



# **TÜRK-İSLAM MEDENİYETİ AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ**

Yılda iki kez yayımlanan ulusal ve uluslararası hakemli dergidir.

Editör: Prof. Dr. Mehmet AYDIN

Editör Yardımcısı: Doç. Dr. Şahin FİLİZ

Yayın Sekreteryası

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS

Yrd. Doç. Dr. Dicle AYDIN

Dr. Tahir ULUÇ

KONYA 2006/2

# TARİH FELSEFESİ AÇISINDAN İSLAM FELSEFESİ TARİHİ VE MÜNTEHAB SİVANU'L-HİKME

Doç. Dr. Şahin FİLİZ\*

## Abstract

**History of Muslim Philosophy within the Context of Philosophy of History: *Muntakhab Şiwān al-Ḥikmah* of Abū Suleimān al-Sijistānī (d. 1000)**

Muslim Philosophy is a specific name employed to refer to all scholarly and philosophical activities carried on in the Muslim world. It is a certain kind of discipline in respect to the science of history and a philosophical approach of specific vein in regard to philosophy of history.

Despite the fact that the Islamic historiography has been in principle started from Adam, the dramatic events subsequent to the death of the Prophet Muhammad played devastating roles in transforming the Muslim historiography into two major ideologies. Being one of them, Sunni historiography arose with the claim to represent the whole Muslim civilization. To some extent, I believe, it succeeded in transforming itself into a universal historiography. As for the second leading Muslim ideology, namely, the Shiite counterpart became converted into a far more exclusive historiography; consequently, it failed to go beyond the boundary of family historiography.

In this context, *Muntakhab Şiwān al-Ḥikmah* of Abū Suleimān al-Sijistānī (d. 1000) demonstrated the way to disentangle both the Sunni and Shiite historiographies.

İslam Felsefesi, bir bilim ve felsefe disiplini olarak bütün İslam düşüncesi tarihi ve biliminin özel bir adı sayılmalıdır. Bu tamlama, isim olarak her ne kadar Batı'da XIX. yüzyılda ortaya çıkmışsa da, bilim ve felsefe geleneği olarak İslam medeniyetinin tümünü ifade etmektedir. Bir bilim dalıdır; çünkü tarihtir. Bir felsefedir; çünkü İslam düşüncesi bağlamında izlenen özgün bir felsefe yapma yöntemidir.

---

\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Bilim ve felsefenin bir araya geldiğini bu tamlamada açıkça görmekteyiz. Tarih ve felsefe yapma yöntemi, İslam medeniyetinin bilim ve felsefeyi bu iki kavramda birleştirmiş olduğunu göstermektedir. İslam düşüncesi önce objektif bir tarih bilimi olarak incelenmeli; bu süreç içinde dünden bugüne teşekkül eden ve etmekte olan tüm bilim dallarını tarihsel bir olgu olarak tespit etmeli, mezhpsel ve siyasal kaygılardan arınmış nesnel ölçütler doğrultusunda bir envanter çıkarmalıdır. Bu envanter de, "İslam Felsefesi" tamlamasının ikinci ve tamamlayıcı ayağı olan felsefi yöntemle değerlendirilip kritik edilmelidir. Bize göre bu girişimin ilk adımı, tarih felsefesi yapmaktır. Bu ilk adımı, İslam tarih olgusuna salt bilimsel ve nesnel yaklaşım önceliyorsa da, yapılacak bir tarih felsefesi etkinliği, İslam tarihinin de giderek ve aşamalı olarak nesnel temellere oturmasını sağlayacaktır. Bu noktada tarih kavramının analiz edilmesi gerekmektedir.

"İstoria" Yunanca bir terimdir. M.Ö. VI-V. yüzyıllarda Antik Grek'te kullanılan bu kavram, site devleti ile ilgili bilinmesi gereken her şeyi içine alır. Ülkelere, adet ve göreneklerini, çağdaş ya da geçmişteki siyasal kurumlarını bilmek anlamına gelir. Sonra da bu sözcük, ortaya çıkan olaylara has bilgiyi ifade etmeye ve yaygın anlamıyla "tarih" sözcüğü şeklinde kullanılmaya başladı. "Historia" sözcüğünü Romalılar, harflerini değiştirmeden sanatsal bir tabir olarak aldılar. Bu sözcük daha sonra Fransızca'dan İngilizce'ye geçmiştir. İngilizce'de "history", sonunda bildiğimiz anlamı kökleşmiş biçimde taşımaya başladı. XIX. yüzyılda genelleşti ve felsefe gibi kuşatıcı bir bilim haline geldi. Yeni gelişmeler kavramların anlamlarına ilişkin büyük rol oynadı. Tarih, tarihsel gelişim ve bu gelişimin doğası bakımından iki farklı özelliğe sahip bulunmaktadır.

Kur'an'da "tarih" terimine rastlayamıyoruz. Hz. Muhammed'in düşmanları, "öncekilerin esatiri (masalları)" diyerek ona saldırmışlardır. Bazı bilginler "esatir" sözcüğünü "istoria" sözcüğüne irca etmeye çalışmışlardır.<sup>1</sup>

Müslüman tarihçiler, "istoria"yı yani tarih kavramını haber, menkabe ve tahkiye (öyküleme) formlarıyla birlikte biçimlendirmişlerdir. Örneğin, Mes'udi (ö. 330) *Murucu'z-Zeheb'i*, el-Biruni *et-Tahkik ma li'l-Hind'i* ve Taberi *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk'u* ile, her ne kadar haber ile tarih arasındaki farkları belirtmişlerse de, tarih, haberdan bağımsız bir disiplin ve bilim olarak henüz şekillenebilmek için İbn Haldun'un *Mukaddime'sini* beklemek zorunda kalacaktır.<sup>2</sup> Kaldı ki İslam dünyasında habercilik türündeki tarihi eserlerin en tanınmış olarak *Taberi Tarihi*, kendisinden sonraki eserlere haberci tarihçilik geleneği açısından hem örneklik hem de kaynaklık etmiştir. Ancak "haber" ile "tarih" kavramları arasında hem bilim disiplini hem de içeriğin genişliği ve darlığı açısından bazı farklar bulunmaktadır.

<sup>1</sup> Bkz. Franz Rosenthal, *İlmü't-Tarih inde'l-Muslimin*, Arapça'ya Çevr. Salih Ahmed Ali, Kahire 1983, s. 18-19, 42.

<sup>2</sup> Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çevr. Z. Kadiri Ugan, MEGSBY., İst., 1988, I/75.

Haberde, zaman kavramı olmaksızın hikâye ya da kıssa türünden olaylara uyan tarih akla gelir. Bu tabir, görelî bir anlam kazanmış ve Peygamber'in iş ve sözlerine ilişkin "malumatlar"ın tarihi haline gelmiştir. Oysa tarih zamansız olmaz. Tarih, zaman ve mekân anlamında, ne "Cahiliye" edebiyatında, ne Kur'an'da ve ne de hadislerde geçmez. İslam kaynakları Hicri takvimi Ömer'in vaz ettiğini söyler.

Modern felsefedeki tarih kavramıyla İslam'daki tarih kavramı birbirinden farklıdır. Çünkü modern tarih kavramı, zaman ve mekânla kayıtlı, olgu ve olayların ampirik yönüme yakın bir yöntemle kronolojik olarak dizilmesini öngörür.

Acaba, Müslümanlardaki tarih kavramı, "zaman ve mekân" kayıtları olmayan, rasgele dizilmiş bir olgu ve olaylar manzumesi midir?

XIV. ve XV. yüzyıllarda Müslüman tarihçiler tarihin ve tarih biliminin genel tanımlarına gerek duyduklarında, bu ihtiyacı karşılayacak herhangi bir derin felsefi tanım getirmiş değildirlere. İbn Haldun, tarih çağlardan, devletlerden ve önceki kavimlerden haber vermektir, der.<sup>3</sup> Makrizi ise, tarihin amacını, "geçmişte âlemde meydana gelen haberlerin verilmesi" olarak belirler. El-Kafici'ye göre tarih bilimi, zaman ve zamanın hallerini araştırır. Öyleyse İslam tarihçiliğinde haber unsuru baskın olsa da zaman kavramı bulunmaktadır. Es-Sehavi, tarihin konusunu insan ve zaman olarak tespit eder. Bunların mevcut geçici haller çerçevesindeki detaylı olarak bireysel hallerinin incelenmesidir. Müslümanlar kadim Arap Yarımada'sını "cehalet" vatanı olarak gördüklerinden, oranın tarihi hakkında doğal olarak İslam kaynaklarından yeterli bilgiye erişemiyoruz.<sup>4</sup> Belki de bu tutum, "İslami Tarih"- "İslam-Dışı Tarih" ayrımının başlangıcını işaretleyecektir. Nitekim XIX. yüzyıl siyasi, sosyal, düşünsel ve kültürel anlamda yeni bir ihya hareketi olarak Arap-İslam tarihine odaklanmış bir İslami hareketin tarihsel kesitini ifade eder. Bu odaklanmanın, sadece Arap dünyasında değil, ülkemizde de tarihin Arap-İslam kültürünün aracı olarak kullanım alanını genişletmiş olduğu unutulmamalıdır.

Kur'an ve Sünnet'te tarih kavramı geçmediği gibi, İslam Felsefesinin en önde gelen filozofları da tarih kavramına yer vermemişlerdir. Kindi, Farabi ve İbn Sina eserlerinde tarih kavramından söz etmemektedirler.

Kindi, *Kitabun fi Aksami'l-İlmi'l-İnsi* ve *Fi Mahiyeti'l-İlm* adlı eserlerinde tarihe işaret etmiştir, diyemiyoruz. Çünkü bu eserler hâlâ kayıptır. Ancak Kindi'nin bunlarda tarih kavramını anmadığı, tercih edilen bir görüştür.

Farabi *İhsau'l-Ulum*'unda, İbn Sina da *Risale fi Aksami'l-Ulumi'l-Akliyye*'sinde tarih ilmini ilim kategorileri içine dâhil etmemişlerdir. İbn Haldun'un da *Mu-*

<sup>3</sup> Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I/50 vd.

<sup>4</sup> Bkz. Franz Rosenthal, a.g.e., s.26-27, 30.

*kaddime'*sinde ilimleri sayarken tarihten söz etmemesi İslam filozoflarıinki kadar tuhaf değildir. Çünkü eserin kendisi tarihi konu almaktadır.<sup>5</sup>

Özellikle IX. ve XI. yüzyıllarda İslam dünyasında felsefenin zirvede olması- na rağmen, tarih kavramına İslam Filozoflarının eserlerinde ve ilim kategorile- rinde yer vermemiş olmaları gerçekten şaşırtıcı bir durumdur. Bu tuhaf tutu- mun, İslam Felsefesinin duraklamaya başladığı dönemin filozofu İbn Haldun'a kadar devam ettiğini görüyoruz.

İbn Haldun, tarihin din ve dünyayı birleştirici özelliğine işaret etmektedir. Ona göre din ve dünya işlerini bütünlemek isteyen kimse, tarihe başvurarak onu kendisine örnek edinir ve bu ilimden yararlanır. Tarih bu yönden birçok kayna- ğa, türlü bilgilere, dikkatli bakış ve incelemelere muhtaçtır.

İbn Haldun, klasik İslam tarih metodolojisini eleştirmektedir. Ona göre, ta- rihiçiler, Tanrı'nın kitabını tefsir edenler ve rivayet ustaları, naklettikleri haber ve rivayetlerin doğru veya zayıf olduğunu incelemeyen, yalnız nakil ve rivayete güvenerek aktardıkları, kanun, üsul ve benzerleri ile karşılaştırmadıkları, hik- met ve felsefe bakımından incelemedikleri ve varlık (kainat)'ın doğa ve yasala- rına göre ölçmedikleri, naklettikleri haberler üzerinde dikkatle düşünerek haber verilen hadise ve olayların vukuunun mümkün olup olmadığına inanarak nak- letmedikleri için çok yanılmışlardır.<sup>6</sup> Haber, tarih ve siret, İslam tarih anlayışın- da hep iç içe olmuştur. Haberin tarihi hakkında *Kitabu't-Tarih Ale's-Sinin* adlı eseri yazan el-Heysem b. Adıyy (ö. 821), haber tarihinin temsilcisi sayılır.<sup>7</sup>

İbn Haldun, klasik İslam tarihçilerini yanıltan bir takım noktalar olduğunu söyler. *Onlar nedenleri ve doğa yasalarını hesaba katmamışlar, kavimlerin ve üruğların hal ve durumlarının asırların ve günlerin geçmesiyle değişmekte olduğunu unutmuşlar ve değişimin Yüce Tanrı'nın kulları ve yaratıkları için vaz etmiş olduğu bir yasa oldu- ğunu akıllarına getirmemişlerdir.*<sup>8</sup>

İbn Haldun, değişimin sadece doğa yasalarıyla değil, aynı zamanda siyase- tin ve siyaset önderlerinin değişmesine de bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle, siyaset tarihi belirlemektedir.<sup>9</sup> İslam inancının esasları bile, siyasi çekişmelerin sonucu belirginleşirken, tarihin bu siyasi ve sosyal kavgalar- dan etkilenmemesi düşünülemez. Nitekim Sünni-Şii ayrılığı ve her bir tarafın kendine has bir "İslam Tarihi" yaratmış olması bu saptamanın örneklerindendir.

İslam tarihçiliği, siyasal çekişmelerden devşirdiği bu çatışmacı ruhu, mo- dern zamanlarda, İslamiyet'in serpilip geliştiği toprakların ulusal kültürüne

<sup>5</sup> Bkz. Franz Rosenthal, a.g.e., s. 47.

<sup>6</sup> Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I/18-80.

<sup>7</sup> İbn Nedim, *el-Fihrist*, Kahire, s. 146; haberci tarihçilik geleneği hakkında geniş bilgi için bkz. Franz Rosenthal, a.g.e., s. 139-181.

<sup>8</sup> Bkz. İbn Haldun, a.g.e., I/66, 67.

<sup>9</sup> Bkz. İbn Haldun, a.g.e., I/68.

karşıt bir ideolojiye dönüşmüştür. Yatay olarak, siyasal ve mezhepsel ayrımlaşmalar için çatışma kültürü olarak beliren tarih konsepti, dikey olarak da, İslamiyet'in yerleşik olduğu ülke ve uluslara karşı "tevhit" ideolojisi biçimine bürünmüştür. Kendi içinde "Sünni Tarih-Şii Tarih" olarak ayrımlaşma ideolojisi üreten saptırılmış tarih algılayışı, kendi dışında, "İslami Tarih-İslam Dışı (Cahiliye) Tarih" dikotomisini yaratmıştır.

Türk ulusu, İslamiyet'i bin yıl önce kabul etmiş olmasına rağmen, "İslam-Dışı Tarih" kategorisi içinde değerlendirilmekten, daha iyimser bir ifadeyle, İslam tarihinin doğal bir parçası olduğu gerçeğinin görmezden gelinmesi gibi maksatlı ve bilim dışı ihmalkârlıktan hâlâ kurtulmuş değildir. Türkiye'de bugün bile İslam Tarihçiliğiyle iştigal eden çevrelerden hâlâ pek büyük bir kısmı, tevhitçilik söylemine sığınarak, modern Arap tarihçiliğinin klanik ve tek yanlı din ve tarih anlayışının gönüllü temsilciliğini sürdürmektedirler. Tipik örneklerden birisi, Seyyid Kutub'un meşhur "İslami-Cahili" şeklindeki Arap etnisi merkezli katı ideolojik din konseptini İslam tarihi konsepti çevresinde yoğunlaştıran Ahmet Ağırakça'nın tarih bilimi ile ilgili değerlendirmeleridir:

*"İslam tarihini diğer toplumların tarihlerinden ayıran en belirgin özelliklerinden birisi, bu tarihin hiçbir zaman ihmal etmediği tevhide hâkim kılma ve yeryüzünde Allah'ın hâkimiyetini tesis etme mücadelesini vermesidir. Tarih, her türlü tağuti akide ve nizamları reddeden kitle ile müşrikler arasında meydana gelen mücadelelerden oluşan olaylar bütünüdür."*<sup>10</sup>

Tarihin bir bilim olarak, inancı korumak ve küfrü ortadan kaldırmak gibi bir misyonu yoktur. İslam tarihi bu yazıda olduğu gibi tevhit ile şirk arasındaki mücadeleye tahsis edilerek sınırlandırıldığı için, diğer tüm tarih anlayışlarından izole bir tarih kavramına dönüşmüştür. Tarihi izole hale gelen bir toplumun değil başka uygarlıklarla ilişkiye girmesi, kendi uygarlığını bile koruması düşü- nülemez. Taberi, *Tarih*'i israiliyât ve hurafelerle dolu bir tarih kitabının müellifi olarak eleştirilmektedir. Oysa Taberi'nin daha o dönemde (IX.-X. yüzyıl) bu- günkü tarihçilerden daha geniş bir perspektife sahip olduğu, bu eleştiri gerekçe- lerinden bile çıkarılabilir. Çünkü Taberi, tarihsel değeri olduğuna inandığı hiçbir haberi, İslami ya da gayr-i İslami gibi, dinin ana metinlerinde bile bulunmayan bir ayrımcılığa kurban etmemiştir.

