktarılmıştır. Bu alıntı bir problemi ve bunun için Hârezmî'nin çözümünü ifade etmekte ve kaldığını bulmaktadır. Zekât, piyasada dolaşmayan (yani tasarruf edilen) problem, üç yıllık "zekât" ödendikten sonra 7586 dirhem ne kadarının kaldığını bulmaktadır. Zekât, piyasada dolaşmayan (yani tasarruf edilen) para için cezaya tekabül eden, tasarruflar için bir tür aidattır. İslâmî ceza (ödenmesi gereken miktar) her yılki tasarrufun $1/40$ dır

Hint metodları ile birinci yıl için zekât $7586/40$ dır. Bunu 7586 'dan çıkartınız, ve ikinci yıl için kalan para üzerinden zekâtı bulmaya devam ederiz. Bulduğumuzu kalandan çıkartır, ikinci kalan üzerinden zekâtı bulmaya devam ederiz, ve bulduğumuzu bu yeni kalandan çıkartınız, ve sonuç cevaptır.

El-Uklidisî aynı problemi $7586 \times (39/40)^3$ hesabı ile çözerdi.

Hârezmî 60 paydalılara benzer olarak 40 paydalı kesirleri kullanmaktadır: birimin yeri ile başlayarak basamak basamak devam ettirmektedir:

1. 6 dirhem zekâtı $6/40$ dır. Böylece 1 dirhemi 40 dakikaya böleriz, 6 harcarız ve $\frac{7585}{34}$ olarak yazılan $7595 \frac{34}{40}$ kalır.

2. 80 dirhem zekâtı 2 dirhemdir. Bunu öderiz ve $\frac{7583}{34}$ kalır.

3. 500 dirhem zekâtı $500/40 = \frac{12}{20}$ 'dir. Bunu öderiz ve $\frac{7571}{14}$ kalır.

4. 7000 dirhem zekâtı $7000/40 = 175$ 'dir. Bunun ödenmesi ile $\frac{7396}{14}$, yani 7396; 14 dirhem kalır.

Aynı şekilde 40 tabanında saniye ve saliseleri devam ettirerek ikinci ve üçüncü yıllar için zekâtı bulmaktadır

İfade, 60 tabanını değiştirmek için bir metod ile sona ermektedir. Her kesrin $3/2$ ile çarpılarak bunun basit bir şekilde yapılabileceği iddia edilmektedir. Böylece 40 tabanında 14, 60 tabanında $14 \times 3/2 = 21$ dir.

Bağdâdî bunun yalnız dakikalara göre doğru olduğunu; fakat $[a]_{40} = [a \cdot (3/2^2)]_{60}$, ve $[a]_{40} = [a \cdot (3/2)^3]_{60}$, ve böyle devam ettiğine işaret ederek tashih eder.

Sunulan bu alıntının gösterdiği gibi tertipler parmak hesabınunkiler gibi kısmen retoriktir. Eğer tüm eser Hesâb el-Yed denilen geleneksel tipte değilse, bu Hârezmî tarafından, Hint aritmetiği, parmak hesabı ve 60 tabanı üzerine kurulan ve ödünç alınmış bir aritmetik sistemi ortaya koyma teşebbüsü için de formüle edilmiş olmalıdır.

Bu, Ortaçağ hesapçılarının abacistler ve algoristler olarak sınıflanmasını aklımıza getirmektedir: “Abacistler” kesinlikle abacusu kullananlardı. Hint aritmetiği İslâm Dünyasına tanıtılmıştı ve orada zorunlu bir alet olarak üzeri toz kaplı tahta (gubar) ile yayıldı. “Algoristler” ise abacistlerin aksine Hârezmî'nin metodlarını izleyenler olmalıdır. Eğer bir zaman “El-Cem' ve'l-Tefrik” bulunursa, algoristlerin metodlarının menşeleri üzerine ışık tutabilir.

4. *Fihrist*'te Hârezmî

Bu çok değerli bibliyografya, Hârezmî'ye haksızlık yapmış bulunmaktadır. Onun birkaç eserine işaret edilmekte fakat cebir ve aritmetik eserlerinden söz edilmemektedir. Bununla beraber, başka yerlerde Hârezmî'nin cebirine atıf yapılmaktadır. Yazar İbn Nedim'in eserini yazmış olduğu ve ele aldığı isimle ilgili gereksiz ekler ya da tashihleri araya sokma alışkanlığında olduğu yaygın olan bir gerçektir.

Bunu düşünerek şu sonuçları çıkartmaktayız: 1. Hârezmî'den önce gelen isim Sehl ibn Bişr'in adıdır. Ona, cebir ihtiva etmeyen bazı kitaplar atfedilmiştir. Ancak bu ifadeler şunu belirterek bitmektedir: “*El-Cebr ve'l-Mukâbele* adlı kitabıyla Rûm'un çok kıymetli olduğu söylenmektedir.” Bu ifadenin Hârezmî'ye gitmesi gerektiğini düşünmekteyim.

2. Hârezmî'den sonra gelen ad Sened ibn 'Alî'nin ismidir. Ona, *El-Ḥesâb el-Hindî*, *El-Cem' ve'l-Tefrik*, ve *El-Cebr ve'l-Mukâbele* isimli kitaplarla sona eren bazı eserler atfedilmektedir. Bunlar kesinlikle Hârezmî'nin listesinden kayıp olan eserlerdir. Bunların da oraya gitmesi gerektiği kanaatindeyim.

Bu, Hârezmî'ye yapılan adaletsizliği telâfi edecektir.

HÂREZMÎ'NİN MAGRİBÎ MATEMATİK OKULU'NA ET- KİSİ VE BU OKULUN GERÇEKLEŞTİRMİŞ OLDUĞU İLERLEME

MOHAMMED SOUISSI*

ÇEV: MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL**

İbn Haldun şöyle kaydetmektedir: “Bir cebir kitabı yazmış olan ilk müellif, Ebû ‘Abdullâh el-Hârezmî’dir. Sonra Ebû Kâmil Sucâ‘ ibn Eslem gelir, sonra bilim adamları onu örnek almışlardır.”¹ Hârezmî’nin kendisi ise şöyle yazmaktadır: “Öyle bir cebir kitabı kaleme aldım ki, bu kitap hesabın inceliklerini, veraset, miras, taksim gibi meselelerde halkın sahip olması gereken bilgileri dikkate alan önemli sorunları, mahkeme hükümlerini, ticarî işlemleri ve, dahası, ticarî muameleleri, arazî ölçümü, mecralar açmak, fenn-i inşaat gibi diğer uygulamaları ihtiva eden bir muhtasardır.”

“*Kitâb el-Cebr ve'l-Mukâbele*” beş kısma ayrılmıştır. Birinci kısım ikinci dereceden denklemlerin çözümüne hasredilmiştir. Şu aşağıdaki altı şekilde tasnif edilmiştir.

Basit denklemler:

$$ax^2 = bx$$

$$ax^2 = c$$

$$bx = c$$

Katışık denklemler:

$$ax^2 + bx = c$$

$$ax^2 + c = bx$$

$$ax^2 = bx + c$$

Bu denklemlerdeki a, b, c pozitif sayılardır. Uygulamada Hârezmî a'yı daima 1'e eşit (a=1) olarak kabul etmektedir. (Bu demektir ki denklemin her bir terimi x'in katsayısı ile bölünmektedir).

* Profesör Dr., Edebiyat Fakültesi, Tunus.

** Profesör Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.

¹ Dipnotlar için bu bildirinin diğer ciltteki Fransızca aslına bakılsın.

Diğer taraftan ilk dikkate alınacak olan şey, her ne kadar iki kökün varlığı ise de, o, sadece, gerçek ve positif (yani negatif olmayan, sıfır olmayan) kökleri dikkate alır.

Bundan sonra yazar, tıpkı Euclid'in II. Kitabının 4. önermesinde olduğu gibi işlem yaparak, geometri yoluyla yapılmış olan isbat bir kere anlaşıldıktan sonra, artık, sayısal isbatı kavramanın kolaylaşmış olduğunu dikkate alarak, çözüm kurallarının, geometri yoluyla yapılmış olan ispatlarını verir. Şu müteakip parçada *binomların çarpımı* ele alınır: $(x + a)(x + b)$ —Yazar Euclid'in vermiş olduğu tanımı ele alır: İki sayının çarpımı, çarpanın içinde bulunan birimlerin sayısı kadar çarpılana eşit sayıların toplanmasını yapmaktan ibarettir. Bu tanım öyle bir tanımdır ki işlem alanını bütün sayıların N kümesine hasreder. Bununla beraber uygulamada, Hârezmî sonuçların, kökleri ihtiva eden ifadeler için de geçerli olduğunu kabul eder. Kareköklerle hesap kurallarını verir, köklerin çarpımı veya bölüm sonuçlarını veren teoremler beyan eder:

$$\sqrt{a} \cdot \sqrt{b} = \sqrt{ab}$$

$$\frac{\sqrt{a}}{\sqrt{b}} = \sqrt{\frac{a}{b}}$$

$$a\sqrt{b} = \sqrt{a^2 b}$$

Kitabını, birtakım pratik meseleleri ele alarak ve onları ikinci dereceden denklemler hakkındaki teoremine dayandırarak sona erdirir. Şöyleki: Toplamları 10'a, kareleri farkı 40'a eşit olan iki sayı bulmak. Toplamları 10'a kareleri toplamı 58'e eşit olan iki sayı bulmak gibi.³

Kitâb el-Cebr ve'l-Mukâbele kadar okunmuş, çevrilmiş ve şerh edilmiş bir kitap az bulunur. Bize intikal eden tek Arapça nüsha 743 H/1340 Milâdî tarihli olan ve Oxford'da muhafaza edilen bir Kahire yazmasıdır.

Vaktiyle, Chester'li Robert (XII.yy) Latince bir tercüme sunmuştur. Bath'lı Adelhard da aynı şeyi yapmıştır.⁴ Frederik Rosen, Arapça metni, 1831'de İngilizce çevirisiyle birlikte yaygınlaştırmıştır. 1915'de E. Karpinski kitabın aslına çok sadık olmayan yeni bir İngilizce çevirisini vermiştir. Nihayet Ali Mustafa Mecharfa ve Muhammed Mursî Ahmad,

1939'da Kahire'de, Arapça metni açıklamalı notlarla ve ilginç bir önsözle birlikte yayınlamıştır.

Hârezmî'nin kitabının etkisi, Ortaçağ'daki bütün Müslüman-Arap dünyasında olduğu kadar Hristiyan-Batı'da da çok geniş olmuştur.

Malûmdur ki *Kitâb el-Cebr ve'l-Mukâbele*'nin Latince çevirileri, İtalyanlara, yalnız cebir hakkında değil, ama aynı zamanda, on tabanlı sisteme dayalı (algoritma veya algorizma) bir aritmetik hakkındaki ilk kavramlarını da temin etmiştir. Bougie'de, hocası Cheikh Omar yardımıyla Arap matematiğine başlatılan Pisa'lı Leonard Fibonaccî, vaktiyle bu "hayranlık uyandıran öğretim"e işaret eder, 1202'de *Liber Abaci*'sini yazar.

Bacon, algoritmi, sayılar sanatından anlamak mecburiyetinde olduklarını söylediği İlahiyatçılar için zorunlu bir inceleme olarak görüyordu. Toscania'lı Luca di Borgo, Pisa'lı Leonard'ın izinden giderek, Arapların eğitim ve öğretimine sadık kalmıştır, 1914'de Venedik'te kitabı *Summa de Arithmetica, Geometrica Proportioni ve Proportionalita*'sını bastırmıştır.

Chasles'in kaydetmiş olduğuna göre: "Şüphesiz Cardano ve Tartaglia gibi, İtalya'nın iki ünlü geometri bilgini, bilgilerini ve takip ettikleri yöntemlerini, sadece, sık sık zikretmiş oldukları *Summa de Arithmetica* 'ya borçludurlar."⁵

Chasles şunu eklemektedir: "Muhammed bin Mûsâ'ya borçlu olduğumuz şeyi anlamak için şurasını hatırlatmak yeterlidir: Cebir hakkındaki ilk bilgilerimize onun kitabından yararlanarak ulaştık. Onun kitabı, matematiğin bu ana dalında gerçek eğitimimizdir. Onun kitabı hakkında hüküm vermeden önce IX. yy. da Arapların gözünde basit bir başlangıç kitabı sayılan ve her hâl u kârda, halkın kullanması için pratik bir el kitabı olan bir cebir kitabının 700 yıl sonra, nasıl da Avrupalıların bir *Arş Magna* (Büyük Sanat)'sı olduğu, onların bilimlerdeki büyük keşiflerinin nasıl da temelini ve menşeyini oluşturduğu vâkıası üzerinde olgun bir biçimde düşünmek gerektir."

Hârezmî'nin Arap-Müslüman âlemdaki etkisi hususunda, tebliğimizde, kendimizi, "Hârezmî'nin Magrib Matematik Okulu ile bu okulun gerçekleştirmiş olduğu ilerlemeler üzerinde kaydetmiş olduğu isabet"le sınıracağız.

Temele ve bilimsel verilere bağlandığımız kadar, şekle de bağlanacağız. Önceden işaret etmiştik ki, kendisinin girişinde ifade etmiş olduğu

gibi Hârezmi, eserini, başlayanlar için yazmıştır. İşlemlerin pratik tarafıyla, zamanının gündelik hayatındaki uygulamalarıyla ilgilenmiştir. O halde, onun, mantıksal yapılar, basit okuyucunun idrâki dışında kaldığı için, hiçbir cebirsel isbat yapmadan hal şekillerini sergilemesinde şaşılacak bir taraf yoktur. Diğer yandan, çeşitli hesaplama kurallarını serimleyerek, bunların hemen arkasından basit özel hallerden daha karmaşık hallere giderek, çeşitli şekillerde, onların sayısal tam uygulamasını yapar.

Eser, tabii olarak öğretici biçime bürünür; doğrudan doğruya okuyucuya hitab eder, okuyucuyu kendisiyle birlikte işlemlere sokar: “Sana işlemin nasıl yapılacağını öğretiyorum”, “senin ihtiyacın olan şey şudur. ...”, “eğer sana şöyle bir problem sorulursa şöyle işlem yaparsın ve şunu elde edersin”, “delili şu ki. ...”

Dili basittir, gündelik dile yakındır; analitiktir, çok kapalı olan fazla veciz söyleme yolu bertaraf edilmiştir. Teknik terim, gündelik hayattan alınmıştır, teşbihler yapılmıştır, kavram ortalama okuyucuya çarpıcı bir anlam farkı rengiyle sunulmuştur. Bilimsel dilde tekleme ve tereddüt bulunmamaktadır. Çünkü eşdeğer bir sürü terim kullanılmıştır, seçim okuyucuya bırakılmıştır, şu veya bu sözcüğü kullanma işi dildeki gelişe bağlıdır.

Tafriq = tarḥ = nuqṣân = çıkarma

cam^c = zyâdah = toplama

Misâl, cins, müzekker, müennes, kararsız: Paralel kenar için *Mu‘ayyana* veya *Mu‘ayyan*, daire için *Mudawwara* veya *Dâira*. Şunu kaydedelim ki, biz Hârezmi’ye bir takım terimler borçluyuz: *caḥr* = kök (Yunanlılar kenar = *dil^c* terimini kullanırlar) *cabr* = indirgeme, yeniden inşa, “algèbre”. Misâha veya *saḥḥ* = yüzey, *taksîr* = alan. Aynı şekilde, bilinmeyi göstermek için kullandığımız *x* işareti doğrudan doğruya *şay²* (*cosa, res*) kelimelerinden gelir ki bunu Hârezmi kullanmıştır. Bu, İspanyolca *rei* şeklinde gösterilmiş, ondan kısaltılarak *x* şeklini almıştır.

Hârezmi’nin cebirde ve bilimsel teknolojiye, Arap diline getirdiği işte bunlar oldu. Şimdi, bu bilimin, Magrib Matematik Okulu’nda özellikle, Fas’lı İbn el-Yâsamîn (Ölm: 601 H/1204 M), Merakeş’li İbn el Bannâ (1256-1321), Beja (Tunus)’da 1486’da ölen Qalasâdi ve Meknes’li İbn Gâzi (1437-1513)⁶ tarafından temsil edilen tekâmülünü gösteren bazı öğeleri gözden geçireceğiz.

Urğûza (öğretici manzûme)'sinde İbn Yâsemîn, *Kitâb el-Cebr*'in kavramlarını şerh ederken, bazan, oldukça sık, felsefe kavramlarına bulaşmış bir terminoloji kullanır. "Mutlak sayı" ifadesi, hem bir birimler topluluğunu, hem de bir birliği ve parçalarını göstermek için kullanılır.

Şay'(res) ve *cazr* (kök) gibi iki kelime konusunda geçen bir kalemünakaşasını, işaret eder. Bazı müellifler birincisini bilinmeyen sayıya, ikincisini bilinen sayıya hasrederler. Oysa İbn Yâsamîn, tam tersine, onların tamamen eş anlamlı sayar. Bu tartışmada, aynı şekilde, *zâ'id*'in pozitif sayıyı işaret etmek için kullanıldığı, önünde istisnayı gösteren *illâ* = (den daha, ancak, az) işaretinin bulunduğu sayıya *nâkis* dendiği görülür.

Denklemlerin çözümü için, o, Hârezmî'nin tasnif ettiği genel biçimi alır ve şöyle ayrıntı verir:

$ax^2 + bx + c = 0$ için

α) x 'in katsayısının yarısı alınır $\Rightarrow x^2 = -\frac{b}{a}x - \frac{c}{a}$

α) $-\frac{b}{2a}$

β) Sonucun karesi alınır $\beta) \frac{b^2}{4a^2}$

γ) Kare o bilinen sayıya eklenir. $\gamma) \frac{b^2}{4a^2} - \frac{c}{a} = \frac{b^2 - 4ac}{4a^2}$

δ) Bu sayının kare kökü alınır. $\delta) \frac{\sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$

ε) α'nın ve δ'nın sonuçları eklenir. $\epsilon) \frac{\sqrt{b^2 - 4ac} - b}{2a}$

(Görülüyor ki, kök alınırken elde edilmiş olan ikinci kök ihmal edilmiştir).

Eğer, Qalaşâdî'nin "Kaşf al-Astâr 'an 'İlm Hurûf al-Gubâr"ı incelemek olursa Hârezmî'den yararlanılmış olan ana temele inilir; ama müellifin yeni kavramlarla da ilgilendiği görülür; çünkü, o, sayı kavramının

kendisini genişletmiş, orijinal problemler çözmüştür: Meselâ, Kitabın ikinci kısmında, kesirler ve onlara ilişkin işlemler hakkında, indirgeme ve dönüştürme, yalın ilişki içinde, birliktli olmayan, alt taksimli, eksi işaretiyle ayrılmış kesirler hakkında bir inceleme bulunmaktadır.⁷ Üçüncü kısım köklere, kök alma işlemlerine, ve İbn el-Bannâ'yı *Talhiş*'inde izleyerek, mutlak hata dikkate alınarak, yaklaşık hesaba (belli sınırlar içinde, az veya çok ince) hasredilmiştir:

İbn el-Bannâ'nın *Talhiş*'ine Qalaşâdî tarafından yapılmış olan şerhte, Yunanlılardan gelen bir yaklaşıklık formülü bulunmaktadır:

$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a}$. Sonra İbn el-Bannâ'dan gelen bir başka daha ince bir formül vardır.

$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a + 1}$. Qalaşâdî bu formülleri dakikleştirmiş ve ondan

da daha yaklaşık olanını vermiştir:

Eğer, $r \leq a$ ise, $\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a}$. (D.L. birinci sıradan)

Eğer, $r > a$ ise, $\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r + 1}{2(a + 1)}$. O, hataya bir üst sınır

verir: $\frac{r^2}{4a^2}$. Hattâ daha ileri giderek:

$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a} - \frac{r^2}{4a(2a^2 + r)}$ yazar.

"Kaşf", eş artanlı ve eş çarpanlı dizilere ve çeşitli toplama problemlerine ilişkin bir serimle sona erer. Şurasını işaret etmeliyiz ki, Qalaşâdî, cebirde, ilk kez, denklemlerin temsilinde bir genelleştirilmiş sembolleştirme kullanmıştır. Bilinmeyen *şay*' için $\dot{\text{ş}}$ kısaltmasını kullanır. Hattâ bu harfin $\dot{\text{a}}$ sı ile yetinilir. Böylece $\dot{\text{ş}} 5$ veya $\dot{\text{ş}} 5$ sembolleri, $5x$ demek olur. Kare için, yani *mâl* için, $m(\dot{\text{r}})$ kısaltmasını kullanır. Küb, yani, *kâb* için K harfini, dördüncü kuvvet, yani, *mâl al-mâl* için ise m harfini iki kez kullanır, vs. Eşitlik, yani *yâ'dil*, için son harf l'yi kullanır. Meselâ $46 = 1 \dot{\text{ş}} \dot{\text{ş}} \dot{\text{ş}}$, $3 x^3 + 5 x^2 + x = 46$ demek olur. Bunun ardından, Arapça'da ancak İbn-i Gâzî'nin "*Bugyat at-Ṭullâb*"ında, biz, bir denklemin tamam-

layıcı sembolleştirilmesiyle karşılaşırız. Söz konusu olan şey, "De Ceuta" denen problemidir: "1'den x 'e kadar olan tek ve ardışık sayıların kübleri toplamı 1225'e eşit olduğuna göre, x 'i bulunuz."

$$1225 \quad \text{ج} \quad \frac{1}{8} \quad \text{ي} \quad \frac{1}{2} \quad \frac{1}{2} \quad \frac{1}{8} \quad \text{şöyle olur :} \quad \frac{x^4}{8} + \frac{x^3}{2} + \frac{x^2}{2} - \frac{1}{8} = 1225$$

$$9800 \quad \text{ج} \quad 1 \quad \text{ي} \quad 4 \quad 4 \quad 1 \quad \text{şöyle olur :} \quad x^4 + 4x^3 + 4x^2 - 1 = 9800$$

$$9801 \quad \text{ج} \quad 4 \quad 4 \quad 1 \quad \text{şöyle olur:} \quad x^4 + 4x^3 + 4x^2 = 9801$$

$$99 \quad \text{ج} \quad 2 \quad 1 \quad \text{şöyle olur:} \quad x^2 + 2x = 99$$

$$100 \quad \text{ج} \quad 1 \quad 1 \quad 1 \quad \text{şöyle olur :} \quad x^2 + 2x + 1 = 100$$

$$10 \quad \text{ج} \quad 1 \quad 1 \quad \text{şöyle olur:} \quad x + 1 = 10$$

$$9 \quad \text{ج} \quad 1 \quad \text{şöyle olur:} \quad x = 9$$

Talhiş'in şerhinde, aynı şekilde, bölünmede orijinal karakter gösteren sayıya rastlanır. Kural şöyledir: 10'un üslerinin 7 ile bölünmesiyle elde edilen artanlar, ezberlemede kolaylık sağlayan bir yöntemle özetlenmişlerdir; öyleki, harfler, onlara tekabül eden sayısal değerleri alırlar:

$$i = 1, \quad \text{ج} = 2, \quad \text{ع} = 3, \quad \text{د} = 4, \quad \text{ه} = 5, \quad \text{و} = 6.$$

İbn el-Bannâ'nın asıl teoremi şudur:

$N = \overline{e \, d \, c \, b \, a} = \{ [(3e + d) 3 + c]x 3 + b \}x 3 + a \pmod{7}$. Bunun gibi, bir sayının tam kare olmadığını tasdike izin veren kıstasları da işaret edelim. $N = \overline{c \, d \, u}$ bir sayının sembolik yazımı olsun. Eğer, $u = 1, \frac{d}{2}$ ile birlikte, c ile aynı paritede olmadıkta, o zaman, N bir tam kare değildir.

Bunu isbat edelim: meselâ;

$$d = 4n, c = 2m + 1 \text{ olsun, } N = 100(2m + 1) + 40n + 1 = 200m + 40n + 101$$

Gösterelim ki, N bir kare olamaz, o halde, $(10t + 1)^2$ den, aslında, $10m + 2m + 5 = 5t^2 + t = t(5t + 1)$ elde edilir. Bütün m ve n 'ler için bunların

ilki, yani m sayısı tekdir. Aynı şekilde, t , yani ifadedeki ikinci sayı çifttir. İşte imkânsızlık buradan doğmaktadır.

Başka kıstaslar zikrelelim:

— 6 ile sona eren ve onlar basamağı çift sayı olan sayıların hiçbirisi tam kare değildir.

— 6 dan başka bir sayı ile sona eren ve onlar basamağı tek sayı olan hiçbir sayı tam kare değildir. Aynı şekilde:

— Tek sayı da sıfır ile biten sayılar,

— 9 ile bölündükte, artanı 1,4,7 olmayan,

— 8 ile bölündükte, artanı 1 ve 4 olmayan,

— 7 ile bölündükte, artanı 1,2 ve 4 olmayan bütün sayılar için de hal böyledir.

Biz, bu kısa serimimizi, içerisinde, genellikle Arap, özellikle Magribî müellifler tarafından, sayılar teorisine yapılmış genişletmelerin, açıkça görüldüğü önemli iki mesele ile sona erdiriyoruz. Birincisi mükemmel, (abondant) fazlalıklı, (defisiyan) noksanlı, ve dost sayılara ilişkindir.⁸

Qalasıâdî'nin "*Kaşf el-Gilbab*"ında takip ettiği özellikle "*Raf' el-Hicâb*"ında, İbn el-Bannâ, Euclid'in *Elemanları* (Geometrinin Unsurları adlı kitabı)'nın (IX. Kitap) 36. önermesinin isbatını verir:

Eğer, $2^p - 1$ asal ise, o zaman, $2^{p-1} (2^p - 1)$ mükemmel sayıdır.

Sonra, o, bu farklı sayıların oluşumunun kanununu verir: $\sum_{k=0}^n 2^k = 2^{n+1} - 1$

p bir asal sayı olsun: Eğer, $p > 2^{n+1} - 1 \Rightarrow 2^n p$, o zaman sayı defisiyandır (noksanlı sayı'dır).

Eğer, $p < 2^{n+1} - 1 \Rightarrow 2^n p$ o zaman fazlalıklı (abondant) sayıdır.

Sonra, $A = 9.2^{2n-3} - 9.2^{2n-1} + 1$

$$B = 9.2^{3n-4} - 2^{n-1}$$

$\Rightarrow B$ ve a 2^{n-1} dost sayılardır. (Şabit b. Kurra'nın kuralına eşdeğer kural)⁹, İbn el-Bannâ ve şerhçileri Eskilerin de evvelce bildirdikleri dost sa-

yılların ilk çiftini (220, 284) zikr eder. Bundan başka, onlar, Fermat'dan (1636'ya doğru) önce 17296 ve 18416 çift sayılarını işaret ederler.

İkinci mesele, toplama problemlerine ve çokgen sayılara ilişkin komşu sayılara taallük eder. "De Ceuta meselesi" münasebetiyle, biz, daha önce, ardışık tek sayıların küblerinin toplamına işaret etmiştik. İbn el-Bannâ, "*Raf' al-Hicâb*" dan alınmış müteakip sayfada, çokgen sayılar teorisi ile onlarda keşfetmiş olduğu özellikleri serimler; ve, şöyle yazar: "Aritmetik bilginleri, tabîi sayılar dizisini bir çizgi üzerinde gösterirler; ve onlara, geometrideki çizgilere benzeterek, kenar (*dil'*) derler. Onlar, birimin kenar, üçgen, dörtgen... vs. gibi çeşitli şekilleri bilkuvve olarak ihtiva ettiğini kabul ederler.

Birim, yani, ilk üçgen, 2'ye, yani kenara, eklenerek, ikinci üçgeni, yani 3 elde edilir; kenara, yani 3'e eklendikte, 3. üçgeni, yani 6'yı verir, bu da, kenara, yani 4'e eklendikte, 10'u verir. Böylece, ikinci çizgide yer alan bütün öteki üçgenler için, aynı şekilde, gidilir.

Sonra, dikedörtgenler ve üçgenler toplanarak, beşgenler... vs. elde edilir. İşte bundan şu tablo hasıl olur:

	1	1	1	1	1	1	1
Kenarlar	1	2	3	4	5	6	7
Üçgenler	1	3	6	10	15	21	28
Dörtgenler	1	4	9	16	25	36	49
Beşgenler	1	5	12	22	35	51	70
Altıgenler	1	6	15	28	45	66	91
Yedigenler	1	7	18	34	55	81	112
Sekizgenler	1	8	21	40	65	96	133
Dokuzgenler	1	9	24	46	75	111	154
Ongenler	1	10	27	52	85	126	175

Birinci sütundaki sayıların farkı sıfırdır. İkinci sütundaki sayıların farkı birinci üçgen sayı olan 1'e eşittir. Üçüncü sütundakilerin farkı ikinci üçgen sayı olan 3'e eşittir. Dördüncü sütundakilerin farkı üçüncü üçgen sayı olan 6'ya eşittir. ...

Eğer, d iki ardışık terimin farkı ise, o zaman şunlar elde edilir:

Birinci çizgi için : $d = 1$ $\Delta d = 0$

İkinci » » : $d = (2, 3, 4, 5...) \Delta d = 1$

Üçüncü » » : $d = (3, 5, 7, 9...) \Delta d = 2$

Dördüncü » » : $d = (4, 7, 10, 13...) \Delta d = 3$

böylece gider. Öyleki, n 'inci çizgideki için $d = (n, 2n-1, 3n-2...) \Delta d = n-1$ olsun. İbn el-Bannâ buradan şu lâzımları çıkarır: Ardışık tabii sayıların toplamı üçgenler dizisini verir:

$$\begin{aligned} 1 &= 1 \\ 1 + 2 &= 3 \\ 1 + 2 + 3 &= 6... \end{aligned} \quad \sum_{i=1}^n i = T_3^n$$

Ardışık tek sayılar toplamı dörgenler dizisini verir: $\sum_{i=1}^n (2i-1) = T_4^n$

Bir aritmetik dizideki, terimlerin, yani, 1 olan terim ile kök olan 3'ün toplamı

beşgenler dizisini verir: $\sum_{i=1}^{n-1} (1 + 3i) = T_5^{n-1}$

Bir aritmetik dizideki terimlerin, yani, ilk terim 1 ile kök 4'ün toplamı altıgenler dizisini verir; bu, böylece gider. Bundan şu sonuç çıkar: Her bir şekli ona tekabül eden kenar ile bölersek, yatay çizgi üzerinde quotientler elde edilir. Bunlar kökü $\frac{1}{2}$ ile çarpılmış bir aritmetik dizidir:

<u>Üçgenler</u>	1	$\frac{3}{2}$	2	$\frac{5}{2}$	...	$r = \frac{1}{2}$
<u>Kenarlar</u>						

<u>Dörtgenler</u>	1	2	3	4	...	$r = 2 \times \frac{1}{2}$
<u>Kenarlar</u>						

<u>Beşgenler</u>	1	$\frac{5}{2}$	4	$\frac{11}{2}$	...	$r = 3 \times \frac{1}{2}$
<u>Kenarlar</u>						

<u>n kenarlı çokgenler</u>						$r = (n-2) \times \frac{1}{2}$
<u>Kenarlar</u>						

İbn el- Bannâ, çokgen sayıların nasıl elde edildiklerini gösteren genel kanuna işaret eder: Üçgenler: $T_3^j = J + T_3^{j-1}$ $T_3^1 = 1$ ile

$$\text{Dörtgenler : } T_4^j = T_3^j + T_3^{j-1} = J + 2T_3^{j-1}$$

daha genel olarak :

$$T_n^j = J + (n-2) T_3^{j-1}$$

Bu müellif, bundan başka, bu teoremin önemli bir tatbikatına, özellikle, dörtgenlerin toplamına işarette bulunur. Burada, gerçek bir "analyse combinatoire" söz konusudur: Bir dilin kelimelerinin teşekkülü.

