

I. ULUSLARARASI KATILIMLI

BİLİM DİN VE FELSEFE
TARİHİNDE

HARRAN OKULU

SEMPOZYUMU

28-30 Nisan 2006

Onursal Başkan
Prof. Dr. Uğur BÜYÜKBURÇ
Harran Üniversitesi Rektörü

Editör
Prof. Dr. Ali BAKKAL

Sekreteryaya
Dr. Hüseyin KURT

Danışma Kurulu
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN Prof. Dr. Rami AYAS
Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL
Prof. Dr. Mustafa PİRİLİ Prof. Dr. Ahmet ARSLAN
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY
Prof. Dr. İbrahim CANAN Prof. Dr. Bekir KARLIĞA
Prof. Dr. Yümni SEZEN Dr. Nurettin YARDIMCI

Bilim Kurulu
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (Başkan) Prof. Dr. Baki ADAM
Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI Prof. Dr. Ali Haydar BAYAT
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR Prof. Dr. Suat CEBECİ
Prof. Dr. Yasin CEYLAN Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Emrullah İŞLER Prof. Dr. Esin KAHYA
Prof. Dr. Ziya KAZICI Prof. Dr. Recep KILIÇ
Prof. Dr. Hasan ONAT Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK
Prof. Dr. Osman TÜRER Prof. Dr. Nesimi YAZICI

Düzenleme Kurulu
Prof. Dr. Ali BAKKAL (Başkan) Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN
Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR Doç. Dr. Ahmet BEDİR
Doç. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK Doç. Dr. Kasım ŞULUL
Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU
Yrd. Doç. Dr. M. Nuri GÜLER Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY
Yrd. Doç. Dr. Mahmut POLAT Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN
Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL
Yrd. Doç. Dr. Recep ÇİĞDEM Öğr. Gör. Dr. Veysel KASAR
Okt. Kadir ALPEREN Okt. Mehmet OYMAK
Öğr. Gör. Haldun ÖZBUDUN Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT
Arş. Gör. Dr. Hüseyin AKPINAR Arş. Gör. Dr. Kadir PAKSOY

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

I. ULUSLARARASI KATILIMLI
BİLİM DİN VE FELSEFE TARİHİNDE
HARRAN OKULU
SEMPOZYUMU

28-30 Nisan 2006

I. CİLT

Editör

Prof. Dr. Ali BAKKAL

ŞANLIURFA 2006

**I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu
Sempozyumu**

ISBN: 975-7113-24-7

Dizgi ve İç Sayfa Tasarım

Arş. Gör. Dr. Kadir PAKSOY Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Kapak Tasarım

Öğr. Gör. Haldun ÖZBUDUN

Baskı Yeri ve Yılı

Şelale Matbaası

Haziran 2006 - Konya

Bu kitap internet sitemizde de elektronik ortamda yayımlanmıştır.

İnternet adresi: www.harran.edu.tr/uhos/index.htm

e-posta: ilahiyat@harran.edu.tr

Adres: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mardin Yolu 22 Km Osmanbey Kampusü / ŞANLIURFA

Tlf: 0.414.3440036 Faks: 0.414.3440037

Bu kitapta yer alan bildirimlerin ilmi ve hukuki sorumlulukları yazarlarına aittir.

Bu kitap, TÜBİTAK ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın katkılarıyla basılmıştır.

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI

| | |
|---|----|
| Prof. Dr. Ali BAKKAL..... | 10 |
| Prof. Dr. İbrahim DÜZEN..... | 12 |
| Prof. Dr. Selçuk YÜCESAN..... | 14 |
| Adil NAS (Şanlıurfa Vali Yardımcısı)..... | 16 |
| Prof. Dr. Ahmet ARSLAN..... | 18 |

HARRAN TARİHİ

| | |
|---|----|
| Doç. Dr. Adem APAK <i>Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Harran.....</i> | 28 |
| Doç. Dr. Mehmet AZİMLİ <i>Bir Emevi Başkenti Harran</i> | 42 |

HARRAN'DA İNANÇ VE DİNLER

| | |
|--|-----|
| Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ <i>Manden/Sabii Geleneğinde Harran</i> | 54 |
| Prof. Dr. Ali Haydar BAYAT <i>Harran Sin Ve Şamas İnançlarının Anadolu Selçuklu Eserlerindeki İzleri.....</i> | 60 |
| Prof. Dr. İsmail YAKIT <i>Ebced Düzeninde Rakam-Harf İlişkisinin Tarihî Gelişimi Ve Hermetizm</i> | 84 |
| Dr. Cengiz BATUK <i>Ortaçağ Harrânîlerinin Gelecek Dönem (Eskatoloji) Mitleri</i> | 92 |
| Doç. Dr. Turhan KAÇAR <i>Erken Bizans Döneminde Doğu: Süryani Monofizitliğinin Doğuşu.....</i> | 106 |
| Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ <i>Harrânîlerin Teolojisinde Tanrı Tasavvuru.....</i> | 120 |
| Doç. Dr. Ejder OKUMUŞ <i>İslamî Dönem Harran'ında Bilginler Arasındaki İlişkilerin Toplumsal Boyutları ..</i> | 132 |

HARRAN OKULU

- Prof. Dr. John F. Healey
The Intellectual and Cultural Milieu of Harran and Edessa 150
Harran Ve Urfâ'nın Entellektüel Ve Kültürel Çevresi..... 158
 Çev. Öğr. Gör. Halil İbrahim ERBAY
- Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ
Pythagorasçı Ve Yeni Platoncu Felsefelerin Harran Okuluna Tesirleri 164
- Dr. Eyyüp TANRIVERDİ
Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu..... 176
- Assoc. Prof. Ziad KHRAIS
Bayt al-Hikmah(The House Of Wisdom) Is a Centre of Intellectual Radiation, and The Role of Harran Scholars In Its Flourishment 186
Beytü'l-Hikme'nin İlmî Mevkisi ve Harranlı Alimlerin Beytü'l-Hikmenin Gelişmesindeki Rolü Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
 Çev.: Yrd. Doç. Dr. Mahmut POLAT
- Doç. Dr. Mustafa DEMİRCİ
Helen Bilim Ve Felsefesinin İslam Dünyasına İntikalinde/Tercümesinde Harranlı Sâbîlerin Rolü 200
- Yrd. Doç. Dr. Faruk BOZGÖZ
Ahmed Emin'in Eserlerinde Harran Okulu 216
- Doç. Dr. Orhan ATALAY
Evrensel Kültür Mirasının İnşâ, İntikâl Ve İbkâsında Harran'ın Rolü 222
- Yrd. Doç. Dr. Şakir GÖZÜTOK
Eğitim Tarihi Perspektifinde Harran Okulu 235
- Doç. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Farabi'nin Eğitim Görüşlerine Harranlı Düşünürlerin Etkisi..... 241
- Prof. Dr. Ali BAKKAL
Medreseleşme Sürecinde Harran Okulu..... 249

HARRAN'DA BİLİM VE TARİH

- Arş. Gör. Ahmet EYİM
Bilim Tarihi Yazımı Ve Nesnellik Tartışmaları Üzerine 263
- Arş. Gör. Sema Önal AKKAŞ
Bir Kültür Merkezi Olarak Harran 271

HARRANLI BİLİM ADAMLARI

Prof. Dr. Melek Dosay GÖKDOĞAN
Sâlih Zeki'nin Âsâr-I Bâkiye'sinde Harranlı Bilginler.....283

CABİR B. HAYYAN

Dr. Yusuf BENLİ
Câbir B. Hayyan Külliyyatının Kültürel Kaynakları.....291

Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY
Câbir İbn Hayyan'ın Bazı Felsefî Görüşleri309

Arş. Gör. Güncel ÖNKAL
Câbir B. Hayyân'da Din, Bilim Ve Bilgi.....315

Dr. Ayten AYDIN
Câbir İbn Hayyân.....323

EL-BATTANİ

Arş. Gör. Ahmet EYİM
Harran'dan Modern Bilime Bir Köprü: El-Battani333

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR
Battânî Ve Trigonometriye Katkıları.....341

Doç. Dr. Yavuz UNAT
Battânî ve Zîc-i Sâbî Adlı Astronomi Eseri.....347

SABİT B. KURRA

Assoc. Prof. Qasim Taa'mneh
The Great Muslim Scientist Thabit Ibn Qurra.....370
*Meşhur İslam Bilgini Sâbit B. Kurra**.....376
Çev.: Dr. Mehmet DİLEK, Dr. Halil ÖZCAN

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK
Sabit B. Kurra'nın İslam Bilim Ve Felsefesinin Oluşumundaki Yeri Ve Önemi380

Hatice TOKSÖZ
Sabit B. Kurra El-Harrani'nin Felekler Nazariyesi.....386

SİNAN B. SABİT

Doç. Dr. Kemal SÖZEN

Sinan B. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru.....397

Arş. Gör. Bilgehan Bengü TORTUK

Sinan B. Sabit'e Göre Hikmet Ve Edebin Tazammunları..... 411**ALİ B. İSA**

Prof. Dr. Esin KAHYA

İslam Dünyasının Belli Başlı Hekimlerinden Ali B. İsa'nın Hayvansal İlaçlarla İlgili Bir Çalışması, 'Kitab El-Mecmua el-Havas min aza el-Hayevanat' 431**HUNEYN B. İSHAK**

Prof. Dr. Esin KAHYA, Dr. Ayten AYDIN

Huncyn b. İshak..... 439

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. Ali BAKKAL

Düzenleme Kurulu Başkanı

Sayın valim, sayın rektör vekilim, sayın dekanlarım, değerli akademisyenler, kıymetli misafirler, sevgili öğrenciler ve basınımızın güzîde mensupları!

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak düzenlediğimiz “I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu”na hoş geldiniz!

VIII. yüzyılın başlarında Urfa/Harran’da Platon, Aristoteles, Plotinos, Hippokrates, Galenos, Batlamyus gibi ilkçağ Yunan aydınlarının eserlerini Yunanca’dan Süryanîce’ye ve Arapça’ya tercüme eden kesif bir faaliyet ortaya çıktı. Bu tercüme faaliyeti sayesinde İlkçağ Yunan düşünce ürünleri ile Asur-Sümer ve Mısır bilginlerinin birikimleri kaybolmaktan kurtuldu. Daha sonra tercüme faaliyetlerinde bulunan bu bilginler ve onları takip eden diğer âlimler din, gökbilim, tıp, matematik ve felsefe gibi sahalarda özgün eserler verdi; büyük İslâm filozofları ve bilginlerinin yetişmesinde etkili oldu. Biz bu faaliyetlerin tümünü Harran Okulu olarak değerlendiriyoruz. Özellikle sekizinci yüzyılda parlak bir dönem geçiren Harran Okulu, Bağdat’ın giderek ağırlık kazanmasıyla birlikte zayıflamaya başladı ve Moğolların Harran’ı baştan başa tahrip etmesiyle birlikte sona erdi.

Bu sempozyumun temel amacı, VIII., IX. ve X. yüzyıllarda büyük bir ilim ve düşünce odağı alan Harran Okulu’nun bilim ve düşünce tarihindeki yerini ve önemini ortaya koymaktır. Harran Okulu’nun, Bilim Tarihi, Felsefe Tarihi, Dinler Tarihi ve İslamî ilimler açısından büyük önemi vardır. Bu okulun bilimsel faaliyetlerini ortaya koymadan, adı geçen bilimlerin tarihini, temelini, değerini ve sürekliliğini izah etmek mümkün değildir. Ancak böylesine önemli bir konuda, şimdiye kadar, ülkemizde ve dünyada yapılmış olan bilimsel çalışmaların aşarî düzeyde kaldığını belirtmek mecburiyetindeyiz. İşte bu yüzden Harran Okulu Sempozyumu, sahasında önemli bir boşluğu dolduracak ve yeni araştırmaların yapılmasına vesile olacaktır. Hiç şüphesiz, bu sempozyumda sunulacak olan bildirilerde, Harran Okulu’nun etkili olduğu dönemin siyasî ve kültürel özellikleri ortaya konacak, bu okulun bilim adamları ve bu zevâtın ürettikleri bilgiler hakkında detaylı bilgiler sunulacak ve yine bu okulun etkilendiği ve etkilediği kişi ve kurumlardan ayrıntılı olarak bahsedilecektir. Bununla birlikte bu sempozyumda ortaya konan bilgilerin Harran Okulu konusunda sadece yeni bir başlangıç teşkil edeceğini düşünüyoruz.

Bu sempozyumun önemli taraflarından biri de, halen eski Harran'da devam eden kazı çalışmalarının tamamlayıcısı niteliğinde olmasıdır. Hiç şüphesiz kitâbî bilgilerle arkeolojik bulgular birlikte değerlendirildiği zaman yeni bilgilere ulaşmak mümkün olacaktır. Programımızda, Harran kazı çalışmalarının başkanlığını yürüten Dr. Nurettin YARDIMCI'nın Harran Ulu Camii kazıları ile ilgili bir bildirisi vardı. Ancak son anda ortaya çıkan mazereti sebebiyle sempozyumumuza katılmaları mümkün olmamıştır.

Diğer taraftan Harran, dünyanın en eski yerleşim ve kült merkezlerinden biridir. Bu yönüyle Harran'ın, ileride önemli bir turizm merkezi olacağı hususunda herhangi bir şüphemiz yoktur. Ancak bu hususun gerçekleşmesi için, öncelikle Harran'la ilgili her türlü bilginin ortaya konması ve yeni bilgilerin üretilmesi gerekmektedir. Bu sempozyum vasıtasıyla ortaya konacak olan bilgilerin bilime katkısı yanında, Harran'ın tanıtımı açısından da olmazsa olmaz diyebileceğimiz ölçüde büyük önemi vardır.

Bu sempozyumun önemli özelliklerinden biri de, farklı fakültelerden, farklı bilim dallarından pek çok bilim adamını bir araya getirmiş olmasıdır. Aramızda sadece ilahiyatçılar değil, tarihçiler, felsefeciler, eğitimciler, hatta tıp fakültesi öğretim üyeleri de vardır.

Sempozyumun başarılı geçmesi için iyi bir planlama yaptığımızı ve gerekli tedbirleri aldığımızı düşünüyoruz. Ancak her organizasyonda, bazı hususların gözden kaçması veya şartların öngörüldüğü gibi tahakkuk etmemesi sebebiyle bazı aksaklıklar olabilir. Eğer sempozyum esnasında bazı aksaklıklar olursa, bunlardan dolayı peşinen özür dilerim.

Konuklarımızı en güzel bir şekilde ağırlamaya çalışacağız. Sempozyum programımızda bildiri sunumlarının dışında, biri Harran - Hân el-Ba'rûr - Şuayb Şehri - Soğmatar, diğeri Atatürk Barajı olmak üzere iki ayrı gezi ve yine biri Tasavvuf Musikîsi, diğeri Şanlıurfa Yöresi Halk Musikîsi olmak üzere iki ayrı musikî dinletisi mevcuttur. Konuklarımız bize Şanlıurfa ve Harran'ı bilimsel yönüyle tanıtmaya çalışırken, biz de onlara bu yöreyi coğrafi ve kültürel yönden tanıtmaya çalışacağız.

Bu sempozyumu Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak düzenlemekle birlikte, başta Harran Üniversitesi Rektörlüğü olmak üzere Kültür ve Turizm Bakanlığı, Tübitak, Türkiye Diyanet Vakfı, Şanlıurfa Valiliği, Şanlıurfa Belediye Başkanlığı, Harran Belediye Başkanlığı, Karaköprü Belediye Başkanlığı, Şanlıurfa Ticaret ve Sanayi Odası, Şanlıurfa Müsiad Şubesi, Şahin Ticaret sahibi Mustafa Alpay ve Hotel El-Ruha'nın sahibi ve yöneticileri bu sempozyuma destek vermişlerdir. Son olarak Sempozyumum'a destek veren kişi ve kuruluşlara ayrı ayrı teşekkür eder, sempozyumun başarılı geçmesini diler, hepinize saygılar sunarım.

Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

HRÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı

Sayın Rektör yardımcım, sayın dekanlarım, değerli öğretim üyesi arkadaşlarım, sevgili misafirler, basınımızın değerli mensupları!

“Birinci Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu”na hoş geldiniz, şeref verdiniz. Hepinize saygılarımı ve şükranlarımı arz ediyorum.

Sempozyumun düzenleme kurulu başkanı olan değerli hocamız Prof. Dr. Ali BAKKAL, bu sempozyumun önemini bir nebze anlatmaya çalıştı. Gerçekten böyle bir sempozyumu düzenlemek büyük sorumluluk ister. Ancak biz bu sorumluluğu yükledik ve Harran Okulu konusunda bize bilgi sunacak olan bilim adamlarımızı bir araya getirme başarısını gösterdik.

Değerli Misafirler!

Burada İlahiyat Fakültemiz hakkında kısa bilgi vermek istiyorum. Fakültemiz, Gaziantep Üniversitesi'ne bağlı olarak 1988 yılında açılmıştır. O zaman fakültemiz çok mütevazı ve çok güç şartlar altında kurulmuş bulunuyordu. Şu anda aramızda bulunan ve Türkiye'nin önde gelen bilim adamlarından biri olmakla iftihar ettiğimiz sayın hemşehrımız Prof. Dr. Ahmet ARSLAN Bey de o zaman çekilen sıkıntıları çok iyi bilirler. Bu fakülte bir avuç insanla açıldı ve onların özverili çalışmaları sayesinde kısa zamanda büyük ilerlemeler oldu. Zor ve mahdut şartlar altında kurulan fakültemizin o zamanlar hiçbir teknik donanımı yoktu. Fakat şu anda İlahiyat Fakültemizin teknik donanımının diğer fakülteler düzeyine çıktığını söyleyebiliriz. Şu anda fakültemiz eğitim ve öğretim faaliyetlerini yeni binasında devam ettirmektedir. Halen fakültemizde öğretim üyesi olarak 5 Profesör, 6 Doçent, 17 Yardımcı Doçent görev yapmaktadır. 9 araştırma görevlimiz doktoralarını tamamlamış olup bunların bir kısmı dil barajını geçmiş bulunmaktadırlar. Fakültemiz bu kadrosuyla Harran Üniversitesi bünyesinde akademik açıdan yerini almış olup, arkadaşlarımız bilimsel faaliyetleriyle Üniversitemize katkıda bulunmaktadırlar. Ancak bu seviyeye gelişimizde sayın Rektörümüzün büyük destekleri olduğunu söylemeden geçemeyeceğim. Kendisi şu anda aramızda bulunmuyorlar. Ancak ben غيابında kendisine destekleri sebebiyle şükranlarımı arz ederim.

Değerli vaktinizi daha fazla almak istemiyorum. Fakat iki hususu ifade etmemeye izin vermenizi istiyorum.

Birinci olarak, Harran Okulu denince akla Harran Üniversitesi gelmektedir. Üniversitemizin adı bu okuldan alınmıştır. Dolayısıyla bu okulu tanıtmak bir nevi

Üniversitemizin namus borcu haline gelmiş gibidir. Harran Okulu Sempozyumunu düzenlemekle biz bu borcumuzu bir ölçüde yerine getirmiş sayılabiliriz.

Harran Okulu doğu ve batı bilimlerinin birleştiği bir yerdir. Hermes geleneğinin öğretileri İskenderiye’de oluşturulup geliştirildikten sonra VI. asırdan sonra bu skolastik bilgiler Harran’a intikal etmiştir. Bilim adamları Harran’da, matematik, tıp, felsefe, astronomi ve ilahiyat gibi sahalarda çeşitli araştırmalar yapmışlar ve bu ilimlere katkıda bulunmuşlardı. Bu çalışmalar o günün dünyasında bilimde en yüksek seviyeyi ihraz etmiş bulunuyordu. Bin yıl kadar önce Harran’da bulunan entelektüel zümrenin geliştirdiği bilgiler asırlar boyunca dünyaya ışık saçmış ve eskiyle kopmak üzere olan bağların tekrar kurulmasını sağlamıştır. Bu konuda fazla bir şey söylemek istemiyorum. Konunun uzmanları burada olup üç gün boyunca bize Harran Okulu’nu anlatacaklardır. Ayrıca konunun önde gelen mütehassıslarından Prof. Dr. Ahmet ARSLAN Bey, Harran Okulu’nun bilimsel açılış konuşmasını yapacaklar ve bu konuda bize önemli bilgiler sunacaklardır. Burada şimdiye kadar hiç duymadığımız bilgilerle bizi aydınlatacaklardır.

Dinleyicilerimizin bizi can kulağıyla dinlediklerini görüyorum. Bir hususu daha hatırlatıp konuşmama son vereceğim. Bu sempozyumun düzenlenmesinde maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen sayın Rektör Uğur BÜYÜKBURÇ’a, TÜBİTAK’a, Türkiye Diyanet Vakfı Başkanlığına, Şanlıurfa Valisine, Şanlıurfa Belediye Başkanına, Ticaret ve Sanayi Odası Başkanlığına, Harran Belediye Başkanlığına, Karaköprü Belediye Başkanlığına, Hotel El-Ruha’ya, Şahin Ticaret’e, diğer resmi ve sivil kuruluşlara teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bu sempozyumun mimarı sayılan değerli hocamız Prof. Dr. Ali Bakkal’a ve maiyetinde çalışan öğretim elemanı arkadaşlarıma şükranlarımı arz ederim.

Sempozyumun başarılı geçmesi dileğiyle hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Prof. Dr. Selçuk YÜCESAN
Harran Ün. Rektör Vekili

Sayın konuklar, hoş geldiniz.

Dün akşam Mühendislik Kongresi tamamlandı, geçen hafta başında sağlık Yüksek Okulumuzun Kongresi, Hafta sonunda Tıp Fakültesinin Aile Hekimliği Sempozyumu, bir hafta öncesinde ise Tıp fakültesinin Periferik Damar hastalıkları isimli toplantısı ve aynı hafta Geleneksel Spor Şenliğimiz gerçekleştirildi.

Şimdi ise “Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu” isimli sempozyumunun açılışını yapıyoruz.

Bu sempozyumun Üniversitemiz İlahiyat Fakültesi öncülüğünde yapılmasından duyduğum memnuniyeti belirtiyor, hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Bu toplantılar bizim kendimize, Üniversitemizin gücüne, Şanlıurfa’mıza ve halkımızın gücüne inancımızı pekiştirmektedir.

Sayın Rektörümüzün bizlere armağan ettiği bir sloganımız var “Harran Üniversitemiz Bin yıl kadar köklü, on yıl kadar genç” diyoruz..

Bu sempozyum aslında bir yerde köklerimizde de araştırılması , geçmişten geleceğe bir köprü oluşturulması işlemi

Görüyoruz ki Üniversitemizin ismini aldığı tarihi Harran kentiyle ilgili bilgilerimiz MÖ 2000’ li yıllara kadar uzanıyor.

Antakya’dan başlayan ticaret yolu o yıllarda Karkamış, Harran üzerinden, Nusaybin, Musul ve Bağdat’a doğru uzanıyor.

O dönemde Anadolu’da Hitit’ler; bölgede Asur ve Babil’liler; Nil Deltasında Mısır’lılar; Girit, Truva, Efes, Side gibi yerlerde, Ege adalarında Grek’ler yaşıyorlar , kendi medeniyetleri içinde gelişmelerini sürdürüyorlar..

Harran, Asur’lulara, Emeviler’e başkentlik etmiş; Romalılar, Persler, Moğollar, Memlukler, Selçuklular, Osmanlılara ev sahipliği yapmış, Haçlılarla Selçukluların savaşlarına da sahne olmuştur.

Tahmini olarak MÖ 1900 yıllarında İbrahim Peygamber’in Fırat ve Dicle nehirlerinin Basra körfezine döküldüğü yerde, Fırat kıyısında kurulmuş Ur kentinden “Kutsal Topraklar” denilen bölgedeki Harran kentine geldiği, burada uzun süre yaşamış olduğu , Babası Terah’ın burada öldüğü söylenmektedir.

Bu kentin felsefi yapısını Ay Tanrısı olarak kabul edilen Sin’in MS VI. Yüzyıla kadar etkilediğini söylemek doğru olur..

Bölgede Sabii’lik, Süryanilik, Hristiyanlık kültürleri ve 7.yüzyılın ortalarından sonra da islam kültürlerinin engin birikimi o yüzyıldan başlayarak çağın en önemli bilim ve kültür merkezi olan Harran Üniversitesini doğurmuştur.

Bu üniversitenin o çağdaki ve günümüze gelen etkilerini yeniden inceleyerek, bilinmeyen yönlerini ortaya çıkarmak, bilinen yönleri yeniden sıralamak ve günümüzle ilişkilendirmek, hem bizler için gerekli, hem de zorunlu bir görev olarak addedilmelidir.

Bu konuda 3 günlük bir sempozyum düzenleyerek Harran Okulu ve Üniversitesinin daha iyi anlaşılması için elinden gelen her türlü çabayı ortaya koyan başta İlahiyat fakültesi Dekanı Prof. Dr. İbrahim Düzen olmak üzere sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen tüm fakülte mensuplarına, fikirlerini bizlerle paylaşan değerli katılımcılara, “Dünya Üniversitesi olma yolunda” Harran Üniversitesine katkıda bulunan herkese Harran Üniversitesi adına teşekkürler ederim.

Umarım sempozyum, bu güzel ve gizemli kenti daha iyi tanımanıza, yeni dostluklara ve Şanlıurfa halkının kendi önem ve değerlerini daha iyi kavramasına yardımcı olur.

Saygı ve sevgiler sunuyorum.

Adil NAS

Şanlıurfa Vali Yardımcısı

Sayın Rektör vekili,
Sayın rektör yardımcıları, sayın dekanlar,
Çok değerli öğretim üyeleri,
Değerli konuklar,
Ve basınıımızın seçkin mensupları!

Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu'na 'hoş geldiniz' diyor, hepinizi en derin saygılarımla selamlıyorum.

Şanlıurfa'nın tarihi çok eskilere dayanır. Araştırmacılara göre Şanlıurfa'nın 13500 yıllık bir tarihi vardır. Bu süre içinde bölgede birçok medeniyetler kurulmuştur. Bu medeniyetlerden bir kısmı Harran merkezlidir. Asurlar, Emeviler, Abbasiler döneminde Harran önemli bir şehir olmaya devam etmiş olup, burada yüksek düzeyde ilim yapılmıştı.

Geçen hafta Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden gelen bir heyetle Harran'ı ziyaret ettik. Orada bir zamanlar köklü bir medeniyetin yaşamış olduğunu bir daha gördük. Harabe halindeki o eserler, büyük bir medeniyetin yıkık temellerini oluşturuyor.

Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde Harran'da değerli bilim adamları yetişmiş ve bunlar dünyaya ışık saçmışlardır. Bu bilim adamları, felsefede, matematikte, astronomide, tıpta ve tabii ilimlerde önemli eserler verdiler. Bu eserler bir medeniyetin temellerini ve köklerini oluşturuyordu. O medeniyet bir zamanlar dünyaca ünlü bilim adamları yetiştirmişti. Fakat o dönemin, bilim adamlarımız tarafından yeterince incelenmediğini düşünüyorum. Bu anlamda Harran Okulu Sempozyumu, yeni araştırmalar için bir vesile teşkil edecektir. Şanlıurfa'nın bu tür bilimsel toplantı ve kongrelere çok ihtiyacı vardır.

Bu tür bilimsel toplantıların artarak devam etmesini dilerken, bu sempozyumu düzenleyen Harran Üniversitesi Rektörüne, İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. İbrahim Düzen'e ve bu konuda emeği geçen herkese teşekkür eder, selamlarımı sunarım.

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Ege Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Sayın Vali, Harran Üniversitesinin Rektörü, Öğretim Üyeleri, Basın Mensupları, değerli Misafirler.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığının düzenlemiş olduğu ‘Birinci Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu’na hoş geldiniz.

Bundan tam 45 yıl önce Urfa Lisesi’nden mezun olan diğer bazı arkadaşlarımla birlikte yüksek öğrenimimize başlamak üzere Ankara’ya doğru yola çıktığımızda ülkemizde mevcut üniversitelerin sayısı bir elin parmaklarını geçmemekteydi. O zamanlar Urfa’da ilerde bir tarihte çok sayıda fakülteleri ve yüksek okulları ile tam teşekküllü bir üniversitenin açılabilceğini düşünmek bizim için hayali bile zor bir uzak rüyaydı. Bu tarihten yaklaşık bir yıl önce, yani 1960 yılının yazında iki ay süreyle bazı köylerinde iki ay süre ile traktör şöförü olarak çalıştığım günlerde de Harran’da değil sulama, içmek için bile su mevcut değildi. İnsanların köylerindeki kuyulardan bir kova su elde etmek için çektikleri zahmetler bugün bile gözlerimin önündedir. Yine ilerde bir gün iki büyük ve uzun yer altı tüneliyle Fırat nehrinin sularının oralara akıtılabileceğini ve Harran’ın uçsuz bucaksız ovalarının suya kavuşabileceğini düşünmek aynı derecede uzak bir hayaldi. Bugün çok şükür her iki rüya da gerçekleşmiş bulunmaktadır.

Bundan dört sene evvel Türkçe’ye çevirdiğim ve 2002 yılında İletişim yayınları tarafından yayımlanan Judah Benzion Segal’ın başlangıçlarından 1144 yılında İmadüddin Zengi tarafından zaptedilinceye ve Türk hakimiyeti altına girinceye kadarki eski Urfa’nın, Edessa’nın tarihine ilişkin önemli eseri *Edessa, Kutsal Şehir*’in önsözünde de ifade ettiğim gibi gözlerini Urfa denen bu güzel ve sevimli şehirde hayata açmış olan insanlar, şehirlerini özel kılan bazı kendine özgü geleneklerin, kendine özgü bir yaşam tarzının, bir hayat anlayışının mirasçıları oldukları yönünde yaygın bir bilince sahip olarak yaşarlar, hiç olmazsa benim içinde yaşadığım ve çocukluk ve gençliğimin bir kısmını geçirdiğim dönemde yaşarlardı. Onlar çocukluklarının hatırlayamadıkları kadar eski döneminde bir gün evlerinin damına çıktıkları zaman uzaklarda bir yerde iki ince zarif sütun, bunun kuzeyinde oldukça uzak bir yerde de kafasına f şapka geçirilmiş gibi duran yüksek bir kule görürlerdi. Babalarının veya büyük kardeşlerinin elini tutarak bu zarif sütunların bulunduğu yere ilk gittiklerinde içinde neşeli balıkların oynadığı iki güzel, sevimli gölle karşılaşırlar. Bu sütunları ve balıkları, gölleri birbirine bağlayan esrarlı bağı, içinde

kötü hükümdar Nemrud'un, kızı Züleyha'nın yer aldığı İbrahim Peygamber'in Tanrı'yı bulma yönündeki arayışını, Nemrud'la kavgasını, sütunların bulunduğu kaleden ateşe atılışını, Tanrı'nın emriyle ateşin suya, yanan odunların balıklara dönüşünün hikayesini öğrenirler. Sözünü ettiğim diğer yere, üzerinde şapkanın bulunduğu Ulu Cami'ye gittiğinde de İbrahim'in hikayesinin diğer önemli bir epizodunu, onun burada bulunan putları kırarak nasıl baltasını en büyük putun kafasına astığını, ama bir putun bunu yapabilecek canlılık ve kudrete sahip olmadığı kendisine söylendiğinde o zaman böyle bir cansız varlığa niçin taptıklarını, ondan nasıl meded umduklarını niçin kendilerine sormadıkları yönündeki zekice cevabını heyecan, hatta vecd içinde dinlerlerdi.

Sözünü ettiğim çocuk Urfalılar, yaşları biraz daha ilerleyip bir gün bir vesileyle Urfa'nın güneyinde uzanan uçsuz bucaksız ovaya gitme fırsatına kavuştuklarında bu kez tuhaf evleriyle bambaşka bir yerle, Harran'la karşılaştılar. Ancak burada kerpiçten çadırlara benzeyen bu ilkel evlerle tezat oluşturan başka bazı şeylerin olduğunu da görürlerdi: üst kısmı yıkılmış, yine yüksek, göklere uzanan dörtköşe bir kule, büyük bölümü harabe halinde olan, ama farklı, daha yüksek bir dünyadan, bir uygarlıktan haber veren kesme taştan yapılmış zevkli kemerler, kaleler, burçlar. Burada kendilerine bir zamanlar bu yerde dünyanın ilk üniversitesinin bulunduğu, o kulenin bu üniversitenin gezegenlerin, yıldızların hareketlerini gözlemek için kullanılan rasat kulesinin bir kalıntısı olduğu yönünde bir şeyler söylenirdi. Eğer bu çocuklardan biri o sırada lisede edebiyat derslerine meraklı biri olup bu arada Ziya Paşa'nın *Terkibibend*'ini okumuş, hatta çok hoşuna gittiği için onu ezberlemiş biri idiye farkında olmaksızın dudaklarından şu beytin döküldüğünü görürdü: 'Seyretti heva üzre denir taht-ı Süleyman- Ol saltanatın yeller eser şimdi yerinde'.

Eğer bu sözünü ettiğimiz genç daha sonra yüksek öğrenimini biraz da tesadüflerin sonucunda Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesinin Felsefe bölümünde yapma ve burada dünya çapında bir bilim tarihçisi olan rahmetli Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın bilim tarihi derslerine devam etme şansını bulmuşsa bu iki yerin, yani Urfa ve Harran'ın bilim tarihi bakımından önem ve değeri hakkında daha fazla, ama bu kez gerçekten bilgi değeri taşıyan şeyler öğrenir; buralarda bir zamanlar, yani M.S. VIII-IX. Yüzyıllarda bilim tarihi bakımından önem taşıyan bazı bilimsel çalışmaların yapılmış olduğunu, bu bağlamda Sabit ibni Kurra, el- Battani gibi bütün zamanlar için önem taşıyan bazı ünlü bilim adamlarının, matematikçilerin, gök bilginlerinin yaşamış olduğunu öğrenme imkanına kavuşurdu. Söz konusu gencimiz daha sonra yine büyük ölçüde şans eseri sonucunda uzmanlık alanı olarak İslam felsefesi tarihini seçmişse bu bilgilerine bu iki önemli şehrin Ortaçağ'da İslam uygarlığında ortaya çıkmış olan felsefe hareketi bakımından da belli bir önem taşıdıkları, bunun bir işareti olarak örneğin X. Yüzyılda yaşamış ve Ortaçağ İslam felsefesinin gerçek anlamda kurucusu olarak kabul edilen Farabi'nin hayatının ileri bir döneminde bunlardan ikincisini, yani Harran'ı ziyaret etme ihtiyacını duymuş olduğunun bilgisini eklerdi.

İşte bugün başlayan ve üç gün devam edecek olan bu sempozyumun konusu bu şehirlerden ikincisinin, Harran Üniversitesinin adını taşıdığı antik Harran şehrinin

tarihsel hayatının bu en önemli devresinin, yani M.S. VIII- X yüzyılları arası döneminin bilimsel-akademik olarak ele alınıp değerlendirilmesidir. Çünkü tarihi, sempozyuma sunulan bazı tebliğlerden daha ayrıntılı olarak görüleceği üzere çok eskilere uzanmak ve tarihsel ve dinsel olarak her zaman büyük önem taşımış olmakla birlikte, Stefan Zweig'in ünlü kitabındaki benzetmesini kullanmak gerekirse Harran'ın 'yıldızının parladığı' en önemli dönem bu dönem olmuştur. Tarih boyunca aralarında her zaman belli bir rekabetin var olmuş olduğu bu iki büyük şehirden Urfa'nın varlığını eski büyüklüğünde olmasa da devam ettirmesine ve günümüze kadar gelmesine karşılık Harran'ın M.S. XIII. Yüzyıldaki Moğol istilasından bu yana eski görkeminden hiçbir iz bırakmamacasına gözden kaybolmuş olması, ona bu sempozyum aracılığıyla gösterdiğimiz saygıyı daha değerli kılmakta, geçmiş günlerinin hatırasını anma ve ona hakkı olduğu itibarı kazandırma yönündeki bu çabamıza daha büyük bir anlam kazandırmaktadır.

Öte yandan bu sempozyum şehirlerini ve bölgelerini seven, onun tarih içindeki yeri ve önemine dair yoğun bir duyguya sahip olan, ancak bu duyguyu aynı ölçüde sağlam ve geçerli bilgilerle, tarihsel ve bilimsel bilgilerle besleme ve destekleme imkanına sahip olmayan Urfalıları efsaneyi tarihten ayıracak sağlam ölçüler sağlayacak ve bu ölçülere dayanan haklı veya hakkedilmiş bir gurur kazandıracaktır. Bu anlamda bu sempozyumun modern Urfa'nın ve Urfalıların tarihinde bir dönüm noktası oluşturacağını düşünmekteyim veya bunu ümit etmekteyim. Büyük Güneydoğu Anadolu projesinin Urfa'nın ve Harran'ın hayatında ifade ettiği dev ekonomik atılımın kültürel hayattaki karşılığı veya paraleli ancak böyle bir büyük sempozyum olabilirdi. Bu nedenle bu kadar geniş katılımlı, bu kadar çok ve farklı konulu, değişik seksiyonlu bir bilimsel konferansın gerçekleştirilmesinde katkısı olan herkese teşekkür etmeyi zevkli bir borç bilirim.

Gerçekten de Harran'ın tarihsel önemi bir kaç şeyden ileri gelmektedir. Birinci olarak o, klasik Yunan düşüncesinin entellektüel mirasının ve bu mirası içinde bulunduran bilim ve felsefe şaheserlerinin önceleri Yunanca'dan bölgenin kültür dili olan Süryanice'ye çevrildiği önemli birkaç merkezden biri olmuştur. Harran, Müslüman fetihleriyle İslam imparatorluğuna kazandırıldığında bu Süryani yazarlar aynı veya benzeri eserleri bu kez Arapça'ya kazandırmada ve böylece İslam dünyasını klasik bilim ve felsefe mirasıyla tanıştırmada önemli roller oynamışlardır. Onların bu rolleri Müslümanların kendilerinin Yunanca'yı öğrenip söz konusu eserleri doğrudan Yunanca'dan Arapça'ya kazandırma işine giriştikleri zamana kadar devam etmiştir. Bu vesileyle bu çeviri olayında Harranlı yazar ve mütercimlerin rolünün Urfalı benzerlerine veya meslektaşlarına göre daha fazla olmuş olduğunu hatırlatmayı bilimsel bir görev bilirim..

Öte yandan bu dönemde Harranda yetişmiş veya Harran okuluna mensup olan düşünürlerin, bilim adamlarının rollerinin yalnızca bu aracılıktan ibaret olmadığını, onlar içinde bazılarının, örneğin Sabit İbni Kurra, Cabir ibni Hayyan, el- Battani gibi büyük matematikçi, kimyacı, gök bilginlerinin sözünü ettiğimiz bu alanlarda kendilerine özgü, orijinal çalışmaları olan birinci sınıf bilim adamları olarak sivrildiklerini de görmekteyiz. Sempozyumun seksiyonlardan biri Ortaçağ'ın bu ve

benzeri ünlü bilim adamlarının özel, orijinal çalışmalarının ele alınıp değerlendirilmesine ayrılmıştır.

Harran'ın sözünü ettiğimiz dönemde sahip olduğu önem sadece doğa bilimleri veya müsbet bilimler alanında yetiştirdiği bu insanlar ve onların sözünü ettiğimiz çalışmalarıyla sınırlı kalmamıştır. Harran'ın aynı ölçüde olmamakla birlikte felsefi çalışmalar bakımından da oldukça önemli bir merkez olduğunu görmekteyiz. M.S. VIII-X. Yüzyıllar arasında bu şehirde yukarıda adı geçen büyük bilim adamlarıyla karşılaştırılabilir önemde büyük felsefi isimlerle karşılaşmamaktayız. Ancak bu bir yandan İlkçağ ve Ortaçağ'da, hatta Batı'da ta XVIII. Yüzyıla kadar bilimle felsefenin içiçe bulunması ve bilimsel düşünceyle felsefi düşünce arasında zamanımızda olduğu gibi kateorik bir ayrımın olmamasıyla ilgili olduğu gibi (Nevton'un ünlü eserinin adının *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* olduğunu hatırlayalım) öte yandan bilim adamlarıyla filozofların ortaya çıkma şartlarının birbirinden bir ölçüde farklı olmasıyla açıklanabilir bir olaydır. Günümüzde de ülkemiz içinde olmak üzere gelişmekte veya gelişmiş olan bir çok ülkede kendi alanlarında son derece başarılı, önemli bilim adamlarının yetişmiş olmasına karşılık aynı ölçüde önemli veya kalbur üstü filozoflarla karşılaşmamaktayız. Özel bilim alanlarıyla felsefe arasındaki yapısal farklılığın sonucu olarak yirmi yaşında dahi bir matematikçi (Pascal) veya 25 yaşında dahi bir fizikçinin (Eins tein) ortaya çıkmasının mümkün olmasına karşılık felsefede genç yaşta felsefi olgunluğa erişmiş insanlarla karşılaşmak tarihin pek kaydettiği bir olay değildir. İslam dünyasında da Farabi gibi büyük bir filozofun ortaya çıkması için uzun bir süre beklemek gerekmiştir. Kaldı ki bu aynı Farabi'nin antik felsefenin eski dünyadan İslam dünyasına nasıl intikal ettiği hakkındaki hikayesi ve bizzat kendisinin doğduğu yerden Bağdat'a gelip orada bir süre kaldıktan sonra Harran'a yapmak ihtiyacını duyduğu seyahati Harran'ın klasik felsefenin Ortaçağ İslam dünyasına kazandırılması konusundaki önemine işaret eden iki önemli vak'a olarak zikredilebilir

İbni Ebi Usaybi'a tarafından muhafaza edilmiş olan küçük bir metinde Farabi Yunan felsefesinin İslam dünyasına geçişinde izlediği yolun başlıca güzergahları olarak Atina, İskenderiye, Antakya, Harran ve Bağdat'ı zikretmektedir. Onun anlatısına göre Yunan, özel olarak Aristoteles'in felsefesi Antakya'da son bir filozof kalıncaya kadar öğretilmeye devam etmiş ve bu kişiden iki insan felsefeyi öğrenmiştir. Bunlardan biri Harranlı, diğeri Merv'lidir. Gerçi bu hikaye biraz fazla naiftir. Yunan bilimi ile karışık, onunla içiçe bulunan Yunan felsefesinin Antakya'da ortadan kalkmak üzere bulunduğu, ancak tek bir kişi tarafından öğretildiği, ondan ders gören iki kişi sayesinde de İslam dünyasına, Bağdat'a intikal ettiği ve bu sayede unutulmaktan kurtulduğunu kabul etmek fazla inandırıcı değildir. Öte yandan Farabi'nin felsefeyi kendisinden öğrendiğini söylediği Yuhanna ibni Haylan da Harranlı değil, Merv'lidir. Ama bunlar, bu hikayenin ana anlamında önemli bir değişiklik meydana getirmemektedir. Bu anlam, Farabi'nin anlatısında Harran'ın Yunan bilimi yanında Yunan felsefesinin de İslam dünyasına intikalde önemli bir yere sahip olduğudur. Sempozyumun Harran okulunun İslam felsefesi ile ilişkileri, İslam felsefesinin oluşumundaki etkileri konusuna tahsis edilmiş olan seksiyonunda verilecek tebliğler ve bu tebliğler üzerinde yapılacak tartışmaların bu alandaki bilgi

ve değerlendirmelerimize bir katkıda bulunabileceğini umabiliriz.

Harran mektebinin İslam felsefesi bakımından yeri ve önemi konusu bizi bu okula mensup düşünürlerin dini düşünceler, din felsefesi, ilahiyat alanındaki katkılarına götürmektedir. Sözünü ettiğimiz dönemde dinsel düşünce, ilahiyat ile felsefe arasında yine günümüzde olduğu kadar keskin bir ayrımın olmaması olgusu bir yana Harran'ın eski Mezopotamya'dan kalma bazı dinleri, eski putperest bazı inanç ve kültleri Hristiyan Bizans dönemi yanında İslam'ın ilk döneminde de koruyan önemli bir putperest merkezi olduğunu biliyoruz. Urfa'nın Roma döneminde Hristiyanlığı ilk kabul eden şehir olarak övünmesine ve tüm Hristiyan dünyası tarafından büyük bir hayranlık ve saygı ile anılmasına karşılık ("Uzun zaman önce Doğu'da bütün dünya putperestlerin hakimiyeti altındayken... Hristiyanlar tarafından yönetilen ve Tanrı'ya hizmet eden tek şehir": Papa III. Eugenius'un Fransa kralı VIII. Louis'e gönderdiği 1 Aralık 1145 tarihli mektup) Harran'ın eski putperest inanç ve uygulamalarını büyük ölçüde devam ettirdiğini biliyoruz. M.S. IV. Yüzyılda yaşamış olan Aziz Ephraim komşusu olan 'tatlı Urfa'nın Haç'la kendini güzelleştirmesine karşılık Harranlıların bu güzel ve saf aynaya bakmayarak' eski kötü inanç ve uygulamalarını inatçı bir şekilde devam ettirmelerini şiddetli bir şekilde eleştirir. İslam'ın ilk döneminde de Harran'ın bu özellik ve ününü devam ettirdiğini, bundan dolayı Me'mun'un hışmını üzerine çektiğini, Harranlıların zekice bir bahane veya manevrayla kendilerinin Sabii olduklarını ileri sürerek eski putperest inançlarını koruma çabası içinde bulunmuş olduklarını biliyoruz.

Konumuz bakımından bu olayın işaret ettiği şey, o halde, Harran'ın sözünü ettiğimiz bu eski putperest dinsel inançlar ve düşünceler, dünya görüşü bakımından da zengin bir malzemeyi içinde bulundurmasıdır. Öte yandan Harran İsa'nın doğumunu takip eden ilk yüzyıllarda Doğu Akdeniz dünyasında ortaya çıktığını gördüğümüz ve Hristiyanlıkla uzun süren süren kavga sonunda Batı Hristiyan dünyasında yenilerek ortadan kalkan Gnostiklik, Hermetizm, Mandeizm gibi aynı zamanda dinsel ve felsefi bir boyutu olan düşünce sistemlerinin içinde tutunmaya çalıştığı son bir merkez olmaya devam etmiş görünmektedir. Bu sistemlerin kendilerinin, özellikle Gnostiklik ve Hermetizmin İslam dünyasında XI. Yüzyıldan itibaren ortaya çıkan örneğin İshrakilik gibi teosofik bir felsefe anlayışını temsil eden bazı cereyanlarda izlerini görmekteyiz. Hatta en azından benim için tatlı bir sürpriz teşkil eden bir tarzda-çünkü bu konuda şu ana kadar herhangi bir bilgi sahibi değildim; böyle bir olgunun varlığını sempozyuma teklif edilen bazı bildiri başlıklarında gördüm- Harran okulunda dinsel düşünce alanında ortaya çıkan bazı görüşlerin asıl anlamında islami-şer'i bilimler diye adlandırılan Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Hadis gibi disiplinler üzerinde de bazı etkilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Sempozyumun Harran Okulu ve islami bilimler başlığını taşıyan bir diğer alt seksiyonunda bildiri sunan bilim adamlarının bu konudaki bilgi ve anlayışımızı önemli ölçüde zenginleştireceklerini ümit edebiliriz.

Bu sempozyum yukarıda işaret ettiğim ve etmediğim açılardan sahip olduğu önem dışında bize, son olarak, İslam dünyasının Ortaçağ'daki başlangıç döneminden daha sonra sık sık unutmaya veya hafifseme eğiliminde olduğumuz bir

gerçeği hatırlatabilir: bu insan hayatının diğer alanlarında olduğu gibi entellektüel kültür alanında da farklı kültür ve uygarlıkların karşılaşmasının hemen her zaman olumlu sonuçlar verdiği gerçeğidir. Farklı insani faaliyet alanlarının derinlemesine incelemesinin ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan biri tarihte 'yoktan yaratım' diye bir şeyin var olmadığıdır. Bu hiçbir kültürün, hiçbir uygarlığın boşlukta doğmadığı, en kendine özgü, en orijinal diye kabul edilen düşüncelerin, buluşların, felsefi veya bilimsel sistemlerin arkasında veya gerisinde her zaman bir şeylerin, onlardan önce gelen düşünce ve çalışmaların olduğu anlamına gelmektedir. Bilimin tarih içindeki gelişmesi haklı olarak bir bayrak yarışına benzetilmiştir. Ancak bu olgu, sadece bilimin kendisi ve tarihi ile değil, kültürün bütün diğer diğer alanlarının tarihi, bütün önemli insani faaliyetlerin ortaya çıkış ve gelişmesi ile ilgili olarak da geçerlidir. Nitekim bir zamanlar, yani XIX. Yüzyıl boyunca ortaya çıkışı açıklanması imkansız bir mucize olarak tanımlanan antik yunan uygarlığının gerisinde bugün onunla çağdaş veya ondan daha eski uygarlıklardan, yani Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarından miras alınan ne kadar çok bilgi, buluş ve düşüncenin bulunduğu açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Yunan uygarlığının, çeşitli alanlarda, özellikle bilimsel-felsefi alanda ortaya koyduğu buluşların, bilgilerin, düşüncelerin, sistemlerin Ortaçağ İslam dünyasına nasıl ve hangi kanallardan geçtiğini ise daha ayrıntılı ve eskilerin deyimiyle müdellel, yani delillendirilmiş bir şekilde biliyoruz. Ortaçağ İslam dünyasının gerek antik Yunan dünyasından, gerek Doğu Hint ve İran dünyasından bilimsel-felsefi alanda aldığı bilgi, buluş ve düşünceleri önce özümseyerek, sonra yeni bilgi, buluş ve düşüncelerle zenginleştirerek nasıl kendine has bir sentez yarattığını, daha sonra bu sentezin ürünlerini Batı Hristiyan dünyasına hangi yollar ve kanallarla aktardığını daha da ayrıntılı olarak bilmekteyiz. Bu bilgi, Fatih'in İstanbul'u fethettikten sonra burada bulunan bilim adamlarının, filozofların İtalya'ya gidip orada Rönesans'ı başlattıkları yönündeki harcı alem tekerlemeden çok daha ciddi, çok daha güvenilir, kendisiyle haklı olarak gurur duymamıza imkan veren bir bilgidir. Bir uygarlığın çöküş alametlerinden en önemlisi, onun kendi hakkında sahip olduğu yanlış veya temelsiz gurur, boş övünmesi, kendi büyüklük ve değerini yanlış yerlerde araması, kendisinin gerçek bilgisine ve bilincine sahip olmaktan uzaklaşmasıdır.

Böylece şunu kesin olarak söyleme imkanına sahibiz ki İslam uygarlığının sözünü ettiğimiz dönemdeki büyük başarısını açıklayan şey onun başka kültürlere, başka dinlere, başka inanç ve düşüncelere açık olması, onlarla canlı bir diyalogu kabul etme konusundaki istekliliği olmuştur. İslam uygarlığına gerek üzerinde durduğumuz, gerekse daha sonraki dönemde büyüklüğünü veren en büyük şey, kendisinden önce gelenler gibi çağdaşlarının da eserlerinde gerçek değere sahip olan şeylere karşı gösterdiği kendine güvenli dışa açık olma tutumu olmuştur. Bir başka büyük felsefe ve edebiyat tarihçisinin, 'İslam Hümanizmi' üzerine değerli eserini yakınlarda Türkçe'ye çevirip yayınladığım Lenn Goodman'ın haklı olarak işaret ettiği gibi günümüz dünyasında İslam kültürünün daha küçük bir yer işgal etmesinin nedeni ise sözünü ettiğimiz parlak döneminden sonra çeşitli nedenlerden ötürü dışa karşı daha az açık olması, çok uzun bir süre için yanlış olarak sürdürmeye çalıştığı kendine yeterlilik duygusu olmuştur. Bunun son olumsuz örneği bugün

İslam dünyasının birçok yerinde var olmaya, hatta giderek artmaya başlayan yabancı olana güvensizlik, hatta düşmanlık duygularıdır.

Oysa üzerinde konuştuğumuz dönemde böyle bir kendine güvensizlik, öteki olana karşı ilgisizlik veya düşmanlık durumunun İslam dünyasında var olmadığını, tersine Ortaçağ İslam dünyasında farklı dinlere, dillere, kültürlere mensup insanlar arasında son derece verimli alışverişler, diyalogların gerçekleştirilmiş olduğunu hatırlatmak isterim Yukarda bir vesileyle adını andığım Memun ve diğer birçok büyük müslüman halifelerin, hükümdarların saraylarında farklı dinlere mensup bilginleri kendi aralarında en nazik diyebileceğimiz dinsel, teolojik konularda bile tartışmaktan korkmadıklarını unutmamalıyız. Aranızda bulunan birçok insan IX. Yüzyılda yaşamış çok ünlü bir filozof-hekimin, Zekeriya Razi'nin bir tanrı tanımaz olmamakla birlikte ne vahye, ne peygamberliğe inanmadığını ve bu konudaki düşüncelerini açık olarak dile getirmekten korkmadığını, ama bundan dolayı herhangi bir kovuşturmaya uğramadığını, öldürülmediği öğrenmekten belki şaşıracaktır. Bugün İslam dünyasında bundan çok daha azını söylemek cesaretinde bulunan bazı aydınların örneğin bir Fazlurrahman'ın, Sadeddin İbrahim'in, Nasr Ebu Zeyd'in nelerle karşılaştıklarını biliyoruz.. Nedenlerini bilmekle ve şüphesiz bir ölçüde anlamakla birlikte çağdaş İslam coğrafyasının birçok bölgesinde ortaya çıkan hoşgörüsüzlük, bağnazlık, farklı olana tahammül edememe olgusunun birlikte barış içinde yaşama ihtiyacımız kadar bilimsel ve felsefi hayatımızın gelişmesi için özgür bir şekilde düşünme, düşündüklerini ifade etme ve başka görüşte olanlarla diyalog içinde bulunma ihtiyacımıza aykırı bir ruh veya zihin halini ifade ettiğini söylememe izin verin.

Son olarak bu sempozyum vesilesiyle geleceğe ilişkin bazı ümid ve temennilerimi dile getirmek istiyorum. Harran okulu ile ilgili bu çok geniş katılımlı bilimsel toplantının bir benzerinin aynı dönemde Urfa veya Urfa okulu ile ilgili olarak yapılmasını temenni ederim. Bu sempozyumun düzenlenmesi konusunda sahip olduğumuz tecrübe hiç şüphesiz Urfa ile ilgili olarak düzenlenmesini umduğum sempozyuma yansıyacak ve onun daha başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesine ışık tutabilecektir. Bunu takip edecek bir başka bilimsel konferans ise sözünü ettiğimiz dönemde iki büyük kültür merkezi olan Urfa ile Harran'ın karşılıklı ilişkilerinin araştırılmasına yönelik olabilir.

HARRAN TARİHİ

FETHİNDEN EMEVİLER'İN SONUNA KADAR HARRAN

Adem APAK*

Harran, From Conquest To At The End Of The Umayyad Dynasty

Summary

Harran is one of the important centre of Mesopotamia during centuries. This city conquered by İyad b. Ganm the commender of Omar the second caliph. In the period of Omar and Othman Harran stayed under authority of Muaviye. The importance of Harran increased in the period of Umayyad. Because Mesleme b. Abdulmelik who was appointed as governor of Cazira, took with the capital of province from Kınnesrin to Harran. After him Mervan b. Muhammad became the new ruler of Cazira. Both Mesleme and Mervan started their military expeditions to Byzantine and Khazars from Harran. Mervan b. Muhammad the governor of the Cezira became the last caliph of Umayyad. As soon as his election, he declared Harran the capital city of state. During this period Harran lived its best times. This hayp days don't take long. Because the Abbasid revolution ruined the the dynasty of Umayyad. After this time Harran registered its privileges and became a humble city of Abbasid.

Giriş

Harran, İslâm tarih ve coğrafyacılarının Cezîre olarak isimlendirdikleri bölgede yer alır. Buraya Cezîre adı, Fırat ile Dicle arasında bulunmasından dolayı bir ada görünümünde olması sebebiyle verilmiştir.¹ Cezîre, Anadolu-İrak-Suriye bölgelerini birbirine bağlaması nedeniyle tarihî ve stratejik öneme sahip olup, günümüzde bölgenin kuzey yarısı Türkiye, güney yarısı ise Suriye ile Irak'ın sınırları içinde kalmıştır.²

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ademapak@uludag.edu.tr

¹ İstahri, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, *Kitabu Mesâliki'l-Memâlik*, Leiden 1967, s. 71; İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal, *Siretü'l-Arş*, Leiden 1967, s. 207-209; Kazvîni, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmûd, *Âsâru'l-Bilâd ve Abbâru'l-İbâd*, Beyrut ts., (Dâru's-Sâdir), s. 351; Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Beyrut 1975, II, 134.

² Yâkût el-Hamevî, II, 235; Ayrıca bk. Şeşen, Ramazan, "Cezîre", DİA, VII, 509.

Cezîre'ye İslâm öncesi dönemden itibaren genelde Kuzey Arabistan menşeli Adnânî soyuna mensup Mudar ve Rebîa kabileleri gelip yerleşmişlerdir. Bunlar arasında çoğunluğunu Kays boyunun teşkil ettiği Mudarlılar Fırat'ın doğu kıyılarını, Mudarlılar'ın kardeşleri olan Rebîalılar ise onların yaşadıkları toprakların daha doğu bölgelerini mekân tutmuşlardır.¹ Rebîa'nın güçlü kollarından Tağlib kabilesi İslâm öncesi dönemden itibaren özellikle de Fırat ve Dicle arasında yurt edinmiştir. Dicle'nin doğusuna ise yine Rebîa soyundan gelen Bekr b. Vâil hakim olmuş, Rebîa'nın diğer bir kolu Nemr b. Kâsıt da bölgedeki diğer önemli merkezi Re'sülayn'a yerleşmiştir.² Dolayısıyla Cezîre'de Mudar ve Rebîalılardan meydana gelen Adnânîlerin bölgede Yemen asıllı Arap kabileleriyle mukayese edildiğinde hakim durumda oldukları görülür.³ Böyle olduğu içindir ki, Cezîre toprakları burayı yurt edinen Arap kabilelerinin adlarına nispet edilerek Diyâr-ı Mudar (Mudar yurdu), Diyâr-ı Rebîa (Rebîa yurdu) ve Diyâr-ı Bekr (Bekr yurdu) adlarını almıştır.⁴

Harran, Cezîre bölgesinde Diyâr-ı Mudar'ın merkez şehridir.⁵ Buranın diğer önemli yerleşim birimleri Urfa (Ruha), Rakka ve Seruc (Suruc)'tur. Diyâr-ı Bekr'in mühim merkezleri ise Meyyâfârikîn (Silvan), Âmid (Diyarbakır), Mardin ve Ezren'dir. Diyâr-ı Rebîa ise Nusaybin merkezli olarak Sincar, Re'sülayn=Aynü'l-Verde (Ceylanpınar), Beled, Dârâ, Habur, Cizre ve Azmete şehirlerinden teşekkül eder.⁶

Harran'ı Cezîre bölgesine gelen Arap kabileleri arasında özellikle Mudar'ın Kays kolu yurt edinmiştir.⁷ Bu tercihin mühim sebeplerinden biri de inanç ortaklığıdır. Zira Kays kabilelerinden bir kısmı İslâm'dan önce Harranlılar gibi gök cisimlerine tapmışlardır.⁸

A. Harran'ın Müslümanlar Tarafından Fethi

Harran, İslâmiyet'in ortaya çıktığı dönemde diğer Cezîre toprakları gibi Bizans ile İranlıların mücadelesine sahne olmuştur. Son büyük Sasani İmparatoru Hüsrev Perviz (591-628) Şam, Mısır ve Cezîre'yi işgal edince Harran da İranlıların eline

¹ Athamîna, Khalil, "Emevî Hilafeti Döneminde Arap İskanı", (çev. Saim Yılmaz), SÜİFD, 2/2000, Sakarya, 2000, s. 212.

² Nass, İhsan, el-Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi'ş-Şi'ri'l-Emevîyye, Beyrut 1964, s. 236-237.

³ Şam ve Cezîre'de Arap iskânı için bk. Athamîna, s. 213; Işiltan, Fikret, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul 1960, s. 29-31.

⁴ Hemdânî, İbnü'l-Hâik Hasan b. Ahmed, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, Riyad, 1977, s. 46; Kazvîni, s. 351.

⁵ Hemdânî, s. 46, 275; Kazvîni, s. 351, 368. İstahrî ve İbn Havkal'a göre ise, Diyâr-ı Mudar'ın en büyük şehri Rakka olup, Harran onun ardından gelmektedir. İstahrî, s. 75-76; İbn Havkal, s. 225-226.

⁶ İbn Hurdazbih, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah, *Kitabü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Leiden 1967, s. 74, 95, 229, 245-246, 247-251, İstahrî, s. 71-78; İbn Havkal, s. 225. Ayrıca bk. Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Ankara 1996, s. 9.

⁷ Işiltan, s. 98.

⁸ Fisher, A., "Kays-ı Aylân", İA, VI, 479; Segal, Judah Benzion, *Edessa (Urfa) Kutsal Şehir*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul 2002, s. 253. Ayrıca bk. Günaltay, Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, (sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara 1997, s. 85-86.

geçmiştir. Ancak İmparator Herakleios (610-641) 622 yılında başlattığı ve yaklaşık altı yıl süren askerî harekât neticesinde Sasanileri mağlup ederek kaybettiği toprakların tamamını geri aldığı gibi bazı İran şehirlerini de işgal etmiştir. Bu sebeptendir ki, Harran Müslüman fetihlerinin başladığı döneme kadar Bizans İmparatorluğu'nun hakimiyetinde kalmıştır.¹

Hz. Ebû Bekir döneminde hem İran hem de Doğu Roma'yı hedef alan fetih hareketlerinin bir gereği olarak Müslümanlar Arap yarımadasının kuzey doğusu ve kuzey batısı yönünde harekete geçerek aynı anda Bizans kontrolündeki Gassaniler ile Sasani İmparatorluğu'na bağlı olan Hireliler üzerine yürümüşlerdir.² Cezîre'nin Irak ordusu ile Şam ordusunun hedef alanın ortasında bulunması sebebiyle, bölgeyi Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın komutasındaki Irak ordusunun mu, yoksa Ebû Ubeyde b. el-Cerrah'ın emrindeki Şam ordusunun mu fethettiği konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. İslâm fetihleri konusunda en muteber müelliflerden kabul edilen Belâzürî, Cezîre'nin fethi görevinin halife Hz. Ömer tarafından Şam ordusuna verildiğini söyler.³ Bununla birlikte Cezîre'nin batı kısımlarının İyâd b. Ganm tarafından, Dicle ve Musul'un doğu kısımlarının ise Irak bölge valisi Sa'd b. Ebî Vakkas'ın emrinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin komutasındaki Irak orduları tarafından ele geçirilmiş olduğu da zikredilmekte⁴, dolayısıyla Cezîre'nin hem Irak, hem de Suriye ordularının ortak girişimleriyle Müslümanların hakimiyetine girdiğine işaret edilmektedir.⁵ Ancak bununla birlikte rivayetlerin büyük bir kısmı bölgenin Suriye orduları tarafından fethedildiğini ileri sürerler. Bu görüşlerine de Rakka, Urfa ve Harran gibi şehirlerin coğrafi konumları itibarıyla Suriye ordugahı tarafından zapt edilmeye daha uygun olduğunu, ayrıca fethinden sonra da buranın Suriye valilerinin kontrolüne verildiğini delil gösterirler.⁶

Cezîre topraklarının Irak veya Şam orduları tarafından fethedildiği konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakla birlikte, bölgenin Diyâr-ı Mudar kısmının, dolayısıyla Harran'ın İyâd b. Ganm'e bağlı ordular tarafından fethedildiği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur.⁷ Hatta Belâzürî'ye göre sadece Harran ve Diyâr-ı Mudar değil, Cezîre'nin tamamı onun komutasında ele geçirilmiştir.⁸

¹ Ostragorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1995, s. 86-97; Işıltan, s. 26.

² İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru's-Sâdır), VII, 396-397; Belâzürî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ, *Futûhu'l-Buldân*, (thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ-Ömer Enîs et-Tabbâ), Beyrut 1987, 149-155. Ayrıca bk. Işıltan, s. 36-39.

³ Belâzürî, s. 236. Ayrıca bk. İbn Sa'd, VII, 389; Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. Ebû Ya'kûb, *Tarih*, I-II, Beyrut 1960, II, 157; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts. (Dâru's-Süveydân), IV, 55; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, I-IX, Beyrut 1986, II, 373.

⁴ Taberî, IV, 53-54, 161-162; Yâkût el-Hamevî, II, 135; İbnü'l-Esîr, II, 373. Bu konuda ayrıca bk. Şeşen, s. 9; a.m., "Cezîre", DİA, VII, 509.

⁵ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tarihu'l-İslâm*, (thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-XX, Beyrut 1987, II, 185-186.

⁶ Işıltan, s. 81-82, 86-87, 89.

⁷ Taberî, IV, 53-55, 101; İbnü'l-Esîr, II, 372-374. Ayrıca bk. Işıltan, s. 75-88.

⁸ Belâzürî, s. 240. Ayrıca bk. İbnü'l-Fakih el-Hemedânî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed, *Mubtasaru*

Halife Hz. Ömer'in emriyle Cezîre üzerine harekete geçen İyâd, 18 (639) yılında yaklaşık 8 bin askerle harekete geçmiş, Rakka ve Ruha'yı (Urfa) ele geçirdikten sonra Harran'a ulaşmıştır. Harranlılar herhangi bir direniş göstermeksizin şehrin kapılarını açmak suretiyle 19 (640) yılında Müslümanlara teslim olmuşlardır.¹

Belâzürî'nin Harran'ın fethiyle ilgili olarak aktardığı başka bir rivayete göre ise, İyâd Harran'a geldiğinde, halkın Urfa'ya sığınmış olması sebebiyle şehri terkedilmiş vaziyette bulmuş, bu sebeple Urfa ile yaptığı barış anlaşmasına Harranlıları da dahil etmiştir.² Yapılan anlaşmaya göre şehir halkı her erkek için iki dinar cizye ödeyecek, iki müdd³ miktarda buğday verecekti. Ayrıca onlar seferler sırasında Müslüman askerlere kılavuzluk yapacak, yol ve köprüleri de tamir edeceklerdi. Buna karşılık Müslümanlar da onların canları, aileleri ve mallarını güvenlik altında tutacaklardı. Böylece Harran Urfa'yla birlikte veya hemen onun ardından barış yoluyla (sulhen) Müslümanların eline geçmiştir.⁴

İyâd b. Ganm Harran'da hakimiyeti sağladıktan sonra şehirdeki putperestlere ait olan Sin mabedini camiye çevirmiş, halka da mabet yapımaları için başka bir mekan tahsis etmiştir.⁵ Vâkîdî'nin rivayetine göre Cezîre eyaleti içinde İslâm dinine en fazla Harranlılar ilgi göstermişlerdir. Nitekim onlardan bir çoğu Müslüman olmuşlar, ardından ibadet yerlerini camiye çevirmişler ve şehirlerinin ardından, şehir civarındaki topraklarını da Müslümanlara teslim etmişlerdir.⁶

Müslüman orduları Harran'ın ardından Karkisiye, Nusaybin, Sincar, Meyyâfârikîn, Sümeysât, Serûc Re'sûlayn, Âmid (Diyarbakır), Mardin, Dârâ, Erzen gibi Cezîre fetihlerini tamamlamıştır. Bu fetihler 19-20 (640-641) yıllarında tamamlanmıştır.⁷ Vâkîdî'ye göre bu fetihlerden sadece Re'sûlayn'ın ele geçirilmesi kılıçla (anveten), diğer şehirlerde ise barış yoluyla gerçekleşmiştir.⁸ Bunun sebebi Cezîre'nin, daha önce Müslümanlar tarafından kontrol altına alınmış olan Irak ve Şam arasında kalması ve bölge halkına Müslümanlara karşı dışarıdan destek olabilecek bir gücün bulunmamasıdır. Dolayısıyla Cezîreliler Arap fatihlere direnmeden boyun eğmişler, cizye ve harac karşılığında sulh anlaşmasını kabul etmişlerdir. Bu nedenledir ki, İslâm tarih ve coğrafyacıları Müslümanlar için en kolay

Kitabi'l-Buldân, Leiden 1967, s. 132.

⁸ Belâzürî, s. 24.

¹ Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Fütûhu's-Şam*, (thk. Abdüllatif Abdurrahman), I-II, Beyrut 1997, II, 89, 119; Taberî, IV, 101-102; İbnü'l-Esîr, II, 373.

² Belâzürî, s. 241; Yâkût el-Hamevî, II, 236; İbnü'l-Esîr, II, 375-374.

³ Müd, 812.5 gramlık (1.053 litre) ölçü birimidir.

⁴ Belâzürî, s. 236-240; İbnü'l-Esîr, II, 373-374. Bu konuda ayrıca bk. Çubukçu, Asri, "İyad b. Ganm", DİA, XXIII, 298-299.

⁵ Şeşen, s. 9.

⁶ Vâkîdî, II, 120.

⁷ Vâkîdî, II, 122; 141, 143, 153, 156; Belâzürî, s. 240-242; Yâkût el-Hamevî, II, 134. Bu konudaki rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Işıltan, s. 74-88.

⁸ Vâkîdî, II, 141; İbnü'l-Esîr, II, 374. Cezîre şehirlerinin fetih sıralaması ve tarihleri hakkında bk. Işıltan, s. 75-89.

fetihlerin Cezîre’de gerçekleştirildiğini ileri sürerler.¹ Bölge fetihlerinde ‘ÿyâd b. Ganm ile birlikte Meyrese b. Mesrûk, Saïd b. Âmir el-Cumahî, Safvân b. Muattal es-Sülemî ve Umeyr b. Sa’d gibi komutanlar görev yapmışlardır.²

B. Hulefâ-i Râşidin Döneminde Harran

Harran, fethedildikten sonra halife Hz. Ömer’in yapmış olduğu idarî taksimata göre el-Cezîre eyaletine bağlanmış ve bölgenin merkezi olarak da Halep yakınlarında bulunan Kinnesrin şehri tespit edilmiştir. Kinnesrin, Cezîre eyaletinin başşehri olma özelliğini Emevî halifesi I. Velid’e (86/96) kadar sürdürmüştür. Dolayısıyla bu süreçte Harran, Kinnesrin’e göre ikinci derecede bir merkez olarak kalmıştır.³

Müslümanlar tarafından fethedildiği dönemden itibaren Cezîre’yle ilgili olarak yürütülen tüm askerî ve siyasî faaliyetler ile meydana gelen hadiseler doğrudan Harran’ı da etkilemiştir. Bu nedenle Cezîre’nin siyasî tarihi hakkında verilen bilgiler ve yapılan değerlendirmeler, Harran için de geçerlidir. Esasında bu durum bölgenin diğer şehirleri hakkında da söylenebilir. Zira Cezîre’de yerleşim merkezlerinin birbirine çok yakın olmaları, eyaletteki şehirlerin tamamının herhangi bir siyasî olaydan zincirleme olarak etkilenmelerine sebep olmuştur. Örnek vermek gerekirse Diyâr-ı Mudar’da Harran’e tesir eden bir siyasî gelişme, bu merkeze çok yakın mesafede bulunan (45 km.) diğer önemli şehir Urfa’ya da doğrudan tesir etmiştir.⁴ Bu sebeple tebliğimizde fethinden sonra Harran ile ilgili hadiseler daha çok Cezîre merkezli ele alınacaktır.

Hz. Ömer, Kinnesrin şehrinin merkez olarak kabul edildiği Cezîre eyaletine önce ‘ÿyâd b. Ganm’ı, onun 20 (641) yılında vefatının ardından Saïd b. Âmir’i, daha sonra da Umeyr b. Sa’d’ı vali tayin etti.⁵ Hz. Osman’ın hilafetinin ilk yıllarında Umeyr görevini sürdürdü. Ancak hastalanıp vazifeden affını isteyince halife onun yerine başka bir idareci tayin etmeyerek bölgeyi doğrudan Şam eyalet valisi Muaviye b. Ebî Süfyan’a bağladı. Bu şekilde Harran da Cezîre ile birlikte Şam eyaletinin idaresine geçmiş oldu.⁶ Şam genel valisi sıfatıyla Muaviye, yetki bölgesinde bulunan Cezîre’ye önce Abdurrahman b. Halid’i⁷ daha sonra da Habib b. Mesleme el-Fihri’yi⁸, onun ardından da Dahhâk b. Kays el-Fihri’yi eyaletin sorumluluğuna getirdi. Dahhâk da halife Hz. Osman’ın şehit edildiği 35 (656) yılına kadar buradaki görevini

¹ Taberî, IV, 53; Hemdânî, s. 132; Yâkût el-Hamevî, II, 135; İbnü’l-Esir, II, 372.

² Belâzürî, s. 238, 242-240; İbnü’l-Esir, II, 373-374.

³ Halep’in 28 km. güneybatısında yer alan bu şehir günümüzde harabe halindedir. Yâkût el-Hamevî, IV, 404. Ayrıca bk. Yiğit, İsmail, “Kinnesrin”, DİA, XXV, 419-420.

⁴ İbn Hurdazbih, s. 95-97, 215, 229; İstahrî, s. 72; İbn Havkal, s. 210-211. Ayrıca bk. Sankavak, Kâzım, *Urfa ve Harran Tarihi*, Ankara 1997, s. 22.

⁵ Belâzürî, s. 245, 259; Taberî, IV, 144, 289.

⁶ Belâzürî, s. 245; Taberî, *Tarih*, IV, 288-289.

⁷ Taberî, IV, 321.

⁸ Belâzürî, s. 259; İbn Abdilberr, İbn Ömer Yüsuf b. Abdullah, *el-İstî‘âb fî Ma‘rîreti’l-Ashâb*, I-IV, Kâhire ts. (Dâru Nehdati Mısır), I, 321.

sürdürmüştür.¹

Hz. Osman halifeliği zamanında Şam valisine Cezîre bölgesine Arapları iskan etme emri verdi. Bunun üzerine Muaviye Harran'ın da dahil olduğu Diyâr-ı Mudar'a Benî Temîm ve Kays kabilelerini yerleştirdi. Bu şekilde İslâm öncesi dönemde de Harran'ı mesken tutan Kays kabilelerinin bölgedeki etkinliği daha da artmış oldu.²

Hz. Ali'nin halife olmasıyla birlikte Harran diğer Cezîre şehirleri gibi yeni yönetim ile ona isyan eden Hz. Osman'ın Şam valisi Muaviye'nin, başka bir ifadeyle bu iki halife şahsın taraftarları durumuna gelen Iraklılar ile Şamlıların mücadelesine sahne oldu. Bunun sonucu olarak Cezîre eyaleti Hz. Ali ve Muaviye'nin idareleri arasında bölünmüş; Musul, Nusaybin, Dârâ, Sincar, Âmid, Hît gibi merkezler Hz. Ali'nin valisi Mâlik b. el-Hâris'in (Eşter), Harran, Rakka, Urfa, Karkısıye ise Muaviye'nin komutanı Dahhâk b. Kasy'ın kontrolüne geçmiştir. Bölgedeki nüfuz mücadelesi kaçınılmaz olarak çatışmaya sebep olmuştur. Nitekim Hz. Ali'nin Cezîre valisi olarak tayin ettiği Eşter, eyaletin tamamında hakimiyet sağlayabilmek amacıyla Harran'da bulunan Dahhâk'ın üzerine yürümüştür. İki tarafın ordusu Urfa ile Rakka arasında Merc Merîne denilen bölgede karşılaşmışlar ve aralarında şiddetli çatışmalar meydana gelmiştir. Savaşın sonuna doğru Dahhâk ordusuyla birlikte Harran'a çekilmiş, onu takip eden Eşter de şehri muhasara altına almıştır. Bunun üzerine Muaviye, ordusuna destek olmak üzere Abdurrahman b. Halid b. Velid'i bölgeye göndermiştir. Onun Harran'a doğru gelmekte olduğunu haber alan Eşter de kuşatmayı kaldırmış ve daha güneydeki Suriye topraklarına çekilmiştir. Bu şekilde Harran'ın kontrolü Muaviye'nin elinde kalmaya devam etmiştir.³

Hz. Ali'nin halifeliği zamanında (35-40/656-661) meydana gelen ve İslâm tarihinde sonuçları itibariyle pek çok tartışmaya sebep olan Sıffîn savaşı 38 (669) Cezîre eyaleti topraklarında gerçekleşmiştir.⁴ Bu savaşta Iraklılara karşı Şam ittifakının yanında yer alan Harranlılar diğer Cezîreli Kaysiler gibi Muaviye ordusunda savaşmışlardır.⁵ Hatta bu savaşta Kaysilerin en önemli reislerinden olan Dahhâk b. Kays Şam ordusunun merkez komutanı olarak görev yapmıştır.⁶

Hz. Ali, Sıffîn savaşının ardından Şamlıların hücumuna maruz kalan Mısır'a Cezîre valisi Mâlik b. el-Haris'i (Eşter) göndermiş⁷, onun bölgeyi terk etmesinden sonra ise eyaletin idaresi tamamen Muaviye'nin eline geçmiştir.⁸ Muaviye'nin hilafeti üstlenmesinden sonra da (41-60/661-680) diğer Cezîre şehirleriyle birlikte Harran, Emevîler devletinin bir şehri olmuş ve bölge Muaviye'nin ölümüne kadar Numan b.

¹ Minkarî, Nasr b. Müzâhim, *Vak'atu Sıffîn*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn), Beyrut, 1990, s. 12; İbn Abdilberr, II, 745.

² Belâzürî, s. 245.

³ Minkarî, s. 12-13.

⁴ İbn Havkal, s. 226.

⁵ Taberî, V, 33-36.

⁶ Minkarî, s. 84, 206-207, 426; Taberî, I, 574, V, 11-12, 26, 523.

⁷ Taberî, V, 95.

⁸ Işiltan, s. 102-103.

Beşir tarafından yönetilmiştir.¹

C. Emevîler Döneminde Harran

Harran, Emevî devletini kuran Muaviye'in başarılı siyaseti sebebiyle onun döneminde (41/661) sakin bir hayat yaşamış, bu süreçte bölgede önemli herhangi bir kabile çekişmesi meydana gelmemiştir. Hatta istikrar ortamının hakim olduğu bu süreçte Ya'kûbî'nin rivayetine göre Cezîre bölgesinden 55 milyon dirhem harac geliri elde edilebilmiştir.² Ancak onun ölümü ve oğlu Yezid'in hilafete geçmesinden itibaren (60-64/680-683) Irak ve Horasan'da olduğu gibi dahilî problemler Cezîre topraklarının da huzurunu bozmuştur. Bu dönemde Cezîre'de meydana gelen çatışmalar, bölgesel olarak Suriyeliler ile Iraklılar, etnik olarak da Emevîler'in en büyük destekçileri olan Yemenli Araplar (Kahtânîler-Kelbîler) ile Kuzey Arapları (Adnânîler-Kaysîler) arasındaki hakimiyet mücadelesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu mücadelede Yemenliler genellikle Emevî iktidarını desteklerken, Harran'ın da dahil olduğu Cezîre bölgesinde çoğunluğu oluşturan Adnânî Arapları ise yönetim muhaliflerinin yanında yer almışlardır.³ Nitekim Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Cezîre'nin Re'sûlayn şehrinde toplanan Süleyman b. Surâd başkanlığındaki Tevvabûn Hareketi Cezîrelilerden destek bulmuş (65/685)⁴, bundan bir yıl sonra Emevîler'e karşı Kûfe'nin kontrolünü ele geçiren Muhtar es-Sekafî'nin komutanı İbrahim b. Mâlik el-Eşter, Emevî ordusu komutanı Ubeydullah b. Ziyad b. Ebih'i bilhassa bölgedeki Kayslıların yardımıyla mağlup etmiş ve Cezîre'de Dârâ, Sincar ve Nusaybin'e hakim olmuştur.⁵ İbrahim'e Kayslıların destek vermesinde, onun babası Mâlik el-Eşter'in Hz. Ali zamanında Cezîre'de valilik yapmış olmasının da etkisi vardır.⁶

Adnânî asıllı olmaları sebebiyle Harran ve Cezîrelilerin genelde Irak'taki iktidar taliplerine meyillerinin farkında olan Emevî halifesi Abdülmelik, Irak ve Hicaz'da Abdullah b. Zübeyr'e karşı askerî harekate girişmeden önce Cezîre'de kontrolü sağlama ihtiyacı duymuştur. Zira Cezîreliler önceki dönemde Yezid'in ölümünün ardından Mekke'deki Zübeyrî hilafetinin yanında yer aldıklarını açıkça ilân etmişlerdi.⁷ Abdülmelik'in Mekke'yi ele geçirip ülkede yeniden birliği sağlama girişimleri (71/690) yılında başarıyla tamamlanınca Harran, diğer Cezîre şehirleri gibi tekrar Emevî iktidarının kontrolüne girmiş ve Şam eyaletine bağlı hale gelmiştir.⁸ Bu tarihten itibaren Cezîre, Emevîler için özellikle Bizans'a karşı düzenlenen

¹ İbn Abdilberr, VI, 1498.

² Ya'kûbî, II, 233-234.

³ Taberî, VI, 38-39, 86.

⁴ Taberî, V, 580-581.

⁵ Ya'kûbî, II, 258; Taberî, VI, 86-92.

⁶ Taberî, V, 95; İbnü'l-Esîr, III, 178-179.

⁷ Taberî, V, 530-531.

⁸ Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *Abbâru't-Tvâl*, I-IV, (nşr. Ömer Faruk Tabbâ), Beyrut ts., s.

gazaların hareket merkezi olmuştur.¹

Cezîre bölgesi Abdülmelik ve onun oğlu Velid dönemlerinde de zaman zaman dahilî karışıklıklara maruz kalmıştır. Bunun en önemli sebepleri, Emevî iktidarını derinden sarsan ve özellikle Irak valisi Haccâc'a karşı gerçekleştirilen Haricî ayaklanmaları ile², bölgedeki etnik çoğunluğu ellerinde bulunduran ve her ikisi de Adnanîlere mensup olan Mudar kökenli Kayslılar ile Rebîa'ya bağlı Tağlibliler arasındaki kabile çekişmeleridir.³ Bu iki önemli problem Emevîler devrinde genelde Cezîre, özelde de Harran'ın sükunetini uzun süre tehdit etmiştir.

Dahilî karışıklıklardan etkilenmekle birlikte Emevîler devletinin yükseliş sürecinde Cezîre eyaletinin ve özellikle de Harran'ın siyasî ehemmiyeti hissedilir derecede artmıştır. Bunun en önemli göstergelerinden biri Cezîre'ye özellikle hanedan mensubu yöneticilerin vali tayin edilmiş olmasıdır. Nitekim eyalette halife Abdülmelik b. Mervan zamanında (65-86/685-705) Muhammed b. Mervan⁴, Velid b. Abdülmelik (86-96/705-715) döneminde ise Mesleme b. Abdülmelik peş peşe valilik yapmışlardır.⁵ Ayrıca Cezîre'de yine hanedana mensup Muhammed b. Mervan önce valilik yapmış, ardından da son Emevî halifesi olmuştur.⁶

Abdülmelik'ten sonra Emevî iktidarına geçen oğlu Velid, Cezîre'ye 90 (709) yılında kardeşi Mesleme b. Abdülmelik vali tayin edilmiş, bu tercih Emevîler zamanında Harran için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira Mesleme, fethinden itibaren Cezîre eyaletine başkentlik yapan Kinnesrin'i terk etmiş eyalete yeni merkez olarak Harran'ı seçmiştir. Burada bir valilik sarayı da yaptıran Mesleme, Harran'ı batıda Anadolu, kuzeyde ise Hazarlar üzerine gerçekleştireceği seferler için askerî üs olarak da kullanmıştır.⁷ Dolayısıyla Harran onun Cezîre valiliği döneminde eyaletin siyasî merkezi olmasının yanı sıra askerî merkez halini de almıştır.

Ömer b. Abdülaziz halifeliği döneminde (99-101/717-720), Cezîre'den Mesleme b. Abdülmelik'i azlederek yerine Arapların Kays koluna mensup Ömer b. Hübeire'yi tayin etmiştir.⁸ Hişam b. Abdülmelik dönemine kadar bölge sık sık yönetici değişikliklerine şahit olmuş, nihayet Hişam b. Abdülmelik (105-125/724/743), 114 (732-733) yılında Cezîre valiliğine hanedana mensup olan

286-288; Ya'kûbî, II, 266-268; Taberî, VI, 174-175, 187-194; İbnü'l-Esîr, I, 21-27.

¹ Işılta, s. 107.

² Taberî, VI, 213-264, 284-294.

³ İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitabü'l-Eğânî*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), I-XXXI, Kahire 1970, XXVIII, 9474-9481; İbnü'l-Esîr, IV, 4-8.

⁴ Taberî, VI, 220; İbnü'l-Esîr, IV, 167.

⁵ Ya'kûbî, II, 317-318.

⁶ Ya'kûbî, II, 318, 337-338; Taberî, VII, 107, 311-312.

⁷ Ya'kûbî, II, 317-318; Taberî, VI, 426, 429, 434, 436, 439, 441, 454, 468-469, 522-523, 530-532, 553, 555; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikâtüddin Ali b. Hasan, *Taribu Medineti Dimâşk*, (thk. Ali Şîrî), I-LXXVIII, Beyrut 1997, LVIII, 30-33, 36-38. Ayrıca bk. Kurt, Hasan "Mesleme b. Abdülmelik", DİA, XXIX, 319.

⁸ Taberî, VI, 556.

Mervan b. Muhammed'i getirmiştir.¹ Onun yetkisine Cezîre'nin yanında Doğu Anadolu ve Ermenistan, Azerbaycan topraklarının yönetimi de verilmiştir.² Sınırları daha da genişleyen Cezîre'nin idarî merkezi Mervan zamanında da Harran olmuştur. Yeni vali yaklaşık 10 milyon dirhem harcayarak büyük bir valilik sarayı yaptırmış, şehirde büyük camiler inşa ettirmiş, ayrıca yeni kanallar açmak suretiyle bölge ziraatının ve ticaretinin gelişmesini temin etmiştir. Bu sayede Cezîre en fazla vergi ödeyen eyaletlerden biri haline gelmiştir.³ Dolayısıyla Harran, bu süreçte geçen tarihinin en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır.

Hişam b. Abdülmelik'ten sonra Emevî saltanatına geçen Velid b. Yezid (II. Velid) (125-126/743-744), selefinin siyasî alandaki tüm kazanımlarını boşa çıkartacak şekilde kabile asabiyetinin tesirinde kalan bir politika takip etmiş, Emevî devletinin dayandığı Adnânî ve Kahtânî Araplarını birbirine düşüren ve yönetimi kabile çekişmelerinin mücadele alanı haline getiren uygulamalar gerçekleştirmiştir. Bu anlayışın bir neticesi olarak devlet yönetiminde Kuzey Araplarının temsilcisi olan Kaysîlere ağırlık vermiş, yönetim muhalifi olarak gördüğü Yemen asıllı kabilelere ise baskı uygulamıştır.⁴ Onun icraatına tepki duyan ve özellikle Şam'daki Yemenîler, halife namzedi olarak seçtikleri Yezid b. Velid b. Abdülmelik idaresinde ayaklanmışlar 126 (744) yılında Velid b. Yezid'i öldürerek isyana öncülük eden Yezid'i (III, Yezid) halifeliği getirmişlerdir.⁵ Gerçekleştirilen ihtilâlin sonucunda Emevî toplumun kurucu unsurları olan Adnânî ve Kahtânî Araplarının artık bir arada yaşamaları imkanı tamamen ortadan kalkmış, bundan sonra iktidara talip olanlar kendi güçleriyle değil, ancak bu taraflardan birinin desteğini almak suretiyle halifelîğe ulaşmak istemişlerdir.⁶

Kabile desteği ile Emevî tahtına geçmeyi hedefleyen hanedan üyelerinden biri de Harran merkezli Cezîre eyaletinde valilik yapan Mervan b. Muhammed'dir. O, Emevîler'in 11. halifesi Velid (125/743) aleyhine gerçekleştirilen ihtilâle karşılık , öldürülen halifenin kanını dava ederek ve onun oğullarının hakkını aradığını iddia ederek isyana girişti. Mervan, oğlu Abdülmelik'in de yardımlarıyla daha önce Cezîre'de valilik yapan babası Muhammed b. Mervan zamanından beri ailesine bağlılık gösteren ve Harran merkezli olmak üzere Cezîre'de hakim durumda olan Kaysîleri bir araya getirdi. Fakat yine kendi emrinde bulunan Suriyeli Kelbîlerin III. Yezid'den başkasına biat etmeyeceklerini açıklamaları, ayrıca yeni halife tarafından Cezîre, Ermenistan ve Azerbaycan idaresinin kendisine bırakılacağına bildirilmesi,

¹ Ya'kûbî, II, 318; Taberî, VII, 107; İbn Asâkir, LVIII, 38; İbnü'l-Esîr, IV, 215-216.

² İbn Asâkir, LVII, 324; Kurt, "Mervan II", DİA, XXIX, 229.

³ Bar Hebraeus (Gregory Abu'l-Ferec), *Abu'l-Ferec Tarihi*, (çev. Ömer Rıza Doğrul) I-II, Ankara 1945, 1950, I, 195.

⁴ Dineverî, s. 319-320; Ya'kûbî, II, 331; Taberî, VII, 232-235, 254-261; İbnü'l-Esîr, IV, 262-264.

⁵ Dineverî, s. 321-322; Ya'kûbî, II, 333-337; Taberî, VII, 231-254; İbnü'l-Esîr, IV, 264-269.

⁶ Emevîler döneminde Şam ve Cezire bölgesindeki kabile çekişmeleri hakkında geniş bilgi için bk. Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004, s. 220-224, 249-252.

onun isyandan vazgeçerek Yezid'e biat etmesine sebep olmuştur.¹ Buna karşılık Mervan, hilafete gelişinden 5-6 ay sonra ölen Yezid b. Velid'in ardından hilafet makamına geçen kardeşi İbrahim b. Velid'i tanımadığını ilan etmiş², Harran'da kendisini destekleyen Kays ve Kinâne başta olmak üzere Mudar kabileleriyle harekete geçerek sırasıyla Rakka, Kınnesrin şehirlerinin hakimiyetini ele geçirmiş, daha sonra da İbrahim b. Velid'in, kendisine karşı Süleyman b. Hişam komutasında gönderdiği orduyu Hıms şehri yakınlarında mağlup etmiş ve devletin başkenti Dimeşk'e doğru yürümüştür.³ Mervan b. Muhammed kısa süre sonra başkentte de kontrolü sağlamasının ardından halktan biat alarak kendisini halife ilân etmiştir. 127 (744).⁴

Mervan b. Muhammed, Dimaşk'ta halifelik biatını aldıktan sonra şehirlere valiler tayin etti. Yeni halife bunun ardından da bir devletin hayatında önemli bir hadise kabul edilen başkent değişikliği kararı alarak, 80 yıldan fazla bir süre Emevîler'e başkentlik yapmış olan Dimaşk'ı terk ederek, Kaysîler'in hâkimiyetinde olan Harran'ı ülkenin yeni merkezi haline getirdi.⁵ Bu karar sebebiyle Harran'ın siyâsî tarihinden yeni bir sayfa açılmış, önce Cezîre eyaletinin merkezi olan şehir, Emevîler devletinin başkenti olmuş, bunun neticesinde de tarihinin en ihtişamlı dönemlerinden birini yaşamıştır. Başkent'in Harran'a taşınmasında, yeni halifenin Yemenlilerin çoğunlukta bulunduğu Dimaşk'ta kendisini güvende hissetmemiş olmasının etkisi vardır. Halbuki, Cezîre'de ve Harran'da onu destekleyen Mudar kabileleri yaşıyordu. Üstelik halife daha önce Harran merkezli olarak Cezîre'de uzun yıllar valilik yapmış ve bölge halkının mutlak güvenini kazanmıştı.

Yönetim merkezinin değişmesinden ve başkent imkanlarının ellerinden çıkmasından rahatsız olan Dimaşklılar, Şam beldelerindeki diğer Yemen asıllı Araplarla birlikte halifenin Cezîre'ye gitmesinden üç ay sonra yönetime karşı ayaklandılar. Bu hareket ülkede yeniden Kaysî-Kelbî çatışmasını başlatmıştır. Halife Mervan b. Muhammed, Harran'dan harekete geçirdiği ordularla Suriye'deki isyanları etkisiz hale getirdi.⁶ Daha sonra itaat altına aldığı Yemenlileri de ordusuna dahil ederek Irak'a yürüdü. Fakat iktidarın Kaysîlere gitmesini bir türlü hazmedemeyen Yemenli Araplar, orduyu terk ederek Rusâfe'de bulunan Süleyman b. Hişam b. Abdülmelik'in yanına gittiler ve onu halife ilân ettiler, ardından da Cezîre'nin Harran'dan önceki merkezi olan Kınnesrin şehrini ele geçirdiler. Mervan, Irak üzerine gerçekleştirdiği seferini yarıda bırakarak tekrar asiler üzerine yürüdü. Kınnesrin yakınlarında bulunan Hufâf mevkiinde Yemenîleri ikinci defa etkisiz hale getirdi. Kendisine karşı iktidar talebinde bulunan Süleyman'ı affedip ondan tekrar biat aldı. Halife daha sonra Hıms, Baalbekke, Dimaşk ve Kudüs şehirlerindeki surları tedbir olarak yıkmak suretiyle bir taraftan yeni bir Yemenî isyanını

¹ Taberî, VII, 281-284, 295-297; İbnü'l-Esîr, IV, 277-278.

² Ya'kûbî, II, 337; Taberî, VII, 298-300; İbnü'l-Esîr, IV, 282-283.

³ Ya'kûbî, II, 338-338; Taberî, VII, 300-301, 304; İbn Asâkir, LVII, 329-330; İbnü'l-Esîr, IV, 283.

⁴ Dineverî, s. 322; Ya'kûbî, II, 337-338; Taberî, VII, 311-312; İbnü'l-Esîr, IV, 283-284.

⁵ Taberî, VII, 312. İşıltan, s. 111, 112.

⁶ Taberî, VII, 312-316; İbnü'l-Esîr, IV, 286-287.

engellemeye çalıştığı gibi¹, diğer taraftan da Emevîlerin başkentinin artık kesinlikle Harran olacağını ilan etti. Nitekim halife Abbâsî ordularına mağlup oluncaya kadar Harran'da kalmıştır.²

Mervan b. Muhammed bir taraftan ülkede birliği sağlamaya çalışırken, diğer taraftan da gelişmekte olan Abbâsî isyanını bastırmak için tedbirler almıştır. Bunun için hareketin başında bulunan ve İmam Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'ın oğlu olan İmam İbrahim'i tutuklayıp Harran'a getirmiş, hapse atmıştır. Kaynaklarda İbrahim'in nasıl ele geçirildiği konusunda farklı bilgiler bulunmakla birlikte, onun Mervan tarafından yakalandıktan sonra Harran'a getirildiği ve burada hapsedildiği konusunda herhangi bir ihtilaf mevcut değildir.³ İmam İbrahim hapiste iken ölmüş veya öldürülmüştür.⁴ İbnü'l-Esîr, İbrahim'in kendisi de içinde iken Mervan tarafından evinin yıkılması sonucu öldüğü, süt içirilerek zehirlendiği, yahut o dönemde Harran'da meydana gelen veba salgını sebebiyle öldüğü şeklinde farklı rivayetler de verir. Bununla birlikte İbrahim'in tutuklu bulunduğu Harran'da öldüğü kesindir.⁵

Mervan b. Muhammed, Şam'da olduğu gibi Harran'dan harekete geçirdiği ordularla Irak'ta da isyancılarla uzun süre mücadeleye girişmiş, 127-129 (745-748) yılları arasında da Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî liderliğindeki Hâricîleri itaat altına almaya çalışmıştır.⁶ Halife, yönetiminin ilk dört yılını hakimiyetini sağlama girişimleri ile tamamladıktan sonra ancak 128 (746) yılı sonlarına doğru Cezîre-Şam ve Irak bölgelerinde kontrolü tamamen sağlayabilmiştir. Ancak bu başarısına rağmen, şiddetlenen kabile mücadeleleri sebebiyle beklediği istikrarı temin edememiştir. Çünkü Mervan'ın Şam ve Irak'ta birliği sağlama girişimleriyle meşgul olması, onun Kaystî-Yemenî çekişmesiyle kaynaklanan Horasan'la ilgilenmesine mani olmuş, bölgede Ebû Müslim tarafından Abbasîler adına yürütülen ihtilâl hareketi⁷ sağlanan görece birliği boşa çıkartmış, iç mücadelelerle uğraşan halife, bu harekete zamanında müdahale edemediği için Emevî devletinin çöküşünü önleyememiştir.⁸ Halife son bir adım olarak İran ve Irak'ın tamamını kontrol altına alan Abbâsîlere karşı Harran'dan ordusuyla Musul'a doğru harekete geçmiş, Büyük Zap Suyu kıyısında Abdullah b. Ali'nin komutasındaki Abbâsî ordusuyla savaşa girişmiş, 2 Cemâziyelâhir 132'de (16 Ocak 750) başlayan ve bir haftadan fazla süren

¹ Taberî, VII, 323-327; İbnü'l-Esîr, IV, 287-288.

² Taberî, VII, 351, 409, 428.

³ Bu konuda rivayetler ve değerlendirmeleri için bk. Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*, Ankara 2000, s. 84-87.

⁴ Ya'kûbî, II, 342; Taberî, VII, 422-423, 429-430, 435-437; Yâkût el-Hamevî, II, 235.

⁵ İbnü'l-Esîr, IV, 329.

⁶ Ya'kûbî, II, 338-339; Taberî, VII, 316-323, 327-329, 344-353, 374-377; İbnü'l-Esîr, IV, 289-290, 295-296.

⁷ Hişam b. Abdülmelik zamanında 109 (727) yılında başlayan bu hareket 113 (731) yılında hızlanmış, nihayet 124 (741) yılında Ebû Müslim'in faaliyetleriyle en üst noktaya ulaşmıştır. Dineverî, s. 310-316; Taberî, VII, 49, 88, 198, 353-367, 377-385, İbnü'l-Esîr, IV, 182, 197-198, 200-201, 224-225, 235, 252-254, 291, 299-302, 309-310.

⁸ İbnü'l-Esîr, IV, 299-302, 327-332, 322-327.

çarpışmalar sonucunda ağır bir yenilgi alarak geri çekilmek zorunda kalmıştır.¹ Askerî kabiliyetine ve düşmanından daha büyük orduya sahip olmasına rağmen Mervan'ın mağlubiyeti, ordusundaki Mudarî ve Yemenî kabileler arasındaki rekabete ve özellikle de Suriyeli askerlerin kendisine kızgınlıklarına bağlanmıştır.²

Abbâsî ordusuna karşı hezimete uğramasının ardından başkent Harran'a geri dönen halife³ burada yaklaşık 20 gün kaldıktan sonra Abbâsî ordusu komutanı Abdullah b. Ali'nin kendisine doğru gelmekte olduğu haberini alınca şehrin idaresini damadı Ebân b. Yezid'e bırakarak güneye doğru harekete geçmiştir. Abdullah b. Ali Harran'a ulaştığında Ebân b. Yezid herhangi bir direniş göstermeden Abbâsîlere itaatini beyan ederek hem Harran halkı, hem de diğer Cezîre şehirleri için kendisinden eman istemiştir. Bu şekilde Emevîlerin son başkenti Harran'ın Abbâsîlerin eline geçmesiyle bir taraftan Emevîler devleti resmen tarihten silinmiş, diğer taraftan da Harran beş yıl süren başkentlik unvanını kaybetmiştir.⁴

Son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed ise Harran'dan ayrıldıktan sonra güneye doğru hareket ederek Kınnesrin'e gelmiş, oradan Hims, Dimeşk, Ürdün'e ulaşmıştır. Abbâsî halifesi Ebul Abbâs (Seffâh), bölge komutanı Abdullah b. Ali'ye kendi emrindeki öncü birliklerin komutanı olan Salih b. Ali'yi Mervan'ı takip etmekle görevlendirmesini emretmiştir. Bu sırada Abbâsî takibinden kaçan Mervan Mısır sınırlarına aşmış Ferma'yı geçerek Ariş şehrine ulaşmıştı. Peşine düşen Abbâsî birlikleri Nil kıyısında yer alan Bûsîr köyünde yanındakilerle birlikte yakalayıp onu öldürmüşlerdir. 26 Zilhicce 132 (5 Ağustos 750).⁵

Abbâsî hakimiyetini kolay kabullenemeyen Harranlılar, kendilerine düşman kabul ettikleri Abbâsî ordusunun şehirlerini terk etmesi üzerine yönetime karşı Mervan b. Muhammed'in komutanlarından Ebu'l-Verd'in Şam ve Cezîre'de başlattığı isyana iştirak ederek, Abbâsî idaresini tanımadıklarını ilan ettiler.⁶ Hatta Cezîrelilerin büyük bir kısmı Ebu'l-Verd isyanını duyar duymaz Harran'da bir araya gelip harekete geçerek topyekün isyana giriştiler. Ancak çok ümit besledikleri son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed'in Mısır'da öldürülmüş olduğu haberini alınca Abbâsîlere yeniden boyun eğmekten başka bir çare bulamadılar.⁷ Bununla birlikte Harranlılar Abbâsî idaresine karşı hoşnutsuzluklarını gösterir bir şekilde, kısa süre sonra diğer Cezîrelilerle birlikte Ebû Cafer el-Mansûr'a karşı saltanat mücadelesine giren bölge komutanı Abdullah b. Ali'nin isyanını açıktan desteklemişlerdir. Abdullah b. Ali de taraftarlarından biat aldıktan sonra hareket merkezi olarak

¹ Taberî, VII, 432-435; İbnü'l-Esîr, IV, 327-329.

² Kurt, Hasan, "Mervan II", DİA, XXIX, 229.

³ Taberî, VII, 436-437.

⁴ Taberî, VII, 438.

⁵ Ya'kûbî, II, 345-346; Taberî, VII, 438-443; İbn Asâkir, LVII, 327-328, 345-346; İbnü'l-Esîr, IV, 330-331. Mervan b. Muhammed ve faaliyetleri hakkında ayrıca bk. Işılta, Fikret, "Mervan II", İA, VII, 778-780; Kurt, "Mervan II", DİA, XXIX, 227-229.

⁶ Taberî, VII, 443-446; İbnü'l-Esîr, IV, 334-335.

⁷ Taberî, VII, 446-448; İbnü'l-Esîr, IV, 334-336.

Harran'ı tespit etmiştir.¹ Bunun sonucunda Abdullah b. Ali ile halife Ebû Cafer Mansûr'un gönderdiği Ebû Müslim Horasanî arasındaki mücadele Cezîre'nin önemli merkezleri olan Harran, Rakka ve Nusaybin'de gerçekleşmiş, ardından Şam beldelerine de yayılan çarpışmalar Abdullah b. Ali'nin hezimetleriyle sonuçlanmış, dolayısıyla gerek Harran, gerekse diğer Cezîre halklarının Abbâsîler aleyhine gerçekleştirdikleri bu faaliyet de neticesiz kalmıştır.²

Sonuç

Harran asırlar boyunca Eski Mezopotamya uygarlığının kurulduğu toprakların en önemli şehirlerden birisi olmuştur. İslâm'ın doğuşu sürecinde Doğu Roma ve Sasani devletleri arasındaki mücadeleye Cezîre bölgesinin diğer merkezleriyle birlikte sahne olan bu şehir, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde sahabeden İyâd b. Ganm komutasındaki ordular tarafından Müslümanların eline geçmiştir. Harran Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Şam valisi Muaviye'nin kontrolünde yönetilmiş, bu süreçte şehre Benî Temîm ve Kays kabilelerinden pek çok Arap kabilesi yerleştirilmiştir.

Ali-Muaviye mücadelesi sırasında Cezîre toprakları her iki tarafın da hedefi olmuş, ancak Harran genelde Muaviye liderliğindeki Şamlıların kontrolünde kalmıştır. Şehir, Emevîler devletinin kuruluş yıllarında sakin bir hayat yaşamış, ancak Muaviye'nin ölümü ve ardından oğlu Yezid'in halifelige geçmesiyle birlikte sıkıntılı bir sürece girmiştir. Bölge Adnânî-Kahtânî kabile çekişmelerine şahit olmuş, Harranlılar bu mücadelede genelde kendilerinin de mensubu oldukları Andanî asıllı iktidar taliplerinin yanında yer almışlardır.

Emevîler döneminde Harran'ın kaderini doğrudan etkileyen en önemli hadiselerden ilki halife I. Velid'in kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i Cezîre'ye vali tayin etmesi gelir. Zira Mesleme zamanında Harran, Cezîre eyaletinin başşehri yapılmış, Anadolu, Hazarlar ülkesine gerçekleştirilen askerî seferlerin merkezi de şehir olmuştur. Hişam b. Abdülmelik döneminde Harran valiliğine yine hanedana mensup Mervan b. Muhammed getirilmiştir. Şehirde yaklaşık on yıl valilik yapan Mervan bölge halkının güven ve desteğini kazanmıştır. Bu sebeptendir ki, o Harran merkezli olarak Cezîre'de yaşayan Kaysî Araplarının da yardımıyla iktidara yürümüş ve Emevîlerin son halifesi olmuştur.

Mervan b. Muhammed halifeliğinden kısa süre sonra da önemli bir karar alarak Dimaşk'ın yerine Harran'ı devletin yeni başkenti ilan etmiştir. Halife yaklaşık 5 yıl devam eden yönetimini iç istikrarı sağlama çabalarıyla geçirmiş, bu amaçla Harran'dan harekete geçirdiği ordularla gerek Irak, gerekse Suriye'deki isyanları bastırmıştır. Ancak bu dönemde Horasan'da başlayan Abbâsî ihtilali süratle batıya doğru ilerlemiş ve devletin varlığını tehdit etmeye başlamıştır. Mervan, bu hareketi

¹ Taberî, VII, 473-475.

² Taberî, VII, 475-479. Bu konuda bk. Şeşen, Ramazan, "Harran", DİA, XVI, 237-238; a.m. "Cezîre", DİA, VII, 509-510.

durdurmak için Abbâsî ordusuna karşı gerçekleştirdiği savaşı da kaybedince Emevîler devleti yıkılmış, dolayısıyla Harran da başkentliğini yitirmiştir.

Cezîre bölgesi Abbâsîler döneminde Bizans üzerine düzenlenen seferlere üs vazifesi görmesi sebebiyle Emevîlerin son dönemindeki askerî ve stratejik önemini az da olsa koruyabilmiştir. Ancak Harran, başkentliği dönemindeki prestijini kaybetmiş, Cezîre vilayetinin mütevazı şehirlerinden biri olarak varlığını sürdürmüştür. Harran'ın etkinliğini yitirmesinde, Abbâsîlerin ülkenin merkezini daha doğuya kaydırmalarının, dolayısıyla Cezîre ile birlikte Şam eyaletlerini Kûfe, Basra, Vâsıt ve yakın zamanda kurulacak olan Bağdat'a göre ikinci derecede görmelerinin de önemli etkisi vardır.

BİR EMEVİ BAŞKENTİ HARRAN

Mehmet AZİMLİ*

CAPITAL OF AMAVI: HARRAN

Summary

We are explain History of Harran in Amavi Periot in our this paper. Harran is conquered in periot of Hulafa-i Rasidin by Habib b. Maslama. Harran is occured by Amavids and Harran occured capital of empire Amavids because of fight kaysi and yamani. İn the periot, Caliph Marvan struggled a lot of rebellions.

Harran was occur five years capital of empire Amavids. İn the periot, grew up hellenistic culture and philosophy in Harran. İn the result, Harran was bridge in the transfer of hellenistic culture and philosophy to bagdat capital of Abbasids.

“Gün boyu gölgeliğe hasret kalınan, suyu soğuk nedir bilmeyen, her köşesi öğle güneşinin kavurucu sıcakıyla kaynayan, sıcaktan dolayı zor nefes alınan, dinlenecek bir yerin bulunmadığı, çölün ortasına atılıvermiş, canlılık ve tazeliğin bulunmadığı bir kent Harran. Aman Allah’ım! ben neler söylüyorum? Hz. İbrahim’in adıyla anulan eski bir kent olması buraya şeref ve fazilet olarak yetmez mi?”

İbn Cübeyr.¹

Giriş

Bu çalışmamızda Emevilerin Şam’dan sonra son başkenti olan Harran’ın başkentlik sürecinde meydana gelen olayları anlatmak istiyoruz. Çalışmamızda Harran’ın Müslümanlarca fethedilmesinden kısaca bahsettikten sonra, Emeviler dönemindeki Harran’ın siyasi yapılanması ve özellikle son Emevi halifesi olan Mervan b. Muhammet’in burada valilik yaptıktan sonra kurduğu ordu ile Emevilerin idaresini ele geçirmesi ve ilk Arap imparatorluğunun başkentini Harran’a taşıması ve bu süreçle birlikte Harran’da gelişen siyasi olaylar ve bunların sonuçlarına değinilecektir.

* Doç. Dr., Dicle Ü. İlahiyat Fak. İslam Tarihi A.B.D. Başkanı, mehmetazimli@hotmail.com

¹ İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Çev; İsmail Güler, İstanbul, 2003, 179.

İslam Öncesi Harran

Klasik İslam coğrafyacıları Harran'dan bahsederlerken burayı suyu ve ağacı az olan¹ ve Sabiîlerin kenti olarak tanıtırılar.² Şehrin isminin Arapça'daki sıcaklık anlamındaki Harre kelimesinden mülhem olduğu belirtilir.³ Bazı araştırmacılara göre Harran'ın doğudan batıya uzanan önemli bir ticari bir yol üstünde olması⁴ ve dolayısıyla ticaretin gelişkinliği sebebiyle olsa gerektir ki, bu kelime eski Kalde dilinde "yol" anlamında kullanılmıştır.⁵ Bir diğer görüşe göre buranın Hz. İbrahim'in amcası ve Hz. Lut'un babası "Haran" tarafından inşa edildiğinden dolayı ona nispetle Harran denildiği de aktarılır.⁶

Sabiîlerin kenti olan Harran'ın tufandan sonraki dönemde⁷ Babil şehrinden sonra yapılan ilk şehir olduğu,⁸ yine Urfa bölgesinin en eski iki şehrinden biri olduğu belirtilir.⁹ Harran'dan, Kültebe tabletlerinde MÖ. 2000'ler'de yine Hitit vesikalarında bahsedilmektedir.¹⁰ Asıl şöhretini burada bulunan Sin mabedindeki ay tanrısından alan Harran'daki bu putperest/pagan kültürü, İslam'dan sonra, halk din konusunda serbest bırakıldığı için devam edecektir. Harran MÖ. 1000 yıllarında ise bölgede hakim olan Aramiler'in önemli merkezlerinden biri olmuştur.¹¹

Klasik İslam tarihi kaynakları Hz. İbrahim'in Harran'lı olduğunu¹² ve burada doğduğunu,¹³ hanımı Sare'nin buranın meliki olan Nahur'un kızı olduğunu¹⁴ ve Hz. Lut ile birlikte üçünün buradan ayrılıp Şam'a gittiklerini belirtirler.¹⁵

Urfa, Rakka, Suruç gibi şehirlerden oluşan Diyar-ı Mudar'ın merkezi olan Harran'da¹⁶ İslam öncesi bölgedeki Hıristiyanlık diğer kentlere göre fazla yayılamamıştır. Urfa'da Hıristiyanlık güçlenirken, Harran'da putperestlik hakimiyeti devam etmiştir. Bundan sonraki dönemde Harran, Bizans ile Sasaniler arasında el değiştirmiş¹⁷ ancak ticari yol üzerinde bulunduğundan dolayı önemini hiçbir zaman

¹ İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, Beyrut, 1927, 76.

² İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, Beyrut, 1928, 226.

³ İbn Cübeyr, 179.

⁴ Bkz. Kalkaşendi, *Subhu'l-Aşa*, Beyrut, 1987, IV, 322.

⁵ T. H. Weir, "Harran", *LA*, 5/1, 300.

⁶ Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut, 1995, I, 188.

⁷ Yakut el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldan*, Beyrut, 1990, II, 271.

⁸ İbn Fakih, *Kitabu'l-Buldan*, Beyrut, 1996, 457.

⁹ Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul, 1960, 7.

¹⁰ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Ankara, 1993, 4.

¹¹ Şevki Ebu Halil, *İslam Ve Dünya Medeniyetleri Tarihi*, Çev; Atik Aydın, Abdulhadi Timurtaş, İstanbul, 2005, 146.

¹² İbnu'l-Esir, *el-Kamil*, Beyrut, 1995, I, 94.

¹³ Taberi, I, 142.

¹⁴ Makdisi, *Kitabu'l-Bed ve'l-Tarih*, Beyrut, 1899, III, 51.

¹⁵ Taberi, I, 148,175.

¹⁶ Dineveri, *el-Abharu'l-Tval*, Beyrut, trz, 271.

¹⁷ Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, Çev; Fikret Işıltan, İstanbul, 1970, 21.

kaybetmemiştir.¹ Harran, İslam fethinden hemen önce 5/627 yılında Bizans kralı Heraklius tarafından Sasanilerin elinden alınmıştır.²

Harran'ın Müslümanlarca Fethedilmesi

Harran, Hz. Ömer döneminde Güneydoğu Anadolu bölgesine görevlendirilen İyaz b. Ğanm tarafından 18/639 veya 19/640 tarihinde fethedilmiştir.³ Harran halkı, bölgeyi sulhen fethetmeye başlayan İyaz'a cizye teklif ettiler.⁴ İyaz da Harran'ı Ruha/Urfa anlaşması şartlarına göre fethetti.⁵ Harran'ın Rodos isimli bir papaz vasıtasıyla, Nusaybin ve Suveyda'nın verilmesi karşılığında sulhen ele geçirildiği hakkında İslam tarihi kaynaklarında bazı bilgiler de vardır.⁶ Diyar-ı Mudar'ın merkezi olan Harran bundan sonraki dönemde Cezire bölgesine bağlı olarak yönetilmiştir.

Emeviler Dönemi'nde Harran

Dört halife dönemi sırasında Şam'dan gönderilen ordu vasıtasıyla fethedilen Harran, bundan böyle Şam'a bağlı olarak yönetilmeye devam etti. Emevilerin kurulmasıyla birlikte de Şam'dan gönderilen Cezire valileri ile yönetildi.

Emeviler, Harran'ın da bağlı bulunduğu Cezire eyaletini, önemli valiler ile yönetmeye çalıştılar. Bunlar arasında Muaviye'nin tayin ettiği Habib b. Mesleme ve Abdurrahman b. Halid'in⁷ yanı sıra, son Emevi halifesi II. Mervan'ın babası Muhammed, Mesleme b. Abdülmelik,⁸ ileride halife olacak olan Hişam b. Abdülmelik,⁹ ve son Emevi halifesi Mervan b. Muhammed bulunuyordu. Bu valilerden Mesleme, I. Velit tarafından 90/709'da bölgenin yönetimine atanmış, eyalet merkezini Kınısırın'den Harran'a taşımış ve bir saray yaptırmıştı.¹⁰ Bu olay Harran'ın başkentlik süreci yolunda atılan en önemli adım oldu. 113/732'de ise halife Hişam b. Abdülmelik buraya son Emevi halifesi olacak olan Mervan'ı atayarak adeta başşehirlik sürecinin alt yapısının kurulmasını sağladı. Bu güçlü valiler sayesinde Azerbaycan, Kafkasya, Doğu Anadolu ve Cezire bölgesini içine alan eyalet, bu dönemde merkeze en fazla vergi veren bir konuma gelmişti.¹¹ Zaten Harran'ın tarihindeki en parlak dönemlerini Emeviler döneminde başkent olma

¹ Işılta, 3, 10.

² İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 2006, 31.

³ Taberi, I, 509.

⁴ İbnü'l-Esir, II, 533.

⁵ Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, Beyrut, 1991, 180.

⁶ Vâkidi, *Tarîhu Futûbi'l-Cezîre ve'l-Hâbir ve Dıyârbekr ve'l-brâk*, Dımeşk, 1996, (Bu eser Vâkidi'nin *Fütûbü'l-Şam* adlı eserinin bir bölümüdür), 100, 104.

⁷ Taberi, I, 636.

⁸ Bkz. Mehmet Azimli, *Mesleme b. Abdülmelik ve Futuhâtı*, Dicle Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı, II, 2000.

⁹ İbn Fakih, 457.

¹⁰ Bkz. Selahattin E. Güler, "Edessa Krallığı Döneminden Günümüze Kadar Urfa Bölgesi Vali Ve Yöneticileri", *Şanlıurfa Uygarlığın Doğduğu Şehir*, Haz; Heyet, Ankara, 2002, 45.

¹¹ Fikret Işılta, "Harran", *LA*, VII, 780.

sürecindeki ve başkent olduğu beş yıllık süreçte yaşadığını söyleyebiliriz.

Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz döneminde buraya Ömer b. Hubeyre vali olarak gönderilmişti. Bu dönemde İskenderiye ve Antakya felsefe okulları kapanınca bu akademilerin hocaları 100/718 tarihinde Harran'a taşındılar.¹

Antakya'dan ve İskenderiye'den göç eden bilginler ve aforoz edilen Nesturiler, Harranlı Sabîiler denilen grupla birleşince, artık felsefe okulunun merkezi Harran oldu. Bu karışımın oluşturduğu bilgi birikimi, Bağdat'ta kurulan Beytu'l-Hikme bir çekim merkezi haline gelinceye kadar parlak dönemini burada yaşadı. Burada toplanan hocalar adeta Beytu'l-Hikme'nin bir nüvesini oluşturmuşlar ve Grekçeden çeviriler yapmışlardı.²

Emeviler döneminde gelişen bu faaliyetlerin semeresi Abbasiler dönemine yansiyacak ve Harran felsefe okulunda yetişenler Abbasi dönemi tercüme faaliyetlerinde önemli katkılar sağlayacaklardır. Bu önemli bilginlerden Sabit b. Kurra (v.907), oğlu Sinan b. Sabit b. Kurra (v.954) ve el-Bettanî'nin (v.929) adını vermemiz yeterlidir. Son bilgin astronomi konusunda Batlamyus'un imkansız dediği halka şeklinde güneş tutulmasının mümkün olduğunu ortaya koymuş ve ayın tutulması derecesinin hesabı için çok sağlam bir metot geliştirmiştir.³ Bu anlamda Harran, İskenderiye, Antakya felsefesinin Bağdat'a taşınmasında bir köprü vazifesi gördü ve bunun temeli de Emeviler döneminde atıldı diyebiliriz.

Harran'ın Başkentlik Dönemi

Harran'dan sorumlu Emevî valisi Mervan, III. Yezit'in halife seçilmesini kabullenmeyerek isyan etti ve 126/744 tarihinde halifelğe seçildi.⁴ Şam'daki işlerini düzene koyup bölge valilerini tayin ettikten sonra, yaklaşık 85 yıldır Şam'da bulunan imparatorluk merkezini terk ederek daha önce valilik yaptığı el-Cezîre bölgesine, Harran'a döndü. Mervan, böylelikle yıllardır devlete başkentlik yapmış olan Şam'ı terk ederek hükümet merkezini bütün kurumlarıyla Şam'dan Harran'a taşımış oldu.⁵ Gerçi Mervan'dan önce bazı halifeler de başkentte bulunmamışlardı. Örneğin Süleyman b. Abdülmelik, Filistin'in Remle şehrinde, Hişâm b. Abdülmelik Rüsâfe'de bulunurlarken, Velid b. Yezid de Şam'ın dışında bir sahrada iktidarları süresince kalmıştı. Ancak onlar, Mervan'ın yaptığı gibi devleti tamamen bütün kurumlarıyla buldukları yere taşımamışlardı. Mervan, bu uygulamayı yapan ilk ve son Emevî halifesi olmuştu.⁶ Tarihin garip bir cilvesidir ki Hz. İbrahim'in doğduğu ve ayrılmak zorunda bırakıldığı bu şehirde torunu Mervan, beş yıl boyunca halifelik yapacak ve İslam tarihinin en büyük coğrafyaya sahip devletini buradan

¹ İbn Useybia, *Uyunu'l-Enba*, Beyrut, 1998, 153.

² Mustafa Demirci, *Beytu'l-Hikme*, İstanbul, 1996, 30.

³ Ahmet Turan Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, Konya 2002, 68.

⁴ İbnü'l-Esir, V, 309.

⁵ İbnü'l-Esir, V, 324.

⁶ Ali Aksu, *Mervan b. Muhammed ve Emevi Devleti'nin Yükselişi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1999, 40.

yönetecektir. Mervan ailesinin Harran ile ilgileri, dedesi Mervan b. Hakem'in babası Muhammed b. Mervan'ı 60/679 yılında buraya atamasıyla başlamış, Abdülmelik döneminde 73/693 tarihinde tekrar bu göreve atanmıştı.¹

Mervan'ı Harran'ı başkent yapmaya sevk eden en önemli sebepler arasında bölge halkının Mervan'ı destekleyen Kaysîlerden oluşması² ve Mervan'ın artık Suriye halkının çoğunluğunu oluşturan Yemanîlere olan güvensizliği ve hayatının önemli bir bölümünü el-Cezîre bölgesinde geçirmesini de unutmamak gerekir. Bu tasarrufu, Şam halkının kendisinden uzaklaşmasını da beraberinde getirmiştir. Ayrıca çoğunluğunu Yemanîlerin oluşturduğu Şamlıların, Kaysîlere karşı düşmanlıklarını daha da artırmıştır. Devletin merkezini, resmi dairelerini, Beytü'l-Mal'ini doğduğu, alıştığı ve tanıdığı aynı zamanda Kaysîlerin merkezi olan Harran'a taşınması, Şamlıların kabulleneceği bir şey değildi. Bu yüzden Şamlılar, Mervan'a karşı düşmanlık duydular. Mervan, Harran'a döndükten sadece üç ay sonra Şam bölgesinde kendisine biat etmiş olan Hıms, Ürdün, Filistin halkı isyan ettiler.³ Mervan, Kaysîlerin yanında yer alması sonucu meydana gelen bu isyanlara karşı ataklığı ve cesareti ile karşı durmaya çalıştı.⁴ Mervan'ın Harran'daki beş yıllık halifeliği dönemi bu anlamda acıların ve ızdırağların dönemi olarak adlandırılabilir.⁵

Harran'daki beş yıllık halifeliği boyunca daha ziyade Haricî ve Ehl-i Beyt isyanlarıyla⁶ uğraşmak zorunda kalan Mervan, çok sevmesine rağmen Harran'da imar faaliyetlerine yeterli imkan bulamadı. Çünkü onun halifelik dönemi tamamen isyanlarla mücadele etmekle geçti.⁷ Dolayısıyla kaynaklar, Mervan'ın, Harran'daki siyâsî faaliyetleri dışındaki saray hayatı, imarı ile ilgili fazla bir malumât vermemektedirler.

Mervan, Harran'da on milyon dirhem harcamada bulunarak bir saray inşa ettirdi.⁸ Burada genelde Emevi saraylarını çevreleyen sur, I. veya II. kata yerleştirilmiş bir salon ve odalara açılan bir avlu özelliği burada da kullanıldı.⁹

Mervan, ayrıca Harran şehrinin fethinden beri var olan ve buradaki Sin mabedi üzerine yapılmış Ulu Cami'yi (Camiu'l-Firdevs) restore ettirdi. Bunu günümüz araştırmacıları da teyit etmektedirler.¹⁰ Bu caminin harabeleri, bugün halen mevcuttur. İbn Cübeyr, daha sonra yenilenen bu caminin özelliklerini bize çok güzel anlatmıştır. Buna göre, "caminin büyük avlusunda mermer sütunlar üzerinde üç yüksek kubbesi ve her kubbenin altında tatlı suyu olan kuyu olduğunu, dördüncü kubbe olan ve Rumlar tarafından yapılan ve muhtemelen savaş malzemelerinin

¹ İbnü'l-Esir, IV, 28.

² Işılta, "Harran", *LA*, VII, 780.

³ İbnü'l-Esir, V, 324.

⁴ İbnü'l-Esir, V, 328.

⁵ Sağdı Ebu Ceyb, *Mervan b. Muhammed*, Dımeşk, 1982, 35.

⁶ Bkz. Sağdı, 42-58.

⁷ Aksu, 40.

⁸ Yakubi, *Taribu'l-Yakubî*, Beyrut, 1993, II, 269.

⁹ Şevki, 455.

¹⁰ Şeşen, 41.

konulduğu depo olan büyük kubbenin on mermer sütun üzerinde durduğunu, bu sütunların her birinin çevresinin dokuz karış olduğunu, kubbenin ortasındaki büyük sütunun ise çevresinin on beş karış olduğunu, caminin on dokuz kapısının olduğunu, bu kapıların dokuzunun bir tarafta diğer dokuzunun da diğer tarafta yapıldığını, on dokuzuncu kapının ise daha büyük olup tam ortada olduğunu, bu kapıların çok güzel işlemeli ağaç kilitlerinin olduğunu, caminin düzeninin pek az kentte bulunabilecek şekilde güzel olduğunu” belirtir.¹ Burası bir İslam kenti olarak inşa edilmemesine rağmen, İyaz b. Ğanm ile başlayan ve Mervan ile devam eden bir süreçte İslamî bir kimlik kazanmaya çalışmıştır. Bunun en önemli ögesi olan cami, onu bir anlamda bu hale getirmenin bir ürünüdür. Emeviler döneminde Mervan dönemine ait bu bölgedeki diğer bir cami ise Soğmatar harabelerinin olduğu yerdedir.²

Harran, 744/750 döneminde el-Cezîre bölgesinin en parlak dönemini ve ticaretin altın çağını yaşadı.³ Mervan, bölgede kanallar açtırarak ziraat ve ticaretin gelişmesini sağladı. Mervan’ın maliye bakanı Ziyad b. Ebi'l-Verd, iki limanı tamir ettirerek kullanılır hale getirdi.⁴ Bu yıllarda suçlular için zindan,⁵ hastalar için hastane, eğitim için medreseler yapılarak şehir için gereken önemli ihtiyaçlar giderildi.⁶ Başkent olmanın gerektirdiği para basımı için darphane yapılmış ve burada para da basılmıştı.⁷ Bu dönemde bölge, devletin en fazla vergi veren eyaleti konumuna gelmişti.⁸ O dönemlerle ilgili vergi kayıtları kıyaslamalı olarak kaynaklarda verilmektedir.⁹

Bu dönemde Harran önemli bir merkez haline geldi. Bu önemi Abbasiler döneminde bile bir müddet devam edecektir.¹⁰ Makdisi, (370/980) Harran’ı tanıtırken kendi memleketi olan Kudüs ile kıyaslayarak “güzel bir kalesi olduğunu, şehrin ekinlerinin kuyulardan gelen sularla sulandığını, yetiştirilen pamukların makbuliyetini, tartı aletlerinin meşhurluğunu” anlatır.¹¹ Harran’da imal edilen bu hassas teraziler, madenlerin terkebini ayırabiliyordu ve adına su terazileri deniyordu.¹² İbn Cübeyr’de “Harran kalesinin ise sağlam ve sıkıca dizilmiş yontma taştan yapıldığını kalenin çevresinde hendek olduğunu” aktarır.¹³

Mervan b. Muhammed dönemindeki beş yıllık başkentlik süreci sonunda

¹ İbn Cübeyr, 181.

² Cihat Kürkçüoğlu, “Anadolu’nun En Önemli Turizm Güzergahlarından Biri”, *Şanlıurfa Uygurhân Doğduğu Şehir*, Haz; Heyet, Ankara, 2002,158.

³ Ramazan Şeşen, “Harran” *DİA*, XVI, 238.

⁴ Aksu, 40.

⁵ Makdisi, *Kitabu'l-Bed ve't-Tarih*, Beyrut, 1899, VI, 66.

⁶ İbn Cübeyr, 181.

⁷ Sağdı, 111.

⁸ Şeşen, *Harran Tarihi*, 11.

⁹ İbn Fakih, *Kitabu'l-Buldan*, Beyrut, 1996, 182.

¹⁰ Belazuri, 190.

¹¹ Makdisi, *Absenu't-Tekasim*, Beyrut 1906, 131.

¹² Yüksel, 81.

¹³ İbn Cübeyr, 181.

Mervan ne kadar uğraşsa da isyanları önleyemedi. Abbasilerin yükselişi sürüyordu. Bundan dolayı liderleri olan İmam İbrahim'i yakalatıp Harran'da önce zindana attı, daha sonra da Abbasilerin lideri olduğunu öğrenilince, 132/749 tarihinde Harran'daki zindanda İbrahim'in kafası içi kireç dolu torbaya sokulup¹ nefessiz bırakılarak çırpına çırpına öldürüldü.²

Mervan, Harran'daki beş yıllık halifeligi döneminde hep isyanları bastırmakla uğraştı ve bu isyanlara karşı azmi ve sabrı yüzünden Hımar lakabını aldığı belirtilir.³ Bütün isyanları bastırıldığını düşündüğü sırada, doğudan Abbasiler çok güçlü bir şekilde saldırıya geçtiler⁴ ve Zap suyu yanında yapılan Zap savaşında⁵ Emevilerin en talihsiz hükümdarı kabul edilen⁶ Mervan yenildi.⁷ Bu malubiyetinin en büyük sebeplerinden biri de ordusunu sadece Harran ve Cezire'den oluşturup, ülkesinin diğer coğrafyalarındaki unsurlardan faydalanamamış olmasıdır diyebiliriz.

Mervan, savaştan dönüşte Harran'a geldiğinde Harran'da kendi yerine vekil olarak bıraktığı hem damadı, hem de kardeşinin çocuğu olan Ebân b. Yezid b. Muhammed bile çoktan Abbâsilerin tarafına geçmişti. Dolayısıyla o da Mervan'a saldırdı. Mervan, daha şehre girmeden giriştiği mücadelede yenildi.⁸ Bunun üzerine Harran'dan ayrıldı. Abdullah b. Ali, Mervan'ı takip amacıyla Harran'a geldiğinde Mervan'ın valisi Ebân, Abdullah'a biat etti. Abdullah b. Ali, Ebân'a ve Harran halkına eman verdikten sonra, Mervan'ın yaptırmak için on milyon dirhem harcadığı sarayı yerle bir etti.⁹ Emevilerin mezarları tahrip edildi. Bunun ardından hapistekiler salınıp¹⁰ İmam İbrahim'in öldürüldüğü zindanı yıktırıldı.¹¹ Böylece Mervan döneminde hilafet merkezi olan Harran da düşmüş oldu.

Emeviler Devri Sonrası Harran

Harran beş yıllık bir başkentlik serüveninden sonra Abbasilerin eline geçmişti. Abbasiler buraya vali olarak Musa b. Kab görevlendirildi ve bölgeden sorumlu kişi ise halifenin kardeşi Ebu Cafer Mansur idi.¹² Ancak Emeviler döneminde en parlak yıllarını yaşayan Harranlılar, belki de bir vefa örneği olarak burayı teslim alan Abdullah b. Ali'nin ayrılmasından sonra Abbasilere tabi olmak istemediler.¹³ Nitekim onlar Emevilerin genel politikalarına sıkı bir şekilde sarılmışlardı. Bunun

¹ Yakut, II, 271.

² Mesudî, *Müricü'z-Zeheb*, Beyrut, 1997, III, 256.

³ Bu lakabın zem için verildiğini söyleyenler de vardır. Sağdı, 70.

⁴ İbn Cevzî, *el-Müntazam*, Beyrut, 1992, VII, 301.

⁵ Mesudî, III, 257.

⁶ Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1995, III, 139.

⁷ Taberi, IV, 352.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Aksu, 166.

⁹ Mesudî, III, 257.

¹⁰ Taberi, IV, 353.

¹¹ İbn Miskeveyh, *Tecaribu'l-Ümem*, Beyrut, 2003, III, 15.

¹² Ramazan Şeşen, "Harran", *DİA*, XVI, 238.

¹³ İbnü'l-Esir, V, 434.

örneği olarak Hz. Ali ve nesline minberlerden yapılan lanet olayı kaldırılrsa da burada Harran'da devam ettirildiğini görüyoruz.¹ Cezire halkı ve Harranlılar Mervan'ın naibi İshak b. Müslim el-Ukayli başkanlığında Harran kalesini kuşattılar. Abbasi valisi Musa b. Kab'da buna karşı direndi. Bu durum bölgeden sorumlu Ebu Cafer Mansur'un valiye yardım göndermesine kadar devam etti. Nihayet Abbasi kuvvetleri gelerek valiyi kurtardı.² İsyancılar Mervan'ın öldürüldüğünü duyunca dağıldılar.

Bu karışıklıkları fırsat bilen Bizans Kayseri Konstantin, 133/750'de Malatya'ya saldırdı. Malatyalılar bölge valisi olup Harran'da oturan Musa b. Kab'dan yardım isteseler de Harran'da kuşatılmış olan vali yardım edemedi. Bunun üzerine Bizanslılar Malatya'yı ele geçirdiler.³

Musul-Şam ticarî yolu üzerinde⁴ bulunan Harran, devletin merkezinin Bağdat'a taşınmasıyla bir anda önemini kaybetmedi. Tam tersine felsefenin Bağdat'ta zemin bulması için bir köprü görevini devam ettirdi.⁵ İskenderiye ve Antakya'dan gelen felsefe kültürü önce Harran'a yerleşmişti. Sonra da buradan Bağdat'a geçti.⁶ Bu akademilerin hocalarının Harran'ı tercih etmelerinin en büyük sebebi, Harran ilk fethedildiğinden beri diğer İslam kentlerine göre daha özgür bir kent olma özelliğindedir. İslam öncesinde de baskıcı Hıristiyan kültürü, diğer şehirlere göre burada fazla yayılamamıştı.⁷ Buradaki güçlü bir felsefik birikime sahip Pagan bir kültür vardı.⁸ İlk İslam fethi sırasında şehirdeki Hıristiyanlar, Müslüman orduya direnmek isterken, Hıristiyanlar ile aralarında genelde bir anlaşmazlık bulunan Pagan Harranlılar,⁹ Müslümanların ordu komutanı İyaz b. Ganm ile anlaşma yollarını aramışlardı.¹⁰

İşte bundan dolayı bu şehirdeki insanlar gerek Hulefa-i Raşidin Dönemi gerek Emeviler döneminde serbestçe dinlerini yaşamakla birlikte, her türlü tartışmayı rahatlıkla yapıyorlardı. Bu sebeple İslam'ın ilk yıllarında ortaya çıkan ve daha çok akılcı ve hürriyetçi söylemlerde bulunan ve bu yüzden takibata uğrayan mutezile mensupları Harran'a gelerek bu rahatlık ortamında tartışmalara katılıyorlardı.¹¹ Emeviler döneminin ünlü Mutezilî bilgini Cad b. Dirhem'in Harran'lı olması da tesadüf değildir.¹² Son Emevi halifesi Mervan'ın muhtemelen Harran'daki bu ortamda yetiştiğinden olsa gerek Mutezilî fikirleri benimsediği, bundan dolayı da Cad b. Dirhem'e nispeten Cağdı lakabı ile anıldığı belirtilir.¹³ Ancak o bu tür bir

¹ Mesudi, III, 257.

² İbn Miskeveyh, III, 20.

³ Belazuri, 190.

⁴ Yakut, II, 271.

⁵ Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*, Ankara, 2003, 46.

⁶ Casim Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003, 187, 189.

⁷ Hodgson, Marshall, G. S., *İslam'ın Serüveni*, Çev; Heyet, İstanbul, 1993, I, 253.

⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, 1997, Beyrut, 1997, 388.

⁹ Makdisi, IV, 42.

¹⁰ Belazuri, 179.

¹¹ Melhem Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, Çev; Ayşe Meral, İstanbul, 2002, 404.

¹² İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hışam*, Ankara, 2001, 129.

¹³ Onun Kaderiye veya Cebriye mezhebinde olup olmadığı konusunda bkz. Sağdı, 76.

mezhebi yönü ile değil dönemin konjoktürel şartları gereği, daha çok askeri yönü ile ortaya çıkmış bir şahsiyettir.

Emeviler döneminin en önemli merkezi konumuna yükselen Harran'da felsefi tartışmalar, buradan önceki merkezler olan İskenderiye ve Antakya'dan daha ileri boyuttaydı.¹ Harran'daki Harraniyye denilen² Helenistik müşrikler dini gelenekler dahilinde devrin tartışmalarına katıldılar. Antakya ve İskenderun'dan gelen Helenistik kültür burada uzun süre yaşadı.³ Emeviler ve Abbasilerin ilk döneminde bu farklı unsurların oluşturduğu bu ilginç çok kültürlü ortam İslam dünyasında değişik fikir akımlarının mayalanmasına ve nihayet Mutezilenin bu merkezden beslenerek güçlenip iktidar olmasına da yardım edecektir.

Harran'daki bu çok kültürlü ve özgür tartışma ortamı, Abbasiler'de Emin döneminde son parlak yıllarını yaşadı. Bu döneme kadar Harraniler, bürokraside de önemli yerlere gelebiliyorlardı.⁴ Memun'un huzurunda özgürce yapılan dini ve felsefik saray tartışmalarına Harran piskoposu Theodores Ebu Kurra'nın katıldığını ve Memun'un himayesi altında İslam Dini'nin çelişkileri de dahil bir çok tartışmayı rahatlıkla yapabildiğini görüyoruz.⁵

Daha sonraki dönemlerde putperest/pagan kültürüne mensup bu insanlara baskı yapılarak bir din seçmeleri istendiği, onların da muhtemelen Kur'an'da geçtiği için serbest bırakılan, Süryanice konuşan⁶ ve Hz. İdris'in oğlunun neslinden oldukları söylenen⁷ Sabiilik dininde olduklarını söyleyerek kurtuldukları aktarılır.⁸ Bir anlamda Harrandaki Paganlık, Sabiilik formatına sokulup bir anlamda Ehl-i Kitap kategorisine değerlendirildi.⁹

¹ Hodgson, I, 253.

² Chokr, 398.

³ Hodgson, I, 182.

⁴ Adam Mez, *Onuncu yy'da İslam Medeniyeti*, Çev; Salih Şaban, İstanbul, 2000, 52, 243.

⁵ Avcı, 144.

⁶ Cura de Vaux, *Sabiiler*, *İA*, X, 10.

⁷ İbn Useybia, 270.

⁸ Weir, "Harran", *İA*, 5/I, 300.

⁹ İbn Nedim, 388; Hodgson, I, 381.

HARRAN'DA İNANÇ VE DİNLER

MANDEN/SABİİ GELENEĞİNDE HARRAN

Şinasi GÜNDÜZ*

Harran birçok dinin tarihinde önemli yer tutan ender yerleşim birimlerinden birisidir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi birçok Ortadoğu dinsel geleneklerinde Harran'a ve bununla ilişkili olabilecek olan terimlere bir şekilde yer verilir. Örneğin Kitabı Mukaddes, Lut'un babası Haran'dan bahseder ve ayrıca Hz. İbrahim'in babası Terah da dahil ailesiyle birlikte Ur'dan göç ederek Harran'a gelip yerleştiğini söyler. Bu rivayete göre Hz. İbrahim'in babası Terah burada ölmüş ve toprağa verilmiştir.¹ Hz. İbrahim 75 yaşına kadar burada ikamet etmiş ve sonra Harran'dan Kenan diyarına doğru göç etmiştir.² Yine Tekvin'e göre bu şehir, Hz. Yakub'un kardeşi Esav'ın ölüm tehdidinden kurtulmak amacıyla bir müddet yanına sığındığı dayısı Laban'ın yaşadığı şehirdir.³ Eski Ahit'te Harran daha başka bağlamlarda da anılır. Ezakiel kitabında Harranlı tüccarlardan bahsedilir.⁴ Hz. İbrahim ve ailesinin Harran'daki ikametlerine Hıristiyan kutsal metninde de değinilir; Yeni Ahit'in Resullerin İşleri kitabında da Hz. İbrahim'in, babasının ölümüne kadar burada yerleşmiş olduğu anlatılır.⁵ İslam geleneğine gelince, her ne kadar Kur'an'da Harran terimi geçmese de bazı İslam âlimleri, Ankebut 26 ve Enbiya 71 gibi ayetlerde söz edilen "Hz. İbrahim'in hicret ederek ulaştığı mübarek yerin" bu şehre yapılan bir atıf olduğunu iddia ederler.

Diğer taraftan Harran'ın kutsal bir şehir olarak algılanmasında tarihsel açıdan en önemli katkıyı kuşkusuz Harran'ın politeist ve pagan geçmişi yapmıştır. Kuzey Mezopotamya'nın yıldız-gezegen kültü merkezi olan bu şehir, özellikle ay tanrısı Sin kültü ile dikkati çekmiş, bu kültürün E-hul-hul, U-zu-mu, Deyr Kadi ve benzeri tapınakları yalnızca Harran'da değil bütün bölgede birer cazibe merkezi olmuştur. Dinsel bir merkez olarak Harran, yörede o kadar önemli olmuştur ki yöredeki güçlü imparatorluklar ve krallıklar aralarında yaptıkları barış antlaşmaları bu şehirdeki Sin tapınaklarında yapmışlar ve bununla tanrı Sin'i yaptıkları antlaşmalarına şahit tutmuşlardır.

Harran'ın birçok dinsel gelenek açısından yukarıda değindiğimiz önemine paralel şekilde, bu şehrin Sabii geleneği açısından oynamış olduğu rol de oldukça önemlidir.

* Prof. Dr., İstanbul Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, sgunduz@istanbul.edu.tr

¹ Tekvin 11: 27-32.

² Tekvin 12: 4.

³ Tekvin 27:42-43.

⁴ Ezakiel 27: 23.

⁵ Resullerin İşleri 7: 1-4.

Günümüz Sabileri arasında Harran'ın bir zamanlar Sabilerin yaşadığı bir şehir olduğu konusunda neredeyse genel bir konsensüs bulunmaktadır. Bu doğrultuda Sabiler Ortaçağ'da yaşamış olan Harran kökenli Sabit ibn Kura, Sinan ibn Sabit, İbrahim ibn Hilal ve el-Battani gibi ünlü bilim ve devlet adamları sahiplenmekte ve bunların Sabi olduklarını kabul etmektedirler. Günümüz Sabilerince savunulan bu görüş çeşitli bilim adamlarınca da desteklenmektedir. Örneğin, 20. yüzyıl Sabi araştırmalarının kuşkusuz en önemli ismi olan Lady Drower bu fikirdedir. O, Sabit gibi önemli bilim adamlarının/düşünürlerin Sabi olabileceklerini savunmaktadır. Diğer bazı araştırmacılar da benzer yaklaşımlar öngörmektedirler.

Harran ve Harranlıların Sabilikle ilişkisi sorununa Harran'a ve Harraniler olarak adlandırılan Harran halkına yönelik kaynaklardan hareketle baktığımızda, bu konudaki tartışmaların kökeninin Ortaçağlara kadar uzanmakta olduğu görülmektedir. Öyle ki Harranlı birçok kişinin el-Harrani es-Sabii olarak anılması ve Harran Sabileri başlığı altında Harranlıların inanç ve geleneklerinin inceleme konusu yapılması MS 9. yüzyıl gibi oldukça erken sayılabilecek dönemlere kadar uzanmaktadır.¹ İbn Nedim, Biruni, Hazma İsfahani ve benzeri Ortaçağ Müslüman yazarları Harranlıların Sabi ismiyle ilişkisine yönelik çeşitli açıklamalar yapmaya çalışmışlardır. Bu konuda en fazla tartışılan yaygın kanaat, Abbasi halifesi Me'mun döneminden itibaren Harranlıların bu ismi adapte etmiş olduklarıdır. Ancak bu kanaat, yakın zamanlarda birçok bilim adamı tarafından çeşitli gerekçelerle eleştirilmiştir.

Harranlıların Sabi ismiyle ilişkisinin irdelenmesi bu çalışmanın kapsamı dışında olduğundan, burada yalnızca Harranlıların Sabi ismini geç bir dönemde almış olduğunu vurgulamakla yetinmek istiyorum. Bilindiği kadarıyla Harranlıların bu isimle Abbasiler dönemi öncesi bir ilişkisi bulunmamaktadır.

Günümüz sözlü Manden/Sabii geleneği dışında Sabi literatüründe Harran'la ilişkili olabilecek materyal Haran Gaveyta isimli tarihsel metinde yer alır. Elimizdeki nüshası 1677 yılına ait olan bu metnin orijinalinin İslami dönemin başlarında derlendiği tahmin edilmektedir. Zira metin içerisinde sıklıkla erken İslami döneme, Müslümanların Sabilerin yaşadıkları bölgelerde oluşturdukları egemenliğe atıfta bulunmaktadır.² Haran Gaveyta, oldukça mitolojik anlatımlar içeren bir tarih kitabı görünümündedir. Kitabın baş tarafı eksik gibidir; Sabilerin Filistin-Ürdün bölgesinden göç süreçlerini anlatmaktadır.

Haran Gaveyta (ya da "İç Haran") kitabının sözünü ettiği Haran, gerek günümüz Sabilerince gerekse çeşitli Sabiilk araştırmacılarınca Harran şehri ile özdeşleştirilmektedir. Haran Gaveyta'daki ifadelerden hareketle Macuch, Sabiler buraya göç etmeden önce de Nasuraların yaşamakta olduğunu tartışmaktadır.

¹ Harran şehri ve Harranilerin Sabilikle ilişkisi konusunda bkn. Ş. Gündüz, *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians*, Oxford University Press 1994, ss. 192-232

² Haran Gaveyta, [E.S. Drower, *Haran Gaveyta and the Baptism of Hibil Ziva*, Vatican City 1953], ss. 15-16.

Drower, yamauchi ve benzeri araştırmacılar da benzeri görüşler dile getirmektedirler.¹ Örneğin Drower Sabit ibn Kura gibi Ortaçağın ünlü Harranlılarıyla ilgili olarak, bunların kimi yazarların ileri sürdüğü gibi sahte-Sabiiler değil Nasuralar mezhebinin gerçek üyeleri olabileceklerini tartışır.²

Diğer taraftan bu kitapta geçen Haran'ın gerçekte Harran şehrini kastedip kastetmediği ciddi bir sorundur ve aşağıda tartışacağımız gibi bizzat bu metnin içerisinde yer alan bazı tanımlamalar böylesi bir özdeşleştirmeyi zora sokmaktadır. Bu konudaki tartışmalara geçmeden önce Sabi literatürü ve geleneğinde Harran terimine yönelik diğer referanslara da bir göz atmak yararlı olacaktır. Haran terimi Ginza Rabba'da bir yerde "Harandan sedir ağaçları" şeklinde geçer.³ Bu ifadedeki Harran söz konusu ağaçlar da dikkate alındığında bazı araştırmacılarca Amanos dağları ile özdeşleştirilmiştir.⁴

Telaffuzu ile Harran terimine yakın olan ve zaman zaman bazı araştırmacılarca⁵ Haran ya da Harran terimi ile özdeşleştirilmeye çalışılan Hauran/Havran (ya da Hauraran) terimi de Sabi kaynaklarında sıkça kullanılmaktadır. Sabi kaynaklarında genelde ruhların mükemmelliğe kavuştukları ilahi bir mekan olarak tanımlanan⁶ Hauran (terim bazen Hauran-Hauraran şeklinde de geçer), Harran ile değil Filistin-Ürdün bölgesindeki Havran'la ilişkilidir ve bu konuda sabi kaynaklarında da yeterince referans bulunmaktadır.⁷

Haran Gaveyta kitabı, Haran Gaveyta'yı Filistin-Ürdün yöresinde Yahudilerin baskı ve katliamından kaçan Sabiilere bir müddet sığınak olan bir yer olarak tanımlar:

...ve Yahudi yöneticilere yol olmadığı için, Haran Gaveyta, içinde Nasuralar olan şehir onu kabul eder. Onların başında kral Ardban vardı. Ve altmış bin Nasura (Sabit) yedinin işaretini terk etti ve diğer bütün erkeklerin tabakeliğinden uzak, özgür olduğumuz bir yer olan Medye'nin tepelik bölgesine girdi (gitti). Ve onlar (orada) kült kulübeleri yaptılar. Ve bayatlarının sonuna kadar Hayat'ın çağırısı ve yüce Işık Kralı'nın gücüyle yaşadılar. Ve onlar Rabbi, yani Adonai'yi sevdiler.⁸

Bu ifadede Sabilerin atalarının Filistin-Ürdün'den göç esnasında sığındıkları bir mekan olarak gösterilen Haran Gaveyta'nın özellikleri olarak şunlar zikredilmektedir: Burası Yahudi yöneticilerin hegemonyasından/tahakkümünden

¹ Bkn. E.S. Drower, *The Secret Adam A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford 1960, ss.xiii-xiv; E.M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Cambridge 1970, ss.69 (dipnot: 340), 87.

² E.S. Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford 1960, ss. 111-112.

³ Ginza [M. Lidzbarski, *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandäer übersetzt und erklärt*, Göttingen 1925], s. 409.

⁴ Bkn. Ginza, s. 409 (dipnot: 2).

⁵ Örneğin Drower bir seferinde Haran Gaveyta'yı Hauran ile özdeşleştirir. Bkn. Haran Gaveyta, s. 3 (dipnot: 2).

⁶ Krş. Ginza, ss. 302, 593.

⁷ Örneğin "... Ürdün'de ve Hauraran ülkesinde..." (Kolasta, [E.S. Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959]s. 298) ve "Bu yaşam suyu yüce Hauraran'dan gelir" (Draşya d Yahya, [M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandaer*, Giessen 1915], s. 232) gibi ifadeler bunu göstermektedir.

⁸ Haran Gaveyta, s.3.

uzak bir yerdir ve burada Nasuralar yaşamaktadırlar. Ayrıca altmış bin Nasura “Yedi’nin İşaretini” terk etmiş ve Meyde bölgesine yerleşmişlerdir. Bu özelliklerden hareketle bahsedilen bu yerin Harran şehri olduğu düşünülebilir mi?

Doğrusu yalnızca bu özellikler dikkate alındığında –R. Macuch ve benzeri araştırmacıların belirttiği gibi- Haran Gaveyta’nın Harran şehrini ifade etmekte olduğu düşünülebilir. Zira bir şehir olarak Harran, uzun tarihinde Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin bir türlü etkinlik kuramadığı bir yerleşim merkezi olmuştur. Yahudilik tarihte yörede Nusaybin gibi yerleşim merkezlerinde etkili oluşturma da aynı şeyi Harran için söylemek mümkün gözükmemektedir. Harran halkı, MS 13. yüzyılda Moğollarca Harran’ın yıkılışına kadar pagan geleneğine genelde bağlı kalmıştır. Şehirde İslam egemenliğinin başlamasıyla birlikte çeşitli bölgelerden şehre yerleşen Müslüman göçmenlerle birlikte şehrin demografik yapısı Müslümanlar lehine değişmiş olsa da şehrin yerli halkı arasında geleneksel paganizm varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle olsa gerek Hıristiyan yazarlar Harran’ı Hellenopolis “putperest şehir” olarak tanımlamışlardır. Harranlılar Hıristiyan misyonerlere karşı var gücüyle direnmiş ve çok küçük bir azınlık dışında geleneksel dinlerine (yıldız-gezegen kültüne) sıkı sıkıya bağlanmayı sürdürmüşlerdir. Öyle ki MS 4. ya da 5. yüzyılda Harran’ı ziyaret eden Egeria isimli bir Hıristiyan kadın yazar, şehirde, surlar dışında ikamet eden birkaç rahip ve keşiş dışında bir tek Hıristiyan bulamadığından ve halkın tamamının putperest olduğundan yakınmaktadır.¹ Metinde geçen ve Nasuraların Yedinin İşaretini terk ettikleri vurgulanan ifade de Harranlılarla karşılaştırılma açısından ilginçtir. Burada söz konusu edilen Yedi’nin 7 gezegen olduğu aşikârdır. Ay ve güneş ile 5 gezegenden oluşan gezegen kültü Harran’da MS 13. yüzyıl ortalarına kadar oldukça yaygındır. Burada bazı kimselerin gezegen kültüründen uzak durduğu ya da bu kültürden uzaklaştığı belirtilmektedir ki bazı yazarların da değindikleri gibi bu durum Ortaçağ Harran’ındaki teolojik açıdan ortaya çıkan bir mezhepleşme hareketine işaret edebilir. Örneğin kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, Sabit ibn Kurra’nın yaşadığı dönemde Harranlı paganlar arasında ciddi bir teolojik ayrılı baş göstermiş ve Sabit ibn Kurra’nın da dahil olduğu bazı Harranlılar ana cemaatten ayrılarak Harran’ı terk etmişlerdir.

Haran Gaveyta’nın Harran şehri ile özdeş olabileceğine yönelik bakış açısını destekleyen bu durumların yanında, bu özdeşleşmeye olanak tanımayan çeşitli hususlar da bulunmaktadır. Kuşkusuz bunların başında Sabiilerin aynı metinde Haran Gaveyta’nın Tura d Medai ya da “dağlık Medye bölgesi” ile özdeşliğini vurgulayan şu ifade gelmektedir:

Anuş Utbra, Haran Gaveyta olarak adlandırılan Medye dağlarına gitti ve oradan Nasuraların kralı Artabanus’un torunu Şitil oğlu Bhira’yı getirdi, Bağdat’a yerleştirdi.²

Bu ifadede geçen Nasuralar oğlu Artabanus ifadesi, daha önce alıntıladığımız pasajdaki Haran Gaveyta, içinde Nasuralar olan şehir ifadesine bir bakıma açıklık

¹ J.B. Segal, “Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam”, *PBA*, c. 41, 1955, s. 124.

² Haran Gaveyta, s.10.

getirmesi açısından ilginçtir. Zira buradan Sabilerin kendi ataları için bir tanımlama bağlamında kullandıkları Nasuralar ifadesini aynı zamanda Arsakidler için de kullanmış oldukları anlaşılmaktadır. Kuşkusuz bu kullanım, Arsakidlerin onlara sağladığı koruma ve yakınlıkla yakından ilgili olmalıdır. Diğer taraftan yine bu ifade Haran Gaveyta ile özdeş dağlık Meyde bölgesinin Harran olamayacağı da açıktır. Civarda bir iki küçük tepe bulunmakla birlikte Harran'ın dağlık bir bölge olmadığı ve dolayısıyla Tura d Medai ifadesinin Harran'ı kast etmediği ortadadır. Tura d Medai büyük ihtimalle kuzey Mezopotamya'daki dağlık bir bölgeyi ifade etmektedir. Bu bölgenin de sonraki devirlere ait bazı Süryanca kaynaklardan Musul civarında bulunan dağlık Adiabene yöresi olduğu anlaşılmaktadır. Zira MS 8-9. yüzyıllarda yaşayan Süryani yazar Theodor bar Konai eserinde, Güney Mezopotamya'da yaşayan Sabii cemaatinin aslında Adiabene bölgesinden buraya göç eden bir grup Sabii tarafından kurulduğunu yazmaktadır.¹ Haran'ın dağlık bir bölge olduğu kanaati modern Sabi mitoslarında da işlenmektedir. Bu bağlamda Drower tarafından derlenen bir mitosta "Cebel Haran"dan bahsedilir.²

Mandenlerin/Sabilerin yerleşmiş olduğu bu yeni bölge, yani haran Gaveyta ya da Tura d Madai, o zamanlar Arsakidlerin egemenliğindeki bir yerdir ve yörede her ne kadar küçük çaplı Yahudi diasporası var olsa da hissedilir bir Yahudi etkinliği söz konusu değildir. Dolayısıyla Haran Gaveyta metninde geçen "Yahudi yöneticilere yol olmayan" yani onların hegemonyasının söz konusu olmadığı bir bölgedir. Yine metinde geçen Nasuraların Yedi'nin İşaretini terk etmesi ifadesi de Sabilerin Yahudilere yönelik algılamaları dikkate alındığında anlaşılabilir bir durumdur. Zira Sabi yaklaşımına göre Yahudiler yıldız ve gezegenlerin etkisi altında olan ve bu nedenle Sabilere karşı olan bir gruptur. Onların zulüm ve baskısından kaçarak kurtulmuş olan Sabiler Yahudilerin ve onların gerçekte efendileri olan Yedi gezegenin tahakkümünden kurtulmuşlardır. Dolayısıyla bu ifadeyi yalnızca Harran şehrinin yıldız ve gezegen kültü bağlamında düşünmemizi gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

Harran şehrinin Sabilerin göç esnasında yerleşmiş oldukları ve orada yaşayanlarla kendilerini bir şekilde özdeşleştirdikleri bir yer olmasının karşısında olan bir diğer durum ise Sabi dinsel geleneğinin önemli bir özelliği olan gusül ibadetiyle ilişkilidir. Hz. Yahya'dan itibaren Sabii toplumunun akarsuda yapılan ibadetlere hayatî derecede önem veren bir yapıda olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Sabiler tarih boyu hemen her zaman akarsu kenarlarında yerleşmeye özen göstermişlerdir. Harran şehrinin akarsu kenarında olmak bir yana genelde su sıkıntısı çekmekte olduğu bilinmektedir. Bu durumda bu özellikte olan bir toplumun, Harran gibi çok erken devirlerden beri su sorunu yaşayan bir yerde yerleşmiş olması mümkün görünmemektedir.

¹ R. Hespel, R. Draguet, Théodore bar Koni Livre des Scolies (recension de Séert) II. Mimré VI-XI, Louvain (1982), ss.257-59.

² E.S. Drower, The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore, Oxford (1937), s.258.

Harran teriminin antik döneme ait kaynaklardaki kullanımına baktığımızda özel anlamda Harran şehrini ifade eden bu terimin genel anlamda Harran'ı da içine alan bölge için kullanılmakta olduğu görülür. Harran (Harranu) Asur Babil döneminde yalnızca yıldız ve gezegen kültüne dayalı dinsel yapı açısından değil aynı zamanda siyasal açıdan da imparatorluğun kuzey bölgesinin merkezidir. Şehrin adı merkezi olduğu bölge ile adeta özdeşleşmiştir ve Harran yalnızca Harran şehrini değil bulunduğu yöreyi ifade etmektedir. Nitekim çeşitli kralların yıllıklarında Harran'a yapılan av seferlerinden ve burada ele geçirilen ölü ve canlı fillerden bahsedilir. Örneğin bir vesikada, I. Tiglat-Pileser'in yaklaşık MÖ 1100 civarında Harran ve Habur yöresinde fil avı partileri düzenlediği ve bir seferinde on erkek ve güçlü fili öldürdüğü, dört fili de canlı olarak yakaladığı anlatılmaktadır. Vesikaya göre Tiglat-Pileser, canlı yakaladığı fillerle birlikte, öldürdüğü fillerin derileriyle dişlerini de Asur'a getirmiştir.¹ Bundan başka Tiglat-Pileser'in oğlu Aşur-Bel-Kala'nın da yöreye seferler ve av partileri düzenlediği anlatılmaktadır. Bu ve benzeri referanslar Harran'ın aslında genel anlamda Harran'ın da içinde bulunduğu kuzey Mezopotamya'yı kasteden bir anlamda kullanıldığına işaret etmektedir. Bu durum dikkate alındığında Sabi kaynaklarında geçen Haran Gaveyta ifadesinin de bu bağlamda genel anlamda kuzey Mezopotamya bölgesi için kullanıldığını özel anlamda ise Medye'nin dağlık Adiabene yöresi için kullanıldığı söylenebilir.

Sabi kaynaklarında Harran şehrine ve Sabilik açısından bu şehrin rolüne herhangi açık bir referans olmadığı ve Harran'ın Sabii tarihinde herhangi bir rol oynamış olduğu/olabileceği konusunda önemli kuşku bulduğu halde, günümüz Sabilerinin adeta Harran'ı ve Harran'ın Ortaçağ'daki parlak bilim ve devlet adamlarını sahiplenmeleri kuşkusuz Harran'ın zengin mirasını paylaşmaya yöneliktir. Nitekim, Sabit gibi ünlü bilim adamlarının Sabilikle ilişkili olabileceklerine dair kimi araştırmacılarca ileri sürülen görüşler de bu doğrultudadır. Bu husus ilginç bir durumu da göstermektedir. Kimi İslami kaynakların anlattıklarına göre Ortaçağ'da Harranlı paganlar, sosyal ve siyasal konumlarını ve kazanımlarını sürdürebilmek için güney Mezopotamya'da yaşayan ve Harran yöresinde hemen hiç tanınmayan sabilerin isimlerini kullanmakta bir beis görmemişler; adeta onların o dönemde sahip oldukları sosyo-politik konumdan istifade etmişlerdir. Tarihin garip bir cilvesi olarak, benzer şekilde günümüz Sabileri de aslında kendi inanç sistemleriyle geleneklerinden oldukça farklı olmasına rağmen, Ortaçağın Harranlı parlak bilim ve devlet adamlarının mirasını sahiplenmekte ve İslam bilim ve kültür tarihinde önemli rol oynayan Sabit ibn Kura, İbrahim ibn Hilal, el-Battani ve benzeri Harran asıllı kişileri kendileri için bir övünç kaynağı olarak kullanmaktadırlar. Onların bu şekilde Harran'ı ve Harranlıları sahiplenmelerinde Hermetik din anlayışları ve pagan gelenekleri ile dikkati çeken Harranilerin Abbasiler döneminden itibaren el-Harrani es-Sabii takısını isimlerinde kullanmalarının da rolü vardır.

¹ L.W. King, *First Steps in Assyrian*, London 1898, s. 20.

HARRAN SİN VE ŞAMAS İNANÇLARININ ANADOLU SELÇUKLU ESERLERİNDEKİ İZLERİ

Ali Haydar BAYAT*

Giriş**

İslâmiyet'te canlıların tasvirinin hoş karşılanmaması sebebiyle resim ve heykel gibi sanatlar pek gelişmemiş, bu boşluğu tezhip, minyatür ve özellikle hat doldurmaya çalışmıştır. Buna rağmen Emevî saraylarında olduğu gibi resim ve taş ve alçı kabartma bazı örneklerin varlığı bilinmektedir. Bu istisnâî durumlardan biri de Anadolu Selçuklu mimarî eserlerinde görülmektedir. Bilindiği gibi 1071 Malazgirt zaferinden sonra, ecdadımızın yoğun göçleriyle kısa bir zamanda Türkleşen ve dönemin yazarlarınca *Türkia* olarak adı değiştirilen Anadolu, Selçuklu devlet adamlarının akıllı politikalarıyla coğrafyanın Türkleşmesine paralel olarak imar faaliyetleriyle de Türk ülkesine dönüşmüştür.

İki yüzyıl içinde inşa edilen çok sayıdaki çeşme, köprü, medrese, han, hamam, cami ve hastanelerin, fonksiyonel yapılar olmanın yanında, inşa teknikleri ve tezyinatıyla sanat eseri olarak, buldukları yöreyi süslemektedirler. Selçuklu dönemi eserlerinin bir kısmında, toplumun ve devlet ileri gelenlerinin hoşgörüsüyle insan ve hayvan figürleri, mezar taşlarından camilere kadar birçok mimarî eserde kullanılmıştır. Bunlara arasında Akşehir'deki mezar taşları, Cizre köprüsündeki burç figürleri, Denizli, Tokat'taki hanlarda, Niğde Döner kümbet'teki hayvan kabartmaları, Niğde Alâeddin Camii cephesindeki kadın figürü sayılabilir. Bildirimizin konusu olan Harran Sin ve Şamas inancının izlerini ise Selçuklu dönemi mimarî eserlerden Sivas ve Divriği dârüşşifalarında görmekteyiz.

Türkiye Selçukluları döneminde, 1217'de *Sivas*'ta İzzeddîn Keykavûs ve 1228 yılında da *Divriği*'de inşa edilen Turan Melek dârüşşifâlarının, tıp tarihimizde olduğu kadar, sanat tarihimizde de çok önemli yerleri vardır. Bu dârüşşifâlarda Türk-İslâm

* Prof. Dr., Ege Ü. Tıp Fak. Tıp Tarihi ve Deontoloji Anabilim Dalı, bayat@med.ege.edu.tr

** İlk olarak 1967 yılında, Ege Tıp Fakültesi'nde mezûniyet tezi olarak *Sivas Dârüşşifâsı*'nı incelerken [Ali Haydar Bayat, **Kuruluşunun 750. Yılında Sivas Tıp Sitesi (1217-1967)**, E.Ü. Tıp Fakültesi Yayınları, Bornova/İzmir 1968, 28+V s.] karşılaştığım bu problem, beni daima meşgul etmişti. Otuz yedi yıldır değişik alanlarda bu konuyla ilişkili olabileceğini düşündüğüm malzemeyi topladım. Bu kaynakların ışığında bir sonuca ulaşabildiğim inancı ile görüşlerimi ortaya koymak istiyorum.

sanatında nâdir görülen insan başı kabartmaları bulunmaktadır. Bunlardan Sivas Dârüşşifâsı büyük eyvanının solunda, hilâl içinde örgülü saçlarıyla bir kadın rölyefi; sağında ise arkasında ışınlar yayan güneş bulunan bir erkek rölyefi mevcuttur. Her iki figürün dört köşesinde farklı boyutta birer yıldız, çevresinde,

لااله الا الله محمد رسول الله

Lâ ilâbe illallah Muhammedün Resûlullah

ve örgülü saçlı kadının altında صورت قمر / *sûret-i kamer*, erkek başının altında ise صورت شمس / *sûret-i şems* yazılıdır.

Divriği Dârüşşifâsı taç kapısının iki tarafındaki kaval silmelerin iri yapraklardan meydana gelmiş levhalardan soldakinin üstünde, sol kulağında halka bulunan, örgülü saçlarıyla kadın, sağda ise, sağ kulağında halka, başındaki türbanın taylesanı arkaya sarkık erkek rölyefleri bulunmaktadır. Her iki figür de yüz yılların tahribâtından nasibini almış olarak günümüze ulaşmıştır.¹

İki dârüşşifâda on sene ara ile görülen insan figürlerinin, ne maksatla konduğu, hangi kültürlerden esinlendiği ve anlamları hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında, *Orta Asya Şamanizm inancının Kün-Ay [Güneş-Ay] kültlerinin izleri; hükümdarlık simgesi olduğu; astrolojiyle ilgili, bazı burçları sembolize ettikleri, gökyüzünün en büyük gezegeni Güneş ile yardımcı Ay' tasvir ettikleri, sembolik olarak Güneş'in doğuyu, Ay'ın batıyı temsil etmelerinden dolayı doğu-batının Kelime-i Terhid ile birleştirildiğini ifade ettiği; Güneş'in sağlık ve mutluluk kavramlarını taşıdıkları; nâdir de olsa, binâyı yaptıran sultan ve eşine ait portreler oldukları; geçmişte Güneş'in ve Ay'ın insan sûretinde gösterilmesinden dolayı, onları temsil ettiği*, sayılabilir.

Türk kültürü yaşadığı her dönemde ve coğrafyada varlığını korumakla birlikte, doğal olarak Çin ve Hint kültürlerinden, Müslümanlığı kabulden sonra da *İslâmî Arap-İrân* ve *Anadolu'nun* binlerce yıllık kökleşmiş gelenekleriyle geçmiş kültürlerinden etkilenmiştir.² Bu bakımdan, Ay ve Güneş inançlarının, tarihî seyrinin

¹ Albert Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, vol. II, Paris 1934, p. 149; A. Süheyl Ünver, *Selçuklu Tababeti*, Ankara 1940, s. 56-57; Sedat Çetintaş, *Sivas Dârüşşifâsı*, İstanbul 1953, s. 24-26; Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularında Taş Tezyinâtı*, Ankara 1966, s. 11, 91,92; Gönül Öney, *Anadolu Selçuklularında Heykel, Figürlü Kabartma ve Kaynakları Hakkında Notlar*, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, S. I, Ankara 1970, s. 187-191; Gönül Öney, "Selçuklu Mimarisinde Figürlü Kabartma Heykel", *Sanat Dünyamız*, S. 6, İstanbul 1976, s. 2-3; Gönül Öney, "Sun and Moon Rosettes in the Shape of Human Heads in Anatolian Seljuk Architecture", *Anatolica III*, Ankara 1969, pp. 197-198, 203; A. Süheyl Ünver, *Sivas Tıp Sitesi*, Sivas 1980, s. 27; K. Otto-Dorn, "Figural Stone Reliefs on Seljuk Sacred Architecture in Anatolia", *Kunst Des Orients*, XII, 1980, p. 107; Burhan Bilget, *İzzeddin Keykâvûs Dârüşşifâsı*, Ankara 1990, s. 7-8; Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Dârüşşifâları*, Ankara 1992, s. 48, 53; Doğan Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, İstanbul 2002, s. 124, 321; Necdet Sakaoğlu, *Türk Anadolu'da Mengücek Oğulları*, İstanbul 1971, s. 213-216; Yılmaz Önge, İ. Ateş, S. Bayram, *Divriği Ulu Camii ve Dârüşşifâsı*, Ankara 1978, s. 46; Rahmi Hüseyin Ünal, *Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarisinde Taç Kapılar*, İzmir 1982, s. 103; Doğan Kuban, *Divriği Mucizesi*, İstanbul 1999, s. 121-123.

² Hilmi Ziya Ülken: "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, Ankara 1969, s. 1-27; Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menkabelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 61-62.

ortaya koyarken, atalarımızın yaşadığı Orta Asya'daki inançları yanında, tarihin en eski yerleşim alanlarından biri olan ve üzerinde birçok ve medeniyetin yaşadığı Anadolu'nun geçmiş kültürlerini ve bu kültürleri etkileyen *Mezopotamya*'daki inançları da göz önüne almamız gerekecektir.

Orta Asya

Çeşitli ırkları ve kültürleri barındıran *Orta Asya*'nın eski inançları arasında, Güneş, Ay ve yıldızlar kültü olmasına karşılık,¹ bu inanç sistemi, Yunan mitolojisindeki gibi gelişmiş figüratif sanata yol açmamış, sembolik ifâdeler olarak kalmıştır.²

Budizm ve özellikle Manihaizm'de yer alan güneş ve Ay kültleri, özellikle Uygurlardan itibaren Türk dinî hayatında önemli bir yer almıştır.³ *Türklerin* nereden geldiği ve mahiyeti kesin olarak tespit edilemeyen, Ay, Güneş ve yıldızlara saygısına, başta Çin kaynakları olmak üzere, gezginlerin eserlerinde sıkça rastlanılır.⁴ XIII. yüzyılda Plan Carpin'in tespitine göre, Moğollar Güneş ve Ay'a tapınma derecesinde saygı gösterirler, Güneş'e, ışığıyla Ay'ı aydınlatmasından dolayı, Ay'ın anası derlerdi.⁵ Hunların gündüz Güneş'e, gece Ay'a tapındıkları,⁶ Mani dinini benimsemiş *Uygurlarda* hükümdarların kullandıkları "*Kün-Ay Tengride kut bulmuş*" unvânının⁷ Selçuklulara *Mibr ü Mâh* olarak geçtiği, Osmanlı bayraklarında ise *Zülfekâr*^{***} ile birlikte resmedildiği ve günümüz Türk Bayrağı'nın bu geleneğe bağlandığı kabul edilirse de,⁸ ileride örnekleriyle gösterileceği üzere, bu sembolizmin büyük bir kısmının *Yakın-doğu*'dan kaynaklandığı görülmektedir.

Orta Asya inanç sisteminde, Mezopotamya ve Anadolu inanışlarının aksine, Ay erkek (Ay ata), Güneş ise dişi (Gün ana) olarak tasavvuruna⁹ ve piktogram^{***} olarak

¹ J. Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (Terc. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994, s. 104.

² Semra Ögel, *Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, İstanbul 1986, s. 4.

³ Sadettin Gömeç, "*Orkun'daki Büyük Kurgan ve 2003 Yılında Çıkan Tamgalı Balballar*", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, S. 204, İstanbul 2004, s. 31-32; aynı yazar, "*Eski Türk İnanç Üzerine Bir Özet*", *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 21/33 Ankara 2003; Harun Güngör, "*Uygur Kağan Unvanlarında Kün ve Ay Teñri Kavramlarının Kullanılışı*", **XI. Türk Tarihi kongresi (Ankara, 5-9 Eylül 1990), Kongreye Sunulan Bildiriler**, Ankara 1994, s. 511-517.

⁴ Jean Paul Roux, s. 104.

⁵ Sencer Dıvıçoğlu, *Oğuz'dan Selçuklu'ya*, İstanbul 1994, s. 28 [Jean de Plan Carpin, *Histoire des Mongols* (trad. Dom J. Bacquet&L. Hambis), Paris 1965, p. 38-39].

⁶ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1954, s. 2.

⁷ Harun Güngör, "*Uygur Kağan Unvanlarında Kün ve Ay Tengri Kavramlarının Kullanılışı*", **XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara 5-9 Eylül 1990, Kongreye Sunulan Bildiriler**, Ankara 1994, s. 511-517

^{***} Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye hediye ettiği ucu çatallı kılıç.

⁸ Emel Esin, "*Kün-Ay*", **VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri**, c. I, Ankara 1972, s. 313-358; aynı metin, "*Kün-Ay*", **VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri**, c. I, Ankara 1972, s. 313-358; aynı metin, Emel Esin, *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, Kabaıcı İstanbul 2003, s. 59-111.

⁹ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c. I, Ankara 1993, s. 131; C. Esat Arseven, *Türk Sanatı, Mimarlık*, (1956 ?), s. 750.

çeşitli şekillerde çizilmesine karşılık, hiçbir zaman insan yüzü olarak resmedilmemiştir. Türk mitolojisinde Ay ve Güneş'in yeri ve konumu, çevresinde oluşan efsaneler hakkında detaylı bilgiler Bu konuda geniş bir çalışma yapan Emel Esin¹ ile Bahaddin Ögel'in² eserlerinden topu olarak görülebilir.

Sonuç olarak, Türk kültür, sanat ve din tarihinin Güneş ve Ay konusundaki verileri dikkate alındığında, Sivas ve Divriği Dârüşşifâlarındaki figürlerin Orta Asya kökenli olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz.

Yakın Doğuda Güneş Ve Ay Kültürünün Ortaya Çıkışı Ve Yayılışı

Güneş ve Ay inancına ilk defa M. Ö. 2700'lerden itibaren Sumerlilerde görülmektedir.³ Sumer panteonunda tanrılar arasında, Ay [Nannar][dişi] ve Güneş [Utu][Erkek] idi. Ülkesinin başkenti olan Ur'da en dikkat çekici mimârî yapı Ay tanrıçası Nannar adına inşa edilmiş ziggurattı.⁴ Bölgeye daha sonra yerleşen Sâmîler, Sumerlilerin etkisinde kalarak Ay tanrıçası Nannar'ı Sin; Güneş tanrısı Utu'yu Şamas adıyla benimsemişlerdir.⁵

Sin'in simgesi hilâl, işlevleri arasında hekimlik, beden sağlığı ve şifalı bitkiler,⁶ Şamas'ın simgesi kanatlı güneş kursu (Assur'da), üzerinde dört köşeli yıldız bulunan disk (Bâbil) ise adâletin koruyuculuğu vardı.⁷ Mezopotamya'da, her tanrı, bir sembol, bir kutsal hayvan ve bir sayı ile ifade edilmekteydi.⁸ Sin'in sembolü hilâl, kutsal hayvanı boğa, kutsal sayısı otuz; Şamas'ın kutsal hayvanı aslan, sembolü dalgalı ışınlı dört kollu yıldız (güneş kursu), kutsal sayısı yirmi idi.⁹

Bu inanç, muhtemelen Keldanîler aracılığıyla *Palmina*'da aynen; *Güney Arabistan*'da ise, Ay tanrıya, Güneş ise tanrıçaya dönüşerek benimsenmiştir. Keldanîlerin ve Sâbîler kanalıyla Güney Arabistan'a oradan da kuzeye doğru yayılmış Ay, Güneş ve Zühre yıldızından oluşan Bâbil kaynaklı üçlü tanrılar sistemi vardı. Ay baba tanrı, Güneş ana tanrıça, Zühre de oğul tanrı sayılıyordu. Bu tanrıların en büyüğü Vedd (Vüd, Ed), Amm ve Almakah olarak isimlendirilen Ay

**** İlk insanların resimle ifade ettikleri yazı, yani bir şeyi resimle ifade eden *resim yazı*.

¹ Emel Esin, "*Kün-Ay*", s. 313-359; Ahmet Caferoğlu, "*Türk Onomastiğinde Ay ve Güneş Unsurları*", **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, c. VIII, İstanbul 1965, s. 19; Bahaeddin Ögel, **Türk Mitolojisi**, c. I, Ankara 1993, s. 131.