İkinci örnek, tarihi bir tevhit-şirk mücadelesi olarak gören bu düşünceden pek farklı değildir.

*"Bizim tarih anlayışımız materyalist, pozitivist veya idealist tarih perspektifinden farklıdır. Tarih, Kur'an ve ilahi menşeli olmalıdır. Katoliklerin teokratik tarih anlayışını da kastetmiyoruz. Tarih, hayır ve şer arasındaki mücadelenin tarihidir. Objektiflik bu iki kritere göre belirlenir. Geniş anlamda İslam tarihi, yeryüzünde hayır ve şer arasındaki mücadelenin tarihidir. Dar anlamda ise, Müslümanların zihninde Hz. Muhammed'in*

<sup>10</sup> Ahmet Ağırakça, *Tarih Siyer*, Sor Yayıncılık, Ankara 1991, ss. 31-35,

peygamber olarak görevlendirilmesiyle başlayan ve ondan sonra değişik kabile ve milletlerin kurmuş oldukları devletlerle devam edip giden bir dönemdir.”<sup>11</sup>

Tarih, dar anlamda olsun, geniş anlamda olsun, Hz. Muhammed’le başlatılmıştır. İkincisi, Müslümanların tarihi, nasıl bir tarihtir? Pozitivist, idealist ya da materyalist değilse, hangi yöntemi kullanır? Bu soruların cevabı yoktur. Çünkü ortada tarihi henüz bilim olarak gören bir tarihçi bulunmamaktadır.

Örnekleri çoğaltabiliriz. Ancak her iki örnek, günümüz İslam tarihçiliğinin ne denli bilim dışı, irrasyonel ve yöntemsiz olduğunu; geleneksel tarihçiliği bile mumla aratacak kadar çatışmacı, ayırıcı, dar ve sığ bir propaganda söylemi olarak kendini yeniden ürettiğini açıkça göstermektedir. Hatta başka bir örnekte, tarihe tevhit ile şirkin mücadelesi olarak misyon yüklemenin ötesine geçilmekte, tarihçinin *dini ve imanı* da belirlenmektedir. Tarihçi, “Müslüman olmalıdır.”<sup>12</sup>

IX. yüzyıl tarih biliminin Batıda sitemli bir bilim olduğu çağı işaret ederken, İslam ülkelerinde tarih, özellikle ülkemizde, bir bilim değil, bir propaganda aracı olarak tanımlanmıştır. Tarihin objektifliği, Müslüman ile gayri Müslimler arasındaki, ya da İslam’la diğer *tağuti rejim* ve kültürler arasındaki çatışma ve mücadelenin ölçütlerine göre belirlenmekte; tarihçinin tarihçi olabilmesi ise, dindar olmasına, haydi bilemediniz Müslüman olmasına bağlanmıştır. Bu dar görüşlülük ve tutarsız bakış açısıyla tarih adı altında yaratılan telkin ve saptırma, ülkemizde Türk tarihi ve Türk kültürünü “Cahiliye” tarihinin unsuru olarak mahkûm edecek bir din-ulus çatışmasının teolojik temellerini atmakta büyük bir rol üstlenmiştir. Tarihi, tevhit-şirk çatışması, tarihçiyi Müslüman olması şeklinde belirleyen bu sözde tarih anlayışı, Türklerin İslam uygarlık tarihi içindeki yerini işaret etmeyi, İslam dışı işgal alanı olarak görme yanlısını tevhit adına zihinlere yerleştirmede önemli mesafeler kat etmiştir. Din, yaşadığı Türk topraklarında kültürden, Türk gelenek ve göreneklerinden; Türk ulusunu his ve duygularından kopararak, himaye edildiği ülkenin insanı, değerleri, sınırları ve bütünlüğüyle kavgaya girişmiştir. Atatürk’ün başlattığı ve örneksiz dehası ile başarıyla tamamladığı Milli mücadele tarihi, bu klasik İslam tarihçiliğinin bir parçası, sayılmadığı gibi tam tersine tevhitçi İslam tarihçiliğinin karşısında konumlandırılmıştır. Ülkemizde İnkılâp Tarihi’nin hak ettiği saygıyı görmemesi de bu çatışmanın doğal sonucudur. Böylece İslam dünyası, İbn Haldun’un eleştirdiği hikâyeci ve haberci İslam tarihçiliğinden bile yoksun kalmıştır.

Tarih kendi mantık örgüsüne sahip sistematik bir bilim olarak değil, dini bir olgu ve dinsel bir teorinin ampirik altyapısı olarak değerlendirilmiştir. Tarih, bir dini savunmanın, “hak ile batıl”ın mücadelesinin arenası olarak görülmüştür. Örneğin Fahreddin Razi *Camiu’l-Ulum*’unda tarih biliminin *dine hizmet etmesi gerektiğine* inanır. Taberi’nin *Tarihu Bağdad*’ının dini bir yönü bulunmaktadır. Taşköprüzade’ye göre tarih, *çocuklara geçmişteki büyük ve salih insanların yaşamla-*

<sup>11</sup> İrfan Aycan, *Tarih Siyer*, s.71 (Sor Yayıncılık, Ankara 1991).

<sup>12</sup> Bkz. İhsan Süreyya Sırma, *Tarih Siyer*, s. 54. (a.g.e. içinde).

rını öğretir. Bu yönüyle “mubah”tır.<sup>13</sup> Bu bakımdan tarih, bir telkin aracı olarak işlev görür.

Tarih, belli bir bireyin yahut toplumun, kendi geçmişinden şimdiki ana kadar kotarabildiği, metafizik bir söyleyişle, bilincine varabildiği tüm kazanım, birikim demek olduğu gibi; bu birikimin üstünde düşünerek onda yer alan olayları, süreçler ile var olanları neden-etki bağları çerçevesinde yeniden değerlendirmiş işini de dile getiren terimdir. İkinci anlamıyla tarih, bir bilimin adıdır.<sup>14</sup> İlki de haberciliği ilgilendirmektedir. Habercilikten bir ‘bilim’ düzeyine ulaşmak, tarih kavramının asırlar içinden geçerek nasıl şekillendiğini anlatmaktadır. Habercilikten tarihe, yani bir bilim haline gelen tarihe ulaşma, tam anlamıyla bir evrimdir. Ancak habercilikten teolojik esaslı bir telkin ideolojisine dönüşme ise, İbn Haldun’un değişimi doğasının temeli kabul ettiği tarihi değil, bir anakronizmi ifade eder. Bu bir geriye dönüştür. Tarihin değişim ve evrim dinamiklerini, geriye dönerek dogmalarla belirlemektir.

İslam’da tarih, İslam uygarlığının dinamizminin klasiği iken, sonraları, bugün de dâhil olmak üzere, bu klasik, olası dinamiklerin gelenekselleşmesine yol açmıştır. İslam geleneği, klasiklerini yaratmış ancak, bu klasiklerin yeniden üretilmesini sağlayacak tarih geleneğini yeniden üretememiştir. Çünkü gelenek, tarih bilimini kendine özgü yasalarıyla oluşturmuş; tarih bu doğallığıyla, insanın özneliği sayesinde İslam klasiklerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Çünkü değişimi izleyebilen ve insanın özneliğine dayanan bir tarih yerine, teolojik bir habercilik, daha da kötüsü telkincilik ve propagandacılığa yerini bırakmıştır. Ülkemizde Arap kültürü merkezli dini inanış ve yaşayış biçiminin belki de en başat sorumlusu, tarih konseptinin hâlâ *tevhit-şirk mücadelesi* olarak telkini olmalıdır.

İslam dünyasında “tarih”in bir bilimden çok “tahkiye”ye ve “menkabevi” geleneğe dayalı olarak oluşturulduğunu; onun pozitif bir bilim değil, bir “riva-yet”ler mecmuundan ibaret görüldüğünü düşünen İbn Haldun (ö. 1406), İslam’da tarih geleneğinin bilimsel olmayan temellere yaslandığını isabetle kaydetmiş görünüyor. Bizce bu tespit yerindedir. Ancak bu tespit, burada ifade edeceğimiz maksadı tüm yönleriyle açıklamak için “ağyarını mani efradını cami” bir eleştiri değildir. İslam tarihçiliği, kahramanlık hikâyeleri ve menkabeler yığını olmak yanında, daha da önemlisi, siyasal, mezhepsel ve bölgesel ayrımlaşmaları körükleyen ideolojik ve yönlendirici bir karakteri hep taşımıştır. Diğer tüm mezhep ve fırkalar bir kenara, Sünnilik ve Şiilik gibi iki ana mezhep, böyle bir siyasal ve ideolojik tarih anlayışının ürünüdür. İslam dünyası sadece bu iki mezhebe ayrılmakla kalmamış, irili-ufaklı yüzlerce mezhep ve meşrebi yaratacak tâli tarih geleneklerini de üreterek bugüne gelmiştir. Özellikle “Hz. Ali’nin öldürülmesi ve Ehl-i Beyt’in zulme uğraması”nda, iktidardaki erk olarak pay

<sup>13</sup> Bkz. Franz Rosenthal, a.g.e., s. 54–55, 62, 63, 67.

<sup>14</sup> Teoman Duralı, *Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı*, s. 123.



sahibi olmasıyla ya da öyle görülmesiyle, "Sünnilik", bir müddet, bu mezhepler içinde en "ılımlı" ve ortodoks bir çizgiyi takip etmiş olsa da, belli bir dönemden sonra, "kavrayıcı ve kuşatıcı" bir "din yorumu" olma vasfının verdiği soğukkanlılığı, iktidarına yönelilen "haklı ya da haksız" saldırılara cevap vermeye icbar edilerek bu tavrını terk etmek zorunda bırakılmıştır. Bu savunmacı ve tepkisel tavır, aleyhinde yaratılan "alternatif tarih"e karşı daha da bilenmiş bir siyasal tarihle karşılık verme gayretinde somutlaşmıştır. "Alternatif tarih", bir mezhebin tarihi olarak oluşturulmuş; İslam entelektüalizminin tarihi değil, "Ehl-i Beyt" in tarihi yani bir "aile tarihi" haline gelmiştir. Bizce, İslam düşüncesi süreci içerisinde geliştirilen iki tarih vardır. İlki, iktidarın sağladığı avantajları, galibiyet ve mağlubiyeti dini olarak meşrulaştırma araçları olarak değerlendiren "genel bir İslam tarihi"; diğeri de, bir "aile tarihi" dir. Hangi tarihin daha doğru ve daha nesnel olgulara dayalı bir bilim olarak kabul edilmesi gerektiği sorulursa, buna verilecek cevabın yeri burası değildir. Ancak şu kadarını ifade etmek yararlı olacaktır. "Sünni tarih", "tüm İslam düşünce ve medeniyetini içine alma iddiası nedeniyle, bir Şii tarihinden; bir "aile tarihi"nden daha fazla "objektif" ve daha çok "bilimsele yakın" olma potansiyeline sahip görünmektedir. Hatta "Sünni tarihçilik", tarih fikrini Hz. Âdem'den başlayarak belirlemekte; Kur'an-ı Kerim'de kıssaları anlatılan geçmiş bütün kavimlerin yaşamlarını, kültür ve medeniyetlerini kaydederek evrensel bir tarihçiliğe imkân vermektedir. *Taberi Tarihi, Mîlel ve Nihal, Kısas-ı Enbiya* buna en iyi örneklerden sayılabilir. Ancak, bu genel tarihçilik, İslam tarihi ile sınırlı kalmamışsa da, Kur'an'ın "ders çıkarıcı" vakanüvisliğini örnek aldığı için Aydınlanma'nın bilimsel tarih teziyle paralel düşecek bir olgusalılığı içerisinde barındırmamaktadır.

İslam tarihçiliğinin mutlaka Aydınlanma Dönemi tarih bilimi yöntembilimi ve içeriğiyle karşılaştırılarak ortaya konması bu makalenin asıl amacı değildir. Bu karşılaştırma, genel İslam tarihçiliğinin bugün hangi aşamada bulunması gerektiğini; hangi aşamaları kat etmesi lazım geleceğini tarih felsefesi açısından tartışmaya açmaktır. Tarih felsefesi, henüz bizim dini ve kültürel geleneğimizde yerleşik bir metot olma aşamasındadır. İşte Sünni İslam tarihçiliği, modern tarihçilik aşamasına kanaatimce İslam Felsefesi tarihi sayesinde ulaşabilir.

İki farklı tarih geleneği ve yaklaşımından birisinin diğeri göre tercih edilebilir olması, İslam tarihçiliğinde işlerin yolunda gittiğini söylememiz için yeterli bir kanıt değildir. Sünni tarih, her ne kadar "genel İslam tarihi" olarak, Şii liğin "aile tarihi"ne göre daha kapsayıcı sayılsa da, şu kusurları taşımaktan kurtulamamıştır:

1. İbn Haldun'un o günkü tespiti ve eleştiriyeye konu edindiği "hikâyecilik" ve "menkıbecilik", bugün de geçerliliğini korumaktadır.

2. Bireysel ve toplumsal dindarlık tarzını belirleyen, biçimleyen ve yönlendiren, İslam tarihidir. Din tahsilinin yapıldığı kurumlarda İslam tarihi, bir bilim dalı olarak değil, çoğu kez Hz. Peygamber'in ve İslam büyüklerinin kahramanlık hikâyeleri olarak işlenmekte; "Nasıl Müslüman olunur?", "Peygamber'in sireti

(yaşam biçimi) nasıl tatbik edilir?", "Filanca sahabi ya da İslam şehidinininki gibi bir hayat tarzı nasıl izlenmelidir?" gibi telkin içerikli sorulara hep İslam tarihinden örnekler verilerek cevaplar bulunmaya çalışılmaktadır. Oysa tarihsel olgu ve olaylar, telkinin değil, tahlilin konusu olmalıdır. Tarih, bir insanın nasıl bir dindar olacağını değil, dinin nerede, ne zaman ve nasıl ortaya çıkıp geliştiğini kronolojik olarak tek tek belirlemeyi hedefler. Bu hedefinden saptığında o, tarih değil, bir mezhep veya meşrebin siyasal ve öznel bir inşası olarak kalır.

3. İslam tarihi, bugünkü haliyle bile, –pek mümkün olmasa da- neredeyse insanlığın tarihini Hz. Peygamber’le başlatmak gibi önüne geçilmez bir arzu içindedir. Bunun en önemli kanıtı, İslam kültür ve medeniyetinin ne kendisinden önceki ne de sonraki din, kültür ve medeniyetlere “bulaşmadan” “nevi şahsına münhasır” bir din ve medeniyet olduğu fikrinin ısrarla tarih inşasında kullanılmasıdır. Oysa Taberi Tarihi, İbn Miskeveyh’in *Tecaribü'l-Ümem*’i, Vehb b. Münebbih’in *Kitabü'l-Müluk*’u ile bir dönem yakalanmış olan genel insanlık tarihi yazıcılığını hariç tutmak gerekir. Bu noktada asıl problem, İslam düşüncesinin XIII. yüzyıldan itibaren eski hızını kaybetmesiyle tüm alanlarda, daha önce yakaladığı entelektüel birikim ve başarıyı sürdürememiş olmasını gereği gibi değerlendirmemektir. Bu tür tarih anlayışında teolojik ve apolojetik yorumun etkisi hayli fazladır. “İslam kendisinden önceki tüm dinleri tamamen lağvetmiştir” şeklindeki eksik ve tepkisel yargı, “İslam tarihinin de kendisinden önceki insanlığın ve medeniyetlerin tarihinin de buna bağlı olarak “önemsenmemesi sonucunu doğurmuştur. Oryantalist tarih geleneğinin İslam düşünce tarihini görmezden gelmesinde kendi önyargıları kadar bu faktörün de rol oynadığını öne sürmek garip karşılanmamalıdır. İslam’ın tek ve en mükemmel din olduğu inancı, İslam dininin dünyadaki yerini marjinalleştirdiği gibi, tarihini de mahallileştirmiş, İslam’da bilim ve entelektüel mirasın dilinin evrenselleşmesine engel oluşturmıştır.

