Dimitri Gutas

Yunanca Düşünce Arapça Kültür

Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu



Kitap YAYINEVİ

Yunanca Düşünce, Arapça Kültür;
Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu

KİTAP YAYINEVİ – 30
TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ – 12

YUNANCA DÜŞÜNCE, ARAPÇA KÜLTÜR;
BAĞDAT'TA YUNANCA-ARAPÇA ÇEVİRİ HAREKETİ VE ERKEN ABBASİ TOPLUMU/DİMİTRİ GUTAS

ÖZGÜN ADI
GREEK THOUGHT, ARABIC CULTURE

TÜM HAKLARI SAKLIDIR. TAYLOR & FRANCIS GRUBUNUN ÜYESİ OLAN ROUTLEDGE TARAFINDAN İNGİLİZCESİ YAYINLANAN BU ESER AKÇALI AJANSI İLE YAPILAN ANLAŞMA UYARINCA TÜRKÇEYE ÇEVİRİLMİŞTİR.

ALL RIGHTS RESERVED. AUTHORIZED TRANSLATION FROM ENGLISH LANGUAGE EDITION PUBLISHED BY ROUTLEDGE, A MEMBER OF THE TAYLOR & FRANCIS GROUP
© 2002, DİMİTRİ GUTAS
© 2003, KİTAP YAYINEVİ LTD.

ÇEVİREN
LÜTFÜ ŞİMŞEK

YAYINA HAZIRLAYAN
AYŞEN ANADOL

DÜZELTİ
NURETTİN PİRİM

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK MİNYATÜRÜ
SOPHOKLES VE ÖĞRENCİLERİ
MUHTARÜ'L-HİKEM VE MEHASİNÜ'L-KELİM, 13. YY.

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
DEREBOYU CAD. ZAGRA İŞ MRK.
B BLOK NO: 1 MASLAK-İSTANBUL
TEL: 0212 285 11 96
E-POSTA: MASMAT@SUPERONLINE.COM

1. BASIM
TEMMUZ 2003, İSTANBUL

ISBN 975 8704-36-2

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
CİHANGİR CADDESİ, ÖZOĞUL SOKAĞI 20/1-B
BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
T: (0212) 292 62 86 F: (0212) 292 62 87
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Yunanca Düşünce Arapça Kültür

Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu

Dimitri Gutas

Çeviren
Lütfü Şimşek

Kitapyayınevi

Athena, Smaragda, Platon ve Ioanna'ya

BİRAZ DA İMPARATORLUK NEDENİYLE, BÜTÜN KÜLTÜRLER İÇ İÇE GEÇMİŞTİR;
HİÇBİRİ TEK VE KATIŞIKSIZ DEĞİLDİR, HEPSİ MELEZ, HETEROJEN,
OLAĞANÜSTÜ DERECEDE FARKLILAŞMIŞTIR VE YEKPARE OLMAKTAN UZAKTIR.

EDWARD W. SAID

İçindekiler

Türkçe Basıma Önsöz 9
Önsöz 11
Giriş 15

Çeviri ve İmparatorluk
I- Çeviri Hareketini Hazırlayan Koşullar 23
II- El-Mansûr 38
III- El-Mehdî ve Oğulları 66
IV- El-Memûn 78

Çeviri ve Toplum
V- Uygulamalı ve Teorik Bilginin Hizmetindeki Çeviri 108
VI- Hamiler, Çevirmenler, Çeviriler 121
VII- Çeviri ve Tarih 147
Sonsöz 179
Ek-Arapçaya Çevrilen Yunan Eserleri 185
Notlar 189
Kaynakça ve Kısaltmalar 217
Çeviri Hareketinin İslam Uygarlığı İçin Anlamı Konusundaki Çalışmaların Kronolojik Kaynakçası 231
Dizin 234
Yazmalar Dizini 240

Türkçe Basıma Önsöz

Bu kitap, Yunan ve Arap uygarlıklarının iki farklı çağda, çeviriler aracılığıyla buluşmasını ve bu özel çokkültürlü karşılaşmayı mümkün ve verimli kılan siyasal, toplumsal, ideolojik koşulları ele alıyor. Başlıktaki ve kitabın bütünündeki "Yunanca" ve "Arapça" kelimelerinin ırk olarak kavranan bir etnik gruba değil, bu uygarlıkların kendilerini ifade etmek için kullandıkları dillere gönderme yaptığı bilinmelidir. Büyük İskender'in Doğu Akdeniz ve Yakındoğu'daki fetihleriyle yayılan, sonra da geç antik çağa ve İslamiyet'in doğuşuna kadar Doğu ve Batı Roma İmparatorluğu'nda iyice yerleşik hale gelen uygarlık, bölgedeki bütün halkların katkılarıyla biçimlenmişti. Anadilleri Yunanca olmayan halklar da bilimsel ya da akademik çalışmalarında Yunanca'yı kullanıyorlardı, çünkü imparatorlukların kültürel hegemonyası başat dilin ve bu dile bağlı kültürün yayılması yoluyla da kendini zorla kabul ettirir. Ayrıca, başlangıçta çeşitli dil gruplaşmalarını ayırt etmek için tasarlanmış bir dilbilim terimi olan "etnisite" kavramı, tarihsel çözümlemelerde kullanılamaz ve kullanılmamalıdır, çünkü dilbilimin referanslarından başka nesnel olarak doğrulanabilir ve kabul edilebilir bir içeriği yoktur. (Kullanıldığı takdirde, "kan bağı" gibi bilimsel olmayan kavramların kabul edilmesine, yanlış ve ırkçı bir tarih anlayışına yol açar.) Tam da aynı şekilde, Arapça uygarlığı Arap olsun olmasın İslam imparatorluğu altında yaşayan ve aynı nedenlerle kendilerini Arapça ifade eden bütün halklar tarafından biçimlendirilmiştir. İşte kitabın adındaki iki terimin anlamı budur.