"Trilitères" kelimelerin sayısı, üçgen sayılarının toplamına eşittir. Bu üçgen sayıların büyük kenarı, hep, ikiden az harflerin sayısına eşittir. Üçgenlerin toplamı büyük kenarı ardışık iki sayının toplamıyla çarparak, çıkanı 6 ile bölerek elde edilir.¹⁰

$$\text{o halde } C_p^3 = \left(\binom{p}{3} \right) = \sum_{i=1}^{p-2} T_3^i = \frac{(p-2)(p-1)p}{6} \text{ elde edilir.}$$

İbn el-Bannâ, $C_p^3 = C_p^2 \times \frac{p-2}{p}$ münasebetinden yola çıkar. Sonra verilen sayıdan önce gelen sayı ile, elde edilen kombinasyonların sayısı (adad al-terkib) olan kesiri alıp, o kesir ile çarparak, bu sonucu genelleştirir. $C_p^k = \frac{p-(k-1)}{k} \cdot C_p^{k-1}$

Kısacası, biz, Magribli matematikçilerin eserinden dikkate değer bir kaç sayfanın sembollerle özetini yapmış bulunuyoruz.

Bundan anlaşılmaktadır ki, Viète ve Pascal'dan önce, bu müellifler, bu iki müellife şöhret sağlamış olan problemlerin bazılarıyla ilgilenmişlerdir. Bununla birlikte, biz, bu meselelerde, her şeyin Magrib Okulu'na yapılmış birer katkı olduğunu iddia etmiyoruz. Magrib Okulu, gerçekte, bize, XIII. yy.'dan XV. yy.'a kadar, Arapların aritmetik ve cebirdeki bilgilerinin gelişik bir özetini vermektedir. Burada, kendisinin de Arap diliyle yazılmış matematikte bilgisi olan (1517'de Mans'ta doğmuş, 1582'de Paris'te ölmüş olan) Jacques Pelletier'nin haklı sözlerini tekrarlamak mümkündür: "Cebir öyle şeylerden biridir ki, bu şeylerin icat edilmesi, bir tek şahsa bağlı olmaktan uzakta, kuralını, biçimini ve nizamını, ancak, zihnin uzun uzadıya gidiş gelişlerinin, müdahalelerinin ve durup dinlenmeyen gayretlerinin sonunda kazanır."¹¹

EBÛ REYHÂN BİRÛNÎ'NİN KİTÂB-I SAYDELE FÎT- TİBB'İNDA BAZI DROGLARLA TEDAVİ

RENGİN DRAMUR •

Filozof, matematisyen, seyyah, astronom, coğrafyacı, ansiklopedist, müverrih ve mühendis olan Ebû Reyhân Bîrûnî hekimlik ve eczacılık alanında da geniş bilgi sahibi idi. Adedi yüzü geçen eserleriyle kendini bilim dünyasına tanıttı.

Şeyh Ahmed Mahallî-i Mısırî'nin *Kanûnu'd-Dünya* adlı ansiklopedik eserinden Bîrûnî hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz. Adı geçen eserde Mısırî, Bîrûnî'nin tıbbî eserlerinin bir listesini vermektedir. *Kitâb el-Şaydala* adlı eseri Bursa Kurşunlu Kütüphanesi'nde Ahmet Zeki Velidî Togan tarafından bulunmuş ve bilim âlemine tanıtılmıştır (22). Ebû Reyhân Muhammed ibn Ahmed el-Bîrûnî el-Harzem'de Hive yakınlarında 973 miladî (Hicrî 362) de doğdu ve 1048 de öldü. Kendisi *Şaydene* adlı kitabında yaşının sekseni geçmiş olduğunu yazmaktadır. Bu ifadeye bakılırsa ölümünün 1051 yılı veya daha geç bir tarihe rastlaması gerekmektedir.

Bîrûnî'yi birçok Garp müellifleri Arap veya Acem zannetmektedirler. Robert Russel Newton isimli bir Amerika'lı fizikçi uzay konusundaki çalışmalarında Ebû Reyhân Bîrûnî'nin eserlerinden yararlandığını kaydetmekte ve Bîrûnî'yi İran'lı bir İslâm bilgini olarak tanıtmaktadır, oysa Bîrûnî, *Kitâb el-Şaydele*'nin mukaddimesinde: Ben gerek Arapçayı ve gerekse Farsçayı ana dilimden sonra öğrendim, bunların ikisi de benim ana dilim değildir demektedir (7).

Süheyl Ünver, Bîrûnî için: "Öz lisanı Türkçeye aşık, faziletlerini saya saya biteremiyor, eğer bütün ilmî ve fennî telifler Türkçe olsaydı terakki daha fazla olurdu" dediğini kaydetmektedir.

Harzem'in dış kasabasında doğduğu için Bîrûnî denen Ebû Reyhân İbn-i ebi Usaybia'nın *Tabakâtü'l-Etibba*'sında bahsettiği gibi Hindistan'ın Sind eyaletinde doğmamıştır. Zeki Velidî Togan da Bîrûnî'nin kendi el

* Dr. Ecz. İ. Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi.

yazısıyla yazıldığı ileri sürülen *Tahdîdu Nihâyât el-Emâkin* adlı eserinin tek nüshası olan yazmadan bilim dünyasını haberdar etmiştir. Bu yazmanın baş sayfasında bilginimizin adı 'Bîrûnî' şeklinde değil 'Beyrûnî' şeklinde harekelenmiştir. Ayrıca birûn sözcüğünün o yüz yıllarda beyrûn şeklinde telaffuz edildiğini Aydın Sayılı kaydetmektedir (13).

Türk nüfusuna sahip olan bölgede doğan Bîrûnî'nin Türk olduğunu Zeki Velidî Togan'ın vardığı şu netice ile özetleyebiliriz: Bîrûnî'nin ana dilinin Harzem'de konuşulan mahalli dil ve lehçelerden biri olması gerekir.

Bîrûnî ana dilinin ne Farsça ne de Arapça olmadığını ve kendi ana dilinin bir bilim dili olmaktan uzak kaldığını yaşlılığında yazdığı *Kitâbü's-Şaydene*'de ifade etmektedir.

Bîrûnî'nin muhtelif Türk kavimleriyle çok ilgilendiği ve eserlerinde Türklerden çok bahsettiği de dikkat çekicidir. Kendisi çocukken Harezm sarayına ilaç getiren bir Türkmen doktordan bahsetmektedir. Bîrûnî Sütkend şehrinden gelerek Harezmşah'a hediyeler takdim eden ve mumya (otlardan yapılmış ilâç) getiren bir ihtiyar Türkmeni hatırladığını söylemekte ve yine gençliğinde Türkmen memleketinden tiryaklar ve otlardan yapılmış müfret ve mürekkeb ilâçlarla gayet müessir "mumya" getiren bir diğer ihtiyar Türkmenden söz etmektedir. Bu da Bîrûnî'nin gençliğinde, hattâ çocukluğunda Türkçe bildiğini, çocukluğunda Türkçe bildiğine göre ve bu dil de Harezm'in yerli Türkçe dili olduğuna göre de Bîrûnî'nin Türk olduğu icap etmektedir. Bîrûnî mumyay denilen ilaçtan bahsederken bir Türkmenin bunu nebattan yaptığını ve nebattan yapılan ilaçların tesirlerinin daha fazla ve daha çabuk olduğunu söylediğini yazmaktadır ki eskiden Türkmenler arasında böyle nebatî ilaçların faydasını takdir ve tecrübe etmiş kimselerin bulunması bize Türk tıp tarihi noktasından mühim bir malûmat vermektedir (23).

Bîrûnî'nin Türklüğünü belirlemeye yarayan çalışmalardan başlıcaları Max Mayerhofun *Kitâbü's-Şaydene*'nin mukaddimesinin tercümesi (1932), Ş. Yalıtıkaya'nın 1937'de yaptığı aynı Türkçe çevirisi, S. Ünver'in ve Zeki Velidî Togan'ın çalışmalarıdır. Ünver, Şeyh Ahmed Mahallî'nin 1465'te yazdığı ve III. Murad'ın emri ile Kadı Abdurrahman tarafından Türkçeye çevirilen *Kânûnu'd-Dünya* adlı eserin Arapça nüshasında bulunan Bîrûnî'nin bir minyatürünü bilim alemine tanıttı. Zeki Velidî Togan'da Bîrûnî'nin kendi el yazısıyla yazıldığı ileri sürülen *Tahdîdu Nihâyât el-Emâkin* adlı eserinin tek nüshasından bilim dünyasını aydınlattı.

Bîrûnî 22 yaşına bastığı sıralarda Batı Harezm Doğu Harezm'in saldırısına uğramış ve Batı Harezm sülâlesinin egemenliği sona ermişti. Bîrûnî bir süre kendisine yurt aramaya koyulmuş, bir ara Tahran yöresinde Rey şehrinde Büveyhîler yanında, sonra Cürcan'da Kabûs Vüşmgîr'in yanında gidip orada kaldı. 1003-1004 yılları sırasında Harzem'e döndü ve Harzem'in 1017 yılında Gazneli Mahmud tarafından istilasına kadar Gürgeç şehrinde yeni hükümdarların himayesinde kaldı. Harezm, Gazneli Mahmud tarafından ilhak edilince Bîrûnî Gazne'de yerleşti ve Gaznelilerin himayesine girdi. Gazneli Mahmud oğlu Mesud ve torunu Mevdud, Bîrûnî'ye büyük değer verdiler ve çalışmalarına destek oldular. Yeminüddeve Mahmud Sevüktekinin Hindistan seferinde yanında bulunan Harzem'li Türk âlim ve hekimi Bîrûnî Hindistan hakkında önemli bilgiler vermektedir. Hintliler ilminden dolayı Bîrûnî'ye 'deniz' derlerdi (17).

Aritmetik ile ilgili olarak Bîrûnî meşhur "satranç haneleri ve buğday taneleri" problemi ile meşgul oldu. Rivayete göre satranç oyununun mucidi zamanının kralının büyük takdirini kazandı, bazı yenilikler ihtiva eden yeni bir projeksiyon metodu buldu. Çember yayları ve girişleri üzerine bir eseri vardır ki burada yeni teoremler kurdu ve problemler vaz etti. Trigonometri dalında etraflı araştırmalar yaptı (12). Bîrûnî simya, sihir, büyü ve efsun gibi temelsiz düşüncelere inanmadığı gibi hipnotizmayı belli izah şekillerine bağlayıp bunlara verilmek istenen bir nevi mucize, keramet mahiyetini yalanlamaya çalıştı (14). Yer küresinin çevresini ve çapını ölçen ilk bilim adamıdır (9).

Bîrûnî 63 yaşındayken bir arkadaşına yazdığı mektupta Râzi'nin ve kendi eserlerinin bir listesini vermektedir. Kendi eseri olan *Risâletü'l-Fihrist*'e göre (17) başlıca eserleri:

El-Âşâru'l-Bâkiye (Türk Takvimi ile ilgili eseri),

Tahdîdu Nihâyâtü'l-Emâkin,

Mu' ciz fî't-Tıbb,

Tahkîk-i Mâ li'l-Hind,

El-Kânûn el-Mes'ûdî,

Kitâbü't-Tefhîm,

Kiûbü'l-Cemâhir fî Ma' rifeti'l-Cevâhir (kıymetli taşlar hakkında),

Kitâbü's-Saydene (şifalı bitkiler hakkında),

Kitâb-ı Medhâl,

Câmî-i Muhtaşar (13,14)'dır.

Bugün elimizdeki bilgilere göre Bîrûnî'nin eserlerinin sayısı 180 civarındadır, bu eserlerin sadece yirmi kûsuru zamanımıza değin gelmiş olup diğerleri şimdilik kayıptır. Ebû Reyhân eserlerini Arapça ve Farsça yazmıştır, Sanskitçeden maada İbranî, Sûryanî lisanlarına da vakıftı, Yunanca da bildiği tahmin olunmaktadır (17, 22, 24).

Eski Fransızca metinlerde "Üstad Ali, Boron" adı geçmektedir; bu kişinin yüksek Bilge "Üstad El-Bîrûnî" olduğu kesindir. El Bîrûnî'nin ürünün Ortaçağ'da Batı'ya nasıl yayıldığı bilinmemektedir.

El-Bîrûnî'nin 997 yılında Harzem'de iken o zaman 17 yaşında bulunan ve Buhara'da yaşayan İbn-i Sînâ'ya yazdığı mektuplardan bu iki genç bilginin Aristo'nun Fizik ve Gökler Üzerine adlı eserleri hakkında tartışıldığını öğreniyoruz (9, 18). El-Bîrûnî ulu evrenin yaratıldığını delillerle ileri sürmekte, bazı bilgilerin zamanla değiştiğini, vahiy yoluyla verilen bilgilerin hiçbir zaman değişmediğine inanmaktadır (9, 18, 21).

İlk çağlardan beri eski uygarlıkların bitkisel droglarla tedavi uygulamaları görülmektedir. Bilindiği gibi İslâm tebabetinde bitkisel droglarla tedaviye büyük önem veriliyordu.

Bîrûnî'nin şifalı otlar üzerine yazdığı *Kitâbü's-Saydene* İslâm Dünya-sında bu konuda yazılan eserlerin en ayrıntılısı olmasa da en önemlileri arasındadır. Bîrûnî ömrü boyunca topladığı bilgilerin ve kazandığı tecrübelerin bir ürünü olarak bu eseri yazdı (13).

Kitâbü's-Saydene'nin orijinal en eski nüshası Bursa'da Orhon Kütüphanesinde bulunmaktadır. Manisa'da da bir nüshasının bulunduğu bildiriliyorsa da görme fırsatını bulamadık (22).

Kitâbü's-Saydele Fi't-Tıbb adlı eserin Fergana'lı Ebû Bakr Ali el-Kasânî¹ tarafından (1229-1289) yapılan Farsça tercümesi bilinmekteydi (11). Konya'da yaşayan Tebriz'li tabib İbrahim Gazanfer hattı ile yazılmış asıl Arapça nüshası 1927 yılında Bursa'da Kurşunlu Camii Kütüphanesinde Z. V. Togan tarafından tıp kitapları arasında bulunarak bilim

¹ Kasânî (? - 1191), Pakistanlı ilimler tarihçisi Samarkandî'nin talebesi. Bkz., *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 6, İstanbul 1977.

alemine tanıtıldı. Yazma Arapça olup 133 varaktır. 19. cüz'e kadar Dîvdest tarafından yazılmış müteakip kısımları İbrahim el-Tebrizi tarafından 1259'da istinsah edilmiştir. 1154'te de Gazneli Mehmet tarafından hatasız istinsah olunmuştur. Nadir edviyeyi göstermek gayesiyle yazılan esas metni Bîrûnî 1050 yılında yardımcısı Ahmed el Nahşaiye yazdırdı. *Kitâb-ı Şaydene*'de Bîrûnî, yaşı 80'i geçtiğinden bir muavine ihtiyaç olduğunu söylemekte, Nahşai gibi ilim ve fenne vakıf bir muavini olduğu için şükretmektedir. Bîrûnî metindeki devaları birer birer zikretmiştir; bundan maada kendi zamanına kadar malûm olmayan bir takım garip davaları da katmıştır (13, 16, 17, 20, 22).

Şaydele farmakolojik bir eser olup beş fasıl üzerine tertip edilmiş bir mukaddime ve müteakiben alfabetik sıra ile drogları ihtiva eden bölümlerden oluşmaktadır. Mukaddimedeki başlıca fasıllar:

- 1 — Kitabın ismi üzerinde durmaktadır.
- 2 — Basit ve mürekkep droglardan bahsetmektedir.
- 3 — Eczacılığı tarif ve eczacının vasıflarını vermektedir.
- 4 — İlim dili olarak Arapçadan bahsetmektedir.
- 5 — İlim dili olarak Arapçanın zaaflarına işaret etmektedir (16).

İnceleyeceğimiz *El-Şaydala*'nın ikinci ve üçüncü bölümlerinde basit ve mürekkep droglardan bahsedilmekte, eczacılık tarif edilmekte ve eczacının vasıfları belirtilmektedir. Tıbbî tedavi ve tarihi bölümü önemli açıklamalar ihtiva etmektedir. Bîrûnî eczacılığın önemini ve rolünü belirterek eczacılık ilminin bitkisel drogları inceleyerek ve drogların özelliklerini belirterek ilerleyebileceği inancındadır. *El-Şaydana*'da 69 kadar ünlü kişinin, yazarın, filozof ve ilimler tarihçelerinin ve hekimlerin kısa biyografyalarını kaydetmektedir.

Kitâb el-Şaydala ile 'eczacılığın babası' ünvanını kazanan Bîrûnî kitabında hastalıkların sebepleri, etyolojisi, tedavisi ve ıpta kullanılan ilaçları zikretmektedir. Dioscorides'i² kaynak olarak göstermesine rağmen, Dioscorides'in kitabındaki bitkilerden çok daha fazla bitkiyi sıralamaktadır. Yazar, bitkilerin, hayvanların ve madenlerin fiziksel özelliklerini sınıflandırarak şifalı otlar ve bunların kullanışlarına ilişkin alfabetik bir tablo yapmıştır. Bunun yanı sıra ilâcın ne gibi hallerde zararlı olacağını belirtmektedir. Drog cinslerini diğer türleriyle mukayese etmektedir. Bu eser

² Dioscorides (M. S. 1. yy), Bergamalı hekim, botanist. Bkz., Bariety, Coury, *Histoire de la Médecine*, Paris 1963.

objektif bir tarzda yazılmış olup, drogların fizikî özelliklerini, çeşitlerini, yetiştirilmelerini, kullanılma tarzlarını, dozajını, farmakolojik etkisini, kullanılışını tarif etmektedir (9, 11, 20).

Kitâb el-Şaydala'nın önsözünde Naşâî, Bîrûnî'yi övdükten sonra Bîrûnî'nin bu eseri farmakolojik konulu eserlerden faydalananarak yazdığını söylemektedir.

Birinci fasılda Şaydana ve Şaydala kelimesi üzerinde duran Bîrûnî bunun Arapçada sandal (*arbus andrachne*) şeklinde telâffuz edilen Hintçe bir kelimeden cendel'den geldiğini söylemektedir ki bu Hind'in meşhur kokulu ağacıdır.

İkinci fasılda basit ve mürekkep droglardan bahsederken Süryanice drog karşılığı olarak kullanılan 'ukkar' kelimesinin kök ve tohum anlamına geldiğini söylemekte ve sonra bütün yenilen ve içilen şeyleri gıdalar ve zehirler diye ikiye ayırarak ilaçların bunların arasında bulunduğunu ve hattâ ilaçların da devâî gıda ve semmî devâ olarak ikiye ayrılabilirliğini kaydetmektedir (16).

Üçüncü fasılda eczacılığı tarif ederek, eczacının vasıflarını verdikten sonra Dioscorides, Calinos³, Yahya bin Masuye,⁴ Râzî⁵ gibi üstadlardan bahsetmekte ve eğer Şarkta da Dioscorid ayanında bir üstad çıksa idi, Asya'nın bütün otlarını tanırdık demek ve Şarkta ilim heyecanı duyan yegâne milletin hemen hemen Hintliler olduğunu fakat onların kast telâkileri dolayısıyla yabancılarla temas etmediklerini bildirmektedir. Kendisi ilmi çalışmalarında mümkün mertebe Yunanca ve Süryanice eserlerden de faydalandığını, *Şaydele*'yi yazarken eline geçen *Çeharname* isimli Süryanice bir eserde Oribasiyus'un⁶ Yunanca ilaç isimlerini *Havi* kitabından ve Dioscorides'in *Materia Medica*'sından faydalandığını zikretmekte, bu hususta kitaplardaki resimlerden istifade ederek bir ilacın muhtelif dillerde isimlerini birden vermenin yararlı olacağından bahsetmektedir ve şöyle demektedir:

³ Calinos (131-201), Bergamalı Yunan hekim. Bkz., Bariety, Coury, *Histoire de la Médecine*, Paris 1963.

⁴ Mâsûye (Mâsawaih), (? - 1015) Arap hekim. Bkz., Bariety, Coury, *Histoire de la Médecine*, Paris 1963.

⁵ Râzî (854-932), Rey'li hekim. Bkz., Şehsuvaroğlu, B., *Eczacılık Tarihi Dersleri*, İstanbul 1970.

⁶ Oribasiyus (325-403), Bizanslı hekim. Bkz. Bariety, Coury *Histoire de la Médecine*, Paris 1963.

"Eğer Dioscorides bizim tarafımızda bulunmuş olsa idi bizim dağlarımız ve kırlarımızda biten otları görmüş olsa idi, bunların hepsindeki kuvvet ve hassaları meydana çıkarır ve bunların hepsinin birer ilaç olduğu anlaşılırdı" (16, 21, 22, 24).

"Hiç kimse akakirin hepsini hudud içine almış ve bunların hepsini tahdid etmiş değildir. Eğer bunları hudud içine almak kabil olsaydı Dioscorides ahrdı Calinos yapardı" (21). Buna ilâve olarak Bîrûnî, Maseveyh ve Râzi gibi hekimlerin drogların kullanılışlarını sınırladıklarını kaydetmekte ve her ilacın ayrı bir özelliği olduğunu belirtmektedir (1).

O bölgede saydala kelimesine şaydanah dendiğini bunun eczane anlamına geldiğini belirtmektedir Şaydaî, drogları tanıyan kişidir. En iyi kahveli olanlarını karıştırır ve tedavi edeceği hastaya ilacı hazırlayarak verir. Drogların harmanlanması, toplanması, hazırlanması ilk dikkate alınacak husustur. Drogların sayısı Dioscorides ve Calinos'un tespit ettiği gibi, sabit değildir (1). Bîrûnî şöyle devam etmektedir:

"Şaydele sanatı eczacılardan ziyade tabibin çalışmasını gerektirir, ilim ve tercüme kanatlarıyla onların bu sanatı yükseltmeleri ve yükselttikten sonra eczacıların emin ve muktedir olanlarına teslim etmeleri icap eder" (19). "Şaydene tebabet mertebesinin en yüksek bir mertebesidir" (17).

"Tek tek ilaçların hangilerinin iyi olduğunu, hangisini tercih etmek lâzım geldiğini öğrenmek, tıp iliminin belli şahsiyetleri tarafından ortaya konulup herkesçe kabul edilmiş bulunan terkiplerin en iyisini yapabilmek suretiyle ilaçları toplamayı kendisine sanat edinmiş bulunan kimseye saydelânî denir. Şaydele tıbbın en iptidai tabakası ve ilk basamağıdır. Şaydele tıbbın bir aracıdır."

Saydelânî'nin (eczacı) bu sanatta ehemmiyet vereceği iki cihet vardır:

1 — İlaçların terkiplerindeki her hangi bir maddenin yokluğunun ilacın tesiri üzerinde yapacağı etkinin derecesinin bilinmesi

2 — Gerek nevi ve gerek cinsi itibarıyla hangi ilacın, icabında, hangisinin yerine ve ne suretle kullanılabileceği bilinmelidir ki, bu ilaçların birbirlerine tebdil olunmalarının nev'i olan kısmı şöyle izah edilir: Her yerin hava, su ve toprağı bir olmadığından muhtelif yerlerde yetişen aynı nesne yetiştiği ve çıktığı yerlerde muhtelif suretler ile yetişir ve çıkar. Her yerin yetiştirdiği aynı şey arasında derece farkları vardır (6, 22, 24).

Eczacılığın tabiblerin elinde bulunduğunu, hastalığı teşhis ve tedavi eden tabibin aynı zamanda ilacı da hazırladığını, eczacılığın tıbbın bir aleti olduğu yazılıdır. Hastalığı belli olan bir hastaya verilecek olan ilaç formülünü terkip ve teşkil eden maddelerden birisi bulunmayacak olursa eczacı ve tabib formüldeki eksiklikten dolayı hastaya ilaç vermekten vazgeçmemelidir. İlacın terkindeki her hangi bir eksiklik o ilacın tesirini tamamiyle iptal edemez (6). İlaç tertip edilirken bir maddenin iyisi bulunmazsa onun yerine fenasını kullanmak en doğru bir harekettir. Yoksa fenadır diye asla terkedilmemelidir. Çünkü fena addedilen maddede iyisinin haiz olduğu hassalardan mevcuttur. Bir cinsten olan eczanın tebdili o şeyin aslının yapraklarının, çiçeklerinin, kabuk, meyva, taneler, usareler, zamklar ve liflerinin tebdili ile olabilir. Kendi cinsinden benzeri bulunamayan bir maddenin yerine bir dereceye kadar matlup olan kuvvetle benzeri olabilecek diğer bir madde konur. Tababette kullanılan otların kırlarda bitenleriyle bostanlarda yetiştirilmeleri arasında da kuvvetçe fark olduğundan bunlar dahi birbirlerine tebdil olunurlarken muhtelif kuvvetleri ve muhtelif dereceleri arasındaki nisbetlere göre tebdil olunmalıdır. Nebatlarda kökler, gövdeler, dallar, yapraklar, çiçekler, kabuklar, meyvalar, tohumlar, üsareler, zamklar ve bunlardaki sütler arasında bile derece farkları olduğundan bunların birbirine tebdilinde de bu derece ve nispetlerin gözetilmesi şarttır.

Bitkilerden, içilmek üzere şuruplar, sürünmek için merhemler, tatbik için yakılar yapıldığını, suyunun içinde yıkanılmak ve tütsülenmek suretiyle türlü türlü hastalıklarda faydalandığını belirtmektedir (6. 19).

“Tedavi hususunda tabipler semmî devalardan ziyade devaî gıdalara rağbet ederler. Semmî devalara zaruret halinde müracaat ederler. Şayet gıdaların fayda vermeyeceğine kanaat ederlerse tertip ederler. Evvala basit devalardan başlarlar, sonra mürekkep devalara müracaat ederler. Saydane müfret devaları cinsleriyle, nevileriyle bilmek, mürekkep devaları da emin bir tabibin iradesi ve reyine göre karıştırmak ve hazır etmektir” (19).

Birûnî Saydele sanatının eczacıdan ziyade tabibi ilgilendirdiği fikrinde ve bunun sebebini açıklarken şöyle der: “Tabiblerin bu sanatı yükseltmeleri ve yükselttikten sonra eczacıların emin ve muktedir olmalarına bunu teslim etmeleri gerektir. Tâ ki tabibler tabiata hizmet ettikleri gibi eczacılar da tabiplere hizmet etmiş olunağa muaffak olsunlar” (18).

Kitâb-ı Şaydele'nin 1973 senesinde Hakim Muhammed Said (1) ve Hamarneh (5) tarafından yapılan İngilizce tercümesinden bitkisel drogları inceledik. Bîrûnî drog isimlerini alfabetik olarak vermektedir. Metin kısmında zikredilen droglardan bazıları şunlardır:

Haşhaş rummân el-kuhabil el-murakkıd (poppy) (opium) (papaver somniferum) (afyon) (familya adı: papaveraceae).

İki türü vardır: beyaz olanı Suriye dilinde rummânid sha'lâ diye bilinir ve bunun anlamı öksürüğe karşı demektir, öksürüğü kesici olarak kullanılır, diğeri de siyahtır afyon haşhaşı (opium poppy) denir. Haşhaşın Arapçası Jira (kapsüldür). Yazar Dioscorides'ten ve Galen'den bahseder. Haşhaş türlerini sayarken: mantlır, şakâyık en-Nu'mân (papaver rhoeas, p. argemone) mısır (cornfield) poppy (zaghlîl), kırmızı ve sarı dikenli uçları sert sivri mısır (glaucium rub ve flavum) ve deniz haşhaşı (poppy) mâmithâ yı sıralar. Sonunda yazar El-Râzî'nin bitkinin siyah ve beyaz tohumcuklarının kapsülde tıkrıdığını, çingırdadığını bundan dolayı Arap kuşkâşi dendiğini kaydetmektedir. Ebad olarak Hint mısırı tohumlarından daha küçüktürler (11).

Ebü Hanife⁷ şöyle demektedir: "Haşhaş denir zira bu sesi çıkarır. Meyvaları jirâ diye bilinir. İran'da köknar diye bilinir. Çekirdekleri ekmek yapımında ve balla kullanılır. Galen şöyle kaydeder: Otun az çeşitleri vardır, bir tanesi dökülen türüdür zira çekirdekleri erkenden dökülür, çekirdekleri terletir, diğeri bahçelerde yetiştirilen türüdür, beyazımsıdır ve tohumları ekmek üzerine sürülür. Üçüncü türünün siyah tohumları vardır ve ilaç olarak kullanılır, dördüncü türü öldürücüdür."

Dioscorides şöyle demektedir: "En iyi afyon sütü beyaz, acı, yumuşak, düzgün suda çabuk eriyenidir. Mumlaşması fakat donmaması lâzımdır, güneşe bırakıldığında erir, mum alevinde duman çıkarmaz, söndürünce dumanından sakınmak lâzımdır. Dikenli haşhaş zamkı ve yabanî haşhaş bitkiyle karıştırılır. Demir karışımı içinde ısıtılır ta ki safran rengine döner ve erir o vakit kullanılır" (1).

Tannûm (kenevir, kendir) talâm, gînbiz, nabb el-Shâhdânj, habb el-sumnah (cannabis sativa) (fam. Moracea). Bitki nehir kıyılarında 60 cm. yüksekliğinde yetişmektedir. Beyaz, kahverengi ve gri yaprakları, meyvaları ve tohumları Hindistan kenevirine benzer (cannabis indica) ve hint-

⁷ Ebû Hanife, Bkz., *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 1, İstanbul 1977.

yağ(*ricinus communis*)'ına benzer. Tohumları karabiber (*piper nigra*) ebadındadır, meyvası salkımında bulunur, güneş ışığında siyaha dönerler. Sıkıldığı zaman tıpta kullanılan şifalı yağı veya bitkinin özü elde edilir. Arap hanımları tohumlarını döverler, tohumlarından elde edilen koyu mavi renkli boya ile saçlarını tararken yağlarlar. Yaprakları elleri boyar (11). Lifleri vardır ve bazen bunları çakmaktaşı olarak kullanılırlar. Umumiyetle vadi etekleri civarından yetişir. İbn el-Arabî⁸ şöyle demektedir: "Tannumah büyük bir ağaçtır, halk bitkinin yağını yemek pişirirken kullanır." Azhârî⁹ şöyle der: "Tohumlarından kasabah kadınların yağ çıkardığım gördüm, yağı mavimsidir, yapışkandır, tararken saçları yağlamak için kullanılır" (1).

Şubâr Tamar hindi, hawmar (*tamarindus officinalis*) (demir hindi) (fam. Leguminosae).

Dut (*morus*) ve ceviz ağacı (*juglans regia*) gibi büyük bir ağaçtır. Zarif, geniş ve ekşi lezzetli yaprakları vardır. Olgunlaştığı vakit sarı olur, dökülür, demirhindinin al-zinjiyah diye bilinen meyvaları kalır. Arabistanın batı kıyılarının dağlık bölgesinde çok bulunur. Umman bölgesinde yetişir (11).

Tamar-ı Hindi ismi bu bitkiye ekşiliğinin sabır istediği için verilmiştir. Akasya ağacında olduğu gibi üzerinde fasulyeler biter (1).

Astûkhûdus durm (karabaş otu) (*Pavendula stoechas*). Tohumları elde sürtüldüğü vakit kâfur kokusu çıkarır. Bîrûnî tarafından bilinen en iyi türünün yeşil yaprakları vardır ve Gazne'den epey uzakta Peshawâr dolaylarında ve Afganistan'ın dağlık bölgelerinde yetişmektedir (11). Dioscorides'e göre bitkinin ismi o yörede bulunan adalardan birinin isminden gelmektedir (1).

Aftimûn (cin saç) hummâd el-arnab (*cuscuta epithymum*) (fam. Convolvulaceae). Parazit bir bitki olup *Thymus serpyllum* (kekik) ve benzerleri üzerinde yetişir, dalları, çiçekleri ve kekik kokulu kırmızı çekirdekleri tababette kullanılır (11). Fazârî¹⁰ ye göre kimyonun latin türüdür. Çekirdekleri, çiçekleri küçük dar yumru lu girift dalları vardır. Dioscorides şöyle demektedir: Bunlar bir bitkinin tomurcuklarıdır ve up-

⁸ İbn el-Arabî (1076-1148), hadis alimi. Bkz., *İslâm Ansiklopedisi*, cilt s. 2, İstanbul 1977.

⁹ Azhârî (? - 1100), Bkz., *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 2, İstanbul 1977.