4. İslam tarihi Hz. Peygamber’le başlatılmış ve “Hülefa-i Raşidin” in son halkası Hz. Ali ile sone erdirilmiştir. Hz. Peygamberle başlatılması ve daha öncesinin, lağvedilen din ve medeniyetlere inhisar ettirilmiş olması, bu tarih geleneğinin başlangıç gerekçesini oluştururken, dört halife ile son verilisinin gerekçesini de, yine teolojik kaygılar oluşturmuş; hilafetin Emeviler’le bittiği, dolayısıyla “İslam’da tarihin sonuna” gelindiği neticede sonraki dönemlerin “İslami” olmadığı tezine yaslanılmıştır. Bu anlayış, İslam dünyasında sadece “fundamentalist kanat”ın kanaati gibi görünse de, İslam tarihi bunu teolojik perspektifi sayesinde genel bir inanca dönüştürmüştür.

5. Tarih, bir cihat ve fetih maceralarından ibaret görülmüş; fikri ve akli birikim bu tarihin önemli bir parçası bile sayılmamıştır. Yani, İslam tarihi entelektüel birikimin tarihinden çok, cihat ve fetihlere ait destanlardan teşekkül ettirilmiştir. Bu da doğal olarak içte ve dışta siyasi ve sosyal çatışmaları doğurmuş, onlarca mezhep ve bir o kadar da İslam tarihi geleneği türetilmiştir.

Şiiiliğin ve dolayısıyla ondan türeyen tüm mezheplerin tarih geleneği ise bundan daha fazla eleştiriyi hak etmektedir. Bir "aile tarihi" görünümündeki bu tarih anlayışı da şu kusurları taşımaktadır:

1. Şii İslam tarihçiliği, İslam düşünce tarihinin kısmi bir yansıması görünümündedir. "Sünniliğin memaliki" gerekçesiyle, tarihin kısm-ı azamisini ve buna ait düşünce mirasını redd-i miras tavrıyla yok farz etmektedir. Tarih, burada daha geç başlar. Başlangıcı, hâkim figür olarak Hz. Ali belirlenmiştir. Sonunu da "Beklenen Mehdi veya Beklenen İmam" tayin etmiştir.

2. Tarihten çok tarih bilinci ideolojisi başat öge olarak ortaya çıkmaktadır.

3. Medeniyetin tarihi yerine, Ehl-i Bey'tin ve belli soydan gelen kimselerin tarihi yazılmıştır.

4. Siyasal ve ideolojik unsurlar bu tarih anlayışında daha da belirgindir.

5. Tarih, iktidardaki erke karşı girişilen mücadelenin hikâyesi formunda teşkil edilmiştir.

Her iki tarih anlayışı da tarihi pozitif bir bilim olarak görmemektedir. En azından XIII. yüzyıldan beri bu böyledir diyebiliriz. İlkinde iktidar erkine dayalı cihat ve fetih ruhunun telkin edici biçimlendirmeleri hâkimken, ikincisinde, iktidara ve siyasal erke karşı girişilen harekette başat rol oynadığı varsayılan bir ailenin ve bağlarının "zulme karşı direnişleri" belirleyici olmuştur.

Batı'daki tarih geleneği ise, İslam tarihçiliğinden oldukça farklıdır. Tarih, bir bilim olarak ele alınır. Analitik yöntemle işler. Savaşlar ve "Tanrı krallığı" yolundaki mücadeleler yer alsın da, tarihin amacı, entelektüel birikimi nesnel olgular olarak incelemek; düşünsel sürekliliği bu olguları yeniden üreterek sağlamaktır. Demek ki önce tarih, bir olgular bilimi olarak tespit edilmeli, daha sonra da bunlar felsefenin genelleyici, çözümleyici ve sorgulayıcı yöntemiyle tahlil edilmelidir.

O halde, İslam tarihçiliği, İslam felsefesi tarihçiliğinin karşılaştığı zorlukları, böyle bir tarih anlayışıyla kolaylaştıracak felsefi bir yönetime muhtaçtır diyebiliriz. İslam tarihi ve tarihçiliğinin sorunlarını burada irdelemek, onun entelektüel boyutuna denk düşen İslam felsefesi tarihi ve tarihçiliğine yoğunlaşmamızı engelleyebilir.

Öyleyse, İslam felsefesi tarihi, diğer İslam bilimlerinde olduğu gibi, genel İslam tarihi için de bir anahtar tamlama mevkiindedir. Çünkü İslam felsefesi savaş ve fetih tarihi olmadığı gibi, bir aile tarihi ya da bir tahkiye yöntemi de değildir. İslam felsefesi tarihi, İslam öncesinden başlar. İslamiyet'in geliş tarihi ona asıl rengini kazandırır. İslam'dan önce başlaması, hem İslamiyet'i hem de onun tarihini, öteki din ve medeniyetlerle bütünleştirir ve onu insanlığın ortak mirasına dönüştürür. Diğer kültür ve medeniyetlerle birlikte yaşayan İslam medeniyeti, onlarla hem kaynaşır hem de kendi tarihsel sürekliliğini güvence altına alır. İslam felsefesi tarihi belli bir yer ve zamanda da sona ermez. Çünkü

Emeviler dönemi bir bitiş değil, entelektüel tarihin henüz bir başlangıcıdır ve günümüze kadar gelir.

Genel İslam tarihi için de konu ve yöntem olarak örnek teşkil edebileceğini düşündüğümüz "*Muntehab Sıvani'l-Hikme*", İslam felsefesi tarihine hem tarih bilimi ve hem de bir felsefe yapma yöntemi olarak iyi bir örnektir.

"Muhteşem Şeyh" unvanını alan Ebu Süleyman es-Sicistani el-Mantıki, bu eserin müellifi olarak bilinmektedir. Ebu Süleyman es-Sicistani Doğu İran'ın Sistan kentinde 310/922-23 yılları civarında doğdu ve 372/982-83 yılları civarında da öldü. Bağdat'a gelmiş; Matta b. Yunus'un ve Yahya b. Adi'nin öğrencisi olmuştur.

X. yüzyıl'ın Bağdat'ında meşhur mantıkçı ve tarihçiler arasında adı ilk sıralarda zikredilen Ebu Süleyman; Yahya b. Adi, Ebu Hayyan et-Tevhidi, İbn Miskeveyh gibi meşhur filozof ve ediplerle çağdaştır. Yahya b. Adi, diğerleri gibi Ebu Süleyman'ın da hocasıdır. İbn Adi dışındakiler Ebu Süleyman'ın rahle-i tedrisat'ından geçmişlerdir. Dimitri Gutas, Joel L. Kraemer ve Ian Richard Netton gibi ciddi bilim adamlarının da son zamanlarda sıklıkla ifade ettikleri gibi, bu çağın asıl önemi, "Farabicilik Çağı" veya "Rönesans Çağı" diye adlandırılmasından ileri gelmektedir.

Ebu Süleyman es-Sicistani'nin *Sıvanu'l-Hikme*'sinin bu çağda kaleme alınmış olması özelde İslam felsefesinin tarihi, genelde İslam tarihi bakımından son derece önemlidir.

Bu eserin önemine dikkatleri ilk çekenler Martin Plessner, Muhammed Şafii, Paul Kraus, Franz Rosenthal ve Abdurrahman Bedevi'dir. *Sıvanu'l-Hikme*, Yunan-İslam araştırmaları için fevkalade önemi haiz ama bir o kadar da ülkemizde ihmale uğramış bir eserdir.

*Sıvan*, Huneyn b. İshak'ın "*Nevadiru'l-Felasife*"si ile aynı türdendir. "*Muntehab*", yani seçki, 1200 yılına kadar gitmektedir. Eserin orijinali 377/987 'ye, yani İbn Nedim'in *el-Fihrist*'inin kaleme alındığı tarihe kadar gider. En erken tarihli yazma 639/1241 yılına rast gelmektedir. Kindi (800-866) ile başlayan Farabi (ö. 359/950) ile sistemleştirilen İslam Felsefesi İbn Sina (980-1037) sayesinde yerini daha da sağlamlaştırdığı için felsefe Ebu Süleyman zamanında artık tehlikeli bir yenilik değildi. Yani yüzyılın sonunda felsefe İslam'da doğallaşmış ve gelişiminin doruğuna ulaşmıştı.

*Sıvanu'l-Hikme*'de Müslim ve gayri Müslim birçok bilge ve hâkimin sözlerine yer verilir. Bazen de yazılı kitaplardan alıntılar yapılır. Miletli Thales'ten Ebu Süleyman Makdisi'ye kadar ana çizgileriyle tarihsel bir sıraya göre düzenlenmiş 'hakimler' tek tek düzenlenerek gruplandırılır.

Sunum, felsefenin doğuşu ve bilimin tarihinden söz eder. İlk kaynaklara dayanarak Ebu Süleyman tarafından yazdırılan sözler yer alır. *Sıvan* bu yönüyle Diogenes Laertius'un felsefe tarihine benzer. Felsefi kültürün popülerleşmesi

bakımından *Sivan*, büyük bir öneme haizdir. Otantik felsefi malzemeyi içermesi, ona orijinal bir felsefe tarihi olma ayrıcalığını sağlar.

*Sivan*, filozofların sözlerinin toplandığı ilk Arapça kitap değildir. Daha önceki yüzyıllarda Huneyn b. İshak'ın '*Nevadiru'l-Felasife* ve '*l-Hukeması*' ve yine onun, '*Adabu'l-Muallimin el-Kudema'sı* bulunmaktadır. Ancak Nevadir bu gün için elimize ulaşmış değildir.

İshak b. Huneyn'in, *Sivanu'l-Hikme*'nin derlenmesinde kullanılan '*Tarihu'l-Etibba'* *Sivan*'ın giriş bölümüne dâhil edilmiştir. İshak b. Huneyn 293/910 yılına kadar yaşamıştır.

*Sivan*'ın özelliği, mutlak orijinallikinden çok, kapsamlı oluşunda saklıdır. Filozoflar hakkında serdettiği öyküler bakımından kusursuz bir kitaptır. Doğu İslam filozofları üzerinde yoğunlaştığını, eserin içerdiği isimlerden anlıyoruz. Materyalin büyük oranda ihtisar eden tarafından eklendiği açıktır. *Muntehab*'ın son kısmının büyük bölümü Ebu Süleyman'ı kahraman ilan eden Ebu Hayyan Tevhidi'nin '*Mukabesat*'ından türetilmiştir. Bu, ihtisar eden kişinin Ebu Tevhidi'nin kitaplarını kullanmış olabileceği olasılığını akla getirmektedir.

D.M. Dunlop, *Sivan*'ın mevcut dört ya da beş nüshasına dayanarak edisyon-kritik çalışması yapmıştır. Biz, bu çalışmayı, Dunlop'ın görmediğini, görmüş olsa bile gözden kaçırdığını düşündüğümüz farklı bir nüsha ile karşılaştırarak incelemeyi planlamaktayız. Bu plan doğrultusunda başlayan inceleme, karşılaştırma ve nihayet Türkçe'ye çeviri çalışmamız halen devam etmektedir. Birkaç sahifelik bu girizgâhtan sonra şimdilik Dunlop'ın kendi çalışmasına yazdığı girişi İngilizce'den çevirerek planımızın ilk adımını gerçekleştirmeyi umuyoruz.

### Kaynaklar

1. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDVY., Ankara 1997.
2. Teoman Duralı, "Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı", C. XL, ss.116-126, (A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, Ankara 1999 içinde).
3. Doğan Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", C. XL, ss. 127-155, (A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, Ankara 1999 içinde).
4. Ömer Naci Soykan, "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş", C.XL, ss. 271-289, (A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Prof. Dr. Necati Öner Armağanı, Ankara 1999 içinde).
5. Ebu'l-Vefa el-Mübeşşir ibn Fatik, *Muhtaru'l-Hikem ve Mehasinu'l-Kelim*, thk. Abdurrahman Bedevi, Madrid 1958.
6. Sati el-Husri, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, Çevr. Süleyman Uludağ, Dergah yayınları, İst. 2001.

7. W. Barthold-Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, DİBY., Ankara 1984.
8. Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, TTK., Ankara 1991.
9. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
10. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj Yayınları, Ankara 1993.
11. Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
12. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.
13. Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Yazıları*, Vadi yayınları, Ankara 1994.
14. Franz Rosenthal, *İlmü't-Tarih inde'l-Muslimin*, Arapça'ya Çev. Salih Ahmad Ali, Khire 1983.
15. İhsan Süreyya Sırma, *Tarih Siyer*, Sor Yayıncılık, Ankara 1991.
16. İbn Haldun, *Mukaddime* (I-III), Z. Kadiri Ugan, MEGSBY., İstanbul 1988.
17. Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, Çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 1996, (ss. 25-94).

*Muntehab Sıvani'l-Hikme*

Ebu Süleyman es-Sicistani

Edisyon-Kritik: D.M. Dunlop

İçindekiler

Giriş

Arapça Metnin Çözümlemesi

Arapça Metin

Ek I: Mahraris'in Kimliği

Ek II: Anonimi Londinensis İatrica'daki Tıp Adamlarının Adları

Ek III: Nişaburlu Ömer b. Sahlan es-Savi'nin Yaptığı Kısaltma

Belirsiz ve Kimliği Tespit Edilemeyen İsimlerin Alfabetik Listesi

Genel İndeks

## GİRİŞ

Modern zamanlarda Ebu Süleyman es-Sicistani'nin *Sivanu'l-Hikme*'si ve özellikle Yunan Felsefesiyle olan bağlantısı bakımından Arap felsefesi için ömine, dikkati ilk olarak çeken Martin Plessner'in,<sup>15</sup> Muhammed Şafi'nin<sup>16</sup>, Paul Kraus'un<sup>17</sup> ve daha yakın zamanlarda Franz Rosenthal'ın<sup>18</sup> yazıları ve çalışmalarıydı. O günden beri, esere karşı gittikçe artan bir ilgi ve içeriğinin neler olabileceğine ilişkin merakla karşılık gelen bir rağbet vardır. Franz Rosenthal'ın kendisi bu eserin Yunan-Arap araştırmaları için yaşamsal bir öneme sahip olduğundan söz etmektedir.<sup>19</sup> *Sivanu'l-Hikme*'nin kısa nüshasında Homer alıntılarının (hangisi olduğunu görmek için aşağıya bkz.) gerçekte Menander'in (Yunanca bir sözcük) 'ki olduğunu parlak bir üslupla gösteren Jörg Kraemer eşit güçte vurgularla dile getirmiştir.<sup>20</sup> İtalya'da, *Sivanu'l-Hikme* ile, Huneyn b. İshak'ın *Nevadiru'l-Felasife*'sini aynı türden en önemli kaynak olarak görerek ikisi arasında bağlantı kuran Francesco Gabrieli de *Sivan*'ın basılmasını dile getiren isteğini ifade etmektedir.<sup>21</sup>

Arapça metnin edisyonunu yapmanın zorlukları apaçık ortadadır. Kısaltılmış ya da seçki biçiminde oldukça iyi bir takım yazma nüshalara sahipsek de, orijinal *Sivanu'l-Hikme*'nin tam bir nüshasının şu an için bulunamaması gerçeği bu durumu çok anlaşılır kılmaktadır. Bu seçki (*Muntehab*) yaklaşık 1200 tarihine kadar gitmektedir. Oysa eserin orijinali, 377/987 civarında kaleme alınan İbn Nedim'in Fihrist'inde verilen tarihle yaklaşık olarak aynıdır ve gerçekten bu orijinal nüsha çok önceki bir tarih değildir.<sup>22</sup> En erken tarihli yazma<sup>23</sup>, 639/1241 yılına aittir ve ötekiler gibi, onun içinde de Yunan adlarının transkripsiyonu kaçınılmaz olarak son derece hatalıdır; bu dönemde edebiyat çevresinde Yunanlılar ya tamamen ya da büyük ölçüde bilinmiyordu. *Muntehab*'ın, içerdiği yaklaşık 130 Yunanlı 'hâkim'in yarısı kesin olarak tespit edilememektedir. Antikite'de sayıları iki yüze kadar çıkan doktorların adlarını veren tip tarihine ilişkin birkaç

<sup>15</sup> Beitrage zur islamischen Litaraturgeschichte, Islamica, Vol. IV (1931)

<sup>16</sup> Onun, Beyhaki'nin *Tetimmetu Sivani'l-Hikme* edisyonuna bakınız. (Lahor, 1935).