Aslen İstanbullu olduğum için, kitabımın Türkçe çevirisinin çıkmasına çok memnun oldum, geçen yıl Yunanca çevirisinin çıkmasına da aynı şekilde sevinmiştim. Böylece, üçüncü bir dilde, İngilizce yazdığım kitap, anadillerimin ikisine de çevrilmiş oldu. Daha genel bir düzeyde, uygarlıkları yakınlaştıran, tarihsel olarak çok önemli bir çeviri hareketi hakkındaki kitabımın bunca çok dile çevrilmesi de (şimdiye kadar İtalyanca, Farsça, Arapça ve Japonca'ya çevrildi) bana kıvanç verdi. Yaşadığımız çağda, güya bilimsel yazılar yazarak uygarlıkların çatıştığını ve asla bağdaşmayacağını iddia edip nefret ve ırkçılık tohumları yayanlar var; işte tam da bu sırada uy-

garlıkların özünde ahenk içinde, birbirlerine dayanarak ve birbirleriyle ilişki halinde yaşadıklarını ve ortak paydamızın insanlık olduğunu tarihten öğrenmemiz çok uygun düşüyor.

Bu vesileyle zahmetli bir çeviriyi yapan Lütfü Şimşek'e ve kitabı dikkatle yayına hazırlayan Ayşen Anadol'a bütün samimiyetimle şükranlarımı belirtmek istiyorum. Ayrıca Çağatay Anadol ve Kitap Yayınevi'ne de teşekkür etmek isterim. Türkçe'ye çevrilmesiyle, bu kitabın uzmanlar ve uzman olmayanların, özellikle de gençlerin, bütün Doğu Akdeniz halklarının ortak mirası olan bu harika kültürler ve gelenekler mozaiğini daha iyi anlayacaklarını, takdir edeceklerini ve konuya daha çok ilgi duyacaklarını ümit ediyorum.

Dimitri Gutas
New Haven, Mayıs 2003

Önsöz

Arap Abbasi hanedanının yeni başkent olarak kurduğu Bağdat'a yerleşmesiyle birlikte Yunanca'dan Arapça'ya daha önce benzeri görülmemiş bir çeviri hareketi yaşandı ve bu hareket iki yüzyıl boyunca (8. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar) devam etti. Elinizdeki kitap, bu hareketi doğuran büyük toplumsal, siyasal ve ideolojik etkenler üzerine yapılmış bir incelemedir. Kitap, ortaçağda dinsel olmayan Yunanca eserlerin Arapça'ya çevrilmesini ele alan tarihsel ve filolojik Yunanca-Arapça araştırmalarının uzun ve saygın geçmişinden yola çıkıyor. Bu sayede Yunanca-Arapça çeviri hareketinde "kim", "ne" ve "ne zaman" sorularını bir kenara koyup çeviri hareketini tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak anlama ve açıklama çabası içinde, "nasıl" ve "niçin" soruları üzerinde yoğunlaşma imkânına kavuşuyor.

Yunanca-Arapça araştırmalarının resmi başlangıcı (herhangi bir konudaki bilimsel araştırmanın resmi başlangıcından söz edilebileceği ölçüde) Göttingen Kraliyet Bilim Topluluğu üyelerinin 1830 tarihli bir oturumunda tutanaklara geçen şu dileğe kadar uzanıyor: "Yunanlı yazarların, bugüne kadar tam bir muhasebesinden yoksun olduğumuz Süryanice, Arapça, Ermenice ve Farsça çevirilerine yapılan atıflar derlenmelidir" (Wenrich'in önsözünde: "*Ut colligantur notitiae de versionibus auctorum Graecorum Syriacis, Arabicis, Armeniacis, Persicis, quarum versionum historiâ accuratâ adhuc caremus*"). İki bilim adamı Gustav Flügel ve Johann G. Wenrich bu çağrıya 1841 ve 1842 yıllarında yayınladıkları Latince makalelerle yanıt verdiler. Flügel'in "Dissertatio"su 91 Arap *yorumcuyu*, yani bu kitapları hem çeviren, hem de bu kitapların üstünde çalışan kişileri ele alan alçakgönüllü bir incelemeydi. Wenrich'in *Commentatio*'su ise Kraliyet Topluluğu'nun belirlenimlerine uygun, daha ayrıntılı ve titiz bir çalışmaydı. Birinci bölümü, dinsel olmayan Yunanca eserlerin Süryanice, Arapça, Ermenice ve Farsça çevirilerinin arka planına ve doğasına ilişkin ayrıntılı bir açıklamaydı; ikinci bölümde ise çevrilen Yunan yazarlarının ve eserlerinin listesi bulunuyordu. Arapça çevirilerin ve çevirmenlerin bibliyografik incelemesini, yarım yüzyıl sonra Moritz Steinschneider de sürdürdü. Steinsch-