¹⁰ Fazârî (? - 1821), Bkz., *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 4, İstanbul 1977.

kı kekiğe (thymus) benzerler ve etki bakımından yakıcıdır. En iyi türü kırmızı çiçekli olanıdır, nüfus eden bir kokuya sahiptir ve kürevî kapsülleri vardır. Drog gaz gidericidir. Orta yaşlı ve yaşlılara pek faydalıdır. Kasılma, sara ve melankoliye faydalı tesirleri vardır. Aynı zamanda aksırtıcıdır. İçki olarak bal ve tuzla karıştırılır (1).

Jauz mâthil (tatûla) mâthâ, banj, el-murakkid (datura stramonium) (fam. Solanaceae) Tatula meyvalarıdır. Meyvalar nux vomica (kargabüken) in meyvalarına benzerler. Kolay kırılır, güzel kokulu, rayıhalı ve tesirli olup çiçekleri beyazdır. Bîrûnî bitkinin belirli dozlarda uyuşturucu ve zehirleyici etkisini belirtir (1. 11).

Karwah, (hindibâ) (cichorium intybus) (Compositae). El Bîrûnî sıcak mevsim boyunca serinlemek için Kashmir halkının bu droğun infüzyonundan içki yaptığını ve ferahlatıcı olduğunu söylemektedir: Hindistan'da yetişen kurtboğan (aconit) türüyle karıştırırlar, bu içildiği zaman ağızda tükürük salgılanmasına, köpürmesine sebep olur. Baygınlık meydana getirir. Yüksek dozda alınmışsa öldürür. Pakistan'da eczacılar köklerini ateş düşürücü olarak kullanmışlardır. Toksik etkisi kurtboğanla karıştırıldığı vakit meydana gelir (1, 11).

Anzarût (kitre zambak) kulil kirmâni (astragalus sarcacolla). İran'da yetişen dikenli bir çalı türünün zambakıdır, rengi beyazdır. Ağaçtan dışarı sızdığı vakit sarıya döner ve güneşte kalınca kızarır (11). Suriye'de azrû denir. İki renklidir, beyaz olan türü gölgeye doğru eğilir. Göz hastalıkları tedavisinde kullanılır. Keskin ve oldukça acı lezzetlidir. İkinci türü güneş ışınlarında kırmızı ve parlaktır. Bütün balsamlar böyledir, güneş ışınlarını emince renk değiştirirler. Yaraları iyi edici özelliği vardır, merhemlerde kullanılır. Lapası bütün kızarıklık ve şişlerde kullanılır. Zedelenmiş neşçi yok eder, açık yaraları kapatır. Bitkinin ve köklerinin deoksijonu bu maksatla kullanılır. Konjonktivit için faydalıdır, göz kataraktında kullanılır (1).

Anisûn (anason) yânsûn (Pimpinella anisum) (Umbelliferae). Droğun Latince ismidir. Süryanice zat' ashâmarâ denir. Dioscorides ve Oribasius'tan alınmıştır. Yabani havuca benzer. İran'daki ve Hindistan'daki türleri acı ve serttir, Çin'deki çeşitleri tatlı ve yumuşaktır. Anason iştah açıcı ve büzücü, analjezik ve mide gazlarını emici özelliktedir. Özellikle kavrularak verilir. Buğu yaparak ve toz halinde koklayarak mide bulantısına ve baş dönmesine iyi gelir. Gül yağı ile halledilip karıştırılarak kulağa damlatıldığı vakit vurma veya çarpma ile iç kulakta meydana gelen

yırtılmayı tedavi eder, orta kulak iltihabı ve gözde saydam tabaka iltihabında (keratite) kullanılır. Karaciğerdeki safrayı atar. Emanagogdur. As-tringent (büzücü) özelliğe sahiptir.

Jawz Buwa nutmeg (küçük Hindsitan cevizi) (*Myristica fragrans*) (*Myristicaceae*). Çekirdekleri kaplayan ve güzel koku veren arilium (tohumların etrafında bulunan kese şeklinde ince zar) macis olarak tanımlanır (Arapça besbasah derler). Hindistan'ın Molucca adası ile Malaya yarımadasından müslüman baharat tacirleri tarafından getirtilmişti. Macis kısmı ve yağı Araplar tarafından aromatikler, parfümler, tıbbi baharat ve elektuarlar arasından en ince ve kaliteli olarak telâkki edilir. Parfüm sanayinde katkı maddesi olarak kullanılır. Suriye dilinde kozi olarak bilinir. Bu ot ağzı hoş kokulu tutar ve midenin düzenli olmasını sağlar. Karaciğer ve mide için antipiretik ve antiflogistik olarak kullanılır. Özellikle kalp hastalıklarında kullanılır (1, 11).

Mâmîthâ (haşhaş) (*Glaucium flovum*) Sarı gelincikgillerden bir ottur. Sulak bölgelerde yetişen bir bitkidir. Sedatif ve anestezik olarak kullanılır. Yaprakları yonca yaprağına benzer. İnfüzyonu kolirlerde kullanılır (1, 11).

Tuffâh el-jinn yabrûh-adam otu (*mandragora officinarum*). Yazar bitkinin bilhassa Arapçada tuffâh olarak bilinen meyvalı kısmının ban otu (*hyocyamus*) kadar zehirli olduğunu ileri sürer. Suriye'de yaygın şekilde tanınan bu bitkinin çekirdeklerinin ekmekle fırında pişirildiğini kaydetmektedir.

Utrunj (turunç) turunj (*citrus cedrata*). Tiberia bölgesinde bir meyva da iki cins bulunur. Suriye dilinde bazrang denir. Hoş kokuludur. Zengibar da yetişen türünün büyüklüğü abartılıdır. Meyva düz, tüysüz ve tatlıdır.

Jadwâr zarnûb (cedvar) (*curcuma Zedvaria*). İsmi Farsça zadwar kelimelerinden türer. Beş türü vardır. Cedvar antidot olarak kullanılır. Şarap gibi etki eder. Çin'de mor renklidir, Hindistanın Dakka bölgesinde kırmızıdır. Bîrûnî droğun öforik etkisini tarif etmektedir (1, 11).

Yintiyanâh (centiyane) (*gentiana lutea*). El-Bîrûnî iki çeşidinden bahsetmektedir: Dağlık, yağışlı ve soğuk iklimde yetişenler, yağmurlu bölgelerde yetişenler. Usaresi siyahımsıdır, hafif acımsıdır, nemli bölgelere hasır. Bitkinin yaprakları köklerine yakındır.

Afyonun (Papaver somniferum) müsilaj, reçine, şeker, alkaloit (papaverin, narkotin, narcein, rhoeadin) içerdiğini, ağrı kesici ve öksürük dindirici olarak kullanıldığını, *kenevir*'in (cannabis sativa), canabiol, reçine ihtiva ettiğini, morfin gibi serebral bir zehir olduğu bilinmektedir, *demir hindinin* (tamarindus officinalis) müessir maddesi tartarik, sitrik ve malik asittir ve müşhil ve müleyyin olarak kullanılmaktadır; *karabaş otunun* (lavendula stoechas) uçuğu yağ, kâfur, borneol, terpinol, cineol) taşıdığını, *cin saçının* (cuscuta epithymum) idrar arttırıcı, müşhil, gaz ve safra söktürücü ve guta karşı kullanıldığı, *tatulanın* (datura stramonium) hyoscyanin, scopolamin ve atropin ihtiva ettiği ve astım tedavisinde kullanıldığı malumdur.

Hindiba (cichorium intybus) nın inulin, şeker glikozit: intybin içerdiği, % 1-2 infüzyonunun idrar söktürücü, yatıştırıcı, midevi olarak kullanıldığı, *kütre zamkı* (astragalus) un nişasta, müsilaj, tragacantin ihtiva ettiği, yapıştırıcı olarak kullanıldığı, *anason* (pimpinella anisum) un sabit uçucu yağ ve müsilaj ihtiva ettiği, koku verici, iştah açıcı ve karminatif olduğu, *küçük Hindistan cevizi* (myristica fragrans) nın sabit yağ, uçucu yağ, saponin, nişasta, reçine, myristicin içerdiği ve koku verici, uyarıcı ve karminatif olarak kullanıldığı; *haşhaş* (glaucium flavum) nın glaucine, glaucopicrine ve sanguinarine içerdiği ve sedatif ve anestezik olarak kullanıldığı, *adam otu* (mandragora officinarum) un hyoscyamin, scopolamin, atropin taşıdığı uyuşturucu, antispasmodik ve afrodisiak olarak kullanıldığı bilinmektedir. *Turunç* (citrus cedrata) nın kabukları uçucu yağ, vitamin C ve pektin, hesperidin ihtiva eder, iştah açıcı ve kuvvet vericidir. *Cedvar* (curcuma zedoaria) uçucu yağ, reçine içerir, uyarıcı ve gaz gidericidir, *centiyane* (gentiana hutea) glikozitler, şeker, gentisin, yağ, pektin içerir ve iştah açıcı ve ifrazatı arttırıcı olduğu bilinmektedir.

SONUÇ

Onuncu ve onbirinci asır Ortaçağ İslâm dünyasını temsil eden Bîrûnî bütün hayatını ve varlığını bilime adanmış, bilimsel araştırmayı kendisi için kutsî bir ödev olarak benimsemiştir; zamanında farmakolojinin ileri bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Bîrûnî saydele (eczacı) sanatında eczacılardan ziyade hekimlerin çalışmalarını beklemektedir. Bu babda çalışacak eczacılar değil, hekimlerdir demektedir. İlim ve tecrübe ile onların bu sanatı yükseltmeleri ve bundan sonra eczacıların emin ve kudretli olanlarına bunu teslim etmeleri gerektiğini, hekimlerin tabiata hizmet ettikleri gibi eczacıların da onlara hizmet etmeleri gerektiğini kaydetmektedir. Ona göre eczacılık bitkisel drogların kökeni, çeşitleri ve fiziksel özelliklerinin bilgisi olarak tanımlanabilir. Bîrûnî tıpla eczacılığı birbirinden ayırmakta ve eczacılığı tıbbın bir aleti (yardımcısı) olarak tarif etmektedir.

Bîrûnî, Dioscorides'in kitabını örnek alarak kaynak göstermesine rağmen Dioscorides'in eserindeki bitkilerden beş kat fazlasını kitabında sıralayarak kendi original görüşlerini ve tanımlamalarını yapmıştır. Dioscorides'in tanımlamalarının pek belirsiz olduğu söylenir. Öyle ki, adını verdiği ilaçlardan yüz tanesi bugün tanımlanabilmektedir. Bîrûnî ilaçların isimlerini Arapça, Farsça, Yunanca Süryanice, Sanskritçe, Hintçe, Song dilinde ve Harezmi'nin bazı dillerinde kaydetmiştir. Bu açıdan eser aynı zamanda bir lisan hazinesidir. Bîrûnî'nin eserinin hepsi ilim ve Türkçülük bakımından fevkalâde önemlidir. Bîrûnî Batı tababetinden ve eczacılığından istifade ettiğine, Şarkta ise Hintlilerden başka bir milletin ilim heyecanı duymuş olmadığına işaret ederek Garplılarla aradaki muhtelif bakımlardan farklara değinerek Garptan istifade etmekle beraber şahsî ve mahallî etüdlere değer vermiş olduğunu söylemektedir. *Şaydala*'nın tamamı incelendiğinde Bîrûnî'nin bütün ilaçlarının aynı şekilde incelenmediğini görmekteyiz. Bazı ilaçlar hakkında verdiği bilgi gayet kısadır, bazı ilaçların fiziksel özellikleri üzerinde durmuş olmasına rağmen, onların tedavideki rolleri üzerinde durmadığı görülmektedir. Bîrûnî'nin bitkisel droglar hakkında yaptığı tanımlamalar, drogların tesirleri ve tedavi alanlarında kullanılışlarını sıralaması ilginçtir. Drogların tarifi ve etkisi açısından bu tanımlamaların ekserisi bugün için de geçerlidir.*

* İngilizce metnin çevirisinin tashihlerini yapan teyzem Selva Vidin'e teşekkürü borç bilirim.

KAYNAKLAR

- 1—*Al-Bîrûnî's Book on Pharmacy and Materia medica*, Hakim Moham-med Said (ed.), Pakistan 1973.
- 2— Baytop, T., *Türkiye'nin Tıbbî ve Zehirli Bitkileri*, İstanbul 1963.
- 3— Baytop, T., *Farmakognoziye Giriş*, İstanbul 1966.
- 4— Baytop, A., *Farmosotik Botanik*, İstanbul 1977.
- 5— Baytop, T , *Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi*, İstanbul 1984.
- 6— Baylav, N., *Eczacılık Tarihi*, İstanbul 1968.
- 7— Ceyhun, C., "Ebû Reyhân Bîrûnî", *Dirim*, cilt 48: 5, İstanbul 1973.
- 8— Cook, F., Martin, E., *Remingtons Practice of Pharmacy*, Mack Pub-lishing Co., U. S. A. 1948.
- 9— Çıkman, Z., "El-Bîrûnî'nin Tıp Âlemindeki Yeri," *Tıp Dünyası*, cilt 53: 9/10, İstanbul 1980.
- 10— Dorvantl, F., *L'Officine*, Paris 1948.
- 11— Hamarneh, K.S., *Al-Bîrûnî's book on Pharmacy and Materia Medi-ca; Introduction, Commentary and Evaluation*, Pakistan 1973.
- 12— Sayılı, A., "Bîrûnî", *Belleten* 13 (49): 53-89, Ankara 1949.
- 13— Sayılı, A., "Doğumunun 1000'inci Yılında Beyrûnî," *Beyrûnî'ye Ar-mağan*, Ankara 1974.
- 14— Sayılı, A., "Beyrûnî ve Bilim Tarihi", *Beyrûnî'ye Armağan*, Ankara 1974.
- 15— Şehsuvaroğlu, B., *Eczacılık Tarihi Dersleri*, İstanbul 1970.
- 16— Şehsuvaroğlu, B., "Abû Reyhân Bîrûnî ve Kitâb al-Saydala", *İstan-bul Tıp Fakültesi Mecmuası*, cilt 22, 3, İstanbul 1959.
- 17— Ünver, S., "Türk Tabibi Ebû Reyhânî Bîrûnî ve Saydele Hakkında Meşhur Eseri", *Farmakolog*, No. 5-6, İstanbul 1934.
- 18— Ünver, S., "Bîrûnî'lu Türk Hekimi Ebû Reyhânın Tıp Bitikleri", (927-1048), *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, Yıl: 1, 3, İstanbul 1935.
- 19— Ünver, S., "Ebû Reyhân Bîrûnî'nin Farmakoloji'ye Ait Fikirleri", *Tıp Fakültesi Mecmuası*, 1: 233-238, İstanbul 1938.
- 20— Ünver, S., "Ebû Reyhânî Bîrûnî: Kitâbü's-Saydile'sinde Şahsî Fikir-leri Hakkında", *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, cilt 5:17, İstanbul 1940.
- 21— Ünver, S., *Tıp Tarihi*, İstanbul 1943.
- 22— Ünver, S., "Ebû Reyhân el-Beyrûnî'nin Farmakoloji İle İlgili görüşle-ri", *Beyrûnî'ye Armağan*, Ankara 1974.

23—Yaltkaya, Ş., “Bîrûnî'nin Bir Kitabı”, *Ülkü* 8 (43), 43-46, İstanbul 1936.

24—Yaltkaya, Ş. , *Kitâbü's- Şaydele fi't-Tıb Mukaddimesi*, İstanbul 1937.

TABİP İBN-İ SİNÂ

ABDUL-KARİM CHÉHADÉ *

Çeviren: RECEP DURAN **

1980'den beri Dünya'nın her yerinde, insanlığın ender sahip olduğu ölümsüz bir müslüman dehânın 1000'inci doğum yılı anmalarına devam ediliyor.

Bu, insanlığın iftihar ettiği bu bilginin önemine binaen UNESCO'nun çağrısına bir cevaptır.

Kimdir bu bütün dünyanın kendisine saygı duyduğu, müslüman milletlerin kendisiyle gurur duyduğu dehâ?

Kendisine bu kadar önem verilmesi, bu kadar anılması ve bu kadar yüceltilmesi için insanlık yararına ne yapılmıştır?

Bu kimse, Ebû 'Alî lâkaplı, İbn-i Sinâ adıyla bilinen Hüseyin ibn 'Abdullah ibn 'Alî ibn Sinâ'dır. Üstâd, Hakîm, Reis, Vezîr, Krallığın Şerefi, Üçüncü Öğretmen (el-Muallim el-Sâlis, Aristo ve Fârâbî'den sonra) diye de anılır ve Latinler ona Avicenne derler.

İbn-i Sinâ, Milâdî takvimin 980 yılı Ağustos'una tekabül eden hicrî 370 senesi Sefer ayında¹ Buhârâ yakınında Afşana Köyü'nde doğmuş, genç yaşında ailesiyle birlikte bilginler ve edipler ocağı Buhârâ'ya göçmüş, oraya yerleşmiştir.

Babası onu Buhârâ bilginlerine emanet etmiş, o da daha on yaşında iken Kur'an'ı ezberlemiş ve birçok bilim ve kültür kavramını kazanmış, edinmiştir.

* Profesör Dr., Halep Üniversitesi (Suriye), Tıp Fakültesi, Cilt Hastalıkları Bölümü Başkanı. Halep Üniversitesi, Arap Bilimleri Tarihi Enstitüsü Tıp Tarihi Bölümü Başkanı.

** Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

¹ İbn-i Ebî Usaybi'a'ya göre Hicrî 375'te, bazılarına göre de Hicrî 373'te doğmuş olmalı.

Daha genç yaşında müstesnâ zekâsını ispat etmiş ve çevresinin hayretini uyandırmıştır. Kısa zamanda hocalarının seviyesini aşmış, yalnız başına öğrenmek zorunda kalmıştır. Karşılaştığı bütün problemleri çözdu, böylece mantık dahil bazı bilimlerdeki bilgilerini geliştirdi.

Tıp kendisine câzip gelince mevcut bütün kitapları hiçbir güçlükle karşılaşmaksızın kolayca okudu. Bunu belirtmek için o şöyle der: “Tıp zor bilimlerden biri olmadığı için kısa zamanda bu bilimde, tıpta şöhreti olanların bile beni dinlemeye gelecek ve benden tıp öğrenecek kadar şöhrete ulaşmam şaşırtıcı değildir. Hastaları muayeneye başladım ve deneme sonucu elde edilmiş anlatılmayacak kadar çok tedavi yöntemi buldum. Bu sıralarda 16 yaşındaydım.”

İbn-i Sînâ, genç yaşından itibaren, kitapları tetkikte gösterdiği sabır ve sebatla temayüz etti. Onun bütün bilginleri ve bilimleri belleğinde tutmakta bir kabiliyeti ve özellikle en zor problemleri bile çözebilen olağanüstü bir zekâsı vardı. Diyor ki: “Hiçbir zaman bütün bir problem karşısında tereddüt ettiğim her defada camiye gidiyor ve Tanrı’ya, çözümü bulmakta ve bilimlerdeki sırlara ulaşmakta bana yardımcı olması için dua ediyordum. ... nitekim dualarım kabul ediliyordu. ... Gece evime dönüyor, kandilimi yakıp önüme koyuyor, çalışıyor, okuyor, yazıyordum. ... uyku bastırınca veya üstüme bir gevşeklik gelince gücümü toplayıp tekrar okumaya dönmek için bir bardak şarap içiyordum. ... Uykuya daldığımda beni meşgul etmekte olan problemlerin aynısını rüyamda da görüyorum ve çoğunlukla onları rüyamda çözüyorum. ... Böylece bütün bilimlerde ilerledim.”

İbn-i Sînâ’nın, erken yaşta tıp alanında yıldızı parladı ve unu bütün dünyaya yayıldı. Bu yüzden Buhârâ sultanı Nûh ibn Mansûr es-Sâmânî onu yanına çağırdı ve kendisini özel doktoru olarak görevlendirdi. Bu vesileyle İbn-i Sînâ ondan, değerli ve şimdiye kadar hiç görmediği birçok kitabın bulunduğu sarayının zengin kütüphanesine girmek için izin istedi. Kendini onları okumaya verdi ve onlardan çok yararlandı.

On sekiz yaşında çok yüksek bir bilimsel seviyeye ulaştı. Bunu şu sözlerle belirtiyor: “Bu sıralarda bilimi özümseyordum. Bugün o bende olgunluğa erdi, bundan sonra yeni bir şey bulamadım.”

Yirmibir yaşına varınca İbn-i Sînâ bilimin dallarında yazmaya başladı: Felsefe, mantık, ahlâk, tıp, matematik, astroloji, müzik, dilbilgisi ve fıkıh. O, bilginin bütün dallarında, büyük bilginlerle mektuplaşıyor, tartışıyordu.

Ona birçok devlet görevi verildi, birçok defa bakan oldu, bununla birlikte siyâsî görevi okuyup yazmasını ve kitap tasnifini engellemedi. Gündüzleri görevleriyle, geceleri bilimle meşgul oluyordu. Her gece öğrencilerini topluyor, onlara ders veriyor ve ders bitince okuyup yazmak için yalnız kalıyordu. Çok zaman kitaplara veya kaynaklara başvurmadan yazıyor ve daha önce ezberlediği ve hâfızasına aldığı şeyleri hatırlıyordu.

Bütün büyük kimseler gibi, kıskanç ve çekemeyenlerin kurbanı oluyordu. Bu kimseler sultanları İbn-i Sînâ aleyhine kışkırtılar ve böylece İbn-i Sînâ hapsedildi, işkence gördü, hakarete uğradı. Malları müsâdere edildi, kitapları çalındı, haraboldu. ... Birçoğu kayboldu ve bize sadece adlarını kaldı. İbn-i Sînâ bu durumda çok güçlük çekti. Kaçmak için kılık değiştirmek zorunda kaldı, bir şehirden diğerine, bir ülkeden ötekine, hükümdardan hükümdara ve saraydan saraya dolaştı durdu. Bütün İran'ı dolaştı. İleri gelen kişilerin ve yöneticilerin (o günlerde sayıları epey çoktu) çoğunu tanıdı ve Buhârâ, Gürgenc, Nesâ, Tûs, Cürcân, Rey, Hemedan ve İsfahân gibi en büyük şehirlerde yaşadı. Bu ağır görevlere, çok sayıda yolculuklara, kararsız hayatına, içinde bulunduğu tehlike ve güçlüklerle rağmen İbn-i Sînâ, kendisine araştırma ve te'lîfe adanmış, bütün zamanını inceleme ve okumaya vermiş, sükûnet içinde ve emniyetteki kimselerin bile meydana getiremeyeceği kadar çok sayıda bilimsel eserler ortaya koyabilmiştir.

İbn-i Sînâ eserlerinin bir kısmını hapiskende, saklanırken veya seyahat esnasında yazmıştır. Tehlikelerine, güçlüklerine ve yoruculuğuna rağmen tutkularını tatmin için bu hayatı sürdürmeyi yeğledi.

Bazıları, hükümdarların hizmetine girdiğinden dolayı ona sitem ettiler ve şöyle dediler: "Hükümdarlara hizmet etmiş olan ilk filozoftu. İbn-i Sînâ'dan önce filozoflar, sultanların ve yöneticilerin kapısına yaklaşmayı reddederlerdi."² Öte yandan bazıları da "şarap içmeyi ve cinsel içgüdülerini tatmin etmeyi sevdiği"³ için sitem ederek "Platon ve zâhid olan diğerleri gibi kendisinden önce gelen bütün bilgelerin aksine" (davranarak) "Ebû Alî onların yolunu ve törelerini değiştirdi"⁴ dediler.

Bu aşırı yorgunluğun neticesi, kaçınılmaz bir şekilde zayıflık, hastalık olacaktı. Böylece İbn-i Sînâ kolik, bağırsak ülserleşmesi ve konvülsiyona

² el-Beyhakî, *Târîhu Hükemâi'l-İslâm*, s. 56.

³ Aynı eser, s. 55.

⁴ Aynı eser, s. 55.

yakalandı. Kendisine ihtimam göstermiyor, kendini ihmâl ediyordu, hatta yolculukları ve savaşları sırasında hükümdar ‘Alâ’u’d-Devle’nin yanında oluyor ve meclislerden eksik olmuyordu. Vücudu gün geçtikçe zayıflıyor, bir hafta iyi oluyor bir hafta hastalığı sürüyordu.

İbn-i Sînâ Hemedân’a yolculuğu sırasında hükümdar ‘Alâ’u’d-Devle’ye eşlik ediyordu. Yolda kendisine dayanılmaz bir kolik geldi. Gücünü kaybettiğini ve ağrıyı dindirmediğini farkedince tedaviyi tavsadı ve şöyle dedi: “Sağlığımı elinde tutan Tanrı beni terketti, artık beni tedavi sağlamaz”. Gusletti, abdest aldı, tövbe etti. Fakirlere sadaka verdi, kölelerini azad etti ve üç günde bir hatmetmek âdetinde olduğu Kur’ân okumaya başladı.

Milâdî 1037 Haziran’ına tekabül eden 428 Hicrî yılı Ramazan’ının ilk Cuma’sı öldü ve Hemedân’a gömüldü.⁵ Tarihçiler İbn-i Sînâ’nın kaç yıl yaşadığında mutâbık değildirler. Bazısı 58 yıl yaşadığını (doğumunun H. 370’te olduğunu söyleyen kaynaklar), bazısı da 53 yıl yaşadığını (doğumunun H. 375’te olduğunu söyleyen tarihçi İbn Ebî Uşaybi’a) söyler.

İbn-i Sînâ, İslâm Medeniyeti’nin kendisiyle iftihar ettiği önemli dehâlerden biridir. Müslim gayr-ı müslim, Arap Arap-olmayan, dost düşman, eskiler çağdaşlar, herkesin tanık olduğu gibi İbn-i Sînâ, İslâm Dünyası düşünür ve bilginlerin en büyüğüdür. Bu tanıklar arasında ona büyük hayranlık duyan tarihçi Georges Sarton ondan söz ederken *Bilim Tarihi-ne Giriş (Introduction to the History of Science)* adlı kitabında şöyle diyor: “İbn-i Sînâ, İslâm’ın en büyük ve dünyanın ünlülerinden biridir.”

İbn-i Sînâ olağanüstü zekâsı, derin düşüncesi, geniş ufku ve bilgi ve bilimin bütün dallarındaki mükemmel bilinci ve verimi ile tanındı. O felsefe, ruhbilim, tabîî bilimler, ahlâk, siyaset, fıkıh, tevhid (Kelâm), tefsir, tasavvuf, fizikötesi (metafizik), tıp, kimya, matematik, astronomi, dilbilgisi, şiir ve müzik alanlarına ilişkin eserler yazdı.

Papaz G. Quanawati (Anawati)’nin kesin sayımına göre yazılarının sayısı kitap, risâle ve özet (muhtasar) olmak üzere 276’ya ulaşır.

İbn-i Sînâ’nın yazıları anlatımının kesinliği, fikirlerinin açıklığı ve iyi tasnifiyle belirginleşir. Bütün yazılarını, İsfahân’da hizmetindeyken hükümdar ‘Alâ’u’d-Devle ibn Kâkûye’ye sunduğu Farsça bir kitap hariç, zamanının bilim dili olan Arapça ile yazmıştır. Bu farsça kitap mantık.

⁵ Bazıları onun İsfahân’a nakledildiğini söyler.

teoloji ve doğaya ilişkin *Danışnâme-i Alâî*, yani *Al-Hikma al-‘Alâ’iy-*ye’dir. Bir de nabız hakkında sadece bir makalesi ile İbn Ebî ‘Uşaybi-‘a’nın muhtevasını belirtmeksizin İbn-i Sînâ’nun yazdıkları arasında zikrettiği mektupları Farsçadır.

Halkın İbn-i Sînâ’ya hayranlığı ve İbn Sînâ’nun ünü, bazı taklitçilerin, ister kendi kitaplarını kolayca yaymak, isterse fikir ve kanaatlerinin yüceltilmesini sağlamak için olsun yazmadığı kitapları ona atfederek İbn-i Sînâ’nun adını kötüye kullanmalarına yol açtı. Bu yüzden onun eserleri hakkında aralarında İbn-i Sînâ’nun eserlerini ayıklamak için ciddi, uzun ve ayrıntılı çalışma gerektiren bir sürü karışıklıklar ortaya çıktı.

İbn-i Sînâ, şüphe yoktur ki, zamanında ve sonraki çağlarda, İslâm ve Arap ülkelerinde olduğu gibi, Hristiyan Avrupa’da da kendisine lâik olduğu şekilde tanınıyordu ve Hristiyan din adamı, filozof ve bilginlerinin kendisine verdikleri bu değere kâbiliyetleri sâyesinde sahip olmuştur.

Eserlerinin tercümesi bakımından İslâm Dünyası bilim adamları içinde en şanslı İbn-i Sînâ’dır. Eserleri Latince’ye, İbranice’ye, Farsça’ya, Türkçe’ye, Süryanca’ya, Batı dillerine ve diğer dillere ... çevrilmiş, özellikle de felsefe ve tıp eserleri tercüme edilmiştir. Bu eserler olağanüstü başarı ve bütün din ve milletlerin tabip ve filozoflarına esin kaynağı oldular. Onlardan bütün dünya milletleri yararlandılar. İbn-i Sînâ’nun bütün eserlerinin incelenmesi bir uzman araştırmacılar grubunun oluşturulmasını, büyük güç harcamayı ve uzun ve yorucu çalışmayı gerektiriyordu. Bazı eserlerinin tenkitli neşri yapıldı ve birçok kez yayınlandıysa da, bazıları yüzyıllardan beri günümüze kadar uzun zamandır el değmeden kütüphaneye raflarında bekleyip durmuş veya depolarda gizli kalmıştır.

Dünyada İbn-i Sînâ’dan bir yazma bulunmayan kütüphane azdır. Belirtmek yerinde olacaktır ki, Türkiye’de İstanbul kütüphanelerinde bu eserlerden 1500 yazma vardır.

Şüphesiz İbn-i Sînâ’nun ünü bütün bilgi dallarına dayalıdır, ama onun bu ünün doruğuna ulaştığı alanlar tıp ve felsefedir. Bazıları onun tabipten filozof olduğunu, bazıları ise tersini iddia eder. Felsefeci olmadığımı için bu konuda ciddi bir araştırmaya giremeyeceğim. Sadece Tabip İbn-i Sînâ’dan ve onun yüzyıllardır hâkim olduğu tıp sahasında insanlığa katkısından söz etmekle yetineceğim.

İbn-i Sînâ’ya tıbbın büyük isimlerinden ve öncülerinden biri olarak bakılır, o, özellikleri ve yetenekleri sâyesinde bu bilime yedi yüzyıl ege-

men olmuştur. Bütün dünyaya yayılan veciz ve sarîh özgün tıbbî incelemeleri kaleme almasından sonra ünü bütün coğrafi sınırları aştı. Bu yüzden geçmişte şöyle deniyordu: “Tıp yoktu, onu Hipokrat yarattı; ölmek uzereydi, Galen onu yeniden canlandırdı; dağınıktı, Râzî onu bir araya getirdi, topladı; eksikti, İbn-i Sînâ onu tamamladı.”

İbn-i Sînâ'nın tıpla ilgili eserleri bol ve çeşitlidir, bugün bu konuda bilinen yazılarının toplamı 44'e ulaşır, bazıları birkaç ciltten oluşan uzun ve ayrıntılı, bazıları da tıpta sınırlı bir konuya yönelik monografi ve makale şeklinde kısa yazılardır. Bu yazılar arasında, kendinden önceki Yunanlı, İranlı, Süryânî, Hintli, Çinli ve Arap müelliflerden esinlendiği an kuramsal olanları vardır. Bu yazıların bir kısmı da kendi düşüncelerini açıklayıp kendi deneylerini betimlediği kuramsal -uygulamasal yazılardır.

Bu eserler tıbbın konularını inceler: Patoloji, séméioloji, koruyucu hekimlik, hijyen vbg. ..., kısaca tıbbın bütün kuralları ve tıba ilişkin diğer bilgiler.