<sup>17</sup> Cabir b. Hayyan, Contribution a l'Histoire des adees scientifiques dans l'Islam (Mem. Inst. Egypte, Tome 44), Cairo, 1943, I, 1xiii, n. 9.

<sup>18</sup> Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten, Orientalia, VI (1937), 27 n. 3; review of Galen, On Medical Experience, ed. R. Walzer (Oxford, 1944), Isis, Vol. 36 (1946), 253. Yine takip eden numaraya bakınız.

<sup>19</sup> Ishaq b. Huneyn's Tarih al-Atibba', Oriens, Vol. 7 (1957), 59.

<sup>20</sup> '...seine Herausgabe (i.e. of the Siwan al-Hikme) bildet aber noch immer das vielleicht dringendste Desiderat der arabisch-griechischen Studien', Arabische Homerverse, ZDMG., Band 106, N.F. 31 (1956), 307.

<sup>21</sup> Recenti studi sulla tradizione greca nella civiltà musulmana, La Parola del Passato, Fascicolo LXV (Naples, 1959), 149.

<sup>22</sup> Bu tarihler için aşağıya bakınız.

<sup>23</sup> Yazma A burada, aşağıya bakınız.

sayfalık bir yazı özellikle dikkate alınmak zorundadır, aksi halde çoğu bilinmez- ancak Ortaçağlarda el-Biruni'nin umut kestiği<sup>24</sup> bu belge kesinlikle en büyük ilgiyi hak etmekte ve etkin bir biçimde modern araştırmacıların veya editörlerin aklını karıştırmaktadır. Asıl nüshanın yeniden ele geçirilmesini beklerken, tam bir edisyonunun başarıyla gerçekleştirilmesine girildiği zaman, en azından çalışmanın, kendi üstün özelliklerinin belirlediği şekilde, doğrudan sonuçlandırılmasını mümkün kılacak *Muntehab*'ın bir metnine bunu uygulamak hakkı var görünmektedir.

Mantiki diye de bilinen 'Mantıkçı', 'Muhteşem Şeyh'<sup>25</sup>, *Sivanu'l-Hikme*'nin yazarı Ebu Süleyman es-Sicistani Hicret'in IV. yüzyılına karşılık gelen Miladi X. yüzyılda yaşamıştır. Farabi (ö. 359/950) ve el-Amiri (ö. 381/992) ile çağdaştı. El-Kindi (yaklaşık 800–866) bir önceki nesilden bir filozof idi. Oysa doğu İslam dünyasındaki felsefenin zirvesini oluşturan İbn Sina (Avicenna)'nın kariyeri henüz ortaya çıkmaktaydı (980–1037). Bu şu demektir. Yüz yıl öncesinden bilgin İbn Kuteybe'ye görünmüş olduğu gibi artık Ebu Süleyman döneminde felsefe tehlikeli bir yenilik değildi.<sup>26</sup> Onunla Mantıkçı Matta b. Yunus arasında geçen tartışmaya ilişkin kayıt eğer doğruysa<sup>27</sup>, bu tip görüş gerçekten, örneğin, dilbilimcisi es-Sirafi tarafından X. yüzyılda hâlâ savunulmuştur. Daha yüzyılın sonunda felsefenin İslam'da doğallaştığı ve zaten gelişiminin doruğuna çıktığı söylenir.

İlkece *Sivanu'l-Hikme*, Müslüman olsun gayr-ı Müslim olsun çoğunlukla sayısız hâkimin yazdırdığı sözleri içerir, ancak hiçbir şekilde münhasıran etik ve metafizik konular üzerinde durmaz. Bunlar genellikle gerçek bir yazdırmayı yani, söylenmiş düşünceleri temsil eder, ancak bazen yazılı bir kitaptan alıntılar da vardır. Onlar, Miletli Thales'ten Ebu Süleyman el-Makdisi'ye kadar ana çizgileriyle tarihsel bir sıraya göre düzenlenmiş, 'hakimlerin' tek tek isimleri altında gruplandırılırlar.<sup>28</sup> Notlar, bir satırdan iki, hatta üç satır genişliğe kadar ulaşabilmektedir. Daha uzun notlarda söz konusu 'hâkim'in söyleyişleri, onun biyografisinden önce gelir. Bir kayıta çalışmanın orijinal olarak iki bölüme (fusul)

<sup>24</sup> Krş., Risale li'l-Biruni fi Fihrist Kutub Muhammed b. Zekeriya' er-Razi, ed. P. Kraus (Epitre de Berruni, Paris, 1936), 23.

<sup>25</sup> İbn Ebi Usaybia, I, 15.

<sup>26</sup> Adabu'l-Katib, ed. Grünert (Leiden, 1900), 2 ff.

<sup>27</sup> Bu kayıt 320/932 tarihinde Ebu Hayyan et-Tevhidi tarafından tutulmuştur. El-Mukabesat, ed. Hasan es-Sendubi (Kahire, 1347/1929), 68 vd., ancak yine aynı müellifin Kitabü'l-İmta' ve'l-Muanese'sinde de yer alır. Ed. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, Beyrut, n. D. (Daha önceki edisyonları Kahire, 1939-1944 ve 1953), I, 108. Yine bkz D.S. Margoliouth, The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar, JRAS, 1905, 79-129.

<sup>28</sup> Yani, Ihvan-ı Safa Risalelerinin yazarlarından ve Ebu Süleyman es-Sicistani'nin çağdaşlarından biri.



ayrıldığına dair bir ifade vardır.<sup>29</sup> Çalışma bütün olarak felsefenin doğuşu ve bilimin tarihi hakkındaki bir girişten oluşan sunumla başlar. (ss. 1-26). Buna göre, kitabın şekli, felsefi eserlerin çevirilerinin Arapça okuyan kamunun elinde bulunduğu önemli bir dönemi varsaymaktadır. Genel durum olarak, nerede olduklarını bile bilmek için iz süremesek de, söylenip yazdırılanlar Ebu Süleyman'ın icadıdır. Onun kitabı apaçık türetme karakterde bir eserdir ve gerçekte ilk kaynaklara dayanarak oluşturulmuş bir derlemedir.

Bir dereceye kadar *Sivanu'l-Hikme*, Diogenes Laertius'un felsefe tarihi üzerine yaptığı çalışmaya benzer<sup>30</sup> ama Philostratus'un *Sofistlerin Yaşamı* adlı eserine bu kadar benzemez. Daha geç Antikite'nin bu eserleri gibi, o, hali hazırda felsefi kavramlara az çok zaten aşına olan ve filozofların kişiliklerine ilgi duyan halk için yazılmıştır. Onlar gibi bu eser de yeni bir sorgulama alanı açmaz ve hatta temelde popüler bir kitaptır. Yazarın ilgisinin en yoğun olduğu yerde, hatta ahlaki alanda bile yeni hiçbir ilke ortaya konmaz ve çok küçük ayrıntılarda boğulup kalır. Şimdiye dek bu böyle olduğu için, o, şu durumda İbn Sina'dan sonra Doğu'da felsefenin keskin çöküşüne işaret eder. Aynı zamanda *Sivanu'l-Hikme*, kendi döneminde ve daha sonraları uzun zaman için açıkça standart bir kitaptır. Eser, erken tarihe ait olması ve sunduğu otantik malzemenin yüklü miktarda bulunması nedeniyle bizim ilgimizi çekmeyi başarmıştır.

Yazar hakkında çok şey bilinmemektedir.<sup>31</sup> Ebu Süleyman'nun nisbesi muhtemelen Doğu İran'ın bir kenti olan Sistan'ın yerlilerinden olduğunu göstermektedir. O, yaklaşık olarak 310/922-23 yıllarında doğmuştur.<sup>32</sup> Esasen onun, mensubu bulunduğu Hanefi fıkhı çalıştığından kuşku yoktur.<sup>33</sup> Daha sonra Bağdat'ta Matta b. Yunus'un <sup>34</sup>ve Yunan Felsefesine ilgi duyan<sup>35</sup> Hristiyan bil-

<sup>29</sup> 81. sayfada şöyle denmektedir: "Ve bu bölümün başlangıcında, Yunan Şeyhi (bilinen adıyla söylendikte: Plotinus) nin Diojenis'le vs. özel bir bağlantısı olduğundan söz ettiğimizden beri...", referansının bulunduğu yer s. 78.

<sup>30</sup> Diogenes Laertius'un (yaşam, deyişler ve konunun çalışılmasına ilişkin daha uzun makalelerde) izlediği yöntem İbn Ebi Usaybia'nunkine çok yakından benzediği halde (*Sivanu'l-Hikme*'ninkine bu kadar benzemez), tarihinin Araplarca bilindiğine dair hiçbir kanıt yoktur. Diogenes Laertius ile *Sivanu'l-Hikme* arasındaki paralellige gelince, her ikisinde de Anacharsis the Scythian'a nispet edilen benzer üç ya da dört deyiş vardır (ss. 183, 185): Diogenes Laertius'ta Anaxagoras'ın bir sözü ('Mezara iniş, her yerden aynıdır'), *Siwanu'l-Hikme*'de (s. 31) Pythagoras'a mal edilir ve Köpeksi Diogenes'in, ona neden bir köpek denildiği sorusuna verdiği yanıt bir biçimde s. 79dakine ve Yunanlılardakine benzer. Fakat paralelliklere ilişkin bu yetersiz veriler doğrudan bir bağlantının bulunduğundan çok, bulunmadığını kanıtlamaktadır.

<sup>31</sup> Bkz., şimdi, bununla birlikte, Joel L. Kraemer'in, *Abu Sulayman as-Sijistani: a Muslim Philosopher of the Tenth Century* (Yale University, Ph.D. 1967) adlı tezi, University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan'dan tıpkıbasımı elde edilebilir. Buna ek olarak Abu Süleyman hakkında S.M. Stern'in *The Encyclopedia of Islam*, new edition, Vol.I (1960), 151 adlı makalesini de anmak gerekir.

<sup>32</sup> Krş. Muhammad KHan Qazvini, *Sharh Hal Abu Sulaiman Mantıqi Sijistani*, Publication de la Societe des Etudes iraniennes et de l'Art Persan, No.5 (Farsça), Chalon-sur-Saone, 1933, 25.

<sup>33</sup> Siwan, p. 261.

<sup>34</sup> Al-Qifti, ed. Lippert, 282.

gin Yahya b. Adi'nin<sup>36</sup> öğrencisi olmuştur. Farabi'nin öğrencisi Yahya b. Adi kanalıyla Farabi doktriniyle temasa geçmiş olsa da, onun Farabi'nin rahle-i tedrisinden geçtiğine dair bir bilgiye hiçbir yerde rastlamamaktayız. (Kuşkusuz Ebu Süleyman'ın gelişinden önce Farabi bizzat 330/941-942 yılları civarında Bağdat'tan ayrılarak Suriye'ye gitmiştir.) Belirlenemeyen bir tarihte o 'Sicistan Kralı'nca tanınır olmuştur. *Sivanu'l-Hikme*'de bu kral, Ebu Cafer b. Banuyeh (Banveyh)<sup>37</sup>, yani Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Halef b. el-Leys diye geçer. Ebu Cafer, isminin de gösterdiği gibi 311/923 tarihinden 352/963<sup>38</sup> tarihine kadar Sicistan'ı Samanilerin çıkarları<sup>39</sup> doğrultusunda "melik" olarak yönetmiş bir Saffari idi. Bu adam, annesi Banu ya da Banuyah (Banyah)'tan sonra bir Saffari prensi olarak adlandırılmıştır, *Sivanu'l-Hikme*'de gözümüze çarptığı gibi, o, uzun süren idaresi döneminde Sicistan'ın çevresinde bir kültür ve felsefe merkezi kurmakta apaçık bir başarı ortaya koymuştu. Bir yerde, Ebu Cafer'in kendi sarayına çekmeyi başatabildiği bilginlerin adları verilmektedir:<sup>40</sup> İbn Hibban, <sup>41</sup> Talha en-Nesefi, Ebu Temmam en-Nisaburi, diğerleri arasında ve Ebu Süleyman'ın kendisi. Bunlar, Bağdat'ta Ebu Süleyman'ın çevresinde toplanan gruptan farklı görünüyor. İsimleri, Onun öğrencisi Ebu Hayyan<sup>42</sup> et-Tevhidi'nin *Mukabesat*'ında geçmektedir. Aralarında Ebu Zekeriya es-Saymeri, en-Nuşecani, Gulam Zühal, Ebu Muhammed el-Aruzi, el-Endelüsi ve diğerleri bulunmaktadır.<sup>43</sup> Ebu Süleyman Sicistani'yi muhtemelen birden fazla ziyaret etmişti.<sup>44</sup> Öyle görünüyor ki onun son günleri, 371/981-82'de hâlâ hocalık ettiği<sup>45</sup> Bağdat'ta

<sup>35</sup> İbn Abi Usaibi'ah, I, 321.

<sup>36</sup> Ebu Süleyman kesin olarak Yunan eserlerine sahipti. Bkz, Fihrist of İbn an-Nadim (ed. Flügel, 241, transl.Dodge, II, 579), Ebu Süleyman İbn Nedim'i "Şeyhimiz" diye adlandırır.

<sup>37</sup> İbn Abi Usaibi'ah, II, 138.

<sup>38</sup> Sivan, p. 265.

<sup>39</sup> Zambaur'a göre nisbeten farklı olarak geçer: Manuel de Genealogie et de Chronologie, 200: environ 320-environ 344.

\* 25 Ebu Cafer için bkz. Muhammad Khan Qazvini, Sharh Hal Abu Sulaiman Mantiqi Sijistani, 38 ff.; V. Minorsky, Abu-Dulaf Mis'ar ibn Muhalhil's Travels in Iran (Cairo, 1955), 17-18; D. M. Dunlop, Biographical Material from the Siwan al-Hikmah, JRAS., 1957, 86-88.

<sup>40</sup> Siwan, p. 266, cf. 286, 290.

<sup>41</sup> Bu kişi belki de Ebu Hatim Muhammed b. Ahmed b. Hibban el-Busti'dir. (Brockelman, GAL., I, 164.

<sup>42</sup> Ed. Hasan es-Sendubi, Cairo, 1347/1929.

<sup>43</sup> Bu isimler için bkz. Aşağı.

<sup>44</sup> Sivan, ss. 251, 261, 266. CKrş. Mukabesat, 296.