² Bahaeddin Ögel, **Türk Mitolojisi**, c. II, Ankara 1995, s. 187-195, 197-204.

³ Afif Erzen, "*Ay Tanrısının Adı ve Menşei Hakkında*", **Belleten**, c. XVII, S. 65, Ankara 1953, s. 12.

⁴ Colin A. Ronan, **Bilim Tarihi** (Ter. E. İhsanoğlu, F. Günergun), Ankara 2003, s. 33.

⁵ Emin Bilgiç, "*Fakültemiz ve Kürsümüz: Sümerlilerin Tarih, Kültür ve Medeniyetleri*", **A.Ü.D.T.C.F. Atatürk'ün 100. Doğum Yıldönümü, Armağan Dergisi**, Ankara 1982, s. 115.

⁶ Aydın Sayılı, *Mısır ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara 1996, s. 325, 416.

⁷ Veli Sevin, **Yeni Assur Sanatı I-Mimarlık**, Ankara 1999, 182-183; Afif Erzen, "*Ay Tanrısının Adı ve Menşei Hakkında*", s. 12; **Dinler Tarihi Ansiklopedisi**, İstanbul 1976, c. III, S. 55, 209, 556.

⁸ Eski Tunç Çağında, Orta Bronz Devri'nin *zoomorf* [hayvan biçimli] tanrı inancı yerine, *antropomorf* [insan biçimli] tanrı inancı yerleştiğinde dahi, onu hayvan biçimlisi üzerinde göstererek resmediyorlardı [Hasan Tahsin Uçankuş, **Bir İnsan ve Uygurluk Bilim Arkeolojisi**, Ankara 2000, s. 378].

⁹ Kürşad Demirci, **Dinlerin Dejenerasyonu**, İstanbul 1985, s. 64.

tanrıçası olup, adına Me'rib'te Almakah Ba'l Evâm tapınağı kurulmuştu. Bazı kitâbelerde rastlanan, Almakah Sevr Ba'l (Tanrının boğası Almakah) ifadesinden, Ay Tanrıçasının boynuzları hilâl gibi olan boğa ile temsil edildiğini göstermektedir. Palmıralı Araplarda Yahribol ve Malakbel adlarıyla güneş tanrısı, Bâbil'in Şamas'ıyla aynı fonksiyonlara sahipti.¹

Antik *Mısır*'ın kozmik tanrıları arasında *Güneş*'le sembolize edilen Ra ve başında *Hilâl*'le kuşatılmış bir kursla tasvir edilen İsis önemli bir yer tutmaktaydı.²

Sin hilâlle sembolize edilmişti. Adalet tanrısı olarak düşünülen Güneş ise Utu (Şamas) olarak isimlendirilmiş ve etrafına ışınlar saçan bir daireyle temsil edilirdi.³

Mezopotamya tanrıları panteonunun en önemlisi tanrısı Sin'in ana kenti *Ur* olmasına karşılık, Harran'ın; Şamas ise, Utu⁴ adı ile *Larsa* şehir devletinin tanrıları olmuş, adlarına tapınaklar inşa edilmiştir.⁵

Tarihi M.Ö. 6000'e kadar giden ve çivi yazılı kaynaklarda adı geçen *Harran*, ilkçağda Anadolu-Suriye-Mezopotamya kervan yollarının, Ortaçağda İpek Yolu'nun önemli kavşak noktalarından biri idi. Şöhretini Bâbil döneminde inşa edilen Ay tanrısı Sin mâbedine borçlu olan⁶ ve bu tapınak, çeşitli dönemlerde Asur kralları tarafından zenginleştirilmişti. Sin mâbedi'nin yeri kesin olarak bilinmiyorsa da, İbn Şeddâd, şehrin Müslümanlar tarafından fethinden sonra, komutan İyaz b. Ganem tarafından camiye çevrildiğini kaydeder. *Ulucami* kazıları sırasında bulunan ve M.Ö. V. yüzyıla tarihlenen bazalt stellerden ikisinin Sin ve Şamas'ı temsil etmesi, tapınağın Ulucami'nin bulunduğu yerde olduğunu düşündürmektedir.

Bâbil hâkimiyeti sırasında Harran'da *tanrıların tanrısı (ilu şa ilâni)*, *tanrıların kralı (şar ilâni)* ve *tanrıların efendisi (bel ilâni)*, *Roma döneminde tanrıların efendisi, rabbi (mar ilâbe)*, *tanrıların tanrısı (ilâbü'l-âlîhab)*, *tanrıların rabbi (rabbü'l-âlîhab)* olarak adlandırılan Sin Harranlıların en büyük tanrısı özelliğini İslâmî dönemde devam ettirmiştir.⁷

M. Ö. 2000 başında Kültepe ve Mari tabletlerinden anlaşıldığına göre, geçmişin önemli antlaşmalarından bazıları Harran Sin Tapınağında imzalanmış, tanrıça Sin ve tanrı Şamas şahit tutulmuştur.

Mevcudiyetlerini XI. yüzyıla kadar sürdüren bu inancın sahipleri olan Harrânîler, son tapınaklarının Numeyrîlerin valisi Yahyâ b. El-Şatr tarafından 474/1081 yılında yıktırılmıştı..

Harran'daki Sin tapınağından başka, günümüzde Yardımcı/Sumatar nahiyesine

¹ Mustafa Çağrıncı, "İslâmdan Önce Araplarda Din", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. III, İstanbul 1990, s. 317-318.

² **Dinler Tarihi Ansiklopedisi**, c. III, İstanbul 1976, s. 540.

³ Joan Oaes, **Babil**, Ankara 2004, s. 182-183.

⁴ Ahmet Güç, "Güneş", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. XIV, İstanbul 1996, s. 288.

⁵ Nurettin Yardımcı, "Harran Kazı ve Restorasyon Çalışmaları", **XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara 5-10 Eylül 1990, Kongreye Sunulan Bildiriler**, c. I, Ankara 1994, s. 452.

⁶ T. H. Weir, "Harrân", **İslâm Ansiklopedisi**, c. V/I, İstanbul 1964, s. 299.

⁷ Şinasi Gündüz, "Harrânîler", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. XVI, İstanbul 1997, s. 241.

bağlı Yağmurlu köyündeki *Soğmatar* ören yerindeki *Kutsal Tepe* ve çevresi dinî yapılar tolluğunu ihtiva etmekteydi. Kutsal Tepe'nin kuzey yamacında, kayaya oyulmuş iki insan kabartması bulunmaktadır. Bunlardan sağda başının arkasında güneşi sembolize eden ışınlarıyla Şamas, solda ise altındaki Süryanice metinden Tanrı Sin adına yapıldığını anlaşılan taşa oyulmuş iki kabartma vardır.¹ Bu kabartmalar büyük ölçüde Sivas ve Divriği dârüşşifâlarındaki figürlere benzerler.

Mezopotamya'da başlayan dalga dalga çevre kültürlerine yayılan Sin ve Şamas inancı Anadolu'da yaşayan toplulukları da etkilemiş, İslâmî döneme gelinceye kadar bütün Anadolu inançları içinde değişik adlarca binlerce yıl yaşamış ve Anadolu kültürlerini etkilemiştir. Kısaca bunları delilleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

Anadolu Kültürleri

Anadolu'da yaşamış olan toplumların inançları, buraya göç edenler ile çevre kültürlerinden, bilhassa *Mezopotamya* inanç sisteminden önemli ölçüde etkilenmiştir.

Hititler: Tabletlerde, "*bin tanrılı*" olarak anılan Hititler, Anadolu'ya hâkim olduklarında, yerli halkların inançlarını benimseyerek kendi inanç sistemlerine katmışlardır. Bunlardan Güneş ve Ay tanrılarını yerli halkların dillerindeki şekilleriyle kullanılmışlardır. Hurrililerde Ay tanrısı Kuşuh, Güneş tanrısı Şimegi²; Hattililerde Göğün Güneş tanrıçası Wuruşemu,³ Ay tanrısı Kaşku; Luvililerde Ay tanrısı Arma, Güneş tanrısı Tiwatta, bunlardan başka Arianna'nın Güneş Tanrıçası⁴ ve İstanu adlı Güneş tanrılarını yanında Mezopotamya'dan alınan Sin ve Şamaş da vardı.⁵

Anadolu'da Ay ve Güneş tanrılarını *Malatya'daki* rölyeflerde Ay tanrısı, başının üzerinde hilâl; Güneş tanrısı ise başının üzerinde güneş kursu olduğu gibi,⁶ kendilerini belirten sembollerle insan sûretinde tasavvur edilmiştir. Bu tasvirler *Helenistik döneme* kadar aynen kullanılmıştır.

Urartular: Urartuların dini, Anadolu ve Mezopotamya'yla sıkı sıkıya bağlı idi. Mezopotamya'dan gelen Güneş tanrısı Şiüini,⁷ M.Ö. V. yüzyılda, İran inançları arasında önemli bir yer tutan Güneş tapınıcı⁸ Mitra ile özleştigiinden, o dönem

¹ A. Cihat Kürkçüoğlu, *Harran, Yolların Buluştuğu Kent*, Şanlıurfa Valiliği Kültür ve Turizm Yayınları, Şanlıurfa 2000, s. 22-23, 31, 58-59, 61; A. Cihat Kürkçüoğlu, H. Sarıfakıoğlu, *Adım Adım Şanlıurfa*, Şanlıurfa Valiliği Kültür ve Turizm Yayınları, Şanlıurfa 2002, s. 6, 20, 22, 74-75.

² Firuzan Kınal, *Eski Anadolu Tarihi*, Ankara 1991, s. 209.

³ Ali Muzaffer Dinçol, "*Hititler*", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, c. I, s. 107.

⁴ Firuzan Kınal, *a.g.e.*, s. 208; Cengiz Gökoğlu, *Etilerde Din*, İzmir 1963, s. 12.

⁵ Ahmet Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu*, c. II, İstanbul 2003, s. 88-91; Ekrem Akurgal, *Hatti ve Hitit Uygarlıkları*, İzmir 1995, s. 83.

⁶ Firuzan Kınal, *a.g.e.*, s. 217.

⁷ Oktay Belli, "*Urartular*", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, c. III, s. 190-191; Atlan Çilingiroğlu, *Urartu Krallığı, Tarihi ve Sanatı*, İzmir (Tarihsiz), s. 16. Urartularda Ay tanrısı, **[Dingir 30] Otuz Gün Tanrısı** olarak geçer.

⁸ Şemseddin Günaltay, *İran Tarihi*, 2. Baskı, Ankara 1987, s. 297.

paralarında Ay ve Güneş sembolleri bulunur.¹

Ay ve Güneş inancı *Anadolu*'da hemen bütün kültürlerde, hatta M.S. IV. yüzyıla kadar Hıristiyan inancı görüntüsü altında yaşamaya devam etmiştir.

Yunan Ve Frig Kültürleri: M.Ö. 1200'lerden itibaren *Anadolu* kıyılarına yerleşmeye başlayan *Yunanlılar*, kozmopolit *Anadolu*, *Bâbil* ve *Mısır* kültürlerinin etkisiyle, Ay tanrıçasını Selene, Güneş tanrısını Helios adlarıyla benimsemişler² ve onları insan şeklinde tasavvur etmişlerdir. *Perge*'de *Roma* döneminden kalma bir binada bulunan soffist** üzerindeki, iki çemberden sağdakinde Helios, soldakinde Selene'nin rölyefleri vardır.³

Helenizm döneminde, Anadolu ve Yunan tanrılarının bazıları iç içe girerek, birinin özelliğini diğeri yüklenmiştir. Meselâ, Anadolu'da Ay tanrıçası karşılıklarından biri olan Yunan mitolojisindeki Artemis'i⁴ sembolize eden figürler arasında, başında ortadan ayrılmış bukleli saçları olan ve omuzlarının arkasında hilâl (boğa boynuzunu çağrıştırır) vardır.⁵ Güneş tanrısı Helios ise, başı bir çember içinde ve saçları güneş ışınları gibi dalgalı olarak tasvir edilmiştir.

Hint-İran kökenli Güneş Tanrı Mitra, Anadolu'da güneş tanrısı Helios ile özleştirilmiştir. Tarsus'un inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan Mitraizm'in, M.Ö. II. yüzyılda Kilikyalı gemicilerle Roma'ya taşındığı zannedilmektedir.⁶ Bu inancın en önemli belgesi olan boğayı öldürme [*tauroktoni*] sahnesini ihtiva eden mermer rölyeflerinde, Sivas ve Divriği dârüşşifâlarındaki görüntülerin aynısı, sağ üst köşede erkek olarak resmedilmiş, dalgalı saçlarıyla arkasından ışınlar saçan güneş tanrısı Sol Invictus, solda arkasında hilâl bulunan örgülü saçlı kadın başıyla sembolize edilen Ay tanrıçası Luna bulunur.⁷

Helios ve Selene tapınıcı, Büyük İskender'den sonra [356-323] kurulan, Yunan kolonilerinden *Afgan-Özbek* sınırları içindeki *Aybanım* bölgesindeki eski Yunan şehrinde de görmekteyiz. Arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan tapınakta bulunan bir disk üzerinde Ay ve Güneş tanrılarını sembolize eden, hilâl ve çevresinde ışınlar

¹ Fernand Lequenne, **Galatlar**, Ankara 1979, s. 110-111.

² Pierre Levedan, **Dictionnaire Illustré de La Mythologie et des Antiquités Grecques et Romaines**, Paris 1931, pp. 599-601, 883-886; Tome IV, Deuxième Partie, pp. 1373-1386; Arza Erhat, **Mitoloji Sözlüğü**, İstanbul 1972, s. 168, 345.

** **Soffist:** Arkeolojide, geometrik veya bitkisel motiflerle bezenmiş ince-uzun şeritleri olan süslü malzemeye denir.

³ Arif Müfid Mansel, "*Perge'de Yapılan Kazılar ve Araştırmalar*", **Atatürk Konferansları IV**, Ankara 1971, s. 140; Petra Matern, **Helios und Sol, Kulte und Ikonographie des Griechen und Römischen Sonnengottes**, İstanbul 2002.

⁴ Arza Erhat, **a.g.e.**, s. 74.

⁵ Somay Onurkan, "*Perge Artemis Kabartmaları ve Artemis Pergaia*", **Belleter**, c. XXVIII, S. 129-132, Ankara 1969, s. 303-323; Elif Tül Tulunay, "*Anadolu'da Artemis ve Afrodite Arasındaki Benzerlikler*", **X. Türk Tarih Kongresi Bildirileri**, c. I, Ankara 1990, s. 415-421.

⁶ Brian M. Sagan, "*Mitbra Kültü'nün Esrârı*", **Eski Dünya'nın Yetmiş Büyük Gizemi**, İstanbul 2002, s. 193-196; Fuat Aydın, "*Sır Dinlerinde Kurtuluş (Orfizim, Mitraizm ve Gnostizm)*", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8/2003, s. 193-194.

⁷ Davit Ulansey, **Mitras Gizlerinin Kökeni**, İstanbul 1998, s. 13, 23, 25.

saçan güneş bulunur.¹

M.Ö. VIII. yüzyılda Trakya'dan Anadolu'ya göçen *Frigler*, Anadolu'daki Ay ve Güneş inancını benimsemişler; ay tanrıçası Men'i omuzlarından hilâl yükselen bir kadın, güneş tanrısını *Zavazios*'u dalgalı saçlarıyla, etrafa ışın saçan erkek olarak resmetmişlerdir. Friky'a'nın *Yunan* ve *Roma* hâkimiyeti altına girdiği döneme ait dinî abideler arasında, *Yalvaç*, *Sarayköy* ve *Ankarâ*'da *Men tapınakları* vardı.² İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde bulunan *Frigya* menşeli Gaios'a ait mezar taşı taşının ortasındaki insan kabartmasının başı üzerinde, büyük bir hilâl ve boşluğunda Güneş görülür.³

Roma İmparatorluğunda M.S. III. yüzyılda Ay Luna; Güneş Sol adıyla tapınma alanına girmiş ve Luna, Artemis/Diana'nın özdeşi olarak kullanılmıştır.⁴

Bütün bu saydığımız verilerin ışığında Ay ve Güneş tapıncının M.Ö. 3000'lerden itibaren *Mezopotamya*'da Ay'ın dişi, Güneş'in erkek tanrı olarak tasavvur edildiği, zamanla çevre kültürlerde değişik isimlerle yaşamaya devam ettiği görülmektedir.

İslâm Coğrafyası

Tarih boyunca her yeni inanç, bir öncekini ortadan kaldırırken, eskinin bazı yönleri, biçim ve nitelik değiştirerek yeni dinin içinde yaşamaya devam eder. Kitabî dinler dahi bundan kendini kurtaramamıştır. Yeni dinin prensiplerine aykırı olan eskinin bazı kalıntıları, "kitabını uydurulup", dinî metinlere dahi sokulmuştur.⁵ Bu gerçekten yola çıkarak, İslâm toplumlarındaki *Ay* ve *Güneş* kültürünün izlerini takip etmek mümkündür.

Ay ve Güneş kültürünün başladığı coğrafya üzerinde ortaya çıkan İslâm dünyasında, X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan, geçmişin bin yıllık evren anlayışını benimseyen, metinlerinde, Ay ve Güneş'i sembolik ve figüratif olarak kullanan *İhvânü's-Safâ* risâlelerinde, Güneş evrenin kalbi, Allah'ın göklerde ve yerdeki işâreti olarak görülür. Akıl, Allah'ın izni ile Güneş ve Ay'a hayat verir ve bunların izdivacından (Ay dişi, Güneş erkek) da bütün evren hayat bulur.⁶

Farsçanın etkisinde kalan Yakındoğu edebiyâtında, güzel kadınlara, Kamer, Mâhpeyker, Mehlika, Mehpâre... gibi Ay'la; erkeklere Hurşid, Şems, Şemseddin... gibi Güneş'le ilgili isimlerin verilmesi, geçmiş inanç sisteminin kalıntısının İslâm kültüründeki yansımından ibârettir.

¹ Peter Levi, *Eski Yunan*, İstanbul 1987, s. 190-191.

² Afif Erzen, "*Men ve Augustus'un Ankara Mâbedi ile Olan Münâsebetleri*", **V. Türk Tarih Kongresi Bildirileri**, Ankara 1960, s. 137; Bilge Umar, **Türkiye Halkının İlkçağ Tarihi**, İzmir 1982, s. 153-154.

³ Afif Erzen, "Ay Tanrısının Adı ve Menşei Hakkında", s. 9.

⁴ Gerhart Fink, **Antik Mitolojide Kim Kimdir?**, İstanbul 1977, s. 129-130, 198, 218-219, 296.

⁵ Abdülkadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, Ankara 1954, s. 205

⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm Kozmolojisi Öğretisine Giriş**, İstanbul 1985, s. 48, 55, 89-90, 97, 183.

Türk-İslâm Sanatında Figürlü Plastik

Dinin reddetmesine karşılık, İslâm sanatlarında erken dönemde görülen ve Anadolu Selçuklularında para, mezar taşı, arma, dinî ve sivil mimarlık eserlerinde takip edebildiğimiz insan ve hayvan figürleri, genelde muska, tılsım, nazarlık gibi sembolik anlamlarda kullanılmış olup, Batılı anlamda heykel sanatını yansıtmaz.¹

İnsan figürünün sanat eserlerinde kullanılışı, araştırmacılar için üzerinde durulan bir konu olmuş, İslâm sanatındaki yansımaları ise, her zaman yoğun tartışmalara yol açmıştır. Özellikle Orta Asya ikonografisi ile Anadolu ikonografisi arasındaki akrabalık üzerinde durulmuşsa da,² inandırıcı sonuçlara varılamamıştır. Gerçekten de, Türklerin bir süre benimsedikleri Şaman inancı ikonografisi ile Müslüman Selçuklu ikonografisi arasında akrabalık kurmak pek kolay değildir. Selçuklu dönemi figürlü süslemeleri, Mezopotamya ve Anadolu'nun eski geleneklerinin devamı olarak görülebilirse de, bunların ilk anlamlarını koruduklarını kolayca savunulamaz.³

Anadolu Selçuklu sanatında iki yüz yıl kadar devam eden, bazen gerçekçi ayrıntularla, fakat çoğu kez sembolik anlatımlarla karşımıza çıkan figürlerinin Budizm, İslâm inançları ve yerel antik geleneklerle olan bağlantıları yanında Arap ve Asya kültür çevrelerinin farklı derinlikteki katkılarıyla ilişkileri tartışmaya açık kalmaktadır.⁴

Konumuz olan insan figürlerinden kadın ve erkek başları, Sivas ve Divriği dârüşşifâlarında olduğu gibi tek tek veya temsil ettikleri hayvanlarla *boğa/ay* ve *aslan/güneş*le birlikte kullanılmışlardır. Bu figürler mimari eserler yanında [Niğde Alâeddin Camii taç kapısında ayı sembolize eden örgülü saçlı kadın başı, Antalya-Burdur yolunda İncirli Han'da insan başı şeklinde güneş veya bunları sembolize eden aslan ve boğa figürleri...gibi], minyatür ve benzeri eserlerde de görülmektedir. Meselâ, 1094/1682 tarihli *Silsilenâme*'de, Hz. Muhammed'in yüzünün nikâb ile örtülü madalyonun üst kısmının sağında *Güneş*, solunda ise *Ay* resmedilmiştir.⁵ Berlin Müzesi'nde korunan kıymetli taşlara dair *Havâssü'l-Abcâr ve'l-Nukûşibâ* adlı yazmada [No. 6212], bir karak taşı üzerinde, sağ elinde *Güneş*, sol elinde *Ay* bulunan bir kadın figürü vardır.⁶ Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere, antik medeniyet mitlerinin bir kısmı, İslâm dünyasında astrolojinin birer unsuru olarak kullanılmışlardır. Bunu destekleyecek, hatta kesinliğini gösterecek deliller, günümüzde Suriye sınırları içinde

¹ Doğan Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, İstanbul 2002, s. 6-7.

² İslâm sanatında insan figürünün önemli kaynaklarından biri, Horasan-İran yoluyla Emevî saraylarına giren, daha sonra Abbâsî sanatını etkileyen, bu yoldan Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu sanatına geçen, VIII-IX. yüzyıl Uygur duvar freskleri olduğu ileri sürülmüştür [Bk. Aydın Taşçı, "Selçuklu Mimari Süslemesindeki Alçı ve Taş Kabartma İnsan Figürlerinin Köken ve Gelişimi", *Vakıflar Dergisi*, S. XXVII, Ankara 1998, s. 47-49].

³ Rahmi Hüseyin Ünal, *Anadolu Türk Mimârisinde Tackapılar*, İzmir 1982, s. 114-115.

⁴ Selçuk Mülayim, *Değişimin Tanıkları*, İstanbul 1999, s. 133.

⁵ *Silsilenâme*, Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Vakıfbank Kültür Hizmeti, Ankara 2000, s. 25; Sadi Bayram, "Musavvir Hüseyin Tarafından Minyatürleri Yapılan ve Halen Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Muhafaza Edilen *Silsile-nâme*", *Vakıflar Dergisi*, S. XIII, Ankara 1981, s. 261, 269.

⁶ Manfred Ullmann, *İslâm Kültür Tarihinde Maji*, İstanbul 1995, s. 353-354.

kalan XII. yy. İslâm mimarî eserlerinden *Cizre köprüsü*'ndeki, yedi gezegen ve sekiz burcu ihtiva eden yüksek kabartmalarla,¹ Metin And'ın, Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası adlı eserdeki bilgi ve minyatürlerdir.²

Tartışma

(Hemen her medeniyette olduğu gibi İslâm öncesi Orta Asya Türk toplumu inançlarında Yakın-doğu kültüründekinin tersine, Güneş kadın, Ay erkek olarak düşünülmüştür. Ayrıca Emel Esin'in, "Kün-Ay" konusundaki derin araştırmasında da görülebileceği gibi Ay ve Güneş daima basit çizgilerle ifade edilmiş, hiçbir zaman insan sûretinde resmedilmemiştir.□ Dolayısıyla Anadolu Selçuklu dârüşşifâlarındaki insan figürlerinin, Orta Asya Türk inanışının yansıması olduğu iddiası doğru değildir.

(Yakın-doğuda Sumerlilerle başlayan ve yaklaşık 3500 yıl, Mezopotamya, Mısır, İran, Anadolu ve Asya'da; Avrupa'da Hıristiyanlığın benimsenmesine kadar çok geniş alanda, değişik adlarla, Ay'ın tanrıça, Güneş'in ise tanrı olarak kabulü, köklü bir inanç olarak yaşamıştır. Hatta Hıristiyan inancı içinde (boynuzlarıyla inek, *hilâl'i*, *hilâl* ise, doğurganlığı temsil ettiğinden, Hıristiyan sanatkarlar, Hz. İsa'nın doğum anını daima inekle birlikte resmetmişlerdir. Bu Hz. Meryem'in, atavik inancın kalıntısı, sembolü hilâl olan Sin'in yerine oturtulmasındandır⁴), bir süre varlığını devam ettirmiştir.

③ Mezopotamya ve Anadolu inanç sisteminin Güneş tanrısı ile Ay tanrıçası figürleri küçük varyasyonlarla, Sivas ve Divriği dârüşşifâlarında olduğu gibi, eserlerde, protokol gereği, daima sağda saçları güneş ışınları gibi dalgalı erkek, solda örgülü veya bukleli saçlarıyla kadın olarak resmedilmişlerdir.⁵

④ Binlerce yıl Anadolu kültürlerinde yaşamasına devam eden Güneş-Ay inancının sanat eserlerindeki yansımalarının sonucu, Mitra, Artemis, Selene, Helios, Men figürleri geleneğin devamı olarak aynen kullanılmış ve *İhvânü's-safâ risâleleri*, *Cizre köprüsü*, *Sivas, Divriği dârüşşifâları* ve diğer bazı mimarî eserlerde, *Silsilenâme*'de görüldüğü gibi Türk-İslâm sanatında da, değişik anlamda yaşamasına devam etmiştir.

⑤ Bu figürlerin Selçuklu dârüşşifâlarında bulunuşunu, Anadolu'da Ay tanrıçası

¹ Cizre Köprüsü üzerindeki alçak kabartmalardan Güneş ve Ay ile ilgili olanlarda, Aslan sırtında güneş diski, diskin içinde de yukarıya kaldırdığı kollarıyla güneşi tutan bir insan yerleştirilmiş sağ üst köşeye de güneşin astrolojik tanımını veren, "*el-Şemsü şerefe el-esede/ Güneş Aslan (burcunu) şereflendirir*", cümlesi yazılmıştır. Diğer bir panoda ise, boğanın sırtında hilâl ve hilâlin içinde onu kollarıyla tutan bir kadın resmedilmiş, sağ üst köşeye de, "*el-kamer şerefe ha es-Sevr/ Ay, Boğa (burcunu) şereflendirir*", yazılıdır [Ahmet Çaycı, *Anadolu Selçuklu Sanatı'nda Gezegen ve Burç Tasvirleri*, Ankara 2002, s. 60-61].

² Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası*, İstanbul 1998, s. 306-353.

³ Emel Esin, "*Kün-Ay*", s. 313-359+Levha I-IX B ve açıklamaları.

⁴ Cahit Begenc, *Anadolu Mitolojisi*, İstanbul 1967, s. 74

⁵ Hasan Tahsin Uçankuş, *Bir İnsan ve Uygarlık Bilimi Arkeoloji*, Ankara 2000, s. 379.

Men'in insanlara şifa vermesi ve sağlıklı kılması;¹ Mezopotamya'da Sin'in, şifalı bitkilerle ilişkisine inanılması;² *Frigya*'da Men'e adanan bazı adak taşlarında şifaya kavuşanlara ait organ tasvirlerinin bulunması ve Strabon'un, *Denizli*'de varlığını bildirdiği *Men Karus* tapınağı hekim okulunun varlığı,³ Roma döneminde Milet'de Helios ile Selene'nin havanın, ısının, ani ölüm ve vebâ gibi hastalıkların müsebbibi veya insanları hastalıklardan koruyucu oldukları inancı;⁴ Artemis'in Ay tanrıçasıyla özleştirilmesinden dolayı kadın-doğum tanrıçası oluşu gibi etkenler,⁵ Anadolu'da Ay ve Güneşin sağlıkla ilişkilerinin Türk-İslâm kültüründeki yansımalarından olduğunu düşündürmektedir.

⑥ Sivas dârüşşifâsı'ndaki kadın ve erkek figürlerinin etrafında, İslâm'ın temel ilkesi olan kelime-i tevhîd [*Lâ ilâhe illallah Mubammedü'n-Resûlullah*], yazılı olmasının izahı şöyle yapılabilir: Anadolu'da kurulan Türk devletleri o sırada yürürlükte olan Anadolu halklarına ait paraları kullanmışlar ve küçük değişikliklerle bunlara benzerini basmışlardır.

Artuklu ve Anadolu Selçuklu sikkelerinin büyük bir kısmı Roma ve Bizans özelliklerine uygun olarak tasarlanmış, bir kısmı ise Sasanî, Mezopotamya inanç ve kültürlerinden örnekler ihtiva ederler. Meselâ, Yunan mitolojisindeki Perseus'a ait kesik baş figürü (Artuklu sultanı Yavlak Aslan adına basılan sikkede), yarı insan-yarı at Kentaures (Artuklu sultanı İmâmeddin Ebubekr ve Nasireddin Artuk Aslan'a adına basılan sikkelerde), Mezopotamya menşeli güneş ve ay figürleri (Necmeddin İlgazi ve Cizre Atabeklerinden Muzaffer Mahmud'a ait sikkelerde), Artuklu sultanı Necmeddin İlgazi adına Mardin'de basılan sikkelerde [1293, 1299], güneş diskinin etrafında kelime-i tevhîd yazılıdır. Yine, Necmeddin Alpi'ye ait sikkede, ikizler burcunu sembolize eden çift insan figürlerinin etrafında *kelime-i tevhîd* yazılıdır. Verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere, Selçuklu dönemi Anadolu'sunda insan figürlerinin etrafında *kelime-i tevhîd*'i ihtiva eden figürlerin kaynağı birebir benzeri olan dönemin paraları olduğu görülmektedir.⁶

Yakındoğu kültürlerinde ortaya çıkmış *Güneş-Ay* inancına ait figürlerin, binlerce yıl sonra Anadolu coğrafyasında aynı inancın devamı olduğu, varlığını koruduğu düşünülmemelidir. Nitekim, Mezopotamya ve Orta Asya ikonografisinde bir anlam ifâde eden Hayat ağacı, Selçuklularda sembolik, bir süs unsuru olarak kullanılmıştır.⁷ XIII. yüzyılda şantiye görünümünde olan Anadolu'daki inşâ faaliyetlerine, ülkenin sanatçıları yetişemeyeceğinden komşu ülkelerden sanatçı akını olmuştu. Bu sanatkârların getirdiği motifler Anadolu'da yeni bir düzende sentez edilerek

¹ Pierre Levedan, **a.g.e.**, pp. 599-601; Afif Erzen, "*Ay Tanrısının Adı ve Menşei Hakkında*", s. 12.

² Aydın Sayılı, *Mısır ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara 1996, s. 416, 424.

³ Afif Erzen, "*Ay Tanrısının Adı ve Menşei Hakkında*", s. 13;

⁴ Strabon, *Coğrafya, Anadolu [XII-XIII-XIV. Kitaplar]*, İstanbul 1987, s. 174.

⁵ Arif Müfid Mansel, **Ege ve Yunan Tarihi**, Ankara 1971, s. 137.

⁶ Ahmet Çaycı, "*Selçuklu ve Artuklu Sikkelerinde Zodiak Tasvirleri*", **I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler**, c. I, Konya 2001, s. 207-218, 595-601.

⁷ Rahmi Hüseyin Ünal, **a.g.e.**, s. 114, 165.

karşımıza Selçuklu üslûbu olarak çıkmıştır.¹

Sonuç

Sivas ve Divriği dârüşşifâlarındaki kadın ve erkek figürleri, Mezopotamya ve Anadolu'nun binlerce senelik inançları arasında olan Ay ve Güneş tanrılarının, Yunan-Roma sanatında son şeklini aldığı haliyle, Selçuklular döneminde geçmişteki anlamını yitirerek, sembolik, astrolojik, dekoratif veya koruyucu bir tılsım olarak mimarî eserlerde rölyef olarak işlenmiş olduğunu düşünüyoruz.²

| Medeniyet | | Ay | Güneş |
|-----------|-----------|------------------|----------|
| | Sumer | Nannar | Utu |
| | Babil | Sin | Şamas |
| | Mısır | İsis | Ra |
| | Arabistan | El-Makah | Yarhibol |
| | Fenike | Yariah | Hepat |
| Hitit | Huri | Kuşuh | Şimegi |
| | Hatti | Estan | Wuruşemu |
| | Luvi | Arma | Tiwatta |
| | Urartu | Otuz Gün Tanrısı | Şiui |
| | Yunan | Selene | Helios |
| | Frigya | Men | Savazios |
| | Roma | Mensis | Sol |

Yakındoğu ve Akdeniz Kültürlerinde Güneş ve Ay Tanrı İsimleri

¹ Semra Ögel, “Yaşam Biçiminden Süslemesine Anadolu'nun Selçuklu Çehresi”, s. 6.

² 1994 yılında ön çalışma olarak sunduğumuz bu görüşler [Bk. “Sivas ve Divriği Dârüşşifâlarındaki İnsan Figürleri”, IV. Millî Selçuklu ve Medeniyeti Semineri (Konya, 25-26 Nisan 1994), Selçuk Üniversitesi, Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya 1994, s. 79-89], bu konudaki yeni yayınlarda yer almaya başlamıştır [Bk. Aydın Taşçı, “Selçuklu Mimârî ve Süslemesindeki Alçı ve Taş Kabartma İnsan Figürlerinin Köken ve Gelişimi”, Vakıflar Dergisi, S. 27, Ankara 1998, s. 51-52].

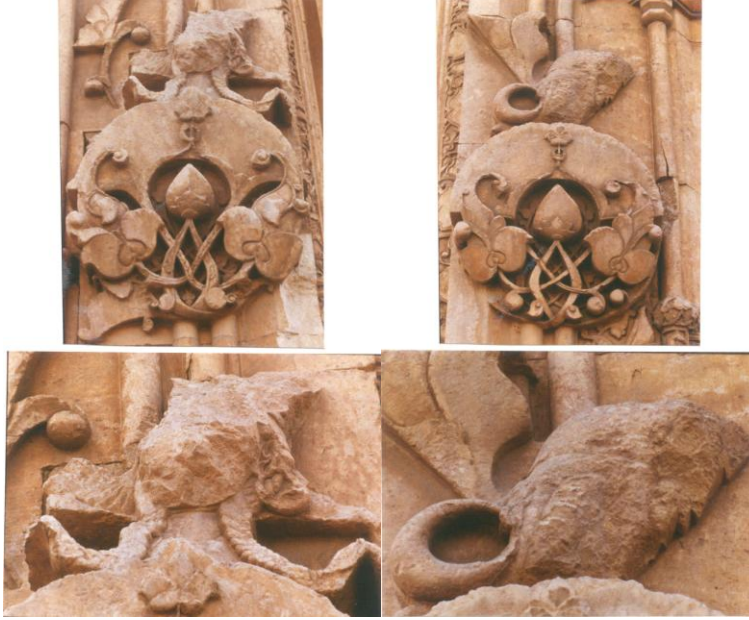


Sivas Dârüşşifası Eyvanındaki Kadın-Erkek Figürleri
[Doğan Kuban, Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı]

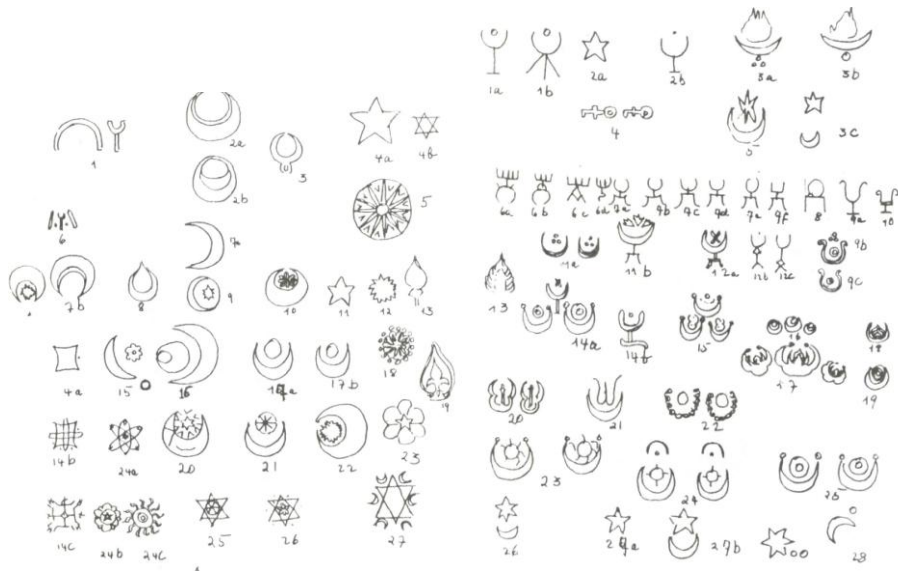


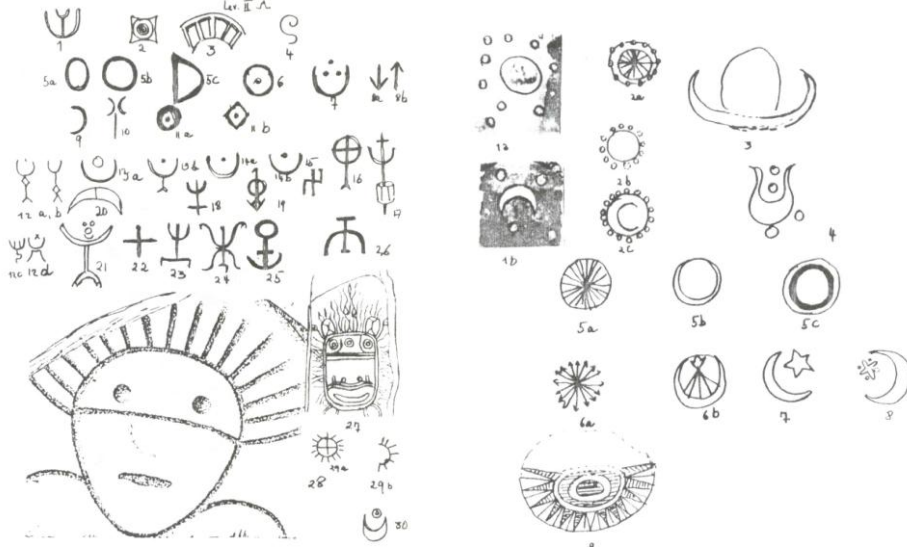
Sivas Dârüşşifasındaki İnsan Figürleri





Divriği dârü'sşifâsı'ndaki İnsan Figürleri ve Bulunduğu Yerler





Orta Asya İkonografisinde Güneş ve Ay Sembolleri
[Emel Esin, "Kün-Ay", TTK. Ankara, 1972]



Asur Kralı Asarhaddon Portresini İhtiva Eden Rölyefte Güneş ve Ay Tanrılarının Sembolleri.

[Friedrich Karl Dörner, Nemrut Dağı'nın Zirvesinde Tanrıların Tahtları, Ankara 1990, s. 83]



Mezopotamya'da Ay tanrıçası Adına İnşa edilmiş Ziggurat



Nabonit Kabartması Üzerinde Güneş ve Ay Sembolleri
[Şanhurfa Müzesi]



Petra'da Tanrıça Uzza'nın Rölyefi



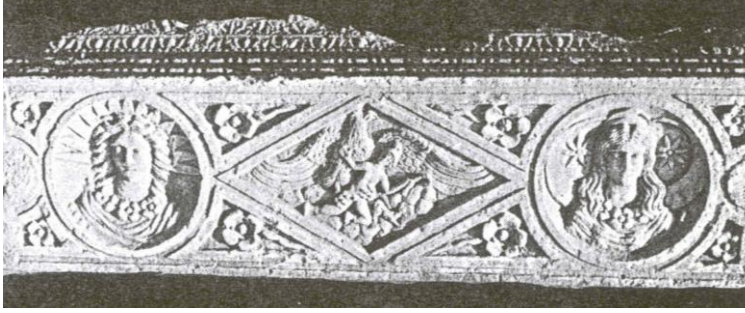
Soğmatar Örenindeki Kutsal Tepe'de Sin ve Şamas rölyefleri
[Cihat Kürkçüoğlu'ndan]



Yazılıkaya'daki Hitit Tapınağında Kutsal Hayvanı Aslan Üzerinde Arinna'nın Güneş Tanrıçası.



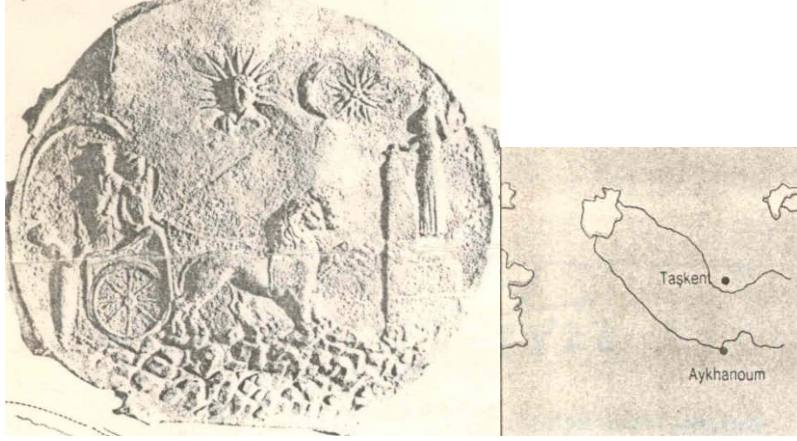
Perge, Artemis Kabartması
[Somay Onurkan'dan]



Perge'de Soffist Üzerinde Ay ve Güneş Tanrıları



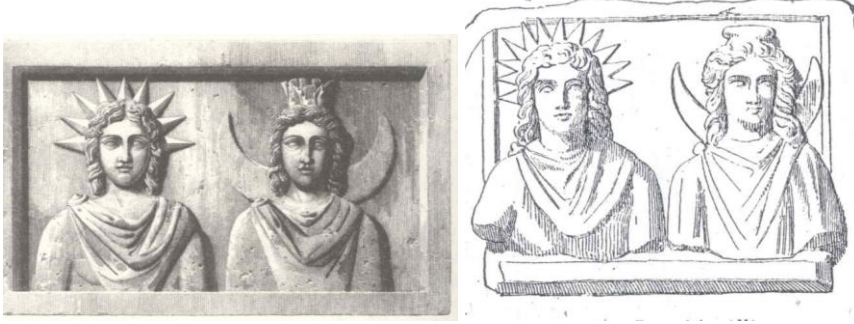
Afrodisias Artemisi'nin Elbisesi Üzerinde Güneş ve Ay Tanrıları
[Helios ve Selena]



Ayhanoum Harabelerinde Bulunmuş Helios Kabartması.
[Peter Levi, Eski Yunan Sanatı, İstanbul 1987, s. 190-191]



Mithra Tapınaklarındaki Boğayı Öldürme Sahnesi'nde Güneş ve Ay Tanrıları



Güneş ve Ay tanrılarının Yunan ve Roma kültürlerinde
 HELİOS / MEN INVECTUS VE SELENA / LUNA
 [Charles Texier, Küçük Asya, Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi (Çev. Ali Suat),



Niğde Alaaddin Camii Cephesinde Ay Tanrıçası'nın Figürü.



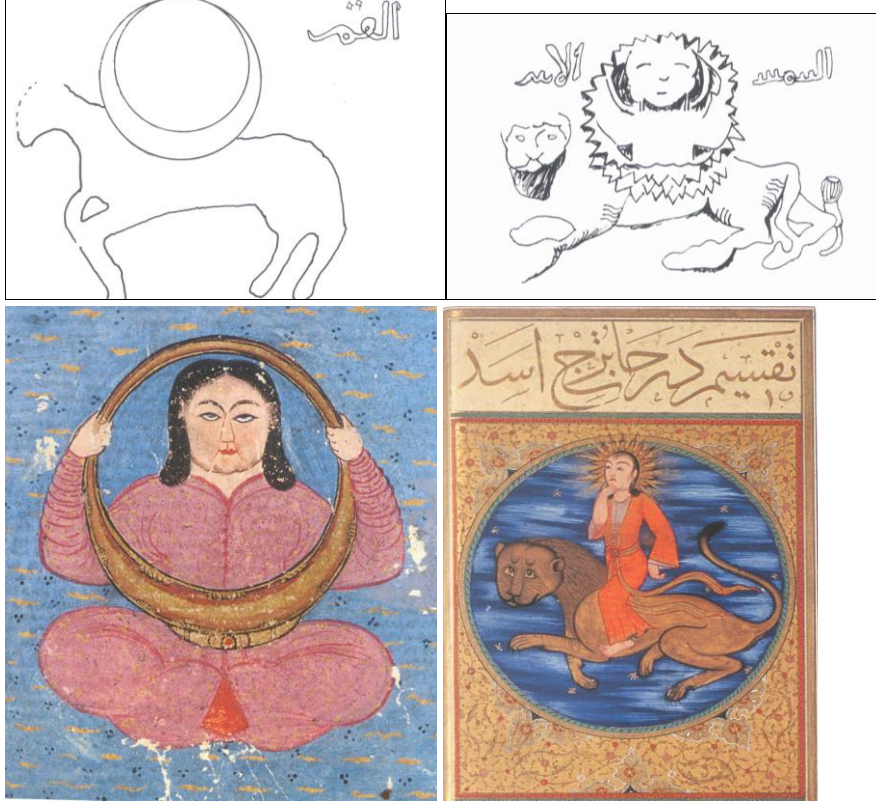
Antalya-Burdur Arasındaki İncir Han Taçkapısındaki Helios ve Zoomorfik Sembolü Aslan



Selçuklu Dönemi Paralarında Güneş ve Ay Tanrıçaları
[Ahmet Çaycı, Anadolu Selçuklu Sanatında Gezegen ve Burc Tasvirleri, Ankara
2002].



Selçuklu dönemi Paralarında Güneş ve Ay tanrıçaları
[Ahmet Çaycı, Anadolu Selçuklu Sanatında Gezegen ve Burc Tasvirleri, Ankara
2002]



Güneş ve Ay Gezegenlerinin Sembolik İfadeleri

[Metin And, Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası, İstanbul 1998]

Silsilenâme'de Hz. Muhammed'in Minyatürü ve üstte Ay ve Güneş sembolleri
[Sadi Bayram'dan]

EBCED DÜZENİNDE RAKAM-HARF İLİŞKİSİNİN TARİHİ GELİŞİMİ VE HERMETİZM

İsmail YAKIT*

Alfabenin Ortaya Çıkışı

Bilindiği üzere, beşeriyet tarihinin en önemli icatlarından birisi hiç şüphesiz Alfabenin meydana getirilişidir. Çünkü alfabe, sözün kayda geçirilmesinin en önemli aracını teşkil eder. Alfabe sayesinde ki, her dilde sesleri, harf adı verilen çok az sayıda işaretlerle kayda geçirmek mümkün olmaktadır. Bunun sonucu bütün bilgiler nesilden nesile aktarılabilen ve insanlar birbirleriyle anlaşabilmektedir.

Kaynakların verdiği bilgilere göre; yazının icadı çok daha eski olmasına rağmen alfabelerin ortaya çıkışı, M.Ö. XV. yüzyıl dolaylarındadır. İlk alfabe çalışmaları; Suriye-Filistin kıyılarının yakınlarında, o zaman Yakın Doğu'da kullanılmakta olan Mısır veya Asur-Babil yazıları gibi karmaşık yazılardan kurtulmak için kısaltmak amacıyla Kuzeybatı Samilerince yapılmıştır. Denizcilikte ve ticaretle ilgili Fenikeliler, bir çok halklarla ilişki kurduklarından, bu icada büyük katkı sağlamışlar ve onu yaymışlardır. Doğuda yakın komşuları Moablılara, Idumealılara, Ammonlulara, İbranilere ve Aramilere aktardılar. Böylece Göçebe ve tüccar olan Aramiler de, bir yandan; Mısır'dan Suriye'ye ve Arap Yaramadası'na, diğer yandan Mezopotamya'dan Hint kıtasına kadar bütün Yakın Doğu'ya yayıldılar. Bunun sonucu M.Ö. IX. yüzyıldan itibaren, Fenike kökenli alfabe yazısı, Akdeniz çevresinde de yayıldı ve çeşitli toplulukların bazıları dillerine uyarladıkları birkaç işaretini değiştirip veya birkaç işaret daha ekleyerek Batılı topluluklarca yavaş yavaş benimsendi (Ifrah, s. 131)

“Böylece Fenikelilerin yirmi iki harfi, İsrail ve Yahudi kralları çağında “Paleo-İbranî” yazısı denen, eski Yahudi geleneklerine bağlı kalmış olan bugünkü Samirilerin alfabetesinin de kendisinden türediği yazının doğmasını sağlayacaktır. Bir süre sonra da “dört köşeli” denen İbranî alfabeti (=Bugünkü İbranî alfabeti) ile Palmira, Nabatî, Süryanî, Arap ve Hint alfabelerinin kökeninde bulunan Aramî yazısına yol açacaktır. Aynı zamanda, tarihin seslileri kesin ve eksiksiz bir biçimde gösteren ilk gösterimi olan Yunan alfabetesinin ortaya çıkışında temel oluşturacaktır. Yunan alfabeti ise İtalik alfabelere(Osk, Umria, Etrüsk), ardından Latin alfabetesine,

* Prof. Dr., SDÜ. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi.

sonra da Got, Ermeni, Gürcü ve Kiril(Rus) alfabelerine öncülük edecektir. Özetle bütün dünyada kullanılmakta olan alfabelerin hemen hemen hepsi Fenike alfabetesinin az çok doğrudan torunlarıdır".(İfrah, 131-132)

Harflerle Alfabetik Numaralandırma = Ebcet Düzeni

Alfabelerin çoğunda, başlangıçtaki yirmi iki harfin sırası ve adları eksiksiz olarak korunmuştur. Mesela İbranca, Aramca, Süryanca, Yunanca, Etrüskçe ve Eski Arapça'da bunu görmek mümkündür. Nitekim J.G. Février'e göre, Fenike harflerinin sırasının eski Etrüsk levhaları ile Eski Ahit'te bulunan ve alfabeyi akrostiş olarak sunan çok sayıda İbranî şiiri (Mezmurlar 9, 10,25,,34,37,11,112...) arasında mutlak uygunluk bulunur. Etrüsk alfabe levhaları Fenike alfabetesinin yirmi iki harfini aynı sıra içinde korumuştur. M.Ö. XIV. yüzyıla dayanan Ugarit alfabetesinde bile bu sıra görülmektedir.(s.133)

Harfler, sadece yazı alanında değil, alfabetik sıralamaların numaralandırılması alanında da büyük rol oynamışlardır. Fenike alfabetesindeki bu değişmez sıra, aynı zamanda numaralandırmada da özelliğini bütün alfabelerde korumuştur. Fenike ve Aramî alfabetesini oluşturan harflerin nümerik değerleri, aynı zamanda İbrani ve Yunanî harflerin nümerik değerleri de bir iki istisnanın dışında aynıdır.

Yahudiler, İsrail takviminin tarihlerini göstermek, Tevrat'ın paragrafları ile ayetlerini numaralandırmak ve İbranca yazılmış sahifelere sayfa numarası vermek gibi amaçlarla, İbranî alfabetesinin harflerini nümerik değerleri doğrultusunda rakam olarak kullanmışlardır. Bugün bile bu nevi kullanım devam etmektedir. Bugün ebcet düzeninde görülen sıralama ve sayılama şekli, Fenike harflerinin yirmi iki harfinin sırasını kullanan, İbranî alfabetesinde de görülür. Gerçekten onlarda ilk dokuz harf(AleF'ten Tet'e kadar),sırasıyla ilk dokuz sayıyı; sonraki dokuz harf (Yod'dan Sade'ye kadar) onar onar artarak ondan doksana, son dört harf de(KaF'tan Tav'a kadar) yüzer yüzer artarak, yüzden dört yüze karşılıktır.(s.141)

Yunan alfabeti de, aynı nümerik değerler silsilesini ihtiva etmektedir. Bu alfabe de en eski alfabelerden olup, eski dünyanın en zengin kültür dilinin kayda alınmasına aracı olmuş bir alfabe olduğu kaynakların ittifak ettiği hususlardan biridir. Nitekim Ch. Higounet, onu Samî alfabeti ile Latin alfabeti arasında bir aracı olarak görür. Sadece coğrafi, tarihsel ve çizgisel aracı değil, aynı zamanda kesin ve eksiksiz bir gösterimi ilk defa Yunan alfabetesinde olmuştur demektedir(s.149). Yunan alfabetesinin Fenike kökenli olduğunda şüphe yoktur. Yunan harflerinin biçimleri, sıraları, adları buna şahittir. Hatta ünlü tarihçi Heredotos, harflere "Phoinikeia grammata"(=Fenike yazısı) diyordu. Yunan alfabetesinde, Fenike'den gelen onaltı harf vardır. Yunanlılar alfabeyi Fenikelilerden alıp, kendilerine uyarlamışlardır. Bu uyarlama bir çırpıda olmamıştır. En eski yazıtlar M.Ö. VIII. yüzyıla ait olan Atina Dipyron kupasının, Hymettos dağı vazolarının, Korinthos çömleklerinin yazıtları vs. de gözüktür. Yunan alfabeti oluşurken bölgede bir sürü alfabe vardı.Bunlar a) Arkaik alfabeler: Thera, Melos; b) Doğu alfabeleri: Küçük Asya, Takımadalar, Kyklades, Attika, Megara, Korinthos, Argos, Sicilya'daki ve Güney İtalya'daki İyonya kolonileri; c) Batı alfabeleri (Euboa, Kıta Yunanistanı, İyonyalı olmayan koloniler.

Tip olarak ‘‘İyonyo Alfabeti’’ denen Miletos doğu alfabetiyle birleşme, ancak IV. yüzyılda yavaş yavaş, Atina’nın 403’te kendi yerel yazısının yerine onu benimsemeye resmen karar vermesinden sonradır. İlk yazıtlar çoğu kez sağdan sola doğrudur. Bazen de bir sağdan sola, bir soldan sağdır). 500 yılından sonra artık hep soldan sağa olmuştur. Klasik Fenike alfabetindeki harfler, yazının yazılış yönüne bakılırsa, sağdan sola doğrudur. Nitekim Samî yazısı da ilk Yunan alfabetinde de yazılış yönü sağdan soladır.

Yunan alfabetindeki harflerin nümerik değerlerine baktığımızda, İbrani sistemindeki harflerin düzenine tamamen benzer bir düzen ve yöntem içinde olduğu görülür. M.Ö. III. yüzyıla ait Kahire Müzesindeki (65445 kayıt no.lu) bir Yunan papirüsünü inceleyen O. Guéraud ile P.Jouguet, ‘‘çocuğun okuma yazma alışması yapabilmesi için gerekli olan kavramların yer aldığı bir nevi didaktik bir el kitabı olduğunu’’ söylerler. Çocuk okumayı öğrenirken aynı zamanda saymayı da öğreniyordu. Önce hece cetvellerine sonra da sayı dizisine yer verilmiştir. Öğrencinin önce heceleri sonra da sayıları oluşturmayı öğrenmesinin daha mantıklı olduğu kanaatinde dirler.(s.152). Rulo halinde bulunan bu papirüsteki sayılama sistemin, zamanla yürürlükten kalkan ‘‘digamma(=sigma), koppa ve san’’ harflerini ekleyerek klasik Yunan alfabetinin 24 harfini kullanmaktadır. Bunu sekizerli üç sayı sınıfına böler ve Samîlerin Vav’ını(=digamma) altı sayısının karşılığı olarak koyar. Birden dokuza sıralar. İkinci sınıf onlar sınıfıdır. Koppa’yı da ilave ederek ondan doksana onarlı sıralar. Üçüncü sınıf ise, yüzerli sıralanır ve sayısal değeri dokuzyüz olan ‘‘Sade’’yi koyar. Ara sayılar için, yan yana yazılan nümerik değerli harfler kullanılır. Diğer yazılardan ayırmak için üstlerine bir çizgi çekilir.(s. 153)

En eski nümerik değerli alfabe üzerinde yapılan tartışmalara bir göz atalım. Fenikelilerin, Yunan ve Yahudilerden çok önce alfabelerinin harflerine sayısal değerler yüklediği pek çok araştırmacının kanaatidir. Bazı araştırmacılar özellikle Georges İfrah, bunu kanıtlayacak hiçbir belgenin olmadığını söyleyerek bunun bir varsayımdan öte geçmediğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre Fenikelilerin mirasçısı olan Aramilerde kültürel düzeyde bu tip bir nümerik düzenin kullanıldığına dair hiçbir şey keşfedilememiştir, demektedir Bugüne kadar ortaya çıkarılmış olan Fenike-Aramî yazıtlarının en eski tarihli olanlarında bile sayısal gösterim yoktur. G. İfrah, Harf-Rakam ilişkisinin kökeni konusunda Yahudiler ile Yunanlıları birinci sraya yerleştirmektedir. (s.169).

Kuzeybatı Samilerindeki Sayısal Gösterimler

‘‘M.Ö. I. bin boyunca Kuzeybatı Samî halklarınca, yani Fenikeliler, Aramiler, Palmiralılar, Nabatiler... tarafından kullanılan sayısal gösterimler ortak bir temelden geldiği tartışılmaz olan bir geleneği ortaya koyar. Gerçek anlamda rakamlar içeren bildiğimiz en eski Kuzeybatı Samî yazıtı (Ugaritlerinki ile İbranilerinki bir yana bırakılırsa), M.Ö. VIII. Yüzyılın ikinci yarısıdır. Bu da Türkiye’nin Suriye sınırı yakınındaki Zincirli’ye 7 km. uzaklıktaki Gercin tepesinde bulunan Panamu adlı kralın dev heykeli üzerine kazınmış bir kitabedir. (s.170)

Samiler, sayıları sayı adlarıyla dile getirmeyi tercih etmişlerdir.Aramiler, M.Ö. II.

binin sonundan itibaren Asur İmparatorluğu çağından İslam çağına kadar Mezopotamya, İrandan geçip Anadolu'dan Mısır'a, Suriye-Filistin kıyılarından Hindistan'ın alt sınırlarına kadar, kültürlerini ve dillerini benimsetmişlerdir. Aramî rakam düzeni veya Aramî dizgesi; M.Ö. V. Yüzyılda Mısır'daki ekonomi ve hukukla ilgili Papirüslerde gözükmektedir.(s.170); Suriye-Filistin kıyılarında, Kenan ülkesinde M.Ö. III. Binin ortalarından itibaren yaşamış büyük tüccar ve usta gemiciler olan Fenikeliler'in dizgesi ancak M.Ö. IV. yüzyılda görülür; Nabati dizgesi (M.Ö. IV. yüzyıldan itibaren, Arabistan'ı, Mısır'ı Filistin'i ve Suriye'yi birbirine bağlayan yolların kesiştiği yerde, bugünkü Ürdün topraklarındaki Petra'da yerleşik olan ve kervancılar olarak adlandırılan toplulukça kullanılmıştır; Palmira dizgesi, Hıristiyanlık çağının başından itibaren, Suriye çölünde, Humus'un doğusunda, Şam'ın kuzeydoğusunda bulunan eski Palmira kentinin sakinlerince kullanılmış. Eski Süryanî dizgesi, Hıristiyanlığın başından itibaren kullanılmış; Hatra dizgesi, Hıristiyanlık çağının ilk yüzyılları boyunca, Yukarı Mezopotamya'da, Dicle nehrinin Irak'taki batı kısmında bulunan Musul'un güneybatısında, bozkır ile çöl arasında bulunan eski Hatra kentinin sakinlerince kullanılmış, Aram-Hint dizgesi, M.Ö. IV. yüzyıldan M.S. III. yüzyıla dek, eski Pencap eyaletinin kuzeyinde, Afganistan'ın doğusunda bulunan eski Gandhara eyaletinin karoşti yazıtlarında kullanılmış ve son olarak İslâm öncesi Arap dizgesi de M.S. V.-VI. yüzyıllarda kullanılmıştır (s. 173).

Yunan harflerinin rakam olarak kullanılmasının en eski kanıtı, Büyük İskender'in(Hükümdarlığı: M.Ö. 356-323) ölümünden sonra Mısır'da hüküm süren Makedonyalı Lagos hanedanlığına ait basılmış paralardır. Ayrıca Büyük İskender'in oğlu IV. İskender zamanında yapılan evlilik sözleşmesi ile ilgili bir papirüste de kullanılmıştır. Şu halde Yunan alfabetik sayılama M.Ö. IV. yüzyılın sonundan bu yanadır. Bugün Atina Akropolü etrafında yapılan kazılar, Yunan alfabetik sayılmasının ortaya çıkışının M.Ö. V. yüzyıla dayandığını kanıtlamaktadır. Perikles çağında bir Akropol yazıtında gözükmektedir. (s. 184)

İbranî harflerin rakam olarak kullanılması ne zaman başladı gibi bir soruya cevap verebilmek için önce Yahudilerin tarih boyunca yaşadıkları kültürel karmaşıklık bir hatırlamamız gerekecektir. Eski Kenan ülkesinin yani Filistin'in sakinlerinden olan Yahudiler, tarih boyunca bir çok milletle siyasi ve kültürel beraberlikleri vardı. Özellikle Filistin'in, Eski krallık döneminde; Mısır'la, Mezopotamya, Fenike'yle ve Hitit krallığı ile kültürel anlamda ilişkileri vardı. Yine tarihî araştırmalar gösteriyor ki, M.Ö. VIII. yüzyıldan itibaren Filistin önce Asurluların, Yeni Babillilerin, Perslerin ve bölgeyi Helenleştirmeye çalışan Lagosluların, Seleklerin, Romalıların vs. egemenliği altına girmiştir. Bu istilalar ve tarihî çalkantılar içerisinde Yahudiler, krallık döneminde Fenikelilerin alfabetini almışlar, Asur-Babil'in ağırlık ve ölçü birimlerini benimsemişler, Kenanlı yerlilerden takvimlerini, Mezopotamya'dan da Hammurabi çağından beri kullanılan Nippur takvim adlarını alıp kullanmışlardır. Ayrıca Hz. İsa döneminde de Aramî yazısını benimsemiş ve onu tek dil ve yazı haline getirmişlerdir(s. 197). Bütün bu karmaşıklığa ve toplumsal parçalanmaya rağmen, millî şuurları sayesinde yine de varlıklarını korumuşlardır. Harf rakam ilişkileri açısından Yahudi kültür tarihine bakıldığında görülecektir ki; M.Ö. X-VI yüzyıllar arası Mısır hieratik rakamlarını almışlar; Pers döneminden Helenistik

döneme kadar ki, bu da M.Ö. V-II yüzyıldır. Aramca'nın rakamlarını ve Hıristiyanlık çağının ilk yüzyıllarında da Yunan sayısal harflerini benimsemişlerdir.(s.199)

Bütün bu bilgilere dayanarak, Prof. İfrah, Yunan alfabetik sayılamasının en azından M.Ö. V. yüzyıla dayandığını söyleyerek, İbranî sayı dizgesinin ancak M.Ö. II. yüzyılın sonundan itibaren görüldüğünü belirterek, ebced düzenindeki harf rakam ilişkisini ilk defa ortaya çıkaranların Yunanlılar olduğu kanaatinde dir.(199)

Süryanî alfabesine gelince, Marunî âyin usulüne bağlı Hıristiyan Süryaniler, dini gayelerle kullandıkları eski bir yazıyı bugüne kadar korumuşlardır. Bu yazıya *Serto* veya *Yakubi* yazı adı verilir. Ayrıca Urumiye gölü civarında oturan ve Nasturî âyin usulüne bağlı Hıristiyanlar da Nasturî yazısını kullanıp Aramî lehçesi konuşurlar. Her ikisi de yirmi iki harfli bir alfabeyle dayanan iki yazı düzeni, aslında "*estranghelo*" denen, vaktiyle Aramcaya dahil olan bir Samî dilini, yani Süryanca'yı yazıya geçirmek için kullanılmış çok eski bir yazıdan türeder. Bilinen en eski Süryanî yazıtları, M.S. I. yüzyıla dayanıyor. Süryanî harflerine karşılık olan rakamlar, Yunanî ve İbranî alfabe düzenindeki gibidir. Buna göre, ilk dokuz harf birleri, ikinci dokuz harf onları, geriye kalan dört harf de yüzden başlayarak ve yüzer yüzer artarak dört yüze kadar sıralanır. İbranca da olduğu gibi; 50 den 900 e kadarki sayılar, 400 den başlayan toplamaya dayalı birleşimlerle gösterilir. Süryanî sayısal harflerinin, Suriye-Filistin Hıristiyan ve gnostik çevreleri üzerinde bir Yahudi etkisiyle İbranî alfabeden geçtiği düşünülebilir.

Arap sayı harflerinin modeli, İbranî olmaktan ziyade Yunanîdir. Arap alfabesinin 28 harfî incelendiğinde, bu harflerin hiç biri Fenike, Aramî ve İbranî harflerinin dizilişine benzemez. Her ne kadar Batı Samilerinden Aramî yazılarından türetilmiş olsa da, en azından ilk yirmi iki harfin sırası benzemeliydi. Ancak daha ziyade şekil bakımından birbirine benzeyen sıralama, bugünkü Arap alfabesinin oluşumunu sağlamıştır. Harflerine yüklenen nümerik değerlerle işlem yapılırken kullanılan Arap alfabesi ise, yani "Ebced alfabesi", diğer alfabelerdeki sıra ve sayısal değerlerle karşılaştırıldığında ilk yirmi iki harfin(400 e kadar olanlar) Yahudi ve Süryanilerinkinden, 400 ile 1000'in arasındakilerin ise, tamamen Yunanlılarınkinden esinlendiği anlaşılır. A. P. Youschkevitch'in tespitlerine göre, Mısır, Suriye ve Mezopotamya'nın fethinden sonraki Arapça metinlerde sayılar bazen harflerle, bazen de Yunan alfabesinden alınmış karakterlerle yazılmıştır. Nitekim içinde bir İncil çevirisi bulunan M.S. IX. Yüzyıla ait Arapça bir el yazmasında, ayetler Yunanca harflerle numaralandırılmıştır.(Vatikan Kitaplığı, Codice Borghesiano Arabo 95, fol. 173. Ref. E. Tisserant, levha, 55)(s.207). keza G. Grohmann'ın tespitine göre, H.248/M.862 de yazılmış iktisadi bir metinde sayılar Yunan harfleriyle gösterilmiştir(Mısır kitaplığı, kayıt no: 283 de)(s. 208). Prof. İfrah ayrıca H. 358 -361 arasında Şiraz'da istinsah edilmiş içerisinde, Arap sayı harflerinin Doğu kullanımına uygun olarak kullanılmış bir matematik kitabından ve H. 315/M.927 de "*kufî yazı*" diye bilinen bir üslubuyla çizilmiş Arap sayı harflerinin kullanıldığı bir usturlabın varlığından bahsetmektedir. Daha başka belgelerde bu hususun Araplarda ortaya çıkışı M.S.VII. yüzyılın sonuna rastlamaktadır Dolayısıyla M. Cohen'in belirttiği gibi: M. VII. yüzyılda Arap gramercileri, Yunan etkileriyle Yahudi ve Hıristiyan

incelemelerinin geliştiği ve sürüp gittiği Mezopotamya’da çalışmışlardı ve en başta miras aldıkları Batı Samî alfabesinin yirmi iki harfine altı harf ekledikten ve onun geleneksel sırasını koruyarak kendi alfabetik sayı dizgelerini yarattıktan sonra, ola ki öğretimle ilgili nedenlerden ötürü, özgün sırayı tamamen alt üst edip özellikle çizgesel biçimleri aşağı yukarı aynı olan harfleri birbirlerine yaklaştırmışlardır.” Yani yukarıda da belirttiğimiz gibi, hat itibarıyla şekil bakımından birbirine benzeyen harfler bir araya getirilmiştir. Mesela: *be, te, se, ve cim, ha, hı...* gibi. Bu arada sayı harflerinin sırasını ve sistemini veren alfabenin kolayca belenmesi için de sekiz anlamsız sözcük türetilmiştir: *Ebcad, heves, hutti, kelemen...* gibi. İslâm dünyasında Bağdat ekolu ile Endülüs veya Kuzey Afrika ekolleri, birkaç harfin sayı değerlerinin farklı olmasından dolayı küçük farklılık olsa da, sekiz anlamsız sözcük dokuzarlı üç kümeye ayrılır. İlk dokuz harf birler kümesi, ikinci dokuz harf yüzler kümesi, üçüncü dokuz harf ise, yüzler kümesidir. Yani önce birden dokuza kadar birer birer; sonra ondan doksana kadar onar onar; yüzden dokuz yüze kadar da yüzer yüzer artarak devam eder. Son olarak “ğayın” bin rakamını gösterir. Astronomik sayılar, bu harfin her yazılışıyla biner biner artarak devam ettirilir. Rakam harf ilişkisinden istifadeyle ebced hesabı diye adlandırılan bir hesap türemiştir. İsim sembolü olarak kullanılması, sadece İslâm toplumlarında değil, Yunan ve Yahudi toplumlarında da görülmektedir. İslâm toplumlarında, Fen bilimlerindeki rakamla ifade edilen formüller, musikide perdelerin rakamsal ifadeleri, mimarlıkta modüler sistemin karşılıkları hep harflerle gösterilmiştir. Özellikle tarih düşürme konusunda Türk-İslâm kültüründe sayısız örneklere rastlamak mümkündür.

Bu ebced sırası, sadece klasik Yahudi kültüründe değil, Kuzeybatı Samilerinin hepsinde, Yunanlılarda, Etrüsklerde ve Ermenilerde de görülür. Araplar, alfabelerinin menşeyini bilmediklerinden, bu sekiz anlamsız sözcüğe pek çok rivayetler uydurmuşlar ve çok farklı yorumlar getirmişlerdir. Esasen bu nevi yorumlar, Hermetik kültürün etkisiyle de zenginleşmiştir. Hatta, Arap alfabesini oluşturan harflerde noktanın olmadığı, harflerin altına veya üstüne konan noktaların, yıldızlara benzetilmesi ve bu özelliğin de Harranlı sabûllerden esinlenerek birbirine benzer harfleri fonetik olarak ayırmak için noktaların kullanıldığını da kaynaklarda belirtilmektedir. (Krş. Belevî, s. 76; Yakıt, s. 31)

Hermetizm Bağlantısı

Rakam-Harf ilişkisinin hermetizmle bir bağlantısı olabilir mi? şeklinde bir soruya verilecek cevap elbette, olabilir, şeklindedir. Bilindiği üzere Hermes, çeşitli kültürlerde değişik isimlerle anılan efsaneleşmiş bir şahıstır. Bazı kaynaklarda ayrı ayrı belirtilse de bazıları bunu birleştirmiştir. Mesela bunlara göre, Mısır dinindeki Thoth, Musevilik’teki Uhnuh, Budizm’deki Buda, Zerdüşlükteki Hôşeng ve İslâm’daki İdrîs bir ve aynı şahıs olarak birleştirilmiştir. Böylece her kültür kendi açısından hermetik mirası, başlangıçta, kutsal ve semavi bir miras haline getirmiştir. Daha sonraları oluşan hermetizm de, saf bir metafizikten ziyade tabiat ilimleri ve sihirle ilgilenmiştir.

Hermes, Mısır inancına göre, hikmetin kaybolmaması için bütün ilimlerin

formüllerini, inşa ettirdiği iki piramidin iç duvarlarına kazdırmıştır. Bu yazılara “*hierograph*”(=*kutsal yazı*) denir. Ehli olmayanlar anlamasın diye, sembolik tarzda ifade edilmiştir. Eflatun aritmetik, geometri, yazı ve diğer bazı ilimlerin kurucusu olarak Mısır tanrısı Thoth’tan bahseder(Phaidros, 110). Mısırlıların Tehuti şeklinde söyledikleri ve “*Mürşid, öğretmen*” anlamında olan bu kelimeyi Grekler, Hermes şeklinde dillerine tercüme etmişlerdir. Onlarda, Semavî vechesinden ziyade kozmik güçlere sahip mitolojik bir vasıf kazanır. İslâm kültüründe Hermes, İdris Peygamber’dir. Felsefi metinlerde Hermes, ilahiyat metinlerinde İdris’tir. “*Hermesü'l-müselles*” tabiriyle üç ayrı hermesin varlığı bile iddia edilmiştir(İbn Cülcül, 5-10). Buna göre *ilk Hermes*, Hz. İdris’tir. İnsanlara gökler hakkında ve tıp konusunda ilk bilgileri veren kişidir. Yazıyı icad etmiştir, insanlara giyinmeyi öğretmiş ve Nuh tufanından haberder etmiştir. *İkincisi*, Babilde yaşamış, tıp, felsefe ve sayıların gizemiyle yani havas ilmiyle uğraşmıştır. Nemrut’un tahribinden sonra Babil’i yeniden kurmuştur. *Üçüncüsü* Mısır Münif’te doğmuş, tıp, felsefe, simya, hayvanlar ve zehirli bitkiler üzerinde kitaplar yazmıştır. Bütün bunların yanı sıra, bir tek Hermes var diyenler de doğum yeri hakkında ihtilaf ederler. Kimine göre Mısır’dır, kimisi Babil’i gösterir. Hz. Adem ve Hz. Şit’in dinini terk edenlerden uzaklaşması istendiğinden, Mısır’a gitmiştir, demişlerdir. Efsanelere göre o, Yemen, Mısır, Babil, Harran, Fars’ da doğmuştur. İslâm kültürünün antik düşüncelerle temas noktası sadece Hıristiyan kültür merkezleri değildi. Babil dinine ait unsurlar, Grek geleneğinin ezoterik yönleriyle birleştiren Harran’daki sabîlik de vardı. Hatta Sabîilerin ünlü bilginlerinden Sabit bin Kurra, Hermes’e izâfe edilen “*Kitabu'n-Nevâmis*”’ini Süryanca’dan Arapça’ya tercüme etmiştir.(DİA, 17/228-230)

Hermetik külliyatta eski Mısır dininden, Tevrat’tan, Zerdüştlük’ten, Stoacı, Eflatuncu, Yeni Eflatuncu, Pitagorasçı ekolden ve Gnostisizmden gelen bir çok motif bulmak mümkündür. Mircea Eliade’ye göre bu metinler, çok az İranî etki dışında tamamen Mısır-yahudi senkretizmi örneğidir(Eliade, II, 295). Bugün Batı’da Hermetizm denilince, daha ziyade astroloji, simya, sihir ve okkült bilimler anlaşılmalıdır. Arapça Hermetik metinler ilk defa ünlü Oryantalist Louis Massignon tarafından ele alınmıştır. Ona göre Grek felsefesinin İslâm dünyasında rahatça yer tutabilmesinin en önemli sebebi, Müslümanların bu felsefenin ardında İdris Peygamber’e kadar uzanan bir silsile görmüş olmalarındandır. Bu konuda Massignon’a katılmamak elde değildir. Diğer yandan Müslümanlar, hermetik felsefeyle Şam ve Mısır’ın fethinden sonra karşılaştılar ve bunda da Sabîilerin büyük rolü olmuştur.

Hermetik tıp anlayışı da Galenos tıbbından ziyade, hastalıkların sebeplerini araştırmaya büyük önem veren Hipokrat tıbbıyla uyuşmaktadır. Başta Suhreverdi olmak üzere İsraki filozoflar, Hermes’i “*hikmetin babası*” sayarlar. İhvan-ı Safa’da hermetik motifler sık sık göze çarpar. Hatta Arap filozofu el-Kindi’nin astrolojiye, simyaya ve tılsıma karşı duyduğu ilgiye bakılırsa, onun bile hermetizmden nasiplendiği göze çarpar. Ancak talebesi İbnu’t-Tayyib’e göre el-Kindi, Hermes’i Sabîiliğin kurucusu saymaktaymış.

Netice olarak, bütün bu bilgileri bir araya getirdiğimizde, rakam-harf ilişkisinin,

bir diğ er ifadeyle ebced alfabesinin doğ uş u ve tarihî geliş iminin, hermetizmin hük üm sürdüğ ü bütün kültürler içerisinde gerçekleşt irdiğ ini görürüz. Dolayısıyla hermetik düş üncenin, rakam-harf ilişkisinin ortaya çıkışı kadar, tarihî geliş imi üzerinde de etkili olduğı kanaatini taşımaktayız.

ORTAÇAĞ HARRÂNİLERİNİN GELECEK DÖNEM (ESKATOLOJİ) MİTLERİ

Cengiz BATUK*

Özet

Ortaçağda Harrânîlerin diğer Ortadoğu dinsel geleneklerinde yaygın olarak görülen eskatolojik beklentilere benzer tasavvurlar geliştirdikleri görülmektedir. Örneğin önemli eskatolojik mitler arasında yer alan Mesih ve kurtarıcı motifi, Harrânîlikte de görülmektedir. Harrânîlerin peygamberleri arasında sayılan “Harranlı Bâbâ”nın *Bâbâ'nın Kitabı* adlı eserinde bu eskatolojik beklentiler ve apokaliptik kehanetler yoğun bir biçimde anlatılır. Ortaçağ Harrânîlerinin gelecek dönem mitleri isimli bu bildiriye, Harran dininde önemli bir yere sahip olduğu görülen eskatolojik mitler öncelikle Harrânîliğin kendi dinsel yapısı içerisinde incelenecek, daha sonra da bu mitler diğer Ortadoğu dinsel gelenekleriyle etkileşimi açısından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Harrânîler, Harranlı Bâbâ, Eskatoloji, Mit, Mesih.

Eschatological Myths of Middle Ages Harranians

Abstract

In the Middle Ages, Harranians have been seemed to develop similar conceptions to eschatological expectations, which the Middle East religious traditions intensely have. For example, the myth of the Messiah and Redeemer, one of the important eschatological myths, was also seemed in Harranians tradition. These eschatological expectations and apocalyptic predictions was densely described in the “The Prophecies of Bâbâ the Harranian”, a book written by “the Harranian Bâbâ”. In this paper named “Next Time (Eschatological) Myths of Middle Ages Harranians”, eschatological myths, which was important in Harranian Tradition, will be studied in the own religious context of Harranian and later these myths will be discussed in terms of interaction with other traditions of the Middle East.

Key Words: Harranians, Harranian Bâbâ, Eschatology, Myth, Messiah.

* Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı., cebatuk@hotmail.com

Harrânîler ya da diğer bir ifadeyle Harran Sâbiîleri, Kevin Thomas van Bladel'in de haklı olarak işaret ettiği gibi günümüzde yapılan pek çok çalışmanın konusu olmuştur. Ancak Bladel'e göre onca çalışmaya rağmen hala Harranlıların gizemi tam olarak çözümlenememiştir. Yapılan çalışmalar onlar hakkındaki kaynakların sınırlı yapısı temelinde bir çok spekülasyon geliştirmiştir.¹ Bu çalışmada Bladel'i haklı çıkaracak bir spekülasyon yapma niyetinde değiliz. Ancak kaynaklardaki bilgilerin çok sınırlı olduğu ve meselenin küçük bir bölümünü ihtiva ettiği de bir gerçektir. Bu bağlamda olmak üzere çalışmamızda elimizdeki sınırlı veriler ışığında Harrânîlerin eskatolojik mitleri hakkında bir şeyler söylemeye çalışacağız. Özellikle şunu eklemeliyiz ki, Mezopotamya'nın en kadim şehirlerinden birisi olan Harran'da yaşayan bu insanların dinsel yapısı genel anlamda senkretik bir yapı arz etmektedir.² Bunun doğal bir sonucu olarak da ortaçağ Harrânîliğinin eskatolojik beklentileri de büyük oranda senkretiktir. Bu yüzde de çalışmamızda öncelikle Harran teolojisinin tarihsel durumuna işaret ettikten sonra, ortaçağ Harrânîliğinde görülen monoteist eğilimler ve bu bağlamdaki eskatolojik düşüncelerine, Harranlı Bâbâ'nın kitabı özelinde değinilecektir. Ortaçağ Harrânîliğinin eskatolojik beklentilerinin diğer Ortadoğu dinsel geleneklerindeki beklentilere olan benzerliği nedeniyle zaman zaman kısa atıflar ve mukayeselerle bu geleneklerdeki beklentilere de temas edilecektir.

Tarihte ilk kez ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu tam olarak bilinmeyen Harran, Kuzey Mezopotamya'daki bilinen en eski yerleşim yerleri arasında gelmektedir. MÖ üçüncü binyılın ilk yıllarından itibaren Mezopotamya'nın güneyinde yer alan Sümerlilerin Ur şehriyle birlikte Ay kültürünün merkezi konumundadır. Nitekim Sin, Nikkal ve Nuskul'a ev sahipliği yapan Ehulhul (e-hulhul)'un kuruluşu MÖ üçüncü bin yılın ortalarına (MÖ 2400-2300) dayanmaktadır.³

Sin kültü Harran için o derece önemlidir ki, şehrin adı Ay Tanrısı Sin Şehri olarak anılmasının yanı sıra bölgede son derece güçlü politik merkez konumunda olmasını sağlamıştır. Harran yöresinde bulunan kitabelerde Kuzey Mezopotamya'da yerel kralların tahta atanmaları törenlerinin Sin mabedinde yapıldığı vurgulanmaktadır.⁴ Kraliyet ailesine mensup olanların isimlerinin önünde ya da sonunda bir ek olarak "Sin" unvanını kullandıkları ve bunun yalnızca kraliyet aileleriyle de sınırlı olmadığı bölgede yaşayan insanların da "Sin" in farklı

¹ Kevin Thomas van Bladel, *Hermes Arabicus*, (A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, May 2004), ProQuest Information and Learning Company, UMI Microform 3125321, 2004, s.83.

² David Pingree, "The Sabians of Harran and the Classical Tradition", *International Journal of the Classical Tradition*, vol.9, no.1, Summer 2002, s.8.

³ Jamie Robert Novotny, *Ehulbul, Egipar, Emelamana, and Sin's Akitu-House: A Study of Assyrian Building Activities at Harran*, (A thesis for the degree of Doctor of Philosophy), Middle Eastern Civilizations University of Toronto, Toronto – Canada, 2003, ss.2-5.

⁴ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında, Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Etüt Yayınları, Samsun, 1998, s.139.

kombinasyonlarından oluşan isimleri kullandıkları görülmektedir.¹ Bilinen tarihten beri Harran'a hakim olan yıldız ve gezegen kültürü içerisinde Sin'in başında yer aldığı tanrılar panteonunun diğer üyeleri de aslında tıpkı Sin gibi Mezopotamya yöresindeki diğer şehirlerin tanrısıdır. Örneğin gezegeni Jüpiter olan Marduk Babil'in, Merkür/Nabu Borsippa'nın, Venüs/İştar Uruk'un ve Sin'de Harran'ın yanı sıra aynı zamanda Ur'un tanrısıdır.²

Harran ismi Asurca "harranu" "yol, seyahat, kervan durağı ve ticari merkez" anlamına gelir³ ki gerçekten de Harran tarih boyunca doğu ile batı ve kuzeyle güney arasında bir kavşak noktası özelliğine sahip olmuştur. Harran sadece kervanların konakladığı ya da ticaret yollarının ortasındaki bir şehir olmanın ötesinde tarihi boyunca farklı kültürlerin birbirleriyle karşılaştıkları bir mekan da olmuştur. Paganist kültürlerinden asla vazgeçmeyen Harrânîler, daima hem çevre kültürleri etkileyen hem de onlardan etkilenen konumunda olmuşlardır. Bu yüzden de tarihsel süreç içerisinde teolojilerinde bazı farklılıklar olduğu görülmektedir.

Genel olarak Harrânîlerin teolojisini üç döneme ayırmak mümkündür:

i) MÖ 2000'lerden Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemine kadar olan Asur-Babil dönemi. Bu dönem boyunca Sin en büyük tanrıdır.

ii) Hıristiyanlığın başlangıcından İslami döneme kadar olan dönemdir. Bu dönem boyunca da Harrânîler Sin'e olan inançlarını devam ettirirler. Bu dönem boyunca dikkat çeken önemli bir unsur Sin'in Şamaş (Shamash/Utu) ve İştar (Ishtar/Inanna)'la birlikte teslisvari bir üçlü oluşturmalarıdır. Nitekim bu dönemde Sin'in sembolü olan hilalin yanına iki tane yıldız eklenilerek bu üçlünün sembolize edildiği görülür. Dönemle ilgili Hıristiyan kaynaklardan birisi olan The Doctrine of Addai'de Harrânîlerin tanrıça Bath Nikkal'e (bu isim İştar-Venüs'ün yerel bir ismidir) ve onunla birlikte Sin'in eşi olarak gördükleri Nikkal (Ningal)'e saygı gösterdikleri, Bath Nikkal'in ise kızları olarak algılandığını ifade etmektedir.⁴

Bu şekilde onlardan tanrısal bir aile gibi söz edilmektedir. Tamara Green'e göre Mezopotamya panteonunda Ningal (Akkadça'da büyük hanım anlamına gelmekte olup) Ay Tanrı Sin'in eşi olmakla birlikte aynı zamanda ayın dişil yönünü de göstermektedir. Nitekim Sin, ayın hilal şekli olarak sembolize edilirken Ningal, ayın dolunay şekli olarak da sembolize edilir ve bu hamile bir kadını tasvir etmektedir. Dolayısıyla ayın hilal şekli erkekliği, seksüel gücü ifade ederken dolunay, dişiliği ve hamileliği göstermektedir. Böylelikle de ayın periyodik dönüşümlerinde kadın ve

¹ Novotny, *Ebulbul*, s.3.

² Pingree, "The Sabians of Harran and the Classical Tradition", ss.8-9.

³ Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s.136; Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm, Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s.30; Kazım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, T.D.V.Y., Ankara, 1997, s.21; ayrıca Harran Tarihine ve şehrin önemine dair bkz. Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, T.D.V.Y., Ankara, 1996, ss.3-29.

⁴ *The Doctrine of Addai, the Apostle*, ed. G. Phillips, London, 1876, s.23'den naklen Tamara Green, "The Presence of the Goddess in Harran", *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Eugene N. Lane (ed.), Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, s.94.

erkek arasındaki birbirini yerini alma durumu gösterilmektedir.¹ Bu dönem en önemli özelliği Harran'ın hem dinsel hem de siyasal anlamda önemini yitirmeye başlamasıdır. Özellikle Urfa'nın Hıristiyan bir şehir olarak öne çıkması ve Hıristiyanlığın gittikçe güçlenmesi Harran'ın Urfa karşısında ikincil bir konuma gerilemesine neden olacaktır.

iii) MS 639'da Hz. Ömer döneminde İyaz ibn Ganem komutasındaki İslam ordusunun Harran'ı fethiyle başlayan ve 13. yüzyıldaki (1259/1260) Moğol saldırısı sonunda şehrin yerle bir olmasına kadar devam eden dönem. Bu dönemde Harran'ın ve dolayısıyla Harrânîlerin bölgede Hıristiyanlığın gelişiyi kaybettiği siyasal ve dinsel üstünlüklerini İslam'ın bölgeye gelişiyi kültürel olarak elde etme şansları olur. Her ne kadar halife Me'mun tarafından (MS 830) dinsel baskıya maruz kalmış ve inançlarını değiştirmeye zorlanmışlarsa² da onların Sâbiî ismini almaları sonrasında kendilerine dokunulmamış hatta İslam coğrafyasında paganist bir gelenek olarak varlıklarını sürdürmelerine müsaade edilmiştir. Ayrıca da Harranlı paganist birçok bilim adamı İslam dünyası içerisinde çeşitli görevler üstlenmişler ve tıptan astronomiye, edebiyattan felsefeye ve çeviriye kadar pek çok alanda meşhur olmuşlardır.³ Aslında Harrânîliğin bugün bilinen ve tartışılan bir olgu olmasında bu İslamî dönemin etkisi oldukça fazladır. İslam dünyasının onlara olan ilgisi Harrânîliği bugüne taşımıştır. Nitekim, onlardan söz eden ilk kaynaklar büyük oranda İslami kaynaklardır.

Bu dönemde de Harrânîlerin en değişmeyen özellikleri ay tanrısı Sin'e olan bağlılıklarıdır.⁴ Sin, gene panteonun başında yer alan tanrıları birlikte bu dönemde Harrânîlerde monoteizme kadar yaklaşan farklı eğilimler gözlenir. Adem'i ataları arasında saymazken İbrahim'in soyundan geldiklerini iddia ederler. Lakin bu dönem de özellikle Şehristani, İbn Mesud gibi İslami kaynaklarda da ifade edildiği gibi çeşitli mezhepler farklı fraksiyonlar ortaya çıkar.⁵ Her ne kadar onlardan söz edilirken Eflatun'un ruhçuluğunu, Babil'in astronomisi ve İran'ın irfanını toplayan bir dini felsefenin karşımıza çıktığı⁶ söylenirse de onlar kendilerini saf, bozulmamış bir orijine sahip olan evrensel aydınlatıcı bir güç olarak gördükleri de kaydedilmektedir. Onlar kendi dinlerini İbrahim ve Zerdüşten daha önce olarak tarihlendirirler ve kendilerinin Babil, Mısır ve Antik Yunan'ın paganistlerinin mirasçıları olduklarına inanırlar. Yine onların yıldızlara tapınmalarını desteklemek

¹ Green, "The Presence of the Goddess in Harran", ss.89-90.

² Bu olaya ilişkin olarak bkz. Muhammed b. İshak İbn Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l Ma'rife, Beyrut, 1994, ss.389-390.

³ Bkz. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, ss.156-159.

⁴ Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, ss.45-46.

⁵ Şehristânî'nin Sâbiyye ve Hunefa olarak adlandırdığı iki grup arasındaki tartışmalar için de bkz. Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l Ma'rife, Beyrut, 1995, c.2, ss.311-353; Harran paganizmi, Harranlıların Eflatun felsefesiyle ilgileri ve Harran'ın Sin'in hala Sin beldesi şeklinde anılmasıyla ilgili olarak bkz. Ebu'l Hasan b. Ali el-Mesudi, *Murucu'z-Zeheb ve Meadini'l Cenber*, Mısır, 1964, c.2, ss.247-251.

⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2000, s.152.

için ya da onlara olan dinsel ilgileri nedeniyle astronomiyle ve ayrıca da simya/kimya ve tıpla ilgilendikleri de bilinmektedir.¹

Harrânîlerin Moğol istilasına kadar paganist yapılarını devam ettirdikleri bilinmekle birlikte monoteizme yaklaşan bazı tasavvurlara sahip oldukları da rivayet edilmektedir. Bu bağlamda Sâbiîlerin bir kolu olarak nitelenen Harrânîler, “Yaratıcı”ya hem bir, hem de birden çok olarak tapınanlar şeklinde tanımlanmışlardır.² Yine Birunî Harran’daki Hanifiyye adlı gruptan söz ederken, “bizim onlar hakkında bildiğimiz şey, Allah’ı birleyen, onu bütün çirkin sıfatlardan tenzih eden, onu olumlu değil olumsuz olarak niteleyen ve hususta onun gülmediğini, zulmetmediğini, mal ve mülk edinmediğini ve onu mecazi olarak Esmâ-i Hüsnâ ile isimlendiren bir topluluk olduğudur.” der.³

Harrânîlerin beş ezeli ilkeyi, bu bağlamda da ilk neden olarak kabul edilen bir yaratıcı ilkeyi kabul ettikleri ifade edilmektedir. Buna göre beş şey kadimdir. Bunlar bârî teâlâ, akıl, nefis, mekan (halâ), heyula.⁴ Bunlardan ikisi Bâri Teâlâ ve Nefs hay ve faildir. Bu alemin hudusu anındaki hudus sebebi Nefsin üçüncü kadim olan “heyula”ya iltifat etmesidir. Heyula (şekilsiz madde) fail değildir. Böylelikle südur nazariyesi doğrultusunda yaratılışı açıkladıkları düşünülür.⁵ Bu tarz bir monoteist yaklaşımda Yunan kültürünün ve Yeni Eflatunculuğun etkisi oldukça açıktır. Zira bölge, MÖ 4. yüzyılda Büyük İskender’in istilalarıyla Yunan egemenliği altına girmiş ve Harran önemli bir Yunan ve Roma kolonisi olmuştur.⁶ Zaten kendileri de bu düşüncelerinin onlara peygamber olarak gördükleri Hermes tarafından bildirildiğini ifade ederler.⁷ Ancak yine de bunun salt bir monoteizm olduğunu söylemek zor. Zira tanrılar olarak kabul ettikleri gezegenleri bu defa da Birisi tarafından insanlarla arasında aracılık yapması için görevlendirilen araçlar olarak görürler.⁸ Bu ise İslam öncesi Arap cahiliyyesini çağrıştırmaktadır.

İnananları tarafından bir hakikat ve gerçek olarak kabul edilen mitler, insanların fikirlerini, ideallerini, umutlarını ve duygularını yansıtır. Özellikle eskatoloji mitleri, bir topluluğun varlık aleminde olmasını istediği arzuları ve hayalleridir. Bu metinler, topluluğun gelecekte neler beklediğini yansıtırken aynı zamanda onların mevcut durumları hakkında da bazı fikirler verir. Harrânîlerde de özellikle monoteist eğilimlerin görüldüğü dönemlerde eskatolojik beklentilerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Harrânîlerin gelecekle ilgili eskatolojik mitlerine dair elimizdeki en önemli metin

¹ Pingree, “The Sabians of Harran and the Classical Tradition”, s.35.

² Green, The City of the Moon God, s.166.

³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s.293.

⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c.2, s.354.

⁵ Neşşâr, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I*, ss.295-296.

⁶ Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, ss.169-170.

⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c.2, s.354; Pingree, “The Sabians of Harran and the Classical Tradition”, ss.18-20.

⁸ Pingree, “The Sabians of Harran and the Classical Tradition”, s.19.

Harranlı Bâbâ'nın kitabıdır. Harranlı Bâbâ'nın Kehanetleri (The Prophecies of Bâbâ the Harranian)¹ adı verilen bu apokaliptik eserde Bâbâ'nın geleceğe dair kehanet ve öngörülerini konu edilmektedir. Bâbâ, bu kitabın kendisine tanrı Mara Samya tarafından vahyedildiğini, onun kendisinden bunları yazmasını ve diğer insanlara aktarmasını istediğini söyler. Bâbâ, kendisine vahyolunduğunu söylediği bu apokaliptik bilgileri insanlara anlatmasının kendi isteğinin dışında gerçekleştiğini, yani yaptığı işin tanrısal bir görev bir anlamda eskatolojik peygamberlik görevi olduğunu söyler.² Gerek kitabın muhtevası ve gerekse tarzı aslında Yahudi ve Hıristiyan apokaliptik geleneğine büyük oranda benzemektedir. Nitekim Yeni Ahit'in son kitabı olan Vahiy/Esinlenme kitabında da Patmos adasında zindanda olan Yuhanna adlı şahıs kendisine ilham edilen kehanetleri insanlara aktardığını söyler. Apokaliptik metinlerde genellikle literal anlatım yerine dolaylı, imalı ve alegorik bir anlatım tarzı benimsenmiş olup, anlatılan hadiseler çoğu zaman apokaliptiklerin yaşadığı dönemle ilgili olmasına karşın ya önceden olmuş bitmiş bir hadise gibi ya da gelecekte olacak olan bir olay gibi anlatılır. Metinler çoğunlukla gelecekte söz ederken ısrarla geleceğin dünyasının daha iyi olacağından ve yaşanılan ya da yaşanmakta olan acıların geçici olduğundan söz ederler. Apokaliptik metinlerin önemli bir vurgusu da kurtarıcı olarak beklenen Mesih, Mesih dönemi, Tanrı'nın Krallığı, karşıt güçler, kötülük savaşçıları, son savaş vb. temalar üzerinedir. Apokaliptik metinlerde Tanrı'nın bu dünyanın mutlak egemeni olduğu ve inananlarına mutlaka sahip çıkacağı teması da en iyi şekilde işlenir. Tanrı, zalimleri yani kendi topluluğuna zulmedenleri acımasızca cezalandıracak ve kendi halkını kurtaracaktır.³

Apokaliptik metinlerde geleceğin güzel dünyasının oluşmasında genellikle insana fazla bir rol verilmez. Asıl aktör tanrı ya da tanrının görevlendirdiği bir "kurtarıcı"dır. Bu yüzden genellikle determinist bir kader anlayışı sunarlar ve insana fazlaca yapacak bir şey bırakmazlar. Apokaliptik metinlerin en önemli ortak noktası ise hemen hepsinin genellikle bir takım acı ve sıkıntı dönemlerinde yazılmış olmalarıdır. Örneğin Yahudi geleneğinde oldukça etkin olan apokaliptik yazın MÖ üçüncü yüzyıl sonrasında görülmeye başlanılır ve Baruch'un Apokalipsi (Apocalypse of Baruch), Enoch'un Kitabı (Book of Enoch/The Book of the Secrets of Enoch ve Ethiopic Book of Enoch), İşıya'nın Yükselişi (Ascension of Isaiah), Jübileler Kitabı (Book of Jubilees), Sibylline Kehanetleri (Sibylline Oracles) gibi birçok

¹ Buradan itibaren Harranlı Bâbâ'nın metninden yapılacak olan aktarımlar için F. Rosenthal'in "The Prophecies of Bâbâ the Harranian" adlı çalışmasında yer alan metnin Şinasi Gündüz tarafından Harrânilerde Peygamberlik ve Harranlı Bâbâ" adlı çalışması içerisinde "Bâbâ'nın Kitabı (Metin)" başlığıyla yapılan çevirisi kullanılacaktır. Bu çeviri ve değerlendirme için bkz. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, ss.175-186.

² Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, ss.177-178.

³ Frederick J. Murphy, "Introduction to Apocalyptic Literature", *The New Interpreter's Bible*, Leander E. Keck (ed.), Abingdom Press, Nashville, 1996, c.7, ss.4-6; R.H. Charles, "Apocalyptic Literature", *A Dictionary of the Bible*, J. Hasting (ed.), T&T Clark, Edinburgh, 1908, c.1, ss.109-110; Michael E. Stone, "Apocalyptic Literature", *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Michael E. Stone (ed.), Van Gorcum, Assen Fortress Press, Philadelphia, 1984, ss.383-392.

apokrif metnin yanı sıra Daniel'in kitabı gibi kanonik apokaliptik metinler bu dönem de ortaya çıkarlar. Ancak bu dönem İsrailoğullarının siyasal anlamda en sıkıntılı dönemleridir. Yine Hıristiyan tarihinin apokaliptik metinlerinin de milattan sonraki ilk üç yüzyıl içerisinde ortaya çıkmış olması da düşündürücüdür. Pavlus'un Apokalipsi (The Apocalypse of Paul), Petrus'un Apokalipsi (Apocalypse of Peter), Adem'in Apokalipsi (Apocalypse of Adam) ve Sibylline Kehanetleri'nin Hıristiyan versiyonu bu dönemin önemli eserlerinden bir kaçıdır. İnananların sıkıntıda oldukları bir dönemde bu metinlerin ortaya çıkmasının inanan topluluk üzerindeki olumlu etkisi de göz ardı edilmemelidir.¹

Bu anlamda Bâbâ'nın kitabının tam olarak ne zaman yazıldığı konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz. Kitabın günümüze kadar gelmesini sağlayan iki eser vardır: Birisi İbn Adim (1192/93-1262)'in *Buğyatu't Taleb fi Taribi Haleb* adlı daha çok Suriye yöresinin tarihi ve coğrafyası hakkındaki eseridir. Diğeri ise 12. yüzyılda Dionysius Bar Salibi'nin *Against the Muslims* başlığını taşıyan ve Müslümanlara karşı Hıristiyan dogmalarını savunmak için yazdığı eseridir. İbn Adim, Bâbâ'nın kitabından çoğunlukla bölgenin tarihi ve coğrafyası hakkındaki bilgileri kullanırken Bar Salibi de kitaptan daha çok Mesih fikri ile ilişkili gördüğü kısımları kullanmıştır. Bar Salibi'ye göre Bâbâ, tıpkı kahin Balaam gibi İsa öncesi dönemde yaşamış bir kahindir ve eserinde İsa Mesih'in adını açıkça anmamakla birlikte onun geleceğinden ve yapacağı işlerden söz etmiştir.² Dolayısıyla ona göre bir kahin olarak Bâbâ kehanetlerinde İsa Mesih'in geleceğini önceden görmüştür ve bu onun için İsa Mesih'in misyonunu güçlendiren bir materyaldir. Ancak Bar Salibi'nin İsa Mesih'in gelişine işaret olarak nitelendirerek İsa öncesi bir dönemde yazıldığını söylemesine karşın kitabın daha sonraki dönemlerde özellikle Harrânîlerin yabancı istilalarla karşı karşıya oldukları ya da istilaları yaşadıkları bir dönemde yazılmış olması apokaliptik yazının genel özelliklerini düşündüğümüzde daha doğrudur.

Tabii ki bu kitabın yazarı olarak gösterilen Bâbâ'nın, mutlaka sonraki bir dönemde yaşamış olduğu anlamına gelmeyebilir. Pek çok apokaliptik kitabın yazarının Daniel'in kitabı örneğinde olduğu gibi kitaba ismini veren kişi olmadığı sonraki dönemlerde bu metni kaleme alan kişilerin onların ismine izafe ettikleri de bilinmektedir. Böylesi bir durumun apokaliptik gelenek açısından normal olduğu da unutulmamalıdır. Ayrıca Bâbâ'nın kimliği de tartışma konusudur. Harranlıların Hermes gibi peygamber olarak kabul ettikleri bir kişi mi yoksa bir tanrı mıdır? Harranlı Bâbâ'nın İsa öncesi dönemde yaşadığı şeklinde imalarda bulunan Bar Salibi'nin ondan aynı zamanda "Harran'ın tanrısı" şeklinde de söz ettiği görülmektedir. Tanrı anlamında Bâbâ ismine Yunanca bazı kaynaklarda "Bâbâ" ve Dura-Europos'daki Semitik yazmalarda "bb" şeklinde rastlanılmaktadır.³ Yine Mısır mitolojisinde Bâbâ ismini taşıyan bir Eski Mısır tanrısının yanı sıra Sümer

¹ Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, İz Yayınları, İstanbul, 2003, ss.56-59.

² Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, ss.176-177.

³ Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, ss.175-178.

mitolojisinde de öncelikle karşımıza tanrıça İnanna (İştar) için kullanılan bir isim olarak çıkmaktadır. Dumuzi'nin İnanna'ya yaptığı kuru anlatan "Kızkardeşe Mesaj" (The Sister's Message) olarak adlandırılan metnin içerisinde İnanna için Baba unvanı kullanılır.¹ Yine Sümer mitolojisinde Lagash şehrinin tanrısı Ningursu'nun hanımı olarak ve Baba'nın mabedi şeklinde bir terkîp içerisinde geçer.² Mısır mitolojisinde eril bir tanrının ismi olarak Baba şeklinde kullanılmasının³ yanı sıra yine Sümer mitolojisinde Baba'nın farklı bir okunuşu kabul edilen Bau formunda da tanrıça ismi olarak yer alır.⁴

Harranlı Bâbâ, bir grup rivayete göre Harranlıların peygamberlerinden birisidir. Nitekim Harranlıların Agathodaimon, Hermes, Pythagoras, Homer, Aratos, Aryasis, Arani ve Bâbâ isimli peygamberlerinin olduğunu iddia edilmektedir.⁵ Tamara M. Green'e göre Harranlı Bâbâ'nın kitabı hem pagan felsefecilerin kehanetlerinin bir koleksiyonu hem de yukarıda saydığımız apokaliptik tarza da oldukça benzemektedir. Bâbâ'nın kehanetleri, ona göre Orpheus, Hermes, Trismegistos, Platon, Pythagoras, Prophyry ve özellikle Yahudi –Hıristiyan apokaliptik yazının en önemli metinlerinden olan Sibylline Oracles'le büyük oranda benzeşmektedir. Harran'ın büyük öğretmeni ve İbn Adim'in kaynağı İbn Teymiye (İbn Taymiyah)'ye göre bu peygamber kehanetlerini/vahyini hicretten 367 yıl önce oluşturmuştur ancak onların derlenmesi Emevi saltanatı dönemi boyunca olmuştur. Bununla birlikte Brock, onların derlenme tarihinin MS 6. yüzyıl olduğunu iddia eder.⁶

Harranlı Bâbâ'nın kitabının tam olarak ne zaman yazıldığı bilinmediğinden dolayı bu metnin dayandığı tarihsel zemini tam olarak bilmekten uzagız. Gerek metnin yukarıda sayılan Yahudi ve Hıristiyan apokaliptik geleneğine yakın durması ve gerekse kitabın ortaya çıkışıyla ilgili rivayetlerin aynı döneme yani MS 3. yüzyıla işaret etmesi ve kitabın derlenme dönemi olarak Emevi döneminin gösterilmesi kitabın İsa sonrası bir dönemde yazılmış olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim metinde Edessa (Urfa)'nın Mısır, Filistin, Ürdün ve Şam'la birlikte yerle bir

¹ Thorkild Jacobsen, *The Treasure of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven – London, 1976, ss.27-28; İnanna (Akadca'da İştar), Sümer mitolojisinde bir doğurganlık sembolüdür ve aşk, bereket ve güzellik tanrıçası olarak kabul edilir. Kötü yazgılı kocası ve aşığı Dumuzi (Temmuz)'la kavuşma ve ayrılıklarını anlatan pek çok Sümer miti mevcuttur. Bunlardan bazılarında Dumuzi'den Sin'in sevgili damadı diye söz edilir. Bkz. Samuel Noah Kramer, *Sümerlerin Kumrak Tanrısı Enki*, çev. Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2000, ss.12,18, 114-115, 118, 126-148, 248; aynı yazar, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1999, ss.153-172, 178-181.

² Jacobsen, *The Treasure of Darkness*, ss.81-82, 156, James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1955, ss.156; 217, 390, 456.

³ Veronica Ions, *Egyptian Mythology*, The Hamlyn Publishing, Middlesex, 1968, s.74; Pritchard, *Ancient Near Eastern Text*, s.15.

⁴ Pritchard, *Ancient Near Eastern Text*, ss.217, 455, 456, 496.

⁵ Tamara M. Green, *The City of the Moon God, Religious Tradition of Harran*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1992, ss.172-173; Bladel, *Hermes Arabicus*, s.107.

⁶ Green, *The City of the Moon God*, s.172.

edileceği hatta Harran'ı yeniden imar etmek ve surlarını onarmak için yıkılan Edessa'nın taşlarının getirilerek kullanılacağı ifade edilmektedir. Bu ise Harran'la Urfa'nın birbirlerine siyasal ve politik birer rakip oldukları hatta Urfa'nın daha fazla öne çıktığı bir dönemi çağrıştırmaktadır. Edessa, Orhay ya da bugünkü adıyla Urfa şehri MÖ dördüncü yüzyılda Seleukos hanedanı tarafından bir garnizon kenti olarak kurulan bir yerleşim yeridir.¹ Kurulduğu tarihten itibaren de uzunca bir süre komşusu Harran gibi yıldız ve gezegen kültürüne sahip olduğu bilinmektedir. Ancak Urfa hiçbir dönemde yıldız – gezegen kültürünün merkezi konumuna yükselememiş ve Harran'ın yerini alamamıştır. Dinsel anlamda Urfa Harran'ın önüne geçememekle birlikte siyasal anlamda zamanla Harran'ın önüne geçmiş ve özellikle Kral VIII. Abgar'ın (öl. MS 212) Hıristiyan olması sonucunda MS III. yüzyıl başlarında Urfa ilk Hıristiyan site devleti olmuş ve “kutsal şehir” olarak anılmaya başlanmıştır.² Böylelikle Urfa, bölgede siyasal merkez olma inisiyatifi ele geçirirken Harran Ay-tanrısı Sin'in şehri olarak yıldız gezegen kültürünün merkezi olma özelliğini 13. yüzyılda Moğollar tarafından yıkılana kadar sürdürmeye devam etmiştir.³ Dolayısıyla metnin bu siyasal çekişmelerin yaşandığı dönemlerde kaleme alınmış olma ihtimali yüksektir. Bâbâ, rahipler şehri olarak ifade ettiği Mabbug (Halep)'un Harran'la birlikte ayakta kalacağını söylerken Urfa'dan öfkeyle söz etmesi düşündürücüdür. Lakin siyasal ya da dinsel anlamda rakip şehrin yok olması teması eskatolojik mitlerde genellikle görülen bir durumdur. Örneğin Sâbiî/Manden mitolojisinde mutluluk döneminin başladığının en önemli göstergelerinden birisi Kudüs'ün yerle bir olmasıdır. Gerek Yahudi ve gerekse Hıristiyan mitolojisinde Kudüs'ün yeniden inşası Mesih döneminin başladığı anlamına gelirken Sâbiî mitolojisinde tam tersine Kudüs'ün imarı falezetlerin ve kara günlerin başladığı anlamına gelir.⁴ Bunun yanı sıra Hıristiyan apokaliptik geleneğin en önemli metinlerinden olan Yeni Ahit'in son kitabı “Vahiy”de Tanrı'nın gazap ve öfkesine maruz kalacak ve yerle bir olacak şehir olarak Babil gösterilir. Babil, azgın ahlaksızlıkların şehridir ve yıkılacaktır. Yıkıldıktan sonra da her türlü kötü ruhun, cinlerin ve kötü kuşların barınağı olur.⁵ Harranlı Bâbâ, Urfa hakkında bu denli olumsuz düşünceler serdetmekle birlikte Yuhanna ve Daniel'in ifadelerine benzer tarzda Babil'in esaret altına gireceğinden ve kölelik altında hizmette bulunacağından da söz eder.⁶ Kuşkusuz, bu tür ifadelerin Sâbiîlerin Kudüs hakkındaki düşüncelerinde olduğu gibi tepkilerinin kendilerine rakip olarak gördükleri ve dinsel

¹ Bkz. J. B. Segal, *Edessa: The Blessed City*, Oxford, London, 1970, s. 5, 9; H. J. W. Drijvers, *Cults and Belief at Edessa*, E. J. Brill, Leiden, 1980, s.9.

² Drijvers, *Cults and Belief at Edessa*, s. 1, 14; Segal, *Edessa: The Blessed City*, s. 1.

³ Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, ss.84-86, 93.

⁴ “Sâbiîlere göre dünyanın son ikibin yıllık dönemi kötülüğün, fitnenin, zulüm ve istibdatın gittikçe arttığı, kötü varlıkların azgınlaştıkça azgınlaştığı bir devirdir. Genelde bu dönem Sâbiîler aleyhine zulüm ve baskıların yoğunlaştığı bir dönemdir ve bu dönem, Yahudilere bir merkez amacı olmasıyla Kudüs'ün inşasıyla başlar.” Şinasi Gündüz, *Sâbiîler, Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s.123.

⁵ Vahiy/Esinlenme 14:8, 16:19; 18:1-24.

⁶ Gündüz, “Harrânilerde Peygamberlik ve Harranlı Bâbâ”, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s.186.

baskı gördükleri bir yere doğru yönelmesi durumu söz konusudur.

Bunların yanı sıra Harranlı Bâbâ'nın gelecek dönemle ilgili öngörülerini genel olarak şu şekilde ifade edebiliriz:

Güney'den ismi yüce bir kralın önderliğinde bir ordu harekete geçecek.

Bu ordu, Mısır, Ürdün, Filistin, Şam ve Halep'i ele geçirecek ve Fırat'ta kamp kuracak.

Bütün şehirler yerle bir edilecek sadece Harran ve Halep sağlam bırakılacak.

"Gök halkı" da Harran'da ikamet edecek.

Günlerce süren çok büyük savaşlar olacak ve çok kan akacak.

Bütün yeryüzüne barış ve mutluluk hakim olacak.

Harranlı Bâbâ'nın metninden hareketle metnin yazıldığı dönemde Harran'ın en azından politik anlamda iyi bir konumda olmadığı söylenilebilir. Bâbâ, gördüğümüz kadarıyla Harran'ın yeniden merkezi konuma yükselmesi umudunu taşır. Beklentisi Harran'ın kendi içinde bunu gerçekleştirmesiyle ilgili değildir. Harran'a yardım güneyden gelecektir. Güneyde Habeşlilerin ülkesinde ortaya çıkacak olan bir kral, ismi yüce olan bir kral biner hayvanları, maiyetleri, yılanlar gibi olan sütunları ve vahşi hayvanlar gibi hızlı koşan ve saldıran askerlerinden oluşan büyük bir orduyla harekete geçerek Harran'a kadar ilerleyecektir. Yeryüzüne barış ve esenlik getirmek üzere yola çıkan bu ordu, bütün apokaliptik metinlerdeki Mesih ordularının yaptığı gibi inanmayan, yaptıklarıyla yeryüzünü kirleten, tanrıyı tanımayan, gök halkına hürmet etmeyen ve kötü arzularının peşinde koşan insanlar için sadece azap getireceklerdir. Onlara o ana kadar tatmadıkları büyük acıları tattıracaklardır. Bâbâ bu ordunun sayısının kum taneleri kadar çok olacağını ve geçtikleri yerleri adeta bir çekirge sürüsü gibi talan edeceklerini ifade eder.

Bâbâ'nın güneyden gelecek kralla ilgili beklentileri Sümerlilerden itibaren neredeyse bütün Ortadoğu dinsel geleneklerinde görülen Mesih/Mehdi beklentisiyle ilgilidir. Öncelikle güneyden ordusuyla birlikte gelecek olan kişi bir "kral"dır. Genellikle birçok dinsel gelenekteki Mesih tipleri de bir kraldır. Sümer mitolojisinde ideal kral/Mesih, heybetli görünümüne sahip, cesur, kahraman, bilgelik ve derin anlayış sahibi bir kimsedir.¹ Yahudi düşüncesinde de beklenen Mesih, bir kraldır. Hem siyasal anlamda İsrailoğullarına önderlik edecek, onları tekrar birlik içinde olmalarını sağlayacak hem de tüm dünyayı kapsayan bir egemenlik alanı oluşturacaktır.² Örneğin Sibylline Kehanetlerinde Tanrı'nın bir kral (Mesih) göndereceğinden ve bu kralın yeryüzünde insanların bazılarının ölümüne, bazılarının sakat kalmasına yol açan, tüm yeryüzünün harap olmasına neden olan ve yeryüzünde sürekli bir kaos ortamı oluşturan savaş belasını insanların üzerinden kaldıracığından söz edilir. Mesih'in tesis ettiği yeni krallıkta Tanrı'nın halkı olarak

¹ Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999, ss.331-339; Sümerlilerin Mesih anlayışıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, s.66.

² Yahudilikte Mesih inancıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, ss.66-110.

ifade edilen İsrailoğulları, sağlık, mutluluk ve huzur içinde olacaklar ve Mabet, altınlarla süslenecektir. Barış, öncelikle Kudüs'te tesis edildikten sonra tüm dünyayı kuşatacaktır.¹ Sâbîî mitolojisinde yer alan Binyıl (Millenium) adlı öyküde dünyanın sonunda Karanlık Kral'ının çok güçlü olacağı, büyük bir savaş çıkacağı, bütün dünyanın havadan ve sudan fıskıran ölümle mahvolacağı, insanların bu havayı teneffüs edecekleri, suyu içecekleri ve sonrada ölecekleri anlatılır. Öykünün sonunda Shamish'ten aldığı kutsal bilgilerle bilge olan kişinin hükümler olacağı ve her yere barış ve adaletle hükmedeceği böylelikle de dünyada bir tek dinin olacağı –ki bu din Sâbîîliktir- ve herkesin barış, huzur ve mutluluk içinde yaşayacağı anlatılır.²

Mesih figürlerinde görülen bir diğer ortak özellikte eskatolojik olarak gelecek olan Mesih'in genellikle daha önce o dinsel topluluk içinde yaşamış bir liderin soyundan, ya din kurucusunun soyundan gelir. Örneğin Yahudi mitolojisinde Mesih'in genellikle Davud'un soyundan olması beklenirken Eski İran mitolojisinde eskatolojik kurtarıcı Saoşyant, Zerdüş'tün oğludur. Zira Zerdüş'tün tohumları dünyanın sonuna gelindiğinde Kasava (Kansaoya) gölünde yıkanmakta olan bakire bir genç kıza intikal eder ve kız Mesih Saoşyant (Astvat-ereta)'a hamile kalır.³ Oysa Harran mitolojisinde güneyden beklenen kralın kimliği konusu çok açık değil. Ancak kral Bâbâ'nın güneydeki halkların en mükemmeli olarak nitelendirdiği Habeşliler arasından çıkacaktır. Burada hemen akla neden Habeşli sorusu geliyor ki muhtemelen Habeşlileri kendilerine duygusal ve dinsel anlamda yakın buluyorlardı.

Bir diğer önemli nokta, Mesih'in geleceği yön olarak güneyi göstermeleridir.⁴ Sâbîîlikte Harraniliğin aksine olarak güney değil kuzey kabledir. İbadetler esnasında Harranlılar güneye yönelirken onlar kuzeye yönelirler. Onlara göre kuzey, Işık kralının ve ışık aleminin mekanıdır ve tamamıyla nurla kaplı olduğuna inanırlar.⁵ Bir Ugarit mitinde de Baal'in Yam üzerindeki zaferi, Zaphon dağında yani kuzeyde kutlanır.⁶ Birçok Mezopotamya dinsel geleneğinde kuzey ışıkla eşleştirilirken güney karanlığın egemenliği altındadır. Sümer ve Akkadlıların kozmolojik kavramlarına göre tanrılar kuzeyde yaşar. Güney alt/aşağı dünya ve şeytanların mekanıdır. Aynı şekilde bir diğer gnostik gelenek olan Maniheizm için de kuzey iyiliği güney kötülüğü çağırıştır.⁷ Dolayısıyla Harran paganistlerinin kral-Mesih'in ortaya çıkacağı yer olarak güneye işaret etmeleri anlamlıdır. Harranlılar Mezopotamya geleneğinin aksine olarak kuzeyi cinler ve şeytanlarla ilişkilendirirler. Ancak Green'e göre bu da

¹ Sibylline Kehanetleri, III:653-759, *The Sibylline Oracles*, H.N. Bate (tr. & ed.), Haymarket, London & The Macmillian Company, New York, 1918.

² E.S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran Their Cults, Customs, Magic, Legend and Folklore*, Brill, 1962, ss.308-309.

³ Bundahishn 32.8-9; E.W. West, *Sacred Books of the East*, c.5, Oxford University Press, 1897, <http://www.avesta.org/pahlavi/bund29.html#chap32>; “Zoroastrian Prophecies” <http://www.avesta.org/zcomet.html> (30.03.2006).

⁴ Harranlılara göre kable “güney”dir. bkz. Günay Tümer, *Bîrânî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1975, ss.126-127.

⁵ Gündüz, *Sâbîîler*, s.161.

⁶ Bkz. Samuel Henry Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books, London, 1963, ss.82-85.

⁷ Green, *The City of the Moon God*, ss.194-195.

antik Mezopotamya demonolojisine ters bir durum değildir. antik Mezopotamya’da Şamal (Nergal), Pazuzu’yla ilişkilendirilerek şeytanların Efendisi olarak tanımlanır. Babil metinlerinde de Nergal hem Satürn ve Mars’la hem de yer altı dünyası yer altı ve şiddetle birlikte tanımlanılır. Daha sonra da Nergal/Mars karşımıza Bâbâ’nın kitabında K r Tanrı olarak  kar. Dolayısıyla Green’e göre burada Mezopotamya’nın düalistik dünyasının ve kötü ruhların varlık ve aktivitelerine olan inancın miras alınmış olduğu açıktır. Ona göre farklı kaynaklarda Harranlıların tanrısı Sin’in eşi Ningal’den tanrıların anası şeklinde bahsedilmektedir. Yine Babil mitlerinde yeraltı dünyasının yedi kötü ruhundan ve bunların Sin’i bunaltmasından söz edilmektedir. Yani Ningal hem ayın dişil ögeyi hem de kötü prensibi sembolize etmektedir.¹ Dolayısıyla da bu metinde güneyin ön plana çıkması ona göre bir tezat değil bir anlamda hilalin yerini dolunayın almasıdır. Bu yönüyle de Mitraizmin düalistik yapısını çağrıştırmaktadır.²

Harrânilerin eskatolojik beklentilerinden birisi de B b ’nın kitabının altıncı bölümünde yer alan yeryüzündeki “*büyük savaş*”tır. Ahfaz krallığının sona ermesinin ardından Hıristiyan mitolojisindeki Armageddon benzeri büyük bir savaş olacağı, oluk oluk kan akacağı, batıda günlerce süren savaşların olacağı, görkemli bir çok şehrin yerle bir edileceği, Tanrı’yı tanımayan, gök halkına hürmet etmeyen, gerçeklerden saparak, kötü arzuların yoluna girmiş olan ve bu yüzden de gök halkının öfkesini üzerlerine çeken kimselerin yaşadıkları yerlerin helak olacağı anlatılır. Savaşın sonrasında öncelikle Halep ve Harran yeniden inşa olunur. Halep’i rahipler yeniden inşa ederken Harran’ın inşası güneyli kralın gelişiyle başlar ve özellikle Urfa’nın yıkılan duvar taşları inşa faaliyetinde kullanılır.³ Düşmanların yani gök halkının düşmanlarının yok edilmesi amacına matuf bu savaş, “Vahiy” kitabında detaylı olarak anlatılan Armageddon savaşını  ağrışmaktadır. Dünyanın sonundaki nihai savaş motifine Esseniler’in  l  Deniz Yazmalarında da rastlanır. Esseniler’e göre işığın oğullarıyla karanlığın oğulları arasında gerçekleşecek olan bu savaşta ilk saldıran işığın oğullarından gelecektir. Karanlık oğulları ya da şeytanın askerleri liderleri şeytanla birlikte yok edilirler. Savaşın sonunda “işığın oğulları” için mutluluk ve barış dönemi başlamıştır.⁴

Sâbiî/Manden mitolojisinde de dünyanın sonunda büyük bir savaş olacak ve bu savaşta dünyanın bütün erkekleri bir meydana toplanarak birbirleriyle kavga edeceklerdir. Savaş sonrasında neredeyse kadınların evlenebileceği bir erkek kalmayacaktır. Felaket ve savaşlar bununla sınırlı kalmaz ve insanların derilerinin de y z ld ğu son derece vahşi çatışmaların yaşandığı bir dünya tablosu ortaya çıkar ve fiziki ve ahlaki kötülüğün dozu artarak devam eder.⁵

¹ Green, *The City of the Moon God*, ss.195-197.

² Green, *The City of the Moon God*, s.197.

³ Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, ss.183-184.

⁴ *The War Scroll 1:1-9*, Florentino Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated, The Qumran Text in English*, E.J. Brill, Leiden, New York, 1994, ss.95, 115-116.

⁵ Gündüz, *Sâbiîler*, ss.125-127.

Harranlı Bâbâ'nın kitabındaki bir diğer eskatolojik/apokaliptik motif, Harran'a gelip yerleşecek olan "gök halkı"dır. Yeryüzündeki kirlenmiş ve bozulmuş insanlığa karşın alabildiğine temiz olan "gök halkı" Harran'a gelip yerleşeceklerdir. Bu temada büyük oranda gökyüzünde ordusuyla beraber ikamet ettiği ve dünyanın sonunda yeryüzüne inerek Kudüs'te ikamet edeceği tasavvur edilen İsa Mesih figürünü çağrıştırmaktadır. Yine yeryüzündeki Kudüs'ün yerine Mesih'in ikameti için temiz ve pak olarak "göksel Kudüs"ün yeryüzüne inmesinin beklenilmesi ilk dönem Hıristiyanlığında Montanistler gibi bazı binyılcı hareketlerde dikkat çekmektedir.¹

Harrânîlerde Bâbâ'nın kitabının dışında farklı bir Mesih tiplemesine daha rastlıyoruz. Harranlı Bâbâ'nı sözünü ettiği kehanetleri halka açıklaması için kendisini görevlendirdiğini iddia ettiği Kör Tanrı (Mara Samya)'ya ilişkin bir ritüelin Mesih beklentisiyle ilgili olduğu düşünülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi "Kör Rab" olarak adlandırılan Mars, aynı zamanda kötü ruh olarak da bilinir. Bu durumun biraz da gezegenin rengiyle ilgili olduğu düşünülmektedir. Zira Mars ateş kırmızısı renktedir ve onun bu rengi tanrını gazabını ve yakıcılığını hatırlatmaktadır. Bu yüzden de Mars'a kör tanrı anlamında Mara Samya isminin *Ghayat al-Hakim*'de verildiği görülmektedir. Yalnız kör tanrı ifadesinin farklı bir okunuşunun göklerin tanrısı (Ba'alshamen) olduğu da iddia edilmektedir. Bu farklı tanrı, Mars, Nergal olarak Nisan'ın 20'sinde kutlanan bir festivalde karşımıza çıkar. Deyr Kadî (Dayr Kadhi)'de yapılan bu festivalde Harranlılar Zuhâl (Saturn/Kronos), Mirrikh (Mars) ve Sin (Qamar)'e üç boğayı kurban olarak sunarlar. Harrânîler, boğaların yanı sıra dokuz kuzu boğazlar bunların yedisi tanrılar için biri cinlerin tanrısı ve dokuzuncusu da Saatlerin Efendisi içindir.²

İlk bakışta tanrılara kurban sunulan sıradan bir ritüel gibi gözüken bu ritüelin asıl amacı şehri terk eden Su Tanrısı'nın dönüşünü beklemek ve ona dönmesi konusunda yakarmaktır. Harrânîler 20 Nisan'da Harran'ın doğu tarafındaki Deyr Kadî'ye, zalim yıldız (tyrannic star) *Astab Watiraiqus/Aster Tyrannikos*'un, günleri boyunca şehirlerini terk eden Su Tanrısının (Idol of Water/Sanam al-Ma) dönüşünü beklemek üzere giderler. Kurbanlarla birlikte dualar ederler, yakarıştta bulunurlar. Ancak onların bütün yalvarışlarına, dualarına rağmen, su tanrısı şehre dönmeyi kabul etmez. Bu yüzden de Harranlılar her yıl Deyr Kadî'ye giderek orada tanrılarının dönmesini beklerler. Bu ritüelin büyük oranda Yahudilerin Mesih'i beklemelerine benzediği öne sürülmektedir.³

Kayıp tanrının dönüşünü ifade eden bu ritüele ilişkin bilgilere İhvan-ı Safa'nın Risalelerinde de rastlanır.⁴ Ancak onlar dönüş figürünü Arus'u beklemek olarak

¹ Örneğin bkz. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Essential Books Inc., New Jersey, 1957, ss.8-12.

² Green, *The City of the Moon God*, s.155.

³ Green, *The City of the Moon God*, s.156.

⁴ İhvanı Safa'ya göre Harranlılar dokuz ortak merkezli bir evren tasarlamaşlardır. Onlar Yaratıcının dünyasal işleri ruhsal varlıklar tarafından yönetilen çeşitli gezegenlere bıraktığını iddia ettiler. Ki burada ilâhi ruhlar, hem iyi (melekler) hem de kötü (şeytanlar). Onlara cismani hiçbir şey ilave etmezler çünkü onlar çok yücedirler. Meleklerin yardımını kazanabilmek, şeytanların da

ifade ederler. Diğer taraftan ritüel, *Astah Watiraniqus*'un yani Süreyya yıldızının/Pleiades'in, Adhar'ın 15 ve 20'si arasında göklerden kaybolmasını ve Pleiades ve Ay'ın karşılaşmalarını ifade eder. Dolayısıyla bu yoruma göre 20 Nisan'da asıl bekledikleri Ay'ın dönüşüdür. Bir Babil mitinde de yedi kötü ruhu kontrol edemeyen Enlil, diğer tanrıları yardıma çağırır ve göğün yönetimini onlarla paylaşır. Gökteki kötü ruhlarla arkadaşlık edense Pleiades'tir. Bunun dışında İslami kaynaklarda da bu ritüel antik Mezopotamya'daki Sin'in *akitu* festivalleriyle karşılaştırılır ve aynı festivalin Harran'da yapılan bir formu olduğu iddia edilir. Buna göre Su Tanrısı şehrine kanaldaki saltanat kayığıyla muzaffer bir edayla döner.¹

Deyr Kadi'de Mara Samya'dan kehanetlerini sunması için yapılan bir başka ritüelden daha söz edilir. Doğruluğu tartışmalı olan bu ritüelde kurban olarak hayvanlar değil bir genç sunulur. Gencin kesik başı atların/sunağın üzerine konur ve ağıtlar, dualar ve yakarışlar eşliğinde Kör Tanrı'dan gelecekle ilgili kehanetlerini bildirmesi istenilirdi.²

Sonuç olarak Ortaçağ Harrânîlerinin eskatolojik düşüncelerinin bazı özgün temalar ve yerel figürler taşımakla birlikte yoğun olarak Ortadoğu dinsel geleneklerindeki eskatolojik söylemlerin etkisi altında olduğu izlenimi vermektedir. Zerdüşlükten, Yahudilik ve Hıristiyanlığa ya da Gnostik Sâbiî mitolojisine kadar pek çok mitolojiyle benzerlikler görmek mümkün. Ancak bunların ne kadarının hangi geleneğe ait olduğunu ya da olmadığını tespit etmek için daha ileri düzeyde araştırmalara ihtiyaç var. Harrânîlerin Yunan düşüncesinin doğu dünyasına intikalinde bir köprü oldukları dolayısıyla etkileyen konumunda olmakla birlikte tarih boyunca sürekli dış etkilere de açık oldukları unutulmamalıdır. Bütün bunlarla birlikte onca değişimene rağmen Harran'ın Moğol istilası sonucunda yıkıldığı 13. yüzyıla kadar değişmeyen en önemli özelliği Ay Tanrısı Sin şehri olmasıdır.

Birçok eskatolojik mitin çıkışında görüldüğü gibi Harrânîlerin eskatolojik mitlerinde de daha çok onların siyasal ve dinsel üstünlüklerini kayb ettikleri bir döneme rastlar ve yeniden yükseliş umudunu ifade eder. Bu yüzden de yukarıda ifade ettiğimiz senkretik yapısına rağmen yerel ve özgün temalar da taşımaktadır. Kötü şehir olarak Edessa'nın gösterilmesi, oranın yerle bir edilmesi ve kentin yıkıntularından elde edilen taşlarla Harran'ın yeniden inşa edileceğinin ifade edilmesi bütünüyle yerel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

kötülüklerinden uzak olmak için onlara kurbanlar sunmak gerektiğine inanırlar. (Green, *The City of the Moon God*, ss.182-183)

¹ Green, *The City of the Moon God*, ss.156-157.

² Bladel, *Hermes Arabicus*, s.120.

ERKEN BİZANS DÖNEMİNDE DOĞU: SÜRYANİ MONOFİZİTLİĞİNİN DOĞUŞU*

Turhan KAÇAR**

Abstract

The council of Chalcedon in A.D. 451 created great problems in the church of the early Byzantine Empire, which, as a result of this, was ecclesiastically disintegrated in the following century. The main question was, along with the rivalry between the great ecclesiastical centers of the Late Antiquity, the nature of Christ to the God the Father. This paper aims at investigating the road which led the Byzantine Christians to that disintegration, which was never healed afterwards. After sketching a brief historical outline of the Chalcedon crisis, it examines how the Byzantine church was divided. The role of the political and the ecclesiastical factors in the split are duly emphasized. It also concentrates on Jacob Baradaeus, founder of the Monophysite Syriac church. It is particularly emphasized that Jacob had been the central character in the organization of a hierarchical Monophysite church in Syria and southern Anatolia. However, it is not accepted that the organization of the Syriac church was a nationalistic Syriac reaction against the Byzantine Empire.

Key Words: Byzantine Church, Justinian, Syriac Monophysites, Jacob Baradaeus

* **Teşekkür:** 2005 yılı Temmuz-Eylül ayları arasında Türkiye Bilimler Akademisi bursuyla İngiltere’de Exeter Üniversitesinde bulunmamış olsaydım, hiç şüphe yok ki, bu çalışma ortaya çıkamazdı. Bu nedenle, *Constantinus’tan Iustinianus’a Patrikhane* konulu projeme sağladığı destekten dolayı Türkiye Bilimler Akademisi’ne (TUBA) şükranlarımı sunmayı; sağladığı misafirperver ortamdan ve kolaylıklardan dolayı ise Exeter Üniversitesi (İngiltere) Eskiçağ Tarihi Bölümüne ve Bölüm Başkanı Prof. S. Mitchell’e, ayrıca bazı kaynak materyalin temini hususunda yardımını esirgemeyen Cardiff Üniversitesi Din ve Teoloji Çalışmaları Bölümü (İngiltere) Öğretim Üyesi Dr. Nic Baker-Brian ve Princeton Üniversitesi Tarih Bölümü (ABD) doktora öğrencisi Kutlu Akalın’a teşekkür etmeyi, zevkli bir görev addediyorum.

Metin içerisinde yer alan Yunanca veya Latince şahıs isimlerinin yazılışında, Latince biçimlerinin Türkçe telaffuzları tercih edilmiştir.

** Doç. Dr., Balıkesir Ü. Fen-Edebiyat Fak., Tarih Bölümü, turhankacar@gmail.com

Giriş

M.S. 451 yılında toplanan Kadıköy konsili, aldığı kararların siyasal ve dinsel içeriğinden dolayı Roma İmparatorluğu'nda çok ciddi sorunlar doğurdu. Konsilin, Roma piskoposu Leo'nun tavsiyesiyle benimsediği itikat (*credo*), yani Hz. İsa ile Baba Tanrı arasındaki kompleks ilişki, Anadolu ve Suriye'nin bir kısım Hıristiyanları arasında ve Mısır'da kabul görmedi. Kilise hiyerarşisini de düzenleyen konsil, İskenderiye piskoposunu sürgüne göndererek, başkent İstanbul'un en büyük rakibinin burnunu sürtmüş oldu. Aslında konsilin toplanmasının bir nedeni de, Roma, İskenderiye ve İstanbul üçgeninde yaşanan siyasal içerikli fakat dinsel kılıflı rekabetti, çünkü bu konsilden iki yıl önce toplanan bir Efes konsilinde İskenderiye kilisesi hem Roma'ya hem de İstanbul'a meydan okumuştur.¹ Kadıköy konsilinin ilâhiyat anlayışının ortaya çıkardığı kıvılcımla birlikte, Anadolu, Suriye ve Mısır gibi bölgelerdeki kiliselerde Kadıköy itikadı yanlısı veya karşıtı olarak kendi aralarında ciddi bir bölünme sürecine girdiler. Bu süreçte, Anadolu ve Suriye'deki Süryanilerin bir kısmı ile, Mısırlı Kiptiler arasında yakınlaşma doğdu, çünkü Süryaniler, Mısırlı Hıristiyanların itikat anlayışına daha yakın duruyorlardı. Yukarıda özetlenen problemler perspektifinde, bu çalışma, Kadıköy konsilinin yol açtığı sorunların, sonraki yüzyıl içerisinde Doğu Roma imparatorları tarafından nasıl algılandığını ve ne tür çözümler önerildiğini kısaca izah ederek, Urfalı bir keşiş tarafından organize edilen Süryani Monofizitliğinin (veya Yakubilik) ortaya çıkışını hem kilise hem de imparatorluk politikaları perspektifinden incelemeyi amaçlamaktadır.

Konuya girmeden önce, önemli bir terminoloji problemi göz önüne alınmalıdır. Bugün Süryaniler, hem kendilerini *Süryani Ortodoks Kilisesi* olarak tanımlayarak Monofizitlik etiketini reddetmekte ve hem de kurucuları olarak Yakup Baradaeus'u (Süryanice: Burd'ono) kabul etmeyerek, –her ne kadar Yakup Baradaeus'un Süryani Ortodoks inancın sürdürülmesindeki belirleyici rolünü vurguluyorlarsa da– *Süryani Kilisesi*'nin kökeni için havariler dönemine atıf yapmaktadırlar.² Şüphesiz çağımız Süryanileri tek bir itikat metni etrafında birleştiriyorlarsa, Süryani Ortodoks tabiri kabul edilebilir, ancak VI. yüzyılda sadece Kadıköy itikadı karşıtları değil, bu itikadın taraftarları da kendilerini Ortodoks olarak tanımlıyorlardı. Ayrıca, o dönemde Süryanilerin tamamı Kadıköy itikadı karşıtı da değildi. Dolayısıyla farklı gruplar arasında bir ayırım yapılmak zorundadır ve Süryani Monofizitliği (veya daha modern tabirle Miafizitliği), Kadıköy itikadı karşıtı Süryanileri tanımlamak için burada kullanılmaktadır. Yakup Baradaeus'un kurucu olarak kabul edilmemesi de, ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Yakup Baradaeus'un kurucu rolünden dolayı,

¹ Bu konsil Roma piskoposu Leo tarafından *Augusta Pulkheria*'ya yazdığı bir mektupta (Letter 95.2), *Latrocinium* (Haydutlar konsili) diye anılmaktadır. Bak. *Nicene and Post Nicene Fathers, II. seri c. 12*, (Edinburgh: T & T Clark 1994), s. 71.

² Bu konuda bak. Patrik Ignatius Zakka I Iwas, "The Syrian Orthodox Church of Antioch At A Glance", (1983) <http://sor.cua.edu/Pub/PZakka1/SOCAtAGlance.html>; Ignatius Zakka I Iwas "Lent Encyclical-12 Şubat 2000. Fifteenth Hundredth Anniversary of Birth of Yaqub Burd'ono and Queen Theodora", Syrian Orthodox Resources: <http://sor.cua.edu/Personage/PZakka1/20000212MYBurdconoTheodora.html>.

izleyicisi Süryanilerin, Yakubî olarak anılması VII. Genel İznik konsilinde olmuştur ve bugünkü *Süryani Ortodoks Kilisesi*'ne göre, bu adlandırma Süryanileri küçümsemeyi amaçlamaktadır. Ancak daha sonra ifade edileceği gibi, bu çalışmanın tezi, Yakup Baradaeus ilk defa alternatif bir Süryani kilisesi oluşturmak için Kadıköy itikadı karşıtı Süryanilerden piskopos ve papaz atamaları yapması, onu bu yeni kilisenin kurucusu yapmaya yeterlidir.

Süryani Monofizitliği elbette VI. yüzyıl ortasında aniden doğmadı. Dolayısıyla, konunun temel kaynaklarını inceledikten sonra, burada yapılması gereken ilk iş, Kadıköy konsili sonrasında gelişen ve değişen dinî ve siyasî şartların bu hareketin oluşumundaki rolünü ele alarak, kurucusu kabul edilen ve ismini aldığı Yakup Baradaeus'un hareket içerisindeki rolünü değerlendirmektir. Onun için, Kadıköy konsili sonrasında uygulamaya konan dinî politikaların yanı sıra, V. ve VI. yüzyıllarda Doğu Roma İmparatorluğu'nun Yakındoğu'da Sasanilere ve Suriye'deki bölgesel güçlere karşı izlemek zorunda olduğu politikaların, Süryani Monofizitliğinin doğuşunu ne ölçüde etkilediği dikkate alınmak zorundadır.

V. ve VI. yüzyıla ilişkin önemli dokümanları ve bilgileri, o zamandan bir şekilde günümüze ulaşmış olan Evagrius, Efesli Ioannes, Midillili Zakharia ve Theophanes gibi yazarların eserleri özellikle ön plana çıkmaktadır.¹ Bunlar arasında Efesli Ioannes burada daha fazla bahsedilmeyi hak etmektedir. Çünkü o, hem Süryani Monofizit hareketin bir mensubu hem de bizim konumuzun temel kahramanı Yakup Baradaeus'un çağdaşı ve hayatını yazan tek yazardır.² Efesli Ioannes'in, hayatını yazdığı elli sekiz doğulu aziz arasında en önemli yeri Yakup Baradaeus almaktadır.³ Ancak, bizzat Yakup tarafından Efes piskoposluğuna atanan Ioannes'in yazdığı Yakup'un yaşamöyküsü de, diğer bütün aziz hayatlarında olduğu gibi abartılarla doludur.⁴

Modern literatürde, V. ve VI. yüzyıllarda Doğu Roma İmparatorluğunun dinî problemlerine ilgi, diğer alanlarına nazaran çok daha canlı ve verimlidir. Bunun en iyi örneği, daha önce IV. yüzyılda sona erdirilen *Cambridge Ancient History* serisine iki

¹ *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, (İngilizce çeviri ve giriş M. Whitby), (Translated Texts for Historians serisi), (Liverpool: Liverpool University Press, 2000); *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, (İng. Çev. F.J. Hamilton & E.W. Brooks), (Londra: Methuen & Co. 1899); *The Chronicle of Theophanes Confessor* (İng. Çev. C. Mango & R. Scott), (Oxford: Clarendon Press 1997).

² Efesli Ioannes'in dönemi ve tarihçiliği iki modern eserin inceleme konusu olmuştur. E. Honigmann, "L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse" *Byzantion* 14 (1939), s. 615-25; S.A. Harvey, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the "Lives of the Saints"*, (Berkeley: University of California Press 1990).

³ Bu eser E.W. Brooks tarafından hem Süryanice hem de İngilizce olarak yayınlandı. Bu çalışma içerisinde kullanılacak olan *Vita Baradaei*, Brooks'un İngilizce çevirisine dayanmaktadır. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, (İng. Çev. E. W. Brooks), (*Patrologia Orientalis* 17-19), (Paris, 1923-25), s. 690-97. Bu eserin değerlendirilmesi için bak. Harvey, *Asceticism and Society*, s. 28 vd.

⁴ Efesli Ioannes'in günümüze ulaşan kilise tarihinin üçüncü kısmının dördüncü bölümü, Yakup'un kurduğu Monofizit kilise örgütünün kendi içindeki tartışmaları ve ölümü hakkında değerli bilgiler içermektedir. *The Third Part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus*, (Süryanice'den İngilizceye çeviri R. Payne Smith) (Oxford: University Press 1860).

cilt ilave edilerek V. ve VI. yüzyılların da geniş bir perspektifte mercek altına alınmasıdır. Öbür yandan, ülkemizde Bizans tarihi genelde ihmal edilmiş bir alan olduğu için, VI. yüzyıl da bundan payını almıştır. Ancak Batı literatüründe bu döneme ilişkin monografi veya kolektif çalışmalar sürekli ortaya çıkmaktadır.¹ Onun için modern çalışmalar noktasında V. ve VI. yüzyılın Erken dönem Bizans tarihi kapsamlı olarak incelenmektedir. Geçen yıl yayınlanan *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* başlıklı kolektif eser buna iyi bir örnektir. Ülkemizde telif olmasa da, tercüme olarak yayınlanan Judah Benzion Segal'ın *Edessa (Urfa) Kutsal Şehir*, E.R. Hayes'in *Doğu-Batı Asur/Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi* ve P. Brown'un *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, gibi eserler V. ve VI. yüzyılların dinî problemlerinin anlaşılmasına önemli katkı sağlamaktadır. Son olarak bahsedilmesi gereken; İngilizce aslı yaklaşık kırk yıl önce yayınlanan A. S. Atiya'nın *A History of Eastern Christianity*, başlıklı eseri dilimize *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi* olarak çevrilmiştir. Türkçe çevirisi biraz gelişmiş güzel yapılmış olan bu eser, Yakubilik hakkında bilgi edinilirken, ulaşılabilecek en iyi çalışmalardan birisidir. Bu konu üzerine son zamanlarda yapılmış en geniş çalışmalardan birisi Volker-Lorenz Menze'ye aittir. Menze, Süryani Ortodoks Kilisesinin oluşumunu Bizans ve Papalığın baskısı ile açıklamaktadır.²

Süryani Monofizitliğinin Tarihsel Arka Planı: Kadıköy Konsili ve Sonrası

Doğu kiliselerinin ilâhiyat anlayışında, IV. yüzyılın başındaki Arius krizinden bu yana korunmaya çalışılan hassas denge, 451 yılında yeni İmparator Markianus ve eşi Pulkheria'nın girişimiyle toplanan Kadıköy konsilinde bozuldu. Bu denge, Hz. İsa'nın tanrısallığının sürekli vurgulanmasıydı. IV. yüzyılda Hz. İsa'nın Baba Tanrı ile aynı özden (*homoousios*) ve teslis içerisinde bir eşitlik olduğu vurgulanıyordu. Antakya dinî geleneğinin baskısıyla V. yüzyılın ilk yarısında tekrar sorgulanan Hz. İsa'nın tabiatı, 431'de toplanan Efes konsilinde İskenderiye piskoposu Kyrillus'un hakim konumu sayesinde, Baba Tanrı ile aynılık vurgulanarak çözüldü.³ Tarihe Monofizitlik ya da *Miafizitlik* yani tek veya bir tanrısal tabiat olarak geçen bu ilahiyât akımının önderliğini İskenderiye kilisesi yapıyor ve Doğu'daki pek çok kilise de buna dinî veya siyasî nedenlerle katılıyordu. Halbuki Kadıköy konsili, Mısırlıları küstürmemek için, Kyrillus'un şahsına saygı göstermiş olmasına rağmen, itikadını büyük ölçüde görmezden gelmişti.⁴ Konsilde tartışılan itikat sorunlarının teolojik

¹ Mesela Monofizit hareketin yükselişi için bak. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, (Cambridge: University Press 1972); Kadıköy yanlıların tarihi için bak. P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, (Leiden: Brill 1979).

² Volker-Lorenz Menze, *The Making of a Church: The Syrian Orthodox in the Shadow of Byzantium and the Papacy*, (Princeton University, Dept. Of History, 2004, basılmamış PhD tezi).

³ Evagrius, HE, I.2-7; F.M. Young, *From Nicaea To Chalcedon, A Guide to the Literature and its background*, (Londra 1996), s. 229-265

⁴ Evagrius, HE, II.4-5; R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, (Londra 1953), s. 30 vd.; J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, (New York: St. Vladimir's Seminary Press 1987), s. 29-46. Kadıköy

içeriği, bir tarihinin bakış açısının uzağına düşmekle beraber, sonradan Monofizitlik olarak anılacak olan bu ilahiyâtın ideolojik çerçevesinin doğu insanları için ne anlama geldiğini kısaca açıklamalıyız. Kıptı veya Suriyeliler için Hz. İsa, günahların kefareti ödemiş insanın prototipiydi. Dolayısıyla bu insanlar için, Tanrı'nın inayet edip de insan tabiatını ne ölçüde ele alıp dönüştürdüğü ve İsa'nın şahsında insanın zaaflarından ne ölçüde arındırıldığı önemli problemlerdi. Eğer insan tabiatı dönüştürülmüş ve İsa'nın şahsında Tanrı'nın tabiatı ile bir olmuşsa –ki Monofizitlik yani tek tabiatçılık dedikleri buydu– o zaman sıradan insan da sonunda aynı şekilde kurtarılmayı ümit edebilirdi, yani o da dönüşebilirdi.¹ Böylesi bir düşünceyi besleyen en önemli faktör, IV. ve V. yüzyılda iyiden iyiye yaygınlaşan Hıristiyan manastır daha doğrusu çilecilik geleneği idi. Dönemin sıradan insanı çevresine baktığı zaman, hastalıkları tedavi eden, cinlerle savaştan, imparatorlara bile iltifat etmeyen, kendisini dünyevi meşgalelerden arındırmış Kutsal kişileri yani mübarek zatları görüyordu.² Zayıf insan tabiatının böylesine olağanüstü güçle donatılabildiği bir vakia ise, o dönemin insanları için İsa'nın ilahi tabiatı elbette çok daha mutlak ve bölünemez idi. Kadıköy konsilinde reddedilen, Mısır, Suriye ve hatta bazı Anadolu kentlerindeki kiliseleri dolduran Hıristiyanların çoğunun Hz. İsa'ya bakışı aşağı yukarı bu şekildeydi. Bu arada dikkatten kaçmaması gereken bir konu ise, Monofizit yorumun birden fazla versiyonu vardı. Eutykius'un Monofizitliğine göre, Hz. İsa'nın Tanrı-Beşer tabiatında esas olan tanrısallıktı ve beşer tabiat bu tanrısallık içine emilmişti. Halbuki Suriye ve Mısır kiliselerinde gelişen Monofizitlik yada Miafizitliğe göre ise, Hz. İsa'da beşerlik ve tanrısallık, tek bir tabiatla enerjik bir şekilde mevcuttu.

Kadıköy konsili elbette sadece böyle spekülâtif inanç problemleriyle yetinmedi. Bu inançları toplumda yerleştirmek için kilise hiyerarşisine de müdahale etti. Başta İskenderiye olmak üzere bütün Mısır'a Kadıköy itikadını yerleştirmek için Proterius adlı birisini piskopos olarak atadı.³ Kadıköy konsiline muhalefet eden İskenderiye kilisesi hemen Timoteus Aelurus adlı birisini alternatif piskopos seçti.⁴ Böylece İskenderiye ve dolayısıyla Mısır Hıristiyanları devlet ve kilise arasında bölünmüş oluyordu. Bu bölünmenin milliyetçi bir tepkiyi ifade ettiği zaman zaman tartışılmışsa da, en azında V. ve VI. yüzyılı ilgilendirdiği kadarıyla bunu tam olarak kanıtlayacak verilere sahip değiliz. VII. yüzyılda Müslümanların Mısır'daki başarısının dinî bölünme üzerine inşa edilebilirliği, ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Ancak, İskenderiye'de İmparatorluk başkentini temsil eden Proterius, İmparator

konsilinin tutanakları son zamanlarda İngilizce olarak bir kez daha yayınlandı. Bak. R. Price & M. Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon* (Translated with introduction and notes) (Translated Texts for Historians serisi, Liverpool: University Press 2005).

¹ P. Brown, *Geç Antik Çağda Roma ve Bizans Dünyası* (Türkçe çev. T. Kaçar) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2000), s. 89.

² P. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity" *Journal of Roman Studies* 61 (1971), s. 80-101, (=P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press 1982) s. 103-152. Brown'un bu önemli çalışması *Journal of Early Christian Studies* VI.3 (1997)'de tekrar ele alınmıştır.

³ Evagrius, *HE*, II.5.

⁴ Evagrius, *HE*, II.8; Zachariah, *Chronicle*, IV.1.

Markianus'un ölüm haberi İskenderiye'ye ulaşır ulaşmaz 28 Mart 457'de linç edilerek öldürüldü.¹

Başkentte imparatorların doğu kiliselerinde inanç birliğini sağlama girişimleri devam etti. Böyle çabaların birisi de, İmparator Zenon'un 482 yılında ortaya attığı *Henotikon* veya "Birlik Akdi" adı verilen dokümanda görülmektedir.² İlk üç genel konsilin benimsediği ilahiyâtı tekrarlayan bu doküman, Kadıköy konsilinden hiç bahsetmeden, krizin temelinde bulunan Nestorius ve Eutykius gibi çoktan ölmüş din adamlarını tekrar aforoz etti. Bu aslında politik bir yaklaşımdı: Nestorius'u aforoz etmek Monofizitleri, Eutykius'u aforoz etmek ise Kadıköy itikadını yanlılarını memnun etme çabasıydı. Başkent piskoposu Akakius tarafından hazırlanan ve İskenderiye piskoposu tarafından da imzalanan *Henotikon*, yeni gerginlikler üretmekte gecikmedi. Başkentteki Kadıköy yanlısı kilise mensupları İskenderiye'ye fazla taviz verildiği için, Mısırlılar ise, Kadıköy konsili yanlılarından yeteri kadar intikam alınmadığı için kızgındılar. Kadıköy'de varılan ilahiyât çözümünün *Henotikon* metninde göz ardı edilmesi, bir yandan da Batı'daki Roma kilisesinin tepkisini çekiyordu, çünkü Kadıköy formülü büyük oranda zamanın Roma piskoposu Leo'nun görüşleri çerçevesinde oluşturulmuştu. *Henotikon* formülünün temsilcileri 489-91 arasında sırayla öldüler, önce 489'da İstanbul'daki patrik Akakius, ertesi yıl İskenderiye patriği Petrus Mongus ve 491'de de İmparator Zenon öldü.

Zenon'un halefi Anastasius (491-518), *Henotikon* politikasını devam ettirdi ve Monofizitlere daha yakın politika izlemeye başladı. Ancak Anastasius, "inanç birliği" dayatmalarından uzak durarak, "kilise barışı" temelinde bir politika izliyordu.³ Antakya kilisesi Anastasius döneminde Monofizitlerin kontrolüne girdi ve Severus adlı azimli bir Monofizit 512 yılında Antakya piskoposluğuna getirildi. Bizans İmparatorunun izlediği bu denge politikası Batının çok tepkisini çektiyse de Anastasius bu tepkilere kulak asmadı. Monofizitlere gösterilen tolerans Anastasius'un 518 de ölümüyle birlikte sona erdi.

Doğu Roma Dünyasında Ayrılan Yollar: Süryani Monofizitliğin Örgütlenişi ve Yakup Baradaeus

Anastasius'un halefi Balkanlardan gelen taşralı cahil bir asker olan Justinus oldu. Roma kilisesinin etki alanı içinden, yani Kadıköy itikadının hakim olduğu bir bölgeden gelen Justinus, doğal olarak bu kilisenin itikadını resmileştirdi. Başkentteki

¹ Evagrius, *HE*, II.8; Theophanes, *Chronographia*, A.M.5950; L. Duchesne, *Early History of the Christian Church*, (İng. Çev. C. Jenkins) (Londra: John Murray 1948), c.3, s. 332.

² *Henotikon*'un metni için bak. Evagrius, *HE*, III.14; Gray, *The Defence of Chalcedon in the East*, s. 28-34.

³ Anastasius dönemi kilise politikaları P. Charanis tarafından çok kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. P.Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire: the Religious Policy of Anastasius the First 492-518*, (Madison 1939); dönemin Monofizit politikaları için bak. Friend, *The Rise of Monophysite Movement*; ayrıca daha yeni ve kısa bir değerlendirme için bak. P.T.R. Gray, "The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and Their Significance" M. Maas (editör), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, (Cambridge: University Press 2005), s. 215-238; Gray, *The Defence of Chalcedon in the East*, s. 35-40.

Kadıköy konsili taraftarı din adamları ve halkın baskısına Roma'daki papalık ile Anastasius döneminde bozulan ilişkileri düzeltme faktörü de eklenince, Justinus, Kadıköy formülünü tekrar hayata geçirerek, Monofizitlere karşı sert bir tutum takınmaya başladı.¹ Bu amaçla pek çok Kadıköy karşıtı piskopos görevlerinden uzaklaştırılarak sürgüne gönderildi veya kaçtı. Bunlardan birisi de, İskenderiye'ye kaçan Antakya piskoposu Severus idi.² Justinus'un politikası Anadolu ve Suriye'de dikkatle uygulandı ve buralardaki Monofizit yapı dağıtıldı. Ancak bu politika Mısır'da aynı şiddette uygulanamadı, çünkü Anadolu ve Suriye'de Kadıköy konsili yanlıları da karşıtları kadar güçlüydü. Aynı durum Mısır için söz konusu değildi, çünkü Monofizit gelenek Mısır'da neredeyse rakipsizdi. Anadolu ve Suriye'de uygulanan bu sert politika, Doğu Roma Hıristiyanlarını itikat olarak tam anlamıyla bir yol ayrımına getirdi. İlk defa Justinus'un iktidarı döneminde Süryani Monofizitler Kadıköy karşıtı din adamları atamaya başladılar. Bu noktada Tella piskoposu Ioannes'in, 520lerin ortalarında başladığı alternatif kilise örgütü kurmak için, din adamı atama girişimleri önemle not edilmelidir.³ Justinus'un iktidarının ilk başlarında çok sert biçimde uygulanan Monofizitleri bastırma girişimi, muhtemelen yeğeni Justinianus'un denge arayan girişimlerine paralel olarak tedricen zayıfladı.

Amcası İmparator Justinus'un 527'de ölümüyle sorunsuz bir şekilde Doğu Roma tahtına geçen ve VI. yüzyılın merkezinde yer alan Justinianus, yeni bir denge arayışına gitti. İmparator kendisi Kadıköy formülüne yakın duruyordu, fakat Monofizitler İmparator'un eşi Theodora'nın desteğini kazanmayı başardılar ve Theodora 548'deki ölümüne kadar kesintisiz ve kararlı bir şekilde Monofizitleri desteklemeyi sürdürdü. Çağdaş yazar Prokopius, Theodora'nın toplumun düşük kesimlerinden geldiğini yazıyorsa da, Süryaniler Theodora'ya Monofizit bir din adamının kızı, "inançlı kraliçe" diye saygı gösterdiler.⁴ İmparatorluk ailesi içerisinde

¹ İmparator Justinus'un iktidarının hemen başında uygulamaya koyduğu kilise politikaları şu eserlerden daha geniş olarak izlenebilir: Gray, *The Defence of Chalcedon in the East*, s. 44 vd.; Frend, *The Rise of Monophysite Movement*; Menze, *The Making of a Church: The Syrian Orthodoxy*, s. 13-40.

² Mesela Antakya piskoposu Severus Mısır'a kaçtı, ama Mabbug piskoposu Philoksenus'un yakalanarak bugün Bulgaristan'da bulunan Plovdiv'e sürüldüğü bilinmektedir. Bak. John of Ephesus, *HE*, II, s. 467-68; Zachariah, *Chronicle*, X.5.

³ Menze, *The Making of a Church: The Syrian Orthodox in the Shadow of Byzantium and the Papacy*, s. 91 vd.; A. Vööbus, "The Origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia" *Church History* 42/1 (1973), s. 17-26.

⁴ Procopius, *Bizans'ın Gizli Tarihi* (çev. O. Duru), (İstanbul: T. İş Bankası yay. 2001), s. 69 vd; Gregory Abû'l – Farac, *Abû'l – Farac Tarihi* (Türkçe çev. Ömer Rıza Doğrul), c. I, (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1987), s. 152; R. Browning, *Justinian and Theodora* (Londra 1987), s. 38-41 ve 128-131; Süryani kaynakların Theodora tasvirlerine ilişkin önemli bir çalışma için bak: S. A. Harvey, "Theodora the 'Believing Queen' A Study in Syriac Historiographical Tradition" *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 4.2 (2001), (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2/HV4N2Harvey.html>). 2000 yılı Süryani Ortodoks Kilisesi tarafından, hem inançlı kraliçe Theodora'nın hem de Yakup Baradaeus'un 1500. doğum yılı olarak kutlandı. Süryani patriğinin genel tamimi için bak. <http://sor.cua.edu/Personage/PZakka1/20000212MYBurdconoTheodora.html>; Theodora'nın dini eğilimlerine ilişkin uzun bir yeni analiz de Menze tarafından yapılmaktadır. Menze, *The Making of a Church: The Syrian Orthodoxy*, s. 221-245.

görülen bu iki farklı tutumun birbirinden bağımsız olduğunu düşünmek mümkün değildir. Bu durum Bizans'ın tebaası arasında kurduğu hassas denge politikasının bir ifadesidir. Justinianus amcası Justinus'un Monofizitleri kovuşturma politikasını kısmen gevşettiyse de, Monofizitler halen yasaklıydılar ve imparatorluk yetkilileri bu gruba karşı çok da müsamahalı davranmıyorlardı.¹

Dönemin siyasal şartları ve imparatorun siyasal idealleri kilise politikalarını oluşturmada önemli bir yere sahip olduğu için, Justinianus, bir Doğu Roma İmparatoru olarak kilise politikalarında tam anlamıyla Doğu ve Batı arasında sıkışmıştı. Justinianus, bir yandan doğu dünyasını imparatorluk şemsiyesi altında tutmaya çalışırken, diğer yandan V. yüzyıl içerisinde parsellenmiş olan Roma İmparatorluğunun batıdaki topraklarını yeniden fethetmeyi hedefliyordu. Bu politikasını uygulamaya koymasına için, batı dünyasında hakim inanç olan Kadıköy itikadı yanlısı bir din politikası izlemek zorundaydı. Öbür yandan İmparator Suriye ve Mısır gibi iyi vergi üreten zengin eyaletleri kaybetmeyi de göze alamazdı. Ancak Suriye'de ve Mısır'da aynı politikayı izlemiyordu. Mısır'da Monofizitlik tamamen hakimdi ve imparator buradan gelecek vergi ve tahıla muhtaçtı, dolayısıyla burada Kadıköy itikadını dayatma hususunda çok müdahaleci değildi. Ancak Suriye ve Anadolu'da durum farklıydı. Buralarda Kadıköy itikadı da Monofizit düşünce kadar yaygındı. İmparator, bu bölgelerde bir yandan Monofizitlere küçük tavizler verirken, diğer yandan onları Kadıköy itikadına entegre edecek baskı politikasını da sürdürüyordu. Meselâ, Monofizit piskoposlar öldüğü veya sürüldüğü zaman, yerlerine Kadıköy yanlısı piskopos atanmasına dikkat ediyordu. Onun için İmparatorun kendisinin Kadıköy itikadı yanlısı olması, karısı Theodora'nın Monofizit olması İmparatorluk için tam bir emniyet sübabıydı.²

527 yılında Justinianus iktidara yükseldiği zaman, Roma dünyasının pek çok yerinden sorunlarını anlatmaya gelen heyetler başkenti dolduruyorlardı. Başkente gelenler arasında, Yakup ve Sergius adlı iki Monofizit keşiş de vardı. Bu iki keşiş esasen önceki İmparator Justinus'un Kadıköy yanlısı politikalarından dolayı, Nusaybin bölgesindeki Monofizit manastırların bozulan çıkarlarını korumak ve problemlerini anlatmak için başkente gelmişlerdi. Anlaşılan o ki, İmparatoriçe Theodora'nın Monofizit inanca mensup olduğuna ilişkin ünü çoktan bölgedeki manastırlarda yayılmıştı. Süryani Monofizitliğine ismini verecek olan bu Yakup, biyografisini yazan Efesli Ioannes'in anlattığına göre, 500 yılı civarında Urfa'daki bugün Viranşehir olarak bilinen ve o dönemde Konstantia veya daha eski adıyla

¹ E.R. Hardy, "The Egyptian Policy of Justinian" *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), s. 21-41; J. Meyendorf, "Justinian, the Empire, and the Church" *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), s. 45-60; L. Van Rompay, "Society and Community in the Christian East" M. Maas (editör), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, (Cambridge: University Press 2005), s. 239-66.

² Justinianus dönemi din politikasının ayrıntıları için şu eserlere bakılabilir: J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire, from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, (New York: Dover Publications 1958), c. II s. 360-394; R. Browning, *Justinian and Theodora*, (New York: Praeger Publishers 1971), s. 215-236.

Tella de Mauzelat'ta bir papazın oğlu olarak dünyaya gelmişti.¹ Eğitimini Nusaybin'de tamamlayan Yakup bölgedeki Phasılthā manastırına girerek burada keşiş oldu. 527'deki İstanbul ziyaretinde Theodora tarafından ikna edilen veya diğer bir deyişle siyasal olarak adeta karantina altına alınan Yakup ve Sergius, başkentte bir manastırda kalmaya başladılar.² İstanbul'da on beş yıl kalan Yakup, 542 yılına gelindiğinde, doğuda değişen siyasal şartlar ve dinî politikaların sonucu olarak Urfa piskoposluğuna atandı.³ Yakup'un İstanbul'da geçirdiği on beş yıl hakkında herhangi bir bilimiz yok, ancak başkente gelen Monofizitlerin ilk uğradıkları kişi ve Monofizit politikaların belirlenmesinde önemli rol oynamış olduğu sadece spekülasyon olarak söylenebilir.⁴ Arkadaşı Sergius'un 543 yılında Antakya patrikliğine atanmasını sağlayan Yakup'un kariyeri aslında tam da bu sıralarda başladı.

542 yılında ne olmuştu da o zamana kadar Monofizitleri ara ara kovuşturan Justinianus Monofizit kilise örgütünün kuruluşuna göz yummuştu? Justinianus'un Süryani Monofizit kilisesinin kurulması konusundaki tutum değişikliğinin gerisindeki temel siyasî neden, Suriye'deki Monofizit Arapların talebidir, çünkü bu Araplar aynı zamanda bölgede, Sasanilere karşı Bizans'ı temsil ediyorlardı. 540 yılını Bizans-Sasani ilişkileri açısından kritik hale getiren ve Gassaniler diye bilinen Arapları önemli bir bölgesel aktör hale getiren siyasal gelişme ise, Bizans'ın doğuda Sasanilerle bozulan ilişkileridir. Sasanilerle 532'de imzalanan ve "ebedi barış" diye bilinen anlaşma 540'a gelindiğinde İran tarafından göz ardı edilmeye başlanmış ve Kisra Bizans'a karşı saldırıya geçmişti.⁵ Mezopotamya'dan ziyade Suriye ile ilgilenen

¹John of Ephesus, *Lives of Eastern Saints* (Vita Baradaei) 49. 690; A. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (Londra 1968), s. 181'de ve Aday Şer, *Süri Vakayınamesi*, (çev. C. Kabadayı) (İstanbul: Yaba Yayınları 2002), s. 147-48'de Yakup'un Tella'nın kuzeyinde yer alan Gamāwā köyünde dünyaya geldiğini not etmektedirler. Bugünün Viranşehir'ine Konstantia denmesinin nedeni, 348-50 arasında bölgede bulunan İmparator Konstantius'un (337-361), burada inşa ettirdiği bir kaleden dolayıdır. Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, 18.9.1; Theophanes, *Chronographia* A.M. 5832; T.D. Barnes, "Imperial Chronology, A.D. 337-350" *Phoenix* 34/2 (1980), s. 160-66. Ayrıca bak. B. Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar* (İstanbul 1993), s. 461; Yakup'un hayatına ilişkin ilk önemli çalışma Felemenkçe yapılmıştır. Bak. H.G. Kleyn, *Iacobus Baradaeus- de stichter der syrische monophysitische Kerk* (Leiden 1882).

² Yakup ve Sergius başkente gelen diğer Monofizit din adamları gibi Hormisdas sarayında masrafları Theodora tarafından karşılanarak misafir edildiler. Bu sarayda beş yüze yakın kilise mensubunun konuk edildiği not edilmektedir. Bak. Frend, *The Rise of Monophysite Movement*, s. 286 vd. Bugünkü Küçük Ayasofya Camii ya da Bizans döneminin Sergius ve Bakkhus Kilisesi, Hormisdas saray kompleksinin bir parçası olarak inşa edilmişti. Bak. J. Bardill, "The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysite Refugess" *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000), s. 1-11.

³ M. Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi* c. 1, (İstanbul 1987), s. 248-54'de Yakup'un piskoposluğa atanmasını konuya ilişkin mevcut literatürden farklı (ve yanlış) bir şekilde anlatıyor ve Yakup sanki sadece piskopos atanmak için İstanbul'a gelmiş gibi bahsediyor. Halbuki biyografisini yazan Efesli Ioannes'in de bahsettiği gibi Yakup zaten İstanbul'a ilk geldiğinden itibaren Theodora'nın konduğu olmuş ve bu konukluk on beş yıl sürmüştü. Bu onbeş yılın sonunda da piskopos olarak atanmıştı.

⁴ E.R. Hayes, *Doğu Batı Asur/Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi*, (çev. Y. Güneç), (İstanbul: Yaba Yayınları 2002) s. 290.

⁵ G. Downey, "The Persian Campaign in Syria in A.D. 540", *Speculum* 28/2 (1953), s. 340-48.

Kisra 540 yılının Haziran ayında Antakya'yı ele geçirdi. Başta Antakya olmak üzere bazı Suriye kentlerini yağmalayan Kisra, Antakya'yı Justinianus'a geri satmayı bile teklif etmişti.¹ İmparator, Kisra'nın bu işgaline ancak ertesini yıl komutanı Belisarius'u bölgeye göndererek cevap verebildi. Romalılar ile Sasaniler arasındaki gergin ilişkiler bu bölgede ancak 545 deki bir diğer ateşkes ile sona erdi. Böyle bir dönemde Suriye'deki Arapların kontrolünü elinde tutan Gassaniler'in daha da önem kazandığı aşikardır. Doğu Roma dış politikasında önemli bir vasıta olan sınırların misyonerlik çalışmasıyla Hıristiyanlaştırılması politikası Gassanilere karşı da sonuç vermiştir. Gassani Arap toplumu bu tür faaliyetler sonucu İmparator Anastasius döneminde Hıristiyanlığı benimsemişti. İmparatorun desteklediği inanç biçiminin misyon faaliyetlerinde önemli olduğu burada da ortaya çıkmaktadır. Anastasius Monofizitlere yakın durduğu için doğal olarak Gassaniler de Monofizit Hıristiyanlığı benimsemişlerdir.² Böylece Bizans'ın şemsiyesi altına giren Gassaniler, Suriye'de İran'a karşı tampon bir devlet haline geldiler.³ Justinianus döneminde Gassanilerin lideri Harith ibn Gabala (veya Haris ibn Cebele) idi. Suriyeli Lakhmileri de kontrol altına almayı başaran Haris, Justinianus tarafından Suriye'deki Arapların kralı olarak atanmıştı.⁴ Yukarıda açıklanan Sasanilerle ilişkilerin nazik bir döneme girdiği sırada Justinianus'un Gassanilerin taleplerini geri çevirebilecek durumda olmadığı aşikardır. Onun için Gassani kralı Haris'in Yakup Baradaeus'un Urfa piskoposluğuna getirilmesi isteğini resmi olarak onaylamamışsa da, gayri resmi olarak göz yummuş ve bu işi eşi Theodora'ya havale etmiştir.

Yakup Baradaeus'un Urfa piskoposluğuna getirilmesinin bir de İmparatorluğun izlediği kilise içi politik dengeler boyutu vardır. Antakya piskoposu Ephraemius (527-45) 530ların sonunda Monofizitlere karşı bir temizlik hareketine giriştiğini⁵ haber alan Monofizitlerin İstanbul'daki en büyük koruyucusu Theodora, o sırada başkentte gözetim altında tutulan İskenderiye'nin Monofizit patriği Theodosius'u uyarak Ephraim'in saldırısını dengelemek ve engellemek için Suriye'ye piskopos atmasını tavsiye eder. Harith ibn Gabala'nın talebi de dikkate alınarak, Theodorus adlı birisi Bostra'ya Gassanilere, Yakup Baradaeus'da Urfa'ya atanır. İmparator ve çevresi Yakup'un piskoposluğunun Monofizitler arasında muhtemelen önemli bir

¹ A. Cameron, "Justin I and Justinian" *Cambridge Ancient History* c. XIV (Cambridge University Press 2000), s. 69-75; G. Greatrex, "Byzantium and the East in the Sixth Century" *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* (editör M. Maas), (Cambridge University Press 2005), s. 477-509, özellikle bakınız s. 488-90;

² I. Shahid, *Byzantium and Arabs in the Sixth Century* (Oxford 1995); A. Muraviev, "Ghassanids", G. W. Bowersock, P. Brown & O. Grabar, (editörler) *Late Antiquity, A Guide to the Postclassical World*, (The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge & Londra 1999), s. 468-69.

³ P. K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, c. 1 (çev. Salih Tuğ) (İstanbul 1989), s. 118-121.

⁴ Justinianus'un Harith'e *patricius* ve *phylarkhos* ünvanı verdiği çağdaş kronikler tarafından not edilmektedir. *The Chronicle of Ioannes Malalas*, 18.16, (İng. Çeviri E. & M. Jeffreys, R. Scott, Melbourne 1986); Hitti, *İslam Tarihi*, s. 120.

⁵ Ephraemius'un baskı politikası için ana kaynak olarak bak. Zachariah, *Chronicle*, X.5; ayrıca bak. Bury, *History of the Later Roman Empire* II, s. 377-78; G. Downey, "Euphraemius, Patriarch of Antioch" *Church History* VII/4 (1938), s. 364-70, özellikle bak. s. 366.

dalgalanmaya yada yükselişe yol açmayacağını düşünüyor olmalıydılar. Theodoros ve Yakup'un atanmasında etkili olan ve Justinianus'un iktidarının son yıllarında başkent İstanbul'u da ziyaret eden Gassani şeyhi, bu başkent ziyaretinde Monofizit kilisesi için bir takım imtiyazlar talep etmiş ve Yakup'un Süryani Monofizitlerin en büyük piskoposu yani metropoliti olmasını istemişti.¹

Yakup, Urfa'ya piskopos olarak atanmış olmasına rağmen, bu kente yerleşmesi mümkün olmadı, çünkü kentte hakim olan Kadıköy itikadı yanlısı piskopos Amazonius idi. Ancak bu durum Yakup'un Monofizitleri örgütlemek ve motive etmek için hızlı bir misyonerlik faaliyetine başlamasını sağladı. Anadolu'nun güney kıyılarında, Suriye'de ve Mısır'da sürekli yaya olarak dolaşan ve uğradığı kentlerin Monofizitçilerini örgütleyen Yakup, adeta alternatif bir yer altı Monofizit piskoposluk hiyerarşisi kurmaya çalışıyordu. Yakup bu gizli seyahatlerinde imparatorluk yetkililerinin gözünden uzak kalmak için, bir dilenci gibi kaba giysiler giyerek kendisini kamufle etmeyi başarmıştır. İsmi sonundaki Baradaeus (Süryanice Burd'ono) lakabı, onun giyim şeklinden dolayı verilmiştir. Yakup'un hayat hikayesini yazan ve onun tarafından Efes piskoposluğuna atanan Ioannes, onun sadece piskopos ve papaz atamaları yapmakla yetinmediğini, aynı zamanda bulunduğu yerlerin Monofizit cemaatine nasihatler verip, cesaret aşıladığını ve yeri geldiği zaman Monofizit cemaati uğradığı baskılara karşın teselli ettiğini anlatmaktadır. Ioannes ayrıca Yakup'un yolculuklarında kendisine eşlik edenlerin değerli eşya taşımalarına müsaade etmediği gibi, binek hayvanı kullanmayı da kabul etmediğini ve bütün yolculuklarını yaya olarak yaptığını yazmaktadır.² Yakup'un bu uzun ve yorucu misyon gezileri havariler kuşağı Hıristiyanlığının Suriye toprakları dışında örgütlenmesinin baş mimarı Paulus'un faaliyetlerini hatırlatmaktadır. Yakup'un çabaları adıyla anılacak Monofizit kilise teşkilatının Suriye'de, Anadolu'da, özellikle güney ve batı sahillerinde ve Ege adalarında kökleşmesini sağladı. Biyografisini yazan Efesli Ioannes'in anlattığına göre, Yakup 27 piskopos ve yüz bin civarında papaz ataması yaparak bir kilise ağı kurmuştur.³ Yakup'un sürekli olarak yanında iki piskopos ile birlikte seyahat ettiğini not eden Ioannes, kahramanının kilise geleneklerine bağlılığını da vurgulamış oluyor. Çünkü İznik konsilinin dördüncü yasasına göre bir piskoposun yasal olarak atanabilmesi için en az üç piskoposun hazır bulunması gerekiyordu. Yakup'un kurduğu bu kilise ağı kısa süre

¹ Theophanes, *Chronographia*, A.M. 6057 s. 353. Hitti, *İslam Tarihi*, s. 121.