neider, çeşitli dergilerde yayınladığı (1889-96) bir dizi makaleyle Wenrich ve Flügel'in eserlerini güncelledi. Bu makalelerin bir kitap halinde yeniden basılması ise ancak 1960'ta mümkün oldu. Steinschneider'den bugüne kadar, özellikle Manfred Ullmann (*Medizin* 1970; *Geheimwissenschaften* 1972) ve Fuat Sezgin (*GAS* III-VII 1970-9) tarafından hazırlanan hayranlık uyandıracak kapsamdaki Arapça kaynakçalar sayesinde birçok yeni bilgi elde edildi. Bu çabalar, yaptığı sentezler ve tarihsel bağlama yerleştirmedeki başarısıyla dikkat çeken Gerhard Endress'in kitap boyutundaki son makaleleriyle (1987-92) doruk noktasına ulaştı. *Grundriss der Arabischen Philologie (GAP)* adlı kolektif eserin iki ayrı cildinde basılan bu makaleler, çeviriler, çevirmenler ve her uzmanlık alanının Arapça'daki gelişmesi konusunda yapılmış en kapsamlı ve en güncel kaynakça incelemesidir.

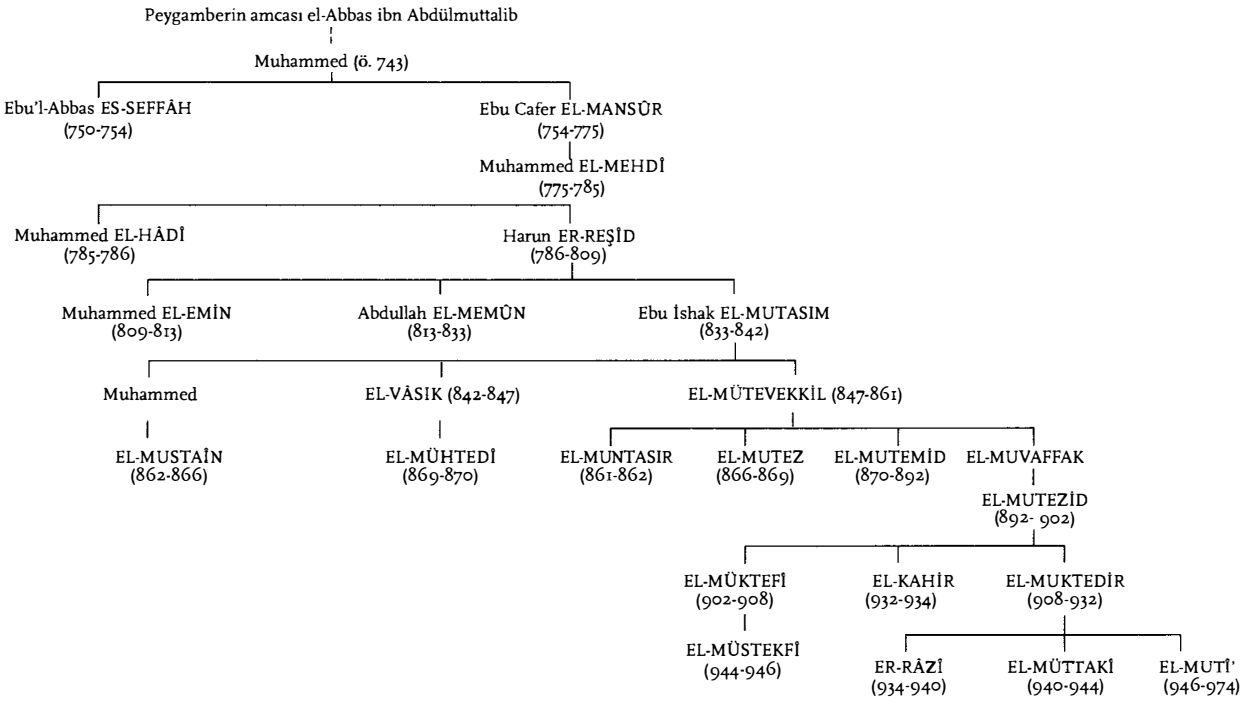
Bütün diğer konularda olduğu gibi Yunanca-Arapça araştırmalarında da bizleri (özellikle beni) yalnızca sözleriyle değil, asıl önemli olanı görüp üzerinde yoğunlaşabilme kabiliyetiyle de eğiten Franz Rosenthal, çeviri yazını ve bu yazının Arap kültüründe gelişmesi konusunda özgün kaynaklardan *The Classical Heritage in Islam* (1965, İngilizce'si 1975) adını verdiği bir antoloji derledi. Bu antoloji Endress'in büyük bir ustalıkla incelediği Arap felsefe ve bilim geleneği ve çeviri hareketine ilişkin eksikliklerimizi gidererek biçim ve öz kazandırdı. Henüz tamamlanan (1997) Josef van Ess'in *maximum opus*'u,* *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* [Hicretin 2. ve 3. Yüzyılında Tanrıbilim ve Toplum] çeviri hareketini yaratan toplumdaki entelektüel hayat hakkındaki bilgimize ölçülemez bir derinlik ve enginlik veriyor. Bu yapıt, gelecek kuşaklar için, Abbasi toplumuna ilişkin çalışmaların başlangıç noktasını oluşturacak isabetli bilgiler ve bilgece yorumlarla dolu bir hazinedir. Son olarak, David Pingree'nin, ortaçağda bilimlerin Sanskritçe, Pehlevice, Yunanca, Arapça ve Latince dilleri arasındaki karşılıklı çevirileri konusunda kaleme aldığı inanılmaz zenginlikteki eşsiz eserini saymak gerekir. Pingree'nin çalışmaları, çeviri hareketine somut ve belirgin ayrıntılarda öylesine ışık tutmuştur ki, kronolojik ve coğrafi referanslarımızda genellikle biricik sabit noktamızdır.