<sup>45</sup> O Hicri 364 yılında Bağdat'taydı. (Sivan, p. 262). Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin 374/984-985'de yazılan Kitabul-Imta ve'l-Muanese'sinde.(Bkz. Ahmed Emin'in üç ciltlik Beyrut baskısına yazdığı giriş: Ebu Süleyman'ın, 'kral'ın ölümünden sonra şiddetli bir fakirliğe düşer olduğu ve ona 100 dinarlık maaş bağlayan vezir el-Hüseyn b. Ahmed b. Sa'dan tarafından bu sıkıntısının hafifletilmiş olduğu söylenmektedir. (a.g.e., I, 30, 31). Hem editörler ve hem de D.S. Margoliouth'a göre 'kral'ın, (Some Extracts from the Kitab al-Imta' wa'l- Muanasa of Abu Hayyan Tauhidi, Islamica, II, 1926,

geçmiştir.<sup>46</sup> Ebu Süleyman 372/982-83'den daha erken değil, belki çok sonra ölmüştür.<sup>47</sup>

*Sivanu'l-Hikme*'nin yazılış tarihine gelince, olumsuz kanıtın tek bir parçasına sahibiz: başlık, 377/987'ler civarında kaleme alınmış olan *el-Fihrist*'te<sup>48</sup> Ebu Süleyman hakkında düşülen kısa bir not içinde geçmemektedir. Ancak bu elbette onun daha sonra olduğuna dair bir kanıt değildir. *Sivanu'l-Hikme*'ye isim olarak da değinmeyen İbn Ebi Üsaybia, genel betimsel bir başlık ya da belki de daha önceki bir başlık altında *Sivanu'l-Hikme*'yle aynı olması muhtemel bir fihrist verir. Bu eser, Ebu Süleyman'ın *Taalik Hikemiyye ve Mulah ve Nevadir* (Inventories of Wise Sayings, Witticisms and Apophthegms)'dir.<sup>49</sup> Yalnız *el-Fihrist*'te geçmez. Öte yandan İbn Ebi Usaybia, *Sivanu'l-Hikme*'nin şu anki şekliyle telif edilemeyecek tarzda, Aesculapius, Theophrastus ve Yahya en-Nahvi (John Philoponus) hakkında *Taalik Hikemiyye*'<sup>50</sup>den alıntılar yapmaktadır.<sup>51</sup>

*Sivanu'l-Hikme*, filozofların sözlerinin toplandığı ilk Arapça kitap değildir. Daha önceki yüzyılda Huneyn b. İshak'ın *Nevadiru'l-Felasife* ve'l-Hukema ve Adabu'l-Muallimin el-Kudema'yı kaleme aldığını görüyoruz.<sup>52</sup> Bu eser, açıkça, yazarın bir çevirmen olarak kendi faaliyetine ilişkin takdire değer bazı kayıtlar vermeye girişmiş olduğu mütevazı hacimli ve popüler karakterde bir kitaptır. *Nevadiru'l-Felasife* elimize kadar ulaşmamıştır, ama İbn Ebi Usaybia<sup>53</sup> tarafından ondan alıntılar yapılır ve alışılmış tarzda, başkaca bilinmeyen Muhammed b. Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Ensari'ye atfedilen bir derleme olan *Adabu'l-Felasife* tarafından fiilen temsil edilir. *Adabu'l-Felasife*'nin iki yazma nüshası bilinmektedir. Her ikisi de XII. yüzyıla rasgelen bir tarih taşımaktadır.<sup>54</sup> Yine, eserin İbranice çevirisi, 1170-1230 yılları civarında İspanya'da parlayan Jehudah b. Solomon

---

384), Sicistan kralı (ö. 352/693, cf. Supra) Ebu Cafer b. Banuyeh'ten ziyade Aduddevle (ö. 372/982) olabileceği değerlendirilmektedir.

<sup>46</sup> Mukabesat, 286, Metnin 391 (h.)'i işaret ettiği yer.

<sup>47</sup> Ebu Süleyman'ın ölüm tarihiyle ilgili tartışmalar için bkz. M. K. Qazvini, op. Cit., 26-27 ve Kitabu'l-Imta' ve'l-Muanese, ed. Beyrut, I, 29 n. ('Hicri IV. yüzyılın son on yılında'). The Encyclopedia of Islam, new edition, 'yaklaşık 375/985' tarihini vermektedir. (S.M. Stern).

<sup>48</sup> Ed. Flügel, 264, transl. Dodge (The Fihrist of al-Nadim, Columbia University Press, 1970), 632.

<sup>49</sup> Ed. Müller, I, 322.

<sup>50</sup> Krs. İbn Abi Usaibi'ah, I, 15, 57, 104.

<sup>51</sup> Şamlı Muvaffakuddin Esed b. İlyas b. El-Matran (ö. 587/1191) tarafından Bustanu'l-Etibba ve Ravzadu'l-Elibba'da Taalik'ten alıntılanan diğer bir pasaj benzer biçimde şimdiki eserin izinin sürülmesinde yardımcı olamaz. Ebu Süleyman'ın çağdaşı Hasan b. Nakkad el-Mevsili, Cabir b. Hayyan tarafından yazılmış süsü verdiği kimya hakkında çalışmalar derlemiştir. (Muhammad Rida ash-Shabibi, étude sur un manuscrit rare d'Ibn Moutran (sic), Revue de l'Académie arabe de Damas, III, 1923, 7, cf. Paul Kraus in Jabir ibn Hayyan, I, yukarıdaki n.3'de geçtiği gibi).

<sup>52</sup> Tam başlık böyle, İbn Abi Usaibi'ah, I, 200.

<sup>53</sup> Ed. Müller, I, 28, 29, 47, 51, 57, 61 ff., 88.

<sup>54</sup> Krs. K. Merkle, DieSittensprüche der Philosophen: "Kitab Adab al-Falasifa" von Honein ibn Ishaq (Leibzig, 1921), 4-6.

Harizi<sup>55</sup> tarafından yapılmıştır. Muhammed b. Ali el-Ensari'nin derlemesi önerisi, VI./XII. yüzyılın başlangıcına doğru *Nevadiru'l-Felasife* temel alınarak gerçekleştirildi.<sup>56</sup> Eser, başka bölümler arasında Sokrates, Platon, Aritoteles, Alexander, Diogenes, Pythagoras, Hppocrates, Antoninus, Solon, Apollonius, Euclid ve Mahadarjis'in özdeyişlerini içermektedir.<sup>57</sup> Bu isimlerden pek çoğu *Sivanu'l-Hikme*'de tekrarlanmaktadır.

Bununla birlikte bu materyali *Sivanu'l-Hikme*'yle ilişkilendirmek zordur. Sadece sekiz ya da dokuz özdeyişi içeren *Adabu'l-Felasife*'deki Homer'le ilgili kısa bölümün, *Sivanu'l-Hikme*'deki Homer'e nispet edilen bir yığın dikte ile hiç bir ortak yanı yoktur. Fakat hâlihazırda Menander'in... (Yunanca) denilen şeyle ortak yanı vardır.<sup>58</sup> Yine belki de daha çarpıcı biçimde, *Adabu'l-Felasife*'nin Mahadarjis'le ilgili birkaç sahifesi, Mahraris'in tek bir özdeyişinin görüldüğü yerde<sup>59</sup>, *Adabu'l-Felasife*'deki herhangi birinden farklıdır ve *Sivanu'l-Hikme*'de yoktur. Eğer biz, Mahadarjis/Mahraris'in kimliğini öyle kabul edersek, şimdiye kadar bilinmeyen ismin en az tatmin edici açıklaması, E.H.F. Meyer'den hareketle onun Mercurius (Trismegistus)'a ait olduğu şeklinde Steinschneider tarafından benimsenen açıklamadır.<sup>60</sup> *Adabu'l-Felasife*'deki Mahadarjis hakkında eldeki materyalin kısaltılmış bir versiyonunu veren Mısırlı emir Mübeşşir b. Fatik (445/1053)' in *Muhtaru'l-Hikem*'inde daha uzun formuyla Mahadarjis'in tekrar geçmesi dikkate değerdir.<sup>61</sup> Bu form gerçekte sadece Huneyn'in *Nevadiru'l-Felasife*'sine dayalı metinlerde geçiyor görünmektedir.<sup>62</sup> Diğer taraftan Mahraris formu, daha geniş ölçüde, örneğin, Harun Reşid'in, Tıp bilgisiyle ilgili olarak sorduğu soruya Muhammed bin İdris eş-Şafiî (ö. 204/820)'nin verdiği yanıtta yer almaktadır: "Aristoteles, Mahraris, Porphyry, Galen, Hippocrates ve Aesculapius gibi Yunanlıların (Rumların) kendi dillerinde ne söylediklerini biliyorum."<sup>63</sup> Yine, III. / IX. yüzyılda İbn Vahşiyye'ye nispet edilen "Şevku'l-

<sup>55</sup> Sepher Musere ha-Philosophim, printed at Lunéville, A.M. 5567=A.D. 1807, Ibn Cebiröl'ün Tiqqun Middoth ha-Nephesh'i ile birlikte (eksik bir İbrani harf sistemi kullanılmaktadır) and Frankfurt, 1896, ed. A. Loewenthal.

<sup>56</sup> J. Kraemer, Arabische Homerverse, ZDMG., 1956, 293'de de böyle.

<sup>57</sup> Bkz. Merkle, 60-61.

<sup>58</sup> İlk defa J. Kraemer tarafından, önceden yararlanılan makalesinde gösterilmiştir. (nn. 6, 42 burası). Bkz. Nox Manfred Ullman, Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen, AKM, XXXIV, 1 (1961).

<sup>59</sup> Bkz. İnfra.

<sup>60</sup> Bkz. İkincisinin Geschichte der Botanik (Königsberg, 1856), III, 255-256.

<sup>61</sup> Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kalim, ed. 'A. Badawi as Los Bocados de Oro, Publicationes del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, Madrid, 1377/1958, 279-283.

<sup>62</sup> Cf. Merkle'in değerlendirmesi, op. Cit., 10, n. 2 sonu: 'Aber Mahadargis lautet der Name...nur da, wo die Sprüche des XX. Kapitels der Adab alfalasifa zitiert werden etc.'

<sup>63</sup> Miftah Dar as-Sa'adah, II, 232'den alınmıştır. (belki de 1323-1325 tarihli Kahire edisyonu, cf. Brockelmann, GAL., Sup. II, 127) Abu Abdillah el-Hakim'in Menakibu's-Şafiî'sinden (A.S. Neşşar, Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam, Kahire, 1947, 60).

Müsteham fi Marifeti Rumuzi'l-Aklam"da Mahraris (Mahrariş), muhtemelen Mısır'da antik bir kral ya da kâhindir.<sup>64</sup> Bizzat *Sivanu'l-Hikme*'de, Mahraris'e Aesculapius'un oğlu olarak ya da, aleyhinde yalan uydurulan veya kitapların aslı astarı yokken Solomon'un çağdaşı olduğu öne sürülen diğer bir yakınına göndermede bulunmaktadır.<sup>65</sup> Biraz daha aşağıda, diğer bir oğuldan veya Aesculapius'un akrabasından söz ettikten sonra, şunları okuyoruz: 'Hakkında yalan uydurulan kişinin o (yani, Sinaus ya da Sisaus, belki de Sisoës) olduğuna, ama Mahraris olmadığına belli bir kitapta rastladım.'<sup>66</sup>

Mahadarjis'in bir başka açıklaması şimdi Dr. Plessner tarafından önerilmektedir.<sup>67</sup> Dr. Plessner, onu, İbn Nedim'in Fihrist'inde M.hraduhsis formunda geçen (Enuşirvan 531-578'in baş danışmanı Buzurjmihr ile çağdaş) M.S. VI. yüzyılda yaşamış Zoroastrian bir rahibin adıyla özdeşleştirmektedir.<sup>68</sup> Fihrist, onun başlangıcını kaydettiği için, 'M.hraduhsis' tarafından yapılan uyarılar, belirtilen davranış kuralları ve vecizeler kitabı, Arapça olarak elde edilebilir görünmektedir.

Bu yorum, Mahadarjis'in, kitabın öbür bölümlerinden farklı olarak, 'Tanrı'nın adıyla' şeklinde yeni bir başlığın kullanıldığı *Adabu'l-Felasife* ve Harizi'nin İbranice çevirisindeki fikirlerinden ibarettir.<sup>69</sup> Bu büyük olasılıkla onun bir müslüman olması olasılığını dışta bırakır ve buradan da, onun başka bir belgeden aktarıldığı anlaşılır. Çünkü Mahadarjis, kendisine itimat eden kral Enuşirvan'ın hizmetinde olduğunu, kendisinin, 'bilgiyi ve hikmeti seven' birisi olduğunu, daha önceden öğrendiklerini, 'yaşlılık veya unutkanlık korkusuyla' ona layık olanların yararı için 'bu kitapta' bir araya getirmekle ilgilendiğini sürekli dile getirmektedir. Başlangıçta yaptığı alıntılar ve *Adabu'l-Felasife*'deki Mahadarjis hakkındaki bölüm vs. farklı olmakla birlikte, bu yüzden Huneyn'in Fihrist'te anılan kitaptan hareket etmiş olması düşünülebilir. Diğer yandan,

<sup>64</sup> Ed. Joseph hammer (London, 1806), text 71; çeviri 13.

<sup>65</sup> Ss. (bak tekrar): "al-makdhub 'alaihi al-muzawwar bi-sababihi al-kutub annahu lahiqa Sulaiman b. Da'ud". Sözcükler İbn Ebi Üseybia'da alenen karmakarışık şekilde geçmektedir.)I, 21): al-makdhub 'alaihi al-muzawwar nasabuhu fi'l-Kutub al-uwal wa-annahu lahiqa Sulaiman b. Da'ud, ve el-Kifti'de (ed. Lippert 13): al-makdhub 'alaihi al-muzawwar nafsuhu (al-muzawwir nafsahu) fi'l-Kutub annahu lahiqa Sulaiman b. Da'ud. J. W. Fück (The Arabic Literature on Alchemy according to an- Nadim, Ambix, IV, 1951, 120) Solomon'la karşılaştığını ifade ettiği kitaplarından birinde de söylediği gibi, açıkça el-Kifti'ye uyarak, bunu, Mahraris'in 'güvenilmez olduğu' anlamında kullanır. Ancak onun niyetlendiği şey sadece, İshak b. Huneyn'in Tarihu'l-Etibba'sında, Aesculapius'un öğrencilerinden birinin (yani Mahraris'in) Solomon zamanında yaşadığına ilişkin kaydı, yani, Mahraris'in zamanı hakkındaki ifadeyi düzeltmektir. (cf. F. Rosenthal in Oriens, Vol. 7, n. 2 ve Appendix 1 burada).

<sup>66</sup> Yorum, Ebu Süleyman'a aittir.

<sup>67</sup> Analecta to Hunain ibn Ishaq's 'Apophtegms of the Philosophers' and Its Hebrew Translations, Tabriz, Vol. 24, 1954-1955, 63 (İbranice).

<sup>68</sup> Ed. Flügel, 315, transl. Dodge, 739.

<sup>69</sup> Bu başlık Muhtaru'l-Hikem'den alınmıştır, 280..

Mahraris'i Grek yapan ifadeler henüz hesaba katılacak türden görünmemektedir. Eğer Merkle'nin, Mahadarjis ve Mahraris'in farklı olduğu şeklindeki görüşü haklıysa, ikincisi, belki de, Macarius, yani Mısır'da birden fazla kutsanmış Hristiyan zahidin ismidir.<sup>70</sup> Herhangi bir durumda Mahadarjis/Mahraris, İslam'ın ilk asırlarından sonra Arapça'da silik bir şahsiyet olarak görünmektedir. Kesin olarak daha fazla bilgi elde edilecek gibi değildir ve o, Latince'de Micreris (Mehreris) şeklinde geçmekte olsa da, isim hemen hemen unutulmuştur.<sup>71</sup> Mahraris hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz. Ek I.

Bu muhtemel olsa da, *Adabu'l-Felasife*'den ayrı olarak eğer *Nevadiru'l-Felasife*'nin şu an için sadece fragmentler halinde<sup>72</sup> temsil edildiği göz önüne alınırsa, Ebu Süleyman'ın onu bilmesi ve kullanmış olması kanıtlanabilir görünmemektedir. Biz, *Sivanu'l-Hikme*'de neredeyse herhangi başka bir kaynağa sahip olamayan, ayrıca ss. 40'ın başlangıcında "Kena Huneyn ibn İshak yekulu: Sukratis Ebu'l-Felasife el-Kudema/ ve huve hâkimu'l-Hukema/men indehu varadat al-felasife/ ve anhu sadarat el-hikme/ lehu el-emsal es-saire/vel fevaïd el-ğamira/kelamuhu fi'l-gulub/ke nesim er-riyah inde'l-hüub/ ve karraha li'l-makrub"un olduğu en az bir paragrafa rastlıyoruz. Yani, sık sık sadece IV./X. yüzyılda yaygın olarak kullanılmaya başlandığı söylenen uyaklı nesir formunda yazılmış bir pasaj. Bununla birlikte Huneyn, *Nevadiru'l-Felasife*'sinin başka bir yerinde uyaklı nesri kullanmış görünmektedir<sup>73</sup> ve *Sivanu'l-Hikme*'den alınan bu pasaj kuşkusuz Nevadir'e tahsis edilmemelidir.