² John of Ephesus, *Lives of Eastern Saints*, s. 693-96; J. Benzion Segal, *Edessa (Urfa), Kutsal Şehir*, (çev. A. Arslan) (İstanbul: İletişim 2002), s. 143

³ Yakup bu misyon çalışmaları sırasında Arabia'ya atanan Theodore'nin yardımını görmüş olmalıdır. Piskopos atadığı kentler (ve piskopos isimleri) şunlardır: Suriye Laodikeia (Dometius), Suriye-Seleukeia (Ioannes), Tarsus, Kilikia (Konon), Seleukeia Kalykadnos-Silifke (Eugenius), Chaleis-Fenike Chalkis (?) (Ioannes), Antakya (Sergius), Souralı Ioannes, Amid-Diyarbakır (Eunomius), Efes (Ioannes), Smyrna-İzmir (Petrus), Pergamon (Ioannes), Tralles-Aydın (Petrus), Khios-Sakız Adası (Ioannes), Afrodiasias-Aydın/Karacasu (Paulus), Alabanda-Karia'da (Julianus) ve Mısır'a atanmış adı bilinmeyen on iki piskopos. Bu liste John of Ephesus'un Yakup'un ve onun arkadaşı Theodore'nin hayatını anlattığı bölüme dayandırılarak oluşturulmuştur. John of Ephesus, *Lives*, s. 690-97; 154-58 ve 159-164. Ayrıca bak. Atiya, *Eastern Christianity*, s.182 not 4.

sonra kendi içerisinde yeni teolojik tartışmalar ve bölünme problemiyle karşı karşıya kaldı. Bu da gösteriyor ki, Süryani Monofizitleri kendi aralarında çok net biçimde tanımlanmış bir inanç esasına sahip değillerdi. Yanı sıra Yakup'un faaliyet sahasının coğrafi dağılımı, bu kiliseyi kontrol altında tutmanın güçlüğü de ortaya koymaktadır. Bu konuda Mısır'daki Kıptiler hem coğrafi hem de inanç birliği bakımında çok daha sağlam bir yapı olarak kalacaklardır. Süryani Monofizitlerin ilahiyât tartışmalarında hakemliği yeterli olmayan Yakup, bu grupların kendi aralarındaki mücadelelerinde prestij kaybına uğradı. 575 yılında dönemin imparatoru II. Iustinus tarafından başkent İstanbul'da toplanan bir konsile davet edilen Yakup, bu toplantıya taraftarlarının baskısı sonucunda katılmadı. Antakya ve İskenderiye Monofizitleri arasında süre giden gerilimlerden payını fazlasıyla alan Yakup bir anlamda farklılaşan Monofizit gruplar arasında adeta kuklaya dönüştü. Doğu dünyasının Monofizitleri arasında yarattığı efsaneye çok ters bir şekilde, Yakup 578 yılında yine Antakya ve İskenderiye arasındaki bir gerilimi çözmek amacıyla çıktığı İskenderiye yolculuğundayken Mısır sınırında Kassianus (veya Romanos) manastırında garip bir şekilde aniden öldü veya öldürüldü.¹

Sonuç

Sonuç olarak yukarıda anlatılan Doğu Roma imparatorlarının kilise politikaları ve Süryani Monofizitliğinin kuruluş hikayesi çerçevesinde, iki temel soru ön plana çıkmaktadır. Birincisi, Süryani Monofizitliğini Roma İmparatorlarının IV. yüzyıldan itibaren özenle kurmaya çalıştıkları kilise birliği politikası açısından nasıl değerlendirebiliriz? İkinci önemli bir soru da, V. VI. yüzyıllarda Doğu Roma İmparatorluğunun toprakları üzerinde yeşeren bu hareketi, Yakup'un çalışmaları ışığında, İmparatorluğa bölgesel ve milliyetçi bir tepki olarak yorumlayabilir miyiz?

Evvela Doğu Roma din politikaları açısından, bu hareketin ortaya çıkışı ve ayrı bir kilise olarak örgütlenişine Bizans imparatorunun göz yummak zorunda kalması, hiç de imparatorların tasavvur ettikleri bir şey değildi. IV. yüzyılda Hıristiyanlığın devlet içinde önce meşruiyet sonra resmîyet kazanmasına paralel olarak, imparatorların neredeyse Konstantinus'dan itibaren Roma toplumunun birliği ile özdeşleştirdikleri kilise birliği politikaları, V. – VI. yüzyıllarda İmparatorların zikzaklı din politikalarından dolayı Yakubiliğe göz yumulmasıyla resmen iflas etti. Konstantinus'un yeni bir ruh ve motivasyon sağlasın diye serbest bıraktığı ve meşruiyet sağladığı kilise örgütü, Justinianus dönemine gelindiğinde kiliseleri birleştirme idealinin başarısızlığıyla toplumsal barışın önündeki bir tehdide dönüştü. İmparatorluk içerisinde başkent İstanbul'daki kilisenin kontrolü dışında yeni bir kilise organizasyonu kurulmasına izin verilmesi, aynı zamanda başkent kilisesinin gücünü de sınırlayacak bir durumdu. İkinci olarak, bu hareket Süryani kültürün

¹John of Ephesus, *HE*, IV.33, 34. John of Ephesus, Yakup ve yanındaki grubun, çıkarılan söylentiye göre, Antakya patriği Paulus'un kışkırttığı bir rakip grup tarafından dövülerek öldürüldüğünü not etmektedir.

hakim karakterini ve geleneklerini taşımaktaysa da, hareketi bölgesel bir milliyetçilik vakası olarak değerlendirmek doğru değildir. Her şeyden önce Yakup bu hareketi bölgesel olarak görmemiştir ve onun içindir ki yukarıda da bahsedildiği gibi, Monofizit piskopos ve din adamı atamaları yaparken sadece kendi bölgesiyle ilgilenmemiş, Monofizitlerin en yoğun olarak bulunduğu Mısır ile ilgilendiği gibi, Anadolu'nun güney ve batı kıyılarında da atamalar yapmış hatta faaliyetlerini Ege adalarına kadar yaymıştır. Ancak bu hareket, din adamlarının çoğunu Süryani manastırlarından seçmiştir ve dolayısıyla Anadolu'da fazla tutunamamış ve sonraki dönemlerde daha çok bölgesel nitelik kazanmıştır. Yakup'un faaliyetlerinin Süryani Monofizit hareketi açısından değeri ise kuşkusuz çok büyüktü, çünkü Kadıköy konsilinden sonra Monofizitler Suriye ve Anadolu'da münferit olarak mevcuttu ancak aralarında kurumsal herhangi bir hiyerarşi yoktu. Yakup'un önemi, bu dağıntık Monofizit grupları ilk defa hiyerarşi içinde kurumsal bir çerçeveye yerleştirerek Kadıköy itikadı yanlıları ile yolların ayrıldığı kavşakta onları derleyip toplayan lider olmasından kaynaklanmaktadır.

HARRÂNÎLERİN TEOLOJİSİNDE TANRI TASAVVURU

Ramazan ALTINTAŞ*

Conception of God in the Harranians Theology

Abstract

There are two positions in the conception of God in the Harran thought. While the first one is partly in a monotheistic structure, the second one is in a polytheistic character. Harran's people have different denominations among themselves. All the sects accept God's qualities, but there are distinctive approaches to this subject. For instance, there are the qualities that explain what the God is and, at the same time, there are qualities which describe what the God is not. The central figure in all of them is that the qualities are the same with God's nature.

Neo-Platonism affected their understanding of God and God's qualities. It seems that Aristotle's perspective about God dominates about this subject. According to Aristotle, God created the world and left the governance of this world to the humanity. The Harranians who have polytheistic understanding about God think that God *just created* the world. The responsibility of world's orders is given to the deified existences like Star, Moon, and Sun. This belief nourished reincarnation faith. As much as we got from the Qur'an, Prophet Abraham contends with the Harranian pagans.

Key words: Harranians, God, Quality, Reincarnation, Prophet Abraham, Paganism.

Giriş

Tevrat'ta Hârân¹ çivi yazıtlarında Harranü, Yunanlılar tarafından Harran, Romalılar tarafından Carrhae, kilise babalarından bazıları Hellenopolis (putperest şehri), Müslümanlar tarafından Harran yahut Arrân diye anılır. İbrahim Peygamberin şehri Harrân² İslam tarihçilerine göre el-Cezîre veya Âsur Cezîresi adı

* Prof.Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak., Öğr. Üyesi, altintas@cumhuriyet.edu.tr

¹ Kitâb-ı Mukaddes, Tevrat, Tekvin XI/31: "Terah, oğlu Avram'ı Haran'ın oğlu olan torunu Lut'u ve Avram'ın kızı olan gelini Saray'ı yanına aldı. Kenan ülkesine gitmek üzere Kildaniler'in Ur kentinden ayrıldılar. Harran'a gidip oraya yerleştiler."

² İbrahim Peygamber Ur'dan çıktıktan sonra Harrân'a uğramıştır. Bkz. el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali, *et-*

verilen Yukarı Mezopotamya'nın Diyar-ı Mudar deneni kısmının çoğu zaman merkezi olmuştur.¹

Yeryüzünün en eski yerleşim merkezlerinden biri olan Harrân Âsur ve Kalde dillerinde yol, Arapça'da sıcaklık manasına gelen "harr" kelimesinden sıcak anlamına gelir. Bazı rivâyetlere göre Nuh tufanından sonra yeryüzünde kurulan ilk şehirdir. Ay, Güneş ve gezegenlerin kutsal sayıldığı eski Mezopotamya putperestliğinin en eski merkeziydi. Ur şehrinde doğan İbrahim Peygamber Filistin'e gitmeden önce vatandaşlarıyla tevhid inancında görüş ayrılığına düşünce kabilesiyle birlikte Harrân'a gelmiş, bir müddet bu şehirde oturmuştur.² Böylece Harran tevhid inancını ilk barındıran şehir olmuştur. Şehirde İbrahim peygamberin adını taşıyan bir mescit, onun otururken yaslandığı bir taş vardır.³ Bazı Kur'an yorumcularına göre: "Ben Rabbim'e (emrettiği yere) hicret ediyorum"⁴, "Biz Onu ve Lut'u kurtararak, içinde cümle âleme bereketler verdiğimiz ilkeye ulaştırdık"⁵ ve "Nihayet İbrahim onlardan ve Allah'tan başka taptukları şeylerden uzaklaşıp bir tarafa çekildiği zaman biz Ona İshâk ve Yakub'u bağışladık ve her birini peygamber yaptık"⁶ âyetleriyle kastedilen yer, Harrân'dır.⁷

Harrânîlerde yıldız, güneş ve ay gibi gök cisimlerinin aşkın özellikler taşıdığına inanılır. Bu sebeple kadîm tarihte Harrân, Ay tanrısı Sîn mabediyle özdeşleştirilmiştir. Şehrin mimari plânı bile Ay'a benzetilmiştir. Sîn mabedi, Âsûr ve Bâbil kralları tarafından daima korunmuş ve süslenmiştir. İskender'in seferinden sonra Makedonyalı göçmenler buraya gelmişler ve Harrân'da tapılan mabutlara Yunanca isimler vermişlerdir.⁸

Erken dönemlerden İslamî dönemlere kadar Harrânîlerin inanç sisteminde her şeyin kendisinden sudûr ettiği, kısmen monoteist ve üstün bir varlık düşüncesinin yanı sıra politeist bir tanrı anlayışı egemen olmuştur.⁹ İslami dönemde, özellikle X.yüzyıldan itibaren Harrân paganizminin gerek tanrılar panteonu hakkında ve gerekse diğer kült ve ritüelleriyle tapınakları hakkında oldukça geniş bilgi mevcuttur.

Tenbîh ve'l-İşrâf, (tahk. M.J.De Goeje), Leiden 1967, s. 79; Musa İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, (tahk. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 589-91.

¹ Bkz. Weir, T.H, "Harran", İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1977, V/I, 300; Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Ankara 1996, s. 3; Gündüz, Şinasi, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara 2005, s. 28.

² Bkz. İbn Cübeyr, *Rible*, Beyrut ts., s. 189; Ya'kûbî, *Târîh*, (tahk. Abdülemir Mehnâ), Beyrut 1993, s.48-49.

³ Şeşen, a.g.e., s. 3-4; Şinasi, a.g.e., s. 28-29.

⁴ el-Ankebût 29/26.

⁵ el-Enbiyâ 21/71.

⁶ Meryem 19/49.

⁷ el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Tefsîru'l-Bağavî*, Riyad 1993, VI, 238; el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi'l-Tefsîr*, (tahk. Muhammed b. Abdurrahmân), Beyrut 1987, V, 255; el-Beydâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Nâsireddîn, *Tefsîru'l-Beydâvî*, Beyrut 1990, III, 54, 326.

⁸ Bkz. el-Birûnî, Ebu'l-Reyhân Muhammed, *el-Âsârü'l-Bâkiyye*, (neşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 204-205; Weir, "Harrân", İA, V/I, 299; Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 43-44; Gündüz, Şinasi, "Ay Tanrısı Sîn Şehri: Harrân", *İnsan Bilimleri Araştırmaları: Yeni Harran Çevresi*, sy. 9-10, (1995), ss. 80-96.

⁹ Gündüz, *Antik Dönemde Harran ve Urfa*, s. 47.

Bu dönemde gerek Müslüman ve gerekse gayrimüslim yazarlarca kaleme alınan eserlerde Harrânîlerin dinsel gelenekleri detaylı olarak tasvir edilir.¹

Biz bu bildirimizde Harrânîlerin Tanrı tasavvuru üzerinde duracağız. Bildirimizin başlığı niçin Sâbiîler’de değil de Harrânîlerde Tanrı tasavvuru ismini taşıyor? Harrânîleri seçmemizin amacı nedir? Sâbiîler ve Harrânîler değişik isimler almış tekbir dini akım mıdır yoksa farklı farklı akımlar mıdır? gibi sorular akla gelebilir. *İbnü’n-Nedîm*’in (ö. 995) *el-Fihrist*’inde ve *el-Birûnî*’nin (ö. 1048) *el-Âsârü’l-Bâkiyesi*’nde geçen bir rivâyete dayalı olarak söylemek gerekirse, Kur’an’da ismi geçen Sâbiîler Güney Mezopotamya’da, *vesenîyye hunefâsı* denilen Harrânîler ise, bugünkü Urfa yakınlarında yaşamışlardır. Problemin çözümü, Harrânîlerin Sâbiîlikle ilişkisinin ortaya konmasına bağlıdır. Çeşitli İslâmî kaynaklarda Abbasi Halifesi *Me’mûn* (ö. 813) halkı, ya Müslüman olmak, ya kitabî dinlerden birisini kabul etmek ya da imha olunmak seçenekleri arasında muhayyer bırakmış, halk da Sâbiî olduklarını ilan ederek imha olmaktan kurtulmuşlardır.² Bu sebeple biz, Harrânîleri, Sâbiîlerden ayrı bir grup olarak değerlendirdik.

Harrânîlerde Tanrı Tasavvuru

Dinler tarihi kaynaklarında, “*dünyânın neresine giderseniz gidiniz, mabetsiz bir şeyir bulabilirsiniz, ama mabutsuz şeyir asla!*” sözü, Harrânîler için de geçerlidir. Her toplumda olduğu gibi Hârrânîlerde de Tanrı anlayışlarında farklılıklar vardır. Bazen çok tanrılı bir toplum yapısında tek tanrılı; bazen de tek tanrılı bir toplumda çok tanrılı tasavvurlara rastlanabilir. Hârrânîlerin Tanrı anlayışlarındaki çeşitlilik buna benzemektedir. Bu sebeple Harrânîlerin Tanrı tasavvurunu; monoteist ve politeist karakterli Tanrı tasavvuru şeklinde iki başlık altında inceleyeceğiz.

A. Monoteist Tanrı Anlayışı

Ortaçağ İslam kaynakları, Harrânîlerin her şeyi yaratan ezeli ve ebedî yüce bir varlığa inandıklarından bahsederler. Bu anlayışta Tanrı, *illet-i ülâ* şeklinde isimlendirilir. Harrânîlerin teolojisinde *illet-i ülâ*, çokluk kabul etmeyen ve yaratılmışların sıfatlarını da taşımayan bir niteliğe sahiptir.³ Harrânîler *ilk neden* olarak isimlendirdikleri Tanrı’dan bir takım asli ilkelerin sudûr ettiğine inanırlar. Bu ilkelerden olan; akıl, rûh, düzen ve zarûretin her biri aşkın özellikler taşıdığından, onlara ulaşmak için bir takım araçların gerekli olduğu benimsenir. Bu asli unsurların

¹ Geniş bilgi için bakınız. Gündüz, a.g.e., s. 50.

² Tartışmalar için bkz. İbnü’n-Nedîm, Muhammed İbn İshâk, *Kitâbu’l-Fihrist*, (tahk. Nâhid Abbas Osman), Kuveyt/Doha 1985, s. 636-36; el-Birûnî, *el-Âsârü’l-Bâkiye*, s. 205-207; Weir, “Harrân”, İA, V/I, 300; Gündüz, Şinasi, *Sâbiîler Son Gnostikler*, Ankara 1995, s. 32-33.

³ el-Makdisî, Mutahhar İbn Tâhir, *Kitâbu’l-Bed’u ve’t-Târîh*, Beyrut ts., I, 197, 143; IV, 22; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 633; eş-Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Mîlel ve’n-Nihal*, (tahk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr), Beyrut 2001, s. 365; Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 44.

her biri için yuvarlak tarzda tapınaklar yapılmıştır.¹

Ortaçağ İslam bilginlerinden *Abdülkâbir el-Bağdâdî*, (ö.1037) Harrânîlerden iki dini akım üzerinde durur. Bu iki akımın İlâhi Zât anlayışlarında görüş birliği varken, sıfatlar konusunda farklı görüşler benimsediklerini söyler. Mütakellim Bağdâdî'nin “Yunanlılardan bir grup” diye söz ettiği bu akımlardan ilkinde göre, “evren sonradan meydana gelmiştir. Evrenin hiçbir şeye benzemeyen bir yapıcısı, yaratıcısı (Sâni) vardır.” Harrânîlerden bu akım, Tanrı'nın ne olduğuna dair bir takım *subutî/icabî* sıfatlar üzerinde durur. Örneğin Tanrı; evrenin ve göksel varlıkların yaratıcısı, hayat sahibi, konuşan, işiten, gören ve düzenleyendir. Bağdâdî'nin işaret ettiği diğer dini akıma göre ise; evren sonradan yaratılmıştır ve yaratıcısı tektir. Bu akım, Tanrı'nın ne olduğuna dair *subutî* sıfatları değil; ne olmadığına dair *selbî* sıfatları benimser. Bunlara göre Tanrı, ispat vasfıyla değil, noksanlık ve yaratılmışlık özelliklerinden nefyetmeye dayalı *selbî* bir vasıfla nitelendirilir. Sıfatlar konusunda böyle bir bakış açısına sahip olduklarını; “Tanrı diridir, bilendir, her şeye gücü yetendir”, demeyiz, ancak, “ölü, câhil ve âciz değildir” deriz, şeklindeki görüşlerinden anlıyoruz.²

Görüldüğü gibi Harrânîlerde monoteist bir karakter taşıyan ve üstün varlık olarak nitelendirebileceğimiz soyutlamacı bir tanrı anlayışı vardır. Bu teolojide, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilişkili olarak söylemek gerekirse, kötülüklerin yaratıcısı Tanrı kabul edilmez. O saf iyilik olup, hayırların yaratıcısıdır. Onlara göre Tanrı; kötülükleri, çirkinlikleri, pislikleri, zararlı böcekleri, yılanları ve akrepleri yaratmaktan uzaktır. Yaratılışın gayesi, mutluluk, hayır ve saflıktır. Uğursuzluk, kötülük ve karışıklık, bir zaruretın sonucu olup Tanrı'ya nispet edilemezler. Bunlar bir zorunluluğun birleşmesi olup, kötü varlıklara ve kınanmış işlerle olan ilişkilere dayanır.³

Harrânîlerin kötülük sorunu hakkındaki görüşleri, Mu'tezile kelam ekolünün, “Allah kötülüklerin yaratıcısı değildir” görüşüne çok benzemektedir. Hiç kuşkusuz bu ortak payda, karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak görülmelidir. Çünkü Mu'tezile bilginleri, Yunan felsefesini iyi okumuşlar, özellikle Eflatun ve Aristo'nun sıfatlar konusundaki görüşlerinden yararlanmışlardır.⁴

Harrânîler Zat/sıfat konusunda; “sıfatlar, zattan ayrı düşünülemez; Tanrı'nın sıfatları, zâtının ayıdır” görüşüne sahiptirler. Onlar bu konuda Aristo'dan etkilenmişlerdir.⁵ Bu da Harrânîlerin Yeni Eflatuncu felsefenin öğretilerinden etkilendiklerini gösteriyor. Nitekim Harrân, Müslüman egemenliğine girdiğinde, şehirde, Yunanlı

¹ Şehristânî, a.g.e., s. 368.

² Bağdâdî, Abdülkâbir, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul 1928, s. 324.

³ Şehristânî, *el-Milel*, s. 367.

⁴ Bkz. Cârullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 71.

⁵ Bkz. İbnü'n-Nedim, *K.el-Fibrîst*, s.635. İlginçtir ki, Mu'tezile'nin *Zat-Sıfat* anlayışı da aynıdır. Onlar da Yunan felsefesinin tesiri altında kalarak sıfat anlayışlarını geliştirmişlerdir. Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, “Allah'ın sıfatları zâtının ayıdır” diyen Mu'tezili düşünür Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın bu görüşü, Aristo'dan aldığı zikreder. Krş. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, (tahk. Helmut Ritter), Wiesbaden 1950, s. 483-484; ayrıca bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 64.

göçmenler ve Nabâtîler de yaşamaktadır.¹ Diğer bazı kaynaklar da Harrân civarında çeşitli Yunanlı göçmenlerden oluşan köylerin bulunduğu bahsedilir. Bu etkileşimi, Tanrı düşüncesinde olduğu gibi peygamber inancı konusunda da görmek mümkündür. Aşağıda değineceğimiz gibi, Harrânîlerin peygamber olarak kabul ettikleri şahsiyetlerin bazıları Eski Yunan geleneğine ait kişilerden oluşmaktadır.²

Harrânîlere göre Tanrı, mesajını insanlara iletmede etik değerler açısından mükemmel yaratılışa sahip ve zekâ düzeyleri yüksek şahsiyetlerden sayısız peygamberler göndermiştir. Bunların en meşhurları; Âzîmûn/Şît, Ârânî, muallim-i evvel Hermes/İdris, Eflatun'un anne tarafından dedesi Solon, Eflatun, Sokrat ve Aristo'dur. Hatta bu peygamberlerden en meşhuru sayılan Hermes, oğluna öğüt vermek amacıyla itikâdî konularda monoteist anlamda tevhitle ilgili meseleleri son derece sade bir dille anlatan *el-Makâlâtü'l-Hermes* isimli makalelerden oluşan bir kitap da yazmıştır.³ Harrânîlerin teolojisinde peygamberlerin başlıca görevleri, Tanrı'ya hoşnut edecek iyi davranışlarda bulunmaya davet, O'nun öfkelerini üzerlerine çekecek davranışlardan da uzak durmaları konusunda uyararak, ayrıca itaat ettikleri taktirde ödül, isyan ettikleri taktirde de ceza göreceklerini bildirmektir. İtaat edenlere bitimsiz nimetler, isyan edenlere de müstahak oldukları kadar azap vardır.⁴

Eskatoloji konusunda Harrânîlerle Aristo'nun görüşlerini karşılaştırdığımız zaman aralarında müthiş bir benzerlik olduğunu görmemiz mümkündür. Harrânîlere göre kötü olan nefis (rûh) kendi bedeninden (heyâkil) ayrıldığı vakit, âlemin en üst noktasında (âlem-i ulvâ) bulunan ve bir ateş olan *'esîr'*de hapsedilir. Faziletler elde etmiş olan iyi nefis (rûh) ise, kendi ezeli unsuruna geri döner. Aristo *Kitâbu'n-Nefis* adlı eserinde âlem-i ulvâ'nın ebedilik yeri olduğunu, esfel-i sâfilinin ise, ölüm yeri olduğu ileri sürer.⁵ Dolayısıyla Harrânîlerde kısmen monoteist karakter taşıyan üstün bir Tanrı inancının yanında, peygamber inancı, emir ve nehiy, sevap ve günah gibi ilahi öğretiyi içeren Tanrı buyrukları da vardır.⁶

¹ Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrahim b. Habib, *Kitâbu'l-Harâq*, (çev. Ali Özek), İstanbul 1973, s. 80.

² Şinasi, Antik Dönemde Harran ve Urfa, s. 52.

³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, s. 633, 635; el-Makdîsî, *Kitâbu'l-Bed'u ve't-Târîh*, III, 7-8. Ayrıca muallim-i evvel olarak nitelendirilen Hermes'in İskenderiye şehrinde, felsefe ve din arasını uzlaştırmaya yönelik birçok kitap ve risâle te'lif ettiği rivayet edilir. Bu kitaplar arasında *el-Vahyü'l-Kıldânî*, *Levbu'z-Zümriid* sayılır. Onun bütün kitapları daha sonra "*el-Kitâbâtü'l-Hermesiyye*" adıyla topluca bir kitap halinde yayınlanmıştır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 308-309.

⁴ el-Makdîsî, *Kitâbu'l-Bed'u ve't-Târîh*, I, 197; İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 633. Harrânîlere göre peygamber, nefsinde tüm kınanmış sıfatlardan ve bedeninde tüm eksik ve kusurlardan uzak olan kimsedir. Övülmüş bütün güzel sıfatlarla donanmıştır. Yağmurun yağması ve bitkilerin her çeşit âfetlerden korunması için yaptığı duâlar kabul edilir. Mezhebi ve izlediği yol, âlemin ıslahına elverişli olan bir yoldur. Geniş bilgi için bkz. el-Makdîsî, a.g.e., IV, 24. Ayrıca, Harrânîlerde peygamberlik konusu ile ilgili şu çalışmaya bakılabilir. Gündüz, Şinasi, "*Harrânîlerde Peygamberlik ve Harrânî Baba*", *İnsan Bilimleri Araştırmaları Yeni Harrân Çevresi*, 7-8, 1994, ss. 5-6.

⁵ el-Makdîsî, *Kitâbu'l-Bed'u ve't-Târîh*, I, 186.

⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, s. 633, 635.

B. Politeist Tanrı Anlayışı

Harrânîlerce “*ilk sebep*” diye adlandırılan ve tam olarak kavranılamaz ve tanımlanamaz şeklinde görülen bu yüce varlık, sadece yaratmak gibi önemli işleri yapan, yarattığı varlıklarla ilgili diğer işleri ise başka tanrısal güçlere bırakan bir varlıktır. Müdebbirler denilen bu varlıkların sayısı yedi ve onikidir.¹ Bunlar *el-müdebbirât*/işleri düzenleyen anlamında gök tanrıları (felek ve ecrâmı) olup, bu yüce yaratıcı ile diğer varlıklar (özellikle insanlar) arasında aracı ilahlar olarak görev ifa ederler. Gök cisimlerinin canlı olduğuna (hayat), konuştuğuna (kelam), duyduğuna (sem’i) ve gördüğüne (basar) inanırlar.² Âlemin bir Sâni, Fâtırı, Hâkimi ve sonradan yaratılmış varlıkların niteliklerinden soyutlanmış Yüce bir yaratıcısı vardır. Bizim kendi başımıza O’nun celâl ve azametini ulaşmamız imkansızdır. O’na ancak O’na yakın olan araçlarla ulaşabiliriz. Ruhlar cevherde, hareket ve halde, temiz ve azizdirler. Cevher olarak, cismanî özelliklerden uzak, mekansal hareketlerden ve zamana bağlı değişmelerden beridirler. Tesbih, takdîs ve tahâret üzere yaratılmışlardır. Allah’a kesinlikle isyan etmezler ve ne emredilirlerse onu yaparlar. Yüce tanrı, erbâbın rabbi ve ilahların tek ilahı, kısaca her şeyin rabbi ve sahibidir. Kişi ruhanilere benzeyinceye kadar ve onlara münasip bir duruma gelinceye kadar şehvet ve öfkesine hâkim olarak ahlâkını düzeltmesi gerekir. İşte biz onlara benzediğimiz vakit, onlar da bizim için Allah katında şefaatçi olurlar. Bu temizlik ve ahlaki güzelleştirme faaliyeti, kendi gayretimizdir. Araya herhangi bir beşerî aracı koymadan kendi yeteneğimizle bunu gerçekleştiririz. *Onun için herhangi bir peygamberin bize bir üstünlüğü yoktur.* O da bizim türümüzden, bizim şeklimizden ve bizim maddemizdendir. Bizim yediğimiz gibi yerler, bizim içtiğimiz gibi içerler. O halde biz niçin onlara itaat edelim?”³ Bu metindeki görüşlerden de anlaşıldığı gibi bunlar, peygamberlerin insanlarla Tanrı arasındaki elçiliğini inkar etmektedirler.

Ruhânîler, cevher itibariyle maddeden soyutlandıkları gibi, fiilen de mukaddestirler. “Fiilde bunlar eşyayı meydana getirir (ihtirâ), yenileştirir (icat) ve bir halden diğer bir hale değiştirirler; ilahi azâmetin kuvvetini süflî varlıklara doğru akıtırlar. Hatta bunların her birini başlangıcından itibaren kemâlîne kadar sevkederler. Yedi gezegenin yöneticileri bunlardan olup, gezegenler onların mabetleri gibidir. Her bir ruhani için bir mabet (heykel) ve her bir mabedin bir küresi vardır. Başka bir tabirle, rûh, rûhun bedende bulunması gibi, mâbedinde

¹ Bu görüş İsmailiye mezhebini etkilemiştir. Çünkü İsmailiye mezhebi de aynı görüşü dile getirmektedir. Oniki nakibiyle yedili İsmailiye mezhebi yeni pisagorculuktan mülhemdir. Onlarda yedi ve oniki rakamı kutsaldır. Âlemin nizamını ve tarihi hâdiseleri yedi sayısına göre tertiplemişlerdir. Evrenin yaratılışı konusunda büyük ölçüde Yeni Eflatunculuğa dayanan gnostik felsefeye uymuşlardır. Bu görüşler Harrânîlânın usûlünden açıkça etkilendiklerini göstermektedir. Bkz. Abdülhamid, İrfan, *İslam’da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeşrem), İstanbul 1994, s. 50-51.

² el-Makdîsî, *Kitâbu’l-Bed’u ve’l-Târîh*, I, 143, 186; IV, 24;en-Neşşâr, Ali Sâmî, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. O. Tunc), İstanbul 1999, I, 293; Şinasi, Gündüz, “*Harrânîler*”, DİA, İstanbul 2005, XII, 241.

³ Şehristânî, *el-Milel*, s. 308-309.

(heykel) bulunur. Bu heykellerden çıkan reaksiyonlar kademeli olarak aşağıya doğru mevcudat meydana getirilmiştir. Bazen gezegenlere, *baba* ve unsurlara *anne* derler. İşleri bu küreleri hareket ettirmekten, onlar vasıtasıyla unsurlar ve madde âlemine de tesir etmekten ibarettir. Terkiplerdeki karışmalar ve sonra cismani kuvvetler bundan meydana çıkar. Küllî varlıklar küllî rûhlardan, cüz'î olanlar da cüz'î ruhlardan meydana gelir. Nitekim genellikle yağmurun bir meleği, bir müekkel rûhu ve her yağmur damlasının da bir meleği vardır. Dünya hâdiselerini, rüzgarları, fırtınaları, depremleri onlar idare eder ve her varlığa kuvvet ve kanunlarını onlar dağıtırlar; varlıkları tamamen ruhtan ibaret olup, melekler gibidirler.¹

Ruhânîler, hal olarak da mukaddestirler. Onların halleri, Rabbül'-erbâb'ın civarında; revh u reyhân, nimet, lezzet, rahat, güzellik ve sevinçten ibarettir. Sonra bunlar nasıl gizlenir? Onların yemeleri ve içmeleri; tesbih, takdîs, tehlîl, temcîd ve temhîd olup maddi hayatları yoktur. Allah'ı zikir ve O'na itaatla ünsiyet bulurlar. Daima, kıyam, rukû ve secde halindedirler. Bu öyle bir durumdur ki, sevinç ve lezzete tebeddül yoktur. Gözleri zillet içinde ne öne eğiktir, ne yukarı ve ne de etrafa bakarlar. Bazısı sükûn içinde, diğer bir kısmı da hareket halinde bulunurlar. Diğer taraftan bazıları kerrûbî'dir, yani, feyiz âlemine yakındırlar, bazıları ise, basit âlemde ruhanîdirler.² Burada *Şehristânî*'nin (ö.1153) tasavvufî terimler kullanması dikkat çekicidir. Bu durum, belki de tasavvufî tasavvur ile ruhânîlerin tasviri arasında kuvvetli benzeşimden dolayıdır.

Harrânîlere göre yüce varlık olan Tanrı, evreni yaratmış ve katına çekilmiştir. Her ne kadar o aşkın bir varlıkta da aynı zamanda içkin bir varlıktır. O, gözle görülen şahıslarda çoğalır. Bu şahıslar yeri idare edenlerdir ve yerdeki şahıslardır. Yerdeki şahıslar ise, en değerliler, bilenler ve faziletlilerdir. Üstün varlık olan Tanrı, yarı tanrı figürleri sayılan bu şahıslarda tecelli eder, onların varlıklarında şahıs haline gelir. Bununla varlığındaki birliğin bozulmadığına inanılır. Nasıl ki yüce Tanrı, gökyüzünü ve orada bulunan cisimleri ve yıldızları yaratmışsa, evrenin işleyişini düzenleyen kimseleri yaratmıştır ve bunları âlemin yöneticileri yapmıştır. Gökteki bu varlıklara "*babalar*" denir. Yerdeki unsurlar (anâsır-ı erba: ateş, hava, su, toprak) "*ana*"lardır. Babalar ile anaların birleşmesinden meydana gelen bileşiklere (hayvanlar, bitkiler, cansızlar) mevâlîd/doğmuşlar denir. Babalar, canlı ve konuşurlar. Unsurlara etki yaparlar. Unsurlar, bu etkileri rahimlerde olgunlaştırırlar. Böylece mevâlîd/doğanlar meydana gelir. Sonra, doğmuşlardan tam ve saf mürekkep bir şahıs oluşunca, bu şahsın yüksek kabiliyetli bir mizacı meydana gelir. Bu yüksek kabiliyetli şahsın varlığında Tanrı bu dünyada ortaya çıkar.³

Harrânîlerin teolojisinde tanrısallığın bir takım nesnelere paylaşılması; tenâsüh ve hulûl inancını da beslemiştir. Nitekim *Şehristânî*, bu iki inancın onlardan doğduğunu söyler. Bilindiği gibi *tenâsub inancı*, sonsuza kadar devam edip giden bir

¹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 308-309; B. Carra de Vaux, "*Sâbiiler*", İA, İstanbul 1966, X, 9-10; Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 42.

² Şehristânî, a.g.e., s. 311.

³ Şehristânî, a.g.e., s. 366.

devri daimin tekrarlanmasıdır. Herbir devirde birinci devirde olan şeyler tekrarlanır. Harrânîlere göre sevap ve ceza, bu dünyadadır. Onlara göre, bu dünyada yapılanlar, geçmiş devirlerde öncekilerin davranışlarının bir karşılığıdır. İşte hayatta elde edilen; rahat, sevinç, genişlik, bolluk, geçmiş devirlerde şimdikilerin elinden çıkan iyi amellerin karşılığıdır. Keder, hüznün, sıkıntı ve güçlükler geçmiş devirlerde işlenen kötü amellerin bir karşılığıdır. Onların inancına göre, hikmetinden sual olmayan tanrının bu âlemi sona erdirmesi düşünülemez.¹

Diğer yandan müellif *Şehristânî*'ye göre *hulûl*, şahıslaşma (bir varlıkta vücut bulma)dır. Bu hulûl, bir şeyin bütünüyle başka bir şeye girmesiyle, bazen da bir kısmının girmesiyle olur. Tamamının veya bir kısmının hulûlü, hulûl edilen şahsın tabiatındaki yeteneğe bağlıdır. Harrânîlerin inancında tanrının, semavi heykellerin (mabedlerin) hepsinde şahıslaşması demek, O'nun fiilinin birer birer eşyada ortaya çıkması anlamına gelir. Âsur ve Bâbillilerin yıldız ve gezegen kültüne bağlı kalan Harrânîlerde yedi heykel (gezegen/mabed), yüce olan tanrının yedi azası hükmündedir. İnsanın yedi azası, onun yedi heykeli gibidir. Tanrı bu organlarla ortaya çıkarak, bizim dilimizle konuşur, gözlerimizle görür, kulaklarımızla işitir, ellerimizle sıkar veya genişletir, ayaklarımızla girer-gelir, organlarımızla eylemde bulunur.²

Yukarıdaki inançlarından anladığımız kadıyla Harrânîler; yıldız ve yedi gezegenle ilişkili yarı tanrısal varlıkların; yaratıcı, celâl ve azamet sahibi yüce varlıkla insanlar arasında aracılık yaptıklarına inanıyorlardı. İslam kaynaklarında yıldız-gezegen kültüne bağlı Harrânîlerin bu noktada iki farklı mezhebe ayrıldıklarını görüyoruz. Mezhepler tarihçisi *Şehristânî*'ye göre bu mezheplerden ilki, "*ushâbu'l-beyâkêl/mabedçiler*"dir. Bunlar, yıldızlara taparlar. Harrânîlerden rûha tapanlar, insan için bir aracı gerektiğini söylerler. Kendisine yönelme, yaklaşma ve ondan istifade etmek için araçların ise bizzat görülmesi gerekir. Bu araçlar da yedi gezegendir. Onlar, aracılık yaptıklarına inandıkları yedi gezegen için bir takım konaklar ve yerler; doğuş ve batış, birbiriyle muhalif ve muvafık ilişkiler, günler, geceler ve saatler, suret, şahıslar, iklim ve şehirler tayin etmişler, her birini kutsalla ilişkilendirmişlerdir.³ Örneğin haftanın günlerini tanrısal gezegenler arasında paylaşmışlardır. Pazar gününü Güneş'e, pazartesini Ay'a, salıyı Mars'a, çarşambayı Merkür'e, perşembeyi Jüpiter'e, cumayı Venüs'e ve cumartesi gününü Satürn'e hasretmişlerdir. Her bir gezegenin belli saatleri vardır. Onlar bu zaman diliminde özel olarak diktikleri dinsel kıyafetleri giyerler, özel kokular sürünerek duâ ederlerdi. Bu duâlarında tanrılardan, arzu ve isteklerinin yerine getirilmesini isterlerdi. Onlar, gezegenleri, dişil rabler olarak isimlendirirlerdi. Doğrudan ruhlara yaklaşır gibi heykellere yaklaşıyorlardı. İtikatlarına göre, ruhların bedenleri, gezegenlerdir. Gök cisimlerinin her biri, ruhun canlılığıyla konuşan diridirler. Ruhlar, bedenleri evirip-çevirmede tasarruf sahibidir. Nasıl ki, insanın rûhu bedenini evirip çevirdiği gibi,

¹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 366.

² Şehristânî, a.g.e., s. 367.

³ Şehristânî, *el-Milel*, s. 358.

tanrısal gezegenler de dünyada olup-bitenleri evirip çevirmek suretiyle etki ederler.¹ Bu nedenle astroloji, Harrânîlerin inançlarında çok önemli bir yere sahiptir.

Harrânîlerin yıldız-gezegen kültürüyle ilgili diğer bir mezhepleri de “*ashâbu'l-eshâs/put tapıcıları*”dır. Bunlar, insan eliyle yapılmış mabetler içindeki yıldızları temsil eden yapma putlara tapanlardır. Ayrıca bunlar, semâvî varlıklarla ilişkili ruhlara doğrudan tapınılamayacağını –ki ruhlar gözle görülmez ve konuşulamaz- ancak, onları temsil eden sûretler vasıtasıyla onlara ulaşmanın mümkün olduğuna inanıyorlardı. Bu sebeple, her bir şahıs, bir gezegenin karşılığı olabilecek şekilde putlar dikmişlerdir. Çeşitli madenlerden imal edilerek yapılan put, kendisinden beklenen göreve göre şekillendirilmiştir. Örneğin, güneş putunu altın madeninden yapmışlar ve onu, güneşe nispet edilen taşlarla süslemişlerdir. Yine Ay putunu, gümüşten yapmışlardır. Harrânlı put tapıcıları, tapınmalarında, yukarıda işaret ettiğimiz gibi belli bir zaman tayin etmişlerdir. Belirledikleri dinsel kurallara uyulduktan sonra, tapındıkları putların ihtiyaçlarını gidereceklerine inanıyorlardı.

Kısaca *ashâbu'l-beyâkâl*, gök cisimlerine; *ashâbu'l-eshâs* ise, her biri semâvî ilahın mukâbili saydıklara putlara tapmışlardır.²

C. Hz. İbrahim’in Harrânîlerle Teolojik Tartışması

Kur’an-ı Kerîm Harrân’lı paganistlerin; Yıldız, Ay ve Güneş gibi gök cisimlerine ve onları temsil eden yerdeki putlara taptıklarından haber vermiştir. İşte bu bağlamda Şehristânî, Hz. İbrahim peygamberin Harrân’da bulunduğu sırada Harrânîlerin önemli dini akımlarından olan *ashâbu'l-beyâkâl* ve *ashâbu'l-eshâs* mensuplarıyla tartıştıklarından bahseder.³

Kur’an’a göre Hz. İbrahim’e; tefekkür, ilim, anlayış, aklı yerinde kullanma, nübüvvet, muhakeme ve mukayese yeteneği verilmiştir.⁴ O, akıl devriminin mimarıdır. Bu açılarından düşündüğümüz zaman Hz. İbrahim, imanın aklıleştirilerek bilgisel temellere oturtulması konusunda bir prototip olarak karşımıza çıkar. O’nun Harrân’lı paganlarla yaptığı tevhid mücadelesinde bu akılçılığını görmemiz mümkündür. Nitekim putlara tapan *ashâbu'l-eshâs* ehline ‘*ülzâm yöntemi*’ ile şahıslara tapmalarının anlamsızlığını ve saçmalığını vurgulamıştır. Çünkü Allah’tan başkasına tapıcılık, özgürlükle bütünleşmiş şahsiyet kimliğini bir tarafa atmadır. İnsanın özgürleşmesine atıfta bulunan İbrahim Peygamberin, şahısların suretlerine tapan paganistlere, sizi ve yaptığınız şeyleri Allah yarattı. Yaptığınız putlar, neticede sizin eserinizdir. Sizin aklınız yok mudur? manalarına gelebilecek şekildeki uyarısı bunun içindir.⁵

¹ Makdîsî, *Kitâbu'l-Bed’u ve't-Târîh*, IV, 23; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 637; eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 358.

² eş-Şehristânî, a.g.e., s. 360-361; Musa İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 586.

³ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 362-364.

⁴ Bkz. “İşte bu, kavmine karşı İbrahim’e verdiğimiz delillerimizdir. Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki senin Rabbin hikmet sahibidir.” (el-En’am 6/83).

⁵ “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı” (bkz. es-Saffât 37/95-96.âyetleri İlm-i Kelam’da “*ef’âlü'l-*

Hız. İbrahim'in babası Âzer¹, ashâbu'l-eshâs'ın taptığı putları imal etmede kavmin en mâhîr sanatçısıdır. Harrânîler, onun sanatkarlığına son derece hayranlık ve güven duyarlar. Bu sebeple putperestler, putları ondan satın alırlardı. Bundan dolayı Hız. İbrahim'in delillerinin çoğu, babası ile ilgilidir. Çünkü onun şahsında, putperestlerin ilzâmı/susturulması daha kolay olmuştur. Onun; “*duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan nesnelere niçin taparsın?*”² şeklindeki söylemi her ne kadar doğrudan babası Âzer'e ise de onun şahsında bütün putperestlere seslenmiştir. Arap belagatında buna “*zikeri cüz irâdetü'l-kül*” denilir. Hız. İbrahim, babasına, sen bütün gücünle çalıştın, bilgini kullanarak göksel cisimler karşılığında putlar imal ettin, ama bu bilgi ve çalışma gücüne rağmen iştirici ve görücü, fayda ve zarar verici özelliklerle donanmış putlar yapamadın. Senin buna gücün yetmez. Halbuki sen; iştirici, görücü, fayda ve zarar verici özelliklere sahip yaratılışınla onlardan daha şerefliyin, demek istemiştir.

Diğer taraftan İbrahim Peygamber, Yıldız, Ay ve Güneş gibi göksel cisimleri tanımlayan ashâbu'l-heyâkîl'e yönelerek, onların politeist Tanrı anlayışlarını eğitim ve öğretimde kullanılan *dramatizasyon* yöntemiyle eleştirmiştir. Bilindiği gibi öğretim yöntem ve teknikleri arasında yer alan; rol oynama, rol yapma, toplumsal oyun (sosyo-drama), drama, canlandırıcı oyun (dramatik oyun) denilen bu öğretim yöntemi, dramatizasyon üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla dramatizasyon; oyunlaştırma, canlandırma, rol yapma anlamlarına gelmektedir. Bu yöntemden amaç, başkalarının kimliğine bürünerek, onların nasıl hissettiğini, düşündüğünü ve etkinlikte bulunduğunu sosyo-drama yöntemiyle ortaya koymak suretiyle vâkianın olumlu-olumsuz yönlerini muhataplara kavratmaktır.³ İşte Hız. İbrahim de ashâbu'l-heyâkîl'in şirke dayalı Tanrı tasavvurunu bu yöntemle ortaya koymuştur. O, hiçbir zaman Allah'tan başkasına kulluk etmemiştir. Zaten el-En'âm Sûresi'nin 74. ve 78. âyetlerinden⁴ anladığımız kadarıyla başta babası olmak üzere bütün kavmini Allah'tan başkasına kulluk yaptıklarından dolayı kınamış ve Tanrı'yı birlemeye çağırmıştır. Harrânîlerin inançlarına göre Güneş, ışık küresinin meliki, rablerin rabbidir. Diğer gök cisimleri ışığını güneşten almaktadırlar.⁵ Bu sebeple o, drama yöntemiyle önce Yıldız'ların, sonra Ay'ın ve en son da ufûl eden/batan Güneşin rab olamayacağını drama yöntemiyle ortaya koymuş, sonra da batmayan ezeli ve ebedi bir ilahın varlığını kabullenmeleri gerektiğini mantıksal yollarla çıkarımda bulunmaya

Ibâd/ kulların fiillerinin yaratılışı” başlığı altında tartışılır. Âyette geçen ve fiilin önüne gelen ‘mâ’ edatını mevsûle ve mastariye kabul edenlere göre anlamlarda değişiklikler yaşanır. Bkz. es-Sabûni, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (tahk. B. Topaloğlu), Dımaşk 1979, s.64-65.

¹ Söylenceye göre Âzer, bugünkü Harrân'da bulunan tarihi mezarlıkta yatmaktadır.

² Meryem 19/42. Bkz. el-En'âm 6/74.

³ Geniş bilgi için bakınız. Aydın, M. Zeki, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, Ankara 1998, s. 97.

⁴ Bkz. “İbrahim, babası Âzer'e: Bir takım putları tanrılar mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum, demişti.” (el-En'âm 6/74.) Diğer âyet için bkz. “Güneşi doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.” (el-En'âm 6/78).

⁵ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, s. 640; Şehristânî, a.g.e., s. 364.

davet etmiştir.¹ Dikkat edilirse bu âyetlerde batmak anlamına gelen *'ufûl'* kelimesi geçiyor. Ufûl kelimesinin anlam yapısında hâdislik alâmetleri olarak; zevâl, değişiklik, intikal olduğu için göksel cisimlerin *'rab-ilâh'* olmalarının uygun olmadığına delil getirilmiştir. Çünkü kadîm ve ezeli olan bir ilah değişiklik kabul etmez. Değişimin olduğu yerde değiştiriciye ihtiyaç var demektir. O zaman ufûl ve zevâl, Tanrı'yı kemal sıfatlarıyla muttasıf olmanın dışına çıkarır. Yine aynı âyetlerde doğuş anlamına gelen *'tulû'* ile delil getirilmesi de buna benzemektedir. Tulû', ufûlden hâdisliğe daha yakındır.

Neticede Hz. İbrahim'in kavmiyle yaptığı teolojik tartışmalarında, Harrânlı paganistlere; Yıldız, Ay, Güneş gibi gök cisimlerine tapmanın insanın onuruyla bağdaşmayacağını ortaya koymuş, gittikleri yolun yanlışlığına dikkat çekmek suretiyle ritüel anlamda da yaptıklarının bir sapkınlık olduğunu göstermiştir.

Sonuç

Tarihsel süreçte Harrân, antik dönemden İslami döneme kadar farklı medeniyetlerin kesişme noktası olmuştur. Hiç kuşkusuz; ilâhiyat, kültür, bilim, felsefe, tıp ve medeniyet bağlamında insanlık düşüncesine ortak katkıda bulunmuştur.

Harrânilerin teolojisinde Tanrı tasavvuru özel bir yer işgal etmektedir. Onların Zat/Sıfat anlayışları ve kötülük sorununa yaklaşımları özellikle Mu'tezile kelamını etkilemiştir. Hatta Harrân'da kaldığı rivâyet edilen ünlü İslam filozofu *Farabi*'nin (ö. 339/950) *'peygamberlik anlayışı'* onların inançlarıyla paralellik arzettiği bile söylenebilir. Zaten Harrânilerin Tanrı tasavvuru, Yeni Eflatuncu felsefenin etkisi altında kalmıştır. Göçmen Yunanlılar ve Nabâtiler kanalıyla Yunan Metafiziği bu bölgeye taşınmıştır. Harrânilerin Tanrı'ya sadece *"yaratma"* görevi tanımaları, yönetme görevini Yıldız, Ay ve Güneş gibi tanrılaştırdıkları göksel cisimlere bırakmaları, Aristo'dan tevârüs edilen Tanrı/sıfat anlayışıyla benzerlik gösterdiği söylenebilir.

İslam'da tevhid öğretisi, Allah'ın varlığı ve birliğine imanın ötesinde; Allah'tan başka bütün ilahları reddetmeye dayanır. Tevhid, insanın kendisini gerçekleştirmesinin adıdır. Şirk ise, insanın kendisini başka varlıklarla birlikte gerçekleştirmesidir. Bu inanç, nesnelere ulûhiyet atfetmeye götürdüğü için beraberinde *'aracılık'* düşüncesini de getirmiştir. Bu açıdan olaya baktığımız zaman İbrahim Peygamberin Harrân'lı paganistlerle olan mücadelesi, insanın özgürlüğe kavuşturulması mücadelesi olarak görülmelidir.

¹ Âyetler için bakınız. el-En'âm 6/76-79.

İSLAMÎ DÖNEM HARRAN'INDA BİLGİNLER ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN TOPLUMSAL BOYUTLARI

Ejder OKUMUŞ*

Özet

En eski arkeolojik bulgularda adına rastlanan Harran, inanç açısından pagan bir yerleşim yeri olma özelliğini İslam fethinden sonra da devam ettirmiş ve Harran İslam idaresine geçtikten sonra da paganist insanlar, özgürce inançları doğrultusunda yaşamaya devam etmişlerdir.

Öteden beri dinler arasında bir takım ilişkiler olmuştur. Bu çalışmada dinler arası diyalog temelinde Müslümanların fethinden sonraki dönemde Harran'da bilginler arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin toplumsal yansımaları ele alınmakta; tarihsel olarak ortaya konulmakta ve sosyolojik yorumu tâbî tutulmaktadır.

Harran'daki ilişki biçiminde İslam ve Müslümanlar açısından ve de bugünkü diyalog çalışmaları için dikkate değer bir durum söz konusudur. Çok uzun dönemler boyunca Harran'da kendini gösteren diyalog temelli ilişkiler, İslam'ın yedinci yüzyılda şehre gelmesiyle daha nitelikli hale gelmiştir. Harran, günümüzde küreselleşme sürecinden ayrı düşünülemez olan dinler arasındaki, özellikle de Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki diyalog çalışmalarında rol alanların dikkatini çevirmesi gereken bir hoşgörü ve diyalog ikliminin hakim olduğu yerin adıdır.

Özetle Harran'da Paganların, Hıristiyanların ve Müslümanların ne tür bir ilişki biçimiyle bir arada buldukları ve bu ilişki biçiminin toplum üzerindeki yansımaları, bu makalenin konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar sözcükler: Harran, Harran Okulu, dinler arası ilişkiler, bilginler, diyalog

The Social Dimensions Of Relationships Among The Scholars In The Islamic Period Harran

Abstract

Harran, whose name was encountered in the oldest findings, kept on its characteristic of the place of pagan settlement even after the Islamic conquest (639). Sabian, Christian and Muslim scholars in the famous Harran School could carry on

* Doç. Dr. Dicle Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi, ejderokumus@hotmail.com

their studies freely and translate the ancient Greek scripts to Syriac and Arabic.

This study aims to consider and understand the relationships among the scholars in the Islamic Period Harran and their social dimensions.

Key words: Harran, Harran School, inter-religious relationships, scholars, dialog

Giriş

En eski arkeolojik bulgularda adına rastlanan Harran, inanç açısından paganist bir yerleşim yeri olma özelliğini İslam fethinden sonra da devam ettirmiş ve Harran İslam idaresine geçtikten sonra da paganist insanlar, özgürce inançları doğrultusunda yaşamaya devam etmişlerdir.

İslam fethinden sonra Harran'daki bilim adamları inançlarını özgürce ortaya koymayı ve yine bilimsel çalışmalarını özgürce yürütmeyi sürdürmüşlerdir.

Harran Okulu'nda farklı dinlere mensup bilim adamlarının bilimsel faaliyetleri ve birbirleriyle ilişkileri, Harran hakkında dinler arası ilişkilerin gelişmesinde mühim bir rol oynamış olsa gerektir.

Bu çalışmada Harran Okulu'nda farklı dinlere mensup bilim adamları arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin toplumsal boyutlarını, toplumsal hayattaki izdüşümlerini incelemek amaçlanmaktadır.

İslamî dönem Harran'ında Paganların, Hıristiyanların ve Müslümanların ne tür bir ilişki biçimiyle bir arada buldukları ve bu ilişki biçiminin toplumsal yansımaları, bu makalenin konusunu teşkil etmektedir.

Öteden beri dinler arasında bir takım ilişkiler olmuştur. Bu ilişkilerin dinleri birbirine yakınlaştırıcı olanı olduğu gibi uzaklaştırıcı olanı da vardır. Bu çalışmada yakınlaştırıcı olan bir ilişki biçimi olarak dinler arası diyalog temelinde Müslümanların fethinden sonraki dönemde Harran'da bilginler arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin toplumsal etkileri ele alınmakta; tarihsel olarak ortaya konulmakta ve sosyolojik yoruma tâbî tutulmaktadır. Belirtmek gerekir ki o dönemde gerçekleşen söz konusu ilişki biçimi, elbette bir tür diyalogtur, fakat bu diyalog, II. Vatikan Konsili'nden (1962-65) itibaren kurumsal planda gerçekleşmeye başlayan diyalog çalışmalarındaki anlamından farklı bir diyalogtur. Harran'daki diyalog, bir tür doğal diyebileceğimiz, o zamanın kültür ikliminde kendiliğinden gerçekleşen bir ilişki biçimidir.

Bu ilişki biçiminde İslam ve Müslümanlar açısından ve de bugünkü diyalog çalışmalarını için dikkate değer bir durum söz konusudur. Çok uzun dönemler boyunca Harran'da diyalog temelli ilişkiler, İslam'ın yedinci yüzyılda şehre gelmesiyle daha nitelikli hale gelmiştir. Harran, günümüzde küreselleşme sürecinden ayrı düşünülemez olan dinler arasındaki, özellikle de Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki diyalog çalışmalarında (Aydın, 1998: 204; Karaman, 2005: 35-49; Okumuş, 2002) rol alanların dikkatini çevirmesi gereken bir hoşgörü ve diyalog ikliminin hakim olduğu yerin adıdır.

Dinler Arası İlişki ve Diyalog

Diyalog, kelime olarak, karşılıklı konuşma, iki veya daha fazla kişinin karşılıklı konuşması; geniş anlamda ise farklı toplum, millet, kültür, din ve medeniyete ait olan insanların, insanî ölçüler içerisinde birbirleriyle konuşmak ve birbirlerini tanımak yoluyla problemlerini çözmeye (Aydın, 1998: 203) ve ortak noktalar üzerinde anlaşmaya (Karlığa, 1998: 14) çalışmaları demektir. Bu durumda dinler arası diyalog, farklı dinlerin, medenî ölçü ve ölçütler dahilinde birbirleriyle karşılıklı konuşup tanışma ve anlaşma çabalarını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle dinler arası diyalog, farklı dinden insanların birbirlerini anlamaya çalışmaları, inanç ve düşüncelerini birbirine empoze etmeksizin birbirlerine samimiyet, güven ve hoşgörüyü yaklaşımları, birbirlerinin tecrübe, görüş ve problemlerini konuşup tartışabilmeleri ve birbirleriyle işbirliği yapmaları anlamına gelir.

Görüldüğü gibi diyalog, tecrübe, görüş ve değişik bakış açılarının karşılıklı alışverişleri olup insanların, dinlerin, medeniyetlerin, kültürlerin, toplumların veya devletlerin birbirlerinin sahip olduğu değerlere, problemleri çözüme yöntemlerine, ilişkileri düzenleme ve örgütlenme biçimlerine ilgi göstermeye dayanır. Diyalog, bir bakıma farklı din, kültür veya medeniyetlere sahip insanların ürettiği çözümlerin bir mübadelesi olmaktadır (Beşiri, ty.: 147).

Modern dinler arası diyalogdan farklı olsa da Harran'daki dinler arası diyaloga dayalı ilişkiler, gerçekten çok dikkat çekici özellikler taşımakta ve paradoksal olarak günümüz diyalog çalışmaları ve dinî çoğulcu yaklaşımlar için önemli mesaj ve anlamlar iletmektedir. Zira Harran, tarihinde hep diyalog ve hoşgörüyü öne çıkarmış, ama özellikle İslam'ın oraya gelişinden sonra bu hoşgörü ve diyalog sağlam temeller üzerine bina edilmiştir. Asur-Babil döneminden itibaren gerek kültürel gerekse ticari ve coğrafi açıdan oldukça verimli bir yörenin merkezinde olduğu anlaşılan Harran, farklı din ve kültüre ait insanların bir araya geldikleri ve bu yolla etkileşim içine girdikleri bir merkez olma özelliğine sahip olmuştur. Harran'ın çok uzun süre devam eden bu özelliği, onu tarih boyunca kültürel açıdan son derece önemli bir merkez haline getirmiş ve tarihten gelen bu kültürel birikimle ilerleyen dönemlerde Harran'da çeviri ve telif temelinde felsefe, tıp, astronomi, fizik, matematik gibi alanlarda bilimsel faaliyetlerin yapılmasına ve bilim adamlarının yetişmesine zemin hazırlamıştır (Gündüz, 2005: 32). Söz konusu farklı kültürlerin etkileşimiyle kendini gösteren ilişki biçimi, Harran'da bilim adamları arasında ve belki de bilim adamlarının da etkisiyle toplumda dinî hoşgörünün gelişmesini sağlamıştır.

Müslümanların Haran'daki hoşgörülü yaklaşımlarının temelinde hiç kuşkusuz Hz. Peygamber'in diğer din mensuplarıyla diyalog esası üzere kurduğu ilişkiler ve onlara hoşgörülü tutumu yatmaktadır. "Batı Katolikliğinin özellikle II. Vatikan Konsili'nden sonra başlattığı diyalog teşebbüsünü XV asır önce İslam'ın başlatmış olması" ve ondan sonra da asırlar boyunca bu İslamî toleransın devam etmesi, oldukça anlamlıdır (Aydın, 1993: 93). Müslümanlar, Hz. Muhammed'in yaptığı gibi Harran'da da dinî toleransı en iyi şekilde geçerli kılmaya çalışmışlardır.

Harran

Harran tarihini, dinî ve kültürel bir merkez olarak üç dönemde ele almak mümkündür. İlk dönem, MÖ üçüncü bin yıldan MÖ 4. yüzyıla kadar süren geleneksel Asur-Babil politeizminin ve buna bağlı paganizmin egemen olduğu zaman dilimidir. MÖ 4. yüzyıldan MS 7. yüzyıla kadar olan dönem, ikinci dönemdir. Bu dönemde geleneksel Harran politeizmi ve paganizmi, güçlü Helenistik etkiye maruz kalmıştır. Bu dönem içinde MS ikinci yüzyıldan itibaren Helenizm'in yanı sıra Hermetisizm ve Hıristiyanlıkla da yoğun bir etkileşim vardır. MS yedinci yüzyıldan Harran'ın yıkılış tarihi olan MS 13. yüzyıla kadar süren üçüncü dönem ise Harran sosyo-kültürel hayatının ve dininin İslamî etkiye açık olduğu dönemi oluşturmaktadır (Gündüz, 2005: 27-28).

Harran, kadim bir şehir olup Asur, Babil, Bizans, İran ve İslam gibi bir çok medeniyete tanıklık etmiştir. Mezopotamya'nın kuzeyinde, kervanların konaklama yeri ve ticaret merkezi olan Harran'ın adı, Sümerce ve Akatça karayolu, yol, seyahat, kervan, akın, zaman vs. anlamına gelen "Harranu"dan gelmektedir (Weir, 1997: 299; Gündüz, 2005: 30; Şeşen, 1997: 237; Özfrat, 1994: 18). Burada yaşayanlar pagan bir inanca sahiptiler, en önemli mabetleri ise, Asurlularla Babillilerin aralarındaki barış antlaşmalarına tören yeri seçtikleri Ay tanrısı Sin adına yapılmış olanı idi. Dolayısıyla Harran, bölgede ayrıcalıklı bir konuma sahipti.

Asur-Babil döneminde Harran'ın, hem Kuzey Mezopotamya'nın siyasal, kültürel ve dinî merkezi, hem de kervan-ticaret yolları üzerinde bulunan ve çeşitli kültürlerin kesiştiği bir merkez olduğu söylenebilir.

Harranlıların dili Süryanice'dir (İbn Nedim,1997: 23). Harran, Süryanice'nin en saf konuşulduğu önemli bir düşünce ve bilim merkezidir (Weir, 1986: 300).

Süryaniler, İskenderiye ve Antakya'dan aldıkları Yunan kültürünü Urfa, Nusaybin ve Cundişapur'un yanı sıra Harran okuluna da getirmişlerdir (T.J. De Boer, 2001: 31-32).

MÖ dördüncü yüzyılda Büyük İskender'in Doğu seferiyle Harran'ın Yunan egemenliğine girmesiyle geleneksel dinî ve kültürel yapısı, Helenizm ile tanıştı. (Gündüz, 2005: 33). Bu süreçte Harran'a, Yeni Platoncu filozoflar gelerek, burayı felsefi tartışmaların yapıldığı bir merkez haline getirdiler. Harranlılar ise, konuştukları Süryanice'nin yanında Yunanca'ya da rağbet ettiler (Kumeyr, 1992: 130; Gündüz, 1997: 241). Bu durum, Harranlıların Yunan düşüncesiyle karşılaşmalarına ve Helenistik bir yapının ortaya çıkmasına, en önemlisi de Harran'da dini ve felsefi konuların tartışıldığı bir okulun kurulmasına neden oldu.

MÖ 65 yılından itibaren Romalılar yaklaşık 400 yıl sürecek bir süre için Harran'a egemen oldular. Hıristiyanlığın misyon faaliyetleriyle birlikte Harran güçlü Hıristiyan misyonuna maruz kaldı (Gündüz, 2005: 34). Harranlılar, Bizanslıların miladi üçüncü yüzyılda bölgede resmi din olarak Hıristiyanlığı ilan etmelerine rağmen dinlerini değiştirmemişlerdir (Weir, 1997). Harran'ın bu yapısından dolayı, pagan Yunanlılar burayı sığınacak bir yer olarak görmüşler ve MS 6. yüzyılda önemli bir eğitim merkezi olan Atina Akademisi'nin kapatılması üzerine, doğuya gelen bilim

adamlarının bir kısmı Harran'a yerleşmiştir (Gündüz, 2005: 52). Böylece Harran Okulu, yedinci ve sekizinci yüzyıllarda bölgede bulunan Süryani ve İran Okullarının yanında en önemli düşünce merkezlerinden biri olmuştur. Bu okulda, öncelikle felsefe okutulmakta, Yeni Platonculuk ve Aristoteles'in mantık çalışmalarına ayrı bir yer verilmekte, yine matematik, astronomi ve tıp gibi bilim dallarında araştırma yapılmaktaydı (Şeşen, 1997: 238; Ülken, 1997: 81).

Hıristiyanların hakim olduğu dönemde Harran Urfa karşısında dinî, kültürel ve siyasal açıdan üstünlüğünü yitirmiştir. Ancak İslamî dönemde eski itibarına yeniden kavuştuğu söylenebilir.

Harran Okulu, Müslümanların Harran'ı 639 yılında fethi (Belâzurî, 1991: 178; İbnü'l-Esîr, 2005: 439) ve daha sonra Ömer b. Abdülaziz'in burayı ilmi araştırmaların yapıldığı bir merkez ilan etmesi ve biri Harranlı diğeri de Mervli iki öğrencinin (Rosenthal 1975: 51) İskenderiye Okulu'nun bir devamı olan Antakya Okulu'nu Harran'a taşımasıyla daha da güçlenmiştir. Bu durum ilmin Harran Okulu'ndan Bağdat'a ulaşmasına ve burada yetişen birçok bilim adamının Bağdat'a gitmesine zemin hazırlamıştır. Belirtmelidir ki Harran Okulu ilmi araştırmalar merkezi olarak ilan edildikten sonra yarım yüzyıl kadar ayakta kalabilmiştir (Kumeyr, 1992: 131; Ülken, 1997: 82).

Harran'ın, paganizm, yıldızlara tapma, Helenizm ve Hıristiyanlık gibi farklı kültürlerin buluştuğu bir yer olması nedeniyle, tarihten gelen kültürel bir zenginliği vardır. Bu zengin miras, Harran Okulunun bilim merkezi olarak ön plana çıkmasını ve bir çok bilim adamının yetişmesini sağlamıştır (Weir, 1967: 300; Gündüz, 2005: 43-45). Burada yetişen bilim adamları, Yunan felsefe ve mantığını İslam dünyasına aktarmada büyük bir işlev görerek (O'leary, 2005), İslam felsefe ve mantık tarihinde önemli bir yere sahip olmuşlardır.

Müslümanların fethinden sonra da Harranlıların paganizmde ısrarlarının büyük ölçüde devam ettiği, putperestlik inancının ve Yunan kültürünün merkezi olmayı idame ettirdiği (Emin, 1976: 208) söylenebilir. Denilebilir ki İslamî dönemde Harran'da politeizmle monoteizm, yıldız-gezegen tapıcılığı ile tek tanrıci din geleneği yan yana varlığını sürdürmüştür.

Antik Kültürünün temsilcileri Sabiiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar Harran'da büyük bir uyum içerisinde birlikte yaşamışlar ve buradaki okullardan dünyaca ünlü alimler yetişmiştir.

Harran ve Paganist (Sabii) Bilim Adamları

Aleksandros'un işgalleri sonucunda birçok Grekli gelip Harran'a yerleşmiştir. Harran Okulu Paganist'ti. Harranilerin dinleri, Hermetik, Gnostik ve Helenistik etkiler altındaydı (Fahri, 1992: 10). Harranlıların gizemli dini, *Yeni-Platonculuk* ile birçok bakımlardan benzerlik içindeydi. Denilebilir ki Harranlıların pagan dini Yeni Eflatunculuk ile karışmış bir dindi (Kumeyr, 1992: 130-131).

Harranlıların etkisinde kaldığı en önemli felsefe, Hermetizmdir. Harranlı Sabiiler, Hermes'in felsefesini adeta bir din olarak benimsemişlerdir (Afifi, 2000: 362).

Müslümanlar da Hermetizmle Harranlılar kanalıyla karşılaşmışlardır.

Tarih boyunca Harranîler, eski Mezopotamya politeizmine bağlı kalmışlardır. (Gündüz, 1997: 241). “Harran paganizminin tarihi, Harran’ın bilinen en eski dönemlerinden MS 13. yüzyılda şehrin Moğollarca yıkılmasına ve halkın doğudaki civar illere sürülmesine kadar uzanır. Dört bin yılı aşkın bir süre Harranlılar, yörede paganist özellikleriyle ön plana çıkmışlardır. Hatta Hıristiyanlık döneminde Harran şehri, bu özelliği nedeniyle Kilise Babalarınınca Hellenopolis, yani “putperest şehir” diye adlandırılmıştır.” (Gündüz, 2005: 31)

639’da Müslümanlar Harran’ı fethettikten sonra el-Me'mun (813-833) Devri’ne kadar cizye ödeyerek kendi dinlerinde kaldılar. el-Me'mun, (rivayet doğruysa) Roma Seferi’nde Kitaplı Dinlerden birine girmelerini talep etmiştir. Hıristiyan ya da Müslüman olanları olmuştur. Büyük bir kısmı Sabiî olduklarını söyleyerek zimmilik statüsünü devam ettirmiştir (İbnu’n-Nedim, 1997: 389-400). Bu noktada belirtmek gerekir ki Harranlıların Sabiîliği Kur’an’daki Sabilikle aynı değildir. Fakat Kur’an’daki Sabiîlerden hareketle bu ismi aldıkları da ortadadır. Öyle anlaşılmaktadır ki Harranlıların Sabiî olmaları, o günün hukukuna göre meşrû semavî bir din formuna geçerek (Hodgson, 1995: 253) kendilerine bir çıkış yolu bulmak amacıyla matuftur. Gerçekten de Harranlıların, Müslümanlar katında hoşgörü ve himaye haklarından yararlanmak için kendilerine Sabiî adını taktıkları fark edilmektedir. Nitekim kendilerini Sabiî diye nitelendirdikleri halde önceki paganizmlerini sürdürmüşlerdir. O halde bunlara Sabiî’den tamamen ayrı *Harran sözde Sabileri* denilebilir. Bu adı alan Harranlılar, Harran’da ve İslam coğrafyasının diğer yerlerinde, özellikle de merkezi yerlerde özgürce bulunabilmiş, ilmi faaliyetlerini yürütebilmiş, hatta hilafet başkentinin içlerine kadar varabilmiş, saraylarda görev alabilmiş, halife-sultanların himaye ve hizmetine girebilmiş ve Bağdat’ta ilmî faaliyetlerin merkezinde yer alabilmişlerdir (Hitti, 1980: 549).

Kâmûsu’l-‘Alâm’da Sabiîlerin, aslında yıldızlara tapan bir mezhebe tâbî topluluk olup gerçekte Süryani ve Keldanilere mensup iken sonradan Araplaştıkları ve merkezlerinin Harran olduğu, Abbasî hilafeti zamanında onlardan bir çok doktor ve bilgin yetiştiği belirtilmektedir (Sami, 1306a: 2911; 1306b: 1936).

Harran halkı, H. İbrahim Hasan’ın verdiği bilgilere göre (1985: 173) Arapça’yı kolaylıkla konuşuyordu. Dolayısıyla Yunan kültürünün Müslümanlar arasında yayılmasında büyük katkılarda bulunmuşlardır. Yabancı dillerde yazılmış kitapların bir çoğunun Arapça’ya çevrilmesinde Harranîlerin emeği çoktur.

Sabiîlerin çoğu, sekizinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar Fars ve Arap bilginleriyle ortak ilmî çalışmalar yapmışlardır (T.J. De Boer, 2001: 34).

Harran’daki Yeni Eflatuncu pagan okulunda hocalık yapan Haccac b. Yüsf b. Matar (786-833), çeviri faaliyetlerinde önemli roller üstlenmiş bilginlerden biridir. O Beytü’l-Hikme’de de görev yapmıştır. Haccac, matematik ve astronomi alanında tercümeleyen Harran Okulu’nun önde gelen siması olup Öklid’in *Elementler* adlı eserinin ilk çevirisini ve Ptolemy’nin *Almagest* adlı eserinin ilk çevirilerinden birini yapmıştır (Hitti, 1980: 484).

Ebu'l-Hasan Sabit b. Kurra el-Harrani (821-901), Harran'da doğup yetişmiştir. O hiçbir zaman dinini değiştirmemiş, pagan kalmıştır.

Sabit, Süryanice'nin yanında Arapça ve Grekçe'yi de çok iyi derecede bilmekteydi (O'leary, 1979: 121). O kendi zamanın en aktif mütercimlerinden (Ülken, 1997: 84) birisi olup Beytülhikme'de Huneyn b. İshak'la birlikte çalışmıştır (İbn Nedim, 1997: 302-303; Rescher, 1964: 30). Huneyn b. İshak'ın Öklid'den yaptığı çeviriler, Sabit tarafından gözden geçirilmiştir (Hitti, 1980: 483).

Matematik, astronomi, mekanik ve fizik, tıp, felsefe ve insan bilimleri alanlarında dikkate değer ilmî faaliyetleri bulunan Sabit b. Kurra (Şeşen, 1996: 61-70), yalnızca pek çok kitap yazmamış, öğrenciler yetiştirerek de, İslam dünyasında mantık ve diğer bilimlerin gelişmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması yönünde büyük çabalar sarf etmiştir. İsa b. Üseyyidi'n-Nasrani, Sinan b. Sabit, Yehuda b. Yusuf, Sabit'in yetiştirdiği öğrencilerden bazılarıdır. O öğrencilerine, mantık, felsefe ve tıp öğretiyor, bunun yanında onları tercüme hususunda da yönlendiriyordu.

Sabit, Kindi'ye karşı reddiye yazarak onunla çeşitli konularda tartışmıştır. Bununla da Kindi'nin felsefi ve mantıki düşüncesinin gelişmesine yardım etmiştir denilebilir. Sabit, bu çalışmalarını mantığın İslam dünyasına geçmesinde, geliştirilmesinde ve temel eserlerin ortaya konmasında büyük rol oynamıştır.

Bir diğer önemli Sabii bilim adamı, Ebu İshak İbrahim b. Zehrun el-Harrani'dir. (860-920) İbn Zehrûn, fizikçi olup, muhtemelen Sabit b. Kurra'nın öğrencisidir (Rescher: 1964: 117). Bu bilgin de Müslümanlarla bilimsel faaliyetler temelinde ilişki kurmuştur.

Harran ve Hıristiyanlar

Aktif bir öğrenim merkezi olan Harran'da Hıristiyanlık, pek yayılmamışsa da (Hodgson, 1995: 253) bazı Hıristiyan biginler var olmuş ve eğitim-öğretim faaliyetlerine katılmışlardır.

Antakya Okulu'nun kapanmadan önceki son öğrencilerinden biri olan Yuhanna b. Haylan, Harranlıdır. O Hıristiyan teolojisi, felsefe ve mantık üzerine eğitim görmüştür (Ülken, 1997: 70-71).

Hıristiyan Bilim adamları, Harran Okulu'nda önemli bir yere sahiptir. Bunlardan Theodore Ebu Kurra'nın (790-850) bilim tarihinde dikkate değer bir yeri vardır. Ebu Kurra, Doğu Kilisesi'nin son büyük teoloğu Şamlı Aziz John'a öğrencilik yapmanın yanında tıp, felsefe ve mantık okumuştur. Yaşadığı dönemin önde gelen ilahiyatçıları arasında bulunan ve Harran'da rahiplik yapan Theodore, Süryanice, Grekçe ve Arapça'yı çok iyi derecede bilmekte olup her üç dilde bir çok eser yazmıştır (Rescher, 1964: 97).

Harran ve Müslümanlar

Harran'da, geleneksel Harran dinine bağlı olan veya bu gelenekten gelen Harranlı bilim adamları dışında bir çok meşhur Müslüman ilim adamı da yetişmiştir

(Gündüz, 2005: 44).

Latin yazarların Albategnius veya Albatenus dedikleri ve asıl adı Ebu Abdullah Muhammed b. Cabir b. Sinan olan Bettânî el-Harranî (858-929), büyük matematik ve astronomi bilginlerinden olup Sabî iken sonradan Müslüman olmuştur (Hitti, 1980: 484; Ülken, ty.: 297).

Ebû Katade ve İbn Hemdân da Harranlı Müslüman bilginlerdir.

Sinan b. Sâbit b. Kurra (ö. 943), sonradan Müslüman olmuş ve tıp, geometri ve astronomi konularında eserler yazmıştır. O, Yunanca ve Süryanice'den kitaplar çevirmiş, bazı tercümelemlerin tashihlerini yapmıştır. Sinan b. Sabit b. Kurra, Müslüman yöneticiler katında o kadar önemli bir yere sahipti ki bir dönem Bağdat ve diğer yerlerdeki hastanelerin idaresinden sorumlu (reisületibba) olmuştu (Şeşen, 1996: 72-73). Kendisine Reisü'l-Etibba ve'l-Felasife deniliyordu.

Sabit b. Kurra ve oğlu Sinan, Hermetik yazıların Arapça'ya çevrilmesinde ve bu eserlerdeki temel düşüncelerin yayılmasında önemli görevler üstlenmişlerdir. Hermetik literatür, Bağdat ve Harran ilim merkezlerinden h. II. Asırdan itibaren İslâm dünyasına yayılmıştır (Afifi, 2000: 114).

Farabî de Harran'da bulunup öğrencilik yapmıştır. Yuhanna Harran'da hocalık yaparken, ünlü İslam filozofu ve mantıkçısı Farabi (870-950) buraya gelerek ondan mantık dersi almış, özellikle de Hıristiyanlarca okunması yasaklanan Aristoteles'in *İkinci Analitikler* isimli kitabını sonuna kadar okumuştur (Hasan, 1985: 335; O'Leary, 1979: 124; Rosenthal, 1975: 51; Ülken, ty.: 51). Yuhanna Harran'da Farabî'nin dışında birçok öğrenciye de hocalık yapmıştır (Ülken, 1997: 71).

Sabit b. Sinan b. Sabit b. Kurra da Harranlı Müslüman bilginlerdendi. O da babası gibi tıp alanında uzmandı. Tıp ve tarihe dair eserler kaleme almıştır (Şeşen, 1996: 74).

Şunu da belirtmek gerekir ki Harran, İslamî ilimlerin önemli merkezlerinden olmuştur. Nadr b. Arabî el-Harranî (ö. 784), Ebu'l-Hasen Mahled b. Yezid el-Harranî (ö. 808), Mervan b. Şüca el-Harranî, Abdülhamid b. Muhammed b. Hişam el-Harranî, Ahmed b. Abdülmelik b. Vâkid el-Harranî (767-836), Abdullah b. Muhammed el-Nüfeylî (ö. 848), Muhammed b. Yahya b. Kesir el-Harranî (ö. 880), Süleyman b. Seyf b. Yahya el-Harranî (ö. 885), Ebû Şuayb Abdullah b. El-Hasen b. AHmed el-Harranî (ö. 908), Ebû Arube el-Huseyn b. Muhammed (ö. 930), Ebu'l-Hasen Ali b. Allan Harranî gibi hadis bilginleri Harran'dan çıkmışlardır. Yine çeşitli alanlarda uzman olan Muhammed b. Saîd b. Abdurrahman el-Kuşeyrî (ö. 945), Ebû Katade Abdullah b. Vakid el-Harranî (ö. 832), Esed b. El-Fürat b. Sinan (759-822), Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Şu'be el-Harranî (ö. 991), Ebu'l-Kasım Ali b. Muhammed el-Zeydî el-Harranî (ö. 1042), Abdülfettah b. Ahmed b. Celebet el-Harranî (ö. 1083), Ebu'l-Ferec Abdğlvahid b. Muhammed el-Harranî gibi İslam bilginleri de Harranlıdır (Şeşen, 1996: 83-113).

Harranlı İslam bilginlerinden biri de, çok sayıda eser kaleme almış bulunan İbn Teymiyye'dir (1263-1328).

Dinsel İlişkiler

Dinsel İlişkilerde Farklı Din Mensubu Bilim Adamlarının Bilimsel Faaliyetlerinin Rolü

Harran, İslami dönemde tam bir ilim merkezi kimliğine sahip olmuştur. Emevi halife-sultanı Ömer b. Abdülaziz tarafından Harran'da bir tıp okulu kurdurulmuştur. Ayrıca felsefe, edebiyat ve özellikle çeviri çalışmalarına yer verilen merkezlerin de yine İslamî dönemin başlarından itibaren Harran'da faaliyette olduğu bilinmektedir (Gündüz, 2005: 43).

Harran'da Hıristiyan, Sabii ve Müslüman bilginlerin kendi aralarındaki ilişkiler, öğrencilerle olan ilişkileri ve öğrencilerin kendi aralarındaki ilişkilerin hem bizzat Harran boyutu hem de Harran dışında özellikle Bağdat boyutu vardır. Bu ilişkilerin bu şekilde geniş ve aktif olmasında Müslümanların Harranlılara sahip çıkması önemli bir etken olsa gerektir. İslam'ın ilme verdiği değerden dolayı Müslüman yönetici ve bilim adamları, Müslüman öğrencilerin eğitiminde Harran'da yetişen Sabii ve Hıristiyan bilginlere görev vermiş, onlardan azami derecede yararlanmışlardır.

Harran Okulu'nda farklı dinlere mensup bilim adamlarının bilimsel faaliyetleri, dinler arası ilişkilerin gelişmesinde farklı boyutlarda önemli roller oynamıştır. Bunlardan birincisi tercüme faaliyetleri, diğeri farklı alanlarda yapılan bilimsel faaliyetler ve eserler ve bir diğeri ise öğretmen-öğrenci ilişkileridir.

Dünyanın en eski okullarından ve Ortaçağ'da Batı'da kurulan üniversiteleri öncelemiş olan Harran Okulu, 7. ve 8. yüzyıllarda Eski Yunan felsefesinin temel metinlerinin Arapça'ya çevrildiği en önemli merkezdi. Bu çevirilerin de hızıyla, burada din, gökbilim, tıp, matematik ve felsefe çalışmaları yoğunlaştı.

Harran Okulu'nda bilim adamlarının tercüme faaliyetleri, dinsel ilişkilerin bilimsel temelde gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Örneğin Grekçe, Süryanice ve Arapça'yı iyi bilen Sabit b. Kurra (821-901) pek çok felsefî ve bilimsel eseri Arapça'ya çevirmiştir (el-Kıftî, ty.: 80-85). Yine Sabit'in oğlu Sinan'ın (ö. 942) çeşitli alanlarda Süryanice'den Arapça'ya çevirileri önemlidir (İbn Ebî Useybia, ty.: 133).

Theodore Ebu Qurra, *Birinci Analitikler*'in tercümesini kontrol etmesi için Huneyn b. İshak'a vermiştir.

Harran'da bilim adamlarının çeşitli konularda verdikleri eserler de dinsel ilişkilerin gelişmesinde etkili olmuştur. Yine yukarıdaki iki bilim adamını burada örnek olarak zikredebiliriz. Tıp, felsefe, inanç, ibadet, astronomi, matematik gibi alanlarda eserler ortaya koyan bilim adamları, bu konularda Müslüman, Hıristiyan, Süryaniler ve Sabiiler arasında çeşitli bilimsel tartışmaların doğmasına sebep olmuşlardır. Bu ise farklı dinlere sahip olan bu insanların ilişkilerinin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Belirtmek gerekir ki “Abbasî halifeliğinin egemenliği altında yaşayan hiçbir millet, Harran paganları kadar Müslümanlara Greklerin bütün bilgi ve hikmetlerini öğretmemiştir. Bunların çoğu, fizikçi, astronomi bilgini, matematikçi, geometriçi ve filozof olarak önemli mevki ve statüler elde etmiştir.” (Afifi, 2000: 111)

Antakya okulunun kapanması üzerine memleketi Harran'a gelen Yuhanna b. Haylan (860-920), burada hocalık yapmıştır. O, kendi devrinde yetkin, aynı zamanda da meşhur bir felsefeci ve mantıkçı idi. Yuhanna Harran'da hocalık yaparken, ünlü İslam filozofu ve mantıkçısı Farabi (ö. 950) buraya gelerek ondan mantık dersi aldı, özellikle de Hıristiyanlarca okunması yasaklanan Aristoteles'in *İkinci Analitikler* isimli kitabını sonuna kadar okudu O'Leary, 1979: 124; Rosenthal, 1975: 51). Böylece Farabi, Aristoteles felsefesine nüfuz etti ve mantık sanatının inceliklerini öğrendi (Lameer, 1994: 21). Yuhanna Harran'da Farabi'nin dışında birçok öğrenciye de hocalık yapmıştır (Ülken, 1997: 71).

Yuhanna, Harran'daki eğitim öğretim faaliyetlerinden sonra, X. yüzyılın başlarında birçok Harranlı hocayla birlikte Bağdat'a gitmiş, orada öğretim işleriyle meşgul olmuştur. Onun, Bağdat'ta yetiştirdiği öğrencileri arasında, Farabî gibi Müslüman olanlar ve Ebu Bısr Metta (öl. 940) gibi Hıristiyan öğrenciler de vardı. İsrail el-Eskaf ve Kuveyri gibi önemli isimler de İbn Hayyan'ın öğrencileriydi. Yuhanna, bu çalışmalarından dolayı Bağdat Okulu'nun kurucularından biri kabul edilmiştir (Kayacık, 2004: 50-51). O hayatının sonuna kadar Bağdat'ta kalmış yine burada ölmüştür.

Matematik ilimlerin İslam dünyasına girmesinde Harran Okulu'nun çok önemli rolü olmuştur (Ülken, ty.: 296).

Din Bilginlerinin Sosyal İlişkileri

Harran'da Hıristiyan, Sabi ve Müslümanlar arasındaki ilişkilerin medeni bir ilişki biçiminde olduğu söylenebilir.

Sabit b. Kurra, Abbasî halife-sultanı Mutezid katında himaye bulmuş, onun hizmetine girmiş ve kısa zamanda onun şahsi dostu olmuştur (Hitti, 1980: 483). Sabit'in halife yanında kazandığı yüksek mertebe sayesinde Sabiilerin halifeler katında itibarları artmış, dereceleri yükselmiştir (Hasan, 1985: 353).

Aşağıda anlatılan olay, din bilginlerin Harran'daki ilişkilerinin anlaşılması açısından oldukça anlamlıdır:

Ebu İshak el-Harranî es-Sabii (ö.h.384), Hicri dördüncü yüzyılın tanınmış yazarlarından. Tam künyesi Ebu İshak İbrahim b. Hilal b. İbrahim b. Zehrûn b. Habbûn el-Harranî es-Sabii olan Ebu İshak, Seyyid Şerif Razi'nin (ö. h. 403) çağdaşı olup bir süre Abbasi halifesinin sarayında, bir süre de İzzüddeve Bahtiyar'ın (Büveyh Oğullarından) sarayında defterdarlık yapmıştır. Saltanatın bütün önemli mektupları onun kalemiyle yazılıyordu. Aynı zamanda da büyük bir şairdi. Seyyid Razi ile dost olmuş ve birbirine çeşitli mektup ve kasideler yazmışlardır. Se'âlebi ise Seyyid Razi ve Sabi arasında karşılıklı yazılan ilmi ve edebi mektupları tam üç cilt halinde bir araya gelmiştir.

Ebu İshak Sabiilik inancına sahipti. İzzüddeve Bahtiyar, Ebu İshak'ı, İslamiyet'i seçmesi için çok çalıştıysa da muvaffak olamadı. Ebu İshak Ramazan ayında Müslümanlara hürmeten oruç tutuyordu. Kur'an-ı Kerim'den bir çok yeri ezberlemişti. Mektup ve yazılarında Kur'an'dan birçok iktibaslar yapardı.

Ebu İshak kültürlü bir yazar ve şairdi. H. 384 yılında 91 yaşında vefat ettiğinde, Seyyid Şerif Razi onun mateminde mersiye olarak bir kaside yazmıştır:

*Şu tabutta kimi götündüklerini bildin mi?
Gördün mü nasıl da meclisin ışığı söniyordu? (İbn Hallikan, 2005: 10-11)*

*O dağ çöktü, eğer bu dağ denize dökülmüş olsaydı, denizi çoşturur ve yüzeyini köpürtürdü.
Toprak seni kucaklamadan önce, toprağın büyük dağları örtebileceğine inanmazdım.*

Bağdat Şiileri Seyyid Razi'yi kınayarak neden onun gibi kafir biri hakkında böylesine kaside yazdığını sordular. Seyyid Razi onlara şöyle cevap verdi: “Ben onun fazilet ve kemalini övdüm, bedenini değil.”

Seyyid Razi yedi yıl sonra h. 393 yılında bir grup ile birlikte Bağdat Şûnîzi mezarlığından geçerken gözü Ebu İshak'ın mezarına ilişti ve ona hitaben şu kasideyi okudu:

*Eğer yanımdakiler senin yanında durmamı kınamasalardı,
Yüksek bir sesle mezarımı selamlardım ey Ebu İshak¹*

Haranlı putperest bilginler, İslamî dönemdeki hoşgörü ortamından öyle yararlanmışlardır ki örneğin Sabit b. Kurra sarayda halife-sultanın huzurunda yapılan tartışmalarda İslam'a ve diğer tek tanrılı dinlere karşı ısrarla Harran politeizmini ve paganizmini savunmuştur (Gündüz, 2005: 44). Tabii ki Sabit b. Kurra'nın bu şekilde rahat hareket etmesinde, bütün payı Müslümanların hoşgörüsüne vermek doğru olmaz, onun medeni cesareti ve bilgin kişiliği de bunda etkili olmuştur muhakkak.

1260 yılında Moğol istilasından sonra Harran'da hoşgörü ortamı ortadan kalkmıştır. Moğollar, politeizmi ve monoteizmi ile, paganizmi, Hıristiyanlığı ve İslam'ı ile Harran'da egemen olan dinî ve kültürel çoğulculuk ve harmoniye son vermişlerdir.

İlişkilerin Sosyal Boyutları

Harran'da farklı din mensubu din bilginlerinin birbirleriyle, yöneticilerle ve toplumun çeşitli kesimleriyle ilişkileri, dinler arası ve kültürler arası diyalogun gelişmesinde etkili olmuştur. Kanaatimizce bilginler arasındaki hoşgörülü ve diyalojik ilişkilerin, toplumda da hoşgörülü bir ortamın doğmasında, hatta Müslüman yöneticilerin dahi -ilme verdikleri değerden dolayı- Müslüman olmayan Harranlılara, sadece bilim adamlarına değil, toplumun bütün paganistlerine ve diğer

¹ İbn Hallikan, 10-11) <http://hikayeler.ihya.org/index.php?t2=hikaye&an=931&kn=15> 03.03.2006; (<http://www.cafelik.com/kutuphane/hadis/nehculbelaga/sahsiyet.htm>, 03.02.2006)

din mensuplarına hoşgörölü davranmalarında etkili olmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki bu ilişkilerde Müslümanların ilme verdikleri değerin ayrı bir önemi vardır. Müslüman bilginlerle diğere din mensubu bilginlerin Harran'daki ilişkilerinde Müslüman bilgin ve yöneticilerin rolü gerçekten de yadsınamaz. Müslüman yönetici ve bilim adamları, ilime verdikleri önemden dolayı bilim adamına da önem vermiş ve böylece Müslüman olmayan bilginlerle ve bu bilginlerin toplumuyla rahat ilişki geliştirmişlerdir.

Bu ilişkiler ise toplumun farklı din mensupları arasında diyaloga dayalı bir sosyal yaşamın gerçekleşmesinde rol oynamıştır. Müslümanların Harran'ı fethinden sonra Harran Okulu'ndaki hoşgörölü ilişkinin toplumun farklı din mensubu aktörleri arasında da olduğu, daha önce putperestlere zulüm yapılırken Müslümanların onlara karşı son derece hoşgörölü ve adil olduğu (Segal, 2002: 155 vd.) bilinmektedir.

Gerçekten de İslamî dönemde Harranlılar, parlak bir devir yaşamışlardır. Müslüman idareciler, yedinci yüzyıldan itibaren onlara inanç ve ibadetlerini serbestçe ortaya koyma imkanı tanımışlardır. Bu dönemden başlayarak Harranlılardan bir çok kişi, Müslüman toplumlarda ün kazandı ve çeşitli İslam devletlerinde tıptan edebiyata, astronomiden çeviri faaliyetine kadar pek çok alanda önemli başarılar sergilemiştir. Her türlü paganizmi temelden reddeden Müslüman toplumlar içinde yıldız ve gezegen kültüne dayalı paganist Harranlıların böylesine şöhret ve saygınlık kazanmaları (Gündüz, 1997: 242), din ve inançlarının gereğini ağıktan yerine getirme serbestliğine sahip bulunmaları, Müslümanların engin hoşgörölüsü ve ilme verdikleri değere ile izah edilebilir.

Hz.Ömer'in hilafeti döneminde 639'da Harranlılar, İyad b. Ganem komutasındaki Müslüman orduya karşı savaşmaksızın "zimmîlik" statüsüyle İslam devletinin egemenliğine girip Müslüman toplumun bir parçası oldular (Ebû Yusuf, 1396: 43). İlerleyen zamanlarda Harran'da Arap kabile mensuplarının önemli denilebilecek bir kısmı Müslümanlaşırken, pagan yerliler büyük ölçüde kendi dinlerine bağlı kalmayı sürdürdüler. Müslüman yöneticiler, cizye anlaşmasıyla İslam hilafet-saltanat devletinin vatandaşlık hakkını kazanan Harranlı putperestlere genellikle hoşgörölüyle yaklaştı, Harranlıların dinî ve kültürel açıdan kendilerinin özgürce ifade etmelerine imkan ve fırsat tanıdılar. Tabii zaman zaman onlara karşı gelişen bazı hoşgörölüsüzlükler de olmuştur; fakat bu tür durumlarda devletin resmi güvence verdiği görülmektedir. Mesela 975'te Halife-sultan Mutî'nin sekreteri Harranlı İshak b. Hilal'in girişimiyle putperestlerin din özgürlüğünü garanti altına alan bir karar çıkarılmıştır (O'leary, 2006; Gündüz, 2005: 38-39).

Rivayetlere göre Harranlı paganlarla Halife-sultan Me'mun arasında geçen bir olay, İslam'ın Harranlılara dinî baskı yapması ve hoşgörölüsüzlük sergilemesi olarak değerlendirilmektedir. Bu olaya göre –bilgiler doğruysa eğer- Me'mun, ehl-i kitap (Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi) olmadığını öğrendiği Harranlılara Kitap Ehli dinlerden birine geçmelerini, aksi halde kendileri için iyi olmayacağını, kanlarının helal olacağını söylemiş, bu tehdit karşısında Harranlılardan bir çoğu Hıristiyan, bir taife Müslüman olmuş, diğere bir grup ise Sabîi adını almış ve "Biz Sabîileriz" demişlerdir. (İbnu'n-Nedîm, 1997: 389-400). Me'mun'un vefat haberini

öğrendiklerinde onlardan Hıristiyan olanlardan çoğu tekrar eski dinlerine dönmüşlerdir. Bu olay, ilk bakışta hoşgörüsüz bir tutum olarak değerlendirilebilse de aslında, tersi bir tutumun söz konusu olduğu söylenebilir. Zira Me'mun, bu tutumuyla aslında onları din değiştirmeye zorlamamakta, bilakis o günün İslam hukukuna göre Harranlılara karşı bir hukukî tutum içerisine girmekte ve onların hukukun sınırları içerisinde özgürce hareket edebilmeleri için ehl-i kitap olmalarını istemektedir. Me'mun'un ilme ve ilim adamlarına verdiği değer düşünüldüğünde, bu yorumun daha doğru olduğunu düşünmekteyiz.

Hakikaten Müslümanlar, Harran'ın pagan Sabiilerine gösterdikleri hoşgörüyle başka din mensuplarına karşı diğer dinlerden ne kadar fazla hoşgörülü olduğunu ortaya koymuştur (Daniel, 1975: 14).

Sonuç

Harran, İslam öncesi dönemlerinde sahip olduğu hoşgörülü bilimsel, dinsel, kültürel ve toplumsal yaşamını İslamî zamanlarında daha da zenginleştirmiş ve kalıcılaştırmıştır.

Harran Okulu'nda İslam, Hıristiyanlık ve Sabilik gibi farklı dinlere mensup bilim adamlarının bilimsel faaliyetleri ve birbirleriyle ilişkileri, Harran halkında dinler arası ilişkilerin gelişmesinde sosyal hayatta çok geniş bir hoşgörü ikliminin oluşmasında mühim bir rol oynamıştır. Bunu bilginlerin kendi aralarındaki sosyal ilişkilerinden de anlamak mümkündür.

Harran, sahip olduğu diyalog, anlayış ve hoşgörü ortamıyla günümüz dinler arası diyalog çalışmalarında rol alanların dikkatini çevirmesi gereken bir şehirdir.

Harran'daki diyalog temelli ilişki biçimi, öyle anlaşılıyor ki Müslümanlara, Müslüman bilgin ve yöneticilere de bir takım kazanımlar getirmiştir. Bu kazanımlarla Müslümanlar, zaten Medine'den itibaren sahip buldukları diyalog ve hoşgörü kültürlerini daha zenginleştirmişlerdir.

Müslümanlar, buradaki hoşgörü ortamını, yönetim merkezinin içlerine kadar taşımış, Müslüman olmayan bilginlerin ilminden, siyasetinden, tecrübesinden, işinden vs. yararlanmasını bilmişlerdir. Paganist ve Hıristiyan bilginler, Müslüman yöneticilerin saraylarında rahatça ve özgürce görüşlerini zikredebilmiş, tartışmalara katılabilmişlerdir.

Müslümanlar, Harran örneğiyle hem genelde toplumun bütün kesimleriyle hem de özelde farklı dinden bilginlerle kalıcı ilişkiler kurarak insana, ilme, düşünceye, düşünüre ve ilim adamına verdikleri değeri göstermişlerdir.

Kaynaklar

- Aydın, Mehmet S. (1998a). Değerlendirme. *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Bşk.
- Aydın, Mehmet S. (1998b). Din ve Gelecek Muhayyilesi. *Medeniyetlerarası Diyalog*. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, ss. 202-209
- Aydın, Mehmet (1993). Hz. Muhammed (A.S.) Devrinde Müslüman-Hıristiyan Münasebetlerine Bir Bakış. *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*. İstanbul: İlmî Neşriyat, ss. 81-93
- Belâzurî (1991). *Futûhu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye
- Beşiri, Tarık (ty.). Doğu ve Batı Arasında Kültürel İlişkiler Çerçevesinde. *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi
- Daniel, Norman (1975). *The Arabs and Mediaeval Europe*. London-New York: Longman
- De Boer, T. J. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi*. Çev. Y. Kutluay. İstanbul: Anka
- Emin, Ahmed (1976). *Fecrü'l-İslam*. Çev. A. Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi
- Fahri, Macit (1992). *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çev. K. Turhan. 2. bs. İstanbul: İklim
- Gündüz, Şinasi (2005). *Anadolu'da Paganizm*. Ankara: Ankara Okulu
- Gündüz, Şinasi (1997). Harrânîler. *TDVİA*. c. 16. İstanbul: İSAM, ss. 240-242
- Hasan, H. İbrahim (1985). *İslâm Tarihi*. c. 1/2. Çev. İ. Yiğit-S. Gümüş. İstanbul: Kayıhan
- Hasan, H. İbrahim (1985). *İslâm Tarihi*. c. 4. Çev. A. T. Aslan vd. İstanbul: Kayıhan
- Hitti, Philip K. (1980). *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*. Çev. S. Tuğ. c. 2. İstanbul: Boğaziçi
- Hodgson, M.G.S. (1995). *İslam'ın Serüveni*. c. 1. Çev. A. Eker vd. İstanbul: Yeni Şafak-İz
- İşıltan, Fikret. (1906). *Urfa Bölgesi Tarihi*. İstanbul
- İbn Ebî Useybia. (ty.). *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibba*. Beyrut
- İbn Hallikan (2005). *Vefayât'ul-A'yân*. c. 1.
<http://www.alwaraq.net/index2.htm?i=102&page=1>, 10.03.2006
- İbnu'l-Esîr (2005). *el-Kâmîl fi't-Târîh*.
<http://www.alwaraq.net/index2.htm?i=32&page=1>, 10.03.2006
- İbnu'n-Nedim (1997). *Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife
- Karaman, Hayreddin (2005). *Dinlerarası Diyalog Nedir?* İstanbul: Ufuk Kitapları
- Karlığa, Bekir. (1998). Açılış Konuşması. *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Bşk.
- Kayacak, Ahmet (2004). *Bağdat Okulu*. İstanbul: Üniversite Kitabevi

- el-Kıfî. (ty.). *Abbaru'l-Ulemâ bi'Abbâri'l-Ulemâ*. Kahire
- Kumeyr, Y. (1992). *İslam Felsefesinin Kaynakları*. Çev. F. Olguner, 2. bs. İstanbul: Dergah.
- Okumuş, Ejder (2002). Küreselleşme ve Medeniyetlerarası Diyalog. *Marife Dergisi*, 2/2, ss. 115-132
- O'Leary, De Lacy (1979). *How Greek Science Passed to the Arabs*: London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Özfirat, Aynur (1994). *Eskiçağda Harran*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat
- Rescher, Nicholas (1964). *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Pres
- Rosenthal, Franz (1975). *The Classical Heritage in Islam*. Çev. E. ve J. Marınorstein. London: Routledge-Kegan Paul
- Sami, Şemseddin (1306a). *Kâmûsu'l-'Alâm*. c. 4. İstanbul: Mihran Matbaası
- Sami, Şemseddin (1306b). *Kâmûsu'l-'Alâm*. c. 3. İstanbul: Mihran Matbaası
- Sarıavak, Kazım. (1997). *Düşünce Taribinde Urfa ve Harran*. Ankara: TDVY.
- Sarıavak, Kazım. 2005. Urfa-Harran Okulları ve Süryaniler. *Süryaniler ve Süryanilik*. Haz. A. Taşgın, E. Tanrıverdi, C. Seyfeli. c. 1. Ankara: Orient Yayınları, ss. 89-99
- Segal, J. Benzion (2002). *Edessa (Urfa) Kutsal Şehir*. İstanbul: İletişim
- Şeşen, Ramazan (1996). *Harran Taribi*. Ankara: TDVY
- Şeşen, Ramazan (1997). Harran. *TDVİA*. c. 16. İstanbul: İSAM, ss. 237-240
- Ülken, Hilmi Ziya (1997). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul:
- Ülken, Hilmi Ziya (ty.). *İslâm Felsefesi*. 2. bs. Ankara: Selçuk
- Weir, T. H. (1997). Harran. *İA*. c. 5/1, İstanbul: MEB, ss. 299-300

HARRAN OKULU

THE INTELLECTUAL AND CULTURAL MİLIEU OF HARRAN AND EDESSA

John F. Healey*

At a recent symposium held in Manchester to mark the opening of an exhibition devoted to the history of Islamic science, I delivered a paper on the subject of the role of Christians and Harranians in the translation of Greek scientific works into Arabic during the Abbasid period. In preparing the paper I was struck by the fact that the western perception of this contribution and to some extent the perception of it even among scholars from the Middle East have conspired together to marginalize, or at least play down, the fact that Hellenic culture was well entrenched in a number of Middle Eastern cities, even in Mesopotamia, before the Islamic period. This in turn is in danger of adding, falsely, to the popular misconception or myth that there is somehow a great cultural chasm between the Middle East and the West. The kind invitation of the organizers of this present symposium gives me the opportunity to counter this, to show how deeply Hellenic thought had become part of the local intellectual tradition in northern Syria in the pre-Islamic period and how this set the scene for later developments in Harran in the Islamic period.

But how could I, in any case, have resisted such an invitation, to a university which carries the name of one of these august centres of scientific and philosophical thought in the pre-Islamic period, and to visit again its near neighbour, Edessa, which also played it own, rather more Christianized role, in the same period?

J. B. Segal's inaugural lecture on "Edessa and Harran" (1963a) presents the two cities as rivals and enemies, especially when Edessa became Christian and Harran remained pagan. But as centres of Hellenistic cultural impact on the Near East, they came from the same matrix, along with other important cities in the region such as Antioch/Antakya and Apamea/Afamia in Syria. All four were, even in ancient times, within a few days' journey of each other.

* Prof. Dr., University of Manchester, john.f.healey@manchester.ac.uk

Antioch (Downey 1963)

Antioch (Antakya) hardly needs any introduction. Founded as the Seleucid capital in 300 BC by Seleucus I, to it he brought thousands of Athenian and Macedonian settlers. It had a port, Seleucia in Pieria, actually founded before Antioch. There are foundation myths connected with both cities (sacrifices, eagles removing and dropping sacrificial flesh: see Strabo and Libanius on foundations) (Healey *forthcoming a*). Under the Romans, it became the capital of the Syrian Province, with temples of Jupiter, Apollo and Artemis; in it the emperors Vespasian and Hadrian were proclaimed; the emperor Trajan made it his headquarters. Under Caracalla in c. 211-17 it became a Roman colony.

Given this history, it is not surprising that Antioch became a major centre of Graeco-Roman culture in the Middle East, with schools and law-courts and philosophers in abundance. The culture of the city is well represented by its splendid mosaics (Kondoleon 2000; Cimok 1994). It continued to prosper into the Christian era, becoming one of the great theological and ecclesiastical centres of Christianity and the seat of a patriarchy. Constantine built a famous church in the city. It became the home of many theologians, such as John Chrysostom (c. 347-407), Theodore of Mopsuestia (c. 350-428) and Nestorius (c. 351-451), and the setting for theological disputes in the period of the great church councils.

But the pagan tradition did not disappear, especially among the upper classes. This is especially well represented by the author Libanius (b. Antioch 314, died there c.393). This rhetorician and *literatus* came from a wealthy family; he was very Greek in outlook and had studied in Athens, which remained a centre of pagan learning, teaching subsequently in Constantinople and then Antioch; his pupils included John Chrysostom and Theodore of Mopsuestia, possibly Basil the Great (c. 330-79) and Ammianus Marcellinus (c. 330-95). He corresponded with the emperor Julian (361-3), the restorer of paganism, whom he admired. His orations on cultural and educational matters and lots of his letters survive, including the *Antiochikos*, an oration in praise of the city of Antioch (Norman 2000). Antioch was attacked several times by the Sasanians and occupied by them in 611-28. It was then regained by Heraclius (610-41) before falling to the Arabs in 637-8.

The emperor Julian was a Hellenizing activist when paganism was in its last throes: his sacrifices offered on Mount Kasion near Antioch have been described as the last pagan sacrifices of antiquity (Weulersse 1940: 48). Some of Julian's writings survive and they are based in Neoplatonist mysticism as taught by Iamblichus of Apamea in Syria (to whom I will refer again shortly).

Apamea

Apamea, founded by Seleucus I and named after his Persian wife, became the main Seleucid military base, and was further developed by the Romans. It was destroyed in A.D. 115 by an earthquake and then rebuilt dramatically with an impressive main street and temples (including a temple of Belos = Bel). It is

especially well known for its mosaics, like Antioch.

Apamea also became an intellectual centre. Numenius, who was active there in the late 2nd cent, was a leading Platonist. He shared ideas with the prominent gnosticism of his age (a kind of secondary creator god; matter as evil) and related his teachings to those of the Egyptians and Jews (whose scriptures he knew in Hebrew). The city of Apamea became the centre of a school of Neoplatonic philosophy, especially under Iamblichus (c. 245-c. 325). Iamblichus was born in Chalcis in Syria, studied under Porphyry in Rome, wrote much, and founded his own school at Apamea. He followed the Neoplatonism of Plotinus (204-70), a mystical version of Plato, which saw the soul of man as rising to contemplation of heavenly archetypes (the Soul, the Intellect, the One or the Good = God). Pythagorean elements were incorporated into his system and he used mathematical ideas in philosophy. Again, like Numenius, he claimed a connection with the wisdom of the Egyptians, Chaldaeans, etc. This formed a more or less coherent alternative to Christianity which was spreading at the same time. Apamea also became a monophysite stronghold during the christological controversies of the 5th-6th centuries. It was sacked by the Persians in 573 and held by them (with Antioch) in 611-28.

The mosaics for which Apamea is famous, like Antioch, come from the pagan context and many have mythological and philosophical themes (such as a famous fourth-century depiction of Socrates surrounded by the Sages: this is essentially a counterpoint to the image of Jesus surrounded by his disciples [Balty 1995: 266-67]).

Both Antioch and Apamea were, therefore, heavily Hellenized centres of Graeco-Roman culture, religion, philosophy and art. They show what I am concerned to emphasize today, that the Middle East was steeped in Greek culture in the pre-Islamic period. Indeed, although I teach in a Middle Eastern languages department, I have often told my students that by this period *Greek* had become a major Middle Eastern language: it was no longer foreign, but had put down its roots in Syrian soil.

But I wish to concentrate on Harran and Edessa and to indicate how Hellenized *they* were already in the pre-Islamic period. I am not using the term “Hellenized” in a crude sense — I do not mean that these two cities were simply Greek cities located in an alien environment. What I mean by using the short-hand term “Hellenization” is that local, largely Aramaean and Mesopotamian culture had, through long and intimate contact with the Greek-speakers, first under the Seleucids ruling from Antioch, but later under the Roman Empire, evolved in a distinctive way, absorbing *some* Greek and Roman ideas and standards and obsessions, but retaining also distinctively Middle Eastern, indeed Semitic, characteristics. Throughout it is clear that the general population continued to speak Syriac, the use of Greek being associated with the elite and with educational contexts.

Edessa and Harran

This thesis about the synthesizing of Greek and Semitic ideologies is easiest to illustrate for Edessa and Harran in terms of religion. Both Edessa and Harran were cities in which traditional Ancient Near Eastern deities were predominant, in Edessa Bel and Nabu, in Harran the moon-god Sin. Indeed Harran was much older and had considerable importance in Babylonian religious and political history. But Edessa too, which probably existed already in some form before the Seleucid development of the place from c. 300 B.C. (to be identified, perhaps, with Adme: Harrak 1992), was firmly wedded to the old religious traditions of Babylon until it was converted to Christianity. Even then the pagans of Edessa continued to be a significant force, as is clear from the fact that bishops of Edessa were constantly struggling to get rid of pagan cults (Drijvers 1982). The emperor Julian in A.D. 363, as part of his programme of turning the Empire back to the old religion, favoured Harran, as a place which had resisted the general drift towards Christianity, and as we know, the Harranians continued to maintain their distinctive religious line well into the Islamic period.

Han Drijvers took Edessa as an example of Syrian syncretism, referring to “the poly-interpretable character of a syncretistic culture which still functions as a unity” (Drijvers 1980: 17). We may note especially his detailed work on Bardaisan, sometimes called “the Aramaean philosopher”, who lived c. A.D. 154-222 (Drijvers 1966). He was born in Hierapolis (according to traditions preserved in Michael the Syrian), another important Hellenized religious centre nearby in Syria (Manbij). Bardaisan had converted to Christianity and he was active at the court of Abgar VIII (177-212), who may have been the first Edessan king to adopt Christianity. His works survive in fragments, notably the *Book of the Laws of Countries*, a dialogue on fate and the power the stars have over human life and free will (Drijvers 1965). There are also quotations from him in later works. Although Bardaisan was a nominal Christian, his views show features which have much in common with Numenius of Apamea’s Neoplatonism and Neopythagoreanism, as well as gnostic features. He tried to synthesize local philosophical thought in these traditions with astrology and Christianity. His cosmology involved the mingling of the primal elements of earth, water, fire and light with darkness, leading to decline. Fate has a certain role in human life, but man is at least morally free. Bardaisan was also in contact with ideas found in the Hermetic tradition (Drijvers 1970).

It is interesting, however, that Bardaisan wrote only in Syriac so far as we know: he may have been part of a culturally Greek elite, and his ideas are based in Greek philosophical traditions. He uses some Greek-derived philosophical terminology, but his ideas were expressed in his own Semitic language, Syriac, and there was no Semitic v. Greek conflict. Indeed Edessa had come to be known as the “Athens of the East”.

Incidentally, Edessa is also known for its mosaics, dated from the period c. A.D. 190-230, like Antioch and Apamea (and, it may be added, Zeugma, the splendour of whose mosaics match those of Antioch), and although there are distinctive local

features in some of them, notably the result of supposed Parthian influence, Hellenic themes also appear. There are mythological scenes, and a second mosaic depicting Orpheus charming the animals has recently surfaced. Orpheus was a major figure in myth in the Roman period and the cluster of ideas attached to what is called "Orphism" came later to be associated with such Neopythagorean doctrines as that of reincarnation. Orpheus functioned at Edessa as a symbol of life in paradise (Healey *forthcoming* b).

In the period after the Christianization of Edessa, its Persian School engaged in the christological disputes which rocked the Church in the fourth and fifth centuries. The Greek works associated with these disputes were translated into Syriac, along with the works of Aristotle, who was especially favoured by the theologians (Teixidor 1992: 126-36). We may note the extensive translations of Greek works into Syriac and the many original works composed in Syriac. The Persian School was eventually closed under monophysite pressure in 489 and moved eastwards to Nisibis, where its enthusiasm for Theodore of Mopsuestia was acceptable. But the work of translation and commentary continued. Thus, for example, Sergius of Raḡayna (d. 536) translated and commented on the works of Aristotle, effectively introducing Aristotle to a new readership. He was also involved in scientific translation, especially of Galen.

Harran (Green 1992)

So far as Harran itself is concerned, excavation and early cuneiform sources show that Harran existed as early as the 3rd millennium B.C. In the later Assyrian and Babylonian periods Harran was an important centre of trade and religion. It was also in the heartland of the Aramaeans. A series of Assyrian tablets survives which records a census of the Harran region in the 7th century B.C. and this provides one of our most important sources for Aramaean personal names. Frequently incorporated in these personal names is the name of the god Sin, the moon-god so well known in Mesopotamian sources.

A number of other inscriptions have been found at Harran and elsewhere which tell us that ancient Harran contained an important cult-centre dedicated to Sin, the temple called *ew-Δul-Δul* in Sumerian, *ḡubat Δidāti*, "joyous dwelling", in Akkadian.

Late in the Assyrian Empire the Assyrians moved their capital to Harran, while during the neo-Babylonian period the emperor Nabonidus (555-538 B.C.), whose mother had been a priestess of the god Sin at Harran, restored the Sin temple and brought there from Babylon the divine statues of Sin, Ningal (a female lunar deity) and Nusku (another astral deity). Nabonidus, of course, is well known for having gone off his head and abandoned Babylon and its god, Marduk. He went to live in Tayma' in the Arabian desert, taking the moon cult with him.

After the decline of the Babylonian empire, there continued a strong local religious tradition of worship of Sin. Numerous monuments give evidence of it. We may note especially the nearby site of Sumatar Harabesi to the east. The

monuments scattered over the site include a series of polygonal buildings on hilltops, interpreted by J. B. Segal (1953; 1963b) as of significance in relation to an astral cult of the kind associated with the Harranians by the Muslim historian al-Mas'ûdi (d. 958), but perhaps better understood as at least in origin a the series of tombs, though there is also a temple at the site (Green 1992: 71-72). The central hill at Sumatar has inscriptions dated A.D. 165, including references to the god called Mâralâhš, "lord of the gods", certainly to be identified here with Sin, who in various cuneiform inscriptions, including inscriptions from Harran, is called *šar ilâni*, "king of the gods", and *šilâni*, "lord of the gods". There is a carved bust on the rock outcrop with a crescent moon on its shoulders which is identified as an image of the god Sin.

For the later period, Ammianus Marcellinus records that Julian in the middle of the 4th century A.D. worshipped the god Sin at Harran. When Edessa was Christianized, its inhabitants treated Harran with scorn as the centre of evil ideas. Theodoret of Cyrhus (c. 393-c. 460) described it a "barren spot, full of the thorns of paganism" (*Ecclesiastical History* IV, 15). Saint Ephrem and Jacob of Sarug say similar things (Segal 1963a: 16-17). The Hellenic school of thought there was probably reinforced by the arrival of refugee scholars from the pagan philosophical school of Athens, closed by Justinian in 529 (Texidor 1992: 127; Tardieu 1990: 13).

In the Islamic period Harran was a centre of ĩbian tradition. I do not want to encroach on this aspect of the matter, which is well covered in this symposium (and see Gündüz 1994).

But the whole purpose of my presentation today is to indicate the Hellenization of Edessa and Harran and the whole region in the pre-Islamic period and I want to end my presentation by referring again to the tradition, already well-established in the pre-Islamic period, as we have seen, of translating Greek philosophical, religious and scientific works into Syriac, the language which was dominant in this area in pre-Islamic times.

For the Syrian Christians and the Harranians had come to be at home in two cultures, their own, native and very ancient culture (with its roots in ancient Mesopotamia and the world of the Bible) on the one hand, and on the other hand that of the intellectual tradition of the Greeks. Their scholars were used to reading texts in Greek, sometimes translating them into Syriac for local purposes. Thus for example the Christians translated the works of Eusebius (4th/5th centuries), St Basil of Caesarea (5th century), Theodore of Mopsuestia (5th century) and Nestorius (6th century) (list in Brock 1997:120-23).

But the Greek intellectual tradition which they engaged with included not only religious texts, but also philosophical, mathematical, astronomical, pharmacological and medicinal literatures. The "Nestorian" Christians especially went on to make a major contribution in the translation of Greek scientific works into Arabic. I am thinking especially of Őunayn ibn Is'âq (809-73), but there were also Harranians involved in the translation movement, such as Thâbit ibn Qurra (c. 836-901).

Let me sum up my main points.

1. The area of Edessa and Harran and Antioch was thoroughly Hellenized in the pre-Islamic era;

2. The religious and philosophical traditions of the area included a heady mixture of ancient Mesopotamian cults, gnosticism, Hermetism and Neoplatonism as well as, of course, a distinctively Middle Eastern form of Christianity;

3. The translation of Greek works into Syriac was common in this multicultural and multilingual environment.

In short, this was the fertile ground in which the Harran of the Islamic period had its roots.

Bibliography

Balty, J. 1995. *Mosaïques antiques du Proche Orient: chronologie, iconographie, interpretation* (Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 140). Besançon: Université de Besançon

Brock, S. P. 1997. *A Brief Outline of Syriac Literature* (Mōrān 9). Kottayam: SEERI

Cimok, F., 1994². *Antioch on the Orontes*. Istanbul: A Turizm Yayınlar

Downey, G. 1963. *Ancient Antioch*. Princeton NJ: Princeton U. P.

Drijvers, H. J. W. 1965. *The Book of the Laws of Countries: dialogue on fate of Bardaißan of Edessa*. Assen: van Gorcum

Drijvers, H. J. W. 1966. *Bardaißan of Edessa*. Assen: van Gorcum

Drijvers, H. J. W. 1970. "Bardaißan of Edessa and the Hermetica: the Aramaic philosopher and the philosophy of his time." *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 21: 190-210

Drijvers, H. J. W. 1980. *Cults and Beliefs at Edessa* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 82). Leiden: E. J. Brill

Drijvers, H. J. W. 1982. "The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria." Pp. 35-43 in *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period* (eds N. G. Garsoïan, T. F. Mathews and R. W. Thomson). Washington, DC: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies

Green, T. M. 1992. *The City of the Moon God: religious traditions of Harran* (Religions in the Graeco-Roman World 114). Leiden: E. J. Brill

Gündüz, S. 1994. *The Knowledge of Life: the origins and early history of the Mandaeans and their relation to the Sabians of the Qur'ân and to the Harranians* (Journal of Semitic Studies Supplement 3). Oxford: Oxford U.P.

Harrak, A. 1992. "The Ancient Name of Edessa." *Journal of Near Eastern Studies* 51: 209-14.

Healey, J. F. *forthcoming*. a. "From Íapânu/Íapunu to Kasion: the Sacred History of a Mountain" (N. Wyatt Festschrift)

Healey, J. F. *forthcoming*. b. "A New Syriac Mosaic Inscription" (*Journal of Semitic Studies* 2006)

Kondoleon, C. (ed.) 2000. *Antioch: the Lost Ancient City*. Princeton: Princeton U.P.

Norman, A. F. 2000. *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius* (Translated Texts for Historians 34). Liverpool: Liverpool U.P.

Segal, J. B. 1953. "Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa." *Anatolian Studies* 3: 97-119

Segal, J. B. 1963a. *Edessa and Harran*. London: School of Oriental and African Studies

Segal, J. B. 1963b. "The Sabian Mysteries. The Planet Cult of Ancient Harran." Pp. 201-20 in *Vanished Civilizations* (ed. E. Bacon). London: Thames and Hudson

Tardieu, M. 1990. *Les Paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études: Sciences Religieuses 94). Louvain/Paris: Peeters

Teixidor, J. 1992. *Bardesane d'Edesse: la première philosophie syriaque* (Patrimoines Christianisme). Paris: le Cerf

Weulersse, J. 1940. *Le pays des Alaouites* (2 vols). Tours: Arrault

HARRAN VE URFA'NIN ENTELLEKTÜEL VE KÜLTÜREL ÇEVRESİ*

Çev. Halil İbrahim ERBAY**

Yakın bir geçmişte Manchester'da İslami bilimlere adanmış bir serginin açılışında düzenlenen bir sempozyumda Abbasiler döneminde Hristiyanların ve Harranlıların, Yunanca bilimsel eserlerin Arapçaya tercümesindeki rolleriyle ilgili bir tebliğ sundum. Tebliği hazırlarken şu gerçekle çarpıldım; bu katkıyla ilgili Batılı algılama hatta bir noktaya kadar bazı Ortadoğulu alimlerin algılamaları dahi, Hellenik kültürün İslam öncesi dönemde birkaç Ortadoğu şehrinde hatta Mezopotamya'da iyice mevzilenmiş olduğu gerçeğini marjinalleştirmekte veya en azından önemsizleştirmekte ittifak ediyorlardı. Dolayısıyla bu durum, Ortadoğu ile Batı arasında bir şekilde büyük bir uçurum olduğunu popüler yanlış algılamaya veya efsanelere yanlış olarak eklenmesi tehlikesini taşımaktadır. Katılmış olduğum bu sempozyumun düzenleyicilerinin nazik davetleri bu algılamaya mukabele etmeme, Hellenik düşüncenin İslam öncesi dönemde Kuzey Suriye'de ne kadar derin bir şekilde yerel entellektüel geleneğin bir parçası olduğunu ve bunun daha sonraki dönemlerde İslam öncesi Harran'ında sahneyi nasıl düzenlediğini göstermeme imkan sunmaktadır.

J.B. Segal "Urfa ve Harran" (1963a) hakkındaki açılış dersinde bu iki şehri, özellikle Urfa'nın Hristiyanlaşması yanında Harran'ın pagan olarak devam etmesinden sonra, düşman ve rakip şehirler olarak sunar. Fakat Yakın Doğu'ya Hellenistik kültürün iz bırakan merkezleri olarak bu şehirler bölgenin diğer önemli şehirleri Antioch (Antakya) ve Apamaea (Afamia) ile beraber aynı kaynaktan gelir. Bu dört şehir ilk çağlarda bile birbirlerine birkaç günlük mesafe içindeydiler.

Antioch (Downey 1963)

Antakya herhangi bir tanıtıma nerdeyse ihtiyaç duymaz. MÖ 300'de I. Seleucus tarafından Seleucidlerin başkenti olarak kurulmuştur. Şehre binlerce Atinalı ve Makedonyalı yerleşimci onun tarafından taşınmıştır. Şehrin esasında Antakya'dan önce kurulmuş bir limanı vardı (Pieria'da Seleucia). Her iki şehirle alakalı temel efsaneler vardır (kurbanlar, kurbanların bedenlerini taşıyan ve düşüren kartallar;

* Bu tebliğ, yukarıdaki İngilizce tebliğin Türkçe'ye tercümesidir.

** Öğr. Gör. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak., hierbay@yahoo.co.uk

temeller hakkında bkz. Strabo ve Libanius) (Healey *basılacak a*). Romalıların idaresi altındayken Antakya, Suriye bölgesinin başkenti oldu. Jupiter, Apollo ve Artemis tapınaklarını barındırıyordu. İmparatorlar Vespasian ve Hadrian'ın tahta geçişleri orada duyuruldu. İmparator Trajan orayı kendine merkez edindi. 211-17 civarında Caracalla idaresinde şehir bir Roma kolonisi oldu.

Bu tarihi gözönünde bulundurunca, Antakya'nın okulları, mahkemeleri ve bol miktarda filozoflarıyla beraber Ortadoğu'da Greko-Roman kültürün önemli bir merkezi olması şaşırtıcı değildir. Şehrin bu kültürü muhteşem mozaikleriyle iyi temsil edilmektedir (Kondoleon 2000; Cimok 1994). Şehir Hristiyanlık dönemine doğru gelişmeye devam etti. Hristiyanlığın büyük teolojik ve kilise merkezlerinden biri haline geldi ve patriklik merkezi oldu. Constantine şehirde meşhur bir kilise inşa etti. Burası John Chrysostom (347-407 civarı), Mopsuestialı Theodore (350-428 civarı) ve Nestorius (351-451 civarı) gibi birçok teoloğa ve büyük kilise konsülleri dönemindeki teolojik tartışmalara evsahipliği yaptı.

Fakat pagan kültürü özellikle üst sınıflar arasında yok olmadı. Bu durum özellikle yazar Libanius (d. Antakya 314- ö. Aynı yer 393 civarı) tarafından iyi temsil edilir. Bu belagatçi ve *literatus* varlıklı bir aileden gelmekteydi. Görünüşü oldukça Yunanlıydı ve pagan eğitiminin bir merkezi olan Atina'da eğitim görmüştü. Daha sonrada İstanbul ve sonrasında Antakya'da ders vermiştir. Öğrencileri arasında John Chrysostom, Mopsuestialı Theodore, muhtemelen Büyük Basil (330-79 civarı) ve Ammianus Marcellinus (330-95 civarı) vardı. Kendisi paganizmi yeniden ihya eden ve hayran olduğu imparator Julian'la yazışmıştır. Kültür ve eğitim konularında nutukları ve bir çok mektubu günümüze ulaşmıştır. Antakya'yı öven nutku *Antiochikos* bunlardan birisidir (Norman 2000). Antakya Sasaniler tarafından bir çok defalar saldırıya uğramıştır ve 611-28 tarihlerinde onlar tarafından işgal edilmiştir. 637-8'de Arabların eline düşmeden önce Heraclius (610-41) tarafından geri alınmıştır.

Paganizm son demlerini yaşadığı dönemde imparator Julian bir Helenleştirme aktivistiydi. Onun, Antakya yakınlarında Kasion Dağı'nda sunulan kurbanları Antik dönemin en son pagan kurbanları olarak tanımlanır (Weulersse 1940:48). Julian'ın bazı yazıları günümüze ulaşmıştır ve bunlar Suriye'de Apamaealı Iamblichus tarafından öğretilen Neo-Platonist mistisizme dayanmaktaydı.

Apamaea

Apamaea I. Seleucus tarafından kuruldu ve İranlı karısının adını aldı. Burası Seleucidlerin askeri merkezi oldu ve daha sonraları Romalılar tarafından daha da geliştirildi. MS 115'de şehir bir depremle yıkıldı ve sonrasında hızlı bir şekilde etkileyici bir ana cadde ve tapınaklarıyla (Belos(=Bel) Tapınağı da dahil olarak) yeniden inşa edildi. Şehir Antakya gibi özellikle mozaikleriyle çok meşhurdur.

Apamaea aynı zamanda entellektüel bir merkez olmuştur. İkinci yüzyıl sonlarında orada aktif olan Numenius önde gelen bir Platonisttir. Fikirlerini döneminde öne çıkan gnostisizmle (bir tür ikincil yaratıcı tanrı) paylaşır. Öğretilerini

Mısırlıların ve Yahudilerin (yazıtlarını kendisi İbraniceden öğrenmişti) öğretileriyle ilişkilendirdi. Apamaea şehri özellikle Iamblichus (245 civarı- 325 civarı) döneminde Neo-platonik felsefenin merkezi haline gelmişti. Iamblichus Suriye'de Chalcis'de doğdu. Roma'da Porphyry'den ders aldı, çokca yazdı ve Apamaea'da kendi okulunu kurdu. Kişinin ruhunu ilahi ilk varlığın (Ruh, Akıl, Kişi veya İyiler = Tanrı) tefekkürüne yükselme olarak gören mistik bir Plato versiyonu olan Plotinus'un (204-270) Neo-platonismini takip etti. Pisagoryan unsurlar onun sistemine eklenmiştir ve matematiksel düşünceleri felsefede kullanmıştır. Numenius gibi o da Mısırlılar ve Chaldealıların hikmetiyle bir bağ kurmuştur. Bu o dönemde yayılmakta olan Hristiyanlığa az çok tutarlı bir alternatif oluşturmuştur. Apamaea aynı zamanda 5 ve 6. yüzyıllarda İsa hakkındaki ihtilaflar süresince monofizit bir kale olmuştur. İranlılar şehri 573'de yağmaladı ve 611-28 arasında (Antakya'yla beraber) ellerinde tuttular.

Apamaea'nın Antakya gibi meşhur mozaikleri pagan bağlamdan gelir ve çoğunun mitolojik ve felsefi teması vardır (mesela Sageler tarafından sarılmış bir 4. yüzyıl Sokrat betimlemesi ki bu müridleri tarafından sarılmış İsa imgesinin muadilidir [Balty 1995: 266-67]).

Antakya ve Apamaea'nın her ikisi de Greko-Roman kültür, din, felsefe ve sanatının aşırı Hellenleşmiş merkezleridir. Bu iki şehir benim bugün vurgulamak istediğim, Ortadoğu'nun İslam öncesi dönemde Grek kültürünün içine oldukça girdiğini gösterir. Gerçekten de, kendim bir Ortadoğu dilleri bölümünde öğreticilik yapıyor olsam da öğrencilerime sıklıkla, bu döneme kadar Yunanca Ortadoğu'nun büyük bir dili olduğunu söylemişimdir. Yunanca artık bir yabancı değil bilakis Suriye bölgesinde kök salmıştı.

Fakat ben Harran ve Urfa'nın İslam öncesi dönemde ne kadar Hellenleştiklerine yoğunlaşmak istiyorum. 'Hellenleşmişlik' terimini ben burada ham bir anlamda kullanmıyorum ve bu iki şehrin basit bir şekilde yabancı bir ortamda konuşlanmış Grek şehirler olduklarını kastedmiyorum. 'Hellenizasyon' terimiyle kastettiğim şudur; yerel ve çoklukla Arami ve Mesopotamya kültürü, önce Antakya'daki Seleucidler ve daha sonraları Roma İmparatorluğu döneminde Yunanca konuşanlarla geliştirilen uzun ve candan ilişkiler sayesinde Grek ve Romalı fikirleri, standart ve takıntıları içine çekerek hususi bir şekilde evrim geçirmiştir. Fakat aynı zamanda açıkca Ortadoğulu ve Semitik özelliklerini de muhafaza etmiştir.

Urfa ve Harran

Grek ve Semitik ideologileri sentezleme hakkındaki bu tez din açısından Urfa ve Harran'ı anlatmak için en kolaydır. Urfa ve Harran'ın her ikisi de geleneksel İlkçağ Yakın Doğu deist inançlarının baskın olduğu şehirlerdir: Urfa'da Bel ve Nabu, Harran'da ay-tanrı Sin. Gerçekten de Harran çok daha eskiydi ve Babil'in dini ve siyasi tarihinde dikkat çekici bir öneme sahipti. Fakat, muhtemelen Seleucidelerin MÖ 300 den sonra bölgede ortaya çıkmalarından önce zaten var olan Urfa şehri de Hristiyanlığa geçince ye kadar Babil'in eski dini geleneklerine sıkı sıkıya bağlıydı.

Hatta o zamanlar, Urfa piskoposlarının pagan inançlarından kurtulmak için sürekli mücadele ettikleri gerçeğinden (Drijvers 1982) belli olduğuna göre Urfa'nın paganları önemli bir güç olmaya devam ediyorlardı. İmparator Julian 363 yılında imparatorluğu eski dinine çevirme programının bir parçası olarak, Hristiyanlığa doğru genel sürüklenişe karşı durmuş Harran'ı ön plana çıkarmıştı. Bilindiği gibi, Harranlılar kendi özel dini tarzlarını İslam dönemine kadar devam ettirmişlerdir.

Han Drijvers Urfa'yı Suriyeli sinkretizmin bir örneği olarak alır ve 'bir sinkretik kültürün çoklu yorumlanabilir ama hala bir birlik olarak fonksiyon gören özelliği' ne işaret eder (Drijvers 1980: 17). Onun özellikle bazen 'Arami filozof' diye adlandırılan yaklaşık 154-222 yılları arasında yaşamış Bardaisan üzerine olan eserine dikkat etmeliyiz (Drijvers 1966). Bardaisan (Suriyeli Michael tarafından korunan geleneklere göre) Suriye (Manbij) yakınlarında bir başka Hellenleşmiş dini merkez olan Hierapolis'de doğmuştur. O Hristiyanlığa geçmişti ve Hristiyanlığı ilk benimseyen Urfa kralı olması muhtemel VIII. Ebgar'ın (177-212) sarayında çalışmaktaydı. Eserleri bölük pörçük bir şekilde günümüze ulaşmıştır; özellikle de kader ve yıldızların insan yaşamı ve hür irade üzerinde üzerindeki gücü hakkında bir dialog olan kitabı, *The Book of the Laws of Countries* (Drijvers 1965). Ayroca daha geç eserlerde ondan alıntılar vardır. Bardaisan görünürde bir Hristiyan olmasına rağmen görüşleri gnostik özellikler yanında neo-paltonizme ve neo-pisagoryanizme mensup Apamaealı Numenius ile ortak noktalar taşır. O bu yerel geleneklerdeki felsefi düşünceyle astroloji ve Hristiyanlığı sentezlemeye çalıştı. Kozmolojisi yeryüzünün esas unsurları olan su, ateş ve ışığın çöküşe doğru giden karanlıkla karışımını içine alır. Kader insan hayatında belli bir role sahiptir ancak insan en azından ahlaken hürdür. Bardaisan aynı zamanda Hermetik gelenekle de ilişki içindedir (Drijvers 1970).

Fakat ilginç olan şu ki bildiğimiz kadarıyla Bardaisan sadece Suriye dilinde yazmıştır: Onun kültürel anlamda Grek bir elitin parçası olması muhtemeldir ve görüşleri Yunan felsefi geleneklerine dayanır. Bazı Yunanca kökenli felsefi terimler kullanır fakat görüşleri kendi Semitik dilinde, Suriye dilinde aktarılır ve bir Semitik-Grek dil çatışması yoktur. Doğrusu, Urfa 'Doğunun Atinası' olarak bilinmeye başlamıştı.

Bu arada, Antakya ve Apamea (ve belki mozaiklerinin görkemi Antakya'yla benzşen Zeugma da eklenebilir) gibi Urfa, yaklaşık MS 190-230 dönemine uzanan mozaikleriyle de tanınır. Bazılarında özellikle muhtemel Parthia etkisinin sonucu olarak dikkat çekici yerel özellikler olsa bile Hellenik temalar da gözükmektedir. Ayrıca mitolojik görüntüler de vardır. Hayvanları cezbeden Orpheus'u resmeden ikinci bir mozaik de yakın bir geçmişte gün yüzüne çıkarılmıştır. Orpheus, Roma dönemi mitolojisinde temel bir figürdür ve Orfizim olarak adlandırılan şeye iliştilen fikirler demeti reenkamasyon doktrini gibi neo-pisagoryan doktrinlerle birleşmiştir. Orpheus cennet hayatının sembolü olarak Urfa'da fonksiyon görmüştür (Healey *basılacak a*).

Urfa'nın Hristiyanlaşma sonrası dönemde, Fars Okulu 4 vr 5. yüzyıllarda kiliseyi sarsan İsa'nın peygamberlik (*christology*) tartışmaları ile meşgul oldu. Bu tartışmalarla

ilgili Yunanca çalışmalar, özellikle teologlar tarafından önemsenen Aristo'nun eserleriyle beraber Suriye diline tercüme edildi (Teixidor 1992: 126-136). Suriye diline Yunancadan yapılan geniş tercümeleri ve Suriye dilinde telif edilen birçok orijinal eserleri görmemiz mümkündür. Fars Okulu nihai olarak monofizitlerin baskısıyla 489'da kapatıldı ve doğuya Nisibis'e taşındı. Burada Mopsuestialı Theodore'a hayranlık kabul görüyordu. Fakat tercüme ve tefsir devam etti. Böylelikle mesela Raynalı Sergius (ö.536) Aristo'nun eserlerini tercüme ve şerh etti ve etkin olarak Aristo'yu yeni bir okuyucu kitleyle buluşturdu. Aynı zamanda bilimsel tercümeyle, özellikle Galen'le de ilgilendi.

Harran (Green 1992)

Kazılar ve erken dönem çiviyazı kaynakları Harran'ın MÖ 3. milenyum kadar eski bir zamanda var olduğunu gösterir. Daha sonraki Asur ve Babil dönemlerinde Harran önemli bir ticari ve dini merkezdi. Burası aynı zamanda Aramilerin en merkezi bölgesinin içindeydi. MÖ 7. yüzyılda Harran bölgesinin nüfus sayımını kaydeden bir dizi Asur tableti günümüze ulaşmıştır ve bunlar Aramice şahıs isimleri için bize en önemli kaynaklarımızdan birini sağlar. Mesopotamya kaynaklarında iyi bilinen ay-tanrısı, tanrı Sin'in ismi sıklıkla bu isimlere eklenmiştir.

Bunlardan başka birkaç yazıt da Harran ve başkayerlerde bulundu ve bunların bildirdiğine göre kadim Harran, Sin'e ithaf edilmiş önemli bir inanç merkezi içermekteydi. Bu merkez Sümercede *ea-Δul-Δul* ve Akadcada 'neşeli ikametgah' anlamına gelen *jubat Δidāti*, ismi verilen tapınaktı.

Asur İmparatorluğu'nun sonlarına doğru Asurlular başkentlerini Harran'a taşıdılar. Neo-babilyon döneminde annesi Harran'da tanrı Sin'in rahibelğini yapmış olan imparator Nabonidus (MÖ. 555-538) Sin tapınağını tamir etti ve buraya Babil'den Sin, Ningal (dişi bir ay tanrısı) ve Nusku (başka bir yıldız tanrısı)'un kutsal heykellerini getirdi. Nabonidus tabii ki başını alıp gitmesiyle bilinir. O Babil'i ve tanrısı Marduk'u terketmişti ve yaşamak için Arabistan çölünde Tayma'ya gitti. Ay inancını da yanında götürdü.

Babil İmparatorluğu düştükten sonra yerel ve güçlü bir Sin'e ibadet geleneği devam etti. Çok sayıdaki anıt bunun kanıtını sunar. Biz özellikle doğuya doğru yakın civardaki Sumatar harabelerine bakabiliriz. Burada alana dağılmış anıtlar tepe üstlerinde çok köşeli yapılar da içerir. J.B. Segal (1953; 1963 b) bunları Müslüman tarihçi Mesudî'nin (ö. 958) Harranlılarla ilişkilendirdiği türden bir yıldız inancıyla alakalı olarak önemli oldukları yorumunu yapar. Fakat belki de, alanda bir de tapınak bulunmasına rağmen en azından bunları özünde biz dizi mezar türbe olarak anlamak daha iyidir (Green 1992: 71-72). Sumatar'da merkezi tepede MS. 165 tarihli kitabeler bulunmaktadır. Bu kitabeler 'tanrıların efendisi' anlamına gelen *Mâralâh* olarak adlandırılan tanrıya atıflar da içerir. Burada bu tanrı kesinlikle, Harran'dakilerde dahil olmak üzere çeşitli çiviyazı kitabelerde 'tanrıların kralı' anlamına gelen *jar ilâni*, ve 'tanrıların efendisi' anlamına gelen *bΣl ilâni*, diye adlandırılan Sin ile aynıdır. Kaya çıkıntı üzerinde omuzlarında bir hilal olan ve tanrı Sin'in imgesi olarak tanımlanan parçalara bölünmüş bir büst vardır.

Ammaianus Marcellinus, daha sonraki dönemde 4. yüzyılın ortasında Julian'ın Harran'da tanrı Sin'e ibadet ettiğini kaydeder. Urfa hristiyanlaşınca, sakinleri Harran'ı kötü düşüncelerin merkezi olarak hakir görürlerdi. Cyrhuslu Theodoret (393 civarı-460 civarı) Harran'ı 'kıraç yer ve paganizmin dolu' diye tanımlar (*Ecclesiastical History* IV, 15). Saint Ephrem and Saruglu Jacob benzer şeyler söylerler (Segal 1963a: 1617). Buradaki Hellenik düşünce okulu, muhtemelen 529'da Justinian tarafından kapatılan Atina'nın pagan felsefe okulundan gelen mülteci alimlerin ulaşmasıyla güçlendi (Texidor 1992: 127; Tardieu 1990: 13).

İslam sonrası dönemde Harran İbrian geleneğinin merkeziydi. Diğer tebliğlerde değinilen konunun bu yönüne ben yaklaşmayacağım (bkz. Gündüz 1994).

Fakat benim bugünkü sunumumun amacı İslam öncesi Urfa, Harran ve bütün bu bölgenin Hellenleşmesini göstermektir. Az önce gördüğümüz gibi, Suriye'de İslam öncesi zamanlarda hakim olan Suriye diline Yunan felsefi, dini ve bilimsel eserlerinin tercümesi geleneğine –ki İslam öncesi dönemde zaten iyice gelişmişti– tekrar işaret ederek sunumumu bitirmek istiyorum.

Çünkü Suriyeli Hristiyanlar ve Harranlılar iki kültürde de evlerinde gibiydiler; bir tarafta (kadim Mezopotamya'da ve Eski ve Yeni Ahid dünyasında kökleri olan) kendi öz ve kadim kültürleri, öbür tarafta Greklerin entellektüel geleneğinin kültürü. Onların alimleri metinleri Yunancada okumaya alışıktilar. Bazen yerel amaçlarla metinleri Suriye diline tercüme ediyorlardı. Bundan dolayı, örneğin Hristiyanlar Eusebius (4 ve 5. yy), Caesarealı St Basil (5. yy), Mopsuestialı Theodore (5. yy) ve Nestorius (6. yy)'u tercüme etmişlerdir (liste için bkz. Brock 1997: 120-23).

Fakat onların ilgilendiği Yunan entellektüel geleneği sadece dini metinleri değil aynı zamanda felsefe, matematik, astronomi, farmakoloji ve tıp literatürünü de içeriyordu. 'Nasturi' Hristiyanlar özellikle Yunan bilimsel eserlerinin Arapçaya tercümesinde büyük katkılar yapmaya devam ettiler. Burda özellikle aklıma gelen Huneyn b. İshak (809-873). Fakat ayrıca tercüme hareketine dahil olmuş Sabit b. Kurra (836 civarı-901) gibi Harranlılar da vardı.

Değindiğim konuları özetlemem gerekirse:

1- Urfa, Harran ve Antakya bölgesi İslam öncesi dönemde sıkı bir şekilde Hellenleşmişti,

2- Bu bölgenin dini ve felsefi gelenekleri kadim Mezopotamya inançları, gnostisizm, Hermetizm ve neo-platonizm ve tabii ki aynı zamanda Hristiyanlığın özel bir Ortadoğu formunun çarpıcı bir karışımını içeriyordu,

3- Bu çok kültürlü ve çok dilli çevrede Yunanca eserlerin Suriye diline tercümesi yaygındı.

Kısaca, bu İslam dönemi Harran'ının kök saldığı bereketli topraklardı.

PYTHAGORASÇI VE YENİ PLATONCU FELSEFELERİN HARRAN OKULUNA TESİRLERİ

Cevdet KILIÇ*

Abstract

When we explore the sources of Harran thought's science and philosophy, we face with effects of Pythagoras and Neo-Platonist philosophy. Transition ways of this philosophy to Harran thought realised in two ways.

The first one; philosophy activities that had been carried out in Harran by Grek philosopher who had come and settled in Harran region, when military expedition war of Great İskender, BC. IV. Century, moved from Anatolia to India.

The second one; it has been occurred when Emperor Justinien had closed down Atina school, than most of teachers of this school was placed in Sasani empire, other part of them was settled in Harran.

After the 3rd Century Harran philosophy lived among effects of Neo Platonist Philosophy and under Christianity domination.

Many philosophic problems had been transferred to Harran thought from Grek philosophy with then ways we explained. Some of these problems are as written belows; Being Superior and God thought, theory of emanation, mediator beings, *tenasub* and *bulûl*.

Sin, Moongod is the chief of among Gods, in the Politeist God thought in Harran. Besides divinity being is the one which is the first reason of the creatures living alone. This existence can only be explained with negative attributes. The existantialistic features of this being and the being that had been said The One by Pythagoras and Plotinus are parallel to each other. Consequently, it is possible to say about effect of these two philosophy thoughts on Harrans' God and Being Superior thought. Reason, Soul, The System, Shape and Essetiality that are constituted the components of emanation in Harrans' thought are parallel in emanation components of Plotinus' philosophy.

At the same time the stages in the process of rising to First Being are parallel in both of Neo-Platonist Philosophy and Harran Philosophy.

It has been seen that *tenasub and bulûl* thoughts developed in Harran philosophy with effects of Pythagor philosophy and Neo-Platonist Philosophy.

* Yrd. Doç. Dr., Fırat Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Öğretim Üyesi, ckilic@firat.edu.tr

Tarihin hemen her döneminde Anadolu, evrensel dinlerden pagan geleneklere, sıradan dinlerinden gnostik akımlara ve başka birçok inanç ve felsefe sistemlerine ev sahipliği yapmıştır. Her ne kadar VII. yüzyıldan itibaren hızla İslâm kültürünün etkisine girmiş ve halkı büyük oranda İslamlaşmış olsa da, bu zengin ve karmaşık dinî ve kültürel mirasın etkileri günümüze kadar devam etmiştir. Pek çok medeniyete beşiklik eden Orta Doğu'nun bir parçası durumundaki Anadolu'nun Güneydoğu bölgesi ve bu bölgede yer alan Urfa ve Harran; Eskiçağ, Hıristiyanlık ve İslam dönemlerinin düşünce tarihlerinde önemli bir halkayı oluşturmaktadır.

1. Harran Felsefesinin Tarihi Dönemleri

Eski Yunan bilim, felsefe ve kültürünün Müslümanlara geçmesinde önemli bir konuma sahip olan Harran'ın tarihi dönemlerini üçe ayırmak mümkündür.

Birinci dönem; temsil ettiği dinî ve kültürel yapı açısından MÖ. III. bin yıldan MÖ. IV. yüzyıla kadarki Asur ve Babil egemenliği ve buna bağlı olarak dinî ve felsefî düşüncelerin hakim olduğu dönemdir.

İkinci dönem; MÖ. IV. yüzyıldan MS. VII. yüzyıla kadar devam eden Yunan Helenistik felsefenin yoğun etkisini hissettirdiği dönemdir. Bu dönem aynı zamanda MS. II. yüzyıla gelindiğinde Helenizm felsefenin yanı sıra, Hermetik felsefenin ve dini düşünce olarak da Hıristiyanlık kültürünün etkisi altına girmiş olduğu dönemi kapsamaktadır.

Üçüncü dönem ise; MS. VII. yüzyıldan itibaren Harran kültürünün ve dininin, XIII. yüzyılda şehrin Moğollar tarafından yıkılması ve halkın civar illere sürülmesine kadar geçen İslami etkiye açık olduğu dönemdir.¹

2. Harran'ın Önemini Artıran Tarihi ve Coğrafi Konumu

Harran'ın tarihî, dinî, felsefî ve coğrafi bir merkez olmasının pek çok sebebi vardır. Tarihi sebep göz önünde bulundurulduğunda, özellikle bu bölgenin, Urfa ve Nusaybin gibi önemli dini ve felsefî merkezlere yakın olması, Suriye ve Mezopotamya'nın coğrafi ve kültürel bir parçası olması ve bunun yanı sıra önemli siyasî ve dinî merkezi olması Harran'ın tarihi yönden önemini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, tarihi geçmişinin MÖ. üçüncü bin yıla kadar uzanmış olması da Harran'ın önemini artıran sebeplerdendir.²

Bazı rivayetlerde Harran'ın Tufan'dan sonra yeryüzünde ilk kurulan yerleşim yerlerinden biri olduğu ve Hz. Nuh'un torunlarından *Kayrân* veya Hz. İbrahim'in

¹ Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Ankara 1996, s. 3; Sankavak, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997, s. 21; Marenbon, John, *History of Philosophy: Medieval Philosophy*, London, 1998, s. 25; Gündüz, Şinasi, *Anadolu'da Paganizm*, Ankara 2005, s. 27, 28; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev.: Ayşe Meral, İstanbul 2005, s. 30.

² Şeşen, age., s. 3; Sankavak, age., s. 21.

kardeşi *Arân* tarafından kurulduğu ve adını *Arân*'dan aldığı belirtilmektedir. Aynı zamanda pek çok peygamberin uğrak yeri veya kısa süreliğine de yaşadığı bir yer olarak bilinmesi Harran'ı daha da önemli kılmaktadır.¹

Harran'ın önemini öne çıkaran diğer bir sebep de, coğrafi konumudur. Harran, coğrafi açıdan, başta Eski Babil'den bu yana ticarî amaçlarla kullanılmış olan güneydoğudan kuzeybatıya doğru uzanan yolların kavşak noktasındadır. Aynı zamanda İpek Yolu'nu Musul, Sincar ve Halep yoluyla, Şam ve Irak'ı Urfa'ya ve İç Anadolu'ya bağlayan yolların merkezindedir. Bu nedenle Bağdat'tan doğu Akdeniz kıyılarına ulaşmak için bereketli hilâl toprakları diye tarif edilen Güneydoğu Toroslar'ın eteklerini izleyen yol Harran'dan geçmektedir.

Harran'ın, yol ve konaklama merkezi gibi anlamlara gelen adından da anlaşılacağı gibi önemini ve hatta nüfus yoğunluğunu büyük çapta bu ulaşım sistemlerine ve imkânlarına borçlu olduğu ortaya çıkmaktadır.²

Çalışmamızın ana eksenini, Harran tarihinin ikinci dönemini teşkil eden zaman diliminde MÖ. 331-323 yıllarında Büyük İskender'in Harran'ı ele geçirmesi ve bu tarihten sonra egemenlikle birlikte Yunan-Helenistik felsefesinin de Harran'a girmesiyle ortaya çıkan etkileşimin alanlarını tespit etmek ve oluşan yeni eklektik yapıya ışık tutmak olacaktır.

3. Helenistik Felsefenin Harran'a Geçiş Yolları

Harran Felsefe Okulu, Yunan felsefesinden iki önemli koldan aktarılan problemlerden beslenmiştir. Bunlardan Birincisi; Büyük İskender'in Doğu Seferiyle birlikte gerçekleşen Pythagorasçı felsefenin geçişi, İkincisi de; MS. III. yüzyıldan itibaren Yeni Platoncu felsefenin Harran'a geçişidir.

Yunan'dan Harran'a felsefenin aktarımında geçiş kollarından ilki, Büyük İskender'in Hindistan'a kadar düzenlediği seferdir. Bilindiği gibi Büyük İskender, MÖ. IV. yüzyılda Yunan şehir devletlerini ve Pers İmparatorluğunu ele geçirecek Anadolu ve Mısır'dan Hindistan'a kadar olan bölgeye egemen olmuştu. Yöredeki diğer yerleşim merkezleriyle birlikte Harran da Yunan egemenliğine girmiş oldu. Kuzey Afrika ve Suriye bölgesindeki birçok yerleşim merkezinde olduğu gibi bu tarihten itibaren Harran, Yunanlı göçmenler sayesinde Yunan kolonisi haline gelmiştir. Bundan sonra Harran'da yerel konuşma dili olan Süryanice'nin yanında Yunanca da şehirde rağbet görmeye başlamıştır. Harran'ın Yunan egemenliğine girmesiyle, şehrin dinî ve kültürel yapısı Yunan düşüncesiyle tanışma ortamını bulmuştur. Hatta Hermes, Agathadaimon, Aratus, Solon, Eflatun, Euhemerus, Pisagor ve benzeri eski Yunan geleneğinin pek çok tarihi ve mitolojik şahsiyet

¹ Weir, T.H., "Harran" İA., (MEB) İstanbul 1986, C. V-I, s. 299-300; Işıltan, Fikret, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul 1960, s. 5; Gündüz, Şinasi, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, Samsun, 1998, s. 134; Sarıkavak, a.g.e., s. 23.

² Şeşen, a.g.e., s. VIII; Özfirat, Aynur, *Eski Çağ'da Harran*, İstanbul 2005, s. 22; Yücel, Müslüm, *İbrahim ve Harran Gizemi*, İstanbul 2000, s. 16.

Harranlıların düşünce sistemlerinde peygamber veya kutsal varlık olarak algılanmaya başlanmıştır.¹ Böylece Harran, Büyük İskender zamanından itibaren Helenistik felsefenin etkisi altına başlamıştır. Daha sonra Yunan dünyası büyük ölçüde Hıristiyanlaştığından eski Yunan dini için bir sığınma yeri olarak seçilmiştir. Özellikle Porphyrus (ö.301) tarafından formüle edilen Yunan paganizmi ve Yeni Eflatunculuk düşüncesinin son sığınak noktası olmuştur.² Böylece bu iki felsefi cereyan bu muhitte yaşamaya devam etmiştir. Ayrıca yine IV. yüzyılda erken devir Hıristiyanlıkta, Hıristiyan babalarının Pythagoras ve Yeni Eflatunculuk felsefelerine meylettikleri görülmektedir.³

Harranlılar özellikle Orta Çağ'da kendi geleneksel felsefi düşüncelerini Helenizm etkisinde yeniden yorumlama yoluna gittikleri görülmektedir. Özellikle, geleneksel Tanrı ve âlem anlayışı ile yaratılış, yıldız, gezegen ve peygamberlik gibi konularda Helenizm düşüncesinin etkisinde yeni anlayışlar geliştirdiler. Öte yandan her ne kadar Yunan düşüncesinin etkisi söz konusu olsa da adeta kendileriyle özdeşleşmiş olan Ay Tanrısı, *Sin* merkezli gezegensel ulûhiyet düşüncesi Harran felsefesinin Tanrı düşüncesini teşkil etmekteydi. Ancak, sonraki dönemlerde Harran bölgesinde yaşanan Hıristiyanlaştırma faaliyetleri Harran düşüncesinin kendine has yapısını değişikliğe uğratmış ve başta Hıristiyanlık düşüncesi olmak üzere değişik felsefi düşüncelerin etkisini daha fazla hissettirmiştir.⁴ Bundan sonra Harran, zihinlerde pek çok felsefi düşüncenin ve temsilcilerinin himaye gördüğü veya sığındığı yer olarak kalacaktır.

Yunan-Helenistik Felsefenin Harran'a aktarımının ikinci kolu, M.S. VI. yüzyılda gerçekleşmiştir. MS. III. yüzyılda yaşamış ve İskenderiye okulunda yetişmiş olan Plotinus'un fikirlerine dayanan Yeni Eflatunculuk akımına bağlı birçok düşünür, MS. VI. yüzyılda Yunanistan'ı terk ederek doğu bölgelerine gitmişlerdir. Bunlardan bir kısmı da Harran'a yerleşmiştir. Öte yandan Atina'daki felsefe okulunun İmparator Justinianus tarafından 529'da kapatılmasıyla birlikte bu okulun hocaları Damascius⁵, Simplicius, Eulamios, Priscien de Lydie, Hermias, Diogene ve İsidore de Gaza gibi filozoflar, Sâsânî İmparatoru Anuşirevân (devri 531-579)'ın hizmetine girmek üzere Bizans İmparatorluğundan ayrılmışlardır. Bu tarihlerde adı geçen filozoflardan Simplisius Harran'da kalarak Harran mektebine çeki düzen vermiştir. Diğerleri ise Urfa, Cündişapur (kuruluşu 555) ve Nusaybin gibi okullara

¹ Gündüz, *Mitoloji İle...*, s. 136; Anadolu'da..., s. 33.

² Birand, Kamiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 123; el Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s. 140; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, İstanbul, 1994, s. 118-119; Evans, J.A.S., *The Age of Justinian*, London, 1996, s. 65; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev.: Yaşar Kutluay Hüseyin Yurdaydın, İstanbul 2003, s. 52; Şeşen, a.g.e., 5; Sankavak, a.g.e., s. 25.

³ Gilson, Etine, *Ortaçağ Felsefesinin Rubu*, çev.: Şamil Öçal, İstanbul 2003, s. 55,58.

⁴ Gündüz, *Mitoloji ile...*, s. 153.

⁵ Bu filozof, Atina okulunun büyük matematikçisi ve Neoplatonist bir filozofudur. Bkz., Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 1994, s. 72.

dağılmışlardır.¹

VII. yüzyılda İslam'ın bu bölgeye hâkim olmasıyla birlikte Harran'da politeizm ile monoteizmin yan yana varlığını devam ettirdiğini görmekteyiz. Ayrıca Harran felsefesi bu dönemde Suriye'nin Pagan dini Helenistik ve Fars kaynaklı pek çok unsurlarla da karışmıştır. Ancak Paganist Harranlılar geleneksel kült ve ritüellerine bağlılıklarını değiştirmemişlerdir. Bunun yanı sıra, MS. IX. yüzyıla gelindiğinde Bağdat merkezli İslâm düşünce geleneğine Harran felsefe okulunun köprü vazifesi gördüğüne şahit olmaktayız.²

4. Harran Okuluna Etki Eden Pythagorasçı ve Yeni Eflatuncu Felsefi Problemler

İslâm kaynaklarında, Harranlıların özellikle Helenistik düşüncenin etkisiyle gelişen felsefeleri hakkında bilgi verenler arasında; *İbn Nedim*, *Şebriştânî*, *el-Macrîrî*, *ed-Dimaşkî*, *el-Himyerî*, gibi müellifler bulunmaktadır. Bu düşünceleri birkaç başlık altında ele almamız mümkündür.

a. Tanrı ve Üstün Varlık

Harranlılar'ın politeist tanrı düşüncelerinde gezegensel tanrılar ön plandadır. Ay Tanrısı Sin, tanrıların tanrısı ve tanrıların efendisi konumundadır. Harranlılar'ın Harran bölgesinde yıldız ve gezegenleri simgeleyen tanrısal varlıklara ibadet ettikleri pek çok tapınak bulunmaktaydı.³

Harranlılar, politeist Tanrı inançlarının yanı sıra, kendisine “Üstün Varlık” veya “Üstün Güç” dedikleri bir Tanrısal varlık düşüncesine de yer vermişlerdir. Bu varlık, “kendi köşesine çekilmiş, insanlardan uzak, yüce tanrısal varlığa benzeyen her şeyin “İlk Nedeni” bir “Üstün Varlık”tır. Bu varlığın sıfatları şöyle sıralanabilir: Hâkim, mukaddes, noksan sıfatlardan münezzeh, yaratılmamış, yaratılan hiçbir şeye benzemez, onlara ait sıfat ve niteliklerle tanımlanamaz, yarattığı varlıklara yol gösterici olarak peygamberler göndermiş, yapıp ettiklerinden sorumlu tutmuş, celâl ve azametine ulaşılması imkânsız, ancak ruhlar vasıtasıyla kendisine yaklaşılabilen bir yaratıcıdır.⁴ Harranlılar bu üstün varlığın ancak olumsuz niteliklerden tenzih edilmekle nitelenebileceğini, aksi takdirde onunla ilgili hiçbir tanımlamanın yapılamayacağına inanırlardı. Dolayısıyla Tanrı, hayat sahibi, konuşan gören vb. şekilde nitelenmek yerine; ölü değil, cahil değil, hiçbir şey onun için imkânsız değil,

¹ Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 40; Birand, *a.g.e.*, s. 128; Şeşen, *a.g.e.*, s. 53; de Libera, *a.g.e.*, s. 30; ayrıca bkz., Özbudun, Sibel, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleniğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ankara 2004, s. 218.

² el-Behiy, *a.g.e.*, s. 174; Özbudun, *a.g.e.*, s. 220; krş., Nasr, S. Hüseyin, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 200, s. 111; Watt, W. Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev.: Süleyman Ateş, İstanbul 2004, s. 76.

³ Sankavak, *a.g.e.*, s. 25.

⁴ İbn Nedim, *el-Fibrîst*, Lübnan 1997, s. 318

şeklinde eksikliklerden tenzih etmekle nitelenebilir.¹

Harranlılar'ın "Üstün Varlık" inancı ile Pythagorasçı ve Yeni Eflatuncu felsefenin "Bir" kavramına yükledikleri manaların birbiriyle yakın irtibat içinde olduğu görülmektedir.

Pythagorasçı felsefeye göre Bir, hiçbir benzeri olmayan önsüz ve sonsuz bir Monad'dır. Bir'in varlığı, tüm varlıkların bünyesinden çıktığı eril ateş, yani Tanrı'nın kendisini simgelemektedir. Pythagorasçılara göre Bir, Yüce Varlığın yanı sıra, İlâhi Aklın, yani hikmetin de simgesidir. Hikmeti sayesinde kendisinden dışarı bir şeyler veren ancak bu sırada hiç değişmeyen ve değişmez niteliğiyle eril olan Monad, Tanrı ile birlikte, onun yeryüzündeki tezahürü olan insanın da sembolüdür. Diğer bir deyişle Monad, hem makrokozmosu, hem de mikrokozmosu bünyesinde barındırmaktadır.² Pythagorasçı felsefede Bir, Her şeyin kendisinden çıktığı, bütün varlıkların değişmez, sonsuz ve sarsılmaz kaynağı ve ilkesidir. Bu yüzden, Bir'in her şeyin aslı olması nedeniyle Pythagorasçılar tarafından gerçek bir sayı olarak kabul edilmemiştir.³

Yeni Platonculuğun Harran ekolüne etkileri üzerinde iz sürmek gerekirse bu ekolün kurucusu Plotinus (MS. 202-270)'un formüle ettiği "Bir" düşüncesiyle bu iki düşünce ekolü arasında da benzerlik görülür. Özellikle Plotinus düşüncesindeki Bir'in ancak selbî sıfatlarla tanımlanabileceği hususu ile Harranlılar'ın Üstün Varlığının da selbî sıfatlardan tenzih edilerek tanımlanabilmesi, bu iki felsefi düşüncenin aralarındaki bağın varlığını pekiştirmektedir. Plotinus'a göre de Bir; akılla kavranmayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O'nun Harranlıların düşüncesinde olduğu gibi 'ne olduğu' değil, 'ne olmadığı' hakkında konuşulabilir. Plotinus, Bir hakkında ifade edilecek her şeyin onun doğasının saf birliğini bozacağına inanır. O sık sık İlk İlke'nin Bir ya da İyi'nin ya da Tanrı'nın dil ve düşüncede aşkınlığını vurgular. O'na atfedilecek her sıfat onu sınırlandıracığından, O'na sıfatlar vermekten kaçınılmalıdır. Plotinus'a göre Bir'e ilişkin bilgide uygun olan Bir'in ne olduğu değil, ne olmadığını göstermektir.⁴ Yine Plotinus'un Bir'i sadece dil ve düşüncede aşkın değil, aynı zamanda varlığın da ötesindedir. Bir, varlığın ötesinde olduğu için hiçbir şekilde belirlenmemiştir, o, niteliksizdir. Bir, öylesine aşkın öylesine mutlak ki, Bir adı bile ona uygun

¹ Abdülkadir Bağdâdi, *Usûlu'd-Din*, İstanbul 1928, s. 324-325.

² Weber, a.g.e., s. 24; Marias, Julian, *History of Philosophy*, New York, 1967, s. 17. ayrıca bkz., <http://muratag.tripod.com/antik.htm> (21.11.2005)

³ Karlığa, Bekir, *İslâm Kaynakları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İÜEF., yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1979, s. 146; C. A. Kadir, "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", (İslâm Düşüncesi Tarihi (I-IV) içinde) İstanbul 1990, çev.: Kasım Turhan, C. I., s. 143-144; Muhammed el Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s.125. Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Bursa 2000, s. 67-68.

⁴ Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Bursa 1996, V, III (49), s. 364; V, IX (5); Geoffrey Scott, *Plotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, 2003 s. 105,107; Kurtoğlu, a.g.e., s. 66; Fahuî ve el-Curr, a.g.e., s. 110

olmayacaktır.¹

Bu düşüncelerden hareketle Harranlıların Tanrı düşüncesinde Pythagoras ve Yeni Eflatuncu felsefenin Bir ve Tanrı anlayışının etkisinin ipuçlarını tespit etmek mümkündür. Eşi ve benzeri olmaması, önsüz ve sonsuz olması, varlıkların ilk nedeni olması, değişmeyen, tanımlanamayan ve selbi sıfatların kendisinden tenzih edilmesiyle tanımlanabileceği gibi hususları bu iki düşünce ekolünün Harran düşüncesine etkileri olarak düşünmek mümkündür. Öte yandan Harranlılar'ın, “köşesine çekilmiş insanlardan uzak yüce tanrısal varlık” düşüncesi de Aristoteles'in “devinimsiz devindirici” Tanrı anlayışını da çağrıştırmaktadır.²

b. Sudûr ve Aracı Varlıklar

Terim olarak, *çıkarmak*, *fışkırmak*, *meydana gelmek*, *vuku' bulmak* anlamlarına gelen sudûr, felsefî literatürde; bütün türemiş veya ikincil şeylerin daha temel ya da ilk olan bir şeyden çıkmaları veya varlığa gelmeleri işlemi veya sürecidir.³ İslâm düşüncesinde feyz terimiyle karşılanan sudûr terimi; bütün varlıkların bir düzen içinde Vâcibu'l-Vücût'tan var olması, taşıp yayılmasına denir. Bu terime yakın *feyezân*, *inbi'as*, *inbisak* terimleri de kullanılmaktadır. Batıda ise, “emanation” terimi “sudur” terimini karşılamaktadır.⁴

Filozofların kullandığı mana itibarıyla feyz veya sudûr: İlk ve Tek (Bir) olandan zorunlu bir taşma (emanation) sonucu mükemmelden daha az mükemmele doğru, ışık saçıp etrafını aydınlatandan karanlığa doğru bir sıralamayla, en alttaki varlığa kadar inilen ve bu çizgide mükemmelliğini ve yetkinliğini gittikçe azalan bir vaziyette kaybeden bir varlık düşüncesine denir. Plotinus'un sudûr nazariyesinde varlığın temelini Mutlak Bir oluşturur. Diğer varlıklar da Bir'den zorunlu olarak sudûr eden varlıklardır.⁵ Plotinus kozmolojisinde sudûrun unsurları Külli Akıl, Külli Ruh ve Maddeden oluşur.

Harranlılar'ın sudûr düşüncesinde de Plotinus'un etkilerini görmek mümkündür. Harranlılar özellikle “İlk Neden” olarak adlandırdıkları bu Yüce Varlık'tan bir dizi aslı ilkenin sudûr ettiğini düşünmektedirler. Bu aslı varlıklar ise sırasıyla Akıl, Nefs ya da Ruh, Düzen, Şekil ve Zarurettir.⁶ Bu varlıklardan ilk üçü ile Plotinus'un sudûr

¹Kurtoğlu, *a.g.e.*, s. 67-68; C. A. Kadir, *a.g.m.*, s. 143-144.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, 1072b 19; *Fizik*, çev.: Saffet Babür, İstanbul 2001, s.258b 10, 259a 5; krş., Collingwood, R.G., *Doğa Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1999, s.103.

³ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 1056; Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 182; Hançerlioğlu Felsefe Sözlüğü, s. 423.

⁴ Medkür, *a.g.e.*, s. 105; Stumpf, *a.g.e.*, s. 132; Richard E. Higginson, “Emanation”, Dictionary of Theology, U.S.A., 1988, s. 181; Richard H. Popkin, *Metafizik'in Kısa Tarihi*, terc ve der.: Ahmet Cevizci (Metafizik Giriş), İstanbul 2001, s. 138.

⁵ Plotinus, *The Enneads*, İngilizce'ye çeviren: Stephen MacKenna, Penguin Book Ltd. Şti, London 1991, V.II.(2), s. 361 vd; Plotinus'tan çeviri *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Bursa 1996, V, II (2), s. 39; Bowe, G.S., *Plotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, 2003, s. 33.

⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-II) Tah.: Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Fa'ur, Lübnan 2001, C.II, s.

unsurlarının benzeri olduğu gözden kaçmamaktadır.

Harranlılar'ın düşüncesinde göre sudûr eden varlıklar aşkın ve aslı ilkelere sahiptirler. Bu yüzden böylesi ilkelere başlı başına ulaşmak mümkün değildir. Bu ilkelere ulaşabilmek için bazı araçların vasıta yapılması gerekir. Bu vasıtaların başında da ruhlar gelmektedir. Ruhlar, zaman içinde değişime, mekân içinde harekete maruz kalmazlar. Bunlar Tanrı huzurunda şefaatçidirler. Kişi, ruhunu temizlemek ve ihtiraslarını yenmek suretiyle bu ruhlarla ilişki içine girebilir. Aynı zamanda bu ruhlar eşyayı meydana getirir ve bir halden diğer hale sokarlar. İlâhi azametinin kuvvetini, sudûr eden varlıklara yukarıdan aşağıya doğru akıttılar. Başlangıçtan kemale doğru eşyayı sevkederler.¹

Harranlılar'ın Üstün Varlığa yükseliş ve olgunlaşma sürecine benzer süreci, Yeni Eflatunculukta da görmekteyiz. Plotinus'a göre, Plotinus'un varlık hiyerarşisi düzeninin Bir'den Çok'a doğru her adımında, Bir'e geri dönmeyi mümkün kılacak şartların metafiziksel boyutları kendisinde saklı durmaktadır. Bir önceki varlık, bir sonraki varlığa nazaran daha mükemmeldir. Aynı zamanda sonraki varlığın ilkesi durumundaki yukarı varlık, aşağı varlığın "iyi"sidir. Kendinden önceki varlığın bilgisine ve "iyi"sine vakıf olan sonraki varlık, kendinden önceki varlığa doğru harekete geçmesine sebeptir. Çünkü ilkesini temaşa eden daha alt aşamadaki varlık, ondaki iyiliği ve mükemmelliği görünce kendi eksikliğini hissedecek ve mükemmelleşmek isteyecektir. O halde temaşa hareketi, bir yandan, dolaysız olarak varlığın temasasına neden olurken bir yandan da varlığın ilkesi ile bağını güven altına almaktadır. Çünkü temaşa, sevilen varlığa yöneliktir. Bu temaşa esnasında kendinden önceki varlığa duyulan aşk neticesinde, aşkının ürünü olarak bir sonraki varlık sudûr edecektir. Aşkın nesnesi olarak da sevdiği varlığa yaklaşmanın yollarını arayacaktır.² Bu yükselişin Tanrı'ya doğru yükselen olgunlaşma serüveni Plotinus'a göre üç aşamadan geçer.

İlk Aşama: Ruh, duyduğu Tanrısal iştiyaktan dolayı kendini dünyevî sınırlamalardan çözmeye çalışır. Böylece bu aşamada yükselmeye istidatlı hale gelmiş olur.

İkinci Aşama: Ruh, kendine ebedî olarak döner ve sonunda "Bir"e yönelir. Böylece Tanrıya dönüş istidadı kazanılmış olur.

Üçüncü Aşama: Ben, sırf ruhî olandan onun manevî özüne yükselişini oluşturur.

Dördüncü Aşama: Ben, tek tek olanı, dünyayı ve bütün ideleri bırakır, dünyadan uzaklaşır, bilinç silinir, ruh maddî olmayan alana girer.³

Harranlılar'ın varlık felsefesinde semavî katlar ve maddî âlemdeki varlıklar arasında bir hiyerarşik tertip söz konusudur. Buna göre, her ruhun bir mabedi, her

368; krş, Gündüz, *Anadolu'da Pağanizm*, s. 51;

¹ Şehristânî, a.g.e., C.II, s. 368; el-Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'adinu'l-Cevber*, Paris 1861-1877, C. IV, s. 61,62.

² Plotinus, a.g.e., III. V., (50) s. 174; Kurtoğlu, a.g.e., s. 133.

³ Plotinus, a.g.e., I,II, (19), s. 15 Weischedel, a.g.e., s. 90; Cevizci, *İlkçağ...*, s. 305; Kurtoğlu, a.g.e., s. 148.

mabedin de bir küresi vardır. Güneş'in Ay'ın ve diğer gezegenlerin ruhları bunlardan olup bu gezegenler onların mabetleridir. Buna göre Harran düşüncesinde En yüksek küre, "Işık Küresi" olup burası ilâhî kattır ve insanlara ve yeryüzüne etkili bir konumda değildir.

Semavi kat denilen "İkinci Küre" ise, insanlar ve diğer varlıklar üzerine tesirli olan kattır. Bu semavi küre ay altındaki dört unsur katına etki eden küredir. Bunun için bu gök katına *Âbâi Uhlîyye* (yüksek babalar) küresi denir.

Dört unsura ise, *Ümmehât-ı Süflîyye* (aşağı analar) denir.

Âbâ-i Uhlîyye, *Ümmehât-ı Süflîyye*'ye etki ederek *Mevâlid-i Selâse* denen hayvanlar, bitkiler ve cansızları meydana getirirler. Bu nedenle insanlar ilâhî kattan daha çok araçlar ve şefaatchi konumunda olan ruhlara yönelmelidir. Çünkü gök küresi katında yer alan gezegenler ve yıldızların ruhları, ilâhî katla madde katı arasında aracı konumunda olurlar ve insanların davranışlarına etki ederler. Aynı zamanda bu ruhlar, dünya olaylarını, rüzgârları fırtınaları, zelzeleleri, hülâsa her varlığa kanunlarını veren bir konumdadırlar.¹

Harranlılar, ruhanî akılların adları ve semavî yıldızların şekilleri adına mabetler inşa etmişlerdir. Bunların en büyüğü, İlk Sebep Mabedi'dir. Bundan sonra sırasıyla İlk Akıl, Evrenin İdarecisi, Şekil (suret-madde) ve Ruh (nefs) mabetleri gelmektedir. Bu mabetlerden daha başka Ay, Güneş ve Yedi Gezegen'in ruhlarına adanmış mabetler de bulunmaktadır²

Harranlıların inanç sistemlerinde "Üst Gezegenel Tanrılar" yanında ikinci derecede tanrısal özelliklere sahip varlıklar da bulunmaktadır.³ Bunlar, Semitik ulûhiyetlerin yerel karışıklıklarından ibarettir. Harranlıların Eski Mezopotamya yıldız-gezegen kültürüne bağlı kalmaları Harranlıların en eski tarihinden yıkılışlarına kadar onları orijinal ve popüler kılmıştır. Harranlıların Ortaçağdaki felsefelerine bakıldığında aşkın ve üstün varlık inancının yanı sıra, ay, güneş ve diğer gezegenlerin yaratıcı, düzenleyici ve yeryüzü üzerinde yönetici tanrısal varlıklar olduklarını düşünmüşlerdir. Harranlılar gezegenlerin yanı sıra 12 burcun da ilâhî birer mahiyet taşıdıklarına inanmaktaydılar. Ayrıca, yıldızların çeşitli tanrısal varlıkların ruhlarını taşıyan semavî cisimler olduklarını hatta bir kısım Harranlılar yıldızların melek olduğunu düşünmekteydiler. Harranlılar, bunlara doğrudan ya da yeryüzünde onları temsil eden çeşitli aracı varlıklar vasıtasıyla tapınmışlardır.⁴

Harranlı paganların felsefelerine göre, yıldızlar ve gezegenler, tanrısal varlıklar olarak kendi aralarında eril veya dişil niteliklere sahip olup, yüce tanrılarla insanlar arasında aracı olduklarından insanlar ve yeryüzü üzerinde iyi veya kötü etkide bulunabilirler.