Bu eserlerin içinde en önemlisi ve en ünlüsü şüphesiz *Tıpta Kânûn*'dur ve bu konuda o zamana kadar yazılmış olanları geride bırakmış ve benzeri asla yazılmamıştır.

Gerçekten, *Kânûn*'un da bunlara dâhil bulunduğu İslâm Medeniyeti'nin vücuda getirdiği tıp âbideleri, rönesans sırasında Hristiyan Medeniyeti'ne intikâl etti ve meşhur İngiliz tabip Sir William Osler'in dediği gibi, “Bu, (*Kânûn*) tıpta her çağın kutsal kitabı oldu.”

Kânûn bütün tıbbî bilimlerin için uzun süre, Doğu'da olduğu gibi Batı'da da tıp öğrencilerinin yararlandığı tek referans olarak kaldı.

Avrupa'da başlıca büyük üniversitelerde, İtalyan, Fransız ve İspanyol üniversitelerinde, yedi yüzyıl boyunca, yani XVII. yüzyıl sonlarına kadar temel başvuru kitabı oldu.

Günümüzde, Pakistan ve Hindistan'da İslâmî Tıp Kurumları'nda hâlâ okutuluyor. Bu kurumların doktorları, uzmanlıklarına göre, bu kitapta ihtiyaçlarına cevap buluyorlar.

Gerçekten *Kânûn* tam bir tıp ansiklopedisidir. Tıbbın, özel ve genel bütün ilke ve yasalarını ihtiva eder. Yine bu sanatın bütün dallarını, kuramsal ve uygulamasal yanlarını içine alır.

İbn-i Sînâ kitabının muhtevasını kitabın önsözünde özetler ve şöyle der: “Şimdi, bu kitabı bir araya getiriyorum ve onu aşağıdaki gibi beş ktaba, (bölüme) bölüyorum:

1. kitap: Tıpta genel şeyler.

2. kitap: Basit ilaçlar.

3. kitap: İnsan organlarına âriz olan cüz'î hastalıklar organ organ, baştan ayağa, dıştan içe.

4. kitap: Özellikle, sadece bir organ âriz olan cüz'î hastalıklar ve kozmetikler.

5. kitap: İlaçların terkibi ve ilaç yapımı."

Sonra her kitabı "fen'lere böldü. Her "fen", sırasında birçok "öğretim"e (ta'lîm), her "öğretim" de birçok bölümlere bölündü. Böylece *Kânûn* özellikle kolay yaklaşımıyla, açık bir üslûp, zengin bir materyal ve mükemmel bir tasnifle donanmış olarak güzel bölümlenmiş ve güzel bir şekilde sunulmuştur.

Kânûn eskilerce öyle beğenilmiştir ki onu tercüme etmişler, şerh etmişler, özetlemiş, bölümlemişler ve birçok defa açıklamışlardır. Böylece *Kânûn* özelleri, *Kânûn muhtasarları*, *Kânûn kısımları* (*Kânûn'dan parçalar*), *küçük Kânûn* vbg. ... ortaya çıkmıştır.

En meşhur muhtasarlar arasında "el-Mûcez" adıyla tanınan İbnu'n Nefis'in *Kânûn*'un Anatomi bahsine Şerhi-ni analım. İbnu'n-Nefis'in muhtasarına birçok şerh ve *Kânûn Anatomisi Şerhi* üstüne birçok çalışma vardır ki burada onlardan söz etmedi.

Kânûn XII. yüzyıldan itibaren Latince'ye çevrildi, mesela Cremonalı Gerhard onu tercüme etti. Rönesans sırasında bütünüyle veya kısmen birçok defa basıldı. Bütünüyle tercümeleri arasında 1473'te Milano'da, 1476'da Padua'da ve 1482'de Venedik'te basılmış olanları sayabiliriz.

Kânûn İbranice'ye 1279'da çevrildi ve 1491'de Napoli'de yaymlandı. Latince tercümeleri, özellikle 1591'den 1708'e kadar Venedik'te birçok defa basıldı.

Doğu'da Türkçe'ye, Farsça'ya ve diğer Doğu dillerine çevrildi. Şerhi, Pakistan'da Lâhor'da 1905'te yayınlandı.

Kânûn Arapça olarak ilk defa Roma'da 1593'te basıldı. Bu basımın bir nüshası Halep Üniversitesi Arap Bilimleri Tarihi Enstitüsü Kütüphanesi'nde, başka bir nüshası da Halep'te Vakıflar Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Kânûn 1873'te Kahire'de, 1877'de Bulak'ta, daha sonra Bulak nüshasına göre ofset olarak Bağdat ve Beyrut'ta basıldı.

İbn-i Sînâ'dan, yazılarından, mektuplarından ve tıp hakkındaki şiirlerinden uzun uzun söz edilebilir. Bununla birlikte ben onun tıp hakkındaki şiirini araştıracağım. Bu şiir "Büyük Urcûze" (el-³Urcûze el-Kübrâ) veya sadece "Şiir" veya bin beyitten fazla sayıda beyitten meydana geldiği için "Tıbbî Binlik" (el-Elfiyye el-Tıbbiyye) diye bilinir. Gerçekten beyit sayısı yazmalarda değişiktir. Fas kentindeki yazma 1326 beyitlidir. 1956'da Paris'te biri Fransızca, diğeri Latince tercümesiyle birlikte basılmış metin bunun kopyasıdır. Bu nüsha şöyle başlar:

"Hamd, her şeyin mâliki, yüksek Göklerin Rabbi yüce Allah'adır."

"Övgü, ezeliikte benzeri olmayan, varlıklarımızı yoktan var eden O'nadır." *

"Sırlar, gizli alanlar sanki ilham edilmiş gibi zihinlerimizi ışıkla doldurur."

Sonra tıbbî şöyle tanımlar: "Tıp, sağlığı koruma ve gerektiğinde onarız olan hastahğı iyileştirme sanatıdır."

Şiir, (Urcûze), İbn-i Sînâ'nın bütün tıbbî bilgisini içeren *Kânûn*'un özetinden başka bir şey değildir. Hattâ denir ki, onu, ölümünden kırk gün önce bitirmiştir. XIII. yüzyılda Latince'ye şarkı veya şiir demek olan Canticum veya Cantica adıyla çevrilmiştir.

İbn-i Sînâ'nın eserleri, tasnife mutemayıl ve açık olması yanında bakışlarının derinlik ve sarâhatiyle belirginleşirler. Bu şaşırtıcı değildir, çünkü İbn-i Sînâ, açık bir şekilde tahlil eden, akli açıklamalar yapan rasyonel zihniyette ve dolaysız, dolambaçsız düşüncede olan mâkûl ve orjinal çıkarımlara ulaşan kavrayışlı bir akula sahip bir kimsedir.

Bu yüzden diğeri tabiilerden daha önce özgün buluşlar yaptı: İncelemeyi başardığı menenjit, yüzde meydana gelen inme, felç gibi; iç ve dış beyinsel inmelerle hypérémie krizini ayırdetti. Akciğer zarı ağrılarını, akciğer veremini ve bulaşıcı olma özelliğini ve karaciğer iltihabını betimledi. Alyuvar erimesinden dolayı ortaya çıkan sarılığı, safra kanallarının tıkanmasından dolayı olan sarılıktan ayırdı. Ankylostom'u (habis olmayan has-

* الحمد لله الملك الواحد - رب السموات العل الما جد
سبحانه منفردا بالقدم - مخرج موجوداتنا من عدم

talık) biliyordu, mesâne taşlarını doğru bir şekilde tasvir etti ve deri renginin basit bir değişimi olarak nitelediği zararsız bir hastalık olan apraş hastalığı (vitiligo) lekeleriyle cüzzamın akromik (habis hastalık) lekelerini birbirinden ayırdı.

Kânûn'unda ilk defa olarak, Yunanlıların söylediğinin aksine sert kemiklerin de infeksiyon ve şişmeye müptelâ olabileceğine işaret etmiştir. Kırık ve çıkıklarda çok başarılıdır. Cerrâhî müdâhalelerde uyuşturucu önermiştir. O, hâmile kadınlarla, süt çocuklarıyla ve bebeklerle çok ilgilenmiştir. Çocuklara, bedensel, ruhsal ve eğitimsel olarak her bakımdan özen gösterilmesini önermiştir.

Nihayet İbn-i Sinâ'nın deri hastalıklarına ilgisini, *Kânûn*'unda bu hastalıklara tahsis ettiği bölümde bulunduğu kadarıyla kısaca işaret edelim.

Onun estetik hakkındaki mülâhazası birçok sebepten ileri gelir:

- Bazı hastalıklar sonucu vücuda, özellikle deriye ârız olan bozulmaların düzeltilmesi.
- Yüzü, görünümünü bozabilecek her dertten koruma.
- Deri ve saç ve tırnak gibi deriyle ilgili güzellikleri korumak. Saçları korumaya ve onları yeniden bitirmeye yarayacak ilaçları iyice betimleştirir. Yine onları dalgalı yapan ve düzleştirme maddeleri tasvir etmiştir. Saçların beyazlaşmasını durduracak veya yavaşlatmakta kullanılabilecek birçok yöntem ve ilaç kullanmayı önermiştir. Öte yandan, saçları beyazlaştıran, sarartan veya siyahlaştıran boyaları tasvir etmiştir.

O, ister kırmızılaştırıcı ister parlatacı olsun, ama deriyi güzelleştirici maddelerin kullanımını ısrarla tavsiye eder.

Netice olarak İbn-i Sinâ, İslâm Tıbbı'nın üstadlarından biridir ve kendisine bilim tarihinde seçkin bir yer vermiş olan Batılılarca Orta Çağ'dan beri bilinmektedir.

Nihayet hatırlatalım ki, *Bilim Tarihine Giriş*'inde G. Sarton onun hakkında şöyle demektedir: "İbn-i Sinâ İslâm Dünyası'nın en büyük bilgini ve dünyanın büyük bilginlerinden biridir."

KAYNAKLAR

- 1 — Ibn el-Kıfî, Cemâle'd-Dîn. *Tarihu'l Hukemâ*, el-Zevzenî muhtasarı, ofset baskı, Müşennâ Kitabevi, el-Hâncî Müessesesi, Mısır.
- 2 — İbn Sînâ, *Kânûn*. Bulak nüshasına göre ofset baskı, Şâdır Neşriyat, Beyrut.
- 3 — İbn Sînâ, (Poème de la Médecine) *El-'Urcûze fî't-Ṭıbb*, "Cantica Avicennae", metin tesisi ve takdim: H. Cahier ve Abdülkadir Nuredin, Les, Belles Lettres, Paris 1956.
- 4 — Beyhakî, Zahîre'd-Din, *Tarihu Hukemâi'l-Islâm*, Tenkitli neşreden: Muhammed Kürd Alî, Şam Bilim Akademisi neşri, Terakkî Matbaası, Şam 1365/1946.
- 5 — Ibn ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Anbâ'*, Hayat Kitabevi, Beyrut 1955.
- 6 — Ibnu'n-Nefis, *El-Mu'cez fî't-Ṭıbb*, Haleb Arap Bilim Tarihi Enstitüsü, Zilkade 963 tarihli, fotokopi.

İBN-İ SİNÂ'NIN BAZI DROGLAR HAKKINDAKİ FİKİRLERİ VE BUNLARIN TIBBÎ FOLKLOROMUZ BAKIMINDAN ÖNEMİ

AYŞEGÜL ERDEMİR DEMİRHAN*

GİRİŞ

İbn-i Sînâ'nın (980-1037) çok sayıda eseri vardır ve bunlardan tıpla ilgili olanları çoğunlukla hastalıklar ve tedavilerinden sözeder. Ortaçağ İslâm dünyasında hastalık tedavilerinde hem cerrahî usuller, hem de droglar tedavi metodları uygulanmıştır.^{1,2,3} *İbn-i Sînâ*, devrinin en büyük tıp otoritelerinden olup onun bu usulleri tıba birçok yenilikler getirmiştir. Bu arada hemen her eserinde hastalıkların droglarla tedavi usulleri geniş, detaylı ve günümüzde de tesirini sürdürecektir şekilde yazılı bulunmaktadır. Bu tedavi usullerinin büyük bir kısmı bugün modern tıpta da uygulanmaktadır. Bu bildiride bu metodlara örnek olarak birkaç droglar tedavi tipleri (akgünlük, badem yağı, crva, karabiber, nar kabuğu, sumak, şap) verilmektedir. Böylece bunların Türk tıbbî folkloru bakımından önemi de belirtilmekte ve modern tıp yönünden bazı sonuçlara varılmaktadır.^{4,5,6}

AKGÜNLÜK (GUMMI OLIBANUM)

Ülkemizde *akgünlük*, *luban*, *asilbend* gibi adları olan ve *Boswelvia* (Burse-
raceae) bitkisinin kabuklarından elde edilen bir usare olan bu drog, eski

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Deontoloji Anabilim Dalı Başkanı, Bursa.

¹ Bedii Şehsuvaroğlu, Ayşegül Demirhan, Gönül Cantay, *Türk Tıp Tarihi*, Bursa 1984, s. 13-14.

² Bedii Şehsuvaroğlu, *Eczacılık Tarihi Derstleri*, İstanbul 1970, s. 155-156.

³ Ayşegül Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa 1982, s. 52-53.

⁴ H. P. J. Renaud, *La Médecine Arabe*, Paris 1933, s. 42.

⁵ Ayşegül Demirhan, *Mısır Çarşısı Drogları*, İstanbul 1975, s. 2-3

⁶ R. Levy, "Avicenna, his life and times", *Medical History*, cilt 1, sayı 1, 1957.

çağlardanberi halk arasında kullanılmaktadır.⁷ *İbn-i Sînâ*, droğu, ortaçağlarda ateş yanığına karşı dışardan kullandı.⁸

Ayrıca *İbn-i Sînâ*, eserlerinde bu droğun öksürük, ses kısıklığı ve nefes darlığı tedavisinde tesirli olduğunu bildirir. Nitekim yazar, leblebi küçüklüğünde droğun günde üç kere bu gaye ile hastaya verilmesini tavsiye eder.⁹

İlk kodekslerimizden *Düstûr el-Edviye'de* (1874),¹⁰ 1690-1691¹¹ ve 1774 tarihli¹² aktariye defterlerinde de kayıtlı olan akgünlük, bugün de halk arasında aynı gayeler için ve aynı şekillerde kullanılır.¹³ Aktar *Mustafa Kök* ve diğer bazı aktarların verdiği bilgilere göre, akgünlük, ses kısıklığı ve öksürük için, toz kahve ile mangal ateşinde yakılır, çıkan buharlara bir pamuk tutulur ve buharları emen pamuk sırta konur. Yine toz günlük, amerikan bezine konur, üzerine ispiro dökülür ve bele yakı şeklinde yapıştırılır ve bekletilir. Ayrıca yakılan günlükün isi sürme olarak göze çekilir.

Mabetlerde kokusu için yakılan günlükün bütün bu tıbbî etkileri, içindeki eterik yağdan ileri gelir ve bugün tıpta fumigasyon şeklinde kullanılır.¹⁴

BADEM YAĞI (OLEUM AMYGDALAE EXPRESSUM)

İlkçağdanberi yumuşatıcı ve müshil olarak kullanılan badem yağı, ortaçağın büyük bilgini *İbn-i Sînâ* tarafından da aynı gayeler için kullanılır.

⁷ Turhan Baytop, *Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi*, İstanbul 1984, s. 239.

⁸ A. Süheyl Ünver, "Tedbirül Misafirîn Risalesi (*İbn-i Sînâ*)" (çev. Hazmi Tura), *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, cilt 3, sayı 10, 1938.

⁹ Tokatlı Mustafa b. Ahmed b. Hüseyin, *Tabhîz al Mathun* (Kanun Tercümesi), Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Kısım, Not 15, 1766 tarihli.

¹⁰ Hüseyin Sabri, *Düstur el-Edviye*, İstanbul 1874.

¹¹ 1690-1691 tarihli Başbakanlık Arşivi Belgesi; Ali Emiri, 2. Süleyman Defteri, No: 1351; Aktariye defteri.

¹² 1774 tarihli Başbakanlık Arşivi Belgesi; Cevdet, Sühiye Defteri, No. 1034; Aktariye Defteri.

¹³ Aktar Mustafa Kök, 60 yaşında İstanbullu olup adresi: Samatya, Merhaba Durağı, Hacı Manav Çıkmaşı, No. 1, İstanbul ; Aktar Hüsnü Özdöl, İstanbul, Karagümrük'de baharatçılık yapar.

¹⁴ Sanım Çelebioğlu, *Farmakognozi Repetitoriumu*, İstanbul 1963.

dı.¹⁵ İbn-i Sînâ, bu droğun yolculukta da susuzluğu giderici olduğunu bildirir.¹⁶

Ünlü bilgin, yolculukta sıcaktan çok ıstırap duyanlarca badem yağı-nın, kabak tohumu yağı ile birlikte buruna çekildiğini ve badem yağından bir miktar yutulduğunu yazar. Gerçekten de badem yağı gerek tıbbi folk-lorda, gerekse modern tıpta dışardan yumuşatıcı ve içerden mushil olarak kullanılır.¹⁷ Nitekim badem yağı dışardan deriyi yağlayıcı olarak, yanıklara karşı ve ayrıca yeni doğmuş çocuklara antidiyareik ve purgatif etki yapması için yalattılır. Ayrıca badem dövülür, iyi cins tereyağı ile karıştırılır ve karnı şiş çocukların karnına sürülür. Yine kulak ağrısında kulağa damlatılır. Badem yağı, saçları gürleştirici olarak saçlara da sürülür.¹⁸

Bugün modern tekniklerle hazırlanan badem yağı, eskiden (1900'ler-de) bademin değirmen taşında ezilmesiyle veya mengenelerde tazyik ile¹⁹ elde edilirdi ve tenekelerde satılırdı.

CİVA (HYDRARGYRUM)

Çok eski devirlerdenberi halk arasında bilinen cıva, bugün de tıbbi folklorde hem psikoterapötik olarak bilinir, hem de ilaç makamında kullanılır. *İbn-i Sînâ*, ortaçağda cıva buharını ilaç olarak ilk kez kullanmış, ancak bizzat cıvanın zehirliliğine de işaret etmiştir. Nitekim ünlü İslâm yazarı *Ebubekir Muhammed b. Zekeriya Râzî'de* (854-932) cıvalı pomatları tanıttığı gibi, maymunlar üzerinde ilk kez yaptığı deneyler sonunda cıva bileşiklerinin zehirli olduğunu belirtmiştir. Gerek *Razî*, gerekse *İbn-i Sînâ*, bu droğu buhar ve sürme yolu ile tedavide belli ölçülerde antisifilitik (frengiye karşı) ve dezenfektan olarak kullanmışlardır.²⁰

Çok eski devirlerdenberi zararlı ve yararlı etkileri^{21,22,23,24,25,26} bilinen cıva, ülkemizde de yüzyıllardır tıbbi folklorde kullanılır. Türkçe tıp yaz-

¹⁵ Tokatlı Mustafa b. Ahmed b. Hüseyin, Not 9'da a.g.e.

¹⁶ A. Süheyl Ünver, Not 8'de a.g.e., s. 22.

¹⁷ Turhan Baytop, Not 7'de a.g.e., s. 175.

¹⁸ Bu bilgiler Not 13'deki aktarlardan alındı.

¹⁹ Şerafeddin Mağmûmî, *Kamus-u Tıbbî*, cilt 1, Kahire 1910.

²⁰ Ayşegül Demirhan, "Türk Tıbbi Folklorunda Cıvanın Yeri", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, cilt 2, sayı 10, 1981, s. 109-113.

²¹ Y. Almkvist, "Eski Yunanlılardan Evvelki Devirlerde Cıva" (çev. Cevad Kerim), *Tıp Dünyası*, cilt 1, sayı 4, 1931.

malarında cıvanın pomat veya yağ şeklinde dışarıdan, hap şeklinde ise içerden belli miktarlarda sifiliste kullanılacağı yazılıdır.

Cıva, günümüzde de halk arasında sifilise karşı kullanılır. Kına ile yapılan cıva hapları, sifiliste hastaya verilir. Yine pomat şeklinde deri hastalıklarında vazelinle karıştırılarak sürülür. Ayrıca üstübeçle beraber ezilir, yağsız krem yerine yüze sürülür. Buna halk arasında *aklık* denir.

Proteinleri çöktürme yeteneğine sahip olan cıvanın halk arasında bazı deri hastalıklarının tedavisinde kullanılması onun bakterisit, dezenfektan ve antiparaziter etkilerinden ileri gelir. *İbn-i Sînâ*'nın daha ortaçağlarda zehirli olduğunu ve tedavide ölçülü miktarlarda kullanılması gerektiğini bildirdiği cıvanın bu gibi kullanılışları halk sağlığı için sakıncalıdır. Çünkü drog, hücre proteinleri için çok kuvvetli bir zehirdir. Ancak modern tıbbî tedavide kontrollü kullanımı uygundur.^{27,28}

Cıva, ayrıca halk arasında psikoterapötik olarak kullanılır. Aktar *Mustafa Kök*'e göre, bir şişeye cıva konur, büyü tutmaması için kullanılır. Bunun için "cıva taşıyan adam büyü tutmaz" sözü halk arasında çok yaygındır.

KARABİBER (FRUCTUS PIPERIS NIGRI)

İbn-i Sînâ, halk arasında çok popüler bir drog olan ve dârifülfül (Arapça) ve uzun biber gibi adları da olan karabiberin, uyarıcı, midevî, iştah açıcı, öksürük kesici, soğuk algınlığını giderici olarak kullanıldığını eserlerinde belirtmekte ve baharat özelliğine değinmektedir.^{29,30} Nitekim

²² Fuat Kâmil Beksan, Avrupa'da Frengi Tarihini Alakadar Eden Türkçe Bir Vesika, *Türk Tıp Tarihi Arşivi*, cilt 3, sayı 10, 1938.

²³ Ayşegül Demirhan, "Folklorik Tıp ve Droglar", *VI. Bilim Kongresi*, 17-21 Ekim 1977, Ankara.

²⁴ M. Gleason, N. Robert, E. P. Smith, *Clinical Toxicology of Commercial Products*, Baltimore 1969.

²⁵ R. Multhauf, "Medical Chemistry and 'The Paracelsians'", *Bull. History Medicine*, cilt 28, sayı 2, 1954, s. 101-126.

²⁶ Hekim Nidâî, *Menâfi'ü'n-Nâs* (Türkçe Yazma), İstanbul Tıp Tarihi Enstitüsü Kütüphanesi, No. 3338, Tarih 1507.

²⁷ Hikmet Koyuncuoğlu, *Farmakoloji Dersleri* (1, 2), İstanbul 1969.

²⁸ J. Schifferes, *The Family Medical Encyclopedia*, New York 1949.

²⁹ Tokath Mustafa b. Ahmed b. Hüseyin, Not 9'da a.g.e.

³⁰ A. Süheyl Ünver, Not 8'de a.g.e., s. 22 ve devamı.

drog, antik devirlerdenberi bu özellikleri için kullanılır. Aktarlardan derlediğimiz bilgilere göre,³¹ drog, öksürük ve soğuk algınlığını giderici olarak toz halinde sigara kağıdına paket şeklinde sarılır ve yutulur. Ayrıca bir bardak çaya bir miktar karabiber konur ve içilir. Bundan başka ıhlamur infüzyonu, bir miktar karabiber ve balla karıştırılır ve hastaya verilir. Eski İstanbulluların çok kullandığı diğer bir formül de karabiberin zeytinyağı veya bal ile karıştırılarak içilmesidir. Yine üşütmeye karşı zeytinyağı ve bal ile karıştırılan karabiber, göğüs ile sırta dışardan sürülür.

Yine hepimizin bildiği gibi drog, yemeklere hem baharat, hem de uyarıcı, midevi, iştah açıcı gaye ile konur. Gerçekten karabiberin bileşiminde bazı terpenik maddeler taşıyan uçucu yağ, yakıcı özellikte reçine vardır ki droğun kızdırıcı ve uyarıcı etkileri bu maddelerden ileri gelir. % 1-2 oranındaki uçucu yağdaki terpenik maddeler, dl-limonen, α ve β pinen ve β -caryophyllene ve l- α -phellandrene'dir.^{32,33}

NAR KABUĞU (CORTEX GRANATI FRUCTUUM)

İbn-i Sînâ, ortaçağ İslâm dünyasında bu ishal kesici, tenya düşürücü, kan kesici özelliklerine değinmiştir. Yine ünlü bilgin bu droğun parmak kaşıntılarında şarapla hazırlanmış pomadının kullanılabileceğini bildirmiş-tir.³⁴ Nitekim nar kabuğu, antik devirlerdenberi bu gayeler ile bilinir.

Drog, bugün de halk arasında yukarıda sıralanan özellikleri için kullanılır. 100 gr. ekşi nar kabuğu, 2 kg suda kaynatılır, soğuyunca su yerine ishal kesici olarak içilir. Ayrıca drog, mazi ile beraber belli miktarda içilir. Bazı yörelerde sarılıktan rahatsız olan kimselere nar suyu verilmektedir.³⁵

Halk arasında daha çok meyva kabuğu su ile kaynatılarak içilir, buna karşılık nar bitkisinin kök ve gövde kabukları zehirli pelletlerine alkaloid taşıdıklarından dolayı meyva kabuğu kadar kullanılmazlar. Droğun kabız etkisi, bileşiminde bulunan tanenden ileri gelir. Kök ve gövde kabuğunun tenya düşürücü etkisi ise pelletlerine alkaloidinden dolayıdır.³⁶

³¹ Not 13'deki aktarlardan bilgi alındı.

³² Turhan Baytop, Not 7'de a.g.e., s. 271.

³³ E. P. Claus, *Pharmacognosy*, U.S.A. 1956.

³⁴ A. Sübeyl Ünver, Not 8'de a.g.e.

³⁵ Orhan Acıpayamlı, "Sarılık Hastalığı", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 26, sayı 1-2, 1969, s. 25.

³⁶ Turhan Baytop, Not 7'de a.g.e., s. 341.

SUMAK (RHUS CORIARIA)

Eski devirlerdenberi ishal kesici olarak ve yara tedavisinde kullanılan sumaktan, İslâm tıbbında *İbn-i Sînâ* tarafından geniş ölçüde söz edilmiştir. Ünlü bilgin, droğun kaynatılmış suyu ile el ve ayak yaralarını yıkadığı gibi, ishal tedavisinde de bu halk formülü kullanılmıştır. Yazar, dövülmüş sumağın bal ile karıştırılarak da yaralara sürülebileceğini bildirir. Yine sumağın denizde yolculuk edenlerin kusmalarına karşı verilebileceğini de yazar.³⁷

Halk arasında *debbağ sumağı*, *somak*, *tekri*, *tetri*, *tirimli* gibi adları olan drog, bugün de aynı gayeler için bilinir. Aktarlara göre, toz sumaktan iki saatte bir, bir tatlı kaşığı biraz su ile yutulur veya kaynatılmış suyu içirilir. Bundan başka bir miktar sumak, soğuk suya konur, kırmızı-mor renk alana kadar bekletilir, sıkılarak posası atılır ve geri kalan su, ishali hastalara içirilir. Ayrıca bir miktar drog, dövülüp kaynatılır, bu kaynamış su ile ağız ve ayak yaraları yıkanır. Yine sumak, su ile kaynatılır, yakı olarak göz kapağına konursa göz ağrısına iyi gelir. Sumağın büzücü, kan ve ishal kesici etkileri, bileşiminde bulunan tanenden ileri gelir.^{38,39}

Sumağın ayrıca baharat olarak da halk arasında yeri vardır. Bunun için meyvalar kaynatılır ve süzülerek alınan suyu ekşilik verici olarak kullanılır.

Bilindiği gibi, sumak yaprakları ve filizi deri debbağlamada ve boyacılıkta kullanılır. Yine yapraklar hayvanlara yem olarak verilir.

ŞAP (POTASYUM ALÜMİNYUM SULFAT)

Halk arasında çeşitli gayelerle kullanılan şap'ın (kimya formülü: $K_3Al(SO_4)_2 \cdot 12H_2O$) kullanılışı ilk çağlara kadar iner. Ortaçağda da çok kullanılan şapı *İbn-i Sînâ*, yanık tedavisinde kullandığı gibi, hemostatik, astrenjan ve antiseptik olarak ilaç formüllerine koymuştur.

Nitekim bugün de şap tıbbî folklorda aynı gayeler için kullanılır. Eski bir aktar formülüne göre, diş etlerini kuvvetlendirmek ve kanamaları durdurmak için bir miktar şap, sirke ve çıra ile kaynatılır, sonra ağız bu

³⁷ Ayşegül Demirhan, Not 5'de a.g.e., s. 136-137.

³⁸ İ. E. Kadaster, S. Kansu, "Sumak yapraklarının yapısı ve hazmoluşu" *Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsü Dergisi*, cilt 1, sayı 1, 1973, s. 74.

³⁹ Şerafeddin Mağmûni, Not 19'da a.g.e.

kaynamış sıvı ile çalkalanır. Bazı Bursalı ve İstanbullu aktarlar, dil kabaklılığı tedavisinde, bir miktar droğun suda eritildiğini ve bu eriyik ile ağız gargarası yaptıklarını söylemektedirler. Yine drog, halk arasında, ayak temizliği için tuz ve soda ile birlikte suda kaynatılır ve sonra ayaklar, bu kaynamış sıvı ile banyo yapılır. Bu tedavi donmalar için de kullanılır. Ayrıca şap, Anadolu'da fitil şekline getirilir, uterusu konur ve uterusdaki cenini sıkıştırarak gelişmesini önler ve böylece çocuk düşürmeye neden olur (Bu bilgileri Umurbey, Bursa eşrafından İsmail Ersoy (78) verdi). Bunun dışında şap, nazarlık olarak da kullanılır. Bu tip kullanım şeklinin ancak psikoterapötik bir etkisi vardır. Nazarlıkların içine konan şap, özellikle çocuklara takılır, eğer erirse, halk arasında "nazar değmiş" diye bir inanç vardır ki bu durumun yalnızca bir moral yönü vardır.

Şapın yukarıda sıraladığımız özellikleri bugün modern tıp tarafından da kabul edilmiş gerçeklerdir. Bugün modern tıpta dışardan toz kalem veya eriyik halinde kullanılan bu madde, antiseptik, kan durdurucu ve büzücü olarak etki eder. Bu madde kabız olduğundan damar cidarlarını büzerek kanı durdurur. Şap, gerçekten de lokal olarak kanamayı durdurur ve kan proteinlerini presipite edici (çökeltici) olarak rol oynar.^{40,41,42,43,44,45,46}

SONUÇ

Ortaçağda ünlü tıp bilgini *İbn-i Sînâ* tarafından belirtilen tedavi usulleri ve ilaç şekilleri bugün de değişmeyen şekilleriyle halk arasında uygulanmaktadırlar. Bugünkü modern tıp bunların birçoğunu doğaldır ki daha modern şekilleriyle, ancak özüne dokunmadan hazırlamakta ve tedavide kullanılmasını sağlamaktadır.^{47,48}

⁴⁰ Ayşegül Demirhan, "Halk arasında ağız ve diş hastalıklarını tedavi yolları ve bazı örnekler", *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, cilt 19, sayı 362, 1979, s. 8775-8777.

⁴¹ K. C. Güven, *Tıbbî Formüller*, İstanbul 1971.

⁴² M. Levey, "Alum in Ancient Mesopotamian Technology", *Isis*, cilt 49, sayı 156, 1958, s. 166-169.

⁴³ C. C. Mettler, *History of Medicine*, Toronto 1947, s. 844, 859, 866.

⁴⁴ H. A. Skinner, *The Origin of Medical Terms*, U.S.A. 1949.

⁴⁵ G. E. Trease, *Pharmacy in History*, London 1964, s. 43.

⁴⁶ A. S. Ünver, *Tıp Tarihi*, İstanbul 1938, s. 58.

⁴⁷ Ayşegül Demirhan, "Folkloric Medicine in Turkey and some patterns", *Med. Bull.*, İstanbul, cilt 15, 1982, s. 227-232.

⁴⁸ Ayşegül Demirhan, "İbn-i Sînâ's Canon and Some Patterns", *Med. Bull.*, İstanbul, cilt 12, 1979, s. 158-162.