Biz şimdi, profesör Rosenthal'in son derece orijinal makalesinde gösterildiği üzere, İshak b. Huneyn'in, *Sivanu'l-Hikme*'nin derlenmesinde kullanılan *Tarihu'l-Etibba* adlı eserini göz önüne almada bir şekilde daha sağlam bir zemindeyiz.<sup>74</sup> *Tarihu'l-Etibba*, bir düzinelik kısa bir çalışmadır. Yazarın adından söz edilmeksizin eser, hemen tamamıyla *Sivanu'l-Hikme*'nin (ss 19-26) giriş bölümüne dâhil edilmiştir. İshak b. Huneyn 298/910'a kadar yaşamıştır ve *Tarihu'l-Etibba*, gerçekte kendi metni içinde 290/902-03 tarihini gösterir.<sup>75</sup> Eserin en ilginç kısmı, Huneyn'in, "John Philoponus'un"<sup>76</sup> Tarihi" diye adlandırdığı eserden klasik tıp

<sup>70</sup> Krş. Yukarı Sisaus, belki=Sisoës.

<sup>71</sup> Krş. M. Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, ss. 109. 16 ve M. Plessner, loc. Cit.

<sup>72</sup> E.g. Köprülü'de MS. 1608 J. Kraemer tarafından tartışılmaktadır, Arabische Homerverse, 294 ff, ve İbn Ebi Usaybia'da (krş. N. 39).

<sup>73</sup> Krş. İbn abi Usaib'ah, I, 62: ene aristutalis b. Filubis el-yetim/hadim Natafurus ibn ibn el-malik el-azim/hafiztu ve vaaytu ve't-tesbih ve't-takdis/li muallim es-sevab/ve müsebbib el-esbab/eyyüha'l-eşhad bi'l-ukul/tefadala'n-Nas la bi'l-usul/vaaytu min Aflatun el-Hakim/el-Hikme ra'su'l-ulum, vs.

<sup>74</sup> İshaq b. Hunayn's *Tarih al-Atibba*, Oriens, Vol. 7 (1954), 55-80.

<sup>75</sup> Oriens, Vol. 7, text, 62, 71=transl. 73, 80 cf. Sivan, ss26.

<sup>76</sup> Oriens, Vol. 7, text 64=transl. 75, cf. Siwan, ss. 20.

tarihi<sup>77</sup> ile ilgili uzunca bir alıntıdır. Bir takım karışıklıklar yüzünden Araplar Philoponus'a uygun bir şekilde daha sonraki bir tarih düşmüşlerdir. Bizzat *Sivanu'l-Hikme*'de biz, onun hem Osman b. Muaviye (MS. Yaklaşık VII. yüzyılın ortaları)'nin çağdaşı ve hem de ona fizikçi olarak hizmet eden bir kişi olduğunu okuyoruz.<sup>78</sup> Emevi Prensi Halid b. Yezid'in ondan bazı ilimleri öğrendiği sanılmaktadır.<sup>79</sup> Fetih'ten sonra, İskenderiye Kütüphanesi'nin Araplar tarafından yakılmış olması iddiası gibi olaylarla bağlantısının kurulduğu zemin apaçık belirmemiş olsa da, kesin olarak kanıtlandığına bakılırsa<sup>80</sup>, eğer Philoponus VI. yüzyılın bir siması idiyse tüm bunlar hiçbir şekilde mümkün değildir.

İlk fırsatta 'Philoponus'un Tarihi (Kronolojisi)'nin ne anlama geldiğini araştırmak doğal olacaktır. Belki bağımsız olarak İshak b. Huneyn'in kine olmasa da, *el-Fihrist*'te de bu esere atıfta bulunmaktadır.<sup>81</sup> Ancak orada, onun eserlerinin listesinde bahsedilmez.<sup>82</sup> Gerçekten, 'Tarih'ten söz eden herhangi bir listede hiçbir şey geçmez. Bu nedenle biz, bu 'Kronoloji'nin, tıpla ilgili çalışmaları içine aldığı anlaşılan Philoponus'un çeşitli yazılarının şu ya da bu kısmını oluşturduğunu şimdilik söyleyebiliriz.<sup>83</sup>

'Kronoloji'nin içeriğine dönecek olursak, orada, Antikite'deki sekiz seçkin hekimin düşüncesi üzerine kurulu mahirane bir plan görürüz. Bu plan, aynen *el-Fihrist*'te<sup>84</sup> olduğu kadar, İbn Ebi Usaybia'nın *Uyunu'l-Enba*'<sup>85</sup>, el-Biruni'nin er-Razi'nin çalışmaları hakkındaki *Risalesi*<sup>86</sup>, el-Mübeşşir b. Fatik'in *Muhtaru'l-Hikem*'i<sup>87</sup> ve Mirhvend'in *Tarihi*<sup>88</sup> gibi eserlerde izler bırakmıştır. Ancak tam olarak belli başlı metinler, yani, İshak b. Huneyn'in *Tarihu'l-Etlibba*<sup>89</sup> ve ondan

---

<sup>77</sup> P.X. yukarı.

<sup>78</sup> Ss. 235.

<sup>79</sup> A.g.e.

<sup>80</sup> Gudemann, Pauly-Wissowa'da, Real-Enzyklopadie, IX, 2, Ioannes No. 21, cols. 1764-93, cf. M. Meyerhof, Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichtes bei den Arabern, Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften, 1930, Phil.-Hist. Klasse, 393, H.-D. Saffrey, Le chretien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie, Revue des Etudes Grecques, T. LXVII (1954), 396-410 ve şimdi bkz. I.P. Sheldon-Williams in the Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, 1967, 477-483.

<sup>81</sup> Ed. Flügel, 286, cf. 289, Dodge, 673, cf. 681.

<sup>82</sup> Ed. Flügel, 254-255, Dodge, 612-613.

<sup>83</sup> N. 66'da zikredilen Gudemann'ın makalesine bkz.

<sup>84</sup> Ed. Flügel, 286-287, Dodge, 674-676.

<sup>85</sup> Ed. Müller, I, 22.

<sup>86</sup> Ed. Paul Kraus, Epitre de Beruni (Paris, 1936), 23 ve plate opposite.

<sup>87</sup> Ed. 'A. Badawi, 44-47, 288.

<sup>88</sup> Transl. E. Rehatsek (Oriental Translation Fund, New series, I), Part I, Vol. II, (London, 1892), 293.

<sup>89</sup> Ed. F. Rosenthal, Oriens, Vol. 7, text 64-69=transl. 75-79. İshak b. Huneyn'in eserinin geriye kalanı, tıp tarihini, Galen'in ölümünden 290/902-903 'e kadar getirmektedir (krş. Yukarı n. 61), ancak muhtemelen o, 'Kronoloji'den bazı materyaller içermektedir.

türetilen *Sivanu'l-Hikme*<sup>90</sup> şeklinde bugüne ulaşmıştır. Sekiz büyük hekim (ss. 21) şunlardır: Aesculapius I, Ghurus ya da Ghurus, Minas<sup>91</sup>, Parmenides, Platon Medicus, Aesculapius II, Hippocrates II, Galen, *Sivanu'l-Hikme*'ye göre, Aesculapius I'in ortaya çıkışı ile Galen'in ölümü arasındaki süre 4889 yıla ulaşmaktadır ve onların yaşam süreleri 613 yıl kadardır. Tam taslak aşağıdaki gibidir:

Aesculapius I'in ölümünden Ghurus'un ortaya çıkışına kadar=856 yıl

Ghurus'un ölümünden Minas'ın ortaya çıkışına kadar=560 yıl

Minas'ın ölümünden Parmenides'in ortaya çıkışına kadar=715 yıl

Parmenides'in ölümünden Platon'un ortaya çıkışına kadar=735 yıl

Platon'un ölümünden Aesculapius II'nin ortaya çıkışına kadar=1420 yıl

Aesculapius II'nin ölümünden Hippocrates II'nin<sup>92</sup> ortaya çıkışına kadar=60 yıl

Hippocrates II'nin ölümünden Galen'in ortaya çıkışına kadar=665 yıl

613 yıl ekleyip (4889 yıl yerine) fiilen toplam 5011 yıl vererek aşağıdaki tabloyu oluşturabiliriz:

Aesculapius I'in yaşamı=90 yıl

Ghurus'un yaşamı=47 yıl

Minas'ın yaşamı=84 yıl

Parmenides'in yaşamı=40 yıl

Platon'un yaşamı=60 yıl

Aesculapius'un yaşamı=110 yıl

Hippocrates II'nin yaşamı=95 yıl

Galen'in yaşamı=87 yıl

Toplam=613 yıl<sup>93</sup>

Bu simalar, *Tarihu'l-Etibba* metninde ve el-Biruni'de görüldüğü yerlerde fazla değişiklik göstermez. Ancak aynı büyüklük sırası olduğu gibi korunur.

<sup>90</sup> Bölümler. 21-24. bölümler 25-26 (*Tarihu'l-Etibba*'nın son kısmına karşılık gelmekte) aynı zamanda, 'Kronoloji'den bir takım malzeme içerdiği görülmektedir. Bir önceki nota bakınız.

<sup>91</sup> Metinlerdeki (İbn Ebi Usaybia, el-Kıfti) yaygın olarak kabul edilen şekil, Minos'un neredeyse hiç okunması tarzında tecelli eder. (F. Rosenthal, a.g.e., 75-76). Krş. Aşağı. (Muntehab Sivani'l-Hikme ss. 21 'de Manis geçer.)

<sup>92</sup> Bazı listelerde, örneğin İbn Ebi Usaybia (I, 22)'da Hippocrates sıradan, ama Hippocrates II, orijinaldir. Hippocrates I, Ghurus ile Minas arasındaki zaman diliminde yer alır.

<sup>93</sup> Bölümler. 21



Onların, örneğin, neredeyse çağdaşı olan Parmenides'le Platon arasındaki 735 yıllık sürenin son derece mantıksız olduğu apaçıktır. Taslak, Ghurus ve Minas (veya Manis) gibi tuhaf isimleri de içermektedir. Metin, bunların basit olarak, Fitha-ghuras (-ghursu) ve Ankasi-ghuras (-ghurus), yani Pythagoras ve Anaxagoras, ya da Ankasi-manis (-minas), yani Aneximenes gibi daha uzun Yunan adlarının son kısımlarıdır. Çünkü Ghurus Diagoras önerilmektedir.<sup>94</sup> Dahası şu halde sondan sona yerleştirilmiş iki listeye sahip görünüyoruz. Birincisi Aesculapius'tan Platon'a (çoğunlukla filozoflar), ikincisi Aesculapius'tan Galen'e (hekimler). Görüldüğü gibi sistemin, eğitilmiş bir Yunan'dan örneğin Philoponus'tan kaynaklanmamış olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz.<sup>95</sup>

Taslak son olarak, en eski çağlardan itibaren antik tıbbı dair genel bir bilgi ortaya koyarak önde gelen sekiz hekim ile Galen'in ölümünden sonrası<sup>96</sup> arasındaki zaman aralığına yerleştirilmiş diğer birkaç yüz ismi içine almaktadır. Bu ikincil isimler hakkında ne söylenebilir? Sekiz katmanlı taslak gerçek olgularla açık biçimde ilgili olmasa da, tüm bu isimlerin uydurma olduğu ve gerçekte çoğunun açıkça var olmadığı sonucunu zorunlu olarak çıkarmak gerekmez. Tıbbi Methodici<sup>97</sup> mezhebinin kurucularından ve, Platon ile Parmenides arasındaki zaman diliminde (Hippocrates'in oğlu) başka bir Tehassalus'la belki de karıştırılarak kaydedilmiş, böylece doğal olarak (bu kaba hesaba göre) Galen'den önce 2000 yıldan daha fazla bir zaman dilimine varan bu aralığa yerleştirilmiş ve imparator Nero'nun bir çağdaşı olan, örneğin, Thessalus of Tralles gibi, tıp tarihindeki gerçek yerlerinden alınıp yanlış tarih ve yere yerleştirilmelelerine rağmen Diyukil.s el-Kıyası<sup>98</sup> (Diocles Carystius)<sup>99</sup>, Aqrūn<sup>100</sup> (Acron), Rufus el-Kebir<sup>101</sup> (?Rufus Ephesus), Arsijan.s<sup>102</sup> (Archigenes), Uribasis<sup>103</sup> (Oribasius), Baladiyus<sup>104</sup> (Palladius) ve bu taslakta yer alan diğer pek çokları yeterince gerçektir. Tarentum'lu Proclus, Tarsus'lu Timaeus ve Marcus Philomathes başka

<sup>94</sup> Nedim'den alıntı yapan Stinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, 46 ss. 3 (37) (=İbn an-Nadim, *Fihrist*, ed.. Flügel), 236. Bu bir yanlışır ve Diagoras'ın okunduğu yerde referans Casiri'ye verilmiş olmalıdır, *Bibliotheca Arabica-Hispana*, I, 236/7.

<sup>95</sup> İshak, *Tarihu'l-İtṭibba'da fizikçilerle* (metin64=çeviri 75) çağdaş olan filozofların isimlerini yerleştirerek Yahya en-Nahvi (Philoponus)'nin 'Kronolojisi'ni tamamlamakta olduğunu söylemektedir. Ama söylemenin ötesine geçmediği görülmektedir. Yani, Sıvan'daki sırasıyla Pythagoras ve Zenon'la başlayarak filozofların listesini eklemektedir. Bu demektir ki, işi üzerine almıştır ve taslağı icat etmemiştir.

<sup>96</sup> Krş. Nn. 75 ve 76.

<sup>97</sup> Krş. Ss. 23: wa'-dda'a Thasalus al-Hiyal.

<sup>98</sup> Bölüm. 23

<sup>99</sup> Dogmatici mezhebinin kurucusu bu yüzden burada el-Kıyası diye geçer.

<sup>100</sup> Bölüm. 24

<sup>101</sup> Bölüm. 24

<sup>102</sup> Bölüm. 24

<sup>103</sup> Bölüm.24

<sup>104</sup> Bölüm.24. Palladius er-Razî'de sıklıkla geçer; cf. R. Walzer, *Greek into Arabic*, 48 ff.

türlü bilinmemelerine rağmen, metinde, Abraqs at-Tara<sup>105</sup>, Timaeus at-Tarsusi<sup>106</sup>, Marqs el-Malakkab bi-'aşıq el-ulum<sup>107</sup> gibi isimlere rastladığımız zaman, bu tür insanların muhtemelen var olmuş olabileceklerini düşünmek zorundayız. El-Biruni zamanındaki gibi, Yunanca değilse bile, belki de Arapça isimlerle karşılaştırılabilecek Süryanice<sup>108</sup> orijinalinden hâlâ yoksunuz. Zorluk ve aynı zamanda yaklaşık olarak bir yıl önce vurgulanan onların hali hazırda dayandıkları gerçek, çoğu değilse, tıp tarihimizin burada adı geçen kişilerden bir çoğundan habersiz olmasıdır.<sup>109</sup>Tıp otoriteleriyle ilgili Yunanca ek isimler için Ek 2'ye bakılabilir.

*Sivanu'l-Hikme*'deki Yunan materyalinin muhtemel kaynağının Porphyry'nin kayıp "Philosophos Historia" sı olduğu birden fazla defadır ortaya konulmaktadır.<sup>110</sup> Bunun, Fihrist'in tamamlanmasından önce zaten kısmen tercüme edildiğini biliyoruz. Müellifi İbn Nedim, İbn Suvar tarafından tercüme edilmiş olduğu için, çalışmanın içerdiği daha geniş iki eserden (makaleden) özellikle bahseder.<sup>111</sup> O başka bir yerde Süryanice 4. kitabı bizzat gördüğünü söyler<sup>112</sup> (Pythagoras'ın bu adla felsefeyi telaffuz eden ilk kişi olduğu görüşüne zıt olarak) Thales'in ilk filozof olduğu şeklindeki kaydı Porphyry'den naklettiği yerde, Ebu Süleyman, kuşkusuz girişinde "Philosophos Historia'dan yararlanmıştı. Kitabının kalan kısmında ondan ne kadar yararlanmış olabileceği o kadar açık değildir. Philosophos Historia'nın, genellikle, Platon'a kadar uzanan dört kitap halinde olduğu söylenir.<sup>113</sup>

Diğer kitaplar, zaman zaman, örneğin el-Amiri'nin Kitabı'l-Amad ala'l-Ebed'i, (Bölümler 3, 259), Ali b. Yahya en-Nedim'in Kitabı't-Tarih'i (Bölüm 16) ve Şahid b. Hüseyin el-Belhi'nin Tafdilu'l-Lezzati'n-Nefs'i (Bölüm 258) diye geçer, ancak bu, sadece istisnai olarak meydana gelir.