¹ Şehristânî, *a.g.e.*, C. II, s. 365, 366.

² Şehristânî, *a.g.e.*, C.II, s. 368; el-Bîrûnî, *el-Âsâr el-Bâkîye*, nşr., Eduard Sachau, Leipzig 1923, s. 204-205; krş, Gündüz, *Anadolu'da...*, s. 58.

³ Cin ve şeytanlar tanrısı Şamal, şans tanrısı Gad, yağmur tanrısı Adadi bu tanrılardan bir kaçıdır. Şehristânî, *a.g.e.*, C. II, s. 368; krş., Gündüz, *a.g.e.*, s. 39-40.

⁴ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 324.

Şehristânî, Yeni Platonculuk'tan derin izler taşıdığını söylediği Harran düşüncesi hakkında şu bilgilere yer vermektedir:

“Yaratıcı Tanrı, Bir ve Çoktur. Birdir çünkü ezeli ve ebedidir. Çoktur, çünkü gözle görülen şabıslarda çoğalır. Bu şabıslar yeri idare edenler ve yerdeki şabıslardır. Yerdeki şabıslar ise en değerliler, bilenler ve faziletliendir. Zira Tanrı bunlarda görülür, onların varlıklarında şabıs haline gelir. Bununla varlığındaki birlik bozulmaz.”¹

Yine Şehristânî, Harranlılar'ın Tanrı ve aracı varlıklar arasındaki ilişki ve bunların varlık düzlemindeki yeri ve fonksiyonu hakkında verdiği bilgiler oldukça dikkat çekicidir. *“Harranlılar'ın düşüncesinde; âlemin bir Sanî, Fâtır, Hâkimi ve mukaddesi vardır. Biz kendi başımıza ona ulaşamayız. Ona ancak ona yakın olan araçlarla ulaşabiliriz. Bu araçlar ise bilfiil mukaddes cevherler olan ruhânîlerdir.”² “Cevher itibarıyla mukaddestirler,” sözünün anlamı şudur; yani onlar maddeden münezze, mekânsal hareketlerden ve zamana bağlı değişmelerden beridirler. Tesbib, takdis ve taharet üzere yaratılmışlardır. Allah'a kesinlikle asi olmazlar, ne emredilirse onu yaparlar. Bir Sabii için yapması gerekli olan şey cesedin şehvetinden, arzuların kurtulmasıdır. Ruhânîlere benzeyinceye kadar ve onlara münasip bir duruma gelinceye kadar şehvet ve gazabına hakim olarak ahlakını düzeltmesi gerekir. İşte biz onlara benzediğimiz zaman onlar da bizim için Allah indinde şefaatçi olurlar. Bu temizlik ve islah sadece “kendi iktisabımız”dır. Araya beşerî herhangi bir aracı koymadan kendi kabiliyet ve yardımımızla bunu gerçekleştiririz. Onun için herhangi bir resulün veya peygamberin bize bir üstünlüğü yoktur. Biz onun tabiatından o da bizim tabiatımızdandır. O da bizim türümüzden, bizim suretimizden ve bizim maddemizdendir. Böylece Sabie, peygamberlerin insanlarla Allah arasındaki elçiliğini ve aracılığını inkâr etmektedir.”³*

“Füilen mukaddestirler,” cümlesinin anlamı şudur; “Çünkü onlar ruhanidirler.” İhtira ve icadda, işleri bir halden bir hale evirip çevirmede, varlıkları ilk durumdan kemale doğru yönlendirmede birer aracı sebeptirler. Mukaddes olan zât-ı ilâhiyeden aldıkları kuvvetle süflî olan varlıklar feyiz dağıtır. Bu ruhani varlıklar yedi geçegeni ve heykellerini tedvire memurdurlar. Her bir ruhani için bir heykel vardır. Veya daha yerinde bir tabirle ceset için ruh ne ise heykel için de bir ruhaninin konumu odur. Bu heykellerden çıkan reaksiyonlar kademeli olarak aşağı doğru mevcudat, meydana getirilmiştir.

“Hal olarak mukaddestirler,” Yani ruhanîlerin balleri, Rabbü'l-erbab'ın civarında revh-u reyban, lezzet, rahat, güzellik ve sürurdan ibarettir. Sonra bunlar nasıl gizlenir? Hayatlarını tesbih ve tehlil içinde geçirirler. Allah'ı zikretmede ünsiyet bulurlar. Yeme içmeleri ve maddi hayatları yoktur. Daima kıyam, rükû ve sücut halindedirler. Bu öyle bir baldır ki, sevinç ve lezzette tebeddül yoktur. Gözleri zillet içinde önlerine eğiktir, ne yukarı ne de etrafa bakmazlar. Bazısı mutlak sükkân içinde, diğer bir kısım ise mutlak bir hareket halindedirler. Bazılar “kerrubi”dir, yani feyz âlemine yakındırlar, bazıları ise basit âlemde “ruhani”dirler.⁴ Öte yandan, Bağdâdî, Harranlılar'ın Tanrı ile insanlar arasında aracı varlıklar olarak gördükleri

¹ Şehristânî, a.g.e., C. II, s. 311, 365; krş.: Özbudun, a.g.e., s. 220.

² Şehristânî, a.g.e., C. II, s. 308.

³ Şehristânî, a.g.e., C. II, s. 308, 309.

⁴ Şehristânî, a.g.e., C. II, s. 308, 310; ayrıca bkz., en-Neşşâr, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev.: Osman Tunç, İstanbul 1999, s. 298.

*göke cisimlerini melekler olarak kabul ettiklerini beyan etmektedir.*¹

Görüldüğü gibi Şehristânî, biraz da mistik bir dil kullanarak verdiği bilgilerde Yeni Platoncu unsurların Harran felsefesine etkisi üzerinde durmaktadır.

c. Tenâsuh ve Hulûl

Pythagoras ve Yeni Platoncu felsefelerden Harran felsefesine geçen bir başka problem de tenâsuh ve hulûl meselesidir. Harranlılara göre tenasüh, devr-i daimin sonsuza kadar tekrarlanmasıdır. Her bir devirde birinci devirde olan şeyler tekrarlanır. Bizim yaptığımız ve yaşadığımız olaylar bizden önce gelenlerin geçmiş zamanlardaki yaptıklarının karşılığıdır. Bu hayatta yaşadığımız rahat, sevinç, genişlik ve bolluk geçmiş devirlerde bizim elimizden çıkan iyi şeylerin karşılığıdır. Gam, keder, sıkıntı ve güçlükler daha önceki devirlerde işlediğimiz kötülüklerin karşılıklarıdır. Geçmişte böyle olduğu gibi gelecekte de böyle olacaktır.²

Harranlılar'ın bu düşüncesi muhtemelen Pythagorasçı felsefenin bir uzantısıdır. Çünkü benzer fikirlere Pythagorasçılarda da rastlamaktayız. Pythagorasçılar, insan varlığının biri ruh, diğeri beden olmak üzere iki farklı bileşenden meydana geldiğini, insanın gerçek özünü meydana getiren varlığın ruh olduğunu ve bunun ölümsüz olmasına karşılık bedeninin ölümlü birlikte yok olup gittiğini düşünürler. Dolayısıyla asıl mutluluğun insanın ruhunda olduğuna inanmaktadırlar. Ruhun bedenle olan ilişkisi, ruhun asıl özünün kirlenip bozulmasına sebep olabilmektedir. Bu nedenle Pythagorasçılar ruhun bedenle olan ilişkisinde, dünyada yaptığı iyilik ya da kötülüklerle bağlı olarak, mutlak ölümsüzlüğe erişinceye, tanrısal olana yükselinceye kadar bir doğuş çarkı içinde olur ve insanın ölümünden sonra, değer bakımından kendisinden daha yüksek ya da aşağı varlıkların bedenlerine geçer. İnsan ruhunun başka insanların bedenlerine olduğu kadar, hayvanların ve bitkilerin bedenlerine de girdiğini dile getiren Pythagorasçılar, hayvan eti yemeyi bu yüzden yasaklamışlardır.³

Hulûl düşüncesi de Harran felsefesinde önemli bir yer tutar. Şehristânî'ye göre Hulûl inancını ortaya atanlar Harranlılardır. Zira onlar Tanrı'nın semavî varlıklara bürünerek tecelli ettiğine inanmaktaydılar.⁴ Tanrısal varlıkların aracılıklarıyla bir bağlantı kurmak mümkün olsa da aslında Harranlılar'ın hulûldan anladıkları, Tanrı'nın bir varlıkta vücut bulmasıdır. Hulûl, bazen bir şeyin bütünüyle başka bir şeye girmesiyle, bazen de bir kısmının girmesiyle olur. Tamamının veya bir kısmının hulûlü, hulûl edilen şahsın tabiatındaki yeteneğine bağlıdır. Harranlılar'a göre, Tanrı'nın semavî heykellerin hepsinde şahıslaşmasına göre onun varlığı fiili eşyada

¹ Abdülkadir Bağdâdî, *a.g.e.*, s.

² Şehristânî, *a.g.e.*, C.II, s. 366; krş., Şeşen, *a.g.e.*, s. 50.

³ Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, çev.: Suat Y. Baydur, İstanbul 1984, s. 41; Thomson, George, *İlk Filozoflar*, çev.: Mehmet H. Doğan, İstanbul 1988, s. 282; Ayrıca bkz., Karlığa, a.g. tez., s. 139-140; Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 2001, s. 23; Dönmez, Ali, *Dünya Matematik Tarihi Ansiklopedisi* (Yunan ve Roma Matematikçileri), (I-X) İstanbul 2002, C. III, s. 102;

⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, C. II, s. 366-367; Hulûl hak. bkz., Yavuz, Yusuf Şevki, "Hulûl" (İslâm Düşüncesinde Hulûl) TDVİA İstanbul 1998, C XVIII, (341-344) s. 342

birer birer ortaya çıkar.

Harran Paganizminde Yedi Heykel onun yedi azasıdır. Bizim yedi azamız onun yedi mabedi gibidir. Tanrı bu uzuvlarda ortaya çıkarak bizim dilimizle konuşur, gözlerimizle görür, kulaklarımızla işitir, ellerimizle tutar veya verir, ayaklarımızla gelir, gider, bütün uzuvlarımızla işler.¹ Harran düşüncesinde hulûl inancının, Yeni Platoncu felsefeden alınmış olması muhtemel olsa da aslında Hıristiyanlıktan geçtiği kanaati daha da ağır basmaktadır.

Sonuç

Daha önce de belirtildiği gibi Harran Okulunun bilim ve felsefesinin kaynaklarına inildiğinde, karşımıza Pythagoras ve Yeni Eflatuncu Felsefenin etkisi karşımıza çıkar. Bu felsefelerin Harran okuluna geçiş yolları iki koldan gerçekleşmiştir.

Birincisi; Büyük İskender'in MÖ. IV.yüzyılda Anadolu'dan geçip Hindistan'a kadar yaptığı seferde Harran bölgesine de hakim olmasıyla birlikte buraya gelip yerleşen Yunanlı filozofların Harran'da yürüttükleri felsefi faaliyetler.

İkincisi ise; MS. VI. yüzyılda İmparator Justinien'in Atina okulunu kapatmasıyla bu okulun hocalarının büyük bir kısmının Sâsânî İmparatorluğuna, bir kısmının da Harran'a yerleşmesiyle birlikte gerçekleşmiştir. MS. III. yüzyıldan itibaren Harran felsefesi, Yeni Platonculuk felsefesinin etkisinde ve Hıristiyanlığın hakimiyeti altında hayatını sürdürmüştür.

Belirttiğimiz bu yollarla Yunan Düşüncesinden Harran Düşüncesine pek çok felsefi problem aktarılmıştır. Bu problemlerin bir kısmı şunlardır: Tanrı ve Üstün Varlık düşüncesi, sudûr ve aracı varlıklar, tenasüh ve hulûl düşüncesi.

Bu araştırmamızda tespit edebildiğimiz kadarıyla Pythagorasçı ve Yeni Platoncu felsefenin Harran okuluna geçiş yolları ve intikal eden problemlerin bunlardan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Gerek, Genel Felsefe ve gerekse İslâm felsefesi tarihi açısından değerlendirildiğinde, çalışmamızın yeni çalışmalara ufuk açması ve bundan sonra bu konuda yapılacak olan araştırmalara ışık tutması noktasında bir ön çalışma olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

¹ Şehristânî, *a.g.e.*, a.g.yer.

YUNANCA-ARAPÇA ÇEVİRİ SÜRECİNDE HARRAN OKULU

Eyyüp TANRIVERDİ*

Özet

Harran Okulu'nun Abbasiler döneminde VIII. yüzyıldan X. yüzyıl sonlarına kadar devam eden Yunanca- Arapça çeviri çalışmaları açısından ifade ettiği anlamı değerlendirmek üzere öncelikle bir bütün olarak bu sürecin anlamı üzerinde durulacaktır. Bu süreçte hedef kültürü temsil eden Arapçanın, aktarılan malzemenin içeriği açısından donanımı ile aktarmada rol alan aracı kültürün hedef ve kaynak kültürüne göre donanımı sürecin başarısının birinci derece etkenleri varsayılmıştır. Bu tümel değerlendirme çerçevesinde bir aracı kültür merkezi olarak Harran kültür ortamının, kaynak kültür açısından donanımı ve diğer aracı merkezlere göre süreçteki konumu ortaya konulabilecektir.

Anahtar kelimeler: Yunanca-Arapça çeviri, kaynak kültür, alıcı kültür, hedef kültür, aracı kültür, Harran.

Harranians' contribution to the translation of Greek materials into Arabic

Abstract

As the translation of the Greek works into Arabic under the superiority of Abbasid was in progress, then, as a multiply cultural city, Harran was the main center for the antique greek intellectual culture. Besides, the credit is due to Harranian scholars like Sabit bin Qurra and his school who were the first to translate the main works of the well-known Greek scholars in mathematic and geometry and algebra and astronomy into Syriac and Arabic as well. Thus being the case, the process itself is to be evaluated before dealing with the roles of the each cultural center, which will lead to the sensible conclusions on the matter. And the paper on the other hand will take in to consideration the translation process as a socio-cultural event.

Key words: Greek-Arabic translation, Harran, the source and the target and the mediator cultures in translation.

* Dr., Dicle Ü., İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagati, eyyuptanriverdi@hotmail.com

Abbasiler dönemi Yunanca-Arapça çeviri sürecinin “aracı dinamikler”i, “alıcı kültür”ün canlılığını sağlayan “toplumsal yönelim”ler kadar önemlidir. Bu süreçte kültürel geçişin başarısı, “kaynak kültür”ün yeterliği kadar, “alıcı kültür”ün alım kapasitesi ile de doğrudan ilgilidir. Burada üçüncü bir unsur olarak “aracı kültür”ler söz konusudur. Abbasiler döneminde “kaynak” olan Yunan kültürü ile “alıcı” olan Arap kültürü arasında Cündişâpûr üzerinden kurulan bağlantı, aslında Cündişâpûr kültür merkezinin bir parçası olduğu bütünü de fiilî olarak sürece katmış bulunuyordu. İskenderiye, onun mirasını devralan Antakya, onun mirasını devralan Harran; ayrıca Cündişâpûr gibi süreç boyunca birinci derecede faal kültür merkezlerinin yanı sıra Urfa, Nusaybin, Halep, Kınnesrin, Kayseriye gibi “aracı kültür”ün bir bütün olarak olgunlaşmasının temel odakları ve bunları besleyen yerel okul ve okul fonksiyonu icra eden kurumlar, aracı kültürün şekillendirici yapıları olarak değerlendirilmelidir. Yunanca-Arapça çeviri sürecinde ise bu araçların bazıları bütünün parçası olmak itibarıyla dolaylı, sürecin başlamasının fiilî kıvılcımı olan Cündişâpûr, sürecin olgunluk aşamasının belirleyici taşıyıcılarından Harran gibi bazı okullar da doğrudan etki gösteren kültür merkezleridir. Hedef kültürün alım kapasitesini sonuna kadar değerlendiren başta Halife Mansur olmak üzere Abbâsî aydınlanmasının çekirdek kadrosu, sözü edilen aracı unsurların birikimini çok iyi fark etmiş, onların imkânlarından gelişimini kendisinin belirlediği süreçte olabildiğince yararlanmayı çok iyi bilmiştir.

İslam dininin sağladığı ufuk açıcı donanımları değerlendirerek genişleyen Arap kültürünün coğrafyasına çok geçmeden Bereketli Hilâl de dahil olur. Abbâsî dönemine gelinceye kadar siyasi, askerî, ekonomik ve kültürel açıdan iç erklerinin zirvesini yaşayarak âdeta doyuma ulaşan Arap kültürü, bütün bu erkler açısından dış temaslara hazır hâle gelir ve nihayet taşarak başka kültürlerin nüfuz sahasına egemen olur ve doğal olarak bu kültürlerle münasebete geçer. Abbasiler döneminde ortaya çıkan bu kültürel temaslara, köklü bir hazırlık devresi ile oluşan tarihî zemini üzerine kurulur. Bu hazırlık devresinin nihayetinde şekillenen zemin üzerinde ortaya çıkan kültürel aktivite ise “çeviri hareketi” olarak kendini gösterir.

Kültürlerle paylaşılacak yazılı ürünlere sahip çevre kültürlerini kapsam alanına alan bu hareket, el-Mansûr döneminde (754-775) çok aktif bir atılım ile kaynak, hedef ve aracı unsurlar açısından en geniş anlamıyla toplumun ilgisini yoklar. Böylece genişleme sürecine girmiş bulunan “alıcı kültür”ün, siyasi ve askerî erkler ile kültürel kapasite ve toplumsal ilgi açısından seviyesini ortaya koyar. Bu şekilde kaynak kültürlerin sunumu ile hedef kültürün alım kapasitesi arasındaki uyum da doğal olarak ortaya çıkar. Bu arada hedef kültürün beyin gücü, aracı unsurların donanımını ve verimini de ciddi anlamda fark etme imkânı yakalar.

Yabancı kültürlerden Arapçaya çeviri faaliyetinin tanımı, anlamlandırılması, sınırları ve kapsamının belirlenerek çözümlenmesi çerçevesinde yapılacak tümel değerlendirmeler, aynı zamanda bu sürecin teknik kısmının birinci derecede icracıları olan aracı kültürlerin süreçteki pozisyonlarını da anlamlandıracaktır. Başka bir deyişle aracı kültürlerin süreçteki katkıları bütünüyle sürecin kendisine yönelen teorilerle anlam kazanır. Bu ise çeviri sürecinin tarihsel pratik sonuçları açısından

belirleyici olmasa da, bu süreci anlamlandırmak için geliştirilen teorilerin çatısını doğrudan etkiler. VIII. yüzyılın ortalarından X. yüzyılın sonlarına kadar devam eden çeviri faaliyeti, hazırlayıcı etkenler, tetikleyici, geliştirici ve sürükleyici unsurlar, teorik temelleri, uygulama süreci ve biçimi açısından bütünüyle belirli mahdut olgular ile sınırlandırılabilir gibi görünmüyor. Sayılan etkenler çeşitli kademe ve aşamalarda değişiklik gösterebildiği gibi, önem derecesi açısından da farklılık gösterir. Bundan dolayı çerçeve teorisini, bunları bir bütün olarak kapsamalı, dar alan teorilerinin uyumlu tespitleri de bu kapsamda yer almalıdır.

Abbasîler döneminde gelişen çeviri hareketi, “sosyo-kültürel tercih” tezi ile açıklanabilir. Buna göre bu hareket, kişisel çabalar ile tetiklenen yapay bir süreç olmaktan öte bir kültürel olgudur. Bu aktivite, sadece el-Memûn’un (813-833) bir rüyası¹ ile açıklanamayacağı gibi, aracı unsurların özellikle Süryanîlerin arzularıyla oluşturdukları bir talep süreci² olarak da değerlendirilemez. Tarihi bir gerçeğe tekrar vurgu yapmak gerekirse denilebilir ki çeviri hareketi, iki yüzyılı aşkın faal süreci boyunca toplumun belirleyici bütün katmanlarının tam desteğini arkasına almıştır.³ Başta halifeler olmak üzere, yüksek kademede devlet erkânının ve zengin ailelerin desteği, nesiller boyu devam eden bir gelenek geliştirmiştir.⁴ Aynı şekilde çeviri sürecinin aktif teknik gücünü temsil eden unsurları açısından da bu geleneğin oluştuğunu görmekteyiz.⁵ Bu durumda bu aktivite, sadece siyasî erk tarafından politik hedefler doğrultusunda tasarlanmış bir proje olarak; daha somut bir ifadeyle devlet adamı niteliği ve liderliği tartışmasız olsa da, iki yüzyılı aşkın bir süre devletin ve toplumun yüksek kademelerinde nesiller boyu destek bulan ve yoğun bir dönem hâlinde gelişerek devam eden bu süreç, tek başına el-Mansûr’un politik bir projesi⁶ olarak da açıklanamaz.

Arap toplumunun klâsik zihinsel faaliyet alanı, İslâm dini ile geri dönüşü

¹ Sözü edilen rüya, İbn en-Nedîm tarafından anlatılır, (bkz. İbn en-Nedîm, *el-Fihrist*, haz.: İbrâhîm Ramazân, Beyrut, 1997, 301. İki farklı varyantı bulunan bu rüyaya, hemen hemen bütün modern çalışmalarda kritiği yapılarak yer verilir, örneğin bkz. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, İng. Çev.: Emile and Jenny Marmorstein, Londra 1975, 48-49. D.Gutas detaylı bir kritik yapar, (Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev.: Lütfü Şimşek, İstanbul 2003, 97-105); Muhammed, Mâhir Abdulkâdir: *Huneyn bin İshâk el-asru’z-zehabi li’t-tercume*, Beyrut (1987), 18-20.

² Muhammed, Mâhir Abdulkâdir: *Huneyn bin İshâk el-asru’z-zehabi li’t-tercume*, giriş bölümü.

³ Çeviri çalışmalarını hedef alan tepkisel reaksiyonlara da işaret edilmelidir. Gutas bu tepkileri entelektüel Bağdat ortamından beslenen tepkiler ile Emevî taraftarlarının tepkileri şeklinde iki grupta ele alır, (Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 151-153). Bu reaksiyonların anlamı ve etkileri araştırılmaya değer.

⁴ Bizzat el-Mansûr ve el-Mehdî (775-785) gibi bazı halifelerin belirli çeviri istekleri kesin olarak biliniyorsa da, devletin bu tür kültürel politikalarının daha çok hamiler tarafından icra edildiğine vurgu yapılmalıdır. Bermekiler, Tahirîler, Münecimler, Şakiroğulları, Nevbaht, et-Tayfûrî, Serapiyon, Mâseveyh ve Buhtîşû’ aileleri başlıca hamiler olarak anılabilir. Aynı zamanda bizzat çevirmenler de sürecin önemli destek grupları arasında yer alır.

⁵ Huneyn bin İshâk ve Sâbit bin Kurra tarafından oluşan ekipler en meşhur ve en önemli örneklerdir.

⁶ D.Gutas, bilhassa el-Mansûr dönemi kültürel gelişmelerini Zerdüştcü devlet projesi tezi etrafında açıklar, (Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, ba., özellikle “el-Mansûr: İlk Dönem Abbasilerinde İmparatorluk İdeolojisi ve Çeviri Hareketi” başlıklı ikinci bölüm incelenebilir).

olmayan gerçek anlamda bir dönüşüme sahne oldu. Toplumun dış dünyaya bakışında zihinsel tavrının sınırları ciddi anlamda genişledi. Arap zihninin gündelik hayatını etkilemeyen dış dünyaya karşı ilgisizliği, Arapların zihinsel olarak her zaman kendilerinden çok uzak gördüğü coğrafi bölgeleri bir anda hakimiyeti altına almasıyla, dönüşme sürecine girdi. Emevîler döneminde bu gelenek ile dış dünya temasları arasındaki geçişte yeterince pratik tecrübeler yaşandı. Böylece toplumsal zihin, hiçbir zaman karşılaşmayı ummadığı bu gerçeklikle tahmin edemeyeceği bir hızla karşı karşıya geldi. İslâm faktörüne bağlı olarak gelişen şartlar çerçevesinde toplum artık kadim hikmetle karşılaşmak için hazırda ve onunla yüzleşmek için oldukça istekliydi. Hatta onun anahtarlarını sahiplenmeye girişecek kadar kendisini güçlü hissediyordu. Ancak bu hissin gerçeklik ile karşı karşıya geldiği coğrafyanın kültürel ortamı ve zihinsel dinamikleri ise disiplin olarak karşısına çıktı. Uygulamaya geçildiğinde alıcı kültür, yüz yüze geldiği kültürel malzeme üzerinden ve ilerleyen sürecin sağladığı imkânlar ile kendisini geliştirerek olgunlaştırdı.

Genelde yabancı kültürlerden özelde Yunancadan Arapçaya çeviri noktasında alıcı kültür, zihinsel ve toplumsal tavır açısından hazır olmasına rağmen, bunu başarabilecek teknik donanımına sahip değildi. Burada alıcı kültüre sadece dil düzeyinde anlam yüklenmekte; yani Arapçada temsil edilen kültür kastedilmektedir. Zaten Abbasîlerin bu açıdan kültürel politikası Arapça tabanında birleşen çok kültürlü bir zemin üzerine kuruluydu. Bu bakımdan burada “aracı kültür” olarak tanımlanan unsurlara yüklenen anlam da sadece dil düzeyinde anlaşılmalıdır. Çünkü Abbasîler dinî-sosyal grupları zaten aslî unsurlar olarak benimsemişlerdi. Buna göre Arapça açısından gerekli teknik donanım, uzun süreli uygulamalı tecrübelerle ihtiyaç duyacaktı. Aracı kültürlerin donanımı da bu şekilde gelişen tecrübeler ile sağlanmıştı. Zaten alıcı kültürler de bizzat bu süreç boyunca bile kendi içinde profesyonelleşen bir olgunlaşma sürecinden geçecekti.

Bizzat çeviri sürecinin anlamlandırılması ve açıklanması ile aracı kültürlerin sürece katkısı birbirine karıştırılmamalıdır. Sürecin başlatıcı, yönlendiricisi ve yöneticisi, alıcı kültürdür. Alıcı kültürün, aracı kültürlerin donanımını fark edip sürecin icra aşamasında ona birinci derecede rol vererek kendisini sunma imkânı tanınması, bizzat aracı kültürün donanımı kadar önemlidir. Süryanî ortamı, Huneyn bin İshâk'ın (260/873) yeteneğini muhtemelen köreltecekti. Harran ortamı da Sâbit bin Kurra'yı (288/901) herhâlde değerlendiremeyecekti. Alıcı kültür ortamı ise bunların yeteneklerini fark edip her ikisini de bilim tarihinin zirvesine taşımıştır. Aynı şekilde aracısız girişilebilecek bir teşebbüsün şansı, örneğin Emevîler döneminde tasavvur edilebilecek araçlar üzerine kurulu bir teşebbüsten herhâlde daha yüksek olurdu. Bundan dolayı bu süreçte Süryanîlerin katkılarının süreci şekillendirdiğini iddia edecek tezler tutarlı olmaz. Onları istihdam ederek sürece katan ve birikimlerini değerlendiren alıcı kültürün tavrı belirleyicidir. Sürecin başarısı da buna bağlıdır. Arapçanın başarıyla sonuçlandığı bu çeviri faaliyeti, Süryanîcede temsil edilen Hıristiyanlık kültürünün önceki çeviri tecrübelerinden çok daha geniş çaplıdır.

Bütün bilim dallarının ana kaynakları bu çeviri sürecine konu olduğuna göre bu

bilim dallarının gerektirdiği kültürel ve zihinsel kapasite, dil ve ifade biçimi, kelime kadrosu ve bilimsel terimler açısından alıcı kültür bir dizi sorun ile karşı karşıyadır.¹ Bu nitelikteki sorunlar, alıcı kültürün yazılı kültürünü daha önce olgun bir düzeye ulaştırmış olması, aracı kültürlerin geçmişteki tecrübeleri ile yan yana gelince daha kolay aşılabilmektedir. Oysa örneğin Süryanice, yazılı kültürünü büyük ölçüde Yunan kültürü üzerinden olgunlaştırdığı için kalıcı etkilere maruz kalmıştır. Bu açıdan aracı kültürlerin tecrübeleri çoğu sorunun ortaya çıkmadan çözümünü sağlamıştır. Ancak aracı kültürlerin süreçte yer almalarının hedef kültürü bir bakıma üçüncü kademeye düşürmesi ise hedef kültür açısından bir olumsuzluktur. Fakat bunun da hedef kültürün sürecin ilerleyen aşamalarında kendisini sürekli faal tutarak zamanla kaynak kültürün ürünlerini özümseyebilmesi ve kendisine ait bir alt yapı geliştirmesiyle aşıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Abbasiler dönemi çeviri hareketinin alt yapısı, bölgedeki kültür faaliyetlerinin tamamıyla ilgilidir. Kaynak olmak açısından Yunan kültürünün bölgedeki etkinliğini temsil eden kurumsal merkezlerin çeviri sürecine katkısı, alt yapı oluşturması açısından bütüncül ve sürece etkisi açısından ferdi olarak değerlendirilebilir. Bu kurumların bir kısmı, alt yapının oluşmasına katkısı açısından sadece birinci kategoride yer alırken, bir kısmı da her iki kategorinin ana unsurları olarak etkin olmuştur. Birincisi Müslümanların hakimiyetine geçen coğrafyada temasın çatısına doğrudan etki etmeyen kurumlardır. İkincisi ise sürecin başlayıp ilerlemesi için gerekli teknik donanıma sahip aracı beyin gücüdür. Bunlar süreçte birinci derecede rol oynamış taşıyıcı dinamiklerdir.

İskender'in (M.Ö.323) Doğu seferi, Yunan kültürünün Doğuda nüfuz alanı oluşturmasının temellerini kurmuştur. Bu nüfuz, Romalıların M.Ö. I.yüzyıldan itibaren bölgede hakimiyet kurması ile güçlenmiş ve nihayet Hıristiyanlık aracılığıyla perçinlenmiştir. VI. yüzyılda Atina Okulu'nun da kapanmasıyla antik Yunan düşüncesinin yaşam alanı tamamen Doğu'ya kaymıştır. İskenderiye, Antakya, Harran, Cündişâpûr, Urfa, Nusaybin, Halep, Kınnesrin, Kayseriye, Gazze, Busra ve Beyrut gibi bir bütün olarak aracı kültürün olgunlaşmasının ana merkezleri ve bu merkezleri besleyen yerel okullar ve okul fonksiyonu icra eden manastırlar, bölgede Yunan kültür araştırmalarının gelişmesini sağlayan ilim ve kültür merkezleri hâline gelmiştir.

Yunan kültürü bu kurumlar aracılığıyla Hıristiyanlık üzerinden bölgede kültürel bir nüfuz alanı oluşturmuştu. Bu alan Doğu Hıristiyanlığının temsil edildiği Süryanice aracılığıyla genişlediği gibi aynı zamanda sürekli olarak gündemde kaldı. Yunan kültürünün Arapçaya çevrilmesi süreci başından sonuna kadar Doğu Hıristiyanları yani Süryaniler için verimli bir istihdam alanı oluşturdu.

Yeni Plâtonculuğun temsilcisi İskenderiye, Yunan kültürünün Doğuya aktarımını sağlayan ilk kültür merkezi oldu. İlahiyatın yanı sıra felsefe araştırmalarının da

¹ Rosenthal bu tür sorunları kısaca ele almıştır, (Franz Rosenthal, *The Classical Heritage In Islam*, "Translation technique and textual criticism" bölümü (s. 15-23) incelenebilir).

yapıldığı İskenderiye’de kilise öğretileri, felsefi bir form içinde şekillenmeye başladı. IV. yüzyılın başlarında Yunan felsefesinin entelektüel merkezi artık İskenderiye idi. İskenderiye’de gelişen bilim ve felsefe, Nesturî Hıristiyanların çabaları ile Ortadoğu’da yayılma alanı buldu. Bu okul son döneminde ise Antakya ve Harran okullarının alt yapısını doğrudan etkiledi. Mısır’ın Müslümanlarca fethi, Eski Kahire’yi İskenderiye’nin önüne geçirdi. Bu ise buradaki faaliyetin Antakya’ya intikali ile sonuçlandı. Tarih boyunca siyasî istikrarsızlıklardan etkilense de, kaynak metin temini açısından uygun konumunun avantajını değerlendiren Antakya, İskenderiye’nin faaliyetlerini tamamlayıcı bir rol üstlendi. Emevîler döneminde burada yüksek düzeye ulaşan Yunan kültürü araştırmaları, çeviri çalışmalarını da kapsamaktaydı. Antakya’nın bir buçuk asırlık faal süreci de el-Mutevekkil döneminde (847-861) son bulunca, İskenderiye’nin mirasçısı Antakya Okulu mensupları da doğrudan Harran’a intikal ettiler. Böylece Harran, hem doğrudan hem de Antakya üzerinden dolaylı olarak İskenderiye’nin kültürel geleneğini çatısında toplamış oluyordu.

IV. ve V. yüzyıllarda zirvesini yaşayan Urfa Okulu, Mezopotamya ve İran bölgesinde Yunan ilâhiyatının yayılmasında birinci derecede faal bir kültür merkezi oldu. Çevre okul ve manastırlarda görevli eğitimci ve din adamları, çoğunlukla Urfa menşelidir.¹ Nusaybin Okulu’nun alt yapısı da Urfa’dan intikal etmiştir. Bu okul da bölgede Yunan kültürüne gösterilen ilginin canlılığında ve işlenmesinde bilhassa İran kanalıyla özellikle Aristo felsefesinin Arap kültürüne tanıtılmasında birince derecede rol sahibi olmakla beraber, bunun Arapçaya aktarımı aşamasında doğrudan bir varlık göstermemiştir.² Yakubî öğretim kurumları Halep ve Kınnesrin tıp, felsefe ve ilâhiyat okulları olup Emevîlerin ilk dönemlerinde bu okullarda Yunanca-Süryanice çeviri faaliyetleri revaç bulmuştu.³

Halife el-Mansûr tarafından devletin idare merkezi olarak kurulan Bağdat, aynı zamanda kültürel unsurları dengelenmiş mozaik bir kültür kenti olarak tasarlandı. Çeviri sürecinin ana merkezi olarak Bağdat bu süreçte Arap kültürünün yayılıp hakim olduğu coğrafyada mevcut kurumsal kültür dinamiklerini kendisine çekmekteydi. Bağdat’ın Yunan kültürüyle müşahhas temasının başlangıcı günlük hayat ihtiyaçları ve ilgili pratik uygulamalar aracılığıyla sağlandı. el-Mansûr’un bir rahatsızlığının tedavisi için Curcîs bin Buhtîşû’ya başvurulması bu ailenin nesiller boyu halifenin hekimliğini üstlenmesi ile sonuçlandı. Böylece Cündişâpûr tıp akademisi üzerinden somut temasların yolu açıldı. Cündişâpûr, Arapların Hint,

¹ Urfa Okulu’nun detayları için bkz. Hayes, E. R.: *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Güneç, İstanbul 2002; Segal, Judah Benzion, *Edessa [Urfa]*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2002.

² Nusaybin Okulu hakkında geniş bilgi için bkz. Eddî Şîr (Addai Scher): *Medresetu Nisibîn eş-şebâre*, Beyrut 1905; Arthur Vööbus, *The Statues Of The School of Nisibis*, Stokholm 1962.

³ Halep ve Kınnesrin okulları hakkında bkz. Sihâm el-Furayh, “es-Suryân ve devruhum fî nakli’s-sekâfeti’l-Yunâniyye ile’l-Arabiyye”, *Havliyyât Kulliyeti’l-âdâb: Câmiat Ayn Şems*, c. XXIII/II, 1994-1995, ss. 49-95, 62; Atiyye, George N., “el-Eseru’s-Suryânî fî’l-hayâti’l-fikriyye ve’l-ilmîyye fî bilâdi’ş-Şâm”, *Bilâduş-Şâm fî’l-abdi’l-Bayzenti: 4. Uluslararası Şam Bölgesi Tarihi Sempozyumu I. Oturum Bildirileri*, Amman 1986, s. 139-178.

Pehlevî ve Yunan kültürleriyle temasının bağlantı noktası oldu. Arapların Cündîşâpûr ile temaslarının cahiliye dönemine kadar uzandığını gösteren işaretlere rastlanabiliyor.¹ Abbasiler döneminde Yunancadan Arapçaya çeviri etkinliğinde birinci derecede rol alan Cündîşâpûr, Pehlevî, Fars ve Yunan kültürünün Süryanîce üzerinden işlendiği bir kültür merkeziydi. Bir tıp akademisi olmakla beraber burada mantık ve felsefe araştırmaları da yapılmaktaydı. Bölgenin Müslüman egemenliğine geçişinden sonra da akademinin bilimsel çalışmaları bütün hızıyla devam etti. Cündîşâpûr ekibinin Abbasiler dönemindeki önemli bir yönü de kurumsal niteliğini Bağdat'a taşımasıdır.

Abbasî aydınlamasına gösterişsizce yaptığı katkıyı bilim tarihinin takdirine sunan daha önemli bir kültür merkezi, kuşkusuz Harran'dır. Antik dönem tarihi belirsiz olan Harran III. bin yıldan itibaren ay tanrısı Sin kenti olarak sahneye çıkar. Makedonya, Roma, Bizans ve Arap hakimiyetinin tanıdığı antik kent Harran, kozmopolit bir kültür merkezi olarak varlığını XIII. yüzyıla kadar sürdürmeyi başarır. Kent, Büyük İskender döneminde Makedonyalıları da yerleşik nüfusuna katar. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde kentin nüfusu Süryanî, Makedonyalı, Yunanlı ve Araplardan oluşuyordu.²

Harran Okulu, kendi birikiminin yanı sıra İskenderiye ve Antakya okullarının mirasını da devralmıştı. Doğu Hıristiyanlığının başlıca kültür merkezleri olan bu iki okula mensup bilim adamlarının, tercihlerini Harran'dan yana koyması, Harran'ın bilimsel yetkinliğini açıklayıcı bir veri olarak değerlendirilebilir.

VII. yüzyılda bölgede bilimde etkin iki merkez bulunuyordu. Abbasiler dönemi çeviri sürecinin yetkin ustaları Cündîşâpûr mensubu İbn Maseveyh'in öğrencisi Huneyn bin İshak (260/873) ve Harranlı Sâbit bin Kurra (288/901) bu iki merkezin mensuplarıydı. Harran kozmopolit kimliğiyle VII. ve VIII. yüzyılda bölgenin başta gelen kültür merkezi olma niteliğini korumaktaydı. Sin tanrısının kült merkezi olma özelliğinin yanı sıra öteden beri Bizans ve Hıristiyan antipatisi dolayısıyla eski Grek din, bilim ve düşüncesi mensuplarının etkinliklerini sürdürebilecekleri yegane kent olma ayrıcalığının da sahibiydi. Bu ortamda Zerdüşt düşüncesi mensuplarının yanı sıra, Hıristiyan okulları da faaliyet alanı bulabiliyordu.³ Dinî-sosyal gruplar ile düşünsel ve bilimsel eğilimlerindeki çeşitliliğinin sürekliliği, kentin kendine has bir gelenek oluşturabildiğini düşündürmektedir.

Dinî-sosyal grupların Harran'da yaşam alanı bulması ve faaliyetlerini kendi düşünceleri doğrultusunda sürdürebilmesi durumu, onun bölgenin çeşitli

¹ İbn Ebî Usaybi'nin *Uyûnu'l-enbâ* adlı eserinde el-Hars bin Keleda es-Sekafi ve en-Nadr bin el-Hâris'in biyografilerini inceleyiniz. (s.145-153).

² Harran'ın tarih ve kültür durumu ilgili kaynaklarda detaylandırılmıştır; bkz. R.Şeşen, *Harran Tarihi*, 3-14, 52-82; K.Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997, 21-32; Ş. Gündüz: *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara 2005, ikinci bölümü (27-81), ayrıca 83-92 kısmını inceleyiniz; Ş.Gündüz, *The Knowledge of Life: The Origins and early history of the Mandaeans and their relation to the Sabians of the Qur'ân and to the Harranians*, Oxford 1994, 126-134; T.M.Gren: *The City of the Moon God*, 44-59, 162-190.

³ Önceki dipnotta verilen kaynakları inceleyiniz.

dönemlerde etkin diğer kültürel ortamlarından oldukça farklı bir konumunun tanığıdır. Buna bölgenin kültür merkezleri olan diğer kentlerde rastlanmıyor. Yakubî söylem mensupları, V. yüzyılın ortalarında egemenliklerine son verdikleri Nesturî düşüncenin Urfa Okulu'nda yaşamasına imkân tanımadıkları gibi, mensuplarını da şehirden uzaklaştırmışlardı. Nusaybin Okulu, tarihi boyunca Nesturî düşüncenin egemenliğinde kaldı. Cündişâpûr'da da İbn Maseveyh'in Huneyn'e tavrı,¹ bu okulda cari teamülün bir belirtisi olmalıdır. Halep ve Kınnesrîn okulları da birer Yakubî okulu olarak faal olmuştur. Bu durum dinî-sosyal grupların toplumsal tavırları hakkında ipuçları vermektedir. Bu açıdan Harran, dengeli bir tasarım olarak kurulan Bağdat'a karşın doğal bir oluşum olarak göze çarpmaktadır. Buradan hareketle Harran ortamında düşünce çeşitliliğinin kültürel ve düşünsel gelişmelerin sürekliliğini temin ettiğine hükmedilebilir.

639'da İyaz bin Ganem tarafından Müslüman hakimiyetine alınmasıyla Harran'ın bilim ve kültür tarihinde yeni bir sayfa açılmış oluyordu. Aslında Arap kaynakları Abbasî devlet gücünün, Harran sakinlerini fark edişini, Samî kültürlerin yabancı olması olmadığı garip bir tesadüf ile açıklayarak takdim eder. Emevîlerin daha ilk dönemlerinde Ömer bin Abdulaziz'in Harran'a gösterdiği ilgi; ayrıca II. Mervan döneminin başkent uygulamasına karşın, Abbasîler döneminde devlet gücünün; bilhassa halifenin bu kentin sakinlerinden haberdar olmaması ve tamamen bir rastlantı sonucu bu kenti ve nüfusunu hem de deyim yerindeyse ayak üstü fark etmesi,² Abbasî devlet geleneği içinde açıklaması sıkıntılı bir olgu olmalıdır. Harran paganlarının yaşam sınavlarını Müslüman bir bilgin rehberliğinde başarıyla vermiş olmaları daha da belirsizdir.

Aynı şekilde Arap kaynakları çeviri sürecinin başta gelen isimlerinden Sâbit bin Kurra'nın (288/901) Bağdat tarafından keşfedilmesini de aynı nitelikte bir rastlantı ile açıklar.³ Buna göre Sabit'in, Abbasî aydınlanma kadrosunda yer alan bilim meraklısı Benî Mûsa ailesinden Muhammed ile karşılaşması, ona Bağdat'ın kapısını açar. Bu, aslında Harran'ın Bağdat aydınlanmasına aktif katılımının başlangıcı anlamına gelmektedir. İki yıl sonra Sabit artık Benî Mûsâ'nın himayesinde halifenin sarayında tabip olarak görev başındadır. Bu tesadüfî keşif, Sabit ile Musâoğullarının astronomi, matematik ve geometri bilim dallarındaki ortak ilgisi dikkate alınırsa anlamlıdır.

Sabit, bilimsel faaliyetleri ve çeviri sürecine aktif katılımıyla Abbasî aydınlanmasında yer alarak bilim tarihinde adından söz ettirir. Gerçekte Sabit'in bilimsel kimliği, onun çevirmen kimliğine kaynaklık eder. Sağlık alanında

¹ Bilgi ve bibliyografya için bkz. H.Katipoğlu-İ., "Huneyn b. İshak", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, 377-380.

² İbn en-Nedîm olayın ayrıntılarını anlatır. Bkz. İbn en-Nedîm, *el-Fihrist*, 389-390. O'Leary bu olayı apokrif olarak niteler. O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 119. Ş.Gündüz, olayı el-Me'mûn'un politikaları çerçevesinde açıklar, Ş.Gündüz, *The Knowledge of Life: The Origins and early history of the Mandaeans and their relation to the Sabians of the Qur'ân and to the Harranians*, 36; ayrıca bkz. Ş.Gündüz: *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*, 42-43.

³ İbn en-Nedîm, *el-Fihrist*, 333.

sorumluluk üstlenen Sabit, başta matematik olmak üzere astronomi, mekanik, fizik, tıp, felsefe ve tarih dallarında hatırı sayılır bir telif ve çeviri külliyatına imza atar.¹ Aynı zamanda kültürel hayatın zirvesinde üç kuşak etkin olarak faal bir bilim ailesinin kurucusu olarak da adından söz ettirir. Tıp, geometri ve astronomi alanında uzmanlaşan oğul Sinan bin Sabit (331/943), Yunancadan Arapçaya yaptığı çevirilerin yanı sıra eski çevirilerin redaktesi ile de ilgilenmiştir. Bunun kızının oğlu tarihçi yazar Hilâl bin Muhassin bin İbrâhîm'dir (359/970). Sinân bin Sabî'tin oğlu Sabit bin Sinan da (363/973) dört dönem halife doktoru; aynı zamanda tıp ve tarih alanında çeşitli eserlerin sahibidir. Bunun oğlu Ebu'l-Ferec b. Ebi'l-Hasen bin Sinân el-Harrânî (IV./X. yüzyıl) tıp bilginidir. Bunun amcası Ebû İshâk İbrâhîm bin Sinân bin Sabit de (335/946) doktor ve mühendis olarak temayüz etmiş; felsefe, geometri ve astronomi alanında eserler yazmıştır.²

Sâbit bin Kurra; Euclid, Archimedes, Apollonius, Theodosius, Ptolemy, Eutocios'un klâsik Matematik yapıtlarını Süryanîce ve Arapçaya çevirmiştir. Grek matematik ve astronomi literatürünün temel yapıtlarının çevirisi de Sabit ekolünün çalışmalarıyla gerçekleşmiştir.³

Sabitoğulları ailesinden başka astronomi bilgini el-Bettânî (317/929), astronomi bilgini Alî bin İsâ (IV./X.yüzyıl), tabip Sabit bin İbrâhîm bin Zehrûn (369/980), geometri ve astronomi bilgini Ebû Saîd Câbir bin İbrâhîm es-Sâbî, (IV./X. yüzyıl), cebir bilgini Sinân bin el-Feth (IV./X. yüzyıl), göz tabibi İbn Vasîf el-Harrânî (942/961), tabip Yûnus el-Harrânî, (IV./X. yüzyıl), tıp ve mantık bilgini Ebû İshâk İbrâhîm bin Zehrûn el-Harrânî (309/920), tabip Ebû İshâk İbrâhîm bin Hilâl bin İbrâhîm bin Zehrûn es-Sâbî (IV./X. yüzyıl), tabip Hilâl bin İbrâhîm bin Zehrûn es-Sâbî (309/920) gibi bilginler Abbasî aydınlanmasına katkı sağlayan Harran mensubu bilginler olarak burada anılabilir.⁴

Bu arada ortaçağda Arapça yazan Harranlı şair ve yazarlar arasında Ebu't-Tayyib Abdurrahmân b. Ahmed el-Harrânî, Ebu'l-Hâris Muhammed bin Abdullâh el-Harrânî, M.bin Abdullâh b. Ahmed el-Musebbihî el-Harrânî (420/1029) sayılabilir.⁵

Harranlı bilginlerin tıp, astronomi, matematik, geometri ve kısmen tarih alanında yoğunlaştıkları görülüyor. Yunanca-Arapça çeviri alanı açısından Sâbit bin Kurra (288/901) ve ekibi devam eden sürece katılarak teknik anlamda yararlılık göstermişlerdir. Sabit'in katkıları sürecin akışı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Dönemin kültürel alt yapısı, birikimi ve o sırada ilgi gören alanlar açısından sürecin akışını etkileyebilecek beklentiler pek muhtemel görünmüyor. Uzmanlığı

¹ İbn en-Nedîm, *el-Fihrist*, 333; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ'*, 270-276; Ruska, J.: "Sâbit b. Kurra", *IA, X*, İstanbul 1966, 14-15; R. Şeşen, *Harran Tarihi*, 59-70; K.Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 34-38.

² İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ'*, 270-287; R.Şeşen, *Harran Tarihi*, 72-82;K.Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 34-38.

³ Myers, Eugene A.: *Arabic Thought and the Western World*, USA, 1964, 75; O'Leary, *a.g.e.*, 120

⁴ Harranlı Bilginler hakkında bilgi ve bibliyografya için bkz. R. Şeşen, *Harran Tarihi*, 59-82, İslâm alimleri bölümü, 83-113; K.Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 33-46.

⁵ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, 82. Şeşen ilgili kaynakları göstermiştir.

kapsamındaki disiplinler açısından başta Sabit olmak üzere ekibinin sürece katkısı belirleyici olmuştur. Aynı zamanda Sabit, onun diyalektik kelimeler akımının öncüsü olarak gösterilmektedir.¹

Çevirilerin ilk aşamasında Yahya bin el-Bıtrık'ın uyguladığı harfi çeviri yöntemi, Huneyn bin İshâk (260/873)² ile yerini anlam çevirisine bırakmış ve bu yöntem, Huneyn ekolü aracılığıyla kendisini kabul ettirmişti. Böylece bu çeviri teorisi, Huneyn ve ekolü tarafından yeni çevirilerde uygulandığı gibi pek çok eski çevirinin yeniden yapılması ile geniş bir uygulama alanı bulmuştu. Harranlı çevirmenler bu açıdan da cari yöntemin uygulayıcıları olmuşlardır.

Sonuç

Bağdat merkezli Abbasî aydınlanması, komşu ve kadim medeniyetlerin kültürel ve düşünsel ürünlerini Arap dili çatısında kurduğu kültür havuzuna katmayı hedefler. Sürecin gelişimi, bölgedeki kültür merkezlerinin birikimleri üzerinden yürütülür. Bölgedeki kültür faaliyetlerinin devamını temin açısından dolaylı katkısı bulunan eski kültür merkezlerinin birikimi, erken Abbasî dönemde Bağdat aydınlanmasına fiili katılımlarıyla destek olan Cündişâpûr ve Harran kültür ortamı tarafından temsil edilmekteydi. Çeviri sürecinin ana taşıyıcılarından Harran mensuplarının aynı zamanda bilimsel üretimleri de sürecin başarısı açısından önemlidir. Aracı bir kültür merkezi olarak bilim dallarındaki birikimiyle Abbasî aydınlanmasına alt yapı sağladığı gibi, Harran'ın Yunancadan Arapçaya çeviri sürecine teknik donanımıyla yaptığı aktif katkı da bilim tarihinin baş sayfalarında yer alacak düzeyde olmuştur. Bu nedenle Harran kültür ortamı, Yunanca-Arapça çeviri sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

¹ Krş. T.Gren: *The City of the Moon God*,163-169.Harranlı bilginleri hakkında genel değerlendirmeler için bkz. Ş.Gündüz: *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara 2005, 41-47.

² Huneyn'in çeviri sürecindeki etkileri için bkz. Gotthelf Bergsträsser, *Huneyn ibn İshak und seine schule*, Leiden 1913; Muhammed, Mâhir Abdulkâdir: *Huneyn bin İshâk el-asru'z-zebebi li't-tercume*, Beyrut (1987).

**BAYT AL-HIKMAH(THE HOUSE OF WISDOM) IS A CENTRE OF
INTELLECTUAL RADIATION, AND THE ROLE OF HARRAN
SCHOLARS IN ITS FLOURISHMENT**

Ziad KHRAIS*

During the first century after the birth of Islam, Muslim armies conquered lands from northern Africa, southern Europe, through the Middle East and east up to India. . it came face to face with the sciences of antiquity whose heritage had been preserved in centers which now became a part of Islamic world.

The impetus for the interest of the Islamic world in the development of the sciences arose to meet the new challenges, taking in consideration the following facts:

A- The achievement of Islam goals based upon knowledge for it is ultimately knowledge of the Oneness of God combined with faith and total commitment to Him that saves man. The text of the Quran is replete with verses inviting man to use his intellect, to ponder, to think and to know, for the goal of human life is to discover the truth which is none other than worshipping God in his oneness. The Hadith literature is also full of references to the importance of knowledge such as the saying of the Prophet "Seek knowledge from the cradle to the grave".

B- Seeking solutions for the problems that arose as a result of the growing complexities of running an ever-expanding commercial, political, and military empire.

C- The need for preparing individuals who are able to meet the intellectual and religious challenges which confronted the Islamic world.

The beginning of the translation movement

The first signal to the importance of translation was during the life of Prophet (PBUH) when he insured in his speech (Hadeeth), that who learned a language of foreign people he would be safe of their evil. Zeid Ibn Thabit (one of the Prophet companions) learned the Syriac language in sixty days. He also, learned Persian and

* Dr., Yarmouk University, Department of Planning and Development, Irbed, Jordan, zdkh2005@yahoo.com

Roman languages.

Later on, in Umayyad era, the prince Khalid Ibn Yazeed Ibn Mua'wiyah, send messengers to Alexandria in request of some books in medicine and chemistry in order to translate them to Arabic.

In his book (Elfirst), Ibn Al-Nadeem mentioned that Khalid Ibn Yazeed "the wise of Marwan family" was virtuous and very passionate for art and science. He recruited scholars from Egypt, who had good knowledge of Arabic, to translate books from Coptic and Greek. But however it was individual attempts and soonly vanished when those who adopted them disappeared.

The development and prosperity of translation

A century later, the Abbasid whose capital was Baghdad, continued this respect for knowledge. The second Abbasid caliph, al-Mansur (754-75) sent emissaries to the Byzantine emperor requesting mathematical texts and received in response a copy of Euclid's Elements. This single gift, more than any other perhaps, ignited a passion for learning that was subsequently systematized under Harun al-Rasheed who founded an institution expressly for this purpose, called Bayt al-Hikmah or the House of Wisdom, which contained a library and instructional unit and both were funded by the state.

Bayt al-Hikmah (The House of Wisdom)

Bayt al-Hikmah reached the peak under Al-Ma'amun reign, and it became the gathering place for scientists and scholars, and particularly for a group of translators who would be responsible for the translation of the entire canon of Greek scientific and philosophical works into Arabic.

Al-Ma'mun was responsible for a large scale translation project of as many ancient works as could be found. Greek manuscripts were obtained through treaties. By the end of the century, the major works of the Greeks had been translated. In addition, they learned the mathematics of the Babylonians and the Hindus. Through these efforts, the foundations for Islamic scholarship for the following centuries were established.

Unlike the Byzantines, with their suspicion of classical science and philosophy, the Muslims were actively enjoined by the Traditions - the dicta of the Prophet - to "seek learning, though it be in China." Another well-known Tradition states: "The search for knowledge is obligatory for every Muslim"; another that "The ink of scholars is worth more than the blood of martyrs."

In obedience to these injunctions, the first generations of Muslim scholars had devoted themselves to making the language of the Koran a vehicle for the expression of scientific ideas. Now, with the establishment of the House of Wisdom, with its library and staff of scholar-translators, the work could begin.

Al-Ma'mun wrote to the Byzantine emperor asking his permission to obtain a

selection of old scientific manuscripts, stored and treasured in the country of the Byzantines. After first refusing, he finally complied, and al-Ma'mun sent forth a number of scholars, among them al-Hajjaj ibn Matar, Ibn al-Batrik, Salman, the director of the House of Wisdom and many others. They selected books from those they found and brought them back to al-Ma'mun, who ordered them to prepare translations of them.

The enormous quantity of works translated from the Greek, the Syriac, Pahlavi and Sanskrit in the third through ninth, and again from the fourth through tenth centuries resulted in the fact that there are more translations of the works of Aristotle and other Greek commentators into Arabic today than in any language .

The scholars of House of Wisdom were'nt occupied with task of translation only, they generally were concerned to understand, codify, correct, and, most importantly, assimilate the learning of the ancients to the conceptual framework of Islam. The greatest of these scholars were original and systematic thinkers of the first order, like the great Arab philosopher al-Farabi who died in 950. His Catalog of Sciences had a tremendous effect on the curricula of medieval universities.

The Muslim mind has always been attracted to the mathematical sciences in accordance with the "abstract" character of the doctrine of Oneness which lies at the heart of Islam. .

The first great advance on the inherited mathematical tradition was the introduction of Arabic numerals. Scholars working at the House of Wisdom first became aware of them in translations of Indian astronomical works, and hence called them "Indian." These numerals embodied the place-value theory which allowed numbers to be expressed by nine figures plus zero (Arabic sifr, "cipher") and not only simplified calculation of all sorts but made possible the development of algebra.

The great Muslim mathematician, al-Khwarazmi who lived in the 9th century, seems to have been the first to systematically explore their use in his book, *Addition and Subtraction in Indian Arithmetic*, later translated at Toledo into Latin under the title *Algorismi denumero indorum* and introduced as "Arabic numerals" into the West. Al-Khwarizmi used both Greek and Indian sources and their cross fertilization led to his famous *Kitab al-Jabr wa al-Muqabala*, the first book on algebra; the word "algebra" is derived from the second word in his title and originally meant "bone-setting." Al-Khwarizmi used it as a graphic description of one of the two operations he uses to solve quadratic

The study of geometry was sustained by a remarkable series of scholars, the Banu Musa or "Sons of Musa," who were all, quite literally, sons of the al-Ma'mun's court astronomer, Musa ibn Shakir. Their activities were all the more noteworthy because they carried on their research and writing as private citizens, devoting their lives and expending their fortunes in the pursuit of knowledge. Not only did they sponsor the translation of numerous Greek works but contributed substantial works of their own. Al-Hasan, one of the sons, was perhaps the foremost geometrician of his time, translating six books of the Elements and working out the

remainder of the proofs on his own.

But it wasn't only the pure or abstract sciences that received emphasis in these early years. The practical and technical arts made advances as well, medicine the first among them. Here several great scholars deserve mention. Hunain ibn Ishaq not only translated the entire canon of Greek medical works into Arabic, but wrote 29 works by his own pen, the most important a collection of ten essays on ophthalmology. The greatest of the 9th century physician-philosophers was perhaps Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Razi, known to the west as Rhazes. He wrote over 184 books and was an early advocate of experiment and observation in science. He emphasized clinical medicine and observation. He was a master of prognosis and psychosomatic medicine. He identified and treated smallpox. He used alcohol as an antiseptic and made medical use of mercury as a purgative.

Yuhanna ibn Masawaih was one of the early directors of the House of Wisdom. He served under four caliphs - al-Ma'mun, al-Mu'tasim, al-Wathiq and al-Mutawakkil. He wrote almost exclusively about medical problems, in particular gynecology.

Hunain also wrote at least 29 original treatises on medical topics. The most significant of these was a collection of 10 essays on ophthalmology. This work covers, in systematic fashion, the anatomy and physiology of the eye and the treatment of various diseases which afflict the vision. It is the first Arabic medical work to include anatomical drawings, and those that illustrate surviving manuscripts are very accurately drawn. This book was translated into Latin and for centuries remained the authoritative treatment of the subject in both Western and Eastern universities.

Hunain lived a life of exemplary piety and by his example did much to lend dignity to the medical profession. The Caliph al-Mutawakkil, seeking to test Hunain's integrity, ordered him to prepare a poison; "I have learned only the actions of beneficial drugs, confident that this is all that the Commander of the Faithful would want of me," replied Hunain, and was rewarded by being made the director of the House of Wisdom.

In chemistry Jabir Ibn Haiyan, is generally known as the father of chemistry. His major contribution was in the field of chemistry. He introduced experimental investigation into alchemy, which rapidly changed its character into modern chemistry. On the ruins of his well-known laboratory remained after centuries, but his fame rests on over 100 monumental treatises, of which 22 relate to chemistry and alchemy. His contribution of fundamental importance to chemistry includes perfection of scientific techniques such as crystallization, distillation, calcination, sublimation and evaporation and development of several instruments for the same. The fact of early development of chemistry as a distinct branch of science by the Arabs, instead of the earlier vague ideas, is well-established and the very name chemistry is derived from the Arabic word al-Kimya, which was studied and developed extensively by the Muslim scientists.

Unlike their modern counterparts, these Muslim scholars did not specialize.

They investigated any subject that interested them, for they regarded all fields of knowledge as essentially one. Perhaps the best illustration of this is al-Kindi, "The Philosopher of the Arabs," of whom Ibn al-Nadim says: "He was the most distinguished man of his time and unrivaled during his period for his knowledge of the ancient sciences as a whole."

Al-Kindi was the first Muslim philosopher to show that there was no essential conflict between Greek rationalism and Revelation. He was profoundly religious, and sought to use Aristotelian logic to support essential Islamic dogmas. But what is astonishing about al-Kindi is the range and depth of his speculations. He wrote about logic, philosophy, geometry, calculation, arithmetic, music, astronomy and a great many other things.

Al-Kindi, and to a certain extent, al-Farabi, his successor, demonstrate the liveliness of Muslim thought as the 10th century drew to a close. Al-Farabi wrestled with many of the same philosophical problems as al-Kindi and wrote a book entitled *The Perfect City*, which expresses the degree to which Islam had first assimilated Greek ideas and then impressed them with its own indelible stamp. *The Perfect City* is an essay on what might be called ethical urbanism - the ideal city should be founded on moral and religious principles, and from there would flow the physical infrastructure. Al-Farabi undoubtedly had the magnificent round city of Baghdad, *The City of Peace*, in mind, which was consciously constructed on the pattern of the ancient cosmological cities of the east, its round form representing the Cosmos and its four gates the cardinal points of the compass.

The enormous intellectual energy unleashed by the Abbasid dynasty left no field of knowledge and speculation untouched. In addition to mathematics and geometry, Abbasid scholars in the House of Wisdom made important and lasting contributions in astronomy, ethics, mechanics, music, medicine, physics, and philosophy. In the process men of enormous intellect and productivity rose to prominence. One of these was Thabit ibn Qurra. In addition to his translations of key works, such as *Archimedes' Measurement of the Circle* (later translated into Latin by Gerard of Cremona in the 12th century), he also wrote over 70 original works on a wide range of subjects. His sons, too, were to found a dynasty of scholars that lasted until the 10th century.

Throughout the classical period of Islam, intellectual activity in every field was vigorous, first in Baghdad, later in Cairo and the regional capitals of Anatolia, Iran and, still later, in India. The Arabs accepted the classical heritage, fertilized it with the thought of India and the East and elaborated, criticized and corrected it; they then passed it on to the West where it formed the basis for the great technological achievements that have since transformed the world.

The role of Harran Scholars

Harran is one of the oldest continuously-inhabited communities on earth. According to the Bible, it was here in which Abraham lived when God told him to

go forth to the land of Canaan: "And I will make of thee a great nation, and I will bless thee, and my thy name great; and though shalt be a blessing..." (Genesis 12:2) Harran was also an important center for the worship of the Assyrian moon god Sin for over 1600 years. It was governed by Many different civilization like Assyrians, Romans, Persians and Muslems.

Harran during the Assyrian period was an important center of astronomy and mathematics which was used to calculate the movement of planets the prediction of eclipses and other astronomical events. It should not surprise us that such knowledge had survived a thousand years later in that city perhaps because Harranians refused to convert to Christianity and the planetary worship was still part of their religion which made such knowledge necessary.

In 528 A.D when Jostinian(527-565A.D) closed Athenes School, a great number of the Greek scientists left their countries because of religous persecution and sectarianism and proceed eastward in many urban centres. Harran was one of the famous centres of Assyrians which attracted many of them. Harran scholars soonly assimilated the Greek thought and philosophy and translated them to Syriac. Harran had become to be a distiguated centre of science not merely because of the scholars efforts in translation , but also because of their intellectual innovations that were expressed in commentaries and additions to the books they had translated as well as in writing orinigal books.

During the early Islamic period they were called Sabians a name mentioned in Koran which they adopted to join the ranks of the tolerated people. At times they have been confused with the Sabians living in southern Mesopotamia.

One of the first translators of the Harranian school in the House of Wisdom was al-Hajjaj ibn-yusuf ibn-Matar (786-833).He was among the scholars that al-Ma'mun sent them to select old scientific manuscripts stored and treasured in the country of Byzantines . He is credited with having made the first translation of Euclid' Elements and one of the first of ptolemy's astronomical work in Arabic "Almagest" in 827-28 from a former Syriac version. It was revised by Hunayn ibn-Ishaq and later by Thabit ibn Quarrah

At about 872, as a result of the schism that happened amongst the Harranians, a group of scholars moved on to Baghdad. The most famous of them is Thabit ibn Qurra, who was introduced to the caliph al-Ma'mun, and attained high favour at court; and he got the government to recognize him and his companions as a separate and independent community of 'Sabians, with a head of its own. Most of the learned men of Harran probably migrated to Baghdad and joined him. .

The great Muslim mathematician Muhammad Ibn Musa Ibn Shakir, impressed by his knowledge of languages, and realising his potential for a scientific career, selected him to join the scientific group at Baghdad that was being patronised by the Abbasid Caliphs. There, he studied under the famous Banu Musa brothers. It was in this setting that Thabit contributed to several branches of science. He lead a team of Syriac speaking translators of the Harranians. They are credited with having translated most of the Greek mathematical and astronomical works including the

writings of Arachmedes (212 B.C., and Apollonius of Perga (262 B.C.), plus they improved on the earlier translations.

He carried further the work of the Banu Musa brothers and later his son and grandson continued in this tradition, together with the other members of the group. His translations as well as his original books, accomplished in the 9th century, exerted a positive influence on the development of subsequent scientific research.

Thabit was succeeded by his son Sinan (943) and his two grandsons Thabit (893) and Ibrahim (946) and one great grandson, abu-al-Faraj continued the family contributions to the world of science.

The greatest of Qurra family was al-Battani (929) the grand son of Sinan .He was a famous astronomer, and mathematician . He has been held as one of the greatest astronomers of Islam. He is responsible for a number of important discoveries in astronomy, which was the result of a long career of 42 years of research beginning at Raqqa when he was young. His well-known discovery is the remarkably accurate determination of the solar year as being 365 days, 5 hours, 46 minutes and 24 seconds, which is very close to the latest estimates.

In mathematics, he was the first to replace the use of Greek chords by sines, with a clear understanding of their superiority. He also developed the concept of cotangent and furnished their table in degrees. His treatise on astronomy was of great importance, and was translated to several languages.

Among other luminaries of the Harran Scholars were abu-Ishaq ibn-Hilal al-Sabi, younis al-Harrani, and Jaber ibn Hayyan who is known the father of chemistry. Their contributions in different fields of sciences were not less than their counterparts.

As a conclusion it is possible to say that Harran scholars formed the backbone of Bayt al-Hikmah (the House of Wisdom) staff, and exerted a positive influence in its development and prosperity. Nevertheless their original books as well as their translations accomplished in different fields of science, were extremely influential on the development of subsequent scientific research.

References

1. (Philip Hitti, "History of the Arabs", Princeton University Press, 10th edition, Macmillan st. Martine Press .
2. George Sarton, *Introduction to the History of Science, Vol. I-IV*, Carnegie Institute of Washington, Baltimore.
3. Florence Parry Heide and Judith Heide Gilliland, *The House Of Wisdom, illustrated by Mary GrandPré* , DK Publishing Inc, New York, 1999.
4. E *Encyclopedia of history of Arabic Science*. Roshdi Rashed and Regis Morelon. Vol 1-3. London: Routledge, 1996.
5. Paul Lunde, *Science in the Golden Age* , illustrated by Michael Grimsdale.
6. T. Arnold and A. Guillaume, *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, 1931.
7. Bertram Thomas, "The Arabs", Doubleday, Doran and Co. New York 1937 p.177).
8. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, London, 1900.
9. F J Carmody, *The Astronomical Works of Thabit b. Qurra* (Berkeley-Los Angeles, 1960.
10. R. Rashed, *The development of Arabic mathematics : between arithmetic and algebra* (London, 1994)

BEYTÜ'L-HİKEMİN İLMİ MEVKİİ VE HARRANLI ALİMLERİN BEYTÜ'L-HİKEMİN GELİŞMESİNDEKİ ROLÜ*

Çev. Mahmut POLAT**

Giriş

İslam'ın zuhuru esnasında, birinci asırda, uzak doğudan Hindistan kadar olan bölgelere ilaveten kuzey Afrika'dan ta Avrupa'nın güneyine kadar bölgede büyük fetihler meydana geldi. Bu fetihlerle birlikte bu bölgelerde bulunan eski kavimlerin kültür ve bilgileri, İslam alemin bir parçası haline geldi. Bu ortamda, İslam devleti meydana gelen tepkilere karşı durabilmek için ilme ehemmiyet vermekle beraber şu gerçekleri önemsemek zorunda kaldı:

1. İnsanların kurtuluşu için Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, kurallarına bağlı kalmak bir esastır. İslamî hedefin gerçekleşmesi, Mutlak sona ulaştırılan Marifet esasına dayanır. Gerçek marifetin ne olduğu Kuran'ı Kerim ve Hadis-i şeriflerde bulunmaktadır.

2. İslam topraklarının genişlemesiyle ortaya çıkan olayların ve buna bağlı olarak doğan siyasi, iktisadi veya askeri problemlerin çözüm yollarının aranması.

3. İslam aleminin karşı karşıya kaldığı farklı din ve fikir akımlarına karşı durabilecek aydın din adamlarını yetiştirme zorunluluğu.

Tercüme Döneminin Başlaması

Peygamber (s.a.v) “ kim bir kavmin dilini öğrenirse onların şerrinden emin olur” diyerek tercümenin ehemmiyetine ilk dikkat çeken Zat olmuştur. Ashabtan Zeyd b. Sabit 60 günde Süryanice'yi öğrenmiştir. Bunun yanında Farsça ve Rumca'yı da öğrenmiştir. Emeviler döneminde Emir Halid b. Zeyd b. Muaviye ki el-Mervan Hekimi olarak biliniyordu- tercümeyle önem vermiş ve Arapçaya tercüme edilmesi amacıyla İskenderiye'den kitaplar getirtmek için elçiler göndermiştir. İbnü'n-Nedim el-Fihrist” adlı eserinde Emir Halid'in ilmi ve alimleri sevdiğini ve Arapça'yı iyi bilen mısırlı alimler tutarak Yunanca'dan ve Kıptice'den kitaplar tercüme ettirdiğini yazar.

Tercümenin Gelişip İlerlemesi

* Bu tebliğ, yukarıdaki İngilizce tebliğin aslı olan Arapça metninden Türkçe'ye çevrilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak.

Abbassiler döneminde Bağdat Hilafet merkezi olunca bu ilmî gelenek devam etti. Abbasilerin ikinci halifesi Mansur Roma imparatoruna elçiler göndererek ondan Öklides'in kitaplarını istetti. Bu faaliyetler Harun er-Reşit döneminde gerçekleşti. O bu işin intizamlı olarak devam etmesi için içinde büyük bir kütüphanesi olan ve devlet tarafından desteklenen bir müessese kurulması emrini vermiştir. Bu müessesenin adı "Darü'l-Hikme" veya "Beytü'l-Hikme" olarak bilinmektedir. Ancak bu üessesenin geliştirilmesi Memûn'a nasib olmuştur. Halife Memun döneminde Beytü'l-Hikme", Yunanlıların felsefe ve ilmî eserlerini Arapça'ya tercüme eden sayısızca alim ve mütercimi barındırmakla buradaki çalışmalar zirveye ulaştı. Dokuzuncu asrın girmesiyle Yunan kitaplarının büyük bir bölümü Arapça'ya çevrilmiş oldu. Buna ilaveten Riyaziyat ve felsefeyle meşgul olan Babiler'in ve Hintlilerin tercüme edilen eserleri birkaç asır devam edecek İslami bir ilmi müessesenin zuhuruna zemin hazırlamıştır.

İlmi ve felsefi düşüncelere savaş açan Bizanslılar'ın aksine, İslam, Müslümanlara marifeti (bilgiyi) aramayı, hayatın anlamını ve düşünmeyi emretmiş, İslam prensiplerine bağlı kalarak ilmi teşvik etmiş ve alimlere saygı duyulmasını sağlamıştır. Peygamber (s.a.v) "İlim her Müslüman için farzdır" diyerek ilmin önemini vurgulamıştır. Dikkat edilirse bu emir, namaz ve oruç gibi bir farziyeti ifade etmektedir. Yine Peygamber (s.a.v) "Melekler, iştigalinden dolayı ilim talebesine kanatlarını gerer" buyurmuşlardır. Bu güzel emirler ve ilkeler, "Beytü'l-Hikme"nin merkezini oluşturduğu ilmi hamlenin başlamasına neden olmuştur. Halife Memnun, Rum imparatoruna mektup yazarak, ondan, Müslüman alimlerin Yunan kültür mirasına ait eserlerden dilediklerini seçip almaları konusunda, yardımcı olmasını istemiştir. Başta bu isteği reddeden Rum İmparatoru sonradan bu isteği kabul etmiştir. Halifelerin Romalılarla ve başkalarıyla yaptıkları anlaşmalarda buna benzer istekler çok olmuştur. Halife Memun alimlere cömertçe davranmış ve bazen tercüme edilen kitabın ağırlığı kadar altın vermiştir. Bu durum, Yunanca ve Farsça'dan tercüme edilen kitapların diğer kitaplardan kat kat fazla miktarda bulunmasına neden olmuştur.

Alimlerin "Beytü'l-Hikme"deki hizmetleri tercümeyle münhasır kalmamış, tercüme edilen ilimleri kavramışlar ve daha sonra izahlar ve şerhler yazmışlardır. Böylece farklı ilimlerde uzman olan bir alimler heteyi ortaya çıkarmıştır. Aşağıdaki ele alacağımız konulardan biri de budur.

Bilginler, İslam'ın özünü oluşturan "Allah'ın birliğine" doğru götüren mutlak düşünceye önemli bir etken olan Matematik ilmine eğildiler. İslam alimlerinin dünyaya sunduğu ilk ve büyük hizmet rakamlar olmuştur. Bu alanda Hint ilimlerini inceleyerek rakamları dokuza indirgediler, matematikte önemli gelişmeler kaydettiler, özellikle cebir ilminde çok önemli olan sıfırı icat ettiler. Bu şeref, miladi dokuzuncu asırda yaşamış, rakamları sistematik hale getirmiş ve Latince'ye çevrilmiş olan "Hint hesabında artma ve çıkarma" adlı eserin yazarı matematikçi el-Havârizmi'ye aittir. Bu kitabın tercümesi neticesinde bugün Batıda kullanılan rakamlar "Arap Rakamları" olarak bilindi. Havârizmi, cebir ilminde yazılmış ilk eser olarak bilinen "cebir ve mukabele" adlı kitabın da yazarıdır.

Mühendislik sahasında da otorite denilecek alimler ortaya çıkmıştır. Bunların başında Musa Oğulları diye bilinen kardeşler gelir. Musa, Memun'un sarayında bir astronomiçi olarak çalışırdı. Musâ gibi çocuklarının bu alanda büyük hizmetleri olmuştur. Bu kardeşler, hayat ve çalışmalarının tümünü ilim ve marifete adanmış; servetlerini ilim uğrunda harcamışlardır. Çalışmaları tercümeyle münhasır kalmamış, ilim dünyasına pek çok buluşlar kazandırmışlardır. Bunlardan el-Hasan b. Musa, döneminin en meşhur mühendisiydi.

Müslüman alimler, nazari ilimlerle uğraşmakla yetinmeyip, başta tıp olmak üzere tatbikî ilimlerin tümüyle uğraşmışlardır. Bu alanda zikre değer bilgilerden Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Razi, felsefe ve tıpta tartışmasız olarak döneminin en büyük alimiydi (184). Başta tıp olmak üzere çeşitli ilimlerde eserler yazmış ve deney ve tecrübe metodunun mucidi olarak tanınmıştır. Ruh ve beden hastalıklarında uzmanlaşmış ve çiçek hastalığının ilacını bulmuş, alkolü temizlikte kullanmış, bazı hastalıklarda da civayı kullanmıştır.

Tıp alanında şöhret olmuş isimlerden biri de Beytü'l-Hikme'nin müdürü olan Yuhanna b. Maseveyye'dir. Birçok hastalığı araştırmış, özellikle kadın hastalıkları sahasında önemli buluşları olmuştur.

Huneyn b. İshak, Yunanca'dan tüm tıp kitaplarını tercüme etmeye çalışmıştır. Tıp alanında tercüme ettiği kitapların sayısı yirmi dokuz civarındadır. Bu kitapların on tanesi göz hastalıklarıyla ilgilidir. O, gözün yapısı, göz hastalıkları ve görmeyi engelleyecek tüm hastalıklar hakkında çeşitli kitaplar yazmış, tedavi yollarını göstermiş ve bazı göz ilaçlarını bulmuştur. Onun eserleri Latince'ye tercüme edilmiş ve uzun bir süre Batı üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Kendi mesleğine samimiyetle bağlanan Huneyn İslam ahlakından fıskıran ilkelerden de ilham alarak tıp mesleğinin etik kurallarını koymuştur. Halife mütevekkil kendisinden öldürücü bir zehir yapmasını istemiş, fakat Onun tıp etiği prensiplerine ciddiyetle bağlı olması, halifenin talebini ret etmesine sebebiyet vermiş ve halifeye şöyle demiştir: "Ben bu ilimleri insanlara şifa olacak onları tedavi edecek ilaçları bulmak için örgendim. Allah'ın benden istediğinin sadece bu olduğuna inanıyorum." Halife tarafından sınanan Huneyn'in bu cevabı, onun, Beytü'l-Hikme'nin başına getirilmesine sebep olmuştur.

Müslüman alimler, sadece belli bir ilimle değil genel olarak bütün ilimlerle meşgul olurlardı. Çeşitli ilimler hakkında bilgi sahibi olmak isterlerdi. Bir ilimle uğraşmakla yetinmezler; faydalı olan tüm ilimlerle ilgilenirlerdi. Müslüman alimlerin bilgisi ansiklopedikti. Onlardan her biri tabip, felsefeci, matematikçi ve bir fıkıhçıdır. Bunun en güzel örneği (Arapların feylesofu) el-Kindi'dir. İbnü'n-Nedim onun için: "Tartışmasız olarak asrının en büyük alimidir" der. El-Kindi, Yunan filozofları'nın "akılcılık ilkesi" ile vahiy arasında bir teâruzun olmadığını ilk bulan kişidir. Takvalı bir insan olarak Aristo metoduyla, İslam akidesini müdafaa etmiştir. Felsefe, mantık, tıp, matematik, geometri, astronomi, ahlak ve musiki alanlarda bir çok kitap yazmıştır. Kindî gibi örgencisi Farabî de, Yunan düşüncesinde yetişmiş; felsefe, tıp, matematik ve musîkide otorite olmuş bir İslâm filozofudur. İslam düşüncesinde onun büyük bir yeri vardır. En meşhur kitabı, içersinde bir medeniyetin temel

esaslarını teşkil eden ahlaki ilkeleri açıkladığı “ el-Medinetü'l-Fadıla”dır. Şüphesiz bu ilkeler, insanlığın yararına ve faydasına olan ebedi İslamî kurallardır.

Abbasiiler döneminde felsefe, matematik, geometri, tıp, ahlak, fizik ve musiki gibi sahalarda büyük gelişmeler oldu. Bilim ve marifette ilerlemeler görüldü. Beytü'l-Hikme alimleri, tercüme ve ilmi çalışmalarlarıyla çeşitli ilimlere büyük katkılarda bulunmuşlardır. Deneysel metot Beytü'l-Hikme’de keşfedilmiş bir metot olup İbn Sina ve er-Razî gibi alimler bu metodu başarıyla kullanmışlardır. İbn Sina’nın “el-Kanun fi’t-Tıb” adlı eseri bir çok Avrupa diline çevrilmiş ve yıllarca Avrupa üniversitelerinde okutulmuştur. “el-Havi Fi’t-tıb” adlı eserin yazarı Er-Razi’nin deneylerinde ve çalışmalarında kullandığı ilmi metot da, bütün tıp alimleri tarafından takip edilen bir usul olmuştur. Beytü'l-Hikme’nin deneyimlerinden, başta Irak olmak üzere Abbasi Hilafetine bağlı bölgelerde istifade edilmiş ve onun metodolojisine uygun olarak Vezir Sabur b. Erdeşir tarafından 381 yılında Bağdat’ta “Daru’s-Selam” müessesesi kurulmuştur. Bu ilmi müessese en büyük ilmi mahfellerden biriydi. Şair ve feylesof Ebu'l-Ala el-Maarri, Bağdat’a geldiğinde bu müesseseyi ziyaret etmiştir. Bu müesseseye benzer başka bir müessese ise Bağdat’ta Garsunnime Muhammed b. Hilal es-Sabiî’ye (v.h.480) aitti. Musul’da ise Abu'l-Kasım Cafer b. Hamdan el-Musulî (h.323,m.935), “Darü'l-Hikme”ye benzer “Darü'l-İlim” adında bir müessese kumuştur. Endülüs’ün başkenti Kurtuba’da el-Hakem b Nasır (h350.) ilmi faaliyetler için bir ilim evi kurmuş bulunuyordu. Tunus’ta ise el-Emir İbrahim b.Ahmed el-Ağleb (h.263) Kayarevan şehri yakınındaki Emirliğinin başkenti “Rukada”da benzeri bir müessese tesis etmiştir. Fatımi hükümdarı da gramer, tıp, astronomi ve fıkıh konularında bilimsel araştırmalar yapmak üzere “Beytü'l-Hikme’ye benzer “Darü'l-Hikme”yi kurmuştur. Kahire’de kurulan “Darü'l-Hikme’de nefis el yazmalarını ihtiva eden zengin bir kütüphane de bulunuyordu. Markizi bu kütüphaneyi : “Başka hiçbir kütüphanede bulunmayan nefis eserler ihtiva eder” şeklinde nitelmiştir.

Şüphesiz Müslüman alimler başka milletlerin ilim ve kültürlerinden istifade etmişlerdir. Ancak, bu ilimleri kavradıktan sonra öğrendikleri ilimlere özen göstermiş ve geliştirerek ilerletmişlerdir. Böylelikle insanlığa hizmet etmiş ve Avrupa medeniyetinin temellerini oluşturacak hizmeti sunmuşlardır.

Harranlı Alimlerin Beytü'l-Hikme’ye Etkileri

Harran, İncil’e uygun olarak sürekli bir biçimde gözde olan kadim topluluklardan biri olarak kalmıştır. İbrahim (A.S) kendisine Allah tarafından Kenan eline gitmesi emir edilmeden önce uzun bir süre Haran’da yaşamıştır (Sahah 2/12). Harran Asur, Roma, Fars ve İslam uygarlıklarını görmüştür.

Harran geçmiş asırlarda yıldızların gözetlenmesi, Güneş ve ay tutulmalarını haber verilmesi, Matematik çalışmaları ve diğer ilimlerin merkezi konumundaydı. Bu garipsenecek bir şey değildi ve Haran’da binlerce yıldır devam eden ilim ve bilgi geleneği vardı. Çünkü Harranlılar yıldızlara tapıyordu ve kendi dinlerini bırakıp Hıristiyanlığı kabul etmek istemiyorlardı. Onların inandıkları akideleri gereği bu ilimlerle uğraşmak zorundaydılar.

M.528 yılında Roma İmparatoru Justinian Atina medresesini kapatınca dini etnik baskı nedeniyle Yunanlı alimlerin çoğu doğuya göç etti. Göçen bu alimlerin büyük bir çoğunluğunu çeken şehirlerden biri de Harran idi. Harranlılar kısa bir sürede Yunan düşüncesini ve Yunan felsefesini Süryaniler vasıtasıyla benimsediler ve Süryanice'ye tercüme ettiler. Böylelikle Harran sadece tercümeyle değil, alimlerin ilmî buluşlarıyla da ileri bir ilmî merkez haline geldi.

İslam fethi sırasında Harranlılar, Sabiiler olarak bilinirlerdi. Hatta kendilerinin Kur'an'da zikredilen "Sabiiler" olduklarını iddia ettiler ve İslam'ın, Hıristiyan ve Yahudilere tanınan dini hürriyet ve hoşgörü imtiyazını istediler. Onların bu istekleri kabul edildi.

Beytü'l-Hikme'de tercüme işlerinde meşhur olan ilk Harranlı, el-Haccac b.Yusuf b.Matar'dır. Halife Memun'un Yunanlıların el yazmaları kitaplarını getirtmek üzere Roma'ya gönderdiği alimler arsındaydı. Öklides'in "el-Anasır" kitabını ve sonradan Huneyn b. İshak ve Sabit b. Kurra tarafından düzeltilen Batlayamus'un "el-Maseti" adl eserini Süryanice'den tercüme eden ilk kişiydi.

M.872 yılında Harranlı alimler arasında bir ayrılık meydana geldi ve bunun üzerine bir grup alim Bağdat'a göç etti. Bunlar arsında Halife Memun tarafından büyük bir hürmet gören ve bu sayede onun başkanlığında sabilere ait bir birliğin olması muvafakatini alan Sabit b.Kurra da vardı. Riyaziyat alimi Muhammed b. Musa b. Şakir yabancı dillerde engin bilgisi ile halifenin beğenisini ve takdirini kazanmış, grubu ile beraber "Beytü'l-Hikme"ye iltihak ederek Arşimet'in ve Ebu Lonyos'un yazıları ile riyaziyat ve felek ilimleri sahasında bir çok eseri Arapça'ya çevirmiş ve önceden yapılmış olan tercümelerin de tashih işlemlerini yapmıştır. "Musa Oğulları" ile ilmi çalışmalara katılmış ve kendisinden sonra çocukları bu geleneği sürdürmüşlerdir. Onun tercüme ve teliflerinin etkileri ilmi gelişmelere büyük katkı sağlamıştır. Onun ardından ilim ve bilgi dünyasının ufuklarını açan oğlu Sinan b. Sabit ve torunu Sabit b. Sinan ve İbrahim b. Sinan gelmiştir.

Sabit b. Kurra ailesinin en meşhur alimi Sabit b. Kurra el-Bettani'dir. Kendisi Sinan b. Sabitin torunudur. Felek ve riyaziyat bilimin alimlerindendi. Onun İslam alimleri içersinde en büyük astronomici(felek iminde)olduğu yazılmıştır. Bettanî güneş yılını, günümüze göre bir-iki saniyelik farklarla o zamanlarda hesaplamış bulunuyordu. Güneş yılının hesaplanması onu ait bir buluştur. Yazdığı astronomi kitaplarının şöhreti yaygındı. Bu eserler bir çok dile tercüme edilmiştir. Matematik alanında ise üçgenin dereceleri üzerine önemli hesaplamalar yapmış ve üçgenin derecelerini bulmak için bir hesap cetveli hazırlamıştır.

Harranlı alimlerden biri de eczacılığın piri olarak bilinen ve deneyleriyle kimya ilmi'nden yeni bir ilim olan eczacılık ilminin doğmasını sağlayan ve kullandığı laboratuvarı kendisinden asırlarca sonra dahi kullanılan Cabir b.Hayyan'dır. Yüzden fazla kitap yazan İbn. Hayyan'ın yirmi iki eseri eczacılık ve kimya alanıyla ilgilidir. Cabir b.Hayyan, eczacılık biliminin başarısının babası sayılır. Dolayısıyla eczacılık Müslümanlara ait bir bilim dalıdır. Ebu İshak b. Hilal es-Sabii ve Yunus el-Harrani de yıldızı parlayan Harranlı alimlerdendir. Bunun dışında Harran'da ismini sayamayacağımız kadar pek çok alim yetişmiştir.

Özetle Harranlıların Beytü'l-Hikme'nin gelişmesinde büyük etkilerinin olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz. Onlar Beytü'l-Hikme'nin bel kemiği konumundaydılar. Gerek Abbasi döneminde gerek sonraki dönemlerde Müslüman alimler onlardan etkilenecek pek çok çalışmalar ortaya koymuşlar ve önemli başarılar göstermişlerdir. Sonradan batılılar tarafından alınan bu çalışmalar, batı uygarlığının da temelini oluşturmuştur. Modern batı uygarlığı Müslümanların geliştirdiği esaslar üzerine kurulmuştur.

HELEN BİLİM VE FELSEFESİNİN İSLAM DÜNYASINA İNTİKALİNDE / TERCÜMESİNDE HARRANLI SÂBİİLERİN ROLÜ

Mustafa DEMİRCİ*

İslam'ın ortaya çıktığı dönemde yukarı Mezopotamya bölgesindeki başta Nusaybin, Urfa (Edessa ya da Ruha), Re'sû'l-'Ayn olmak üzere Hıristiyanlığın Nastûrî koluna mensup altmışa yakın kilisede Süryaniler tarafından Helen bilim ve felsefesine dair eserler yoğun bir şekilde tedris ve talim ediliyordu. Milâdi V. asırdan sonra Yunan klasiklerinin bir kısmı Süryâniceye tercüme edilmişti.¹ Bunların arasında Harran şehrinde ise bölgedeki Nastûrî-Süryânî kiliselerinden farklı olarak yıldız ve gezegenlere tapan Pağan bir topluluk ve gelenek mevcuttu. Bu geleneğin kökleri M.Ö. üç bin yılındaki Asur-Babil politeizmine kadar gerilere uzanıyordu. M.Ö. IV. yüzyılda Büyük İskenderin doğu seferiyle (M.Ö.327-323) Yunan egemenliğine girmesi ile de geleneksel Harran dini/kültürel yapısı Yunan kültürü ile zorunlu bir tanışma yaşamıştır. Ayrıca şehirde o zamana kadar konuşulan Süryânice'nin yanı sıra Makedon göçmelerin şehre yerleştirilmesi ile Yunanca da rağbet görmeye başlamış, bu sayede yerli halk Yunan filozof ve bilimlerinin eserleri ile tanışmışlardır. Bu zorunlu karşılaşma iki kültür arasında zamanla senkretik² bir yapının oluşmasının da başlangıcı olmuştur.³ Bundan sonra yıllar Harran Helenistik mirasın çok önemli bir merkezi olmuş; M.S. IV. Asırda ve M.S. IX. asırlarda yani Abbasiler döneminde Yunan bilim ve felsefesinin Süryanice ve Arapçaya tercüme edildiği bir merkez olarak öne çıkmasının temelleri, Helenizm ile karşılaştıkları devirlerde atılmıştır.

* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğr. Üyesi, mustdemirci@hotmail.com

¹ Bu kiliselerde Süryânî-Nastûrîler ve bir kısım Yâkubî mezhebine mensup kiliseler Hıristiyanlık ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya, Aristo'nun mantık modalitelerini kullanarak kutsal metinleri yorumlamaya çalışıyorlardı. Bunlar daha çok Nusaybin akademisinde, Antakya'da Ruha'da ve Cezire bölgesindeki irili ufaklı kiliselerde dini anlayışlarını devam ettiriyorlardı. Bkz. Nesim Doru, "Süryaniler'de Felsefe Akademileri", *Süryaniler ve Süryanilik*, haz. A.Taşgın-E. Tanrıverdi-C. Seyfeli, (Ankara 2005), s. 63-88.

² Harranlıların bu kozmopolit yapıları, inançlarına da yansımış, Yunan pağanizmi, Sümer-Asur astrolojisi, Zerdüştlük, Yeni Eflâtunculuk ve kendilerini Hermes'in torunu görmeleri sebebi ile Nübüvvet inancını da içermektedir.T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çev: Yaşar Kutlay, Ballanoğlu Matbaası, Ankara, 1960, s. 13.

³ Şinasi Gündüz, Anadolu'da Pağanizm Antik Dönemde Harran ve Urfa, (Ankara 2005), s. 27.

Harran M.S. İkinci asırdan itibaren Helenizm'in yanı sıra Hıristiyanlığın bölgede yayılmaya başlamasıyla Hıristiyan misyonerlerin baskısı altında kalmış, buna rağmen Harranlılar geleneksel inançlarına bağlılıklarını inatla sürdürmüşleridir. Bundan dolayı kilise babaları tarafından Harran'a "putperest şehir" anlamında "Hellene polis" adı verilmiştir.¹ Bir anlamda İslam öncesinde bölge, Hıristiyan Urfa'ya karşılık Pağan Harranlıların rekabetine tanık olmuştur. Nitekim M.S. IV. yüzyılda Harran'ı ziyaret eden Ephere adlı bir Hıristiyan şehirle ilgili izlenimlerini şu çarpıcı ifadelerle dile getirir: "Şehirde, surların dışında ikamet eden birkaç rahip ve keşiş dışında bir tek Hıristiyan bulmadım; hepsi de putperesttiler."² Benzer bir tespiti de, Abbasileri döneminin ünlü mütercimi ve pağan inançlarına ömrünün sonuna kadar sadakatle bağlı kalan Sâbit b. Kurrá'nın şu ifadelerinde görmekteyiz:³ "Atalarımız işkencelere uğrayarak yanlış yola sevk edilmişlerse de Allah'ın yardımı ile her şeye dayanmışlar ve cesaretle konuşmuşlardır. Bu mübarek şehir(Harran) Nasranilerin hatası ile telemüs etmemiştir. Biz atalarımızdan bu dünyada şanlı ve şerefli olan putperestliği varis aldık ve onu bizden sonra gelelere de varis bırakacağız. Putperestlik uğrunda sağlam bir ümit ile her yükü taşıyanlar bahstiyardır. Çünkü ancak putperest hükümdarlar ve insanlar sayesinde dünya oturulmağa değer bir mahiyet almamış ve mamur şehirlerle dolmamış mıdır? Dünyadaki limanları ve kanalları kim icat etti? Gizli ilimleri kimler ortaya çıkardı? İnsanların ileriye görmesi ve gelecekte haber vermesini putperestlerden başka kimler öğrettiler? Ancak putperestler sayesinde ki bütün bunları inkişaf ettirmişler, ruhları tedavi ilmini geliştirmişler ve bu sayede cisimleri tedavi ilmini de yükselmişlerdir. Bunlar dünyaya istikrar getirmişler, yaşama tarzlarının dürüstlüğüni temin etmişler, bütün bunları da her yükselişin başlangıcı olan akıl ve kıyasat sayesinde başarmışlardır. Eğer putperestlerin bu çabaları olmasa idi dünya boş kalırdı, sefalet ve ıstırap dünyayı kaplardı..."

Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre Harran, Roma'nın Hıristiyanlaşmasından sonraki dönemde hala Pağan geleneklerini ve yıldız-gezegen kültüne tapınma alışkanlıklarını inatla sürdürmektedirler. Harranlılar arasında hala yaşayan geç Antikite devrinde çok popüler olan Ay tanrıçasına (*Sin*) tapınma geleneği; Yunan astrolojisinin, Yen-Pisağorculuğun ve Yunan felsefesinin sistematik düşünce ve bilgisini de içinde barındırıyordu.⁴ İslam fetihleri ile ilgili haberlerde Harran'ın fethinden bahseden kaynaklar, halkın Süryanice konuşan yerlilerle, Yunanlı göçmenlerden oluştuğuna vurgu yaparlar.⁵ İslam'ın yayılmasından sonra ise Harran nüfusunda bir zenginleşme olmuştur. Her ne kadar Harranlılar eski inançlarını sürdürseler de şehre iskan edilen Araplar, Hıristiyanlığın baskısı altında Antakya'dan göç eden bilginler ve Hıristiyan Roma'dan Afaroz edilen Nastûriler, halkı Makedon,

¹ G. Fehvari "Harran", *El, new edition*, (1960), III, s. 27.

² J.B. Segal, "Mezopotamian Communitie from Julian to the Rise of Islam", *Proceeding of the British Academy* c. XLI, (1955), s. 124'den naklen Ş. Gündüz, *age*, s. 35.

³ Gergory Ebu'l-Ferec (Bar Hebraeus), *Abu'l-Ferec Tarihi*, trc. Ö.Rıza Doğrul, I-II, (Ankara 1987), I, s. 245.

⁴ L.E. Goodman, "Translation of Greek Materials into Arabic", *Religion, Learning, and the Abbasid Period*, edit. M.J.L. Young, (London) s. 486.

⁵ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, (Kahire h.1396), s. 43.

Ermeni ve Araplardan oluşan¹ Harran Sabîileriyle, Harran şehrinde bir arada yaşamaya başladılar. Dolayısıyla burada ilmi ve felsefi gelişim için müsait bir ortam oluşmuştur.² Bundan dolayı Nastûrî ve Monofizitler gibi Harranlı Sabîiler de İslam'ın şafağında Antik Yunan felsefe ve biliminin en önemli muhafızı ve taşıyıcıları durumundaydı.

Ancak İslam tarihi kaynakları İslam fetihleri ve takibenden ilk iki asır boyunca Harranlı Sabîilere ilişkin hiçbir şekilde temas etmemeleri oldukça düşündürücüdür. Halife Me'mun'un onlarla ilk karşılaşmasının anlatımı,³sanki bu şehirde zimmilik statüsü verilen üç dinin dışında eski bir Pağan topluluğu ilk defa keşfediyormuş gibi sunulması ve onların kapalı ve izole bir topluluk olarak tasvir edilmesi; Harranlıların Sabîî ismini nasıl aldıklarını anlatmak için kurgulanmış intibaı vermektedir. Bu olayın hikaye edilişi dahi Harranlıların o zaman kadar Abbasi idarecilerince adeta hiç bilinmediğini ima eder. Onların astronomi, astroloji, matematik vs. konularındaki birikimleri de sanki daha önce Müslümanlar tarafından keşfedilmemiş gibi. Bu bakımdan Harranlıların Sabîî ismini almaları ile ilgili anlatılan bu rivayet kuşku uyandıracak bazı noktalar barındırmaktadır.⁴ Bu hikayenin gerçek olması birkaç bakımdan imkansızdır. Bir defa Harran Emevilerin son Halifesi Mervan b. Muhammed zamanında başkent yapılmıştı. Emeviler yıkıldıktan sonra, Abbasiler devrinde de bölgenin idari merkezi olmuştu. Bu sebeple Müslüman idareciler tarafından bu dini topluluğun fark edilmemesi mümkün değildir. Daha da önemlisi Halife Me'mun gibi Antik bilimlere son derece ilgili birisinin, Harran Pağanları gibi bu ilmin en önemli taşıyıcısı durumunda olan bir topluluktan haberdar olmaması imkansızdır.⁵ Ayrıca Halifenin onlarla karşılaşmasının bir Bizans seferi esnasında meydana geldiği anlatılır ki bu da hikayenin uydurma olduğunu gösterir. Çünkü Harran Abbasi ordularının sefer güzergahı üzerinde yer almamaktadır. Zaten kaynaklarda da ordunun Harran üzerinden gittiğine dair bir bilgi verilmemektedir.

Diğer taraftan Halife Me'mun'un daha önce bazı Harranlı bilgilerle çalıştığını tespit etmekteyiz. Me'mun'un çok önem verdiği ve Antik Yunan, Hint ve İran kitaplarını toplayarak tercüme ettirdiği Beytü'l-Hikme'nin⁶baş direktörlüğünü (*Sâhib*) yapan şahıslardan Selm el-Harrânî bu şehirdendi. Selm bu görevin başında iken Me'mun tarafından Bizans şehirlerinden Yunanca yazma getirmek için

¹H. Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, (İstanbul 1935), s. 94-95

²D.L.O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, trc. Y.Kutluay-H.G. Yudaydın, (Ankara 1971), s. 28.

³ Bunlar Kur'an'da geçen Babil Sabîileri olmayıp, Halife Me'mun'un Rum seferi sırasında, bu acayip kıyafetli insanları bir dini seçmek mecburiyetinde bırakınca kendilerini böyle tanıtmışlardır. Bkz. İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Mezîndârânî (Tahran 1988) s. 385; P. Hitti, *İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul 1997) c. I, s.5.72

⁴ Ancak bu hikaye onların Abbasiler devrinde bu ismi aldıklarını teyit eder. Konuyla ilgili geniş ilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Sabîiler Son Gnostikler*, Ankara 1995, s. 226 vd.

⁵ Ramazan Şeşen, "Harran ve Türk-İslam Tarihindeki Yeri", *Tarihi ve Kültürel Boyutları İçinde Şanlıurfa ve Güneydoğu Anadolu Projesi Sempozyumu* (Şanlıurfa 16-19 Kasım 1987), İstanbul 1988, s. 161.

⁶ Beytü'l-Hikme ile ilgili olarak bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996.

görevlendirilen heyetin içinde Haccac b. Matar ile birlikte yer almıştı.¹ Dahası İbnü'n- Nedîm'in aktardığına göre gökyüzü ölçümü ve gözleminde kullanılan usturlap aletinin yapı eskiden beri Harran'da sürüyordu. İslami devirdeki kullanılan ilk usturlaplar da Harran'dan getirilmişlerdi. Bu amaçla Me'mun zamanında Ali b. Halef adında bir usturlap ustası Harran'dan Bağdat'a getirilerek usturlap yaptırılmıştı. Bu ustanın kalfaları olan Câbir b. Sinan, Câbir b. Kurrâ, Sinan b. Câbir ve Fıras b. Hasan isimli şahıslar Harranlı idiler. Bu alanda Ahmed b. İshak, Rabî b. Fıras ve Ali b. Sard gibi usturlap yapımında meşhur olan şahıslar da Harran'dan gelmişlerdi.² Bu alanda daha dikkat çeken bir olay da Me'mun zamanında Harranlı Sâbiülerin fikirleri ve alimleri hakkında Süryanî Eyyüb er-Ruhâvî el Abraş(Jo d'Edessa) Süryanice "*Kataba de Simata*" adıyla bir kitap telif etmişti.³ Bütün bu anlatılanlardan sonra Harranlı Pağanların Abbâsî Halifesi tarafından bilinmediğini düşünmek mümkün mü?

Bunlardan ayrı olarak kaynaklarda dağınık halde Harran'ın bir ilim merkezi olduğuna işaret eden bilgiler mevcuttur. Bunlardan birisi Ömer b. Abdülaziz devrinde Harran'da bir tıp okulunun kurulduğu ile ilgilidir.⁴ Farabî ve Mes'ûdî tarafından İskenderiye okulunun Ömer b. Abdülaziz zamanında (h.100/718) önce Antakya'ya, aradan 130 yıl sonra, Abbasi Halifesi Mütevekkil devrinde de (h.230/844) Harran'a nakledildiği rivayet edilmektedir. Bu intikal sürecinde Antakya'da son bir hoca kalıncaya kadar eğitim-öğretim burada devam etmiş, bu son hocadan biri Mervli diğeri Harranlı iki talebe ders almıştı. Bu Harranlı ile birlikte kitaplar ve okul da Harran'a taşınmıştı.⁵ Bir başka işaret de bu şehirde h. 291 yılında Süryani ve yunaca eserlerden oluşan zengin bir kütüphanenin olduğu ve bu kitapların talim ve tedrisine muktedir bir hafızı kütüp bulunduğu bilgisidir.⁶ Bu

¹ Bu seyahatin ayrıntıları için bkz. İbnü'n- Nedîm, Fihrist, 304; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ Fî Tabakâti'l-Etîbbâ*, thk. Nizar Rıza, Beyrut ty, s. 260.

² İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, 342-343.

³ Sargon Erdem, "Apollonius", *DİA*, (İstanbul 1991), III, 241.

⁴ Bkz. Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Pağanizm*, s. 43. Bu iddiayı ana kaynaklardan desteklemek henüz mümkün olmamıştır. Ancak bu devirde İskenderiyeli tabiplerin Doğuya doru bir göçünün olduğu sabittir. İbn Cülcül (ö. 377/987) *Tabakâtu'l-Etîbbâ*, thk. Fuad Seyid, (Beyrut 1985), 59; İbn Ebi Usaybia, *age*, 171. Ömer b. Abdülaziz döneminde İskenderiye kütüphanesinin önce Antakya'ya aktarıldığı haberleriyle beraber düşünüldüğünde, bir kısım tabiplerin de Harran'a götürüldüğü ve burada tıp kitapları üzerine çalışmalar yapıldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Antakya'nın bu devirde Bizans ile Emevîler arasında süren savaşlardan dolayı boşaltılmış olduğunu da dikkate aldığımızda, bu intikalin başka bir yere, muhtemelen de Harran'a olduğunu düşünebiliriz. .

⁵ Mes'ûdî, *el-Tenbih ve'l-İşraf*, (Beyrut ty), s. 104-105; Farabî'ye atfedilen bilgi ise kaybolan bir kitabından alınmadır. Bkz. Max Mayerhof, "Mîne'l-İskenderiyye İle'l-Bağdat" (37-100) , *Turâsu'l-Yûnânî fî Hadârti'l-İslâmiyye*, trc. A. Bedevi, (Beyrut 1980) s. 70-71. İskenderiye okulunun Antakya'ya intikali konusunda farklı bir yaklaşım için bkz. Mustafa Demirci, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdatına Yolculuğu", *İslamiyyat VII/2*, (Ankara 2004), s. 45-48.

⁶ Bu haber Ahmet Cevdet Paşa'nın Tezâkir'ine Ahmet Muhtar Paşa tarafından yazılan zeyilde geçmektedir. O da bu bilgiyi Abbasiler devrinde yaşamış ve miladi 904 yılında yazmasını tamamladığı *Felâhatii'n-Nehtîyye* adlı kitaba dayandırmaktadır. Ramazan Şeşen bu bilgiye sözü edilen kitapta rastlayamadığını söylemektedir. Bkz. *Harran Taribi*, Diyanet yay. (Ankara 1993), s. 31. İbn Vahşiyye her ne kadar bu kitabı ziraat konusunda yazmışsa da eserin muhtevası ziraattan çok popüler halk

rivayetler Harran şehrinde İslami dönemde de ilmi çalışmaların devam ettiğini gösterir.

Harranlı Sâbilerin Tercüme Faaliyetlerine Katılışları ve Sâbit b Kurrâ ve Ekibinin Tercümeleri

Harranlıların İslam dünyasındaki tercüme faaliyetlerine ve bütün hızıyla süren ilmi çalışmalara dahil oluşları h. III/IX. asrın ikinci yarısında Sâbit b. Kurrâ'nın Benû Mûsa ailesi tarafından Bağdat'a getirilmesi ile başlar. Müslümanların Antik Yunan kitaplarına ilgisi bu olaydan yaklaşık bir asır önce başlamasına rağmen, Harranlı Pağanların bu sürece niçin bu kadar geç dahil oldukları gerçekten düşündürücüdür. Harranlı Sabîilerin İslam dünyasındaki ilmi ve entelektüel hayata dahil oldukları devir, Abbasilerin iç karışıklarla ve eyaletlerin halifelikten bağımsızlıklarını ilan ettikleri döneme tekabül eder. Beytü'l-Hikme'yi kurarak Antik dünyanın en kıymetli yazmalarını toplamak için büyük meblağlar ayıran Harun er-Reşid, Me'mûn, Mütevekkil gibi kudretli halifeler devri kapanmış; merkezi idareye hakim olan Türklerden oluşmuş askeri unsurların sebebiyet verdiği iktidar kavgaları ve eyaletlerin merkezden kopuşunun yaşandığı; ilim ve düşünce hayatı, özellikle de tercüme faaliyetleri özel müteşebbislerin tüccar ve entelektüel kaygıları ile devam etmeye başladığı bir zamana tekabül eder. Abbasi merkezî otoritesinin boşalttığı alanı Benû Mûsa, Kindî ve Huneyn b. İshak gibi zaman zaman bir biriyle rekabet eden gruplar almıştır. Bu müteşebbislerden birisi de Benû Mûsa olarak meşhur olan Muhammed, Hasan ve Ahmet kardeşlerdir.¹ Bu aile Bizans'tan kitap getirirken yolları Harran'a uğrar ve orada Sâbit b. Kurrâ'yı tanırlar. Sâbit b. Kurra' Pağan bir ailenin çocuğu olarak Harran yakınlarında Kefertûşa köyünde (bugünkü Altınbaşak) dünyaya geldi(221/836). Sâbit, çocukluk ve gençlik yıllarını sarraflık yaparak geçirdi. Bu yıllarda mükemmel denebilecek düzeyde Arapça Yunanca ve Süryânice öğrendi. Bizans'tan Yunanca yazmalar getirmekte Benû Mûsa oğullarından Muhammed b. Musa ile karşılaştı. Muhammed b. Musa, Arapçayı ve Süryâniceyi çok iyi kullanan Sâbit'i tercüme yaptırmak amacıyla yanında Bağdat'a götürdü. Matematik, Astronomi, Tıp konuları ile ilgili kitaplara ilgi duyan Benû Mûsa kardeşler yanında bu konularda yetişti. Özellikle Teknik konulara meraklı ve aynı zamanda bir matematik dehası olan Hasan'ın talebesi oldu. Sâbit'in daha önceden Matematik ve Astronomi konularında her hangi bir bilgisi olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak Harranlı Pağanların dini inançları gereği bu ilimleri bildikleri, Sâbit'inde Süryanice ve Yunanca tercüme yapabilecek kadar iyi bir eğitim aldığı ve ailesinin bu şehirdeki Pağanların reisi olduğu dikkate alındığında, Sâbit'in de Benû Mûsa ile tanışmadan

inançları efsaneler ve astrolojiyle alakalıdır. Kendisi de Harranlı olan müellifin verdiği bu bilgiyi değişik yazmalarından tekrar takip etmek gerekir.

¹ Bu aile tercümelere aylık 500 dinar para harcadığı, Bizans sınırları içinde kalan bölgelere Yunanca yazma toplamak amacıyla ilmi delegasyonlar gönderdiği, çoğunlukla da mekanik, matematik, astronomi, musiki ve ilahiyat konularıyla ilgili kitaplara ilgi duydukları ve tercüme ettirdikleri bilinmektedir.

astronomi ve matematik gibi Helenistik miras konularında birikimi olduğunu düşünebiliriz. Onun Benû Mûsa yanında Bağdat'ta daha önce geliştirilmiş bilimsel orta ile tanışması ile hem Harran'dan hem de Bağdat'tan iktisap ettiği bilgi birikimi ile muasırlarından daha imtiyazlı bir konuma getirmiştir. Bundan dolayı Yunan mirasının en zor, teknik bakımdan da konuyu bilmeyi gerektiren matematik, astronomi ve tıp kitaplarını anlaması, tercüme edebilmesi ve şerh ve tefsirler yazabilmesi, doğrudan Harran ve Bağdat'ta aldığı eğitimle alakalıdır. Harranlı Sabilerin tercüme faaliyeti ve İslam dünyasındaki bilimsel muhite dahil oluşları bundan sonra olur. Sâbit b. Kurrâ'nın da Benû Mûsa olarak adlandırılan aile tarafından Harran'dan getiriliş hikayesi tam da bu durumu teyit eder. Benû Mûsa ailesi tarafından Sâbit b. Kurrâ'nın Harran'dan getirilişi en erken m.860 yılından sonraki bir tarihte olmuştur. Bu tarih aynı zamanda Antakya mektebinin Harran'a taşındığı zamana da tekâbül etmektedir.

Bu devir kendi içinde üç aşamadan geçen tercümelerin tarihsel gelişimi bakımından üçüncü yani son devrine tekabül eder. İlk aşama amatör çevirmenler tarafından ve çoğunlukla da önce Yunancadan Süryâniceye, sonra da Arapçaya yapılan çevirilerdir. Bu dönemde hem Arapçanın bilimsel kelime haznesinin henüz oluşmaması, hem de mütercimlerin yetersizliği sebebiyle yapılan tercüme oldukça bozuktur. İkinci aşama ise daha çok devlet destekli ve kurumsal bir destek içinde tercüme yapılmıştır. Bu devrin özelliği dil bilgisi ve tercüme kabiliyeti yetkin uzman mütercimler tarafından tercüme yapılmıştır. Bunlar çevirdikleri alanlarda aynı zamanda alim kimselerdir, ancak bilimsel araştırma yapacak kudrette değillerdir. Bunlara öncelikle mütercim özelliği ağır basan kimselerdirler. Ayrıca çevirilerin önemli bir kısmı, özellikle de tıp ile ilgili olanlar, Cündişapur'dan gelen tabiplerin oluşturduğu talepten dolayı hala Süryâniceye yapılmaktadır. Bu devirde öne çıkan isim Huneyn b. İshak ve ekibidir. Yaptığı 129 çevirinin yaklaşık üçte ikisi Süryâniceye, üçte biri Arapçaya'dır. Çevirinin üçüncü aşaması yani Harranlı Sâbiilerin tercüme faaliyetine dahil oldukları aşama ise çeviri için gerekli olan linguistik ve bilimsel eğitimiyle değil, aynı zamanda çeviri yaptıkları konularda alim kişilikleriyle de tanınan "*mütercim-alim*" kimselerdir. Bunlar eski çevirileri daha anlaşılır kılmak için takdim, şerh, tefsir gibi yazılar yanında, çeviri yaptığı alanda özgün bilimsel araştırmalar yapan mütercimlerden oluşur. Bir önceki "*mütercim-alim*" kuşağın yerini kademeli olarak "*alim-mütercim*" bir kuşak almıştır. Sâbit b. Kurrâ ve takipçilerinin ortaya koydukları çalışmalar esasen bu devrin hususiyetlerini yansıtır; yani onlar sadece çevirmen değil, aktif olarak özgün araştırmalarını sürdüren bilgin kimselerdir. Bu devrin bir başka hususiyeti de artık tercüme Yunancadan Süryâniceye değil, ya doğrudan Yunanca asıllardan, ya daha önce Süryâniceye yapılan tercümeleden Arapçaya, ya da yeterince açık ve anlaşılır olmayan önceki bozuk tercümelerin, bir asırdan fazla süren çalışmalar neticesinde oluşmaya başlayan bilimsel Arapçanın kavramlarıyla daha anlaşılır bir şekilde yeniden tercüme edilmesidir.¹

¹ Rüştü Raşid, *Klasik Avrupalı Modernitenin İcadı*, trc. Bekr S. Gür (Ankara 2005), s. 116-117. Tercüme hareketinin kendi içinde geçirdiği aşamalar hakkında ayrıca bkz. Mustafa Demirci, "Helen Düşün

Bahsettiğimiz üçüncü dönem mütercimlerinin bütün özelliklerini Harranlı Sâbiî mütercimlerde, özellikle de Sâbit b. Kurrâ'nın çalışmalarında görmek mümkündür. Mesela bütün Antik çağı derinden etkileyen ve Müslümanların en iyi bildikleri ve ilgi duydukları Yunanlı matematikçi Öklid'in ilk tercüme edilen eseri Batı'da "Elementler" olarak meşhur olan Geometri kitabıdır. Bu eser Arapçaya "Usulu'l-bendesê" adıyla ilk olarak Haccac b. Yusuf b. Matar tarafından Harun Reşit zamanında tercüme edilmiş ve "Harûnî" olarak meşhur olmuştur. Aynı eser daha sonra Me'mun zamanında ikinci defa tekrar tercüme edilmiş ve bu tercüme de "Me'mûnî" adıyla meşhur olmuştur. Daha sonra İshak b. Huneyn tarafından da bir tercüme yapılmıştı. Sâbit b. Kurrâ bu tercümeyi gözden geçirerek tashihini yapmıştır. Yakubi bu kitabın on üç bölümden oluştuğunu ve içinde 458 geometrik şekil bulunduğunu aktarır. ¹ Bundan başka "el-Kısmê" adlı kitabının da tashihini yapmıştır.²

Harranlı Sâbiî bilginler tarafından en çok geliştirilen bir başka matematikçi de Arşimed'dir. Eserleri İskenderiye ve Antakya vasıtasıyla Müslümanların eline geçen Arşimed'in eserleri arasında iki kitabının Arapçaya çevrildiğini tespit edebiliyoruz. Bunlardan küre ve silindirel hakkında yazılmış olan "Kitâbu'l-Küre ve'l-Üstüvânê" adlı eserdir. Diğeri ise çemberlerle ilgili olan "Terbiu'd-Daire" adlı kitaplarıdır. Arşimetçi matematik Sâbit b. Kurrâ, oğlu Sinan , torunu İbrahim tarafından geliştirilmiştir. ³ Arşimed'in İslam dünyasına tercüme edilen eserleri ve etkisi mevcut bilgiler yüzeysel kaldığından hakkında hala daha spesifik çalışmalara ihtiyacımız var.⁴

Sâbit b. Kurra'nın çevirileri arasında Helenistik devir geometri araştırmalarını temsil eden ve Antik çağdan yapılan çeviriler arasında en zor matematik çalışması kabul edilen Arşimed'in talebelerinden Perge'li Apollonius'un (m.ö.27-m.s.14) konikler ile ilgili "Kitâbu'l-Mabrûtat" adlı kitabının tercümesi bulunmaktadır. Abbasileri Bağdat'ındaki IX. asrın ikinci yarısındaki matematikçiler konik kesitler bilgisi gerektiren astronomi, optik problemleri, yüzey ölçümleri vs. gibi problemlerle uğraşıyordu. Özellikle Sâbit'in hamisi Benû Mûsa kardeşlerden Hasan, eliptik kesitlerin oluşumu alanlarının tespiti üzerinde çalışıyordu. Böyle bir ortamda Konikler üzerine daha önce yazılmış bir kitaba duyulacak ilgi ve heyecanı tahmin etmek zor değil. Benû Mûsa'nın elinde ise Apollonius'un kitabının bozuk bir

Kaynaklarının Arapçaya Çevirisi ve Süryaniler", *Süryaniler ve Süryanilik I-IV*, Edit: A. Taşğın-E. Tanrıverdi- C. Seyfeli. (Ankara 2005), C. II, s. 51-54.

¹ Ahmed b. İshak el-Ya'kûbî, *Târibu Ya'kûbî*, thk. A. Mühennâ, I-II, (Beyrut 1993), I, 156, 160 vd.

² İbnü'n-Nedîm, *a.g.e*, s. 325. Kıfî Sâbit'in bu seri iki defa tercüme ve şerh ettiğini yazar. Bkz. *Abbârü'l-Ulema Bi Abbâri'l-Hükemâ*, Kahira ty, s. 46, 84.

³ R. Raşit, *a.g.e*, s. 168.

⁴ Arşimed'in İslam dünyasında en fazla ilgi gören kitaplarından biri de "el-Mürâya'l-Mubrika" yani "Yakıcı Aynalar" adlı kitabıdır. Anlatıldığına göre Arşimed Akdeniz'de Romalıların bir savaşında dev aynalar ile düşman gemilerini yakmaya başarmıştı. Bkz. Ya'kûbî, *age*, I, 155. Bu konuyla ilgili telif ettiği eserde ortaçağ İslam dünyasında bir efsane halinde dolaşmaktadır. Bu kitabın tercümelemleri hakkında bilgi edemiyoruz. Ancak Sabilerin bu geleneğe olan yakınlığını dikkate aldığımızda, eserinin onlar tarafından ele alındığını düşünebiliriz. Konuyla ilgili olarak bkz. R. Raşit, "Ortaçağlarda Arşimetçi Öğrenim: Benû Mûsa", *Klasik Avrupa Modernitenin İcadı*, s. 163-192.

nüshası vardı. Fakat Benû Mûsa kitabı bulmanın peşine düşer ve nihayet Şam'da yedi bölümden oluşan kitabın ilk dört bölümünün Otokiyos isminde biri tarafından tanzim edilmiş bir nüshasını keşfederler. Harezmi'nin ifadesine göre büyük bir hendese alimi olan bu zat Apollonius'un bu kitabının parçalarını toplamıştı. Böylesi teknik ve zor bir kitabın çevirisi her çevirmenin yapabileceği bir iş olmadığından, bir "alim-mütercim" olan Sâbit b. Kurrâ'ya havale edilir. Elimizdeki mevcut bilgilere göre sekiz bölümden oluşan bu kitabın ilk dört bölümü Hilal b. Hilal el-Hımsî tarafında, son üç bölümü ise Sâbit b. Kurrâ tarafından tercüme edilmiştir.¹ Muhtemelen bu çeviride başka uzmanlar ile ekip çalışması yapıldı. Sonuçta Yunancadan Arapçaya mükemmel bir kavrayış ve büyük bir ustalık eseri olan çeviriyi yapmıştır. Sâbit b. Kurra sadece çeviri ile yetinmez, çeviri ona keşif ve bilginin kapılarını aralar. Koniklerin çevirisinden hemen sonra silindirin kesitleri ve yanal yüzeyleri üzerine yazdığı "Kitabu'l-Üstivâne ve Basituhâ" adlı eserini telif eder. Bu eserde çeviriyi temel alarak kendi silindir kuramını ve geometrik dönüşümler konusunu geliştirir.² Ayrıca Kıftî, Sâbit b. Kurra'nın eserlerini sayarken, eserleri arasında paraleller ile ilgili de bir çalışmanın adını verir.³ Bu çalışma muhtemelen Apollonius'un "Kitabu'l-Hutu" adlı kitabı temelinde gelişmiş bir çalışmadır. Çünkü bu kitabın tercüme ve önceki tercümelerin gözden geçirilmesi kendisi tarafından yapılmıştı.⁴ Bunlara ilave olarak yine Apollonius'un kesirlerle ilgili "Nisbetü'l-Hudud" adlı kitabının ilk kısmı da Sâbit b. Kurrâ tarafından düzeltilerek Arapçaya kazandırılmıştır. Bu kitabın ikinci kısmı ıslah edilmediği için, Kıftî "bu bölümden bir şey anlaşılmemaktadır" demektedir.⁵

Sâbit b. Kurra'nın ikinci tercümesi yeni Pisağorcu Gerasa'lı Nicomachus'un "Aritmatik Giriş" adlı kitabıdır. Yeni Eflatuncu Gressa'lı Nicomachus tarafından geliştirilen Neo-Pisağoryen ontoloji ve sayı nazariyelerini anlatıyordu ve bütün varlık ve işleyişin sayılar ile olduğunu, sayılarında tek ve çift sayılar şeklinde ahenkli bir dizilişe sahip olduğu yönündeki Pisağoryen felsefeyi geliştirmiyordu. ⁶ Sâbit b. Kurra bu kitapların muhtevasını ve teknik terimlerini iyi bildiğinden, bu birikiminden dolayı hicri ikinci asırda tercüme edilen Nicomachus'a ait "Aritmatik Giriş" adlı kitabı, Sâbit "Kitabu'l-Medhal ilâ ilmi'l-'Aded" adıyla bu yeniden gözden geçirmiştir.⁷ Bu kitap aynı zamanda Pisağoryen felsefenin İslam dünyasına intikalinde en önemli kaynaklardan birisi olmuştur.⁸ Ayrıca Sabit b. Kurrâ Nicomachus'un Aritmatik hakkında tuttuğu notları da toplayarak iki makale halinde tercümesini yapmıştır. Bu

¹ İbnü'n- Nedîm, *age*, 326.

² R. Râşit, *age*, 139-141.

³ Kıftî, *age*, 81-82.

⁴ İbnü'n- Nedîm, *age*, 326.

⁵ Kıftî, *age*, s. 45, 84.

⁶ Yakûbî, bu bilgiyi aktarırken, M.Ö. IV. yüzyılda yaşamış olan aristoteles2in babası Nicomachus ile M.S. asırda yaşamış olan ve bu kitabın gerçek yazarı Gerasalı Nicomachus'u bir birine karıştırmıştır. Bkz. *Tarih*, I, 161-163.

⁷ İbnü'n- Nedîm, *age*, 328.

⁸ Bekir Karlığa, *İslam Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Türk-İslam Düşüncesi Kürsüsü (İstanbul 1979), s. 125.

çalışma Aritmetik ile ilgili anlaşılması zor konuları kolaylaştıran bilgileri ihtiva eder.¹ Sâbit b. Kurra'nın Nicamocus'tan yaptığı bu çeviriler her yönüyle gerçek bir sanat eseri olarak meşhur olmuşlardı.² Sâbit burada da çevirisini yaptığı eseri geliştirerek dost (amicable) sayılar teorisine doğru genişletir. Elbette böylesi büyük nazariyeler geliştirmek bir çeviri üzerinden mümkün olmaz, onu destekleyen bir kurum ve çalışma ekibi, zengin ve yüksek seviyeli bir ilmi ortam ve eskiden geliştirilmiş teorileri ihtiva eden çeviriler.³

Sâbit b. Kurra'nın çevirileri arasında Batlamyus'un (ö.108-168) on üç bölümden oluşan ünlü kitabı *el-Mecisti* de bulunmaktadır.⁴ İslam dünyasındaki tercüme çalışmaları içinde en çok ilgi gören ve en az beş ayrı tercümesi yapılan bu eser⁵, ünlü mütercimlerden İshak b. Huneyn'in çevirisi temelinde Sâbit b. Kurra tarafından tekrar gözden geçirilmiştir. İbnü'n-Nedim'in rivayetine göre *el-Mecisti*'nin ilk çevirisi Bermekiler tarafından bir heyete tercüme ve tefsir ettirilmiş, bu tercüme Beytü'l-Hikme'ye teslim edilmişti. Fakat yapılan tercüme yetersiz kaldığından, elli yıllık bir aradan sonra tekrar Sâbit b. Kurra tarafından iki ayrı tercümesi ve gözden geçirilmesi yapılmıştır.⁶ Ayrıca Sabit bu kitabın daha küçük yaştaki çocuklara öğretmek için-ki o zaman hamisi Benû Mûsa'nın çocuklarına dersler veriyordu-bir de ihtisarını hazırlamıştır.⁷ Buna ilaveten *el-Mecisti*'nin anlaşılmasını kolaylaştırmak için "Evvel, Ecvad ve Ekber" olmak üzere üç kitap yazmış, ancak sonuncusunu yetiştiremeden vefat etmiştir.⁸ Yine Batlamyus'un astronomi ile ilgili görüşlerinin anlaşılmasını yardımcı olmak amacıyla, Onun ayın yörüngeleri ile ilgili görüşlerinin açıklamasını yaptığı bir çalışma yapmıştır.⁹ Batlamyus'un "*Kitâbu'l-İbtisa*" ya da "*Kitâbu'l-Menşûrât*" adlı kitabının ikinci bölümü Sâbit b. Kurra tarafından tashih edilmiştir.¹⁰ Bu kitap daha önce İbrahim b. Salt tarafından tercüme edilmiş, Huneyn b. İshak tarafından da gözden geçirilmiştir. Bu kitabın ilk bölümü Otokios (Pavlos er-Rumi) tarafından tefsir edilmişti. Sâbit b. Kurra bu tefsirin mühim ve anlaşılması

¹ Kiftû, *age*, 84.

² Dimitri Gutas, *Yunanca Felsefe Araçça Kültür*, trc. Lütfi Şimşek (İstanbul 2003) s. 137.

³ R. Râşid, *age*, 142.

⁴ *El-Mecisti*: Batlamyus'un gök yüzü ölçüm sonuçları ve astronomik ölçüm metodlarını ele alan bir kitaptı. Bu eserin tercüme edilmesinden sonra, daha önce Müslüman gök bilimciler tarafından itibar edilen Hint ve İran ölçüm sonuçları (*Zic*) arasında bir fark keşfedilmişti. Bu amaçla kalabalık bir gök bilimci bu kitapları esas alarak ölçümler yaptılar ve sonunda *Mecisti*'deki sonuçlar daha doğru çıktığından İslam astronomisinde Yuna geleneği hakim hale gelmiştir.

⁵ XII. Asırda İbn Salah el-Mecisti çevirileri ile ilgili şunları söyler: "*el-Mecisti*'nin muhtelif dil çevirilerle beş ayrı versiyonu vardır: Yunancadan Süryanice'ye çevrilen versiyon; Me'mûn zamanında Yunancadan Arapçaya Hasan b. Kureys tarafından tercüme edilen versiyon; yine aynı zamanda hacca b. Yusuf b. Matar ve Hayla b. Sarcun tarafından Yunancadan Arapçaya tercüme edilen versiyon; İshak b. Huneyn ve Ebu Sakr b. Bülbül tarafından Yunancadan tercüme edilen versiyon." R. Râşid, *age*, s. 143. Sâbit b. Kurra bu son versiyon üzerinde çalışmıştır.

⁶ İbnü'n-Nedim, s. 327.

⁷ Kiftû, *age*, s. 81-84.

⁸ Kiftû, *age*, s.69.

⁹ Kiftû, *age*, s. 81-84.

¹⁰ Cengiz Aydın-Gülseren aydın, "Batlamyus", *DİA*, (İstanbul 1992), V, s. 197.

zor bahislerini toplayarak Arapçaya tercüme etmiştir,¹ dört bölümden oluşan bu kitabın ilk bölümü ile ilgili açıklayıcı notlar tutmuştur.² Batlamyus'un bundan başka kürelerin yüzeyi ile ilgili eseri "*Tashîhu'l-Kure*" adlı kitabı Sabit b. Kurra tarafından tercüme edilmiştir. Astroloji dünyasının en önemli kitaplarından biri olan "*Kitabu'l-Erba'ü*" ya da "*Kitabu'l-Kazâ ala'l-Havâdis*" adlı kitabı da Sabit Kurra tarafından tercüme edilmiştir. Daha da önemlisi İslam coğrafyacılığının gelişimde bir temel oluşturmuş olan ve Batlamyus'un yedi veya sekiz bölümden oluşan coğrafya kitabı "*Kitabu'l-Coğrafya fi Ma'mur ve Sifati'l-Arṣ*" adlı eserin daha önce Kindî için bir çevirisi yapılmıştı. Fakat bu tercüme çok kötü olduğundan Sâbit b. Kurra tarafından Süryanice bir nüshası esas alınarak tekrar tercüme edilmiştir.³ Bu eser coğrafyayı ilmi bir metotla ele alması ve matematiksel coğrafya kavramına yer vermesi yönüyle coğrafya bilimine bir yenilik getirmekteydi. Sabit'in ilgi duyduğu eserlere bakıldığında, Onun devrinin en önde gelen Batlamyus uzmanlarında biri olduğu anlaşılıyor.⁴ Bu sadece astronomi ile sınırlı değil, matematik ve coğrafyaya kadar geniş bir bilgi alanını kapsıyordu. İbnü'n-Nedîm'in bizzat gördüğü; Debikî kumaşı üzerine Kurrâ b. Kumeyt el-Harrânî adlı birisi tarafından boya ile yapılmış bir dünya haritasının Sabit b. Kurra tarafından sahiplenildiğini aktarır. Bu harita çalışması muhtemelen Batlamyus haritaları esas alınarak yapılmış bir çalışma idi.⁵

Bunların dışında Sâbit b. Kurra'nın, çalışmaları arasında Yunanca ve Süryaniceden Arapçaya yaptığı çeviriler yanında, Yunan bilim ve felsefe eserlerine tenkit ve eleştiriler yazmış, onları yorumlamıştır. Aristo'nun *Fizika'sı* üzerine bir yorum çalışması ve "*Kitab fi Tabaiin'l-Kevakib vet-Teratibubâ*" adlı bir astronomi çalışması bulunmaktadır. Özellikle Galen ile ilgilenecek O'nun koruyucu hekimlik, Hipokrat'ın hava ve sudan kaynaklanan hastalıklar hakkındaki müşahede derlemeleri ve ağırlı uzuvlar hakkında tuttuğu notların tercüme ve açıklamaları; yine Galen'in Buhran Günleri (*Eyyâmü'l-Buhran*) kitabının muhtasarı ve gıdalarla ilgili telif ettiği "*Kitabu'l-Ağziye*" adlı kitabının üç makale halinde şerhi gibi çalışmaları bulunmaktadır. Bunlardan daha sonra çok meşhur olacak olan kitabı ise Galen ve Hipokrat'ın görüşlerini özetlediği yedi ayda doğan çocuklarla ilgili "*Muhtasar Sâbit b. Kurra li Kitabı Galinus fi'l-Mevlûdîn li Seb'a 'Asbar*" adlı eserdir.⁶ Bunun yanında

¹ İbnü'n-Nedîm, 327.

² Kiftû, *age*, s. 69.

³ İbnü'n-Nedîm, 327-328.

⁴ Sâbit b. Kurrâ'nın astronomi çalışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Francis J. Carmody, *The Astronomical Works of Thabit ibn Qurra*, Berkeley-California 1960; a. mlf. "Notes on the Astronomical Works of Thabit b. Qurra", *ISIS c. XLVI/ 145*, (Massachusetts 1955), s. 235-242.

⁵ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *age*, 343.

⁶ Bu kitabın İstanbul Ayasofya ve Leningrad kütüphanelerindeki nüshalara dayanarak bir kısmı geniş bir inceleme ile neşredilmiştir. Kitabın muhtevası Sabî inancına uygun olarak ceninlerin anne karnında kalışları, doğumu ve bunun ay, güneş ve diğer gök cisimleri ile astrolojik ilişkileri ile bağlantılarını ihtiva etmektedir. Risale'nin son sayfasında ise Galen'nin kitabının Sâbit b. Kurra tarafından tercümesi son ermiştir ifadesi bulunmaktadır. Bkz. Ursula Weisser, "Thabit ibn Qurra's Epitome of Galen's Book on Seven-Month Children", *Studies in History of Medicine*, C.VI/1 (Newyork 1982) s. 67-75

Eflatun'un "Devlet" (*es-Siyase*) kitabındaki rumuzları açıkladığı bir risale ile Aristo'nun Mantık kitaplarının (Kategoriler, Önergeler ve Kıyas) özetlerini yapmıştır.¹

Sâbit'ten Sonraki Sabîiler

Sâbit b. Kurra Bağdat'a geldikten sonra yaptığı tercüme, yazdığı şerh ve takdim yazıları ve telifleriyle İslam biliminde bir ekolün kurucusu olmuş ve açtığı bu çığır oğlu, torunları, talebeleri ve dindaşları tarafından geliştirilmiştir. Sâbit'in Bağdat'a gelmesi Harranlı Sabîileri tarihinde de bir dönüm noktası olmuş; bu tarihten sonra Harran asıllı bilim adamı, tabip ve bürokratlar Abbasi başkentinin ve Büveyhî hanedanlığının en nüfuzlu ve gözde adamları olmuşlardır.² Bizzat Sâbit b. Kurra Abbâsî halifesi Mu'temid (256/869-279/892)'in en yakın dostlarından, Mu'tezid'in sarayının ise en gözde bilgin ve tabiplerinden biri olmuş ve bu devirdeki seçme astronomlar arasına girmiştir. Sâbit b. Kurra'nın ölümünden sonra (289/901) onun çalışmaları ve metodu, oğlu Sinan,³ torunları Sâbit⁴ ve İbrahim⁵ ve torununun oğlu Ebu'l Ferec gibi sayıları 27'yi bulan ünlü Harranlı bilgin ve düşünürler tarafından yüz elli yıl (900-1050) devam ettirilmiştir.⁶ Bu süre içinde Harranlı Paganların elinde bulunan kitaplar Bağdat'a taşınmış ve burada tercüme edilmiştir. Aynı zamanda bu sürede Harran asıllı bilim adamları Abbasi ve Büveyhî saraylarında en üst mevkilerde, halifelerin ve sultanlarının en gözdeleleri arasında ve ilmi ve felsefi alanda da en etkili konumlarda bulunmuşlardır. Öyle ki bunların Bağdat'a yerleşmesi ve buradaki ilmi ve entelektüel hayata katılışları ile özellikle Cündişapur kökenli Nastûrî tabiplerin tıp sahasında Abbâsî başkentinde kurdukları nüfuzu kırmışlar ve saray tabipliği ve tıp araştırmalarında onların yerlerini almışlardır.

Sabit b. Kurra'nın ölümünden sonra IV/X. Asırda temel eserlerin tamamına yakını Arapçaya tercüme edildiğinden, çeviri faaliyeti hızını kesmişti. Yine de Sabit b. Kurra'nın oğlu, torunları, talebeleri ve diğer Harranlı Sabîiler tarafından hala bazı Yunanca ve Süryanice eserleri tercüme ettikleri, şerhler ve tefsir yazdıkları görülür.⁷

¹ Kıftî, s. 81-84; İbnü'n- Nedîm onun eserlerinden sadece on dört tanesini zikreder. Bkz. Age, 331.

² İbnü'n- Nedîm, *Fihrist*, s.331; İbn Ebi Usaybia, '*Uyûnu'l-Enbâ*', s.295.

³ Bkz. İbn Ebi Usaybia, *a.g.e.*, s.300; İbnü'n- Nedîm, *a.g.e.*, s.332

⁴ Bkz. İbn Ebi Usaybia, *a.g.e.*, s.304

⁵ Bkz. İbn Ebi Usaybia, *a.g.e.*, s.307; İbnü'n- Nedîm, *a.g.e.*, s.332

⁶ P. Hitti, *İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ, I-II, (İstanbul 1997), c.I, s. 484. Batılı araştırmacılar tarafından M.S. 1050 yılında Müslüman hanedanların baskısından sıkılan bir grup Harranlı Sabîinin Bizans imparatorluğunun o zamanki başkenti Kostantinopolis'e (İstanbul) göç ettikleri, Bizans kralı Alexis Comnen tarafından himaye edildikleri, giderken de yanlarında bir dizi Yunan Hermetizmine ait yazmayı da götürdükleri aktarılır. Ancak bu güne kadar çok az miktardaki fragmentlerin dışında, Batıda Harranlılara ve Yunan Hermetizmine dair belge bulunmamıştır. Onlara dair bilgi ve kitaplar yine Bağdat'a giden Sâbit b. Kurra ve takipçilerinin yazdıklarına dayanmaktadır. Bu durum, 1050 yılında böyle bir göçün olduğunu şüpheli hale getirmektedir.

⁷ D. Gutas, Yunanca Felsefe Arapça Kültür, s. 149.

Bunlar arasında Sabit b. Kurra'nın oğlu Sinan, yoğun tabiplik çalışmaları arasında bir düzine eserin tercüme ve tefsiri ile uğraştığı görülür. Bunlardan birisi Hermetik geleneğin en temek kitaplarından biri kabul edilen Hermes'in "*en-Nevâmi*" adlı eserini tercüme etmiştir. Öklid'in "*Usulu Hendese*" kitabının eski tercümelerini gözden geçirmiştir. Ayrıca da eserin anlaşılmasını kolaylaştırmak için bir şerh yazmıştır. Bu eserden hareketle paraleller ve çemberler konusunda telif ettiği bir eseri Buveyhî emiri Adududdevle'ye takdim etmiştir. Yine bu devrin matematikçi mütercimlerinden Ebu Sehl el-Kûfî'nin isteği üzerine tercüme ettiği eserlerdeki kavramların doğru anlaşılmasına yardımcı olacak notlar tutmuştur. Onun bir çalışması da Arşimed'in üçgenlerle "*el-Müsellesat*" ile ilgili kitabının Yusuf el- Kıss tarafından Süryaniceden Arapçaya aktarılan çevirisinin gözden geçirerek düzeltilmelerini yapması olmuştur.¹

İbrahim b. Sinan b. Sabit de Apollonius'un geometrik konuları şekillerle anlattığı "*Kitabu'l-Mabrûtal*" adlı kitabının ilk bölümünü tefsir etmiştir. Ayrıca Batlamyus'un "*el-Mecisti*" adlı kitabının maksadı ve kavramları ile ilgili de bir çalışma yapmıştır.² Sâbit b. Kurra'nın en meşhur talebesi İsa b. Useyd en-Nasrânî de hocasının yolundan ilerleyerek Süryaniceden Arapçaya hocasının gözetiminde çeviriler yapmıştır. Onların çalışmaları bir ekip çalışması şeklinde olduğundan, Sabit b. Kurra'ya nispet edilen bazı tercüme, Sâbit'in gözetimi ve kontrolünde İsa tarafından yapılmıştır. Bu beraberlikleri süresi içinde aralarında geçen tartışma konularını ve sorulan soruların cevaplarını ihtiva eden müşterek bir de kitap yazmışlardır.³

Antik Yunan bilim ve felsefesinden miras kalan eserler arasında Harranlı Sabîilerin ilgi duydukları eserler genellikle astronomi, matematik ve tıp kitaplarıdır. Özellikle de Yunan felsefesinde Pisagoryen bir gelenekten gelen Öklid, Arşimed, Apollonius, Nicamokus gibi Yeni Pisagorcular bilim adamları ve felsefecilerdir. Bu felsefeye göre varlık matematiksel bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı da tabiatta var olan her şeyin temel ilkesi sayıdır. Tanrının yarattığı ilk varlık da "*bir*" sayıdır.⁴ Diğer sayılar da birden zuhur etmişlerdir. Varlık da aynen bunun gibi tanrıdan zuhur etmiştir. "*Bir*" sayısı varlık alemi içinde Tanrıya tekabül etmektedir. Geometrik yapı da bir sayısal ahenk içinde yapılandığından, geometrik ahenk de evrende bir ilkedir.⁵ Bundan dolayı Yeni Pisagorcular filozoflar varlık ve olaylar ile matematik kuralları arasında bir yığın benzeş keşfettiklerine inanarak matematiksel prensipler yoluyla bütün varlığı anlayabilecekleri zehabına kapıldılar. Onlara göre kainatın matematiksel bir dili vardı; özellikle de Ay üstü alemin dili matematiksel bir dildi. Kainatın dilini ve esrarını çözmek için de Babil, Mısır ve Hint astrolojisinde olduğu

¹ Kiftî, *age*, 133.

² İbnü'n- Nedîm, 326, 332.

³ İbnü'n- Nedîm, 332.

⁴ Ya'kûbî, *et-Târîh*, I, s. 160, 161-163.

⁵ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Fehmî Muhammed, (Beyrut 1992), I, 385 vd.

gibi matematiği bilmek gerektiğine inadılar.¹

Bu felsefenin Harranlı Sâbiiler ile ilişkisine gelince eski çağlardan beri Ay'a ve diğer gezegenlere tapan Harranlılar için gök yüzünü incelemek ve esrarını çözmek, Tanrıların dilini çözmek anlamına gelir. Yukarıda belirttiğimiz gibi kainatın ve ay üstü alemin dili matematiktir. Bu matematiksel yapı üzerine kurulu evren aynı zamanda geometrik bir uyum içindedir. Ay ve gezegenlere tapan Harranlılar için matematik ve astronomiyi bilmek dini bir mecburiyete dönüşüyor. Nitekim her birini ayrı bir gezegene adadıkları Soğmatar'daki altı tapınağı da geometrik şekillerde inşa etmişlerdi; Jüpiter tapınağı üçgen, Mars tapınağı dörtgen, Güneş tapınağı kare, Venüs tapınağı dörtgen bir taban üzerine üçgen, Merkür tapınağı Kare bir zemin üzerine üçgen ve Ay tapına Sin ise sekizgen ya da beş gen şeklinde inşa edilmişti.²

Yunan felsefesinin derin bir şekilde etkisinde kalan Harranlıların bu süre içinde kendi Pağan inançları ile benzerlik keşfettikleri yeni Pisağorculuğa yakınlık duydukları, bu yakınlığın da Pisagorcu filozofların eserlerini daha çok tetkik ettikleri anlaşılıyor. Bu felsefenin en temel kitaplarından olan Gerasa'lı Nicamocus'un "*el-Medhal ile'l-aritmetik*" adlı kitabının Sâbit b. Kurra tarafından tercüme edilmesi bir tesadüf olarak değerlendirilemez. Aynı şekilde Pisağorcu talebeler tarafından derlenen ve Pisağora ait öğütleri ihtiva eden "*Zebebiyya*" adlı eserin³ de Sabit b. Kurra tarafından tercüme edilmesi, Harranlı Sâbiiler ile Pisağoryen gelenek arasındaki yakınlığı teyit eder.⁴ Bu şekilde Pisağor felsefesinin etkisinde gelişen Harranlı Sabiiler, Abbâsiler devrindeki çeviri faaliyetlerinde ağırlıklı olarak Pisağorcu filozof ve bilginlerin eserlerini çevirmelerine yol açmıştır. Daha çok matematik ve astronomi gibi son derece sipesifik ve uzmanlık gerektiren bu eserler Müslümanlar tarafından daha önce pratik amaçlarla tercümesi yapılırken, mütercimler bu eserlerdeki son derece teknik konuları yeterince anlayamadıklarından, Harranlı Sabiilerin tashihleri, yeniden çevirileri ve şerhleri ile daha anlaşılır hale getirilmiştir. Onların yaptıkları çalışmaların seki tercümelerin tashihi, anlaşılması zor kitapların şerhi ve tefsiri ve kavramlarının açıklaması şeklinde gelişmesinin sebebi bu durumdur. Katip Çelebi "*eğer Sabit b. Kurra'nın tashih, şerh ve takdimleri olmasaydı bazı eserlerin çevirileri hiç anlaşulamayacaktı*" derken,⁵ onların tercüme faaliyetindeki oynadıkları role işaret eder.

Harranlı bilginlerin tercüme ve telif çalışmaları yaptığı devirde İslam bilimi de "*ahz*" ve "*temessül*" devrini tamamlamış, "*ibda*" yani "*yaratıcılık*" devrini başlatmıştı. Bu bakımdan Harranlı bilginler bir taraftan tercüme yaparken, diğer yandan özgün

¹ Bekir Karlığa, *age*, s.113-136.

² Ş. Gündüz, *Anadoluda Pağanizm*, 67-69.

³ Bu eser Pisağorun hikmetli sözlerinden oluşuyordu. Helenistik devirde kitap o kadar büyük bir ilgi görmüştü ki Galinos esere hürmeten altın yaldızlı harflerle bir nüsha yazmıştı. Bundan dolayı eser "*ez-Zebebiyyât*" adıyla meşhur olmuştu. Bkz. İbü'n-Nedim, *el-Fibris*, s. 306.

⁴ Bu eser hakkında B. Karlığa eserin Proclus'un tefsiri olduğunu, Sabit b. Kurra'nın eserleri arasında da bu eserin ismi geçmemektedir. Sadece Sabit tercüme etti denilmektedir. Eser etrafındaki şüphe ve tartışmalar hakkında bkz. B. Karlığa, *age*, 96.

⁵ Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 1594.

bilimsel eserler verdikleri dikkate çeker. Sâbit b. Kurra, Harezmi'nin "*Cebir*" problemlerini geometriye tatbik ederek, yeni Pisagorcuların bilgi temeli üzerinde ilk defa olarak irrasyonel sayılar ile "amicable" sayıları da içeren bir sayı teorisi geliştirmiştir.¹ Cebirsel geometri, limitler ve yüzey-hacim ölçümlerini birleştirerek bütünleştirme ilkesine ulaşmada büyük mesafeler kat etmiştir.² Benû Mûsa (Şakiroğulları) ile başlayan ve Öklid ile Appollonius'un eserlerinin temel teşkil ettiği bu çalışmalar, Sâbit b. Kurra'dan sonra, trigonometriyi sistematik hale sokan ve onun alanını küresel trigonometriye dek genişleterek Sinüs, Kosinüs, Tanjant, Kotanjant'ların ilk tablosunu tam olarak hesaplayıp, trigonometrik oranlar fikrini matematiğe sokarak, astronomik işlemlerde kullanan Harranlı Muhammed b. Cabir el-Battânî (244/850-317/929)'yi burada hatırlamak gerekir.³ Kindî'nin geometriden yararlanarak geliştirdiği küresel evren modelini,⁴ IX. yüzyılın ikinci yarısında Sâbit b. Kurra daha da ileriye götürerek ekinoks titreşimlerini, gece-gündüz eşitliğinin gerilemeye başlamasını hesaplamış, güneş lekeleri hakkında bir eser bile yazmıştır. Bu kitapta güneşin hareketlerinin tasvirini gözden geçirdi.⁵ Hayali ekinoks titreşimlerini hesaplamak için, Batlamyus'un kabul ettiği sekiz küreye, dokuzuncusunu ekledi.⁶ Güneşin yaşını ve o zamana kadar kaç devir yaptığı konularında hesaplamalar yaptı. Bununla beraber, bir güneş yılının uzunluğunu hesaplayarak 365 gün, 6 saat, 9 dk. 10 sn. sonucuna ulaştı. Bu sonucun, bugünkü hesaplardan sadece 0,5 sn fazla olması, onun hesaplamalarının ileri düzeyini ve hassaslığını göstermektedir. Sâbit b. Kurra, "*İlmü'l-Evâil*" ile ilgili bir çok tercümesinin yanında, 10'unu Süryani inançları ve tarihi üzerine yazılmış, toplam 133 telif eserin de müellifidir.⁷ Harezmi'nin kurduğu cebiri geometriye uygulayan ve bu ilmi ilk defa mühendislik hesaplarında kullanan kişi olarak matematik tarihinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Onun bu başarısı, 18. yüzyılda Decart'ın büyük analitik geometriyi keşfetmesini sağlayacak zemini oluşturmuştur.⁸ Değişik alanlarda yazılan bu eserler genellikle astronomi, mantık felsefe, eczacılık, tıp, matematik, geometri konularını içerir. Mesela; dağların oluşumu, Güneş ve Ay tutulması, kızamık ve çiçek hastalıkları gibi konulardaki kitapları bunlardan sadece bir kaç örnektir. Onun hemen akabinde torunu Battânî ise, daha isabetli ölçümler yapmış, dünyanın güneşten sürekli uzaklaştığını keşfetmiştir. Ayrıca Dünyanın ekliptik eğriliğinin 23'e 35 olduğunu hesaplamıştır.⁹ Bu çalışmalarıyla Battânî, Avrupa'da ilk tanınan bilginler

¹M. Ali Kettânî, "İslâm İlimleri'nin Gelişimine Toplu Bir Bakış", *İslam Bilim Tartışmaları*, Der: Mustafa Armağan, (İstanbul 1990), s.167

²M. Kettânî, *a.g.e.*, s.167.

³M. Kettânî, *a.g.e.* s.173.

⁴M. Kettânî, *a.g.e.*, s.173.

⁵İbn Ebi Usaybia, *a.g.e.*, s. 295.

⁶S.H.Nasr, *İslam ve İlim*, trc. İlhan Kutluer, (İstanbul 1989), s.117

⁷Eserleri için Bkz. İbn Ebi Usaybia *a.g.e.*, s.297-300, İbnü'n- Nedîm, *Fihrist*, s.331; G. Ebu'l Ferec, *Ebu'l Ferec Tarihi*, c.I, s.245.

⁸Claude Cahen, "Ekonomi, Toplum ve Müesseseler", Çev: Ufuk Uyan, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Editor: Hol-Lamston-Levis, Hikmet Yay. İstanbul 1988, c.IV, s71

⁹S. Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilgi ve Medeniyet*, trc. N. Avcı-K. Turhan-A. Ünal, (İstanbul-1991), s.177

arasına girmiştir.¹

Sonuç olarak Harranlı Sabîler insanlığın geliştirdiği bilimsel ve felsefi mirası kesintiye uğratmadan yüzyıllarca geliştirerek taşımışlardır. Abbâsîler döneminde antikçağdan arda kalan bilim ve felsefe eserleri Arapçaya tercüme edilmeye başladığında, sahip oldukları birikim ve tecrübe ile bu intikal sürecinde aktif olarak yer almışlardır. Sâbit b. Kurrâ'nın Bağdat'a gelmesi ile Harranlı sabilerin Bağdat'a bir göçü başlamış ve yaklaşık iki asır Abbasi halifeliğinin sarayında en nüfuzlu konumlarda ilmi çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Onlar vasıtasıyla İslam dünyasına Yunan matematiği, astronomi ve tıbbi intikal etmiştir. Anlaşılması en zor ve teknik bilgi gerektiren eserler Harranlı Sabîi bilginlerin tercüme, şerh ve tefsirleri ile anlaşılır hale gelmiştir. Onlar sadece nakilci değil, "alim-mütercimler" olarak aynı zamanda özgün çalışmalar ve eserler de yazmışlardır. Başta Sabit b. Kurrâ'nın çalışmaları olmak üzere modern bilimin doğuşundan önce, gerek Doğuda, gerekse Batı'da yazdıkları eserler ve çevirileri dikkatle okunmuş ve geliştirilmiş, uzun yıllar Müslüman dünyada okunduğu gibi, XII. yüzyılda Batı'ya da tercüme edilmiştir. Bu gün asılları kaybolmuş pek çok Yunanca eser onların Arapça çevirileri ile günümüze gelebilmişlerdir. En önemlisi de Müslüman inancına taban tabana zıt Pağan dinine mensup olmalarına rağmen Müslüman toplumun içinde rahat bir şekilde ilmi çalışmalarını sürdürebilmişler ve ilim ve düşünce dünyasına çok önemli katkılar sağlamışlardır.

¹W. Barlthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. Fuad Köprülü (Ankara 1973) s.32

AHMED EMİN'İN ESERLERİNDE HARRAN OKULU

Faruk BOZGÖZ*

Giriş

Mısır'lı bir tarihçi ve yazar olan Ahmed Emîn, Kahire'de orta halli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Mısır geleneksel eğitimini babasının yanında almaya başlamış, ilkokulu bitirdikten sonra Ezher Üniversitesi'nde eğitimine devam etmiştir. Ezher'de bir müddet okuduktan sonra Kadı Mektebi'ne girmiş ve buradan mezun olmuştur. Mezuniyet sonrası çeşitli yerlerde öğretmenlik ve hakimlik yapmıştır. Daha sonra akademik hayata başlamış, 1936 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne öğretim üyesi olmuş, 3 yıl sonra, 1939 yılındada aynı fakültede dekan olarak görev yapmıştır. 1945 yılında Eğitim Bakanlığı Kültür İdaresi Müdürü, 1947 yılında Dimeşk (Şam) Arap Dil Kurumu'na üye seçilmiş, 30 yıl kadar Tercüme, Telif ve Neşir Kurumu'na başkanlık etmiştir¹. Türkiye'yi de ziyaret eden Ahmet Emin, İstanbul'da Fuad Köprülü'nün misafiri olmuş ve kendisiyle İslam dünyasının pekçok problemi hakkında fikir teatisinde bulunmuştur².

XX. yüzyılın başlarında modern Arap düşüncesinin önderlerinden sayılan Ahmet Emîn, Abdulhamid el-Abbâdî ve Tâha Hüseyin ile birlikte İslam Tarihini; siyâsî, fikrî ve edebî zaviyelerden ele alarak genel bir kültür tarihi şeklinde yazma çalışmalarında bulunur. Bu üçlünün ortak projesinin bir neticesi olarak Ahmed Emîn'in eserleri ortaya çıkar. Bu durumu Tâha Hüseyin onun "Fecrü'l-İslam adlı eserine yazdığı "Sunuş"unda şöyle dile getirir: "Herkes bilir ki din ve felsefenin şiiir ve nesire büyük etkisi olmuştur. Ama hiç kimse bu genel anlayışın öte tarafına geçemiyordu. Şimdi ise Ahmet Emin, din, felsefe ve edebiyat sahalarında bırakılan bu ölümsüz, güçlü eserlere el uzatmamıza imkan tanımıştır. Bu eserin çeşitli bölümlerine üçümüzde katkıda bulduk. Ahmet Emin tek başına Arap düşünce hayatını inceledi. Ama o, eserini bize okudu, okuduklarını kendisi onayladığı gibi biz de onayladık. Bu yönetime biz de ortak olduk. Abdülhamid el-Abbâdî ise, tarihi süreç içerisindeki siyasi yaşamı inceledi. O da eserini bize inceletti, kendisi onayladığı gibi biz de onayladık. Böylece yönetime biz de ortak olduk. Ben de Arap Edebiyatı'nı araştırıp inceledim. Birlikte okuyup inceledik. Birlikte onayladık. Hepimiz de bu yönetime ortağız. Şimdi ise temennimiz ve beklentimiz; Fecrü'l-İslâm'ı okuyup incelediğimiz

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Ü. F.Ed. Fak. Doğu Dilleri ve Edebiyatları Böl. Başkanı, fbozgoz@dicle.edu.tr

¹ Bkz. Ahmet Emîn, *Hayatı*, Beyrut 1985; Brockelmann, *Gall, Supplement*, III, 305; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmî' fi'l-edebî'l-Arabî; el-Edebu'l-Hadîs*, Beyrut 1986, s. 308-309; Yusuf Es'ad Dâğir, *Mesâdiru'd-dirâseti'l-Edebiyye*, (I-IV), Beyrut 1983, II, 135-140; Ömer Rıza Kehhâle, *el-Müstedrek 'alâ Mu'cemi'l-Mu'elliğîn*, Beyrut 1988, s. 41; Hulusi Kılıç, "Ahmed Emîn", *DİA*, II, 62-64; Hüseyin Yazıcı, *Mısır'lı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emîn'in İstanbul Anıları*, Nüsha Dergisi, Ankara 2001, s. 16-29.

² Bkz. Ahmet Emin, *İslam'ın Bugünü*, Çev: Abdulvehhab Öztürk, Ankara 1977, s. 17-18.

gibi yazmakta olduğu “Dubâ'l-İslâm”ı da okuyup inceleyebilmek.¹”

Ahmed Emin, tüm Arap dünyasında, özellikle de Mısır'da felsefe ve edebiyat alanlarındaki telif ve neşir hareketinin öncülerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Bilhassa dil ve edebiyat alanında, yenilikçi düşüncelerin öncülerinden sayılmaktadır. Özellikle Arap gramerinin ve retorikinin kolaylaştırılması yolunda büyük adımlar atmıştır. Diğer taraftan yakın arkadaşı Tâhâ Hüseyin (1889-1973)² ve Abdulhamid el-Abbâdî (ö. 1956)³ ile genel olarak İslam kültür ve düşünce hayatını incelemiş, bu çalışmalarının sonucu olarak; *Fecru'l-İslâm, Dubâ'l-İslâm, Zubru'l-İslâm ve Yevmu'l-İslâm* isimli yapıtları ortaya çıkmıştır. Çeşitli dergilerde birçok yazısı neşredilen Ahmed Emin, çalışmalarında batılı düşünür ve müsteşriklerden de etkilenmiştir. Bunların başında Carl Brockelmann (1868-1956)⁴ gelir. Kısacası O, Batı düşünce ve eleştiri yöntemini eserlerine uygulayarak İslam kültür ve tarihini modern yöntemlerle yazmaya çalışmıştır.

Tarih, edebiyat ve felsefe alanlarında kaleme aldığı yapıtlarında, zoru kolaylaştırmaya yönelik bir metot izlemiştir. Bunun en büyük sebebi ise; yaşadığı dönemde Ezher ve benzeri, klasik yöntemle eğitim veren kurumların müfredatlarının öğrenciler için çok karmaşık, zor ve cazip olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu durumu yazdığı eserlerin önsözlerinde de dile getirir. Bu konuyla ilgili olarak, 1939 yılında kendisinin kurduğu es-Sekâfe (Kültür) dergisinde pek çok yazısı çıkmıştır. İslam kültür ve düşünce tarihini ele alıp incelemesi bakımından, 30 kadar eseri bulunan Ahmet Emin'in Arap Edebiyatı'nda önemli bir yeri bulunmaktadır. Biz bu bildirimizde onun eserlerinde Harran Okulu'na dair düşüncelerini ele alıp inceleyeceğiz. Harran ile ilgili bilgiler pekçok eserinde bulunmasına rağmen en kapsamlı bilgiye “*Duba'l-İslâm*” adlı eserinde rastlamaktayız. Şimdi bunlarla ilgili ayrıntılı bilgileri aktaralım :

1. Fecru'l-İslâm'da Harran

Fecru'l-İslâm kitabında Harran ile ilgili bilgiler oldukça azdır. Çünkü kitabın başlığında da ifade edildiği gibi, bu kitap: “*İslam Düşünce Hayatının İslâm'ın başlangıcından Emevî Devleti'nin sonuna kadar olan dönemi ele alıp inceler.*”⁵ Dolayısıyla ihtiva ettiği konular açısından Harran ile ilgili bilgiler yazarın diğer eseri Duhâ'l-İslâm'a kıyasla daha az olmakla birlikte kitapta üç bölümde yer almaktadır.

Bunlardan ilki; Üçüncü Bölüm (*Farslılar ve İslam Kültürüne Etkileri*)'ün Birinci Kısmı'nda (*Farslıların Dini*) Mani ve Maniheizm hakkında bilgiler verilirken geçer:

¹ Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, “Taha Hüseyin'in Sunuş Yazısı”, Kahire 1975, s. R harfi.

² Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmi fi'l-Edebi'l-Arabî; el-Edebu'l- Hadîs-, Beyrut 1986, s. 335-366.

³ Mısırlı bir tarihçi ve dilci olan el-Abbâdî, bir dönem İskenderiye Üniversitesi dekanlığı yapmış, pekçok İslam ülkesinde bulunmuş, bir ara Türkiye'ye de gelip İstanbul'daki pekçok kütüphanelerde araştırmalar yapmıştır. Bkz. Yusuf Esad Dâğır, *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, I-IV, Beyrut 1983, I, 756-757.

⁴ Nuri Yüce, “Carl Brockelmann”, *Diyânet İslam Ansiklopedisi*, VI, 335-336.

⁵ Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, 1975, “*Mukaddime*”

“Mani –öncekilerin de söyledikleri gibi- Harran’da bir rahipti ve bu alemde nurla zulmetin karışmasını şer olarak görürdü. Bu yüzden bir an evvel dünyanın fena (yokoluş)ya erişmesi için nikahı haram kılmıştır; zühde çağrıda bulunmuştur. Her ay kesinlikle 7 gün oruç tutulmasını ve çokça namaz kılmayı şart kılmıştır. İnsan ayakta durur, suyla mesh yapar ve geçip güneşe karşı kıyam ederek, durur. Sonra secde eder, kıyama durur ve bu şekilde 12 secdeyi tamamlar. Her secdede kendine has dualarda bulunur. Arkadaşlarını, acı ve elem verici bir iş olduğu için, hayvanları kesmekten meneder. İsa ve Zerdüş’tün peygamberliğini kabul eder. Der ki: “Ben İsa’nın müjdelediği peygamber “Mani”yim.”¹

İkincisi: Harran’daki düşünsel hayatla ilgili Dördüncü Bölüm (*İslam Düşünce Hayatı’na Greko-Roman Etkisi*)’ün İkinci Kısmı olan (*Yunan Felsefesi*) başlığı altında verilir. Bu bölümde genel olarak Greko-Romen kültürün İslam kültürüne etkisi incelenir ve Yunan felsefesinin rolünden bahsedilir. Yazar, burada, İskenderiye Okulu ve Yeni Eflatuncular’dan bahseder. Justinyen’in Atina’daki Felsefe Okullarını kapatması sonucu oradaki birçok düşünürün Türkiye’nin güneydoğusuna ve İran’a sığınmalarını, buralarda düşünsel faaliyetlerini sürdürmelerini, Mutezile, İslam Felsefecileri ve Mutasavvıfları etkilemelerini, İhvan-ı Safa’nın onların bu düşüncelerini alarak kendi yorumlarını ekleyip yeni düşünceler üretmelerini anlattıktan sonra Süryaniler hakkında geniş bir bilgi sunar. İşte bu bölümde Harran, Ruhâ ve Nusaybin’den bahseder. Şunları söyler: “Süryaniler, Yunan Felsefesini – özellikle de Yeni Eflatunculuk ekolünü- Irak ve çevresinde yayma misyonunu üstlenirler. Yunanca eserleri kendi dilleri Süryanice’ye çevirmeye başlarlar. Süryanice Arami dillerinden birisidir. İki nehir (Fırat ve Dicle) arasında ve çevre ülkelerde yayılmıştır. er-Ruha (Edessa/Urfa) ve Nusaybin, Süryanice’nin en önemli merkezlerinden idi. Bunların ötesinde Süryanice, Antakya ve yöresindeki bütün Hıristiyan yazarların ve Fars devleti hükümlerini kabul etmiş Hıristiyanların dili idi. Tüm bu bölgelerde Süryanice ve Yunanca’nın eğitim dili olduğu pekçok dini okul kurulmuştu ki er-Ruhâ (Urfa/Edessa), Nusaybin ve Cundişapur’daki okullar bunların en önemlileri idi.

Süryani Dili aynı zamanda putperestliğin de dili ve edebiyatıydı. Süryani putperest merkezlerinin en meşhuru ise Harran Şehri idi. Harran er-Ruhâ’nın güneyinde idi. Bu şehir İslam sonrasına kadar, Yunan kültürünün ve putperestlik dininin merkezi olarak kalmayı sürdürmüştür. İslam fethinden sonra ise burada, Eflatunculuk ekolü anlayışı ile felsefe, astronomi ve matematik eğitimi yapılmaya devam edilmiştir. Bunlar Me’mun döneminde ve ondan sonraki dönemlerde Sabiiler diye isimlendirilmişlerdir. Harranlı Sabiilerden pekçok yazar ve mütercim yetişmiştir.”²

Üçüncüsü: Fecru’l-İslam’da Harran ile ilgili üçüncü bilgi kitabın Beşinci Bölüm (*Bilimsel Hareketler, Genel Özellikleri ve Bellibaşlı Merkezleri*)’ünün Birinci Kısmı (*Genel Olarak Bilimsel Hareketler*)’nda yer alır. Bu bölümde yazar genel olarak bilimsel

¹ Ahmed Emin, *Fecru’l-İslam*, s. 105.

² Ahmed Emin, *Fecru’l-İslam*, s. 130.

hareketlere yer verir. Dinî ve Edebî hareketlerden sonra Üçüncü Hareket olarak Felsefi Hareketler'den bahsederken İslam medeniyetinin ilk yıllarında Harran'daki felsefi hareketliliğe dikkat çeker ve şunlardan bahseder:

“Bu çağda halife saraylarında pekçok hıristiyan doktorun ortaya çıktığını görüyoruz. Bunların çoğu hem felsefeci hem de doktordular. Felsefi eğitimleri tıp eğitimlerinden ayrı değildi. Ki daha sonra, İbn Sîna ve el-Kindî gibi, müslüman tıpçılarda da durum bundan farklı olmamıştır; onlar da hem felsefe hem de tıp eğitimi görmüşlerdir. O dönemde Emevî Sarayları'nda hizmet eden doktorlardan birisi “İbn Esal”dır. Bu kimse Dimeşk'te Hıristiyan bir doktordu. Muaviye sultan olunca onu kendisi için doktor olarak seçmiştir. Onu gece gündüz hiç yanından ayırmaz, düşüncelerini onunla paylaşır her konuda onunla sohbet ederdi. Abdülmelik b. Ebhar el-Kinânî de uzman bir bilimadamı ve doktordu. İskenderiye'ye yerleşip orada bir okul açan İbn Ebhar, Müslümanlar burayı fethettiklerinde Ömer b. Abdülaziz himmetiyle müslüman olmuştu. Ömer b. Abdülaziz, o zaman, sadece bir komutan idi, daha henüz halife olmamıştı. Onunla çok iyi dost olmuşlardı. O halife olunca İbn Ebhar'ın okullarını Antakya ve Harran'a da kurmuş ve böylece ülkenin her tarafına onun okulları yayılmıştı. Ömer b. Abdülaziz ona muayene olur ve tababet konusunda da kendisine güvenirdi.¹”

Harran ile ilgili Fecru'l-İslâm'da geçen yukarıda naklettığımız pasajlar, sonuç olarak bize, İslâm'ın ilk döneminde Harran'ın tıp, felsefe, astronomi, ilahiyat, matematik, üniversite eğitimi, dil ve filoloji gibi pekçok alanda kültür merkezi konumunda olduğunu göstermektedir. Şimdi İslam bilim ve kültür tarihinde Abbasiler dönemindeki Harran'ın konumunu ele alalım.

2. Duhâ'l-İslâm'da Harran

Duhâ'l-İslâm, Ahmet Emin'in 3 cilt olarak yazmış olduğu bir kitaptır. Kitabın başlığı tam olarak Türkçe'ye çevrilirse bahsettiği konuları da açıkça ortaya koyar: “İslâm'ın Kuşluğu; Bu kitap Birinci Abbasî Dönemi'ndeki sosyal yaşamı, farklı kültürleri, bilimsel hareketleri ve dinî grupları inceleyen üç ciltlik bir kitaptır.” Kitap 1930'lu yıllarda yazılmıştır. Taha Hüseyin; yazarın, kitabına bu başlığı seçme sebebinin “İslâm'ın Fecr” kitabından sonra gelmesinden dolayı olduğunu belirtir².

Emin bu kitabında Harran ile ilgili şu bilgileri verir³:

“Harran, Irak'ın kuzeyinde el-Cezîra'da⁴ bir şehirdir. Bu şehir Ruha (Odesa) ile Re'sü'l-ayn arasında bulunan, eski bir şehirdir. Yunanlılar, Romalılar, Hıristiyanlık ve İslâmî dönemlerde varlığını muhafaza etmiştir. İskender zamanında Makedonyalılardan bir çok kimse Irak'ın bu kuzey bölgesine gelip yerleşmiştir.

¹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 162-163.

² Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Tâhâ Hüseyin'in yazdığı “Önsöz”den.

³ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1933, s. 256-259.

⁴ Zakir Kâdirî Ugan bu kelimeyi “Mezopotamya'da” olarak Türkçe'ye çevirmiştir ki orjinal metinde bu geçmemektedir.

Bunun bir etkisi olarak Harran'daki Harranlılar taptıkları Tanrıların adlarına, Yunanca adlar vermişlerdir. Hıristiyanların ilk çağında, Irak'ın kuzey tarafında, - Harran'da bu bölgenin bir parçası idi- bölgenin asıl yerli ahalisi olan Süryaniler, bir çok Makedonyalı, Yunanlılar, Ermeniler ve Araplar yaşarlardı. Hıristiyanlık güçlenip te Romalıların resmî dini olunca; Romalılar, Hıristiyanlığı kabul etsinler diye Harranlılara baskı yapmaya başladılar; ama başarılı olamadılar. Bundan dolayı Kilise mensupları Harran'a, putperestler anlamına gelen "*Hellenopolis*" adını verdiler. Böylece Harran, Hıristiyanlığı kabule yanaşmayan Yunanlılar ve başkalarının kaçarak gelip sığındıkları, "*Putperestlerin Şehri*" olarak varlığını sürdürdü. Harranlıların dinlerinin, Babil, Eski Yunan ve Yeni Eflatunculuktan mürekkep olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki onların bu durumu İslâmi dönemde Me'mun zamanına kadar bu adla anıldı. Me'mun devrinde ise; "*Sabie*" adını aldılar. Bunun sebebi, Kur'an'da Kitap Ehli'nden olarak kabul edilen *Sabie* adının himayesine sığınmaktır. Me'mun dönemine gelmeden önce, Harranlılar, bu adla anılmazlardı. Ancak bu Sabie adı, özellikle "el-Batîha"da yaşayan ve Yahudilik - Hıristiyanlık karışımı bir inanca sahip olan bir gurup için kullanılırdı. El-Kıftî de bu şekilde bahsetmektedir: "Batîha Vasıt ile Basra arasında geniş bir bölgedir."¹

İbnu'n-Nedim şunu rivayet eder: "Me'mun hayatının son günlerinde Mudar bölgesinden geçmişti. Hedefi Rum memleketine sefer düzenlemektir. Mudar bölgesinden geçerken kendisine duacı olan bir grup insanla karşılaştı. İçlerinde Harranlılardan da bir gurup bulunuyordu. Harranlılar aba giyiyorlardı, saçlarında gür ve uzun idi. Me'mun onların bu durumlarını görünce biraz garip karşıladı. Onlara: "Siz müslüman devleti himayesindeki zimmilerden hangi gruptansınız? diye sordu. Onlar: "Biz Harranlıyız (Harranileriz) diye cevap verdiler." Me'mun: "Siz hıristiyan mısınız?" diye sordu. Onlar: "Hayır" diye cevap verdiler. Me'mun: "Yahudi misiniz?" diye sordu. Onlar: "Hayır", diye cevap verdiler. Me'mun: "Mecusi misiniz?" diye sorduğun da onlar yine: "Hayır", diye cevap verdiler. Me'mun: "Sizin amel etmekte olduğunuz bir kitabınız ve kendisine inandığınız bir peygamberiniz var mı?" diye sordu. Onlar sözü eveyip gevelediler ve açık bir cevap veremediler. Bunun üzerine Me'mun: "O halde siz putlara tapan zındıklarsınız. Babam Reşit zamanındaki isyanın başları imişsiniz. Siz devletin himayesinden mahrumsunuz, kanınızı akıtmak caizdir." dediği zaman onlar: "Biz cizye (kafa vergisi) veriyoruz." diye karşılık verdiler. Me'mun: "Cizye vergisi müslüman olmayıp ta ancak Yüce Allah'ın kitabında andığı din sahiplerinden ve kitapları bulunanlardan alınır. İki din birini seçiniz; ya İslam dinini seçiniz ya da Yüce Allah'ın Kuran'ında andığı dinlerden birini kabul ediniz. Aksi taktirde hiçbirinizi sağ bırakmam, hepinizi öldürürüm. Bu seferimden dönüncüye kadar size mühlet veriyorum." dedi. Me'mun Rum memleketine gitmek üzere hareket etti. Harranlılar kıyafetlerini değiştirdiler, saç ve sakallarını tıraş ettiler, abalarını çıkarttılar. Pek çoğu hıristiyanlığı kabul edip zinar bağladı. Bir grup müslüman oldu. Çok az bir kısmı da eski hallerini muhafaza

¹ Bkz. İslam Ansiklopedisi, *Harran ve Sabie maddeleri*; El-Kıftî, *Tarihu'l-Hükemâ*, ed. J. Lippert, Leipzig 1903, s. 311.

ettiler, hile yoluna saptılar, karmaşa yaşadılar ve çok ızdırıp çektiler. Nihayet Harran ahalisinden yaşlı ve zeki bir bilge adam çağrıldı. Bu adam: “Ben ölümden kurtulmanız için bir çare buldum.” dedi. Ona bir çok mal ve para takdim ettiler... Yaşlı adam onlara: “Memun seferinden döndüğünde ona: ‘Biz Sabiilerdeniz’ dersiniz, Yüce Tanrı bu dini Kur’an’da anmaktadır. Bu dini kabul ediniz, bu sayede kurtulursunuz.” diye tavsiyede bulundu. Me'mun gittiği seferden dönmeden öldü. Harranlılar bu tarihten itibaren Sabiiler diye anılmaya başladılar. Zira bu tarihe kadar Harran ve çevresinde Sabiiler adını taşıyan bir topluluk yoktu. Harranlılara Me'mun'un ölüm haberi ulaştıktan sonra, hıristiyanlığa geçenlerden pekçoğu eski dinlerine geri döndüler, saç ve sakallarını uzattılar.¹⁷ Bu tarihten itibaren bunlara Sabie adı verildi.