ÖZET

İbn-i Sînâ'nın akgünlük, badem yağı, cıva, karabiber, nar kabuğu, sumak, şap ve diğer birçok drog hakkındaki fikirleri çeşitli eserlerinde vardır. Bu ünlü bilgünimiz bu drogların çeşitli hastalıklarda kullanılmalarını ve yararlarını, ortaçağ İslâm tıbbına ve sonraki yüzyıllarda Avrupa tıbbına tesirini gösterecek şekilde sıralamıştır. Böylece bu droglar Türk tıbbî folklorunda dün olduğu kadar bugün de kullanılmaktadırlar. Ayrıca modern Türk tıbbında da bu drogların büyük bir önemi vardır.

Bu bildiride bu droglardan yukarıda sözü edilenlerden hahsedilmiş ve Türk tıbbî folklorumuz bakımından bazı sonuçlara varılmıştır.

SUMMARY

Ibn-i Sînâ's Opinions About Some Drugs and their Importance From the Standpoint of Turkish Medical Folklore

Ibn-i Sînâ's opinions about many drugs have been present in his various books. Olibanum, mercury, sumac, pepper, pomegranate shell, almond oil, alum have been found among them. This famous scholar mentioned the usages and the effects of these drugs in the Middle Ages. Thus, his opinions effected the Islamic medicine of the Middle Ages and European medicine. So, these drugs have also been used in Turkish medical folklore, today. Moreover, these drugs also have a great importance in modern medicine of today.

In this paper, Ibn-i Sînâ's opinions about these drugs have been investigated and some findings have been obtained from the point of Turkish medical folklore.

İSLÂM DÜNYASINDAKİ BELLİ BAŞLI OFTALMOLOJİ ÇALIŞMALARI

ESİN KÂHYA *

Göz ve göz hastalıkları ve tedavisi tıpta hemen hemen ilk defa ihtisas dalı niteliğini kazanan ve araştırmaları yönünden çok erken tarihlerde erken başarılar sergileyen bir konu olmuştur. Örneğin ilk uygarlıklardan Mısırlılar bazı göz hastalıkları ve onların tedavilerini çok iyi biliyorlardı; onların arasında gözün kirpiklerinin sökülerek tedavi edilmesi zikredilebilir. Yine, Eski Mezopotamyalılar da çeşitli göz hastalıklarının çok iyi tanısını vermişlerdir.¹

Yunanlı hekimler ise kendi çalışmalarıyla oftalmolojisinin daha da ilerlemesine sebep olmuşlardır. Örneğin Galen ve Oribasius'un kitaplarında göz hastalıklarının bir hayli ayrıntılı bir şekilde ele alınmış olduğunu görmekteyiz.

750'lerden itibaren bu eserlerin İslâm Dünyasında Arapçaya çevirilmesiyle, bütün bu bilgiler de İslâm Dünyasına kazandırılmış oluyordu. Böylece orada göz konusunda yapılacak çalışmalar için uygun bir temel de oluşmuş bulunuyordu.

İslâm Dünyasında ilk yazılan söz konusundaki belli başlı eserler arasında şunlar sayılabilir:

1. Bunlardan biri Yuhanna ibn Mâseveyh'in (IX. yüzyıl) *Dağal el-ʿAyn* دغل العين adlı eseridir. Eser Arapçadır, ve her ne kadar bazı uzmanlar Arapçasının kötü olduğunu söylerlerse de, Arapça olarak, kaleme alındığı bilinen ilk oftalmoloji kitabıdır. Bu eser, Yunanca, Süryanice ve diğer dillerde yazılmış bu konudaki kitaplardan yapılmış bir derleme niteliğindedir. Bu yazara, yani Yuhanna ibn Maseveyh'e atfedilen bir oftalmoloji kitabı daha vardır: *Maʿarifet Mihnat el-Kehhâlîn* معرفة عنة الكحالين. Bu kitap soru cevap şeklinde yazılmış olup, içinde verilen bilgiler ve teknik

* Profesör Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim üyesi.

¹ Sayılı, Aydın, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara 1982, s. 123, 149.

tabirlere dayanılarak onun Yuhanna ibn Mâseveyh'in değil, fakat öğrencileri veya daha da geç tarihte bir başka yazar tarafından yazılmış olması gerektiği kabul edilir.

Yine erken tarihli gözle ilgili eserler arasında meşhur bilim adamı Sâbit ibn Kurrâ'nın olduğu iddia edilen bir kitap vardır: *Kitâb el-Başar ve el-Başîret* كتاب الصبر والبصيرة. Bu kitabın ona ait olması imkânsızdır. Çünkü bu eser yaklaşık M.S. 930 larda kaleme alınmış olmalıdır, halbuki Sâbit ibn Kurrâ, bildiğimiz kadarıyla, 903 de ölmüştür.

Erken tarihli oftalmoloji eserleri arasında Huneyn ibn İshâk'a atfedilen iki eser bulunmaktadır. Bunlardan biri *Kitâb el-Mesa'ûl fî el-'Ayn*: كتاب المسائل في العين Eser soru-cevap şeklinde yazılmış olup, 207 soru ve cevabı içerir: Gözün anatomisi, fizyolojisi ve hastalıklar hakkında bilgi veren bu eserin ona ait olduğu kesin değildir. Ancak ikinci eser, yani burada diğer bilim adamlarıyla mukayese ederken kullanacağımız eser, yani *Kitâb el-'Aşer Makâlât fî el-'Ayn* كتاب العشر مقالات في العين adını taşır. Eser Arapçadır *Fihrist*'te o, *'Îlâç el-'Ayn* كتاب علاج العين şeklinde geçer. Râzi de ansiklopedik eseri *el-Hâvi fî el-Tıbb*'da الحاوي في الطب bu kitabı *Kitâb el-'Ayn* كتاب العين diye zikr eder. ²

İbn ebî Useybi'a da bu eserden aşağıdaki şekilde söz etmiştir: *Göz üzerine On Kitab*. Onun çok farklı kopyeleri vardır, ve düzenlemeleri aynı değildir. Bazısında muhteviyat kısaltılmış, başka bazı kopyelerde genişletilmiştir. Her bir kitap diğeriyle bağlantısı olmayan müstakil birer eserdir. Bu eser, Ortaçağda Latince yazılmış iki eserde yanlış iki isim altında zikr edilmiştir:

1. *Galenî Opera Omnia* (Venedik, 1541, cilt 3, 1545, s. 683)'da *Galenî Liber Oculi Translatus a Demetrio* adı altında

2. *Omnia Opera Ysaac ...* da (Lugduni 1515, foll. 172-178r). *Liber de Oculi Constantini Africani* adı altında. ³

Hirschberg yapmış olduğu incelemelerle bu kitabın Huneyn ibn İshâk'a ait olduğunu göstermiştir. Her ne kadar devrinde göz üzerinde yazılan yegane eser değilse de, en sistematik olanlardan biri idi; onun göz konusundaki açıklamaları kısa fakat açıktır. Bundan dolayıdır ki

² Huneyn ibn İshâk, *The Book of the Ten Treatises on the Eye*, çev. Max Meyehof, Cairo 1928, s. 9-11.

³ *Aynı eser*, s. 33-34.

o sadece kendi devrinde değil, fakat kendinden sonra da geniş bir etkiye sahip olmuştur. Bunlar arasında meşhur göz hekimlerinden 'Alî ibn 'İsâ, İran'lı Ebû Ruḥ ibn Mansur (Zerrin Dest) ve İspanyol hekim Gafikî (12. yüzyıl) sayılabilir.

Bu eserin yazarı, yani Ḥuneyn ibn İshâk veya tam adıyla Abû Zâid Ḥuneyn ibn İshâk al-İbâdî olup, Nestûrî, Hristiyan bir eczacının oğlu olarak Hira'da doğmuştur (809). Devrinin bilim merkezilerinden Jundişapur'da tahsil etmiş, sonra, o zamanının Arapça inceleme merkezlerinden olan Basra'da dil çalışmalarına katılmış, ve daha sonra, Bağdat'ta Halife Memun ve Mütevekkil zamanında Yunancadan Süryaniceye ve Arapçaya bilimsel kitapların çevirilmesinde faal görev almıştır. Hippocrates, Galen, Dioscorides, Oribasius ve Aristo'nun çeşitli eserlerini Arapçaya kazandırmıştır. Ḥuneyn ibn İshâk'ı sadece bir çevirmen olarak değerlendirmek doğru olmaz. O, yukarıda da ifade edildiği gibi, çeşitli tıp konularında kıymetli eserler vermiştir. O, aynı zamanda felsefe eserleriyle de ilgilenmiş, onlara şerhler yazmıştır. Onun telif eserleri arasında *Yaşlılar İçin Diyet* konusundaki eseri ile *Yunanca-Süryanice Lugat'* ini burada sayabiliriz.

Ḥuneyn ibn İshâk'ın gözle ilgili olan eseri, *Kitâb el-^cAşer fî el-^cAyn*'da, o, Galen'in eserlerinden büyük ölçüde yararlanmış, ve onun eserlerinden çıkardığı kısımları gayet güzel, becerikli bir şekilde sistematize ederek bize sunmuştur. Eserde ilkin gözün anatomik yapısı, göz siniri (optik sinir), görme ruhu hakkında bilgi verilmektedir. Daha sonra, göz hastalıkları ele alınmaktadır.

Ḥuneyn ibn İshâk, daha önce de ifade edilmiş olduğu gibi, göz konusunda vermiş olduğu bilgilerle, kendisinden sonraki hekimleri etkilemiştir. Biz burada XI. yüzyılda yaşamış, meşhur hekim, bilim adamı ve filozof İbn-i Sînâ'da konu ile ilgili mevcut bilgi ile Ḥuneyn ibn İshâk'ın söz konusu edilen eserinde vermiş olduğu bilgiyi, ana hatlarıyla karşılaştırmak istiyoruz. Böylece oftalmolojide IX. ve XI. yüzyıl arasında kat edilen yol bir ölçüde de olsa belirlenmiş olacaktır.

Bu mukayese için seçtiğimiz ikinci kişi, yani İbn-i Sînâ'dır; O, henüz 18 yaşında tıp konusunda meslektaşları arasında ayrı bir yere sahip olmuş ve bu sahada yaptığı çalışmalarla ve yazdığı eserlerle sadece devrinde değil, Avrupa'da onaltıncı yüzyıla kadar, Doğuda ise ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar tıp otoritesi olarak benimsenmiştir. İbn-i Sînâ sadece tıpta değil, diğer bilimlerde de deney ve gözlemin önemini

vurgulamış, kritik zihniyete önem vermiş, özellikle tıbbi etkileyen sihir, büyü vs. 'ye karşı çıkmış, bugünkü deyimi ile modern bir hekim niteliğini taşımaktadır. Kendisine kadar gelmiş bilgileri mümkün olduğunca denetlemeğe çalışmıştır. Onun tıpla ilgili çeşitli eserleri arasında *El-Kânûn fî el-Tıbb* adlı ansiklopedik eseri, onikinci yüzyıldan itibaren birçok defalar Latinceye çevirilmiş ve onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarca Arapça ve Latince olarak müteaddit defalar basılmıştır. *El-Kânûn*, uzun yüzyıllar tıp eğitimi yaptıran kurumlarda, gerek Doğuda gerekse Batıda, el kitabı olarak kullanılmıştır. Onun bu eserinde çeşitli organların anatomik yapıları, fonksiyonları, hastalıkları ve tedavileriyle ilgili bilgi verilirken, göz ve onun anatomik yapısı, fonksiyonu, hastalıkları ve onların tedavileri ile ilgili ayrıntılı bilgi bulunmaktadır.

Burada şunu belirtmek gerektir ki, İbn-i Sînâ her ne kadar hekim olarak hemen her konuda yetkinliği tartışmasız kabul edilirse de ancak bir hekim olarak belli konularla daha yakından ilgilenmiştir. Bunlar arasında göz ve kalp-damar sistemini gösterebiliriz. O, gözün anatomisini, *El-Kânûn*'da ayrıntılı bir şekilde anlatırken, bugünkü tıp bilгимizle rahatça kabul edebileceğimiz açıklamalar verir; örneğin alt göz kapağında kas bulunmadığını söyler.

Aynı şekilde görme fonksiyonunu, nasıl olduğunu ayrıntılı bir şekilde inceleyen İbn-i Sînâ, *El-Şifâ* adlı eserinde onu daha çok optik bir olgu olarak mütalaa eder.

El-Kânûn eserinde İbn-i Sînâ, göz hastalıklarıyla ve onların tedavileriyle ilgili olarak fevkalade ayrıntılı bilgi vermiştir. Biz burada onun göz hastalıklarıyla ilgili olarak vermiş olduğu bilgiden ziyade, bu bilgiden yararlanarak, kendisinden daha önceki hekimlerden ne derece yararlandığını ve Huneyn ibn İshâk'tan itibaren onun zamanına kadar geçen zaman da göz önünde bulundurarak, İbn-i Sînâ'da görülen gelişmeyi belirlemek istiyoruz.

Mü'min ibn Mukbil, Sinobî'nin hayatı hakkında pek bilgi sahibi olmamakla birlikte, onun ikinci Murad zamanında yaşadığını biliyoruz. Onun tıpla ilgili belli başlı iki eseri elimizde bulunmaktadır. Bunlardan birisi *Zahîre-i Murâdiye*⁴ olup, farmakoloji ile ilgilidir; Türkçedir. Eserde çeşitli organ hastalıkları, tedavileri ve bu tedavilerde kullanılan ilaçlar yer alır. Eserin ilginç noktalarından birisi, her ne kadar teknik tabirler Arapça olarak verilmişse de, genellikle onların Türkçeleri de verilmektedir.

Mü'min ibn Mukbil, eserinde fikirlerinden yararlandığı yazarları da zikretmektedir. Bu da bize, onun hangi bilim adamlarından etki aldığını göstermektedir.

Onun ikinci eseri, *Kuâb el-Mifâh el-Nûr el-^cAyn ya da Miftâh el-Nûr ve Hazâin el-Surûr* adını taşır. O, bu eserini Bayezid için yazdığını söylemektedir.

Bu eser adından da anlaşılacağı üzere, göz hakkında kaleme alınmış olup, yazarın, eserin girişinde de ifade ettiği gibi: “baş ağrılarıyla, göz renkleri, hastalıkları, onların arazları, sebepleri, tedavileri ve ilaçlarıyla ilgili bilgi verir.”⁵

Yukarıda adı geçen yazarın eserlerini ana hatlarıyla karşılaştırdığımızda görürüz ki, hepsi de daha önce de olduğu ve halihazırdaki oftalmoloji konusundaki eserlerde de görüldüğü üzere, ilkin gözün anatomik yapısını ve kendi bilgileri ölçüsünde görme fonksiyonu belirlenir, bundan sonra da hastalık ve tedavileri hakkında bilgi verilir. Burada şunu belirlemek gerekir: Huneyn ibn İshâk'ın burada söz konusu eseri ve Mü'min ibn Mukbil'in göz konusundaki eseri, doğrudan oftalmoloji ile ilgilidir, fakat İbn-i Sînâ'nın, burada diğer hekimlerin verdiği bilgilerle karşılaştırmak üzere ele alınan eseri bir tıp ansiklopedisi niteliğindedir, yani yukarıda da ifade edildiği gibi, genel bir tıp eseridir.

Huneyn ibn İshâk'ın söz konusu eseri, doğal olarak diğer hekimlerin eserleri arasında, bilgi bakımından en sınırlı olanıdır. Onun önemi daha çok Yunan tıbbından İslâma geçişte oynadığı rol açısındandır. Zaten verilen bilgilerin hemen hepsi Yunan tıbbının izlerini taşır. Birçok hastalık adları ve diğer teknik tabirlerin hemen pek çoğu Yunanca olarak verilmiştir. Örneğin Huneyn ibn İshâk göz kapaklarının dış yüzünde meydana gelen kalınlaşmayı anlatırken Arapça *ğlaz* (غلط) der ve *hydatis* (υδατις) diye adlandırıldığını söyler.⁶

İbn-i Sînâ ise diğer iki hekimden farklı olarak, her bir göz hastalığı hakkında nisbeten daha ayrıntılı bilgi vermiştir; mümkün olduğunca hastalıklar arasındaki ayrıntıları belirleyerek, arazları, sebepleri ve tedavileri

⁴ Eserin nüshalarından biri Süleymaniye, Antalya Tekelioğlu 682 numarada bulunmaktadır.

⁵ Mü'min ibn Mukbil, *Kuâb el-Miftâh el-Nûr el-^cAyn*, Millet, Ali Emiri 279, s. 1b-2b.

⁶ Huneyn ibn İshâk, *aynı eser*, s. 59.

yönünden ne gibi ayrılıklar gösterdiklerini ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ayrıca, İbn-i Sînâ, diğer hekimlere nisbetle, daha çok ilaç reçetesi sunmuştur. Huneyn ibn ishâk'ta bu ilaç reçeteleri asgari ölçüde verilmiştir. İbn-i Sînâ daha çok ağzıdan verilen ilaçlara rağbet etmiştir. Bu demek değildir ki zaman zaman o göz banyoları, kremleri vermemiştir. Tersine, bu yönde de İbn-i Sînâ'nın vermiş olduğu bilgi hayli tatminkârdır. Mü'min ibn Muḳbil ise hemen hemen bütün ilaçları haricen tatbik edilen ilaçlar olarak vermiştir.

Ayrıca, İbn-i Sînâ, diğer hekimlerden farklı olarak , görme fonksiyonuna zararlı ve faydalı olan şeyler hakkında da bilgi verir; biz buna genel anlamda hıfzısihha diyebiliriz. Ona göre, görme zaafına sebep olan şeyler şunlardır:

1. Zararlı yiyecekler, örneğin çok tuzlu yiyecekler göze zararlıdır;
2. Kuvvetli ışık;
3. Çok ufak yazıları okumak;
4. Fazla cinsî münasebet.

İbn-i Sînâ'ya göre, görme fonksiyonunu güçlendirecek ya da hastalık halinde onun iyiye dönmesini sağlayacak şeyler ise yukarıda zararlı olduğu söylenen şeylerden kaçınmaktır. Bunların yanı sıra, kusma, hacamat, hafif yiyeceklerle beslenmektir. Kusma mideyi temizler ve dolayısıyla zararlı hıtların teşekkül etmesine engel olur, dengesiz hıtlı dışarı atılır. Hafif yiyecekler vücudu dengede tutar. Kan alma da aynı şekilde, vücudu zararlı hıtlardan temizleyecektir.⁷

Görme ile ilgili olarak hekimlerimizin ele alıp açıkladığı belli başlı hastalıklar arasında şunlar vardır:

1. Gece körlüğü (ʿişâ; nyctalopia),
2. Hayâlât (imagination),
3. Dıyḳ el-ḥadaka (miosis),
4. Sidde (nüzûl el-mâ, cataract),
5. Batalân el-başr (paralysis),
6. Zaâf-ı başar.

⁷ İbn-i Sînâ, *Al-Kânûn fi al-Tıbb*, çev. Tokatlı Mustafa Efendi, Süleymaniye, Hamidiye 1015, s. 30a.

Aslında burada adı geçen hemen bütün hastalıklar görme zaafı meydana getirir.

İbn-i Sînâ da bu kısımda (*El-Kânûn*'un gözle ilgili kısmında) görmeyi zaafa uğratan bütün hastalıkları ele alır. Diğer hekimlerden farklı olarak, görme zaafı içinde, İbn-i Sînâ, müte'zzi (مَتَّزِي) adını verdiği bir hastalıktan bahseder. Bu hastalık insanın uzun süre kuvvetli ışığa bakmasından meydana gelmektedir. O, bir başka görme bozukluğundan, *selceden* (سَلْجَدَان) söz eder. Bu hastalık ise uzun süre, beyaz ve parlak nesnelere bakmadan meydana gelmektedir. İbn-i Sînâ bu ikinci hastahğı tarif ederken şöyle diyor: "Uzun süre beyaz renkli nesnelere bakan kişiler, daha sonra diğer eşyaları göremezler, ya da eğer eşya yakında ise onu beyaz veya üzerinde beyaz lekeler varmış gibi görürler."⁸ İbn-i Sînâ bu hastahğın geçici mi yoksa devamlı mı olduğunu söylememiştir.

Mü'min ibn Mukbil ise, her ne kadar soğuktan ve kardan gözün rahatsız olduğunu söylerse de, İbn-i Sînâ'da görmüş olduğumuz gibi, ayrıntılı bir açıklama vermez.

İbn-i Sînâ'nın burada *şelce* olarak belirlemiş olduğu hastalık bugün *kar körlüğü* dediğimiz hastahğa benzemektedir. Bu konuda daha sonra ilk defa ayrıntılı bilgi veren Johann Widmarck (1850-1909) olmuştur. O, kar körlüğünün meydana gelmesinde ultraviole ışınların etkisi, elektrikî oftalmia ve güneş eritemasının rolünü incelemiştir.⁹

Mü'min ibn Mukbil ise, diğer iki hekimden farklı olarak, görme bozukluklarını şöyle tasnif etmektedir.

1. Gece görmeme veya az görme: Diğer yazarlarda da söz konusu edildiği üzere, gece körlüğü denen ve çok erken tarihlerden itibaren bilinen bir hastalıktır.

2. Bazıları yakını görmezler (hypertropia).¹⁰

İbn-i Sînâ'da bu iki hastalık görme zaafı içinde ele alınmıştır. İbn-i Sînâ'nın çağdaşı, İbn el-Heysem mercekleri incelemiş ve onlar hakkında ilk tatminkâr bilgiyi bize sunmuştur. Avrupa'da ise, ilk defa Roger

⁸ Kâhya, Esin, "İbn-i Sînâ'da Göz ve Göz Hastalıkları", Ankara, *Numune Hastahesi Bülteni*, yıl 24, sayı 3(105), 1984, s. 14.

⁹ Castiglioni, *A History of Medecine*, çev. E. Kumbhaar, New York 1947, s. 866-867.

¹⁰ Mü'min ibn Mukbil, *aynı eser*, s. 73b-77a.

Bacon (1214-1294) konuyla ilgili inceleme yapmıştır. Mü'min ibn Muḳbil'in, yaşadığı, onbeşinci yüzyılda, Avrupa'da konkav mercekler kullanılıyorsa da bu konuda tatminkâr bilginin verilmesi ve merceklerin bu göz hastalıklarını ya daha doğru deyişle bu göz kusurlarını düzeltmek için kullanılması için ondokuzuncu yüzyılı, Thomas Young'ı (1773-1829) beklemek gerekir.¹¹

Bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere, görme bozuklukları ile ilgili şikayetler, gözün anatomik yapısındaki kusurlara atfedilmekten çok, besin maddeleri, dış etkenler, görme ruhu gibi sebeplere dayandırılmaktadır. Örneğin Mü'min ibn Muḳbil uzağı iyi görememeyi temelde yiyecek maddelerine bağlı olarak açıklamıştır.

Gözün anatomik yapısına bağlı hastalıklar, yani göz kapağı kasları, sinirleri ve gözün tabakalarına ait hastalıklar ise, burada söz konusu edilen üç hekimin de üzerinde çok durdukları ve ayrıntılı bilgi verdikleri bir kısım olmuştur. Ancak diğer açıklamalarında da görüldüğü gibi, diğerlerine nisbetle, Huneyn ibn İshâk'ın açıklamaları sistematik olmakla birlikte daha kısadır.

Göz kapağı ile ilgili belli başlı hastalıklar arasında göz kapağı dönmesi (ectropion), arpacık (hydatid), göz kapağı taşı (lithiasis), kirpiklerin dökülmesi, göz kapağı iltihapları göz kapağı şişleri, kirpiklerin içeri dönüp, batması gibi hastalıklar vardır.

Burada, bugünkü bilgilerimizle, bize ilginç gelen kısımlardan biri de trahom konusunda her üç yazarın vermiş olduğu bilgidir. Her üç hekimin de bu hastalığın mikrobik olduğunu bilmeleri imkânsızdı, fakat onların üçü de bu hastalık hakkında bir hayli ayrıntılı bilgi vermektedirler. Ancak biliyoruz ki, trahom hastalığı çok eski tarihlerden itibaren, Orta Doğu ülkelerinde özellikle yaygın bir şekilde görülen göz hastalıklarından birisi idi. Arapça *cerb* denen bu hastalık hakkında Huneyn ibn İshâk bilgi verirken onun dört çeşidini ayırmıştır:

1. İnce nevi (*dasytes*),
2. Kaba, pürüzlü (*trachtes*),
3. İncir kabuğu gibi olan (*sykosis*),
4. Pürüzlü, sert (*tylosis*).¹²

¹¹ Singer, Charles, *A Short History of Medecine*, Oxford 1962, s. 641-642.

¹² Huneyn ibn İshâk, *aynı eser*, s. 59, 131.

Ona göre, birinci çeşit, ikincisinden daha az şiddetli olup, göz kapağının iç tarafından, ikincisi daha kaba, ağırlı ve gözde ağırlık hissiyle birlikte görülen, üçüncüsü ise bunlara nisbetle daha şiddetli seyreden tipidir; öyle ki göz kapağının iç kısmı bir incirin ikiye ayrılmış iç kısmına benzer, bundan dolayı ona *sycosis* denir. Nihayet dördüncü tipi daha çok şiddetli ve pürüzlüdür; daha uzun sürer; had derecede sertlikle birlikte görülür.

Görüldüğü gibi Huneyn ibn İshâk, sistematik olarak bir sınıflama yapıp hastalığı anlatırken, aslında onun bugün bizim deyimimizle, izlediği safhaları vermiş olmaktadır, yani bugünkü trahoma açıklamalarımızla onun verdiği bilgi arasında ana hatlarıyla hemen hiç bir farklılık görülmez. İbn-i Sînâ ise konuyu, diğer hastalıklarda olduğu gibi, daha ayrıntılı olarak ele almıştır; o, trahom yaralarının araz ve özelliklerini daha ayrıntılı vermiştir. İbn-i Sînâ diyor ki: “*cerb* bir kaşıntıdır, yaraları şiddetlidir, gözün kapağının iç tarafında habbecikler şeklinde görülür. Gözde kaşıntı ve akıntı vardır.” O da, Huneyn ibn İshâk'ın verdiği tasnifi verir, ve o tiplerin her biri hakkında açıklamalar yapar. Ona göre, bu hastalığın tedavisini onun şiddeti yönlendirmelidir.

Mü'min ibn Muḳbil'de, diğer iki hekim gibi, hastalığı 4 grupta ele alır: “1. Yunanca *râsûti* (راسوطى) denen *irilik*, 2. Yunanca *trahudis* (طراخوديس) denen katı ilik şeklindeki *cerb* 3. *nev'i sokûnis*; (سوقنيس) yani incir kabuğu gibi yarılacak olan nevi ki buna *tîni* (تنى) derler; 4. dördüncü nevi *tulûsis*, (طلوسى) o da bir nevi irilik. Bu hastalıkta göz kapağının iç kısmı kızıldır; şiştir ve yaş eksik olmaz. Bu hastalıkta sıcak göz ağrıları olur.” O, ayrıca bu hastalığın toz ve dumandan meydana geldiğini söylüyor ki bu da ilginç bir noktadır.¹³

Gerek İbn-i Sînâ, gerekse Mü'min ibn Muḳbil'de tedavide kullanılan ilaçlar daha çok ateş düşürücü ve iltihap giderici ilaçlardır.

Mü'min ibn Muḳbil, burada önemli bir noktaya temas ediyor ve genellikle bu hastalığın tedavisinin başarısız olduğunu söylüyor. Bu noktada hekimimiz haklıdır. Çünkü, bilindiği gibi, trahom kronik bir hastalıktır. İdeal bir çevrede ancak bir yıl içinde teşhis edilip, erken tedaviye geçilirse, netice iyi olmaktadır. Bugün bile uygun olmayan şartlar yüzünden trahomdan 20 milyon kişinin kör kaldığını biliyoruz.

Diğer iki hekimimizden farklı olarak Mü'min ibn Muḳbil, bazı başka göz kapağı hastalıklarından bahsetmiştir; bunlar arasında *seyelân* (سيلان)

¹³ Mü'min ibn Muḳbil, *aynı eser*, s. 98b.

(gözün burun tarafındaki etin eksik olmasından meydana gelir), kirpik ve kaşların ağarıp dökülmesi, göz kapağının gök yakut yeşil olması, self'a (سلف) (göz kapağının iç ve dış kısmının derisi arasındaki yapının farklılaşması) gibi. Bu son göz kapağı hastalığını o, iki gruba ayırır: a. Göz kapağının bal gibi bir görünüm kazanması b. İkinci tipte göz kapağı daha ağırlaşır.¹⁴

Göz kapağı hastalıklarıyla ilgili olarak, Mü'min ibn Mukbil'deki en dikkate değer açıklama arpacık hakkında verilmiştir. İbn-i Sînâ ve de Huneyn ibn İshâk, yukarıda belirtildiği gibi, arpacıktan bahsetmişlerdir; onun tedavisi konusunda önerilerde bulunmuşlardır. Ancak Mü'min ibn Mukbil, onlardan farklı olarak, bu hastalık için cerrahi müdahale önermektedir. Ayrıca, burada cerrahi müdahalenin nasıl yapılacağı anlatılırken, kullanılan aletler ve müdahale ile ilgili basit şemalar verilmiştir. Burada aletlerin adları Türkçe olarak verilir. Bu müdahalede kullanılan aletlerden biri ucu kıvrık, iğne gibi bir alettir. Onun şekli de metinde verilmektedir. Ayrıca basit bir şema ile yaranın nasıl açılması gerektiği de verilmiştir. Zaten metinde bu şekilde zaman zaman anlatıma yardımcı olan şemaların verildiği görülmektedir

Gözün tabakalarının hastalıklarını ele alırken ve onları açıklarken üç hekimimizde de verilen bilgilerde, diğer kısımlardakine nisbetle, daha büyük birbenzerlikle karşılaşırız. Onların hepsi de bazı hastalıklara daha fazla önem vermişler, örneğin katarakt üzerinde ısrarla durmuşlardır. Her üçü de bu hastalıkta kesin tedavinin ameliyat olduğunda hem fikirdirler. Huneyn ibn İshâk: “bu ameliyatların her zaman başarılı olamadığını” belirterek, “eğer ameliyat edilen göz kapatılırsa, diğer göz bebeğinde gevşeme oluyorsa, ameliyattan sonra görme mümkündür, aksi taktirde hasta ameliyattan sonra görmeyecektir” demektedir.¹⁵

Her ne kadar İbn-i Sînâ, kataraktın başlangıcında ilaçla tedaviyi önerirse de, kesin tedaviyi o da ameliyatta görmektedir. Ameliyatın nasıl yapılması konusunda da bilgi verir. İbn-i Sînâ, burada sadece ameliyatı değil, göze ameliyat sonrası uygulanacak bakımı da ayrıntılı bir şekilde anlatır.

O halde görülüyor ki Huneyn ibn İshâk, göz hastalıklarıyla ilgili olarak basit ama sistematik, ancak belli bir düzeyde bilgi sunmuştur. Bu bil-

¹⁴ Aynı eser, s. 10b

¹⁵ Huneyn ibn İshâk, aynı eser, s. 122-123, 140.

gi, ondan sonra, konuyla ilgilenen Râzî, 'Ali ibn 'İsâ gibi doktorlarında katkılarıyla İbn-i Sînâ'ya kadar gelmiştir. İbn-i Sînâ, yukarıda da belirtil-diği gibi, gözle çok ilgilenen bir hekim idi. O iyi bir gözlemci olarak za-manına kadar tanısı verilmemiş bazı göz hastalıklarını teşhis etmiş, ve onların bir kısmına da yerinde tedaviler önermiştir. Onun önerdiği tedavi şekil ve de ilaçların bir kısmı ilk defa onda rastlanmaktadır. Böylece o, bu çalışmalarıyla, konunun yeni boyutlar kazanmasını sağlamıştır.

Yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi, İbn-i Sînâ, Osmanlı İmpara-torluğunda yaşamış hekimlere büyük etkisi olan bir hekim idi. Onun büyük etkisi olan hekimlerden biri de Mü'min ibn Mukbil'dir. Mü'min ibn Mukbil, özellikle İbn-i Sînâ'nın *El-Ķânûn* adlı eserinden yararlanmış-tır. O, yararlandığı bilim adamlarının adlarını eserinde zikretmiştir. Bu adlar arasında biz İbn-i Sînâ ve onun meşhur eseri *El-Ķânûn*'a sık sık rastlamaktayız. Örneğin sayfa 114a, 95a-b gibi sayfalarda görüldüğü gibi.

Mü'min ibn Mukbil, kendisinden önce yapılmış diğer gözle ilgili ça-lışmaları da bilmektedir. O bunlardan yararlanmış ve yararlanırken de, onların adlarını ve eserlerinin adlarını zikretmekten geri kalmamıştır. An-cak o, bu bilgilere kendi gözlem ve çalışmalarıyla bazı katkılar yapmaktan da geri kalmamıştır. Onun çalışmalarının en güzel örneğini, biz, yu-karıda da zikrettiğimiz gibi, göz kapakları hastalıklarında bulmaktayız.

Onun göz üzerine yazdığı, *Kitâb el-Miftâh el-Nûr el-'Ayn* adlı, gözle ilgili çalışmalarını toplayan ve bizim diğer iki hekimimizle onun göz çalışmalarını mukayese için kullandığımız eseri, hayranlık uyandıran gayet güzel bir Türkçe ile kaleme almıştır. Burada özellikle üzerinde durulması gereken noktalardan biri, Arapça, Farsça, Yunanca teknik tabirlerinin ya-nı sıra kullanılan Türkçe teknik terimlerdir. Örneğin Türkçe 'gece körlüğü' tabiri Arapça 'İsâ (عشا), 'yumuşak et' tabiri Arapça *tüse* (تفس) için kullanılmıştır ki bugünkü terimle salgı bezi demektir.

Ayrıca, Mü'min ibn Mukbil, bazı hastalık adlarını sadece Türkçe olarak vermiştir, örneğin *gözün ışığının zayıf olması, gündüz görmeme gi-bi*.

İBN-İ SİNÂ'NIN “Menâfî u'l-A'zâ” İSİMLİ RİSÂLESİ ÜZERİNDE BİR ÇALIŞMA

GÜRSEL ORTUĞ*

Büyük hekim İbn-i Sînâ; tabîi bilimler, felsefe, matematik, mantık, fıkıh, jeoloji, müzik ve tıp gibi pekçok bilim dalları ile yakından ilgilenmiş ve bunlara dair değerli eserler vermiştir. Bazılarında, detaylı ve pek hacimli ortaya koyarken, bazılarında ise günlük soru ve düşüncelere cevap vermek amacı ile, fikirlerini küçük risâleler şeklinde takdim etmiştir.

Kaynakların, “en son öğrendiği bilim tıp ve eczacılıktır” diye belirttikleri İbn-i Sînâ, gerçekten, tıp bilimlerine büyük bir otorite ile hâkim olmuştur. Bunun sonucudur ki, eserleri gerek kendi zamanında ve gerekse daha sonraki çağlarda, batı bilim dünyasını derinden etkilemiştir.

İbn-i Sînâ, tıbbın hemen bütün branşları ile ilgilenmiş ve ele aldığı konularda en iyisini ve gerçeği vermeye gayret etmiştir. Ortaya koyduğu eserleri tetkik edilirse görülür ki, klinik tıp branşları ile ilgilendiği gibi, temel tıp branşlarında da detaylı ve derinliğine inen çalışmalar yapmış ve çevresindekilere doğru bilgiler aktarmaya gayret etmiştir. Meselâ; Anatomi. Fizyoloji, Histoloji, Farmakoloji ve Biyokimya gibi temel tıp dallarında çalışmalar yaptığı ve bu konular ile ilgili olmak üzere kıymetli bilgiler verdiği görülür. Burada önemli olan husus temel tıp branşlarında çalışmalar yaparken, konulara yaklaşım şeklidir. Kısa ve öz bir ifade ile, İbn-i Sînâ'nın temel tıp dallarındaki çalışmaları “fonksiyonel” bir mahiyet taşımıştır. Bu durumu ile, zamanımız tıp bilimlerinin felsefesine uygun, fevkalâde önemli bir tavır ortaya koymuştur.

Bu çalışmamıza esas olarak, İbn-i Sînâ'nın, organ yapıları ve fonksiyonları ile ilgili “Menâfî u'l-A'zâ” isimli risâlesini aldık. Belirtilen eserin Ayasofya (N. 4851), Hamidiye (N. 1452) ve Nuruosmaniye (N. 4894) kütüphanelerinde mevcut üç ayrı yazması bulunmaktadır. İnsan vücudunun morfoloji olarak yaradılışının anlatıldığı bu risâlede, hemen bütün sistemler ve bu sistemlere ait organların yapısına temas edilir. Bunların

* Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Morfoloji Anabilim Dalı Başkanı.

yapıları, çalışmaları ve birbirleri ile olan fonksiyonel ilişkileri incelenir. Organların anatomik yapılarının incelenmesi sırasında ortaya konan bu fonksiyonel yaklaşım, zamanımız tıp eğitim ve öğretiminde üzerinde durulan önemli bir husustur. Risâlede, hareket sisteminin temel elemanları olan kemikler, kaslar, kas kırışları (bağlar), kıkırdak ve eklemler ayrı ayrı ele alınmış ve bunların izahları yapılmıştır. Bu incelemenin hemen büyük bölümünde, zamanımız bilgilerine uygun verilen malûmatların yanısıra, yer yer de hatalı bilgilere tesadüf edilir. Meselâ; çoğu yerde “sinir ve kırış” oluşumu, fonksiyonel ve morfoloji olarak izah edilirken, bariz hatalara düşülmüştür. Kanımızca, düşülen bu hata, bizzat yapılmayan bir disseksiyon (teşrih) sonucudur. Zira dakik olarak yapılan bir disseksiyon çalışmasında (teşrih) belirtilen yapıların birbirlerine karıştırılmadan ayrılması mümkün olabilirdi. Ancak, yine belirtelim ki, bugün dahi dikkatli ve hassas yapılmayan bir disseksiyon (teşrih) çalışmasında, kas kırışları ve komşu sinirler mikroskopik görünüşleri ile, mütehasıs olmayan kişiler tarafından rahatlıkla karıştırılabilir.

Belirtilen risâlede, dolaşım sistemi, kalb ve bununla ilgili damarlar hakkında bilgiler verilirken, aynı zamanda duyu organları (turnaklar, deri, kıl ve tüyler, göz, kulak ve koku organları gibi) hakkında da, zamanımız bilgilerine fevkalâde uygun malûmatlar verilmektedir. Teneffüs yolları ve buna ilişkin organlar, sindirim sistemi, gıdalar ve gıdaların vücut üzerindeki etkileri, genital organlar ve üreme olayı, çok doğru ve güzel bir şekilde incelenmiştir.

İbn-i Sînâ'nın bu risâlesinde, özellikle üç temel sistem ve bu sistemler ile ilgili organlar ve organların fonksiyonlarının daha detaylı ele alındığı ve geniş kapsamlı bilgiler verildiği görülmektedir.

Sinir sistemi ve beyin, sindirim sistemi ve karaciğer, dolaşım sistemi ve kalb ağırlık verilen konulardır. Esasen, herbirisinin ayrı ayrı ve detaylı şekilde incelenmesi gereken bu bilgilerden, biz sadece “Sinir sistemi ve ilgili organlar” hakkında verilen bilgileri ele aldık ve İbn-i Sînâ'nın risâlesinde vermiş olduğu bilgiler ile, zamanımız tıbbının sahip olduğu bilgileri karşılaştırmaya çalıştık.

A - BEYİN (ENCEPHALON) İLE İLGİLİ BİLGİLER:

1. İbn-i Sînâ risâlesinde, “Beyin üç bölüktür. Ön, orta, ve son loblarıdır. Dimâğın en latif olanı ön bölümdür. Bu bölümde bilhassa ilk kısmı

en önemli ve güçlü hisleri taşır. Orta kısmı güç yönünden zayıftır. Son bölüm, orta bölümden daha yoğun, daha kuvvetlidir" demektedir.

Zamanımız bilgilerinde de, beyin üç bölümde incelenmektedir. (Prosencephalon, mesencephalon ve rhombencephalon). Yine bugünkü bilgilerimize göre de, beyin ön lobu insanlarda fevkalâde gelişme göstermiştir. Konuşma merkezlerinin beynin ön kısmında bulunduğu ve insanlardaki zekâ, fikir ve irade merkezlerinin de yine ön lob da lokalize olduğu bugün için kabul edilmektedir. Görme organı olan gözler, (bulbus oculi) ve görme sinirleri (N. opticus) beyin ön lobundan, embriyoda birer küçük kabarcık şeklinde menşei aldıklarını ve buradan geliştiklerini biliyoruz. Bu bakımdan, İbn-i Sînâ risâlesinde vermiş olduğu bilgiler ile fevkalâde doğru yaklaşımlar yapmıştır. Beyin lobunun orta bölümünün de, gerek morfolojik ve gerekse, diğer yerlere göre fonksiyonel olarak zayıf olduğu hususundaki bilgilerde doğrudur. Bu kısım (mesencephalon) insanlarda ve yüksek sınıf hayvanlarda gerilemiş ve fonksiyonel olarak görevlerini, encephalonda daha yeni gelişen yerlere devretmiştir. Bu bakımdan, beynin diğer yerlerine göre daha küçük ve dar olarak kalmıştır. İbn-i Sînâ bu hususta da çok doğru bilgileri risâlesinde vermiştir. Yine aynı zamanda, insan hayatı için önemli fonksiyonel merkezlerin beynin arka kısmında (rhombencephalon) lokalize oldukları fikri de İbn-i Sînâ tarafından fevkalâde doğru olarak belirtilmiştir.

2. İbn-i Sînâ risâlesinde, "Koku alma hassası, beyin aralığından başlayıp, iki meme başı gibi uzanan çıkıntılara verilmiştir" demektedir. Yine bugünkü bilgilerimize göre de, burun içinden (regio olfactoria) başlayan, koku hücrelerinin ince uzantıları, geriye, yani kafatası (cranium) içine doğru bir gidiş ile ön lobun alt yüzünde bulunan iki adet, şişkin yapıya (bulbus olfactorius) ulaşırlar. Bu çıkıntılar ise, karşılıklı birer kol halinde beyin cevheri (nevrax) içindeki koku merkezlerine uzanan yolları yaparlar (tractus olfactorius). Buna göre, İbn-i Sînâ risâlesinde bulduğumuz bilgiler fevkalâde doğrudur.

3. İbn-i Sînâ risâlesinde, "Bizzat beyinden doğan yedi çift sinir vardır" diyerek, bilgiler vermektedir. Bugünkü bilgilerimiz ile biz, beyinden kaynağını alan sinir sayısını 12 adet olarak vermekteyiz. Burada özellikle üzerinde durulması gereken husus kanaatimize göre şudur: Anatomi ile ilgili bilgiler veren İbn-i Sînâ, bu bilgileri vermeden, gerçekten bizzat diseksiyon yapmış ise, belirtilen konular ve verilen bilgiler içinde yer yer hataya düşmemesi gerekirdi. Fakat biz, risâlenin diğer yerlerinde de

görülen bariz eksiklik ve hataların, müellifin bizzat disseksiyon (teşrih) yapmaması sonucu ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Bugünkü bilgilerimize göre 12 çift olan beyin (cranial) sinirlerinin İbn-i Sînâ tarafından belirtildiği gibi 7 çift olarak takdim edilmesi, kafatasını açmadan, yani bir disseksiyon (teşrih) çalışması ile kemik oluşumları kaldırmadan konuya yaklaşılmış olduğu düşüncesini doğurmaktadır. Kabul etmek gerekir ki, kafatası (cranium) kemik yapıları kaldırılmadan ve açıkça beyin ile cranium (kafatası) dışı organlarının ilişkileri görülmeden, böyle bir hataya bugün dahi düşmek mümkündür. Zira, bugün, kesin olarak bildiğimiz ve ancak detaylı disseksiyon (teşrih) çalışmaları ile gördüğümüz, beyinden başlayan 12 çift beyin sinirinden 5 çifti kemik doku kaldırılmadan, açıkça görülmeyecek bir lokalizasyondadır. (Bu sinirler latince isimleri ile: Nn. olfactorii, N. opticus, N. trochlearis, N. abducens ve N. vestibulocochlearis) Bu bakımdan, risâlede İbn-i Sînâ'nın kafa sinirleri ile ilgili olarak vermiş olduğu bilgiler, temelde büyük eksikliğe rağmen, yine de doğru olmaktadır.

4. İbn-i Sînâ risâlesinde, “beyin sinirlerinde his daha duyarlıdır” derken, yine doğru ve güzel bir yaklaşım yapmıştır. Bugünkü bilgilerimize göre, beyinden ayrılan veya beyine (nevrax) gelen, beyin ile ilgili sinirler (cranial sinirler) sadece çok özel vazifeler yüklenmişlerdir. Meselâ; koku duyusu, denge ve işitme duyusu, görme ve tad duyuları ile ilgili olmak üzere beyin sinirleri (cranial) sinirler görevlendirilmişlerdir.

B - OMURİLİK (MEDULLA SPINALIS) İLE İLGİLİ BİLGİLER:

1. İbn-i Sînâ risâlesinde, “Hâlik Tealâ, omur ve omur uçları ile örterek ve koruyarak —omuriliği— kafatası deliğinden çıkardı. Birbirine yakın ve aynı hizada olan, bedenin boyuna olan çift sinirleri saldı. —Bunlar— dimağdan çıkıp sonuna kadar otuz-otuzbir çift ve bir de tek sinir dalına ayrılmıştır. Bizzat beyinden doğan yedi çift sinir (ile), bütün bedende otuzsekiz çift, bir de tek sinir oluyor” şeklinde bilgiler vermektedir.

Bu bilgiler, bugünkü bildiklerimize tamamen uygundur. İbn-i Sînâ beyinden çıkan (başlayan) sinirleri 7 çift olarak kabul ettiği için, toplam sayı olarak 38 çift sinirden bahsetmektedir. Esasen yukarıda belirtildiği gibi, beyinden çıkan (ve/veya giren) sinirlerin sayısı 12 çift olup, buna göre toplam 43 çift sinirden bahsedilmesi gerekirdi.

2. İbn-i Sînâ risâlesinde “Çoğu defa his ve hareketi yüklenen tek sinir olur. Bu iki şık siniri zayıflatır. Çok kerre de her kuvvet için bir sinir bulunur” demektedir. Bu izah, bilhassa spinal sinirlerin (omurilikten ayrılan) teşekkülüne uygun düşmektedir. Bugünkü bilgilerimize göre omurilikten ayrılan sinir çiftleri, motor ve sensitif (hareket ve duyu) olmak üzere iki ayrı görev yüklenmiş lif çeşitinin birleşmesi ile meydana gelmişlerdir. Ancak, yine risâlede belirtildiği gibi, özellikle beyin sinirleri (cranial sinirler) içinde sadece motor (hareket) lifleri taşıyan sinirlerde vardır. (N. accessorius, N. abducens ve N. hypoglossus gibi). Bu bakımdan İbn-i Sînâ'nın verdiği bilgiler ile zamanımız bilgileri arasında fevkalâde bir uyum ve doğruluk bulunmaktadır.

3. İbn-i Sînâ risâlesinde “Beyin ve murdarilik beden boyunca eşit olarak iki kısma bölünmüştür. Birisi afete uğrarsa, zarar yarısına ait olur. Öteki yarısı sağlıklı kalır. Herikisinden birisi diğerinin yerine geçer. Felç, yüz, göz eğilmesinde olduğu gibi” demektedir. Bu bilgiler de fonksiyonel bakımdan fevkalâde doğrudur. Nitekim, fonksiyon görme bir yana karşılık, diğer yanın bu eksikliği kompanze etmeye yönelik gelişme gösterdiği de söz konusudur.

İbn-i Sînâ'nın “Menâfî' u'l-A'zâ” isimli risâlesindeki anatomi ve fonksiyonel anatomiye ait bilgiler içerisinde sadece, görüldüğü gibi sinir sistemi ve buna ait bilgiler ele alınmış ve bu çalışmada zamanımız bilgilerinin ışığında kısa tenkitli izahları yapılmaya çalışılmıştır. Risâledeki diğer, pek önemli bilgiler ayrı ayrı ele alınarak ve dikkatlice incelenmeyi gerektirdiğinden, zamanın darlığı da göz önünde tutularak şimdilik bu çalışmanın dışında bırakılmıştır. İlk defa Türkçe olarak tarafımızdan tetkik edilen bu risâlenin, daha etraflı inceleme ve tenkitleri zaman zaman yine tarafımızdan yapılacaktır.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine Untersuchung über die Broschüre

“Menâfî' u'l-A'zâ” von Ibn-i Sînâ

Bei unserer Arbeit haben wir eine kleine Broschüre von İbn-i Sînâ untersucht. In dieser erwähnten Broschüre, die Menâfî' u'l-A'zâ genannt worden ist, wird der Aufbau des menschlichen Körpers und dessen Organe besprochen. Auch hier werden vor allem funktionelle Beziehungen

der Organe betont. Besonders bei den anatomischen Untersuchungen ist die funktionelle Meinung von grosser Bedeutung. In dieser Broschüre von Ibn-i Sînâ wurden besonders drei Hauptsysteme und die Kenntnisse darüber gegeben. Z. B: Gehirn und Nervensystem, Leber und Verdauungssystem, Herz und Kreislauf.

Wir haben bei dieser Arbeit nur das Nervensystem und dazu gehörige Organe untersucht. Auf diese Weise haben wir die Kenntnisse von Ibn-i Sînâ mit dem heutigen verglichen.

İBN-İ SİNÂ'NIN *KÂNÛN*'UNDAN "ZİYNET" BAHSİNİN TANITILMASI

NİL AKDENİZ SARI*

"Ziyet" terimi akla önce süsleme ve süslenmeyi getirirse de araştırmalarımızın konusu olan metnin incelendiğinde ziyet bahsinin insanın dış görünüşü, yani saç ve tene ait bakım ile saç ve deri hastalıkları ve tedavisi, ve yine görünüşü etkileyen şişmanlık ve zayıflık gibi konularla ilgili olduğu görülür.

Kânûn'un 4. kitabının 7'inci fenni "ziynet" fenni ile sona erer ve 4 makaledir. Biz bu çalışmamızda *Kânûn*'un Türkçe metninden yararlandık. Ancak, *Kânûn*'u 18.yy'da Türkçeye tercüme eden Tokatlı Mustafa b. Ahmed b. Hüseyin çoğu kere tıbbî terimlerin Arapçalarını vermiş, Osmanlıca sözcüklerde yer almayan bazı ifadeler kullanmıştır. *Kânûn*'un Arapça metnine tam anlamıyla sadık kalınan Tokatlı Mustafa Efendi'nin tercümesinde kullanılan terimler çoğu kere bugün kullanılan Arapçada- kinden farklı manalar taşımaktadır. Bu nedenle, İbn-i Sînâ tıbbını tam manasıyla çözebilmek için önce o devrin tıp terimlerinin gerçek anlamla- rını araştırmalıyız. Ancak bundan sonra eski tıp metinlerini doğru bir şe- kilde değerlendirebiliriz.

Ziyet fenninin birinci makalesinde "şâ'r" ın halleri anlatılır ki bura- da saç, sakal ile bedendeki diğer kolların hepsi bu terim altında toplanır.

Saçın "ziynet" konusuna ait halleri nelerdir? Bunları özet olarak şu şekilde sıralayabiliriz: Saçın çıkması (inbât) ve bunun etkeni ("cevheri"); saç ve sakal dökülmesi (temrît); gürleştirilmesi (teksîr) ve azaltılmasında (taklîl) alınacak tedbirler; saçın miktarı (hacmi), saç (telinin) kalınlaştırıl- ması (taglîz), yumuşatılması (terkîk), ve uzatılmasında (tatvil) alınacak tedbirler; Saçın şeklinde yapılacak değişiklikler: Saçın düzleştirilmesi (tes- bît) ve kıvrıtılmasında (tec'îd) alınacak tedbir; saçın rengini değiştirmek: Koyultma-siyahla boyama (tesvîd); kumrallaştırma veya kızillaştırma (teş- kîr) ve saç rengini açmada (tebyîz = ağartma) alınacak tedbirler

Saçın çıkması, hastalıkları ve tedavisi konusunda yapılan açıklamalar ılımlar nazariyesine dayandırılır. Ancak, metinde kullanılan bazı kelimelerin sözlük anlamı dışında gerçek manalarını anlamada, çözmede güçlük çekmekteyiz. Eski tıpta hastalıkların etyolojisine ait nazariyeler, ya da diğer bir deyimle “tıp felsefesi” çözümlenmedikçe eski tıbbi tam manasıyla anlamak ve yorumlamak mümkün değildir. Diğer bahislerde olduğu gibi *Kanun*’un zinet bahsinde de aynı konu önem kazanıyor. Meselâ saçın çıkması “buhar-ı dühâni” (dumanlı veya kuru buhar) adı verilen bir kavrama bağlanır ki, bu saçın “cevheridir.” Yani saçın çıkması, artması ya da azalması “buhar-ı dühâni” adı verilen bir cevher’e bağlıdır. Bu buhar mesamda toplanır. Bazen diğer buharların yardımıyla da saç çıkabilir. Bu arada saçın çıktığı yer “yağlı ağaçlara” benzetilir ki yağlılığından ötürü bunların yaprakları dökülmez; bunun gibi saçın çıktığı yer de yağlıdır.

Saç hastalıkları incelenirken önce “buflân-ı şa’r”, yani saçın sakalın ya da kılların az ya da hiç olmaması ele alınır. “Buflân-ı şa’r”ın nedeni bazen “madde” ye ve bazen de saçın çıktığı yere ait bir sebebe bağlanır. Saça etki eden madde “kan” dır. Kanın azlığı veya yokluğu saçın çıkmasını engeller. Kanın azlığının sebebi de, kanı uzun süre tutan, hapseden bir nesneye bağlanır. Kanın niteliğini değiştiren bir şeyin ortaya çıkması da “madde” ye bağlı saç azlığı veya yokluğunun diğer bir nedenidir.

Saçın “cevherinin”, yani saçın çıkmasmdaki etken olan “buhar-ı dühâni” nin azlığı ile de saç azalır. Çocuklarda ve kadınlarda erkeklere nazaran kılların azlığı ve sakalın olmaması da bu yolla izah edilir. Buna göre çocuklarda ve kadınlarda “buhar-ı dühâni” ye nazaran “ebhîre-i ratbe”, yani yaş buharlar çok olduğundan, onlarda kıl az olduğu gibi, saçın cevheri, yani saçın çıkma etkeni olan “buhar-ı dühâni” az olduğundan sakalları çıkmaz. Burada “buhar-ı dühâni” yi erkeklik hormonu “testesteron” ve “ebhîre-i ratbe” yi kadınlık hormonu “östrojen” hormonuna benzetiyoruz. İbn-i Sînâ, teknik imkânların yokluğunda yaptığı başarılı gözlemlerini devrin nazari tıp bilgileri ile açıklamak zorundaydı.

Saçın “cevheri” nasıl azaltmaktadır? Bu bazı kere sonradan, “ârîzî” olarak ortaya çıktığı gibi yaratılıştan da olabilir (ki biz buna soya çekim diyebiliriz). Arîzî olarak saç azalması nekahat halinde olanlarda görülebilir; zirâ uzun süren, eritici hastalıklarda “rutubet” emilir ve bu emme nedeniyle nekahat devresindekilerin kıllarını besleyen gıdalar az olduğundan saç dökülür ve çıkmaz; tıpkı sulama ile gelişen nebatın büyüyüp, sulanmayan dökülmesi gibi. ...

Hadım edilenlerin ("hısyân") kollarının bitmemesi de "arızîdir". Zirâ hadım olan kişiler, hadımlaştırma dolayısıyla "rutubet" (nemlilik) ve "bürûdet" (soğukluk) bakımından kadınlara benzer. Çünkü onlarda meni meydana gelmediğinden, "insanın kendine yönelik rutubeti" (rutubet-i menviye) birikir, toplanır ve bedeni soğutur. Hadım olanların rutubetlerinin ancak çok az bir kısmı ayrıştığından ve bu da çok az ve ince olduğundan mesamdan dışarı çıkar. Bu nedenle hadım edilenlerde kıl çıkmaz. Bugün biliyoruz ki hadım edilenlerde testosteron salgısı çok azalır.

Başı üzerinde daima ağır bir örtü koyanların da "arızî" olarak saç azalır

Saçın azlığının "tabiat" yolu ile olması "kellik" de (şal') görülür. Zirâ kellik saçın "maddesinin" kusuru dolayısıyla ortaya çıkar ve bu kusur da "maddenin azlığıdır."

Saçın çıkmamasının esasta 3 sebebi vardır:

1. Saçın "maddesi" saçın çıkacağı yere nüfûz etmez.
2. Saçın çıktığı yere saçın "maddesi" nüfûz eder, fakat o yerde kalmaz.
3. Saçın "maddesi" bozulup, saçın bitmesine uygun olmayan bir keyfiyete dönüşür.

Kelliğin ortaya çıkmasına sebep olan etkenler ise şunlardır: Kellik (şal') "sıcak mizâçlı" insanlarda daha hızlı bir şekilde gelişir. Çünkü, sıcak mizâçlarından dolayı onların mesamları kurduğundan kelliğe yatkındırlar; ancak, kelliğe istidadı olanların, başları dışında göğüslerinde ve diğer yerlerinde kıl çok olur. Mizâçlarının hararetlerinden dolayı bu gibi kişilerdeki saç azlığının tedavisi zordur.

Mesamın tıkanıp kapanması ile kellik ortaya çıkar. Meselâ eski yaralardan arta kalan eserler (nebde dokusu) saçın çıkmasını engeller; "akra'" (dazlak) denilen kellik bu şekilde olur (scarring alopecia).

Ama, bazen maddeler saçın çıkacağı yere nüfûz eder, ancak nüfûz eden maddeler mesamatın hacmini genişletir ve dolayısıyla saç çıkmaz. Sakalı çıkmayan ve diğer kolları da kolayca çekilip kökünden çıkarılabilen kişilerde bu durum hâkimdir.

Mizâçlarında saçın "maddesi" olmağa elverişli "rutubet" (hormon?) varsa, bu hal kelliğin ortadan kaldırılmasına tesir eder. Meselâ bu durumdaki hadımlarda sakal bitebilir ve kadınlarda kellik kaybolabilir.

Ancak, saçın “maddelerinin” bozulması, yani “habis hıltın” ortaya çıkması saçın çıkmasını engeller. “Dâû'l-hayye” ve “dâû's-şâ'leb” de veya aşınmış müzmin yaralarda böyle olur. Bazı kel (kar) cinslerinde de bu mevcut olur.

Kelliğin (şal) tedavisi zordur ama bazı hallerde tedavi edilebilir. Yani kellik ortaya çıkmadan önce tedbir alınursa kelliğin meydana gelmesi engellenebilir veya ortaya çıkması geciktirilebilir.

Görüldüğü gibi kellik ya da saç dökülmesi için “şal”, “kar”, “asla”, “akra” ve “dâû's-şâ'leb” şeklinde farklı terimler kullanılır. Adından da anlaşılacağı üzere, “dâû's-şâ'leb” (alopecia areata: porrigo decalvans), bir hastalıktır ve neticede kellik (asla) ortaya çıkar. Bu hastalığa yakalananın tüyleri ve sakalı dökülür.

Kaş, kirpik ve sakalın bittiği yerlerin sert ve kırıkdakımsı olması kulları muhafaza eder. Bundan dolayıdır ki ciltleri sert olan Habeşlilerde ve Zencilerde kellik daha azdır. Onların ciltlerinin sertliği kullarını zapt ettiğinden yolmak zor olduğu gibi aynı sebepten dolayı kulları az olur.

Yukarda gördüğümüz gibi uzun uzun saç azlığı ve yokluğunun sebepleri ve belirtileri anlatıldıktan sonra “şar”ı koruyucu ve “şar” ile ilgili hastalıkları tedavi edici ilaçlar anlatılır ve bunlar “şar” ı koruyan (hâfız olan) ilaçlar başlığı altında toplanır.

Tedavinin esası hıltlar nazariyesine dayanır. Şar'ı koruyan devâda “cezbeden lâtif ateş” (hararet-i laîfe-i cezzâbe) ve “tutucu kuvvet” (kuvve-i kabîza) bulunmalıdır. Aşağıda adlarını verdiğimiz saç koruyucu bitkileri incelediğimizde bunların çoğunun “kabız” yapıcı özellikleri olduğu ve kabız etkisi olanların aynı zamanda haricen yara iyi edici olarak kullanıldıkları dikkatimizi çekti. Acaba eski hekimler kabız etkisi olan bitkilerin çoğu kere haricen yara iyi edici özellikleri de olduğunu görmüş ve bunlara toplu olarak “kuvve-i kabîza” (astringent; büzücü) olan devâlar mı demişlerdi?

Saçı Koruyan İlaçlar:

Âs ve habbû'l-âs, lâden, emlec ve halilec-i kâbilî ve murr-ü sabır, barsiyâvuşân ve afs (kabz etkisi dolayısıyla bazen faydalıdır). Ve filzaharac, özellikle şarab-ı kabz ile; Yahut dühn-i âs, dühn-i mastakî, mâ-i âs ve varak-ı âzâd-duraht usaresi ile kullanılır. Veya şecere-i bezir-i ketân, tohumu ile beraber yakılıp, yağ ile saçlara sürülür (tılâ); Ve cevz-i kuşû-

ru muhreki dühn-i âs ve şarâb-ı kabız ile kırıstırılır (halt), saçlara ve özellikle çocukların saçlarına sürülür (mesh).

Saçlardan sabit olanları muhafaza ve dökülenleri yeniden çıkarmak için kullanılan mürekkep ilâçlar:

habbü'l-âs,

afs,

emlec,

dühn-i verd'de veya dühn-i âs'da bilinen şekilde pişirilerek (tabh) kullanılır.

Diğer bir terkip de şudur:

âs'ın varak-ı ratbi,

laden,

avsec,

ezrâf-ı serv,

habbü'l-âs.

Bu devalar döğülür (dakk); zeytin yağı ile kırıstırılıp başa kılıf yapılır.

Daha sonra kaşları koruyan, saçları çıkartan ve uzatan ilâçlar, kelliğin ve kirpik dökülmesinin tedavisi verilir. Bunun ardından daha çok saçın güzelleştirilmesi ve bakımı ile ilgili bahislere geçilir: Saçı kıvırtmak, düzeltmek, yumuşatmak; saçın beyazlaşmasını önlemek; saçı siyaha, sarıya boyamak, ya da rengini açmak gibi.

I. Makale "hüzâz" (hazâz) illetinin tarifi ve ilacı ile tamamlanır. Osmanlıca sözlükler "hüzâz" a "konak" (scurf) karşılığını verirler; ancak "hüzâz" bir cins deri hastahğı grubu (lichen) da olabilir.

II. Makale'de cildin renk bakımından özellikleri ele alınır ve cild rengini değıştiren sebepler ile konuya girilir.

Güneş, soğuk, rüzgâr, yaşlılık, az yıkanmak, çok tuzlu yemek ve kânın sevdâviyye dönüşmesi (hıtlar nazariyesine göre) cildin rengini karartır.

Rengi sarartan sebepler de şunlardır:

Hastalıklar, üzüntüler (gumûm), açlık, çok cinsî temas, şiddetli ağrı, havanın çok sıcak olması, durgun sudan içmek,* nânhuvah yemek, devamlı sirke kullanmak, kimyon içmek** ve toprak yemek cildi sarartır. Hattâ toprak yemenin damar ağzını tıkadığı ve bu nedenle cilde kan gelmediği belirtilir. Burada “toprak yeme anemisi” anlatılmaktadır. İbn-i Sî-nâ’nın toprak yeme ile kansızlık arasındaki ilişkiyi görmesi çok önemli bir gözlemdir.***

Cildin rengini koruyan ve cildi parlatan ilaçlar çok çeşitlidir. “Kanı” ve “ruhu” **** cilde çeken ilaçların hepsi cilde renk verir, pembeleştirir, cildi parlattır, temizler.