Her ne olursa olsun, Ebu Süleyman'ın katkısının büyüklüğü, mutlak orijinalliğinden çok, kapsamlı özelliğinde görülür. Bu, Fahreddin er-Razi (ö. 606/1209)'nin sözlerinde anlamını bulmaktadır: 'Filozoflar hakkındaki öykülere gelince, kusursuz kitap *Sivanu'l-Hikme*'dir. Eş-Şehristani onun küçük bir kısmını almıştır.'<sup>114</sup> Mübeşşir b. Fatik'in *Muhtaru'l-Hikem*'inin kendi türünde en mü-

<sup>105</sup> Bölüm. 24

<sup>106</sup> Bölüm. 25

<sup>107</sup> Bölüm. 24

<sup>108</sup> Krş. Epite, ed. Kraus, 23

<sup>109</sup> Fihrist, ed. Flügel, II, 135.

<sup>110</sup> Örneğin, D.M. Dunlop, Biographical Material from the Sivan al-Hikme, JRAS., 1957, 85.

<sup>111</sup> Fihrist, ed. Flügel, 245. Dodge'ın çevirisi (590) pek sıhatli değildir.

<sup>112</sup> A.g.e., 253 (Dodge, 610).

<sup>113</sup> Pauly-Wissowa, Real-Enc., XXII, i, 287. Krş. C. J. De Vogel, Greek Philosophy, III (Leiden, 1959), 551 ve özellikle R. Walzer, art. Furfuriyus İslam Ansiklopesi'nde, II, 948-949.

<sup>114</sup> J. Kraemer alıntılanmıştır. Arabische Homerverse, 306.

kemmel olduğu söylenmektedir.<sup>115</sup> Orijinalinden önemli ölçüde daha küçük olduğu şüphe götürmezse de, *Sivanu'l-Hikme*'nin şimdiki haliyle neredeyse aynı büyüklükte olduğu görülmektedir.<sup>116</sup> *Muhtaru'l-Hikem* kendi içinde son derece ilginçtir. Çünkü profesyonel öğretici Ebu Süleyman'dan daha alt düzeyde uzman olduğu kuşku götürmeyen Mısırlı bir emir tarafından yazılmışsa da, eş-Şehrazuri'den Mirkvand'a kadar açıkça izi sürülebilir bir gelişme çizgisi vardır.<sup>117</sup> Ortaçağlarda çeşitli Avrupa dillerine tercüme edildiği çok iyi bilinmesi ve Dictes and Sayings of the Philosophers'ın William Caxton tarafından basılan ilk kitap olması nedeniyle *Muhtaru'l-Hikem*'in değerinin büyüklüğü kuşkusuz kolayca gösterilebilir olan Huneyn b. İshak'ın *Nevadiru'l-Felasife*'siyle yakın bağından kaynaklanmaktadır.<sup>118</sup> (el-Mübeşşir b. Fatik, yani *Muhtaru'l-Hikem*'in müellifi, kendi kaynakları hakkında kafası karışık ve onlardan hiç birinin adını vermez.)<sup>119</sup> Galiba, yaygın bir yığın pasajlar ya da en azından yaygın bir kaynak bakımından onlar *Sivanu'l-Hikme*'yi içine almaktadır.<sup>120</sup>

Belki de, bu, Ebu Süleyman'ın X. yüzyıl Bağdat'ında, Mısır'da bir yüzyıl sonra felsefi bir yaşam geleneğine sahip el-Mübeşşir b. Fatik'e göre avantajlı olduğunu söylemekten daha fazla bir şey değildir.

Hali hazırda sözü edilen tüm bu noktalara ek olarak, Ebu Süleyman'ın *Sivanu'l-Hikme*'sinden yararlanan yazarlar arasında belki de onun genç çağdaşı Cavidan Hired (Sapientia Perennis) 'in sahibi Miskeveyh'i<sup>121</sup> ve *Sadarat fi Hikemi'l-Hukema el-Akdem*'de<sup>122</sup> yer aldığı gibi, Karaviyyin Library, Fez (Yazma.

<sup>115</sup> A. Badawi, *Muhtaru'l-Hikem*, giriş, 3.

<sup>116</sup> *Muhtaru'l-Hikem* (Warner 515)' in Leiden Yazma nüshasının her sayfası on yedi satırlık 134 varak içermektedir. (Badawi, giriş, 18) MS. Köprülü 200'de (aşağıya bkz.) Müntehab *Sivanu'l-Hikme* her sayfası on dokuz satırdan oluşan 122 varaktan müteşekkildir.

<sup>117</sup> Mirkvand'ın doğrudan kaynağı açıkça eş-Şehrezuri'nin *Tarihu'l-Hukema*'sı idi. (Çeviri Rehatsek, Part I, Vol. II, 263, 265, 282, 287).

<sup>118</sup> Yukarı P. XV, cf. n. 55.

<sup>119</sup> Ed. Badawi, giriş, 2.

<sup>120</sup> Aşağıdaki karşılıkları buluyoruz: Muhtar, ss. 44-47 aşağı yukarı=(4 s) 24-24 (tıp tarihi); 47-48=(2 s) 106 (Hippocrates); 183, krş. (2 s) 88 (Aeschylus); 283-284=(2s) 113 (Basilius); 288, krş. (2s) (Galen de dâhil sekiz hekim); 297=(2s) 171 (Ostanes?); 301=(2s) 173 (Demosthenes); 302, krş. (2s) 28 (Thales); 307= (2s) 183 (Anacharsis); 314=(2s) 104 (Xenophon); 315=(2s)170 (Pindar); 317=(2s) 122 (Aristophenes); 318=(2s)124 (Euripides); 319=(2s) 139 (Theognis?), vs.

<sup>121</sup> Buradaki uygunluklar (benzerlikler) aşağıda görülebilir: Jawidan Khirad, ed. 'A. Badawi (Cairo, 1952), 214=kısım 90 (Hermes); 215=kısım 90 (Hermes); 216= kısım 92 (Hermes); 216=kısımlar 78-79 (Diogenes); 219=kısım52 (Aristoteles'in idaresinde); 225-228=kısımlar34-38 (Pythagaros'ın Altın Sözleri); 266-267=kısım 60 (Aristoteles); 278-81=kısımlar 53-4 (İskender ve Aristoteles'in elçisi). Diğer yandan, 285-290=kısımlar 297-300 (Miskeveyh'in idaresinde), ihtisar edenin bir ilavesi olmalıdır. Karşılaştırınız aşağı, ss. XXV-XXVII.

<sup>122</sup> Burada *Sivanu'l-Hikme*'deki kısımlar sırasına denk düşen bir takım isimlere sahibiz ve bağlantı hatasız görünmektedir: Yazma. Fez 2509, v. 17a=kısım (Malisus); 17a=kısım 105 (Uklidus); 17a=kısım 107 (Bukrat); 17b=kısım 113 (Basilyus); 17b= kısım 114 (Batalmayus); 17b=kısım 116 (Sulyun);

2509)'daki bir çalışmanın bilinmeyen yazarını saymak zorundayız. Genelde çok kısa notlar verse de, Fez yazması, *Muntehab*'da olmayan materyali içerirken, tüm bu durumlarda seçki, kısaltmamızdan değil, adı verilen yazarlara değinildiği yerdeki tarihleri göz önüne alınarak muhtemelen orijinal çalışmadan elde edilmiştir.

Bu nedenle biz orijinal *Sivan*'ın çoğu kısmı için konuştuk. Yani önceden sözü edildiği gibi, basit olarak bir seçki (*Muntehab*) ya da kısaltma (muhtasar) olan elimizdeki çalışmanın büyük bir kısmı ile ilgili şeyler söyledik.<sup>123</sup>

Birkaç yazmanın mevcut olduğu göz önüne alındığında, ihtisarı (kısaltmayı) (yine de aşağıya bkz.), olası zamanı ve yalnızca dolaylı olarak çıkarsanabilen sürecin yerini kimin tayin ettiğini kesin olarak söylemek imkânı bulunmaması bir dereceye kadar şaşırtıcıdır. İlk ifadelerinde ihtisarın yazarı, *Sivanu'l-Hikme*'den bir seçki yapma niyetini ortaya koyarken onu, *Tetimme Sivani'l-Hikme*, yani Zahiruddin Beyhaki) ö.565/1169) tarafından yapılan Zeyl'in metniyle sürdürerek bu seçkiyi yapar. *İtmanu Tetimme* (Completion of the Supplement) adıyla anılacak olan kendisine ait üçüncü parça bir risale (Treatise) olarak ilave eder. İsmi ve ihtisar edenin şartlarını araştırıp bulmak için, işaret ettiğimiz risale bu olacaktır.

*Sivan*'a göre (Bölüm 1) Risale'nin dile getirilen amacı, 'sonraki hâkimlerin şiirlerini kaydetmek'tir. Nitekim çalışmanın baş tarafında şunları okuyoruz: "Bu, *Sivanu'l-Hikme*'nin muhtasarının ilk kısmında vaat ettiğimiz *Tetimme Sivani'l-Hikme*'ye eklenen *Risale*'dir. Kitap daha kapsamlı, yararlı ve eksiksiz olsun diye Allah'ın yardımı ve O'nun başarılı kılmasıyla bu iki asla layık bazı faydalı derslere ve hâkimlerin şiirlerine orada yer verdik. "İkinci Öğretmen" (Farabi) 'den söz açarak başlıyorum..."<sup>124</sup> Yazarın Doğu İslamı üzerinde yoğunlaştığı Risale'de ele alınan kişilerin isimlerinden açıkça anlaşılmaktadır. İsim listelerinde tekrar tekrar sözü edilen Horasan, belki de Nişabur'un yerlisi veya en azından mukimi olduğu ihtimali vardır. Sonuncuları el-İmam el-Feylesof Şihabuddin es-Sühreverdi'dir. Hakkında şöyle denir: "Şu zamanımızdaki hâkimler topluluğu arasında ondan daha dindar bir kimse yoktu. Halep kalesinde Suriye sultanı el-Malik ez- Zahir tarafından öldürüldü."<sup>125</sup> Yazılış tarihi şu halde, 587/1191 (es-Sühreverdi'nin idamı)'den çok sonra değildir. Bu olayın, yazarın Doğu İslam topraklarında yaşadığına dair başka bir açıklamayı dile getirdiği söylenebilir.

17b=kısım 117 (Laryus=Daryus); 18a=kısım 119 (Balinas), 18a=kısım 188 (T.mitr.s)= Timun); 18a=kısım 190 (F. Kratis); 18b=kısım198 (Rasimus=Risamus).

<sup>123</sup> Bir yerde adlandırıldığı gibi geniş bilgi, s. XXXV top. Diğer Muhtasaru Sivani'l-Hikme için bkz. Ek 3.

<sup>124</sup> Yazma. Köprülü 902, v. 173a.

<sup>125</sup> A.g.e., v. 203b.

Risale’de ihtisar edenin ilgisi, neredeyse tümüyle edebiyat üzerinde yoğunlaşır ve bu kuşkusuz onun (eserin) orijinalini nasıl ele alacağına karar vermek için zihninde bir girişim başlatma fikrini zorunlu olarak doğuracaktı. Ebu Süleyman’ın *Taaliku Hikemiyye*’si zaten buna göndermede bulunmaktadır.<sup>126</sup> Eğer bu, basit şekilde *Sivanu’l-Hikme* diye adlandırılan şeyin daha eski bir ismiyse o takdirde, ihtisar edenin biyografik malumatı eserin asıl formundan çıkardığı, bizim *Taaliku Hikemiyye*’den yaptığımız iktibasların doğasından açıkça anlaşıl-maktadır. Diğer yandan, *Taaliku Hikemiyye*’nin *Sivanu’l-Hikme*’yle eşit sayılmak zorunda olduğu kanıtlanmış değildir ve bu durumda yani, eğer iki eser farklıysa, var olmayan orijinali hakkında çok az şey söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, büyük oranda materyalin ihtisar eden tarafından eklendiği açıktır. Çünkü Ebu Süleyman’ın uyarılarını ve onun bir grup öğrenci ya da çağdaşlarını içeriyor olması şu anki haliyle *Sivanu’l-Hikme*’nin bir özelliğidir. Bunların bizzat Ebu Süleyman’dan menkul oldukları neredeyse hiç düşünülmez. Gerçekte *Muntehab*’ın son kısmının büyük bir bölümü, Ebu Süleyman’ın açıkça kagraman ilan edildiği Ebu Hayyan et-Tevhidi’nin *el-Mukabesat*’ından türetilmiştir. Bu kitap 1347/1929’da Hasan es-Sendubi tarafından yayına hazırlanarak basılmıştır. Genel olarak materyal, *el-Mukabesat* ile *Muntehab*’daki son kayıtlar arasındaki ilişkiyi gösterecek şekilde aşağıdaki tabloda şöyle ortaya konulabilir:

*Muntehab:*

Kısım 261 Ebu Süleyman Muhammed bi Tahir b. Behram es-Sicazi.

Kısım 265 Ebu Cafer b. Banveyh, Sicistan Melik’i.

Kısım 270 el-Ustaz er-Reis Ebu’l-Fadl b. El- Amid el-Kummi.

Kısım 275 Ebu Zekeriya Yahya b. Adiyy Muk. 154–155.

Kısımlar 276–7 el-Hasan el-Mikdad Muk. 142–143, 188–189.

Kısım 279 Ebu Bekr el-Hasan b. Karda el-Kummasi Muk. 143–144.

Kısım 280 İsa b. Ali b. İsa b. El-Cerrah el-Vezir.

Kısım 281 Ebu Ali İsa b. Zur’a el-Bağdadi Muk. 197.

Kısım 283 İbn es-Suvar Muk. 160–161.

Kısım 284 Ebu’l-Kasım el-Antaki Mücteba diye bilinir. Muk. 146–147.

Kısım Ebu Zekeriya es-Saymeri.

Kısım 286 Talha en-Nesefi.

Kısım 287 Nazif er-Rumi.

Kısım 288 Vehb b. Yais er-Rakki.

---

<sup>126</sup> Kısım. XIV.

Kısım 289 Gulam Zuhul ve İbn Bilis (?) Muk. 232 (İbn Bukayr).

Kısım 290 Ebu Temmam en-Nisaburi.

Kısım 291 el-Bedihi Muk. 192-193.

Kısım 292 en-Nuşecani.

Kısım 293 Ebu Muhammed el-Aruzi.

Kısım 294 Ebu İshak ve Ebu'l-Hattab es-Sabian Muk. 151-152.

Kısım 296 Ebu Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh.

Kısımlar 303-304 Ebu Kahir el-Hasan b. Suvar b. Baba b. Behnam Muk. 205-206.

Kısım Ebu'n-Nefs

Kısım Ebu Süleyman el-Makdisi.

*Muntehab*'ta görünen bu listedekilerin çoğunun adı hükemâya ait iktibaslar olmasa da *Mukabesat*'ta geçmektedir. İhtisar eden kişi, ek materyal için Ebu Hayyan'ın diğer kitabını ya da kitaplarını kullanmış olabilir. İfade edilenlere bakılırsa ihtisar eden kişinin müdahalesi, *Mukabesat*'tan ve belki de diğer çağdaş eserlerden alarak daha çok bilgi eklemek suretiyle *Sivanu'l-Hikme*'nin orijinalinde bulunduğu biyografik ya da başka bir bilgiyi çıkarıp atmakla sınırlanmaktadır.<sup>127</sup> Eğer böyleyse onun metin üzerindeki çalışması pek de esaslı değildi ve bu, isminin neden açık-seçik görülmediğinin bir nedeni olabilir.