Harran Okulu, İslâmi dönemde Yunan ilim ve kültür kaynaklarına sahip en büyük okullardan birini oluşturmaktaydılar. Cündisabur tıbbiyesi Abbasi halifeleri ile ilişkiye geçtikten sonra ve tarihini yazmakta olduğumuz bu Abbasi asrından sonra Harranlılar da halifelerin sarayları ile ilişkiler kurdular. Bunlardan ilk önce halifelere intisap eden Sabit bin Kurre (221-288 h.) olmuştur. Sabit'i Mutezid'e takdim edenler Me'mun tarafından eğitilmiş olan Musa bin Şakir oğullarıdır. Harranlılar bu tarihten itibaren halifeler ve onlardan sonra Buveyhi oğulları ile münasebetler tesis ettiler. Bunlardan meşhur Matematik ve Kozmografya bilgini Sabit bin Kurre, gökbilim ve hava ilimleri uzmanı doktor İbn Sinan meşhurdur. İbn Sinan daha sonra müslüman olmuştur. Torunu İbrahim bin Sinan da şöhret kazanan Harranlılardan biridir. Yine Harranlılardan Hilâl ailesi ve bu aileden Hilâl bin İbrahim de şöhret kazananlar arasındadır. Hilâl de doktor idi. Oğlu meşhur edebiyatçı İbrahim Ebu İshak es-Sabi'dir. Resail sahibidir. O belagat sahibi bir edebiyatçı, aynı zamanda matematik, kozmografya ve geometride de derin bilgi sahibi idi. Yıldızları gözlemlemekle şöhret kazanan el-Bettânî de Harranlılardan idi. O da, geometri ve matematik biliminde ileri gelen bilimadamlarındandı ve kendine nisbet edilen Zeyc'in sahibidir. Yine matematik alimi Ebu Cafer el-Hazin, İbn Vahşiyye sahibi de Harranlılardandır. Eğer Cündisabur Okulu'nun, Yunan felsefesini ve tıp bilimlerini yayma konusunda büyük paya sahip olduğu söylenirse, Harran Okulu'nun , matematik ve özellikle de kozmografyayı yayma hususundaki payı daha büyüktür. Bilhassa onların dini inançlarında yıldızları ululama ve yıldızlar şerefine heykeller dikme yönü, onların matematik ve kozmografya bilimlerinde yetkin uzmanlar olarak yetişmeleri için önemli bir etken oluşturmuş olsa gerek.²²

Ahmed Emin'in Harran'a dair yukarıda naklettiğimiz bilgiler dışında, özellikle felsefeye dair eserleri başta olmak üzere, diğer eserlerinde de önemli bilgiler bulunmaktadır. Bildirimizde, sunum zamanının sınırlı olması ve I. Uluslararası Harran Okulu Sempozyumu'na yoğun bir katılımın olması neticesinde Sempozyum Tertip Heyeti tarafından doğal olarak bildiri sayfa sayısının sınırlı tutulması talebi nedeniyle, bu önemli bilgilere başka bir bildiri veya makalede yer vereceğiz.

¹ İbnu'n-Nedim, *el-Fibrîst*, s. 320.

² Ahmed Emin, *Duba'l-İslam*, I, 256-259.

EVRENSEL KÜLTÜR MİRASININ İNŞÂ, İNTİKÂL VE İBKÂSINDA HARRAN'IN ROLÜ

Orhan ATALAY•

Role of Harran School in construction, transition and continuation of universal culture inheritance

Abstract

Harran was an ancient city of Mesopotamia, it witnessed to Persian, ancient Romans, Greek and Islam. After the conquest of Islam in 637 C.E. It was favored by the Umayyad caliphs, and `Omar II transferred a school of medicine from Alexandria to Harrân. Marwân II transferred his capital from Damascus to Harrân, apparently with the aim of watching over the discontented eastern provinces.

Harran flourished as a prominent seat of learning, especially in the sciences; it became a major center for the translation of Greek texts on astronomy, mathematics, and medicine under the guidance of the outstanding scholar like translator Thâbet b. Qorra. So Harran has a great role in construction, transition and continuation of universal culture inheritance.

Giriş

Medeniyetler tarihi incelemelerinde uygarlıklara ait değerlerin, su misali, sürekli bir akış halinde oldukları, bu akışın daha büyük sularla buluşma ile sonuçlandığı, bunun engellenemeyeceği, güçlü setlerle önlenmeye çalışılsa bile kendisine yeni bir mecra bularak varlığını ve dolayısıyla akışını mutlaka sürdürdüğü görülür. Ancak aynı araştırmalar kendinden bir takım değerler getirip de onu yeni bir inşa sürecine girmiş etkin bir oluşuma katmasını bilmeyen medeniyetlerin ise, varlıklarını koruma başarısını gösteremediklerini işaret etmektedirler. Bu anlamda bakıldığında Eski Mısır Uygarlığı'nın Yunan'a, Yunan'ın Latin'e ve İslâm'a, bunların ise Rönesans'la başlayan süreçte Avrupa uygarlığına katıldıklarını görüyoruz. Şüphe yok ki bu katılım esasında ötekinde yok olmak değil, aksine onunla yeniden var olmaktır. Dolayısıyla varoluşunu sürdürmek isteyen her uygarlık kendisini zenginleştirici

• Doç. Dr., Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Temel İslâm Bilimleri Bölümü, oatalay@atauni.edu.tr

çeşitli iletişim kanalları bulmak zorundadır. Zenginleşmenin bir yolu komşularıyla gerçekleştirdiği değiş-tokuş ise, diğer bir yolu da bu süreçlerde yaşadığı şoklardır. İster değiş-tokuş ister şok şeklinde olsun, her bir durumda her uygarlık komşularından her gün bir şeyler alır ve bunları 'yeniden yorumlayarak' özümser. Bu anlamda uygarlıklar bitmez tükenmez tarihsel sürekliliklerdir, diğer bir anlamda uygarlık en uzun tarihin kendisidir.¹

Öte yandan uygarlıklarda su kavuşumları gibi farklı rollere sahip kavuşum halkalarına sahiptirler. Bunlar içinde en büyük etkinlik payı ise yapısal olarak derin farklılıklar hatta aykırılıklar taşıyan dev uygarlıkları birleştiren halkalara aittir. Zira devlerin karşılaşmasından doğacak büyük riskleri göğüsleyecek, olası şokları kaldıracak kudrete sahip olmayan halkaların parçalanarak yol olması kaçınılmazdır.

Bu araştırmada Harran halkasının böylesi önemli bir kavuşum havzası içinde oldukça önemli üç büyük fonksiyon icra ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Tarihsel Arkaplan

Konumuzun tarihsel arkaplanını Yunan düşüncesi ve Helenistik bilimle başlatmak, tarihsel kayıtları mevcut olması hasebiyle bilimsel araştırma yöntem ve tekniğine daha uygun olacaktır. Çünkü Yunan felsefe ve biliminin Helenistik çevreden Süryanice konuşan topluma, daha sonra Arapça konuşan İslam dünyasına geçişle ilgili yazılı belgeler genel olarak elimizde mevcuttur. Mesela Harran'ın bu işlevine tanık olanlardan Farabi'den şu bilgiyi okuyoruz: "Denildi ki, bu ilim (hikmet/felsefe) daha önce Iraklı olan Keldanilerde idi, sonra Mısır'a, oradan da Yunanlılara geçti. Daha sonra da Süryanilere ve sonra da Araplara geçti. Bu ilmin ihtiva ettiği bilgiler önce Yunanca, sonra Süryanice daha sonra da Arapça ifade edildi."²

Dolayısıyla elimizdeki tarihsel kayıtlara göre, geç Helenistik gelişimden sonra Yunan kültürünün Süryanice, Kıptice, Aramca ve Farsça konuşan Doğulu kavimler arasında evrensel bir gelişim seyri içinde yayıldığını rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Çünkü kültür babadan oğula aktarılan fizyolojik mirasın bir parçası değil, karşılıklı konuşma, benzerini yapma, eğitim- öğretim ve benzeri kanallar aracılığıyla kazanılır. Bu da ortak bir dil kullanmak ve farklı dillere çevirmek yoluyla bireyler veya topluluklar arasında bir iletişim ile gerçekleşir. Helenizmin Yunanca konuşan dünyanın dışındaki kavimlere ulaşması, buralarda gerçekten köklü değişikliklere neden olmuştur. Bu süreç ile birlikte teşekkül eden kültürel atmosfer gerek İslam ve gerekse Avrupa kültürel şatlarının gelişiminde de önemli bir etkileme payına sahiptir. Bu kültürel atmosferin daha iyi idrak edilmesi için iki okuldan söz etmek gerekir:

¹ Bkz. Braudel, Fernand, **Uygarlıkların Grameri**, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge, İstanbul, 2001, s. 40-67.

² Farabi, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, **Kitâb-u Tahsili's-Saadeh**, Matbaatu Meclisi Dairetil Mearifil Osmaniye, Haydarab, s. 38. İbn Nedim, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec, **Fihrist**, Darul Marife, Beyrut, 1398/1978, I/214

1- İskenderiye Okulu

Yunanistan, M.Ö. 338 yılında Makedonya'nın fethi ile bağımsızlığını kaybedince, iki yıl sonra Makedonyalı Filippus öldürülerek yerine oğlu Büyük İskender geçmişti. Aynı zamanda Aristoteles'in de öğrencisi olan İskender'in tahta çıkışı ile sınırları Akdeniz'in batı kıyılarından İndüs Nehri'ne, Mısır ve Babil ülkesinden Hazar Denizi ve ötesine uzanan çok büyük bir imparatorluk ortaya çıktı. Bu imparatorluk Yunan kültürünü Doğu'da Hindistan'a kadar taşıdığı gibi, Doğu'nun etkilerini de Batıya taşıdı. Ancak İskender'in M.Ö. 323 yılında ölümü üzerine imparatorluk üçe ayrıldı ve bu üç bölgeden Mısır, Ptoleme sülalesini kuran Ptolemus Soter'e verildi. Bu adam İskender'in kurduğu yeni liman şehri İskenderiye'yi tamamladı ve burada bir müze ile bir kütüphane tesis etti. Zamanla Öklides ve Arkhimedes gibi şahsiyetleri de kendisine çekerek yedi yüzyıl boyunca gelişecek olan ve yeni Helenistik kültürün merkezi haline gelen İskenderiye Okulu'nda özellikle matematik, tıp ve astronomi alanında büyük ilerlemeler kaydedildi.¹

İskenderiye'deki kütüphane ve Müze Batlamyus'tan sonra devam ettiyse de dikkate değer orijinal çalışmalar gittikçe azaldı. Kütüphane başlangıçta Ptolemeus'un emirleri doğrultusunda gelişmişti. Çünkü İskenderiye'ye getirilen bütün kitaplar kopyalanmak üzere buraya bırakılırdı. Öyle ki, Kütüphanede yüzbinlerce papirus tomarı vardı. Rivayetlere göre M.Ö. 40 dolaylarında Marcus Antonius'un Bergama Kütüphanesi'ndeki 200.000 (ikiyüzbin) tomarı Kleopatra'ya vermesiyle koleksiyon daha da zenginleşti. Ancak bu tarihten yaklaşık iki asır sonra, yani Batlamyus'un ölümünden itibaren kütüphaneye yapılan ilaveler azalmaya başlamıştı. Zaten kısa bir süre sonra da işgaller ve ayaklanmalar sırasında bu koleksiyonun önemli oranda zarar gördü. M.S. 269 yılında Palmira Kraliçesi olan ve *acımasız güzel* olarak tanınan Septimia Zenobia'nın Mısır'ı işgal etmesiyle kütüphane kısmen yandı. M.S. 415'teki ayaklanma sırasında gördüğü zarar ise daha büyük oldu. Bu ayaklanmayı, putperestliğe ve Hıristiyanlığa düşman olduğunu düşündüğü insanlara karşı Ortodoksluğu savunan İskenderiye piskoposu Kiril (Cyril)'in kışkırttığı veya en azından saldırıya göz yumduğu sanılmaktadır. Bu olayda Yeni Eflatuncu filozof ve matematikçi, aynı zamanda da Müze'nin yöneticisi olan Hipatia adındaki kadın, keşişler tarafından zalimce öldürülürken, kızgın kalabalık da kütüphaneyi yakmıştır. İşte bu olaylardan sonra İskenderiye bilim merkezi statüsünü hiçbir zaman yeniden kazanamadı. Öyle ki değişik inanç ve felsefi görüşteki bütün bilim adamları eserlerini veya bunların kopyalarını yanlarına alarak İskenderiye'yi terk etmeye başladılar. M.S. 640 yılında Müslümanların Mısır'ı fethi sırasında vuku bulan yangından sonra ise tamamen unutuldu. Ancak bu yangından çok önce bilim adamları değerli el yazmalarını alarak İskenderiye'yi zaten terk etmişlerdi.² Bu göçün

¹ See, Lacy O'leary, **Arabic Thought and Its Place in History**, London, 1968, Chapter I.

² Bkz. Ronan, Colin, **Bilim Tarihi**, 118 vd. Söz buraya gelmişken özellikle oryantalizmin kasıtlı olarak kullandığı tarihsel bir yalana değinmekte yarar vardır. Bu yalan İskenderiye Kütüphanesinin Hz. Ömer'in, komutanı Amr b. As'a emri üzere yakıldığı iddiasıdır ki, muahhar bir-iki kaynakta senetsiz olarak verilen bu bilginin de hiçbir bilimsel ve tarihi senedi yoktur. Max Mayerhof, Abdurrahman Bedevi tarafından Arapçaya 'İskenderiye'den Bağdat'a ismiyle çevrilen kitabında Yunan biliminin

ikinci durağı Antakya oldu.

2- Antakya Okulu

Antakya'da Malchion tarafından M.S. 270 yılında teolojik bir okulun kurulduğu ve buranın ilmi, tarihi ve etimolojik açıklamalara dayanarak İskenderiye İlahiyat okulunun sembolik açıklamalarına karşı çıkan ve adeta onunla rekabete giren bir okul olduğu bildirilmektedir.¹ Ancak bu okul, içinde tedrisat yapılan bir yer olmayıp, kitaplarla fikirlerini neşreden, dinî inançlarını yayan ve bunları felsefi delillerle savunan bir Hıristiyan bilginler topluluğuydu.² Bundan başka Antakya'da 'Antakya Okulu' diye bilinen felsefi bir okuldan daha söz edilir ki, bu okul, Farabi ve Mesudi'nin de teyit ettikleri gibi, Ömer b. Abdulaziz (717-720) devrinde Antakya'ya göç etmiş bulunan İskenderiye Okulu'nun devamı olduğu düşünülmektedir. İskenderiye'den sonra buranın merkez olmasının en önemli nedeni ise, muhtemelen Yunan el yazmalarının Anadolu'dan buraya rahatlıkla getirilmesiydi. İskenderiyeli bilginlerin buraya gelmesi burada oldukça canlı bir bilimsel ve entelektüel hayat inşa etmiştir. Zaten düşünce tarihi açısından Antakya'nın en önemli olduğu dönem de bu kesite rastlar. Bu okulda yapılan çalışmaların temel amacı da Hıristiyanlık inancı ile Yunan felsefesi arasında bir sentez oluşturmaktı ki, bu da, hatırlanacağı gibi, İskenderiye Okulu'nun son dönem gündemiyle örtüşmektedir.³

Tarihçilere göre, Süryanice tercümelerin büyük bir kısmı Antakya Okulu'nda yapılmaktaydı. Bu dilde yapılan çalışmaların faydasından dolayı, Süryanice sürümler Antakya'daki teolojik araştırmalar için vazgeçilemez bir öneme sahip olmuşlardır. Öte yandan Süryanice konuşan Hıristiyanlar Kilise hayatıyla daha rahat iletişim ve ilişki kurmak amacıyla Yunancayı da öğrenmek zorunda kalmışlardır. Çünkü bütün bilimsel ve felsefi tartışmalarda Yunanca kullanılmaktaydı. Bu Okul, Nasturiye mezhebinin zuhurundan sonra ve hocalarının çoğunun da inançlarını yaymak amacıyla Urfa Okulu'na göç etmesiyle yıkılmıştır.⁴ En son kalan iki öğrencisi ise kitaplarıyla birlikte Antakya'dan Harran'a taşındılar.

Arap dünyasına intikalini konu edinen müstakil bir bölüm taktim etmiş ve burada İskenderiye Okulu'nun Arapların Mısır'ı fethine kadar varlığını sürdürdüğünü ve bu okulun ilk defasında Arapların savaştığı beldelerde ayakta kalan tek Yunanlı okul olduğunu ispatlamıştır.(El-Kıfti, **Ahbarul Hukema**, s. 71'den aktran Neşşar, s. 104)

¹ De Lacy, s. 25.

² Kumeyr, a.e., s. 129.

³ Behiy, a.e., s. 173; Demirci, s. 30.

⁴ De Lacy, s. 25.

Harran ve Okulu

İslam öncesi dönemlerin önemli şehirlerinde canlı bir Yunan bilim geleneği yaşamaktaydı. Bu şehirler içinde bir bakıma Abbasi dönemindeki Yunanca-Süryanice-Arapça çeviri hareketinin hayat bulacağı Helenleşmiş dünyayı kucaklayan ve birbirinin karşı uçlarında yer alan iki büyük Yunan bilim merkezi yer alıyordu ki, birisi Harran (Carrhae), diğeri ise Orta Asya kapılarındaki Merv şehri idi. Merv sonraları ilk dönem Abbasi toplumunda önemli bir rol oynayan Zerdüştlükte sergilenen güçlü bir Helenizm'i, aynı derecede Helenleştirilmiş bir Nesturilikle birleştirmiş iken, Harran X. yüzyıla kadar inatla pagan kalıp diğer bölgelerin çoğunda çoktan tükenmiş görünen birçok Yunan düşünce, inanç ve uygulamalarını canlı tutmuştur.¹

Harran, Yunan, Roma, Hıristiyanlık ve İslâm'a tanıklık etmiş ender merkezlerden birisidir. Tarihi haberlere göre İskender döneminde Makedonyalı birçok insan bu şehre yerleşmiştir. Bundan olsa gerek ki, bu dönem Harranlıların tanrıları Yunanca isimler almışlardı. Hıristiyanlık döneminde ise buraya Süryaniler yerleşti ki bunların çoğunluğu Makedon, İğriqi, Ermeni ve Araplardan oluşuyordu. Hıristiyanlık Roma'nın resmi dini olunca Harranlılara Hıristiyan olmaları için baskı yaptılar, ancak başarılı olamadılar. Bundan dolayı da Kilise ricali Harran'ı Putperest Şehir anlamında *Hellenopolis* diye isimlendirdi. Daha sonraki dönemlerde ise Yunanlılardan ve diğer uluslardan Hıristiyan olmak istemeyenlerin toplandıkları bir merkez haline geldi.² İslâmî döneme gelindiğinde, Hz. Ömer döneminde İyaz b. Ğanm tarafından Urfa'dan sonra 19/640 yılında sulh yoluyla fethedilen Harran,³ son Emevi halifesi II. Mervan döneminde (127-132/744-750) Devletin başkenti olacak kadar kültürel ve jeopolitik bir önem kazandı.⁴ Halife Me'mun döneminde, IX. asrın başlarında bu şehir halkı kendilerini Arap Sabiiler olarak tanıttılar. Buna rağmen Yunan tıbbı, coğrafyası ve felsefesine karşı ilgileri hiçbir zaman Hıristiyanların ilgisinden az olmadı.⁵

Harran Okulu'na gelince, bu okulun komşu okullara göre özellik arz ettiğini düşündüğümüz üç önemli boyutu vardır.

1- Bilim ve Düşünce İnşâ Etmesi

Harran aynı zamanda bilim ve düşüncenin üretildiği ve bu özelliğiyle de çevreyi cezbeden merkezi bir öneme sahipti. Cabiri'nin de geniş yer verdiği gibi, Harran, kendine özgü dinî, felsefi ve fikri bir yapıya sahiptir. Öyle ki, İslâmî tefsir-hadis ilimleri İsrailiyattan nasıl etkilendiler ise, İslâmî dinî felsefe de Harran'ın dinî felsefesinden o kadar etkilenmiştir. Mesela Farabi'nin 'Feyz Nazariyesi'nden tutun

¹ Gutas, s. 26

² Ahmed Emin, **Duha'l-İslam**, Daru'l Kutubi'l Arabi, Beyrut, 10. Baskı, s. 256.

³ Şeşen, s. 9.

⁴Kurt, Hasan, DİA, Mervan II mad. ("9/228); Şeşen, s. 11.

⁵ Ülken, s. 81.

da İbni Sina'nın 'Meşrikî Hikmet'ine, İhvanu's-Safa'nın 'Nebevi İslâmî Şeriat' ilkesinden Şia'nın özellikle de İsmaililerin 'Ledunni Hikmet' esasına, oradan Razi'nin 'Beş Kadim, Ruhun ve Gezegenlerin Ruhaniyeti' gibi düşüncelerine varıncaya kadar İslâm kültürünün geniş bir yelpazesinde Harran'ın derin izleri açıkça izlenmektedir. Bütün bunlar Harran'ın güçlü ve etkileyici bir yapıya sahip olduğunun açık göstergeleridir. 'Evrensel kültür başkentlerinden biri'¹ olarak tanımlanmış olan Harran'ın bu etkileme gücü Farabi gibi devleri bile mekânına çekecek bir cazibeye ulaşmıştır. Bazı kaynaklara göre Farabi önce Bağdat'a gelmiş bir müddet Metta b. Yunus'tan mantık okuduktan sonra Harran'a giderek orada da Yuhanna b. Haylan'dan bir miktar mantık okumuştur.² Bazı kaynaklar ise onun Yuhanna b. Haylan'dan Burhan'ı³, Metta b. Yunus'tan ise felsefe ve mantık okuduğunu belirtirler.⁴ Esasında Harran'ı tercüme faaliyetlerinde veya Bağdat'ta ayrıcalıklı kılan da onun bu yönü olsa gerektir.

Keza Harran özellikle tıp, astronomi ve matematik başta olmak üzere birçok alanda çevre okullardan oldukça ileri bir bilimsel kaliteye sahipti. Mesela İbni Nedim, 'Aletler ve Kullanımları Hakkında Bir Kelam' diye bir başlık altında usturlab hakkında bilgi verirken bunu ilk kullanan kişinin Batlamyus olduğunu, ancak bu tür astronomik aletlerin ilk kez Harran'da kullanıldığını, daha sonra çeşitlenerek diğer yerlere yayıldığını söyler.⁵ Bu aleti kullananlar arasında Ahmed b. İshak el-Harrani, Rabi b. Firas el-Harrani, Ali b. Kanuta el-Harrani gibi isimler vardı. Aynı devirlerde Kura b. Kanuta el-Harrani'nin bir dünya haritası yapmış olduğu da bilinmektedir.⁶

Harran'daki bilimsel çeşitliliği ve eğitimin kalitesine ilişkin bir fikir vermesi açısından Harranlı bilginlerin eser listelerine bakmak yeterlidir. Mesela Tercüme konusundaki otoritesinin yanı sıra bilim ve düşünce alanında da bir o kadar üne sahip olan Sabit b. Kurra el-Harranî (v.288/901)'nin eser listesine baktığımızda,⁷ onun astronomi, matematik, ahlâk, felsefe ve tıp gibi birçok temel alanda eser verecek kadar bir donanıma sahip olduğunu kolaylıkla görürüz. Bilindiği üzere Sabit b. Kurra aynı zamanda ilk dönem Müslüman filozoflar listesinde de yer almaktadır.

Bir başka önemli bilgin ise Muhammed b. Cabir b. Sinan el-Battani el-Harrani'dir. Daha çok el-Battani olarak bilinen bu âlim astronomi başta olmak üzere

¹ Cabiri, Muhammed Abid, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, Çev. B. Köroğlu, Kitabevi, İstanbul. 2000, s. 151 vd.

² **Mu'cemu'l-Matbu'ât**, II/1424; Dr. Cebbur Abdunnur, Farabi'nin Harran'da oturduğunu ve Yuhanna b. Haylan ile görüştüğünü söyler. Cabiri, a.e., s.155 (dipnot)

³ Kumeyri, s. 169

⁴ Ülken, s. 79-80; Demirci, s. 31.

⁵ İbni Nedim, **Fihrist**, I/396

⁶ Şeşen, s. 56.

⁷ Sabit'in Eser Listesi: Kitab'u Hisabi'l-Ehille, Kitab'u Risale fi senet'i Şems, Risale fi istihracil Mesâil-i Hendesiyye, Risale fi'l-Adâd, Kitabu Şekli'l-Kutta', Risale fi'l-Hucceti Mensubeti İla Sokrat, Kitabu İbtalil Hareke Fi Felekil Buruc, Risale fi'l-Hesa el-Mütevellid fil Mesane, Kitabu'l Vec'il Mefasil, Risale fis Sebeb ellezi Min Eclihî Cu'let Miyahu'l-Bihar Muhaleh, Riasle fil Beyaz yazheru fil Beden, Kitab-u Cevamiih I Kitabi Calinus fil Edviyetil Müfrede, Risale fil Cudery vel Hisb (İbni Nedim, **Fihrist**, I/181)

birçok alanda özgün bir bilim adamıydı. Bazı kaynaklarda ilk olarak Hicri 264 yılında başladığı gök gözlemlerini 306 yılına kadar sürdürdüğü bildirilen Battani'nin kendi dalında dönemin otoritesi olduğu söylenir. Zaten eser listesi de bu hükmü teyit ediyor. ¹ Mesela Ali b. Ahmed en-Nesevi, astronomi cetvelleri (zic) hakkında bilgi verirken en doğru cetvelin el-Battani'nin zic'i olduğunu, çünkü onun doğruya en yakın sonuçlar verdiğini söyler.²

Harran Okulu'nda oldukça gelişen bir başka bilim dalının da tıp olduğu anlaşılmaktadır. Kitap listelerinden hemen hemen her âlimin tıpla ilgili birkaç esere sahip olduğunu görüyoruz. Tıbbın burada ne kadar geliştiğine dair bir fikir vermesi amacıyla Ebu Zekerriya b. Masuye el-Harrani et-Tabib (v. 243)'in eser listesine bakmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz.³

2- Kültürel Mirası Koruması ve Aktarması

Evrensel beşerî kültürün temellerini oluşturan mirasın İskenderiye'den Antakya'ya oradan da Harran'a geçtiği konusunda kaynaklar hemfikirler. Bu konuda elimizde üç metin mevcuttur:

Birincisi, Farabi'ye nispet edilen şu metindir: 'İslâm'ın zuhurundan sonra eğitim İskenderiye'den Antakya'ya geçti ve tek bir öğretmen kalıncaya kadar uzun bir süre burada kaldı. Bu son öğretmenden iki kişi öğretim gördü. Bunların her ikisi de daha sonra yanlarına kitaplarını da alarak buradan ayrılıp Harran'a geldiler. Onlardan birisi Harranlı, diğeri ise Mervli idi⁴.

İkinci metin, Mesudiye aittir: "Biz (Fununul Mearif ve Ma cera fid duhuri's-sevalif) isimli kitabımızda felsefe, ortaya çıkışı, cüzlerinin kemmiyetinden haberler, talim meclisinin Esine'den İskenderiye'ye nasıl intikal ettiğinden söz ettik... Bu öğretimin Ömer b. Abdulaziz döneminde İskenderiye'den Antakya'ya, sonra da Mütevekkil döneminde Harran'a hangi sebepten alındığından söz ettik. Sonra bu

¹ Mucemu'l-Matbuat, I/525

² Çelebi, **Keşfuz-Zunun**, II/970.

³ Islahu'l-Edviye, Tertibu Sakyi'l-Edviye el-Müşhile, Terkibu'l-Edviye el-Müşhile, Terkibu'l-Halki'l-İnsan, Camiu't-Tıbb, Duhulu'l-Hamam ve Menafiuha ve Medarruha, Ref'u Medarri'-Eğziya, İlacu'n-Nisa ellevati lem yehbilne, Kitabu'l-İbdal fi't-Tıbb, Kitabu'l-Ezmine, Kitabu'l-Eşribe, Kitabu'l-Eğziye, Kibatu'l-Burhan, Kitabu'l-Basariye, Kitabu't-Teşrih, Kitabu'l-Cüzzam, Kitabu'l-Cenin, Kitabu'l-Cevahir, Kitabu'l-Hamayât, Kitabu'l-Haliyye li'l-Ber'i, Kitabu za'li'l-ayn, K. Dibac, K. Es-Sedr ve'd-DEvar, K. Sırrı'l-Kamil, K. Sivak ve'l-Mesnunat, K. Savt ve'l-Baht, K. Tabih, K. Fasd ve'l-Hacamat, K. Qulanc, K. Kamil, K. Kemal ve't- Temam, K. Lime imtenea ettibba min ilacil hevamil fi badi şuhuri hamlihinne, K. Mai's-Şe'ir, Kitabu Mihneti't-Tabib, K. Mereti Sevda, K. Mesmum ve ilaciha, K. Mide (İbn Nedim, **Fihrist**, I/411; **Hidayetu'l-Arifin**, I/719)

⁴ İbni Ebi Usaybia'nın **Teracimul Hukema** I/135'ten aktaran el-Behiy, Muhammed, **İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü**, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay, İstanbul, 1992, s.172; İbni Ebi Usaybia'nın **Uyunul Enba**, II/135'ten aktaran Neşşar, s. 105. İbn Nedim Mervli olanın Cafer b. Ahmed el-Mervezi, künyesinin ise Ebu 'l-Abbas olduğunu bildirirken, Harranlı'nın ismini zikretmemektedir. (Bkz. İbni Nedim, **Fihrist**, I/214)

ilim Yuhanna b. Heylan'ın öğrencisi Farabi'ye geçti..."¹

Üçüncü metin ise, İbni Ebi Usaybia'nın Abdülmelik b. Ebhur el-Kenani'den aktarılmaktadır: Bu adam başlangıçta İskenderiye'de yaşıyordu. Çünkü kendisi zikri geçen İskenderiyelilerden sonra buradaki eğitimi üstlenmişti. Bu, o dönemde bu şehrin Hıristiyanların elinde olduğu zamandı. Daha sonra burayı Müslümanlar fethedince İbni Ebhur Ömer b. Abdulazizin eliyle Müslüman oldu. Ömer uzun bir süre, babasının burada vali olması hasebiyle Mısır'da yaşadı. Hilafet Ömer'e geçince (99h) öğretim Antakya ve Harran'a nakledildi ve oradan da diğer beldelere yayıldı."²

Dikkat edilirse her üç metinde de İskenderiye mirasının Antakya'ya oradan da Harran'a geçtiği bilgisi ittifakla yer almaktadır. Bu metinlere göre İskenderiye'nin Antakya'ya taşınması Ömer b. Abdulaziz'in hilafete geldiği yılda, yani h.99 yılında gerçekleşmiştir. Mesudi ise Antakya Okulu'nun Harran'a taşınmasının Mütevekkil'in hilafetiyle aynı döneme rastladığını söyler ki, bu dönem de 232/847-247/861 yılları arasındadır. Bu bilgilere göre İskenderiye mirası yaklaşık olarak 130-140 yıl Antakya'da kaldıktan sonra Harran'a geçmiştir.³ Filozofların Harran'dan Bağdat'a hicretlerinin ise, Halife el-Mutevekkil'den sonra, yani 279/892-289/902 yılları arasında saltanat süren el-Mutazid'in iktidarı döneminde olması gerekir ki, buna göre İskenderiye mirası Harran'da yaklaşık olarak yarım asra yakın bir zaman kalmıştır.⁴

İslâmî dönemden önce Nasturi, Yakubi ve Sabii dinlerine mensup Süryaniler önce Yunanca'yı öğrenmiş bu dilden kendi dillerine pek çok nakiller yapmış ve bunları kendi okullarında de okutmuşlardı. Arapçanın yaygınlaşmasıyla birlikte Arapçayı da öğrenerek o dile tercümele yaptılar. Bu anlamda akli yaratıcılığa geçirecek sebepleri hazırlayanların Süryaniler olduğu, çünkü onların akli düşünmeye sevk edip, naklettikleri ilimlerle akli besledikleri söylenir.⁵

Yukarıda açıkladığımız gibi, M.S. 415 yılında Ortodoks resmi Hıristiyanlığı savunmak gerekçesiyle İskenderiye piskoposu Cyril'in kışkırtmasıyla meydana gelen hadiselerden sonra İskenderiye mirası Antakya'ya, bir süre sonra da Harran'a ulaşmıştı. Demek ki; binlerce yıllık bu devasa kültürel mirası ortaçağ Avrupa'sında yeniden canlanarak günümüze dek varlığını sürdürecektir şekilde İslâm'a teslim eden halka Harran'dır. Buna göre denilebilir ki, Harran, başta Yunan ve Mezopotamya olmak üzere kadim kültürün en önemli taşıyıcı halkasıdır. M.S. 2. asırdan itibaren burada korunan bilimsel eserlerin Bağdat'a aktarımı, Sabit b. Kurra ve Yuhanna b. Haylan gibi önemli bilginlerin Bağdat'a göçmeleriyle veya Müslüman öğrencilerin

¹ Mesudi, **et-Tenbih ve'l-İşraf**, s. 121-3'ten aktaran Neşşar, s. 105; Şeşen, s. 54-5.

² İbni Ebi Usaybia'nın **Uyunul Enba**, I/116'dan aktaran Neşşar, s. 105.

³ Bkz. Gutas, s. 94.

⁴ Ülken, s. 82; bkz. De Lacy, s. 54; diğer kanallar ise şunlardır: Müslümanların ilk öğretmenleri ve tıp alanında en iyi mütercimler olan Nesturiler. 2-Neoplatonik spekülasyon ve mistisizmin tanıtımında birinci derecede etkin olan Yakubiler veya Monofizitler. 3- İran Zerdüşterleri ve özellikle Gundışapur Okulu. 4-Bu bağlamda özel bir pozisyonları olan Yahudiler. Onların Aristotelyen felsefi gelenekle bir ilişkileri olmadı, onların Sora ve Pumbaditha'daki akademileri sadece kendi geleneksel şeriatleri ve Mukaddes Kitaplarının yorumuyla ilgiliydi

⁵ Kumeyri, s. 186.

bizzat Harran'a gelerek orada ders almaları yoluyla gerçekleşmiştir.¹ Ancak bu süreçte en önemli olgu olarak karşımıza tercüme faaliyetleri çıkmaktadır.

Tercüme olgusu medeniyetler arasındaki en önemli akış kanalıdır. Ülken'in ifadesi ile, 'uyanış devirlerine yaratıcılık kudreti veren tercümedir'. Hakikaten medeni açılımın sürekliliğini temin eden bütün uyanış devirleri tercüme ile başlamıştır. Eski Yunan uyanışı Anadolu, Fenike ve Mısır tercümeleriyle, Türk Uygur uyanışı, Hint, İran, Nesturi tercümeleriyle, modern batı uyanışı İslâm, Yahudi ve Yunan tercümeleriyle mümkün olmuştur.² Pencerelerini ötekine kapatanlar ise eninden sonunda yok oluşla tanışmak zorunda kalmışlardır. Mesela Osmanlı'nın yıkılışını intaç eden nedenler arasında ötekiden kendisine bir köprüyü kuramamış olması yıkılışın en önemli faktörü olarak tanımlanır. Nitekim tarih ve coğrafya alanında bir veya iki kitabın Türkçeye çevrildiği XVI. Yüzyıla kadar Batı dillerinden yazılmış herhangi bir kitabın Müslümanların konuştuğu dillere çevrilmemiş olması bu tez için ileri sürülen bir delildir.³

Emeviler döneminde bir nevi amatörce başlayan tercüme hareketi akli ilimlere oldukça önem atfeden Abbasiler dönemiyle birlikte daha hızlı, etkin, sistematik, kurumsal ve bilimsel bir proje olarak sürdürülmüştür. Bağdat'ı devlet merkezi haline getiren ve Süryanice, Yunanca ve Farsça eserlerin Arapçaya tercümesini yapan kişileri teşvik eden Halife Mansur (136-158/753-775) zamanında tercüme faaliyeti ciddi bir şekilde gelişmişti. Dokuzuncu asrın en usta mütercimleri olan Huneyn b. İshak (809-873), oğlu İshak b. Huneyn (v910), Hubeş b. el-Hasan ve Sabit b. Kurra oluşan bir ekip başta felsefe olmak üzere bütün ilim dallarına ait birçok temel eseri Arapçaya çevirmişlerdi.⁴

Medeniyetlerin kendi varlıklarını sürdürmeleri ve yeni inşa halindeki medeniyetlerin ise güçlü kanallar bularak beslenmeleri açısından tercümenin rolü ne kadar kilit bir öneme sahip ise, mütercimlerin yeterliliği de o kadar önemlidir. Bu anlamda Yunan ve Mezopotamya mirasının Arapçaya taşınmasında Harranlı mütercimlerin oldukça farklı ve tartışılmaz bir üstünlükleri vardır. Harranlı mütercimlerin gerek kaynak ve gerekse hedef dillere olan hâkimiyetlerinin yanı sıra bu bilimsel disiplinlere ilişkin derin vukûfiyetleri onları bu intikal konusunda vazgeçilemez kılmıştır. Bu konuda şu iki bilgi notu yeterince açıklayıcıdır: '*Sabit b. Kurra'nın tercümelemeleri olmasaydı hiç kimse hikmete dair kitaplardan istifade edemezdi, çünkü Yunanca'yı bilen yoktu. Nitekim onun çevirmediği her kitap öylece kaldı ve hiç kimse onlardan yararlanmadı*'.⁵ Kaynaklarda şöyle ifadelerle sıkça rastlanır: '*Kitab-u Nebat, Aristo'nun'dur, iki makedir, onu Neyolavus tefsir etti, İshak b. Huneyn tercüme etti,*

¹ Ülken, s. 79-80; Behiy, a.e., s. 173; Demirci, a.m., s. 50.

² Ülken, Hilmi Ziya, **Uyanış Devirlerinden Tercümenin Rolü**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997.

³ Lewis, Bernard, **Modern Türkiyenin Doğuşu**, İngilizceden çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, s. 34.

⁴ Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, Ensar Neşriyat İstanbul, 1991, s. 134-5.

⁵ Çelebi, **Keşfuz Zunun**, II/1594

*Sabit b. Kurra ise o tercümeyle ıslah etti*¹ Fihrist müellifi de Öklidesin Geometriyası hakkında bilgi verirken, *'Bu kitabı Arapçaya İshak b. Huneyn çevirdi, Sabit b. Kurra ise onu ıslah etti*². Anlaşılan odur ki, önemli kaynakların ekseriyetinin tercümeleri Sabit'in kontrolünden geçiyordu. Bu bilgiler Harranlı mütercimlerin bu konuda ne denli önemli fonksiyonlar icra ettiklerini yeterince açıklamaktadır. Zaten Fihrist'e yer alan: *'İslâmî dönemde Abdulmelik b. Mervan döneminden itibaren riyaset koltuğuna oturan Harranlılar'*³ şeklindeki başlık bile tek başına bu durumu yeterince izah ediyor.

3-Kültürleri Uzlaştırma İmkânına Sahip Olması

Harran'daki dinî ve fikrî yapının kadim kültürün İslâm'a daha rahat bir şekilde aktarılmasını temin ettiğini düşünüyoruz. Bilindiği üzere Harran'ın dinî ve fikrî yapısı kozmopolit bir karakter arz ediyordu. Harran'da Hıristiyan ve Zerdüşt okulların yanısıra bir tane de putperest okuldan söz edilir ki, kurucuları hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi yer almasa bile, bu okulların dinî ihtiyaçlara cevap vermek üzere inşa edildiği, dolayısıyla bu şehirde farklı dinlere mensup cemaatlerin bir arada yaşadıkları anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Harran'da Yunan putperestliği, Hıristiyanlık, Zerdüştlik dinlerinin yanısıra eski Babil dinleri, Hermetik ve Gnostik gibi kadim kültürlere mensup insanlardan oluşan çoğulcu bir dinsel yapıdan söz edebiliriz. Muhtemelen bu çoğulcu yapı farklılıkların birbirlerine tahammül etme veya birlikte yaşama kültürünü geliştiren, ötekine yaşama alanı oluşturan bir fonksiyon icra etmiştir. Birlikte yaşama geleneğine sahip mekânların kapıları ise heretik duruma düşenlere her zaman açık olmuştur. Nitekim Ur'dan ayrılan İbrahim Peygamberin ikinci durağı da Harran olmuştur. Bu ise zorunlu olarak ufukların buluşmasını ve düşüncenin zenginleşmesini sağlar.

Bu anlamda Harran'ın İslâmî dönemde kendine ait bir alan oluşturmakla birlikte o akışa pozitif bir etki olarak katılmasında Harran kökenli Hermetik kültürün olumlu bir rol oynadığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Bilindiği üzere Harran Sabîileri, kendi dinî geleneklerini Hermes (İdris) veya Agathodaimon (Şit) adında bir peygambere kadar götürürler. İbni Nedim Kindî'den, *'Harranlıların inandığı bir kitabı incelediğini, bu kitabın Hermes'in, kendi oğlu için yazdığı tevhid dair makaleler olduğunu, oradaki bilgileri tevhid konusunda gayet yetkin ve sağlam bulduğunu, filozof biri ne kadar yorulsa da o kitap hakkında herhangi bir itiraz ileri süremeyeceğini'* aktarır.⁴

Sabit b. Kurra Sabîilik dininin esaslarını ve hikmetini içeren *'Hermes'in Talimatı'* adında Süryanice bir eser yazmış, aynı eseri daha sonra Arapçaya çevirmişti.⁵ Muhtemeldir ki, ilgili dinî kültürün Müslümanlarca vahiy kaynaklı dinler arasında

¹ Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, II/1466.

² İbni Nedim, *Fihrist*, I/371

³ İbni Nedim, *Fihrist*, I/454

⁴ İbni Nedim, *Fihrist*, I/444

⁵ Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. H. Hatemi, İletişim Yay. İst., 1986, s. 131

rahatlıkla kabul görmesinde bu kitabın önemli katkısı olmuştur. Harran'ın bu dinî kimliği aynı zamanda salt seküler Yunan düşüncesi ile ilâhi kaynaklı İslam düşüncesi arasındaki karşıtlığı veya katılığı bir nevi yumuşatarak mezkur kültürler arasında bir alış-verişe, hatta daha sonraki çabalarda ortaya konulduğu üzere bir sentez arayışına imkân sağlayan bir rol de oynamış olabilir.

Sonuç

2000 yıldan daha uzun köklere sahip bulunan Harran, din, bilim ve düşünce havzında evrensel bir beşerî kültürün vücuda getirilmesinde, korunmasında ve büyük akıllara katılarak yaşatılmasında oldukça etkin bir tarihsel rol oynamıştır. Bu incelemede bugün tüm insanlığın ortak değer olarak sahiplendiği ve yararlandığı bu devasa yekûn içinde Harran'ın izlerini sürmeye çalıştık ve gördük ki, 'Bereketli Hilâl'in dokusunu andırıcısına, her an taze meyvelerini devşirdiğimiz bu evrensel ağacın önemli kökleri Harran'ı işaret ediyor.

EĞİTİM TARİHİ PERSPEKTİFİNDE HARRAN OKULU

Şakir GÖZÜTOK*

Cok eski çağlardan beri kendinden söz ettirmeyi başaran Harran şehrinin ismi, ilk kez yazılı belgelerde, Suriye’de dönemin en güçlü kent devletlerinden biri olan Ebla Krallığı’nın merkezinde bulunan tablet arşivlerinde karşımıza çıkmaktadır. M.Ö. XXIV yüzyılın öncesine ait olan bu bilgiler¹, tarihin derinliklerinde Harran’ın merkezi bir konumda olduğunun ilk işaretleri sayılabilir.

Eğitim Tarihi perspektifinden baktığımızda, Harran’da iki önemli unsur ile karşılaşırız: Bunlar Sin Tapınağı ile Harran Okulu’dur.

1849 yılında Akdeniz’de bulunan Cythera (Kithira) Adası’nda keşfedilen eski Akatlılara ait ve 1853 yılında yazılmış bir elyazmasındaki bilgilere göre Sin Tapınağı, Kral Naram-Sin tarafından M.Ö. 19. yüzyılın sonlarında kurulmuştur.²

Eski Mezopotamya’da Güneş ve Ay ikili tanrı olarak biliniyordu. Sümerler, Ay tanrısını Suen veya Nanna (Nannar) olarak isimlendiriyorlardı, bazen de iki ismi birlikte Nanna-Suen olarak kullanırlardı. Akadlar döneminde Suen ismi daha sonra “Sin” olarak telafuz edilmeye başlandı. Sin Mabedi özellikle Babilliler zamanında popüler duruma gelmiştir. Babil Kralı Nabû-na’id (Nabonidus, M.Ö. 556-539)’in annesi, bu tapınakta rahibe olarak görev yapmıştır. Nabû-na’id, kız kardeşini de Güney Mezopotamya’da bulunan Ur (Tell Muqqayyir) şehrindeki Sin tapınağına rahibe olarak atamıştır.³ Sin mabedinin sahip olduğu konumdan dolayı yöneticilerin de yakın ilgisini çektiğinden, bu mabede kayıtsız kalmayan idareciler, yakınlarını din adamı olarak görevlendirmek suretiyle halkı daha rahat yönetmenin yolunu bulmuş olmalıdırlar. Nitekim Asur kralı Assurbanipal de, en küçük kardeşini 652 yılının başlarında Sin mabedine papaz olarak atamıştır.⁴

Mari vesikalarında, Harran’daki ay tanrısı mabedinde bir antlaşmanın

* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fak., Din Eğitimi Bilim Dalı Öğr. Üyesi, sgozutok@yahoo.com

¹ Aynur Özfirat, **Eski Çağda Harran**, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul, 1994, s. 35.

² Steven W. Holloway, *Assur is King, Religion in The Exercise of Power in The Neo-Assyrian Empire*, Brill-Boston, 2002, p. 391.

³ Jeremy Black and Anthony Gren, **Gods, Demonds and Symbols of Ancient Mesopotamia**, British Museam Pres, 1992, p. 135.

⁴ Holloway, a.g.e., s. 412.

imzalandığına dair bilgilere rastlanmaktadır. M.Ö. iki bin yılının ikinci yarısına ait Hitit belgelerinde de Hitit Kralı Şubbilulüma ile Mitanni Kralı Mattiwaza arasında yapılan antlaşmada Harran'ın ay ve güneş tanrıları şahit olarak tutulmuşlardır.¹ Pek çok tarihi belgede Harran ismine rastlamak mümkündür. Söz gelimi M.Ö. XIV. Yüzyıldaki yazılı belgelerde de Harran'daki Sin tapınağından söz edilmektedir.² Harran ismine yer veren bu kayıtlar, aynı zamanda bu şehrin tarihteki önemine yapılan atıfları ifade etmektedir.

Ay tanrısının konumunu güçlendirdiği bir şehir olan Harran'daki Sin Mabedinde yapılan ve "akitu" denilen dini törenlere özellikle Asurlular zamanında kralın elbiseleri de "katılır"dı ve "akitu" adına Asurluların değişik şehirlerinde düzenlenen festivallerden biri de Harran'da kutlanıyordu.³ Babil ve Harran gibi şehirlerde Tanrı inancından dolayı elit tabakanın okuryazarlık açısından eğitilmiş olduğu tahmin edilmektedir.⁴ Harran, bulunduğu konum itibarıyla tarih boyunca kervanların güzergâhında bulunuyordu ve Ay tanrısından dolayı uluslararası bir prestije sahipti. Bu yüzden kuzey Mezopotamya'nın yönetildiği bir merkez durumunu çoğu kez muhafaza etmiştir.⁵

İlk dönemlerden itibaren daima önemli bir konumda olan Sin Mabedi'nin, Harran'a dikkatleri çektiği ve bu yüzden Harran daima dini ve kültürün kaynaştığı bir kent olmayı başarmıştır. Tarihte çeşitli devletler tarafından sıkça el değiştirilen Harran, çoğu zaman bir sınır bölgesi olarak kalmıştır. Hudut bölgesi olması sebebiyle, sınırı bulanan devletler bölge halkına müsamahalı davranıyorlardı. Uzun yıllar pagan kültürünün varlığını devam ettirmesinde bunun önemli bir rol oynadığı kanaatini taşıyoruz. Keza Hıristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesinden sonra Roma İmparatorluğu'nda gözden düşen antik medeniyetin devamı olan Helenizm kültürü ve Romalılar tarafından sapık kabul edilen Hıristiyan mezhepleri, söz konusu müsamahadan istifade ederek bu bölgede tutunmaya başlamışlardır.⁶

Zaten daha önce Büyük İskender döneminde (M.Ö. 331-323) Harran diğer şehir devletleriyle birlikte Yunan hakimiyetine girmiş ve bu tarihten itibaren istilacılar ve Yunanlı göçmenlerden dolayı bir Yunan kolonisi haline gelmiştir. Harran'ın bu yeni konumu buradaki kültürün Yunan kültürü (Helenizm) ile tanışmasına sebep olmuş ve zamanla Harranlılar, kendi geleneksel yıldız-gezegen kültürüne dayalı politesit/paganist din anlayışlarını Helenizm etkisinde yeniden yorumlamaya yoluna gitmişlerdir. Helenizm etkisindeki Harranlılar, her ne kadar dinsel açıdan eski Yunan geleneğinden etkilenseler de binlerce yıldır adeta kendileriyle özdeşleşmiş olan gezegen kültüne dayalı politeizmden asla ödün vermediler.⁷

¹ Fikret Işıltan, **Urfa Bölgesi Tarihi**, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1960, s. 5.

² Özfırat, a.g.e., s. 45.

³ Holloway, a.g.e., s. 275.

⁴ Holloway, a.g.e., s. 292.

⁵ Holloway, a.g.e., s. 404.

⁶ Ramazan Şeşen, **Harran Tarihi**, T.D.F. Yay., Ankara, 1996, s. 8.

⁷ Şinasi Gündüz, **Anadoluda Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa**, Ankara Okulu Yay.,

1081 yılında Numeyriler adına Harran valisi olan Yahya b. Şatır, Sabiilere ait son mabedi yıkararak buradaki putperestlerin varlığına son vermiştir.¹

Harran Okulu'nun Kuruluşu

Bilindiği gibi roma İmparatoru Justinian, hocalarının dinsizlik adına eğitim yaptıkları gerekçesi ile Atina Okulunu kapatmıştır. Bu zaman zaman karşılaşılan bir durumdur. Nitekim daha önce 482 yılında İmparator Zeno da Urfa Okulu'nu kapatmıştı.² 529 yılında Roma İmparatoru Justinian Atina'daki Neoplatonist anlayışına sahip okulu kapattığında burada toplam yedi filozof aktif görevde bulunuyordu.³ Bu filozoflar, okulları kapatıldıktan sonra Pers hükümdarı I. Hüsrev tarafından kabul gördüler, söz konusu filozofları Cündişapur kentine yerleştiren hükümdarın bizzat kendisi de bunlardan felsefe dersleri almıştır.⁴ Daha sonra Bizanslılar ile 532 yılında antlaşma yapılması üzerine İran Hükümdarına sığınan filozoflar geri gönderilmişlerdir. Bu filozoflardan Simplicius, Perslerin sınırına yakın olan Harran'a yerleşti.⁵ Tarihçi Agathias'a⁶ göre, İskenderiye'deki rakibi John Philoponus ile eskiden girdiği şiddetli bir polemigi devam ettiren Simplicius, geri dönmeyip burada Neoplatonist bir anlayışa sahip olan Harran Okulu'nu kurdu ve ömrünün geriye kalan kısmını Harran'da geçirdi.⁷ Dolayısıyla şimdiye kadar ne zaman kurulduğu meçhul olan Harran Okulu'nun 532 yılı veya sonrasında filozof Simplicius tarafından kurulduğu açığa çıkmış olmaktadır.⁸ Bu bilgiler, aynı zamanda paganist bir toplum olan Harran yöresinde neden paganist anlayışa sahip değil de, Neoplatonik ve Hermetik anlayışa sahip bir okulun bulunduğunu da açıklamaktadır.

Bu tarihten sonra Harran'da eskiden beri önemli bir mevkii olan Sin mabedi ile birlikte Harran Okulu da hayatiyetini İslam'ın hakim olduğu dönemlerde dahil olmak üzere on birinci yüzyıla kadar devam ettirmişlerdir.⁹ Gerçektende Harran'ın 640 yılında Müslümanlar tarafında fethedilmesinden¹⁰ sonra Harran Okulu belki de tarihinin en parlak dönemini yaşamıştır.

İskenderiye'de bulunan meşhur okulun çeşitli sebeplerle zayıflamasından sonra

Ankara, 2005, s. 33.

¹ Şeşen, a.g.e., s. 17.

² De Lacy O'leary, **How Greek Science Passed to The Arabs**, Routledge, First Published, London, 1948, p. 57.

³ Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*, Routledge, 1993, p. 134.

⁴ M. Mahfuz Söylemez, **Bilimin Yitik Şehri Cündişapur**, Araştırma Yay., Ankara, 2003, s. 78.

⁵ John Marenbon, *History of Philosophy: Medieval Philosophy*, Volum 3, Routledge, 1998, p. 25.

⁶ Agathias Scholasticus (536- 582/594), İmparator Justinian döneminde yaşamış ve daha sonra "On The Reign of Justinian" adlı 5 ciltlik bir eserde söz konusu dönemi kaleme almıştır.

⁷ Cameron, a.g.e., s. 134.

⁸ J.A.S. Evans, *Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, Routledge, 2000, p. 70.

⁹ Jonathan P. Berkey, *Formation of Islam: Religion and Society in The Near East, 600-1800*, Cambridge University Press, 2002, p. 99.

¹⁰ İbn Esir, **el-Kamil fi't-Tarih**, Daru Sadr, Beyrut, 1979, c.2, s. 562; Taberi, **Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk**, Müessesetu'l-A'lam li'l-Matbuat, Beyrut, 1998, c.3, s. 456.

burada bulunan hocalar kitaplarıyla birlikte Ömer bin Abdulaziz (717-720) zamanında Antakya Okulu'na gelmişlerdir. Yaklaşık 130 veya 140 yıl Antakya'da devam eden öğretim daha sonra Harran'a intikal etmiştir.¹ Hocaların kitaplarıyla birlikte bu seyahatini "Ta'lim Meclis"nin seyahati olarak nitelendiren Tarihçi Mes'udî, Harran'a geçişin Mütevekkil (847-861) zamanında olduğunu ve Mu'tazit (892-901) döneminde buradan da Bağdat'a taşındığını ifade etmektedir.²

Konu ile ilgili bize intikal eden ve Farabi'den aktarılan bir başka bilgi şöyledir: Öğretim İslam'dan sonra İskenderiye'den Antakya'ya intikal etti ve burada bir tek öğretmen kalıncaya kadar uzun süre devam etti. Buradan mezun olan iki kişinin beraberinde bir çok kitap bulunmaktaydı. Bunların birisi Harranlı diğeri ise Mervliydi. Mervli olanın yanında da iki kişi eğitim gördü. Bunlar İbrahim el-Mervezî ve Yuhanna b. Haylan idi. Harranlılardan ise İsrail el-Askaf ile Kuveyrî eğitim gördüler. Bunların ikisi de bilahare Bağdat'a geçtiler. İsrail el-Askaf din işleri ile, Kuveyrî ise öğretimle meşgul oldu. Yuhanna b. Haylan da mensup olduğu dinin işleri ile uğraştı. Bağdat'a gidip orada ikamet eden İbrahim el-Mervezî, Metta ibn Yunan'dan mantık öğrendi. Farabi de Yuhanna b. Haylan'dan ilim öğrendiğini ifade etmektedir.³

Yukarıdaki bilgilere göre, İslam'ın fethinden önce felsefi bir okul olarak mevcut olan Harran Okulu, Müslümanların hakimiyetinden sonra ikinci bir felsefi dalgayla desteklenmiş olmaktadır. Bu durumda Antakya'dan gelen hocaların yaklaşık kırk yıl burada kaldıkları ve sonra Bağdat'a taşındıkları düşünülünce, yeni gelen filozoflarla başlayan Harran'daki öğretim sürecinin pek fazla sürmediği anlaşılmaktadır.

Hermetik edebiyatın Arap kültürüne bu tarihten önce girdiği göz önünde bulundurulduğunda, Harran ekolünün en azından "Talim Meclisi"nin, İslam kültüründe tesirlerini gördüğümüz Hermetik anlayışın tek kaynağı olmadığı anlaşılmaktadır. Hermetik anlayışın ana kaynağının İskenderiye olduğu düşünülürse, İslam dünyasının bu anlayışla ilk tanışmasının İskenderiye ve onun Filistin'deki uzantıları vasıtasıyla olduğu ve ikinci kaynağı ise Harran Okulu olduğu açıklığa kavuşmuş olmaktadır.⁴ İskenderiye Kütüphanesi'ndeki kitapların Müslümanlara ilk intikali, Muaviye'nin torunlarından "Emevilerin Filozofu" olarak bilinen Halid b. Yezid'in (öl.85/704) halifelik umutlarını Mervan b. Muhammed'e kaptırdıktan sonra kimya ve astrolojiyle ilgili bir çok kitabı Arapça'ya tercüme etmesiyle başlamıştı.⁵

Harran Okulu'nun İslam dünyasındaki önemi, bu okulda verilen eğitimden çok, burada yetişen alimlerin bıraktıkları tesirlerden kaynaklanmaktadır. Burada yetişen

¹ Ali Sami en-Neşşar, **İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, İnsan Yay. İstanbul, 1999, c.1, s. 144.

² Mes'udî, **et-Tenbih ve'l-İşraf**, Daru't-Turas, Beyrut, Ts., s. 105.

³ Max Meyerhof, **"Mine'l-İskenderiyye ile'l-Bağdat"**, Arapçaya Terc: Abdurrahman Bedevî, et-Turasu'l-Yunanî fi Hadarat'l-İslamiyye, Daru'l-Kalem, 4. Bsk., Beyrut, 1980, s. 61, 62.

⁴ Muhammed Abid el-Cabirî, **Arap Aklının Oluşumu**, Çev: İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 228.

⁵ Mustafa Demirci, **"Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu"**, İslamiyat Dergisi, c.7, sayı: 2, 2004, s. 46.

ünlü simaların başında Sabit b. Kurra (821-901) gelmektedir. Harran'da yetişen bu çok yönlü filozof zat özellikle tıp alanında ismini duyurmuştur.¹ Benu Musa ailesi olarak bilinen Musa b. Şakir'in oğlu Muhammed b. Musa ile karşılaşmış ve O'nun evinde kendisinden dersler almıştır.² Bağdat'ta Benu Musa ailesi ile birlikte ücret karşılığında tercüme faaliyetlerine katılmıştır.³ Kendi oğlu Sinan, torunu İbrahim'in aynı mesleklerde mahir olmaları⁴, öğretimin ferdi teşebbüslerle şekillendiği kanaatini uyandırmaktadır.

Harran, kültürel ve eğitim açısından zayıflama dönemine girdiği bir esnada Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Harran, Müslümanların hakimiyetine girdikten sonra tam bir ilim merkezi hüviyetine yeniden bürünmüştür. Geleneksel Harran dinine bağlı olan veya bu gelenekten gelen Harranlı bilim adamı ve düşünürler dışında, burada bir çok Müslüman alim de yetişmiştir. Astronomi çalışmalarına tanınan ünlü Battanî, Ebu Katade, İbn Hemdan ve benzeri Harranlı Müslüman bilim adamları arasında şüphesiz en önemlisi, çeşitli alanlarda beş yüzden fazla eser yazdığı rivayet edilen ünlü İslam alimi Takyüddin Ahmed ibn Teymiyye'dir (1263-1328).⁵

Harran Okulu'nun İslam düşünce dünyasında etkileri düşünüldüğünden daha fazla olmuştur. Özellikle yapılan tercüme vasıtasıyla pek çok düşünürün Hermetik ve Neoplatonik düşüncelerden etkilendiği bilinmektedir. Bu anlayışın en köklü temsilcisi olan okullar, yukarıda da ifade edildiği gibi İskenderiye Okulu ile Harran Okulu'dur. Söz konusu etkiler özellikle İbn Sina'nın "Salaman ve Absal"ında, İbn Tufeyl'in "Hay bin Yakzan"ında, Sühreverdi'nin "el-Gurbetu'l-Garbiyye"sinde ve diğer felsefeci İslam Süfilerinin eserlerinde rahatlıkla görülmektedir. Yeni yapılan araştırmalar, Hermesçi felsefi grupların ilk kurucusunun Ammonius Sakkas olduğunu ortaya koymuştur. Sakkas, İskenderiye Okulu'nun ilk filozoflarındanıdır.⁶

Harranlı mütercimlerin baştan beri felsefi ilimleri aktarma ve öğretmede son derece etkili idiler. Felsefi ilimleri Arapçaya aktaran ve öğreten bir grup olarak Harranlı bilgin ve çevirmenlerin kendilerine özgü teori ve görüşlerinin yayılmaları da doğal olacaktı. Aynı anda Yunan felsefesi ile İslam dinini kendi felsefeleri aracılığıyla okuyorlardı. Bu etkinlik, Harran'a özgü kavram ve prensiplerin İslam dünyasına sızmasına yol açmıştır. Buna filozofların engin ilim, düzgün ahlak ve azınlıklar olarak hallerine rıza gösterme gibi vasıfları sebebiyle büyük saygı ve takdir hisleriyle karşılandıkları ve sayıca az olmaları hasebiyle siyasi bakımdan onlara güvenildiğini de düşündüğümüzde⁷ etki alanlarının artmasını rahatlıkla anlayabilmekteyiz.

¹ Kadı Ebu'l-Kasım Said b. Ahmed el-Endulusî, **Tabakatu'l-Umem**, Matbaatu's-Saade, Mısır, Ts., s. 50, 57.

² Cemaluddin Ebu'l-Hasan Ali ibni'l-Kadi'l-Eşref Yusuf el-Kıftî, **Ahbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema**, Mektebetu'l-Mutenebi, Kahire, Ts., s. 81.

³ İbn Nedim, **Fihrist**, Tah: Şeyh İbrahim Ramazan, Daru'l-Maarife, Beyrut, 1997, s. 301, 302.

⁴ El-Kıftî, a.g.e., s. 42.

⁵ Gündüz, a.g.e., s. 44.

⁶ En-Neşşar, a.g.e., s. 235.

⁷ Muhammed Abid el-Cabirî, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, Terc: A. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul,

Müslüman öğrencilerin eğitiminde gittikçe artan sayıda Sabîî, Hıristiyan ve Zerdüşî öğretmene görev verilmesi ve bunların derslerini Arapça anlatmaları¹, çoğu zaman bunların yabancı düşüncelere bağlı olduklarını unutturuyordu. Bu da etkili olmalarını sağlayan bir başka unsurdu.

Harran Okulu'nun tarihte oynadığı önemli rolü, yakın bölgelerdeki diğer okullara göre çok daha eski, daha etkili ve uzun süreli olduğundan her dönemde kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır. Müslümanlarca fethedildikten sonra eski okul varlığını uzun süre devam ettirmese de Harran bir ilim merkezi olarak kalmaya devam etmiştir. Söz gelimi Nurettin Zengi (1118- 1174) döneminde, kendisi ile yakın ve adeta rekabet halindeki Urfa'da bir medrese varken Harran'da dört adet medrese eğitim ve öğretimde bulunmaktaydı². Bu da sonraki dönemlerde bile Harran'ın bir ilim merkezi olarak kabul gördüğünü ortaya koymaktadır.

Bilindiği üzere 1262 yılında Moğol istilası ile şehir çok kötü bir şekilde tahrip edilmiş ve bundan sonra Harran bir daha eski önemine bir türlü kavuşamamıştır. Bu tahribatla birlikte yıllarca önemli bir eğitim kurumu olarak karşımıza çıkan ve felsefi yönüyle tebarüz eden Harran Okulu da kapanmış olmaktadır.

2003, s. 140.

¹ Marshall G. S. Hodgson, **İslam'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, İz Yay., İstanbul, c. 1, s. 253.

² **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Red: Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yay., İstanbul, 1989, c. 14, s. 84.

FARABİ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİNE HARRANLI DÜŞÜNÜRLERİN ETKİSİ

Şuayip ÖZDEMİR*

The Harranian Thinkers's Effect To Farabi's Thoughts of Education

Abstract

Harran has an important standing from the standpoint of the science historical. It had been one of the most centres of science and thought especially in the seventh and the eighth century. At that period there was a school which the neath of Hellenistic's effect. Harran School had acted a part in transition Hellenistic culture and thought to Moslem world.

In the year of 640 Harran had passed under the administration of Islam. After this it had sustained its importance from the standpoint of the philosophy and science. A lot of scholar Harranian had taken office at the actions of translation at the period of the Abbasian.

The scientific actions which there were in Harran had it brought the centre of attraction. Grand Turkish Moslem thinker Farabi had come to Harran and had taken lessons of logic and philosophy from Yuhanna b. Haylan. These lessons had impressed his scientific personality effectively. Therefore Farabi had diffused the bases of Aristo's logic and his philosophy. Farabi who has the base of deep rooted logic and philosophical had put forward also the principles of philosophy of education which are his own.

EBu Nasr Muhammed b. Tarhân b. Uzluğ el-Fârâbi, Türk asıllıdır. Türkistan'da Mevarünnehir'deki Farab vilayetinin Vesic kasabasında dünyaya gelmiştir. İleri gelen bir aileye mensuptur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 870 veya bu tarihe yakın yıllarda doğmuş olabileceği kabul edilmektedir.¹

* Doç. Dr., İnönü Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi, sozdemir@inonu.edu.tr

¹ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, s. 200-201, İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977, s. 23, Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi*

Farabi, ilk tahsilini Merv’de yapmıştır.¹ Daha sonra Bağdat’a gitmiştir. Bağdat’ta Ebû Bekr b. Serrac’tan Arapça nahiv dersi almış, Ebu Bişr Metta b. Yunus’tan mantık öğrenmiştir. Bağdat’tan Harran’a giderek Yuhanna b. Haylan’dan mantık ve felsefe dersi almıştır. Sonra tekrar Bağdat’a dönmüş ve Aristo felsefesi üzerinde çalışmaya başlamıştır. Bağdat’tan Şam’a, sonra Mısır’a gitmiş, oradan hayatının sonuna kadar kaldığı Şam’a tekrar dönmüştür.²

Farabi, çok iyi bir tahsil görmüştür. Dilbilgisi, felsefe, psikoloji, musiki, matematik, astronomi ile zamanın diğer ilimlerini öğrenmiştir.³ Metafizikten musikiye, mantıktan siyasete, matematikten tıba kadar, felsefi ilimlerin her sahasında eserler yazmıştır.⁴ Farabi’ye, felsefi ilimlerdeki yetenek ve büyük mertebesi, Yunan felsefe ve mantığının İslâm dünyasına girişi ve doğru anlaşılmasına katkısı sebebiyle “Birinci Öğretmen Aristo’dan sonra, İkinci Öğretmen” unvanı verilmiştir.⁵

Farabi’nin eğitim görüşleri sistemli olarak incelenmediğinden bir çok yazar* onu eğitimci olarak değil sadece bir filozof ve düşünür olarak görmektedir. Oysa Farabi, Türk eğitim tarihinde ilk kez doğrudan “eğitim bilimi”ne ilişkin görüşler ileri süren

Kaynakları ve Etkileri, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998, s. 53, Fahrettin Olguner, *Farabi*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1993, s. 9-10, Kazım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1977, s. 98.

¹ Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 23.

² Bkz., Bayraktar, a.g.e., s. 200-201, T. J. De Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, Çev., Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s. 75-76, Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 23, De Lacy O’leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihindeki Yeri*, Çev., Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 94-95, Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 53, Mehmet Dağ, Hıfzırahman R. Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1974, s. 21-22, Sarıkavak, a.g.e., s. 98-99, Olguner, a.g.e., s. 9-10, Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev., Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987, s. 91, Henry Laoust, *İslâm’da Ayrılkçı Görüşler*, Çev., E. Ruhi Fiğlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 172.

³ Bayraktar, a.g.e., s. 201, Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 286, Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972, s. 41, Burhan Ulutan, *Farabi Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1999, s. 14.

⁴ Ahmet Ateş, “Farabi’nin Eserlerinin Bibliyografyası”, *Belleten*, C. XV, Sayı: 57, Ankara, 1951, s. 175-192, O’leary, a.g.e., s. 96, Boer, a.g.e., s. 77, Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992, s. 20, Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 23, Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1995, s. 165, Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercüme*, İstanbul, 1935, s. 117.

⁵ Boer, a.g.e., s. 76, Leaman, a.g.e., s. 20, Bayraktar, a.g.e., s. 201, Corbin, a.g.e., s. 286, Mehmet Aydın, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 2, Ulutan, a.g.e., s. 14, Sarıkavak, a.g.e., s. 99.

* Örneğin, iki ciltlik Pedagoji tarihi adlı kitabında önemli sayılmayacak bir çok Batılı eğitimciye yer veren H. Fikret Kanad, Farabi ve İbni Sina’yı kitabına almamıştır. Böylesine önemli ve eski Türk eğitim düşünürlerinin öğretmen yetiştiren kurumlarımızda yıllarca okutulan bir kitapta yer almamasının büyük bir eksiklik olduğunu düşünüyoruz. Oysa bu kişiler, yüzyıllar sonra Batı’da ortaya çıkan Rousseau vb. eğitimcilerle ilham vermiştir. (Bkz., Yahya Akyüz, “Türk ve Dünya Eğitim Tarihinde Farabi”, *Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 15, Sayı: 2, Ankara, 1982, s. 82.)

bir düşünürdür.¹

Biz tebliğimizde büyük Türk İslam düşünürü Farabi'nin eğitimle ilgili görüşlerine yer vereceğiz. Ancak önce bilim ve düşünce tarihinde önemli bir merkez olan Harran üzerinde duracağız. Daha sonra Harran'lı bir bilgin olan Yuhanna b. Haylan'ın, Farabi'nin eğitime dair görüşlerinin şekillenmesindeki etkisine açıklık kazandıracacağız.

A. Harran'ın Bilim ve Düşünce Tarihindeki Yeri

Harran, Urfa ve Suruç gibi yerleşim merkezlerinin de içinde yer aldığı ve tarihte “Diyar-ı Mudar” olarak geçen bölgenin en önemli yerleşim merkezlerinden birisidir.² Tarihsel kaynakların burayı İÖ 2000'lere dayandırması³ ve bölgedeki en eski arkeolojik buluntularda Harran adına rastlanması, buranın tarihi önemini göstermesi açısından oldukça kayda değerdir.⁴

Bir Mezopotomya şehri olan Harran, bilim tarihi açısından önemli bir geçmişe sahiptir.⁵ Makedonyalı İskender'in fethi üzerine bir çok Yunanlı buraya yerleşmiştir. Pisagorculuk ve Yeni-Eflatunculuk buradaki en yaygın felsefi düşünce olmuştur. M.Ö. III. yüzyıldan itibaren bu felsefi düşüncelerle yerel inanç olan Sâbilik karışmıştır. Böylece bir çeşit Sâbiî Helenistik düşünce oluşmuştur.⁶

Harran, özellikle yedinci ve sekizinci yüzyılda en önemli ilim ve düşünce merkezlerinden biri olmuştur. O dönemde Harran'da Pagan Okulu vardı. Kuruluşu hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber, bu okul Helenistik etki altındaydı.⁷ Antakya “Eskul” medresesinin kapanmasıyla bazı din ve ilim adamları Harran'daki okula gelmişti. Buradaki öğretim matematik, astronomi, kozmografya ve felsefe gibi ilimleri kapsamaktaydı.⁸ Harran okulu, Yeni-Eflatunculuk ve Pisagorculuğun İslâm dünyasına geçişinde büyük rol oynamıştır.⁹

Bu bölgede Hristiyanlık, devlet dini olduktan sonra, merkezi Harran olan eski din söndürülmeye çalışılmıştır. Buna rağmen Kilise ileri gelenleri Harran'dan daima bir putperest şehri olarak bahsetmektedirler. Harran'a piskoposlar tayin edilmesine,

¹ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul, 1993, s. 22.

² Bkz., Sankavak, a.g.e., s. 22, Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 3, Şeşen, “Harran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 16, İstanbul, 1997, s. 237, Fikret İşıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul, 1960, s. 5, T. H. Weir, “Harran”, *İslâm Ansiklopedisi*, C. 5/1, MEB, Eskişehir, 1997, s. 300.

³ Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleniğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2004, s. 192.

⁴ İşıltan, a.g.e., s. 3-5.

⁵ Weir, “Harran”, C. 5/1, s. 300, Boer, a.g.e., s. 13, Şeşen, “Harran”, C. 16, s. 239.

⁶ Bayrakdar, a.g.e., s. 40, Sankavak, a.g.e., s. 28.

⁷ Sankavak, a.g.e., s. 28.

⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I*, Çev., Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 295, Ahmed Emin, *Fecri'l İslâm*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976, s. 208, O'leary, a.g.e., s. 35, Bayrakdar, a.g.e., s. 40.

⁹ Bayrakdar, a.g.e., s. 40.

hatta burası müslümanlar tarafından fethedilmesine rağmen, putperestliğin merkezi olmaya devam etmiştir.¹

Harran, İslâm idaresine geçtikten sonra da (640) felsefe ve bilim açısından önemini devam ettirmiştir. Harran'ın en parlak devri Emevilerin sonlarında başlamıştır. Emevi halifelerinden Mervan II (744-750) bir ara devletin idare merkezini Harran'a taşımıştır.² Ömer b. Abdülaziz hilafete geçtiğinde, ilmi bütün ülkeye yaymayı amaçlamış ve bu amaca yönelik olarak Antakya ve Harran'ı ilmi araştırmaların yapıldığı birer merkez yapmıştır.³

Harran, İslâm tarihinde dini ilimlerin ve tarih yazarlığının önemli merkezlerinden biri olmuştur. Bu şehirde hadis,⁴ fıkıh, tefsir ve tarih⁵ gibi ilim sahalarında değerli eserler yazan pek çok âlim yetişmiştir.⁶

Harran'lı pek çok bilgin Abbasiler dönemindeki tercüme ve te'lif faaliyetlerinde önemli rol oynamıştır. Pek çok eseri Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya çevirmişler, yeni kitaplar yazmışlardır. Bu alimler arasında Sabit b. Kurra ile oğlu Sinân, torunu İbrahim ve Bettânî önemli yer tutmaktadır.⁷

Helenistik kültür ve düşüncesinin yanı sıra Hermetik geleneğin de İslâm dünyasına aktarımında bir köprü görevi üstlenen Harran'da⁸ o dönemdeki ilmi faaliyetler, burasını bir cazibe merkezi haline getirmiştir. Pek çok bilgin Harran'a gelip, buradaki bilginlerden ders almıştır. Bunlardan biri de orta çağın ilk büyük filozofu ve tarihin tümünün kalbur üstü düşünürü olan Farabi'dir.⁹

Farabi Harran'da belli bir süre bulunmuştur. Bu süre içerisinde o günkü mutata olan eğitimini tamamlamış, felsefe ve mantık konusunda yetkin biri olan Yuhanna b. Haylan'dan mantık dersi almıştır. Özellikle "Kitab el-Burhan"ı (İkinci Analitikler) okumuştur.¹⁰

¹ Weir, "Harran", 5/1, s. 300, Emin, a.g.e., s. 208, Şeşen, "Harran", C. 16, s. 237, O'leary, a.g.e., s. 79-80, Özbudun, a.g.e., s. 193, Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercüme*, s. 90, Sankavak, a.g.e., s. 21, Şeşen, "Tercüme Faaliyetleri", Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, C. 3, Çağ Yayınları, İstanbul, 1986, s. 454, Şeşen, a.g.e., s. 53-54.

² Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercüme*, s. 90, Weir, "Harran", 5/1, s. 300, Sankavak, a.g.e., s. 25, 30.

³ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercüme*, s. 84.

⁴ Harran'da yetişen hadis alimleri için bkz., Mehmet Dilek, "Harran'da Yetişmiş Hadis Bilginleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XI, Sayı: 6, Urfa, 2003, s. 95-113.

⁵ Harran'lı tarih kitabı yazarları için bkz., Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, II, Beyrut, tsz., s. 236.

⁶ Şeşen, a.g.e., s. 83. (Harran'da yetişen İslâm alimlerinin bazıları şunlardır: Nadr b. Arabî, Ebu'l-Hasan Mahled b. Yezid, Ali b. İsâ el-Usturlâbî, Ahmed b. Abdülmelik, Ebû Katâde, Esed b. Furât, Ebu Arûbe, İbn Mâsevey ve İbn Hamdân. Bkz., Şeşen, "Harran", C. 16, s. 240, Şeşen, a.g.e., s. 83-113)

⁷ Bu konuda bkz., Boer, a.g.e., s. 13-14, Sankavak, a.g.e., s. 30, 33-43, O'leary, a.g.e., s. 77, 80, Şeşen, "Harran", C. 16, s. 239, Weir, "Harran", 5/1, s. 300, Şeşen, a.g.e. s. 59-72.

⁸ Özbudun, a.g.e., s. 192-193.

⁹ Adnan Sayılı, "Bilimin Tarihsel Gelişmesine Türklerin Katkıları", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Farabi, Beyrûnî ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1985, s. 9.

¹⁰ Neşşâr, a.g.e., I, s. 143, 150, 151, Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercüme*, s. 111, Fahri, a.g.e., s. 92, O'leary, a.g.e., s. 95, Boer, a.g.e., s. 75, Çubukçu, *İslâm Düşüncesini Hakkında Araştırmalar*, s. 41, Bayraktar, a.g.e., s. 201, Mahmut Kaya, "Farabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 12, İstanbul, 1995, s. 146,

Farabi, Yuhanna b. Haylan'dan ders aldığı sırada hem matematik ve edebiyat konularını, hem de Hıristiyan Ortaçağı'nda okutulan Trivium (gramer, belâgat, mantık) ve Quadrivium (Geometri, Astronomi, Matematik ve Müzik) derslerini okumuştur. Böylelikle o matematik alanında geniş bir bilgiye sahip olmuş, musiki alanında sayısız eserler vermiş ve bir takım yeni buluşlar yapmıştır.¹

Farabi'nin Yuhanna b. Haylan'dan aldığı mantık ve felsefe derslerinin onun ilmi şahsiyeti üzerindeki etkisi büyük olmuştur.² Bu sayede Aristo mantığının ve felsefesinin esaslarına nüfuz etmiştir. Ancak Farabi daha sonra kendine ait felsefi düşüncesini oluşturmuştur. Büyük bir mantık ve felsefi temele sahip olan Farabi, aynı zamanda eğitimle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur.

B. Farabi'nin Eğitim Üzerine Görüşleri

Farabi'nin eğitimle ilgili görüşlerini ana hatları ile şu başlıklar altında ele alabiliriz.

1- Eğitim Tanımlaması

Farabi, eğitim ile öğretimi birbirinden ayırmakta ve farklı şekilde tanımlamaktadır:

“Öğretim, milletler ve şebirlerde nazârî (kuramsal) erdemleri var etme demektir. Eğitim ise, milletlerde ablâkî erdemleri ve iş sanatlarını var etme yöntemidir. Öğretim konuşmayla başlar. Eğitim, milletlerin ve şebirîlilerin kendilerinde bu işleri yapma azmîni tabrik etmek suretiyle, ameli (uygulamalı) durumlardan doğan işleri yapmakta alışkanlık yoluyla başlar. Onlardan doğan huylar (meleke) ve işler onların ruhlarına bâkîm olmalıdır ve onlara âşıkmiş gibi yapılmalıdır. Azîm, sözle veya işle ortaya konabilir.”³

Farabi'nin eğitimle öğretim arasında yaptığı bu ayırım, öğretimin kuramsal, eğitimin de davranış değiştirmeye ağırlık veren bir uğraşı olduğu anlayışına uygundur.⁴

Farabi öğretimle eğitim arasına öncelik ve sonralık diye nitelendirebileceğimiz bir zaman mefhumu sokmaktadır. Fakat o, öğretimle eğitimin aynı anda gerçekleşebileceğini de söylemektedir.⁵

Farabi'nin eğitim tanımında, özellikle uygulamalı eğitimle ilgili olarak, alışkanlık, meleke kesbetme, azim, kararlılık ve mesleği sevme gibi hususlara dikkat çekmesi mesleki eğitim açısından önemli hususlardır.

Sarkavak, a.g.e., s. 98-99.

¹ Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Farabi I*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972, s. 19, Boer, a.g.e., s. 76, Sarkavak, a.g.e., s. 100.

² Sarkavak, a.g.e., s. 101.

³ Farabi, Tahsilü's-Sa'ade, (Farabi'nin Üç Eseri, Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi), Çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 40-41.

⁴ Akyüz, a.g.e., s. 22.

⁵ Bayraktar Bayraktarlı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 164.

2- Öğreticileri Tasnifi

Farabi, üç tür eğitimciden söz etmektedir:

Aile reisi, aile fertlerinin eğitimcisidir.

Öğretmen, çocuk ve gençlerin eğitimcisidir.

Aile reisi ve öğretmen, eğittikleri kişilerden bazılarının huyunu yumuşaklıkla, ikna ile, bazılarının huyunu da zorla şekillendirirler.¹

Farabi'ye göre öğretmen bir kılavuzdur. İnsan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda ne yapması gerektiğini kendi başına bilemez. Bu amaç için öğretmene ihtiyaç duyar.²

Devlet başkanı, milletin eğitimcisidir.

3- Hükümdar ve Devlet Yönetimi İle Eğitim Arasındaki İlişki

Milletinin eğitimcisi olan hükümdar, aile reisi ve öğretmenin yaptığı gibi bazen ikna, bazen zorlama yöntemine başvurabilir. Fakat egemen oldukları bireylerin çokluğu dolayısıyla hükümdarın işi daha yüklü ve güç olduğu gibi, çok daha büyük bir bilgi ve beceri gerektirir.³

Farabi'ye göre devlet başkanında doğuştan şu yetenek ve özelliklerin bulunması gereklidir:

“Vücudu tam, organları sağlam olmalıdır, kavrayışı yüksek olmalıdır, hafızası güçlü olmalıdır, uyanık ve zeki olmalıdır, güzel konuşma sanatını bilmelidir, öğretme ve öğrenmeyi sevmeli, kendini bu uğruşya kaptırmalı, her şeyi kolayca öğretmesini bilmelidir, yeme ve içmeye, kadınlara düşkün olmamalı, oyundan sakınmalıdır, doğruluğu ve doğruları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir, ulu olmalı, yüce ve asil şeyleri sevmeli, altın, gümüş ve çeşitli dünya mallarına göz dikmemelidir, adaleti, adil olanı sevmeli, istibdat, zulüm ve zalimlerden nefret etmelidir, mutedil huylu olmalı, kendisinden adalet istenince inatçı olmamalı, kötülük yapması istenince buna şiddetle karşı koymalıdır, azimli, iradeli olmalıdır.”⁴

Farabi'ye göre bütün bu meziyetlerin bir kişide toplanması güçtür. Yukarıda sayılan niteliklerden ilk beşi ya da altısını kendisinde toplayan başkanlığa aday sayılmalıdır. Bir devlet başkanında doğuştan bulunması gereken bu niteliklerin yanı sıra sonradan da şu niteliklerin bulunması gereklidir:

“Hakim (bilge) olmalıdır, önceki yöneticilerin koydukları kanun ve kuralları bilmeli, onlara uymalıdır, eskilerin kanuna bağlamadıkları konularda akıl ve mantığını kullanarak yeni hükümler getirmelidir, koyduğu hükümler ülke çıkarlarından kaynaklanmalıdır, eski kuralları ve kendi koyduklarını iyi konuşarak halka öğretmelidir, savaş sanatını bilmeli ve savaş yorgunluklarına dayanıklı

¹ Farabi'nin Üç Eseri, s. 44.

² Farabi, *Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev., Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rahmi Ayas, İstanbul, 1980, s. 43.

³ Farabi'nin Üç Eseri, s. 43, 45.

⁴ Farabi, *El Medinetü'l Fażıla*, Çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 87-89.

olmalıdır.”

Bu şartların hepsi bir kişide bulunmaz, çeşitli kişiler bu şartlara sahip olurlarsa devletin birden fazla başkanla idâre olunması uygun olur. Ona göre, yukarıda sayılan şartlardan en önemlisi bilgelik şartıdır. Kendisine bağlanılacak bir bilge kişisi bulunmayan şehir yıkılır gider.¹

Farabi'nin eğitimle siyaset arasında kurduğu bu ilişki her ne kadar döneminin şartlarını yansıtmakta ve onun “erdemli devlet” idealinin bir yansıması ise de her zaman geçerli bazı ilkeleri de içermektedir. Örneğin devlet başkanında bulunması gerektiğine dair söylediği bu vasıflar, siyasetçilerde her zaman bulunması arzu edilen özelliklerdir. Yine onun siyasetçinin eğitilmiş ve aynı zamanda eğitime önem veren kişiler olması gerektiğini söylemesi de oldukça dikkate değerdir.

4- Araştırma Yöntemleri

Farabi, öğretimde yöntem konusunda, kolaydan zora gidilmesini istemiş, böylece çok değerli bir ilke ortaya koymuştur. Ona göre en kolay, sayılar ve hacimler incelenebilir. Yani, öğretimde önce aritmetik, sonra geometri işlenmelidir. Sonra da kendilerinden ayrılmaz biçimde sayı ve hacimlere sahip öteki şeylerin öğretimine geçilmelidir. Bunlar da gök cisimleri, müzik, ağırlıklar ve mekaniktir.²

Farabi, bilimsel meseleleri araştırmanın çeşitli yöntemleri olduğunu, bu konunun başlı başına bir bilim alanı sayılması gerektiğini söyler ve böylece bilimsel yöntem alanında değerli bir görüş ortaya koyar: *“Bilinmeyen konular araştırma ve öğretimle açıklığa kavuşturulmak istenince problem ve çözümlünce de bilgi haline dönüşür. Her meselede aranan, kesin gerçeği elde etmektir. Ama, çoğu defa kesinliği elde edemeyiz. Aradığımızın bir kısmına dair kesinlik, geri kalanlara dair de şüphe ve kanaat elde edebiliriz. Tek yöntem bizî sorunlar hakkında çeşitli kanaatlere götüremez.”*³

Farabi'ye göre, bilinmeyen konular, araştırma ve öğretimle açıklığa kavuşturulmak istenince mesele (problem) ve çözümlünce de bilgi haline dönüşür.⁴

Farabi, yöntem konusunun başlı başına bir bilim olduğunu şöyle ifade eder: *“Meseleleri araştırmaya koyulmadan önce, bütün bu yöntemlerin bir sanat olduğunu, bu değişik yöntemleri ve her birinin özelliklerini ayırt eden bir ilme zorunlu olarak ihtiyacımız olduğunu açıkça bilmeliyiz.”*⁵

Sonuç

Harran, bilim ve düşünce tarihi açısından önemli bir geçmişe sahiptir. İslâm idaresine geçtikten sonra da İslâm öncesinde olduğu gibi bilim açısından önemini

¹ Farabi, *El Medinetü'l Fazıla*, s. 89-90.

² Farabi'nin Üç Eseri, s. 12-15.

³ Farabi'nin Üç Eseri, s. 4.

⁴ Farabi'nin Üç Eseri, s. 4.

⁵ Farabi'nin Üç Eseri, s. 5.

devam ettirmiştir. Harran'lı pek çok bilgin tercüme ve te'lif faaliyetlerinde önemli rol oynamış, fazla sayıda eseri Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya çevirmiş, ilim ve kültürün müslümanlara aktarılmasında önemli görev üstlenmiştir.

Harran'da pek çok İslâm bilgini yetişmiştir. Bunlardan biri de büyük Türk İslâm düşünürü Farabi'dir. Farabi, Harran'lı bilgin Yuhanna b. Haylan'dan mantık ve felsefe dersi almıştır.

Farabi, felsefi yönünün yanı sıra tıp, eğitim, siyaset ve musiki gibi diğer bilimlerde de kendisini geliştirmiştir. O kendisini sınırlamamış, diğer din ve kültür çevrelerinden bilim ve hikmetlere açık olmuştur.

Şüphesiz onun düşünce dünyasına Harran'da aldığı eğitimin tesiri olmuştur. Örneğin aynı zamanda bir eğitimci olarak gördüğü devlet başkanı veya daha geniş anlamda siyasetçinin akıl ve mantık kurallarına riayet etmesi gerektiğini söylemesinde, Harran'da aldığı mantık formasyonunun tesirinden söz edebiliriz. Yine araştırma yönteminde, sayılar, hacimler, aritmetik ve geometri gibi hususlara ağırlık vermesinde Harran'da gördüğü eğitimin etkisi olabilir. Ancak Farabi'nin üzerinde durulması gereken önemli yönü, aldığı bilgileri sentezlemesi ve zamanla kendine ait orijinal sistemini kurmasıdır.

MEDRESELEŞME SÜRECİNDE HARRAN OKULU

Ali BAKKAL*

Abstract

There was not madrasa or an important library in Harran before its conquest by Muslims. However, this does not mean that there were no religious or otherwise scientific activities. On the contrary, there were scholars involved in training and educational activities. After the conquest, it is possible that a premise was allocated for education. This is because there were several Küttab and Darulkurra in different cities since the time of the prophet Muhammad.

Although the predominant view is that the first madrasa (Nizamiya madrasa) came to existence in 459/1067, it seems that they started to emerge from the 3rd century. There was no madrasa in the sense of a modern University in Harran until the end of 3rd century. From the turn of 4th century, madrasas started to appear in Harran and a total of four madrasas served in the city in different periods. In short, when we say 'Harran school', we do not mean a special premise where scientific activities were performed, rather we mean special scientific activities taking place in a certain period.

Giriş

İslâm'ın zuhurundan önce Mekke'de okuma yazma bilenlerin sayısı çok azdı. Kaynaklarda ilk yazıyı öğrenen kişilerin Süfyân b. Ümeyye ile Ebû Kays b. Abdîmenâf olduğu yazılıdır. Onlar da yazıyı Hîre'de öğrenmişlerdi.¹ İslâm'ın geldiği sıralarda, Kureyş'lilerden okuma yazma bilenlerin sayısı, sadece 17 kişi idi.² İslâm'ın gelişiyile birlikte müslümanlar arasında okuma yazma bilenlerin oranı hızla artmaya başladı. Çünkü İslâm, gelişiyile birlikte okuma yazma geleneğini de başlatmış bulunuyordu.

İlk inen âyet "Okul" diye başlıyor ve âyetler vahiy kâtiplerine yazdırılıyordu. İslâm'ın başlangıcında, okuma yazma bilen Müslümanların sayısı az olduğu için, Rasûlüllah (s.a.) onların hepsini veya büyük bir kısmını, vahiy kâtibi olarak

* Prof. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi, abakkal52@yahoo.com

¹ Belâzurî, *Fütûbu'l-büldân*, Kahire 1350 h., s. 457.

² Belâzurî, *Fütûbu'l-büldân*, s. 457.

çalıştırıyordu.¹ Hz. Peygamber, inen âyetleri mümkün olan en kısa zamanda ve en uygun yerde yazdırıyordu. Mekke döneminde müslümanlar Erkâm b. Ebî'l-Erkrâm'ın evinde toplanıyorlar ve orada Allah'ın vahyini mütalâa ediyorlardı. Muhtemelen yazımların bir kısmı burada gerçekleşiyor ve okuma yazmayı bilmeyenler için bu husus, teşvik edici bir fonksiyon icra ediyordu. Mekke döneminde okuma ve yazma konusunda başkaca tedbirler almak mümkün olmamıştı.

Medîne dönemine gelindiğinde bazı imkânların iyi kullanıldığını görüyoruz. İlk olarak Bedir gazasında Mekkelilerden okuma yazmayı bilenlerden istifade etme yoluna gidildi. Bedir savaşında Mekkelilerin bir çoğu esir düşmüştü. Hz. Peygamber (sav) onlardan okuma yazma bilenlere, Müslüman çocuklarından bir kısmına okuma yazma öğretmek sûretiyle, kendilerini hürriyete kavuşturulabileceklerini şart koştu.² İkinci olarak ashâb-ı suffa denilen insanların bir çoğunun okuma yazma bilmesi sağlandı. Bunların sayısının 400 civarında olduğu tahmin edilmektedir.

A. Medreselerin Kuruluşundan Önce Ders Yapılan Mekanlar

1. Mescidler ve Camiler

İslâm kültürünün yayılmasında mescidler ve camiler baş rolü oynayan yerlerdendir. Ortaya çıktığı ilk andan itibaren mescidler bir eğitim ve öğretim yeri olma özelliğini devam ettirmişlerdir. Günümüzde dahi bazı İslam ülkelerinde çeşitli ders halkaları mescidlerde devam etmektedir. İslâm'ın ilk yıllarında mescidler ibadet yeri, ilim müessesesi, kaza dairesi, ordu karargâhı ve elçilerin kabul edildiği bir makam olarak kullanılmıştır. Zamanla bu vazifeler mescitten birer birer ayrılmıştır.

Hz. Peygamber(sav) dinî ve dünyevî konularda ashabını aydınlatmak üzere Mescid-i Nebevî'de oturmayı âdet edinmişti.³ Ayrıca Mescid-i Nebevî'nin bir tarafında toplam sayıları 400 dolayında olan Ashâb-ı Suffe ikamet ediyordu. Bunların dini öğrenmek dışında herhangi bir işleri bulunmuyordu. Kuba Mescidi de ilim halkalarının teşkil edildiği bir yerdi.⁴

Fetihlerin genişlemesiyle birlikte mescidlerin sayısı gittikçe arttı. Hz. Ömer valilerine, herkesin orada Cuma günü orada toplanmalarını sağlamak maksadıyla Cuma için büyük bir mescid, kabileler için de ayrı ayrı mescidler yapmalarını emretmişti.⁵

Emevî döneminden itibaren Kûfe Camii'nde birden fazla âlim, ilgi alanlarına ve bilgi birikimlerine göre halka kurarak dersler verirdi. Hatta bir halkada öğretmen konumunda bulunan bir ilim adamı, bir başka halkaya öğrenci olarak katılabilirdi. Camilerde genellikle dinî ilimler tedris edilmekle birlikte, şiir, edebiyat ve eyyâmü'l-

¹ Belâzurî, *Fütûbu'l-büldân*, s. 147.

² Çelebi, Ahmed, *İslâm'da Eğitim- Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1976., s. 35.

³ Buhârî, K. Salât

⁴ Çelebi, *İslâm'da Eğitim- Öğretim Tarihi*, s. 98.

⁵ Makrizî, *el-Hutat*, Kahire 1270 h., II, 246; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, Kahire 1321 h., II, 149.

arab¹ ile ilgili konularda da sohbetler yapılırdı. Hatta bazı kaynaklarda Kâfi Camii'nde müzik ve şarkı eleştirilerinin yapıldığı dahi kaydedilmektedir.²

Câmilîler Nizamiye Medreselerinin kuruluşuna ve yaygınlaşmasına kadar yüksek tahsilin merkezi olmaya devam etmiştir. Medreselerin yaygınlaşmasından sonra da camiler uzun süre bu özelliklerini muhafaza etmiştir.

2. Küttâblar ve Dârülkurrâlar

Küttâb kelimesi tekil anlamda kullanıldığı zaman “Sıbyân Mektebi”, çoğul olarak kullanıldığı zaman “yazıcılar, yazarlar” anlamına gelir. Eğitim tarihinde Küttâb, Sıbyân Mektebi anlamında kullanılır. Küttâbların yanında bir de Dârülkurrâlardan bahsedilmektedir.

Küttâblar (sıbyân mektepleri) okuma ve yazmanın, Dârülkurrâlar ise sadece Kur'an okumanın öğretildiği müstakil mekanlardı. Bununla birlikte bu iki müesseseyi birbirinden tam olarak ayırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü her ikisinde de okuma ve yazmanın öğretildiğine dair rivayetler vardır.

Diez'in de ifade ettiği gibi “Başlangıcın itibaren kurrâlar (Kur'an-ı Kerim mütehasısları) için belirli evler (Dârülkurrâlar) vardı, aynı zamanda bunlar eğitim için kullanılan yerlerdi. Abdullah b. Ummu Mektûm Medîne'deki Dâru'l-Kurrâ'da oturuyordu.”³

Ünlü Alman müsteşriki Goldziher, bazı tarihî vesikalara dayanarak Hz. Peygamber zamanında Küttâbların bulunduğu kanaatini izhar etmektedir.⁴

Dört halife döneminde Kur'an-ı Kerim'in öğretim metoduyla ilgili olarak Enes b. Mâlik'in şöyle bir sözü vardır: “Çocuk tahtaya yazılan şeyi kopya ediyor ve onu ezberliyordu. Öğrenciler her sabah sırayla akşam bir çukura suyu boşaltılan kova içinde hazırladıkları su ile ıslanmış bezle tahtadaki yazıyı siliyorlardı.”⁵

Cübeyr b. Hayra, Kumeyt b. Zeyd, Tirimmâh b. Hâkim, Hz. Aişe'nin azatlı kölesi Atâ b. Ebî Rabâh, Alkame b. Ebî Alkame ve Dahhâk b. Müzâhim Emevîler döneminin en meşhur öğretmenlerindendir. Dahhâk'ın 3.000 öğrencisinin bulunduğu, bir merkebe binerek ortalarında dolaşmak suretiyle öğrencilerine ders verdiği rivayet edilir.⁶

Abbâsîler iktidarı ele geçirdikleri zaman, eğitimciler iki gruba ayrıldı. Bazıları Kur'an-ı Kerim öğretiminde ihtisaslaştı, bazıları da Arap dili ve edebiyatını ve genel

¹ Eyyâmü'l-arab: İslam öncesi dönemde Araplar arasındaki mücadele ve savaşları ele alan anlatı demektir.

² Bkz. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, thk. Abdullah Ali Muhanna, Beyrut 1995, I, 296.

³ Talas, M. Asad, *Nizamiyye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Sadık Cihan, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 21 (Diez, Encyc. De l'Islâm, III, 401'den naklen).

⁴ Çelebi, *İslâm'da Eğitim- Öğretim Tarihi*, s. 39 (Goldziher, Encyclopaedia of Religions and Ethics, V, 199'dan).

⁵ Talas, *Nizamiyye Medresesi*, s.20-21.

⁶ Talas, *Nizamiyye Medresesi*, s. 21.

mahiyette olan diğer konuları öğretmekle görevlendirildi.¹

Sonraki dönemlerde kütâblar giderek yaygınlaşmıştır. Öyle ki üç asır sonra bazı yerlerde bugün dahi birçok ülkede yakalanamayan yüksek oranda okuma-yazma seviyesine ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Meselâ Hollandalı müsteşrik R. Dozy Endülüs tarihi üzerindeki bir çalışmasında şöyle der:

“Halife II. Hakem döneminde (961-976) bütün ilim dalları gelişti. Mektepler, hem sayıca çok, hem de verilen eğitimin kalitesi bakımından oldukça iyi idiler. Endülüs’de aşağı yukarı herkes okuma-yazma biliyordu. Buna mukabil Hıristiyan Avrupa’da din adamlarının dışında çok az kimsenin okuyup yazmadan nasibi vardı.”²

3. Ulemâ Evleri

Mekke döneminde İslâmî öğretim el-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm’ın evinde gerçekleşmiştir. Medîne döneminde eğitimin merkezi cami idi. Bununla birlikte bazan insanlar Hz. Peygamber’in evine gelerek gerek kendisine, gerekse eşlerine doğrudan başvurmak suretiyle problemlerini çözüme kavuşturuyorlardı.

Sonraki dönemlerde bazı alimlerin camilerin yanı sıra evlerinde de ders verdiği görülmektedir.

İmam Mâlik (93-179/712-796), önceleri Mescid-i Nebevî’de ders verirdi. İleri yaşlarına doğru idrarını tutamamaya başlayınca derslerine evinde devam etmiştir. Mâlik’in, biri Hadîs dersleri, diğeri vuku bulmuş olan olaylarla ilgili fetvâ işleri olmak üzere iki türlü ders meclisi vardı. Evinde ders verdiği zamanlarda da her iki ders meclisini yürütmeye devam etmiştir.

İmâm Şâfiî, Şiîlik iddiasıyla Yemen’den Bağdat’a getirilince, o sırada Bağdat kadısı olan İmam Muhammed kendisine kefil olmuş ve onu iki yıl boyunca evinde misafir etmiştir. Şâfiî bu evde İmam Muhammed’den ders almaya devam etmiş olup konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Muhammed b. el-Hasan’ın bizzat kendisinden işitmek suretiyle bir deve yükü ilim öğrendim.”

Birçok ilmî tartışmalar ulemâ evlerinde gerçekleşirdi. Bu tartışmalarda hoşgörü hakimdi. İlimin gelişmesi de bu hoşgörü sayesinde olmuştur. Endülüs fakihlerinden Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed hicrî 400 senesinden önce (M. X. yüzyıl ortaları) ilim talebi için gittiği Bağdat’ta şahid olduğu şu olay ulema evlerinin önemini anlatır:

“İki defa, iki ayrı meclise katıldım. Mecliste ehl-i sünnet ve bid’at ehlinden Müslümanların yanında Hıristiyanlar, Yahudiler, materyalistler, dinsizler gibi her çeşit kafir mevcuttu. Bu grupların her birinin kendi görüşlerini savunan birer lideri vardı. Bu liderlerden biri salona girince, diğerleri saygıyla yerlerinden kalkıyor ve o oturuncaya kadar ayakta kalıyorlardı. Salon yeterince dolduğunda, kafirlerin içinden

¹ Talas, Nizâmiye Medresesi, s. 22.

² Özdemir, Mehmed, *Endülüs Müslümanları*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 11 (Reinhart Dozy, *Historia de los musulmanes de Espana*, III, 99’dan naklen).

birisi ‘buraya tartışma için geldik, Müslümanlar bize karşı Kur’an’dan ve peygamberlerinin sözlerinden delil getirmesinler; çünkü biz bunlara inanmıyoruz. Bu tartışmada sadece akli delillere dayanmalıyız’ dedi. Bunun üzerine herkes ‘haklısın, öyle olmalı’ dedi. Bu lafları duyduktan sonra bir daha o meclise gitmedim. Sonra bana başka bir meclisten söz edildi. Bu sefer oraya gittim, fakat aynı şeylerle orada da karıştım. Bunun üzerine bir daha kelimcilerin meclislerine katılmadım.”¹

İbn Sînâ’nın evi bir okul gibiydi. Her gece öğrenciler evinde toplanır, onlara *Şifâ ve el-Kânûn*’u okuturdu.² Sağlık ve fen bilimleri ile ilgili eğitim genellikle ulemâ evlerinde gerçekleşmiştir.

B. Medreselerin Kuruluşu

1. İlk Medrese

İslâm tarihinde ilk medrese konusunda tabakât yazarları ve tarihçiler farklı görüşler serdetmişlerdir. Zehebî³ ve İbn Hallikân⁴ ilk medresenin 459/1067 yılında eğitim ve öğretime açılan Bağdat Nizamiye Medresesi olduğunu ileri sürerlerken, Zehebî’nin öğrencisi Subkî,⁵ Makrîzî⁶ ve Suyûtî⁷ Nizâmülmülk’ten çok önceleri medreselerin mevcut olduğundan söz etmektedirler.

Bir nevi devlet eliyle kurulmuş olması, hocalarının resmî makamlar (vezir) tarafından tayin edilmesi ve kendilerine belirli bir aylık bağlanması, günümüzdeki ifadeyle üniversite düzeyinde ve üniversite standartlarında eğitim ve öğretim yapılması, öğrencilerin genellikle yatılı olması gibi özelliklerin tamamını bünyesinde taşıması bakımından Nizâmiye ilk medrese sayılabilir. Ancak daha önce de sadece ilim tahsili için kullanılan bazı mekanların mevcut olduğunu Nizâmiye’nin ilk medrese olduğunu söyleyenler dahi kabul etmektedirler. Görüş ayrılığının temelini, medrese isminin ne tür bir yapılanmaya verildiği hususu oluşturmaktadır.

Hadislerde *ders* ve *tedâris* kelimeleri geçtiği halde ders yapılan mekanlara medrese değil cami, dârükkurrâ ve küttâb adı veriliyordu.

Napoli Üniversitesi öğretim üyelerinden L. V. Vaiglieri’nin ifadesiyle “Emevî Hilâfeti döneminde Basra’da dinî meselelerin tartışıldığı bir okul vardı. Bu okulun en ünlü hocalarından biri Hasenü’l-Basrî idi (ö.110/728).”⁸

Nizamiye Medreselerinin kurulmasından çok önce Şâir Dir’b el-Huzâî (148-246/765-860), “medrese” kelimesini Dârükkurrâ ve Câmî manâsında kullanmıştır.

¹ Özdemir, Mehmet, Endülüs Müslümanları, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,1997, s.38. (İsa, Muhammed A., *Tarihü’t-ta’lîm fi’l-Endelüs*, Kahire 1982, s. 307-308’den)

² İbn Ebî Usaybî’a, *Uyûnu’l-enbâ’ fi’l-Tabakâti’l-etebbâ’*, nşr. August Muller, 1884, II, 4.

³ Subkî, *Tabakât*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Halebî, Kahire 1964, IV, 314.

⁴ İbn Hallikân, *Ve’feyât*, thk. İhsân Abbâs, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 129.

⁵ Subkî, *Tabakât*, IV, 314.

⁶ Markizî, *Hutat*, Kahire, 1987, II, 363.

⁷ Suyûtî, *Husnü’l-muhâdara*, yy, 1967, II, 255-256.

⁸ *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, çev. Hamdi Akta ve arkadaşları, 2. Baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 110.

Ebû Hâtîm el-Bustî (ö.277/890), memleketinde kütüphane ile birlikte bir medrese, öğrenciler için yatacak yer yaptırmıştır. Şâfîiler de, Nisâbûrî (ö.249/960) adına bir medrese inşa etmiş bulunuyorlardı. Yine Şâfîiler Tahran'da Hâtîmî adına başka bir Şâfîî medresesi inşa etmişlerdir.¹

Sem'ânî'ye göre Mâlikî hukukçusu Ebû İshâk (ö.299/911) Mescid Miyan Dahina'da oturuyor ve orada Mâlikî fikhını öğretiyordu. Burası hem mescid, hem medrese olarak kullanılıyordu.²

Narşâhî (ö.353/964) *Târîhu'l-Buhâra* adlı eserinde yanmış medreselerden bahseder.³ Şu halde 350'li tarihlerden çok önceleri çeşitli medreseler vardı. *Absenü't-Tekâsîm* adlı eserini 375-985 yılında tamamlayan Mukaddesî de Nisabur ve Rey şehirlerinde bulunan medreselerden övgüyle söz eder.⁴

İmam İsmâîlî (ö.396/1005) Nizamiye Medresesi'nin kuruluşundan bir asır önce Bağdat'ta Şafîî fikhının araştırılması için iki medrese kurmuştur. İlk medresenin Nizamiye olduğunu söyleyen İbn Hallikân ile İbn Asâkir, Nisâbûr halkının İbn Fevrâk el-Hüseynî (ö.406/1015) ve Ebû İshak el-İsfereyânî'nin isimlerini eğitim ve öğretimle görevlendirildikleri iki medreseye verdiklerini naklederler.⁵ Meşhur hadis bilgini Beyhakî (ö.458/056) de, Nisabur'a bir seyahati esnasında kendisini seven ve hürmet edenlerin burada kendisi için bir medrese inşa ettiklerini nakleder.⁶

2. Hastaneler ve Tıp Medreseleri

İslâm tarihinde yaralıları tedavi maksadıyla hazırlanan ilk sağlık merkezi, Hendek savaşında Eslem kabilesinden Rufeide el-Ensâriyye adındaki kadına ait çadırıdır. Sa'd b. Muâz başta olmak üzere savaşta yaralanan gaziler burada ilk tedavilerini görmüşlerdir.⁷ Bu çadır ilk seyyar hastane sayılabilir.

İslâm'da bina olarak kurulan ilk hastane ise Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik tarafından 88 (707) yılında kurduğu hastanedir. Bu hastanede çalışan hekimlerin maaşları devlet tarafından ödeniyordu. Emevîler döneminde kurulmaya başlayan hastanelerin ilk parlak devri Abbâsiler zamanına rastlar.⁸

Hastaneler ve tıp okulları konusunda Sâsânî hükümdarı II. Şâpûr tarafından 350'de kurulup X. yüzyılın sonlarına kadar hizmet gören Çündişâpûr tıp okundan mümkün olduğu kadar yararlanılma cihetine gidilmiştir. Ancak burada okuyan öğrenciler için Nestûrî mezhebinde Hıristiyan olmak şartı arandığı için burası bir İslâm tıp medresesi sayılamaz. Bununla birlikte burada yetişen birçok hekim Bağdat

¹ Talas, *Nizamiyye Medresesi*, s.24-25.

² Sem'ânî, *el-Ensâb*, Dâru'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, yy., 1962-1982, XII, 49.

³ Narşâhî, *Târîhu'l-Buhâra*, Dâru'l-Maârif, Mısır, trz., s.30.

⁴ Mukaddesî, *Absenü't-Tekâsîm*, Leiden 1904., s.315, 390.

⁵ Talas, *Nizamiyye Medresesi*, s.25.

⁶ Talas, *Nizamiyye Medresesi*, s.25.

⁷ Terzioğlu, Arslan "Bimâristan", DİA, VI, s. 163.

⁸ Terzioğlu, "Bimâristan", DİA, VI, 163.

ve diğer memleketlerde bulunan hastanelerde başhekim olarak görev yapmıştır.¹

Hârûn er-Reşîd devrinde Bağdat'ta pek çok hastane vardı.² Tıpla ilgili bilgiler önceleri burada veriliyordu. Medreseleşme sürecine girilince bazı medreselerde tıp bölümleri açılmaya başladı, daha sonraları ise müstakil tıp medreseleri kuruldu.

Hârûn er-Reşîd devrinde Bağdat, meşhur hastaneleriyle her yönden örnek olabilecek üstün bir seviyede bulunuyordu.³ Sâbit b. Kurra'nın oğlu Sinân b. Sâbit, torunu Sâbit b. Sinân gibi doktorlar, köylere kadar uzanan seyyar sağlık istasyonlarının yanında umumî hastanelerden başka hapisane hastaneleri dahi vücuda getirmişlerdi. Vezir İbn Fûrât, memurlarının ücretsiz muayene ve tedavileri için 923 yılında Bağdat'ta bir poliklinik tesis etti.⁴

Bir gün Bağdat'ta, Adudî hastanesinin müdürü, düzenli gelirlerinin gittikçe azaldığını görünce müessesenin başhekimî Sâbit b. Sinân, yetkili vezir Ali b. İsâ'ya yazılı bir rapor gönderir. Raporda kömür, yorgan, bakım ve ilaçlardaki kısıntıdan hastaların ne kadar ızdırap çektiklerini acıklı sözlerle belirtir. Bunun üzerine vezir gelirler müdürü Ebü'z-Zark'ı azarlar ve bir daha böyle yapmaması hususunda kesin talimat verir.⁵

İdareciler hasta haklarına mümkün olduğu kadar riayet etmeye çalışıyorlardı. 931 yılında Halife el-Muktedir, Bağdatlı bir doktorun yaptığı meslekî bir hata neticesinde hastasının ölümüne sebebiyet verdiğini öğrenince, devletin hizmeti dışında çalışan diğer doktorların imtihana tabi tutulmaları için bir tedbir düşündü. Tabipler Odası'nı kurarak başkanlığına Sinân b. Sabit'i getirdi. Bundan böyle doktorluk yapacak olanlar bu oda tarafından imtihana tabi tutulacak ve ancak sınavı geçenlere doktorluk mesleğini icra etmesine izin verilecektir. Bu tarihte bütün Rheingau'da bir tek doktor bile bulunmazken, Bağdat'ta resmî doktorların dışında 860 adet doktor bulunuyordu.⁶

Devlet eliyle kurulan ilk düzenli medreseler olan Nizamiye Medreselerinde tıp bölümleri bulunmuyordu. Halife Mustansır 625/1227 yılında Mustansırıye ismi verilen yeni bir medrese kurdu. Bu medresede sadece dinî ilimler değil, aynı zamanda Arap dili ve edebiyatı, matematik, geometri, tıp, sağlık bilgisi, eczacılık ve tabii ilimler de okutuluyordu. Toplam öğrenci sayısı 308'i geçmeyecek olan bu medresede her bölümde kaç öğrencinin okuyacağı önceden belirlenmişti.⁷

Eyyûbîler devrine gelindiğinde ed-Dıhveriyye ve ed-Düneyseriyye⁸ adlı iki tıp medresesine rastlamaktayız.

¹ Terzioğlu, "Bimâristan", DİA, VI, 164.

² Sigrîd Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, İstanbul 1975, s. 151

³ Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 153.

⁴ Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 153.

⁵ Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 154.

⁶ Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 157.

⁷ Talas, Nizamiye Medresesi, s.71.

⁸ Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi, s.120.

C. Harran Okulu Bir Medrese Midir?

1. Harran Tarihi

Harran, İpek Yolu'nun Musul-Sincar-Re'sü'l-Ayn- Halep yoluyla, Şam ve Irak'ı Urfa'ya ve İç Anadolu'ya bağlayan yolların kesiştiği noktada, Belih ırmağının kollarından Cüllab ve Deysan sularının suladığı verimli ovanın ortasında kurulmuştur. Yeni buluntularla M.Ö. 6000'lere kadar çıkan Harran'dan, tarihî kaynaklarda ilk defa M.Ö. 2000 başlarına ait Kültepe ve Mâri tabletlerinde bahsedilir. Bu tabletler arasında, Harran'daki Sin (Ay Tanrısı) Mabedi'nde bir anlaşma imza edildiğine dâir bir vesika bulunmaktadır. Yine ikinci binin ortalarında Hititlerle Mittaniler arasında yapılan bir anlaşmaya Harran'daki Ay ve Güneş tanrıları şahit tutulmuştur. Bundan sonraki zamanlara ait Hitit çivi yazısı tabletlerinden Harran'dan sık sık bahsedilir. Harran bu devirde sırasıyla Bâbillilerin, Mittanilerin, Hititlerin, Âsurluların, İkinci Bâbil devletinin idaresinde bulunmuştur.

Medler ve hemen onlardan sonra gelen Persler zamanında Harran İranlıların hakimiyetine girdi. Bu bölgenin dili olan Ârâmî dili ve yazısı Pers imparatorluğunun resmi dili ve yazısı olarak kabul edildi. Bu sıralarda bölgele bir miktar yahudide gelip yeleşti. Büyük İskender'in bölgeyi fethinden sonra M.Ö. IV. asrın sonlarında epece Yunanlı gelip Harran'a yerleşmiştir. Böylece Doğu ve Yunan kültürleri arasında meydana gelen kaynaşma sonucu oluşan Helenizm kültürü bölgeye hakim oldu. İskender İmparatorluğunun parçalanmasına Harran, başşehri Antakya olan Selefkoslar idaresin kaldı. M.Ö. 137 yıllarından sonra Harran İranda kurulan Arsakidlerin (Partların) eline geçti. M.Ö. 137 ile M.S. 297 yılları arasında şehir İranlılar ve Romalılar arasında birkaç kez el değiştirdi. 297'den 620'li yıllara kadar şehir Romalılarda kaldı. Husrev Perviz zamanında (591-628) el-Cezîre, Şam, Mısır ve Anadolu İran orduları tarafından işgal edildiyse de 622'de Roma İmparatoru Heraklios işgal edilen yerleri kurtardı. Hristiyanlığın resmi din ilan edilmesinden sonra, Roma İmparatorluğunda gözden düşen antik medeniyetin devamı olan Helenizm kültürü ve Romalılar tarafından sapık ilan edilen Hristiyan mezhepleri bu bölgede tutundular. Anûşirevan devrinde de İran bu mezheplerin ve Hellenizm'in en büyük koruyucusu oldu.

Harran, 640 yılında Hz. Ömer zamanında İyaz b. Ganem komutasındaki İslâm ordusu tarafından sulh yoluyla fethedildi. Harran bölgesi, Halep yakınındaki Kınnesrin ordugâhına bağlandı. Emevîler Kuzey Şam ve el-Cezîre'nin idaresini birleştirerek her iki bölgeye tek vali tayin ettiler. Bir ara Cezîre valisi olan Mesleme b. Abdülmelik eyalet merkezini Kınnesrin'den Harran'a taşıyıp burada bir saray yaptırdı. II. Mervan vali olduğunda da Harran'ı vilayet merkezi olarak kullandı. Hilâfete geldiğinde de Harran'ı başşehir yaptı (127-132/744-750). Mervan 750'de Zab ırmağı kıyısında Abbâsi ordularına yenilince Şehir Abbâsîlerin eline geçti. Abbâsîler döneminde Harran bazı isyanlarda önemli bir rol oynamakla birlikte, Hârûn er-Reşid Harran'ın su ihtiyacını karşılamak için Cüllâb suyundan şehre gelen kanalı tamir ettirmiştir. Abbâsîler zamanında bölgenin merkezi Rakka'dır.

İbn Şeddâd'ın anlatımına göre Moğol istilasından Harran'da önce hepsi de Hanbelîlere aid olan 4 medrese, iki tekke, bir hastane, 14 hamam vardı.¹

Milattan sonrası itibariyle tarihte Harran, en büyük önemi II. Mervan zamanında kazandı. Ancak bu dönem çok kısa sürdü.

2. Büyük Câmî

İbn Şeddât'ın verdiği bilgilere göre kaynaklarda adı Büyük Cami veya Firdevs Camii olarak geçen yapı, fetihten önce Sâbiîlerin büyük Ay mabedi idi. Şehrin fâtihî İyaz b. Ganem bu mabedi camiye çevirmiş, Sâbiîlere de kendi mabedlerini yapmaları için başka bir yer vermiştir. 1951, 1952, 1956 ve 1959 yıllarında Büyük Câmî'yi ortaya çıkarmak için kazılar yapan Rise ve modern araştırmacılara göre Cami II. Mervan tarafından inşâ edilmiştir. Zamanla şehirdeki nüfusun artması üzerine, yine II. Mervan zamanında önemli tadilata uğramış ve genişletilmiştir. Cami'deki kitabeden de anlaşıldığı üzere XII. asrın ortalarında Nûreddin Mahmud b. Zengî tarafından restore edilip süslenmiş ve tekrar genişletilmiştir.² Temeli itibariyle olmasa bile üst yapısı itibariyle Cami, Müslümanların eseridir.

Ayrıca Rice, kalede de İslâm öncesine ait görünür bir yapı henüz bulunmadığına dikkat çeker.³

Halen devam etmekte olan kazı çalışmalarının başkanlığını yürüten Dr. Nurettin Yardımcı ise, namaz kılmaya mahsus olan yerlerin dışında Cami'nin arka kısımlarında bazı odaların bulunduğunu ve bu odaların o dönemde hangi maksatla kullanıldığını tespit edemediklerini ifade etmektedir. Bu odalar yüksek bir ihtimalle Dârulkurra veya Küttâb olarak kullanılıyordu. Daha sonra bu odalar İslâmî ilimlerin tahsili için kullanılmış olabilir.

İbn Şeddâd'ın ifade ettiği gibi Abbâsîler döneminde Harran'da 4 medrese kurulmuştur. Ancak bu medreselerin hiçbiri Büyük Cami'nin müştemilatından değildi.

3. Harran Okulu

“Harran Okulu” tabiri, Harran Medresesi anlamında değil, “belli bir dönemde Harran'da ortaya çıkan bilimsel çalışmalar” anlamında kullanılmaktadır. Harran, tarih boyunca büyük bir merkez olmamakla birlikte, farklı görüşlerin harman olduğu bir şehir olma özelliğini devam ettirmiştir. Nerede farklı görüş ve biraz da hoşgörü varsa, orada bilim ve sanatta bir ilerleme olmuştur. Ayrıca Sâbiîlik, inanç esasları gereği belli oranda astronomi ve matematikle de uğraşmayı gerektiriyordu. Bütün bunların yanına İslâm'ın ve Müslümanların her nevi ilme genel olarak sıcak bakmalarını da ekleyince tıp ve fen bilimlerinde İslâmî dönemde de eskisinden daha

¹ Bkz. Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 3-26.

² Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 41-42.

³ Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 41.

fazla bir gelişme kaydedilmiştir.

Emevîler İslâmî ilimlerle dahi, ciddî anlamda ilgilenmediler. Bu yüzden onların zamanında ne medreseden ve ne de devlet destekli ilmî faaliyetlerden bahsetmek mümkün değildir. Onların döneminde genellikle Arap olmayan müslümanlar (Mevâlî) şahsî çabalarıyla bazı ilimlerde gelişme kaydetmiştir.

Abbasîler dönemine gelindiğinde Halîfeler baştan itibaren ilme ve alimlere saygı göstermişlerdir. Esasen Harran Okulu bilgini olarak saydığımız pek çok âlimin sadece Harran doğumlu olduğu, hatta birçoklarının kendilerinin değil, babalarının veya dedelerinin Harranlı olduğu görülmektedir..

Meşhur Harranlı bilgin Sâbit b. Kurra (228-288 / 839-901) dahi gençliğinde serbest düşüncelerinden dolayı dindaşlarıyla ihtilafa düşmüş olup bu sırada Benû Musâ'dan Muhammed ile tanışmış; o da kendisini Bağdat ve Samarra'ya götürmüştür 259/872. Sâbit b. Kurra Bağdat'a gelince bilgisini daha çok geliştirdi ve Halife Mu'tazid devrinde saray astronomları ve tabipleri arasına girdi.¹

Harran civarında doğduğu sanılan² Ebû Abdullah Muhammed b. Câbir b. Sinan el-Bettânî (244-317 / 858-929) de, ömrünün çoğunu Rakka'da geçirmiştir.³

Abdülmelik zamanından itibaren 245 yıl boyunca Sâbiîlerin reislik kürsüsü devam ettiği halde,⁴ reislik kürsüsünde kalanların hiç birisi ilimde meşhur insanlar değildir. Dolayısıyla bunların ilimdeki payını fazla abartmamak lazımdır.

Gerek Harran'da gerek Bağdat ve diğer şehirlerde ortaya çıkan ilmî faaliyetlerde Bağdat halîfelerinin payı büyüktür. Onlar ilmin ve âlimin her türlüüne saygı göstermişlerdir. Şu olay bunun en açık göstergelerindedir:

Halife el-Mu'tazid, bir gün bahçede Sâbit b. Kurra'nın elinden tutup dolaşırken, âniden elini çeker ve bırakır. Sâbit:

“Ne oldu Yâ Emîra'l-Mü'minîn?” deyince; el-Mu'tazid:

“Elim, senin elinin üstünde idi. Halbuki ilim dâima üsttedir, onun üzerine çıkılmaz” demiştir.⁵

W. Barthold'un ifadesiyle “IX. asrın ortasından itibaren müslüman devletlerindeki hıristiyanların vaziyeti, evvelkine nazaran fenalaştı. Bunun bir sebebi de Müslümanlar'ın medeniyetçe yükselmeleri neticesinde Hıristiyanlar'a olan ihtiyacının azalması olmuştur.”⁶

¹ Şeşen, *Harran Taribi*, s. 58, 60.

² Bayraktar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 4. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 247.

³ Şeşen, *Harran Taribi*, s. 70.

⁴ Şeşen, *Harran Taribi*, s. 54-55.

⁵ Ya'kût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdeba*, nşr. Margoloth, VI, 310.

⁶ W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev.Fuad Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1973, 3. Baskı, s. 16

Sonuç

Küttâb ve Dârülkurra seviyesindeki eğitim-öğretim yerleri Hz. Peygamber zamanından itibaren çeşitli şehirlerde mevcuttu. Harran'da da fetihten hemen sonra bu tip okulların açılmış olması tabii bir durumdur. İslâm dünyasında kurulan ilk medresenin 459/1067 yılında açılan Nizamiye Medresesi olduğuna dair hakim bir kanaat varsa da, tarihi bilgiler bize daha önce bazı medreselerin bulunduğunu göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki hicrî III. asrın sonlarından itibaren bazı şehirlerde medreseler kurulmaya başlanmıştır.

Emevîler döneminde Harran'da yüksek tahsil seviyesinde bir medrese kurulmamıştır. Abbasîler döneminde ise Harran daima arka planda kalan bir şehir olmuştur. Dolayısıyla Harran'da erken dönemde bir medrese kurulmamıştır.

“Harran Okulu” denilince belli bir okul (medrese) ve bu okulda yapılan eğitim-öğretim çalışmaları değil, Milâdî VIII – X. asırlarda mabedlerde ve özel mekanlarda yapılan felsefe, tıp, eczacılık, aritmetik, geometri, astronomi, fizik, kimya, biyoloji... bilimlerinde yapılan bilimsel çalışmaların tümü kastedilmektedir.

Abbasîlerin son dönemlerinde şehirde en az 4 medresenin olduğu kaynaklarda yazılı olmakla birlikte özellikle tıp, eczacılık, matematik, astronomi, kimya, biyoloji gibi bilimlerinin okutulduğu bir medresenin varlığı sabit değildir. Ancak bu ilimler İslâmî dönemde de özel mekanlarda belirli şahıslar tarafından okunuyor ve okutuluyordu. Bu gelenek Harran'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesine kadar devam etmiştir.

HARRAN'DA BİLİM VE TARİH

BİLİM TARİHİ YAZIMI VE NESNELİK TARTIŞMALARI ÜZERİNE**Ahmet EYİM*****Özet**

Bu çalışma, bilim tarihi yazımı üzerine yapılan tartışmaları ortaya koymayı ve tarih yazımının nesneliği üzerine eleştiri yapmayı amaçlamaktadır. Modern bilimin tarihi, bilimin üstünlüğünü ortaya koymak için, tarih kurgulamasını yanı yapılmaktadır. Betimleyici olması gereken bilim tarihi yöntemi, bazen kural koyucu bir yöntem kullanarak, bilimsel aktivitenin rasyonelleştirilmektedir. Modern bilimin tarihi, bilimi yüceltmek amacıyla, Orta Çağ Avrupası'nın ve İslam dünyasının modern bilime katkıları görmezlikten gelinerek yazılmaktadır. İslam dünyasının modern bilime tek katkısının klasik eserlerin iletilmesi olduğu ve bilimin 17 ve 18.yy.larda geliştiğini gösteren bilim tarihi yazma yöntemlerinin nesnel olduğuna inanmak güçleşmektedir. Bu nedenle Kuhn'un tavşan-ördek görmek olarak eleştirdiği bilimsel yöntemlerle yazılan ya da bakılan bilim tarihi betimleyici olamaz.

Anahtar Kelimeler: Bilim tarihi, nesnellik.

**ON THE DISCUSSIONS CONCERNING WRITING HISTORY OF
SCIENCE AND OBJECTIVITY****Abstract**

This study purports to articulate some discussions on writing history of science and to criticize objectivity in the ways of its historiography. History of modern science is unfairly configured in order to demonstrate ascendancy of modern science. Although methods in the historiography of science must be descriptive, scientific activity is rationalized by occasional usage of normative methods. The history of modern science ignores Medieval Europe's and Islamic world's contributions to science in order to sublime the growth of modern science. It is very hard to believe in the objectivity of the methods of history of science which claims only contribution of Islamic world to Modern science is transmission and translation of classical writings. For this reason, the history of science written by the methods, which Kuhn criticizes as seeing duck-rabbit, cannot be wholly

* Arş. Gör., Orta Doğu Teknik Ü. Fen Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü, eyim@metu.edu.tr

descriptive.

Key words: history of science, objectivity.

Bilgi, en yalın ifadesi ile, özne ve nesne arasındaki ilişki olarak tanımlanmaktadır. Aristoteles'in *her insan tabiatı gereği bilmek ister* önermesi beraberinde bize, bilginin doğası, yani ne olduğu, nasıl elde edildiği hakkında önemli tartışmaları hatırlatmasının yanında, özne ve nesne arasındaki ilişkinin tarihi olduğunu da göstermektedir. Bilgi insan ile ortaya çıkar, insanın merakı ile artar ve bir anlamda tarihi insan ile birlikte yazılır. Tarihi yazılan veya yazılabilecek olan her şey gibi, bilginin de doğası felsefenin konusu olmuş, ona ilişkin zengin tartışmalar yapılmıştır. Bilginin ne olduğu, nasıl elde edildiği ne kadar önemli ise, bilginin tarihini ortaya koymak ta o kadar önemlidir.

Bilginin ve felsefi olarak bilgi probleminin ortaya çıkışı çok eski olmasına rağmen, güvenilir ve tutarlı bilgi edinme yolu olarak tanımlanan bilimin tarihinin yazılması modern bir projedir. Modern bilim anlayışının öncülerinden olan Francis Bacon'un [1561-1626] bilimin amacının nedenlerin bilgisini keşfetmek olduğunu ve bu nedenle bilimin ve onun tarihsel geçişinin önemli olduğunu iddia etmesi, bu projenin yani bilim tarihi yazımının başlangıcı sayılabilir. Bacon ve modern bilimin öncüleri olarak kabul edilen diğer bilim adamlarının yaşadığı dönemdeki sosyal, kültürel ve siyasi olayların da bir sonucu olarak, bilginin bir güç ve insanı özgürleştiren; aynı zamanda onu doğaya hakim kılan bir araç olduğu fikri, bilimin insanlığa katkısının ne kadar büyük olduğunu göstermek için tarihinin yazılması gerektiği fikrini doğurmuştur. Bilimin gelişen ve ilerleyen bir olgu olarak görülmesi ve bilimsel çalışmaların birbirleri ile tutarlı bir birlikteliğe sahip olduğu fikri, bilime ve bilim tarihine yönelik 19 yy. başlarında yaygın olan pozitif olumlamalardır.

Peki, bilim nedir? Bilimi diğer bilgi edinme yollarından farklı ve üstün kılan şey nedir? Feyerabend [1999], bilimin yegane gelenek ve var olanlar içinde en iyisi olarak kabul edilmesini eleştirmektedir. Ona göre, 'Bilim' kelimesine tekabül eden tek bir varlık yoktur. Feyerabend'in bu eleştirisini, bilimin dinamik bir süreç olduğu ve değişim göstererek yorumlarsak, bilim tarihinin bilimin bu dinamik sürecini ve geçirdiği evreleri resmetmesi gerekir.

Bilimin doğasını, geçirdiği evreleri ve bir anlamda değişimleri anlamak için, bu aktivitenin tarihine bakmak gereklidir. Bilimin tarihsel olarak değişim ve gelişme gösterdiği ve bir anlamda başarılı olduğu bir gerçektir. Ancak, bilim hakimiyetini sadece başarısıyla değil; ona pozitif olumlamalar yapan bilim tarihi ile de pekiştirilmektedir. Modern bilimin pozitif olumlanmasında bilim tarihinin rolü, bilimsel gelişmenin aydınlanmanın bir uzantısı olduğu fikrini destekleyen tarihsel örnekler ile argüman sağlamak olmuştur. Bilim tarihi yazımının öncüsü olan Whewell, *Tümevarımsal Bilimlerin Felsefesi* [1840] adlı eseri ile bilim tarihi yazımında *rasyonel yapılandırma* yönteminin kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Bu metod, keşif ya da kuramların sıkı tarihsel sıralaması yerine, keşif ve kuramların ortaya çıktığı süreci yeniden yapılandırmayı hedeflemektedir. Bilim, Yunan felsefesinin kurgusal çalışmalarından ortaya çıkmış; Orta çağda dogmalara, astroloji ve simyaya

ağırlık verilerek duraklamış; 17 ve 18.yy.larda Kopernikçi astronomi ve Newton fiziği ile ilerlemeye başlamıştır. Bu tarihten itibaren, bilimde uzmanlaşma yaygınlaşarak, bilim olgunlaşmaya doğru ilerlemektedir [Christie, 1996, s: 13]. Whewell'in özetlediğimiz bu modeli, bilim tarihi yazımında halen yaygın olarak kullanılmaktadır.

20. yüzyılın başlarında, bilimin doğası üzerine yapılan tartışmalarla ortaya çıkan, bilim felsefesi ve bilim tarihi arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği bilim felsefesinin önemli sorunlarından birisidir. Yapılan tartışmalarda öne sürülen temel iddialardan bir tanesi, bilim tarihi olmadan bilim felsefesinin kör ve bilim felsefesi olmadan bilim tarihinin yanılğılardan ibaret olacağıdır. Popper ve Kuhn [1970]'a göre, bilimin doğasını ve dinamik yapısını, ya da diğer bir deyişle bilimsel bilginin nasıl elde edildiğini anlamak istiyorsak, bilim tarihine ve bilim pratiğine bakmak bizim için bir zorunluluktur.

Bilim tarihi, bilimin gerçek hikayesi olmalı; bilimin ve bilimsel düşüncenin tarihsel gelişimini resmetme aracı olmalıdır. Ancak, bilim tarihi yazımına nerden başlanacağı veya bilimsel gelişmelerin kökenlerinin doğru olarak verilmesi önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü her bilim insanı, kendi bilimsel çalışmasını yaparken geçmişe doğru bir yönelim içindedir. Yani, çalıştığı alanın gelenegini ve belirli pratiklerini öğrenerek çalışmaya başlar. Kendi çalışmalarında kaçınılmaz olarak ya kendisinden önceki çalışmaları geliştirmek ya da onların terk edilmesini hedefler. Kısacası, bilimsel gelişmede geçmiş ve şimdi iç içedir.

Bilimsel yöntem üzerine yapılan tartışmalarda bilimde kullanılması gereken prensipler önerilmekte; önerilen prensipler ile bilimsel aktivitenin kendisi karşılaştırılmaktadır. Demek istediğim şey, felsefeciler önerdikleri teoriler için desteği bilim tarihinde aramaktadır. Benzer biçimde, Bilim tarihçilerinin bilimsel yöntem anlayışları, bilim tarihi anlayışlarında da etkili olmaktadır. Bu çalışmanın ana tezi, bilim tarihi yazımında yöntemler ve bilim tarihindeki çarpıtma örnekleri olarak iki aşamada ele almak ve bilim tarihi yazımı üzerine eleştirel bir yaklaşım sergileyerek, bilim tarihi yazımıyla ilgili *kural koyucu* (normative) ve *betimleyici* (descriptive) yöntemlerin zaman zaman nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymaktır. Tarih yazımında kullanılacak yöntemin, bilimin doğasının kavranmasında ne kadar önemli olduğuna vurgu yapmaktır.

Betimleyici, yani *olmuş olanı aktarıcı* olması gereken tarih yazımı, zaman zaman ideolojik veya pragmatik amaçlarla *kural koyucu*, yani *olması gerekeni alatan* bir yöntem kullanılmaktadır. Bu ise, zaman zaman tarihsel gerçeklerin belli ölçülerde çarpıtılması, bilim ve bilimsel çalışmalara ideolojik anlamlar yüklenerek rasyonelleştirilmesine neden olabilmektedir. Demek istediğim şey, bilim tarihçileri bilimsel çalışmalarını belirli biçimlerde sıralayarak, bilim ve bilimsel aktivite ile ilgili rasyonel bir resim ortaya koymaktadırlar. Yapılan rasyonelleştirmeler, Modern bilimin üstünlüğünü ispat etmeye yönelik çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi, bir aktivite olarak bilimin doğasını ve yapısını anlayabilmek için onun tarihine bakmak gerekir. Bilim tarihine bakmak ise bilim felsefesi çerçevesinden mümkün olur. Ancak bilim hakkında kural koyucu felsefi

yaklaşımlar ve betimleyici bilim tarihi arasındaki ilişkinin sınırlarının farkında olmak önemlidir. Demek istediğim, bilimi anlamaya çalışırken, olan ile olması gereken birbirine karışmamalıdır. Bilim tarihini hangi gerçekleri hangi sıralama ile yazarak meydana getireceğiniz önem arz etmektedir. Diğer bir deyişle, tarihini yazdığımız bilimin, hangi olgularla ve gerçeklerle geliştiğini göstereceğimiz önemlidir. Tarihsel gerçeklerin ardı ardına sıralanması sonucunda ortaya çıkacak olan resmin doğru yorumlanabilmesi için tam ve kapsayıcı olması gerekir. Yani, bilgiye ulaşma aracı olarak bilim, tarihselliği olan bir olgu olup, sosyal ve kültürel koşullar bir bütün olarak ele alınarak incelenmelidir.

Betimlediği olguları tarihsel ve toplumsal bağlarından yalıtmayı ve onlara kendine özgü bağımsız bir (sözde) sözde gerçeklik vermeyi bırakıp, bu idealizmi aşması gerektiğini, salt bilim ile uygulamalı bilim, kuramsal bilim ile kılın bilim arasındaki- soyut ve yapay- ayırımından vazgeçmesi gerektiğini düşünmektedir. Bilim tarihi, kendisini doğuran, gelişmesini besleyen- ya da köstek olan- toplumlara bağlı olan, ama aynı zamanda o toplumlar üzerinde de eylemde bulunan bilimsel etkinliği- etkin düşünce ve düşünme etkinliği- gerçek birliğini yeniden kavramalıdır. Kendisini giderek tehdit eden bölük pörçüklükten ancak bu yolla kaçınabilir, birliğini bulabilir- ya da yeniden bulabilir. Yani farklı bilimlerin- ve tekniklerin- ayrı ayrı tarihlerinin karşı karşıya konulmasından öteye geçip bir *bilim tarihi* olabilir [Koyré, 2000: 250].

Tarihi gerçekleri nasıl yorumladığımız ve hangi sıralama ile bilim tarihine koyduğumuz, bilimi nasıl gördüğümüzü ortaya koyacaktır. Kuhn'a göre [1970], bilim tarihçileri, savundukları bilim anlayışlarına göre baktıkları bilim tarihinde tavşan-ceylan ikilemi yaşamaktadırlar (*Gestalt'ın ani kavraması*). Yani, sahip oldukları inançlar ya da ideolojiler bilime yönelik pozitif veya negatif olumlamalara neden olmakta; ve bu nedenle bilim tarihini farklı farklı yorumlamaktadır. Kısacası, Kuhn *tarihçilerin buldukları noktaya göre gördüklerinin de değişeceği iddiası* ile bilim üzerine yapılan tartışmaları özetlemekte; bilim tarihi yazımının betimleyici olmaktan uzak olduğunu göstermektedir.

Bilim tarihi, bir bütün olarak algılanmalı ve tarihçilerin kendi ilgilerine ya da çağının düşüncelerine göre tarihsel gerçekleri yeniden kurmasının önüne geçilmelidir. Tarih yazımında nesnellik ilkesi çok çabuk zedelenebilecek bir olgudur. Çünkü, olayları kendi düşüncesine göre, nesnellikten uzak bir anlayışla anlatmak isteyen tarihçi, kendi argümanını destekleyen olguları ele alıp, karşı argümanları yok sayarak kendini haklı çıkartabilir. Bilim tarihinin bölük pörçük yazılmasına yapılan eleştirilerin nedeni; bütünün, her zaman parçaların toplamından daha büyük olması ve parçaları aracılığıyla bilimin doğasını anlamının mümkün olmamasıdır. “Bir matematik tarihi, bir gök bilim tarihi, sonra bir fizik, bir kimya... bir bilim tarihi oluşturamaz; bilimler tarihi bile oluşturamaz...” [Koyré, 2000, s: 251].

Tarih yazımında bir yanlılık örneği olarak modern bilim doğuşu ve yüceltilmesini ele alalım. Bilimin sadece bir başarı serüveni olmadığı bir gerçektir. Bilimin bir anlamda yüceltilmesi adına bilim tarihi sistematik bir ön yargı ile yanlılaştırılmaktadır. Bilimsel aktivitenin sadece başarılı olan bölümleri (ya da

Kuhn'cu anlamda devrimci olan bölümleri ile) ile tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Yani bilim tarihinde başarılı kuramlar olduğu, başarısız sayılan kuramlar da yer almakta; başarılı sayılan kuramların insanlara bir şeyler öğrettiği kadar, başarısız kuramlarda (heuristik anlamda) bir şeyler öğretmektedir. Ayrıca, bu noktada, bir aktivite olarak bilimin kendisi mi yoksa sonuçları mıdır önemli olan sorusu gündeme gelmektedir. Bu açıdan, bilim tarihi tam olarak yazılmalıdır. Bilim tarihinin Yunan, Hint, İslam ve Modern bilim (Batı) olarak ayrı ayrı ele alınması, birbirlerinden bağımsız bilim çalışmaları olarak sunulmaya çalışılması vb. gibi bir çelişkilere düşülmemelidir. Hem bilim serüvenini anlatma iddiasında olmak hem de yöntem olarak tarihi birbirinden bağımsız kesitler sunmak bir çelişki oluşturur. Modern bilimi yüceltmek amacıyla tarihte başarıların sıralanması ve bilimsel çalışmaların takip ettiği yön ya da yol(lar) çarpıtılmamalıdır.

Koyré [2000] bilim tarihinde bölümlenmeler yapmanın yapay ve aldatıcı olduğunu söylerken, modern bilimi yücelten tarih anlayışının, hem orta çağ Hıristiyan hem de İslam dünyasındaki bilimsel çalışmaları görmezlikten gelerek yazılan tarihle tohumdan ağaca sıçramaya çalıştığını söyler. İnsanın tinsel tarihi keskin sınırlamalarla ifade edilebilecek, birbirleri ile kesişmeyen bölümlerden oluşmaz, düşünce akımları her zaman birbirlerini takip eder, birbirleri ile kesişir [s: 2]. Modern bilimin doğuşunu, sanki yapılan bilimsel çalışmalar birdenbire ortaya çıkmışçasına anlatılması yanlışlık ve çarpıtma örneğidir.

Modern bilimin üstünlüğünü gösterme çabası içindeki kitaplarda, İslam dünyasının bilime katkısının sadece klasik eserlerin korunup Batıya aktarılması olduğu iddia edilmektedir. Modern bilimin tarihi, neden İslam dünyasında yapılan çalışmaları değerini tam olarak takdir etmediği sorusunu bir kenara bırakıp, İslam dünyasının sadece klasik eserlerin Latince'ye çevrilmesini sağladığını savunanlara karşı çıkan Koyré, Orta çağ Avrupasında bilim bu eserleri Latince'ye çevirecek Yunanca bilen kimsenin olmamasında değil, bu kitapların anlattıklarını kavrayabilecek kimsenin bulunmaması nedeniyle duraklama yaşadığına dikkat çeker. Ona göre, İslam dünyasının fonksiyonu, çeviriye aracılıktan çok, Batıya *ustalık* ve *eğitcilik* yapmaktır [s: 16]. Yani, Kopernik ve diğer Avrupalı astronomların, İslam dünyasındaki çalışmalar olmadan Batlamyuscu astronomiyi tek başına Latince'ye çevirisinden anlayabilmesi olanaklı mıydı? sorusu gündeme gelmektedir. İslam dünyasında *Almagest*'e yapılan eklemeler ve eleştirilerin de Batı'nın klasik eserleri anlamalarına yardımcı olduğu tarihsel bir gerçektir. El-Harezmi ve El-Battani'nin astronomi ve matematik çalışmaları ile yaptığı katkılara ve bunların Kopernik, Brahe ve Kepler tarafından kullanılmasına rağmen bilim tarihi kitaplarında yer verilmemesi veya çok az değinilmesi bir yanlışlık örneğidir. *Almagest*'in İslam dünyasındaki eleştiriler olmaksızın anlaşıldığını, yorumlandığını varsayan veya ima eden bilim tarihinin tam bir betimleme verdiğinden şüphe duymak hiç de yersiz değildir.

Bilimin doğa hakkında doğrulara ulaşma amacıyla olduğuna ve devamlı bu amaca ulaşmak için bilim adamlarının çaba gösterdiği düşüncesine destek aramak için yazılan bilim tarihi, tarihsel olayların nedensel açıklamalarını vererek rasyonelleştirme çabası içine girmektedir. Bu rasyonelleştirme çabasının altında *her*

bir olgu tarihsel olarak, bilimin bir adım daha ilerlemesine katkıda bulunmaktadır, varsayımı vardır. Bu varsayımı pekiştirmek için bilim tarihinden destekleyici argüman olabilecek olaylar seçilmektedir. Kitcher [1993]'a göre, Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserini yayınlamasına kadar, bilimin ilerlediği fikrini destekleyen tarih yazımı ön plandaydı. Ancak bu yöntem, Kopernik'in güneş merkezli sistemi önermesinden sonra, (eğer varsa) bilimsel mantığa göre, Tycho Brahe'nin Batlamyus ile Kopernicus kuramları arasında yer alması gerekirken, neden Kopernik'ten sonra geldiğini açıklayamamaktadır? Yani, Brahe, Kopernik'i sistemini neden beğenmedi ve kendi sistemini önermek zorunda kaldı? Bilim tarihi Kopernik'i devrimci yaparken, bu durumu da açıklamak zorundadır. Ancak, yapılacak açıklamaların, modern bilimin doğuşunun yüceltilmesine darbe vuracağı aşikardır.

Eğer Bilim tarihi, Batlamyus, Kopernik, Kepler, Galileo ve Newton'la sınırlanarak yazılırsa, bilim serüveni tam olarak anlatılamaz. Çünkü, bu sıralama tarihsel gerçeklerin ve etkileşimlerin üstünü kapatmaktadır. Bu nedenle, Modern bilimin tarihinde bazı olayların nedensel açıklaması yapılmaya çalışılırken bir takım boşluklar ve çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Koestler (1959) *The Sleepwalkers* (Uyurgezerler) adlı eserinde Kopernik'in ne kadar devrimci olduğu iddiasını tartışmaya açmaktadır¹. Koestler'e göre, Kopernik'in devrimci olarak sunulması, kuramını hakim olan Batlamyus kuramını ortadan kaldırmak amacı ile oluşturduğu biçimde modern bilimin rasyonelleştirilmesi, Kopernik'in kitabının önsözünde yazdıkları ile çalışmakta ve iddialar bir anlamda çürütülmektedir. Güneş merkezli sistemi önermesini, rasyonel nedenlerden çok inançlarına bağlayan Koestler, Kopernik'i uyurgezere benzetmektedir. Her ne kadar da Modern Bilimin tarihini anlatan kitaplarda, Güneş merkezli sisteminin, Batlamyuscu evren anlayışına üstün gelmesinin nedeninin, Kopernik'in evren modelini daha basit bir biçimde verdiği iddia edilse de, bu modelde Batlamyus modeline göre gezegenlerin hareketlerini göstermek için daha fazla sayıda çember kullanılmıştır.

Bilim tarihinde tartışmalı olan kişilerden bir diğeri ise Galileo'dur ve bilim tarihinin rasyonelleştirilmesi ve modern bilimin sürekli geliştiği iddiasını desteklemek için kullanılan bir isim olmuştur. Merton Kolejinde yapılan çalışmalara değinilmeden, Galileo'nun serbest düşme ve eylemsizlik ilkesini bulmasına vurgu yapılması gerçekten ilginç diğer bir noktadır. Ortaçağın sonlarında yapılan çalışmaların, modern bilime öncülük ettiği, modern bilimin kurucuları bu çalışmalardan etkilendiği bir gerçektir. Sonuç olarak, durağan ve dogmaların hakim olduğu dönem olarak betimlenen Orta çağda yapılan çalışmalarla, Modern bilimin doğuşunun iç içe olduğu görülmektedir.

¹ İnsan merkezli (*anthropocentric*) bir bilim tarihi anlayışıyla ortaya bilimin serüvenini betimlemeye çalışan Koestler, bu tarzıyla diğer bilim tarihçilerinden farklıdır, çünkü bilimsel aktivitedeki insan faktörüne vurgu yaparak, bilim tarihini nesnelleştiren, insandan bağımsız kılmaya çalışanlara, bilimsel bulgulardaki psikolojik etmenlere örnek göstermektedir. Bilim tarihi, hem ilham hem de körlük içeren öyle olgularla bezenmiştir ki, bazen yapılan çalışmaların kontrollü bir şizofrenlik durumunda veya uyurgezerliğe benzetmek mümkündür.

Galileo ve Kilise arasında yaşananlar, bilim tarihi kitaplarında verildiği gibi bilim-din çatışması mıdır? Sunulan tartışmalar incelendiğinde açıklanması güç olan bazı noktalar vardır. Galileo dünyaya gelmeden Cizvitli astronomların Batlamyuscu sistemi ret etmelerine rağmen, Galileo'nun onlardan daha Kopernikçi olarak sunulması ne kadar doğrudur? Galileo'nun yaşadığı dönemde, bilim Batlamyus ve Kopernik arasında seçim yapmak durumunda değildi. Yani, Batlamyus modeli, bilim adamları için Brahe'nin sisteminden sonra gerçek bir seçenek olamazdı; yani çatışma kilisenin resmi görüşü ile Kopernik'in sistemi arasında değil; Kopernik ve Brahe arasında yaşanmıştır. Galileo'nun desteklediği öne sürülen görüşlerin, Kepler tarafından daha iyi bir teori ile ortaya konulduğu ise diğer bir gerçekliktir.

Bilim tarihinde rasyonelleştirme yapılmasının yarattığı çelişkiler hiç şüphesiz Kopernik ve Galileo ile sınırlı değildir. Newton'un evrensel çekim yasasını Kepler yasalarından türettiğini anlatan bir tarih, yer çekimi ile Kepler yasaları arasındaki çelişkiye rağmen Newton'un neden bunları kullandığını açıklamayacaktır. Kısacası, modern bilimi köklerinden ve geçmişteki çalışmalardan ayrı, bağımsız olarak inceleme çabası, bazı olguların açıklanmasında güçlükler neden olmaktadır.

Sonuç olarak, Modern bilimin tarihi aydınlanmanın üstünlüğünü ispat etme ve iktidarını pekiştirme çabasından öte bir şey değildir. Bilimin insanın diğer aktivitelerine üstün kılınması, bir anlamda iktidar olması ürettiği bilginin ve teknolojinin kıymetinden kaynaklanmaktadır. Bilimin iktidar olması, bilimsel çalışmalara bir takım özelliklerin ve aktivitenin kendisine değer atfedilmesi, bilimi ve bilim tarihinde yanlıkların karşımıza çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Sosyal bir olgu olarak gelişen bilgi edinme aktivitesi, insana aşkın bir hal almış ve sosyal yönü unutulmuştur. Bilginin temelindeki, özne nesne sorunsalının ortadan kaldırılmaya çalışılması, bilimin aşkın hale getirilmeye çalışılmasının temelinde yatar. Popper'ın Nesnel Bilgi adlı eserinde ortaya koyduğu öznesiz bilgi kuramı oluşturma çabaları bilimi aşkın hale getirmekten başka bir şey değildir. Bu da bir anlamda bilimin ideolojik olmasının başlangıcı olmuştur. Çünkü, artık bilim söyledikleri tartışılmaz doğru kabul edilen ve saygı duyulan bir etkinlik halini almıştır.

Kaynakça

Bolles, Edmund Blair (2002). *Galileo'nun Bıyığı*. (Çeviren: Nermin Arık), Ankara : Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Christie, John R. R. (1996). "The Development of Historiography of Science" in *Companion to History of Modern Science*. Edited by R. C. Olby and G. N. Cantor and others. London and New York: Routledge

Feyerabend, Paul (1999). *Yönteme Karşı*. (Çeviren: Ertuğrul Başer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kitcher, Philip (1993). *The Advancement of Science: Science without Legend*. New York: Oxford University Press.

Koestler, Arthur (1959). *The Sleepwalkers*. ??????

Koyré, Alexandre (2000). *Bilim Tarihi Yazıları 1*. (Çeviren: Kurtuluş Dinçer). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Kuhn, Thomas S. (1970). "Logic of Discovery or Psychology of Research?" in *Criticism and the Growth of Knowledge* Edited by Imre Lakatos and Alan Musgrave. Cambridge: Cambridge University Press.

Ronan, Collin A. (2003). *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. (Çeviren: Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Prof. Dr. Feza Günergun). Ankara : Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Westfall, R. S. (1998). *Modern Bilimin Oluşumu*. (Çev. İsmail Hakkı Duru). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

BİR KÜLTÜR MERKEZİ OLARAK HARRAN

Sema Önal AKKAŞ*

Harran As A Center of Culture

Abstract

In this article, I desired to examine Harran with regard to method of Vico who is a philosopher of culture and history

The main claim of Vico is this that, God created nature and he knows perfectly. But the world of culture was created by human being. Human knows the world of culture in a certain knowledge.

According to Vico, language is the carrier of culture. We understand the produce of culture paying attention to language.

The produce of culture, wisdom, philosophy and science are reflected and transferred by language. All nations are after wisdom and accurate knowledge. To Fârâbî, philosophy, science are the same things. The scientists from Harran used to be after accurate knowledge. Those who guided high values and wisdom and accurate knowledge have developed and raised humanity. Looking at being with respect to high and constructive values has been one of the most important element in the interaction of cultures. The cultures might be the floor of clashes as well as that of harmony.

Bu inceleme, kültürel bir bakış açısından Harran bölgesinin değerlendirilmesini içermektedir.

Bilindiği gibi Harran, İslâm öncesi dönemlerdeki en eski yerleşim yerlerinden büyük ziraat ve ticaret merkezi, aynı zamanda ay, güneş ve gezegenlerin kutsal sayıldığı eski Mezopotamya putperestliğinin en önemli merkezlerinden biridir. Harran, tarih boyunca bir Babil, Kaldeli, Hitit, Asur, İran, İskender imparatorluğu, Roma, Bizans, İslâm devletlerinin Selçukluların, Zengîlerin ve Eyyûbilerin idaresi altında bulunmuştur¹. Hellenistik dönemde, İskenderiye okulunun son hocalarının

* Öğr. Gör. Dr., Gazi Ü. Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü, sonal@gazi.edu.tr

¹ Şeşen, Ramazan. Harran Tarihi, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1996, s.VIII

etkisi Antakya üzerinden Harran'a ulaşmış, Harran, Hellenizm yanında, Sabii inancının da yaygın olduğu bir merkez olmuştur. Harran, birçok kültüre etki etmiş ve birçok kültürden etki almış bir bölgedir. Kültürlere baktığımızda insanlığın, hakikati arama, yeryüzünü, gökyüzünü, kısacası evreni tanıma ve anlama çabası içinde, yani, gerçekliğe ilişkin doğru bilginin peşinde olduğunu görürüz. İster Sabii, ister Hristiyan ister Müslüman v.s olsun insanlık, hep doğru bilgiyi aramış ve bu doğru bilgiye uygun doğru davranışın peşinde olmuştur. Bu durum, bütün kültürlerin ortak noktalarından biridir. Bu doğru bilgi arayışları sonucunda ortaya çıkan ürünler, kültürden kültüre aktarılmış ve üzerlerine, insanlığı geliştirecek yeni doğru bilgiler eklenmiştir. Bu bakımdan, yeryüzüne baktığımızda bazı bölgelerin doğru bilgi arayışında en önde giden ve tarihler boyu ün yapmış merkezler olduğunu görüyoruz. İskenderiye, Harran, Bağdat, Atina vs gibi her kültür bölgesi veya çevresi içinde bulunduğu coğrafi ortamı, astronomisiyle fiziğiyle, matematiğiyle kısaca ortaya koyduğu bütün bilimsel disiplinler aracılığıyla doğru bilgisini edinmek istemiştir.

Kültür açısından Harran'ı incelemek için bir kültür ve tarih filozofu olan İtalyan filozof Giambattista Vico'nun (1668- 1744), kültür incelemelerinde öne sürdüğü yöntemi dikkate almak istiyoruz.

Vico, A) toplumların (1) başlangıçtan beri nasıl kurulduğunu, (2) insanîyet ve medenîyet durumuna nasıl ulaştığını belirlemeye çalışır. Ona göre, herhangi bir ulus, Tanrı'nın inayeti gereği, insanın tabiatına kattığı tanrısal özellik- "Akıl" dolayısıyla, doğuşu, gelişmesi ve ulaştığı medenîyet seviyesi aracılığıyla, diğer uluslardan etki almadan kendi ulusunu kurabilir ve medenîyet seviyesini yakalayabilir –Acaba?-. Vico'nun en temel iddiası şudur: *'Tabiatı tanrı yaratmıştır ve onu en iyi şekilde bilecek olan Tanrı'dır. Oysa kültür dünyasını, insan yaratmıştır ve ancak, insan kendi yaptığı kültür dünyasını kesin bir bilgiyle bilir'*. Vico, on yedinci yüzyılın tabiata dönük bilimsel çalışmalarının insanı ve onun kendisinin yarattığı toplumsal alanı, kültürü ihmal ettiği görüşündedir ve eserinde gözümüzü tabiattan insana döndürmemiz gerektiğini, büyük bilimsel devrimlerin de insan yaratımı olduğunu bize hatırlatmakta, asıl olarak insanın kendi ürünü olan kültürün bir bütün olarak incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece, Vico, dikkatleri tabiat dünyasından kültür dünyasına çevirerek kültür dünyasının araştırılmasında önemli bir katkı yapmıştır. Kültürü incelemek için bir *Yeni Bilim* getirdiği iddiasındandır. Ancak, biraz ilerde de göstereceğimiz gibi kendi kültürünü, diğer kültürlerden ayırarak kendi kültürüne bir çeşit üstünlük tanımaktadır. O, kültür denen olgunun ne olduğunu araştırmak, kültürü târif etmek istemektedir. Kültürün 'tabia'¹sını aramaktadır. Ona göre, insanlığın dünyası hakkında bilgi edinmek ve birtakım ilkeler belirlemek için felsefe ve filoloji birbirinden yardım görmelidir. Filoloji tikel olanla, ampirik olanla uğraşır. Dilleri, kurumları, eylemleri, kısaca insanın ortaya koyduğu ürünleri kültür alanı içerisinde incelemelidir. Burada, Vico, kültürün dilde yansıdığını

¹ Tabia'nın anlamları için bkz Francis Bacon, *Novum Organum* çev:Sema Önal Akkaş s.8 Doruk yayınları, Ankara, 1999

ve bu nedenle dilin incelenmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü dil, bir kültür taşıyıcısıdır, halkın âdetleri, gelenek ve görenekleri ortaya koyduğu kurumlar dilde saklıdır, dilde yansır. Dildeki kelimelerin etimolojik olarak kökenlerine inildiğinde, ulusların o zamanki hayat tarzları, gelenek ve görenekleri ortaya çıkarılabilir. Yani, dilde ortaya konmuş metinleri inceleyerek Aristoteles'in de belirttiği gibi dil, düşünce, obje sırasını takip ederek, düşünceyi ortaya koymuş oluruz.

Tarihte ve sosyal alanda değişme söz konusudur. Değişmenin bir gerçeklik olduğu kültür dünyasındaki araştırmalarımız için acaba nasıl bir yöntem uygulanmalıdır? Vico'ya göre, önce meselenin kökenine inmek gerekir. Bu köken ise, ilk insanların, yani, henüz çevrelerini kavramsal yoldan açıklayamayan insanların ortaya koyduğu ilk düşünce ürünleri olarak bilinen mitolojilerdir. Mitolojilerdeki anlatım bilindiği gibi metaforik anlatımdır. Vico'nun insanlığın çocukluk çağı olarak adlandırdığı bu mitolojik dönemden meselenin çözümüne başlamak gerekir. Böylece, insanların bu çocukluk çağında nasıl hayal gücü (*fantasia*) yoluyla düşündükleri ve dolayısıyla kültür dünyasını 'mondo civile'yi nasıl kurmaya başladıklarını görebiliriz. Vico'ya göre insan anlamadan insan olmuştur. O, anlamayı, gelişmiş bir dil içinde kavramsallaştırma ve kavramlar arası bağlantı kurma anlamında kullanmaktadır. Anlamak, refleksiyonu yani, bir konu üzerinde dönüp dönüp düşünmeyi gerektirir. Bu yoldan devam ederek toplumsal bir varlık olan insanın tabiatını tanımak ve onun yarattığı kurumları bilmek, bunun üzerinde yükselerek bir tarih-toplum teorisi ortaya koymak mümkün olabilir. O halde, konu belirlenmiş ve bu konunun incelenmesi için bir yöntem aranmaktadır. Vico, bu yöntemi kendince İtalya-Roma ulusundan örnekler vererek uygulamış ve uygulanabilirliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak, yeryüzünde birçok farklı kültürler vardır ve her biri incelendikten sonra ancak genel bir sonuca varılabilir. Vico, insanın yarattığı her şeyi kültür alanı içerisinde düşünmektedir. Bilimi, dolayısıyla matematiği de kültür olgusu içerisinde düşünerek insanın kendi yarattığı şeyler arasında sayar. Bu noktada da Bacon'dan etkilenmiştir. Çünkü Bacon, tabiatın kendine özgü (*sui generis*) olduğunu savunur. Bacon'a göre, biz matematik veya geometri yoluyla aslında tabiatla gerçekten var olmayan paraleller, bağıntılar, üçgenler, kareler icat ederiz.¹ Toplumun yapısı da bildiğimiz gibi durağan değil değişkendir. Değişme, Vico'ya göre, Tanrı'nın bütün varlıklar için koyduğu bir yasadır. İnsan tabiatı gereği bir canlı olarak doğar, büyür, gelişir ve ölür, uluslar da insanlardan oluşmuş canlı organizmalardır. Dolayısıyla uluslar da doğar, büyür, gelişir, çöker ve yok olur - İbn Haldun'da aynı düşünceyi görüyoruz - O halde, toplumun yapısını anlamak için insanın tabiatını çok iyi bilmelidir. İnsanın tabiatı ihtiyaç ve faydaya dayalıdır. İhtiyaç ve faydalar nelerdir? Toplum ne üzerine temellenmiştir? İnsanların birbirleriyle ilişki kurmasını sağlayan nedir? Hak, adalet kavramı nasıl ortaya çıkmıştır? İlk topluluklar hangileridir. Tanrısal kurumlar ve insani kurumlar nasıl ortaya çıkmıştır? Toplumun oluşmasında dinin rolü nedir? Din olmasaydı toplum var olabilir miydi olamaz mıydı? Krallar ve kâhinlerin toplumdaki

¹ Bacon Novum Organum, paragraf 45., çev: Sema Önal Akkaş, Doruk yayınları, 1999.

yerleri nedir? Yasaların kökeni dinsel veya tanrısal mıdır? Genel ilkelerle tanrısal kanunlar ve yasa kavramı arasında nasıl bir ilişki vardır?

Vico bu sorulara cevap ararken, temelde insanlığı ikiye ayırır: İbraniler ve gentiller¹. İnsanlığın tarihini Âdem ile gentillerin tarihini Nuh tufanı ile başlatır. İbranileri, toplumu kuran yasaları, Tanrı'nın kendilerine vahiy ile iletmiş, prensleri Âdem olan Gerçek Tanrı (God)'nın yolundan giden insanlar olarak değerlendirir. Burada, Kutsal Kitabın yaratılış hakkındaki anlatımlarını esas alarak gentil insanlığın gelişimini ise sapma olarak değerlendirir.² İbranileri bir tarafa bırakarak gentillerin nasıl medeniyet seviyesine ulaştıklarının tarihini araştırır ve dolayısıyla lâik bir metot ileri sürmeye çalışır.

Vico'ya göre, medeniyetin kutup yıldızı dindir: Ateizm üzerine hiçbir devlet kurulamamıştır. İnsanların kendilerinden üstün bir otoriteye inanmaları kendi tabiatlarının eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, insanların kontrol edemedikleri birtakım doğa olaylarından korkmalarını ve onlara tanrılık atfetmelerini sağlamıştır. Böylece çevreleri ve kendileri hakkında düşünmeye başlayan insanlar daha mutlu bir hayat sürmek için tanrıları veya bu üstün güçleri memnun etmeye çalışmışlardır. Kendi davranışlarını kontrol etmenin yanı sıra başkalarının davranışlarını da kontrol etmeleri gerekmiştir. Böylece, toplumun düzenini sağlayan yasaların kökeni ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak da devlet şekilleri biçimlenmeye başlamıştır.

İnsanlık süreci değiştikçe insanın tabiatı da değişmektedir. Vico, insanın toplumsal oluşunu kendi kendine yetemeyen bir varlık olmasına dayandırmaktadır. Toplumun kurulması ile birlikte adalet anlayışı da gelişmeye başlamıştır; bu, insan tabiatının bir kanunudur. Kanun, sivil tabiatı vardır. Adalet duygusu, insanda başlangıçta vardır. Fakat adalet anlayışı toplum içerisinde, süreçte gelişme göstermiştir. Çünkü insanların gelenek, görenek, âdet ve düşünüş tarzlarına göre toplumsal olgular ortaya çıkmakta, toplumsal doğruları bunlar belirlemektedir. Âdet, gelenek ve göreneklerin değişmesi ile birlikte olgulara göre belirlenmiş doğrular da değişmektedir. Olgu, doğruyu, doğru olguyu belirlemektedir. İnsan, toplum ve kanun arasında zorunlu bir bağlantı vardır. Kanun tabiatı vardır ve dolayısıyla tabiat varlığı olan insanın içinde yani sivil tabiatı da vardır. Toplum denen şeyin kendisi de tabiatı gereği yasalıdır.

Tanrı'nın inâyeti tarih içerisinde içsel olarak vardır. İnâyet, tarihin her şeyin üstünde ideal olana doğru yükselmesini sağlarken zaman içindeki insan ruhu sapsmalar, zıtlıklar bocalamalar ve geriye dönüşler gösterebilir. İnsan, duygu ve eylemleri arasında gidip gelirken kendi oluşturduğu kurumlar da bundan etkilenerek yükselme ve düşüşler gösterir. Kurumların yükselişi ve gelişimi Tanrı'nın sonsuz iyiliğinin delilleridir. İnâyet, insana faydayı, iyiliği hikmeti doğruluğu öğretir.

¹ Gentil:Kutsal Kitapta anlatılan 'Nuh Tufanı'ndan sonra yeryüzüne dağılan ve Gerçek Tanrı'dan haberi olmayan kendi tanrılarını kendileri yaratan, insaniyet yolunda kendi yollarını bulanlar.

² Vico, *New Science*, 1725, translated from Italian by max harold Fisch & Thomas Goddard Bergin, Cornell University Press, fifth printing 1995, paragraf 134 135

İnsanlık, Tanrı'nın inayet sıfatıyla kendi ölümlü bedeninde tanrısal zevki, tanrısal fikirleri müşahade eden en iyi ve en büyük Tanrı'nın her şeye gücü yeten bilge olan, iyilik eden iradesini tanır. İnsan bilgisi ise sınırlıdır. Biz, insan tabiatını araştırmakta başarısız oluruz çünkü insanın iradesinin özgürlüğünü belirlemek güçtür¹.

İlahi ve insani bilgi üç öğeden ibarettir. Bilgi (knowledge), irade(will), ve güç (power). Bunları birleştiren tek ilke zihindir. Zihnin gözü sonsuz gerçekliğin (eternal truth) ışığını eren Tanrı'ya dönüktür. O halde, tıpkı yaşadığımızı bildiğimiz gibi kesinlikle var olduğunu ve bize ait olduğunu bildiğimiz bu üç öğe şunu açıklamamıza izin verir. Elbette şüphe edemeyeceğimiz şey düşüncedir –Descartes-. Bilimlerin bütün ilkeleri Tanrı'dan çıkmıştır. İlahi ve insani kurumlar veya bilgiler bu ilkelerle uyum içinde ise doğrudurlar değil ise yanlışlardır. Bunların kökeni dōngüsel ve tutarlıdır. Her şey Tanrı'dan çıkar ve dōngü halinde tanrıya döner. Tanrı'dan ayrıldığı anda karanlık ve hatalıdır.

Dolayısıyla bütün uluslar, ilâhi bilginin, hikmetin peşinde olmuşlardır. Vico'ya göre hikmet, Homer'in dediği gibi ilkin toplumda, halk arasında ortaya çıkmış olan iyi ile kötünün bilgisidir. Daha sonra, toplumdaki iyinin, adalet anlayış temelinde yasalaşması, iyiye uygun doğru davranış ve doğru bilgi olmuştur².

Hocası Yuhanna bin Haylan'ın Harran'lı olduğu söylenen³ Farabî'ye göre, 'felsefe, ilim ve hikmet aynı şeydir. *İlim, Farabî'de temelinde Özdeşlik ilkesi bulunan külli, zorunlu doğru, yakini olan önermeler demetidir.* Fârâbî' de ilim, hikmet, felsefe, burhan eş anlamlıdır. Fârâbî'ye göre külli, zaruri, doğru, yâkini vasıfları olan bilgi ilkin Kaldeliler'de vardır. Onlardan Mısırlılar'a, eski İonyalılar'a, Süryaniler'e Araplar'a en son Latin dillere ve milli dilere geçmiştir. Bilgisi edinilecek Gerçek'e karşılık olarak bir doğru bilgi ve doğru davranış vardır. Vasıfları böyle olan külli, doğru, zaruri ve yakini olan en şerefli bilgiye erişmek için Fârâbî'ye göre matematiği özellikle de geometriyi örnek almak lazımdır. Tariflere varmak için tecrübe vardır. Tecrübe, tıp Astronomi ve biyolojideki gibi kanun ve külliyyat (corpus) ile elde edilebilir.⁴

İlk uygarlık bölgelerinden biri olarak adından söz ettiren Harran'da bilim tarihi çalışmaları bize göstermiştir ki çok eski yıllarda bile burada ilim ve ispat fikri vardır.

Farabî'nin hikmeti, ilkin Kaldeliler bulmuştur sonra hikmet onlardan Mısırlılara ve İonyalılara geçmiştir demiştir demesi ile paralel olarak Vico da, dünyanın ilk ulusu olma ayrıcalığını Kaldeliler'e verdiği gibi, dünyanın ilk gentil bilgisi olarak Kaldeli Zerdüş'tü gösterir. Sonra İskitler, Fenikeliler, Mısırlılar gelir. Çünkü bu uluslar quadrant'ın kullanılışını ve kutup yıldızının yükseliş bilgisini Kaldeliler'den almışlardır. Vico, insanlığı, gentiller ve Yahudiler olmak üzere ikiye ayırır demiştir. Gentil, Vico'nun terminolojisinde kitaplı dinlerden habersiz, kendi tanrılarını

¹ Vico, **New Science**, 1725, translated from Italian by max harold Fisch & Thomas Goddard Bergin, Cornell University Press, fifth printing 1995, paragraf 342-343,345

² Vico **New Science**, paragraf 364,365

³ Sarıkavak, Kazım. **Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran**, s. 38 , Ankara,1997.

⁴ Türker-Küyel, "Fârâbî'de Bilim-Devlet İlişkisi" s.12, **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri**, Ankara 7-8 Ekim 2004, Elis yayınları, Mayıs 2005 , s.11-15

kendisi yaratan, hikmeti, Gerçek Tanrı'dan doğrudan yardım almaksızın bulan gruptur. Bu gentil gruptan olan Kalde ulusu, ona göre adlı astrologlardır. Yani, gökyüzünün bildirdiklerini doğru şekilde elde edip bu bilgilerini adaletle yeryüzünde uygulamak istemişlerdir. Gökyüzünü inceleyerek ilk *theoremata* ve *mathemata*'yı kurmuşlardır.¹ Aynı yoldan giden gentil insanlık da daha sonra gökyüzünün bildirdiklerini en doğru şekilde anlama, tanrıların bildirdiklerinden sapmama, yani doğru bilgi ve bu bilgiye uygun doğru davranış peşinde olmuşlardır. Bütün ulusların bir gök tanrısının oluşu ve gökyüzündeki gezegenleri tanrılar saymaları bunun delilidir. Bu zamandan geriye baktığımızda, bildiğimiz en eski medeniyet Kalde'den beri gökyüzü hakkındaki doğru bilgi edinme geleneği Harran'da Sabiiler arasında da devam etmiştir. 'Sabiiler, Kaldelilerin ay Tanrısını kabul etmişlerdir'²

'Şehristani'nin "Ruhaniyyûn da saymış olduğu Sabiilere göre de yıldızlar tanrılarıdır. Yıldızlar, birbirlerinden çıkıp gelen akıllı varlıklardır. Sabiileri bize anlatan ibn Meymun'a göre, Sabiî halkı Güneş'i en büyük tanrı sayar. Tanrı Güneş, gücünü bütün evrene yayar. Öteki yıldızlar onun iradesini yerine getirirler. Sabiî filozoflara göre, yıldızlarda iki taraf bulunmaktadır. Ruh ve beden. Tanrı olan beden değil, bedene hareket veren ruhtur. Daha doğrusu "Âlem ruhudur" Bu âlem ruhunun etrafında Dımışki'nin açıklamalarına göre bir miktar ruh bulunur. Bu ruhlar, yedi gezegeni idare ederler, küreleri hareket ettirirler ve öteki varlıkların meydana gelmesine neden olurlar. Demek ki Sabiiler'e göre tanrı hem birdir hem de çoktur. Tanrı, özü gereği, birdir. Parçalarını teşkil eden ruhlar gereği çoktur. Ibn Meymun'un tanıklığına göre, Sabiiler'de halk, güneşin gerçekten tanrı olduğuna inanır. "seçkinler" ise bedeninin tanrı olmayacağını bilir. Tanrı bir beden değil bedeni idare eden ruhtur. Sabiiler evreni yaratan bir yaratıcıya inanırlar. Bu yaratıcı bilgedir yücedir, yaratılmamıştır, benzeri yoktur. O ruhları vasıtasıyla evreni idare eder. Ruhlar, cevherleri yerleri ve tabiatları itibariyle temizdirler, yücedirler. Onlarda bedensel bir taraf bulunmaz. Onların bedensel yetileri yoktur. Mekansal ve zamansal değildirler. Ruhlar, asıl tanrı gibi efendilerimizdir, tanrılarımızdır, atalarımızdır, Göksel cisimler hareketleri yüzünden şeyleri hâsıl ederler, şeyleri yeniden yaratırlar değiştirirler, onları hâlden hâle sokarlar. Yedi gezegeni idare ederler. Gezegenler, onların mabedleridir. Her mabedin bir gezegeni vardır Ruh ile mabed arasındaki ilişki ruh ile beden arasındaki ilişki gibidir. Gezegenler babadır, unsurlar ise anadır, ruhların faaliyeti bu gezegenleri idare etmekten ibarettir. Böylece, onlar unsurları ve bu dünyayı etkilemiş olurlar. Unsurların etkilenmiş olmasından mizaç doğar. Genel varlıklar genel varlıklardan, cüzi varlıklar ise cüzi varlıklardan çıkarlar...Sabiiler insanların ruhlarını temizleyerek heyecanlarından arınarak ruhlarla ve tanrıyla ilişki kurabileceklerine inanırlar, bir cesede dokunduklarında gusül abdesti ile temizlenirler. Domuz, köpek kuş ve güvercin eti yemezler, sünnet olmazlar. hâkimin

¹ Vico New Science paragraf 43,44,47,727,711,739

² Türker-Küyel, Mübahat. "İbni Sina ve İsmailî Görüş" s.147, Araştırma (DTCF Felsefe-Sosyoloji-Psikoloji Bölümleri Dergisi), XIII.cilt, 1991, Ord.Prof. Dr. Aydın Sayılı'ya Armağan, Ankara, s.131-216.

kararıyla boşanırlar. Süryani dilini kullanırlar. Harran'da otururlar¹... İslâm dünyasında en ünlü astronomlar ve matematikçiler onlar arasından çıkmıştır. .. Sabitlerin bir ay tapınakları olduğu bilinmektedir.

Bölgenin mimari yapısını da değerlendirdiğimizde şu sonuçlara ulaşmış bulunuyoruz. Bölgenin durumunu eski Asya, Mezopotamya geleneği çerçevesinde değerlendirdiğimizde, yapılan kazı çalışmaları göstermiştir ki Harran, içinde ay tapınağının bulunduğu dairesel şekilde oluşturulmuş bir şehirdir. Yani, yerleşim yerinin şekli aya benzemektedir. Kültür antropologu Mircea Eliade'ye göre, gerçek dünyanın her zaman ortada merkezde bulunduğu düşüncesi eski kültürlerde yer almıştır. Örneğin Filistin, Kudüs ve Kudüs tapınağının her biri aynı anda Evren imgesi ve dünyanın merkezini temsil etmektedir.. Modern çağ öncesi insanlar mümkün olduğu kadar dünyanın merkezinde yaşamayı arzulamaktadırlar. Eski kültürler, ülkesinin fiilen yeryüzünün göbek çukurunda bulunduğunu kentinin de evrenin göbek çukurunu meydana getirdiğini, özellikle kendi tapınak veya saraylarının Dünyanın gerçek merkezleri olduğunu düşünmektedirler. Bu nedenle bir *imago mundi* olarak kentlerini, evrenin göbek çukuruna kurmak istemektedirler. Böylece de öteki dünya, aşkın dünya ile ilişkilerini ancak yukarıya açık bir mekanda yapabilirlerdi. Tanrılar dünyası ile iletişime geçebilmek için tapınağa girmek yeterliydi. Tapınak, *axis mundi* gökyüzünü tutan direk olarak görülmektedir². *Axis mundi* gökle yerin cennetle cehennem buluşma noktasıdır². Kültürlerarası bu paralellikten dolayı, Asya'da birçok tapınak aynı zamanda gözlemevleridir. Çünkü din adamları gökyüzünün emirlerini diğer insanlara bildirmekle görevli insanlardı. Bu nedenle de Vico'nun dediği gibi gerçek tanrının gönderdiğinden habersiz olan paganlar için gökyüzünü çok iyi okumak ve anlamak yani gökyüzünün bildirdiği kehanetlerin bilgisine sahip olmak bir zorunluluktur. 'İnsanın yaradılışı da evrenin yaradılışına benzemektedir. İnsan da göbek çukurunda gelişmekteydi (Mezopotamya geleneği). İlk insan da dünyanın göbek çukurunda meydana gelmiş olmalıydı.³ Merkezin kozmogonik değerini böyle ortaya koyduktan sonra bu merkezden gelişen dört ana yöne doğru yayılan evren imgesine göre, evrenin dört ufka bölünmesiyle uyumlu olarak Asya'nın birçok bölgesinde olduğu gibi şehir bir kavşakta kurulmuştur.