* En önemli eseri. –ç.n.

Eğer *χαλκέντεροι* [tunç yapılı] seleflerimin ve *φιλόπονοι* [çalışmayı seven] meslektaşlarımın (belki de sıfatların yerlerini değiştirmek gerek) yazdıkları bu eserler olmasaydı bu kitap tamamlanamazdı. Okuyucu, onlara ne çok şey borçlu olduğumu kitabın her sayfasında görecektir. Bunun yanı sıra benimle bilgilerini ve görüşlerini paylaşan kişilerle özel sohbetlerimden de yararlandım. Yıllar önce lisans eğitimimi henüz tamamlamış olduğum sırada Muhsin Mehdi ile bir fincan kahve içerken yaptığımız samimi sohbeti hatırlıyorum. Âdeti olduğu üzere üstü kapalı bir şekilde, çeviri hareketi konusunda o sıralarda tek çalışma olan Steinschneider'in bibliyografik çeviriler araştırmasını ve Rosenthal'in *Classical Heritage*'i içinde yer alan metinleri tamamlayacak hiçbir toplumsal ve tarihsel çalışma olmadığını ima etti. Bu konu dikkatimi çekti, çünkü Ramsay MacMullen bana tarihsel çözümlemede "niçin?" sorusunu sormayı öğretmişti. Son zamanlarda da, bana bu konuda bir makale yazdırmaya çalışan George Saliba'yla yaptığımız birçok yüreklendirici sohbette aynı konu tekrar gündeme geldi. Aşağı yukarı bu sıralarda Routledge'den Richard Stoneman kısa bir kitap teklifi getirdi ve nadir rastlanan bir destek ve sağduyunun yanı sıra bana karşı son derece de sabırlı davrandı. Bu çalışmanın kendi sınırlarının çok ötesine geçmemiş ve nihayet bitirilebilmiş olması her zaman olduğu gibi bitmek tükenmek bilmez sağduyu, sezgi ve güç kaynağım, Athena'nın gerçek kız kardeşi Ioanna sayesindedir. Hepsine gerçekten minnet borçluyum. Umarım ortaya çıkan sonuç hepsinin kafasında tasarladığı şey olur; ama eğer olmazsa sadece ünlü Latin atasözünü biraz değiştirerek burada anabilirim: Kitapların kendilerine ait zihinleri vardır ve belirli bir noktadan sonra kendi istedikleri yöne gitmekte ısrar ederler.

Dimitri Gutas
New Haven, Eylül 1997

Çeviri Hareketi Dönemi Abbasi Halifeleri



Giriş
TOPLUMSAL VE TARİHSEL BİR FENOMEN OLARAK YUNANCA-ARAPÇA ÇEVİRİ HAREKETİ

Bizans İmparatorluğu ve Yakındoğu'da bulunabilen edebiyat ve tarih dışındaki hemen hemen bütün din dışı Yunanca kitaplar, 8. yüzyılın ortasından 10. yüzyılın sonuna kadar, Arapça'ya çevrilmişti; 150 yıldır süregelen Yunanca-Arapça araştırmaları bu konuda bize bol bol kanıt sunuyor. Demek ki yazınsal ve tarihsel eserler dışında Helenistik, Roma ve geç ilkçağ dönemlerinden bugüne kalan aşağıda belirttiğimiz konulardaki Yunanca eserler ve ayrıca sayıları çok daha fazla olup Yunanca asılları günümüze dek ulaşmayan birçok başka eser, çevirmenlerin büyülü kalemleri sayesinde bir dönüşüm geçirmişti: Astroloji, simya ve diğer mistik bilimler; *quadrivium* [dörtlü] konuları: aritmetik, geometri, astronomi ve müzik teorisi; tarihi boyunca Aristoteles felsefesinin bütün alanları: metafizik, etik, fizik, zooloji, botanik ve özellikle mantık –*Organon*; bütün sağlık bilimleri: tıp, farmakoloji ve veterinerlik; askerlik sanatı (taktika) üzerine Bizans yazmaları, popüler bilge söz derlemeleri, hatta şahin terbiyeciliğiyle ilgili kitaplar gibi kenarda köşede kalmış çeşitli yazı türleri. Bu konuların hepsi çevirmenlerin elinden geçmiştir (bkz. Ek). Kühn'ün hazırladığı Galenos'un bütün yapıtlarının ve Berlin Akademisi'nin yayına hazırladığı Aristoteles üzerine Yunanca yorumların[1] (çevrilmiş kitapların yalnızca küçük bir kısmı) yetmiş dört büyük ciltte toplandığı düşünüldüğünde, çevrilen malzemenin boyutları açısından girişimin azameti daha iyi anlaşılır. Bu nedenle, klasik çağ sonrası dinsel olmayan Yunanca eserler konusundaki araştırmaların Arapça'nın tanıklığı olmadan ilerlemesinin çok zor olacağı haklı olarak iddia edilebilir. Arapça bu bağlamda Latince'nin bile önüne geçmekte, ikinci klasik dil olmaktadır.