Kanın cilde çekilmesi üç şekilde olur:

1 - Bazı eczâ (“eşya”) kan yaparak ve çoğaltarak rengi güzelleştirir. Bunlar “ince kanı” (“dem-i rakîk”), ya da “iyi kanı” (“dem-i ceyyid”) meydana getirirler: Nohut, rafadan yumurta, et suyu, reyhan ile reyhandan elde edilen içecek ve incir vs. Bunlar yendiğinde “dem-i rakîk” meydana gelip, cilde çıkar ve bu nedenle cildin rengini güzelleştirme fiilini işlemiş olurlar.

Hastalıktan yeni kalkanların rengini düzeltmek için kuru incir ve tam olmuş ama fazla olgunlaşmamış meyveler, özellikle hurma (busr) yemeleri faydalıdır. Zira bunlar lâtif kanı (“dem-i lâtif”) ve vücudun tabiî ısını (hararet-i gariziyye) arttırırlar.

2 - Bazı şeyler (“eşya”) kanı temizleyerek, (“tenkıye”) ile cildin rengini güzelleştirirler; ıtrîl-i şağîr ve helilec mürebbaı gibi...

3 - Kanı bedene ve cilde yayarak cildin rengini güzelleştiren eşyalar. Bunlar uyarıcı olduklarından kanı dışarı doğru çeker ve damarları açar: hâlîit, fülful, karanfil, su’d. Bunlar yemeklere konup, beraberce yenir.

* Parazitlerin ve bulaşıcı hastalıkların durgun su ile insana geçebileceği hissedilmiş.

** Sürekli sirke ve kimyon kullanmanın karaciğeri yorduğu düşünülebilir.

*** Toprak yeme anemileri ilk defa memleketimizde 1942’de Muin Memduh Tayanç tarafından tarif edilmiş ve konu klinik ve laboratuvar bulgularıyla Prof. Reimann tarafından geliştirilmiştir. Bkz., Ulutin, Orhan: “Atatürk’ün 100. Doğum Yılında Türk Hematolojisine Bir Bakış.” *Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Dergisi*, cilt 12, Temmuz 1981, s. 258.

**** “Ruh” tâbiri insanda hayat maddesi olan ulvî unsur hakkında kullanıldığı gibi, “pneumatic” nazariyedeki “tabiî ruh” veya “hayatî ruh” şeklinde de değerlendirilebilir. Bazen “ruh” kelimesi “damar” anlamına da gelebilmektedir.

Daha sonra cildi güneşten, havadan, soğuktan korumak; güneş çarpması tedavisi; çiçek hastalığından olan çopurların tedavisi verilir. Ayrıca, bu makalede ciltte renk değişimi yapan "bağak" (vitiligo) ve "baraş" (achromic leprosy) gibi deri hastalıkları ile bunların aralarındaki farklar ve tedavileri anlatılır. "Bağak" sadece tende olur, "baraş" tenden ete iner," denilmektedir.

III. Makalede renk değişikliği dışındaki cilt hastalıkları, yani ciltteki kabarcıklar, sivilceler, çibanlar, yaralar vs. ele alınır.

Yara olan kabarcıklı (bûsûr-u karhiyye) cilt hastalıklarının en önemlilerinden biri "sa'fe" dir (tinea). Sa'fe önce hafif kaşıntılı kabarcıklarla (bûsûr-ı müstahike-i hafife) başlar. Bu püstüller dağınık ve değişik yerlerde olur. Daha sonra kabuk bağlayan yaralar (kuruh-ı huşk-rîşte) meydana gelir ve bunların rengi kırmızıdır. Bazen bu yaralardan cerahat akar. Buna "şîr-benc" ve "yaş sa'fe" (sa'fe-i raṭbe) denir.

Sa'fenin sebebi yine hıtlar nazariyesine göre anlatılır. Buna göre habîs (redîe) ve akut (hâdde) ve tahriş edici (ekkâle; yiyici) olan "rutubet" kana karışır. Bazen de bu "kötü rutubet" (rutubet-i redîe) kan dışında, kötü yoğun hıtlara (ahlât-ı ğalîze-i redîe) karışır. Bunlar toplanıp şişlik (teverrüm) meydana getirirler ve ince hıtlı (hılt-ı raḳîk'i) karıştırır ve dağıtırlar.

Bazen "kubâiyye-i yâbise" (kuru kubâiyye) ortaya çıkar ve bu cinsi kışın birdenbire artar ve çabuk kaybolur. "Yâbis kubaiyye" nin sebebi ise şudur: Çok fazla miktarda "hılt-ı sevdâvi", "çok acı rutubet'e" (rutubet-i hırrîf) karışıp cilde yayılır ve cildi bozar, yer.

Diğer "sa'fe" türleri ve bunların tedavileri verildikten sonra "Kubâ" (impétigo) illeti ele alınır. Metinde "kubâ yani temreği beyanındadır" sözü ile kubânın "temriye" (lichen) anlamına geldiği bildirilir. Ancak "temreği" de bugünkünden farklı bir anlamda kullanılmış olmalıdır. Kubâ sa'fe'den ufak tefek bazı farklarda ayrılır. Daha çok kuru sa'feyi ("sa'fe-i yâbise") andırır. Kuru sa'fe kubâ'nın çok habîs şeklidir. Kubâ'nın sebebi sa'fe'nin sebebine benzer. Çünkü kubâ'nın sebebi akut (hâdde) ve acı (hırrîf) olan "rutubettir" (maiyyet); kubâ'da da bir miktar madde çok yoğun. "ğalîz" sevda maddesine karışır.

Bereleri çabuk iyileşen "kubâ"nın özelliği ise şudur: Onun maddesi-nin inceliği ("raḳîkî") yoğunluk ("ğalîz") özelliğine galip gelir.

Yaş (ratb) ve kanlı (demevî) bir kubâ cinsi de vardır. Kabarcıklar kaşındığında su (nedâvet ve yaşlık) çıkar.

Bir de kubâ'nın "kuru" (yabis) cinsi vardır. Bu, "yanma" (ihtirak) nedeniyle "balgam"ı, "sevdâvî" ye dönüştüren maddeden doğar.

Kubâ'nın bir cinsi de kuruluşun şiddeti ("şiddet-i yubûset") ve yaranın derinliği (kesret-i gavr) nedeniyle kabuk bağlar (mütekaşşir). Bir cins kubâ "baras-ı esved" (Black leprosy, lepra nigricans) ve "huşk-rişte" * gibidir. Kubâ'nın bir cinsi de kabuk bağlamaz.

Neticede, kubânın kimi hızla ilerleyen, yayılan cinstendir (sâ'î), kimi yayılmaz (vâkıf); kimi sonradan ortaya çıkar (hadis); kimi müzmindir.

Kubâ, "temriye" diye tarif edilmekte; ama yukardan beri gördüğümüz gibi kuba adı altında çeşitli cilt hastalıklarından söz edilmektedir; bugünkünden çok farklı tariflerle anlatılan klinik tabloları kesin olarak belirleyemiyoruz.

Kubâ'nın tedavisi "sebeb" e göredir. Kubâ'da önce "galiz madde" ârız olur, sonra "ince ve yakıcı madde" (madde-i hârre-i rakîka) ârız olur; veya Kubâ bu iki maddeden birinin galebesiyle ortaya çıkar. Tedavi için, adı geçen iki sebebi ortadan kaldıran ilaçlar bir araya getirilir ve hangi sebep galip ise, o sebebi ortadan kaldıracak olan tedbire ağırlık verilir. Sülûk koymak (irsâl-ı 'alak), tenkiye, peynir suyu (mâ-i cübn) iyi gelir. "Rutubetlendirmek" faydalıdır. Şu reçete ile pansuman yapılır (devâ-ı gusl):

Sabr (yılanmış) (1 dirhem)

Reyhan (pişmiş) (3 ûkıyye)

Hastalık yeni başlamışsa ve orta durumdaysa kullanılacak olan "müfred davalar" dan bazıları şunlardır:

Hummûz, utrûc, zamk-ı arabî (sirke ile), zamk-ı levz (sirke ile), asel lebeni (sirke ile), hardal (sirke ile), mâ-i kibrit, mâ-i mâlih, zebedü'l-bahr vb.

Ayrıca çok sayıda mürekkep ilaç tarif edilir. Bir örnek veriyoruz:

1 dirhem zâc

* huşk-rişte: Ciltte, bir yerin gangren olarak kuru bir kabuk halinde kalması. Yaranın iyileşmesi zamanını veren kabuk bağlaması. Kabarcıkları susuz olan bir nevi uyuz.

1 dirhem kibrit

1 dirhem sabr

2 dirhem zamk

Bu edviyeler sirke ile sürülür (tılâ).

III. Makalede, örnek olarak verdiklerimizden başka, diğer kabarcıklı deri hastalıkları, kaşıntı ve ilacı, nasır ve nasırlaşma, ciltteki çatlaklar (dudak, ayak ve parmak arasındaki çatlaklar; fazla yatmaktan olan çatlak ve yaralar); tenden ve idrardan vs. gelen pis kokular ve ilacı; bitlenme ve tedavisi gibi çok çeşitli konular ele alınır.

IV. Makalede bedene, kol ve bacaklara ait konular işlenir ve bu makale ile "ziynet" konusu tamamlanır.

Önce zayıflığı gidermek (izâleü'l-hüzâl) söz konusudur. Bunun için de zayıflığın sebepleri bildirilir. Zayıflığın sebepleri şunlardır:

— Şişmanlatıcı, yağlı besinlerin yenmemesi veya "mülâttif" gıdaların çok yenmesi insanı zayıflatır. Her ne kadar "lâtif gıda" ların ne olduğunu kesin olarak tarif edemiyorsak da eski tıp yazmalarında rastladığımız "lâtif gıda" örnekleri bize bir fikir verebilmektedir. Buna göre sebzelerin çoğu, et suyu, yumurta sarısı, turp, hardal, ciğer ve turşular vs. lâtif gıdalardır. Gerçekten de bunlar şişmanlatmayan gıdalardır.*

— Kanın "temiz kan" (dem-i zekî) yapmayan besinleri çekmesi.

— Gıdada saklı bulunan "kuvvetin" zayıflığı.

— Hazımda, ya da "çekici kuvvette" ("kuvve-i câzibe") ** "za'f" (zayıflık) olabilir. Bu kuvvetler "kötü" (fesâd) mizâc sebebiyle zayıflar. Zayıflığa sebep olan kötü mizâc çoğu kere "soğuk" mizâcdır (Mizâc-ı bârid). Çekici kuvvetin zayıflığının sebebi "çok hareketsizliktir" (kesret-i sükûn). Zirâ "sükûn" çok olduğunda "câzibe kuvveti" sâkin ve uykuda olur. Kendi "câzibe kuvveti" nin gıdayı çekme (cezb) fonksiyonunu, beden hareketi yardımıyla yani sporla gerçekleştirme alışkanlığı olan kimselerde bu durum daha çok olur. Bu gibi kimseler devamlı hareketsiz kalırlarsa, her ne kadar yedikleri gıda "mu'tedil" (ne gâliz - ne lâtif) olsa da

* Bkz., Nil Sanı: "Osmanlı Sarayında Yemeklerin Mevsimlere Göre Düzenlenmesi ve Devrim Tababetiyle İlişkisi". *Türk mutfağı Sempozyumu Bildirileri*. Ankara 1982, s. 246.

** Bildiğimiz kadarıyla "câzib", hıtları vücudun yüzeyine çeker.

çekici kuvvetin “gıdayı cezbi” zayıflar. Burada beslenme açısından sporun önemine değinilmektedir.

— Dalağın büyümesi ve karaciğere zahmet vermesi de zayıflama nedenidir. Dalak büyüdüğünden, karaciğere göre “cezbi” daha çoktur. Karaciğer bedene yayılan gıdayı eksik bir şekilde tertip eder. Bu sıkıştırma (zahmet) karaciğeri zayıflatır ve zayıf karaciğerden çıkan “gıda” ise az olur. Burada karaciğer bozukluğu ile kilo kaybı arasında ilişki kurulur.

— Barsak solucanları bedene ait olan gıdayı gasp ederler.

— Hıtlar mesâmı tıkar;

— Diğer başka nedenlerle vücuddaki mesâm ve yollar (mecârî) tıkan-
dığından besinler gerektiği kadar âzâlara nüfûz edemez, gıda bedene yayı-
lamaz ve zayıflık ortaya çıkar. Mesâmı tıkayan sebeplerin faili de “sıcak-
lık, soğukluk ve kuruluk” dan biridir.

— Toprak yemek zayıflık nedenidir.

— Âzâ'nın fazla tahlili (kesret-i tahallül): Gıda âzâyaya gerektiği şekil-
de ulaşır; ancak burada fazla tahlil olur. (Bu konu bize besinlerin yakıl-
masını, metabolik olayları hatırlatıyor). Çok hızlı sporda (riyâzet-ı seria),
anksiete (humûm) ve üzüntüde (gumum) ve critici hastalıklarda (emrâz-ı
muhallile) zayıflık bu şekilde gelişir.

Kısa sürede zayıflayanların yine kısa sürede kilo almaları
mümkündür. Uzun sürede zayıflayanlar ise uzun sürede şişmanlar; zira
onların “besinlerin büyük kısmından yararlanma” (gıda-ı keşir isti'mâhî)
konusunda tabiatı ve kuvveti zayıftır. Burada yine metabolizma konusu
akla gelir.

İnsanların neden zayıf olmak istemedikleri de açıklanır. İbn-i Sînâ'ya
göre zayıf olanın cildinde çok fazla sarkma olduğundan insan zayıflıktan
kaçar. Bir deri bir kemik olan kimseler (mehzûl) sıcak ve soğuktan fazla
etkilenirler. Bunlarda nefsin çeşitli tezahürleri (infialât-ı nefsiyye), has-
talık, yorgunluk ve uykusuzluk çok olur.

Konuyu daha fazla uzatmamak için zayıflık ve bunun tedavisini, ki
bu da zayıflama sebebine göredir, burada anlatmadan geçiyorum. Ancak
şunu belirtmek isterim ki ayrı ayrı organların, meselâ el, bacak vs. nin
masaj ile geliştirilmesi de ele alınır ve bu konu fizik tedavi açısından dik-
kat çekicidir.

Bildiğim kadarıyla her ne kadar o devirlerde şişmanlık rağbette idiyse de İbn-i Sînâ şişmanlığın zararlarını görmüştü. Nitekim İbn-i Sînâ şöyle demektedir: "Şişmanlığın da zararları vardır. Bunlar normal bir insan gibi değildir. Ancak bunlar, şişmanlıktan zarar görmedikçe onu ciddiye almazlar. Ama insan kendini korumak ve fazla aşırı gitmemelidir. Kendi şişmanlıktan zarar görmediği halde, aniden şişmanlık ona zarar verebilir." İbn-i Sînâ, zayıflamak için yemeği azaltmayı (perhiz), hamamı ve şiddetli sporu tavsiye eder. Daha sonra kolbacak gibi bazı organları zayıflatma yöntemleri ele alınır.

En son olarak tırnak hastalıkları incelenir. Tırnak çekmek ve yeni çıkan tırnağın korunması, tırnakta kan toplanması gibi konular ile "ziynet" bahsi sona erer.

SONUÇ

1 - Konular daha çok “belirtilere göre” (sempomatik olarak) sınıflanmıştır: Meselâ saç dökülmesi, cilt renginin sararması, zayıflama gibi... Bu nedenle deri hastalıklarının bir kısmı “saç”, diğer bir kısmı “ten rengi” bölümünde ele alınmış ve bunlar sadece deri hastalıklarının incelendiği 3. kısmın dışında kalmıştır.

Diğer bir sınıflama da organlar göz önünde tutularak yapılmıştır: Konuya, tepeden “saç” ile başlanmış, ayakta “turnak” ile konu tamamlanmıştır. Şişmanlama ve zayıflamanın hemen arkasından turnak hastalıklarının ele alınmasını ancak bu şekilde açıklayabiliyorum.

2 - Ziyet bahsi sadece kısmen kozmetik ile ilgilidir. Özellikle I. ve II. bölümlerde saç ve ten bakımı için formüller verilmektedir. Ancak, bunun dışında, başta deri hastalıkları olmak üzere, metabolizma ve beslenme, hematoloji, fizik tedavi gibi konulara ait bölümler de önemli bir yer tutar.

Şunu da ayrıca belirtmek isterim ki, İbn-i Sinâ’nın “ziyet” bahsindeki esas amacı insanları güzelleştirmek değildir. O, bütün bu konuları tıbbî açıdan ele almış ve “görünüşü bozan” bu hastalıkları “tedavi” amacını gütmüştür.

3 - Ziyet bahsindeki pekçok “müşahade” insanı şaşırtacak kadar ilgi çekicidir. “Ziyet” konusunun bedenın yüzeyine ait olması eski hekimler için müşahedeyi kolaylaştırmış olmalıydı. Klinik bilginin kuvvetli olmasına karşılık, hastalık nedenleri, etyolojisi, tekniğin yokluğunda geliştirilen eski tıp nazariyesine dayandırılır. “Hıtlar” nazariyesinin üstüne inşa edilen tıp nazariyesi ile fizyopatoloji ve hastalıkların etyolojisi açıklanır. Bu açıklamalarda kullanılan birçok terim o devrin “tıp terminolojisini” teşkil eder. Bu terimlerin bilinen manaları dışında taşıdıkları tıbbî anlamlar henüz tam anlamıyla çözülmüş değildir. Meselâ bu metinde çeşitli “kan cinslerine” rastladım (dem-i rakik, dem-i lâtif, dem-i ceyyid, dem-i zeki vs.) ve bunların sözlük anlamı dışındaki manalarını çözemedim.

Şuna inanıyorum ki, her ne kadar bütün bunlar nazariye ise de, ya da felsefe olarak görülüyorsa da, teknik bilgi ile desteklenmeyen bazı tıbbî müşahadelere dayanmaktadırlar. “Buhar-ı dühanî”nin bize erkeklik

hormonunu (testesteron) ve "ebhıre-i ratbe" nın kadınlık hormonu (östrojen) hatırlatması bundandır.

İlaçlar etkilerine göre gruplar halinde sınıflanırılır. Bunların bir kısmını bugün çözebilsek de bazıları henüz açıklığa kavuşmamıştır. Ziyet bahsinde de ilaçlar yaptıkları etkilere göre gruplar halinde belli isimler altında toplanmıştır. Meselâ, bu metinde, büzücü etki yapan, kabız edici ilâçlara "kuvve-i kabıza" denmesi ve bunların aynı zamanda saç ve deri hastalıklarındaki haricî etkilerinin gözlenmesi (haricen yara iyi edici olarak kullanılmaları gibi) dikkat çekicidir.

Ancak eski tıp terimlerinin çözülmesi halinde İbn-i Sînâ tıbbı tam anlamıyla değerlendirilebilir.

4 - "Ziyet" bahsinde rastladığımız bazı tarifler bugünkü tıbbî bilgilere uygunluğu bakımından dikkat çekicidir. (İbn-i Sînâ'nın vitiligo ile cüzzamı birbirinden ayırt etmesi gibi).

Ziyet bahsinde ilgi çekici bazı bilgiler vardır. Meselâ, "toprak yeme anemisi" ancak 20. asırda bir hastalık olarak ortaya konmuş ve tarifi yapılmıştır. Ama biz "toprak yeme anemisinin" tarifini İbn-i Sînâ'da açıkça görüyoruz.

Burada konuyu uzatmamak için başka örnek veremiyorum. Ancak, inanıyorum ki, gerek İbn-i Sînâ'nın *Kânûn*'u gerekse eski tıbbın diğer büyük isimlerinin eserleri dikkat ve sabır ile incelendiğinde tıp tarihi bilgilerimizde bazı değişiklikler yapmamız gerekecektir.

S Ö Z L Ü K

afs: (*Quercus infectoria*). Meşe mazısı. Kabız ve kan dindirici olarak kullanılır.

âs: (*Fructus myrti*). Mersin ağacı. Yaprak ve meyvalar kabız, mikrop öldürücü, iştah açıcı ve kan dindirici etkileri nedeniyle dahilen ve haricen kullanılır. Haricen yara iyi edicidir.

âs'ın varak-ı ratbi: Mersinin yaş yaprağı

asel lebenî: (*Styrax officinale*)'nin sakızı. Karagunlûk'den elde edilen bir likid, zamk.

avsec: (*lycium europaeum*). Teke dikenî. Müshil, yatıştırıcı.

barsiyâvuşân: ca'det el-qinna. *Adiantum* oder *Asplenium* (Filices).

busr: Tam olmuş, ama fazla olgunlaşmamış meyvalar; özellikle hurma.

ceviz-i kuşûr muhrek: Yakılmış ceviz kabukları. Ceviz kapçığı: (*Pericarpium Juglandis nucum*). Taze ceviz yaprakları ve kabuğunun kabız ve kuvvet verici etkileri vardır. Deri hastalıklarında antiseptik olarak, haricen kullanılır. Dühn-i âs ve şarâb-ı kâbız ile karıştırılıp (halt) özellikle çocukların saçlarına sürülür (mesh).

dâû'l-hayve: Deri soyulması; derinin pul pul olması; scaling. *Alopécia op-hiasique*.

dâû's-şaleb: *Alopecia areata*; *porrigo decalvans*. Pelade.

dühn-ı mastakî: Mastakî: *Pistacia lentiscus* türünün dal ve gövdesine yapılan yaralamalar sonucu elde edilen bir rezina; dühn-i mastakî: Sakız yağı; *P. lentiscus*'un meyvelerinin bademlerinden çıkarılan yağ.

dühn-i as: Mersin yağı. *Myrtus communis* türünün yaş yapraklarından su buharı distilasyonu ile elde edilir.

dühn-i verd: (*oleum rosae*). Gül yağı; gülün kurutulmuş çiçeği, kabız etkiye sahip. Haricen gargara olarak kullanılır.

emlec: *emblic myrobalans*; *emblica officinalis*.

ezraf-ı serv: Serv kılıfı. Servi kozalağı: *Cupressus sempervirens* L. türünün yeşil iken toplanıp kurutulmuş kozalakları. Kabız ve kan kesici etkisi vardır. Haricen basura ve kokulu ayak terlemelerine karşı kullanılır.

filzaharac: Afrika yasemini. *Lycium afrum* L. (Adî yasemin ise kabız ve sinir yatıştırıcı olarak kullanılır).

fülfül: (*Piper Nigrum*). Kara biber. İştah açıcı.

habbû'l-âs: Mersin meyvası.

halilec-i kâbili: Kara halile. *Terminalia chebula* türünün olgunlaşmadan önce toplamp kurutulmuş meyvası. Kabız olarak kullanılır. Haricen yara iyi edici olarak halile tozu taşıyan merhemler kullanılır. Bu merhemler taşıdıkları tanen nedeniyle antiseptik ve yara kapatıcı etkilere sahiptirler.

haltit: (*Ferula assa foetida*). Şeytancersi. Yatıştırıcı, hazmettirici, kurt düşürücü.

hardal: (*Sinapis; brassica nigra*). Haricen hardal lapası, hardal yakısı veya hardal banyosu şeklinde, kanı cilde toplamak ve ağrı kesmek için kullanılır.

halilec murebbat: halile (*myrobalan*) meyvası peltesi. Sarısı, mushil etkili.

humâm: (*Rumex acetosella*). Kuzu kulağı. Lâpa halinde çibanları olgunlaştırmak için çiban üzerine sarılır.

ıtrıfl-i sagîr: yonca, *trifolium arvense*; bitki kabız.

ırsal-ı alak: sülûk koymak.

karanfil: Osmanlı Devleti devrinde hanımlar karanfil türünden olan hüsnüyusuf çiçekleri (*Dianthi barbati*) ile hazırlanan merhemleri yüz ciltlerine renk vermek için kullanılırlardı. Yatıştırıcı ve kalp kuvvetlendirici, terletici olarak kullanılır.

lâden: Laden otu. *Cistus creticus* L. veya *C. Salviifolius* L. türünün kurutulmuş yapraklı dalları. Kabız olarak kullanılır. *C. creticus* veya *C. ladanifer* türünün yapraklarından elde edilen oleorezinaya lâden (*Ladanum*) denir. (Bu çalının zamkından Girit'de saç boyası yapılır).

kibrit: Kükürt.

mâ-i âs: Mersin ağacının yaprağının suyu. Bununla saçlar yıkanır, saçların dökülmesini önler.

mâ-i cûbn: Peynir suyu.

mâ-i kibrit: Derişik sülfat asidi.

mâ-i mâlih: Tuzlu su.

murr-û sabır: Sarı sabır. Aloe türlerinin yapraklarından çıkartılan usarenin güneşte yoğunlaştırılmasıyla elde edilen bir madde. Müshildir. Acı olduğundan "mürr" sözü kullanılmıştır.

reyhan: (*Ocimum basilicum*). Fesleğen. Yatıştırıcı, midevi.

sabr: Sarı sabır. Aloe türlerinin yapraklarından çıkartılan usarenin güneşte ısıtılarak yoğunlaştırılmasıyla elde edilir. Müshil etkili.

su'd: (*Cyperur rotundus*). Topalak. Kuvvet verici, adet söktürücü, terletici, midevi, kurt düşürücü, uyarıcı.

şarab-ı kabz: Kabz edici, büzücü etkisi olan şurup.

şerece-i bezir-i ketan: Keten tohumu ağacı; Keten: linum usitatissimum; pansuman malzemesi olarak kullanılırdı. Tohumlarından elde edilen yağ haricen yara ve yanık tedavisinde kullanılırdı. Tohumu ile beraber yakılır ve yağ ile karıştırılıp saçlara sürülür (tıla).

ûkıyye: — 7 miskal veya 1 ounce (28,3 gr.) civarında bir ağırlık ölçüsü.

— 40 dirhemlik bir ağırlık veya 4,5 ounce civarında bir ağırlık.

utrûc: (citrons: citrus medica). Ağaç kavunu. Antiseptik, kurt döktürücü.

varak-ı âzâd-dıraht usaresi: Melia azedarach'ın yaprağı. Hint leylağı, yalançı tesbih ağacı. Yaprak yara iyi edicidir.

zâc: Tabîî bakır veya demir sülfatlar.

za'ferân: (Crocus sativus). Safran. Uyarıcı, iştah açıcı, adet söktürücü.

zamk-ı arabî: (Gomme arabique).

zamk-ı levz: Badem zımkı.

zebedü'l-bahr: Deniz köpüğü. Kef-i derya, mürekkep balığı kabuğu. L. Ossa sepiae, decapodae.

SÖZLÜK ÇALIŞMASINDA YARARLANILAN KAYNAKLAR:

Ahmed Issa Bey, *Dictionnaire des Noms Des Plantes*, Le Caire 1930.

Baytop, Turhan, *Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, no. 3255, İstanbul 1984.

Siggel, Alfred, *Arabisch-Deutsches Wörterbuch Der Stoffe*, Akademie-Verlag/Berlin 1950.

İBN-İ SİNÂ'NIN GÖZ HASTALIKLARINDA ÖNERDİĞİ İLAÇLAR VE BUNLARIN GELENEKSEL HALK HEKİMLİĞİNDEKİ ETKİLERİ

MÜJGÂN ÜÇER*

Gözün insan hayatındaki önemi, insanla beraber başlayan tıbbî inanç ve uygulamaların, en eski devirlerden günümüze ulaşan bilgiler yani tıbbî folklorda, oldukça zengin bir malzemenin doğmasına sebep olmuştur. Halkın hastalık sebepleri hakkında düşüncelerinin ve görüşlerinin, hastalıkları tedavi etmek için kullandığı ilaç ve metotlardan, rasyonel düşünüşle hareket edilenlerinden tıp her zaman yararlanmıştıdır.

Tarihteki tıbbî uygulamaların bir çoğı da günümüzde, halk arasında tıp folkloru olarak yaşamaktadır. Eski Hind tababetine ait kitaplarda, göz, kulak gibi organlarla ilgili hastalıkların nasıl tedavi edileceğı yazılıdır. Eski Mısır'da yaygın olan göz hastalıklarının ve trahomun tedavi edildiğini biliyoruz. Mısırlılar göz damlalarını (collyre) da biliyorlardı. Klâsik Yunan ve Helenistik uygarlık dönemlerinde göz ve onun hastalıklarıyla ilgili başarılı çalışmalar yapılmıştır.

İbn-i Sînâ diğeri tıp konularındaki başarılı çalışmalarının yanı sıra bu konuda devrine kadar gelmiş olan bu bilgilerden haberdardı. Çünkü sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren yapılan sistemli çeviriler, gerek doğuda gerekse batıdaki bilimsel çalışmalarıİslâm dünyasına kazandırmışlardı. İbn-i Sînâ bu bilgilere sahip olmakla birlikte, asla mevcut bilgi ile yetinmemiş, diğeri konularda olduğı gibi, gözle ilgili mevcut bilgiye ilâve olarak yapmış olduğı çalışmaları bize sunmuştur. İbn-i Sînâ göz anatomisi ile ilgili bilgiler de vermiş olup, bunlar genelde günümüz bilgilerine de uygun düşmektedir.¹

Göz hastalıklarında tedavi için, İbn-i Sînâ, gerekiyorsa, anatomiyi iyi bilen bir kehhalin (göz hekimi) cerrahi müdahalesini önermiştir. *Kânûn'* unda ilaç olarak bitkisel kökenli pek çok terkiplerle, anne sütünü de kaydetmiştir. İbn-i Sînâ'nın bu terkipleri, eski tıbbî uygulamaların, o dev-

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Öğretim Görevlisi, Eczacı, Folklorist.

¹ KÂHYA, Esin, "İbn-i Sînâ'da Göz ve Göz Hastalıkları", s. 121.

rin en iyi hekimi tarafından tasvibi ve geliştirilerek kullanılmasıyla, *Ḳânûn*'unda da yer alarak, daha sonraki yüzyıllarda etkisini sürdürmüştür ki bu uygulamaların bir kısmı geleneksel halk hekimliğinde de aynı canlılığı ile görülebilmektedir.

İbn-i Sînâ'nın göz hastalıklarındaki tedavi usulleri:

İbn-i Sînâ da kendinden önceki hekimler gibi, gözde üç hult (humor) kabul ederek, göz hastalıklarının izahını bu teorilere göre yapmış, sebepleriyle, tedavi usulleri hakkında bilgi vermiştir. Bunlar göz iltihapları, göz kapaklarındaki yaralar, ülserler, şişler, göz kapağı dönmesi, arpacık, göz kapağında bazı yağlı maddelerin birikmesiyle meydana gelen ufak urlar ve etler, göz kapağındaki taşlaşma, tik ve göz uyuzu sayılabilir.²

— Göz kapağı iltihabında (remed), gözdeki yanma, çapaklanma, şiş ve göz kapağı yapışmalarında, kadın sütüne katılmış afyonun kullanılması önermiştir,³ İbn-i Sînâ'nın göz kapağına ait bütün iltihapları birleşik bir hastalık kabul ettiğini düşünerek, bunların mikrobik olma ihtimallerini de söyleyebiliriz.

— Günümüzde, geleneksel halk hekimliğinde, göz kızarması, yanması, göz içine yabancı cisim kaçmasından doğan ağrılar ve yanmalarda, göze anne sütü damlatılması uygulaması sıklıkla görülmektedir. Eski doğu hekimliğinden kaynaklandığını, büyük bir ihtimalle tahmin ettiğimiz bu husus, Uygur Tababetinde şöyledir; Göze, erkek çocuğunu emziren annenin sütünün damlatılması kaydı, ilaç olarak kullanılan diğer organize maddeler arasında zikredilmektedir.⁴

— Anne sütünün göze damlatılması, Osmanlı hekimliğinde de yer almış, bu konudaki eserlerde İbn-i Sînâ'dan atıfla, onun önerileri de yer almıştır. örnek olarak bir kaç kaynağı zikredebiliriz:

— 15. yy'a ait bir cerrahnamede "Kız südi" kaydı vardır. Kız çocuğunu emziren bir kadın sütü. Bir seneden çok emzirmiş olmayacak. Le-benî'n-nisa.⁵

² KÂHYA, Esin, *a.g.m.*, s. 124.

³ BAYLAV, Naşid, *Eczacılık Tarihi*, İstanbul 1968, s. 91.