Tarihin başından beri insanlık, evreni ve toplumu bütün olarak, yani, Gerçek'i doğru bilgi ile bilmek istemiştir demiştik. Fârâbî'nin dediği gibi doğru bilgi deyince, biz, külli, zorunlu, doğru ve yakini bilgiyi anlıyoruz. Bu tür bilgi bütün bilgiler arasından en şerefli bilgi sayılmıştır ve Farabi'ye göre bu en şerefli bilgiye erişmek için matematik bilimleri özellikle de geometriyi örnek almak lazımdır. Çünkü,

¹Türker-Küyel, Mübahat. "İbni Sina ve İsmaili Görüş" s.183 Araştırma (DTCF Felsefe-Sosyoloji-Psikoloji Bölümleri Dergisi), XIII.cilt, 1991, Ord.Prof. Dr. Aydın Sayılı'ya Armağan, Ankara, s.131-216.

² Eliade, Mircea. *Cosmos and History, The Myth of the Eternal Return*, s.12, translated from the French by Willard R.Task, Harper Torcbooks, New York,1959

³ Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*, s. 25 çev: M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara,1991

matematik bilimlerde Aksiyomlar, yüzde yüz doğru olan totolojik tarifler tariflere varmak için de tecrübe vardır. Üniversitelerin amacı da doğru bilgi elde etmektir. Harran'lı bilim adamları bu konuda dünyaya örnek olmuşlardır. Harran'da Sabit bin Kurra, el-Battani, vs. Bunlar dünya üzerinde doğru bilginin, ilim ve ispat fikrinin taşıyıcısı olmuşlardır. Kültürden kültüre onların metotları ve tespit ettikleri sonuçlar aktarılmıştır. 821 de Harran'da doğan en büyük matematikçilerden Sabit bin Kurra, filozof hekim ve matematikçilerin en büyüklerinden Bağdat'a gelerek matematik, astronomi ve doğa bilimleri tahsil etmiş Arapça, Süryani ve Yunani lisanlarını bilmektedir, yapmış olduğu gözlemler kendinden sonra gelenlerin güvenle müracaat ettiği kaynaklar arasında yer almıştır.

Görüldüğü gibi ilim ve ispat fikri bakımından 'kültürler karşılaşır, etkileşirler. 'Kültürlerin etkileşmesi vakası, kültürü 'Miracle Grec mirasında olduğu gibi mucize sayan görüşleri veya öteki insanlar için 'adam ettik' gibi bir takım iddiaları, tezleri dışarıda bırakır. Çünkü, bir tanıma göre, kültür tabiat ile insanın, insan ile insanın ilişkilerinden doğmuş olan ve ancak dil aracılığıyla öğrenme yoluyla geçirilebilen bir üründür ve kültürler yığılırlar; birikirler, sürerler, bazı öğeleriyle ileri bile giderler yok ta olabilirler, karşılaşır etkileşirler İnsan da kendi kültürünün bir ürünüdür. Historisme (tarihçilik) denen budur ama bu historicismeleri (tarihselcilikleri) geçerli kılmaz. Bunlar, ispatı mümkün olmayan ideolojilerde temel olarak kullanılan, tarih üzerine yapılmış bir takım felsefelerdir. Kültür, kendisini dilde yansıtır kendisini dil ile asıl ana dil ifade eder. Bunun anlamı kısaca dile bak kültürü anla demektir. Dilin salt kültür anlamlarını taşıyan bir işaret sistemi olarak tek heceli, eklemeli, bükümlü olmasının bir ağırlığı bir ayrıcalığı bir önem yoktur. Ama dil kültürün en önemli ögesidir Dil ile düşünce arasındaki sınıksız bağlılıktan dolayı bazı filozoflar, dile Nutk-i hâriç, düşünceye ise nutk-u dahil demişler. Hem de insanı düşünen bir canlı veya toplum halinde yaşayan bir canlı olarak tasnif ve tarif etmişlerdir. Bu tavır aynı zamanda Norm, Değer, Toplum, Tarih gibi kavramları da yan yana getirmiştir, istediği kadar bu kavramların aralarında bazı farklar bulunmuş olsa da dilin bir tanrı bağışısı olduğunu söyleyen düşünürler de bulunmuştur. Dil ile varlık yaratmak isteyenlerin de var olmuş olmasındaki gibi (sofistler)

Felsefe, varlık, bilgi, değer konularında bir uğraşının adıdır. O bir kültür ögesidir. Kültürün daha birçok ögesi bulunmaktadır. Bilim, teknoloji, sanat, din, eğitim, siyaset, hukuk, ticaret, ulaşım, taşıma... Ama nedense kültür deyince kültürün hep olumlu öğeleri sayılmakta olumsuz öğelerinden bahsedilmemektedir. Dili düzelterek toplumu düzeltmek dili bozarak toplumu bozmak ekonomiyi alt yapı geri kalanlar, üst yapı olarak değerlendirmek üst yapının alt yapının bir fonksiyonu olduğunu iddia etmek gibi daha birçok kültür karakteristikleri vardır.¹ Diline bakarak düşüncesini görmek kültürün önemli açılımlarından biridir. Kültür alanında bilindiği gibi insanın yarattığı bir alandayız, bu alanda yapılan incelemelerde gerçekten matematikteki gibi

¹ Türker-Küyel, Mübahat. "Göktürk Kitâbelerinin Felsefi Açından Değerlendirilmesi", s.60, Göktürk Devleti'nin 1450.Kuruluş Yıldönümü Sempozyum Bildirileri. Yayına hazırlayan Yücel Hacaloğlu, yeni Avrasya yayınları, Ankara, Eylül, 2001.

bilgilere apodeiktik önermelere ulaşmak mümkün müdür? Yoksa bu alandaki önermeler antinomik midir (aynı konuda, aynı derecede ispat kabilinden olan iki karşıt önerme) Vico, bu alana matematik kesinlikte önermelere ulaşılabilirliğini iddia etmektedir. *Yeni Bilim* adlı eserini, *Principia Mathematica* adlı eseri yazan Newton'a bir haham aracılığıyla gönderir ve yazdığı mektupta sizin fizik alanında yaptığınız ben kültür alanında yaptım der. Eserin Newton'un eline ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Bu da göstermektedir ki kültür alanı, biz insanların yarattığı alan olduğu için biz orada doğru ve yakını önermelere varabiliriz iddiasındadır. Gerekçesi ise şudur. Matematiği de biz insanlar yarattık kurguladık. Tanrı nasıl tabiatı ve bizi de içinde olarak yarattı ise biz de kültür dünyasını ve matematiği yarattık bunu da Tanrı'dan aldığımız bir ilhamla yaptık en büyük matematikçi Tanrı'dır, ancak, insanda bulunan tanrısal taraf insanda da bir yaratma vasfı olduğunu ortaya koyar. Tanrı'da bilgi ve Yaratma aynı şeydir. İnsan da kültür dünyasını yarattığından onu en iyi ve en doğru bilgi ile bilir. Tabiat dünyasını kısmen bilebilir. O halde filan dilde bilim yapılamaz görüşü doğru değildir. Dili işlemek bizim elimizdedir ne kadar çok işlenirse bir dil o kadar çok gelişir. Kültürler çatışmanın zemini olabildiği gibi ahengin de zemini olabilir. Çatışma, yok etmeyle birliktedir. Oysa kültürler arası ahenk insanlığı geliştirir ve ilerletir.

Bu kültürler arası ahenk açısından Harran'a bakacak olursak, Harran bölgesinin diğer kültürlerle etkileşimini ve insanlık kültürüne yaptığı katkıyı görürüz. Birçok değerli kültür öğeleri üreten bilim adamları ile karşılaşırız. Her biri inceledikleri ne ise o konuda hakikati yani en doğru bilgiyi aramış hikmetin peşinde olmuşlardır. Bu anlayış, elbette ki Harran'a özgü bir anlayış değildir. Başta söylediğimiz gibi ve Vico adlı kültür filozofumuzla savımızı desteklediğimiz gibi kültürler, insan tabiatının aynılığı dolayısıyla aynı kültür öğelerini yaratabilirler ve insandaki tanrısal taraf nedeniyle de hikmete, doğru bilgiye ulaşmada birbirlerinden farklı değillerdir. Yeter ki bunları başarabilmek için uygun ortamlar oluşturulabilsin ve desteklenebilsin.

Sonuç olarak, insan, kültür öğelerini yaratırken, yüce değerleri temele aldığı ve kültür ürünlerini onlara göre kurduğu oranda insanlığı yükseltecek ve yüceltecek ürünler ortaya çıkmıştır. Bu dünya tarihinde insanlığın parladığı anlardır. Çağlar içerisinde kültürler yüce değerlerle parlamışlardır. Roma'da hukuk ve uygulamalı bilimler, Grek de sanat, siyaset, felsefe, Harran'da bilim, astronomi, din ilimleri, Cundişapur'da tıp İskenderiye'de matematik vs gibi daha birçok dal. O halde. Bir kültür filozofu olan Herder'in deyimiyle *humanitenin* yeşerdiği anlar yeryüzünde şu kültüre ya da bu kültüre mahsus değildir. Yüce değerleri ve hikmeti (*Philosophia Perennis, Cavidân-ı Hired, Hikmet-i Halida, Bilgelik*) ve doğru bilgiyi kim kendine rehber edinmişse insanlığı yükseltecek güzellikte ürünler ortaya koymuştur. Bu yüce değerlere ve olumlu değerlere göre varlığa bakış, kültürlerin birbirlerinden etkilenmesinde en önemli unsurlardan biri olmuştur ve bu ortaya konan tanrısal yücelikteki ürünler başka kültürler tarafından alınmış ve taklit edilmiştir. Harran da dünyaya örnek teşkil edecek böyle merkezlerden biri olmuştur.

HARRANLI BİLİM ADAMLARI

SÂLİH ZEKİ'NİN *ÂSÂR-I BÂKİYE*'SİNDE HARRANLI BİLGİNLER

Melek Dosay GÖKDOĞAN*

Scholars From Harran Referred By Salih Zeki In His *Athar-ı Baqiyya*

Abstract

Salih Zeki (1864-1921), who played an important role in the Turkish history of science, has showed the contributions of Islamic mathematicians and astronomers to the learning by comparing with that of Greek and Indian scholars in his *Athar-ı Baqiyya* (Immortal Treatises) on history of mathematical sciences. He has mentioned and quoted the works of Thâbit ibn Qurra (c. 836-901), Abû ‘Abdullah Muhammed ibn Jâbir ibn Sinân al-Battânî (858-929), and Sinân ibn al-Fath al-Harrânî al-Hâsib as great scholars from Harran amongst others.

In this paper, it will be presented the place of these scholars from Harran in Salih Zeki's *Athar-ı Bâqîyya* (1913) which consists of four volumes of which two volumes were printed in Istanbul.

Kariyer olarak elektrik mühendisliğini seçmiş bulunan Sâlih Zeki Bey (1864-1921), ülkemizde bilim tarihi ve felsefesi konularındaki araştırmalarıyla, bu alanların büyük ölçüde kurucusu olmuştur.

Onun dört ciltlik *Âsâr-ı Bâkiye* (Ölmez Eserler) adlı eseri, Türk-İslâm matematiksel bilimler tarihi üzerine çok önemli bir baş yapıt olup, sadece iki cildini yayımlayabilmiştir (1913). Birinci cilt trigonometri tarihi, ikinci cilt hesap ve cebir tarihi, üçüncü cilt astronomi tarihi ve nihayet dördüncü cilt geometri tarihi üzerinedir. Bu ciltlerin sonunda, eserin yazılması sırasında yararlanılan ya da eserde adı geçen İslâm Uygarlığı bilginleri ve kitaplarını tanıtan “Zeyl” (Ek) bölümleri bulunmaktadır.

Sâlih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*'yi ortaya koyarken hem Batılı hem Doğulu kaynaklardan yararlanarak, bilimsel (pek tabii nesnel) bir araştırma yöntemi ile çalışmıştır. Bunun için, İslâm Dünyası matematikçi ve astronomlarının katkılarını saptayabilmek amacıyla, Batılı bilim tarihçilerinin eserlerine müracaat ederek, Yunanlılar'ın ve Hintliler'in matematik ve astronomi çalışmalarını tanıtmıştır. Müracaat ettiği Batılı

* Prof. Dr., Ankara Ü. DTCF Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, mdosay@hotmail.com

kaynaklar, Montucla, Delambre, M. Cantor, Hankel, Rouse Ball, Woepcke ve Tannery gibi araştırmacıların matematik ve astronomi tarihi eserleridir.

Bundan sonra, İslâm bilgilerinin katkılarını göstermek için, bu bilgilerin kütüphanelerdeki yazma eserlerini aramış ve incelemiştir. Onun zamanına kadar Batı'da yazılmış olan matematik tarihlerinde Müslüman matematikçilere oldukça az ve yüzeysel bir yer verildiğinden, Sâlih Zekî'nin bu eseri yalnız Doğu'da değil, Batı'da da konusunda ilk müstakil eser olmuş gibi görünmektedir.

Birinci cildin "Ek"inde yer alan İslâm bilgileri arasında Harranlı Sâbit ibn Kurra (s.157-159) ve Battânî (s.160-162) bulunmaktadır.

İkinci cildin "Ek"inde ise, Harranlı matematikçilerden Sinân ibn el-Feth el-Harrânî (s.261) yer almaktadır. Hakkında fazla bilgi bulunmayan Sinân ibn el-Feth ile ilgili olarak, *Âsâr-ı Bâkîye*'nin ikinci cildinin Zey'inde verilen malumat, adı zamanımıza kadar ulaşan matematik eserlerinin kısa bir listesinden ibarettir. Bu eserleri:

- 1) Kitâb el-Taht fî el-Hisâb el-Hindî
- 2) Kitâb el-Cem' ve el-Tefrik (Çarpma ve bölme ile yapılan hesap işlemlerinin toplama ve çıkarma ile yapılabilmesi üzerinedir.)
- 3) Kitâb Şerh el-Cem' ve el-Tefrik (Bir önceki eserinin şerhidir.)
- 4) Kitâb Hisâb el-Mik'abât (Tam sayıların çok terimlilere ayrılarak küplerini hesap etme yöntemleri üzerinedir.)
- 5) Kitâb el-Cebr ve el-Mukâbele li-Muhammed ibn Musâ (Hârezmî'nin cebir kitabının şerhidir.)

Sinân ibn el-Feth ile ilgili bu bilgileri, Sâlih Zekî'nin kaynakları arasında bulunmayan Suter de (s.66) vermektedir. Bu da gösteriyor ki, Salih Zeki doğru bilgi kaynaklarına ulaşmış ve kendisi de sonraki araştırmacılar için itimat edilir kaynak olmuştur.

Âsâr-ı Bâkîye'nin ikinci cildinde, "Hesap Bilimi" başlıklı birinci kısımda Sinân ibn el-Feth'den bahsedilirken şu bilgiler verilmektedir:

"Hint Rakamları ile sıfırın kullanımı üzerine kurulmuş olan ve şu anda bütün uygar milletler arasında kullanılmakta bulunan ondalık rakamlara dayalı hesap sistemini, Araplar çok haklı ve isabetli olarak "Hint Hesabı" adıyla dillerine aktarmışlardır. İlgili bölümde inceleneceği üzere, Doğu'da Hint Hesabı ile ilgili ilk kitabı yazan Ebû 'Abdullah Muhammed ibn Mûsâ el-Hârizmî'dir. Bununla beraber, bu sıralarda ve biraz sonraları Hint Hesabı ile ilgili bir çok kitap yazılmıştır. Örnek olarak, filozof Kindî adıyla tanınan Ebû Yûsuf İbn el-Sabâh'ın *Risâle fî Keyfiyet İsti'mâl el-Hisâb el Hindî* adlı kitabı, Ebû el-Fadl 'Abdülhamîd el-Hâsib'in ve Hâsib İstahrî'nin *Kitâb el-Câmî' fî el-Hisâb* adındaki kitapları ve Ahmed ibn 'Ömer el-Karâbîsî ve Ebû Ca'fer ibn 'Ali el-Mekkî'nin *Kitâb Hisâb el-Hindî* isimindeki eserleri şöylece İbnü'n-Nedîm'in *Kitâb el-Fihrist*'ine yöneltilecek ilk bakışta tesadüf edilen eserlerdendir.

"Doğu'da Hint Hesabı adıyla yayılan bu hesap, teorik değil tam aksine pratik idi.

Çünkü bu çeşit hesabın bildirdiği işlemlerin ispatları özellikle Araplar'ın "Mîzân" (sağlama) adını verdikleri sayı araştırmalarından ibaret idi. Hint Hesabı'ndan bahseden, yukarıda adı geçen kitaplarda da dokuz rakam ve sıfır işareti yardımıyla rakamlama sisteminden başlanılarak tam sayıların iki katının bulunması ve yarıya bölünmesi ile toplama, çıkarma, çarpma, bölme ve kareköklerinin alınması ve bayağı kesirlerle bunların toplama, çıkarma, çarpma, bölme ve kareköklerinin alınması kuralları açıklanıyor ve her bir işlemin yapılmasından çıkartılan sonucun doğru olup olmadığı, sağlama denilen araştırma biçimlerinde gösteriliyordu.

"Bununla beraber, bu kitapların bir kısmında tam sayılar ile kesirlerin küp köklerinin çıkarılması usulü gösterildiği gibi, "Dört Oran" adıyla ispatsız oran ve orantı kuralları da veriliyordu. Âdetâ Hint Hesabı, zamanımızda Avrupalılar'ın "Hisâb-ı Âdî" (Bayağı Hesap = Arithmétique ordinaire) dedikleri hesaptan ibaretti.

"Ancak, gerek tam sayılarla ve gerek kesirlerle ilgili olan bu hesap işlemleri - kağıdın değerli olmasından ve az bulunmasından dolayı - üzerine ince kum veya tebeşir veya un serpilmiş siyah tahtalar üzerinde yapılıyor ve bunun için de bir kalem veya mîl kullanılıyor veyahut ince bir tabaka kum üzerinde yapılıyordu. Bundan dolayı idi ki, sonradan bu şekilde hesap işlemlerinin yapılmasından bahseden hesap usulüne "Hisâbü't-Taht ve't-Türâb" (Tahta ve Toprak Hesabı), "Hisâbü't-Taht ve'l-Mîl", "Hisâbü'l-Gubâr" (Toz Hesabı) veya "Hisâbü'l-Gubârî" adları verilmişti. İşte Sinân ibn el-Feth el-Harrânî ve Ebû Nasr Muhammed ibn 'Abdullah el-Hâsib el-Kalavâzî'nin *Kitâb el-Taht fî el-Hisâb el-Hindî* adındaki kitaplarıyla, Ebû el-Kâsım 'Ali ibn Ahmed el-Müctebî el-Antâkî'nin *Kitâb el-Hisâb 'alâ el-Taht* ve *Kitâb el-Taht el-Kebîr fî el-Hisâb el-Hindî'si*, modern dönemlerden bilim tarihinin yalnız isimlerini kurtarabildiği eski değerli kitaplardandır.

"Taht" kelimesi, Farsça tahta kelimesinin Arapçalaştırılmışı olduğuna göre, bu deyim, üzerinde hesap işlemleri yapılan, üstü ince bir tabaka toz veya un ile örtülü tahtaların kullanımını, Araplar'ın Acemler vasıtasıyla almış olmaları ihtimalini güçlendirmektedir."

Hârezmi'nin birinci ve ikinci derece denklem çözümlerini sistemli hale getirmesiyle matematiğin cebir dalında gerçekleşen bu çok önemli gelişmeden (denklemler kuramının temellendirilmesinden) sonra, matematikçiler çeşitli yönlerde bu kuramı ilerlettiler. İşte Sinân ibn el-Feth de bu yönde katkıda bulunan matematikçilerden birisidir. Roshdi Rashed'in (s.353-54) bildirdiğine göre, o, cebir terimlerini, bilinmeyenin altıncı kuvvetine kadarki katlarını kapsayacak biçimde genişletmiş ve bu kuvvetlerin toplama prensibine dayalı bir tanımını veren Ebû Kâmil'in tersine, kuvvetlerin çarpmaya dayalı bir tanımını vermiştir.

Sâlih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*'nin birinci cildinin "Doğu'da Trigonometri Biliminin Doğuşu" başlıklı birinci bölümünde, Sâbit ibn Kurra'nın *Kitâb fî el-Şekel el-Kuttâ* (Kesenler Teoremi Üzerine Kitap) adlı eserinden bir parçanın tercümesini vererek, trigonometride yayların iki katlarının kirışleri yerine sinüslerinin kullanılmasının İslâm Dünyası'na Yunanlılar'dan geçmediğini ve Avrupalılar'ın iddialarının tersine bu uygulamayı ilk defa icra edenin Battâni değil, Sâbit ibn Kurra olduğunu göstermiştir. Tercümesini verdiği metinde Sâbit ibn Kurra hem yayları iki katlarının

kirişleriyle değil de sinüsleriyle göstermiş, hem de Menelaus'un küresel tam dört kenarlıya dair teoremini sinüsler ile kanıtlamıştır. Böylece, Sâlih Zeki, Sâbit ibn Kurra'nın matematik tarihi açısından son derece önemli olan bu risalesini Türkçe'ye çevirmiş bulunmaktadır.

Yine, bir dik açılı küresel üçgende kenarların sinüslerinin, karşılarında bulunan açılardan sinüsleriyle orantılı olduğunu (Sinüs Teoremi) da en önce Sâbit ibn Kurra'nın keşf ve ispat etmiş olduğunu ortaya koymuştur.

Sâlih Zeki, bu cildin sonundaki Zeyl'de Sâbit ibn Kurra için şu bilgileri vermektedir:

“Hicri üçüncü asırda Doğu'da yetişen filozof, hekim ve matematikçilerin en büyüklerindedir. Kendisi Sâbi mezhebine bağlıydı. Hicri tarihin 211 (Milâdi tarihin 821) senesinde Harran'da doğmuştur. Gençliğinde Harran'da sarraflık etmekteyken sanatını terkle, Bağdat'a gelerek matematik, astronomi ve doğa bilimleri tahsil etmiş ve az zamanda pek çok şöhret kazanmıştır. Bir rivayete göre, Bağdat'da Muhammed ibn Mûsâ ibn Şâkir'in eğitim halkasında bulunmuş ve bunun tarafından Halife Mu'tazid huzuruna çıkarılmış ve bu halifenin özel münecimleri arasına sokulmuş, diğer bir rivayete göre, Halife Muvaffakbillah, oğlu Mu'tazid'a hiddet ederek onu hapse attığı sırada, Sâbit de bunun hizmet ve refakatine tayin edilmiş ve bunun üzerine Mu'tazid hilafet makamına geçince Sâbit'i halife sarayına mensup münecimler zümresine katmış ve kendisine özel musâhib seçmiştir.

“Sâbit Arapça'dan başka Süryânî ve Yunanî lisanlarına da vakıfı. Eski Yunan bilginlerinin eserlerini, Yunan lisanından Arapça'ya aktardığı gibi, kendinden evvel aktarılmış nüshaları da düzeltilmiş ve düzenlemiştir.

“İşte bu cümleden olmak üzere, Eukleides'in *Kitâb el-Usûl*'ü ile Batlamyus'un *Kitâb el-Mecist*'sinin tercümelerini düzeltilmiş ve orta düzey kitaplardan bir çoğunu da çevirmiştir.

“Sâbit ibn Kurra, Hicri 288 senesi Safer'inin 26'ncı (Milâdi 901 senesi Şubat'ının 19'uncu) Perşembe günü 77 yaşındayken ölmüştür.

“Sâbit ibn Kurra haleflerine pek çok yararlı kitaplar bırakmıştır ki bundan dolayı ne kadar övülse yerindedir. Diğer bilimlere ve özellikle tıbbâ dair çevirdiği veya yazdığı kitaplar bir yana bırakılırsa yalnız matematik ve astronomiye ait olanlar – *Kitâb el-Fibris*'e dayanarak – bir kütüphane teşkil eder.”

Sâlih Zeki'nin burada sıraladığı Sâbit ibn Kurra'nın matematik-astronomi eserleri günümüz matematik tarihlerinde de bulunmaktadır. Örneğin, *Dictionary of Scientific Biography*'de de verilen bu eserlerden bazıları şunlardır:

Kitâb fî Mesâha el-Ecsâm el-Mükâşfiyye (Parabolik Cisimlerin Ölçülmesine Dair Kitap)

Kitâb fî Mesâha el-Eşkâl el-Musattaba (Düzlem Şekillerin Ölçülmesine Dair Kitap)

Kitâb fî 'Amel Şekl Mücessem zî-Erba'a 'Aşara Kâ'ide Tuhûtu bi-bi Küre Ma'lûme (Bir Cismin Çizilmesine Dair Kitap)

Kitâb fî Kat' el-Üstivâne (Silindir Kesmelerine Dair Kitap)

Makâle fî Tashîh Mesâ'il el-Cebr bi-el-Berâhîn el-Hendesîyye (Cebir Problemlerinin Geometrik Kanıtlarla Doğrulanmasına Dair Kitap)

Tekrar *Âsâr-ı Bâkiye*'ye dönersek,

“İşte tıp, felsefe ve astrolojiye dair eserleri de hesaba dahil edilecek olursa, toplam eserleri 150'ye ulaşır.

“Ne yazık ki Sâbit ibn Kurra'nın kendisinden sonrakilere bıraktığı bu eserlerin çok küçük bir miktarına tesadüf edilmektedir. Büyük kısmı, zamanın dönüşümleriyle yok olup gitmiştir. Bunlar arasında matematik tarihi açısından çok önemli olanları vardır ki bugün nüshalarına rastlanmış olsa karanlık kalan noktaların çözüleceğine şüphe yoktur. Nitekim bileşik oranlara dair bir risalesinin ele geçebilen parçaları sayesinde ki trigonometrik hesaplara sinüsü sokanın, yani bir üçgende mevcut “Şekl el-Mugnî” adıyla bilinen bir özelliği veya Sinüsler Teoremi'ni keşfederek kullanılan Sâbit ibn Kurra olduğu meydana çıkmıştır.”

Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*'nin birinci cildinin birinci bölümünde, Avrupalı tarihçilerin, Doğulu matematikçiler arasında en önce yayların iki katlarının kırımları yerine sinüslerini koyan ve kullanan Battânî olduğunu ileri sürdüklerini, ama bunun doğru olmadığını, doğrusunun Sâbit ibn Kurra olduğunu göstermişti. Bu yanlışlığı yapan Batılı tarihçilerin Montucla, Hoffer, M. Marie olduğu dipnotlardan anlaşılmaktadır.

Ayrıca, bazı Avrupalı matematik tarihçileri Battânî'nin bu gelişmeyi Hintliler'den almış olduğunu düşünmüşlerdi. Sâlih Zeki, Battânî'nin astronomi hesaplarında sinüs kullanma konusunda ilk fikri Hint zâcilerinden almış olsa bile, bu kullanımı trigonometriye uygulayanın Hintliler olmadığını kanıtlarıyla göstermiştir.

Battânî, Batlamyus'un kuramını gözlemleriyle güçlendirmiş ve bazı noktalarını düzelterek astronomi çizelgelerini yeniden hesaplamış olduğundan, Batı'da “Arap Batlamyus”u ünvanına mazhar olmuş ve yeryüzünde en meşhur gözlemcilerden biri olarak tanınmıştır.

Âsâr-ı Bâkiye'nin birinci cildinin Zeyl'inde Battânî için verilen bilgi şöyledir:

“Hicrî üçüncü asırda Suriye'de yetişen astronomların en büyüklerindedir. Kendisi Harran dahilinde Battân kasabasında dünyaya geldiğinden, “Battânî” diye şöhret bulmuştur. Doğum tarihi bilinmiyorsa da, herhalde Hicret tarihinin 235'inci senesinden sonra doğduğu bazı karinelere anlaşılmaktadır. Battânî, aslen Sâbî iken, daha sonra ihtida eylemiştir.

“ Bu bilgin, Batılılar arasında Battânî'den bozma olarak Albatagnius veya Albategni adı altında tanınmaktadır. Battânî Avrupalılar'ca –vaktiyle- Araplar'ın Batlamyus'u sayılmışsa da, öyle sanıldığı gibi “İslâm astronomi erbabının piri ve reisi değildir”. Çünkü kendisinden evvel Bağdat ve Dimaşk'da gözlemler yaparak birer zâc düzenleyen kişiler vardır.

“Harran melikzâdelerinden olduğundan Rakka'da kendisi için bir rasathane inşa ettirmiş ve Hicrî 264 senesinden Hicrî 306 senesine kadar 42 sene bu rasathanede gözlem yapmıştır.

“Rakka’da gözlemlerini bitirdikten sonra, İbnü’n-Nedîm’in söylediğine göre, Rakka ahalisinden Benî Zeyyât ile Bağdat’a gitmiş ve orada bir süre ikamet eylemiştir. Nihayet Hicrî 317 senesinde Rakka’ya geri dönerken Kasrû’l-Cass adındaki mevkide vefat etmiştir.

“Battânî’nin başlıca eseri *Zîc el-Sâbî* adıyla meşhur olan zîcidir. Hicret tarihinin 299’uncu senesinden itibaren düzenlenmiş olan bu zîc, göksel cisimlerin hareketlerine dair bir takım cetveller içerdiğinden ve bu bilginin bütün keşiflerini kapsadığından, en tanınmış ve en güzel eseridir. Zaten bundan başka *Ta’dîl el-Kevâkib*, *Ma’rîfe Metâli’ el-Burûc fî ma-beyn Erbâ’ el-Felek*, *Risâle fî Tabkâik Akdâr el-İttisâlât*, *Risâle fî Mikdâr el-İttisâlât* adlarıyla birkaç kitabı ve astrolojiye ait birer risalesi vardır.

“*Zîc el-Sâbî* vaktiyle Plato Tubertinus tarafından Latince’ye çevrilmiş ve daha sonra *Mabometis Albateni de Scientia Stellarum liber* adıyla 1537 senesinde Nuremberg’te basılmıştır. Fakat bu nüshanın mütercimi Arapça’ya vakıf olmadığı gibi, Latince’ye de pek o kadar âşinâ olmadığından, söz konusu nüsha yanlış ile doluydu. İşte bunun üzerine Milâdî on beşinci asrın tanınmış matematikçilerinden Regiomontanus, çevrilmiş nüshayı, Vatikan Kütüphanesi’nde bulduğu Arapça bir nüshaya dayanarak düzeltilmiştir ki bu düzeltilmiş nüsha, Milâdî 1645-1646 senesinde ikinci defa olarak Regiomontanus’un şerhleriyle beraber Bologna’da basılmıştır. Vaktiyle İngiliz astronomlarından Halley, bu ikinci basılmış nüshanın da düzeltilmesi gereğini belirtmişse de, çevirmenlere esas olan Arapça nüshaya ulaşamamıştır. Fakat çok ümit ederiz ki zîcin asıl nüshası veya diğer bir Arapça nüshası, Vatikan Kütüphanesi’nde şu anda mevcut olsun.

“Şurasını da söylemek gerekir ki Battânî’nin bu zîce koymuş olduğu konuların tamamı kendi eseri değildir. Me’mun döneminde Bağdat ve Şam’da yapılan gözlemler ki *Zîc el-Mümtehan* adındaki zîclere sermaye olmuştur, bunda da aynen bulunmaktadır.

“Ne yazık ki bunca araştırmaya karşın, *Zîc el-Sâbî*’nin Arapça nüshasına Doğu’da ulaşamamıştır. Ebû’r-Reyhân el-Bîrûnî’nin *el-Âsâr el-Bâkiye* adındaki kitabında “Zîc Muhammed el-Battânî” diye söylediği zîc bundan ibaret olduğuna göre, vaktiyle Horasan’a kadar gittiği anlaşılıyorsa da, bugün Latince tercümesinden başka bir şeye tesadüf olunamamıştır. Bundan dolayı bizim de gerek astronomi ve gerek küresel trigonometri için incelemelerimize esas olan nüsha Latince tercümesi olmuştur.”

Âsâr-ı Bâkiye’nin birinci ve ikinci ciltlerinin sonlarındaki Zeyller’de Sâlih Zekî’nin Harran’lı bu üç bilginine dair vermiş olduğu bilgilerden bugün hâlâ matematik ve astronomi tarihçileri istifade etmektedirler. Ayrıca, özellikle Sâbit ibn Kurra ve Battânî ile ilgili olarak ulaşılmış olduğu trigonometri tarihindeki sonuçlar son derece isabetli görünmektedir.

CABİR b. HAYYAN

CÂBİR B. HAYYAN KÜLLİYATININ KÜLTÜREL KAYNAKLARI

Yusuf BENLİ*

The Cultural Origins of Câbir b. Hayyân's Corpus

Abstract

Although some Orient lists doubt the existence of Jâbir ibn Hayyân, there is no reason to deny that such a figure existed, even though some writings of the Jâbirian corpus were written later by Ismâ'îlî authors. The names of writings of Jâbir (Latin Geber) may be found in the al-Fihrist of Ibn al-Nadîm.

Question the cultural influences on Jâbir or knowledge sources of the Jâbirian corpus has been discussed by some researchs on Jâbir.

According to some researchs, Jâbirian corpus are wholly or partly based on hermetic sources. The Jâbirian corpus should be mentioned in connection with Hermetic writings. One might safely that some Muslim authors who were inclined towards a study of alchemy, astrology and the other occult sciences were influenced to some degree by the Hermetic school.

Hermeticism was propagated by the Sabaeans who made know to the Islamic world the writings that were attributed to Hermes. One should not confuse the Sabaeans-pagans of Harrân with the true Sabaeans. The Harrânians had a religious and philosophical view comprised of Grek, Chaldean, Gnostic and other elements, differing greatly from the views of the real Sabaeans or Mandaeans. According to some researchs, there are the close relation between the Sabaeans-pagans of Harrân and Hermetic writings.

The Hermetical school in Islam left an influence on Jâbir and his followers. Probably, in this respect he is accepted have belonged to the same school.

Many groups of Shi'ite origin held Hermeticism in high esteem. Early Shi'ism in general was more sympathetic to the Hermetic School teachings and even accepted some of its tenets.

Jâbir was one of the students of grammatical school of Kufa. Difference of approach is seen in the two grammatical schools of Kufa and Basra. The Kufans from the beginning followed the logical methods of the school of Pergamon, which

* Arş. Gör. Dr., İnönü Ü. İlahiyat Fak. İslam Mez. Tar., ybenli@inonu.edu.tr

was mostly Stoic, while Basra group followed the syllogistic methods of the Alexandrian Peripatetics.

The influence of Shi'ite Imâms on Jâbir have been cited by some Shi'ite authors and knowledge source of the Jâbir has been based to the sixth Shi'ite Imâm, Imâm Ja'far al-Sâdiq (d. 148/765). Moreover, as remarked by Ibn al-Nadîm, Jâbir ibn Hayyân is accepted as one of important figures in early Shi'ism

There exist a considerable number of Arabic works ascribed to Ğa'far al-Sâdiq in the fields of divination, magic and alchemy. The scope of this knowledge is sometimes described as 'all the branches of knowledge' (Jamî' al-'ulum). The background to the attribution of these works is given by some Shi'ite authors who state that the particular veneration which, among the Shi'as, the members of the Prophet's family enjoy, is at the base of the belief that the descendants of Fâtîma have inherited certain privileges inherent in Prophethood.

Despite the general tendency to emphasise the divine origin and wide scope of the imam's knowledge, some traditions and views seem to go against this tendency. Some scholars are said to have maintained that the imam acquired all his knowledge from inherited written sources and by learning from his predecessor.

Giriş

İslam dönemi bazı ilim ve sanatların önderi olarak kabul edilen Câbir İbn Hayyan'ın hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Câbir, efsaneleştirilmiş ve hakkında bir çok spekülasyonların yapıldığı bir tarihî şahsiyet olarak temâyüz etmiştir.

Câbir b. Hayyan'ın batı ve doğuda kimi bilim çevrelerini etkilediği bilinmektedir. Câbir tarafından yazılmış risalelerin bazıları Ortaçağ boyunca Arapçadan Latinceye tercüme edilmiştir. İlk çevirileri yapan Gerard de Cremona (1114-1187)'dir. O, Câbir b. Hayyan gibi bazı Müslüman bilgin ve filozofların mantık, felsefe, Grek ve İslam matematiği, astronomisi, fizik, mekanik, Grek ve İslam tıbbı, astroloji, kimya, geometri gibi muhtelif alanlardaki 87 civarında eseri Arapçadan Latinceye kendisi tercüme etmiş, bir kısmını redakte etmiştir. Bu eserlerden istifade ile bazı kitaplar da kaleme almıştır. Bu çevirilerle antik kültür mirası ve bütün entelektüel ürünleriyle İslam kültürü Avrupa kıtasına taşınmış ve böylece Rönesanstan modern düşünceye uzanacak köprü çatısı kurulmuştur.¹ Câbir'in bilimsel metod ve teorilerinden batılı düşünür ve bilim adamları da etkilenmişlerdir. Bunlardan özellikle Francis Bacon (ö. 1626), batıda onun bilimsel metodunu kullananların başında gelmektedir. İhvân-ı Safâ, Birunî, İbni Sinâ, Ebu'l-Kasım el-İrakî, Abdullah İbn Ali el-Kâşânî ve el-Cildakî 'nin bazı eserlerinde de onun etkilerinin olduğu belirtilmektedir.² Aynı zamanda Câbir'e atfedilen bilim ve fikirlerin, özellikle Şiî çevrelerde de çeşitli ilmî ve edebî gelişmeleri ortaya çıkardığı bir gerçektir.

¹ Bkz. Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, 255-257.

² Sarıkavak, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997, 82-84.

Böylesine geniş bir etki alanı olan Câbir b. Hayyan'ın, kendisinin de etkilendiği muhtemel kaynaklar üzerine bazı tezler ileri sürülmektedir. Nitekim Câbir'in külliyyatında yer alan eserlerden ve özellikle onun etkilenmiş olabileceği kaynaklardan hareketle onun ilmi ve felsefesi hakkında özgün olmadığına dair iddialar ileri sürülmüş, aynı zamanda bu iddialara bir çok delille cevaplar da verilmiştir.

Câbir b. Hayyan üzerine yapılmış çalışmalarda görülen bazı tespit ve iddiaların, bu bildiri başlığı altında ele alınması ve tartışılması bu tebliğ metninin sınırlarını aşan bir konudur. Bildiri, *Câbir b. Hayyan Külliyyatının Kültürel Kaynakları* başlığı çerçevesinde, Câbir b. Hayyan'ı etkileyen muhtemel kaynakların neler olabileceği sorusunun cevaplarını aramaktadır.

1. Câbir b. Hayyan (200/815)'in Hayatı ve Eserleri

Bazı kaynaklarda ve araştırmalarda Câbir b. Hayyan'ın tarihî varlığından şüphe edilse de, tarihî gerçekliği iyi bilinen bir şahsiyettir. Hatta Câbir külliyyatının bazı yazmaları daha sonraki İsmâîlî müellifler tarafından yazıldığı bilinse de, böyle bir önemli şahsiyeti inkar etmeye hiçbir sebep yoktur.¹ Bu hususta yapılan bazı araştırmalarda, Câbir ile ilgili kapsamlı yeni kanıtlar da ortaya konmuştur.²

Kaynaklarda, hakkında farklı ve belirsiz bilgilerin bulunduğu Câbir b. Hayyan'ın, asıl adı Ebu Abdullah Câbir ibn Hayyan ibn Abdullah el-Kufî veya Ebû Musa Câbir b. Hayyan'dır. Kûfe halkından olan Câbir'in, çoğunlukla sağlıklı iklimi nedeniyle iksirle uğraştığı Kûfe'de oturduğu söylenir. Ebu Sebektekin Destar-dar isimli bir şahsın da şâhid olduğu şekilde, Irak Büveyhîlerinden İzzü'd-Devle ibn Mu'izzül-Devle zamanında Câbir b. Hayyan'ın evi olduğu söylenen Kûfe'deki bir evin yıkıntısında, laboratuvar malzemesi olarak kullandığı iki yüz ritl (batman) civarında bir altın havan bulunmuştur.³

Câbir b. Hayyan'ın kökeni, doğduğu yer ve zaman kesin olarak bilinmez. Doğum tarihi olarak farklı tarihler tahmin edilse de, VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde doğduğunu söylemek mümkündür. Câbir'e unvan olarak kullanılan Sûfî, Tarsûsî, Tusî ve Ezdî gibi farklı nisbetler, kendisi ile ilgili bazı bilgilere de ışık tutar. Ayrıca Harranlı ve Sabî kökenli olduğu da söylenmiştir.⁴ Hakkında toplanabilen dağınık ve yer yer çelişkili bilgilerden, Câbir'in babası Hayyan'ın, Yemen'den gelerek Kûfe'ye yerleşen Ezd kabilesinden olduğu⁵ ve Kûfe'de attarlık yaptığı, VIII. yüzyılda Emevî yönetimin yıkılmasıyla sonuçlanan olaylarda Abbasîleri desteklediği, hatta Abbasî

¹ Nasr, Seyyed Hossain, *Islamic Life and Thought*, Suhail Academy, Lahore 1999, 112.

² Bkz. Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Band IV, Leiden 1971, pp.132-269.

³ İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kub (385/995), *Fihrist*, Beyrut, 1994, 435.

⁴ Açıklamalar için bkz. Kaya, Mahmut, "Câbir b. Hayyan", DİA, İstanbul 1992, VI, 534.

⁵ İlk kuruluşunda Kûfe'ye kabile esasına göre yapılan iskan siyasetinde yerleştirilen Yemenli kabileler arasında yer alan Ezd kabilesi ile ilgili olarak bkz. Sem'ânî, (562/1166), *el-Ensâb*, thk. A. b. Yahya Abdulfettah Muhammed el-Huluv, I-X, Beyrut, 1981, III, 207; Kehhale, Ömer Rida, *Mu'cem Kabâ'il el-Arab*, Dımaşk 1949, 52, 664; 726, 802, 844, 946, 957; 996; 305, 1062 1225; 1231, 1042,1192.

“dâî”si olarak Horasan’a gönderildiği¹ ve daha sonra Emevî valisi tarafından 107/725 yılında idam ettirildiği öğrenilmektedir.²

Batılıların, ismini Geber olarak Latinleştirdikleri söylenen Câbir, kendisini kimya sahasında yapmış olduğu araştırmalarıyla tanıtmıştır. Kimyaya ait risalelerinin büyük bir kısmı, muhtemelen ona aittir. M. Berthelot, *La Chimie au Moyen Age* (Paris 1893) adlı eserinde, Câbir’in kimya ilmindeki yerini Aristo’nun mantıktaki yerine müşabih bir durum olarak görür.³ İbn Nedim, kendi gözleriyle gördüğü yahut itimat edilir şahıslardan duyarak öğrendiğini ifade ettiği mantık ve felsefeden simyaya, tıptan astronomiye kadar çeşitli bilimlerde ve bazı sanatlarda Câbir b. Hayyan’a atfedilen çok sayıda önemli eserin listesini vermektedir.⁴ Kûfe merkezli özellikle kimya sanatı, zecr (veya zicr), fe’l (fal bakma gibi) ve esrar ilmi ile ilgili yazmalar da ona atfedilir.⁵ Kendisine mal edilen bin civarında olduğu belirtilen eserlerin hata ile veya kasten sayısı üç bine çıkartılmakta ise de şüphesiz bu sayının çok azı kendisine aittir.⁶ Câbir b. Hayyan’a atfedilen ve çok çeşitli türde doktrinleri içeren çalışmaların çoğu, ondan sonraki tarihlere rastlar. Onun adı pek çok simya, astroloji ve büyü kitaplarının yazarları tarafından müstear isim olarak kullanılmış olmalıdır.⁷

İsmailî ve Batınî din anlayışının himâyesinde ortaya çıkan⁸ Câbir külliyyatında yer alan bazı eserlerin son zamanlarda yapılan analizleri ve Latince şerhleri, bir çoğunun sonradan İsmâiliyye’nin propaganda edebiyatıyla çok yakın ilişkisi bulunduğunu göstermiştir.⁹ Nitekim bazı kaynaklarda Muhammed b. İsmail’in gizlilik döneminde şehirlerde gizlenerek, dâîlerini çeşitli bölgelere gönderdiğini, ilim neşrederek gizli sırrı anlattığını kaydederler. İlk döneme ait tespit edilen İsmailî bazı yazılı malzemelerinde müellif kimliği gizli kalmış veya unutulmuştur.¹⁰ İsmâil(lerin

¹ Ezd kabilesi ve diğer Yemenli kabilelerin siyâsî olaylarda Hz. Ali taraftarı olması ile ilgili bkz. İbn Esîr, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. M., (630/1322), *el-Kâmil fi’t-Tarih*, Beyrut 1995, III, 227-238, 253, 305, 310, 301, 345-392; Câbirî, Muhammed Abid, *İslâm’da Siyâsî Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 327, 422,425.

² Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* 133’dan naklen Kaya, “Câbir b. Hayyân”, 534.

³ O’leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihindeki Yeri*, çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1971, 80-81; Kimya, astronomi veya matematik kadar hürmet görmese de, felsefi bir dünya görüşüne temel olabilecek müsbet bilimler dairesi içinde bir yere sahipti. Hodgson, Marshall G. S., *İslâm’ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995. I, 387.

⁴ bkz. İbn Nedim, 435-439;

⁵ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, I-III, çev. Z. Kadirî Ugan, İstanbul 1990, III, 80, 126, 137-138; İbn Hallikan, Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir (681/1282), *Vefeyâtü’l A’yan ve Enbâu Ebnâi’z-Zemân*, I-VIII, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1994, I, 327; Câbirî, M. Âbid, *Bünyetü’l-Akli’l-Arabî*, Beyrut 1990, 327; Eserlerinin bir kısmının listesi için bkz. İbn Nedim, 436-439;

⁶ İbn Nedim, 435-439; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslamda Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul 1991,40; Câbirî, M. Abid, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, İstanbul 1997, 303.

⁷ Ignaz Goldziher, *Klasik Arab Literatürü*, çev. Azmi Yüksel- Rahmi Er, Ankara 1993, 122;

⁸ Hodgson, I, 337.

⁹ Goldziher, 122; Nasr, *İslamda Bilim ve Medeniyet*, 40.

¹⁰ Daftary, Ferhad, *Mubalîğ İslâm’ın 1400 Yılı İsmâilîler Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara 2001, 126.

özellikle ilk dönemlerinde, mezheplerini benimseyen kişilerden, karşılaştıkları eziyetler karşısında gizliliğe ve savunmaya dâir yemin ve ahd aldıkları ve bu gizlilik döneminde esrarlı, rûmuzlu, batınî bir uslûb ve tavır geliştirilerek “sırrıyye” kitapları te’lif edildiği de bilinmektedir.□

Maalesef Câbir’in felsefeye ve mantığa ait eserleri bize kadar ulaşmamıştır. Ancak, ona atfedilen simyaya ait bazı eserler tam veya parçalar halinde bize kadar ulaştığı için bunlar yardımıyla felsefesinin genel yapısı ve karakteri hakkında yaklaşık bazı şeyler söylenmektedir.□ Mehmet Bayraktar’a göre, Câbir’in felsefesi (düşünceleri) hakkında doğrudan doğruya söylenebilecek fazla bir şey olmamakla birlikte, onun öncülüğünü yaptığı irfân(felsefe akımı, kendi devrinde yani VIII. yüzyılda kısa zamanda gelişmeye başlayan İsmâîliyye ve Bâtınıyye hareketleri içinde varlığını sürdüremeyen farklı bir felsefedir. İçinde Fisagorcu, Hermestçi, Yeni-Fisagorcu ve Yeni-Eflatuncu tesirin ağır bastığı, Şî(kalıblı, kimya ve simyaya dayalı metafiziksel bir felsefe akımı olduğu söylenebilir. □

2. Câbir b. Hayyan’ın İlmî Hayatını Etkileyen Kültürel Çevre

Câbir b. Hayyan’ın doğrudan ve dolaylı olarak pek çok kaynaktan etkilendiği açıktır. Özellikle, Hermetik kültür çevreleri ve Şîi çevrelerle ilişkisi vurgulanmaktadır. Öncelikle şu hususu belirtelim ki; bu tebliğ metninin sınırlı muhtevasını aşmamak için burada Câbir’in etkilendiği ifade edilen bazı iddialara yer vermekle birlikte, bu iddiaların tartışmalı noktalarına ve bu tezlere yönelik eleştirilere girmeyeceğiz.

Câbir’in üstadları arasında; Bermeki ailesinden güvenini kazandığı ve hizmetinde bulunduğu vezir Cafer ibn Yahya ve Cafer es-Sâdık (80-148/ 699-765) gösterilmektedir.□ Câbir, bütün bilgileri “hikmetin kaynağı” diye nitelendirdiği Ca’fer es-Sâdık’tan aldığını söyler. Ayrıca hocaları arasında uzun bir ömür sürdüğü rivâyet edilen Harbî el-Himyeri’yi anar ve bir çok ilmin yanı sıra Himyerî dilini de ondan öğrendiğini açıklar. Hocalarından bir diğeri ise, Emevî hanedanından Muaviye’nin torunu Halid b. Yezîd’in üstadı Marianus’un talebesi olan bir rahiptir. Bunlardan başka lakabı “Üzünü’l-himâr el-Mantıkî” olan bir hocasından da söz eder.□ Halid b. Yezîd’in üstadı Marianus’un talebesi olan şahıs “Eski Stephan” veya “Rahip Stephan denilen kişidir. Cabir b. Hayyan’ın ilmi ile Hermetik köken ilişkisi

¹ İbn el-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali (596/1200), *Telbisü İblîs*, Kahire 1976, 102; Câbirî, *Bünyetül-Akeli’l-Arabî*, 332; Son yıllarda gizliliğin artık aşılarak İsmailiyyenin ilk dönemleri sonrasına ait bir çok yazma eser açığa çıkarılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Daftary, 25-62.

² O’lerary, 80-81; Nasr, S. Hüseyin, *İslamda Düşünce ve Hayat*, İstanbul 1988, 86; Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 101.

³ Bayraktar, 101.

⁴ İbn Nedim, 435.

⁵ Câbir b. Hayyân, *Musennefât fî ‘İlmi’l-Kimiya’ li’l-Hakîm Câbir b. Hayyân es-Sîfî*, (nşr. E. İ. Holmyard), Paris 1928, 100’dan naklen Kaya, “Câbir b. Hayyân”, 534.

Câbir'in bu şahıstan aldığını söylediği bir yöntem sebebiyle kurulmaya çalışılmıştır.□

Câbir'in kendisi de Irak ve Suriye'de bulunduğunu, Mısır ve Hindistan'a seyahatler yaptığını ifade eder.□ Sultanın canını alacağı korkusuyla belirli bir kente yerleşmeksizin bölgeden bölgeye dolaştığının anlatılması da bunu teyit etmektedir.□ Câbir'in, Yunan bilgilerinden bazılarının ilmi ile İran, Hind ve Çin kaynaklı bazı bilgilere de muttalî olduğuna dair işaretler görülmektedir.□

Câbir b. Hayyan'ın doğduğu veya yaşadığı belirtilen yerler; Tars(s, Tus, Kûfe veya etkilendiği çevre olarak Harran'dır. Bütün bu merkezlerin içerisinde yer aldığı coğrafyanın yahut Câbir'e nispet edilen eserlerin muhtevası itibarıyla onun tesirinde kaldığı kültür çevresinin, eskiden beri çok eski medeniyet ve kültürlerin yaygın tesirleri altında olduğu bilinmektedir.□

Câbir'i etkilediği ifade edilen bu bölgenin (bölge için "Ârâm(Bölgesi" gibi isimlendirmeler yapılmaktadır ki yanlıştır.) antik kültür mirasına sahip bir kültür havzası olduğu söylenebilir. Bu kültürel havza; Mezopotamya kültürleri;□ Asurluların, Babillilerin, Perslerin, Nabatlıların, Sümerlerin, Akadların, Amurrîlerin (Amoritler), Babilonyalıların, Elamların, Keldan(lerin, Fars medeni milletlerinin ve Yunan felsefesiyle Hint düşüncesinin katıldığı köklü medeniyet kalıntılarını bünyesinde barındırıyordu. Ayrıca, Kadim Yunan Felsefi ekollerine ait kültür, Hermetik kültür, Helenistik kültür, Yeni eflatunculuk ile Maniheizm, Stoacılık ve Gnostizm,□ Hristiyan Gnostizmi ve Güney Sabiileri (Mandeanlar) ve Harran Sabiileri gibi unsurların kültürü, Semâvî dinler ve bunların bazı mezhepleri, Senevî ve Hint kültürlerinden Arap kültürlerine kadar bir çok kültüre ait izler, "Kadim Şark Medeniyeti"ni oluşturan kültürlerin bütün kalıntıları bölgede görülmektedir.

İslam öncesi dönemde Mısır'dan İran'a kadar uzanan bölgelerde yaygın okullar, ilimlerin kaynakları olarak bilinir. Bu medreseler, Atina'nın düşünce yaşamındaki yerini alan Helenistik kültürün, Yunan bilim ve kültürünün, Süryani kültürünün, Fars kültürünün ve Hermetik kültürün temsilcileri idi. Bu kültürlerin ve eski mirasın yayılmasında İskenderiye, Antakya, Afamiye, Harran, Reha (Urfa), Nusaybin, Babil,

¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 271-274. Yazarın sadece bu rahiple ilişkisine temas etmesi, Massignon'un Hermetik köken tezini teyid etmeye yöneliktir.

² Kaya, "Câbir b. Hayyân", 534.

³ İbn Nedîm, 435.

⁴ Nasr, S. Hüseyin, *İslam Kozmolojü Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985, 49.

⁵ Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, Ankara 1977, 129; Ahmet Emin, *Duba'l-İslâm, I-III*, Beyrut trz, I, 163; Bedevî, Abdurrahman, *Min Tarihi'l-İlhad fi'l-İslam*, Beyrut 1980, 13; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 281; O'lerary, 41; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, 12-13; Gardet, Louis, "Hicri 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, AÜİFİİED, V(1982), Ankara, 334.

⁶ Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 129; Brockelmann, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. N. Çağatay, Ank. 1992, 5-6; S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâaddin Şenel, Ankara 1993, 19-20.

⁷ Gnose, eski Yunancada gnosisden gelen bir kelimedir. Keşif, ilham, gayb bilgisi, kehânet, münecimlik, yüksek ve esrarlı bilgidir. İlmi bilgiden ayrı ilimdir. Akideleri bakımından birbirinden farklı gnostisizmler mevcuttur. Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Terimler Sözlüğü*, Ankara 1990, 103-104; Câbirî, *Bünyetü'l-Akeli'l-Arabî*, 253-254.

Mısır ve Yemen önemli kültür merkezleriydi.□ Bu merkezlerdeki medreselerde genellikle Grek (Yunan) ilim, edebiyat, felsefe ve ilâhiyâtı tedaris ediliyordu.□ Cezire yöresinde Nasturîlerin elli kadar okulları,□ Harran ve Cundişapur akademelerinde bir kültür ve ilim birikimi mevcuttu.□ Bölgenin etkisi altında kalınan kimi fikirleri, İran'dan, Hintten veya Fisagor düşüncesinden, Hermescilikten hatta Yeni Eflâtunculuk'tan gelen elemanları toplayan Cundişapur okulundan yayılmaktaydı. Bölgedeki ilm(ve fikr(gelişmeleri hızlandıran Helenizmin□ , etkisi altında kalınan fikirlerin bölgeye girmesinde rolü olan Harran'daki Pagan Okulunun tesirlerini de zikretmek gerekir.□

Diğer taraftan, bazı Müslüman Arapların çeşitli sebeplerle ihtiyaç duydukları yabancı kültür ve ilimleri tercüme yoluyla Arapçaya kazandırma faaliyetleri, yabancı kültürlerin İslâm toplumu içerisinde yayılmasında etkili olmuş, ilmi ve fikri hayatı geliştirmişti.□ Tercüme faaliyetleri, Emevîler döneminde Halid b. Yezid b. Mu'âviye (85/704.) ile başlayan bir süreçtir. Abbas(ler döneminde, özellikle I. Abbas(asrında filizlenip meyve vermeye başladı ve Me'm(n döneminde tercüme faaliyetleri için Beytü'l-Hikme'nin kurulmasıyla zirveye ulaştı.□ Diğer milletlerin bilgi ve kültür

¹ İzmirli, İ. Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995, 60; O'lerary, 12; Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslam*, Beyrut 1975, 130; Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul 1976, 157-171; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 242, 264, 267; Aydın, Mehmet, *"Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri"*, AÜİFİED, V (1982) Ankara, 152.

² O'lerary, 12; Macit Fahri, 11.

³ İzmirli, 61.

⁴ Bu akademiler hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Emin, *Duba'l-İslâm*, I, 255-260; Macit Fahri, 11-14; Kumeyr, 157-171.

⁵ İskenderiye kökenli eski miras diye nitelediğimiz olgunun büyük bölümünü oluşturan Yunan kültür unsurları, birtakım değişmelere ve gelişmelere mâruz kaldığı yabancı ve yeni muhiti Asya ve Önasya'da bölgenin kültür unsurlarıyla kaynaşması ve şarklaşmasıyla Helenizm kültürü teşekkül etmişti. Büyük İskender ve onun kültür politikası ile başlanılmıştır ki, biz bundan ortaya çıkan neticeye Helenizm ismini vermekteyiz. Yunan felsefe ve ilmi, helenistik (Greko-Romen) bir gelişmeyi takiben ana dil olarak Süryânî, Kopt, Ârâmî yahut Farsça konuşan toplumlara ve daha sonra İslâm'ın Arapça konuşulan dünyasına intikal etmişti. Yunan ve Roma Medeniyeti özellikle ilim, fen ve günlük hayata ilgili Helenizm sûretinde İran ve İran'ın eyaleti olan Mezopotamya'yı etkisi altına almış ve tesirini devam ettirmiştir. Helenizm, etkinliğini fütihat dönemi sonrasında azınlıklar haline gelmiş bulunan Hristiyan-Yahudi ve Zerdüştilerin elinde belli ölçülerde sürdürdü. Helenistik çağda ortaya çıkan düşünce akımları arasındaki çatışma ve gelişmeler, özellikle doğulu kalıpla ortaya çıkan Yeni eflatunculuk ile Hermescilik, Maniheizm, Stoacılık ve Gnostizm gibi birbirlerinden ayırt edilmesi gerçekten zor olan bütün bu ekoller de, İslam kültürüne değişik yollarla girmiş olmalıdır. Özgün İran düşüncesiyle birlikte Helenistik felsefe ve Hint düşüncelerinin Müslümanlara geçmesinde İranlıların rolü olmuştur. İran'ın Yunanlılar ve Hintlilerle münasebetlerinden dolayı İran Helenizmi ve İranleştirilmiş Hint düşüncesi de İslam kültürünü etkilemiştir. Helenistik Kültür ve bölgede etkileri için bkz. M. E. Bosch, *Helenizm Tarihinin Anabartları*, çev. Atif Erzen, İstanbul 1942, 1-2; O'lerary, 11-12, 34; Bedevî, *Min Tarihi'l-İlbad*, 13, 18; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 199, 260; Bayraktar, 75-79.

⁶ O'lerary, 41; Macit Fahri, 12-13; Gardet, 334.

⁷ Kumeyr, 155, 186; A. Emin, *Duba'l-İslâm*, I, 162;

⁸ Bkz. Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), *el-Beyân ve't-Tebyin*, I-IV, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire1948, I, 328; Belâzuî, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensabü'l-*

mirasının etkisiyle felsefe ve pozitif bilimler ortaya çıktı. İlmî ve tıbbî eserlere ilâveten Sokrates, Solon, Hermes, Pythagoras, Lokman gibi gerçek yahut hayâlî şahsiyetlere izâfe edilen hikemî mecmuaların Yunanlılardan, İbran(lerden, Süryân(lerden, İrânlılardan, Hindlilerden ve Keldân(lerden çeşitli bilim, felsefe ve öğretilerin, Maniheistlere, Deysânîlere ve Merkunîlere ait eserlerin tercümelerinin yapıldığı kaydedilir.

Câbir'in ilmî hayatını etkileyen bilinen en yakın çevre olarak Kûfe'deki ilmî hayat ta incelenmeye değerdir. Câbir'in yetiştiği Kûfe'de ilmî ortamın zeminini oluşturan yoğun kültürel değişim ve gelişmeler yaşanmıştır.

Bazı yazarlarca, Kûfe'nin, eski mirasın yaygın çeşitli inanç ve kültürlerine ait gnostik düşüncenin,⁴ buradaki Şîa ve Batınî fırkaların teorik arka planını oluşturan Hermesciliğin merkezi olduğu iddia edilir. Hermesciliğin, Sâbülerin merkezi Bâbil ve Vâsit'tan mı, İskenderiye ile ilişkisinden mi geldiği bilinmemekle birlikte, Hermetik metinlere muttâlî kimselerin bulunduğu ileri sürülür.⁵ Hermetik düşüncenin Şii çevrelerde etkilerinin bâriz bir şekilde görüldüğü, Hermesciliğin etkili ve sürekli bir kaynak olarak Şîa'yı etkilediği ve Şîa'nın hermesleşen bir akım olduğu belirtilir.⁶ Bu yazarlara göre Kûfe'ye yakın olan Medain ve Hîre gibi yerlerde Hermetik merkezlerdi. Yarımadanın kuzeyinde yaygın olan Hermetik rahiplerin ve başta Müseylime gibi yalancı peygamberlerin ortaya çıktığı ve o gibilerin sığınağı durumunda başka çeşitli Hermetik merkezler de vardı.⁷ Kûfe'de Şii hareket ve fikirlerin kaynağı durumundaki Yemenli kabilelerin de, Zulhalasa gibi Hermetik pagan merkezlerden etkilenecek, onların i'tikâdî-siyâsî etkilerini Kûfe'ye getirdikleri iddia edilebilir.⁸ Yemen sâkinleri arasında eski çağlardan beri yaygın olan Hermetik Yahudiliğin etkisinde kalmış olan kabilelerin de, bu geleneği Kûfe'ye taşıdıkları ve Şîî-gulûv fikirleri oluşturdıkları ileri sürülmektedir.⁹ Kûfe'nin Hermetik kökenli gizli

Eşrafı, (nşr. Max Schloessinger), Jerusalem 1971, IV/B, 65; İbn Nedim, 340, 381 vd; Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, 21-22. Yörükân, Yusuf Ziya, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansur Mâturidî*, AÜİFD, II-III Ankara 1952, 127- 140, 134.

¹ Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, 82.

² Macit Fahri, 7.

³ İzmirli, 53; O'lerary, 73; Maniheist eserlerin tercemesi için bkz. Harun Güngör, *"Manibeizm"*, EÜİFD, 5, Kayseri 1988, 149-150.

⁴ Geniş Bilgi için bkz. Neşşar, Ali Sâmî *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Yurt, İstanbul 1999, I, 255-300.

⁵ Massignon, *İnventaire de la Litterature Hermetique Arabe*, in *Festugiere*, I, Appendice III, 387'den naklen Câbiri, *Arap Akılının Oluşumu*, 270, 278.

⁶ Câbiri, *Arap Akılının Oluşumu*, 247-248, 315.

⁷ Cahız, *Kitabu'l Hayevân*, I-VII, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut 1969, IV, 369-370; Abdu'l-Âl, Muhammed Cabir, *Harekâtü'l-Şîa el-Mutatarriifin*, Kahire 1967, 26; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 545-546 Müseylemetü'l-Kezzab'ın Ubulle çarşısı, Enbar çarşısı ve Hîre çarşısı gibi mekanlarda dolaştığı, hîle ve büyülerle, münecim ve kâhinlerin haberlerini araştırdığı nakledilmektedir.

⁸ Cahız, *Hilafet Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1988, 42-43. Câbiri, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 418.

⁹ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 544-545.

büyük ilimleri, astroloji ve sihirle de meşhur olduğu nakledilir.¹ Resulullah'a sihir yapan Yemenli Yahudi Lebid b. A'sam'ın kızkardeşi oğlu Tâlût'un, Kûfeli Şû-Gulât'tan Beyan b. Sem'an'a etkisinden bahsedilir.² Hz. Osman'ın hilâfeti zamanında Kûfe'de, insanların sihirlere görmek için toplandıkları bir Yahudi sihirbazın varlığı kaydedilir.³ Zaten cahilî Araplarda arrafların, kâhinlerin büyük öneme sahip olduğuna⁴ Kur'an'ı Kerim'de de işaret edilir.⁵

Kûfe'nin bir Hermetik düşünce merkezi olması ile Câbir b. Hayyan'ın kimya ve felsefesi arasında da bir ilişki kurulmaktadır.⁶ Ancak dikkatli bir inceleme, bu ilişkilerin kurulmasında zorlamalar yapıldığını da göstermektedir. Kûfe ilmî mirasını, göz ardı ettiği kaynakların dışında bütünüyle hermetik mirasa bağlamaya çalışan Massignon'un tezleriyle ilişkili bu abartı ve zorlamaların eleştirisi ayrı bir çalışma konusudur.

Ayrıca Kûfe'nin ilmî faaliyetlere merkez oluşu ile ilgili olarak şu hususu da belirtelim: Câbir öncesi dönemden itibaren, genellikle Mevalînin gayretleri, başka din ve milletlere mensup ilim ve hikmet sahibi kişilerden faydalanılması ve Irak'ın zengin bir ülke ve ahalisinin bolluk içinde yaşamasının ilim ile iştigal etmek üzere vakitlerini arttırabilmeleri gibi teşvik edici hususlar Kûfe'de ilmî ve fikrî faaliyetleri geliştirmişti. Kûfe, VIII. Asırda kendisiyle rekâbet edecek bir şehrin olmadığı ilim merkezi,⁷ fikir ve zühd hayatının temâyüz etmiş şahsiyetlerinin de mekânı olmuştur. Kıraat ve tefsir ekolünün mensupları olan "kurrâ" Kûfe'de zaman zaman siyasi olaylara da karışan önemli bir kitle haline gelmiştir.⁸ Kûfe fıkıh ekolü,⁹ hadis rivayet edenlerin çoğunun bulunduğu Hicaz'daki *Hadis ekolüne*¹⁰ mukabil re'y ve kıyasa önem verilen *Rey ekolü* olarak bilinmekteydi.¹¹ Genelde Kûfe merkezli Ehlü'r-rey, mutlak serbestliğe sahipti.¹² Teşr'e muhtaç bir çok fer'i meseleler bulunduran

¹ İbn Haldun, III,7; Abdu'l-Al, 25.

² Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyye*, I-II, Beyrut 1973, I, 110.

³ Abdu'l-Al, 27-28.

⁴ İbn Haldun, I, 267-269; Brokelman, 4.

⁵ *Bakara*, 101.

⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 281.

⁷ Barthold, 27, 143-144.

⁸ Huleyf, Yusuf, *Hayâtu's-Şi'r-fî'l-Kûfe ilâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sânî li'l-Hicre*, Kahire 1968, 246.

⁹ Emevîler devrinde Kûfe'de yaşamış meşhur fakihler, İbrahim en-Nehâî (95/713), öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleyman (120/737-738) ve onun öğrencisi İmam-ı Azam Ebû Hanife (150/767) nin önderlik ettiği bir ekol. Bu medresenin ilmi teselsülünü araştırdığımız taktirde Ebû Hanife'nin Hammad b. Süleyman'dan, onun İbrahim Nahaî'den, onun Alkame b. Kays Nehaî(62/681), onunda Abdullah b. Mes'ud'dan ilim aldığını görürüz.

¹⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *el-İbtılâfu fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire 1349/1930, 9; Emin Ahmet, *Fecrü'l-İslâm*, 244; Şa'bi ve Süfyan es-Sevrî gibi pek çok muhaddis yetişmesine rağmen, Kûfe halkının hadis rivayeti ile az iştigal etmelerinden, kıraat, tefsir ve fıkha nisbetle Kûfelilerin hadisleri toplama ve tedvin yönü zayıf kalmıştır. Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 241-243; Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadis ve'l-Muhaddisîn*, Beyrut 1985, 267.

¹¹ Muhammed Hudârî, *İslâm Hukuk Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1974, 160-165.

¹² Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 140, 147.

medenileşmiş bir ülke olan Irak'ta, medeniyetleri ile mütenâsip olarak bir çok hâdiselerle karşılaşılması, fer'i meseleleri dal budaklarına ayırmanın çokluğu, hayâli ve farazî şeylerin arkasından koşmaları, Iraklıların hadisi az rivâyet etmeleri ve hadisi incelemek üzere bir takım şartlar vâz etmeleri ve bu şartlara göre incelendiğinde az bir hadîsin doğru olduğuna hükmedilmesi, Irak'ta yayılan Süryânî mantığının tesiri gibi hususlar fikir ve rey'i işletmeğe yol açan sebeplerdi. Iraklıların bu şekilde hareket etmeleri fikhın büyümesine ve meselelerinin çoğalmasına sebep oldu. Bu, içtihadî ekollerin bölge kaynaklı olmasını da açıklar bir husustur. Bu durum, büyük bir ilim hareketini daima kuvvetlendirdi ve tekâmül ettirdi. İlimlerin tasnif, te'lif ve tedvin devri diye de bilinen bir dönemde K(fe'nin büyük bir yeri olmuştur.□ Bu tedvin dönemi Cafer'i Sâdıkla başlayan ve Şîa'nın esas aldığı hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerinin de tedvin dönemidir. Bu dönem Şîî düşüncenin ve temel teorik meselelerinin tesis edildiği bir dönemin başlangıcıdır.□ Tedvin asrıyla birlikte İslâm öncesi varolan kültür ve akide, felsefî ve ilmî bir miras da yeniden dirilmiştir. Kûfe'de o dönemde bulunan farklı kültürlerin ilişkisi, Müslümanlar arasında felsefî zihniyetin ve düşünce hareketlerinin gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Buna bağlı olarak düşünce sistemleri derinlik, incelik, tahlil ve hayal gücü kazanmıştır. Eski mirasın birtakım unsurları fikir hareketlerini hızlandıran bilgisel malzeme olarak kullanılmıştır.□

Tedvin asrıyla birlikte, çeşitli sebeplerle Arap nahvinin vâzedilmesi ihtiyacı;□ İslâm'dan önce Irak'ta oluşturulmuş Süryanice nahvinin etkisiyle Basra ve K(fe gramer ekollerince başarılmıştır. Tahlil ve semantik mantık metotlarında büyük bir gelişme yaşanırken, İslâm düşüncesinin gelişimine nüfuz etme imkanı veren birçok kavram bu gramer okullarında gelişme göstermiştir.□ Birbirinden tamamen farklı kaynaklardan beslenen, farklı bir ruhu canlandıran, farklı amaçlara hizmet eden K(fe ve Basra gibi iki ayrı Arap edebiyatı ekolü vardı. Bu işin tarih(ve linguistik yönünden ziyade felsef(yönüne ağırlık verilmişti. Yani bu işler yapılırken ilim adamlarının varlık, dil ve düşünce ilişkisi hakkındaki fikirleri açısından baktığımızda hakikaten birçok dil bilimci o devirde dile felsef(yönden yaklaşmışlar veya bir dil felsefesi yapmayı denemişlerdir.□ Basra, Artistocu mantık ekolü etkisinde iken, Kûfe "Hermesci" idi denilebilir. Bu tarz felsefeye meyledenler matematiksel sembolizme ve tılsımı konu alan bilimlere özel bir ilgi duymuş, tıpla, astroloji ve havas ilimleri arasında irtibat kurmuşlardır.□ Arap diline bir takım Arapça olmayan sözler ve terkipler, Arap olmayan milletlerin hayâli ve bir takım manâlar karıştı. K(fe ekolü, işi daha çok linguistik açıdan ele almış ve çoğunluğu dilde ezoterik ve gnostik

¹ Zeydan, *el-Medbal li Diraseti'ş-Şeri'ati'l-İslâmiyye*, 141; Celâleddin Suyutî, *Tarihu'l-Hulefâ*, thk. M.Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1976,416; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 87-89.

² Geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 91-99.

³ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 186, 200.

⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 109-117, 186.

⁵ Gardet, 333.

⁶ Bayraktar, 98.

⁷ Kiliç, Mahmut Erol, "Hermes", DİA, XVII, 232.

mânâya ağırlık vermişti. Bu ekolün mensupları genellikle Şî(âlimlerdi. Bazı yazarlara göre bu ekol, kısa zamanda Platon ve Yeni-Fisagorculuğun veya hatta Yahudi Kabbalizmi'nin etkisiyle birlikte dil felsefesi, hur(filik, sembolizm ve cifrciliğe dönüşmüştür. Harfler ve kelimelerin arkasında gizli mânâlar aramaya başlamışlardır. Bu tutumu Câbir b. Hayyân'ın "Harflerin Mizanı" teorisinde açıkça görmenin mümkün olduğu ileri sürülmektedir. Belki onları böyle bir tutuma iten sebeplerden biri de, Kur'an'daki "Hurûf-u Mukattâ"ların câzibeleri olabilir. Belki K(fe ekolü çevresinde gelişen dil anlayışı, mantık(olmaktan ziyâde, rûh(olan başka bir dil felsefesi olarak da ayrıca değerlendirilebilir.□ Bu arada Câbir b. Hayyân'ın Huruf ilminin öncülerinden biri olarak kabul edildiğini de belirtmek gerekir.□

Daha önce yazılı edebiyattan sözetmenin mümkün olmadığı K(fe'de, sert ve bükülme kabiliyeti olmayan parşümen, ilk defa olarak hurma ile (tahammur etmiş) hususî bir "dibagat" sayesinde yumuşak eğilip bükülür bir hale getirilmesi ile yazı malzemesi olarak kullanılmış, dik ve köşeli eski K(fi yazısı da ilk defa resmen kullanılmış olduğu bu şehirden ismini alarak yayılmıştır. Mushaflar, kitabeler, sikkeler resmi vesikalarda bu yazı kullanılmıştır. Kuvvetli bir edebi hayatın, şiir ve tarih rivâyetinin de önemli bir merkezi ve kaynağı olan K(fe'de, şiir ve tarih rivâyetinin gelişmesi ve toplanmasında, K(fe'nin bir Arap aristokrat şehri olmasının da önemli bir etkisi olmuştur.□ K(fe, özellikle Emevîler döneminde Şîi fikirlerin ipuçlarını veren Şîi ve Şuûbî edebiyatın da ilk ortaya çıktığı yer olmuştur.□

Bütün bu sürecin ve ortamın Câbir b. Hayyân'a atfedilen eserlerin oluşmasına doğrudan veya dolaylı olarak tesir ettiği ifade edilebilir.

a- Hermetik Kültür

Câbir üzerinde Hermetik Felsefe veya Hermetizmin etkisi olduğu tezi ileri sürülmektedir.□ Câbir'e atfedilen eserlerdeki Pythagorasçı Hermetik ilkelerin, onun bu gelenekten gelen teorilerden de etkilendiğini gösterdiği iddia edilmektedir.□

Hermetik Felsefe veya Hermetizm, Hermes adıyla anılan Hermes'e nisbetlidir. Hermes'ten; dinler tarihi, felsefe ve bilim tarihlerinde bilim ve felsefenin kurucusu olarak, değişik gelenek ve kültürlerde farklı isimlerle anılan, mitolojik veya yarı mitolojik niteliklere sahip ya da bir Peygamberle özdeşleştirilen ortak bir kutsal şahsiyet olarak söz edilir.□ Hermetik felsefeye nisbet edilen bir takım yazılı

¹ Bayraktar, 99.

² Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütubatü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut, trz, I, 169; II, 581'den naklen Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum, Teşvirde Batınlık ve Batını Te'vil Geleneği*, Ankara 2003, 390.

³ İbn Nedim, 105,135; Ahmed Emin, *Duba'l-İslâm*, II, 275; Huleyf, 260-61, 268, 278.

⁴ Bkz. Cû'fî, Ahmet Muhammed, *Edebü's-Siyâseti f'l-Asri'l-Emevî*, Beyrut, 1865, 29-47, 186-219, 475-489.

⁵ Nasr, *Islamic Life and Thought*, 102; Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 271-274.

⁶ Sarıkavak, 74.

⁷ İbn Nedim, 329, 432-433; Nasr, *İslamda Düşünce ve Hayat*, 84; Geniş bilgi için bkz. Kılıç, 228-233; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 215, 243, 244.

“Hermetik külliât” metinlerinin eski Mısır dininden, Tevrât’tan, Zerdüştlük’ten, ve Gnostisizmden gelen birçok motifleri taşıdığı görülür. Hermetik kültürün bir çok ilimleri içerdiği ve uzun bir geçmişinin olduğu ileri sürülür. Hermescilik, insanın, isterse kozmosun sırlarını öğrenebileceğini, tabiatı hükmü altına alabileceğini, ruhun ilâhî sahaya ulaşacağı ve hatta ilahlaşabileceğini söylüyordu.□

Müslümanlar arasında Hermetik düşünce tarihini araştıranlar, bunun erken tarihlerde olduğunu tesbit etmişlerdir. Müslümanların Hermetik felsefeyle karşılaşmalarında Irak, İran ve Horasan dahil geniş bir bölgede uzun müddet etkisi olan dinlerin, Eski Babil dini, Yahudilik, Hristiyan Gnostizmi ve Zerdüştlüğün garip bir karışımı olduğu kabul edilen Güney Sabîilerin (Mandeanlar) ve Harran Sabîilerinin büyük rolü olmuştur.□

Yaklaşık olarak M.S. II. yüzyıldan itibaren Güney Mezopotamya’nın genellikle Basra yakınlarında Basra ve Vâsıt arasındaki bataklık olan yörelerinde, Kûsâ gibi yerleşim merkezlerinde yaşayan ve Arap komşularınca Vâsitiyye, el-Muğtasıla veya Bataklık Sabîileri, Mandeanler gibi isimler verilenler, Güney Mezopotamya Sabîileri, Keldanîler, Nıbtîler ve Harrânîler diye bilinen, inanç ve ibadet sistemi açısından pagan olanlardan tamamıyla farklıydılar.□

Mezopotamya’da sihir ve astroloji ile ilgili bazı inanç ve uygulamaların Sâbiileri de etkileyerek çeşitli sihir ve büyü formülleri ve astrolojik hesaplamalarla ilgili fikirler üretildiği, ayrıca sonraki dönemde bu konuda bazı kitaplar ve sır metinleri oluşturulduğu ileri sürülmektedir.□ Sâbî toplumu arasında gizli bilgi, gayb bilgisi, kehânet□ ve sırlara sahip olan seçkinlere Nasurai tâbiri kullanılmaktaydı. Bu gizli bilgi yada hikmetin kaynağı ışık âlemidir. Bu âlemden, yeryüzündeki tutsak ruhlara maddî âlemdeki şer güçlere karşı koyması ve tutsaklıktan kurtulması amacıyla gelen, ilâhî bir bilgidir. Sabîilikte, kutsal bilgiyi iletmesi ve öğretmesi için ışık âleminden bir kurtarıcı “Manda d Hiia” (Hayatın Bilgisi) vardır.□

b- Harran Sabî Kültürü

Bazı araştırmalar, Câbir’i Harran ekolüne de bağlamaktadır.□ Câbir’in, muhtemelen etkilendiği söz edilen Harran’ın kültürel yapısı hakkında

¹ Kılıç, 229-230;

² Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 213, 215; Kılıç, 232.

³ Birunî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harezmi, (440/1048), *Âsârü'l-Bâkiyye ani'l-Kurâni'l-Hâlîye*, nşr. C. Eduard Sachau, Leipzig 1923, 205-6, 318, 331; Birunî, *Tabkiku Ma li'l-Hind*, Beyrut 1958, 28; İbn Nedim, 414; Vaux, Carra de, “*Sabiiler*” İA, X, 9; Câbirî, *Bünyetül-Aklî'l-Arabî*, 253-254. Geniş bilgi için bkz. Gündüz, Şinasi, *Sâbiiler*, Ankara 1995, 28-47; Gündüz, Şinasi, “*Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tablî ve Değerlendirme*”, Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırma Sempozyumu, Samsun 1992, 43-81; Gündüz, Ş. “*Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sabiiler*”, Tezkire Dergisi, 7-8, Ankara 1994, 43-56.

⁴ Gündüz, *Sâbiiler*, 47, 61-63.

⁵ Mes'udî, *Muruc*, II, 172-173.

⁶ Gündüz, “*Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sabiiler*”, 53; Gündüz, *Sâbiiler*, 23, 103-110.

⁷ O'leary, 80, 82.

özetleyebileceğimiz bilgi çerçevesinde bu iddialara bakabiliriz.

Harran, Edesse (Ruha, Reha, Urfa) ve Suriye gibi gnostik öğretilerin bulunduğu merkezlere yakın bir merkezdi.□ Harran ve civarında yaşayanlar; din ve düşünce hayatlarında, Yunan-İskenderiye ekolünün yeni Pisagorculuk ve Hermescilikle Babil ve Keldan(lerin astronomik ve astrolojik fikirleri ile birleştirilmiş bir inanca sahip ve Süryani dili konuşan bir topluluktur. İnançlarının bir sonucu olarak nücüm, kehanet, tılsım gibi garip bilimler doğmuştu.□ Harran bölgesindeki ve civarındaki paganizm, “Keldânî bilimleri”nin-yani astrolojinin ve gizli ilimlerin (occultism)-asıl mirasçısıydı.□

Bâbil’in son hükümdarı Nabû-naid (Nabonit) (saltanatı M.Ö. 555-539), İran’da Akamenişler sülâlesinin önemli hükümdarı Kurus (Keyhusrev) (saltanatı M.Ö. 559-529) tarafından Babil’in yıkılışını önlemek için başkentini, istilâ yolu üzerindeki Harran’a nakletmiş ve burada eskiden beri itibar görmekte olan “*Ay kültürü*”nü yayarak istilâya karşı halkı maneviyat bakımından birleştirmeye ve kuvvetlendirmeye çalışmıştı.⁴

Kaldanîler (Kaldeliler) ve Babillilerin ilm-i nücûm’da Arapları etkiledikleri, ilm-i nücûm ile birlikte kehanetin Kaldanîler (Kaldeliler) den Araplara geldiği nakledilir. ⁵ Bilhassa Arapların fethinden sonra tekrar yükselmeye başlayan Harran’da, kadîm Samî putperestliği, matematik ve astronomiye ait çalışmalar ve Yeni Fisagorcu ve Yeni Eflatuncu spekülasyonlarla temasa geçti.⁶ Sabîilerin en meşhurları ve bilginleri Uranî, Agathadaimon, Hermes, Eflatun’un dedesi Solon’dur. Bîrunî, bazı Yunan filozoflarını da ekler. Arapça kaynaklarda Agathadaimon’un Hz. İdris’le, Hermes’in Hz. Şit’le aynı kişiler olduğu da belirtilmektedir.⁷

Bu bilgiler ışığında Câbir’in bilgi kaynaklarının Harran’la muhtemel bağlantısı, incelenmesi gereken bir konudur.

c- Câbir b. Hayyan’ın Cafer es-Sâdık’la İlişkisi Meselesi

Şia öğretileri konusunda da kitapları olduğu kaydedilen Câbir ibn Hayyan’ın, Kûfeli olduğunu ve Cafer es-Sâdık’ın yoldaşı olduğunu ileri süren Şia, onu büyük adamlarından ve bablarından biri olarak kabul eder.⁸ Şii tarih kaynaklarında Cafer es-Sâdık’ın öğrencisi olarak hocasının risalelerini telif ettiği de söylenir.⁹ Câbir b. Hayyân’a atfedilen bazı esrar veya önemli kimyevî literatür gibi bazı ilimlerle ilgili

¹ Bkz. Chokr, M., *İslam’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. A. Meral, İstanbul 2002, 46-47.

² Bkz. Bîrunî, *Asârü’l-Bâkiye*, 205-206, 318; İbn Nedîm, 320-321; İzmirli, 51-52; Gündüz, “*Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumları: Sabîiler*,” 43.

³ Bkz. Chokr, 45.

⁴ Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1971, 7.

⁵ Çağatay, 142, 144.

⁶ Boer, T. J. de, *İslam’da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 13.

⁷ Bîrunî, *Asârü’l-Bâkiye*, 205; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 213, 215.

⁸ İbn Nedîm, 435.

⁹ İbn Haldun, III, 80,126, 137-138; İbn Hallikan, I, 327; Câbirî, *Bünyetül-Akli’l-Arabî*, 327;

olduğu rivâyet edilen yazmalar da genellikle Ca'fer- es-Sâdık'a dayandırılır.¹

Ca'fer- es-Sâdık'ın, devrin bir çok büyük ilmî şahsiyetinin kendisinden farklı ilimler tedris ettiği ilmî kişiliği bilinmektedir.² Hatta Şia kaynaklarında yer alan rivâyetlerde, Ehl-i Beyt'e ve onların soyundan gelecek olan nesillere insanların muhtaç olduğu tüm bilgilerin yazdırıldığı ve tevârüs yolu ile aktarıldığı *el-Câmi'a*, *Sabîfetü'l Feraiz*, *Mushaf-ı Fatima* gibi isimler verilen cefr (cifr) ilimleri, bilhassa Ali'ye ve torunlarından Ca'fer Sâdık'a nispet edilmiş ve gaybî haberlerin naklinin kaynağı olarak kullanılmıştır.³ Cefr ilmini Câfer es-Sâdık'a nispet eden İsmâîlî yazar Mustafa Gâlib'e göre İmam Ca'fer, Câbir b. Hayyân'a Cefr ilminin tedvin edilmesi görevi ile birlikte İsmailiyye Şiası'ndan dilediği kimselere cefri öğretmesi yönünde de bir talimat vermiştir.⁴ Dâvûd'un Zebûr'u, Musa'nın Tevrat'ı, İsa'nın İncil'i, İbrahim'in sayfaları, nebîlerin, vasîlerin ve İsrailoğulları âlimlerinin bilgilerinin saklı olduğu bu ilim, geçmişin, ve kıyamete kadar bütün geleceğin ilmini kapsadığı kıyamete kadar gerçekleşecek bütün olayların, olmuş ve olacağın ilmidir. "Kaza ve kader"e dair bir ilim olarak helâl ile harama dair bilgiler ve insanların ihtiyaç duydukları ve karşılaşılması muhtemel her şeyin bilgisinin mevcut olduğu harflerin ilmidir. Bu ilim, Hz. İdris olduğu kabul edilen Hermes'den de tevârüs eden bir ilimdir.⁵

Bazı kaynaklarda Ehl-i Beyt'ten, cifr'in sahih haberle sabit olduğu iddiaları yer alırken⁶ Öte yandan muhalif kaynaklarda, "Cifr"ın Hattabiye gibi Şû-Gulât hareketlerden kaynaklanan bir fikir olduğu da ileri sürülmektedir.⁷

Şu hususu da belirtmek gerekir ki, genellikle Ca'fer-es-Sâdık, Şiî Nitelikli hareketlerin spekülasyonunun odağı olmuştur. Bazı Şia geleneğinde yer alan sözlü ve yazılı metinler, gaybî haberler, sihir ve simya alanlarında önemli sayıda eser ona atfedilmiştir.⁸ Meselâ, "*el-İhtiyârat Eyyâm eş-Şehr*" isimli, ayın uğurlu veya uğursuz günlerini astrolojik hesaplama yöntemine dayalı olarak açıklamaya çalışan bir islâmî

¹ İbn Haldun, III, 80, 126, 137-138; İbn Hallikan, I, 327; Goldziher, 122; Hodgson, I, 337; Bayraktar, 101; Câbirî, *Bünyetül-Akli'l-Arabî*, 327; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 263.

² Bkz. S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Kum trz., 292; Muhammed Ebû Zehrâ, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener, İstanbul 1978, 167-204;

³ Çeşitli fırkaların iddiaları için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut, trz., 49; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Abbar*, şerh: Yusuf Ali Tavîl-Müfid Muhammed el-Kumeyha, Matbaatu Mısır, I-II, Beyrut trz., II, 160-161; Bağdâdî, Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *El-Fark Beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1993, 252-253; İsferyâni, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyîzi'l-Firakatü'n-Nâciye an Firâki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hûd, Beyrut 1983, 129; İbn Haldun, II, 196-197; Makrızî, Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1442), *Kitâbu'l-Mevâzû ve'l-İtibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsar*, I-II, Beyrut trz., II, 352; Mekki, Seyyid Hüseyin Yusuf, *Akâdetü's-Şiati fi'l-İmâmi's-Sâdik ve Sâiri'l-Eimme*, Beyrut 1987, 59-60, 146.

⁴ Gâlib, M., *Târihu'd-Da'veti'l-İsmâ'iliyye*, Beyrut 1965, 133'den naklen Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Tefsirde Batınîlik ve Batınî Te'vil Geleneği, Ankara 2003, 263.

⁵ Bkz. Ali el-Yezdi el-Hairî (1333/1915), *Fi İsbâtü'l-Hucceti'l-Gâib*, Beyrut 1984, I, 232-237.

⁶ Mekki, 59-60; 146.

⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, 49; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Abbar*, II, 160-161; Bağdâdî, *el-Fark*, 252-253; İsferyâni, 129; İbn Haldun, II, 196-197; Makrızî, II, 352;

⁸ Sezgin, F., *GAS*, 195-196'dan naklen Ebied, R. Y., and M. J. L. Young, "A Treatise on Hemerology Ascribed To Ca'fer Al-Sâdik", *Arabica*, XXIII/3, Leiden 1976, 297.

hemeroloji Câfer es-Sâdık'a atfedilir.¹ Ca'fer- es-Sâdık'ın, gelecek olayları gizli bir şekilde önceden söylemiş olduğu iddiası sebebiyle, pek çok Şîî, diğer Batınî marifetlerle, özellikle simya biçiminde tezâhür eden kimya gibi, sihirbazlık, gözbağcılık, ilm-i nücum gibi gizli ilimlerle ilgilenmiş,² Şîî çevrelerde, müstakil kehânet kitapları Ehl-i Beyt İmamlar namına yayılmıştır.³

Ehl-i Beyt'e nisbet edilen "gizli ilim" bir yönüyle Şîî nitelikli hareketlerde esoterizmin (gizemcilik) dayanağı olarak kullanıldığı gibi, yine muhtemelen bu anlayışın etkisiyle Şîî çevrelerde Hermetik edebiyat, astroloji, astronomi, kimya gibi ilimler de gelişmiştir.⁴

Genellikle bütün Şîî geleneklerde, özellikle Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık'a isnat ettirilen rivâyetlere dayalı eserler ortaya çıkmıştır. Muhammed Bâkır'ın kozmosun sırlarını açıkladığı iddia edilen "*Umm el-Kitab*",⁵ Cafer'i Sâdık'ın rivâyetlerine dayandırılmaya çalışılan "*Kitab el-Heft'eş-Şerîf*"⁶ bunlardan bazı örneklerdir.

Câbir b. Hayyan'ın, Ca'fer es-Sâdık'la olan ilişkisi ise, bu tür spekülasyonların dışında muhtemelen ilmî bir çerçevede olmalıdır.

Sonuç

Câbir'in bilim ve felsefesini ürettiği Kûfe'yi, özellikle Hermetik kültüre boğulmuş bir yer izlenimi verecek derecede ele alan Massignon gibi bazı müsteşrikler ve onların görüşlerini benimseyen kimi yazarlar⁷ bazı uç örneklerden hareketle Kûfe'nin Hermetik kökenli bazı gizli ilimlerin varlığı ile meşhur bir Hermetik düşünce merkezi olduğu tezini ileri sürmektedirler. Bu tezin bazı kanıtları olsa da, bununla birlikte son derece abartılı olduğunu gösteren pek çok delillerini de zikretmek mümkündür. Oryantalistlerin maksatlı yaklaşımı, Kûfe'nin İslam kültür ve âmillerine özgü verilerini ve Kûfe'de İslam'ın muharrrik etkilerini göz ardı etmektedir. Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında 17/638 yılında Sad b. Ebî Vakkas

¹ Geniş bilgi için bkz. Ebied, 296-299.

² Bkz. Hodgson, I, 337, 386-387; Hatib, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtu'l-Batınî yye fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, Riyad 1986, 27; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 279.

³ Hodgson, I, 337.

⁴ Şîa'da bu ilimlerin gelişmesi ile ilgili bilgi için bkz. Nî'me, Abdullah, *Felâsîfetü'ş-Şîa*, Beyrut 1987, 67-91.

⁵ 1936'da İvanow tarafından yayınlanmıştır. İvanow'un *Ummü'l-Kitab* üzerinde bir diğer çalışması için bkz. W. İvanow, "*Notes sur Umm el-Kitab*" REI, Paris 1932.

⁶ 1960 senesinde Beyrut Katolikiyye Matbaası'ndan ilk baskısı yayınlanan "*Kitab el-Heft'eş-Şerîf*"ın 1969'da "*el-Heft ve'l-Ezîlle*" ünvanı altında ikinci baskısı yapıldı.

⁷ Geniş Bilgi için bkz. Ali Sâmî Neşşar, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Yurt, İstanbul 1999, I, 255-300. Massignon, *İnventaire de la Littérature Hermetique Arabe*, in *Festugiere*, C. 1, Appendice III, 387. Ayrıca ilgili bölümleri için bkz. M. Abid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, İstanbul 1997; M. Âbid Câbirî, *Bünyetül-Aklî'l-Arabî*, Beyrut 1990; Muhammed Abid Câbirî, *İslâm'da Sijâsal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.

tarafından daha ziyade askerî amaçla kurulan¹ Kûfe'nin, göçebe veya yarı göçebe unsurlar yanında yerleşik hayata geçmiş medenî unsurlarla,² önemli bir yerleşim merkezi haline gelmesiyle buraya yerleşen birçok sahâbe, Kûfe'nin önemli bir İslâm kültür merkezi haline gelmesinde büyük rol oynamıştır. Kûfe'yi bu yönü ile ele alan çoğu araştırmalar, Kûfe'nin bu özelliğini de ortaya koymaktadır.

Şüphesiz, kültürler ve medeniyetler arasında her zaman alışveriş olmuştur. Her medeniyetin etkilendiği ve başka kültür ve medeniyetleri etkilediği kesindir. Hz. Adem'den gelen insanlık, "tevhid kültürü" de diyebileceğimiz ortak kültüre sahiptir. İslam medeniyeti de hem etki almış, büyümüş ve kendi varlığını ispat etmiştir. Hem de etki etmiştir. "Bu bir anlamda sünnetullahtır".

Câbir'e atfedilen bilim ve fikirlerin, farklı kültür gruplarında da mevcut oluşu, bu mirasın Câbir'in bilim ve felsefesini büsbütün etkilediğini göstermeyeceği gibi, Câbir'e atfedilenlerin en azından bir kısmı, farklı unsurların ve kültürlerin etkisi dışında oluşmuş özgün bir durumdur denebilir. Bazı hususlarda da dönemine göre bir başka örneği görülmeyen özgünlüğünü vurgulamak gerekir. Câbir'in ilim elde etme yöntemleri de bu özgünlüğü gösterir.

Müslüman bilim adamları ve özellikle Câbir, kendinden önceki özellikle Yunan bilim adamlarının aksine gözlem ve deneyle desteklenmeyen herhangi bir sonucu asla kabul etmemişlerdir. Meselâ kendi sahibi olduğu laboratuvarında çalışan Câbir b. Hayyan birbirinden farklı çeşitli asit madenlerini ve kimyasal bileşikleri hazırlamaktaydı. Eserlerinde ulaştığı sonuçlar, nazariye ve hipotezler üzerine değil de deney üzerine temellendirilmekteydi.³ Câbir'in araştırmacı kimliği açıktır. Kendisine aidiyeti kesin olan eserlerinin çok çeşitli konulara ilişkin oluşu da onun çok yönlü ilmi yetkinliğini göstermektedir.

Câbir üzerine incelemeleri olan batılı ve doğulu nice bilim insanı veya felsefecinin, onun hakkında sitayişkar ifadelerle hayranlıklarını belirterek, onun yetenekli ve dâhî özelliğini vurgulamaları da⁴ Kur'an'da Bakara 269. âyette de ifade edildiği gibi, kendisine Allah'ın hikmet verdiği, Hikmet ehli veya dâhî olarak ifade edilmesi de ayrıca zikre değer değerlendirmelerdir.

Câbir b. Hayyan'ın yaşadığı ortamı etkileyen bütün kültürel âmillerin hepsinin

¹ Ya'kub b. İbrahim Ebu Yusuf, (182/798), *Kitabu'l-Harac*, çev. Müderriszâde Muhammed Atâ'ullah Efendi, Sadeleştirilen: İsmail Karakaya, Ankara 1982, 118; Ahmed b. Yahya b. Cabir Belâzurî (279/892), *Futûhu'l-Buldan*, Ta'lik, Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut 1978, 274, 275; Makdisî, V, 175; Hamevî *Mucemu'l-Buldan*, IV, 558; Bu kentün Kûfe olarak isimlendirilmesi konusunda "ettekevüvü" toplamak, "kûfânî" yuvarlak kum tanesi veya toprak parçası anlamında olduğu gibi çok değişik rivayetler bulunmaktadır. Belâzurî, *Futûhu'l Buldan*, 275; İbn A'sam (314/926), I-II, 221; Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, 1V, 557-558.

² Djâit, *a.g.m.*, 346. Önceleri diğer kentlerden önemli bir farklılığa sahip olan Kûfe'de, her kabilenin kendisine ait mescidi veya kilisesi, mezarlığı mevcuttu. Kûfe bu haliyle. ölüm anında bile şehirde yaşayanlar bir araya gelemeyecek ve acılarını paylaşamayacak derecede her kabile bir diğer kabileden son derece kopuk bir şekilde yaşamaktaydı.

³ Sankavak, 76-77; Ni'me, 208-209.

⁴ bkz. Ni'me, 208-212.

Câbir üzerinde etkili olabileceğini düşünebiliriz. Ancak, beşer olarak bazı yabancı tesirlere açık olmakla birlikte, Câbir'i temel olarak yönlendiren asıl kaynak ve sâik kendi inanç ve kültür değerleridir. Onda tezâhür eden bilim ve felsefenin tarihî arka planını ortaya koymak, onun kesb ve “dehâ”sını, gayret ve ilim aşkını göz ardı edemez, etmemelidir.

Hülâsa, yeri gelmişken bugüne yönelik bir mesajın da verilmesi sanırım uygun olur. Câbir'in, muhtemelen kendisine ait olmayan bazı eserler sebebiyle, bazen de mahiyeti bilinmeyen kimi ilmî faaliyetler karşısında cehâlet nedeniyle çoğu zaman takınılan bir tavırla onun iştigali büyü ile de karıştırılmış ve yaftalanmıştır. Câbir'in bazı yazarlarca büyü ve tılsımla da ilişkilendirilmeye çalışılması, döneminin seçkin bir ilim adamı olması ile bağdaştırılamaz. Câbir'in ilmî bir kişilik olduğu, ilmî tecessüsle “insanoğlunun yitiği olan ilim ve hikmeti her nerede bulursa” almanın ve ilim aşkıyla ilme ulaşmanın yollarını aradığı anlaşılmaktadır. Elbette onun ilim arayışında ulaştığı sonuçlar da ilmî eleştiriye açıktır. Ancak ilmî faaliyetlerin –bazı yöntemlerindeki benzerlikler nedeniyle veya cehâletten kaynaklı iddialarla- büyüçülükle karıştırılmasının da özellikle Müslümanlar arasında bazı bilimsel faaliyetleri sekteye uğrattığı görülmektedir. Câbir'in dönemi için oldukça önemli ilmî yöntem ve faaliyetlerinin, günümüzde bile bazı yazarlarca ilim dışılığı çağrıştırarak yaftalanması, bir yönüyle İslam dünyasındaki ilmî mirasın, geliştirilememesi ve bugüne taşınamamasını da açıklamaktadır.

CABİR İBN HAYYAN'IN BAZI FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Süleyman Hayri BOLAY*

Modern kimyanın kurucusu sayılan Câbir İbn Hayyan'ın M. 720-813 (H. 101-197) yılları arasında yaşadığı ifade edilmektedir. O, Harun Reşid zamanında yaşamış ve Bermek ailesiyle yakın münasebetler kurmuştur. Kendi zamanında yaşamış olan Beni Musa kardeşler ve benzer ilim adamlarıyla da beraber çalışmalar yapmıştır.

İbn Nedim, Fihrist'inde Şia, onun kendilerinden olduğunu, felsefeciler de onun kendilerinin önemli bir filozofu olduğunu belirttiklerini söyler.

İbn Nedim'e göre O, "Horasan'ın Tus şehrinde doğmuştur. Kimyaya "Câbir İlmî" denmesinin sebebi, onun büyük bir kimyacı olarak Kimya ilmine çok önemli katkılarda bulunmuş olmasıdır. Kendisinin Kozmoloji, Felsefe, Mantık ve müsbet ilimlerle ilgili pek çok eseri vardır. Şiilik hakkında doktrinler ileri sürdüğü ifade ediliyor. Yine İbn Nedim'e göre O, simya hakkında kapsamlı bir katalog hazırlamıştır. Çok sayıda eserleri olmakla beraber, biz, felsefeyle ilgili onu yakından ilgilendiren konulardaki eserlerinin isimlerini vereceğiz:

Kitab'ur-Ruh, Kitab'ul-Hikme el-Masune, Kitab'ul-Havî, Kitab'ul-Kamer, Kitab'uş-Şems, Kitab'ut-Terkîb, kitab'ul-Fıkh, Kitab'ul-Ustukus, Kitab'ul-Hayvan, Kitab'ul-Esrar, Kitab'ul-Keyfiye, Kitab'ul-Mücerredat, Kitab'ul-Unsur, kitab'ul-Burhan, Kitab'ut-Tabia, Kitab'u Maba'det'tabia, kitab'ul-Lâhût, kitab'ul-Hükume, kitab'ul-Belağ, kitab'ul-Meşakile, Kitab'ul-Hey'e, Kitab'un-nakd, Kitab'ut-tasrih, kitab'ut-Tashîh, Kitab'ul-ma'na, Kitab'ul-İzah, kitab'ul-himme, kitab'ul-Mizan, Kitab'ul-A'raz; Pisagor, Sokrat, Eflatun, Aristo, Homeros ve Demokrit'in görüşlerini tenkit ve tashih eden on kitab, Kitab'ul-Havass

Câbir, "Kitab'ut-Tasrif" adlı eserinde kozmoloji ile ilgili görüşlerini açıklamıştır.

Ona göre evren, içiçe yerleştirilmiş yermerkezli çemberler gibidir. Bu sistemde Câbir içiçe üç dairenin varlığını kabul etmiştir. En dıştaki daire hareket verir ve zekaya sahiptir. İkinci daire hareket edemez, ancak bilebilir. En içteki daire ise ruh (nefis) çemberidir. Bunlar birbirine temas etmez. Bu üç dairenin üçü de faaldir. En içte bir de dördüncü çember vardır. Bu ne faal ne gayri faal, ne bilir ne de cahildir,

* Prof. Dr. Gazi Ü. Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Böl. Emekli Öğretim Üyesi.

şüphesi de değildir. Buna göre 1. daire hareket ettirici, 2. si zeka ve bilim aleminin dairesi, 3. sü ruhlar (nefisler) dünyası, 4. sü ise madde dünyası veya basit unsurlar alemidir. Burada kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluk vardır.

Câbir “Kitab’ut-Tasrif” de bu hususta şöyle bir şema ileri sürer:

Ruh

Cevher

Zaman Soğukluk Sıcaklık

Mekan

Kuruluk

Yaşlık

Işık

Buradan bitkiler ve hayvanlar şekil kazanarak var olurlar. Bir diğer şema ise, insanın şekillenmesi ile ilgilidir. Bir diğer şema ise insanın şekillenmesi ile ilgilidir.

Zeka ,Nefis

Zaman Sıcaklık-Mekan

Soğukluk

Kuruluk

Yaşlık

Burada zaman, ebedî bir cevher olarak tesbit ediliyor. Zaman geçmişe, geleceğe ve hale bağlıdır, hareketlidir, güneşin devirleriyle ilgilidir. Zaman, yaratma, varolma, oluş ve yokoluş aleminde bulunur. Bu görüşlerde Batlamyus kainatı ile Aristo’nun görüşlerinin tesiri olduğu söylenebilir.

Câbir, ilk maddenin hareketli olduğunu kabul eder; bu hareketli madde ateş olup merkezdedir. Hava ateşin sebebidir ve onun su ile karışmasına mani olur. Ateş ve su birbirine zıddır, buna karşılık toprak su ile dosttur. Bunların hepsi yer kürede bulunur. Bunların hareketinden önce mineraller, sonra bitkiler, sonra da hayvanlar meydana gelir.

Câbir, bu unsurlar ve daireler arasında bir muvazene (mizan/denge) olduğunu söyler. Onun nazarında görülen ve görülmeyen alemdeki her şey belli bir düzenin neticesidir; onlar hareket ve sükûnda uyumlu haldedir; farklılaşma yoluyla farklı, ölçülebilir miktarlardan meydana gelmişlerdir.

Câbir İbn Hayyan çok büyük bir ilim adamı olduğu kadar, büyük bir mütefekkir ve düşünürdür de. Onun tefekküründe anahtar kelimelerden birisi “mizan” (balance) dır. Bunu bilhassa “Fi’l-Mizan” (Mizan Hakkında) adlı kitabında ele alır. Aslında o “İlm-i Mizan” tabirini Tabiat Bilimi manasında kullanmıştır. “Mizan”, “tıp” ve “sanat” ilimlerinin neticesidir. Bundan dolayı Câbir, “Mizan” deyince varlıkta bütün eşyanın sayı türünden nesnelere nicel (Kemmi) kanunlarını anlıyor. Buradan bütün tabii olayların nitelik (Keyfiyat) ve nicelik (Kemiyet) kanunlarına indirilebileceği neticesi çıkar.

“Mizan” terimi karmaşık anlamlar taşır. Bilimsel yönden önce “vezin” (ölçü-

ağırlık) anlamında teknik bir terim olarak kullanılmıştır. Sonra kimyasal oluşumlara giren cevherlerin niceliği anlamı kazanmıştır. Câbir, bu kavram ile bütün cisimlerin derûnî yapısını belirlemeye çalışır. Bunu da kimyasal oluşuma giren unsurların niceliğini ve yoğunluğunu ölçerek yapmak ister. Hatta O, kainattaki ahengi (Harmonie) de bu “Mizan” terimine dayanarak izah eder. Zira ona göre fizik dünyada eşyanın ahengi ve düzeni ruhun etkisinden ve faaliyetinden ileri gelir. Bu bakımdan Câbir, ruhu, bedeni idare eden “ilahi bir cevher” olarak görür.

Bunun yanında o ruha “Âdâd zû te’lif” (telif edici sayılar) yahut “sayısal ahenk” olarak da bakar. Câbir, “Kitab ul-Havass” da mizan yerine bir başka Kur’anî tabiri, “el-Kıstas’ul-müstakîm”i kullanır.

Câbir, Mizan’ın mânâsını daha ileri götürerek ona tamamen metafizik bir anlam da yükler. O, adı geçen kitapta maniheist doktrini tenkit ve reddederken araya iki kısa paragraf sıkıştırarak mizan’ın akılla kavranan alemin esaslarıyla olan ilgisini ortaya koyar. Buna göre “Adalet aklın ve mizan da adaletin esasıdır.” “İlk sebep’in (Tanrı’nın) özünün akıl, aklın özünün ilim, mizan’ın özünün de ilim” olduğunu söyleyen maniheist doktrinindeki özdeşleştirmeye karşı çıkar. O, bu üç kavramı basamaklı (hiyerarşi) biçimde kavramaktan yanadır. Bu açıdan ilk sebepten akıl, akıldan adalet, adaletten de mizan çıkar. Bir önceki bir sonrakinin sebebi olmaktadır. Buna dayanarak Câbir, “mizan, tabiatın tabiatı ve zamanın zamanıdır” demektedir.

Görülüyor ki Câbir’in tefekküründe “mizan” kavramı çok mühim bir yer tutmaktadır. Onda mizan, üretici, çoğaltıcı ve birleştirici bir işlev kazanmaktadır.

Câbir, çokluk aleminin oluşumunu ise şöyle düşünür:

Görünür, görünmez ve manevî dünyalarda meydana gelen her şey: akıllı bir düzenlemenin, nicelikçe ve ölçülebilir tarzda değişken hareket ve sükunun ahenkli bir terkinin ve İlk Sebeb’in dışında meydana gelen her farklılığın, her çokluğun kaynağını bulduğu bir “Telif-i adedî” nin neticesidir.

Bu anlayışa göre mizan (balance), sonsuzca değişme özelliğine göre duyulur, duyulmaz (duyu organlarıyla algılanamaz) her şeyi içine almaktadır. Çünkü Evrensel Akla ve Ruh’a ait alemler bu “mizan” ilkesinden çıkmaktadır. Bu mânâda üstün mizanlar İlm-i İlahî’nin konusu olup birinci derecede önem arz etmektedir.

Tabiat dünyasında “mizan” gözlemin konusudur. Câbir, evrendeki, dildeki, müzikteki ahengi ve uyumu Evrensel Ruh’dan gelen bu “mizan” (ölçü ve ahenk) ile izah etmektedir.

Câbir’e göre tabiat, Heraklitçi görüşteki gibi fark edilemez bir akış ve oluş değildir. Bu bakımdan O, “mizanlar sistemi” nin, gerçekler dünyasını anlatmakta ve onun şeklini değiştirmekte (Transformer) insan zihninin kapasitesine yardım ettiğine inanır ve o sisteme güvenir.

Câbir, bu “mizan” teorisinden yukarıda bahsettiğimiz kozmogoniye ulaşır. Bu kozmogonide Yaratıcı ve yaratıklar yer alır. Bunda en dıştaki daire ilk sebep denilen varlık alanı vardır. İlk sebep her şeyi bilen, kudretli, akıllı, şuurlu olup akıllı, hakikate, iyiye ve adalete uygular. İkinci alem veya daire Akıl alemidir ki o, bilir, ama yaratamaz; fakat nesnelere şekil verebilir. Üçüncü daire ruh, dördüncüsü cevher

daireesi olup bu da maddi ve manevi cevherleri ihtiva eder. Manevî cevherler akıl, nefis ve ruhî varlıklardır (melekler gibi). Tabiat, akıl ve nefsin melekler gibi kişiliği yoktur.

Câbir, bu ve benzer fikirleri Kur'an'daki "Biz onların yaptıkları her iyi işi ele alırız, onu saçılmış zerreler haline getiririz. (Furkan: 25/23) gibi ve benzeri ayetlerden ilham alarak ileri sürmektedir.

Bu münasebetle Câbir'in insan anlayışına temas etmemiz gerekiyor: Câbir,

makrokozmozun karşısına mikrokozmozunu yani insanı koyar. Bu ikisi arasında üçüncü bir alem daha vardır ki o da kimyadır. O, bütün kainatı "Büyük insan" olarak görür. İnsani varlık ise "Küçük insan"dır. Kimya ise "orta insan"dır. Kimya, hayatın kalbidir ve onun devrini canlandırmaya çalışır. Kimyayı bile insan gibi canlı bir varlık olarak mütalaa eden Câbir, insan ruhunu "bedenlere canlılık veren ilâhî bir cevher" olarak mütalaa eder. Bu açıdan ruh, görünüşlerin gerisindeki aktif dinamizmdir; bununla beraber o, bütün akli kavrayışların üstünde aşılabilir bir güç olarak kalır.

Câbir, üstün insan tipi olarak "Peygamber" i görür. O, ilk Peygamberlerin ilk filozoflar olduğu kanaatinde. İlk kanunları koyanlar da bunlardır. Câbir, böylelikle "Evrensel İnsan"a ulaşır. İnsanın tabiatının gerçekleşmesi için normal insanı insan-ı Kâmil (üstün insan) mertebesine yükseltmek gayesiyle bu iki insan arasında adetâ bir köprü kuruyor. Bu da onun sufi yönünün bir tezahürü olabilir.

Ömrünü Câbir araştırmalarına hasretmiş olan Paul Kraus, Câbir'in "Sun'i İnsan" (yapay insan-Homonculus) fikrinden uzun uzadıya bahsetmektedir. Bu fikrin Batı Ortaçağına oradan da parracels'e ve daha sonra Goethe'nin (19. asır) Faust'una ve bazı Alman hikayelerine girdiği tesbit edilmiştir.

Buna göre Câbir, varlıkların evrimini, tekamülünü sun'i olarak insanın meydana getirilmesini imkan dahilinde görmektedir.

Biraz da Câbir'in bilgi teorisinden bahsedelim: Câbir'in bilgi anlayışında akıl, sezgi gibi esas unsurların yanında tecrübenin mühim bir yeri var. Üstün alemlerden kaynağını alan "mizanlar" aslında zihin tarafından doğrudan yani sezgici bir yolla kavranmaktadır. Duyulara dayanan tecrübe ise bir destek, bir doğrulama olarak zihne müdahale etmektedir.

Câbir'in ilimler tasnifi, bilimleri insanla ilgisine, bu ilginin yakınlığına ve uzaklığına göre yediye ayırır. Bu esasa göre tıp, sanat veya kimya ile hassalar ilmi önde gelir.

Câbir'e göre bilgi, esas olarak duyularla elde edilir. Yahut bilgi akıl yürütülerek ortaya çıkar. Ama her bilgi elde edilmişinde, akıl yürütme yetmediği için, belli ölçüde sezginin ölçüsünü taşır.

Mesela Kimyacı ile eseri arasında tabiat ortaklığı vardır. Kimyasal bilgi, ilahî bir aydınlanmaya, şahsî bir ilhama dayanır. Câbir, vahyî bilgi ile tümevarımcı rasyonel bilgiyi önemle ayırır. Bununla beraber, O, fevkalade olayların tabii ve akli bir tarzda izah edilebileceğini de söyler. Buna göre mucizeler de aklen izah edilebilecektir.

Aklî bilimlerin öğrenilmesini O, onların kadîm hiyerarşisini, en aşağı hayvanî dereceden ilahî dereceye yükselme şartına dayandırır.

Câbir nazarında zaman, sonsuz cevher ve umumî cinstir. Zamanda mevcut olan şey, zamanın kendisi olmayan ama zaman ile ölçülen varlıktır. Zaman tek ve bölünmezdir. Ama ondaki meydana gelişler geçmiş, hal ve gelecek olarak üçe ayrılır.

Bu bölünüş, güneşin hareketi ile ölçülür. Buna göre varlığın iki boyutu vardır: “Zamanî boyutu ve zamandışı boyutu” zamandışı olan öncekini aşar. Mutlak zaman, ölçülebilir zamandan ayrılır. Câbir, varlığın bu seviyesine mukabil olan bilimin “mizan ilmi” olduğunu söyler. Bu bilim, cari olan bilimlerin ve felsefenin üstündedir: Bu sebeple o, daha önce ifade edildiği gibi, “mizan, tabiatın tabiatı, zamanın zamanıdır” demektedir.

Câbir’e göre “Dünya Bilimleri” (ki yedidir) evreni anlamaya yarayan ve insanın hayatını yönlendirmede ona yeterlik sağlayan bilimlerdir. “Dini Bilimler” ise ölümden sonraki insan hayatını kazanması için akla verilmiş formlardır. Bunlar da ilm-i şer’î (Kanun yapma ilmi) ve ilm-i aklîdir.

Bilgi insanda nasıl meydana gelir?

Câbir, çocuğun öğrenme ile bilgi edindiği, eşya ile ilk karşılaştığı zaman hemen yaratıcı olduğu gibi fikirleri benimsemeyiz. Ona göre çocuk, bedahete (apaçıklığa) “Bizim” dediği zaman ulaşır. Yani bu, bir şura ulaşma halidir. Aslında bedahet, nefiste bulunan şeydir, bu hal, tecrübelerin esas bilgiye destek için müdahale etmesidir.

Câbir nazarında ilk varlıklar hakkındaki bilgi tecrübe ile elde edilince bunlardan diğer varlıklar hakkındaki bilgilere çıkarım yoluyla ulaşılır. Görünenden görünmeyene doğru takib edilen bu yolda mücanese (anoloji), mecra’l-adet (alışkanlık ve gelenek) ve el-Asâr (sebeup-sonuç ilişkisi içinde sonuçların incelenmesi) gibi üç ayrı usûl takib edilir. Câbir birinci usule karşı çıkar. O, burada maniheizmin her şeyi aydınlık-karanlık gibi düalist bir anlayış ile izah etmesini doğru bulmaz; böyle bir akıl yürütmeden küllî bir hüküm çıkarılamayacağına kanidir. Alışkanlık yoluyla da zarurî ve isbatî bilgiye ulaşamaz. Belki sofistlerde olduğu gibi gibi iknaî bilgiye ulaşılabilir.

Câbir kıyas ve istikra (tümevarım) ile elde edilen bilgilerin de kesin ve zarurî görülmesini tenkit eder. O, Hume (ö. 1776) gibi sebep-sonuç ilişkisinin alışkanlıkla kurulduğuna kanidir. İstikra metodunun gücü, benzer misallerin çokluğundan gelir.

Câbir’e göre en emin yol, eserleri inceleyerek görülenlerden görünmeyenlere yükselmek yolu yani el-Asâr yoludur. O, bu noktada dehrîleri tenkit etmektedir. Câbir nazarında dehrîlerin (maddecilerin) yaratılışı inkar etmelerinin sebebi, hiç kimsenin evrenin yaratılışının başlangıcını görmemiş olmasıdır. Görüldüğü gibi Câbir sebep-netice münasebetine dayanarak akıl yürütme ile bilgi elde etmeyi daha emin bir yol olarak görmektedir. Halbuki kendisi, görünenden görünmeyenin çıkarılmasında kalamcılarını tenkit etmişti.

Câbir düalist(ikici) anlayışa da karşıdır. Bu bakımdan o, hem varlık, hem de bilgi anlayışları açısından ikici maniheizmi eleştirmiştir. Onların görüşlerini hem

ontolojik, hem de epistemolojik açıdan eleştirir ve düalist görüşün yanlışlığını her iki açıdan ortaya koyar.

Son olarak Câbir'in atom hakkındaki fikirlerine temas ederek sözümüzü bağlayalım:

Câbir 9. asırda yani 1200 sene evvel atomdaki sonsuz kudreti fark etmiş ve Yunanlıların atomcu görüşünün aksine atomun parçalanabileceğini söylemiştir. O, o zamanki Harran Üniversitesindeki talebelerine şöyle seslenmiştir:

“Madde yoğun enerjidir. Bu sebeple yunan fizikçilerinin maddenin bölüne bölüne parçalanamaz en küçük bir parçayla son bulduğuna ve kütlelerin bu sayısız parçalanmalarından meydana geldiğine dair iddiaları yanlıştır. Onların “cüz'ün lâ yetecezzâ” (parçalamaz en küçük parça, atom) adını verdikleri bu nesne parçalanabilir ve bundan enerji (kudret) hasıl olur. Bu öyle bir kudrettir ki, benzetmek gibi olmasın, ama, Allah kudreti gibidir ve bir habbeciğin (taneciğin) bir şekilde parçalanması, Allah saklasın, Bağdat gibi bir şehri yok edebilir.” (M. Sertoğlu, Tarihten Sohbetler, Ankara, 1994, s.19)

Görüldüğü gibi eski bir Harran hocası olan Câbir, sadece bir alim değil, ihatalı, derinlikli, ufuklu, özgün ve sistemli düşünen bir filozoftur da.

Kaynaklar

- İbn Nedîm,El-Fihrist,Dar'ul-Maarif,Beyrut,tarihsiz
- Bolay,Süleyman Hayri, Düşünür olarak Câbir İbn Hayan, Esin Kâhya'nın Kitabının baş tarafında s.IX-XXV
- Kahya,Esin,Modern Kimyanın Kurucusu Câbir İbn Hayan.
- Kraus ,Paul,Jâbir İbn Hayan ,Ed.,Les reeles,Lettres,Paris,1986
- Lory ,Pierre, Alchimie et MystiqueEn Tere D'İslâm,Ed.Verdier,Paris,1989
- Ülken,Hilmi Ziya,İslâm Felsefesi Tarihi,İstanbul,1957

CÂBİR B. HAYYÂN'DA DİN, BİLİM VE BİLGİ

Güncel ÖNKAL*

Özet

Doğa felsefesi ile uğraşan filozofların mistisizme olan yatkınlıkları, bu türden yapıtların, bilimselci akım ve kriterlerinin karşısında sönük kalmasının nedenlerinden biri olarak gösterilir. Ancak sekizinci yüzyılda Harran Okulu'nun adını simya çalışmaları ile duyuran ve Batı kaynaklarında Geber olarak anılan Câbir b. Hayyân'ın çalışmaları ışığında din, bilim ve bilgi ilişkisi üzerinden bu eleştirilere yanıt vermesi ile farklı bir önem arz etmektedir.

Câbir öncelikle bilimler arasında, elde edilen bilginin kaynağına dayanarak bir ayırım yapmaktadır. Öyle ki; dini bilgiyi (*ilm-ad-din*) dünyevi bilgiden (*ilm ad-dunya*) tamamen ayıran Câbir için bilimsel çalışmalar ancak niceliksel bir temelde ele alınabilir. Nicelik anlayışının güçlenmesinde kendisinin büyük katkıları olmuştur. Diğer taraftan dini bilgi, dile getirilen veya dile gelen yorumsal (*interpretative*) biliş türlerinin üst başlığı olmaktadır. Ancak daha da önemlisi felsefeye yüklediği görevde yatmaktadır: Felsefe “dini bilginin anlamaya dayalı çözümsel eleştirisi”nin altında metafizik ile yanyana yer alır. Cabir için alem hakkındaki bilgilerimizin benzerlik (*miicanesse*) karakterinin kritiğinin yapılması felsefenin en önemli işlevidir. O'na göre alışkanlık yoluyla zorunlu ve kanıtlamalı bilgiye varılmaz. Bu türden bir bilgi sadece iknai karakterdedir.

Harran Okulu'nun bu ünlü isminin alemin olmazsa olmaz ilkesi olarak ele aldığı “mizan” düşüncesi de din-bilim ve bilgi üçleminde irdelenmeye değerdir. Cabir'in bilgi türleri bilim ve din mukayesesinden ve özellikle mizan düşüncesi bildirinin temel eksenini oluşturmaktadır.

Religion, Science and Knowledge in Jabir-ibn-Hayyan

Abstract

The philosophers who deal with nature and natural science have blamed to be mystic since their object of research is limitedly knowable. However, Jabir, known as Geber in Western literature and called as the father of magicians, illustrated that

* Arş.Gör., Orta Doğu Teknik Ü. FEF Felsefe Bölümü, gonkal@metu.edu.tr

knowledge is something measurable. For him, our knowledge on nature refers a quantity, measure or proposition. And religious knowledge should stay completely separate from our everyday knowledge which is based on material sphere and its perception. At his age, 8th century, he emphasizes the division of knowledge.

On the other hand, Jabir preceded the idea of balance/design in nature. According to his philosophy, the balance, perfect succession of letters, words and numbers indicates the perfect structure of nature. The inner principles of nature work properly and faultlessly.

Giriş

Felsefenin diğer bilimlerden ayrılmadığı yüzyıllardaki doğa çalışmalarını düşündüğümüzde (bugünkü anlamda biyoloji, kimya, astronomi, vb... bilimleri kastederek) bu türden çalışmaların gözlemden ve deneyden önce düşüncede kurgulanması söz konusudur. İnsanoglu doğaya karşı duyduğu hayret, hayranlık ve merakını sorulara dönüştürdüğü anda felsefe yapmaya başladı. Ancak sorulara verilecek yanıtlar kuşkusuz günümüz açısından bilimsel sayılamayacak kadar basit, naiv, bazen dinsel inanışlara paralel, bazen de dile geldiği çağını aşacak kadar mucizevi ve parlak olabilmekteydi. Harran Okulu'nu düşünersek bir yandan Mısır ve Mezopotamya etkisi altında gelişmiş düşünce yapısı, diğer yandan İslami bilginin kazandırdığı paradigma, öbür yandan Uzakdoğu'ya uzanacak kadar geniş kültürel motiflerle süslü bilimsel aktivitelerden söz etmemiz gerekir. Tam anlamıyla mozaik diyebileceğimiz bu bilim aktivitesi zemini, renkli ve zengin olduğu kadar ilkeleri açısından da çeşitlilik göstermekteydi.

Harran Okulu dönemi Yunan düşüncesinin yerini Arap düşüncesine bıraktığı kritik çağın eşiğinde yer alır. Çoğu kaynak bunun aksini iddia ederek Harran Okulu'nu Hermesci kültüre bağlı olmaları ve İskenderiye Ekolünü sürdürmeleri açısından sadece büyüyle, akıl dışı boyutlarla, tercüme ve nakil faaliyetleri ile uğraşan bir merkez olarak görmüştür. Oysa ki farklı kaynaklardan derlenerek elde edilmiş bir tür bilgi/veri türüne, bugün 'bilim' diyebilmemizin temellerinin atıldığı bir dönem olarak Harran Okulu'ndan bahsetmemiz daha yerinde olacaktır. Bunu batılı kaynaklar bilim yapan kişiler açısından dönemi ele alarak göstermişlerdir. Makale boyunca ben de bu tarzı benimseyerek, büyücü olarak nitelendirilen bir kimyacınnın, Câbir'in, bilimsel bilgiyi dini bilgiden ve empirik bilgiden nasıl ayırd ettiğinin örneklerini vererek aslında yüzyılının ilerisinde bir şahsiyet olduğunu göstermeğe çalışacağım.

Harran Okulu Yunan rasyonalizminin sönüşünün ilan edildiği dönemde yer almaktadır. Öyle ki Yunan akli kendisini mutlak görmeye ve tecrübî bilgiyi ise aşağı görmeye başlamıştı. Yunan düşüncesi kendi rasyonalizmini irrasyonel öğelerle kendi içinde parçalamaya başladı. Bu parçalanma döneminde dindarlık arzusunda değil ama dini heveslerde bir artış oldu. Bilimsel düşünceyi mitoloji ve ahiret hayallerinden arındırmak ile işe başlayan Yunan düşüncesi böylelikle başa döndü. Pisagorcu Ekol'ün yükseldi ve Pisagorcu söyleme duyulan bağlılık da arttı. (el-Câbirî, 2000, 172)

Câbir'in kimya (simya) çalışmaları böylesine dinamik bir döneme denk düşmektedir. Kendisinin çalışmalarında dikkat çekici nokta doğanın kendisini kaynak olarak ele almasıdır. Kuramsal ve deneysel araştırmaları ilham ya da sezgi ile süslenmiş Hermesçi bir anlayış çerçevesinde şekillenmedi. Böylelikle Câbir sadece tarihi bir kişiliğe değil o tarzda bilim yapan gruba verilen bir ad haline geldi.

A. Câbir'in Bilim Düşüncesine Katkıları

Câbir'in (721-815) hayatı üzerine fazla bilgiye sahip olmasak da yaşadığı dönemde egemen olan Aristotelesçi element anlayışında bazı değişikliklere ve eklemelere giderek unsurların birleşmesinden meydana gelen maddelerin de farklı özelliklere sahip olacağını bildirdi. (Thorndike,1964, 251). Oluş ve bozuluş içindeki dünyayı sıcak, soğuk, ıslak ve kuru arasındaki kombinasyona, ilişkiye değişimlere bağlı olarak tanımlanıyordu. Ancak bu yüzyıllarda kimyasal adı verebileceğimiz çalışmaların sonuçlarına dayalı olarak Yunan düşüncesinin yerini Mısır, Mezopotamya ve Çin kaynaklı söylemler aldı (Benoit&Micheau, 1995, 206-208). Burada kimyadan çok simya demek daha doğru olacaktır. Çünkü insanoğlu daha güçlü olmak, doğa üzerinde güç kullanabilmek isteğini kimyasal elementlerde aradı. “Nesne üzerinde değişikliğe yol açabilecek sihirlerin arayışı deney yapmakla özdeş sayılmamalı” ilkesini benimserseniz Cabir b. Hayyan, -batıdaki ismiyle Geber-kimyanın yeni bir tarzını ortaya koydu. Yunanlılardan elementler fizliğini aldı, metallerin *mutasyonunun* yapılabileceğine inandı ve mineralleri 3 genel kategori içine yerleştirdi (Ibid.):

1-Havasal olanlar, uçucu özlüler : Sülfür, arsenik, amonyak, alkol...

2-Metal olanlar, eğrilip bükülebilen, çekiçle üzerinde çalışılabilen: Altın, bakır, gümüş, kurşun...

3-Bedensiz olanlar, dağılılabilen, toz haline gelen ancak her zaman füzyona uğrayamayanlar, ara maddeler: Bazı boya maddeleri...

Câbir'in kimya çalışmaları açısından ilginç olan maddeler arası geçişi öngörebilmesidir. Organik kökenli maddelerden inorganik maddelere geçişi bile öngörmekteydi. “Suyu 700 defa damıtılarak sudaki yağlık niteliğinden soğukluk niteliğini içeren saf haline geçtiği söylenir” (Tekeli, 1999, 182). Böylelikle Câbir'in kimyadaki çalışmaları ve madde düşüncesi element görüşünün biçimlenmesine yol açtı. Câbir metal ve mineralleri de canlı olarak sayarak öngördüğü zamanlar içinde olgunlaşmış başka kıvamlara gelebileceklerini de ileri sürdü. (Gürel, 2001, 114)

Arap dünyasındaki kimya çalışmalarını ele aldığımızda ikili bir ayrım yapabiliriz: Bir grup, Yunan kimya çalışmalarını taklit ederken, bir diğer grup orijinal buluşlar ve araştırmalara imza attılar. Nasıl mantık ile Aristoteles adının bir anılması söz konusuysa kimya ile bir anılan isim de batı kaynaklarındaki adıyla *Geber*dir. Câbir'in kişiliği, Geber olarak Batıda anıldığı şekliyle, yarı-mitolojik bir karaktere bürünmüştür. Geber isminin verildiği birçok şahıs vardır (O'Leary, 1968, 120).

Bilimsel düşünceyi bilimsel yapan nicelik anlayışın güçlenmesi ve geçerli bir kriter olarak kabul görmesidir. Bu sebeple Cabir'in nicelik konusundaki görüşlerine

değınmek gerekir.

B. Nicelik Anlayışı ve Felsefenin İşlevi

Câbir'in ve gerekse de kendisine ait olduğu sanılan eserlerin içerisinde felsefeye ait fikirlerinin bulunduğu eserleri ele aldığımızda Yunan felsefesi, Sabiilik ve Batınlık etkisi altında kendisine özgü bir doğa felsefesi yaptığını görürüz. Doğa ona göre niteliklerin çoğalmasından ibarettir. Bu çoğalma hareket, sükun, nitelik ve nicelik esaslarının birleşmesinden doğar. (Ülken, 1998, 38)

Câbir için sanat kimya ile eşanlamlıdır. Ancak kendisinin Hermetizm etkisi altında olduğu alan sayılar ve yıldızlar hakkındaki görüşleridir. Şekil bilimi (tekvin) mizan görüşünün mertebeler arasında geçişe olanak verdiği bilim olarak yer alır. Mizan varlıktaki bütün niceliklerin kuşatıcı bilgisidir.

Doğa dediğimiz zaman biz sadece doğal nesnelere ve canlıların dizilişini ya da belli bir ortamda varoluşlarını anlamıyoruz. Onların belli bir düzen, işlev ve karşılıklı ilişki düzeyinde dizilişinden bahsediyoruz. Bu doğanın materyal anlamıdır. (Plass, 1994, 219). Bu anlam düzeninde doğal yasaların varlığından veya belli prensiplerin varlığından bahsediyoruz. Hermesci kültür bu alanla manevi alanı karıştırır. Öyle ki Hermesci kültür için ilahlık, alemin oluşumu, nefis ve kainatın birliği ile bu birliğin parçaları arasındaki etkileşim aynı potada araştırılır. (el-Cabiri, 2000, 182)

Doğanın kendi iç (*inner principles*) var mıdır? Eğer bu içsel varoluşlarını belli bir yüksek, nihai ya da ilk amaca götürürsek artık teleolojik ilkelere bahsetmemiz gerekecektir. Burada belki de doğanın içsel prensipleri ile doğadaki objelerin içsel prensipleri arasında bir ayırım gereklidir.

Câbir'in kimya üzerindeki çalışmalarını sufizm ile bağlantılı kılarak inceleyen Kraus'a göre, Câbir kimyayı madde üzerinde değişiklik yapmak için değil, maddenin "kurtuluş"u (*salvation*) açısından incelemiştir. Öyle ki, doğanın tarihi hareket, sıçrama ve kurtulma üzerine kuruludur. Özellikle kimya, Câbiri metod ile maddenin kendisinden kurtuluşu haline gelmektedir. İksir düşüncesi sufizm sonucunda ortaya çıkmıştır. (Siddiqi, 1966, 1299).¹ Kimyanın simya olarak anılmasından kurtulan anlayışı ancak bu geleneği devam ettiren ve Câbir'in çalışmalarını devam ettiren Kindi zamanında görebileceğiz. (Ibid., 1314).

Doğuda İslam düşüncesi ve öncesindeki bilim anlayışını birbirinden ayırmak gerekir. Harran Okulu'nda felsefe ve bilim çalışmaları daha çok Kur'an'da geçen kurallar manzumesi ve alem tasavvuru üzerinde değil Yunan düşüncesinden alınan öğelerin dönüştürülmesi ve değiştirilmesi üzerinde yapıyordu. Burada daha çok pasif bir "alma"dan çok "mal etme" söz konusuydu. Mal etme süreci Aristoteles ve Yeni Platoncu bakış açısından yapıldı. (Grant, 1996, 177). Câbir'in niceliğe verdiği önemde bu etkinin izleri söz konusudur. Ancak bir yaratıcının yaratma eyleminin

¹ Siddiqi, Kraus'un düşüncelerini "Islamic Dogmatic Theology and Manichaeism", *al-Urnu*, Bombay, 1:34, 1947 künyeli makalesinden alıntılıyor.

argümanının elde edilen buluşlara göre desteklenmesi anlamında doğal teolojinin varlığı çok açık değildir. Onun için asıl soru şu olabilir: Doğanın ne türden bir bilgisine sahip olmalıyız ki bu bilgi geçerli olsun? Böyle bir bilgi elde edilirken elde etme sürecinin altında metafizik anlayışımız yatar mı? Doğanın matematikleştirilmesi nicelleştirilmesinin sonuçları nelerdir? Doğa hakkında elde edilen bilginin nicelleştirilmesi, sayısallaştırılması doğa hakkındaki empirik gözlemlerimizin bilgimizin ve metafizik altyapının bu bilginin geçerliliği hakkında yeterli olmayışı güdüsü ile ilgilidir. Platon'un Timaeus'unda ve Pitagorasçı evrende bu anlayış vardı çünkü Tanrının bu şekilde bir düzen yarattığı inancı hakimdi.

Câbir'in bilim felsefesi incelenirken dikkat edilecek nokta şu koşulları yerine getirip getirmediğidir:

Evren hakkında bilgi elde edilirken veya sonuçlara varılırken metafiziği bir ölçüde de olsa eleyebiliyor mu? Yani empirik doğrulanabilirlik karakterini bir araç olarak kullanmış mı?

Teolojiyi eleyebiliyor mu? Yani doğal ya da gözlemlenebilir bir fenomeni ne ise o olarak dini yarguların ötesinde ele alabiliyor mu? Varlığı varlık olarak değil de varolanlar açısından ele alabiliyor mu?

Geleneksel metafiziğin ve spekülâtif felsefenin hakim olduğu bir çağda yaklaşımını pratik koşullar açısından ne kadar gerçekleştirebiliyor?

C. Mizan Düşüncesi ve Doğal Teoloji Bakımından Çağrıştırdıkları

Mizan kuramına göre simyacıların amacı, her varlığın özünde cisimleşen evrensel ruhun istek derecesini ölçmektir: "Aklı, evrensel ruhu, doğayı, yıldızları, öğeleri, canlıları ve hatta harfleri ölçmek için çeşitli mizanlar vardır. Mizan, yalnız fiziksel evrene değil manevi alana da uygulanabilir." (Gürel, 2001, 114). Mizan kuramı sadece kimyasal bir balansı değil, Ortaçağ'ın ruhunu da yansıtıyor. Ortaçağ'da doğa bilimlerinin niceliksel bir sisteminin kurulmasında en katı eğilimi temsil eden görüş mizandır. Câbir'in niceliksel bilimi sadece bugünkü bilim anlayışımızla bilimlerin tarihinin ilk dönemlerine ilişkin bir fasıl olarak kalmaz. Bu bütünü ile bir dünyagörüşünün adı olmuştur. (Corbin, 2004, 244). Mizan düşüncesi insanın bilimsel olma iddiasının bütün verilerde uygulanması demektir.

Câbir'de mizan düşüncesi sadece fiziksel aleme uygulanmayarak tüm ilişkilerin temelindeki ilke halinde ele alındığında bize pek çok çağrışım uyandırmaktadır: Bunlardan birincisi sayılar ve harflerin dizilişi¹, diğeri mükemmeliyet, üçüncü olarak ise görünen ile batını olanın ilişkisinin boyutlarıdır. Nesnede doğanın ruhunun nasıl tecelli ettiğini ölçmek anlamında kimyanın kullanımı ile Câbir'in madde ile ruhun her zaman için birbirini dönüştürücü etkisinden bahsettiğini belirtmek gerekir. Kimyasal işlem bu anlamda manevi bir işlem olarak ele alınmaktaydı. Bu noktada Pisagorcun etkiyi göz önünde tutmak gerekir. Rakamlarla ifade edilen ilişkiler sadece

¹ Harflerdeki mizan düşüncesine **Kitâb-ul Mecid** adlı eserinde yer verir.

bir mizanı veya ölçüyü değil aynı zamanda ontolojik olarak bir bütünlüğü de ifade etmekteydi. Niceliksel ve niteliksel mizan Dünya Ruhu'nun çeşitli görünüş biçimlerinin uyumu demektir. (Nasr, 1968, 262).

Özetlersek, Câbir için mizan ilmi doğa felsefesine hükmeden anahtar bir kavram olarak yer alır. Burada kavram olarak mizan, insanın tüm alanlardaki bilgisinin nicelik ve ölçü açısından kesin (*exact*) bir bilim oluşturacak şekilde indirgenebileceğidir. Daha küçük ölçekte ifade etmek gerekirse, Câbir'in niyeti ve çalışmalarındaki amacı doğayı "ölçü"ye indirmek, element bazındaki güç ve oluşumlarında hem kendi içlerindeki hem de birbirleri ile ilişkilerindeki oranlarının belirlenmesidir. (Endress, 2003, 131). Bu indirgemeci anlayış ve doğadaki uyumu niceliksel olarak ifade etme isteği, Plato'nun Timaus diyalogunda geçtiği şekliyle Platoncu-Pisagorcu geleneği anımsatmaktadır. Ülken, Câbir için akıl-yürütme ve yorumlama aşamalarından geçen bilgi teorisi için şöyle demektedir: (Ülken, 1998, 42)

...bilgi görünenden görünmeyene doğru üç tarzda olur: 1)Analoji ile (mücanese), 2)Alışkanlık yolu ile (mecra-el-âde), 3)Sebep-eser yolu ile (el-asâr). Analoji bir kimseye bir şeyi görünce bu şeyden bütünü de ona benzediğini çıkarmanın hali gibidir. Böyle bir akıl yürütme sabit ve doğru değildir...Alışkanlık yoluyla da zorunlu ve kanıtlanmalı bilgiye varılmaz. Bu yoldan ancak kandırıcı (iknai) bilgiye gidilebilir.

Dolayısıyla Câbir'in bilgi teorisi, doğayı araştırma konusu yapma aşamasındaki metodolojik yaklaşımı din-bilim-bilgi üçlemesinde ilişkinin yeri geldiğinde gerekli sayılması yeri geldiğinde de işlevsiz kılınmasına dayalıdır.

Sonuç

Sekizinci yüzyılda bir yandan Yunan aklının getirdiği ölçütler, diğer yandan İslam dininin tebliğ ettiği ve vahiy bilgisi olarak Kur'an'da yer alan evren düzeni anlayışı, öte yandan da Yeni Platoncu ve Pitagorasçı kozmos anlayışı arasında zengin ürünler veren Harran Okulu'nun yetiştirdiği ünlü kimyacı Câbir ibn Hayyân'ın kişiliğinde şunu görüyoruz:

Dış dünyada, ya da başka deyişle maddeler dünyasında bilgi elde edebilmenin metafizik temeli yoktur. Daha çok ölçüye, niceliğe ve düzene dayalı rakamsal ifadelerle dökülebilecek ilişkiler söz konusudur.

Bundan hareketle varlık olarak değil varolanlar olarak ele alınan alemin düzeni dini ölçülere göre değil kendi iç işleyişlerine göre ele alınır.

Elde edilen bilgiler üzerine yapılan yorumlamalar ve açıklamalar aşamasında kişisel inanışlar, evreni kavrayış nosyonu işlev kazanabilir. Ancak bu doğruları değiştirmez, sadece ilişkilerin bir üst merhalede tekrardan ifade edilmesinde yorum olarak ele alınabilir.

İşte Câbir, din, bilim ve bilgi üçlemesinin içerisinde kendisi büyücülükle, mistik olmakla suçlanmış bir şahsiyet olarak bize aslında bilgi elde etmenin ve içinde yer aldığımız evreni anlamanın felsefesinde bu üçlemenin birbirine karışmadığı alanların pratik olarak var olabileceğini gösteriyor.

KAYNAKÇA

BENOIT P. & MICHEAU F., (1995) *The Arab Intermediary*, A History of Scientific Thought, (ed.) Michel Serres, Blackwell, Oxford, pp.246-280.

BLACKSTONE, W.T., (2005) Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefî Çözümlerinin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri, (çev) Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları.

CORBIN, H., (2004) İslam Felsefesi Tarihi, (çev) Hüseyin Hatemi, Cilt:1, İletişim Yay., İstanbul, 5. Baskı.

EL-CÂBİRÎ, M.A., (2000) Arap-İslam Aklının Oluşumu, (çev.) İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul.

ENDRESS, G., (2003) *Mathematics and Philosophy in Medieval Islam*, The Enterprise of Science in Islam, (eds.) Jan P. Hogendijk, Abdelhamid I. Sabra, The MIT Press, Cambridge.

GRANT, E., (1996) *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge University Press, USA.

GÜREL, A.O., *Doğa Bilimleri Tarihi*, İmge, İstanbul.

NASR, S.H. (1968) *Science and Civilization in Islam*, Harvard Uni.Press, Massachusetts.

O'LEARY, D.L., (1968) *Arabic Thought and Its Place in History*, Routledge&Kegan Paul Ltd., London, Reprinted.

PLASS, P., (1994) *Kant's Theory of Natural Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol:159, Kluwer, Boston.

SIDDIQÎ, S., (1966) *Chemistry*, A History of Muslim Philosophy, (ed.) M.M.Sharif, Vol:2, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

TEKELİ S., KAHYA E.,... vd. (1994), *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel, Ankara.

THORNDIKE, L., (1964) *History of Magic and Experimental Science*, Vol:II, Columbia University Press, New York and London, Reprinted.

ÜLKEN, H.Z. (1998) *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi*, Kaynakları ve Etkileri, Ülken Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.

CÂBİR İBN HAYYÂN

Ayten AYDIN*

JABIR IBN HAYYAN

Abstract

Abu Musa Jabir ibn Hayyan lived in the 7th century A.D. and probably was born in 721 or 722 at Tus. He studied with Ja'far al-Sadiq. It is likely that at this time he turned toward the study of alchemy, along with mysticism and other occult matters. He fled to Kufa when In 803, the caliph expelled the Barmecides. He died in the 815, in Kufa.

Jabir wrote numerous works on alchemy. Many books bearing his name, however, were written by others and attributed to him. He believed any metal could be formed from sulfur and mercury. This led to centuries of later alchemical attempts to discover the "philosopher's stone" "al-iksir" powder, from which gold could be made. However, he also described various chemical operations with great care.

Simya milattan önceki ilk bin yılın ortasından itibaren Eski Mısırlılar'ın ruhban sınıfının uğraştığı bir sanat türü olarak var olan, bazı yönleri ile uygulamalı ve bazı yönleri ile de bütünüyle kurgusal bir çalışma alanıdır.

Bütün Avrupa'ya ve Yakın Doğu'ya yayılmış ve büyük olasılıkla Hint simyasını da etkilemiş olan simya geleneğinin kurucusunun Hermes Trismegistus (Üç Kere Kutsanmış Hermes) olduğu kabul edilir. Üç Kere Kutsanmış Hermes aynı zamanda Mısır'da bütün ruhban sanatlarına başkanlık eden tanrı Toth'tur.

Simya (alşimi veya al-kimiya) sözcüğünün, Mısır'ın unvanı ve aynı zamanda simyacıların ilk madde'sinin de sembolü olan "kara toprak" anlamına gelen Mısırca kême sözcüğünden geldiği kabul edilir. Aynı sözcüğün Yunanca eritme, dökme anlamına gelen chyma'dan gelmiş olabileceği de iddia edilir. Ancak yanlışsız olarak bilinen şey, en eski simya çizimlerinin, bir anlamda sembolik dille yazılmış simya eserlerinin Mısır papirüslerinde bulunduğuudur. Simya, ortaya çıkışından itibaren

* Dr., Ankara Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, aaydin@humanity.ankara.edu.tr

kutsal bir sanat olarak kabul edilmiş ve kutsal sanat geleneğine uygun olarak sözlü bilgi aktarımı tercih edilmiştir. Gizli bilimlerde “kutsal bilgiler” ancak, sözlü geleneğin kaybolması ihtimali belirlediğinde, bilgi akışının bozulmasına engel olmak için yazılı hale getirilmişlerdir. Ancak, alana yabancı kişiler tarafından anlaşılmasını imkansız kılacak şifrelerle ve sembollerle yazılmışlardır. Mısırca yazılı simya metinlerinin bulunmayışının sebebi de bu olmalıdır.

Simyanın kurucusu olarak kabul edilen Hermes Trismegistus’un Mısır tanrısı Toth olduğunu söylemiştik, o aynı zamanda Hellenistik dönemin bir tanrısıdır. Hermes; tanrıların katibi, doktorların piri, evrenin yaratıcısı, bilim-sanat tanrısı ve ahiret tanrısıdır.

Simya konusunda yazılmış erken tarihli eserlerin çoğu Yunanca yazılmıştır ve Hermes Trismegistos'a atfedilmektedir. *Hermetik Külliyyât* olarak bilinen bu yazılar çoğunlukla felsefî içerikli ve gizemci yazılardır. Buna dayanarak da simyaya Hermetik Sanat denilmektedir. Çünkü o hermetik çalışma alanlarından biridir. Bilinen ilk yazılı simya metni de Hermes’e atfedilen *Zümrüt Tablet (Emerald Table-Tabula Smaragdina)*’dır ve Yunanca’dır. *Zümrütler Tablet*, simyacılar için simyanın ilkeler dizgesi, kanunlar listesidir. Bu ilkelere göre her şeyin temelinde olan; mikrokosmos ile makrokosmos’un, aşağı ile yukarının birliğidir. Buradaki "bir" herşeyin kendisinden kaynaklandığı, elementler halinde ayrılan ve yeniden elementler yardımıyla birliğe kavuşan filozof taşıdır. Hermes, simyayı Güneş’in işlemi olarak ele alır. Zümrüt Tablet’de Güneş ateşe, Ay ise su’ya karşılık gelmektedir; Güneş-Ay, ateş-su dualitesi simya eserlerinde sevgi-nefret, civa-kükürt, erkek-kadın gibi zıt çiftler ve bunlar arasındaki etkileşimler biçiminde devam etmiştir. Bu dualite simya metinlerinde XVI. Yüzyıla kadar sürmüştür.

Hermes Trismegistos’ta filozof taşı’nın oluşumu konusundaki anlatımlar bu dualiteye bir örnektir: Gabrios (erkek) ve Beja (dişi) kardeşlerin evlenmesinden "Filozof taşı" doğmaktadır. Burada erkek Güneş’e, kız Ay’a karşılık gelmektedir. Gabricus, Arapça’da kibrit(kükürt), Beja, civa’ya karşılık gelmektedir. Bunların birleşmesiyle siyah civa sülfür meydana gelmektedir.

Simya öğretisinin en büyük temsilcilerinden biri Hellenistik Çağ’da yaşamış olan Zosimos (M.S.300)’tur. Zosimos, 28 ciltlik bir simya ansiklopedisi yazmıştır.

Mısır’da ortaya çıkan, Yunan Uygarlığı’nda yazılı metinlere yansıyan simya bilinen son şeklini, tıpkı diğer kozmolojik sanatlar ve bilimlerde olduğu gibi, son dönem Mısır İskenderiye’sinde kazanır. İskenderiye Dönemi’nden sonra ise, iki doğrultuda gelişmeye başlar. İlki, pratik uygulamalar ağırlıklı zanaat çalışmalarıdır. Bu kısımda simyanın sembolik ve batınî kısmı neredeyse dışarıda bırakılır. Bu doğrultuda yürütülen simya çalışmaları sonraları maddî simya olarak adlandırılmıştır ve bu yönde yürütülen çalışmaların birikimiyle simya, modern kimyaya gidiş yolunda ciddi ilerlemelere yol açmıştır.

Diğer doğrultuda ise manevî simya olarak adlandırılan faaliyetler yürütülür. Burada metalürjik uygulamalar benzeşimler için kullanılır ve anlatılan süreçlerin gerçekten uygulanan metalürjik süreçler olduğu konusunda şüpheler yaratan, sembolik ifadeler kullanılır.

Simya faaliyetleri, İslâm kültürüne İdris peygamberle bağlantılı bir sanat alanı olarak girmiş ve en üst olgunluğuna da yine İslam Uygarlığı'nda ulaşmış; zirveye taşıyan isim de Câbir ibn Hayyân olmuştur.

Câbir b. Hayyân'ın tam adı Ebu Mûsa Câbir ibn Hayyân el-Sûfî'dir. Harran'da doğmuş ve ilk eğitimini Harran'da almış olduğu da söylenmekle birlikte, Horasan'ın Tus şehrinde, 721 veya 722 yılında Yemen'in Azd kabilesine mensup bir eczacının oğlu olarak dünyaya geldiği kabul edilmektedir. Babası, Abbasi ailesine yakın bir isim olarak yürüttüğü politik faaliyetlerinin öğrenilmesi üzerine, Câbir'in doğduğu yıl, öldürülmüştür.

Câbir gençlik döneminde, Ca'fer el-Sadık'la tanışır ve dini ve ilmi konulardaki ilk bilgilerini ondan alır. Sadık'dan simya, mistisizm ve başkaca okült alanlar hakkındaki ilk bilgilerini alır ve bu alanlara olan ilgisi yaşamının kalanında da devam eder. İlmî ve sosyal yaşamındaki maddi ve manevi anlamda en büyük destekçisi olan Bermekî ailesinin 803 yılında saraydan uzaklaştırılmasından sonra O'da Kûfe'ye taşınmıştır. Öldüğü zamana kadar Kûfe'de yaşadığı ve orada öldüğü sanılmaktadır. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 815 yılında öldüğü sanılmaktadır.

Câbir, kimya tarihçileri için hem efsanevi bir şahsiyet hem de kimyanın kurucusu olması hasebiyle son derece önemli, gerçek bir kişiliktir.

O'nu efsanevi bir şahsiyet kılan iki yön vardır:

Birincisi yaklaşık olarak on yüzyıl etkisini çok canlı olarak devam ettiren bir ekolün kurucusu olmasıdır.

Diğeri de binlerce eserden oluşan bir külliyyatın yazarı olarak görünmesidir. Ancak onun adını taşıyan binlerce eserden yüze yakınının kesin olarak Câbir'e ait olduğu kanıtlanmıştır. Diğerleri ise; Câbir'in adını kullanarak eserini kıymetlendirmek isteyenler tarafından, yada O'nu yüceltmek için O'nun görüşlerine inan, O'nun yolundan gidenler tarafından yazılmışlardır.

Câbir tarafından yazılmış olan eserlerden O'nun simya kuram ve uygulamalarını hacimli olarak barındıranlarından bazıları şunlardır.

1- *El-Kütüb el-Sab'in (Yetmiş Kitap)*: Câbir'in eserleri içinde çok önemli bir yere sahiptir. Yirmisi hayvansal, onu bitkisel ve kırkı madensel maddeler hakkında bilgi veren 70 risaleden meydana gelmiştir. Bu eser Câbir simyasının temel ilkelerinin serimlendiği bir eser niteliğindedir.

2- *Kitâb el-Havâss el-Kebîr (Niteliklerin Büyük Kitâbı)*: 71 risaleden meydana gelmiştir. Simya kuram ve uygulamalarını içeren bir eserdir.

3- *Kütüb el-Ecsâd el-Seb'a (Yedi Metalin Kitâbı)*.

4- *Kitâb el-Riyâd el-Ekber (Bahçelerin –En- Büyük Kitabı)*.

5- *Kitâb el-Nûr (Işığın Kitâbı)*.

6- *Kitâb el-Hacer (Taşın Kitâbı)*.

7- *Kitâb el-Dürre el-Meknûna (Değerli İnciler Kitabı)*: Bu eser cam yapımı, taklit elmas, inci ve başka mücevherlerin yapımına ilişkin endüstriyel kimya konularını içerir.

8- *El-Kitâb el-Kebîr (Büyük Kitap)*.

9- *Kitâb el-Uşûl (Yöntemler Kitâbı)*.

10- *Kütüb el- Abcâr (Taş Kitapları) (1-Kitâb el-Abcâr 'Ala Re'y Balinas, 2- Kitâb el-Abcâr 'Ala Re'y Balinas, 3-Kitâb el-Abcâr 'Ala Re'y Balinas, 4-Kitâb el-Abcâr 'Ala Ra'y Balinas)*.

11- *Kitâb el-Mizân (Denge Kitâbı)*.

12- *Kitâb Hatk el-Asâtir (Örtülerin Açılması Kitâbı)*.

Câbir çalışmalarını döneminde ve sonraki sekiz yüzyıl boyunca simya alanında adeta tek otorite olmuştur. Çünkü Câbir Doğu ve Batı'nın simya görüşlerini çok başarılı bir biçimde sentezlemiştir.

Üstadı olarak Mısır'dan Hermes'i Anadolu'dan Balinas'ı ve Yunan filozoflarını kabul eder. Bunlardan Hermes, farklı kültürlerde Tehuti, Toth, Hz. İdris, Enok gibi farklı isimlerle anılabilen ve gizli öğretilerin hamisi ve insanoğluna ilk yazı, bilim ve sanatları öğreten efsanevi bir kişiliktir. Yazılı ilk simya metni olarak kabul edilen ve simyacıların kanunlar listesi olarak gördüğü *Zümrüt Tablet*'in de yazarıdır.

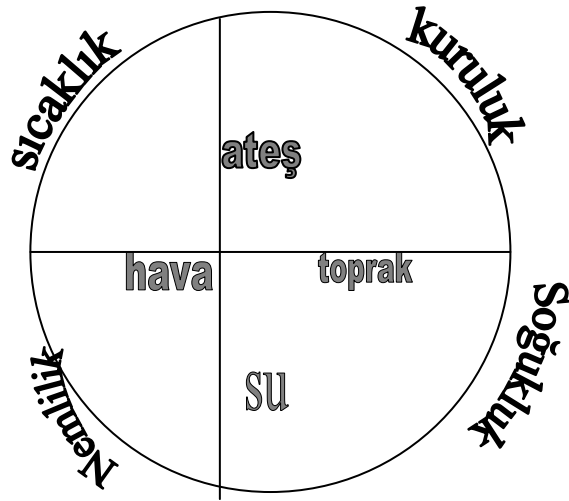
Câbir'in simyayı öğrendiği üstadı olarak kabul ettiği bir diğer kişi de Balinas'tır. Balinas, M.S. I. yüzyılda Kapadokya (Tyana)'da yaşayan bu nedenle de Tyanalı Apollonius olarak anılan, Pythagoras (M.Ö. 569-475) öğretilerini benimseyen, döneminin okült bilgisine hakim, Hermes Trismegistos'a atfedilen *Zümrüt Tablet*'in bilinen ilk metnini ortaya çıkaran kişidir. Apollonius'a atfedilen ve Halife Me'mun (813-833) döneminde, ismi bilinmeyen bir Müslüman alim tarafından Arapça'ya kazandırılmış olduğu tahmin edilen *Kitâb-ı Sırr el-Hâlîka*, Câbir'in çalışmalarının hareket noktalarından biri olmuştur.

Doğu'da ve Batı'da simyanın kurucusu ve modern kimyanın babası olarak kabul edilen Câbir'in simya çalışmalarında, maddi simya olarak adlandırdığımız harici metalürji çalışmaları ile manevi simya olarak adlandırdığımız çalışmalar iç içedir. Simya'da en önemli hedef, doğadaki mükemmelliğe insan aklında, bedeninde, ruhunda ve maddeler aleminde de ulaşmaktır. Doğada mükemmel olan altındır. O başlangıçtan sonsuza bozulmadan azadedir. Onda her şey "ilk halde" olduğu gibidir; olması gerektiği gibidir. Doğayı taklit etme işi olarak simyanın amacı da hem maddeler aleminde hem de nefis aleminde bozulmadan azade olana, ilk halde olana, mükemmel olana ulaşmaktır. Câbir'de maddi simya ile manevi simya çalışmalarını kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Çünkü O'na göre nefis aleminde mükemmel eremeyen ruhun ve beden, maddeler aleminin mükemmel olanına ulaşması mümkün değildir.

Câbir, söz konusu amaçlara ulaşmak için oluşturduğu sistemi denge kuramı, toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört element, sıcak, soğuk, yaş ve kurudan dört nitelik ve cıva-kükürt kuramı üzerine kurar.

Câbir maddi değişiklikleri genel bir kanun ifadesi olarak dile getirirken dört element ve dört niteliğin ilişkisi üzerinde önemle durur. Dört element-dört nitelik anlayışına göre doğada her şey toprak, su, hava, ateş elementlerinin sıcak-soğuk, nemli-kuru nitelik çiftleriyle birleşmesinden meydana gelir. Bu çiftler, ikisi iç ve zıt

ikisi de dış nitelikler olacak şekilde bir araya gelirler ve maddeyi oluştururlar. Maddenin oluşumunda etken olan dört hissedilir nitelik sürekli hareket halindedirler. Onların hareket kabiliyeti bir elementin diğerine dönüştürülmesini, (veya dönüşmesini) mümkün kılar. Örneğin su; hava içine sıcaklık tarafından çekilir, soğuklukla donar ve toprak haline geçer. Bu değişim yada dönüşümde değişen yada dönüşen aslında elementler değil, niteliklerdir. Nitelikler, elementler arası geçişi sağlayan temel etkenlerdendir.



İkisi içsel ve ikisi dışsal olmak üzere dört nitelikte meydana gelen her bir maddenin içsel ve dışsal nitelikleri mutlak surette birbirinin zıddıdır. Örneğin altının içsel nitelikleri soğuk ve kuru, dışsal nitelikleri de sıcak ve nemlidir. Gümüşün içsel nitelikleri sıcak ve nemli, dışsal nitelikleri ise kuru ve soğuktur.

| <i>Dışsal Nitelikler (Zahirî)</i> | | <i>İçsel Nitelikler (Batınî)</i> |
|-----------------------------------|---------------|----------------------------------|
| ALTIN | Sıcak - Nemli | Soğuk – Kuru |
| GÜMÜŞ | Soğuk - Kuru | Sıcak – Nemli |

İlkelerin hareket ve dönüşme (veya dönüştürme) kabiliyeti sayesinde, gümüşün içsel niteliklerinin dışsal nitelikler haline gelmesi, dışsal niteliklerinin de içsel nitelikler haline gelmesi ve gerekli başka koşulların da sağlanmasıyla gümüşün altına dönüştürülmesi mümkün olacaktır.

Maddelerin oluşumundaki temel koşullardan biri de dengedir. Câbir'in çalışmalarında denge fikri çok önemli bir yere sahiptir. O'na göre görünen ve görünmeyen alemde tam bir düzen, denge hakimdir. Simya sanatı, varlıklardaki bu

dengeyi anlamaktır. Varlıkların her birinde ama özellikle madenlerde, nitelikler arasında bir denge vardır. Varlıkların zatında olan oran, onu iş edinen simyacıların dilinde, sembollerinde, işlemlerinde de olmalıdır. Bu nedenle de Câbir simyasında sayısal sembolizm ve oranlı sayılar önemlidir. Bu sayısal sembolizme göre, evrendeki her şey 17 rakamıyla mevcuttur. Bu rakam 1:3:5:8 şeklinde diziyeye bölünür. Madenlerdeki vasıflar 28 sayısı ile karşılanmış ve her nitelik de Arap alfabesindeki bir harfe karşılık gelmiştir. Bu sayısal sembolizme bağlı olarak nitelikler için de değerler verilmiştir: Isı 11/6 dirhem, kuruluk 1 dirhem, nem 11/4 dirhem, soğuk 9.1/3 dirhemdir. Câbir'in simya çalışmalarında sayılara büyük önem veriliyor olmakla birlikte, bu büyük ölçüde sembolik yada gizil anlamları ifade amacına yöneliktir.

Câbir'e göre metallerin ağırlık, hacim ve herhangi başka bir dış özelliğine itibar edilmez, tüm metaller aynı nispette tabiatlar içerirler. Örneğin kurşunun temel özelliklerini ortaya koyan ve kurşunu diğer madenlerden ayıran, onun unsurlarıdır.

Kimya tarihinde Câbir'le birlikte anılan en önemli kuram, minerallerin oluşumunun açıklandığı cıva-kükürt kuramıdır.

Minerallerin oluşumuna ilişkin görüşlerinde Câbir, Aristoteles (M.Ö. 384-322)'in minerallerin oluşumuna ilişkin görüşlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Aristoteles'e göre Yer'in yüzeyini etkileyen Güneş ışınları iki tür buğu meydana getirirler. Güneş ışınları kuru kara parçası üzerine düştüğünde, genellikle dumana, ama aynı zamanda ateşe ve rüzgara da benzeyen sıcak ve kuru olan bir buğu çıkarır. Güneş ışınları suya düştüğünde, su gibi nemli-soğuk, ve dumanlı buğuya karşıt olarak, buharlı bir buğu çıkarır. Kuru buğu, ateş olma yolundaki toprağın çok küçük parçacıklarından oluşur, bu parçacıklar daha düşük derecelerde de olsa halihazırda ateşin özelliklerini; sıcaklığı ve kuruluşu sergilemektedir.

Câbir de benzer bir süreci metallerin oluşumunun ilkeleri olarak cıva ve kükürdün oluşumunu açıklamakta kullanır: Toprak yüzeyine düşen Güneş ışınları, bir tür tohum gibi, toprakta doğar ve gelişir. Toprak, cıva için ana rahmi görevindedir. Cıva (zıbak), bilinen cıva metaline verilen isimdir. Fakat bunun yanı sıra bütün metallerin oluşmasında rol oynayan temel "ilke"lerden biridir. Bütün minerallerin annesidir. Başlangıçta toprağın iç kısımlarında sulu buhar durumunda olan cıva, zamanla yoğunlaşır. Kazandığı yoğunluk nedeniyle toprağın derinliklerine iner. İniş sürecinde kendinde meydana gelen ayrılmalar nedeniyle yoğunluğu azalır. Azalan yoğunlukla sulu buhar tekrar toprağın üst kısımlarına yönelir. Yukarıya hareketi sürecinde yoğunluğu tekrar artacağı için belirli bir yoğunluk düzeyi ve zaman sonunda tekrar toprağın iç kısımlarına yönelir.

Başlangıçta sulu buhar durumunda olan cıva, gezegenlerin etkisi altında, yukarı ve aşağı döngüsel hareketiyle uygun zaman ve oluşum ortamında; görünür olanı yumuşak ve sıcak niteliklerine ve beyaz renge, görünmeyen kuru ve soğuk niteliklerine ve kırmızı renge sahip olan, yağ benzeri bir ilke olarak oluşum sürecini tamamlar. Kükürt de toprağın içinde bulunan buhardan ibaret iken cıva ile karşılaşır. Cıva ile karşılaşan kükürt çözünür ve cıvanın içinde hapsoluncaya kadar, birleşme-ayrılma, tekrar birleşme-ayrılma süreci yaşanır. Sonunda kükürt ilkesi, cıvanın içinde

hapsolur ve tabiatı dördüncü derecede, sıcak- kuru olan bir ilke olarak meydana gelir. Metallerin oluşumunda cıva anne olarak anılırken, Kükürt de baba olarak anılır. Söz konusu eril dışil özellikleri nedeniyle de, cıva ve kükürt işlemleri simyasal dilde “evlilik” terimiyle karşılanır.

Madenler cıvadan oluşmuş ve kükürtle katılmıştır. Cıva ve kükürt tek bir öz oluşturmak üzere birleştiklerinde esas değişerek yeni bir cevher meydana gelmez. Hem cıva hem de kükürt kendi doğalarını korurlar. Meydana gelmiş cevher tek vücut gibi görünmekle birlikte, aslında cıva ve kükürdün zerrelere hafiflemiş ve değerine çok yakın biçimde konum almıştır.

Aynı kaynaktan çıkmış olmalarına rağmen farklı türlerde metallerin olmasının nedeni de kükürt ve cıvanın daima saf olmamaları ve her zaman aynı oranda birleşmemeleridir. Şayet cıva ve kükürt mükemmel derecede saf olurlar ve aynı şekilde tam anlamıyla en doğal dengede birleşirlerse o zaman elde edilen madde en mükemmel madde, yani altın olur. Safılıktaki eksiklikler ve özellikle orandaki hatalar gümüş, kurşun, demir, kalay veya bakır oluşumuyla sonuçlanacaktır. Fakat mükemmel dengeye ulaşmadan meydana gelmiş olan eksik metaller, öz itibarıyla aynı olduklarından uygun işlemler ve süreçlerle tam hale getirilebilirler. Çünkü, madenlerin her biri iki dış ve iki iç niteliğe sahiptir. Örneğin, gümüşün iç nitelikleri sıcak ve nemli, dış nitelikleri soğuk ve kurudur. Altın ise, iç niteliklerinde soğuk ve kuru, dış niteliklerinde nemli ve sıcaktır. Gümüş, iç ve dış nitelikleri yer değiştirdiğinde altının niteliklerine sahip olacaktır; altın olacaktır. Transmutasyon da, doğal oluşum ortamında ve sürecinde eksikliklerle meydana gelen metalin (metallerin), iç ve dış boyutlarının ayarlanması ile altına dönüştürülmesi demektir.

Dört element, dört unsur ve cıva-kükürt kuramı Câbir simyasının en önemli özelliklerinden biri olan değersiz metallere altın elde edilebilmesi inancının, transmutasyon inancının, üçlü sacayağıdır.

Tüm simyacılar gibi, Câbir'in önemli ilgi alanlarından biri de insana ölümsüz yaşam sağlayabilen, değersiz tüm metallere altın elde edilmesinde kullanılabilen el-iksirdir. İksirin elde etme ilkeleri ile altın elde etme ilkeleri aynıdır ve iksir yapımında hayvansal, bitkisel ve mineral maddeler kullanılır.

Câbir, simyanın ilgi konusu olan maddeleri üç sınıfta ele alır:

1) Ruhlar; ateşte tamamen uçan cevherler ya da maddeler. Kükürt, arsenik, cıva, amonyak, kafur olmak üzere beş türdür. Bunlar da niteliklerine göre kendi içlerinde on bire ayrılırlar. Örneğin cıva minerali, siyah kükürt gibi.

2) Metaller (Maden(maddeler); bunlar çekiçle dövülebilen, bir ses ve parlaklığa sahip olan, suskun olmayan maddelerdir. Câbir'e göre metaller basit olarak erime noktaları, renkleri, parlaklıkları ve şekil alabilirlik özelliklerine bakılarak belirlenebilir ve altın, gümüş, kurşun, kalay, bakır, demir, harsini (Çin demiri) olmak üzere yedi türdür.

3) Cisimler (Mineral maddeler dışında); eriyebilen veya erimeyen maddelerdir. Çekiçle dövülemedikleri halde toz haline gelebilirler.

Câbir'in modern kimyanın babası olarak değerlendirilmesine sebep olan

çalışmaları maddi simya çalışmaları içinde değerlendirilebilecek olan ve Câbir tarafından ilk kez kullanılan veya geliştirilen kimyasal işlemler, bu işlemlerin uygulanması sırasında kullanılan aletler ve süreçler sonucunda elde edilen kimyasal bileşiklerdir.

Câbir'e göre simya etkinliğini idare eden dört temel süreç vardır. Maddelerin saflaştırılması; ki bu tüm işlemlerden öncedir. Saflaştırılmadan işleme sokulan bir maddeden hedeflenen sonucun elde edilmesi imkansızdır. İkinci süreç, aynı zamanda ikinci işlem basamağı olan çözümdürmedir. Bu o maddenin onu oluşturan öğelerine ayırma amacına yönelik olarak uygulanan süreçtir. Üçüncü süreç, ve üçüncü işlem basamağı, unsurlarına ayrılan ve çözümdürülen maddenin tekrar katı hale getirilmesidir. Son süreç de, unsurların bir araya getirildiği ve hedeflenen maddeye ulaşmak üzere uygulanan birleştirme sürecidir.

Yukarıda ifade edilen dört temel süreç, hem maddi simyanın hem de manevi simyanın işlem adımlarıdır. Bu süreçlerin gerçekleştirilmesinde kullanılan (kimyasal) işlemlerin en önemlileri ise; çözümdürme, buharlaştırma, süblimleştirme, damıtma, kireçleştirme, çökeltme ve sabitlemedir.

Kimyasal olarak işlenecek her hangi bir madde ilk olarak saflaştırılmalıdır. Bu nedenle işe maddedeki farklılıkları ayrışabilir hale getirmekle, maddeyi çözümdürmekle, başlanır; bu da ateş, su veya asidik sıvı karışımlar kullanılarak yapılır. Farklı ve yabancı olanlardan işlenecek olanın ayrılması için çözümdürülerek arıtmaya hazır hale getirilen karışım, buharlaştırma ve süblimleştirme döngüsel işlemiyle temizlenir. Çözümdürme, buharlaştırma ve süblimleştirme işlemleri saf kükürdün elde edilmesinde kullanıldığı için özel önem taşır. Damıtma; çözünebilir maddelerin özel bir düzenek ve özel araçlar yardımıyla saflaştırılması yada temizlenmesinde, kireçleştirme; bir metalin yüksek dereceli ısı ile yakılması suretiyle toz haline getirilerek unsurlarına ayrılmasında kullanılır.

Câbir, söz konusu işlemler ve araçların kullanımıyla; tuzdan hidroklorik asidi, güherçileden nitrik asidi, bu ikisinin birleşimiyle güçlü su (kral suyu, aqua regia)'yu, ekşi meyvelerin özünden sitrik asidi, sirkeden asetik asidi, şarap tortusundan tartarik asidi elde etti. Cam yapımı tekniklerinin geliştirilmesi, metallerin işlenmesi, çelik yapımı, kumaş ve derinin boyanması, demiri korumak için vernik yapımı, altın üzerine yazı yazmak için altın pirit kullanımı tekniklerini geliştirdi ve ilerletti.

Câbir'in hem maddi simya hem de manevi simya yönünde ilerleyen çalışmaları, pek çok Doğu ve Batı bilgini ve simyacı için esin kaynağı olurken, başta İbn Sînâ (980-1037) olmak üzere pek çoklarının da eleştirilerini ve tepkilerini almıştır. Ancak Batı'da XIII. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar başta Paracelsus (1492-1541) olmak üzere pek çok hekim, fizikçi ve filozofun ilgisini çekmiş ve hem Doğu'da hem de Batı'da ister destekleme yada çürütme amaçlı, simya ile bağlantılı olarak yapılan çalışmalar modern kimya biliminin doğuşu için zemin hazırlayan malzemelerin birikmesini sağlamıştır.

e1- BATTANİ

HARRAN'DAN MODERN BİLİME BİR KÖPRÜ: EL-BATTANI

Ahmet EYİM*

Özet

Astronomi tarihine en fazla katkı sağlayanlardan biri olan El-Battani, geliştirdiği astronomik aletler ve ayrıca bilimsel yöntemi ile öne çıkmaktadır. Anıtsal çalışması olan Astronomi cetvelleri (Kitab el Zic), Avrupa'ya Batlamyus'un Almagestini tanıtmıştır. El-Battani, Güneş ve Ay'ın Yörüngelerinin hesaplanması ve Güneş ve Ay tutulması üzerine çalışmıştır. Geliştirdiği yöntemlerle yıl, mevsim ve ekinokslar ile ilgili daha kesin bilginin elde edilmesini sağlamıştır. Bu çalışmanın amacı, bu katkılar önemli olmasına rağmen, El-Battani'nin modern bilime gerçek katkıyı bilimsel yöntemi ile yaptığını ortaya koymaktır. Matematiksel ve fiziksel astronomi ayrımının ortadan kaldırması çok önemli bir katkıdır. Ayrıca, Güneş'in yörüngesini ve Ekinoksları hesaplarken, El-Battani Güneş paralaksını yok sayarak idealleştirme uygulamış ve idealleştirme kullanması yönüyle; yöntemi modern bilimin yöntemine benzemektedir. El-Battani'nin yöntemi ile İslam dünyası ile modern bilim arasında köprü olduğu bir gerçektir.

Anahtar Kelimeler: El-Battani, idealleştirme, modern bilim.

A Linkage From Harran To Modern Science: al-Battani

Abstract

Al-Battani, one of the most contributory figure in the history of astronomy, comes into prominence because of designing astronomical instruments and also his scientific method. His monumental work "Zij" had made Europe familiar with Ptolemy's *Almagest*. Al-Battani studied on the determination of Sun's and Moon's orbits and also their eclipses. He offered such a method that makes more precise knowledge of the length of years, seasons and also equinoxes possible. The aim of this paper is to articulate that although these contributions are very important, Al-Battani makes the real contribution to modern science with his scientific method. His removal of distinction between mathematical and physical astronomy is very considerable subscription. Moreover, in the determination of Sun's orbit and

* Arş. Gör., Orta Doğu Teknik Ü. Fen Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü, eyim@metu.edu.tr

calculation of Equinoxes, he applies to *idealization* by ignoring solar parallaxes and in respect to use of idealization; his method is similar to the method of modern science. It is a fact that through the agency of his scientific method, Al-Battani has been a linkage from Islamic World to Modern science.

Key words: Al-Battani, idealization, Modern science.