Abbasilerin iktidara gelmesiyle başlayan ve esasen Bağdat'ta gerçekleşen çeviri hareketi, Yunan ve Arap filolojisi, felsefe ve bilim tarihi ko-

nularındaki (bunlar üzerinde bugüne kadar fazlasıyla durulmuştur) öneminden bağımsız olarak, öylesine sarsıcı başarılar elde etmiştir ki, bu hareketi toplumsal bir fenomen olmasının dışında (hareketin bu yönü çok az incelenmiştir) başka bir biçimde açıklayabilmek, anlayabilmek çok güçtür. Her şeyden önce, Yunanca-Arapça çeviri hareketi iki yüzyıldan daha uzun bir süre devam etti; kısa ömürlü, gelip geçici bir fenomen değildi. İkincisi, kendi dar gündemini zenginleştirme çabası içindeki herhangi bir grubun özel projesi değildi; halifeler ve emirler, devlet memurları ve komutanlar, tüccarlar ve bankerler, müderrisler ve bilim adamları gibi Abbasi toplumunun bütün seçkin kesimlerinden destek gördü. Üçüncüsü, kamusal ve özel çok büyük fonlarla destekleniyordu; Maecenas'ın* tuhaf bir takıntısı değildi veya ün kazanmak, hayır işleri yapmak için para harcayacak yer arayan birkaç zengin himayedarın, günün modasıyla giriştikleri bir hareket olmamıştı. Son olarak, Huneyn ibn İshâk ve çevresi tarafından yürütülen, katı dilbilimsel kesinliğe ve özenli akademik metodolojiye sahip sürekli bir program temelinde kuşaklar boyunca devam etmişti, son tahlilde de erken Abbasi toplumunun belirli bir toplumsal tavrını ve genel kültürünü yansıtıyordu. Her çağda veya dönemde ortaya çıkabilecek, kendini esrarlı dilbilim ve metinsel uğraşlara kaptırmış birkaç aykırı bireyin gelişigüzel ve öylesine merakının sonucu olup da sonradan tarihsel açıdan yersiz olduğu kanıtlanmış değildi.

Bütün bu nedenlerden ötürü, çeviri hareketinin, oluşum aşamasındaki Abbasi toplumunun ihtiyaçları ve eğilimleri tarafından yaratıldığı, yine bu temelde uzun bir dönem boyunca sürdürüldüğü açıktır. Abbasi toplumunun yapısı ve bu yapı üzerinde şekillenen ideoloji de bunu göstermektedir. Çeviri hareketini, bu konu hakkında bugüne kadar yapılan tartışmaların çoğuna hâkim olan iki yüzeysel teoriyle açıklamak çok zordur. Bu teorilerden ilki, çeviri hareketinin, kendilerini ulvi amaçlarla toplumun gelişimine (hatta kendi dinlerinin yaygınlaştırılmasına)[2] adamış, Yunanca'yı (aldıkları özel eğitim nedeniyle) ve Arapça'yı (bulundukları kültürel ortam

* Roma İmparatoru Augustus'un danışmanı, ünlü şairler Horatius ve Vergilius'un hamisi. Aşırı lüks yaşamı Seneca tarafından eleştirilmişti. –ç.n.

nedeniyle) iyi bilen, birkaç Süryani Hıristiyanın çabalarının sonucu olduğunu öne sürer. Geleneksel tarihyazımında yaygın olan ikinci teori ise bu hareketi birkaç "aydın hükümdarın" bilgeliği ve açık fikirliliğiyle açıklar; bu teoriye göre bu hükümdarlar, Avrupa aydınlanma ideolojisinin geçmişe yansıtılmasıyla bakarsak, öğrenmeyi kendi başına bir amaç olarak teşvik etmişlerdi.[3] Anadili Süryanice olan Hıristiyanların çeviri hareketinde temel bir rol oynadıklarından kuşku duymuyoruz; çevirmenler tamamen değilse bile çoğunlukla onların arasından çıkıyordu. Kuşkusuz eğer ilk dönem Abbasi halifelerinin –el-Mansûr, Harun er-Reşid ve el-Memûn gibi– aktif destekleri olmasaydı çeviri hareketi çok farklı bir şekle bürünürdü. Ama yine de Süryani Hıristiyanların niçin bu kitapları çevirdikleri, veya bir adım daha ileri gidersek, hareketi parasal olarak destekleyenlerin neden bu kitapların çevrilmesi için Süryani Hıristiyanlara yüklü paralar ödedikleri ya da Peygamberden sadece birkaç kuşak sonra gelen Kureyş kökenli Arap halifelerinin Yunanca kitapların çevirisiyle neden ilgilendikleri, bugüne değin çok az sorulmuş sorulardır ve bu sorular neredeyse hiç yanıtlanmamıştır.[4] Yunanca-Arapça çeviri hareketi tarihsel olarak son derece köklü, çok karmaşık ve etkili bir harekettir; nedenleri yukarıdaki sınıflandırmaların hiçbiriyle açıklanamaz, hatta bu sınıflandırmaların tarihsel yorumbilgisi [*hermeneutics*] açısından geçerli olduğu kabul edilse bile.