British Museum Yazma. OR. 9033'deki nüshaya ek olarak, Profesör Paul Kahle'a fotokopisini borçlu olduğum elimdeki yazma nüshalar İstanbul'daki kütüphanelerden elde edildi: MS. Murad Molla 1408, MS. Beşir Ağa 494 ve MS. Köprülü 902. Bu kütüphanelerdeki görevlilerine mikrofilmeleri elde etmemde gösterdikleri mahirane ve nazik yardımlarından dolayı teşekkür etmem gerekiyor. Yine, yetkililere ulaşmamı kolaylaştıran İstanbul Üniversitesi profesörlerinden Zeki Velidi Togan'a da teşekkür etmek istiyorum. Mikrofilmlerin tab'edilmesi için gereken ödemeyi yapan Cambridge Üniversitesi Doğu araştırmaları Fakültesi yayın Komitesine de teşekkürlerimi belirtmek istiyorum.

Yazma. Murad Molla (Bundan böyle "A" denilecektir) 157 varaklık Arapça metni içermekte, her sayfa 21 satırdan oluşan zarif bir nesih hattıyla kaleme alınmış<sup>128</sup> ve 26 Ekim 1241 tarihine denk düşen Rebiu's-Sani'nin 18'inde hicri 639'da tamamlanmıştır. Baş sayfada şu ifadeler yer verilmektedir: "*Kitab Sivani'l-Hikme*/te'lifu'l-imam el-alim el-amil el-fadil el-kamil/el-hakku'l-

<sup>127</sup> *Muntehab*'ta Farabi hakkında hiç makale yoktur, yine de Ek 3'e bakınız.

<sup>128</sup> Bir sayfa tıpkı-basım yazma nüshayı Lahor 1935 tarihli *Tetimme Sivani'l-Hikme*'nin edisyonunda kullanan Dr. Muhammed Şafi tarafından verilmektedir.

muḥakkik hucetu'l-lah fi halkihi müfti'l-ümme kaifu'l-gumme/zahiru'd-din nasir el-...../kaddesellah..." Bu Zahiruddin Beyhaki'ye yapılan yarım bırakılmış ya da silinmiş bir atıfa benziyor. Diğer yandan orijinal başlıkta *Kitab'*dan sonra *Muntehab*'ın yerleştirildiğini görüyoruz. Telifin bütün bir tartışması bu sayfadaki öteki notlarla kaydedilmektedir. Sol üst köşede şu ifadelerle rastlıyoruz: "el-müellif min ricali'l-ḥaṣmia (sic) yazhur inde zikri't-teracim" ve hemen aşağıda: "kale el-müellif fi varaka 115 zekertuhu fi *Viṣṣa Dumyet el-Kasr ilah..*" Bu referans 115b, satır 7 aşağıya denk düşer. Ancak *Tetimme'*de yazar el-Beyhaki'dir. Bu nedenle *Muntehab*'ın yazarının kimliği pek açık değildir. Bununla birlikte, orijinal yazarın adına baş sayfanın sağındaki diğer bir kayıt da aynı şekilde bunun için faydasızdır: "musannifu *Sivani'l-Hikme* el-hakim Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es-Sicistani ve teracim ahvalihi mezkure fi sahife 106." Yine, Ebu Süleyman'ın kısa bir biyografik kaydıyla birlikte *Tetimme'*nin bir pasajına atıf yapılır. Sayfanın tam ortasında başlık doğru olarak verilmektedir: "*Muntehab Kitabi Sivani'l-Hikme fi Tevarihi'l-Hukema*". Ve açıkça aynı el sayfanın tepesine şunları yazmaktadır: "la 'alla müellifi'l-kitab Baharzi sahib..." Eğer el-Baharzi, el-Bakharzi ise, diğer işaretlerle uyuşan, Nişabur ve Herat'ın komşuluğuna köprü teşkil eden bir müellifle karşılaşıyoruz demektir. (Daha önce konuyla ilgili yere bkz.)

Yazma. Murad Molla 1408 'in belki de müellifin otobiyografisi olduğu daha önceden düşünülmektedir.<sup>129</sup> Ancak belirtiler zaten, bu olasılığı ortadan kaldırıyor görünen başlık sayfasından verilmektedir. Açık-seçik yazılmasına ve kolay okunabilmesine rağmen gerçekte yazma, onun açıkça yanlış olduğu yerden alınan pasajlardan da görülebileceği gibi, transkripti çok dikkatli yapılmamaktadır: Örnek vermek gerekirse;

Bölüm 16 wa-ḡlabu ala madain kanet ma'adiyan likutubihim maadina için;

Bölüm 40 ve huve hâkim el-hukema min indahu veradat el-felasife ve anhu sadarat el-hikme felasife için:

Bölüm 69 kale Ebu Zekeriya ed-Daymeri lau kile lehu heza lekultu ilh. es-Saymeri ve li;

Bölüm 71 fe emara bi hamli'l-mirah ilaihim ve ente ala hazuhum (için) fe emara bi hamli'l-mirah ilaihim min Makiduniyye fe kale lehu Lvantifu (?Antifer) ya eyyuhe'l-malik e te'muru bi hamli'l-Mirah ilaihim ve ente ala gazuhum, yani homoioteleuton.

Bunlara benzer daha pek çok örnek verilebilir. O halde, 639/1241'den daha erken bir zamanda kaleme alındığı hiçbir bir kuşku götürmeyen bu yazmanın yazılış tarihi kesinlikle *Muntehab*'ın derlenmesinden sonradır. *Muntehab Sivani'l-Hikme'*ye ve *Tetimme'*ye ek olarak, Yazma. Murad Molla 1408, önceden atıfta bulunulan Risale'yi veya İtmam et-Tetimme'yi de içermektedir.

<sup>129</sup> M. Plessner, *Islamica*, IV, 537.

British Museum MS. Or. 9033 (bundan böyle "B" denilecektir) uyaklı Risale'nin sonundan önce 9 ya da 10 varak ama tamamlanmamış birbirinin aynısı üç çalışmayı içermektedir: ve hâlâ haliye en-nuhur/ eymen yevm beynena meşhur/ min sair el-eyyam ve's-Şuhur." Şeyh Ebu Sa'd (Sa'id) b. Süleyman el-Herevi'nin bir kaydı içinde. Görüldüğü gibi B, 149 varak ve her sayfada 21 satırdan müteşekkil bir yazmadır. Yazma, bütünü itibariyle aslına uygun olarak nesih tarzında yazılmıştır. Sonu itibariyle tamam olmadığı için hiçbir tarih kaydına rastlanamamaktadır. Varak 1b'de Bismillah'tan önce hiçbir şey yoktur. Ancak pütürlü kahverengi bir kâğıtla kaplanmış varak 1a üzerinde yoğun bir yazı vardır. Bu, birkaç yerde dağınık haldedir, bununla birlikte henüz silinmemiştir ve yazı okunamaz durumdadır.<sup>130</sup> Genel olarak söylemek gerekirse, burada okumalar A'dakinden daha iyidir.

Başlık sayfasında *Sivanu'l-Hikme*'yi el-Beyhaki'ye atfeden MS. Beşir Ağa 494 (C), çok açık nesihle yazılmamış olsa da, önceki gibi, 168 ya da 169 numaralı varaklar olarak üç çalışmayı ifade etmek suretiyle, zarif bir şekilde her sayfada 21 satırdan oluşmaktadır. Bazen değer ifade eden bu yazma, sık sık bağımsız okumaları, özellikle de bazı doğru adların yazılım kurallarını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, metnin bölüm başlıkları ve açıkça işaretlenmiş paragraflara ayrılmış olması yararlıdır. MS. C, Ekim 1 1290 yılına tekabül eden Hicri 689'un Ramazan ayının sonunda tamamlanmış olduğu için A'dan daha önce yazılmıştır.

Yazma. Köprülü 902 (L), herhangi bir şekilde bölümlemeye gidilmeden, 205 veya 206 numaralı varaklardaki aynı üç çalışmayı içeren, her sayfada 19 satırın bulunduğu kalın nesihle kaleme alınmış bir yazmadır. Murad Molla 1408 kadar bu yazma da, *Tetimme Sivani'l Hikme*'de Muhammed Şafi'nin kendi edisyonu (Lahore, 1935) için kullandığı nüsha idi. Ne yazık ki bu tarihli değildir. Başlık sayfası şunları içerir: "*Kitab Muntehab Sivani'l-Hikme ve Tetimmetuhu ve İtmamuhe ve gayri zalik*", yani *Sivanu'l-Hikme*, *Tetimme* ve *Risale'nin Kısaltılması*, vs. İşaret edilen ek materyal, eş-Şeyh el-Arif Kutbu'l- Muhakkikin el-İsfahani'nin bir kaydıyla üç sayfadan daha fazla (varaklar 205a-206a) olmayan miktarda görünmektedir. Başlık sayfasında Hz Ali'ye ait bir söz yer alır: "Kale emiru'l-mü'minin Ali b. Ebi Talib aleyhissalam en-nas sefer ve'd-dünya dar memarr la dar makarr ilh". Diğerleri arasında eski sahibinin açıkça 881/1476-1477 tarihli bir kaydı bulunmaktadır: "el vasik bi'r-Rahman Ömer b. es-Seyyid Osman". Diğer bir uzun kayıt şöyle başlar: zekuru el-hukema enne'l-insan lemma kane alimen ilh." Başlık sayfasının sol üst köşesinde Hicri 881 tarihi tekrar görünür.

Ulaşılabilir Yazma. Materyali, emekli Profesör Paul Kahle tarafından benim dosyama konmuş (MS. Or. 133d Golius)<sup>131</sup> Leiden fragmentinin fotostatlarını da

<sup>130</sup> Bigiyi aktaran Profesör G.M. Meredith-Owens.

<sup>131</sup> Catalogus Codium Orientalium Bibliothecae Academicae Lugdunensis, II, 292 takip eden sayfalar, MS. No. DCCCLXXXVIII.



İçermektedir. Bu fragment yazmanın (66-67 sayfaları), başlıktan anlaşıldığı kadarıyla kısaltılmış bir hülasasıdır: "Bismillahirrahmanirrahim haza ta'lik min kitabi *Muntehab Sivani'l-Hikme*." Özet şöyle başlar: "Kiyle inne li'l-felsefe mebdeü'l-ahar gayri'l-mebde el-mensub ila Thalıs ve zalıke min Fıthaguras", yani burada iki bölümlü ve çok kısaltılarak devam eder. Örneğin İshak b. Huneyn'in *Tarihu'l-Etibba*ından yapılan uzun alıntıya zaten atıfta bulunulmaktadır<sup>132</sup> sadece son birkaç satır tekrarlanmaktadır. (ss. 66-67). Ebu Süleyman (bölümler 261-264) Leiden nüshasının 68 ve takip eden sayfalarında görünürken, Pythagoras (bölümler 31-38) s. 67'de görünür. Sayfa 68'in kenarı, Tetimme'deki Beyhaki'yi takiben Yahya en-Nahvi ve Ebu'l-Feth Ali b. Muhammed el-Katib'in kayıtlarını içerir. Sayfa 75'de *Muntehab*'tan yapılan alıntılar şu sözlerle sona erer: "Haza ahar va'adna min ihtisar kitab *Sivani'l-Hikme*". Tetimme'den yapılan bazı alıntılar Huneyn b. İshak'la başlayarak takip eder. Bunlar sırasıyla sayfa 77'de sona erer ve son bir buçuk sayfa Risale'den birkaç kayıt içerir. Yazma sona erer (s.78): "Summe hatame er-Risale bi zıkr Şıhabüddin es-Sühreverdi ve yutarıfu min eş'arihi ve bi itmamiha tamma el-kitab ve's-selam." Birkaç marjinal kayıt ilave edilir ve şu sözlerle başlatılır: "Vecedna hazihi et-taalikati litakataha efdal el-müteakaddimin ve'l-müteahhirin Ebu İshak el-Gazanfer... Ve nakalna kema vecednaha fi 692..." Bu bize, bunun ikinci özetini bir araya getiren kişinin adını vermektedir: İbrahim et-Tebrizi el-Gazanfer<sup>133</sup> ve yaklaşık tarih. Çalışma açıkça yukarıda anılan ABCD tipindeki bir yazmadan meydana getirilmiştir. Fragment, ara sıra L gibi kritik kayıtlarda alıntılanmaktadır.

Aynı sistemde, örnek vermek gerekirse... ve... aynı sözcüğün metin alternatif formları normal olarak göz önüne alınmamaktadır. Yazmalar bakımından AB ve CD grupları sıklıkla çelişkili okumalara işaret eder. Oysa CD'nin okumaları genellikle tercih edilir cinstendir. İkinci grupta yer alan iki yazmadan birisi yani D, daha orijinal görünmektedir ve bu nedenle, yazının açık-seçikliğine ek olarak, C genelde iyi bir okuma sağlıyorsa da, metnin temeli olarak benimsenmektedir.

Bazen içinde hikmetlerin seri halinde başarılı bir şekilde sayfalarca verildiği *Sivanu'l-Hikme*'nin okuyucusu, her biri basit bir formülle "ve kale" ile tanıştırılır. Onun, Şarani'nin "*Tabakatu'l-Kübra*" adıyla bilinen "*Levakihu'l-Envar fi Tabakati'l-Ahyar*" gibi böyle bir esere benzerliği bir bakıma çarpıcı görünebilir. İkinci eserde (yaklaşık 952/1545 Mısır'da kaleme alınmıştır) İslam'ın en şöhretli eren ve mistikleri listelenir ve en yalın biyografik kayıtlardan sonra her birinin sözleri birer birer kaydedilir. Bu, "ve kane yekuluhu" (ve o söylerdi) gibi benzer bir formülle işaretlerle ayrılan uzun bir katalog. *Sivanu'l-Hikme* gibi *Tabakatu'l-Kübra* da açıkça daha önceki bir gelişmeyi özetlemektedir. Şekil benzerliği açısından, Farabi'nin yorucu felsefi düşüncesi ve spekülasyonundan Ebu Süleyman'ın ve okulunun 'hikmet'inin belki de bir düşüşü görmek zorunda olacağı-

<sup>132</sup> PP. XVIII vd.

<sup>133</sup> Krş. The leiden Catalogue (n. 116), II, 293.

mız için (yani ikisi yan yana var olmadığı sürece) böyle sırasıyla 'hikmet edebiyatı'nın bir şekilde 'tasavvuf ilmi'ne, yani Sufizme; onun tarihsel, teorik yanına (tecrübî, pratik yanından ayrı olarak) nüfuz ettiği görülebilir. Ancak Prof. J. Pedersen tarafından yapılan Sülemi (325/937-412/1021)'nin Tabakatu's-Sufiye'sinin<sup>134</sup> çok eski edisyonu kesinlikle 'tasavvuf ilmi'nin bağımsız karakterini teşkil etmektedir.

Sülemi'nin kitabı ilk defa *Sivanu'l-Hikme*'yle yaklaşık aynı dönemde ortaya çıkmıştır ve Sülemi'nin kendisi Doğunun, Nişabur'un bir yerlisiydi. Yine de aralarında hiçbir ilişki görünmüyor. Zaten IV. /X. yüzyılın ikinci yarısında Sufilerin tabakâtının var olduğu Prof. Pedersen'in girişinden açıkça anlaşılmaktadır. Sülemi'nin kitabı, hikem derlemelerinden ziyade bu tabakât eserleriyle daha çok uyum içindedir. "Tasavvuf ilmi" bakımından biz, felsefi bir tahminle değil ama hali hazırda

(285/898'den önce Tirmizi'nin *Tabakatu's-Sufiye*'si) oldukça erken vuku bulan paralel bir gelişim başlangıcıyla Pedersen'in önerdiği gibi, biyografide Müslümanlar arasında geleneksel ilgiye atfı nazar etmek zorundayız.<sup>135</sup>

Bu girişi baştan sona kadar okuyup, özellikle dikkatimden kaçan referans numaralarını temin etmemde çeşitli düzeltmeler ve katkılarda bulunan Dr. Richard Walzer'a öncelikle bu vesileyle ne kadar minnettar olduğumu belirtmek isterim.

---

<sup>134</sup> Ebu Abdirrahman Muhammed b. El-Huseyn b. Muhammed b. Musa es-Sülemi, *Kitabu Tabakat al-Sufiyya*, texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen (Leiden 1960).

<sup>135</sup> Op.cit., 23-24.