Modern bilimin doğuşunu simgeleyen Kopernik devrimi, mevcut evren tasavvurunu ve tasavvur edilen evren içindeki insanın konumunu değiştirmiştir. Astronomi tarihi incelendiğinde, başlangıcından günümüze kadar, her toplumda ya da her kültürde bir evren tasarımı olduğunu görmek mümkündür. Gerekeceği ister pratik isterse mistik olsun; gökyüzü, yıldızlar ve güneş sahip oldukları özellikler ve gösterdikleri düzenlilikler nedeni ile insanlığın ilgisini çekmiştir. Bu ilginin, astronomik yıl hesaplamaları ve mevsimlerin belirlenmesi, evren modellerinin oluşturulması vb. gibi bazı pratik sonuçları olmuştur. El-Battani'ye ulaşan astronomi geleneğini ve bazı önemli problemlerin özelliklerini anlamak için, sırası ile El-Battani'nin yaşadığı döneme kadar geçen süre içinde ortaya konulan evren anlayışlarına kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Babil ve Mısırlı'lara ait gözlem sonuçlarını ve evren modellerini bir kenara bırakırsak, Eudoxos'un evren anlayışı (modeli) incelenmesi gereken önemli ilk teori olarak karşımıza çıkmaktadır. Eudoxos, Güneş'in, Ay'ın ve gezegenlerin hareketlerini açıklamak için *ortak merkezli küreler* kullanmış ve gezegenlerin konumlarını matematiksel olarak belirlemeye çalışmıştır. Eudoxos'a göre, gezegenlerin hareketleri basit dairesel yörüngeler biçiminde değildi. Farklı eksenler etrafında farklı hızlarla döndüklerinden, gezegenlerin görünür hareketlerinde duraklama- ters yönde gerileme (*retrogression*) oluyormuş gibi görünmekteydi. Eudoxos'a göre, gezegenlerin hareketleri ortak merkezli küreler kullanılarak betimlenirse bu düzensizlik ortadan kalkacak ve açıklanabilecektir. Deyim yerinde ise oluşturduğu bu karmaşık evren modeli ile Eudoxos görüntüyü kurtarmaya çalışmıştır [Ronan, 2003, s: 103].

Aristoteles, Yer'i küre biçiminde tasarladığı evrenin merkezine yerleştirmiş ve kendi felsefesine göre Yer'in neden merkezde bulunduğunu (ya da bulunması gerektiğini) açıklamaya çalışmıştır. Yer evrenin merkezinde olmalıydı; çünkü evreni oluşturan dört ana unsurdan biri olan toprak en ağır elementtir ve evrenin merkezi onun doğal yeridir. Teorisini Aristoteles fiziğinin hakimiyetini asırlarca sürdürmesini sağlayacak olan bazı argümanlarla desteklemiştir. Evren ay üstü ve ay altı olarak ikiye ayrılmıştı: ay üstü alem yıldızlar ve gök cisimlerinden oluşmaktaydı. Ay üstü alem asla oluş-bozulmuş alanı değildi. Ay üstü alemdeki nesnelere farklı bir özden meydana gelmekte ve kusursuz hareket olan dairesel hareket içinde bulunmaktadır. Kısaca özetlemeye çalıştığım bu evren anlayışında göze çarpan ve daha önceki evren anlayışlarında ortak olan en önemli özellik, evrendeki düzenlilik ve mükemmellik fikridir. Evrenin bilginin nesnesi olarak görülmeye başlanması ile mükemmellik fikrinin ortaya çıkması arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Astronomi, evrenin sahip olduğu mükemmelliği sergileme aracı olarak kullanılmıştır.

Astronomi tarihinde, Güneşin hareketsiz biçimde merkeze yerleştirildiği evren modelini ilk kez Sisam'lı Aristarkos'un oluşturduğu bilinmektedir. Güneş'in ve Ay'ın büyüklükleri ve uzaklıklarını kendi geliştirdiği bir yöntem ile hesaplamaya çalışmıştır. Hesapları yanlış da olsa, Aristarkos problem tanımlama ve çözüme dair yöntem geliştirme çabası nedeni ile son derece önemli bir kişiliktir. Ona göre, Dünya kendi eksenini etrafında günlük harekete sahipti ve Güneş merkezde hareketsiz durumdaydı. Ancak Güneş'in merkezde sabit durması ve Yer'in onun etrafında dönmesi halinde Yıldızların konumlarında devamlı bir değişme (paralaks) olmalıydı. Gözlem sonuçları ile Aristarkos'un teorisi arasında bir uyumsuzluk vardı: *yıldızların kayması*. Paralaks problemini tanımlayan ve çözüme yönelik fikirler üretmeye çalışan ilk astronomun Aristarkos olduğunu söylemek yanlış olmaz. Modern astronomiye ve güçlü teleskoplarla yapılan çalışmalara kadar yıldızlardaki paralaks problemi çözülememiştir.

Gezegenler ve yıldızların hareketleri üzerine çalışmalar yapan Hipparkos, Güneş ve Ay üzerine çalışmaları ile dikkat çekmektedir. Yaşadığı dönemde (MÖ. 190) meydana gelen güneş tutulmasını kullanarak, Güneş ve Ay'ın büyüklükleri ve Yer'e olan uzaklıkları üzerine başarılı hesaplamalar yapmıştır. Gök cisimlerinin yerlerini hesaplamakta kullanılan *kirişler* cetvelini hazırlamıştır. Sıkı bir gözlemci olan Hipparkos, ekinoksların kesişme noktasında gerileme olduğunu keşfetmiştir. Gezegenlerin hareketlerindeki düzensizliklerin farkına varmıştır.

Yunan astronomisinin geniş bir özetini yapan Batlamyus, kendi yapmış olduğu gözlemleri ve orijinal çalışmalarına da yer verdiği *Almagest* adlı eseri ile astronomi tarihine geçmiş ve evren modeli yüzyıllarca kabul görmüştür. Yıldızların konumunu gösteren katalog ve yeni girişler cetveli hazırlamıştır. "Batlamyus, Hipparkos'un ve İskenderiye'li iki gözlemci astronomun (Aristillos ve Timokaris) gözlemlerini ve ayrıca diğer Yunan ve Babil verilerini kullanarak, hem gezegenlerin hem de Güneş ve Ay'ın hareketlerini ayrıntılı ve matematiğe dayalı olarak tanımladı..." [Ronan, 2003, s: 134]. *Almagest* bu nedenlerden astronomi tarihinin en önemli ve en kapsamlı eserlerinden birisi olmuştur.

Batlamyus Güneş ile ilgili kuramını oluştururken Hipparkos'un gözlemlerine güvenmiş ve onları kullanmıştır. Güneşin büyüklüğü ve uzaklığını hesaplama çalışmaları Hipparkos'tan modern çağa kadar geometrik bir problem olarak görülmüştür. Bu düşüncenin temelinde, güneşin görünen çapı ile dünyaya en uzak konumda bulunduğu zaman ay'ın görünen çapının eşit olduğu varsayımı yatmaktadır. Batlamyus, El-Battani ve Kopernik gibi isimler farklı sayısal değerler kullansalar da, bu yöntemi astronominin standart araçlarından bir olarak kabul etmiş, çalışmalarında kullanmışlardır [Neugebauer, 1975, s: 109].

Hipparkos ile kıyaslandığında, Batlamyus'un Ay'ın hareketleri ile ilgi yapmış olduğu çalışmalar daha başarılıdır. Batlamyus'un, teorisini kurmak için Babil verilerini de kullandığı bilinmektedir. Güneş ve Ay ile ilgili teorilerini birleştirerek, Güneş ve Ay tutulmalarını tahmin etmek için yapılacak hesaplamaların nasıl yapılacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Batlamyus ile ilgili unutulmaması gereken en önemli konu ise, onun Güneş ve Ay dışındaki diğer beş gezegenin hareketleri ile

ilgili oluşturmuş olduğu geometrik sistemdir. Kurduğu sistemin ayrıntıları önemli olmakla birlikte, bu çalışmanın amacı dışında kalmaktadır.

Şu ana kadar özetlediğimiz evren tasarımları, ortaya çıktıkları toplumlarda hakim olan bilim anlayışı ve yöntemleri hakkında da bazı ip uçları vermektedir. Evren tasarımları, bilinmeye veya inceleyeme değer görülen şeyler hakkında fikir sahip olmamıza yardım etmektedirler. Demek istediğim, ortaya konulan evren tasarımlarında gezegenlerin dairesel hareket ettikleri, mükemmellik fikri hakimdir; çünkü toplumda mükemmelliğin dairesel olması gerektiğine olan inanç ile ilişkilendirilmesi söz konusudur. Gezegenlerin hareketinin dairesel olması gerektiğine olan inancın, evren modelleri ile hesaplanan hareketlerdeki düzensizliklere rağmen devam etmesi dikkat çekici bir durumdur. Yani, astronomi tarihi bir anlamda evren tasarımlarıyla çeliştiği için açıklanamayan ya da ispat edilemeyen problemlerin miras olarak bırakılması ile devam edegelmektedir. Evren tasarımlarını özetlenmekteki amacım, *bilim adamlarının kendilerini içinde buldukları sistem içinde tanımlanmış (bir anlamda Kuhn'un paradigması içinde) bir soru yada kuramlarla ilgili aşılması bir problem ile karşılaşmadan bilime katkı sağlamaları mümkün değildir; ve tarihte karışımıza çıkan her teori veya her kişilik bir takım problemleri ve çözüm denemelerini kendilerinden sonra gelecek olan bilim adamlarına miras bırakmaktadır*, iddiasını öne sürmektir. Bu anlamda, Batlamyus'un El-Battani'ye miras bıraktığı problemler ve çözüm denemeleri, El-Battani'in çalışmalarında yol gösterici olmuştur. Yani, astronomideki önemli problemlere aşına olması, El-Battani'in çalışmaları ile astronomi tarihine önemli katkılar sağlamanın yolunu açmıştır.

İslam dünyasında *Batlamyus'un Almagest*'inin Arapçaya çevrilmesi, bu eserin korunmasının yanında, üzerine yapılan çalışmalarla astronominin gelişmesini sağlamıştır. Astronomi alanında El-Harizmi ve El-Fergani'nin yaptığı çalışmalar önemli olmakla birlikte; İslam astronomlarından en büyüğü şüphesiz El-Battani'dir. El-Battani, astronomiye geliştirdiği aletler ve gözlem sonuçları ile önemli katkılarda bulunmuştur. El-Battani'nin astronomi tarihinde önemli bir isim olmasının nedeni, hiç şüphe yok ki, kitabında yer verdiği orijinal çalışmalarıdır. Gök cisimlerinin hareketleri ile ilgili kendisinden önce ortaya konulan kuramları (Hipparkus ve Batlamyus modelleri) düzenleme ve gözlemlerle geliştirmeye çalışması dikkate değer bir çabadır. En ünlü eseri *Astronomi Cetvelleri Kitabının* (Kitab el-Zic) önsözünde, yaptığı çalışmalarla diğer cetvellerdeki yanlışların ve farklılıkların ortadan kaldırılması ve gök cisimlerinin hareketleri ile ilgili teorisinin yeni gözlemlerle düzenlenip geliştirilmesini amaçladığını söylemektedir.

Ünlü matematikçi Cantor, sinüs, kosinüs, tanjant, kotanjantı trigonometride kullanarak, matematik tarihinde önemli isimlerden biri olan El-Battani'nin yeterince takdir edilmemesini ve katkılarının görmezlikten gelinmesini eleştirmektedir. El-Battani, sinüsü düzgün kullanması sayesinde, Yunan trigonometrik bağıntılara üstünlük sağlamış ve astronomide trigonometrinin kullanılmasının yolunu açmıştır. Gözlemlerinin kendisinden önceki astronomlarınkinden daha başarılı olmasının yanında, El-Battani'nin keşfettiği matematik teknikleri ile öne çıkmaktadır. Batı'da Kopernik devrimi olarak bilinen döneme katkıda bulunan bilim adamları, yani

Kopernik, Kepler, Tycho Brahe ve Galileo gibi isimlerin El-Battani'nin tekniklerini kullandıkları bilinmektedir. El-Harezmi'nin cetvelleri Avrupa'ya 'Hint' astronomisinin öğelerini taşıırken; El-Battani'nin Cetvelleri *Batlamyus'un Almagest*'ini tanıtmıştır. Rönesans döneminde *Almagest* ile birlikte El-Harezmi ve El-Battani'nin *Astronomi Cetvelleri* Latinceye çevrilmiştir. Battani'yi Avrupa'ya tanıtan İngiliz Astronom Joannes Sacrobosco'dur, 11 ve 17 yy.larda defalarca Latinceye çevrilen kitabı tıpa tıpa El- Fergani ve El- Battani'nin çalışmalarına dayanmaktadır [Sharif, 1966, s: 1273]. *Almagest*'ini tanıtmamasının yanı sıra, El-Battani'nin bu çalışmanın anlaşılabilmesi için Avrupa'ya bir anlamda ustalık ve hocalık yapmıştır.

Rönesans döneminde yapılan çeviriler ile Avrupa, yapımı El-Battani'ye atfedilen olan astrolob ile tanışmıştır. Modern bilimin bir iddiası olarak *bilimin deney ve gözlemlerle ilerlemesi fikri* birden bire ortaya çıkmış bir düşünce değildir. Anlatmak istediğim, El-Battani'nin tek başarısı kendinden önceki astronomlardan daha kesin ve güvenilir sonuçlara ulaşması değil; bilimde teori-pratik birlikteliğini ortaya koyup bilginin elde edilmesine yönelik yöntem önerisi ile modern bilim anlayışına katkıda bulunmasıdır. Astrolobun ne olduğu, neden önemli olduğu vb. sorular bu katkıyı ve El-Battani ile birlikte farklı bir bilim anlayışının ortaya çıktığını göstermektedir.

El-Battani'nin onu astronomide bir simge haline getiren en önemli özelliği, ölçüm yapma tutkusudur. Pratik gözlem sonuçları ile Batlamyus'un gezegenler kuramı arasındaki uyumsuzlukları fark etmiş ve düzeltmeler yapmıştır. Geliştirdiği astronomik aletler ile gözlem ve hesaplamalarının gücünü arttıran El-Battani astronomi ile matematik arasında bu aletlerin yardımıyla nasıl bir bağ kurulması gerektiğini göstermiştir. Bilim felsefesi açısından incelendiğinde, El-Battani'nin *yaptığı aletlerin bilimsel bilgiyi elde etmek için güvenilir olduğunu kabullenerek hareket etmesi* bilimsel çalışmalarında farklı bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Demek istediğim şey, El-Battani'nin eserleri matematiksel astronomi ve fiziksel astronomi ayrımı ortadan kaldırılıp astronomi tek bir çatı altında toplanmasına ve yapılan çalışmalarda teori- pratik birlikteliğine işaret etmektedir. Döneminin bilim anlayışına hakim olan, Aristocu bilim, gözlem yapmayı önemli olarak görmezken, El-Battani'nin teori ve pratik ayrımını ortadan kaldırmaya çalışması çok önemlidir.

Astronomi tarihinde gerek Dünya merkezli gerekse Güneş merkezli evren modellerinin temel parçalarından ve en fazla tekrarlanıp tartışılan konulardan biri olan Güneşin yörüngesini belirleme çalışmaları El-Battani'nin bilimsel yöntemine katkısının en belirgin olduğu alandır. El-Battani Güneşin yörüngesini belirlemek için, Hipparkos ve Batlamyus'tan farklı bir yöntem uygulamıştır. Elindeki verilerin ve gözlemlerin hatalı olması, Hipparkos'un Güneşin yörüngesi ile ilgili çalışmalarında teorik hata yapmasına neden olmaktadır. Eğer gözlemler, güneşin hesaplanan paralaksı ve kınımadaki düzeltmeler daha doğru yapılmış olsaydı, eksantrikler daha doğru bir biçimde belirlenebilirdi. El-Battani'nin yaptığı hesaplamaların dikkat çekici bir biçimde daha doğru olması iki ana etkene dayanmaktadır. Birincisi, gözlemlerinin daha doğru olması ve güneş paralaksını hesaplarında kullanmayı yok sayarak idealleştirme (*idealization*) kullanmasıdır. Güneşin ortalama ekvatorial paralaksı Batlamyus 2' 51"; El-Battani, Kopernik ve

Tycho Brahe 3' olarak hesaplamışlardır. (Tycho ile sonuçların aynı olmasının nedeni, her ikisinin de paralaksı hesaplamalarına 0 (sıfır) olarak katmalarıdır). İkinci neden ise, gözlem yaptığı yerin konumundan dolayı kırılma etkisinin çok küçük olmasıdır.

El-Battani, Güneş ve Ay'ın hareketleri ve tutulmaları ile ilgili çalışmalar yapmış olmasının yanı sıra Batlamyus'tan farklı olarak güneş ışınlarının geliş açıları üzerine de çalışmalar yapmıştır. Güneş yılı üzerine yaptığı çalışmalarla bir (güneş) yılı 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak hesaplamıştır. El-Battani, hesaplamalarında yaklaşık değerler kullanarak, denklıklarında basitleştirme (*simplification*) yapmıştır. Güneş yörüngesinin yer ötesi boylamını 90° kabul etmesi, El-Battani ile Kopernik ve Brahe arasındaki yöntem açısından diğer bir benzerliktir. Onların bu yaklaşık değeri kullanmaları (*approximation*), Güneşin belirli dönemlerde yörüngesinde oluşan sapmalarla ilgili daha doğru hesap yapmalarını sağlamıştır.

Daha önce belirtildiği gibi, El-Battani'nin modern değerlere çok yakın sonuçlara ulaşma nedeni, paralaksı göz ardı ederek idealleştirme kullanmasıdır. Hipparkos ve Batlamyuscu evren anlayışı içinde paralaksın olduğu ($2' 51''$) ve modern değerinin $8.8'' \approx 0$ olduğu bir gerçektir. Hem yörünge hesaplamalarında hem de ekinoks hesaplamalarında Batlamyus'un ve daha önceki astronomların hesaplama yaparken dikkate aldığı paralaksı, El-Battani hesaplamalarında 0 (sıfır) olarak kabul etmiştir ve bu bir idealleştirme değildir. Yani, El-Battani, 3' olarak hesapladığı paralaksı- bu değer Brahe'nin de göz ardı ettiği değer ile aynıdır- Güneş'in yörüngesini ve ekinoksların hesaplarıken paralaksı sıfır kabul edip, göz ardı etmiştir. El-Battani'nin kullandığı yöntem ile modern bilimin yöntemi arasındaki benzerlik *idealleştirme* kullanımınıdır. Bir yöntem olarak paralaksı yok sayması veya idealleştirme kullanması açısından incelendiğinde El-Battani'nin bilim anlayışı ile modern bilim arasında önemli bir benzerlik olduğu görülebilir.

Modern bilimin simgesi olan idealleştirme kavramı, gerçek dünyadaki durumlar ve nesnelere için yanlış olduğunu bildiğimiz sanı, önerme veya tümceler olarak tanımlayan Lind'e (1993) göre, idealleştirmeler basitleştirilmiş ve bu yüzden bu dünyadaki nesnelere nasıl davrandıklarını yanlış betimleyen ifadelerdir. İdealleştirme basitleştirme amaçlı işlemdir [Shaffer, 2000: 16]. Bilim adamları bilimsel kuramların oluşturulması esansında önemli görmedikleri bir takım faktörleri atarak idealleştirme yapmakta ve gerçek dünyayı basitleştirmektedirler. Gerçek dünyanın bir takım özellikler, bağıntılar ve nesnelere atılmasıyla gerçekleştirilen idealleştirmeler, yalınlaştırmayı amaçlamaktadır. İdealleştirme dünyanın yapısını karmaşık hale getirmeyi değil; basitleştirilmesini hedefler. Gerçek dünyanın çok karmaşık olması nedeniyle, bilim adamları bilimsel kuramları oluştururken bir takım idealleştirmeler yaparlar. Yani, hesaplamalardaki karmaşıklığı gidermek amacıyla, incelenen olay üzerine etki eden bir takım faktörleri yok sayarak, dünyanın yapısını yalınlaştırırlar. "Noktasal kütle", "ideal gaz" "sürtünmesiz ortam" vb. idealleştirmelerle kurulmuş çok sayıda bilimsel yasa vardır. Galileo'nun eylemsizlik ve serbest düşme yasası, ideal gaz yasası, Keplerin hareket yasaları ve Newton'un yasaları idealleştirme kullanılarak oluşturulmuş yasalardan bir kaçıdır. Galileo yasalarını oluştururken ortamın sürtünmesini 0 (sıfır) kabul ederek; Newton

evrensel çekim yasasını ($f = G m_1 m_2 / r^2$) formüle ederken birbirlerine kuvvet uygulayan iki nesneyi ele alıp diğerlerini göz ardı ederek idealleştirme yapmışlardır.

Bilimde idealleştirme kullanımı modern bilimin kurucuların biri olarak kabul edilen Galileo'ya atfedilse de, onun aynı dönemlerde yaşamış olan Descartes de *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde evrendeki hareket ile ilgili teorisinde idealleştirme kullanıldığında evrendeki hareket miktarının nasıl hesaplanabileceğinden bahsetmektedir. Her ne kadar da Galileo ve Descartes'e atfedilse de, bilimde idealleştirme kullanılması ilk olarak El-Battani'nin bir katkısıdır. Güneş paralaksının yok sayılması neden idealleştirmedi? El-Battani'nin idealleştirme yapması neden önemlidir? El-Battani'nin yaptığı şey, hesaplamalarda Güneş paralaksının yok sayılarak evrenin yapısının basitleştirilmesi ve yörünge hesaplamalarında paralaksın ikinci derecede bir etken olduğunu kabul etmesidir. Paralaksın yörünge hesaplarına etkisinin sıfıra yakın olması nedeni ile yok sayıldığında, hesaplama sonucunda oluşacak değişimin göz ardı edilebilecek bir değer olduğunu göstermesidir.

Sonuç olarak, El-Battani astronomide trigonometri kullanması, Batı'ya *Almagest*'i tanıtmaması ve bir anlamda hocalık yapması ve geliştirdiği aletlerle daha kesin ve güvenilir gözlem sonuçları elde etmesi açısından önemli olduğu kadar, kullandığı bilimsel yöntem açısından da önemlidir. Klasik bilim anlayışın aksine teori-pratik ayırımın ortadan kaldırılıp matematiksel astronomi ile fiziksel astronominin birliğini ortaya koyması modern bilimin temelleri açısından önemlidir. Yörünge ve ekinoks hesaplamalarında modern bilimin simgesi olarak kabul edilen idealleştirme kullanması nedeni ile El-Battani'in klasik bilim ve modern bilim arasında bir köprü olduğu iddiası kuvvet kazanmaktadır. Böylece, İslam dünyasında astronomi alanında yapılan çalışmaların sadece Hint ve Yunan eserlerinin tercümesi değil; önemli katkılar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Descartes, R. (1997). *Felsefenin İlkeleri*. (Çeviren: Mehmet Karasan). İstanbul: MEB Yayınları.

Dreyer, J. L. E. (1953). *A History of Astronomy From Thales to Kepler*. 2nd Edition. New York: Dover Publications, Inc.

Grant, R. (1966). *History of Physical Astronomy*. New York and London: Johnson Reprint Corporation.

Hogendijk, J. P and Sabra, A. I. (2003). *The Enterprise of Science in Islam*. Cambridge and London: The MIT Press.

Huff, T. E. (1995). *The Rise of Early Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lind, H. (1993). "A Note on Fundamental Theory and Idealizations in Economics and Physics", *British Journal for the Philosophy of Science*, 44: 493-503.

Maeyama, Y. (1998). "Determination of the Sun's Orbit: Hipparchus, Ptolemy, al-Battani, Copernicus, Tycho Brahe", *Arch. History of Exact Science*, 53: 1-49.

Neugebauer, O. (1975). *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. New York: Springer-Verlag.

Newton, R. R. (1970). *Ancient Astronomical Observations and the Accelerations of the Earth and Moon*. London: The Johns Hopkins Press.

Ronan, Collin A. (2003). *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. (Çeviren: Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Prof. Dr. Feza Günergun). Ankara : Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Sayılı, A. (1960). *The Observatory in Islam*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Shaffer, M. (2000). *Idealization and Empirical Testing*. Ph.Dissertation. Florida: Coral Gables.

Sharif, M. M. (1966). *A History of Muslim Philosophy*. Otto Harrassowitz.

Swerdlow, N. M. (1999). *Ancient Astronomy and Celestial Divination*. Cambridge and London: The MIT Press.

Westfall, R. S. (1998). *Modern Bilimin Oluşumu*. (Çev. İsmail Hakkı Duru). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

BATTÂNÎ VE TRİGONOMETRİYE KATKILARI

Mehmet BAYRAKDAR*

İslâm dünyasında “Bağdadlı Batlamyus” ve Batı’da Albatenius, Albategni veya Albategnius gibi isminin Latinceleştirilmiş çeşitli şekilleriyle meşhur olan Battânî (850 Harran-929 Kasru’l-Ciss), başta astronomi ve matematik bilimleriyle uğraşmış önemli bir bilim adamımızdır. İbn’ün-Nedîm onu bu yönüyle tanıtmaktadır: “El Battânî, geometri, nazari ve amelî astronomi ve astrolojide önde gelen bir bilgin ve meşhur gözlemcilerden birisidir. Güneş ve Ay hakkında şahsî gözlemleri ile onların hareketleri hakkında Batlamyus’un “Almacesti”sinde verilen bilgilerden daha doğru bilgileri içeren ve cetvellerin bulunduğu bir eser yazmıştır... İslâm dünyasında, Batlamyus’un “Kitâbu’l-Erba’a” (Tetrabiblos) üzerine yazdığı şerhinde olduğu şekliyle yıldızları gözlemler ve onların hareketlerini tetkikte onun gibi kemâle erişmiş başka bir kimse yoktur...”¹ Benzer nitelendirmeleri, Kadı Sâ’id Endalusî’nin ve İbnü’l-Kıftî’nin de zikrettiğini görüyoruz². Battânî’nin gerek bize ulaşan kendi eserleri ve gerekse hakkında yazılanlar göz önüne alındığında, onun daha çok astronomi ve astroloji ile ilgilendiği ve devrinin büyük bir astronomi bilgini olduğu görülür.

Battânî, kendisinden önceki ve sonraki birçok astronomi bilgini gibi bazı astronomi meselelerinin çözümünün matematiği ve geometriyi gerektirdiği için bu bilimlerle de ilgilenmişlerdir; ne var ki o meslek olarak bir matematikçi değildir. Sinüs cetvellerinin teşkiliyle ilgili yöntemi konu alan “Tecridu Usûli Terkibi’l-Cuyûb”³ adlı bir sayfalık küçük risâle dışta bırakılırsa, onun doğrudan matematiğe dair başka hiçbir eseri yoktur. Ancak söz konusu bu eserin Battânî’ye aidiyetinden şüphelenilmektedir. Henüz elyazması halinde bulunan eser üzerinde yapılacak yeni çalışmalar konuyu aydınlatacaktır. Battânî’nin trigonometri konusundaki görüşlerini ve katkılarını, onun astronomi ve astroloji ile ilgili şu eserlerinden çıkarma imkânımız vardır: Kitâbu’z-Zic⁴, Kitâbu Matâli’i’l-Burûc, Kitâbu Akdâri’l-İttisâlât,

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi ABD Öğretim Üyesi, bayraktarm@yahoo.com

¹ İbn’ün Nedîm: Kitâbu’l-Fihrist, G. Flügel neşri, Leipzig, 1871-1872, c. I, s. 279-280.

² İbnü’l-Kıftî: Tarihü’l-Hukemâ, J. Lippert neşri, Leipzig, 1903, s. 280 vd.

³ “Tecridu Usûli Terkibi’l-Cuyûb”, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümünde 1499 numaralı mecmuanın 81b varlığında bulunmaktadır. Eser, Battânî’nin ismini taşımaktadır ve 677 H./1278 M. yılında istinsah edilmiştir.

⁴ Zic konusunda bugüne dek en kapsamlı çalışma C.A. Nallino tarafından yapılmıştır: Al-Battânî sive Albateni Opus astronomicum, ad fidem codicis escurialensis arabice editum, latine versum,

Kitâbu fî Dalâ'ili'l-Kırânât ve'l-Kusûfat, Şarhu Kitâbi'l-Arba'a li Batlamiyûs. Bu eserlerden başka Avrupa kütüphanelerinde yazarları olarak Battânî'nin ismini taşıyan Latince bazı küçük eserler daha vardır. Ancak Nallino, İslâm kaynaklarında isimlerinin zikredilmemiş olmayışını ve Arapçalarının bulunmayışını gerekçe göstererek onların Battânî'nin sahih eserleri olmadığı kanısındadır. Bunlardan burada konumuz açısından en önemli eseri, ez-Zîc'tir. Çünkü Battânî trigonometrik fonksiyonlardan ve hesaplardan en çok bu eserinde bahsetmektedir.

Her ne kadar matematik tarihçileri trigonometrinin başlangıcını Bâbil, Mısır ve Hind medeniyetlerine götürürlerse de, trigonometrinin tam bir disiplin haline getirilmesi Battânî'nin zamanından itibaren müslüman matematikçilerin eseridir denebilir. Battânî'nin trigonometri ile ilgilenmesi, İskenderiyeli Batlamyus (Ptolemy) ve İznikli Hipparchus gibi, Güneşin ve Ayın hareketlerini ölçümüne bağlı olarak gece ve gündüzün tam olarak başlangıç saatlerinin belirlenmesi, mevsimlerin tâyini ve takvim oluşturma gibi sadece pratik bazı astronomik meselelerin daha doğru bir şekilde çözebilmek içindir.

Battânî'nin trigonometriye katkılarını "Kitâbu'z-Zîc"indeki görüşlerini aktararak ortaya koymaya çalışalım. Eserin trigonometri ile ilgili bölümleri şunlardır: Trigonometrik fonksiyonlardan bahsettiği 3. Bölüm, eşit olmayan vakitleri gösteren güneş saatinin yapımını konu alan 56. Bölüm ve "el-Beyza" adını verdiği yeni halkalı bir kürenin yapımı ile diğer iki astronomi aletinin yapımına ayrılan ve eserin son bölümü olan 57. Bölüm. Bu konuda, eserinde isimlerini zikretmese de kendisinden önceki Banû, Mûsâ, Sâbit İbn Kurrâ, el-Fergânî ve el-Mervezî gibi bilgilerden esinlenmiş olduğu söylenebilir. Battânî, kendisinden öncekileri takiple Yunanlıların "Kiriş" (Chord) yöntemini bırakarak, yerine Sinüs Teoremi yöntemini kullanmıştır. Bazı matematik tarihçileri bu yöntemi ilk kullananın Battânî olduğunu söylemelerine itiraz eden Sâlih Zeki, bunu ilk kullananın Sâbit İbn Kurrâ olduğuna kânidir¹. Diğer taraftan Battânî, öncekilerin kullandığı Farsça ve Hindçe menşeli astoronmi ve trigonometri kavramları yerine kendi türettiği Arapça kavramları kullanmıştır. Örneğin Ceyb (Sinüs) yerine "Vatar" veya "Yarım Vatar" (Vatar Munassaf) kelimelerini kullanmıştır; Kosinüs için "Vatar mâ yabqâ li-tamâm... illâ tis'in" (90°'ye varan sinüs tamamlayıcısı) ibaresini kullanmıştır; R-Kosinüs, yani tersine

adnotationibus instructum. Üç cilt halinde bu çalışmanın I. cildi, Zîc'in Plato of Tivoli tarafından yapılan Latince tercümenin neşrini ihtiva eder (Milano, 1903); II. cild, Battânî'nin hayatı ve astronomisinin tanıtımı ile İslâm dünyasındaki astronomi bilimi hakkında bilgiler verir (Milano, 1907); III. cilt, Zîc'in Arapça tahkiki ve neşridir (Milano, 1899). Zîc'e Battânî'nin kendi verdiği isim İbn Nedîm'in ve İbnü'l-Kıftî'nin zikrettiği şekliyle "Kitâbu'z-Zîc" veya "al-Zîc" olmalıdır. Sonraki tabakât kitapları eserin ismini genellikle "ez-Zicu'l-Sâbî" olarak zikretmektedirler: İbn Hallikân: Vefayâtu'l-A'yân, neşir F. Wüstenfeld, Göttingen, 1835-1842, no. 719; Hacı Halife: Kaşfu'z-Zunûn, neşir ve tercüme G. Flügel, Leipzig-London, 1835-1858, c. III, 564, no. 6946. Zîc'in 55. bölümü, "Fî Ma'rifati Matâli'i'l-Burûc fî mâ beyne'l-Avtâd fî Arba'a'l-Felek" başlığını taşımaktadır. Bu isim, İbn Nedîm ve sonraki tabakât yazarları tarafından ayrı bir eser gibi zikredilmiştir; bu durumda ya Battânî bu bölümü ayrı bir kitap olarak yazmıştır ve sonradan Zîc'e dahil edilmiştir, ya da İbn Nedîm'den itibaren yanlışlıkla ayrı bir eser gibi zikredilmeye başlanmıştır.

¹ Sâlih Zeki: Âsâr-ı Bâkiye, İstanbul, Matba'ı Âmire, c. I, s. 30.

döndürülmüş sinüs yerine, “Vatar Râci” (Geri dönen sinüs) kavramını kullanmıştır, ki daha sonrakiler “Düzgün Sinüs” (Ceybu Mustavî)ün zıddı olan “Tersine Sinüs” (Ceybu Ma’kûs)u kullanmışlardır. Battânî’nin trigonometri nazariyesinde Tanjant ve Kotanjantlar yoktur. İşte bu yüzden onun trigonometri nazariyesi, bu son kavramları da kullanan kendinden sonraki örneğin Ebu’l-Vefâ el-Buzcanî, Bîrûnî ve İbn Yunûs gibi matematikçilerinki gibi tam ve başarılı sayılmaz.

Ancak bundan Battânî’nin Tanjant (umra extensa) ve Kotanjant (umra versa) kavramlarını hiç bilmediği sonucuna varılmamalıdır. O, Mervezi’den etkilenerek, güneş saati biliminde bunları kullanmıştır. Öncekiler gibi güneş saatini 12 parçaya bölmüştür. Battânî’den sonra müslüman bilginler 60 parçaya bölmüşlerdir. Tanjant için “Zillu Muntasib” (Yatay Gölge) kavramını, Kotanjant için ise “Zillu Mabsût” (Dikey Gölge) kavramını kullanmıştır.

Battânî’nin trigonometrideki yeni yöntemi küresel üçgenlerle ilgili birçok sorunun çözümüne katkı sağlamıştır. Bazı temel trigonometrik fonksiyonların çözüm formüllerini bulmuştur. Şimdi Battânî’nin bu trigonometrik çözüm formüllerini modern ifadelerle çevirerek şöyle sıralayabiliriz.

(1) Güneş saati parçaları ile ilgili kotanjant bağlantısı şu denklik temeline dayanmaktadır: $\cot \alpha = \frac{\cos \alpha}{\sin \alpha} \cdot 12$

$\sin \alpha$

(2) Güneş $1^\circ, 2^\circ, 3^\circ$ iken Güneşin yüksekliğinin: $\sin (90 - \alpha) = \frac{\cot \alpha \cdot 60}{\sqrt{12^2 + \cot^2 \alpha}}$

formülü ile tayin etmiştir.

(3) Dik olmayan küresel üçgenin şu temel trigonometrik formülünü keşfetmiştir:

$$\cos a = \cos b \cdot \cos c + \sin b \cdot \sin c \cdot \cos A$$

(4) Dik üçgenler bağlantısı için, $b \sin (A) = a \sin (90^\circ - A)$ formülünü bulmuştur.

(5) Mervezi’nin tanjant fikrini kullanarak, $\tan a = \frac{\sin a}{\cos a}$ formülüne ulaşmıştır.

$\cos a$

(6) $\sec a = 1 + \tan^2 a$

(7) $\sin a = \frac{a}{\sqrt{1+a^2}}$ formülünü keşfederek, $\sin x = a \cos x$ denkleğini çözümlenmiştir.

$1 + a^2$

(8) $\sin \alpha = \tan \left(\frac{\alpha}{\sqrt{1+\tan^2 \alpha}} \right)$

$\frac{\alpha}{\sqrt{1+\tan^2 \alpha}}$

(9) $\cos \left(\frac{\alpha}{\sqrt{1+\tan^2 \alpha}} \right) = 1 - \frac{\alpha^2}{2(1+\tan^2 \alpha)}$

$(1+\tan^2 \alpha)$

Ayrıca Battânî, $0^\circ - 90^\circ$ 'ye kadar Sinüs, Tanjant ve Kotanjant cetvellerini hazırlamıştır. Negatif sayıları kullanmadığı için kosinüsü sadece 90° kadarki yaylar için kullanabilmiştir. $90^\circ - 180^\circ$ arasındaki yaylar için ters sinüs kullanmıştır:

$$\text{Versin } (= R + R \sin ((- 90))$$

Hiç şüphesiz Battânî, bu formülleriyle, Hindlilerin ve Yunanlıların çok ötesine geçen bir başarıyla gerçekten modern bilimin kapılarını açmıştır.

Şimdi de Battânî'nin batılı ve yahudi bilginlere olan etkisinden kısaca bahsedelim. Bu tesirler Battânî'nin "Zîc"inin Batı dillerine çevirisiyle olmuştur. Zîc'in 12. yüzyılda Latince'ye iki çevirisi yapılmıştır. Birisi, İngiliz Robertus Retinensis (R. Ketensis, Castrensis, Cestrensis veya Cataneus) tarafından, diğeri 1116. yıllarda Plato of Tivoli (Plato Tiburnitus) tarafından yapılmıştır. Robertus Retinensis'in çevirisi kayıp durumdadır. Plato of Tivoli'nin çevirisi, ilki 1537'de "De Moto Stellarum" adıyla Nuremberg'te ve ikincisi 1645'te "De Scientia Stellarum" adıyla Bolonya'da olmak üzere iki kere basılmıştır. Zîc'i, 13. yüzyılda Kral Alfonso el-Sabio (1252-1284) Arapça'dan İspanyolca'ya çevirtirmiştir. Ayrıca muhtemelen 14. yüzyılda bir de Yunanca çevirisi yapılmıştır ki, buna da kayıp gözüyle bakılmaktadır.

Battânî'nin Zîc'ini gerek astronomi ve gerekse trigonometri meseleleri için Ortaçağ'dan modern çağa kadar neredeyse kullanmayan Hristiyan ve Yahudi bilgin yok gibidir. Latin bilginler arasında Albertus Magnus, Henry Bate (1246-1310), Gerard of Sabbionetta, George Peurbach (1423-1461), Regiomontanus (1436-1476) gibi birçok isim vardır. Bu son isim, Battânî'nin özellikle trigonometrik formülleri ile ilgilenmiştir. Yahudilerden, Abraham bar Hiyyâ (ö. 1136), Abraham İbn Ezrâ (1090-1167) ve Musâ ibn Meymûn (1135-1204) ve Levi ben Gerson isimleri sayılabilir.

Musa İbn Meymûn, "Mishne Tôrâ" adlı eserinin III. Kitabın 8. Risâlesinde Battânî'nin hiç ismini anmaksızın onun astronomi ve trigonometri ile görüşlerini tekrarlamıştır. Diğera taraftan aynı Risâlenin 12.-14. bölümlerinde Güneş ve Ayın düzgün ve düzgün olmayan hareketlerini ölçmek için verdiği parametreler de Battânî'nin parametreleriyle aynıdır.

Battânî'den etkilenen, modern astronomi ve matematik bilimlerinin kurucuları ve devrimcileri sayılan batılı bilginleri özel olarak zikretmek gerekir. Copernicus, meşhur eseri "De Revolutionibus orbium coelestium" da diğera müslümanlarla birlikte Battânî'den oldukça faydalanmıştır. Copernicus'dan daha da çok olarak Tycho Brahe, Battânî'den esinlenmiştir. Kepler ve Galileo ve Dunthorne de aynı

¹ Carra de Vaux (Baron): "Astronomy and Mathematics", The Legacy of Islam, Oxford University Press, 1931, s. 389.

² Bu çeviri, Paris Arsenal Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bkz. Rico y Sinobas: Libros del Saber de Astronomia del Rey D. Alfonso X de Castilla, Madrid, 1867, V, pt. 1, s. 19 vd.

³ Gandz (S): "The Code of Maimonides, Book III, Treatise 8, Sanctification of the New Moon...", Yale Judaica Series, XI, New Haven, 1956, s. 47-56.

⁴ Nallino (C.A.): A.g.e., c. II, s. 20, 22, 75, 78 vd.

derecede Battânî'den etkilenmişlerdir.

Bunlara ilaveten, ağırlıklı olarak Battânî'nin astronomik gözlemlerinden oluşturulmuş ve "Kurtuba Takvimi" adını taşıyan bir eserden de söz edebiliriz. Bu eser çiftçiler ve tarımla uğraşanlar için bir el kitabıydı. Eserin bugün bile halk arasında İspanya'da kullanıldığı bilinmektedir¹.

Battânî, astronomi ve matematik alanındaki görüşleriyle Batı'da 17. yüzyıldan itibaren ayrıca bilim tarihi eserlerine de konu olmuştur. Örneğin G.B. Riccioli, "Almagestum novum" (Bolonya, 1651, II, xxix); J.F. Montucla, "Histoire des Mathématiques" (yeni baskı, Paris, 1797-1800, I, 363); J. LaLande, "Astronomie" (3. baskı, Paris, 1792, I, 123) ve J.-B. Delambre, "Histoire de l'astronomie du moyen âge" (Paris, 1819; yeni baskı, New York-London, 1965, s. 4, 10) adlı eserlerinde Battânî'den bahsederler. Delambre, ismi zikredilen eserin 2. bölümünde Bolonya baskısını esas alarak Zîc'in 53 sayfalık bir analizini yapar.

Son olarak Battânî'nin astronomi ve trigonometriye katkısının ve Batı'ya olan bu tesirlerinin bir nişanesi olarak, Ay kraterlerinden birisine, onun adının verilmiş olduğunu hatırlatalım.

¹ Vernet (J.): "Mathematics, Astronomy, Optics", The Legacy of Islam, ikinci baskı, Oxford, Clarendon Press, 1974, s. 474.

BATTÂNÎ VE ZÎC-İ SÂBÎ ADLI ASTRONOMİ ESERİ

Yavuz UNAT*

Özet

Batı'da Albatignius, Albatigni veya Albatenius olarak tanınan Battânî (850–929), Harranlıdır. Battânî, Suriye'de Rakka'da özel bir gözlemevi kurdu ve 877–929 yılları arasında burada gözlemler yaptı. Burada yaptığı gözlemleri Zîc-i Sâbî adlı astronomi katalogunda topladı. Battânî'nin bu zîci, o güne kadar yapılan bütün zîclerden daha doğrudur.

Aynı zamanda matematikçi de olan Battânî, bu alanda da son derece önemli çalışmalar yaptı. Sinüs, kosinüs ve tanjantı gerçek anlamda ilk defa kullanan bilim adamının Battânî olduğu söylenmektedir. Battânî, çalışmalarını sırasında bazı temel trigonometrik bağıntılara ulaştı ve bunları astronomik hesaplamalarda kullandı.

Bu çalışmada, Battânî'nin zîcine ilişkin bilgiler verilecek ve astronomi tarihi açısından önemine değinilecektir.

Albatignius and His Astronomical Table: *Zîc-i Sâbî*

Abstract

Albatignius was born in Harran in c. 850. He constructed a private observatory in Raqqa and observed the sky between 877 and 929. His observations made in here collected to a table named with *Zîc-i Sâbî*. This astronomical table was more correct than other tables prepared until his day. In *Zîc-i Sâbî*, he prepared tables of sine, cosine and tangent in the full sense of the word. So, he attained basic trigonometric functions and use of all in astronomical calculations. In this research, *Zîc-i Sâbî* and its contents will be presented and its importance will be mentioned about history of astronomy.

* Doç. Dr., Ankara Ü. DTCF Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Anabilim Dalı, unat@humanity.ankara.edu.tr

Batı'da Albategnius, Albategni veya Albatenus olarak tanınan Battânî'nin tam ismi Ebû Abdullah Muhammed ibn Cabir ibn Sinân el-Rakkî el-Harranî el-Battânî'dir (850–929). Battânî, Harranlıdır. Ailesi yıldızlara tapan Sabî tarikatının üyeleri idi, ancak Battânî sonradan Müslüman olmuştur. Babası, Cabir ibn Sinan el-Harranî, Harran'da astronomik alet yapımcısıdır.

Battânî, Suriye'de Rakka'da özel bir gözlemevi kurdu ve 877–929 yılları arasında burada gözlemler yaptı. Ekliptiğin eğimini dakik olarak belirlemeyi başardı. Güneş yılını 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak belirledi. Güneş'in apojesinin boylamının Batlamyus'un (M.S. 150 yılları) gözlemlerinden bu yana $16^0 47'$ arttığını buldu. Bu, apoje ve perije noktalarının hareketli olduğu anlamına gelmekteydi. Burada yaptığı gözlemleri *Zîc-i Sâbî* adlı astronomi katalogunda topladı. Bu zîc, *De Scientia Stellarum - Ce Numeris Stellarum et Motibus* adıyla Nallino tarafından Latinceye de çevrilmiştir (3 cilt, Milan 1899-1907). Battânî'nin bu zîci, o güne kadar yapılan bütün zîclerden daha doğrudur.

Aynı zamanda matematikçi de olan Battânî, bu alanda da son derece önemli çalışmalar yaptı. Sinüs, kosinüs, tanjant, kotanjant, sekant ve kosekantı gerçek anlamda ilk defa kullanan bilim adamının Battânî olduğu söylenmektedir. Battânî, çalışmalarını sırasında bazı temel trigonometrik bağıntılara ulaştı ve bunları astronomik hesaplamalarda kullandı.

Bu çalışmada Battânî'nin zîcine ilişkin bilgiler verilecek ve astronomi tarihi açısından önemine değinilecektir.

Dokuzuncu Yüzyılda İslâm Dünyası'nda Astronomi

Ortaçağ Hıristiyan Dünyası karanlık bir dönemden geçerken, Ortadoğu'da yeni bir din doğmuş ve bu dinin mensupları, yavaş yavaş Hıristiyanların talip olmadıkları bilim ve felsefe mirasını sahiplenmeye başlamış ve sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Müslümanlar Yunan biliminin büyük bir bölümünü Arapçaya aktararak bilime katkıda bulunmuşlardır.

8. yüzyılda gerçekleşen ve İslâm Dünyası'nın çehresini baştanbaşa değiştiren bilimsel uyanış döneminde, yoğun olarak çeviriler yapılmıştır. Bu çevirilerin arasında Yunancadan Arapçaya tercüme edilen eserlerin, diğer dillerden tercüme edilen eserlere oranla daha etkili oldukları anlaşılmaktadır. Yunanca'dan tercüme edilen eserler arasında, Hipokrat'ın *Aforizmalar*, Platon'un *Devlet* ve *Kanun*, Aristoteles'in *Organon*, *Şiir Sanatı*, *Oluş ve Bozuluş*, *Gökyüzü Üzerine Hayvanlar*, *Ruh*, Euclides'in *Elementler*, Batlamyus'un *Almagest*, *Coğrafya*, *Optik*, *Tetrabiblos*, Galen'in *Canlı Hayvan Teşrihi*, *Ölü Hayvan Teşrihi*, *Organların Yararları*, *İlaçların Terkihi*, *Ruh Hastalıkları* adlı eserleri ile birlikte diğer ünlülere ait birçok bilimsel ve felsefi eser de bulunmaktadır.

İslâm Dünyası ilkin Doğu'daki kültürlerden etkilenmiş ve yararlanmış. İlk çevirilerden biri hayvan masallarını konu alan *Kelile ve Dimne* adlı eserdir. Yine erken tarihli çevirilerden biri, Hindistan'da yaşamış meşhur astronomlardan, Brahmagupta'nın (6. yüzyıl) *Siddhanta* adlı eseridir. İslâm Dünyası'nda Harezmi ve Beyruni gibi birçok bilim adamında Hint uygarlığının etkisini belirlemek olasıdır.

Batı'dan, gelen etki ise daha geç tarihli, fakat daha yoğundur. İskenderiye, kurulduğu tarihten itibaren kültür merkezi olmuş ve bu konumunu İslâm Dünyası'nda da korumuştur. Diğer taraftan dini görüş ayrılıkları nedeniyle Bizans'tan kaçıp, İran'a sığınmış ve orada kültür merkezleri (Jundişapur gibi) meydana getirmiş olan düşünür ve bilim adamlarının da İslâm Dünyası'ndaki ilk bilimsel faaliyetlerin gelişmesinde önemli rolleri olmuştur. Onların Yunanca bilmeleri birçok klâsik bilim eserlerinin Arapçaya kazandırılmasını sağlamıştır. Bunlar arasında Platon, Aristoteles, Euclides, Archimed, Batlamyus ve Galen gibi Yunan kültürünün önemli temsilcilerinin eserlerine rastlamak mümkündür. Yine, bu bilim adamlarının bir kısmının erken tarihlerde kurulan gözlemevleri ve hastanelerde görev aldıkları, bunlardan bazılarının Arapça yazılmış eserleriyle de İslâm Dünyası'nda bilimsel faaliyetin şekillenmesinde etkin oldukları görülür.

İslâm Dünyası'nda bilimsel faaliyetlerin gelişmesinde devrin devlet adamlarının ve bizzat halifelerin de önemli rolü olmuştur. Bunlardan, örneğin Harun Reşid (775–809) ve Memûn (813–833), bazı vezirler ve zengin aileler bilimsel faaliyetleri maddi ve manevi olarak desteklemişlerdir.

İslâm'ın ilk dönemlerinde, Hint astronomisi İslâm astronomisinin biçimlenmesinde etkili olmuştur. Müslümanlar, Yunan astronomisi ile tanışmadan önce Brahmagupta'nın *Siddhanta*'sı aracılığıyla Hint astronomisini tanımışlar ve Batlamyus'u keşfedinceye ve Arapçaya aktarıncaya kadar, araştırmalarını bu esere dayandırmışlardır.

Mansur, astronomi ile uğraşan ilk halifedir. Daha sonra gelen halifelerin çoğu bu konuda onu takip etmiştir. O sıralarda astronomi İranlılarda yaygındı. Bu astronomlar arasında en meşhuru Nevbaht'tır (ölümü 776–77). Bu kişi Mecûsî iken Mansur vasıtası ile Müslüman olmuş ve müneccimbaşılığa getirilmiştir. Daha sonra müneccimbaşılığa oğlu Ebû el-Fazıl ibn Nevbaht (ölümü 815–816) atanmıştır. Nevbaht ailesi astronomide Abbasilere hizmet etmiş ve bir takım kitaplar tercüme etmişlerdir.

Abbasi halifesi Mansur, gezegenlere meraklı olduğundan Fars, Hind ve Rum memleketlerinden birçok astronom yanına gelerek hizmetine girmişti. Bu astronomlardan olmak üzere, sidhind hesabında usta olan Mankah el-Hindî adında bir şahıs 772/3 (156 Hicrî) yılında, Hindistan'dan Mansur'un yanına gelmişti. Bu kişi, sindhind olarak bilinen yıldız hesabında ustaydı; tutulmaların ölçümü ile ilgili yöntemleri bilmekteydi; bu konularla birlikte Hind usulleri üzerine yapılmış taadili kapsayan bir kitabı Mansur'a vermişti. Mansur bu kitabın Arapçaya tercüme edilmesini ve bu bilime dair bir kitap yazılmasını emretmiş ve astronom İbrahim Fezârî'nin (ölümü yaklaşık 777) oğlu Muhammed ibn İbrahim Fezâr (ölümü 796–806 arasında) 772/773 yılında *Sindhind*'i (*Siddhânta*) Sanskrit dilinden çevirmiş, adı geçen kitaptan bir eser oluşturmuştur. Bu çeviri Hint rakamlarının İslâm'a geçmesine aracı olmuştur. Astronomlarca *Sindhind* adı verilen bu kitap, Memûn zamanına kadar bu bilim için yegâne kaynak haline gelmiştir.

Sanskrit dilinde Siddhanta'nın Arapça çevirisi olan Sindhind bir tür adıdır ve bu yöntem matematikçi ve astronom Brahmagupta'nın *Brahmasphutasiddhanta*'sında,

Varahamihira'nın *Panchasiddhantika*'sında ve Aryabhata'nın *Aryabhatiya*'sında betimlenmiştir. Bağdat'a 773'te gelen bilginin Hindistan'dan getirip halifeye sunduğu Sanskrit dilindeki kitaplar arasında büyük bir olasılıkla Brahmagupta ve Aryabhata'nın kitapları vardı. Bu kitaplar kısa bir metin ve bir zicden (astronomik cetvel) ibaretti. Bu zicler ise göksel hareketin biner yıllık devrelerine göre düzenlenmişti.

Daha sonra Mansur Rum hükümdarına bir mektup yazarak mevcut bilimsel kitapları ister. Rum hükümdarı da Euclides'in kitabı ile birlikte bazı kitapları gönderir. *Almagest*'in de bu gelen kitaplar arasında olması olasıdır. Mansur'dan sonra Memûn, daha önce çevrilmiş olan Yunan kitaplarından *Kanun*'da (*Kanones Procheiori*) ve diğer eserlerde, Hint kitaplarından *Sindbind* ile *Erkend*'de ve Fars kitaplarından *Zîc-i-Şab* ve diğer kitaplarda bulunan bilgiler arasında yaptığı karşılaştırmalar sonucunda aralarında farklar bulunduğunu belirlemiş ve Yahyâ ibn Ebû Mansûr'a astronomi kitaplarının kaynakları üzerinde incelemeler yapmasını ve bu iş için zamanın bilim adamlarını bir araya toplayarak gerekli düzeltmeleri yapmasını emretmiştir. Yahyâ astronomi bilginleri ile zamanın en ileri gelen felsefecilerini bir araya toplamış ve bir araya gelen bilginler bu kitapları dikkatlice incelemeye ve içeriklerini kıyaslamaya başlamışlardır. Sonuçta, Batlamyus'un¹ *Almagest* adlı kitabının bütün bu kitapların en doğrusu olduğu görülmüş ve *Almagest* ana kitap olarak kabul edilmiştir. Bundan sonra da çeşitli gözlem aletleri ile Batlamyus'un usullerine uyularak Bağdat'ta Güneş ve Ay'ın yörüngelerini çeşitli zamanlarda incelenmeye başlanmıştır.

¹ M.S. 150 yıllarında yaşamış ünlü bilim adamı. Gökbilim, matematik, coğrafya ve optik konularında katkılar yapmıştır. Daha çok gökbilim alanındaki çalışmasıyla tanınır. Zamanına kadar ulaşan gökbilim bilgilerinin sentezini yapmış ve bunları on üç kitaptan oluşan *Mathematike Syntaxis* (Matematik Sentezi) adlı yapıtında toplamıştır. Bu eserin adı daha sonra *Megale Syntaxis* (Büyük Derleme) biçimine dönüşmüş, Arapça'ya çevrilirken "el" takısı gelerek *El-Mecisti* olmuştur; Arapça'dan Latince'ye çevrilirken de *Almagest* biçimine gelmiştir. Bugün Batı dünyasında bu eser *Almagest* adıyla tanınmaktadır.

² *Almagest*, Batlamyus'un göksel olguları anlamlandırmak amacıyla kurmuş olduğu Aristoteles fizikini temele alan geometrik kuramını içerir. On üç kitaptan oluşur. I. ve II. Kitap'ta, astronomik varsayımlar ve matematiksel yöntemler açıklanır. III. Kitap'ta, yılın süresi verilir ve Pergeli Apollonius tarafından icat edilen episikl ve eksantrik modeller kullanılarak Güneş'in hareketi ele alınır. IV. Kitap, Ayın süresi ve Ay teorisine ayrılmıştır. Yine bu kitapta, Batlamyus'un buluşu olarak kabul edilen Ay'ın ikinci eşitsizliği verilir. V. Kitap'ta Usturlabın yapılışı verilir, Ay teorisine devam edilir ve Güneş'in, Ay'ın ve Yer'in gölgelerinin çaplarına, Güneş'in uzaklığına ilişkin bilgiler yer alır. VI. Kitap Güneş ve Ay tutulmaları üzerinedir. VII. ve VIII. Kitap, yıldızlara ilişkindir; ekinoksların presesyonu verilir ve bir yıldızlar tablosu yer alır. IX.-XIII. Kitap'lar ise gezegen hareketlerine ayrılmıştır. Bu kısım belki de *Almagest*'in en orijinal kısmıdır. Çünkü, Hipparcus gezegen sistemlerine ilişkin sentezi tamamlayamamıştır. IX. Kitap, Yer'den uzaklıklarına göre gezegenlerin sıralanması ve gezegenlerin dolanım sürelerine ve Merkür'e; X. Kitap, Venüs'e; XI. Kitap, Jüpiter ve Satürn'e; XII. Kitap, duraklama noktaları ve geri hareketlere; Merkür ve Venüs'ün en büyük uzanımlarına (elongasyon); XIII. Kitap, gezegenlerin enlemsel hareketlerine, yörüngelerin eğimi ve büyüklüğüne ilişkindir.

İslâm astronomisinin en parlak devri bilimin ilk büyük patronu Memûn'un hilafeti sırasında. Memûn Yunan yazmalarını elde etmek için büyük gayret göstermiştir. Elde edilen yazmaların tercüme edilmesine çalışmış ve 830 yılında Bağdat'ta, çeviri bürosu niteliğinde Bilgelik Evi (Beyt el-Hikme, House of Wisdom) adı verilen bilimsel bir akademi kurmuştur. Bu akademi bilimsel bir merkez haline gelmiş, burada pek çok önemli bilimsel eser çevrilmiş ve bu çevirilerin yapılmasında pek çok kişi görev almıştır. Bilgelik Evi'nin ana işlevi felsefe ve bilim eserlerini çevirmektir. Memûn düzenli olarak buraya gelir ve çevrilere büyük önem verir.



Batlamyus

Burada çalışmış olan çevirmenlerden birisi Ebû Yahya ibn. el-Batrık'tır (ölümü 796–806). Galen'in ve Hipokrat'ın eserlerini ve Batlamyus'un *Quadripartitum*'unu çevirmiştir. Diğer bir çevirmen Huneyn ibn İshâk'ın hocası olan Yuhanna ibn Mâseveyh'dir (ölümü 857). Daha çok tıpla ilgili çeviriler yapmıştır. Çevirmenlerin en ünlüsü Huneyn ibn İshâk'tır (809/10–877). Çağın en önemli bilginlerinden biridir; Nesturidir. Memûn Huneyn ibn İshâk'ı Bilgelik Evi'ne atamış ve Huneyn burada çeşitli çeviriler yapmıştır. Platon'un *Devlet*'ini, Aristoteles'in *Kategoriler*'ini, *Fizik*'ini ve *Magna Moralia*'sını çevirmiştir. Memûn ona çevirdiği kitapların ağırlığı kadar altın ödemekteydi. Sâbit ibn Kurre ve Haccâc ibn Yûsuf ibn Matar (786-833) da önemli çevirmenlerdendir. Haccâc ibn Yûsuf ibn Matar Euclides'in *Elementler*'ini Arapçaya çeviren ilk kişidir ve *Almagest*'i de ilk çevirenlerden biridir. Haccâc'ın *Almagest* çevirisi 829–830 yıllarında Süryanice çevirisinden yapılmıştır. *Almagest*'in daha sonraki bir adaptasyonu ise Ebû el-Vefâ tarafından yapılmıştır (10. yüzyılın ikinci yarısı). *Elementler*'i ise, ilki Harun Reşid diğeri Memûn zamanında olmak üzere iki kez çevirmiştir.

Batlamyus'un *Almagest*'inin Arapçaya ilk çevirisi Yahudi Sahl el-Tebârî (dokuzuncu yüzyılın başlarında), diğeri bir çevirisi de bundan kısa bir süre sonra 829/30 yılında Haccâc ibn Yûsuf ibn Matar (786 - 833 yılları arasında Bağdat'ta yetişti) tarafından yapılmıştır. Bunu Huneyn ibn İshâk'ın (809/10–877) ve Sâbit ibn Kurra (826/27–901) tarafından düzeltilmiş olan İshâk ibn Huneyn'i (ölümü 910/11) çevirisi izlemiştir. Bunlardan en fazla tercih edileni İshâk ibn Huneyn'in çevirisidir.

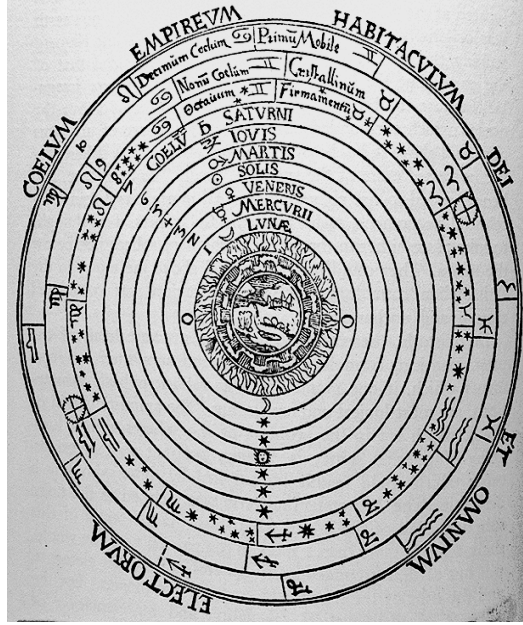
İslâm Dünyası'nda astronomlar birbirleriyle bağlantılı iki tür etkinlik üzerinde yoğunlaşmışlardır. İslâm astronomları hem gözlem aletleriyle gökyüzünü gözlemlemişler hem de gözlem verilerini hareketli geometrik düzeneklerle anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Bunlardan ilki pratik astronominin sahasına giriyordu ve bu konuda İslâm astronomları, belki de gözleme daha yatkın olan bilim anlayışlarının bir sonucu olarak Yunanlılardan daha derin izler bıraktılar. İlk gözlemevleri onlar tarafından kuruldu; gözlemlerin dakikliğini arttırmak için yeni gözlem araçları ve gözlem teknikleri geliştirdiler; hatta bu amaçla, açılın ölçümünde kirişler yerine yeni bulunan trigonometrik fonksiyonları kullanmaya başladılar. Ancak kuramsal astronominin sahasına giren ikinci etkinlikte aynı ölçüde başarılı olduklarını söylemek olanaksızdır. Müslüman astronomlar, Aristoteles'in yolundan giderek, Yer'in hareket etmeksizin evrenin merkezinde durduğuna ve Güneş de dahil olmak üzere diğer bütün gök cisimlerinin onun çevresinde dairesel yörüngeler üzerinde sabit hızlarla dolandığına inandılar. Bu konuda, Batlamyus tarafından önerilen eksantrik ve episikl düzeneklerinin önemli değişiklikler yapılmaksızın aktarıldığı görülmektedir.

İslâm astronomlarından bazıları matematiksel kuramla yetinmeyi tercih etmişler, Batlamyus sisteminin geometrik yapısını yeterli bularak fiziksel bir temel görüşünü bir tarafa bırakmışlardır. Bu astronomlara göre, betimsel fakat nicesel olan Batlamyus sistemi, gökcisimlerinin devinimlerini, bir gezegenin belirli zamanlardaki yerini doğru olarak verebilmektedir. Astronominin de amacı budur. Dolayısıyla, bu fiziksel sorun fizikçilere veya doğa felsefecilerine bırakılmalıdır.

İslâm Dünyası'nda Dokuzuncu Yüzyılda Kurulan Gözlemevleri

İslâm astronomisinde Batlamyus'un astronomik sistemi kabul edilmesine karşın göksel hareketleri bütün ayrıntılarıyla bilmek isteyen İslâm astronomları, bir süre sonra, sistemin tümünü benimsemekte zorlanmışlar, yeni gezegen tablolarına ihtiyaç duymaya başlamışlardır. Bu yüzden, İslâm Dünyası'nda pek çok gözlemevi kurulmuş ve bu gözlemevlerinde yapılan gözlemlerle elde edilen değerler Batlamyus'un değerleri ile karşılaştırılmış, düzeltilmesi gerekenler düzeltilmeye çalışılmış ve pek çok katalog oluşturulmuştur.



Batlamyus'un evren modeli

Yer Merkezli Sistem

Gözlemevleri, ilkin İslâm Dünyası'nda ortaya çıkmış önemli bir araştırma kurumudur. Gerçi İslâm Dünyası'ndan önce İskenderiye'de bir gözlemevinin varlığından söz edilmektedir, ancak bu gözlemevi organize bir kurum değildir. Organize bir kurum olarak gözlemevleri ilk defa İslâm Dünyası'nda karşımıza çıkar.

İslâm dünyasında pek çok gözlemevi vardır. Bunlardan büyük bir kısmı, hükümdarlar tarafından kurulmuştur. Ayrıca özel ve seyyar gözlemevleri de vardır. Bu gözlemevlerinde, muntazam ve devamlı gözlemler yapılmıştır. Gözlemevinin sabit bir yeri, özenle ve dikkatle hazırlanmış aletleri, özel bir kütüphanesi, gözlemcileri, hesapçıları ve bu gözlem ve hesapları değerlendiren astronomları vardı. Araştırmacılara yardımcı olmak amacı ile idari elemanlar da görevlendirilmiştir.

Gözlemevlerinin kuruluşlarındaki en önemli neden, dakik gözlemler yapmak için aletlerin boyutlarının büyümesi ve bu nedenle bu araçların bir yere konulmasının gerekli oluşudur. İslâm gözlemevleri, çoğunlukla hükümdarların veya yüksek mevki sahibi kimselerin teşebbüsleri ile kurulmuştur. Fakat gözlemevleri daimi bir kurum olarak düşünülmediğinden çoğu kısa ömürlü olmuştur. İslâm gözlemevlerinin birçoğunun kuruluşunun, hükümdarın astrolojiye karşı olan ilgisine bağlı olmuştur. Ancak İslâm gözlemevleri, gerçekte, bir astrolojik çalışma kurumu değil, bilimsel bir kurum idi. Gözlemevindeki faaliyet, astronomi biliminin ve ona yardımcı bilim dallarının meseleleri üzerindeki araştırma ve çalışma mahiyetini taşıyordu. Amaç, dakik gözlemlere dayanan yeni zîclerin oluşturulması idi. Yani gözlemler yardımı ile, eski astronomik cetveller düzeltilerek daha mükemmelleri hazırlanıyor ve bu işle ilgili her türlü çalışma gözlemevinin faaliyet programında ön planda yer alıyordu.

O dönemlerde, gözlemevlerinde yapılan gözlem sonuçlarının tablolar halinde gösterildiği kataloglara zîc denilmekteydi.¹ Zîciler, bu tabloların yanı sıra, dönemlerindeki trigonometriye, küresel astronomiye, takvim çeşitlerine ve yapımına, izdüşüm yöntemlerine, gözlem aletlerinin yapılışı ve kullanımı, astrolojiye

¹ Zîc sözcüğü (çoğulu ezyâc, zîcât, ziyaca) Arapça'ya Farsça'dan geçmiştir. Kök anlamı İranlıların iplik, tel ya da şerit ve özellikle geometrik manada kullanılan giriş anlamıyla aynıdır. Arapçada ise bir yapı ustasının ipi zîc olarak adlandırılmaktadır. Bu sözcük genişletilerek bir dokumanın eğriliğini düzelteren paralel ipler dizisi için kullanılmıştır. Böylece, sayısal bir tablonun dikey hatları ve bir dokuma tezgâhında oluşan eğrilik arasındaki bu yakın benzerlik sonucunda zîc kelimesi, belirli sonuçların bir çizelge biçiminde verilmesi olarak kullanılmaya başlanmış ve bizim kullandığımız biçimiyle, tüm astronomik tabloları içermeye başlamıştır. Bir görüşe zîc kelimesinin Arapçaya Pehleviceden ve bu dile de Sanskrit dilinden girmiştir. Anlamı "düz çizgiler" olan bu kelime sözlükte bir inek veya boğa yardımıyla sürülen bir tarlada oluşan çizgileri ifade eder. Sonraları bu çizgiler, muhtemelen astronomi eserlerinde gözlem sonuçlarının bir çizelge biçiminde verilmesini hatırlattığından bu anlamda kullanılmaya başlandı. Arapça ve Farsça sözlüklerde iki sözcük zîcin kaynağı olarak verilir. Bunlardan birisi "zîg" sözcüğüdür. Bu sözcük sonradan zîc biçimine dönüşmüştür. Beyrûnî ise, *el-Kânûn el-Mes'ûdî* adlı eserinde zîcin "zih" kelimesinden geldiğini söyler. Zih kelimesi ise modern dilde giriş anlamına gelmektedir. Yunanca "Kanon" kelimesinin anlamı zîce çok yakındır. Bu sözcük Arapçaya kânûn biçiminde geçmiştir. Bu iki kelime bazen aynı anlamda da kullanılmaktadır. Meselâ İskenderiyeli Theon'un *Handy Tables'ı Zîc-i Tâ'ûn* ya da *el-Kânûn* olarak bilinir. Yine Beyrûnî kendi zîcine *el-Kânûn el-Mes'ûdî* adını vermiştir. Zîc kelimesi sonradan Bizans Yunanca'sına "ζησι" ve Ortaçağ Latince'sine "zich" ya da "ezich" (ez-zîc'den) olarak geçmiştir.

ve ibadet vakitlerinin belirlenmesine ilişkin bilgileri de kapsamaktaydılar.

İlk kurulan İslâm gözlemevi, Abbasi halifesi Memûn zamanında Bağdad'ta Şemmâsiye Gözlemevi'dir. İkincisi ise, yine Memûn tarafından Şam'da kurulan Kâsiyûn Gözlemevi'dir.

Memûn döneminde sadece çeviri faaliyetleri yapılmamış astronominin uygulama alanı olan gözlemevleri de kurulmuştur. Memûn, İslâm'da gözlemevi kurma geleneğini başlatan kişidir. Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında kurulan Şemmâsiye Gözlemevi ile Kâsiyûn gözlemevi birbirlerini tamamlamaktaydı ve biri diğerinin yerini almak üzere kurulmuştu. Bu gözlemevlerinde, özenle hazırlanmış aletler, özel bir çalışma yeri, belirli bir faaliyet programını oluşturmak için birbirleri ile işbirliği yapan bilim adamlarından oluşan bir bilimsel heyet ve nihayet bilime büyük değer veren bir halife olan Memûn'un himaye ve yakın ilgisi gibi şartların hepsini bir arada bulmaktayız.

Şemmâsiye Gözlemevi'nde Güneş gözlemleri yapılmaktaydı. Ancak bu gözlemler tatmin edici değildi. Bu yetersiz gözlemleri bertaraf etmek için bazı gözlem araçları gerekiyordu. Bu yüzden çalışmalar Kâsiyûn gözlemevi'ne taşındı. Habeş el-Hâsib'den öğrendiğimize göre, Kâsiyûn gözlemevi Deyr Murran'da, sadece Ay ve Güneş'e ilişkin bir yıllık gözlem programı için kurulmuştu. Beyrûnî bu gözlemlerin 831–832 yıllarında yapıldığını fakat tamamlanmadığını söylemektedir.

Bu gözlemevlerinde zamanın önemli astronomları çalışmıştır. Yahyâ ibn Ebû Mansûr, Şemmâsiye Gözlemevi ile bağlantılı olan ana kişilerdendir. Bilgelik Evi'nde de çalışmıştır. Yine Şemmâsiye gözlemevi'nde yapılmış bazı gözlemlere Bilgelik Evi'nde de çalışmış olan İbn Mûsâ Hârezmî de katılmıştı. Sened ibn Ali de Şemmâsiye Gözlemevi'nde çalışmış önemli astronomlardandır. Buraya alet yapmak üzere Memûn tarafından çağırılmıştır. Hârezmî, *Cebr ve'l-Mukâbele* adlı eseri ile ünlüdür. Astronomik ve trigonometrik tabloları vardır. Bu tablolar 1126'dan daha erken bir zamanda Bathlı Adelard tarafından Latinceye tercüme edilmiştir. Bu tablolar sadece sinüs değil tanjantı da içeren ilk tablolardır. Hârezmî, Muhammed ibn İbrahim el-Fezârî'nin Sanskrit dilinden Arapçaya tercüme ettiği *Sindbind* (*Siddhanta*) adlı zici Batlamyus'un *Almagest*'inden de yararlanarak düzeltilmiş ve muhtemelen iki muhtelif zîc halinde yayımlamıştır. Kuramsal bilgiler de içeren bu zîciler, sonradan Endülüslü astronom Mesleme el-Mecrîti tarafından genişletilmiş ve bu kitap, Bathlı Adelard'ın ve daha sonra muhtemelen Dalmaçyalı Hermann'ın gayretleriyle iki kez Latinceye çevirmiştir.

Burada çalışanlar arasında 'Abbâs ibn Sa'id el-Cevherî de vardır. El-Cevherî, 829–830 yıllarında Bağdad'ta Yahyâ ibn Ebû Mansûr ve Sened ibn Ali ile birlikte ve 832–833'de Şam'da, Sened ibn Ali ve 'Alî ibn 'İsâ el-Usturlâbî ve Muhammed ibn Hâlid ibn 'Abd el-Melik el-Merverûzî, ile birlikte astronomik gözlemlere katılmıştır. Bu listeye, Şemmâsiye Gözlemevi için alet yapan İbn Halaf el-Merverûzî, Ahmed ibn el-Buhturî, Alî ibn 'İsâ el-Usturlâbî ve İbn İshâk ibn Kusûf'u da eklemek gerekir. Muhammed ibn Hâlid ibn 'Abd el-Melik el-Merverûzî, Mûsâ Kardeşler'den (Benû Mûsâ) Ahmed ve Muhammed ve Fergânî, Memûn dönemi astronomlarından olmalarına karşın onların bu gözlemevlerinde çalıştıklarını gösteren hiç bir kayıt

yoktur.

Bu gözlemlerinde yapılan en önemli çalışmalardan biri ekliptiğin eğiminin hesaplanmasıdır. Yunanlılar bu eğimi $23^{\circ} 51' 20''$ olarak bulmuşlardı. Memûn'un zamanında yapılan çalışmalarla bu eğim $23^{\circ} 33'$ olarak bulunmuştur (830). Bu değer uzun süre, astronomların kabul ettikleri temel verilerden biri olarak kalmıştır.

Ancak Memun zamanında kurulan bu ilk gözlemlerinin henüz gelişme devrinde idi. Bunların çalışma programları sadece Güneş ve Ay gözlemlerini içermekteydi.

Şemâsiye ve Kasiyun gözlemlerinde yapılan çalışmaların sonuçları *Zîc-i Mumtâhan* adı verilen bir kitapta toplanmıştır. Bu kitabının yazarı 825–835 yıllarında gözlemler yapan Habeş el-Hâsib (ölümü 864–874 arasında) olarak geçer. İbn Yunus ise *Zîc-i Şemâsiye* adındaki zîciden bahseder. Bu zîcin adı *Zîc-i Memûni* olarak da geçmektedir.

Ebû Abdullah Muhammed ibn Cabir ibn Sinân el-Rakkî el-Harranî el-Battânî

Batı'da Albategnius, Albategni veya Albatenus olarak tanınan Battânî 850'lerde Harran'da doğdu. Ailesi, Sabî tarikatının (yıldızlara tapan bir tarikat) üyeleri idi. Buna karşın kendisinin Müslüman olduğu sanılmaktadır. Babası Harran'da bir alet yapıcısı olarak tanınmaktaydı ve babası sayesinde astronomi aletlerini tanıdı ve astronomiyi öğrendi.

Battânî, Suriye'de Rakka'da özel bir gözlemevi kurdu ve 877–929 yılları arasında burada gözlemler yaptı. Gözlemlerini bitirdikten sonra 929'da Bağdat'a gitti. Aynı yıl yeniden Rakka'ya geri dönerken Kasr el-Cass mevkinde hayata veda etti.

Battânî, Rakka'da kurduğu gözlemevinde yaptığı gözlemleri *Zîc-i Sâbî* adlı astronomi katalogunda topladı. 911/912 yılından itibaren düzenlenen bu zîc, bu konuda yazılmış en geniş ve kapsamlı eserdir. Battânî, ekliptiğin eğimini dakik olarak belirlemeyi başardı. Güneş yılını 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak belirledi. Güneş'in apojesinin boylamının Batlamyus'un (M.S. 150 yılları) gözlemlerinden bu yana $16^{\circ} 47'$ arttığını buldu. Bu, apoje ve perije noktalarının hareketli olduğu anlamına gelmekteydi. 880–881 yılları için bir sabit yıldızlar katalogu hazırladı. Presesyonun yıllık değerini $54.5''$ ve ekliptiğin eğimini $23^{\circ} 35'$ olarak belirledi.

Aynı zamanda



Battânî



Battânî'nin zamanında Rakka

matematikçi de olan Battânî, bu alanda da son derece önemli çalışmalar yaptı. Sinüs, kosinüs, tanjant, kotanjant, sekant ve kosekantı gerçek anlamda ilk defa kullanan bilim adamının Battânî olduğu söylenmektedir. Battânî, çalışmaları sırasında bazı temel trigonometrik bağıntılara ulaştı ve bunları astronomik hesaplamalarda kullandı.

Battânî'nin eserleri şunlardır:

1. *Zîc-i Sâbî* (Sabi Zîci): Battânî'nin en önemli ve elimizde mevcut olan yegane kitabıdır. Yapmış olduğu gözlem sonuçlarını içerir.

2. *Kitâb el-Zîc el-Câmi' fî Hisâb el-Nücûm ve Mevâzı' Mesârih el-Mümtahân* (Yıldızların Hesapları ve Konumları Hakkında Derleme): İbn Nedîm'in verdiği bilgiye göre, Battânî, iki zîc hazırlamıştır. Ancak ikincisi (*Zîc-i Sâbî*) daha makbul imiş. Bîrûnî ve diğer astronomlar birinci veya ikinci zîc kaydını koymayarak yalnız "*Zîc-i Battânî*" olarak anarlar. Öyleyse daha mükemmel olması gereken ikincisi şöhret bulmuş ve birinci terkedilmiştir.

3. *Kitâb Ma'rîfe Metâlî' el-Burûc fî mâ beyne Erbâ' el-Felek* (Kadranda Burçların Doğuşunun Bilinmesi Hakkında Kitap): On iki burcun gök küresinde doğuşuna ilişkindir. Nallino'ya göre astrolojik amaçla kaleme alınmıştır. Fatin Gökmen'in bildirdiğine göre ise bu eser boylamların 0°'sinden 360°'sine kadar değerlerine tekabül eden doğuşlar cetvelinden başka bir şey değildir. Battânî'den evvel tertip edilen Habeş el-Hâsib'in zîcinde bu cetvel yoktur; sonra tertip edilen belli-başlı zîclerde ise görülmektedir. Battânî'nin bu eseri, müstakil bir eser olduğuna bakılırsa boylamların derece ve dakikalarına göre tertip edilmiş olması muhtemeldir. Bugünün astronomi cetvellerinde aynı işte kullanılan cetveller mevcuttur. Bu eser, makale sahibinin zannettiği gibi, sırf astroloji gaye tutularak yapılmış bir cetvel değil.¹

4. *Risâle fî Tabkik Mikdâr el-İttisâlât* (İttisâlâtların² Miktarları) Gezegenlerin kavuşum ve karşılaşma konumlarının miktarlarına ilişkindir.

5. *Şerh el-Makâle el-Erbâ' li-Batlamyus* (Batlamyus'un Tetrabiblos'una Yorum)

6. *Ta'dîl el-Kevâkib* (Gezegenlerin Düzeltimleri)

Zîc-i Sâbî

Battânî tarafından Rakka'da 877–929 yılları arasında yapılan gözlemlerle hazırlanmıştır. Hint astronomisinin etkisi görülmekle birlikte Batlamyus astronomisinin ilkeleri benimsenmiştir. Zîcin bölümleri ve içeriği şöyledir:

1. Bölüm: Giriş

2. Bölüm: Felek dairesinin bölünmesi hakkındadır.

¹ Bkz. Nallino, C. A., "Battânî", *İslâm Ansiklopedisi*, (Fatin Gökmen tarafından tevsi edilmiştir), Cilt 2, İstanbul 1949, s. 577-578.

² Gezegenlerin kavuşum, karşılaşma gibi konuları.

3. Bölüm: Daire parçalarının kırımlarının ve miktarlarının bilinmesi hakkındadır.
4. Bölüm: Ekliptiğin ekvator dan eğiminin miktarının bilinmesi hakkındadır.
5. Bölüm: Dikkürede burçların doğuşunun bilinmesi hakkındadır.
6. Bölüm: Ekvatora paralel yerlerin özellikleri ve enlem ve boylamlarda Yeryüzü'nde bilinen yerleşim yerleri hakkındadır.
7. Bölüm: Ufuk dairelerinde yaz ve kışın doğuşu ve batışı, şehirlerin günlerinin uzunlukları ve kutup yükseklikleri hakkındadır.
8. Bölüm: Günlerin uzunluğundan kutup yüksekliği(nin çıkarılması) hakkındadır.
9. Bölüm: Günlerin uzunluğu(nun bilinmesi) hakkındadır.
10. Bölüm: Cetvel ve hesapla yükseklik ve tanjantın (zıl) bilinmesi hakkındadır.
11. Bölüm: Bütün vakitlerde bütün şehirlerin ufuk dairelerinden yüksekliğin semtinin ve tanjantın bilinmesi hakkındadır.
12. Bölüm: Güney yönüne doğru olan meridyen hattının bilinmesi hakkındadır.
13. Bölüm: Cetvel ve hesapla bütün şehirlerde burçların doğuşunun bilinmesi hakkındadır.
14. Bölüm: Gözlemlerle şehirlerin enleminin bilinmesi hakkındadır.
15. Bölüm: Her günde günün yarı vaktinde Güneş'in yüksekliğinin bilinmesi hakkındadır.
16. Bölüm: Güneş'le karşılaştırarak günden geçen saatlerin bilinmesi hakkındadır.
17. Bölüm: Saatlerden yüksekliğin bilinmesi hakkındadır.
18. Bölüm: Ekvatordaki yıldızların büyüklükleri hakkındadır.
19. Bölüm: Her bir şehirde yıldızların gün yaylarının ve saatlerin zamanlarının bilinmesi hakkındadır.
20. Bölüm: Her bir şehirde burçlar küresiyle birlikte doğan ve batan yıldızların bilinmesi hakkındadır.
21. Bölüm: Yıldızların kıyasıyla geceden geçen saatlerin bilinmesi hakkındadır.
22. Bölüm: Her bir şehirde gece saatlerinden yıldızların yüksekliğinin bilinmesi hakkındadır.
23. Bölüm: Yüksekliklerinden her bir yıldızın semtinin (azimut) bilinmesi hakkındadır.
24. Bölüm: Yıldızların ekvator dan uzaklığı (dikaçıklığı) hakkındadır.
25. Bölüm: Yıldızın dikaçıklığından enleminin bilinmesi hakkındadır.
26. Bölüm: Yıldızların aralarındaki uzaklıklar hakkındadır.
27. Bölüm: Güneş'in yörüngesi ve senenin uzunluğunun bilinmesi hakkındadır.
28. Bölüm: Güneş'in hareketlerindeki düzensizlikler hakkındadır.
29. Bölüm: Gece ile gündüz uyumsuzluklarının bilinmesi hakkındadır.
30. Bölüm: Ay'ın küresinin niteliği ve hareketindeki düzensizlikler, ışığın azalması

çoğalması, Ay ve Güneş tutulmaları, Yer'in merkezinden Ay ve Güneş'in uzaklıkları, çapları, kursları hakkındadır.

31. Bölüm: Beş gezegenin küreleri ve durumları hakkındadır.

32. Bölüm: Arap, Rum, Kıpti ve Fars tarihleri ve birbirlerine dönüştürülmeleri hakkındadır.

33. Bölüm: Rum ve Arap tarihiyle ekliptikte dolanan Güneş'in gerçek ve ortalama durumu hakkındadır.

34. Bölüm: Bütün şehirlerde ortalama saatler ve mutedil saatler olarak adlandırılan takvim saatlerinin bilinmesi hakkındadır.

35. Bölüm: Saatlerin bilinmesi hakkındadır.

36. Bölüm: Burçlar küresinde Ay'ın gerçek konumunun bilinmesi hakkındadır.

37. Bölüm: Çıkış Düğümü (Re's el-Cevzeher) olarak adlandırılan kuzey düğümünün bilinmesi hakkındadır.

38. Bölüm: Burçlar kuşağından Ay'ın enleminin ve yönünün bilinmesi hakkındadır.

39. Bölüm: Enlemde ve boylamda Ay'da oluşan paralaksın bilinmesi hakkındadır.

40. Bölüm: Yükseklik dairesindeki paralakstan Ay'ın Yer'den uzaklığının bilinmesi hakkındadır.

41. Bölüm: Hilalin görünüşü hakkındadır.

42. Bölüm: Rum ve Kıpti tarihlerde Ay ve Güneş arasındaki kavuşum (ictimâ)¹ ve karşılaşma (mukâbele)² konumlarının ve bütün şehirlerdeki zamanlarının bilinmesi hakkındadır.

43. Bölüm: Cetvel ve hesapla Ay tutulmasının bilinmesi hakkındadır.

¹ Kavuşum konumu (conjunction): Yer yuvarlağı bir uçta kalmak üzere, Yer'in, Güneş'in ve herhangi bir gezegenin bir doğru üzerinde bulunmaları. Uzanım açısının 0 derece olduğu konum.

² Karşılaşma konumu, karşı konum (opposition): 1) Güneş ile Ay arasındaki açısal uzaklığın 180 derece olması. 2) Güneş'le bir dış gezegenin Yer'e göre uzanımının 180 derece olduğu konum.

44. Bölüm: Cetvel ve hesapla bütün şehirlerde Güneş tutulmasının bilinmesi hakkındadır.

45. Bölüm: Arap ve Rum tarihlerinde ekliptikte gezegenlerin durumlarının bilinmesi hakkındadır.

46. Bölüm: Gezegenlerin geri hareketlerinin bilinmesi hakkındadır.

47. Bölüm: Beş gezegenin enlemlerinin bilinmesi hakkındadır.

48. Bölüm: Beş gezegenin doğuş ve batışlarının bilinmesi hakkındadır.

49. Bölüm: Sabit yıldızlarda oluşan dokuz durumun bilinmesi hakkındadır.

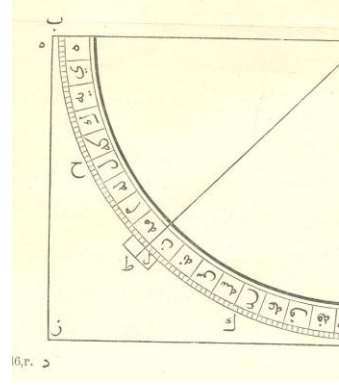
50. Bölüm: Yıldızların uzaklıklarının, çaplarının, kurslarının ve kürelerinin genişliklerinin bilinmesi hakkındadır.

51. Bölüm: Sabit yıldızların hareketinin bilinmesi hakkındadır.

52. Bölüm: Feleklerin hareketi için tılsım sahiplerinin zikirlerinin bilinmesi hakkındadır.

53. Bölüm: Yıllık dolanımın bilinmesi hakkındadır.

54. Bölüm: Gezegenlerde oluşan ittisâlât durumlarının bilinmesi hakkındadır.



**Battânî'nin yaptığı
Libne (Duvar Kadranı)
adlı astronomi aracı**

55. Bölüm: Burçların doğuşunun bilinmesi hakkındadır.

56. Bölüm: Güneş saatinin kullanılması hakkındadır.

57. Bölüm: Kitabın hatmi hakkındadır.

Libne'nin (Duvar Kadranı)¹ şekli

İdâde el-Tavile'nin (Triquetri)² şekli

A. Arap seneleri ve aylarının başlangıçlarının çıkarılması

B. Rum aylarının başlangıcının bilinmesi

C. Arap ve Rum tarihlerinin bilinmesi

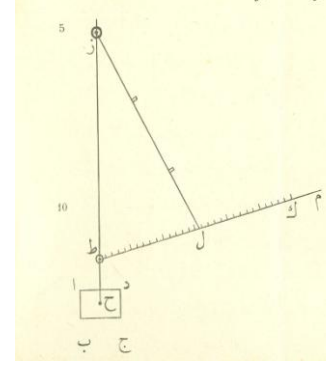
D. Episikilde gezegenlerin ileri, geri hareketlerin ve durma noktalarının bilinmesi

E. Gezegenlerin yıllık dolanımları

F. Dereceler

G. Dik kürede burçların onar onar kısımlarda doğuşunun bilinmesi

H. Ay'ın çeşitli hareketleri



**Battânî'nin yaptığı
İdâde el-Tavile adlı
astronomi aracı**

Kitabın Giriş kısmında Battânî, kendinden öncekilerin çalışmalarında gördüğü hata ve ihtilâflar yüzünden böyle bir kitap yazmaya ihtiyaç duyduğunu ifade eder ve mevcut kuramları yeni gözlemlere dayanmak suretiyle düzeltip geliştirdiğini belirtir. Elli yedi bölümden meydana gelen bu eserin ilk bölümlerinde pratik tarifler verilir ve problemler ortaya konulur.

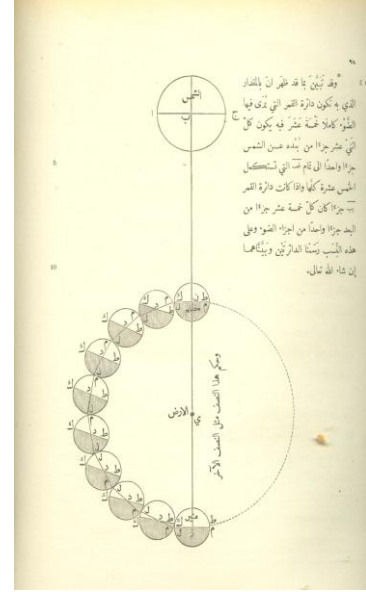
¹ Duvar kadranı; Libne; Mural Quadrant: Meridyen üzerine inşa edilmiş bir duvarın yüzeyine tespit edilmiş bir kadrandır ve yıldızların meridyen geçişlerini gözlemekte kullanılır.

² Turquetum; Cetvelli Araç; Zât el-şu'beteyn: Ay'ın paralaksını ölçmeye yarayan, meridyen düzlemine tespit edilen, her yönde yükseklik ölçebilen bir araç. Üç cetvelden oluşur. Biri ufka dikeydir; diğeri ise bunun tepesine bir eksenle bitleştirilmiştir. Üçüncüsü kırıslara bölünmüştür ve birincinin alt kısmına bir eksenle bağlanmıştır. Genellikle Ay'ın paralaksını ölçmeye yarayan bu alete 16. yüzyıla kadar inşa edilmiş çoğu gözlemevinde rastlanmaktadır.

Kitabın 2. – 26. bölümleri temel astronomik varsayımlar, tanımlar, gezegen hareketlerini belirlemek için kullanılan modellerin ayrıntılı betimlenmesine ayrılmıştır. Burada yer alan tanımlamalar, kullanılan matematiksel biçimler, Üçüncü ve Dördüncü bölümler dışında Batlamyus'un *Almagest*'iyle aynıdır. Battânî, Üçüncü Bölüm'de trigonometrik fonksiyonlar tablosuna ve Dördüncü Bölüm'de ise kendi gözlemlerine yer vermiştir. 5–26. bölümlerde küresel astronomi problemlerine ayrılmıştır. Bu arada da küresel trigonometriye yeni çözümler getirmiş ve küresel trigonometrinin temel teoremlerinden olan "kosinüs teoremi" gibi çok önemli bir yenilik kazandırmıştır.

27. – 29. bölümler Güneş'in; 30. Bölüm Ay'ın; 31. Bölüm gezegenlerin hareketlerine ayrılmıştır ve Batlamyus'un astronomik kuramının bir tekrarıdır. 32. Bölüm kronolojiye ilişkindir ve Arap, Rum, Kıpti ve Fars tarihleri ve bunların birbirlerine dönüştürülmesine ayrılmıştır. 33. Bölüm'de Güneş'in yıllık hareketi verilir. 34. ve 35. bölümler ise saatlere ilişkindir. 36. – 41. bölümler Ay'ın hareketlerine ilişkindir. 42. Bölüm Ay ve Güneş'in karşılaşma ve kavuşum konumlarına; 43. Bölüm Ay tutulmalarına; 44. Bölüm Güneş tutulmasına ayrılmıştır. 45. – 48. bölümlerde gezegenlerin çeşitli hareketleri ele alınmıştır. 49. – 51. bölümler yıldızların hareketlerine ilişkindir. 52. – 54. bölümler astrolojiye ayrılmıştır. 55. Bölüm burçların doğuşu; 56. Bölüm ise Güneş saatleri konusuna yer verilir. 57. Bölüm kitabın sonuç kısmıdır. Ek olarak ise Libne'nin (Duvar Kadranı) ve İdâde el-Tavile'nin (Triquetri) yapımı ve kullanılmasına ilişkin bilgiler ve Arap seneleri ve aylarının başlangıçlarının çıkarılmasına, Rum aylarının başlangıcının bilinmesine; Arap ve Rum tarihlerinin bilinmesine, episikilde gezegenlerin ileri, geri hareketlerin ve durma noktalarının bilinmesine, gezegenlerin yıllık dolanımlarına, derecelere, dik kürede burçların onar onar kısımlarda doğuşunun bilinmesi ve Ay'ın çeşitli hareketlerine ilişkin bilgiler yer alır. Bu eklerden sonra da çeşitli tablolar yer alır. Bu tablolar şunlardır:

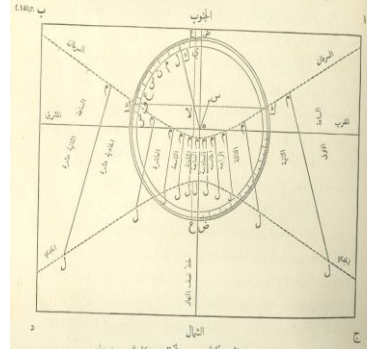
- I. Buhtunnasr'dan (Nabonassar)¹ itibaren *Almagest*'te yer alan Yunan meliklerinin tarihi
- Hicret'ten bu zamana halifeler
- Arap yılları ve ayları
- Roma ayları



Zîc-i Sâbî'de Ay'ın evreleri

¹ M.Ö. 605-562 yılları arasında hüküm süren ve Babil'in Kalde hanedanından gelen hükümdar (Nebukadnezar II).

- Arap tarihinden Roma, Roma tarihinden Arap tarihine dönüşüm
- Ay ve Güneş'in hareket değerleri
- Gezegenlerin ortalama hareketlerinin değerleri
- Ay ve Güneş'in kavuşum ve karşılaşma dönemleri
- 273 şehrin enlem ve boylamı
- Sinüsler (1-180 derece arasındaki her yarımşar dereceyi içerir)
- Güneş'in deklinasyonu (meyl) – En büyük eğim $23;35^0$ olarak bulunmuştur.
- Kutup yükseklikleri
- Kotanjantlar (1-90 derece arasında her bir derece için)
- Burçların doğuşu
- Roma tarihine göre Güneş ve Ay'ın hareket değerleri
- Ay ve Güneş düzeltim değerleri
- Roma tarihine göre Ay ve Güneş'in kavuşum ve karşılaşma dönemleri
- Tutulmalar
- Azimutlar
- Paralakslar
- Ay'ın paralaksı
- Roma tarihine göre gezegen hareketlerinin değerleri
 - Gezegen düzeltim değerleri
 - Gezegenlerin durma noktaları
 - Gezegenlerin enlemleri
 - Gezegenlerin uzanımları¹
- Sabit yıldızların enlem ve boylamları (888 yılı için 533 yıldızın enlem, boylam ve parlaklık derecelerini içerir)
 - En parlak yıldızlar (900 yılı için dördüncü parlaklık derecesine kadar olan 75 yıldızın enlem ve boylamını içerir)



Güneş Saati

Zîc-i Sâbî'nin Trigonometriye İlişkin Üçüncü Bölüm'ü

Üçüncü Bölüm trigonometriye ayrılmıştır. Kitabın en orijinal kısmıdır. Burada bir sinüsler ve ayrıca tanjanlar cetveli yer alır ve *Zîc el-Sâbî'nin* en orijinal kısmıdır.

¹ Uzanım; (İng. elongation, Lat. elongatio): Gezegen-Yer-Güneş üçlüsünün oluşturduğu açı; Yer'den gezegene ve Güneş'e çizilen iki doğru arasındaki açı.

Yunan matematikçilerinin astronomi problemlerinde yegâne kullandığı trigonometrik çizgi bir yayın iki katının kirişinden ibaretti. Bu nedenle Yunanlı matematikçiler için astronomik hesaplarda varlığına lüzum görülen cetvel “Yay-Kiriş Cetveli” idi.

Yunan matematikçileri arasında ilk böyle bir cetvel oluşturan Rodos'ta yaşamış bulunan Hipparkos'tur. Ne yazık ki, onun bu eseri kayıp olduğundan yöntemine ilişkin doğru bilgi elde edilememiştir. Bununla birlikte Yunan astronomları arasında kullanılan “Kirişler Cetveli”nin hesaplama biçimiyle bir örneği Batlamyus'un *Almagest* adlı eserinin Birinci Bölümü'nde yer almaktadır ve muhtemelen Hipparkos tarafından hesap olunan cetvelin aynıdır. Bu cetvelde 0,5 dereceden başlayarak 180 dereceye kadar bütün yayların – yarım derece ara ile – kirişleri kendi hizalarına yazılmıştır.

Dokuzuncu yüzyıl ortalarına doğru ise Müslüman matematikçileri arasında yayların kirişleri yerine sinüsleri kullanılmaya başlanmış ve Kirişler Cetveli Sinüsler Cetveli'ne dönüştürülmüştür. Sinüsler Cetveli'ni kullanan ilk önemli bilginler Ebû el-Vefâ, Habaş el-Hâsib ve Battânî'dir.

Ebû el-Vefâ, küresel üçgenlerde sinüs teoremini veren ilk kişidir. Habaş el-Hâsib ismiyle tanınan Ahmed ibn Abdullah el-Mervezi'nin *Zîc el-Mümtehan* adındaki büyük zîcinde 15'er dakika ara ile mevcuttur. Bundan başka Habaş el-Hâsib'in bu zîcinde yarımşar derecelik fasıla ile sıfırdan 45 dereceye kadar bütün yayların tanjantlarını içeren bir cetvel daha vardır. Yine Battânî de *Zîc-i Sâbî*'nin Üçüncü Bölümü'nde Batlamyus'un eserinde bulunan Kirişler Cetveli'ndeki değerleri ikiye bölerek ait buldukları yayların hizasına yazarak bir Sinüsler Cetveli hazırlamıştır. Battânî'nin sinüsler tablosu incelendiğinde sinüsler için verdiği altmışlık değerler günümüz değerlerine dönüştürüldüğünde derece ve dakika hanelerinde hata olmadığı, saniye hanesinde ise hata payının en fazla yaklaşık olarak $\pm 0,4 - 0,5$ civarında olduğu görülmektedir.

Habaş el-Hâsib'ten başlayarak Battânî ve diğer astronomlar dokuzuncu yüzyılda

$$\tan C' = \sin D' \times \tan C$$

$$\tan D' = \sin C' \times \tan D$$

$$\cos B' = \cot C \times \cot D$$

formüllerini kullanmışlardır. Fakat bir yayın tanjantını müstakil bir trigonometrik çizgi gibi düşünmediklerinden tanjantları ise

$$\frac{\sin}{\cos}$$

biçiminde ifade etmişler ve yalnız bu bölme işleminden çıkan sonucun kıymetini kolayca elde etmek için bir tanjant cetveli kullanmaya mecbur olmuşlardır. Yani bir yayın tanjantı ve kotanjantı o yayın bir fonksiyonu gibi kullanılmamış, yalnız

$$\frac{\sin B}{\cos A} \text{ veya} \\ \frac{\cos B}{\sin A}$$

bölemlerini gösterir birer miktar olmak üzere kabul edilmiştir.

Ayrıca Battânî'nin bu zîcinde üçgenlerin çözümü için eski Yunanlıların kullandıkları Yay-Kiriş Yöntemi yerine "Yay-Sinüs Yöntemi"ni ikame eylediği ve bir küresel üçgende üç kenarın sinüslerinin, bunlara karşılık gelen açılardan sinüsleriyle orantılı olması esasını üzerine dik açılı küresel üçgenleri çözümlediği gibi, bir eğik açılı küresel üçgen için de,

$$\cos B' = \cos C' \cdot \cos D' + \sin C' \cdot \sin D' \cdot \cos B$$

ifadesi kullanılmıştır.

Zîc-i Sâbî'de Ekliptik ve Ekvator Arasındaki Eğim

Astronominin önemli meselelerinden biri de ekliptik eğim olarak da bilinen ekliptik ve ekvator arasındaki eğimin ne kadar olduğudur. Güneş'in yörünge düzlemi (ekliptik düzlemi) ile Yer'in ekvator düzlemi arasında 23 derece 27 dakikalık bir açı bulunmaktadır. Gerçekte bu değer sabit değildir; yıldan yıla değişim gösterir. Bu değerlerin sabit olmadığını on yedinci yüzyıl astronomlarından James Bradley (1693–1762) belirlemiştir. Ancak bu zamana değin astronomlar bu değeri sabit olarak düşünmüşlerdir. Eğime ilişkin ilk ölçümler Antik Yunan'da Eratostenes tarafından yapılmıştır. İslâm Dünyası'nda da bu değeri ölçmek için Memûn zamanında bir ekip oluşturulmuştur.

Memûn zamanında yapılan ekliptik eğiminin belirlenmesi çalışmaları, uzun bir süre, bu eğim üzerine astronomların başvurdukları temel verilerden biri olmuştur. Bu ünlü astronomik işlem konusunda, 1007 yılında yazılmış önemli bir astronomik eser olan *Hakimî Tablolari*'nde İbn Yûnus tarafından bilgi verilmektedir. İbn Yûnus'un bildirdiğine göre Memûn dönemi astronomları Bağdat ve Şam'da iki farklı gözlem yaptılar. Bağdat'ta 829–830 yıllarında Yahya ibn Ebû Mansur, Abbas ibn Sa'îd el-Cevherî ve Sened ibn Ali'den oluşan ekip eğimi 23° 33' olarak belirlediler. Şam'da ise 832–833 yıllarında Sened ibn Ali ve Halid ibn Abdülmelik el-Merverûzî'nin katıldığı gözlemlerde ise eğim 23° 33' 52" olarak belirlendi. Battânî ise Rakka'da yaptığı gözlemlerle 880 tarihinde eğimi 23° 35' olarak belirledi. Aşağıdaki tabloda on beşinci yüzyıla kadar bu eğime ilişkin belirlenen değerlerin bir listesi verilmiştir. Değerler gerçek değerlerle karşılaştırıldığında, ölçüm yapılan yıla ilişkin gerçek değere en yakın değer Battânî tarafından verilen değer ile *Alphonsine Tablolari*'nde verilen değer olduğu görülmektedir.

| GÖZLEMLER | GÖZLEM YERİ | GÖZLEM YILI | BULUNAN EĞİM DEĞERİ | GERÇEK EĞİM DEĞER | HATA |
|----------------------|-------------|--------------|---------------------|-------------------|----------|
| Eratosthenes | İskenderiye | M.Ö. 230'lar | 23° 51' 20" | 23° 43' 45".01 | + 7' 35" |
| Hipparkos | Rodos | M.Ö. 130'lar | 23 51 20 | 23 42 56.62 | + 8 23 |
| Batlamyus | İskenderiye | M.S. 140'lar | 23 52 20 | 23 42 10.00 | + 10 10 |
| Ebû Mansur | Bağdat | 829–830 | 23 33 | 23 35 41.16 | — 2 41 |
| Sened ibn Ali | Şam | 832–833 | 23 33 52 | 23 35 39.71 | — 1 48 |
| Benû Mûsâ | Bağdat | 860 | 23 35 | 23 35 26.32 | — 0 26 |
| Battânî | Rakka | 880 | 23 35 | 23 35 16.74 | — 0 17 |
| Ebû el-Vefâ | Bağdat | 987 | 23 35 | 23 34 25.46 | + 0 35 |
| İbn Yûnus | Kahire | 1001 | 23 34 52 | 23 34 18.74 | + 0 33 |
| Alphonsine Tabloları | Toledo | 1250 | 23 32 29 | 23 32 19.16 | + 0 10 |
| Nasîrüddîn-i Tûsî | Merâğa | 1270 | 23 30 | 23 32 09.49 | — 2 9 |
| İbn el-Şâtr | Şam | 1363 | 23 31 | 23 31 24.78 | — 0 24 |
| Uluğ Bey | Semerikand | 1437 | 23 30 17 | 23 30 49.13 | — 0 32 |

Zic-i Sâbî'de Güneş'in Apojesinin¹ Hareketi

Batlamyus *Almagest*'in yedi ve sekizinci bölümlerinde bir yıldız tablosu ve ılımların öncelimi (ekinoksların presesyonu)² olgusunu ele alır.³ Ekinoksların presesyonu, yıldızlara ilişkin kendi tespitlerini kendisinden 150 yıl önce yaşamış olan Timocharis'in tespitleri ile karşılaştıran Hipparchus tarafından keşfedilmiştir. Hipparchus bu hareketin yılda 36" olduğunu varsayar. Batlamyus da Hipparchus'un bu hareket için verdiği değeri benimsemiş ve hareketin 100 yılda 1° ya da bir yılda 36"¹¹ olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca Batlamyus ekinoksların presesyonu hareketini,

¹ Apoje; Yeröte; Evc; B'ud el-eb'ad: Bir gezegenin Yer'e en uzak olduğu nokta.

² Ekinoksların presesyonu (precession of equinoxes); Yer'in dönme ekseninin çok yavaş bir koni hareketi yapması nedeniyle oluşan harekettir. Bu hareketin bir sonucu olarak, ılım noktaları doğuya doğru yavaş bir şekilde hareket eder ve Koç noktası olarak bilinen ilkbahar başlangıcı yılda yaklaşık 50"¹¹ .27 batıya kayar. Hareketin periyodu yaklaşık 25.868 yıldır. Bu hareket sadece Koç noktasının batıya doğru hareket etmesine neden olmaz, belirli aralıklarla Kutup Yıldızı'nın da değişmesine neden olur. Zamanımızda Kutup Yıldızı Küçükkuşu takımyıldızının (Ursa Minor) yıldızıdır (Ursa Minor, Polaris). M.Ö. 3000'lerde Kutup Yıldızı Draconis (Thuban), M.Ö. 13.000'ler de ise Kutup yıldızı □ Lyra (Vega) idi. M.S. 13.000'lerde ise Kutup Yıldızı yine Lyra olacaktır.

³ *Almagest*, VII, 2, 3, 4, s. 226-234; Br. Ernst and Tj. E. De Vries, *Atlas of the Universe*, Nelson 1961, s. 186-187; J.L.E. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, New York 1953, s. 203-204,276-277; B.Richmond, *Time Measurement and Calendar Construction*, Leiden 1956, s. 149.

Güneş hariç bütün gezegenlerin ve Ay'ın apojesini etkileyen bir hareket olarak verir. Yani gezegenlerin ve Ay'ın apojeleri, 100 yılda 1° doğuya doğru hareket etmektedir. Ancak Batlamyus'u astronominin çeşitli konularında izleyen İslâm astronomları bu konuda farklı bir görüş ileri sürülmüştür. Örneğin dokuzuncu yüzyıl astronomlarından Fergânî, *Cevâmi' İlmi el-Nüccüm ve Usûl el-Harekât* (Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları) adlı eserinde Batlamyus'un önerdiği presesyon kuramını ana hatlarıyla benimsemesine karşın değiştirir. Fergânî Batlamyus'un aksine Güneş'in apojesini hareketli kabul eder ve bu noktanın sabit yıldızların hareketine katıldığını söyler; bu hareketin miktarı ise 100 yılda 1° 'dir. Öyleyse bu nokta nokta sabit yıldızlarla hareket etmektedir. Yine, Sabit İbn Kurre de Güneş'in apojesini $82^{\circ} 45'$ olarak belirlemiş ve bu değeri Hipparkhos'un değeri ile karşılaştırıp bu apoje değerinin 66 yılda 1° değiştiğini hesaplamıştı. Bu görüş *Almagest*'e karşıt bir görüştür ve Fergânî ve o dönem astronomlarından sonra gelen bütün diğer Müslüman astronomlar tarafından benimsenmiştir. Yine *Hakimî Tablolari*'nin sekizinci bölümünde İbn Yûnus, Batlamyus'dan sonra Persler tarafından yapılmış iki gözlemden yola çıkarak Batlamyus'un hareketsiz zannettiği Güneş'in apojesinin hareketli olduğunu söyler. Gerçekte Güneş'in apojesinin hareket ettiği ve hareketinin, sabit yıldızların hareketiyle aynı olduğu savı, Hintli astronomlar tarafından daha önce de dile getirilmiştir.¹

Battânî de aynı görüşü savunmaktadır. *Zî-i Sâbî*'de yer alan ve 880–881 yılları için sabit yıldızların enlem ve boylamlarını içeren katalogunda presesyonun yıllık değerini $54.5''$ olarak belirleyen Battânî'ye göre Güneş'in apojesinin boylamı da bu harekete katılmaktaydı. Battânî, Güneş'in apojesinin boylamının Batlamyus'un gözlemlerinden bu yana $16^{\circ} 47'$ arttığını buldu. Bu da Güneş'in apojesinin hareketli olduğu anlamına gelmekteydi.²

Battânî, *Zî-i Sâbî*'nin 28. bölümünde dört mevsimin uzunluklarını belirlemek için yaptığı gözlemleri anlatmaktadır. Bu gözlemlerden faydalanarak Hipparkhos tarafından Milattan önce 140'ta $65^{\circ} 30'$ bulunan Güneş'in apojesinin büyüyerek $82^{\circ} 17'$ ya ulaştığını, eksantritesinin ise $2^{\text{p}} 29' 30''$ 'den³ $2^{\text{p}} 4' 45''$ 'ye düştüğünü tespit etmiştir. Bu değer modern anlamda 0,017326'ya tekabül eder ve 880 senesi için bulunan 0,016771 gerçek değere çok yakındır.

Ayrıca Battânî dönencel yılı⁴ $365^{\text{g}} 5^{\text{sa}} 46^{\text{d}} 24^{\text{sn}}$. Bu değer de $365^{\text{g}} 5^{\text{sa}} 48^{\text{d}} 46^{\text{sn}}$ olan

¹ Pierre Duhem, *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, c. 3, Paris 1958, s. 211–214.

² Güneş'in apoje ve perijesinin ya da bugünkü deyimle, günberi (evc, perihelion, Yer yörüngesinin Güneş'e en yakın noktası) ve günöte (hadid, aphelion, Yer yörüngesinin Güneş'e en uzak noktası) noktalarının bu hareketi Newton ve Einstein'ın ortaya koyduğu kuramlarla açıklanabilmiştir. Gezegenlerin Yer üzerindeki gravitasyonel çekim kuvvetleri nedeniyle Yer'in yörünge elementleri sabit kalmaz. Özellikle günöte ve günberi noktalarının boylamları, çok küçük bir değerle, bir yılda $61''$ kadar doğuya doğru hareket eder (bkz. W. M. Smart, *Text-Book on Spherical Astronomy*, Cambridge 1960, s. 132).

³ 1^{p} yarınçapın $1/60'$ 'ıdır.

⁴ Dönencel yıl, tropik yıl, (İng. tropical year): Güneş'in ilkbahar noktasından art arda iki geçişi

gerçek değere çok yakındır.

Zîc-i Sâbî'nin Etkisi ve Önemi

Bu eser yalnız İslâm Dünyası'nda değil, Ortaçağda ve Rönesans'ta astronomi ve küresel astronomi üzerinde büyük bir etki yaratmıştır.

Zîc-i Sâbî, on ikinci yüzyılda Chesterli Robert ve Tivolili Plato tarafından Latinceye çevrilmiştir. Chesterli Robert'in çevirisi kayıptır. Tivolili Plato'nun çevirisi *Mohametis Albateni de Scientia Stellarum liber* adıyla 1537 yılında Nürnberg'de basılmıştır. Tivolili Plato'nun bu çevirisi on beşinci yüzyılın tanınmış matematikçilerinden Regiomontanus tarafından düzeltilmiş ve Regiomontanus'un şerhleriyle beraber 1645/46 yılında Bologna'da yeniden basılmıştır.

Ayrıca on üçüncü yüzyılda Alphonso X'un emriyle yapılan İspanyolcaya çevirisi vardır (1252–1282). Bu çeviri tam değildir. Battânî'nin bu zîci daha sonra Nallino tarafından Arapçaya ve Latince çevirisiyle birlikte *De Scientia Stellarum - Ce Numeris Stellarum et Motibus* adıyla Latinceye çevrilmiştir (3 cilt, Milan 1899–1907). Battânî'nin bu zîci, o güne kadar yapılan bütün zîclerden daha doğrudur.

Zîc-i Sâbî, hem yazıldığı dönemde hem de bu dönemden sonra uzun süre etkili olmuş ve astronomi çalışmalarını etkilemiştir. Battânî'nin *Zîc-i Sâbî*'de verdiği trigonometrik değerler oldukça dakikti ve astronomlar arasında uzun süre bu değerler kullanıldı. Yine eğime ilişkin verdiği değer dönemine göre en kesin değeri. Güneş'in apoje hareketine ilişkin ilk bilgiler ise Fergânî ve Battânî tarafından bulundu ve hem Müslüman astronomlar ve hem de Batı'daki astronomlar tarafından kabul edildi.

Battânî, kuramsal astronomiden çok gözlemsel alandaki katkılarıyla ünlüdür. Batlamyus'un kuramsal çalışmasını benimsedi, ancak onun gözlem sonuçlarına kuşkuyla yaklaştı. Batlamyus'un hatalı gözlemlerini düzeltti. Onun bu dakik değerleri sonraki astronomlar tarafından da kullanıldı. Kopernik (1473–1543) bile onun gözlem değerlerini ve verilerini kullandı. Kopernik, 1543 yılında Güneş Merkezli Kuramı'nı verdiği ünlü kitabı *De Revolutionibus*'ta (Gök Kürelerinin Hareketi) Battânî'ye çok sayıda atıf vardır. Hatta Battânî, Güneş'in hareketine ilişkin ölçümlerde Kopernik'ten bile daha dakikti.

Battânî'nin değerlerinin oldukça dakik olmasının en önemli nedeni kullandığı astronomi araçlarının mükemmelliğidir. Gözlemlerinde kullandığı bazı araçlar şunlardır; usturlaplar, yirmi parçaya bölünmüş bir gnomon¹, beş halkalı bir gökküresi, çapı beş metreden fazla Paralaktik Cetvel², yüksekliği bir metreden fazla Duvar Kadranı, İdâde el-Tavile (Triquetri). Bütün bu mükemmel araçlar onun çok iyi bir astronomi aleti yapımcısı olduğunu da göstermektedir.

arasındaki süre (365gün 5saat 48dakika 46saniye).

¹ Zamanın bir çubuğun gölgesiyle belirlendiği basit saat.

² İki gökciemi arasındaki açıyı ölçmekte kullanılan bir araç.

SABİT b. KURRA

THE GREAT MUSLIM SCIENTIST THABIT IBN QURRA

Dr Qasim Taa'mneh*

Abu'l Hasan Thabit ibn Qurra' Ibn Marwan al-Sabi al-Harrani was an Arab astronomer and mathematician, who was known as Thebit in Latin. Thabit was born in 836 AD. at Harran (antique Carrhae), Mesopotamia (the land between the Tigris and Euphrates; site of several ancient civilizations) and died in Baghdad in 901 AD. Harran was an important center of astronomy and mathematics which was used to calculate the movement of planets, the prediction of eclipses and other astronomical events. It should not surprise us that such knowledge had survived a thousand years later in that city perhaps because Harranians refused to convert to Christianity and the planetary worship was still part of their religion which made such knowledge necessary.

Thabit belonged to the sect of the Sabians, a name mentioned in Quran which they adopted to join the ranks of the tolerated people. At times they have been confused with the Sabians (Mandaeans who have been classified by scholars as Gnostic) living in southern Mesopotamia. This Sect lived in the vicinity of the main center of the Caliphate until 1258 AD, when the Mongols destroyed their last shrine. During Islamic rule, they were a protected minority, and around the time of al-Mutawakkil's reign their town became a center for philosophical, esoteric and medical learning. They were joined by the descendants of pagan Greek scholars who, having been persecuted in Europe, settled in lands that became part of the Abbasid caliphate.

The Muslims were greatly interested in Greek culture and science, collecting and translating many ancient Greek works in the fields of philosophy and mathematics. The Sect, with strong Greek connections, had in earlier times adopted Greek culture, and it was common for members to speak Greek in addition to Arabic. There was another language spoken in southeastern Turkey, namely Syriac, which was based on the East Aramaic dialect of Odessa (now Sanli Urfa in Turkey). This language was Thabit ibn Qurra's native language, but he was fluent in both Greek and Arabic.

Some resources mentioned that Thabit was a money changer as a young man.

* Dr., Yarmouk University, Department of Planning and Development, Irbid, Jordan

This is quite possible but some historians do not agree; however, he inherited a large family fortune and must have come from a family of high standing in the community.

The great Muslim mathematician Mohammed ibn Musa ibn Shaker, who visited Harran, impressed by Thabit's knowledge of languages, and realizing his potential for a scientific career, choose him to join the scientific group at Baghdad that was being patronized by the Abbasid Caliphs. In Baghdad Thabit received mathematical training and also medical training which was common for scholars of that time. In this way Thabit was able to contribute in several branches of science, notably mathematics, astronomy and mechanics, in addition to translating a huge number of works from Greek to Arabic. He was introduced to the Caliph Al-Ma'amun, and attained high favor at court.

Thabit returned to Harran but his liberal philosophies led to a religious court appearance when he had to recant his 'heresies'. To escape further persecution he left Harran and returned to Baghdad, the most intellectually vibrant, and probably the largest city at that time, where he was appointed court astronomer. He occupied himself with mathematics, astronomy, mechanics, medicine and philosophy; he translated from Greek Apollonius, Archimedes, Euclid and Ptolemy. Thabit had revised translation of Euclid *Elements* of Hunayn ibn Ishaq and also had rewritten Hunayn's translation of Ptolemy's *Almagest* (the great book of an astronomical treatise) and translated Ptolemy's *Geography*, which later became very well-known. Thabit's translation of a work by Archimedes which gave a construction of a regular heptagon (a polygon with seven sides and seven angles. In regular heptagon all sides and all angles are equal) was discovered in the 20th century, the original having been lost.

Thabit's major contribution lies in mathematics and astronomy. He was pioneer in extending the concept of traditional geometry to geometrical algebra and proposed several theories that led to the development of non-Euclidean geometry, spherical trigonometry, integral calculus and real numbers. He criticised a number of theorems of Euclid's elements and proposed important improvements. He applied arithmetical terminology to geometrical quantities, and studied several aspects of conic sections, notably those of parabola and ellipse. A number of his computations aimed at determining the surfaces and volumes of different types of bodies and constitute, in fact, the processes of integral calculus, as developed later.

Another important aspect of Thabit's work was his book on the composition of ratios; in this Thabit deals with arithmetical operations applied to ratios of geometrical quantities. The Greeks had dealt with geometric quantities but had not thought of them in the same way as numbers to which the usual rules of arithmetic could be applied. Thabit started a trend which led eventually to the generalization of the number concept by introducing arithmetical operations on quantities previously regarded as geometric and non-numerical. He also discussed parabolas, angle trisection and magic squares. Thabit's work on parabolas and paraboloids is of particular importance since it is one of the steps taken towards the discovery of the

integral calculus . Though he was familiar with Archimedes` results on the quadrature of the parabola , he did not have either of Archimedes` two treatises on the topic .

Perhaps most impressive is his contribution to amicable numbers. Re-call , two numbers are called amicable if each number is the sum of the set of proper divisors of the other. Thabit discovered a beautiful rule for finding amicable numbers; he also criticized several theorems of Euclid`s elements and proposed important improvements.

In astronomy Thabit was one of the early reformers of Ptolemaic views . He added the ninth sphere to Ptolemaic astronomy and played a very important role in the establishment of astronomy as an exact science (methods , topics and program) which developed along three lines. The theorization of the relation between observation and theory , the 'mathematisation' of astronomy , and the focus on the conflicting relationship between 'mathematical' astronomy and 'physical' astronomy

Thabit analyzed several problems on the movements of sun and moon and wrote treatises on sundials(measures time by the position of the sun) . According to Copernicus Thabit determined the length of the sidereal year 365 days , 6 hours , 9 minutes and 12 seconds (an error of 2seconds) Copernicus based his claim on the latin text attributed to Thabit .

In the fields of mechanics and physics he may be recognized as the establisher of statics . His book *Kitab fi'l-qarastun* (The book on the beam balance) on mechanics was of great importance . It was translated into Latin by Gherard of Cremona and became a popular work on mechanics. In this work Thabit proved the principle of equilibrium of levers and demonstrated that two equal loads , balancing a third , can be replaced by their sum placed at a point halfway between the two without destroying the equilibrium . After giving a generalisation Thabit then considers the case of equally distributed continuous loads and finds the conditions for the equilibrium of a heavy beam .

Thabit left his legacy with his son (Sinan), grandson (Ibrahim) and great grandson (Albattini) who also contributed substantially to our knowledge of geometry, astronomy and medicine.

As Thabit himself Sinan was trained in medicine, a topic which his father had studied in Baghdad; he achieved his first major position in which he directed the hospitals and all medical activities in Baghdad. By 931 AD he had gained such authority that all doctors had to be tested by him before being allowed to practise. He awarded eight hundred certificates to medical doctors. Sinan also instituted traveling hospitals and inspected prisons to assure adequate health care.

Ibrahim ibn Sinan was a son of Sinan ibn Thabit and a grandson of Thabit ibn Qurra. He had studied geometry in particular tangents to circles, and also studied the apparent motion of the Sun and the geometry of shadows. He was one of the most important mathematicians in the medieval Islamic world. Perhaps his early death in the age of thirty eight robbed him of the chance to make a contribution

even more important than that of his famous grandfather.

Ibrahim's most important work was on the quadrature of the parabola where he introduced a method of integration more general than that of Archimedes. His grandfather Thabit ibn Qurra had started to view integration in a different way to Archimedes but Ibrahim realised that al-Mahani had made improvements on what his father had achieved. To Ibrahim it was unacceptable that al-Mahani's study should remain more advanced than his grandfather's and tried to do something to excel him. Ibrahim work on the motions of the sun is an astronomical work which discusses the motion of the solar apogee and also provides a critical analysis of the observations underlying Ptolemy's solar theory. The work on the astrolabe includes work on map projections, Ibrahim proves in this work that the stereographic projection maps circles which do not pass through the pole of projection on circles. Ibrahim is also considered the foremost Arab mathematician to treat with mathematical philosophy.

Battani, Abu Abdallah Muhammad ibn Jabir ibn Sinan ibn Thabit the great grandson of Thabit, was a famous astronomer, mathematician and astrologer. He has been held as one of the greatest astronomers of Islam and he is responsible for a number of important discoveries in astronomy. Al-Battani determined with remarkable accuracy the obliquity of the ecliptic, the length of the seasons and the true and mean orbit of the sun. He found that the longitude of the sun's apogee had increased by $16^{\circ}47'$ since Ptolemy. This implied the important discovery of the motion of the solar apsides and of a slow variation in the equation of time.

He proved, in sharp contrast to Ptolemy, the variation of the apparent angular diameter of the sun and the possibility of annular eclipses. He rectified several orbits of the moon and the planets and propounded a new and very ingenious theory to determine the conditions of visibility of the new moon. His excellent observations of lunar and solar eclipses were used by Dunthorne in 1749 to determine the secular acceleration of motion of the moon. He also provided very neat solutions by means of orthographic projection for some problems of spherical trigonometry. In mathematics, he was the first to replace the use of Greek chords by sines, with a clear understanding of their superiority. He also developed the concept of cotangent and furnished their table in degrees.

Among Thabit's writings a large number have survived, while several are not extant. Most of the books are on mathematics, followed by astronomy and medicine. The books have been written in Arabic but some are in Syriac, which was the eastern Aramaic dialect from Odessa. In the middle Ages, Gherard of Cremona translated some of his books into Latin. In recent centuries, a number of his books have been translated into European languages and published.

He carried further the work of the Banu Musa brothers and later his sons and grandsons continued in this tradition, with the help of other members of the group. No doubt that their contributions especially in Mathematics and Astronomy, were extremely influential and of great consequence in the development of these sciences.

List of references

1. Biography in *Dictionary of Scientific Biography* (New York 1970-1990).
2. Biography in *Encyclopaedia Britannica*.
3. *Encyclopedia of history of Arabic Science*. Roshdi Rashed and Regis Morelon. Vol 1-3. London: Routledge, 1996.
4. (Philip Hitti, "*History of the Arabs*", Princeton University Press, 10th edition, Macmillan st. Martine Press.
5. F J Carmody, *The Astronomical Works of Thabit b. Qurra* (Berkeley-Los Angeles, 1960).
6. E A Moody and M Clagett (eds.), *The medieval science of weights, Treatises ascribed to Euclid, Archimedes, Thabit ibn Qurra, Jordanus de Nemore, and Blasius of Parma* (Madison, Wis., 1952).
7. R Rashed, *The development of Arabic mathematics : between arithmetic and algebra* (London, 1994).
8. S Brentjes and J P Hogendijk, *Notes on Thabit ibn Qurra and his rule for amicable numbers*, *Historia Math.* 16 (4) (1989), 373-378.
9. Y Dold-Samplonius, *The 'Book of assumptions', by Thabit ibn Qurra (836-901), in History of mathematics* (San Diego, CA, 1996), 207-222.
10. J P Hogendijk, *Thabit ibn Qurra and the pair of amicable numbers 17296, 18416*, *Historia Math.* 12 (3) (1985), 269-273.
11. K P Moesgaard, *Thabit ibn Qurra between Ptolemy and Copernicus : an analysis of Thabit's solar theory*, *Arch. History Exact Sci.* 12 (1974), 199-216.
12. R Morelon, *Thabit b. Qurra and Arab astronomy in the 9th century*, *Arabic Sci. Philos.* 4 (1) (1994), 6; 111-139.
13. A I Sabra, *Thabit ibn Qurra on the infinite and other puzzles : édition and translation of his discussions with Ibn Usayyid*, *Z. Gesch. Arab.-Islam. Wiss.* 11 (1997), 1-33
14. A Sayili, *Thabit ibn Qurra's generalization of the Pythagorean theorem*, *Isis* 51 (1960), 35-37.

MEŞHUR İSLAM BİLGİNİ SÂBİT B. KURRA***Çev. Mehmet DİLEK**, Halil ÖZCAN*****

Onun tam adı, Ebu'l-Hasan Sâbit b. Kurra b. Mervân es-Sâbî el-Harrani'dir. Dönemindeki astronomi ve matematik biliminin en meşhur âlimlerindenidir. Miladi 836 yılında Harran'da doğmuş ve 901 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

Harran, Türkiye'de Dicle ve Fırat arasındaki adada bulunmaktadır. Harran, yüzlerce yıl astronomi ve matematikte temayüz etmiş bir ilim merkezi olmuştur. Muhtemelen bunun sebebi, Harranlıların yıldızlara tapıyor olmaları, yıldızlar hakkındaki geniş bilgileri ve ayrıca Hristiyanlığı kabul etmiş olmamalarıdır.

Sâbit b. Kurra, Putperest Sâbülere mensuptur. Putperest sâbülerle, Kur'an'da ehli kitap olarak sınıflandırılmakta olan mandei sâbüler çoğu zaman birbiri ile karıştırılmaktadır. Harranlıların kendilerini, İslami fethinden sonra Kur'an-ı Kerim'de sözü edilen Sâbüiler'den olduklarını iddia etmelerinin başlıca sebebi, ehli-i kitaba tanınan dini hürriyetten yararlanmak ve islamın, yahudi ve hristiyanlara verdiği statüden faydalanmak içindir. Bunda da başarılı oldular. Harran'lı Sâbüiler, Miladi 1258 de Moğolların gelip mabetlerini ve şehirlerini yıkıncaya kadar İslam hilafetinin himayesinde kalmışlardır.

Harranlılar, erken dönemde Yunan medeniyetiyle tanışmışlarıyla şöhret bulmuşlardır. Romalılar, Atina'yı işgal edip oradakilere dini baskı kurunca pek çok Yunanlı bilgin Harran'a göç etmiştir. Onların Yunan bilim adamları ve sonraki nesillerle karışmaları sonucu Arapça'ya ve kadim Aramiceye ek olarak Grek lügatını da iyi bir şekilde öğrenmelerine sebep olmuştur. Bu durum, Harranlı bilginlere Grek kültür ve ilimlerine muttali olma ve çeşitli konularda Grek lügatından Süryani lügatine bir çok eser tercüme etme fırsatı vermiştir.

Sâbit b. Kurra, böyle ilmi bir çevrede yetişmiştir ki bu çevre ona. Grek bilim ve kültürü hakkında bilgi sahibi olma fırsatı vermiştir. Bazı kaynaklar onun gençliğinde kuyumcu olarak çalıştığını ifade ederken, diğer bazı kaynaklar ise bunu kabul etmezler. Hangi durumda olursa olsun, onun soylu ve kendi toplumunda hatırı sayılır bir aileden olduğunu söyleyebiliriz.

Sâbit, ilimde sabrı, gayreti ve zekasıyla meşhur olmuş, matematik, tıp, astronomi,

* Bu tebliğ, yukarıdaki İngilizce tebliğin aslı olan Arapça'dan Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak.

*** Arş. Gör. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak.

felsefe gibi ilimlerde şöhret bulmuştur. Arapça'ya ek olarak Yunanca, Süryanice, İbranice gibi birkaç lügati iyi bilmekteydi.

Bir bilgin olan Muhammed b. Musa b. Şakir, Sâbit'le karşılaşmış ve onun zekasına, ilmine, ilimlerdeki ve lügatlerdeki geniş vüs'atine hayran olup onu, Abbasi halifelerinin büyük önem verdikleri Bağdattaki Beytül-hikme'nin alimleri arasına katılması için tavsiyede bulundu. Sâbit, Bağdat'ta ilim öğrenmeye yoğunlaştı. Çeşitli ilimlerde O'nun büyük bir payı vardır. Özellikle matematik, astronomi, mekanik gibi. Bunlara ek olarak Yunanca kitapları Süryani diline tercüme etti. Bu durum, onu Halife Me'mun döneminde önemli bir mevkiye yükseltmiş ve daha sonraki halifeler döneminde de saraylarda halifelere yakın kimselerden olmasına sebep olmuştur.

Sâbit, Harran'a döndü fakat çok geçmeden onunla Harranlılar arasında serbestçe fikirlerini söylemesinden dolayı onun bazı fikirlerini reddedip baskıya maruz bıraktılar. Daha sonra, pek çok ilimde ve muhtelif konularda zirvede olan dünyanın merkezi Bağdat'a döndü ve Halifenin sarayında astronom olarak tayin edildi. Astronomi ilmine ek olarak tıp, felsefe ve matematik gibi bir çok ilimle uğraşmıştır. Apollonius, Archimeds, Euclid ve Ptolemy'nin kitaplarını Yunanca'dan tercüme etti. Huneyn b. İshakın tercüme ettiği Euclids (anasır)'ı revize etti. Ptomely'in Almagest'ini tekrar tercüme etti.

Sâbitin yedi kenarlı çokgeni (heptagon)bina etmesindeki en büyük etken, onun Arşimet'in çalışmalarını tercüme etmesidir. Heptagon; yedi kenarlı ve yedi açılı bir şekildir. Açıları denk geldiğinde düzenli (regular heptagon= açılı ve kenarları birbirine denk yedi kenarlı üçgen olarak) isimlendirilir.

Sâbitin en büyük katkısı, matematik, astronomi ve tıp alanında olmuştur. Oklit'in teorilerini tenkit etmiş ve dönemindeki bilginler arasında temayüz etmiştir. Sabit b. Kurra, cebri geometriye, geometriyi de cebre başarıyla uygulamış ve her ikisini cem etmenin yolunun nasıl olması gerektiğini bulmasıyla meşhurdur. Bu sebeple analitik geometrinin kurucusu(babası) sayılmaktadır. Koni ile ilgili pek çok kavramı özellikle parabol, elips ve parabolün kendi eksenine etrafındaki hacmini icat etmesi, zor ve çetrefilli problemleri çözmeye önemli katkı sağlayan diferansiyel hesap ilminin ve integral hesap ilminin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır.

Oranların hesapları üzerine bir kitap te'lif etmiştir. Sayısal pratikleri geometri hesap sayılarına, Yunanlıların bilmediği yeni bir tarz ile tatbik etmiştir. Bunu da; sayı kavramını ta'mim ederek daha önce sayı olarak değil de geometri olarak bilinen kemiyetlere tatbik etmiştir. Parabolü açıkladığı gibi üç kenarlı üçgeni, sihirli kareyi açıklamış ve onlara has kurallar koymuştur.

Onun bu ilimde buluşlarından, sayılan sayıların değeri hakkındaki çalışmasıdır. Bunu da, sayıları çift ve tek sayılar olarak ayırdığı gibi sayıların kendisini de üç kısma ayırmıştır:

- 1.Tam sayı: Parçaları(avamili) toplandığında bu sayıya eşit oluyorsa tam sayıdır.(6 gibi)
- 2.Eksik sayı: Parçaları(avamili) toplamı bu sayıdan eksik oluyorsa nakıs sayıdır.(10 gibi)

3.Zaid sayı: Parçaları(avamili) toplamı bu sayıdan fazla oluyorsa bu sayı zaid sayıdır.(12 gibi)

Dost sayıları çıkarmada kolay bir metot geliştirmiştir(Bütün cüzlerin toplamı, birbirine eşit ise bu sayılardan her biri diğerine eşit olmasıdır).

Astronomi alanında Batlamyus'un görüşlerini ilk tashih eden kişi olup O'nun teorilerine bir 9. sunu ilave etmiştir. İster üslup, ister konu ve isterse programlarla ilgili olsun Astronominin müstakil bir bilim dalı olmasında önemli bir etkisi vardır. Bu üç yoldan olur: Bunlardan birincisi teori ile pratiği birleştirmek, ikincisi matematik üsluplarını astronomiye tatbik etmek, üçüncüsü de matematiksel astronomi ilmi ile tabii astronomi arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşmasıdır. Güneş ve ayın hareketleri ile ilgili bir çok meseleleri tahlil etmiştir. Güneş merkezli vakit hesaplama konusunda bir kitap yazmıştır. Şemsi yılı *365 gün 9 saat 9 dakika 12 saniye* olarak yeni hesaplamalara göre bir veya iki saniye farkla ölçmüştür. Kopernik bu bilgileri, Sâbitin Latinceye tercüme ettiği eserine isnad etmiştir.

Fizik ve mekanik alanında potansiyel enerjii (*kebruba sakine*) keşfetme ona nisbet edilir. Ağırlık ve kaldırma dengesi hakkında kitap telif etmiştir. İki eşit ağırlık üçüncü bir ağırlıkla tartıldığında, bu iki ağırlık arasına ikisinin ağırlığınca bir yük konulursa bu denge prensibini ihlal etmez.

Sâbit, dönemindeki hekimlerin ulaşamadığı noktalara çıkabilen hekimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Cilt hastalıkları konusunda uzmanlığı vardır. İlaç hazırlaması ve güzellik ilaçları yapardı. Alaca hastalığından, kuhleden(konjiktivit), halsizlikten, şişmanlıktan ve sebeplerinden söz etmiştir. Baş ağrıları, dimağı kuvvetlendiren ve zihne faydalı ve zararlı gıdalara değinmiş, akli ve nefsi sinirsel hastalıklarda geniş bir malumata sahiptir. Yağların ve yağlı yemeklerin, insan sağlığına zararlı olduğunu açıklamış; kriz ve sarayı teşhis etmiş ve bu ikisinin birbirinden ayırmıştır. Kramp hastalığını tanımlamış ve ilacını söylemiştir.

Sâbit çocuklarına ve torunlarına ilim sevgisini bırakmıştır. Onlar da bu yolda gittiler. Örneğin, oğlu Sinan, torunu İbrahim ve küçük torunu Battani bunlardandır. Sinan b. Sâbit, eğitimini Bağdat'ta yapmış olup, tıp konusunda önemli bir yeri vardır. Bağdat'ta önemli bir mevki edinerek tıbbi faaliyetlerin ve hastanelerin idaresi ona verildi. Doktorluk yapabilmek için imtihanı kazanan kişilere icazet verme işi 931 miladi yılında ona verildi. Seyyar hastane kurulması da ona nisbet edilmektedir. Hapishaneleri tıbbi açıdan mahkumlara ilginin gösterilip gösterilmediğini kontrol işini ilk teftiş eden kişidir.

Torunu Sâbit b. İbrahim b. Sinan, geometri bilimini okudu, özellikle tanjantla ilgilendi. Güneşin görünen hareketleri ve gölge geometrisi ile uğraştı. Dönemindeki en iyi matematik bilginlerden birisi idi. Şayet 38 gibi bir genç yaşta vefat etmeseydi, bu sahada dedesi Sâbit'i bile geçebilirdi.

İbrahim'in matematik alanındaki yaptıklarından birisi; dörtkenar parabolü açıklamasıdır ki bu, integrale götüren Arşimed'in metodundan daha genel bir metottur. Her ne kadar dedesi Sâbit bu konuda araştırmalar yaptıysa da, İbrahim bu konuda dedesinin çalışmalarına yeni çalışmalar eklemiştir.

Astronomi alanında, güneşin hareketlerini açıklamış özellikle en uç noktadaki hareketini (güneş yörüngesinde yerden en uzak nokta). Bu noktada kendi ulaştığı sonuçları, Batlamyus'un görüşleri ile karşılaştırdı. Matematik felsefesi konusunda ilk araştırma yapan olarak kayda geçmiştir.

Battani'ye gelince O, Muhammed b. Cebir Sinan b. Sâbit, Sâbitin en küçük torunudur. Meşhur astronomi ve matematik bilim adamı idi. İslam aleminde bir çok keşif ve buluşlarından dolayı en büyük astronomi alimi olarak kabul edilmiştir. El-Battani'nin getirdiği yenilikler, ekliptik düzlemde dikkate değer bir eğrilik olduğunu, mevsimlerin uzunluklarını ve güneşin yörüngesini de kesin değerlerle ortaya koymaktadır. Güneşin doruk noktasındaki boylamın Ptolemy'nin keşfinden beri 16 derece arttığını da keşfetmiştir. Bu durum, güneşin yörünge hareketlerini ve eşzamanlılıkta küçük farklılıkların meydana geldiğini gösteren önemli bir keşiftir. Ay ve güneş tutulmaları ile ilgili gözlemleri, 1749 yılında Dunthorne tarafından ayın hareketlerinin anlaşılması konusu ile ilgili olarak kullanılmıştır. Matematik alanında Yunan kırışi yerine sinüsleri kullanan ilk kişidir. Ayrıca ilk olarak kotanjant kavramını getirmiş ve dereceli bir tablo oluşturmuştur. Sâbit b. Kurra, Harran'da 901 senesinde vefat etmiştir. Geride çeşitli konulara dair pek çok ilmi eser bırakmıştır. Bu eserlerin bir kaçı hariç çoğunluğu bize ulaşmıştır. Kitaplarının çoğu, matematik, astronomi ve tıp alanındadır. Bazılarını Arapça, bazılarını da Edesa'da(Urfa) hüküm süren Aramilerin lügatlerinden olan Süryanice ile yazmıştır.

Kitapları şunlardır:

- Uyunu'l-Enba Fi Tabakati'l-Etibba
- Kitab Fi'l-Mesali'l-Hendesiyye
- Kitap Fi'l-Hey'eti
- Kitap Fi İlleti'l-Küsuf
- Kitap Fi'l-Müsellesi'l-Kaimi'z-Zaviye
- Kitabu'l-Medhal Fi'l-Mantık
- Kitabu Tavabi'il Kevakibi Ve Tesiratüha
- Kitabun Fi'l-Enva
- Kitab Fi Muhtasari ilmi'n-Nücüm
- Kitab Fi Evcai'l-Kila Ve'l-Mesaneti
- Risale Fi İ'tikadi's-Sabiiyine,
- Kitab Fi'l-Musiki

Ortaçağda Sâbitin eserleri, Latinceye tercüme edildiği gibi şu anda onun kitapları Avrupa dillerine tercüme edilmekte ve neşredilmektedir.

Sâbit, Musa b. Şakir'in medresesinde ilme devam etti. Sabitin çocukları ve torunları da da Musa'nın çocukları ve torunları ile beraber ilim tahsil ettiler. Şüphesiz onların ilmi çalışmaları daha sonraki astronomi ve matematik bilimlerinin gelişmesinde önemli bir katkı sağlamıştır.

SABİT B. KURRA'NIN İSLAM BİLİM VE FELSEFESİNİN OLUŞUMUNDAKİ YERİ VE ÖNEMİ

Kazım SARIKAVAK*

Klasik İslam kaynaklarının hemen hepsinde Harranlı olduğuna vurgu yapılan Sabit b. Kurra, Harran'da Hicri 221, Miladi 834 senesinde doğmuş ve Hicri 288, Miladi 901 senesinde ise, Bağdat'ta vefat etmiştir. Sabit'in şeceresi şöyledir: Sabit bin Kurra b. Mervan b. Sabit b. Keraya b. İbrahim b. Keraya b. Marinus b. Salayunus¹.

Harran'da kuyumcu olan Sabit b. Kurra'yı Bağdata getiren ve Halife el-Mutezid'e (857-902) takdim eden Musa b. Şakir'in oğullarından Muhammed'dir. Muhammed, Bizans'tan dönüşünde Harran'a uğradı ve burada Sabit'le tanıştı, arkadaş oldu ve onun fasih konuşmasına hayran kaldı. Ayrıca onun çeşitli ilimlere karşı istek ve liyakati de dikkatini çekti ve daha sonra onu da yanına alarak Bağdat'a döndü². Sabit b. Kurra filozof, tabip, mantıkçıdır. Ayrıca o matematiğin çeşitli alanlarıyla ilgilenmiştir. Onun en önemli özelliklerinden birisi de, IX. asırda çeviri ve telif eserleriyle İslam bilim ve düşüncesinin ilerlemesine katkısı olan seçkin bir bilim ve düşünce adamı olmasıdır³. Onun İslam bilim ve düşüncesine katkılarını gösteren eserlerinden ileride bahsedeceğiz.

Sabit b. Kurra, sadece telif ve tercüme eserleriyle değil; ayrıca gerek yetiştirdiği öğrencileri, gerekse, neslinden gelen bilginlerle de İslam bilim ve düşüncesinin gelişmesinde önemli bir yere sahiptir.

Diğer taraftan Sabii inancını taşıdığı klasik kaynaklarda belirtilen Sabit b. Kurra, Bağdat'a geldikten sonra da Sabii inancını sürdürdü. Hatta Bağdat ve civarında ki Sabiiilerin de başkanlığını yaptı, o günkü İslam idaresinin Sabiiilere müsamahalı davranmasını da sağladı⁴. Bağdat'ta ölene kadar Sabii inancını sürdüren Sabit b. Kurra, inancı ile ilgili eserler de yazmıştır.

* Prof. Dr., Gazi Ü. Fen Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, kazims@gazi.edu.tr

¹ İbn Ebi Useybia, Uyun el-Anba fi Tabakat el-Etibba, Beyrut- Tarihsiz, s.295

² İ. Nedim, el-Fihrist, Beyrut-Tarihsiz, s.380

³ Ruska, J. "Sabit b. Kurra", İ.A. (M.E.B), C.10, İst-1980, s.14

⁴ İ. Nedim, el-Fihrist, s.380 ; J. Ruska, a.g.m., s.14

Sabit b. Kurra'nın şahsiyeti ve ilmi kişiliği, yaşadığı döneme damgasını vurmuştur. Onun dile ve ilmin her alanına karşı istidadını gören Musa b. Şakir'in oğlu Muhammed, ona kendi evinde ders verdi. O da buna karşılık Muhammed'e hizmette bulundu. Diğer taraftan halife el-Mutezid Bağdat'ta Sabit b. Kurra'yı astronomi ilmiyle uğraşan müneccimleri arasına almıştır¹.

Bilimsel kişiliğine güvenen ve buna bağlı olarak tartışmaktan çekinmeyen Sabit'in bu özelliği o, daha Harran'da iken kendi dindaşları ile giriştiği çeşitli tartışmalarda kendini göstermiştir. Nitekim onun felsefe ve diğer konulardaki özgür düşüncesi ve bu düşüncelerini ifadesi, Harran'daki dindaşlarının onu dışlamasına ve onun muhakeme edilmesine neden olmuştur. Nihayet bu konularda toplum baskısı o derece artmıştır ki, sonunda o, Harran'daki dini mahkemede bazı felsefi görüşlerinden döndüğünü belirtmek zorunda kalmıştır². Ancak düşüncelerini yine de belirtmekten geri durmamıştır.

Bilim ve düşünce konusundaki serbest ve doğru bildiğini çekinmeden savunma ve ifade etme anlayışı, hem bilimsel ve felsefi konularda, hem de çeşitli dini konularda onun özelliklerindendi. O bu anlayışı öğrencilerine de kazandırmıştır. Nitekim Mes'udi'nin belirttiğine göre "...Sabit b. Kurra'nın öğrencisi olan İbn Ebi's-Sena diye bilinen Yehuda b. Yusuf ve İbn Eşlimya lakabıyla tanınan Said b. Ali arasında Mudar bölgesindeki Rakka'da felsefe ve tıp alanında çeşitli tartışmalar yapılmıştır. ..." ³.

Yazdığı eserleri dikkate alındığında Sabit b. Kurra'nın çok yönlü bir bilgin, düşünür olduğu dikkat çeker. Çeşitli dillere karşı da önemli bir yeteneği olan Sabit, Arapça, Süryanice ve Grekçe'yi mükemmel bir şekilde bilmektedir. O aktif bilimsel hayatı içerisinde özellikle matematik, astronomi, tıp, mantık, felsefe ve musiki üzerine telif, şerh, özet, gibi pek çok eser meydana getirmiştir. Devrinin aynı zamanda en aktif mütercimlerinden olan Sabit, 150 civarında Arapça, 15 civarında ise, Süryanice eser telif etmiştir⁴. Onun bu geniş ilmi ve felsefi vukufiyetini Kadı Said el-Endülişi şöyle belirtir: "... Sabit b. Kurra el-Harrani, ilimler konusunda çok geniş (mutevessî), hikmet (hikem) in çeşitli alanlarında oldukça mahir (mütefennin), ve felsefenin her alanı hakkında çok iyi bir yorumcu (mutekallid) idi. Onun mantık, matematik, geometri (hendese), astronomi ve diğer birçok konuda güzel pek çok telifleri vardır..." ⁵.

Onun özellikle matematiğin çeşitli temel alanları hakkındaki düşünceleri, bu alanlara önemli katkılar sağlamıştır. Tıp konusundaki gerek pratik, gerekse teorik ortaya koyduğu metotlar ve uygulamaları onu tıp sanatında da devrinin en iyilerinden birisi yapmıştır. Kadı Said'in de ifade ettiği gibi Sabit, felsefenin hemen her alanında, bilgeliğin hemen her türünde, astronominin, mantığın her temel

¹ İ. Nedim, a.g.e., s.380

² Ruska, J., a.g.m., s.14

³ Mes'udi, et-Tenbih ve'l İşraf, Beyrut-1981, s.115

⁴ Sankavak, Kazım, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, Ank.-1997, s.35-36

⁵ Kadı Said el-Endülişi, Tabakat el-Ümem, Mısır-Tarihsiz, s.41

konusunda görüşlerini, düşüncelerini ortaya koymuş önemli bir bilginidir. Aynı zamanda Sabit b. Kurra, eskilerin bilim ve düşüncelerini İslam dünyasına aktaran en önemli nakil ve mütercimlerdendir. Bu çevirilerinde fikirlerini aktardığı eski bilgin ve düşünürlerin görüşlerini kimi yerde açıklamış, kimi yerde de onları cesaretle ve büyük bir vukufiyetle tenkit etmiştir. Onun bu yönünü gösteren bir konuyu Mes'udi şöyle ifade eder: "... Sabit b. Kurra, Batlamyus'un güneşin uzaklığı hakkındaki görüşüne zıt bir görüş ileri süren Eberhas'ı desteklemiş ve bu konuda bir de risale yazmıştır..."¹. Diğer taraftan İbn Ebi Useybia da, Sabit b. Kurra'nın güneş hakkında bir kitap yazdığını ve burada güneşle ilgili birçok konuyu kendi anlayışı çerçevesinde açıkladığını belirtmektedir².

Halife el-Mutezid billah'ın en yakınında yer alan, onun itimadını kazanan, ondan çok büyük bir itibar gören Sabit b. Kurra, halifenin meclislerinin değişmez isimlerinin başında gelir ve özel gezintilerinde ona eşlik ederdi. Bir gün sarayın bahçesinde halife ile sohbet ederek gezerlerken Sabit'in kolu halifenin koluna dokunur. Bunun üzerine korkarak kolunu çeken ve özür dileyen Sabit'e halife şöyle der: "... Bilginler yücedir, yüceltmeye ihtiyaçları yoktur..."³. Böylece halife, Sabit'e hem iltifat etmiş hem de onu rahatlatmaya çalışmıştır.

Sabit b. Kurra'nın tıp konusundaki yeteneğini gösteren bir olayı Ebi Useybia şöyle anlatır: "... Yine bir gün halife ile birlikte gezerlerken birilerinin ağladığını duydu. Sebebini orada bulunanlardan sorduğunda bir kasabın dükkanında öldüğünü söylediler. Bunun üzerine Sabit b. Kurra, adamın yanına gitti ve muayene ettiğinde nabzının atmadığını gördü. Hemen adamın topuğuna vurdu ve adamın nabzı hareket etmeye başladı. Sonra ona ilaç verdi ve adam gözlerini açtı..."⁴.

Sabit b. Kurra'nın insanlara sağlıklı hayat sürdürebilmek ve mutlu yaşayabilmek için tavsiyelerini gösteren öğütlerinden bazıları şu şekildedir: "...Bedenin rahatı yemeğin azlığında; nefsin rahatı, günahların azlığında; kalbin rahatı, üzüntünün azlığında; dilin rahatı, sözün azlığındadır..."⁵. Görüldüğü üzere bu öğütleriyle o, insanlara mutluluğun kazanılması, sağlığın korunmasının temel anahtarlarını sunmaktadır.

Sabit b. Kurra'nın İslam bilim ve düşüncesinin gelişmesine en büyük katkısı, yukarıda da belirtildiği gibi onun Grekçe ve Süryanice olan pek çok ilmi ve felsefi eseri Arapça'ya çevirmesi, eski filozof ve bilginlerin eserlerine yaptığı şerhler, doğrudan kendi yazdığı telif eserleri ile yetiştirdiği öğrencileridir.

Şimdi klasik İslam kaynaklarında ona atfedilen eserlerden bir kısmını İbn Ebi Useybia'nın Uyun el-Enba'sını esas alarak belirtmeye çalışacağız. Zira diğer kaynaklar onun eserlerini Ebi Useybia kadar detaylı vermemektedirler.

¹ Mes'udi, a.g.e., s.206

² İbn Ebi Useybia, a.g.e., s.295

³ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s.296

⁴ A.g.e., s.296-297

⁵ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s.298

Sabit b. Kurra'nın kitap ve risalelerinden bazıları şunlardır:

- 1- Dağların oluşumunun sebebi hakkında
- 2- Nabza dair
- 3- Mafsalların ve ayakların ağrılarına dair..
- 4- Önergeler..
- 5- I. Analitikler (Kıyas)
- 6- Muhtasar mantık
- 7- Topika (cedel)'dan önemli kısımlar
- 8- Deniz suyunun tuzlu olmasının sebeplerine dair
- 9- Metafizika kitabının muhtasarı
- 10- Tıbbi meseleler hakkındaki görüşleri
- 11- İlimleri teşvikle ilgili görüşleri
- 12- Sofistlerin Mugalatalarına dair
- 13- İlimlerin mertebelerine dair
- 14- Galenos (calinus)'un tıpla ilgili kitapları – ki, yaklaşık on (10) civarında kitabın adı verilmektedir.-
- 15- Hastalıkların çeşitlerine dair
- 16- Atardamarlar ve toplardamarlardaki kan dolaşımına dair – Bu kitabı Süryanice yazan Sabit b. Kurra, burada el-Kindi'nin konuya ilişkin görüşlerini reddeder. Bu kitabı Süryanice'den Arapça'ya öğrencisi İsa b. Üseyd en-Nasrani çevirmiştir. Tashihini de yine Sabit yapmıştır.
- 17- Çeşitli kötü karakterlere dair
- 18- Öklides, el-Macesti ve Bokrat (Hipokates ?)'ın çeşitli görüşlerini ihtiva eden kitaplar..
- 19- Musikî'ye dair
- 20- Dik açılı üçgen hakkında
- 21- Kıyasın şekillerindeki tasarrufa dair
- 22- Gezegenlerin bileşimi vb. özelliklerine dair
- 23- Sabiilerin dinleri ve mezheplerine dair
- 24- Yerin kısımları hakkında
- 25- Kozmografya'ya dair
- 26- Ahlak hakkında
- 27- Güneş yılı hakkında
- 28- Sağlığı korumaya dair
- 29- Yıldızların hesabının zorluğu hakkında
- 30- Tıp sanatının şerefının özelliğine dair – ki, bu kitabı, Sabit b. Kurra, vezir

Ebi'l-Kasım Ubeydullah b. Süleyman'a ithaf etmiştir. Burada özellikle belirtelimki tıp, klasik kaynakların hemen hepsinde bir sanat olarak anılmaktadır. Sabit b. Kurra da, tıbbi bir sanat olarak değerlendirmekte ve bu kitabında şöyle dediğini Ebi Useybia nakleder: "...Tıp sanatı, bütün sanatların en büyüğüdür..."

- 31- Gözle ilgili bilgiler, gözün hastalıkları ve tedavileri hakkında
- 32- Mantığa giriş
- 33- Fizika şerhi – Sabit b. Kurra, bu kitabını tamamlamadan ölmüştür –.
- 34- Güneş ve ay tutulmasının sebebi hakkında –Bu kitabında çoğunu yazmış; ancak tamamlayamadan ölmüştür –
- 35- Aritmetiğe dair Nikomakhos'un kitabı
- 36- İlimleri okumanın mertebelerine dair
- 37- Hendeseye dair – Bu kitabı İsmail b. Bülbül için telif etmiştir –.
- 38- Faziletin kazanılmasına götüren yol hakkında
- 39- İki taş arasından ateş çıkmasına dair
- 40- İlaçların ölçülme meselelerine dair. Bu kitap Süryanice yazılmıştır.
- 41- Süryanice Alfabesi ve Grameri hakkında
- 42- Yıldızlar ilmi (astronomi) hakkında
- 43- Hendese ilmine dair bir özet (muhtasar)
- 44- (Halife) el-Mutezid'in sorularına verdiği cevaplar
- 45- Siyasete (politikaya) dair
- 46- Platon'un Siyaset kitabındaki simgelerin çözümüne dair
- 47- Kategorilerin özeti¹
- 48- Hilal'in hesaplanmasına dair
- 49- Sayılar hakkında
- 50- Sokrates'e mensup / bağlı olmanın kanıtına dair²

Diğer taraftan Sabit b. Kurra el- Harrani es-Sabii'nin kendi inancı ile ilgili konular hakkında Süryanice yazdığı kitaplar da vardır. Bunlardan bazıları ise, şunlardır:

- 1- İbadetler ve onlarla ilgili meselelere dair
- 2- Ölülerin tekfini ve defni hakkında
- 3- Sabii'lerin itikadına dair
- 4- Necaset ve taharete dair
- 5- Kurban olmaya elverişli olan ve olmayan hayvanlar hakkında

¹ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s.298-300

² İbn Nedim, el-Fihrist, s.380

6- İbadetlerin vakitlerine dair¹

Burada belirtmeye çalıştığımız kitaplar ve kaynaklarda geçen diğer kitaplarının adlarına baktığımızda Sabit b. Kurra'nın ilmi ve felsefi ilgi alanının ne kadar geniş olduğunu hemen fark ederiz. Hiç şüphesiz onun bu kapsamlı ilgi alanının İslam dünyasına katkısı çok büyük olmuştur.

Sabit b. Kurra'nın yetiştirdiği önemli öğrencileri de olmuştur. Onlardan bazılarının adları şöyledir: 1- İsa b. Useyd en-Nasrani, 2- Sinan b. Sabit (Sabit b. Kurra'nın oğlu), 3- Ebu'l Hasan el-Harrani². Ayrıca halife el-Mutezid de ondan felsefe ve diğer bilim alanlarında ders almıştır³. Bu isimlerin dışında Sabit b. Kurra'dan ders alan birçok isim de kaynaklarda zikredilir. Diğer taraftan Sabit b. Kurra'nın kendisinden sonra gelen çocukları ve torunları da, İslam bilim ve düşüncesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Sabit b. Kurra, eserleri, çevirileri ve yetiştirdiği öğrencileri ile İslam bilim ve düşüncesinin teşekkülünde önemli bir konuma sahiptir. O, Bağdat'taki ilmi ve felsefi etkinliklerde aktif rol oynayan hemen hemen tek Sabii bilgin ve düşünürdür. Oysa Yahudi ve özellikle de Süryani hıristiyan birçok bilgin de bu faaliyetlerde yani ilmin ve felsefenin yeniden inkişafı hizmetinde çalışmaktaydılar.

İnsanlığın ortak mirası olan bilim ve felsefeye katkıları hiçbir zaman unutulmayacak olan Sabit b. Kurra'nın bu hizmetlerini o dönemin İslam devlet adamları hep en yüksek dereceden takdir etmişlerdir. Nitekim Ebi Useybia bu konuda şu bilgiyi vermektedir: "... Diğer taraftan Ebu Süleyman es-Sicistani'nin bildirdiğine göre Benu Musa b.Sakir'in üç oğlu olan Muhammed, Ahmed ve Hasan'ın Diyar'ı Rum'dan toplayıp Bağdat'a getirdikleri Yunanca eserleri, Bağdat'ta Huneyn b. İshak, Hubeyş b. el-Hasan, Sabit b. Kurra ve diğerleri Arapça'ya nakletmekteydiler (çevirmekteydiler)...(Halife) el-Me'mun bunlara ayda bu iş için 500 (beşyüz) dinar civarında para vermektedir..."⁴. Ayrıca müslüman yöneticiler, gerek Sabit b. Kurra'ya ve gerekse diğer bilginlere yaptıkları çalışmaların karşılığında paranın dışında birçok sosyal ayrıcalıklar da vermişlerdir.

Sabit b. Kurra'nın asıl önemi, onun bugüne kadar gelebilmiş eserlerinin tam olarak tesbitiyle daha iyi anlaşılacaktır. Zira, böylece onun bilime ve düşünceye katkısı daha açık olarak ortaya konulmuş olacaktır.

¹ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s.300

² İbn Nedim, a.g.e., s.380-381

³ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s.295

⁴ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s.260 (Not: Kadı Said, Sabit b. Kurra'nın Halife el-Me'mun döneminde yaşamadığını belirtir (tabakat el-Ümem, s.42). Bana göre İ. Ebi Useybia'nın yukarıda zikri geçen metindeki ifadelerini daha çok müslüman idarecilerin, inancı ne olursa olsun devirlerindeki bilim adamlarına büyük önem verdiklerini göstermesi açısından değerlendirmek gerekir.)

SABİT B. KURRA EL-HARRANÎ'NİN FELEKLER NAZARİYESİ

Hatice TOKSÖZ*

Özet

Sabit b. Kurra el-Harranî, IX. yüzyılın astronomi alanındaki önde gelen bilim adamlarından biridir. Onun astronomi alanındaki fikirleri, Batlamyus'un evren teorisine dayanır. O, hem Batlamyus'un eserlerini Grekçe'den Arapça'ya tercüme ederek hem de onun görüşlerine bazı ilâveler yaparak astronominin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Sabit b. Kurra'nın evren teorisine göre, Yerküre evrenin merkezindedir ve diğer gezegenler (Güneş, Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn) ise Yerküre'nin etrafında kendi yörüngelerinde yer alırlar. Ona göre, Yerküre sadece kendi etrafında dönerken, diğer gezegenler hem kendi etraflarında hem de Yerküre'nin etrafında dönerler. Sabit b. Kurra el-Harranî'nin evren teorisi, hem İslâm dünyasında hem de Batı'da IX. yüzyıldan XVI yüzyıla kadar kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Sabit b. Kurra, Batlamyus, astronomi, Yerküre, gezegen ve güneş sistemi.*

Abstract

Sabit b. Kurra Al-Harranî, was one of leading scholar in the area of astronomy in the 9th century. His ideas about astronomy were based on Batlamyus' theory of universe. He contributed to the development of astronomy while he was translating the works of Batlamyus from Grek into Arabic and also made some comments on his writings. According to Kurra's theory of universe, the earth is located in the centre of universe and the other planets, which were Sun, Moon, Mercury, Venüs, Mars, Jüpiter, Saturn, are placed and rotate in their orbit around it. For him, while the earth only turns around itself, the other planets both turn around the earth and around themselves. His idea of universe was accepted both in the Islamic world and the West from 9th to 16th century.

Keywords: *Sabit b. Kurra, Batlamyus, astronomy, earth, planets and solar system.*

Giriş

Tarihte İskender'in Doğu'ya yaptığı seferler kültürel açıdan Doğu ve Batı ülkeleri arasında köprü vazifesi görmüş ve neticede Doğu ülkeleri Grek düşüncesi ile tanışmıştır. Grek düşüncesinin Doğu'ya etkisinin ilk görüldüğü yer şüphesiz İskenderiye Mektebi'dir. Bu mektepte yapılan ilmî çalışmalar kısa zamanda etkisini göstermiş ve buradaki Grek düşüncesiyle ilgili faaliyetlerin tesiri diğer Doğu bölgelerine yayılmıştır. Diğer önemli ilim merkezleri ise Antakya, Nusaybin,

* Marmara Ün. S.B.E. İslâm Felsefesi Bilim Dalı Doktora Öğr., toksozhatice@mynet.com

Cüncüşâpûr, Kinnisrîn ve Urfa'dır. Birtakım siyasî sebeplerle İskenderiye Mektebi eski gücünü yitirmeye başlayınca diğer ilim mektepleri ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu mekteplerden özellikle Urfa, en önemli ilim merkezlerinden biridir. Buradaki ilmî çalışmalar oldukça gelişmiş ve özellikle de felsefe miladi II. asırdan sonra yoğun şekilde çalışılan bir konu olmuştur. Özellikle Aristo felsefesi ve Aristo'nun birçok eseri bu mektepte okutulmuştur.¹ Urfa Mektebinde Sâbüiler adı verilen putperestler vardı ki, bunlar ay, güneş tanrılarına ve diğer gezegenlerin ruhlarına tapıyorlardı.² Bu yüzden olmalı ki, burada astronomi oldukça gelişmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda burada birçok âlim yetişmiştir. Bunlardan biri de astronomide oldukça önemli bir yere sahip olan Ebu'l-Hasan Sabit b. Kurra el-Harranî'dir.³

Sabit b. Kurra el-Harranî 221/836 yılında Harran'da doğmuş ve 288/901 yılında Bağdat'da vefat etmiştir.⁴ Sabit b. Kurra, Harran Sabüilerindendir.⁵ Bazı kaynaklara göre ise Harranlı putperestlerden biri olarak nitelendirilmektedir.⁶ Ancak Sabit b. Kurra Harran'da iken fikirlerinden dolayı dindaşları ile mücadeleye girmiş ve Bağdat'a gitmek zorunda kalmıştır. Orada ise Sabüiliğin bir kolunu te'sis etmiştir.⁷ Bu yüzden Sabit b. Kurra'nın hayatında Harran ve Bağdat olmak üzere iki dönem vardır. İlmî açıdan verimli olduğu kesit ise hayatının ikinci devresi olan Bağdat dönemidir. Çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği Harran'da sarraflık yapmıştır.⁸ Ailesinden de kendisine oldukça önemli miktarda miras kalmıştır.⁹ Bu da Bağdat'da kaldığı sırada kendisine felsefe ve riyâziye ilimlerini rahat çalışma imkânı vermiştir.¹⁰

Sabit b. Kurra'nın bir gün Muhammed b. Musa b. Şakir'le karşılaşması ona Bağdat'a gitme fırsatı vermiştir. Muhammed b. Musa onun zekasına ve bilimsel metoduna hayran kalarak onu Bağdat'a götürmüştür.¹¹ Sabit b. Kurra Bağdat'da Halife el-Mu'tazid'in huzuruna çıkmış ve sarayda halifenin astronomları arasına girmiştir.¹² Sarayda oldukça yoğun ilmî faaliyet içine giren Sabit b. Kurra, Muhammed b. Musa'nın teşvikiyle pek çok ilmî eseri Yunanca'dan tercüme etmiş ve

¹ Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, c.I, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969, s. 17 vd.; Ramazan Şeşen, "İslâm Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. VII, cüz 3-4, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979, s. 4-5.

² Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 47.

³ T.H.Werr, "Harran", *İA*, C. V/I, M.E.B. Yayınları, Eskişehir 2001, s. 300.

⁴ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, (nşr. İbrahim Ramazan), Daru'l-Marife, Beyrut 1994, s. 333.

⁵ B. Carra De Vaux, "Sabüiler", *İA*, C. X, M.E.B. Yayınları, Eskişehir 2001, s. 10.

⁶ Ramazan Şeşen, a.g.m., s. 5.

⁷ B. Carra De Vaux, a.g.m., s. 10.

⁸ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakati'l-Etibba*, (nşr. Nizâr Rızâ), Daru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut (tarihsiz), s. 295; İbnü'n-Nedim, a.g.e., s. 333.

⁹ J. Ruska, "Sabit b. Kurra", *İA*, C. X, M.E.B. Yayınları, Eskişehir 2001, s. 14.

¹⁰ J. Ruska, a.g.m., s. 14.

¹¹ İbn el-Kıfî, Cemaleddin Ebi'l-Hasan Ali b. El-Kâdı el-Eşref Yûsuf, *Kitâbu İbbâri'l-Ulema bi-Abhari'l-Hukema*, (nşr. Muhammed Emin el-Hancî), Matbaatu's-Saâde, Mısır 1326 (h.), s. 81; R. Rashed, R. Morelon, "Sabit b. Kurra", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Vol X, Leiden 2000, s. 428.

¹² İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 295; İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâi'z-Zaman*, C. I, (nşr. İhsan Abbas), Dâru Sâdır, Beyrut (tarihsiz), s. 313.

kendisinden önce yapılan birçok çeviriyi de gözden geçirmiştir.¹ Onun tercüme ettiği konular arasında felsefe, mantık, matematik, astronomi ve tıp sayılabilir.² İslâm felsefesinin oluşum sürecinde Huneyn b. İshak ile beraber iki büyük mütercimden biri sayılan Sabit b. Kurra'nın diğer medeniyetlerdeki ilimlerin tercüme edilerek İslâm medeniyetine kazandırılmasındaki rolü şüphesiz oldukça önemlidir. Hatta Kâtip Çelebi de onun bu konudaki önemine işaret ederek, “*Şayet Sabit b. Kurra'nın Arapça'ya tercüme olmasaydı, Yunanca'yı bilmediği için hiç kimsenin felsefe kitaplarından faydalanması mümkün olmazdı ve bütün kitaplar Yunanca asıyla kalır, onlardan istifade edilemezdi.*” görüşünü nakleder.³

Çok yönlü bilgin, düşünür ve mütercim olan Sabit b. Kurra, Bağdat'da oldukça saygın bir kişiliğe sahip olmuştur. Hatta Halife el-Mu'tazıt ile dostluk kurmuştur. Bu dostluk hem kendisine yüksek mevki ve rütbe kazandırmış hem de onun nüfuzundan istifade eden Irak Sabiilerinin yüksek mevkilere gelmelerine sebep olmuştur.⁴ Aynı şekilde Sabit b. Kurra'nın sahip olduğu yüksek mevki, Sabiilerin Bağdat'da birtakım devlet işlerinde önemli mevkilere gelmelerine imkân sağlamıştır.⁵ Onun nüfuzundan istifade ederek Bağdat'a gelip önemli mevkiye yerleşenler arasında hem oğlu hem de en önemli öğrencisi sayılan Sinan b. Sabit zikredilir ki, bu şahıs o dönemde Bağdat hastanesinin baş hekimliği görevini yürütmüştür.⁶

Sabit b. Kurra, Beytü'l-Hikme'nin mütercimleri arasında Arapça, Yunanca ve Süryânice'yi çok iyi bilenlerden birisidir. Hatta o, İslâm düşünce tarihinde mütercim ustaları olarak isimlendirilen dört kişiden biri kabul edilir.⁷ Dolayısıyla Sabit b. Kurra, eserlerini Arapça ve Süryânice te'lif etmiştir.

İslâm dünyasında astronomi sahasında oldukça önemli bir yere sahip olan Sabit b. Kurra, bu alanda da birçok eseri tercüme etmiş ve kendisi de mezkûr sahada özgün eserler vermiştir. Astronomi sahasında Sabit b. Kurra'nın tercüme ettiği en önemli eser, Batlamyus'un *el-Mecesti* adlı eseridir. Ancak o, bu eserin baştan sona tercümesinden ziyade daha önce yapılan tercüme üzerine çalışmış ve gerekli düzeltmeleri yapmıştır.⁸ Hatta bu eser üzerine *Teshîlü'l-Mecesti* adıyla şerh ve tercümeden ibaret bir eser te'lif etmiş, fakat bu eserin tamamlanması mümkün olmamıştır.⁹ Sabit b. Kurra'nın astronomi ile ilgili bir diğer eseri de *Risale fi Zikri'l-Eflak ve Halkıba ve Adedi Harekâtıba ve Miktarı Mesriha*'dır. Bu eserde feleklerin

¹ Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 60.

² Kiftî, *a.g.e.*, s. 81.

³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, c. II, (haz. Şerefeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge), Maarif Matbaası, İstanbul 1941, s. 1594.

⁴ Kiftî, *a.g.e.*, s. 84 vd..

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997, s. 84.

⁶ Kâzım Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 43.

⁷ Diğer üç kişi, Huneyn b. İshak (ö. 260h./873m.), Ya'kûb b. İshak el-Kindî (ö.256h./870m.?), Ömer b. el-Ferruhân et-Taberî'dir. Bkz. Ramazan Şeşen, *a.g.m.*, s. 12.

⁸ Tefik Fehd, “İlm-i Felek”, *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000, s. 127; Cengiz Aydın, Gülseren Aydın, “Batlamyus”, *DİA*, C. V, İstanbul 1992, s. 197; R. Rashed, R. Morelon, *a.g.m.*, s. 429.

⁹ Ali Rıza Karabulut, “Sabit b. Kurra'nın Eserleri”, *Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1995, s. 161.

konumu, yaratılışı, hareketlerinin adedi ve mesafelerinin miktarları anlatılır. Bu tebliğimizde Sabit b. Kurra'nın zikredilen eserinden hareketle onun felekler, feleklerin konumu, hareketleri ve feleklerin Yerküre'ye uzaklıkları hakkındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak ortaya koyacağız.

1. Sabit b. Kurra el-Harrani'nin Evren Tasavvuru

Sabit b. Kurra'nın evren tasavvuru hem İslâm dünyasında hem de Batı'da yüzyıllarca geçerliliğini koruyan yer merkezli âlem görüşüdür. Zira onun döneminde, ilim tarihinde, özellikle de astronomi ilminde Aristoteles (ö. M.Ö.322)'ten sonra en çok adı geçen Batlamyus (ö.168?)'un yer merkezli evren anlayışı hâkimdir. Batlamyus'un evren tasavvuruna göre Yerküre evrenin merkezindedir. Diğer gezegenler, Güneş, Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn Yerküre'yi merkez alarak Yerküre'nin etrafında kendi yörüngeleri üzerinde yer alırlar.¹ Batlamyus'un bu sistemine geocentriqu (jeo-santrik) adı verilmektedir.² Sabit b. Kurra'nın benimsediği Batlamyus'un evren tasavvuru, daha önce Eudoxos tarafından kurgulanan ve yeryüzünü evrenin merkezine alarak Ortak Merkezli Küreler Dizgesi'ni oluşturan bir sistemdir. Ancak Batlamyus, diğer gezegenlerin Yerküre'ye yaklaşıp uzaklaşmalarını açıklayabilmek için Apollonius (ö. M.Ö.220?) tarafından önerilen ve Hipparkhos (ö. M.Ö. 120) tarafından Güneş'in hareketlerine uygulanan eksantrik ve episikl düzeneklerini kullanmıştır.³ Sabit b. Kurra da ekinoksların salınımını açıklayabilmek için, Batlamyus'un sekiz küreli evren tasarımına "*ilk hareket ettirici*" adını verdiği dokuzuncu bir küre daha eklemiştir.⁴ Bunu İslâm dünyasında ilk defa Sabit b. Kurra ortaya koymuştur. Bu dokuzuncu feleğe Sabit Yıldızlar Küresi adı verilmiştir. Böylece daha sonraki dönemlerde bu dokuz küreli evren tasavvuru, onun ismiyle anılmıştır.⁵

Batlamyus'un evren tasavvurunu olduğu gibi kabul ederek ona dokuzuncu bir felek daha ekleyen Sabit b. Kurra'nın evren tasavvuruna göre âlemin ortasında Yerküre bulunur. Diğer felekler de Yerküre'nin etrafında kendilerine ait yörüngelerinde yer alırlar ve her birinin merkezi yine Yerküre'dir. Dolayısıyla diğer gezegenlerin hepsi Yerküre'ye bağlıdır.⁶ Batlamyus'un ortaya koyduğu ve Sabit b. Kurra'nın geliştirdiği dokuz küreli evren tasavvuru daha sonraki dönemlerde Müslümanlar arasında yayılarak kabul görmüştür. Hatta uzun bir dönem Batı dünyasında da bu yer merkezli evren tasavvuru benimsenmiştir. Yer merkezli evren tasavvuru Copernikus (ö.1543)'un Güneş merkezli evren tasavvurunu ortaya koymasıyla önemini kaybetmiştir. Copernikus'un Güneş merkezli evren tasavvuruna

¹ Lütfi Göker, *Türk İslâm Astronomi Bilginleri ve Gökyüzü Bilgileri*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1995, s. 84.

² Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Yayınları, Ankara 1996, s. 279.

³ Remzi Demir, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, C. I, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 133.

⁴ Remzi Demir, *a.g.e.*, s. 134; S. Maqbul Ahmed, "Coğrafya", *DİA*, C. VIII, İstanbul 1993, s. 51.

⁵ B. A. Rosenfeld, A. T. Grigorian, "Sabit b. Kurra", *Dictionary of Scientific Biography*, C. XIII, New York 1981, s. 292.

⁶ Sabit b. Kurra, *Risâle fi Zikri'l-Eflak ve Halkıba ve Adedi Harekatıba ve Mikâtîri Mesriiba*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü, no: 4832, vr. no: 50^a.

helio-centrique (helio-santrik) sistem adı verilmiştir.¹ Dolayısıyla Sabit b. Kurra'nın evren tasavvuru gerek İslâm dünyasında ve gerekse Batı'da yüzyıllarca benimsenerek geçerliliğini korumuştur.