12. yüzyılda, Aristoteles ve diğer ilkçağ metinleri de benzer şekilde Yunanca ve Arapça'dan Latince'ye çevrilmiş, bunun da önemli sonuçları olmuştu; bilim adamları bu harekete Batı Avrupa'da ruhban sınıfından olmayan yeni öğretmenler sınıfının ortaya çıkışının yol açtığı üzerinde uzlaşırlar. Özünde, burjuvazinin yükselişinin analizinden kaynaklanan bu açıklamaya göre, bu yeni sınıf farklı toplumsal-ekonomik yetişme tarzı nedeniyle, papazların geleneksel kilise öğrenimlerinden bağımsız ve bu öğrenime karşı çıkan yeni türde bir bilgiye ihtiyaç duyuyordu. Bu nedenle, "Aristoteles'in... aşağı yukarı 1200 yılından itibaren okura sunulan eserlerinin eskisinden daha etkili olmasının nedeni rastgele çevrilmiş olmaları değil, üstatların artık bilgiyi aktarmak için değil, kendileri öğrenmek istedikleri için çeviri yapmalarıydı."[5] Batı Avrupa toplumunun değişen yapısı bu çeviri hareketine ivme kazandırmışa benziyor.

Yunanca-Arapça çeviri hareketi konusunda ne buna benzer bir çözümleme girişiminde, ne de bu yönde bir öneride bulunulmuştur. Bunun çeşitli nedenleri var; ama en geçerlisi temel kaynakların eksikliği yüzünden bu yönde yeterli ön çalışmanın olmayışı. Ayrıca yöntem ve doğru bir çözümleme için gerekli sınıflandırmalar konusunda da sorun vardır. Burjuvazi kavramı veya bu bağlamda, onun bağrından çıkan ruhban sınıfından olmayan öğretmenler 12. yüzyıl Batı Avrupa'sının toplumsal gerçekliğini yansıtan uygun bir teorik kurgu olabilir; ancak 8. yüzyılın ikinci yarısında tamamen farklı koşullara sahip Bağdat için böyle bir çözümlemenin anlamlı olup olmadığı kuşkuludur. Toplumdaki bütün dini gruplar, bütün mezhepler din, dil, ve kabile ayrımı gözetmeksizin çeviri hareketine destek veriyordu. Araplar ve Arap olmayanlar, Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar, Sünniler ve Şiiler, askerler ve siviller, tüccarlar ve toprak sahipleri vb herkes hareketin aktif destekçisiydi. Ayrıca hareket Büveyhiler dönemine (945-1055) kadar sürdü ve birbirinden son derece farklı tabakalardan oluşan çeşitli toplumsal biçimlenişlerden destek gördü. Dolayısıyla bir toplumsal biçimleniş içinde destekleyici bir "sınıf" oluşturan şeyin bir sonraki toplumsal biçimleniş içinde de açıklanması gerekir.[6] Son olarak belirtmek gerekir ki, İslam toplumlarına özgü "ulema", yani toplumun eğitimli seçkinleri kavramı da bu konuda pek işe yaramamaktadır; çünkü bu kesim de çeviri hareketi sırasında –aslında geniş ölçüde bu hareketin sonucunda– oluşmuştu.[7] Bu nedenle öncelikle bu anlamda belirli bir sınıfı anlamlı bir çözümleme kategorisi olarak sunmak zordur ve ikincisi belirli bir (veya birkaç) sınıfı çeviri hareketinin tek hamisi olarak göstermek neredeyse imkânsızdır. Bu sözlerle belirli bir tavır almak istemiyorum, tam aksine Arapça ve İslam araştırmalarının genel durumu düşünüldüğünde, kendi adıma kafa bulandıran teoriler yerine yalınlığın hatalarını tercih ederim.

Daha açık söyleyecek olursam, bu kitap insanlık tarihindeki büyük bir entelektüel hareketin somut toplumsal ve tarihsel köklerini ele alıyor; konunun doğası itibariyle bilinçli bir teorik duruş saptayıp olguları bu çerçevede değerlendirip çözümlemek çok kolay, hatta bazıları için bir zorunluluktur. Bunun için, mevcut teorilerden biri benimsenebilir ya da örneğin Hamilton Gibb'in yaptığı gibi kişi bizzat bir teori üretebilir. Nitekim Gibb,