⁴ BAYLAV, Naşid, *a.g.e.*, s. 85.

⁵ YILDIRIM, Nuran, *15. yy'a Ait Türkçe Bir Cerrahname* (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi 1981) *Tuhfe-Köp.* (Ahmed b. Hüseyin b. Hasan, Gunyatü'l-Muhassılıfı tercemetü'l-tuhfetü'l-mü'minin. Köprülü Ahmed, No: 182, Varak:

– 17. yy'da Ser Etibba Emir Çelebi'nin *Enmu'zec-i Tıbb* adlı eserinde, Zübde'den şu atıf vardır: Üç gün müddetle kız çocuğunu emziren kadın sütü damlatılırsa gözdeki remed geçer.⁶ Zübde: Zübdetü't-Tıbb, Zeyneddin ebû'l-Fazâil İsmâil b. Hüseyin el-Harezsmî el-Cürcanî'nin (ölümü 1136) tıbbı dair eseridir. (Remed, arabca göz ağrısı demektir).

– Emir Çelebi adı geçen eserinde remed için, kız çocuğunu emziren kadın sütünün damlatılmasını, fakat hemen sonra ılık su ile yıkanmasını önerir.⁷ Çoğalması mümkün olan bu örneklerdeki uygulamalar, günümüzde halk hekimliğinde de görülmektedir ki şu örnekleri kaydedebiliriz.⁸

– Kadın sütü göze damlatılırsa, üç gün içinde ağrı, yanma ve görme bozukluğu geçer (Erzurum).

– Maydanoz (Herba Petrocelini) dövülüp, suyu sıkılarak, kadın sütüne katılarak göze damlatılır (Sivas).

– Kız doğuran kadının sütü, sedef otu (Herba Rutae), sarımsak (Allium sativum) ile dövülerek birbirlerine katılır, sabah akşam göze damlatılırsa göz ağrısı kalmaz (Balıkesir).

– Ağrıyan göze, kız çocuğunu emziren kadının sütü damlatılır.⁹ Halka göre göze süt damlatmak süt kardeşliğine sebep sayılırsa da, islâmî bakımdan süt kardeşliğine sebep teşkil etmez.

Günümüz hekimliğinde anne sütünün tartışılmaz değeri ve koruyucu etkileri daha iyi anlaşılmakta olup, o bir canlı sıvıdır. Bebeği mikroplardan koruduğu (özellikle ishal ve zatürreden) gibi bulunmaz bir besindir. Hatta son zamanlarda yapılan geniş araştırmalar anne sütünün antienfektif özelliğinden bahsetmektedirler. Anne sütü, değdiği yerde enfeksiyonlara mânidir. Bu özelliği, temiz olmasının yanında içinde bulunan şu mad-

229 "Kız südinin göze damlatılması, göz ağrılarına ve göz kapağı sertleşmesine iyi gelir." *İbn Baytar*, Hekim Mehmed Rindanî; Mualecat-ı İbn Baytar Tercümesi, İ.Ü. Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Bilim Dalı Kitaplığı, No: 4118, Varak: 52 a.

⁶ DEMİROĞLU, Ayla, 17. Asırda Ser Etibba Emir Çelebi'nin *Enmüzec-i Tıb* adlı eserinde Göz Hastalıkları ve Tedavileri Bahsi. I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi İTÜ, 14-18 Eylül 1981, İstanbul, s. 111.

⁷ DEMİROĞLU, Ayla, adı geçen bildiri, s. 110.

⁸ ÇIKMAN, Zeki, *Folklorumuzda ve Edebiyatımızda Göz*, Ankara 1981, s. 345.

⁹ ÜÇER, Müjgan, "Sivas'ta Tıbbi Folklor Araştırmalarından Göz Hastalıkları Üzerine", *C.Ü. Tıp Fakültesi Dergisi*, cilt 4, SO3, Sivas 1982, s. 154.

delerden ileri gelmektedir: İmmunoglobulin, Laktoferrin, Lizozim, Lakto-peroksidaz, Bifidus Faktörü, Lökosit.¹⁰

İbn-i Sînâ berde (Arapça doluluk) adını verdiği, göz kapağı içindeki doluluk için, gül yağı (Oleum Rossae), anzorot (Sarcocolla), hiltit (Asa-foetida) kullanmış, bu ilaçları arpacıkta da önermiştir.¹¹

— Göz kapağındaki şişler, iltihaplar ve yaralar için gül suyunu (Aqua Rosae) merhem, lapa, pansuman ve göz banyolarında da kullanılmıştır. Gül suyu günümüzde de, gözdeki kızartı yanmalarda göze sürülmek suretiyle, yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Hatta halk inancına göre, gözlerin gül suyu ile silinmesi onu hastalıklardan korur.

— Gözleri kar almasında (Kark) doğulmuş sarmısak (Allium sativum) ile balın (Mel) karışımından hazırlanan merhem göze sürülür.¹²

— Göz hastalıklarında bir başka terkibi de, Zeytin yağı (Oleum Olivae), bal (Mel) ve rezene (Fructus Foeniculi) suyundan hazırlanan merhem göze sürülür.¹³ Rezene göz zafiyetinde, halk arasında bugün de yenilmek suretiyle kullanılmaktadır.¹⁴ Göze doğrudan sürülen balın, mikropları öldürücü etkisi doğal bir antimikrobik madde olduğu bilinmektedir.¹⁵

— İbn-i Sînâ, göz nezlesinde kaynatılmış haşhaş (Opium) suyunu göze damlatır, yine göz ağrılarında ayı yağı (Bears Grease), yumurta (egg) sarısı ve biraz afyondan (Opium) yapılan merhemi kaydeder.¹⁶

— Bebekte göz bakımı, doğumdan sonra ve banyolardan sonra göze zeytin yağı (Oleum Olivae) damlatılmasını öneren İbn-i Sînâ bunu gözdeki çapakların yumuşaması için düşünmüş olabilir.¹⁷

¹⁰ TANZER, Fatoş, "Anne Sütünün Önemi ve Erken Süt Çocukluğu Döneminde Beslenme", *Türkiye Klinikleri Dergisi*, cilt 5, s. 3, Ankara 1985, s. 265.

¹¹ KÂHYA, Esin, *a.g.m.*, s. 125.

¹²⁻¹³⁻¹⁴ ÜÇER, Müjgan, "İbn-i Sînâ'nın El- Kânûn Fi't Tıbb'ında Bal ve Kına ile yapılan İlaçlar Üzerine", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 1983, Ankara 1984, s. 328.

¹⁵ ÜÇER, Müjgan, (9) nolu dipnotla belirtilen makale, s. 120.

¹⁶ DEMİRHAN, Ayşegül, "İbn-i Sînâ'nın Afyon Hakkında Fikirleri", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri* 1983, Ankara 1984, s. 368.

¹⁷ YURDAKÖK, Murat, "İbn-i Sînâ ve Bebek Bakımı", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri* 1983, Ankara Milli Kütüphane 1984, s. 426.

— Konjonktivitte, diken üzümünün (*Berberis vulgaris* L.), sütle karıştırılarak göz kapaklarına sürülmesini, fesleğen (*Ocimum basilicum* L.) suyu, papatya (*Elos Camomillae vulgaris*) usaresi ile de gözlerin yıkanmasını önerir.¹⁸

— İbn-i Sînâ *Kanûn*'unda ayrıca yumurta akının göz ağrısını teskin ettiğini, yumurta sarısının safran (*Crocus*) ve gülyağı (*Oleum rosae*) ile birlikte göz hastalıklarında çok faydalı olduğunu kaydetmiştir. Arpa (*Hordeum sativum*) unu ile yapılan lapanın göz nezlesine mani olduğunu ve alınarak günnük (*Gummi Olibanum*) sürmenin de çok yararlı olduğunu belirtmiştir.¹⁹

İbn-i Sînâ "Ben gözünü su inmeye başlayan bir kimse gördüm, o istîğfar ve perhizle, yiyeceklerini azaltarak, tuzlu ve nemli gıdalardan sakınarak, büryan (Et yemeği) ve kızartmalardan kaçınarak, yumuşatıcı ve tahlil edici kuhlur (göz ilacı) ile kendisini tedavi etti. Böylece görme gücünü yeniden kazandı"²⁰ demiştir.

— Yine İbn-i Sînâ, yanmış kırlangıç başı ile baldan hazırlanan kuhlü önermiş, rezenenin (*Fructus Foeniculi*) görme gücünün arttırdığını *Kanûn*'unda kaydetmiştir.²¹

— Göz iltihaplarında, menekşe (*Viola tricoloris herba*) önermiş olup, çoğu bitkisel orijinli, bir kısmı organize maddeler (bal, süt yumurta vb. gibi) ve bunlardan başka kimyasal maddeleri de kaydetmiştir ki bunlardan biri de boraktır. Tenkâr-Boraks (*Sodii Boras*), eski Hind ve Çin'de de bilinen bu anorganik madde, Dioskorides zamanından beri kullanılmış olup, Beyrunî (973-1051) de *Kitâb el-Saydala*'sında yer vermiştir. Boraks, günümüz eczacılığında, göz banyosu olarak % 07 oranında sulu çözeltisiyle kullanılmaktadır.

— İbn-i Sînâ göz kapağı dönmesinin cerrahi girişimle düzelebileceğini önermiş, diğer görme bozukluklarından, görme zaafı, gece körlüğü, hayal görme, göz bebeği daralması, göz zayıflığı, katarakt, beyaz lekeler görülmesi, görme kaybı, uzağı ve yakını görmeme gibi rahatsızlıkları kaydetmiştir. Bu hastalıkları hiltû (Humoral) olarak açıklamıştır ki genel ola-

¹⁸ DİLMEN, Uğur, "İbn-i Sînâ ve Çocuk Hastalıkları", *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildirileri* 1983, Ankara Milli Kütüphane 1984, s. 570.

¹⁹⁻²⁰⁻²¹ DEMİROĞLU, Ayla, a.g.bildiri, s. 110-118.

rak onun göz zaafı dediği hastalığın, bugün çeşitli gruplar altında ele almaktayız.²²

— İbn-i Sînâ gece körlüğünü de iyi belirlemiş olup, izahını humoral tababet kaideleriyle açıklamış, enteresan olarak da karaciğer yenilmesini önermiştir.²³ A Vitamininin noksanlığının erken belirtisi olan gece körlüğünün günümüzdeki tedavisi, A vitamini verilerek yapılmaktadır. Bu vitamin bakımından zengin olan karaciğeri önermesi, amprik olarak elde edilen tedavinin, günümüz hekimliğindeki yerini de ifade etmektedir.

İbn-i Sînâ'nın, göz hastalıklarında önerdiği ilaçların, günümüzde geleneksel halk hekimliğinde kullanıldığını, onun kullandığı drogların tıbbî folklorumuz açısından bugün de önem taşıdığını, attarlarda (İstanbul'da Mısır Çarşısı'nda)²⁴ satılan bu drogların, tıp tarihimizin canlı belgeleri olarak günümüzde de yaşadığını sonuç olarak söyleyebiliriz.

²²⁻²³ KAHYA Esin, *a.g.m.*, s. 128.

²⁴ DEMİRHAN, Ayşegül, *Mısır Çarşısı Drogları*, İstanbul 1975

İBN-İ SİNÂ'YA GÖRE İDRAR İNCELEMESİ

MURAT YURDAKÖK*

Hastaya sıkıntı vermeden bakılması en kolay laboratuvar incelemesi olan idrar incelemesi yalnız böbrek ve idrar yollarının hastalıklarının değil çok çeşitli organların hastalıkları konusunda da bilgi verdiği için tıpta ayrı bir önem taşır. İbn-i Sînâ da *El-Kânûn fi't-Tıb* adlı muhteşem eserinde idrar incelemesine oldukça geniş yer vermiştir.

İbn-i Sînâ'nın idrar incelemesi için koyduğu kuralların ve yorumların birçoğu günümüzde de geçerlidir. Her şeyden önce idrar incelemesinde yanlışlara düşmemek için şu noktalara özellikle dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir:

1. *İdrar hastadan sabah alınmalıdır.* Yani incelenecek idrar gece boyunca hastanın mesanesinde birikmiş idrar olmalıdır. Bilindiği gibi idrar incelemeleri günün her hangi bir saatinde yapılabilirse de sabah alınan idrar özellikle idrarda mukus, iltihabi hücreler ve diğer hücresel elementlerin araştırılması için daha uygundur.

2. *İdrar hasta açken alınmalıdır.* Gerçekten proteinli besinler idrarın asiditesini arttırmırlarken, sebze ve meyvalar azaltırlar, ancak genel olarak yemeklerden sonra bakılan idrar nisbeten daha az asidiktir. Bunun yanı sıra meyvalarda bol miktarda bulunan fruktoz ve pentoz ile bazı besinlerde bol miktarda bulunan galaktoz, idrarda glukoz bakılması için kullanılan bazı testlerde yabancı pozitifliklere neden olabilir.

3. *İdrar incelemesi yapılmadan önce hasta idrarın özelliklerini değiştiren ilaçlar veya besinler almamalıdır.* İbn-i Sînâ bunlara örnek olarak idrar sökücü ilaçlarla kına ve şarabı verir. Gerçekten bazı idrar sökücü ilaçlar (diüretikler) hem idrarın sulanmasına neden olurlar, hem de içindeki elektrolitlerin miktar ve oranlarının değişmesine yol açarlar. Çeşitli ilaçlar da idrarın renginin değişmesine neden olurlar. Örneğin kinin idrarın kahverengi-siyah, tüberküloz tedavisinde kullanılan rifampisin turuncu, ateş düşürücü-ağrı kesici antipirin pembe-kırmızı veya kırmızı-kahverengi, idrar antiseptiği olarak kullanılan metilen mavisi mavi, B grubu vitamin-

* Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Uzmanı, Hacettepe Üniversitesi

ler sarı-yeşil, böğürtlen (*Rubus fruticosus*) kırmızı ve bazı insanlarda pancar kırmızı renkte gözükmese neden olur.

4. *İdrar temiz ve renksiz bir şişeye alınmalıdır.* Gerçekten bu kurala dikkat edilmezse kirli kaplardan bulaşan maddeler kimyasal incelemelerin hatalı sonuç vermesine neden olabilirler. Bu kurala özellikle mikrobiyolojik incelemelerdedikkat edilmesi gerekir.

5. Hastanın yaptığı *idrarın hepsi alınarak incelenmelidir.* Günümüzde çok az miktarda idrarla pek çok inceleme yapılabiliyorsa da bazı hastalıklarda, örneğin nefrotik sendromda günlük albümin kaybının belirlenmesi için, böbrek tüberkülozunda basilin yakalanabilmesi için bir günlük idrar toplanması gerekebilmektedir.

6. *İdrar örneği alınır alınmaz incelenmelidir.* Çökeltinin incelenebilmesi için en fazla bir saat kadar beklenebilir. Ancak altı saatten fazla beklentilirse idrarın rengi değişir, çökeltileri dağılır ve bulanıklaşır. İbn-i Sînâ'nın bu kuralı da günümüzde geçerlidir. Gerçekten idrar, en ideal olarak alınmasından sonraki bir saat içinde incelenmelidir. Bu sürenin 6-8 saati geçmemesi gerekir. Bunun nedeni idrar mikropsuz-steril olsa bile çok kısa bir sürede bozulmasıdır. İyi saklanmayan idrar örneklerinde gerek havadan düşen, gerekse kullanılan kaptan bulaşan bakteriler çoğalarak idrardaki üreyi amonyağa çevirmeleri sonucunda idrarın asiditesinin azalmasına, bu da kalsiyum ve magnezyum fosfat tuzlarının çökmesine neden olur. Uzun süre bekleyen idrar örneklerinde ürik asit ve uratlardan oluşan amorf veya kristal çökeltiler olur. Bu çökeltiler idrarın içindeki hücresel elemanları örterler. Zamanla idrarda bulunan hücreler de parçalanır. Bu durum idrar yollarında iltihap olan hastalarda idrar incelemesinin hatalı olarak yorumlanmasına neden olabilir. Mikrobiyolojik incelemelerin ise çok daha çabuk yapılması gerekir. Çünkü idrarda başka bakteriler de üreyeceği için, idrar yollarında iltihabın hangisine bağlı olarak meydana geldiğinin belirlenememesine neden olur.

7. *İdrar örneği hemen incelenemeyecekse fazla sıcak, soğuk, güneş ve hava ile temas etmemesini sağlayacak şekilde saklanmalıdır.* Gerçekten sıcak mikropların çoğalmalarını kolaylaştırarak, donma da ölmelerine neden olarak idrarın mikrobiyolojik incelemelerinin hatalı çıkmasına neden olur. Güneş ışığı (safra pigmentlerinin özelliklerini değiştirerek) sağlıklı kişilerde bile idrarın koyulaşmasına yol açar. Bazı hastalıklarda da idrar hava ile temas edince rengi değişir. Bunlara örnek olarak porfiri'de idrarın bordo kırmızısı, alkaptonüri'de koyukahverengi alması verilebilir.

8. idrar alındığı zaman hastanın fiziksel ve ruhi durumu çok önemlidir. Açlık, uykusuzluk, halsizlik, yorgunluk, kusma, ishal hastalarda idrarın rengi sarımsı kırmızı renkte (idrarın koyulaşmasına bağlı olarak), cinsel ilişki yağlı görünümde olmasına (semen'e bağlı olarak) neden olur.

9. İdrar örneği iyi aydınlatılmış bir odada incelemelidir. Ancak ışık doğrudan idrarın üzerine doğru gelmemelidir. İdrar incelemesi hem uzaktan, hem de yakından yapılmalıdır. Çünkü normal idrar uzaktan berrak, yakından bulanık görünür ki, bu özelliği ile diğer sıvılardan ayrılır. İbn-i Sînâ hekimlerin bu incelemeyi yaparak kendilerini aldatmak isteyen hastalarının oyunlarına gelmemelerini öğütlemektedir.

İbn-i Sînâ idrar incelemesi ile yalnız böbreklerin ve idrar yollarının hastalıklarının değil, başta dolaşım sistemi ve karaciğer olmak üzere vücuttaki diğer organlarla ilgili hastalıkların tanılarının doğru olarak konulabileceğini söyleyerek idrar incelemesinin çok dikkatli ve sistematik yapılması gerektiğini belirtmiştir. Bu nedenle bütün idrar örneklerinin renk, yoğunluk, bulanıklık, koku, köpük, çökelti ve miktar açılarından değerlendirilmeleri gerektiğini ileri sürmüştür. Bu incelemeler günümüzde de yapılmaktadır. İbn-i Sînâ yaşadığı devirde bazı hekimlerin idrarın tadına da bakılmasını önerdiklerini, ancak bunun hoş bir şey olmadığını söylemiştir.

İDRARIN RENGİ

Sarı renkte idrar: İbn-i Sînâ'ya göre idrar sarının değişik tonlarında olabilmektedir. Ancak yüksek ateşte, aşırı hareketten sonra ve açlıkta idrar belirgin derecede sarı renkte olmaktadır. Gerçekten yüksek ateş ve açlık idrarın koyulaşmasına neden olarak daha sarı gözükmeye yol açmaktadır. Aşırı hareketten sonra idrarın sarı renkte çıkması da bazı kimselerde beklenen bir bulgudur. Bunlara örnek olarak "yürüyüş hemoglobinüri" si ve "miyoglobininüri"li hastalar verilebilir. **Kırmızı renkte idrar:** İbn-i Sînâ'ya göre idrarın koyu sarı-turuncu renkte olması içinde safra, bulanık kırmızı renkte olması ise içinde kan olduğunu gösterir. İbn-i Sînâ bu görüşünde haklıdır. Nitekim sarılık hastalığında (hepatit'te) başlangıçta idrar urobilinojen itrahının artmasıyla koyu kırmızı renktedir, sonra bilirübin itrahının da artmasıyla idrar koyulaşarak siyah bira rengini alır. İbn-i Sînâ'nın şiddetli sarılıkta idrarın açık renkte veya hafif kırmızı renkte çıkması durumunda karında sıvı toplanması tehlikesi olduğunu belirtmesi son derece ilginçtir. Gerçekten ani ve yaygın karaciğer harabiyeti

olan bazı hastalıklarda safra boyaları karaciğerden dışarı atılamadığı için idrarla urobilinojen itrahi azalmakta, bu da idrarın daha açık renkte çıkmasına neden olmaktadır. Bu hastalarda karında sıvı toplanması (asit) tehlikesi İbn-i Sînâ'nın da dediği gibi oldukça yüksektir.

İbn-i Sînâ *akut ateşli hastalıklarda idrarda fazla miktarda safra bulunmasına bağlı olarak renginin koyu sarı-kırmızı olduğunu* söylerken de haklıdır. Buna örnek olarak sıtma hastalığı verilebilir. Sıtmada kandaki alyuvarların (eritrositlerin) parçalanmasıyla hem ateş yükselmekte, hem de alyuvarlardan çıkan hemoglobinin safra boyalarına dönüştürülmesiyle idrar koyulaşmaktadır. İbn-i Sînâ'ya göre *idrara renginin koyulaşması ateşin yükseleceğinin bir belirtisidir*. Gerçekten bazı iltihabi karaciğer hastalıklarında durum böyledir.

İbn-i Sînâ'ya göre *akut bir hastalığın seyri sırasında idrarın koyulaşması, özellikle miktarının azalıp, bulanıklığının artması kötü bir belirtidir*. Buna karşılık *kronik hastalıklarda idrarın dilüe olması (sulanması) kötü bir belirtidir*. İbn-i Sînâ'nın bu görüşleri günümüzde de büyük ölçüde geçerlidir. Örneğin akut böbrek yetmezliğinde idrar miktarı azalırken yoğunluğunda artma olur, buna karşılık kronik böbrek yetmezliğinde idrar miktarı az olmasına karşılık yoğunluğu çok azdır. İbn-i Sînâ *pis kokulu idrarın da kötü bir belirt olduğunu* ileri sürer. Bu da şiddetli idrar yolu iltihaplanmalarında görülebilen bir durumdur.

İbn-i Sînâ *iltihabi hastalıkların dışında şu durumlarda idrarın kırmızı çıkabileceğini* ileri sürmüştür:

1. *Safra kesesi ve barsak arasındaki kanalın tıkanıklığı*, İbn-i Sînâ'nın tanımladığı bu durumda safra boyaları barsağa atılamadıkları için sarılık olur. Bunlara örnek olarak safra kanalının taşla veya tümörle tıkanmasını verebiliriz.

2. *Karında su toplanması ile giden (asitli) karaciğer yetmezliklerinde suyun kandan ayırlanamaması nedeniyle*. Gerçekten ağır karaciğer yetmezliklerinde gerek kanda safra boyalarının artması, gerekse hem böbreğe gelen kan miktarının azalması, hem de çeşitli böbrek fonksiyonlarında bozuklukların ortaya çıkması nedeniyle (hepatorenal sendrom) idrar miktarında azalma ve koyulaşma meydana gelir.

3. *Damarlarda tıkanmalara yol açan madde birikmesi*. İbn-i Sînâ'nın tanımladığı bu duruma günümüzde yaygın damar içi pıhtılaşma (difüz intravasküler koagülasyon) denmektedir. Çeşitli hastalıklara bağlı olarak mey-

dana gelen bu durumda böbrekte de bozukluklar ve kanamalar olduğu için idrar kırmızı renkte çıkabilmektedir. *Mavimsi yeşil renkte idrar:* İbn-i Sînâ'ya göre *büyüklerdeğir ekzersizlerden sonra, çocuklarda ise çeşitli hastalıklara bağlı olarak idrarın mavimsi yeşil renkte çıkması hastanın havale (konvülsiyon) geçireceğinin bir belirtisidir.* İbn-i Sînâ bu görüşünde kısmen de olsa haklıdır. Çünkü kanda kalsiyumun yükseldiği durumlarda (hiperkalsemi'de) veya bazı idrar yolu iltihaplanmalarında (özellikle *Pseudomonas aeruginosa*'ya bağlı olanlarda) idrar mavimsi yeşil renkte olabilmektedir. Hiperkalsemi'da hastanın havale geçirmesi beklenen bir bulgudur. İdrar yolu iltihaplanmalarında ise olay şiddetli olup mikroorganizmalar kana geçmiş ve beyine ulaşmışlarsa (sepsis ve menenjit'te) veya özellikle küçük çocuklarda yüksek ateş nedeniyle (febril konvülsiyon) hasta havale geçirebilmektedir.

İbn-i Sînâ'ya göre *idrarın mavimsi yeşil renkte olması zehirlenmelere de bağlı olabilmektedir.* Gerçekten metilen mavis, antrakin, naftalen ve resorcinol gibi ilaçların özellikle bol miktarlarda alındıkları durumlarda idrar mavimsi yeşil renk almaktadır.

İDRARIN YOĞUNLUĞU

Yoğunluğu az (sulu) idrar: İbn-i Sînâ'ya göre bu durum *böbrek yetmezliğinin veya kan damarlarındaki bir tıkanıklığın belirtisidir.* İbn-i Sînâ bu yorumunda da haklıdır. Çünkü kronik böbrek yetmezliğinde idrarın yoğunluğu azalmaktadır, yani böbrekler vücut için gerekli maddeleri ve suyu tutamamaktadır. İbn-i Sînâ'ya göre *bazı hastalar bol miktarda su içerler ve idrarları su gibidir.* İbn-i Sînâ'nın tanımladığı bu hastalığa günümüzde şekersiz şeker hastalığı (diabetes insipitus) denmektedir. Bu hastalık beyindeki hipofiz ve hipotalamus'daki bir bozukluk sonucu ortaya çıkmaktadır. Nedenleri arasında İbn-i Sînâ'nın da bahsettiği beyindeki damar tıkarukluklarının olması ilginçtir.

İbn-i Sînâ çocuklarda idrarın düşük yoğunlukta olmasının daha kötü bir gidişi gösterdiği, çünkü *çocuklarda idrarın yoğunluğunun erişkinlerdekine göre nisbeten daha fazla olduğunu* söylerken yanılmıştır. Çünkü yeni doğan bebeklerin idrar dansiteleri 1010-1015 kadarken, bebek üç aylık olunca idrarını erişkinlerdeki kadar yoğunlaştırabilir ve idrar dansitesi 1015-1025'e çıkar. *Yoğunluğu fazla (koyu) idrar:* İbn-i Sînâ'ya göre *koyu idrar, özellikle çökeltili ise kötü bir belirtidir.* Gerçekten şiddetli idrar yolu iltihaplanmalarında idrar bu şekilde görülür.

ise karaciğer hastalıklarından veyakanın “yanmasıyla” meydana geldiğini ileri sürmüştür. Yukarıda da belirtildiği gibi karaciğer hastalıklarında çeşitli pıhtılaşma bozukluklarının olması nedeniyle böbrek kanamaları olması veya idrarda safra bileşiklerinin artmasıyla idrar koyu sarı-kırmızı renkte olabilmektedir. İbn-i Sînâ’nın kullandığı “yanmış kan” teriminin günümüzdeki karşılığı ise muhtemelen alyuvarların parçalanması (hemoliz) dir ki bu durumda da idrar koyu sarı-kırmızı renktedir. İbn-i Sînâ’nın idrar yaparken ağrı varsa mesane iltihabı (sistit) vardır şeklindeki yorumu günümüzde de geçerlidir.

İbn-i Sînâ şiluri dediğimiz idrarın yağlı gelmesi durumunu da tanımlamıştır. Ona göre idrarda yağlı çökeltinin olması böbreklerdeki veya daha uzak bir organdaki hastalığın belirtisidir. Bugün şiluri denilen durumun lenf kanallarındaki yağlı maddelerin idrara geçmesine bağlı olarak meydana geldiği anlaşılmıştır.

İbn-i Sînâ gut hastalığında idrarın kırmızımsı bulanık renkte olduğunu söylerken de haklıdır. Çünkü bu hastalıkta kanda ve dolayısıyla idrarda üratlar bol miktarda bulunmaktadır.

İbn-i Sînâ bol miktarda süt içenlerin idrarlarının “hamur mayası” gib olduğunu belirtmiştir. Bunun muhtemelen nedeni sütle bol miktarda alınan oksalat ve fosfatların idrarla atılmasıdır.

“Et suyu” rengindeki idrarın böbrek hastalıklarına bağlı olduğunu ileri süren İbn-i Sînâ’nın ortaya koyduğu bu kural günümüzde de geçerlidir. Nefrit (glomerulonefrit)lerde idrar bu görünümde olmaktadır.

İbn-i Sînâ’ya göre kumlu çökelti idrar yollarındaki taşın belirtisidir. Gerçekten idrarların bol miktarda kristal (kum) ile itrah edenlerde böbrek taşlarının oluşması kolaylaşmaktadır.

İbn-i Sînâ hastada az miktarda kanlı çökentili idrar varsa bunun idrar yollarındaki iltihaplanmalara veya taş, bol miktarda kanlı çökelti varsa karaciğer yetmezliğine bağlı olduğunu ileri sürmüştür. İdrar yollarında taş ve bazı iltihaplanmalar olduğu durumlarda idrar kanlı olabilmektedir. Karaciğer yetmezliklerinde ise kanın pıhtılaşma özelliği bozulduğundan idrar yollarından şiddetli kanama olabilmektedir.

İbn-i Sînâ’ya göre kan idrarla tam olarak karışmamışsa kanamanın yeri mesane veya idrar borusu (üretra) dur. İbn-i Sînâ’nın bu gözlemi de doğru olup, günümüzde bir test (“kadeh testi”) olarak kullanılmaktadır.

Buna göre işemenin sonuna doğru alınan örneğin daha kanlı olması mesane boynu hastalıklarının bir belirtisidir.

İbn-i Sînâ *bebeklerde idrar çökeltisinin beyaz renkte olduğunu* söylerken de iyi bir gözlemci olduğunu göstermiştir. Bilindiği gibi özellikle yeni doğan bebeklerin idrarlarında bol miktarda ürat kristalleri bulunması nedeniyle pembemsi-beyaz renkte çökelti olur.

İdrar yollarının çeşitli iltihabi hastalıklarında ibn-i Sînâ'nın da dediği gibi *idrardaki çökelti miktarında iltihabi hücreler ve idrar yollarından dökülen hücreler nedeniyle artma olmaktadır.*

İDRARIN MİKTARI

İbn-i Sînâ'ya göre *aşırı terleme, ishal gibi durumlarla (dehidratasyon) vücutta sıvı toplanması (ödem) olduğu durumlarda hasta ağızdan yeterli miktarda sıvı alsa bile idrar miktarı azdır.* Bu kural günümüzde de geçerlidir.

İbn-i Sînâ *vücuttaki yıpratıcı hastalıklardan sonra idrar miktarında artma (poliüri) olduğunu* söylemiştir. Gerçekten ateş nöbetlerinden, kalp krizlerinden (anjina pectoris), sara nöbetlerinden (epilepsi) ve bunlara benzeyen durumlardan sonra geçici de olsa idrar miktarında artma olmaktadır.

İbn-i Sînâ *akut seyirli bir hastalıkta bol miktarda idrar çıkmasının vücutta havaleye neden olabilecek bir hastalık olduğunu* söylerken de haklıdır. Bunlara örnek olarak şeker hastalığın (diabetes mellitus) ve hipofiz hastalıklarını (diabetes insipitus gibi) verebiliriz.

İbn-i Sînâ'ya göre *idrarin istemsiz olarak damla damla akması akut bir sinir sistemi hastalığının belirtisidir.* Gerçekten çeşitli sinir hastalıklarında mesanenin kasılması, dolayısıyla işeme bozulduğundan damlama şeklinde idrar yapılabilir (nörojenik mesane).

İbn-i Sînâ *böğür ağrısı ile birlikte idrar miktarında azalma olduğu durumlarda böbrek bölgesinde sert bir tümörün olabileceğini* söylerken böbreğe ve/veya idrar yollarına (üreterlere) baskı yapan bir tümörü günümüzdeki şekliyle açıklamıştır.

KAYNAKLAR

Gruher, O.C., *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna*, New York: AMS Press Inc. 1973.

Krueger, H.C., *Avicenna's Poem on Medicine*, Springfield: Charles, C. Thomas, Publ. 1963.

Shah, M.H., *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine*, Karachi: Naveed Clinic, 1966.