2. Feleklerin Konumları ve Hareketleri

Sabit b. Kurra'nın evren anlayışına göre Yerküre âlemin ortasındadır ve onun merkezi burçlar² yörüngesinin merkezidir. Yerküre'nin konumu Sabit Yıldızlarla mukayese edildiğinde yörüngesinin Güneş'e en yakın noktasıdır. Ancak aradaki mesafenin miktarı belli değildir. Buna karşılık Ay küresi ile mukayese edildiğinde sınırlı bir miktar vardır. Yerküre hava ve ateş ile küre gibi kuşatılmış, aynı zamanda onun tamamında da su vardır. Sabit b. Kurra'ya göre Ay küresi de Yerküre gibi tamamında su olan ve hava ve ateş ile kuşatılan bir küredir.³ Ay küresinin konumu ise burçlar yörüngesinin yüzeyindedir. Ancak o, burçlar yörüngesinin yüzeyinde sabit değildir. Ay küresi, burçlar yörüngesinin yüzeyinde hareketine göre bazen kuzeye bazen de güneye eğilimli olarak hareket eder. Dolayısıyla Sabit b. Kurra'ya göre Ay küresinin konumu Batlamyus'da olduğu gibi, Yerküre'yi merkez alarak üzerinde yol aldığı bir dairedir.⁴ Zira Batlamyus, Ay'ın gökyüzündeki konumunu tespit etmek için kullanılan ekliptikal boylamının hesabının, Ay'ın hareket teorisinin en önemli problemini oluşturması sebebiyle Ay'ın dış merkezli daireye yerine episikl denilen ve Ay'ın Yerküre etrafında bir donanımı süresince düzenli olarak gidip gelmesi gereken bir daireyi varsaymıştır.⁵

Ay küresinin yol aldığı yörüngesinin Yerküre'ye en yakın yörünge olduğunu söyleyen Sabit b. Kurra⁶, Yerküre'ye en uzak yörüngede de Güneş küresinin bulunduğu bahsederek. Ona göre Güneş'in yörüngesi, eğilimli olmaksızın burçlar yörüngesinin yüzeyindedir. Ancak Güneş'in yörüngesinin merkezi burçlar yörüngesinin merkezinin dışındadır ve Güneş'in bu merkezine dış yörüngesinin merkezi adı verilir.⁷ Sabit b. Kurra'ya göre Yerküre'ye en uzak noktada bulunan bir diğer felek de Utarid'dir. Ona göre Utarid feleği de burçlar yörüngesinin yüzeyinde yer alır. Ancak Utarid feleği burçlar yörüngesinin yüzeyinden eğilimlidir ve onun merkezi ikinci bir dış feleğin merkeziyle kuşatılan çizgi üzerindedir.⁸ Sabit b. Kurra'ya göre Zühre küresinin merkezi burçlar yörüngesinin merkezinde yer alır. Yüzeyi de burçlar yörüngesinin yüzeyindedir. Fakat Zühre küresinin yüzeyi, burçlar yörüngesinin yüzeyinden eğilimlidir. O, kuzeye ve güneye meyleden iki noktayı keser. Zühre küresi eğilimli olduğu için Sabit b. Kurra'ya göre eğilimli felek olarak isimlendirilir. Ayrıca Sabit b. Kurra, Zühre küresinin, bulunduğu nokta hasebiyle, onun kuzey ve güneyde kestiği feleklerin bulunduğu konumların sabit olmadığını ve

¹ Nihat Keklik, *a.g.e.*, s. 279.

² *Burc, astronomide mintakatü'l-buruc hâneleri manasında kullanılmaktadır. İA, MEB Yay., II, 805.*

³ Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^a.

⁴ Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^a.

⁵ Muammer Dizer, "Ay", *DİA*, C. IV, İstanbul 1991, s. 183.

⁶ Sabit b. Kurra, *Teshîlü'l-Mecestâ*, (nşr. Régis Morelon), Paris 1987, s. 5.

⁷ Sabit b. Kurra, *Risâle fi Zikri'l-Eflak ve Halkıha ve Adedi Harekatıha ve Miktârı Mesîriha*, vr. no: 50^b.

⁸ Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^b.

burçlar yörüngesini izlemesi yönüyle batıdan doğuya hareket ettiklerini belirtir. Sabit b. Kurra'ya göre diğer felekler, yani Zühhal, Müşteri ve Merih felekleri konum itibarıyla Zühre feleğine benzerler. Onlar da Yerküre'yi merkez alan bir daire üzerinde yer alırlar.¹ Dolayısıyla Sabit b. Kurra'ya göre evrenin merkezinde Yerküre ve onun etrafında her biri Yerküre'yi çevreleyen bir daire üzerinde diğer felekler yer alırlar. Ayrıca o, Yerküre'ye en uzak yörüngenin dış feleğin merkezi olduğunu ve bu yüzden de onun uzağı en uzağı olarak isimlendirildiğini ve Yerküre'ye en yakın yörüngenin de en yakın şeklinde adlandırıldığını belirtir.²

Sabit b. Kurra'ya göre bütün feleklerin kendilerine özgü hareketleri vardır. Ona göre Yerküre evrenin ortasında yer almaktadır ve bir tek harekete sahiptir. Yerküre, küre gibidir ve hareketi, kendi etrafında dönmesidir. Onun bu hareketi, günün yerine geçen bir günlük zaman diliminde gerçekleşmektedir.³ Yerküre ile ilgili Sabit b. Kurra'nın bu görüşü, Batlamyus'un Yerküre ile ilgili görüşleriyle örtüşmektedir. Zira Batlamyus'a göre de Yerküre evrenin merkezinde yer alır. Aynı zamanda o, sabit ve hareketsizdir.⁴

Yerküre dışında kalan diğer feleklerin iki harekete sahip olduğunu ifade eden Sabit b. Kurra, onların hareketlerinden birinin hepsi için ortak ve lüzumlu olduğunu belirtir. Mezkûr hareket bir günlük zaman diliminde gerçekleşir ve doğudan batıya doğrudur. Onların diğer hareketi ise hepsinin kendine özel hareketleridir. Zikredilen hareket ise feleklerin, yardım alarak birbirlerini takip etmeleriyle gerçekleşir. Bu yardım da Zühre, Güneş, Merih, Müşteri ve Zühhal kürelerinin her birinin bir diğerini izlemesidir. Bu küreler birbirlerini izleyerek deveren etmeleriyle birlikte Sabit Yıldızlar küresini kuşatırlar. Sabit b. Kurra'ya göre onların bu hareketi, batıdan doğuya doğrudur ve bu hareket sayesinde Sabit Yıldızlar küresi hareket eder. Hem Sabit Yıldızlar hem de diğer deveren eden küreler için özel olan bu hareket sabittir, değişmez ve birinci hareketin zıddıdır. Zira birinci hareket, doğudan batıya; ikinci hareket ise batıdan doğuya gerçekleşir.⁵ Sabit b. Kurra'nın feleklerin hareketlerinin sabit olmasıyla ilgili görüşü Aristoteles ve Batlamyus'ta da mevcuttur. Aristoteles'e göre Yerküre evrenin merkezinde ve hareketsizdir. Diğer felekler ise birbirlerine bağlı olarak deveren ederler. Ayrıca onların her birinin kendine özgü ve birbirleriyle ortak iki tür hareketi vardır. Onlar dairesel olarak dönerler ve hızları da sabittir.⁶ Bir değerlendirmeye göre, yapılan birtakım gözlemler neticesinde gezegenlerin muntazam bir hızla hareket etmediği ve Yerküre'den uzaklıklarının da sürekli değiştiği ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla yapılan gözlemler ile Aristoteles'in temel görüşleri arasında çelişkiler vardır. Hipporkhos, aradaki bu çelişkileri kaldırmak için dış merkezli (eksantrik) bir sistem kullanmıştır. Batlamyus tarafından geliştirilen bu sistem olduğu gibi İslâm dünyasına girmiş ve astronomlar tarafından

¹ Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^b.

² Sabit b. Kurra, *Teshîlî'l-Mecestî*, s. 7.

³ Sabit b. Kurra, *Risâle fî Zikri'l-Eflak ve Halkıba ve Adedi Harekatıba ve Miktarı Mesâriha*, vr. 50^a.

⁴ Lütfi Göker, *a.g.e.*, s. 84.

⁵ Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^a.

⁶ Bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 293a, (çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yay., Ankara 1997, s. 147.

benimsenmiştir. Bu teoriye göre Güneş gerçekte kendine ait mümessel yörüngesinde değil, bu yörünge ile aynı düzlemde bulunan dış merkezli bir yörünge, yani merkezi kaymış bir daire üzerinde bir yıllık zaman diliminde dolanmaktadır ve bu daire de Güneş'in dış merkezli yörüngesidir. Güneş bir yıl boyunca bu daire üzerinde hareket ederek yarıçaplı bir daire çizer. Güneş'in bir yıllık zaman süresince dış merkezli kendi yörüngesinde gerçekleşen bu hareketi, feleklerin doğudan batıya olan günlük hareketini tayin etmektedir.¹ Bu teoriyle Batlamyus, Güneş ve Ay'ın Yerküre'ye yaklaşıp uzaklaşmalarını, bazen hızlı bazen yavaş hareket etmelerini açıklamıştır. Bu teoride Yerküre merkezde değil, merkezden biraz kaydırılmıştır.²

Sabit b. Kurra'ya göre de Güneş, burçlar yörüngesinin kendi yüzeyinde lüzumlu olan hareket ile onun ekseni üzerinde hareketini gerçekleştirir.³ Dolayısıyla ona göre Güneş, dış feleğin merkezinde ve burçlar yörüngesinin yüzeyinde burçları izlemesi cihetine yol alır. Güneş, çizmiş olduğu yarıçaplı daire gereği Yerküre'ye bazen yakın bazen de yörüngenin en uzak yörüngesinde yol alır ve onun yol alması günde yaklaşık bir dakika olur.⁴

Sabit Yıldızlar küresi ise Sabit b. Kurra'ya göre burçlar yörüngesinin ekseni üzerinde hareket eder; fakat burçlar yörüngesinin yüzeyinde değil, onun dönüş menziline yer alır.⁵ Sabit Yıldızlar küresi, her yüz senede bir derece yol kateder.⁶

Sabit b. Kurra'ya göre Ay küresi burçların oldukları konumun zıddına burçlar yörüngesinin üzerinde hareket eder.⁷ Ay küresi, kendi yörüngesinde yirmi yedi günde döner.⁸ Sabit b. Kurra, Utarid feleğinin dış merkezli yörüngenin yüzeyinde burçların izlediği tarafa yol aldığını ve burçların yörüngesinde eğilimli olması hasebiyle Yerküre'nin en uzağında hareket ettiğini belirtir. Aynı şekilde Sabit b. Kurra'ya göre Zühre feleği de dış merkezli yörüngenin yüzeyinde eğilimli felek olması hasebiyle burçları takip ettiği yöne olmak üzere en uzağa doğru hareket eder.⁹ Utarid ve Zühre feleği, tıpkı Güneş gibi Yerküre etrafındaki yörüngelerinde bir yıllık zaman diliminde yol alırlar. Ancak Güneş, Utarid ve Zühre felekleri arasında bir derece bir dakika açı farklılığı vardır. Bu yüzden bazen Güneş geride kalır bazen de Utarid ve Zühre felekleri geride kalabilir.¹⁰ Utarid ve Zühre feleklerinin hareketleri, başka feleklerin hareketleriyle mukayese edildiğinde Sabit b. Kurra'ya göre diğer feleklerin Yerküre'ye uzaklıkları hasebiyle Utarid'in beş hareketinin, diğer hepsinin hareketine, Zühre feleğinin dört hareketinin ise

¹ Yavuz Onat, "Güneş", *DİA*, C. XIV, İstanbul 1996, s. 292-293.

² Yavuz Onat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2001, s. 46.

³ Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^a.

⁴ Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^b.

⁵ Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^a.

⁶ Sabit b. Kurra, *Teshîlî'l-Mecestî*, s. 8; Yavuz Onat, a.g.m., s. 293.

⁷ Sabit b. Kurra, *Risâle fî Zikri'l-Eflak ve Halkıha ve Adedi Harekatıha ve Miktârî Mesîriha*, vr. no: 50^a.

⁸ Sabit b. Kurra, *Teshîlî'l-Mecestî*, s. 9.

⁹ Sabit b. Kurra, *Risâle fî Zikri'l-Eflak ve Halkıha ve Adedi Harekatıha ve Miktârî Mesîriha*, vr. no: 50^b.

¹⁰ Sabit b. Kurra, *Teshîlî'l-Mecestî*, s. 9.

diğerlerinin bütün hareketlerine eşit olduğu görülür.¹ Sabit b. Kurra, Zühhal, Müşteri ve Merih feleklerinin de Utarid ve Zühre gibi benzer özellikler taşıdıklarını, ancak onların hareketlerinin Yerküre'ye göre buldukları konum itibarıyla daha yavaş olduğunu belirtir.²

Görüldüğü üzere, Sabit b. Kurra'nın feleklerin konumu ve hareketleri ile ilgili görüşleri Batlamyus'un görüşlerine dayanmaktadır. Batlamyus'a göre de her feleğin Yerküre'yi merkez alan bir yörünge çemberi vardır. Ayrıca o, her feleğin kendi merkezinin, yörünge çemberi üzerinde kayan küçük çemberler (episikl) üzerinde hareket ettiği görüşündedir.³

Burçlar yörüngesinin üzerinde sadece Güneş'in sabit olduğunu söyleyen Sabit b. Kurra, diğer yedi feleğin burçlar yörüngesinin yüzeyinden eğilimli olduğunu ve onların buruç feleğinin kesildiği noktanın etrafında yer alan iki nokta üzerinde bulduklarını belirtir. Dolayısıyla bunlara eğilimli felek denilmektedir. Ayrıca bunların buldukları konum düğüm olarak isimlendirilen iki noktadır. Bunlardan biri, baştır ve kuzeyin kaynağı, yani kuzeye doğru yönelişin çıkış noktasıdır. Diğeri ise kuyruktur ve güneye doğru çıkış noktası, yani iniş düğümüdür. Bu şekilde olan burçlar yörüngesi üzerindeki Ay, burçları izlemenin zıddına hareket ederken, diğer beş felek ise burçları izleyerek yol alırlar.⁴

Sonuç

Sabit b. Kurra, yapmış olduğu tercümelemlerle Aristoteles ve Batlamyus'un astronomiye dair görüşlerini İslâm dünyasına tanıtmıştır. Onların görüşlerine bazı ilâvelerde bulunmak suretiyle astronominin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Onun astronomiye dair yaptığı tercümelemler ve bu sahada te'lif ettiği eserler kendinden sonraki İslâm düşünürlerine kaynaklık etmiş, konuya ilişkin görüşleri benimsenerek örnek alınmıştır.

Sabit b. Kurra, astronomi alanında Aristoteles'in ve Batlamyus'un görüşlerinden etkilenmiştir. O, Yer'in, hareket etmeksizin evrenin merkezinde olduğunu ve diğer gökyüzü kürelerinin onun etrafında dairesel yörüngeler üzerinde hareket ettiğini savunmuştur. Ayrıca o, Batlamyus tarafından geliştirilen eksantrik ve episikl düzenekleri fazla değişiklik yapmadan kabul etmiştir.⁵ Özellikle Sabit b. Kurra'nın Batlamyus'un sekiz küreli evren anlayışına dokuzuncu bir küre ekleyerek açıklamada bulunması, astronomi sahasındaki anlayışlara yeni bir boyut kazandırmıştır. Onun konuyla ilgili görüşleri ilim çevrelerinde uzun süre etkisini sürdürmüştür.

¹ Sabit b. Kurra, *Risâle fi Zikri'l-Eflak ve Halkıba ve Adedi Harekatıba ve Miktâri Mesriha*, vr. no: 50^b.

² Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^b.

³ Lütfi Göker, *a.g.e.*, s. 84; Yavuz Onat, *el-Fergâni (Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları)*, Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1998, s. 121.

⁴ Sabit b. Kurra, *a.g.e.*, vr. no: 50^b; Sabit b. Kurra, *Teshîli'l-Mecestî*, s. 4-5.

⁵ Sabit b. Kurra, *Risâle fi Zikri'l-Eflak ve Halkıba ve Adedi Harekatıba ve Miktâri Mesriha*, vr. no: 50^{a-b}; Sevim Tekeli, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin G. Topdemir, Yavuz Onat, Ayten Koç Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 1999, s. 170.

SİNAN B. SABİT

SİNAN B. SÂBİT'İN MÜKEMMEL İNSAN TASAVVURU

Kemal SÖZEN*

Özet

Sinan b. Sâbit, yetkin insan (el-insanü't-tâmm) olmanın bazı şartlara bağlı olduğunu belirtir. O, nefsi ahlâken arındırmayı yetkin insan olmak için önemli bir ilke kabul eder. Sinan b. Sâbit'e göre mükemmel insan olmak için kötülüklerden kaçınmak gerekir. O, öfke gücünü kontrol altında tutmanın önemini vurgular.

Sinan b. Sâbit, cömertliğin, paylaşımcı olmanın, yardımseverliğin ahlâken insanı mükemmelleştirdiğini ifade eder. İnsan sevgisinin yetkin insan olmak için önemli bir şart olduğunu vurgular.

Description of the Perfect Man According to Sinan b. Thâbit

Abstract

Sinan b. Thâbit maintains that being a perfect man (al-insan al-tâmm) is based on some conditions. He sees purification of soul ethically for becoming perfect man an important principle. According to Sinan b. Thâbit, to become a perfect man it is necessary to get away from bad behaviours. He emphasises the importance of keeping the power of anger under control.

Sinan b. Thâbit states that generosity being shareness and helpfulness make man perfect in terms of ethic. He put emphasis on the condition that love of human beings is important for becoming a perfect man.

Giriş

Düşünce ve bilim tarihinde Harran, gerek yetiştirdiği bilgin, filozof ve mütercimler bakımından ve gerekse oluşturduğu felsefî geleneğin etkileri açısından önemli bir merkez olma niteliğini kazanmıştır. Bu önemli düşünce ve bilim merkezine mensup birçok düşünür mevcuttur.¹ Bunlardan biri de Sinan b.

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fak. İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, skemal@sdu.edu.tr

¹ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 59 vd.; ayrıca bk. Kâzım Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 28 vd.

Sâbit b. Kurra el-Harranî'dir.

Sinan b. Sâbit, aslen Harranlıdır. Döneminin en önemli mütercim ve bilginlerinden biri olan Sâbit b. Kurra el-Harranî (ö. 901)'nin oğludur. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Yaklaşık 880 civarında doğduğu tahmin edilmektedir. O, Bağdat'ta yetişmiş olup, babasından birçok ilim tahsil etmiştir. Tıp sahasında yetkin bir kişiliğe sahiptir. Zira döneminin en ünlü doktorlarından biridir. Genellikle Bağdat'ta görev yapmıştır. Astronomi alanında da üstün bir konumda olduğu belirtilir. Halife Muktedir billah (908-932), Kâhır billah (932-934) ve Râzi billah (934-940) dönemlerini idrak etmiştir. Kâhır billah, Sinan b. Sâbit'in Sâbüllik'ten vazgeçip Müslüman olmasını istemiştir. Fakat o, bu yöndeki baskılar üzerine Bağdat'tan Horasan'a gitmek zorunda kalmıştır. Bir süre sonra tekrar geri dönmüş ve Müslüman olmuştur. Sinan b. Sâbit, h. 331/m. 942 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹

Sinan b. Sâbit, meşhur bir mütercim olmanın yanı sıra, felsefe, astronomi, geometri, edebiyat, Sâbüllik ve Süryanilik üzerine bazı eserler kaleme almıştır.² Bunlardan biri de *Risâletü Sîyaseti'n-Nüfûs* adlı eseridir.³ Bu tebliğimizde, zikredilen eserinden hareketle Sinân b. Sâbit'in mükemmel insan tasavvurunu ele alacağız. Onun, yetkin insan olmak için hangi ahlâkî ilkeleri esas aldığını ve buradan hareketle insanın, erdem bakımından en son noktayı ifade eden mükemmel insan mertebesine ulaşmada nasıl bir yöntem belirlemesi yaptığını ortaya koyacağız.

1. Mükemmel İnsan

Mahiyeti, Tanrı ile ilişkisi, evren içindeki konumu itibariyle insan, gerek din, gerekse felsefe ve tasavvufun konusu olmuştur. Davranışları ise ahlâkî değerler bakımından incelenmiştir. İnsan, Kur'ân'da mükemmel ve üstün bir varlık olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Kur'ân, insanı, yeryüzünde bir halife sıfatıyla var edilmiş,⁴ en güzel biçimde yaratılmış,⁵ şan ve şeref sahibi kılınmış varlık⁶ olarak tanımlamıştır.

Antik çağ Yunan, İslâm ve Batı düşüncesinde birçok düşünür insan tasavvuruna ilişkin bazı görüşler ortaya koymuştur. Fakat tebliğimizizin sınırlarını aşmamak için meseleyi sadece Türk-İslâm düşüncesindeki mükemmel insan tasavvuru bağlamında ele almak istiyoruz. Türk-İslâm düşüncesinde mükemmel insan tasavvuru, "*insan-z*

¹ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Ehbbâ*, (nşr. Nizâr Rızâ), Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut (tarihsiz), s. 300; İbnü'l-Kıfî, *Kitabu İhbâri'l-Ulemâ bi-Abbâri'l-Hukema*, (thk. M. Emin el-Hancı), Matbaatü's-Saade, Mısır 1326 (h.), s. 130; Yvonne Dold-Samplonius, "Sinân ibn Thâbit ibn Qurra, Abû Sa'îd", *Dictionary of Scientific Biography*, C. XII, New York 1981, s. 447.

² İbn Ebî Usaybi'a, *a.g.e.* s. 304; İbnü'l-Kıfî, *a.g.e.*, 133; Abdulfettah Ahmed el-Fâvî, "Ebu Sa'îd Sinan b. Sâbit b. Kurra", *Sîyasetü'n-Nüfûs*, (nşr. A. Ahmed el-Fâvî) içinde, Matbaatü'l-İslâmiyyeti'l-Hadîse, Kahire 1992, s. 44.

³ Sinan b. Sâbit b. Kurra, *Risâletü Sîyaseti'n-Nüfûs*, *Sîyasetü'n-Nüfûs*, (nşr. A. Ahmed el-Fâvî) içinde, Matbaatü'l-İslâmiyyeti'l-Hadîse, Kahire 1992.

⁴ Bakara 2/30; En'âm 165.

⁵ Teğâbün 64/3; Tin 95/4.

⁶ İsrâ 17/70.

keâmil” kavramıyla ifade edilmiştir. İnsan-ı kâmil, olgun veya mükemmel insan anlamına gelen bir kavramdır. Bu kavramla mahiyeti bakımından yüceliğine vurgu yapılarak insan bir bakıma idealize edilmiştir. Dolayısıyla insanlığın idealize edilen mahiyeti, insan-ı kâmil kavramıyla formüle edilmiş, seçkin kişilerde tecellisi mümkün görülmüştür. Bu bakımdan insan-ı kâmil, İslâm tasavvuf düşüncesinin özünü oluşturan konular arasında yer almıştır.¹ Nitekim İbnü'l-Arabî (ö. 1240), mükemmellik derecesine ulaşamayan kişilerin insanlık mertebesine erişemeyeceklerini, bu durumda ise onların gerçek değil, şeklen insan olacaklarını belirtmiştir. Ona göre insan-ı kâmil, bir halife, ilâhî isimlerin zuhûr ettiği yer, âlemin hakikatlerini kendisinde toplayan bir varlıktır. Varlıkların en mükemmel insanıdır. Küçük bir âlem (mikrokozmos) olan insan, âlemin ruhu ve sebebidir. İnsan-ı kâmil, Tanrı'nın sûretinde yaratılmıştır. Tanrı'nın tecelli ettiği yer ise insan-ı kâmil olup, âlemdeki hükmü onunla zâhir olmuştur.² Bu bakımdan İbnü'l-Arabî, halifelüğün sadece insan-ı kâmil ile gerçekleşen bir keyfiyet olduğunu ifade etmiştir.³

Mevlâna Celaleddin Rumî (ö. 1273) de yetkin insanı, aşk ve sevgi yönü ağır basan bir düşünce sistemi bağlamında ele alır. Ona göre yetkin insan, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesidir. Aynı zamanda ilâhî sıfatların yansıdığı bir ulûhiyet aynası, kâinatın gaye sebebidir. Yetkin insan, kendisini insan formunda yaratan Tanrı ile kurduğu psikolojik birliğin şuuruyla dolu, tamamen metafizik boyuta ulaşmış bir kimsedir. Dolayısıyla Mevlâna'nın yetkin insan tasavvuru, fizik ve metafizik boyutun her ikisini de kuşatan “*üniversal bir insan*” mahiyetindedir.⁴

İnsan-ı kâmil nazariyesini ele alan düşünürlerden diğer biri de Sadreddîn Konevî (ö. 1274)'dir. O, tasavvufî sistemi içinde insan-ı kâmilî, Tanrı'ya ideal bir şekilde yaklaşan kimse olarak tanımlar. Yetkin insanın, ilâhî emirlerin kendisine nakledilmesi bakımından Tanrı ile insanlar arasında bir vasıta olduğunu, her şeyin onda zuhûr ettiğini, çünkü onun “*toplayıcı özel*” niteliğine sahip bulunduğunu söyler. Tanrı'ya nâib (vekil) olma gibi, en yüksek makamda bulunduğunu ve varlık dairesinin en son mertebesinde yer aldığını kabul eder.⁵ İnsan-ı kâmil anlayışı, Abdülkerim el-Cîlî (ö. 1423 veya 1429 ?) tarafından da ele alınan bir konudur. Ona göre insan-ı kâmil kavramıyla kastedilen Hz. Muhammed'dir. Zira ahlâkı, sözleri, tutum ve davranışları onun mükemmel insan olduğunun bir göstergesi ve aynı zamanda kanıtıdır. İnsanların bazıları kâmil, bazıları da en mükemmel bir konumdadır. Ona göre, Hz. Peygamber kadar yetkinliğiyle taayyün eden başka bir kişi zuhur etmemiştir.⁶

¹ İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993, s. 29 vd.

² Nihat Keklik, İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 434-439.

³ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, (trc. M. Nuri Gencosman), İstanbul Kitabevi, İstanbul 1981, s. 10.

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. İsmail Yakıt, *ag.e.*, s. 32 vd.

⁵ Nihat Keklik, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1967, s. 130 vd.

⁶ Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, (trc. A. Mecdi Tolun), (Yayına haz. S. Eraydın, E. Demirli, A.

İslâm ahlâk düşüncesinde mükemmel insan ile ahlâkî davranışlar arasında mutlak bir ilişki kurulmuştur. Örneğin, Farabî Okulu'na mensup bir düşünür olan Yahya b. Adî (ö. 974), ahlâken yetkin insanın (el-insanü't-tâmm) vasıflarını belirler. Ona göre yetkin insan, ahlâkî vasıfları sürekli kontrol ederek, onların bozulmasına neden olan hususlara karşı dikkatli olmalıdır. Her türlü erdemi elde etmeyi arzularak, tamamen “*mükemmellik formu*” ile meşgul olmalı, erdemli vasıflardan haz duymalıdır. Erdemli insanların öğütlerini ve filozofların ilkelerini dikkate almalıdır. Yeteri derecede belâgat bilgisine ve hikmet sevgisine sahip olmalıdır. Bilgin ve dindar kimselerin toplantılarına düzenli olarak katılmalıdır. Eğlence, yeme içme ile ilgili tutum ve davranışlarında ölçülü ve iffetli olmalıdır. Zenginliği bir vasıta görerek, kendisinin ve başkalarının ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Öfkesine hâkim olmalı, nefesine tefekkür erdemini yerleştirmelidir. İnsanları sevmeli, onlara karşı şefkatli davranmalıdır. İnsanlara iyilikte bulunmalı, onlara yardım etmelidir. Yapılan kötü davranışların başkalarına gizli kalmayacağını unutmamalıdır. Yöneticiler de bu hususu dikkate alarak kendilerine bildirilen hataları düzeltmelidir. Böylece onların mükemmellik seviyesine ulaşmaları mümkün olur.¹

Görüldüğü üzere yetkin insan tasavvuru, İslâm düşüncesinde bazı düşünürler tarafından konu edilmiş, kimileri tarafından tasavvufî ve metafizik bir boyut kazandırılarak insanlık mertebesindeki konumu itibariyle değerlendirilmiş, kimilerince de ahlâkî bakımından tasvir edilmiştir. Kendisini konu edindiğimiz Sinan b. Sâbit de mükemmel insanı ahlâkî açıdan tasvir etmiştir. Zira o, mükemmel insan olmayı arzu eden kimsenin nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğini ortaya koyarak yetkin insan (el-insanü't-tâmm) olmanın bazı ahlâkî ilkelerini belirlemiştir. Nefsi kötülüklerden arındırma, kötülüklerden sakınma, öfkeyi kontrol altına alma, cömertlik, yardımsever olma, insan sevgisi gibi temel birtakım ahlâkî erdemler çerçevesinde ahlâken olgun bir insan portresi ortaya koymuştur.

2. Mükemmel İnsan Olmanın Ahlâkî İlkeleri

En değerli varlık olarak yaratılmasına rağmen insan nötr bir durumdadır. Onun yetkinlik kazanabilmesi, erdemli davranışlar sergilemesine bağlıdır. Zira insanın, üstün ruhî cephesi yanında beşerî yönü de mevcuttur. İnsanın bu niteliği, ahlâkî açıdan onun çift kutuplu bir varlık olmasına yol açmıştır. Dolayısıyla insanda, iyilik ve kötülüğün kaynakları olan güçlerin ikisi de mevcuttur.² Bu nedenle insan, birtakım erdemli davranışlar yanında bazı kötü hareketler de sergileyebilir. Ahlâken arzu edilen ise kişinin dâima erdemli hareketlerde bulunmasıdır. Sinan b. Sâbit de, mükemmel insan olmayı arzulayan kimsenin, nasıl hareket etmesi gerektiğine ilişkin birtakım ahlâkî prensipler ortaya koymuştur. Hemen belirtelim ki, mükemmel insan

Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 339 vd.

¹ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill 1991, s. 105-106; Türkçe çeviri: *İslam Ahlâk Teorileri*, (trc. M. İskenderoğlu, A. Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 151-152.

² Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1989, s. 5 vd.

olabilmek, sadece belirlenen bu ahlâkî ilkelerle sınırlı değildir. Fakat kuşatıcı yönünü dikkate aldığımızda bu ilkelerin son derece önemli ve aynı zamanda kapsamlı olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi Sinan b. Sâbit'in mükemmel insan olabilmek için belirlediği ahlâkî ilkeleri ele alalım.

2.1. Nefsi Kötülüklerden Arındırmak

Sinan b. Sâbit, insanın temel yapısı ile mükemmel insan olma arasında mutlak bir ilişki kurar. Ona göre bütün insanlar, insanlıkta birleşmeleri ve ilâhî güçlerle donatılmaları sebebiyle mahiyet bakımından tek bir sınıftır. Hepsinde ortak olan bu ilâhî güçlerin her biri akli nefisdir ki, bu nefisler sayesinde insan, insan olma vasfını kazanır. İnsan nefis ve bedenden oluşan bir varlıktır. Onun bu bileşimdeki en değerli yönü, nefis yönüdür. Zira insanın özünü, bütün insanlarda ortak bir cevher olan akli nefis oluşturur. Bu nedenle insanlar, mahiyet bakımından aynıdır, fakat kişilikleri farklıdır. Çünkü kişilikleri aynı olsaydı, tek bir karakter olarak hepsinin aynı tutum ve davranışları sergilemeleri gerekirdi.¹ Sinan b. Sâbit'in bu düşüncelerinin, Yahya b. Adî'nin konuya ilişkin görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir. Zira Yahya b. Adî'ye göre de insanlıkta birleşmeleri ve sosyal bir yapı oluşturmaları nedeniyle bütün insanlar âdeta tek bir birey gibidirler. Her insanda mevcut olan akıl, insanın hakikatini oluşturur. Akli nefisleri ile insanlar iyiliklere yönelirler.²

Meşşâî ekolün kurucusu Kindî (ö. 873 ?), ye göre nefis, basit, şerefli ve yetkin olup, ilâhî ve ruhanî bir niteliğe sahiptir. Ona göre arzu gücü, insanı bazı şehevî isteklere yöneltir. Fakat akli nefis, bu konuda onun hata ettiğini, böyle bir eğilimin kendisini bayağı durumlara sürükleyeceğini hatırlatmak suretiyle engel olur.³ Görüldüğü üzere, Sinan b. Sâbit'in görüşleri ile Kindî'nin düşünceleri de birbirleriyle örtüşmektedir. Burada dikkatimizi çeken husus, Sinan b. Sabit'de olduğu gibi, nefsin kötü eğilimlere yönelişini dizginleme özelliğini ve ahlâkî bakımdan etkinliğini vurgulamak için Kindî'nin de akli nefis kavramını kullanmasıdır.⁴

Gazzalî (ö. 1111)'ye göre nefis, kendisinde öfke ve şehvet güçlerini bulduran bir niteliğe sahiptir. İslâm tasavvuf düşüncesinde nefis bu anlamıyla kullanılmış olup, kötü vasıfları kendinde toplayan nefse egemen olmak gerekli görülmüştür.⁵ Sinan b. Sabit de arzu edilen yetkinliğe ulaşmak için öncelikle nefsin kötülüklerden arındırılması gerektiğini, bunun ise nefsi olgunlaştıracak ve mutluluğa ulaştıracak erdemli davranışların sergilenmesi suretiyle gerçekleşebileceğini söyler.⁶ Bu nedenle Sinan b. Sâbit, mükemmel insan olma ile nefsin şehevî arzularından arındırılması

¹ Sinan b. Sâbit b. Kurra, *Risâletü Siyaseti'n-Nüfûs*, s. 61.

² Majid Fakhry, *a.g.e.*, s. 105; Türkçe çeviri, s. 152.

³ Kindî, *Risâle fi'n-Nefs*, (Nefis Üzerine), *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya) içinde, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 131 vd.

⁴ Mustafa Çağrıncı, *a.g.e.*, s. 41.

⁵ Gazzalî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, C. III, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, (tarihsiz), s. 4.

⁶ Sinan b. Sâbit, *a.g.e.*, s. 56.

arasında mutlak bir ilişki kurar. Ona göre, mükemmel insan olmayı isteyen kimsenin ölçülü davranması, dolayısıyla aşırıktan kaçınması gerekir. Bunu sağlayabilmesi için de nefesine egemen olmalıdır. Çünkü nefesine egemen olan kişi, kötü olarak değerlendirilen lezzetleri ve aşırı istekleri kontrol altına alabilir. Şehvetin kendisi için zararlı olduğunu idrak etmesi sebebiyle ona karşı mücadelede bulunur, şiddetini kırarak baskı altında tutabilir. Zira erdemli olmayı arzulayan kişi, şehvetin potansiyel bir güce sahip olduğunu idrak ettiği için, onun gücünü bir plân üzere tedricî olarak kırabilir. Bu şekildeki bir yaklaşım, nefse egemen olmayı ve şehvetin dizginlenmesini sağlar. Bunun yanı sıra, kişinin iffetli olmasına ve erdemli bir konuma gelmesine yol açar. Fakat şehvetin kontrolünde ihmalkâr davranıldığı takdirde, âdeta arsız bir tavra bürünerek kişiyi kötü ve zararlı şeylere karşı hemen eğilim göstermeye sürükler ve bu tür davranışlar karşısındaki direncini yitirmesine neden olur. Neticede bu durum, kişiyi mükemmel olma yolundaki hedefinden uzaklaştırır.¹ O halde şehvî arzuların kaçınmak gerekir. Bu tür arzulara karşı nefisini koruyan kimse, aynı zamanda değerini de muhafaza etmiş olur.²

Râgıb el-İsfahânî (ö. 1108 ?) de biraz önce zikrettiğimiz nefsin kötülüklerden arındırılmasına ilişkin Sinan b. Sâbit'in düşüncelerine paralel görüşler sergilemektedir. Zira İsfahânî'ye göre nefsin arındırılmasını sağlayan unsurlar, ilim ve Tanrı'nın emretmiş olduğu ibadetlerdir. İnsan, ibadetleri gereği gibi yerine getirmeye özen gösterdiği takdirde "*Tanrı'nın balıfesi*" olmaya lâyık bir konuma gelir. O, nefsin arındırılması hususunda bir taraftan ibadetin önemine vurgu yaparken diğer yandan da nefiste mevcut birtakım güçlerin kontrol altına alınmasının gereğine işaret eder. Çünkü ona göre, nefisteki nâtik gücün ahlâken arındırılması sonucu ilim ve hikmetin, şehvet gücünün kontrol altına alınması ile iffet ve cömertliğin, öfke gücünün dizginlenerek akla boyun eğdirilmesiyle de şecaat ve hilmin elde edilmesi mümkündür. Nefisteki bu üç gücün bozulması sonucunda ise reziletler belirir.³

Sinan b. Sâbit, mükemmel olmayı isteyen kimseye lezzet ve şehvetler hoş görüldüğü sürece gerçek amaca ulaşmanın zor bir durum olduğunu söyler. Ona göre, zikredilenin aksine bir algılama ve tavır, her ne kadar nefis için zor bir durum olsa da, yani lezzet ve şehvetler doğası gereği insanı kendisine yöneltse de bunlardan kaçınmak mümkündür.⁴ Zira şehvetlere karşı boyun eğmek, insanın en büyük hastalığıdır. Bu hastalığın tedavisi ise şehvet duygusuna son vermektir.⁵ Sinan b. Sâbit'e göre yöneticiler, lezzetlere karşı eğilimlerine egemen olur ve bu hususa özen gösterirlerse nefse hâkim olma konusunda daha büyük kararlılık göstermiş olurlar. Neticede bu durum, nefislerinin güçlenmesine yol açar. Bu şekilde tutum ve davranışlar sergileyerek mükemmel insan olmaya yönelişleri, onların toplum içinde

¹ a. mlf., *ag.e.*, s. 56.

² a. mlf., *Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten, Siyasetü'n-Nüfûs* (nşr. A. Ahmed el-Fâvî) içinde, Matbaatü'l-İslâmiyyeti'l-Hadîse, Kahire 1992, s. 69.

³ Râgıb el-İsfahânî, *eż-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a (İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri)*, (trc. Abdi Keskinsoy), İstanbul 2003, s. 60 vd.

⁴ Sinan b. Sâbit, *Risâletü Siyasetü'n-Nüfûs*, s. 56.

⁵ a. mlf., *Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten*, s. 71.

en kâmil ve erdemli insan olarak tanınmalarına vesile olur. Bunun yanı sıra, kötü arzulardan uzaklaşma ve değersiz bir konuma düşürücü lezzetleri terk etme eğilimleri nefisleri için oldukça kolaylaşır.¹

2.2. Kötü Davranışlardan Kaçınmak

Sinan b. Sâbit, mükemmel olmayı isteyen bir kimsenin, kötü davranışlardan kaçınması yanında bu tür davranışların insanlardan gizli kalmayacağını bilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, bir kimsenin yapmış olduğu kötü davranışları gizlemeye çalışması, bir bakıma gönlünün bu tür eylemleri yapmaktan pek de hoşnut olmadığını bir göstergesidir. Haberdar olunmadığı sürece kötü davranışlarda bulunan insan, onları gizlediğini düşünür. Hâlbuki Sinan b. Sâbit'e göre, her ne kadar dikkat edilse de, yapılan kötü bir davranışın insanlardan gizlenmesi zordur. Zira insan, doğası gereği başkalarının eksik ve hatalarını izleme eğilimi gösterir. Onları dile getirmek, insana özgü bir huydur. Böyle bir tutum sergilemek ise insanın mükemmelliğe ulaşamamasından kaynaklanır. İnsanın, hoş karşılanmayan noksanlıklardan soyutlanmış olmadığını belirten Sinan b. Sâbit, bu hususun psikolojik yönüne de dikkat çeker. Ona göre insan, başkalarının kendisinden daha üstün olmasını istemez. Bu nedenle insan, kendisini üstün göstermek için, başkalarının hatalarını dile getirir ve yapmış oldukları hatalardan dolayı onları kınar.²

Kötü davranışlardan kaçınma hususunda yöneticilerin konumunu da ele alan Sinan b. Sâbit, onların ahlâkî yetkinliğe ulaşmaları için birtakım kriterler belirler. Ona göre, bir yöneticinin yetkin olması için öncelikle bu niteliği elde etmeye büyük bir istek duyması gerekir. Zira yöneticinin bu yöndeki isteği, onun kötü davranışları küçümsemesine, erdemli davranışları ise güzel görmesine neden olur. Ona göre bir yönetici, kendisine üstünlük sağlayan makamını kişisel anlamda değil, temsil ettiği makamın özelliği bağlamında değerli görmelidir. Nefsin yüceliği ise erdemler ile mümkündür. Dolayısıyla bir yönetici, dalkavukluğu kötü bir davranış olarak değerlendirmeli ve bu tür tutum sergileyen kimseleri hoş karşılamayarak çevresinden uzak tutmalıdır.³

Sinan b. Sabit, yöneticileri ideal birer insan olarak tasavvur edip, insanlar arasında en şerefli ve değerli olmaları gerektiğinden hareketle, onların mükemmel insan olmaya en lâyık kişiler olduklarını belirtir. Zira yöneticilerin şeref ve değer bakımından noksan bir konumda olmaları onlar için kötü bir durumdur. O halde yöneticiler, yetkin olma seviyesine ulaşmak için insanların en isteklisi olmalıdır. Çünkü insan, bütün değerleri kendinde toplayarak yetkin olma niteliğini kazanabilme özelliğine sahip olmasına rağmen noksanlıklara karşı da eğilim gösteren bir varlıktır. Bu bakımdan yöneticiler, güzel ahlâk ile donanımlı, bütün erdemleri kendisinde toplamış bir niteliğe bürünmelidir. Bu tür niteliklerden yoksun olmaları

¹ a. mlf., Risâletü Siyaseti'n-Nüfûs, s. 56-57.

² a. mlf., *a.g.e.*, s. 63.

³ a. mlf., *a.g.e.*, s. 65.

durumunda ise baskıcı bir tavır sergilerler. Hâlbuki Sinan b. Sâbit'e göre bir yönetici, istek ve iradesini erdemleri kazanmaya ve güzellikleri elde etmeye yönelterek, ahlâken en son gayeye ulaşmayı talep etmelidir.¹

Birçok yöneticinin, yaptıkları hatalı davranışların insanlardan gizli kaldığını düşünebileceğini belirten Sinan b. Sâbit, bunun sebebini, onların insanlar üzerindeki etkilerinin büyük olmasına ve insanların kendilerine karşı itaat etmek zorunluluğunu hissetmelerine dayandırır. Dolayısıyla yöneticiler, yaptıkları hataların halk arasında yayıldığını duymadıkları için gizli kaldığını zannederler. Sinan b. Sâbit'e göre bir insan, yaptığı herhangi bir hatanın gizli kalıp kalmayacağını öğrenmesi için kendi nefesine dönmeli ve başkasının, işlemiş olduğu bir suçunu gizlediğini bilip bilmediğine bakmalıdır. Çünkü insan, gizlenmeye çalışılsa bile başkalarının birçok hatalı davranışını ortaya çıkarabilir.²

Sinan b. Sâbit, doğası gereği insanın hatalarını gizleme eğilimi gösterdiğini söyler. Fakat yöneticilerin, böyle bir eğilimden kaçınmaları gerektiğini belirtir. Zira ona göre bir yönetici, her ne kadar nefsi için zor olsa da hatalı davranışlardan korunmak ve onlardan kaçınmak için hatalarının kendisine bildirilmesini istemelidir. Çünkü halk, hatalarından dolayı bir yöneticiyi doğrudan eleştirmeye, ona nasihat etmeye ve onu uyarmaya cesaret edemez. Bu bakımdan halk, yöneticiye sadece isteklerini iletir. O halde bir yönetici, güven duyduğu akıl ve ferâset sahibi kimselerden, yaptığı hataları kendisine bildirmeleri konusunda istekte bulunmalıdır. Yönetici de kendisine yapılan uyarı sonucunda herhangi bir davranışının hatalı olduğunu idrak ettiğinde bundan mutluluk duymalıdır. Kendisine övgüler yağdıran kimselerden ziyade, hatalarını haber veren kişilere önem vererek onlara teşekkür etmelidir. Böyle bir tavır, çevresindeki insanların hatalarını kendisine bildirmek için yardımcı olmalarına neden olur. Sinan b. Sâbit'e göre, hatasının farkına varan bir yönetici, nefesine hâkim olup, uygun olmayan davranışlardan kaçınmalıdır. Erdemli davranışları yapmaya yönelmeli, iyi ve güzel davranışlar sergilemelidir. Bunun yanı sıra, sürekli nefsinin olgunlaştırmaya ve erdemli davranışlar sergilemeye özen göstermelidir. Böylece mükemmellik mertebesine yükselir ki, insanî mutluluk ve gerçek riyaset (başkanlık) bu şekilde gerçekleşir.³ Görüldüğü üzere Sinan b. Sâbit'in zikredilen görüşleri siyasî ahlâk açısından son derece önemli ilkelerdir. O, erdemli davranışlar ile gerçek yönetici arasında mutlak bir ilişki kurmaktadır.

Siyasî ahlâk açısından önemli ilkeler belirleyen Sinan b. Sâbit'in mezkûr görüşleri, Yahya b. Adî tarafından da benimsenmiştir. Zira Yahya b. Adî'ye göre de insan, hiçbir kötülük veya eksikliğin, toplumdaki gizli kalmayacağını bilmelidir. Ona göre yönetici ve mevki sahibi kimseler, yaptıkları hataların başkaları tarafından bilinmediğini düşünebilirler. Çünkü hizmetinde bulunan insanlar korkudan veya itaat etmekten dolayı bunları gizlerler. Bu bakımdan yöneticiler ve diğer yüksek makamdaki insanlar, kendileri hakkında yapılan eleştirilere açık olmalıydılar. Çünkü

¹ a. mlf., *a.g.e.*, s. 64.

² a. mlf., *a.g.e.*, s. 63-64.

³ a. mlf., *a.g.e.*, s. 65-66.

bu sayede hataların düzeltilebilmesi mümkündür. Böylece onların mutluluğa ve iyi insan olarak tanınmanın göstergesi olan mükemmellik seviyesine ulaşmaları söz konusu olabilir.¹

Mükemmel insanın, yapılan kötü davranışların gizlenemeyeceğini bilmesi gerektiğini söyleyen Sinan b. Sâbit, hataları gizlemenin, onlardan kaçınmak anlamını taşımadığını ifade eder. Bu nedenledir ki, hatalı davranışlardan kaçınmanın tek yolu, onlardan uzak durmak, dolayısıyla erdemli davranışlar sergilemektir. Bu ise insanî yetkinliğin nihâi gayesi ve son noktasıdır. O halde bütün insanlar bu hedefe ulaşmak için çaba göstermelidir.² Burada vurgulanması gereken husus şudur ki, insanların kötü davranışlardan kaçınmaları, toplum tarafından kınanma korkusuna dayanmamalıdır. Çünkü böyle bir anlayışa dayalı tutum ve davranışlar ahlâkî olmaktan uzaktır. Öyleyse bir davranışın erdemli olup olmadığı ahlâkî normlara uygunluğu ile bağıntılıdır. Sergilenen tutum ve davranışlarda bu hususun dikkate alınması gerekir. İnsanî yetkinliğe ulaşmak için ahlâkî kriterlere uygun davranışlar sergilenmelidir.

2.3. Öfkeyi Kontrol Altına Almak

Sinan b. Sâbit'e göre mükemmel insan olmayı arzulayan bir kimsenin öfkeden kaçınması gerekir. Zira ona göre öfke, bilinçsiz bir şekilde davranmaya yol açar. Bu bakımdan insan, öfkeden kaynaklanan gayri iradî davranışların, hayvanların sergilediği davranışlardan farksız olması nedeniyle insanî bir tavır olmadığını bilmelidir. O halde erdemli bir insan olmayı arzulayan kişi, konuşma sırasında karşısındaki insana öfkelenmenin ve nezaket kurallarını ihlâl etmenin insana yakışır bir tutum olmadığını inanır. Her ne kadar öfkeye yol açıcı bir tavır ile karşı karşıya gelse de karşılık vermekten sakınır.³

Öfkeye ve zemme karşı nefsi kontrol altına almanın psikolojik boyutuna da dikkat çeken Sinan b. Sâbit, kişinin bu tür duygu ve düşüncelere yönelten güdülerin konumunu idrak etmesi gerektiğini söyler. Fakat ona göre, böyle bir algılamada kişinin sahip olduğu nitelik önemli rol oynar. Örneğin, cahil ve sefih bir kimse, bir hayvanın sesle verdiği tepkiye, benzer şekilde tepki gösterir. Bunun yanı sıra, kendisine fiilî bir eziyet verirse, ona aynı türden bir davranışla karşılık verir. Hatta ayağı bir yere takılıp sürçtüğünde, buna neden olan yere kötü söz söyler ve orayı ayağıyla tekmeler. Dolayısıyla kendisine eziyet veren nesnelere niteliğini dikkate almadan hareket eder. Çünkü gururu onu öfkeye sürükler. Hâlbuki her iki örnekte de iradî bir durum söz konusu değildir. Fakat hikmet sahibi ve vakur bir kimsenin zikredilen örnekler karşısındaki tavrı farklıdır. Zira bu niteliklere sahip olan bir insan, öfke ve zemme yol açacak olaylar karşısında nefsinin kontrol altına alır.⁴ Ona

¹ Majid Fakhry, *a.g.e.*, s. 105 vd.; Türkçe çeviri, s. 152.

² Sinan b. Sâbit, *a.g.e.*, s. 64.

³ a. mlf., *a.g.e.*, s. 60.

⁴ a. mlf., *a.g.e.*, s. 60.

göre, hoşgörülü davranmak, öfke duygusunun ortadan kalkmasını sağlar.¹

Öfkenin yol açtığı kötü sonuçlara değinen İbn Miskeveyh (ö. 1030)'e göre öfke gücü bir çeşit zulüm ve ölçsüzlüktür. Bu bakımdan öfke, zulme yol açar. Kişinin çevresindeki insanları kırmasına neden olur. Bağışlama duygularını yok eder. Bu kötü huya sahip olan kişi, hayvanlara da eziyet eder. Bazı eşyalara zarar verir. Bu tür davranışların hepsi kötü nitelikte olup, sergileyenleri gülünç duruma düşürür. Öfke, dostların yitirilmesine neden olduğu gibi, kişiyi mutsuzluğa da yöneltir. Ona göre bu huy, genellikle cahil insanlarda görülür.² Görüldüğü üzere, İbn Miskeveyh'in öfkeye ilişkin düşünceleri ile Sinan b. Sâbit'in görüşleri bazı yönlerden birbirine benzemektedir. Özellikle bu benzeşim, öfkenin kişiyi hangi gayri iradî davranışlara yönelteceği hususundadır.

2.4. Cömert Davranmak

Sinan b. Sâbit'e göre mükemmel insan olabilmenin temel ahlâkî ilkelerinden biri de cömert olmaktır. Bu bakımdan başkalarına yardım ederken ahlâkî bir tutum sergilenmelidir. Dolayısıyla bir kimse başkalarına yiyecek ve içecek yardımında bulunurken bunun cömertlikle bağlantılı olmasına özen göstermelidir. Diğer taraftan, yiyecek ve içecekler herhangi bir kimsenin tekeline olmamalı, onları diğer insanlarla paylaşmaya yönelik bir tavır sergilenmelidir.³ Sinan b. Sâbit, metaforik bir ifadeyle cimrilik, yoksulluğun elbisesi olarak değerlendirir.⁴ Bu bakımdan o, nefsin cömertliğe alıştırılmasını öğütler.⁵

İbn Miskeveyh'e göre cömertlik, vermede orta yoldan ayrılmamak, yani bir malı, gerektiği yerde ve ölçüde harcamaktır.⁶ Diğer bir ifadeyle cömertlik, savurganlık ile cimrilik arasında bir durumdur. Savurganlık, hak etmeyen bir kimse için gereksiz yere harcama yapmak; cimrilik ise, verilmeye lâyık olduğu halde bir kimseye bir şeyin verilmemesidir.⁷ Ona göre cömertlik kapsamına giren erdemler, birçok malı önemli ve yararlı işlerde gereği gibi harcamak, başkalarına ikramda bulunmaktan nefsin mutluluk duyması ve bu tür davranışlardan hoşlanması, yardımseverlik, iyilikte bulunmak ve hoşgörü gibi davranışlardır.⁸

Siyasî ahlâk açısından önemli bir tavır belirlemesi yapan Sinan b. Sâbit'e göre, erdemli bir yönetici, fakir ve yoksulları araştırıp onları tespit etmeye çalışır. Onlara yardım etmeye özen gösterir. Kendine yakın olanlardan ziyade mezkûr kimselere

¹ a. mlf., *Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten*, s. 70.

² İbn Miskeveyh, *Tebzîbü'l-Ahlâk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 167 vd.; Türkçe çeviri: *Ahlâkî Olgunlaştırma*, (trc. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunc), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 180 vd.

³ Sinan b. Sâbit, *Risâletü Siyaseti'n-Nüfûs*, s. 57.

⁴ a. mlf., *Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten*, s. 69.

⁵ a. mlf., *a.g.e.*, s. 71.

⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 17; Türkçe çeviri, s. 26.

⁷ a. mlf., *a.g.e.*, s. 23; Türkçe çeviri, s. 33.

⁸ a. mlf., *a.g.e.*, s. 19; Türkçe çeviri, s. 28.

ikramda bulunur. Diğer taraftan o, paylaşımcı tavır sergilemenin erdemli bir davranış olduğuna vurgu yapar. Bir insanın, kendisine ihtiyaç duyulduğu hâl ve zamanlarda fakir ve güçsüzlere yardım etmesinin güzel bir davranış olduğunu belirtir.¹

Sinan b. Sâbit'e göre mal ve servet, insanın gereksinim duyduğu birtakım ihtiyaçları karşılamak için bir vasıta konumundadır. Bu bakımdan mal edinme ve biriktirmenin, gerekli ihtiyaçları karşılamının dışında herhangi bir değeri yoktur. Zira ona göre, mükemmel insan olmayı arzulayan bir kimse bir taraftan mal edinme çabası içinde olmalı, diğer yandan da onu gerekli yerlere harcamalıdır. O halde birey, malı sadece kendisi için değil, başkaları için de kazanmalıdır. Sinan b. Sâbit, malın talep ve elde edilmesi hususunda ihmalkâr davranılmaması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre, ihtiyaç duyulan bir malın elde mevcut olması, başkalarına duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Aksi halde başkalarına boyun eğmek zorunlu bir hale gelir.² Mal edinme hırsının yol açacağı kötü sonuçları dile getiren İbn Miskeveyh'e göre böyle bir tavır, başkalarına acıma duygusunu, hakkı gözetmeyi ve gereği gibi harcama yapmayı engeller. Kişiyi yalan, iftira, yalancı şahitlik, görevi ihmal, cimrilik, din ve insanlıktan uzaklaşma gibi birtakım davranışlara sürükler. Böyle bir kimsenin, övülmek ve ün kazanmak maksadıyla harcama yapması, erdemli bir davranış değildir.³

2.5. Yardımsever Olmak

Sinan b. Sâbit'e göre, kâmil insan olmayı arzulayan kimse, insanlara karşı iyilikte bulunma eğiliminde olmalıdır. Eğiliminin bu yönde olması kişiyi kötülüklerden sakındırır. Bunun yanı sıra ölümünden sonra onun, iyi bir kişi olarak anılmasına neden olur. Sinan b. Sâbit, nefsin kötü eylemleri yapmaya heyecan duyması durumunda hayra yönelmeyeceğini belirtir. Hâlbuki nefsin iyiliklere yönelmesi ve bu doğrultuda hareket etmesi gerekir. İnsanın hayırlı davranışlara yönelmesi, haset, kin, kötülük etme, hile, dalkavukluk, iftira, gıybet, çatışma ve benzeri kötü davranışlardan nefret etmesine neden olur. Kaldı ki akıllı insan bu tür davranışların faydasız olduğunu bilir ve ona göre hareket eder. O halde bir insan, mükemmel olmaya doğru tamamen yöneldiğinde zikrolunan kötü huy ve davranışlardan kaçınır.⁴

Mükemmel insanın, kendi zorunlu ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra sıkıntılı insanlara gerektiği şekilde yardım etmeye özen göstereceğini belirten Sinan b. Sâbit, onun, öncelikle yakınlarından başlayarak çevresindeki fakir, yoksul ve ihtiyaç sahibi insanlara yardım edeceğini söyler. Onun bu yöndeki eylemini gerçekleştirirken iyilik etme duygusuyla hareket edeceğini, kendi ihtiyaçlarını karşılarken gösterdiği

¹ Sinan b. Sâbit, *Risâletü Siyaseti'n-Nüfûs*, s. 57.

² a. mlf., *a.g.e.*, s. 58.

³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 20; Türkçe çeviri, s. 29.

⁴ Sinan b. Sâbit, *a.g.e.*, s. 62.

ihitimamdan çok daha fazlasını sergileyeceğini ifade eder. Dolayısıyla o, bireyin sürekli iyilik yapmaya önem vermesi ve nefsinin buna alıştması gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre, nefsin bu yöndeki zayıflığı ve kötü düşünce beslemesi, kişiyi erdemli bir davranışı gerçekleştirmekten alıkoyar. Zira nefse cazip gelmeyen bir davranışın gerçekleştirilmesi hususunda isteksizlik belirir. Bu nedenle iyilik ve lütufta bulunma, nefse çekici gelmeli ve bireyin bu yöndeki istenci güçlü olmalıdır. Aksi durum cimrilğe yol açar. Cimri davranan kişi ise toplumda iyiliklerinden dolayı anılan bir kimse değildir. Çünkü bu nitelikteki bir insandan övgüye değer davranışların sâdir olması beklenemez. Bu durum onun, toplum içinde sıradan bir insan olduğunu gösterir.¹

Sinan b. Sâbit, yöneticilerin yardımsever olmadaki tutumlarının nasıl olması gerektiğini de belirler. Ona göre bir yönetici, hakkı gözetme hususunda çok daha titiz davranmalıdır. Yardımseverlik bağlamında cömert davranmaya özen göstermelidir. İsrâf ve cimrilikten kaçınmalıdır. Hak sahiplerine gereken payı vermelidir. Gerekğinde harcanmak üzere yeteri kadar pay ayrıldıktan sonra geri kalan kısmını hayır ve iyilik yolunda harcamalı, fakir ve yoksulları gözetmelidir.² Yardımsever olma konusunda Sinan b. Sâbit'in belirlediği bir husus dikkatimizi çekmektedir. Ona göre, kendisi ihtiyaç duyduğu halde bir kimsenin fakirlere yardım etmek suretiyle onları kendi nefesine tercih etmesi güzel bir davranıştır. Böyle bir davranışın değeri, yardım olarak verilen şeye duyulan ihtiyacın çokluğu oranında değer kazanır.³

2.6. İnsanları Sevmek

İnsan sevgisi ile nefsi kontrol altına alma arasında ilişki kuran Sinan b. Sâbit'e göre nefis, bedene egemen olmayı arzular. Nefis hâkim konuma geldiğinde ise insan gurura kapılır. Fakiri küçük görerek ona hükmetmek ister. Zengin ve erdemli kişileri ise kıskanır. Sonuçta kin ve düşmanlık ortaya çıkar.⁴ Benzer görüşleri paylaşan Yahya b. Adî'ye göre de aklî nefisleri sayesinde sosyalleşen insanlar, gazabî nefislerinin etkisiyle birlik ve beraberlikten uzaklaşırlar. Çünkü insanlar, gazabî nefislerinin gurur ve tahakküme yöneltmesi sonucu, kıskançlık ve düşmanlık duygusuna kapılırlar. Bu duygular neticesinde birbirinden uzaklaşırlar.⁵

Sinan b. Sâbit'e göre mükemmel insan olmanın önemli ilkelerinden biri de insan sevgisidir. Mükemmel olmayı arzulayan kimse, insanlara karşı sevgi beslemelidir. İnsanlarla dostluk ilişkileri kurmalıdır. Başkalarına şefkat ve merhamet sınırları içinde davranmalıdır.⁶ Dostluk ve kardeşlik bağı kurmanın şartlarını da belirleyen Sinan b. Sâbit'e göre, bunun en önemli unsurlarından biri, öfke duygusuna hâkim

¹ a. mlf., *a.g.e.*, s. 59.

² a. mlf., *a.g.e.*, s. 59.

³ a. mlf., *a.g.e.*, s. 59-60.

⁴ a. mlf., *a.g.e.*, s. 61.

⁵ Majid Fakhry, *a.g.e.*, s. 105; Türkçe çeviri, s. 152.

⁶ Sinan b. Sâbit, *a.g.e.*, s. 60.

olmaktır. Buna göre insan, öfke duygusunu kontrol altına alıp akli nefse boyun eğdirdiği zaman insanlarla dost ve kardeş olur. Dolayısıyla kâmil insan olmak isteyen kişi, bütün insanları sever; onların sıkıntı ve üzüntülerini paylaşır. Yöneticiler de idaresi altındaki insanları sevmeli, onlara şefkat ve merhamet göstermelidir.¹

İbn Miskeveyh de insan sevgisinin bireysel ve toplumsal önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre insan sevgisi, toplum düzeni açısından son derece önemlidir. Çünkü birbirini seven insanlar, birbirine karşı adaletli davranırlar. Aralarında herhangi bir anlaşmazlık söz konusu olmaz. Güven, dayanışma ve yardımlaşma, sevgi ile gerçekleşir. Dolayısıyla sevgi, insan ilişkileri açısından büyük bir değer ifade eder. Birbirini seven insanlar, kendileri için arzu ettikleri şeyi başkaları için de isterler. Yöneticilerin de insanlar arasında dostluk, kardeşlik, birlik ve beraberlik duygularının pekişmesi için özen göstermeleri gerekir. İbn Miskeveyh, insanlar arasındaki gerçek dostluğun, çıkar ilişkilerine dayalı olmaması gerektiğini belirtir. Çünkü bu nitelikteki dostluğun, sırf iyilik maksadı taşıyacağını ve aradaki sevginin değişmez ve sürekli olacağını vurgular.²

Görüldüğü üzere, İbn Miskeveyh'in konuya ilişkin düşünceleri ile Sinan b. Sâbit'in görüşleri arasında benzerlik söz konusudur. Her iki düşünür de insan sevgisinin dostluk ve kardeşlik ilişkileri açısından etkisine vurgu yapmaktadır. Gerçekten de insan sevgisi, bireysel ve toplumsal yönden son derece önemli bir duygudur. Çünkü insan sevgisi, toplumların dostluk ve kardeşlik, birlik ve beraberlik içinde yaşamalarını temin eden önemli bir etkidir. Kalbinde bu duyguya yer veren kişi, insanları ve diğer varlıkları sever. Sevgi sayesinde mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşır. Öyleyse geçmişte olduğu gibi, bugün ve gelecekte de insanlığın muhtaç olduğu barış ve huzurun güvencesi olan bu duygunun sürekli canlı tutulması gerekir.

Sonuç

Türk-İslâm düşüncesinde insan, "*insan-ı kâmil*" ile idealize edilmiştir. İslâm ahlâk düşüncesinde mükemmel insan ile erdemli davranışlar arasında mutlak bir ilişki kurulmuştur. Sinan b. Sâbit de yetkin insan (el-insanü't-tâmm) olabilmenin bazı ahlâkî ilkelere dayandığını belirtmiştir. Ne var ki o, konuya ilişkin düşüncelerini ortaya koyarken sistematik ve analitik bir yaklaşım sergilememiştir. Fakat onun, ahlâka dair bazı görüşlerini, İslâm ahlâk düşüncesinin henüz teşekkül etme safhasındaki bir dönemde ortaya koyması bir değer ifade etmektedir.

Sinan b. Sâbit, nefsin ahlâken arındırılmasına vurgu yapmıştır. Bunun da nefsi olgunlaştıracak ve mutluluğa ulaştıracak erdemli davranışlar ile mümkün olacağını belirtmiştir. Dolayısıyla şehvî arzulardan kaçınmanın herkes için gerekli bir tavır olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, mükemmel insan olabilmek için kötü davranışlardan uzak durmak gerekir. O, yapılan hataların toplumdan gizli kalmayacağına vurgu yapmıştır. Ahlâkî bakımdan kötü davranışlardan sakınmanın

¹ a. mlf., *a.g.e.*, s. 61.

² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 111 vd.; Türkçe çeviri, s. 120 vd.

ne şekilde mümkün olabileceğini ortaya koymuştur. Gerçek yönetici ile erdemli davranışlar arasında ilişki kurarak, siyasî ahlâk bakımından önemli tespitlerde bulunmuştur. Mükemmel olabilmenin ahlâkî ilkeleri arasında öfke gücünün kontrol altına alınması hususunu da değinmiştir. Öfkeden kaynaklanan gayri iradî davranışların insanî bir tavır olamayacağını belirtmiştir. Ona göre hikmet sahibi bir kimse, öfkeye yol açan bir durum karşısında nefesine egemen olur. İbn Miskeveyh de Sinan b. Sâbit'in görüşleri paralelinde öfkenin neden olduğu kötü sonuçları ortaya koymuştur. Zira İbn Miskeveyh'e göre öfke zulme yol açar, dostluğun ortadan kalkmasına neden olur. Cömertliği, mükemmel insan olabilmenin bir şartı olarak gören Sinan b. Sâbit, erdemli insanın paylaşımcı bir tavır sergileyerek fakir ve yoksullara yardım edeceğini söylemiştir. Yöneticilerin de hak sahiplerine gereken payı vermeleri gerektiğini ifade etmiştir.

İnsan sevgisinin mükemmel insan olmadaki rolüne ve önemine değinen Sinan b. Sâbit, bu duygunun toplumsal açıdan fonksiyonuna vurgu yapmıştır. O, insan sevgisi ile öfke arasında ilişki kurarak, aklî nefsin öfke duygusuna egemen olması durumunda insanlar arasındaki dostluk ve kardeşliğin yaşatılabileceğini belirtmiştir. Kâmil insan olmayı arzulayan kişi açısından sevginin önemli bir unsur olduğuna dikkat çekmiştir.

Sonuç olarak, daima ideal olarak görülen mükemmel insan konumuna ulaşmak, erdemli tutum ve davranışlar sergilemekle mümkündür. Bu bakımdan her türlü tutum ve davranışın ahlâkî normlara uygunluğu dikkate alınmalıdır. Böyle bir yaklaşımın bireysel ve toplumsal açıdan taşıdığı önem ve değer hafızalarda canlı tutulmalıdır.

SİNAN B. SABİT'E GÖRE HİKMET VE EDEBİN TAZAMMUNLARI

Bilgehan Bengü TORTUK*

Özet

Harran Okulu'na mensup Sinan b. Sabit b. Kurra (ö. 942), İslâm düşüncesi açısından önemli çalışmalarda bulunmuştur. Yapmış olduğu tercümele yanında şahsî düşüncelerini ele aldığı eserleri de mevcuttur. Onun bu eserlerinden olan “*Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten*” adlı eseri, düşünürün hikmet ve edebî tazammunlarına dair düşüncelerini ele almaktadır.

Edebî dinin temeli kabul eden Sinan b. Sabit'in nefsin arındırılması, doğru sözlülük, iyilik etmek, cömert davranmak, dostluk, tevazu sahibi olmak ve dünya hayatını iyi değerlendirmek şeklinde belirlediği davranışlar, onun hikmet ve edebî kapsayan fiillerden kabul ettiği bazı tazammunlardır.

The Comprehensions of Hikmah And Adab According To Sinan b. Thâbit

Abstract

Sinan b. Thâbit b. Kurra (ö. 942), who belongs to Harran School, did significant contribution to Islamic thought. Apart from his translation activities he also wrote books in which he collected his thoughts and ideas. “*Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten*” is his book that takes place author's thoughts on comprehensions of hikmah and adab.

Sinan b. Thâbit accepts adab as fundamentals of religion. He considers to be purification of the flesh, truthful, to do a kindness, to act geneous, friendship, to become the owner humility and to utilize life of the world well as the comprehensions of hikmah and adab.

* Arş. Gör., SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, benguhan@ilahiyat.sdu.edu.tr

Giriş

İslâm dünyasındaki düşünce ve ilim hareketleri İskenderiye Okulu'nda başlamış, buradan Antakya'ya intikal etmiştir. Daha sonra Urfa ve Harran'a geçmiş, oradan da özellikle Harranlı bilim adamlarının yer aldığı Bağdat'a intikal etmiştir. Belirtilen merkezler arasında yer alan Harran Okulu'nun, Bizans İmparatorluğu zamanında felsefe eğitiminin ağır baskılara maruz kalmasına rağmen geleneğini sürdürmüş olması, İlk Çağ'ın son dönemlerinden Ortaçağ'a eğitim merkezlerinin aktarımında önemli zincirlerden birini oluşturması sonucunu ortaya çıkarmıştır.¹ Bu okul, özellikle VII. ve VIII. yüzyıllarda en önemli düşünce ve ilim merkezlerinden biri olma özelliğine sahiptir.² Zira burada yapılan tercüme dolayısıyla Harran Okulu, Yeni Eflatunculuk ve Pythagorasçılığın İslâm dünyasına geçişinde büyük ölçüde etkili olmuştur.³

Harran Okulu'nda birçok ilim adamı ve düşünür yetişmiştir. Bunlardan biri de Harranlı meşhur mütercim ve düşünür Sabit b. Kurra (ö. 901)'nin oğlu Ebu Said Sinan b. Sabit b. Kurra (ö. 942)'dir. Abbasi halifelerinden Muktedir billah (907-932), Kahir billah (932-934) ve Razi billah (934-940) dönemlerini idrak eden ve onların maiyetinde doktorluk görevi üstlenen Sinan b. Sabit,⁴ özellikle tıp ve düşünce alanındaki yetkinliği sebebiyle döneminde muhtemelen “*Re'sü'l-Etbbâ ve'l-Felâsife*” unvanını almıştır.⁵ Düşünür, önceleri babasının mensup olduğu Sabîî dinini benimsemiş, daha sonra ise Müslüman olmuştur.⁶ Sinan b. Sabit 942 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁷

Sinan b. Sabit, babasından ve döneminin bazı âlimlerinden dersler almış, Yunanca ve Süryanca'dan eserler tercüme etmiş, daha önce yapılmış olan bazı tercümelerde de düzeltmeler yapmıştır. Ayrıca babası Sabit b. Kurra gibi tıp, astronomi, geometri ve edebiyat alanlarına ilişkin çeşitli eserler kaleme almıştır. Sabîîlerin ve Süryanîlerin hükümdarlarına dair eserlerin yanı sıra daha önce mensubu bulunduğu Sabîîlik hakkında da eserler yazmıştır.⁸ Düşünür, tercüme dışındaki şahsî düşüncelerini içeren eserler de telif etmiştir ki, onun “*Risâletü Tetezâmmannu Adâben ve Hikmeten*” adlı çalışması bunlardan biridir. Bu eserde o, ahlâkın temellerini ve bazı ahlâkî ilkeleri, birey ve toplumun huzurunu sağlayıcı düşünce ve davranışlara ilişkin konuları işler. Onun bu konudaki şahsî düşünceleri, ahlâk felsefesi bağlamında temel ilkeler olması açısından son derece önemli görüşlerdir.

Tebliğimizde öncelikle hikmet ve edep kavramlarını ele alacağız. Daha sonra

¹ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (çev. Ayşe Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 30.

² Kazım Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 28.

³ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 1999, s. 35.

⁴ İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etbbâ*, (şerh ve tahkik: Nizâr Rıza), Dâru Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, tarihsiz, s.300-302; Mahmut Karakaş, *Müsbet İlimde Müslüman Âlimler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 170.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997, s. 84.

⁶ İbn Nedîm, *el-Fibrîst*, (nşr. İbrahim Ramazan), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, s. 301.

⁷ İbn Ebi Useybia, *a.g.e.*, s. 301.

⁸ İbn Ebi Useybia, *a.g.e.*, s. 300-301, 304.

Sinan b. Sabit'in ahlâkî fiillerin kazanılmasına dair görüşleri ile hikmet ve edebî tazammunlarına dair düşüncelerini genel olarak onun "*Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten*" adlı eseri çerçevesinde konu edineceğiz.

1. Kavramsal Olarak Hikmet ve Edep

Arapça "H-K-M" kökünden gelen hikmet kavramı, etimolojisinde "*engel olmak, zaptetmek ve tutmak*" gibi anlamları bulundurmasından dolayı terminolojik olarak "*delâlet ve cehalete engel olan iksir veya küllî bilgi*" anlamına gelmektedir. Her disiplinin kendi perspektifinden bu kavramı tanımlamasıyla birlikte genel olarak küllî bilgiyi ifade etmesi sebebiyle felsefî bilginin adı olmuştur.¹ Diğer bir tarifte de hikmet, insanın gücü ölçüsünde eşyanın hakikatinden bahseden ilim olarak tanımlanır.² Farabî düşüncesinde metafizik bilgi olarak görülen hikmet,³ bütün varlıkların yetkinliklerini aldığı İlk Varlık'ın bilgisidir. Diğer taraftan Bir'den yetkinlik alan insanın kendi yetkinliğini bilmesidir. Hikmet aynı zamanda insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir.⁴ İslâm ahlâkçılarında İbn Miskeveyh (ö. 1030)'in tarifinde hikmet, "*düşünen ve ayırt eden nefsin bir fazîleti olup bütün varlıkları var olmaları itibarıyla bilmektir.*"⁵ Osmanlı dönemi düşünürlerinden Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572) ise hikmetin bir diğer tarifinde, ona insanın fiillerini de ekler ve hikmetin "*insan nefsinde ilim ve amelin oluşması ve insan nefsinin bu iki yönden yetkinlik sayılan dereceye ulaşması*" anlamını ifade ettiğini belirtir.⁶

Arapça "E-D-B" kökünden gelen edep kavramı ise hatanın her çeşidinden onunla sakınılan şeyin bilgisini ifade etmesi yanında⁷ bir toplumda örf, âdet halini almış iyi tutum ve davranışları da belirtir.⁸

Hikmet ve edep kavramlarının belirtilen anlamları çerçevesinde Sinan b. Sabit'in bu iki kavramı birbirini tamamlar nitelikte ve insanın düşünce ile fiilleri yönünden kullandığı belirtilebilir.

Sinan b. Sabit, hikmet ve edebî tazammunları arasındaki bazı temel ahlâkî ilkeleri din, birey ve özellikle de toplum açısından ele almaktadır. Zira o, bireyin mükemmel bir kişi olmasını toplum içerisinde mümkün görür. Çünkü onun hikmet ve edebî içeren ilkelere dair düşüncelerine baktığımızda bu ilkelerin birçoğunun toplumda geçerliliği olduğunu görürüz. Dolayısıyla Sinan b. Sabit'in belirlemiş

¹ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002, s. 51.

² el-Cürcânî, Ali b. Muhammed el-Şerîf, "hikmet" md., *Kitâbu'l-Ta'rîfât*, Beyrut 1985, s. 96.

³ Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989, s. 74.

⁴ Farabî, *Fusûlu'l-Medenî*, (çev. Hanîfi Özcan), İstiklal Matbaası, İzmir 1987, s. 48.

⁵ İbn Miskeveyh, *Tebzîbu'l-Ahlâk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 15; Türkçe çevirisi: *Ahlâkî Olgunlaştırma*, (çev. A. Şener – C. Tunç – İ. Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 24.

⁶ A. Sıdika Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'de Hikmet Kavramı", SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2003/1, sayı: X, Isparta 2004, s. 28.

⁷ el-Cürcânî, "edeb" md., *a.g.e.*, s. 12.

⁸ Mustafa Çağrıncı, "Edep", TDVİA, C. X, s. 412.

olduğu ahlâk ilkeleri, bireyin ve toplumun huzuru içindir. Bunun yanı sıra düşünür, bu dünyanın geçiciliğine de zaman zaman vurgu yapmak suretiyle, bireyi bu dünyada yetkin insan olarak yaşayarak kendisinin huzuru ve mutluluğu ile toplumun düzeni için faydalı olmaya yönlendirir.¹ Bu bağlamda o, güzel ahlâkı kişi için hayırlı bir dost, edebi ise hayırlı bir yardımcı şeklinde belirler.²

Din – ahlâk ilişkisi bakımından Sinan b. Sabit, ahlâklı olmayı dine bağlamaz. Çünkü o, edebi dinden önce ve dinin başı olarak kabul eder. Bununla birlikte, ona göre ahlâkî davranışlardan uzak olan kimsenin dini de olamaz.³ Düşünürümüz diğer taraftan dinin temelini doğru bir inanca bağlar ve o, günahlardan sakınma ile samimi bir birey olunacağı kanaatindedir.⁴ Dolayısıyla burada onun, ahlâklı bir insanın din tarafından belirlenen kuralları, din adına olmadan da yerine getirmesi gerektiği, dinin yaptırımlarına uyanların da dürüst ve ahlâkî ilkelere riayet eden birey olacağı düşüncesine sahip olduğu söylenebilir.

Sinan b. Sabit'ten sonraki dönemde yaşamış olan Râgıb el-İsfahânî (ö. 1108?), Sinan b. Sabit'in din ve ahlâk ilişkisine dair düşüncelerine benzer düşüncelere sahiptir. Ahlâkî davranışlar içinde yer alan utanma duygusunu, insanda aklın belirtisi olarak ortaya çıkan ilk unsur olarak kabul eden İsfahânî, imânı ise aklın son mertebesi olarak görür. Ona göre, utanma duygusu var olmadan imânın meydana gelmesi mümkün değildir. Zira o da Sinan b. Sabit'in düşüncelerine paralel olarak utanma duygusundan yoksun olanın imânının varolmasını mümkün görmez.⁵ Dolayısıyla ahlâkî dinden önce görür, öncelikle dine bağlamaz, üstelik dine temel olarak kabul eder.

2. Ahlâkî Fiillerin Kazanılması

Sinan b. Sabit, hikmet ve edebi içinde bulunduran fiillerin öğretilip öğretilmeyeceği ve devamının nasıl olacağı konusuna dikkat çeker. Ona göre hikmet ve edebi kapsamına alan fiillerin devam etme durumları yönünden alışkanlık şekline dönüşmesi mümkündür. Zira devamlı iyilik yapan kimsede bu, alışkanlık durumuna dönüşür ve ondan sürekli olarak iyilik sâdır olur. İyi olmayan fiillerde ısrarcı olanlarda da bu fiillerin işlenmesi alışkanlık şekline dönüşür. Düşünür, kişinin ilk başta edindiği şerefin baki kaldığını belirtmek suretiyle bireyin, başlangıçtaki davranışlarının hayatının geri kalanında da devam ederek onun değerini belirleyeceğini ortaya koyar.⁶ Bundan dolayı hikmet ve edebe uygun davranışlarda bulunulmaya özen gösterilmelidir.

Sinan b. Sabit'in, muhtemelen görüşlerinden etkilendiği Aristoteles (ö. M.Ö.

¹ Sinan b. Sabit, *Risâletü Tetezzammanı Âdâben ve Hikmeten, Siyâsetü'n-Nüfûs*, (nşr. Abdulfettah Ahmed el-Fâvî) içinde, Matbaatü'l-İslâmiyyeti'l-Hadîse, Kahire 1992, s. 70.

² a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

³ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

⁴ a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

⁵ Râgıb el-İsfahânî, *İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri*, (çev. Abdi Keskinsoy), İstanbul 2003, s. 271.

⁶ Sinan b. Sabit, *a.g.e.*, s. 72.

322)'e göre, ifrat ve tefrit arasında tam orta olan erdemler (ahlâkî davranışlar), ne doğuştan gelir ne de doğaya aykırı olarak edinilir. İnsan, bunları edinebilecek doğal bir yapıya sahiptir, alışkanlık ile de bunları tam olarak geliştirir. Erdemler, insanın öğrenip yapması gereken şeyleri tekrar etme yoluyla öğrenmesi sebebiyle, etkinlikte bulunularak kazanılır. Örneğin, adaletli davranma özelliği sürekli olarak âdil davranışlarda bulunma ile kazanılır. Bunun karşıtı olan adaletsizlik de yine sürekli yapılarak alışkanlık haline dönüşür.¹

Sinan b. Sabit ile yaklaşık aynı dönemde yaşayan Farabî (ö. 950) de Aristoteles'i takip ederek denge noktasında bulunan erdeme ulaşmanın güç olduğunu belirtir.² İyi ve kötü davranışların, kişinin doğuştan getirdiği mizacından gelen fiillerin belli zamanlarda defalarca tekrarlanması ve ona alışık duruma gelmesiyle nefiste alışkanlık olarak yerleştiğini kabul eden Farabî,³ bir fazilete ya da kötü davranışlara meyleden durumların ve kişinin bazı tabî istidatlarının, onun yerine karşıtlarının ısrarlı bir şekilde uygulanmasıyla değiştirilebileceği yahut da zayıflatılabileceği görüşüne sahiptir.⁴ Konuya dair düşüncelerinde Sinan b. Sabit'in Aristoteles'in etkisinde kaldığı açıkça görülmektedir. Üstelik çağdaşı Farabî de Sinan b. Sabit ile benzer düşünceleri paylaşmaktadır.

3. Hikmet ve Edebin Tazammunları

3.1. Nefsin Arındırılması

Hikmet ve edep bakımından nefis anlayışında büyük ölçüde akla da yer veren Sinan b. Sabit, bireyin nefsi ile gururlanmasını aklı ile kıskanmasına bağlar.⁵ Zira ona göre, gururun nedenlerinden biri de kıskançlıktır. Şehvet ise çirkinliklere götüren bir yoldur, kişinin gerçekte arzu ettiği doğru ve ahlâkî düşünce ve davranışlara muhalefet eder. Hevâya gelince o, bireyin düşmanıdır. Ona uymamak ise kişinin dostudur.⁶ Bununla birlikte akıl, birey için samimi bir dostken, hevâ güçlü bir düşmandır.⁷ Ayrıca kişinin daha sonra pişmanlık duymasına neden olan hazlar kötüdür ve kişi için bir yararı bulunmaz.⁸ Bu sebeple insanın, şehvete karşı korunması gerekir. Ancak bu şekilde kıymetini muhafaza edebilir. Şehvete karşı korunmayan kimse ise her istediğini düşünmeden yapan çocuk gibi olur.⁹

Düşünür, aklını olgunlaştıran kişinin, nefsinin güzel gördükleri arasında yararlı ve iyi olanlar ile zararlı ve kötü olanları ayırabileceği kanaatini taşır.¹⁰ Fakat ona göre,

¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005, s. 30.

² Mustafa Çağrı, *a.g.e.*, s. 80.

³ Farabî, *a.g.e.*, s. 33.

⁴ Farabî, *a.g.e.*, s. 33.

⁵ Sinan b. Sabit, *a.g.e.*, s. 69.

⁶ a.mlf., *a.g.e.*, s. 73.

⁷ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

⁸ a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

⁹ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

¹⁰ a.mlf., *a.g.e.*, s. 70.

hırsın canlanması, aklın yok olmasına sebep olur.¹ Bu sebeple nefsin isteklerinin ön plana çıkarılmaması ve akıl ile hareket edilmesi zaruridir. Sinan b. Sabit tarafından arzular sebebiyle rehin olduğu belirtilen kalbin özgürlüğü de arzuların terk edilmesiyle sağlanır.²

Sinan b. Sabit'in hikmet ve edep çerçevesinde değerlendirdiği aceleci olmak, ona göre pişmanlık gibidir. Çünkü fiillerinde ve düşüncelerinde aceleci olan kişi her an hata yapabilir ve pişmanlık ile yüz yüze gelebilir.³

Aristoteles tarafından nebâtî, hayvanî ve insanî olarak üçe ayrılan nefis,⁴ İslâm düşüncesinde de benzer şekilde bir ayrıma tabi tutulmuştur. Örneğin Kindî (ö. 872?), Aristoteles'in insanî nefesine karşılık gelen aklî nefis ile insanın öfke ve şehvî arzularını kontrol altında tuttuğu görüşüne sahiptir. O, öfke ve şehvet gibi durumların nefste bulunmadığını, aklî nefsin ise bunları kontrol altında tutarak insanın zulüm, kin, bedenî arzular gibi fenalıklara yönelmesine engel olduğunu kabul eder.⁵ Sinan b. Sabit'in çağdaşlarından Zekeriyâ er-Râzî (ö. 925) de öncelikle nefsi nefis-i nebâtî (shehevî nefis), nefis-i hayvanî (gazabî nefis) ve nefis-i natika (düşünen nefis) olarak üçe ayırır. Ona göre bunların en üstünü nefis-i natika (düşünen nefis)dır ve o, insanî insan yapan ayırıcı özelliştir.⁶ Haset ve cimrilik gibi bir çok kötü alışkanlığın hevâdan; itidal ve cömertlik gibi alışkanlıkların ise akıldan kaynaklandığını ifade eden Râzî, akla sahip olmaması nedeniyle nefsanî arzularını kontrol altına alamayan çocuk ile akla sahip olduğu halde shehevî tutkularını kontrol edemeyen insan arasında bir fark görmez.⁷ Râzî'ye göre, nefsanî arzular insanı kısa vadeli lezzetlere yöneltir, düşünmesine zaman vermeksizin onu ani kararlara sevk eder.⁸ Onun bu görüşleri Sinan b. Sabit'in konuya dair düşünceleriyle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. İbn Miskeveyh de insanın beden ve ruh birlikteliğinden hareketle nefsin ilim ve marifetlere karşı arzu duymasının ve cisme mahsus fiillerden kaçmasının onun faziletini oluşturduğunu belirtir.⁹ Buna göre nefsin iyi ve kötü şeylere yönelen iki cephesi ortaya çıkmaktadır. O, akli şehvete üstün kılmakla ve akıl ile şehvetin kontrol altına alınması sayesinde aklî zevke varılacağını kabul eder.¹⁰

Sinan b. Sabit, insan için en büyük problemlerden biri olarak gördüğü şehvete boyun eğmenin tedavisini ondan sakınma bağlamındaki kararlılık olarak belirler. Ona göre nefsin zararlarından birisi de, arzu ettiği şeyleri yerine getiren kimsenin

¹ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

² a.mlf., *a.g.e.*, s. 70.

³ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69, 71.

⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 73-82.

⁵ Kindî, *Nefs Üzerine (Risâle fi'n-Nefs)*, Kindî, *Felsefî Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya) içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 243-244.

⁶ Hüseyin Karaman, *Ebü Bekir Râzî'nin Ahlâk Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 52-53.

⁷ Hüseyin Karaman, *a.g.e.*, s. 66.

⁸ Hüseyin Karaman, *a.g.e.*, s. 67.

⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 9; Türkçe çevirisi, s. 18.

¹⁰ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 79; Türkçe çevirisi, s. 89.

bedenen yorulmasına ve huzursuz olmasına sebep olmasıdır.¹ Nefsin bu gibi zararlarından ise ancak akıl yoluyla korunmak mümkündür. Kindî ise “*Nefs Üzerine*” adlı risalesinde Pythagoras’dan naklen nefsin bedenî arzuları terk etmesiyle kirden arınacağını, varlığın hakikatini çokça düşünmekle parlaklık kazanacağını belirtir.² Farabî’de akıl, nefsin arındırılması konusunda özellikle ön plandadır. Ona göre nefsin arındırılması bedensel davranışların yanı sıra akıl yoluyla ve düşünsel faaliyetlerle elde edilir.³

İbn Miskeveyh, ahlâk sağlığının korunabilmesi için ahlâken tekrar bozulmayı engelleyen ahlâkî ve akli hususiyetleri nefste düzenleyen ve yanlış kullanıma karşı onu koruyan amelî ve nazarî disiplinlerle meşgul olmayı gerekli görür.⁴ Bununla birlikte İbn Miskeveyh, ahlâkın korunması ve nefsin tedavisi için kişinin haz veren şeyleri düşünerek şehvet ve gazap güçlerini uyandırmaması gerektiğini belirtir.⁵ Sinan b. Sabit’in nefsin tedavisinde en önemli ilacı kararlılık olarak kabul etmesine benzer şekilde İbn Miskeveyh de insanın, akli düşünme ile yapmamaya karar verdiği, fakat alışkanlık ile yapmaya yöneldiği şeyleri yapmama konusunda dikkatli olması gerektiğini vurgular.⁶ Kınalızâde Ali Efendi ise nefsin hastalıklarının genel tedavisinde dört tavsiyede bulunur. Bunlar; güzel fiiller ve övgü yolunu kullanarak nefsi güçlendirmek ve kötü huyu terk etmek; beğenilmeyen huy ve kötü fiilden kaynaklanan hastalığı düşünerek nefsi baskı altında tutarak bundan menetmek; nefse yerleşmiş olan giderilmesi çok zor reziletleri zıddı olan güçleri kullanarak ortadan kaldırmak; belirtilen tedavi yolları cevap vermediği takdirde nefse zor ibadetler ve güç fiiller yüklemektir.⁷

Nefsin arındırılmasına dair görüşlerine kısaca yer verilen düşünürlerin yaklaşımlarında büyük ölçüde Sinan b. Sabit’in düşüncelerine benzer şekilde nefsin kötüye yönelen tarafının akıl ile kontrol altına alınması gerektiğini benimsedikleri görülmektedir. Ayrıca Sinan b. Sabit tarafından da akla nefsten daha yüksek bir değer verilmiş, üstelik nefsin korunması ve hastalıklarının tedavisinde de akıl ön plana çıkarılmıştır.

3.2. Doğru Sözlülük

Sinan b. Sabit, hikmet ve edebi içinde barındıran ilkelerden birini de doğruluk olarak belirler. Ona göre kişinin doğruyu, iyiyi söylemesi kendisine zenginlik sağlar. Dolayısıyla o, manevî zenginliği ön planda tutar. Şayet doğru söylenmeyecekse

¹ Sinan b. Sabit, *a.g.e.*, s. 71.

² Kindî, *a.g.r.*, s. 245.

³ Mustafa Çağrıncı, *a.g.e.*, s. 73.

⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 147; Türkçe çevirisi, s. 158; Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu – Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 175.

⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 153; Türkçe çevirisi, s. 164.

⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 154; Türkçe çevirisi, s. 165.

⁷ A. Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 230-231.

susmak tercih edilmelidir. Böyle bir davranış onu zarardan korur.¹ Ancak Sinan b. Sabit'e göre bireyin, bildiği bazı şeyleri kendisinde muhafaza etmesi, erdemli davranışlardan biridir. Bu sebeple kişi, bildiği her şeyi söyleme konusunda ısrarcı olmamalıdır.² Bununla birlikte o, bir başkasının hatalı tutum ve davranışlarını ortaya çıkarmak yerine bunları kapatmalıdır.³ Çünkü ahlâka uygun davranış budur. Bunun aksisi olan fiil ise bireyin ve toplumun huzurunu bozarak güven ortamının yok olmasına neden olur. Onun bu düşüncesi gerçeğin söylenmesi konusunda çelişik gibi görünse de, esasen böyle bir yaklaşımda, söylenmesinde birey ile topluma zarar ve huzursuzluk getirmesi dolayısıyla açıklanmaması gereken bilgiler noktasında olması sebebiyle gerçekte bir çelişiklik söz konusu değildir.

Doğru sözlülüğün yanında yalan söyleme, Sinan b. Sabit'e göre kişiler arasındaki bağların kopmasına sebep teşkil eder.⁴ İsfahânî de doğru sözlü olmayı dünyanın düzeni ve bekâsı için önemli unsurlardan biri olarak kabul eder. Ona göre doğruluk ortadan kalkarsa âlemin düzenini sağlamak mümkün olmaz. Bu bakımdan övgüye değer hususlar arasında doğruluk, asıldır.⁵

Birey, Sinan b. Sabit'e göre bir toplum içinde yaşaması sebebiyle başkalarıyla görüş alışverişinde bulunma şansına da sahiptir. Böylelikle kişinin doğru düşünceleri elde etmesi mümkün olur. Görüş alışverişi, bir düşüncenin güvenilir niteliğe bürünmesine katkı sağlar. Zira kendi görüşünün doğruluğunu mutlak kabul eden kimse, aslında doğru düşünceden uzaktır. Çünkü böyle bir kimse başkalarıyla müşaverede bulunmaması nedeniyle yaşantısında hatalar yapar. Ayrıca bu şekilde kendini beğenmiş kimse için öğüt de her hangi bir netice vermez.⁶ Dolayısıyla müşavere konusunda gururlu davranmamak da yetkin insanın özelliklerindedir.⁷ Sinan b. Sabit'in istişare konusundaki düşünceleri "...İş bakımında onlara danış..."⁸ mealindeki ayeti ile örtüşmektedir. Bu tavır dinin de önerdiği bir davranış biçimidir. Görüş alışverişinde bulunulacak kişi, İsfahânî'ye göre gerçek anlamda dost, güvenilir, tecrübeli ve isabetli görüşleri olan, doğruluktan ayrılmayan ve kendini beğenmişlik göstermeyen kimse olmalıdır.⁹

3.3. İyilik Etmek

Ahlâkî görüşlerinde yetkin bir insan portresi de çizen Sinan b. Sabit, kendisinden kötü davranışların sâdır olduğu kişiyi canlılar dünyasında olsa da ölü, iyilik yapan kimseyi ise ölülerin konumunda olsa dahi canlı olarak tasvir eder.¹⁰ Bu durumda ona

¹ Sinan b. Sabit, *a.g.e.*, s. 71.

² a.mlf., *a.g.e.*, s. 70.

³ a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

⁴ a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

⁵ Râğıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 227.

⁶ Sinan b. Sabit, *a.g.e.*, s. 71.

⁷ a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

⁸ Âl-i İmrân 3/159.

⁹ Râğıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 275-276.

¹⁰ a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

göre kötülük yapan, zulmete dalan kimse, bir bataklıktadır ve o, bu zulmet bataklığında zulmetin bir kölesi olur. Başkalarına eziyet ederek zâlim konumunda olan kimse, kendisine karşı nefret duygularının oluşmasına neden olur.¹ Bununla birlikte düşünür, düşmanlık konusunda aşırı olan ve düşmanlıklara engel olmaya çalışmayan kimsenin de zâlim olacağı kanaatine sahiptir.² Dolayısıyla toplumda meydana gelen çatışmaların önlenmesine dair davranışlar da Sinan b. Sabit'in düşüncesine göre hikmet ve edebî kapsamında yer alan fiillerdendir.

Zulmü, bir kimseyi haksızlık ve öfkeye maruz bırakmak olarak tanımlayan İbn Miskeveyh'e göre bu, oç alma duygusu ile beraber bulunur.³ Adalette eşitliği bozan kimse zâlimdir. İbn Miskeveyh burada, Aristoteles'in zalim kişilere dair tasnifini nakleder. Buna göre, birinci sırada bulunan zalim, hukuku tanımayan ve ona boyun eğmeyendir. İkincisi, ilişkilerinde ve işlerinde âdil hâkimin hükmünü kabul etmeyen kimse, üçüncüsü ise, kendisi kazanmadığı halde başkalarının mallarını gasp eden, kendisi gereğinden fazla almakla birlikte başkalarına gereğinden azını veren kimsedir.⁴ Zâlim kimseye karşılık iyi kimse, iyilikte bulunduğu kişiyi gerçekten seven ve ondan bir fayda beklemeyen kişidir. Bu kimse, iyiliği sırf iyilik olduğu için yapar. Karşılığında, iyilik yapmadığı kimseler tarafından dahi sevilir.⁵ Onun bu düşüncesi Sinan b. Sabit'in görüşleriyle örtüşür. İsfahânî'ye göre ise insanların en zalimi nefesine, akrabalarına ve diğer insanlara zulmeden kimsedir.⁶ Fakat İsfahânî, en büyük zulmün ise nefes karşı yapılan zulüm olduğu kanaatindedir.⁷

İnsanlara karşı iyilikte bulunma, Sinan b. Sabit'e göre, hikmet ve edebe uygun olan davranıştır. Yetkin insan olmayı arzulayan kimse, insanlara karşı iyilikte bulunma eğiliminde olmalıdır. Bu isteği, aynı zamanda kişiyi kötülüklerden de sakındırır. Nefs, kötü eylemleri yapmaya heyecan duyduğu zaman hayra yönelmez. Bu sebeple nefsin iyiliklere yöneltilmesi gerekir. Ayrıca bireyin hayır işlerine yönelmesi, Sinan b. Sabit'e göre, kişiyi haset ve kin gibi kötü davranışlardan da alıkoyar.⁸ Bireyin kendisinin ihtiyacı olduğu halde, ihtiyacı olan diğer insanlara yardım ederek onları kendi nefesine tercih etmesini güzel bir davranış olarak değerlendiren Sinan b. Sabit'in yapılan bu davranışın yardım olarak verilen şeye duyulan ihtiyacın çokluğu oranında değer kazanacağı düşüncesi dikkat çekmektedir.⁹

3.4. Kanaatkâr Olmak

Zenginlik ve yoksulluk bağlamında öncelikle kanaat tariflerine bakmak yararlı

¹ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

² a.mlf., *a.g.e.*, s. 73.

³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 165; Türkçe çevirisi, s. 177.

⁴ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 97; Türkçe çevirisi s. 106.

⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 128; Türkçe çevirisi s. 137-138.

⁶ Râğıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 348-349.

⁷ Râğıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 350.

⁸ Sinan b. Sabit, *Risâletü Siyaseti'n-Nüfûs, Siyasetü'n-Nüfûs*, (nşr. Abdulfettah Ahmed el-Fâvî) içinde, Matbaatü'l-İslâmiyyeti'l-Hadîse, Kahire 1992, s.62.

⁹ a.mlf., *a.g.e.*, s. 59-60.

olacaktır. Buna göre İbn Miskeveyh, kanaati yiyecek, içecek ve süslenilecek şeylerde aşırılık göstermemek olarak tarif ederken¹ Râgıb el-İsfahânî, yeterlilik ölçüsünün altında olana razı olmayı kanaat olarak görür ve kanaati gerçek manadaki zenginlik olarak kabul eder.² İbn Sinâ (ö. 1037) ise rızık konusunda ve diğer insanların sahip olduğu şeyleri göz önünde bulundurmada yersiz meşgalelerden kaçınmayı kanaat olarak belirtir.³

Hikmet ve edebın tazammunlarından biri olan kanaatin, zenginlik ve yoksulluk durumlarında ortaya çıkması dolayısıyla Sinan b. Sabit, bu iki kavram üzerinde önemle durmuştur. İnsanlar arasındaki düzenin ve huzurun devam etmesi için dünyada rızık konusunda farklılıkların olması gerektiği görüşüne sahip olan düşünürümüz, "...Allah rızıkı kullarına bol bol verseydi aşarlardı..."⁴ mealindeki ayeti delil olarak gösterir. İnsanların rızık konusunda eşit olmaları durumunda birbirine ihtiyacı olan kimse kalmayacağı için düzenin bozulacağını ve Tanrı tarafından konulan emrin hükmünün geçersiz olacağını belirtir.⁵ Buna göre onun zenginlik ve yoksulluk şeklindeki iki karşıt durumun mevcudiyetini zorunlu gördüğünü söyleyebiliriz. Onun düşüncesinde bu noktada kanaat devreye girmekte ve yoksulluğun olumsuzluğundan oluşan menfi düşünceleri ortadan kaldırmaktadır.

Sinan b. Sabit, kanaat sahibi olmayan kimsenin, insanlara muhtaç olan kişi konumunda olduğu görüşündedir.⁶ Bununla birlikte o, kanaatkâr kimsenin hem sevgi duyulan biri olacağını hem de saygınlığının kanaatle mükemmelleşeceğini kabul eder. Zira bu durumda olan bir insan her şeyi elde etmeyi arzulamaz. Ayrıca bilinmelidir ki cahillik yoksulluktan daha kötü bir durumdur; bu bakımdan akıl maldan daha faziletlidir.⁷ O halde kanaatin hiç bitmeyen bir mal olduğu unutulmamalıdır. Bununla birlikte dünyanın ihtiyaçları, çaba sarf edilmesi nedeniyle kişiyi bedenen yorar ve huzursuzluk verir.⁸

3.5. Cömert Davranmak

Cömertliğin oluşması konusunda Sinan b. Sabit, iki özellik belirtir. Bunlardan biri adalet, diğeri ise şeref (onur)tir. Âdil olan insan, ihsanda bulunursa bu onun nefsindedir. İnanan insanın şerefi, yüceliği de diğeri insanlara muhtaç olmamasına bağlıdır.⁹ Bu iki özelliğe sahip olarak zengin olan kimse, çevresindeki insanlara karşı cömert davranır.¹⁰ Ona göre insan, başkalarına yardım ederken ahlâkî bir tavır sergilemelidir. Diğeri insanlara yiyecek ve içecek gibi birtakım yardımlarda

¹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 17; Türkçe çevirisi, s. 27.

² Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 300.

³ Macid Fahri, *a.g.e.*, s. 126.

⁴ Şûrâ, 42/27.

⁵ Sinan b. Sabit, Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten, s. 70.

⁶ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

⁷ a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

⁸ a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

⁹ a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

¹⁰ a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

bulunurken bu davranışın cömertlikle alâkalı olması gerekir. Bununla birlikte temel ihtiyaçlar belirli kimselerin elinde bulunmamalı, bunlar diğer insanlarla paylaşılmalıdır.¹ Bireyin diğer bireylerle ilişkisi noktasında düşünür, kişiye yapılan yardımı oldukça değerli görür. Kişiye geçici olarak verilen şeyleri değil, ona bireyin de katkısını sağladığı yardımı tavsiye eder.² Ayrıca o, paylaşımcı bir tavır sergilemenin erdemli bir davranış olduğuna vurgu yaparak, bir insanın kendisine ihtiyaç duyulduğu durum ve zamanlarda yoksul ve güçsüzlere yardımda bulunmasının güzel bir davranış olduğunu belirtir.³

Sinan b. Sabit, iyilik yapma yönünden nefsin zayıf olmasının cimrilğe yol açacağını belirtir. Ona göre cimri insan, toplum tarafından iyilikleriyle anılan kimse olmaz ve ondan övgüye değer davranışların zuhûr etmesi beklenmez. Bu sebeple bireyin devamlı olarak iyilik yapması ve nefsini buna alıştırmaması gerekir.⁴

Aristoteles'e göre cömertlik, mal mülk konusunda cimrilik ve savurganlığın ortasıdır. Cömert kişi, gereken kişilere, gerektiği kadar, doğru zamanda ve doğru bir şekilde veren kimsedir. Diğer taraftan cömert kişi, serveti oranında gereken şeyler için harcıyandır.⁵ Ona göre, cömert kişi kendisi için zorunlu olanı edinmelidir. Fakat bu, onun zengin olmaması gerektiği anlamına da gelmez. Kişi, ihtiyacı olana yardım etmek için zengin olmalı, servetini savurmamalıdır. Normal olan bu olmakla birlikte ideal olan, engin kalpli olanların kendilerini düşünmeden her şeylerini verebilmeleridir. Cömertliğin daima servetle ölçülmesi gerektiğini belirten Aristoteles, verilen malın değerinden çok verenin durumunun önemli olduğunu vurgulayarak Sinan b. Sabit'in de kabul ettiği gibi ihtiyaçlar içinde olan birinin, bu durumdayken verdiği şeyin, servetinin miktarını bilmeyenin verdiğiinden daha değerli olduğunu kabul eder.⁶

Cömertlik, Aristoteles'te olduğu gibi, İbn Miskeveyh'de de cimrilik ve savurganlık arasında orta yoldur. Savurganlık, hakkı olmayan kimse için gereksiz ölçüde mal harcamak iken cimrilik, verilmeye lâyık olan kimseye hiçbir şey vermemektir.⁷ Cömertlik ise orta yoldan ayrılmadan, malları gerektiği yerde, gereken ölçüde ve gerektiği gibi harcamaktır.⁸ İbn Miskeveyh, cömertlik ve mutluluk arasında bir ilişki kurarak, bir zevk olan mutluluğun yardım etmekle gerçekleştiğini belirtir. Ona göre, üstün ve değerli olan şeyle cömertlikte bulunmak, bayağı şeylerle cömertlikte bulunmaktan daha üstün ve daha değerlidir.⁹ Adaletle hayırseverliği ilişkilendiren İbn Miskeveyh'e göre genelde hayırsever insan âdil olurken, her

¹ a.mlf., Risâletü Siyaseti'n-Nüfûs, s. 57.

² a.mlf., Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten, s. 69.

³ a.mlf., Risâletü Siyaseti'n-Nüfûs, s.57.

⁴ a.mlf., *a.g.e.*, s. 59.

⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 68-70.

⁶ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 250.

⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 23; Türkçe çevirisi, s. 33.

⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 17; Türkçe çevirisi, s. 26.

⁹ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 85-86; Türkçe çevirisi, s. 94-95.

hayırsever âdil olmayabilir.¹ Onun âdil insan ile hayırsever insan arasında kurduğu ilişki Sinan b. Sabit tarafından da kurulmuştur. Zira o da cömertliğin oluşmasında adaletin etkisine değinmiştir.

Cömertliğin karşıtı olan cimriliği, akıl ve hevâdan kaynaklanan cimrilik olarak ikiye ayıran Ebu Bekir Râzî, akıldan kaynaklanan cimriliği, makul gerekçeleri olduğu için kötü olarak görmez. Hevâdan kaynaklanan cimriliği ise kendisiyle mücadele edilmesi gereken ahlâkî bir rezilet olarak kabul eder. Zira ona göre bu cimrilikten kaynaklanan davranış, toplumda bulunması gereken yardımlaşma ve paylaşım gibi özelliklerin ortadan kalkmasına neden olmaktadır.² Onun bu düşüncesi, Sinan b. Sabit'in paylaşımcılık düşüncesiyle uygunluk göstermektedir.

3.6. Dostluk

Hikmet ve edep çerçevesinde dostluğa önemli bir yer ayıran Sinan b. Sabit, dostluğun emek sonucu kazanılan bir yakınlık olduğu görüşündedir. Ona göre dostuna güvenen kimse, ona karşı tedbirli olma ihtiyacı duymaz.³ Çünkü dosttan herhangi bir zararlı davranış beklenmez ve kişi başkalarından gelebilecek zararlara karşı da ona güvenebileceğini bilir. Ayrıca insana güvenilir bir dost lazımdır ki, bu dost iyi zamanlarda kişi için güzellik, musibet zamanlarında ise hazır birer yardımcıdır.⁴ Bu sebeple düşünür “*Yoldan önce yoldaşı, evden önce komşuyu seç.*” ifadesiyle güvenilir dostlara olan ihtiyacın birtakım şeylerden daha öncelikli olduğuna işaret eder.⁵ Ona göre kişi, güvenin gerçekleştiğine inandığı zaman karşısındakine bunu hissettirmelidir. Eğer dost için bir kıskançlık duyuluyorsa, bu durum dostluğun hastalıklı olmasındandır.⁶

Sadece dosta olan ihtiyaçtan bahsetmeyen Sinan b. Sabit'e göre, bu dostlukların devamı bazı davranışlara bağlıdır. Bunlardan biri, dostuna karşı itaatkar olmak,⁷ diğeri ise ona sabırlı davranmaktır. Zira sabrı terk edip dostluğu bitirmek doğru bir davranış değildir. Çünkü dosta sabrederek mevcut dostluğu devam ettirmek, yeni bir dostluğa başlamaktan daha hayırlıdır.⁸ Dostluk ve kardeşlik kurmanın şartlarından biri, öfke duygusunu kontrol altına almaktır. İnsan, öfke duygusuna hâkim olup onu akli nefse boyun eğdirdiği zaman diğer insanlarla dost ve kardeş olabilir.⁹ İnsana karşı işlenen bu davranışlar düşünürümüze göre hikmet ve edebi içerisinde muhafaza eder. Dostlar arasında ilişkilerin kopması noktasında ise yalan söylemek buna bir sebep teşkil eder.¹⁰ Düşünür insanî ilişkilerde akıllı kimse ile

¹ Mustafa Çağrıncı, *a.g.e.*, s. 128.

² Hüseyin Karaman, *a.g.e.*, s. 125.

³ Sinan b. Sabit, *Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten*, s. 69.

⁴ a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

⁵ a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

⁶ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

⁷ a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

⁸ a.mlf., *a.g.e.*, s. 73.

⁹ a.mlf., *Risâletü Siyaseti'n-Nüfûs*, s.61.

¹⁰ a.mlf., *Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten.*, s. 72.

bağların kopmasının, cahil kişi ile dost olmaktan daha iyi olduğu kanaatindedir.¹

Dostluğu adaletten daha üstün ve zorunlu olarak kabul eden Aristoteles, dostluk bulunduğu zaman adalete dahi gerek olmadığını belirtir.² Ona göre iyi şeyleri isteyen kimselerde bu duyguların karşılıklı olması durumunda dostluk ortaya çıkar. Mükemmel dostluk, iyi kimselerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğudur. Ancak Aristoteles, bu tür dostlukların erdemli kimselerin azlığı sebebiyle ender olduğuna inanır. Ayrıca ona göre bu tür dostluk için alışkanlık ve zamana ihtiyaç vardır.³ Güven duymak, haksızlık etmemek, gerçek dostluğa layık şeyler yapmak mükemmel dostluklarda söz konusudur.⁴ Aristoteles, bu düşünceleri ile bir dostluk için gereken özellikleri de belirlemiş olmaktadır. Bununla beraber Aristoteles'in dostluğa dair dikkat çeken düşüncelerinden bir diğeri de dostluğun sevilmekten ziyade sevmekte yattığıdır.⁵

İbn Miskeveyh, Aristoteles'in düşüncelerine benzer şekilde dostluğu sosyal birlikteliklerde ilk ilke kabul eder. O, gerçek dostluğun erdeme dayalı olan dostluk olduğu kanaatindedir.⁶ Sinan b. Sabit'in düşüncesinde olduğu gibi o da, dostu kaybetmemek için dikkatli olunması gerektiğini ve dostluğa riayet edilmesini tavsiye eder. Ona göre birey, iyi durumlarda olduğu gibi kötü zamanlarda da dostunun yanında olmalı, üzüntü ve sıkıntılarını paylaşmalıdır.⁷ İbn Miskeveyh de dostla olan ilişkilerde özen gösterilmesi gereken davranışlara dair bazı tavsiyelerde bulunur. Ona göre birey, dostuyla tartışmaktan kaçınmalıdır. Zira tartışma, dostların birbirlerinden uzaklaşmalarına neden olur. İlme sahip olan veya eğitim görmüş kimse, bu ilimleri dostlarından ve diğer insanlardan saklamamalı, kıskançlık yaparak bu konuda cimrilik göstermemelidir. Çünkü ilimde cimrilik, kötü bir huy olmakla beraber, dostluğa engel olur, hatta düşmanlıklara sebep olabilir ve mevcut dostlukları yok eder.⁸

Hikmet ve edeple bağdaşmayan düşmanlık, Sinan b. Sabit tarafından da tasvip edilmez. Ancak onun düşmanlık noktasında esnek davrandığı tek nokta, bireyin değer verdiği şeylere karşı yapılan düşmanlığa tepki vermektir.⁹ Buna göre vatan, millet, kişinin onuru gibi değerlere karşı saldırılara düşmanlık göstermek makul karşılanabilir. Zira bunlar, korunması gereken değerlerdir. Dolayısıyla düşünürün burada belirttiği düşmanlıktan, koruma anlaşılmalıdır. O, düşmanlığa ve ayrılığa başlangıç teşkil eden davranışı, suçlama olarak kabul eder.¹⁰ Ayrıca düşmanlıkta bulunan ve buna engel olmayan kimse de aynı zamanda zalimdir. Bundan dolayı o

¹ a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 155.

³ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 158-159.

⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 160.

⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 165.

⁶ Macid Fahri, *a.g.e.*, s. 165-166.

⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 134-135; Türkçe çevirisi, s. 144-145.

⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 136-137; Türkçe çevirisi, s. 146-147.

⁹ Sinan b. Sabit, *a.g.e.*, s. 72.

¹⁰ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

kimseler, Tanrı tarafından düşmanından arındırılma lûtfuna da erişemezler.¹ Bu kavramların nefis ile ilişkisi noktasında haksız yere elde edilen zafer için nefsin övülmemesi gerektiğini belirten Sinan b. Sabit, nefret ile nefsin bir araya getirilmesinin de zararlı olduğu anlayışına sahiptir.² Zira nefse uymamak ve haksızlıkta bulunmamak hikmete ve edebe uygun fiillerdir. Bununla birlikte düşünürümüz, düşmanlığın mezkûr olumsuzlukları yanında kişinin kavrayış yetisini de yok ettiği düşüncesindedir.³

İnsan, davranışlarında yumuşak huylu olur, öfkesini bastırırsa Sinan b. Sabit'in düşüncesine göre, hikmet ve edep doğrultusunda hareket eden kimse olur. Böyle davranmak kişiye acıların ulaşmasını engeller ve öfkeyi de dindirir.⁴ Düşünür, bu şekilde hareket edenleri, övgüye lâyık kimseler arasında sayar.⁵

Yumuşak huyluluğu nefsin iyi şeylere boyun eğmesi ve güzele doğru koşması şeklinde tarif eden İbn Miskeveyh,⁶ öfkeyi meydana getiren sebepler arasında kendini beğenme, övünme, tartışma, inat, kibir ve zulüm gibi davranışları sayar. O, Sokrates'ten naklederek öfkeli olduğu zaman nefsin hiçbir şekilde öğütlere aldırış etmeyeceğini ve aklın davetine karşın bu tür menfî tavırların daha da artacağını belirtir.⁷ Bu sebeple öfkeye yol açacak davranışlardan kaçınmalıdır.

Dostu, her durumda kendisine ihtiyaç duyulan kimse olarak tarif eden İsfahânî'ye göre, dostla iyi durumlarda sevinçler paylaşılır, kötü durumlarda yardımlaşma ve dayanışma içine girilir. Dosta ihtiyaç duymadan yaşayacağını zanneden kimse, gururu dolayısıyla böyle düşünür. İsfahânî, Aristoteles'in düşüncelerine benzer şekilde, gerçek manada dostun zor bulunacağı kanaatindedir. Ona göre güvenilir dostlar, insan için kendisinin bulunmadığı yerde ve zamanda âdeta göz, kulak ve gönül gibidir.⁸

Sinan b. Sabit'in düşüncesinde, idrak edip bunlara karşı dikkatli olmak hikmet ve edebi bünyesinde bulundurur. Üstelik bu özellik, yetkin insanın da vasıflarındandır. Bireyin, işlediği fiillerinde bilinçli olması gerekir ki bu noktada o, akli esas almalıdır.⁹ Bununla birlikte birey, sorumluluk sahibi olmalıdır. Bunu yapan kimse, basiret sahibi olur, yapmayan ise ince düşüncelerden uzaklaşır ve şaşırır.¹⁰

Bireyin kendi hatalarını bilmesi noktasında Râzî, kişinin, hatalarını söylemesi için dostlarına müracaat etmesi ve çevresinde bulunan komşularının, iş arkadaşlarının hatta düşmanlarının kendisi hakkında sahip oldukları düşünceleri öğrenmesi

¹ a.mlf., *a.g.e.*, s. 73.

² a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

³ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

⁴ a.mlf., *a.g.e.*, s. 70.

⁵ a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 17; Türkçe çevirisi, s. 27.

⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 161; Türkçe çevirisi, s. 173.

⁸ Râğıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 357.

⁹ Sinan b. Sabit, *a.g.e.*, s. 72.

¹⁰ a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

gerektiğini belirtir.¹ Ancak bu konuda İbn Miskeveyh, kişinin hataları bağlamında dostların düşüncelerine önem verilmesinin doğru olduğunu kabul etmekle beraber gerçek dost bulmanın zorluğundan dolayı bunu mümkün görmez.²

Sinan b. Sabit insana, akıllı ve cahil düşmanların mutlaka mevcut olacağını, bu sebeple düşmanlıkta bulunulmaması gerektiğini ve akıllı düşmanın hilesinden, cahil düşmanın ise şerrinden sakınılması gerektiği tavsiyesinde bulunur.³ Realite göz önüne alındığında düşünürün bu tespitlerinin ve tavsiyelerinin her dönemde geçerli olacak nitelikte olduğu görülür.

3.7. *Tevazu Sahibi Olmak*

Hikmet ve edebin kapsamında olan tazammunlarından bir diğer davranış olan tevazu, kibir ve gururlanmanın karşıtıdır. Sinan b. Sabit'in hikmet ve edebe dair düşüncelerinin genel karakteri çerçevesinde tevazu övülen bir davranışken, kibir tasvip edilmez. Çünkü ona göre sevginin oluşumunda alçakgönüllülük bulunur ve bu her konuda geçerlidir.⁴ Kendisinde bulunan güzellikler ile gururlanma ise kişiyi her an kötülüklerle açık durumda bırakır. Akılla gururlanan kimse de başkalarının düşüncelerine önem vermediği için yaşantısında istikrarlı olamaz. Çünkü o, öğüt de almaz. Tevazu sahibinin dostluk kazanmasının aksine, kibirli kimse dost da edinemez.⁵

Ebu Bekir Râzî'ye göre, tevazunun karşıtlarından ve kibrin sebeplerinden olan kendini beğenme özelliğine sahip kimse, eksiklerini göremez, bu sebeple de kendisini geliştiremez. Çünkü herhangi bir konuda kendini beğenen ve başkalarından üstün gören kimse, eksiklerini ve kendinden daha ileride olan kimselerin varlığını kabul etmeyeceğinden başkalarından istifade etmek istemez, buna ihtiyaç da duymaz.⁶ Sinan b. Sabit'in ifadesiyle bu kimse öğüt almaz. Bir kimsenin mükemmelliğinin ancak başkalarının faziletiyle gerçekleştiğini belirten İbn Miskeveyh'e göre, bu fazilete ulaşma konusunda başkalarına muhtaç olanın kendini beğenmemesi gerekir.⁷

İsfahânî düşüncesinde tevazu, insanın fazilet ve konumunun kendisini lâıyk kıldığı mertebeden daha aşağıya rıza göstermesi olarak tanımlanır. İsfahânî'ye göre, böyle bir niteliğe sahip kişi bazı haklarından vazgeçtiği için bu, nezaket türünden bir kavramdır ve kibir ile alçaklık arasında bulunur.⁸ Ona göre kibir, kişinin kendisini değerinin üzerinde bir konuma yükseltmesidir. Bu kimse kendisini başkalarından üstün sayar. Bu tür nitelikler kendisinde bulunan kimse genellikle bilgisizdir. Sinan

¹ Hüseyin Karaman, *a.g.e.*, s. 48-50.

² İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 156-157; Türkçe çevirisi, s. 168; Hüseyin Karaman, *a.g.e.*, s. 51.

³ Sinan b. Sabit, *a.g.e.*, s. 72.

⁴ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

⁵ a.mlf., *a.g.e.*, s. 71.

⁶ Hüseyin Karaman, *a.g.e.*, s.119-121.

⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 162; Türkçe çevirisi, s. 174.

⁸ Râğıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 279-281.

b. Sabit'in düşüncesine benzer şekilde İsfahânî'ye göre de kibir, gururlanma ve kendini beğenme özelliklerini kendisinde bulunduran kimse, öğüt almadığı için kendisine söylenenlerden bir fayda da edinemez.¹

3.8. Dünya Hayatını İyi Değerlendirmek

Dünya hayatının sonluluğunu dikkate alan Sinan b. Sabit, aynı zamanda zamanın rölatifliğine de dikkat çeker. O, dünyayı kişinin, zamanını içinde harcadığı her şey olarak tarif eder. Sayısı belli olan ve bunları bir kontrol edenin bulunduğu nefesler olarak tarif ettiği ömrün, nefeslerin sona ermesiyle son bulunduğunu belirtir. Düşünürü göre sonsuzluk, bu gün ve yarının birlikteliğinden ibarettir. Geçmiş, kişinin dünüdür.² Gelecek ise tamamlanmamıştır ve yarın, kendisine ulaşlamayan beklenendir.³ Yarın, aynı kişi tarafından yaşanabileceği gibi, onun için yarın olmayabilir de. Buna göre sonlu olan varlıkların dünyadaki yaşantılarının bitiminden önce bozulma başlar ve bozulmanın son bulmasıyla da o varlık için yaşam son bulmuş olur. Ancak bu bozulma, asıl gerçekliğe ulaşmadır. Sonlu olmayı bu şekilde ifade eden Sinan b. Sabit, birey için böyle bir takdirin mutlaka gerçekleşeceği kabulüyle ölüm fenomeninin kişinin gözle görmesi kadar kesin olduğunu kabul eder.⁴

Dünya hayatının son bulacağını ortaya koyan Sinan b. Sabit, bunu bilen kimsenin bu duruma göre hareket etmesi gerektiğini söyler. O, insanın hikmet ve edep kapsamındaki davranışları sergilemesini zaruri görür. Çünkü ona göre, son bulmak her an yakındır. O halde kişi, eldeki mevcut imkânların kıymetini bilerek onları değerlendirmelidir. Aksi takdirde imkânlar geçtikten sonra pişmanlık duyulur.⁵ Bu imkân vaktini değerlendiren, zamanın kıymetini ve tasarrufunu bilen kimse için ise hazırlıklı olmak ve gaflete düşmemek hikmet ve edebe uygun olan davranışlardır.⁶

Sonuç

Bireyin ahlâkî fiilleriyle bağıntılı olan ve hikmet ve edebî kapsamına giren bazı davranışlar Sinan b. Sabit tarafından "*Risâletü Tetezammanu Âdâben ve Hikmeten*" adlı eserinde konu edilmiştir. Sistematik olarak kaleme alınmamış olan bu eser çerçevesinde ele aldığımız hikmet ve edebî bazı tazammunlarında, genel olarak bireyle ilgili düşünce ve davranışlar ile insanlar arası ilişkilerden doğan fiillere yer verilmiştir. Ona göre bu fiiller, alışkanlık ile kazanılır. Bu sebeple devamlı olarak iyi davranışlar sergilemeli, kötülüklerde ısrar etmekten kaçınılmalıdır. Aksi takdirde birtakım olumsuz davranışlar, kişinin nefsinde alışkanlık haline dönüşürler.

¹ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 284-287.

² Sinan b. Sabit, *a.g.e.*, s. 70.

³ a.mlf., *a.g.e.*, s. 72.

⁴ a.mlf., *a.g.e.*, s. 70.

⁵ a.mlf., *a.g.e.*, s. 73.

⁶ a.mlf., *a.g.e.*, s. 69.

Edebi, dinin temeli sayan Sinan b. Sabit, hikmeti ve edebi nefsin arındırılmasına bağlamış ve bu bağlamda aklın hâkim kılınmasına son derece önem vermiştir. Düşünür, aklını olgunlaştıran kişinin, nefsinin güzel gördüğü şeylerdeki yararlı ve iyi olanlar ile zararlı ve kötü olanları ayırabileceğini kabul etmiştir. Nefsin hastalıklarının tedavisi noktasında, yine akla başvurarak kişinin kötü davranışları işlememe konusunda kararlı olması gerektiğini belirtmiştir.

Düşünürün hikmet ve edebî tazammunu kabul ettiği doğru sözlülük, bireye zenginlik sağlar ve onu zararlardan korur. Ancak Sinan b. Sabit, bireyin bildiği bazı şeyleri kendinde muhafaza etmesinin ve insanların kusurlarını kapatmasının erdemli davranışlardan olduğunu kabul etmiştir. Onun bu düşüncesi, bireyin ve toplumun huzuru ve düzenini sağlamaya yöneliktir.

İyilik etme konusunda, düşünürümüz, yetkin insan olmayı arzulayan kimsenin iyilikte bulunma eğiliminde olması gerektiğini, ancak nefsin kötü eylemlere istek duyması durumunda hayra yönelmeyeceğini belirtmiştir. Ona göre iyi işlere yönelme, kişiyi kin ve haset gibi birçok kötü davranıştan da alkoyar. Sinan b. Sabit'e göre insanların, âlemdaki düzenin sağlanması için farklı farklı rızıklandırılmaları sebebiyle birey, kendisinde bulunana kanaat etmelidir. Çünkü kanaat hiç bitmeyen bir zenginliktir. Aynı zamanda kanaatkâr kimse, toplumda sevgi ve saygı duyulan insandır. Toplumun düzeni ve huzuru için cömertliği zarurî kabul eden Sinan b. Sabit, kişinin elinde bulunanlar konusunda paylaşımcı olmasını ve iyilik yapma yönünden nefsinin buna alışmasını tavsiye etmiştir. Hikmet ve edep kapsamındaki bulunduğu bir diğer davranış dostluktur. Bireyin her zaman dosta ihtiyacı olduğunu söyleyen Sinan b. Sabit, dostlukların muhafazası için gerekli fedakârlıklarda bulunulması gerektiğini belirtmiştir. Yumuşak huyluluk ve dosta karşı gösterilen sabır, bunlardan bazılarıdır. Kişinin gururlanmasını tasvip etmeyen düşünürümüz, dost kazanmada tevazunun önemine de dikkat çekmiştir. Düşünürün düşmanlığa tolerans tanıdığı tek yer ise kişinin vatan, millet, onur gibi değerlerine karşı yapılan saldırılar karşısında alınan tavır içindir. Düşünürümüze göre insan, dünyanın ve hayatın sınırlı olduğunu idrak ederek zamanını iyi değerlendirmeli, davranışlarını hikmet ve edebe uygun bir şekilde belirlemelidir.

Sonuç olarak Sinan b. Sabit'in ele aldığımız hikmet ve edep kapsamında ele aldığı bazı davranışlara dair düşünceleri genel olarak değerlendirildiğinde, bunların birey ve toplumun huzuru ve güvenini sağlamaya yönelik ilkeler olduğu görülmektedir. Çünkü bu ilkeler, insanların dostluk ve kardeşlik ilişkileri içinde yaşamalarına vesile olacak önemli ahlâkî prensiplerdir. Bu ilkelerin uygulanması, birlikte yaşama imkânı açısından son derece önem ve değer taşımaktadır.

ALİ B. İSA

**İSLAM DÜNYASININ BELLİ BAŞLI HEKİMLERİNDEN ALİ B.
İSA'NIN HAYVANSAL İLAÇLARLA İLGİLİ BİR ÇALIŞMASI, *'KİTAB
EL-MECMUA EL-HAVAS MİN AZA EL-HAYEVANAT'***

Esin KAHYA*

**The Famous Physician in Islamic World, Ali b. Isa's work on Veterinary
Medicine, *Kitab al-Havas min A'da al-Hayavanat***

Abstract

Although one of the outstanding physicians in the Islamic World, Ali b. Isa, was well known by his books on medicine, his work, *Kitab al-Havas min A'da al-Hayavanat* was on animals.

In this work, Ali b. Isa gave information about the animals, their diseases, which parts of them could be used as drug. He treated all the animals that were known at his period, including in worms, insects. For that reason this work can be evaluated as an early work on zoology, although he mainly insisted on the usage of their products

İslam Dünyasında on birinci yüzyıl 'altın çağ' diye adlandırılabilir bilimsel faaliyetlere konu olmuştur. Bu dönemde çeşitli bilim dalarında önemli çalışmalar yapıldığı bilinmektedir. Bunlar arasında İbn Heysem, İbn Sina, Ebu'l-Vefa Buzcani gibi bilim adamlarının her birinin farklı bilim dallarında önemli katkılar yaptığını belirlemektedir. Bu dönemde göz konusunda da önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlara en güzel örnekler arasında ise İbn Sina ve Ali b. İsa'yı zikredebiliriz. Onlardan Ali b. İsa özellikle göz hastalıkları ile ilgili çalışmalarıyla dikkati çekmiştir.

Bilindiği gibi, günümüzde Ortadoğu dediğimiz coğrafyada göz hastalıkları erken tarihlerden itibaren tıptaki en önemli konulardan biri olmuştur. Bunun belli başlı sebeplerinden birisi şüphesiz bu coğrafyanın iklimi ve coğrafik yapısıdır. Bu bölgenin sıcak olması ve tozlu atmosferi birleşince göz gibi hassas bir organın bu şartlardan etkilenmemesi mümkün olmamış ve çeşitli göz şikâyetlerinin yanı sıra, bulaşıcı göz hastalıkları da yaygın olarak görülmüştür. Nitekim gerek Eski Mısır'da gerekse Mezopotamya uygarlıklarında çeşitli tıp metinlerinde trahomdan söz edildiği bilinmektedir. Aynı şekilde, Mısırda bazı başka göz hastalıkları tıpla ilgili tomarlarda söz konusu edilmiştir. Örneğin, onlar opthalmiasis, tuz ve bakır kullanarak (asetat,

* Prof. Dr., Ankara Ü. DTCF Felsefe Böl. Bilim Tar. ABD , kahya@humanity.ankara.edu.tr

sulfat, karbonat, malahit) ve de demir oksitlerle tedavi etmeyi başarmışlardır.

Yunanlılarda ise, diğer tıp konuları arasında gözle ilgili bilgilere de rastlanmaktadır. Örneğin, Aristophanes'in *Kurbağalar* adlı komedisinde aynı hastalıktan söz edildiği belirlenmektedir. Ayrıca, Galen'in çeşitli eserinde onun anatomik yapısı, görme ve göz hastalıkları ele alınarak incelenmiştir. Celsus ve onun çağdaşı Scribonis Largus gözdeki granulationa bakır yağı ve balla hazırlanmış bir terkip önermektedirler. Dioscorides ise yabancı incir yaprakları küçük bir bıçak veya bir balık kemiğinden yapılmış keskin bir aletle uygulanmaktadır.¹

İslam Dünyasında gözle ilgilenen belli başlı hekimler arasında erken tarihli olarak, Hüneyn b. İshak'ı zikredebiliriz. O, konuyla ilgili Yunanca kitapları İslam Dünyasına tanıtmıştır. Bizzat kendisi de bu konuyla ilgilenmiştir. Yine bu konuda çalışanlardan birisi de Şerefeddin Ali b. İsa'dır. Onun hayatı hakkında çok fazla bilgimiz yoktur. Ancak onun Halife Muktedir zamanında yaşadığını biliyoruz.

Ali b. İsa Bağdat'a hekim olarak görev yaparken, Halife Muktedir, yaygın olarak görülen salgın hastalıklara karşı, hastanelerde yeni bir düzenlemeye gidilmesini arzu etmiş ve bu konuda Ali b. İsa da çalışmıştır. Ona göre, bu tıp kasaba ve köylerde yaygın olarak görülen hastalıklara karşı, sahra hastanelerinin kurulmasını önermektedir. Bu seyyar hastanelerin kurulması hastalığın bölgede tedavi edilmesini sağlayacaktı.

Ali b. İsa Batı'da Jesu Haly diye bilinen bir hekimdir ve göz hastalıklarıyla ilgili olarak kaleme aldığı *Tezkeiretü'l-Kebhalin* çok yaygın olarak İslam dünyasında kullanılmıştır. S. Hüseyin Nasr onun göz ameliyatlarında ilk defa anestezi yaptığını söylemektedir.²

Bu eserde yazar ilkin göz anatomisi ile ilgili bilgi vermektedir. Daha sonra göz hastalıklarından söz eder. Burada ele alınan göz hastalıkları arasında, miyopi, hipermetropi, katarakt, gibi göz hastalıkları vardır. Burada özellikle görme kusurları ile ilgili verilen bilgiler dikkati çekmektedir. Daha sonra ise, tedavide kullanılacak ilaçlar ele alınmaktadır. Burada yaklaşık 143 ilaç zikredilmektedir. Eser İslam Dünyasında göz hastalıklarıyla ilgili yazılmış en iyi eserlerden biri olarak nitelendirilmiş olup, XV. yüzyılda Arapça'dan Latince'ye *Tractus de Oculis Jesus ben Haly*³ adıyla çevrilmiştir.

Ali b. İsa'nın ayrıca, yine gözle ilgili *Mesail ve Ecrıbe fı İlm Sinaati'l-Kubl* adını taşımaktadır. Bu eser birinci eseri kadar olmasa da hekimler tarafından kullanılmıştır.

¹ Charles Grene Cumston, A Brief Historical Summary of the Treatment of Trachoma, With Special Reference to the Arabian School and the Writing of Ali Ibn el-Aissa (Jesu Hali), *Augenheilkunde im Islam*, IV, Frankfurt 1986, s. 765

² S. Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul, 1989, s. 167.

³ Eserin İngilizce çevirisi Casey Wood tarafından yapılmış; Almanca'ya Hirschberg ve Lippert tarafından yapılmıştır. Bu eser 1964 yılında al-Hakim Ghot al-Sharif tarafından Osmaniye Üniversitesince yayınlanmıştır.

Ali b. İsa'nın burada ele almak istediğimiz eseri, gözle ilgili olmayıp, hayvanlarla ilgili bir eserdir. Onun bazı kaynaklarda *Menafii'l-Hayvan* adıyla geçen bu eserinin asıl adı *Kitab el-Mecmuai'l-Havas min Aza el-Hayevanat* adını taşımaktadır. Eserin Türkiye'de bazı yazma kütüphanelerinde nüshaları vardır. Biz burada Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 2096¹ numarada kayıtlı nüshasını kullandık.

İslam Dünyasındaki veteriner hekimlikle ilgili eserler incelendiğinde genellikle iki konunun ele alındığı görülür. Bunlardan birisi atlardır ve eserlerin de adları bu içeriklerine dayalı olarak *baytarname* adını taşır. Diğer bir grup hayvan hastalıkları ile ilgili eserler ise kuşlarla ilgilidir. Bu eserler de *bazname* adını alır ve kuşların daha çok bakım ve hastalıkları üzerinde durulur. Ancak, genel olarak çeşitli hayvanların hastalıklarını ele alan eserlere pek rastlanmaz. Burada belirtmek gerekir ki, her ne kadar, hayvanlarla ilgili çok olmasa da, bazı eserlerin olmasına karşın hayvanlardan elde edilen ilaçlarla ilgili müstakil eserler nadirdir ve bu nadir eserlerden birisi de, Ali b. İsa'ya aittir. Hatta denilebilir ki, Ali b. İsa bir ilki gerçekleştirmiştir. Çünkü genellikle insan hastalıklarının tedavisinde kullanılan ilaçlar bitkisel kökenlidir ve bunların en bilineni ve en yaygın olarak kullanılanı Dioscorides'e aittir. Bunun yanı sıra İslam Dünyasında da aynı paralelde, bitkisel ilaçlar ağırlıklı olarak hazırlanmış ve az da olsa hayvansal ilaçlarla inorganik kökenli ilaçları içeren eserler bulunmaktadır. Örneğin İbn Sina'nın *el-Kanun fi't-Tıbb* eserinin *İkinci Kitap*² bunun güzel örneklerinden biridir. Ancak hayvansal maddelerden oluşan müstakil bir farmakoloji eseri pek yoktur.

Halbuki, Ali b. İsa, alışlagelmişin dışında birçok hayvanı ele alınmakta ve ilkin onların özelliklerini kısaca açıkladıktan sonra, insanların ne gibi hastalıklarının tedavisinde ne gibi yararları olabileceği tartışılmaktadır. Eserde ele alınan hayvanlar arasında, inek, boğa, eşek, fare, güvercin, ördek, tavuk, tilki, ayı gibi, günümüzde vahşi hayvan, evcil hayvan ve kümes hayvanı dediğimiz hayvanların hemen hepsi burada ele alınmaktadır.

Eserde hayvanlarla ilgili bilgi verilirken, her bir hayvanın hangi organının ilaç olarak kullanılabileceği üzerinde durulmaktadır; her bir organın insana ne gibi yararı olabileceği ele alınıp, açıklanmaktadır. Burada hayvanların sadece et ve süt gibi günümüzde de tüketilen kısımları değil, idrarları, dışkıları, kanları, safraları vb gibi atıkları diyebileceğimiz kısımlarının da ilaç olarak önerildiği görülmektedir.

Eserde ele alınan hayvanlardan birisi eşektir ve onun da ilkin organlarının yararından, yani fonksiyonundan bahsedilmektedir. Örneğin onun kulakları, idrarı, sütü, dışkısı vb. kısımlarının ne işe yaradığı ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.³ Eserde herhangi bir hayvanın hangi kısmının ne şekilde kullanılacağı verilmekte ve bu kullanımda nelere dikkat etmek gerektiği anlatılmaktadır. Eserde çeşitli hayvanların kullanılan kısımlarının tek başına ilaç olarak kullanılmalarının önerisinin

¹ Eserin ayrıca, Şehit Ali Paşa 3096 numarada bir başka nüshası daha bulunmaktadır.

² İbn Sina, *el-Kanun fi't-Tıbb*, çev. Esin Kahya, AKM, Ankara 2000.

³ Aynı eser, 65a.

yanı sıra, bazı bitkiler ve inorganik maddelerle birlikte oluşturulmuş terkipler şeklinde verilmektedir.

Burada ele alınarak bilgi verilen hayvanlardan, bir grubu da kuşlardır. Kuşlar arasında ele alınanlardan birisi de tavuktur. Beyaz renkteki tavuğun karaciğerinin böbrek taşına iyi geldiği söylenir, ancak yazara göre kırmızı ördek karaciğeri daha yararlıdır.¹ Ayrıca bu hayvanın bazı kısımlarının cinsel gücün artmasında kullanımı önerilmektedir. Ayrıca tavuğun yağının nıkris gibi hastalıkların ağrısının giderilmesinde de kullanılabilceği kaydedilmektedir. Örneğin kulak ağrısı için kullanılabilceği söylenmektedir.²

Yine ele alınan kuşlar arasında ördek de bulunmaktadır. Onun yağı ve kanı başka maddelerle birlikte terkip şeklinde verilmektedir. Bu terkiplerden birinde menekşe yağı, ördek taşığı ve bakır birlikte bir terkip halinde verilmektedir. Yine ördeğin kanı ve yağı ile hazırlanmış bazı terkipler vermektedir. Örneğin eğer ördek kanı şarap ve çeşitli tuzlarla birlikte hamamda kişiye verilirse, idrar artır demektedir.

Ayrıca kaz ve onun yağının kullanımı ile ilginç açıklamalar verilmektedir. Bu terkipler arasında çeşitli tiryaklar da bulunmaktadır.

Yine ilaç yapımında kullanılan kuşlardan birisi de güvercindir. Güvercin beynini sedef otu mahmumer gibi bazı otlarla karıştırıldığında ateşli hastalıklara iyi geleceği söylenmektedir. Yine kuşlar arasında hudhud, serçe vb. kuşlar da vardır.

İlaç yapımında balıklardan da yararlanıldığı, hatta sedef otu ve diğer bazı otlar ve inorganiklerle karıştırılmak suretiyle kullanılmıştır.

Yine çeşitli kısımlarından ilaç yapılan vahşi hayvanlardan birisi tilkidir. Yazar tilkinin safra kesesinin karaciğer ağrısı için iyi geldiğini söylemektedir.³ Yine tilki etinin ve yağının farklı hastalıkların tedavisinde kullanılması önerilmektedir. Tilki kanı badem yağı ile birlikte el ve ayak ağrıları için önerilmektedir.

Ele alınan vahşi hayvanlardan birisi de ayıdır. Ayı yağının, safra kesesinin ve beyninin farklı hastalıklarının tedavisi için önerildiği görülmektedir. Örneğin ayı beyninin basura iyi geldiği, yine ayı beyninin ateş düşürmekte kullanılabilceği kaydedilmektedir.⁴

Ayrıca günümüzde değişik şekilde bize yararlı olan hayvanlar da bu kitapta ele alınıp, onların hangi kısımlarından yararlanılabileceği açıklanmıştır. Bunlar arasında at, inek, eşek gibi hayvanlar vardır. Örneğin atla ilgili olarak yazar, onun etinin yumuşak ve lezzetli olduğunu söyler. At eti sindirimi kolay bir besindir. Tuzla pişirip yenirse, yararlıdır. Yazara göre at eti sevdavi hastalıklarda iyi gelir. Ayrıca at sütünün de aynı şekilde yararlı olduğu, özellikle de çocuklara verilmesinin yararlı olacağı kaydedilmektedir. Ali b. İsa çeşitli ilaçların terkinde de at sütünü kullanmıştır; örneğin eğer at sütü kimyonla birlikte alınırsa kan yapar, idrarı artırır, demektedir.

¹ Aynı eser, 101a

² aynı eser, 103b.

³ Aynı eser, 164a.

⁴ Aynı eser, 169b.

Yazar, atın aziz bir hayvan olduğunu ve onun farklı kısımlarının onun deyimini ile 'yararlı olabileceği' tartışma dışı olduğunu, çünkü atın etinin de, sütü gibi kullanıldığını söyler. Ona göre, bilinen kısımlarının dışında dalağının vb kısımlarının da ilaç olarak kullanıldığını kaydetmektedir.

Yine burada söz konusu edilen hayvanlar arasında eşek de vardır. Eşek idrar, derisi, sütü vb kısımları ilaçların terkiibine girmiştir. Eşek idrarının ağrı kesici özelliği olduğunu söyleyen yazar, onun özellikle cerahatli yaralarda kanı dindirmek için kullanılabilceğini söylemektedir. Ayrıca eşek derisi de ilaç yapımında kullanılan maddelerdendir.

Ali b. Abbas, eşek, yaban eşeği, Habeş eşeği gibi eşeğin farklı yerlerde mevcut farklı türlerini ele alıp, bunların hangi kısımlarının ilaç olarak kullanıldığını tek tek ele alıp, anlatmıştır.

Yine ele alınan hayvanlar arasında deve, inek gibi, nispeten daha iyi tanıdığımız ve et ve sütünden yararlandığımız hayvanlarda vardır. Yazar, bizim kullandığımız kısımları dışında onların farklı kısımları, yazarın önerdiği ilaç terkiibinde yer almaktadır.

Yine burada çeşitli kısımlarından ilaç yapılan hayvanlar arasında kedi ve köpek gibi günümüzde evimizde beslediğimiz, ancak bir şekilde yararlanmayı düşünmediğimiz hayvanların yanı sıra, bazı böcek ve kurtların da yine ilaç terkiplerinde yer aldığı belirlenmektedir. Bunlar arasında karınca, akrep, örümcek, ve kurtlar bulunmaktadır.

Bütün burada ele alınan hayvani maddeler ya basit olarak, yani tek başına ya da bazı başka hayvansal veya bitkisel maddelerle karıştırılarak hastalıkların tedavisi için kullanılmıştır. Yukarıda söz konusu edilmiş olduğu gibi, erken tarihlerde, hayvanlar ve bitkiler çeşitli hastalığın tedavisinde yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ancak bu eserlerde sadece hayvanlardan değil, bitki ve madenlerden hangilerinden ve nasıl yararlanılacağı anlatılmaktadır. Ali b. İsa'nın benzerlerinden farklı sadece hayvanları ele alması ve ayrıntılı olarak onların hangi kısımlarının nasıl ve ne gibi maddelerle birlikte ilaç olarak kullanılabilceğini vermesidir.

Bu eserde bir başka ilginç nokta ile karşılaşmaktayız. İnsan ve insanın çeşitli kısımları ve sadece idrar ve sütü değil, aynı zamanda, ölü bedeninin bazı kısımlarının da ilaç yapımında kullanılabilceği gibi ilginç bir açıklama ile karşılaşmaktayız.

O halde eser genel olarak değerlendirildiğinde, belki daha çok bir açıdan farmakoloji eseri olarak görünse de, bir açıdan da veteriner hekimlikle ilgili bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Bunlara ilave olarak, bu eser, kurtlar, böcekler dahil olmak üzere, döneminde bilinen hemen bütün hayvanlar hakkında bilgi veren bir zooloji eseri olarak da değerlendirilebilir. Biz yazarın zamanında bilinen bütün hayvanların hakkında toplu bir şekilde bilgi edinme olanağını bu eser sayesinde elde edebiliyoruz.

HUNEYN B. İSHAK

HUNEYN b. İSHAK**Esin KAHYA* , Ayten AYDIN******Abstract**

Hunayn b. Ishaq who lived in the ninth century was an interpreter. He let the main scientific works to be gained to the Islamic World, but he also wrote books on medicine. As a physician he was especially interested in the eyes and eye diseases. His book, *Ten Treatise* is accepted as the first book on this subject. He explained main eye diseases in this book, the scientist used it as a handbook. Hunayn served to form the terminology on this subject, although he mainly transliterated the Greek terms of the diseases and some drugs to Arabic.

Tarih boyunca tıp adına atılan adımlarda, öncelikli olarak ele alınan konulardan birisi göz olmuştur. Erken tarihli uygarlıklarda, örneğin Mısır, Mezopotamya gibi uygarlıkların bulunduğu coğrafya ve iklim özellikleri pek çok göz hastalıklarının görülmesine sebep olmuştur. Bu konuda yapılan çalışmalarla yakın ve uzak görememe, renk körlüğü ve gece körlüğü gibi hastalıkların belirlenmiş olduğu görülmektedir. Ayrıca bulaşıcı hastalıklardan olan trahom ve bazı paraziter hastalıkların da belirlenmiş olduğu görülmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak Hellen ve Hellenistik dönemde yapılan çalışmalarda görme fonksiyonu, gözün yapısı ve gözün çeşitli hastalıklarının çok güzel bir şekilde belirlendiği saptanmaktadır. İslam Dünyası'nda ise, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren saptanmaya başlanmıştır. Özellikle de, çeviri faaliyetinin yoğunlaştığı dönemde, bazı bilim adamları çevirilerinin yanı sıra, gözle ilgili telif eserler vermişlerdir. Bunlar arasında Yuhanna b. Maseveyh ve Yuhanna b. Mansur'un eserleri ayrıcalıklı önem taşır. Ayrıca konuyla ilgili Galen'den yapılmış çeviriler vardır. Yine aynı dönemde yaşamış olan Sabit b Kurra'nın da bu konuda bir eseri olduğu bilinmektedir.

Kitab el-Calinus fi'l-Emrad el-Hadise fi'l-Ayn (Gözden Kaynaklanan Hastalıklar Hakkında Galen'in Kitabı'dır). Bu kitabın Galen'in Göz Hastalıklarının Teşhisi

* Prof. Dr., Ankara Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Felsefe Bölümü, kahya@humanity.ankara.edu.tr

** Dr., Ankara Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Felsefe Bölümü, aaydin@humanity.ankara.edu.tr

Hakıkında adlı eseri olduğu söylenir. Burada yaklaşık olarak 91 hastalık ele alınmıştır. Burada hastalıkların arazları, birçok Yunanca terimle karışık olarak ele alınıp, anlatılmıştır.

Gözle ilgili eser veren bilim adamlarından Yuhanna b. Maseveyh (777-857), Cundişapur'da yetişmiş ve daha sonra Bağdat'ta hekim olarak görev yapmış bir hekimdir. Aynı zamanda Huneyn b. İshak'ın hocasıdır. Onun gözle ilgili eserleri, bu konuda İslam Dünyası'ndaki ilk eserlerdir. Onun gözle ilgili eserlerinin yanı sıra, Süryanice'den, ve Yunanca'dan çevrilmiş eserleri vardır. Bu eserlerden biri ve nispeten daha iyi bilineni *Dagal el-Ayn (Gözün Değişimi)* adlı eseridir.

Yuhanna b. Maseveyh'in gözle ilgili bir başka eseri *Ma'rifetü'l-Kebhalin'dir (Göz hekimlerinin Muayene Bilgisi)*. Bu kitap nispeten küçük bir eserdir. Soru ve cevap şeklinde hazırlanmıştır. Eserde onun dönemine ait olmayan teknik terimler vardır.

Sabit b. Kurra (836-901)'da, Huneyn b. İshak (810-877) ve Yuhanna b. Maseveyh gibi daha çok çeviri faaliyeti ile ilgilenen bir bilim adamıdır. O, çalışmalarını daha çok geometri ve trigonometri üzerinde yoğunlaştırmıştır, ancak, bu çalışmalarının yanı sıra, göz ve görme ile ilgili *Kitab el-Basar ve'l-Basire (Görme ve İdrakin Kitabı)* adlı eser de ona atfedilmiştir. Ancak bu eserde Razi'nin zikredilmesi ve yine eserdeki bazı bilgiler eserin ona ait olmadığını düşündürmektedir.

Dokuzuncu yüzyılda kaleme alınmış gözle ilgili kitaplar arasında *Firdavs el-Hikme (Aklın Cenneti)* de vardır, Tabari tarafından kaleme alınmıştır. Bu eserde de kısa da olsa gözle ilgili açıklamalar vardır.

En-Nihaye ve'l-Kifaye fi Terkiib el-Ayn (Gözün Yapısı ile İlgili Eğitim ve Yeterli Bilgi); Mısırlı bir hekim olan Halef el-Tuluni (877-914) tarafından kaleme alınmıştır. Eser kayıptır, ancak daha sonra yazılmış olan kitaplarda ondan söz edilmektedir.

el-Havi adlı Razi (865-925)'nin meşhur eserinde de gözle ilgili ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. Razi, Huneyn'in gözle ilgili açıklamalarından büyük ölçüde yararlanmış ve eserinde de onun adını sıkça zikretmiştir. *el-Havi*'de göz, göz anatomisi ve hastalıkları konusunda açıklamalar bulunmaktadır.

el-Muntabab fi İlac el-Ayn (Göz hastalıklarının Tedavisinden Seçmeler) adlı bu eser, Ammar b. Ali el-Mevsili (1000) tarafından kaleme alınmıştır. Yazar Mısırlı'dır. Bu kitap da elkitabı olarak yaygın biçimde kullanılan tıp eserleri arasındadır.

Terkiib el-Ayn ve'l-Askalha ve Medavat İlabla (Gözün Yapısı ve Göz Hastalıklarının Oluşması ve Tedavileri) adlı eser onbirinci yüzyılda yaşamış olan Ali b. İbrahim Buhtyişu tarafından kaleme alınmıştır. Gözün yapısı ve hastalıkları konusunda bilgi vermektedir.

Tıbb-ı Ayn (Gözün Tıbbı) adlı eser Cebrail Ubeydullah b. Buhtyişu tarafından yazılmıştır. Hıristiyan bir hekimdir. Bağdat'ta saray hekimi olarak da görev yapmıştır.

Kamil e's-Sinaa (Mükemmel Tıp Sanatı) Ali b. Abbas'ın bilinen eseridir. Eserde diğer vücut hastalıklarının yanı sıra, göz hastalıkları da ele alınıp, tedavileri hakkında bilgi verilmektedir.

el-Kanun fi't-Tıbb (Tıbbın Kanunu) İbn Sina'nın meşhur eseri olup, özellikle eserin üçüncü ve dördüncü kitaplarında gözün yapısı, göz hastalıkları ve tedavileri ile ilgili ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür.

Huneyn bütün hayatını Yunanca yazılmış eserlerin Arapça'ya kazandırılmasına harcamıştır. Onun Avrupa'da meşhur olmasını sağlayan eseri *Ars Parva Galeni* adlı kitabıdır. Aslında bu eser Yunan hekimlerinden çevirilerle hazırlanmıştır. Eser Latince'ye *Isagoge Johannitii* adıyla çevrilmiş, 1497 ve 1534'de yayınlanmıştır. Ancak bu eser kendisi tarafından tamamlanamamış; yeğeni Hubeyş tamamlamıştır. Eserde hummalar, idrar, halk sağlığı, banyo, veteriner hekimlik, konuyla ilgili hikayeler ve eski filozoflar konusunda bilgi vermektedir. Bu esere ilave olmak üzere, 47 kitaptan daha söz bahs edilmiştir, ancak bunların çoğu Yunanca tıp ve felsefe eserlerinden özetler şeklinde kitaplardır. Bunlardan sekizi fizikle ilgilidir; renkler, Güneş ve Ay'ın hareketi, deniz suyunun neden tuzlu olduğu gibi konuları kapsamaktadır. Ayrıca, daha önce de işaret edilmiş olduğu gibi, onun yaklaşık bir düzine mantık, başlangıcından Abbasi Dönemi'ne kadar olan süreci kapsayan evren tarihi, dini konular ve hayatının şanssızlıklarını anlatan eserleri de vardır.

Huneyn'in çeviri yöntemi gerçekten filologları tatmin edecek niteliktedir. O, kendinden önce çeviri yapan kişileri şiddetle tenkit etmiştir. Bu konuda şöyle söylemektedir: *'Ben gençken birçok bozuk, yıpranmış Yunanca metinden çeviri yaptım. Daha sonra kırk yaşlarımdayken, benim öğrencim Hubeyş bu yazmaların bazı yeni nüshalarını topladıktan sonra, benden onları düzeltmemi istedi. Ben de yazma nüshaları bir araya getirerek, Süryanice nüshalarıyla karşılaştırdım ve daha sonra bu yöntemi yaptığım diğer çevirilerde de uyguladım'*

O çevirileri nasıl yaptığı konusundaki açıklamalarına şöyle devam etmektedir: *'Bu iş için dürüstçe araştırmaya koyuldum ve Mezopotamya, Suriye, Filistin ve Mısır'a gittim ve Iskenderiye'ye ulaştım, fakat pek az şey buldum. Aradıklarımın yarısını Şam'da buldum.'*

Daha sonra onun çevirilerini inceleyenler, başta öğrencisi ve yeğeni Hubeyş, onun Yunanca'dan yaptığı çevirilerde çok titiz davrandığını belirtmişlerdir.

Onun yaptığı çeviriler arasında Galen'in *De Demonstratione* adlı eseri de vardır. Huneyn sadece Galen'in eserlerini değil, Hippokrates'in, Aristo'nun, Porphirius'un eserlerinden bazılarını da Süryanice'den Arapça'ya veya Yunanca'dan Süryanice'ye ve Arapça'ya çevirmiştir. Onun çok bilinen çevirileri arasında Hippokrates'in ünlü *Hekim Yemini* de vardır. Onun ayrıca matematik ve astronomi ile ilgili çevirileri de vardır. Bunlar arasında Batlamyus'un eserlerinin bazıları da bulunmaktadır. Ancak şu kadarını da bilinmektedir ki, her şöhretli bilim adamı ve çevirmene yapıldığı gibi, Huneyn'e de bazı kendi yazmadığı ve yapmadığı çeviriler atfedilmiştir. Huneyn'in eserleri ile ilgili en tatminkar bilgiyi İbn Ebi Useybia'nın *Uyun el-Enba fi Tabakat el-Etbbba* adlı eserinde bulmak mümkündür.

Hubeyş, Huneyn'in çalışmaları sırasında seçkin düşünürlerin hizmet verdiğini ve Süryanice ve Yunanca eserlerin bir araya getirildiğini söylemektedir. Ancak, Huneyn'in hangi bilim adamları ya da düşünürlerle birlikte çalıştığını da belirtmemektedir. Huneyn, Hıristiyan bilim adamları için Süryanice'ye ve İslam Dünyası'nda, Arapçadan yararlanabileceklere de Arapça'ya çeviri yapmaktaydı.

Onunla birlikte çalışanlara ise, örnek olarak yine Hubeys'i ve onun oğlu İshak b. Huneyn'i verebiliriz.

Huneyn b. İshak'ın Gözle İlgili Eserleri

Gözle ilgili ilk eserlerden bazıları da, Huneyn b. İshak tarafından kaleme alınmıştır. Bunlardan birisi *Kitab el-Masail fi'l-Ayn (Göz Konusunda Sorular Kitabı)*'dir. Anatomi, fizyoloji ve patoloji ile ilgili 207 soru ve cevaptan meydana gelmiştir. Burada tedavi pek söz konusu edilmemiştir. İbn Ebi Useybia, Huneyn'in bu eserini oğulları Davud ve İshak için yazdığını söyler. Bazılarına göre ise bu eser Huneyn'in öğrencilerine aittir.

Burada Huneyn'in göz hastalıkları konusundaki görüşlerini değerlendirmek üzere inceleyeceğimiz eseri ise *el-Aşr Makalat fi'l-Ayn (Göz Üzerine 10 Makale)*; İslam Dünyası'ndaki göz ve göz hastalıklarıyla ilgili ilk eser olarak kabul edilir.

Göz hastalıklarıyla ilgili *Göz Üzerine Eserler* ya da *On Ders* adını taşıyan eseri *Fibris'te İlac el-Ayn (Gözün Tedavisi)* şeklinde verilmektedir. Razi, *el-Havi*'de bu kitabı *Kitab el-Ayn* adı altında vermektedir. Yine meşhur İbn Ebi Useybia ise eseri *Göz Üzerine On Kitap* adı altında vermektedir. Eserin birçok yazma nüshasının yanı sıra, kısaltılmış ve genişletilmiş nüshaları şeklinde farklı nüshaları da bulunmaktadır. Dolayısıyla bazı yazarlara göre aslında bunların her biri adeta müstakil eser niteliği taşır. Eser hakkında İbn Ebi Useybia şöyle söylemektedir: '*Bu eserin farklı nüshaları vardır. Bunların hiç biri diğerine tam olarak benzemez. Bazıları bir ölçüde kısaltılmıştır; bazıları ise uygun olmayan bir şekilde ekler yapılarak uzatılmıştır. Bundan dolayıdır ki bu nüshaların Huneyn'in eseri olarak kabul edilmesi mümkün değildir.*'

Eseri hakkında Huneyn şöyle söylemektedir: '*Yaklaşık 30 yıldır gözle ilgili birçok eser kaleme aldım; bunları çeşitli insanlarla tartıştım. Daba sonra Hubeys benden bu eserleri bir araya toplamamı istedi. Onlar yaklaşık 9 kadardı. Bu dokuz kitaba onları bir araya getirirken onuncusunu ilave ettim. Bu son kitapta göz hastalıkları için eskiden beri önerilen ilaçları ele aldım ve onları tartıştım. Böylece, On Kitap'ın içeri aşağıdaki şekilde oluştu.*'

Birinci Kitap: Gözün Doğası ve Yapısı.

İkinci Kitap: Beynin Mizacı ve Yapısı.

Üçüncü Kitap: Beynin İçindeki Optik Sinir ve Onun İçindeki Görme Ruhü.

Dördüncü Kitap: Sağlığı Korumak İçin Dikkat Edilecek Şeyler ve Kaçınılması Gerekenler.

Beşinci Kitap: Gözün Maruz Kaldığı Kazaların Sebepleri.

Altıncı Kitap: Gözde Görülen Hastalıkların Sebepleri.

Yedinci Kitap: İlaçlar ve Özellikle Göz Hastalıklarının Tedavisinde Kullanılan İlaçların Özellikleri.

Sekizinci Kitap: Gözler ve Çeşitli Gözler İçin Kullanılacak İlaçlar.

Dokuzuncu Kitap: Göz Hastalıklarının Medikal Tedavisi.

Onuncu Kitap: Göze Uygun Bileşik İlaçlar.

Bazı araştırmacılar Onbirinci kitabın olduğundan ve gözde yapılan ameliyatları kapsadığından söz etmişlerdir. Nitekim, Razi de *el-Havi* adlı eserinde Huneyn'in göz ameliyatlarından söz ettiğini kaydetmektedir.

Huneyn'in *On Risale Kitabı*, Hubeys tarafından bir araya toplanmadan önce onun gözle ilgili eserleri şöyle verilmektedir:

1. Huneyn b. İshak'ın gözle ilgili olan diğer eseri *Kitab el-Mesail fi'l-Ayn (Göz Konusunda Sorular)*, muhtemelen *On Risale Kitabı*'nın ilk kitabıdır. İbn Nedim *el-Fihrist* adlı eserinde bu kitabı Huneyn'in oğlu Davud ve İshak için yazdığını söylemektedir.

2. Huneyn'in göz konusundaki bir başka eseri de *Kitab fi Terkiib el-Ayn (Gözün Yapısı Hakkında)* isimli kitabıdır. *On Risale Kitabı*'nın ikinci risalesidir.

3. *Kitab el-Ehvan (Renkler Kitabı)*, *On Risale Kitabı*'nın üçüncü risalesi ya da son kısmı olmalıdır.

4. *Takasim ila'l-Ayn (Göz Hastalıklarının Bölümleri)*, beşinci yada altıncı kitapla ilgilidir.

5. *İhtiyar-ı Edviye ila'l-Ayn (Göz Hastalıkları İçin İlaçların Seçimi)*, muhtemelen sekizinci kitapla aynıdır.

6. *İla'l-Emrad el-Ayn bi'l-Hadid (Göz Hastalıklarının Cerrahi Tedavisi)*: Bu kısım kesinlikle daha sonra kitabın kopyasına ilave edilmiş olan on birinci kitaptır. Bunlardan *Basit İlaçlar Hakkında*, *Bileşik İlaçların Sırları Hakkında* ve *Lezzetlerin Farklılığı Hakkında* adlı eserler kayıptır. Onlar hakkında pek fazla bilgimiz yoktur.

Huneyn b. İshak'ın *Göz Hakkında On Eser* adlı kitabı birçok bilim adamı tarafından gözle ilgili çalışmalarında adeta el kitabı olarak kullanılmıştır. Bunlar arasında Razi, Ali b. İsa ve Zerrin Dest örnek olarak verilebilir.

Huneyn'in kitabının dokuz makalesinin Latince nüshalarından birisi, Afrikalı Kostantin tarafından çevrilmiş olması nedeniyle, *Liber de Oculis Costantinii Africani* adını taşır. Eser, 1515'te *Opera Ysaac* adlı eserin içinde yayınlanmıştır. Afrikalı Kostantin, onbirinci yüzyılda Kartaca'da (Tunus) yaşamış olan bir Arap düşünürdür. Sonradan Hıristiyanlığı kabul etmiş, Napoli yakınlarındaki Salerno Okulu'na devam etmiş ve erken tarihli Arapça'dan Latince'ye çevirileriyle Batı'nın İslam Dünyası'nı tanımada önemli rol oynamıştır.

Huneyn çevirilerinden bir diğeri de Sicilyalı bir Yunanlı olan Demetrius'a aittir. Onun hayatı hakkında hiç bir şey bilinmemektedir. Onun çevirisi 10 eseri de kapsamaktadır, ancak onuncu kitaba, ki bu kitapta Huneyn'nin kendi yorumları vardır, pek de önem vermemiştir.

Huneyn'in bu eseri yazması ile ilgili çeşitli görüşler vardır. Bunlardan birisi, Huneyn'in gözle ilgili dokuz ayrı eser yazdığıdır: Onun gözle ilgili ilk ve ikinci eseri beyin, göz ve optik sinirle ilgilidir. Bu kısımlar Galen'in *De Usu Partium* adlı eserinin özeti niteliğindedir. Halife Muttasım zamanında, Selmaveyh için yapmış olduğu bir çeviridir. Aynı patron için *De Simplicium Medicamentorum Temperamentis et Facultatibus* adlı eserini kaleme almıştır ki bu da gözle ilgili burada söz konusu olan eserinin yedinci ve sekizinci kitabıdır. Onun *Ars Medica* diye bilinen kitabı ise bu kitabın

dokuzuncu kısmının özetidir. Ayrıca *Hastalıkların Sebepleri ve Arazları* için onun kırklarında kaleme aldığı bir kitabıdır denir. O kitabın aynı zamanda Buhtyişu b. Cibrail'e ait olduğu da iddia edilmiştir.

Bu eserle ilgili bir başka görüş ise şöyledir: Ali b. İsa Huneyn'in öğrencisidir. *Aklın Cenneti* adlı eserini 850'de kaleme almıştır, ancak eserde göz hastalıkları ile ilgili kısım yoktur ve bu bir eksikliklerdir. Muhtemelen hocasından bu konuda bir eser kaleme almasını istemiştir.

Şimdi burada eserin içeriği hakkında kısaca bilgi verelim. Eserin ilk kitabı, yani 'Gözün Mizacı ve Yapısı' bölümü (kitabı) Galen'in *De Usu Partium* adlı eserinin onuncu kitabından yararlanarak hazırlanmıştır. Burada dikkatle Galen'in teleolojik açıklamaları tekrar edilmiştir. Böylece Galenik anatominin hataları da tekrar edilmiştir. Nitekim bu anatomik bilgiler yaklaşık 1400 yıl hakim olmuştur.

Huneyn, ilk olarak gözün yapısı hakkında bilgi vermektedir: İlk olarak lensten söz eder ve lensi; 'buza benzeyen hilt' olarak tanımlar: 'Lens; şeffaf, yuvarlaktır; iç kısmı düzleşmiştir. Görüntü onun ön tarafındaki delikte oluşur' demektir. Lens, gözün küresinin ortasına yerleştirilmiştir; diğer tabakalar ve humorlar lensi korumak ve beslemek için yaratılmış olarak kabul edilmiştir. Retina, optik sinirin son dağıldığı yer olarak kabul edilir. Onun hakiki doğası henüz bilinmeyen görme fonksiyonunun kaynağı olarak belirlenmektedir. *Görme ruhu* beyinden göze bu sinir vasıtasıyla gelip, dağılır. Optik sinir içi boş olarak düşünülmüştür. Göz bebeği gözün delik kısmıdır; onu üzümün sapının çekilmesinden sonra oluşan deliğe benzetmişlerdir. Gözün ön kısmında kapsül gibi bir yapı bulunmaktadır. Bu kapsülü oluşturan zar *arachnoid mater*dir. Gözün hareketini sağlayan 6 kas vardır; bunlar göz küresini hareket ettirir.

Bunlara ilave olarak hayali bir kastan, *retractor bulbiden*, söz eder. Ancak, bu yapı aslında insanda yoktur. Galen anatomi çalışmalarını köpekler, domuzlar ve maymunlar üzerinde yapmış ve onlardaki yapıların insanda da bulunduğunu kabul etmiştir. Huneyn de Galenik anatomiden yararlandığı için bu yapıyı, doğrudan ondan aktararak kendi eserinde vermiştir. Bu yapının insanda bulunmadığı, Vesalius (1514-1564)'la birlikte insan üzerinde disseksiyon yapılmaya başlanmasından sonra ortaya çıkarılabildiği. İnsan anatomisinin ancak insan üzerinde yapılacak disseksiyonlarla öğrenilebileceğini söylemiş olmasına rağmen Vesalius da bu düzeltmeyi yapmamış, daha sonra, onun öğrencisi Fabricius, lensin gözdeki yerini, lens ve retinanın gerçek mizacını belirlemiştir. Retinanın gerçek fonksiyonu ise, daha sonra Kepler (1571-1630) tarafından tarif edilmiş, lensin kalınlaşması sonucunda meydana gelen kataraktın gerçek doğasını ise ilk defa Fransız hekim Pierre Brisseau belirlemiştir (1706).

İkinci kitap Galen'in *De Usu Partium*'undan da yararlanmak suretiyle hazırlanmıştır; Beyin anatomisi ile ilgilidir. Ancak içinde verilen bilgiler Galenik anatomide verilen bilgiden çok da farklı değildir.

Üçüncü kitap, diğerlerine göre, çok daha uzundur. Burada da Huneyn, *De Usu Partium*'dan yararlanmıştır. Orada görme, görme ruhu ve optik sinir konusunda bilgi verilmektedir. Burada verilen bilgiler bazı yazarlara göre, Galen'in kayıp eseri *De Demonstratione* adlı eserinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu kitapta Huneyn,

Galenik ışık teorisini vermiştir. Daha sonra bu konuda yazılan eserlerde bu kitaptaki açıklamalar kaynak görevini görmüştür. Bu teoriye göre gözden çıkan ışık ışınları objeye giderek döner ve göz bebeğine gelir. Burada görüntü oluşur. Bu görüş ilk defa Aristo (M.Ö384-322)'nin *De Anima* adlı eserinde verilmiş; daha sonra Hipparkos ve Epikuros da aynı görüşü desteklemişlerdir. Göz bebeğine gelen ışık ışınları optik sinir içindeki ruhla beyne götürülür ve orada biz örneğin 'ağaç'ı görürüz.

Dördüncü kitap Galen'in çeşitli eserlerinden yararlanmak suretiyle hazırlanmış olup, nosoloji, etiyoloji ve semptomatoloji konusundaki açıklamaları içerir. Burada onun yararlandığı eserler arasında *Ars Medica*, *De Sectis*, *De Symptomatum Differentiis*, *De Morborum Causis* de vardır.

Beşinci kitap göz hastalıkları hakkındadır. Galen'in *De Symptomatum Causis*'tir. Bu eserde gözün tabakaları, humorları, uzak ve yakını görmeme ile ilgili açıklamalar verilmektedir. Eserin bu kısmı daha sonra Arapça, Farsça ve Türkçe göz hastalıkları konusunda yazarlara esin kaynağı olmuştur.

Altıncı kitap muhtemelen Galen'in *Göz Hastalıklarının Teşhisi* adlı eserinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Galen'in orijinal eseri bize kadar gelmemiştir. Ancak Huneyn'in bu kitabı elimizdedir. Galen'in eseri daha sonra Demosthenes (MS.1.yy), Aetius, Paulus Aeginata, ve Oribasius tarafından kullanılmış ve onlar bu kitaptan söz etmişlerdir. Eserde conjunctiva hastalıkları, ve özellikle oftalmia hakkında bilgi verilmektedir.

Gözle ilgili bilgi verirken, ondan geniş ölçüde yararlanmış olan Razi onun verdiği hastalıklara ilave olarak kaşıntı, şiş, apse gibi şikayetleri de ilave eder.

Huneyn'in verdiği hastalıklar arasında lakrimal kanal ve kornea ülserleri de vardır. Yine aynı kitapta göz bebeğinin genişleme ve daralmasından söz ettikten sonra, katarakt ve onun teşhisi ile ilgili bilgi verir. Bu kitapta saklı ya da gizli hastalıklar adı altında optik sinirle ilgili incinme veya problemlerden kaynaklanmış hastalıkları anlatır.

Huneyn göz kapağı hastalıklarını dokuz çeşitle sınırlamıştır. Ancak ondan sonraki yazarlar göz kapağı hastalıklarını verirken, başkaca hastalıklardan da söz ederler. Razi'de ve İbn Sina'da sayıca daha çok hastalıktan söz edilmektedir. Örneğin İbn Sina'nın ayrıntılı bir şekilde ektropiumdan söz ettiğini ve bunun tedavinsin cerrahi olacağını da ısrarla belirttiğini görüyoruz. Gözün üst kapağının kapanmaması şeklinde görülen bu hastalıkta bazı kas liflerinin kesilmesi ile göz kapağının kapanması sağlanmakta, böylece göz dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korunmaktadır.

Huneyn kornea ile ilgili olarak altı farklı hastalıktan söz eder. Burada ele alınan hastalıklar arasında göz bebeğinin gevşemesi ve kasılması ile ilgili hastalıklar da bulunmaktadır. Yine bu kısımda, paraliz gizli hastalık olarak sunulmakta ve optik sinirin tahribatı sonucunda ortaya çıktığı açıklanmaktadır.

Yapısal bozulmalar ve tahripler ile görülen göz hastalıklarının yanı sıra, toz vb gibi dış etkenlerin gözde yarattığı olumsuz etki ve tahripler de bu kitapta

tartışılmaktadır.

Huneyn, yedinci kitabı Galen'in *Basit İlaçlar* adlı kitabından yararlanmak suretiyle hazırlamıştır. Burada Huneyn, basit ilaçların özelliklerini verir. Bu kısım Arapça açısından en çetrefil olandır; anlaşılması zordur; onun söz konusu ettiği basit unsurlardan neyi kastettiği, veya günümüzdeki hangi maddeye karşılık olarak verilebileceğini saptamak güçtür. Aslında aynı güçlük ondan sonra bu konuda bilgi veren yazarlarda da görmek mümkündür, çünkü zaman zaman mahalli adlar araya girmekte ve yazarın neyi kastettiği pek anlaşılammaktadır.

Eserin sekizinci kitabı gözün tedavisinde kullanılan basit ilaçların listesinden ibarettir. Burada da onun kaynak olarak Galen'in *Basit İlaçlar Hakkında* adlı eserinin (*De Simple Medicament Secundus*) ikinci kısmından yararlandığı görülmektedir.

Dokuzuncu kitap göz hastalıklarının tedavileri ile ilgilidir. Burada belli bir düzen mevcut değildir; zaman zaman genel hastalıklarla ilgili teorik bilgi vermek üzere konu kesintiye uğratılmaktadır. Burada ele alınan şikayetler arasında tümörler, şişler gibi hastalıklara da rastlanmaktadır. Bazı yazma nüshalarında bu kısımda katarakt ameliyatının açıklamalarına rastlanmaktadır.

Eserin onuncu kitabında ilginç bir şekilde ad vermeksizin bazı hekimlerden söz edilir. Onlar arasında muhtemelen Tabari olduğu tahmin edilen bir hekim de bulunmaktadır. Daha geç tarihli nüshalarda ise göz hekimi Aetius, Paul Aeginata ve Romalı hekim Paccinus da vardır. Burada verilen Arapça ilaç adlarının hemen çoğu Yunanca'dan alınmış olup, birçok hata içerir.

Huneyn'in kitabı ile ilgili değerlendirmeler arasında en tatminkar olanının İbn Ebi Useybia'nınki olduğunu söyleyebiliriz. Genel olarak eseri değerlendirenler, onun göz anatomisi, fizyolojisi, nosoloji ve farmakoloji açısından yeterli bilgi verdiğini kabul etmişlerdir. Ancak arazlarla ilgili verdiği açıklamaları biraz uzun tutmuş; ve uygulamalarla ilgili kısmı biraz kısa kesmiştir. Bu bakımdan eseri değerlendirenler, onun teorik açıdan tatminkar olduğunu söylemişlerdir. Genel olarak değerlendirildiğinde ise, açıklamaların Yunanlılarda da görüldüğü gibi, hastalık, etiyoloji, semioloji, ve tedavi sırasıyla yapıldığı görülür.

Genel olarak, Huneyn, hocası Yuhanna b. Maseveyh'le ve onun gözle ilgili çalışmaları açısından karşılaştırılır. Bu karşılaştırmalar göstermektedir ki Huneyn b. İshak hocasını aşmıştır. Dolayısıyla bazı tıp tarihçileri, Yuhanna b. Maseveyh'in eseri daha erken tarihli olmasına rağmen, sistematik olması açısından ilk oftalmoloji eseri olarak Huneyn'in, burada ele alıp kısaca tanıttığımız eserini, kabul etmişlerdir.

Huneyn'in eseri sadece ilk sistematik oftalmoloji eseri olarak önem taşmaz; aynı zamanda ilk göz anatomisi şeması veren eser olarak da önemlidir. Bu şema daha sonra konuyla ilgilenen İslam Dünyası'ndaki bilim adamları ve Batı'daki yazarların eserlerinde görülmektedir. Ancak bazı tıp tarihçilerine göre aslında kitapta tek göz şeması yoktur; daha başka göz şemaları da vardır, ancak bunlar kaybolmuştur. Bu göz şemasını ise Hirschberg ortaya çıkarmıştır. Huneyn'in yeğeni Hubeyş de yazdığı gözle ilgili bir kitabında bazı komea sorunlarını gösteren şemalar vermiştir. Ancak bunlar kayıptır. Daha sonra bu konuda çalışanların verdiği göz şemalarına

Huneyn'in göz şeması öncülük etmiştir.

Eserdeki terminolojiyi kısaca değerlendirecek olursak, bunların çoğunun Yunancadan alınma olduğu, deyim yerinde ise transliterasyonla aktarıldığını söylemek mümkündür. Onun kullandığı terimleri Aetius, Paul Aeginata ve bizzat Galen'in kendisinde görmek mümkündür. Ancak bazı terimler onun tarafından belirlenmiş olup, bunlar metinde açık ve seçik olarak kaydedilmiştir. Gözün opaklığı ile ilgili kullandığı terim bunlara bir örnek olarak verilebilir

O halde diyoruz ki, Huneyn b. İshak döneminde çok önemli olan ve daha sonra da gerek içerik gerekse terminoloji açısından etkin olan bu eser, göz hastalıkları tarihi açısından önemli olduğu kadar, o dönemin tıbbi bilgisi, bunun nasıl oluştuğu ile ilgili fikir vermesi açısından da önemlidir.

O halde şöyle söyleyebiliriz: Huneyn bu kitabı ile daha çok göz ve göz hastalıkları hakkında teorik boyutta bilgi vermiştir, ancak ondan sonra bu konu ile ilgilenenler, onu örnek almış ve ondan geniş ölçüde yararlanmışlardır.