"İslam Kültürünün Ortaçağ Avrupa'sına Etkisi" başlıklı bir derste, kültürel etkileşimi yönettiğini ileri sürdüğü üç "yasa" ortaya atmıştı.[8] Yunan bilgisinin Arapça'ya aktarılması konusunda, bu tür teorik kurgulara çoğunlukla bilinçsizce dayanan son derece geniş bir yazın mevcuttur. Bir kültürü sözüm ona bütünüyle tanımlayan bu tür "yasalar" veya "büyük fikirler"de gedik açan bir tek istisna bile bulunsa, bunlar geçerliliklerini yitirir; benim açımdan sadece bu sebeple bile olsa bu tür teoriler üzerinde durup vakit harcamanın pek bir anlamı yok. Çünkü doğrusunu isterseniz böyle gedik açan türden istisnalarla her gün karşılaşıyorum. Dahası, belki de en kötü olanı, bu tür tanımlayıcı "büyük fikirler" ve "yasalar"la belirlenmiş teorik bir yaklaşımdan, "Yunan ruhu" veya "Arap zihniyeti" gibi, bir kültür hakkında özcü [*essentialist*] ve şeyleştirici [*reificatory*], dolayısıyla oldukça tarihdışı kalan varsayımlara geçişin genellikle çok kolay oluşudur.[9] Bu tip teorik yaklaşımlar, ele aldığımız konu açısından bir değer taşımamalarına rağmen, bu teorik kurgulara başvuran bilim adamının aldığı eğitimi ve ideolojik yönelimini gösterdiği için bunların incelenmesi, konunun tarihsel boyutuyla ilgilenen araştırmaların değil, daha çok 19. ve 20. yüzyıl sosyolojisi veya bilgi tarihi incelemelerinin konusu olabilir. Tahmin edileceği üzere Yunan bilgisinin Arapça'ya aktarılışı konusunda bu tür yaklaşımlara son derece sık rastlanmaktadır; ancak yukarıda belirttiğim nedenden dolayı gerekli olanın dışında bu tartışmalara yer ayırmanın yararlı olacağını düşünmedim (bkz. bölüm 7.3). Bibliyografyanın bir kısmı özel olarak Yunanca-Arapça çeviri hareketinin kültürel anlamını ele alan çalışmalara ayrılmıştır. Bu çalışmalardaki tantanalı birkaç görüş ve teori üzerine biraz daha fazla ayrıntı Joel L. Kraemer'in on dört yıl önce yayınladığı, daha sonra yeniden basılan makalesinde vardır; ilgilenen okuyucu aradığını burada kolayca bulacaktır.[10]

Yunanca-Arapça çeviri hareketi son derece karmaşık bir toplumsal fenomendir. Tek başına hiçbir belirli çerçeve, olaylar grubu veya kişilik bu hareketin nedeni olarak görülemez. Gelişimini ve sürdürülmesini çeşitli faktörler etkilemişti, bugüne kadar da hareketin bu tarihsel çok biçimliliğini kavrayabilmiş bir teori veya teoriler grubu görmedim. Erken dönem Abbasi toplumu üzerine yapılan bu çalışmanın giriş aşamasında, bence makul olan, kaynaklarımıza kulak verip mümkün olduğunca onları anlamaya

çalışmak, bu kaynakları okuyup kullandıkları dil yapılarını kendimizi onların doğrudan hitap ettikleri okurların yerine koyarak yorumlamak, böylece hangi başlıklar altında inceleneceklerini bu eserlerin kendi yapılarından çıkarmaktır. Böyle bir temel üzerinde gelişecek araştırmalar daha gelişmiş çözümleme araçları sağlayabilecektir. Böyle bir yaklaşım çeviri hareketinde belirleyici olan iki unsur ortaya çıkarmaktadır: Birincisi, Bağdat'ın kuruluşu ve Abbasi hükümdarlarının burada bir dünya imparatorluğunun yöneticileri olarak yerleşmeleri; ikincisi, Abbasi hükümdarlarının ve seçkinlerinin idaresi altında biçimlenen ve kendi özel, çoğunlukla emsalsiz yapısıyla oluşum aşamasındaki Bağdat toplumunun çok özel gereksinimleri. Bu iki konuyu kitabın birinci ve ikinci kısımlarında ele aldım.

Hem kaynak malzemenin sorunlu yapısı nedeniyle, hem de konunun nispeten yeni ve hassas oluşu nedeniyle, bu girişimin içerdiği zorlukların farkındayım. Yine de, hangi açıdan bakılırsa bakılsın Bağdat'ta gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketi insanlık tarihinde yeni bir çağ başlatmıştır. Çeviri hareketinin Perikles Atina'sı, İtalyan Rönesans'ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerektiğini düşünüyorum. Benim burada yapmaya çalıştığım gibi hareketin kapsamlı ve bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması, tartışmayı daha ileri bir noktaya taşımak için en iyi yol gibi görünmektedir. Elinizdeki kitabın bu açıdan faydalı olacağını umuyorum.

Çeviri ve İmparatorluk

Birinci Bölüm

ÇEVİRİ HAREKETİNİ HAZIRLAYAN KOŞULLAR

Maddi, İnsani ve Kültürel Kaynaklar

Arap Fetihlerinin Tarihsel, Ekonomik ve Kültürel Önemi

1. İki önemli tarihsel olayla çeviri hareketinin ortaya çıkmasını ve serpilip gelişmesini sağlayan maddi koşulların temeli atıldı: Emevi döneminin sonuna kadar devam eden ilk Arap fetihleri ve H.134/750'de son bulan Abbasi Devrimi.

Arap orduları, Hz. Muhammed'in H.10/632'de ölümünden sonraki otuz yıldan daha kısa bir süre içinde, bin yıl önce Büyük İskender'in işgal ettiği Güneybatı Asya ve Kuzeydoğu Afrika'daki ülkeleri fethetmişti. Fırat'ın doğusundaki toprakların egemenliğini Büyük İskender'in elinden alan Med ve Partlarm vârisi Pers Sasani İmparatorluğu'na (224-651) son vermiş; İskender'in fethettiği, daha sonra ardılı Romalılar ve Bizanslılar tarafından başarıyla yönetilen Mısır ve Bereketli Hilal'de, bu fetihleri bütün izleriyle birlikte ortadan kaldırmışlardı. Hz. Muhammed'e indirilen dine dayanan ve o dine göre düzenlenen yeni imparatorluğun, 732'ye kadar daha geniş topraklara –Orta Asya ile Hindistan alt kıtasından İspanya ve Pireneler'e kadar– yayılmasına rağmen ortaya çıkan bu yeni uygarlığın yüreği İran'dan başlayıp Mezopotamya'dan geçerek Suriye-Filistin'e ve Mısır'a uzanan antik uygarlık merkezlerinde atıyordu.

Arap fetihlerinin hiç küçümsenemeyecek tarihsel bir önemi vardır. Mısır ve Bereketli Hilal, Büyük İskender döneminden sonra ilk kez İran ve Hindistan'la siyasi, idari ve en önemlisi ekonomik bakımdan yeniden ve bu kez Büyük İskender'in hayatından çok daha uzun bir zaman süresince birleşti. İslamiyet'in yükselişinden önce uygar dünyayı bin yıl boyunca birbirinden ayıran büyük ekonomik ve kültürel bölünme, Doğu ve Batı arasında iki büyük nehir tarafından çizilen ve her iki yakada bir-

birine muhalif iki iktidar yaratmış olan sınır, ortadan kalktı. Bu durum hammaddelerin, mamul malların, tarımsal ürünlerin, lüks eşyanın, insan ve hizmetlerin, teknik, beceri ve fikirlerin, yöntemlerin ve düşünme tarzlarının serbestce dolaşımına olanak tanıdı. Bu olayın bölgeyi harabeye çeviren, yerel nüfusun çoğunluğunun ölümüne yol açan ve ticareti bozan 570-630 Bizans-Pers savaşları felaketi ardından meydana gelmesi, olumlu etkilerinin çok daha derinden hissedilmesini sağladı. Yunanlılar, Romalılar ve Bizanslılar ile Persler arasında sürüp giden diğer savaşlar gibi, bu savaş da Yakındoğu'nun Doğu ve Batı olarak ikiye bölünmesinin yarattığı ekonomik duvarlardan kaynaklanmıştı. Savaşın temel nedeni Doğu-Batı ticaret yollarına serbest ulaşım hakkını elde etmekti. 565'te İustinianus'un ölümünün ardından düşmanlıkların tazelenmesinden önce, savaşın ticaret üzerindeki muhtemel etkilerinin farkında olan II. İustinus (sal. 565-78), Bizans'ın Hazar Denizi'nin kuzeyinden geçen İpek Yolunu kullanabilmesi için Orta Asya'daki Oğuz Türkleriyle görüşmeler yaptı.

Doğu ve Batı'nın yeniden birleşmesinin doğurduğu ekonomik refahın özel olarak üzerinde durulması gereken bir yönü vardır: Tahmin edilebileceği gibi ticaret "*pax islamica*"nın* yarattığı yeni koşullarda önemli bir gelişme göstermiş, tarımda ise tam bir devrim yaşanmıştı. Hindistan ve Doğu Akdeniz arasındaki sınırların ortadan kalkması, pek çok bitki türünün, baklagillerin ve meyvelerin Güneybatı Asya ve Akdeniz'e düzenli ithal edilmesini, yeni türlerin geliştirilmesini sağladı. Bunun yanı sıra tarım teknikleri, yoğun çiftçilik bilgisi ve nadasa bırakılan toprakların tam kapasiteyle kullanımı da batıya aktarıldı. Böylece, Arap fetihlerinin ilk yüzyıllarındaki tarım devrimi, yeni imparatorlukta daha önce hiç görülmemiş bir gelişim ve genişleme yaşayan ticaretten bile daha fazla zenginlik yarattı. Nimetlerinden yalnızca tüccar sınıfının yararlandığı ticaretin aksine, tarımın yarattığı zenginlikten, ürünü alan toprak sahibi üst sınıflardan toprağı eken köylülere ve aldıkları gıdalar çeşitlenen alt sınıflara varıncaya dek bütün toplumsal tabakalar yararlandı.[1]

* İslam egemenliği altında barış; savaşsız geçen dönem. –ç.n.

Arap fetihlerinin aynı derece önemli bir sonucu ve bilginin genel yayılışında belki de en önemli etken, 134/751 savaşında esir edilen Çinli tutsakların kâğıt yapım teknolojisini İslam dünyasına sokmalarıdır. Kullanılması yönetici elit tarafından savunulan, hatta dayatılan kâğıt, Abbasi devrinin ilk on yılı içinde, hızla üstüne yazı yazılan diğer maddelerin yerini aldı. Bu dönemde üretilen çeşitli kâğıt türlerinin, çeviri hareketinin önde gelen hamilerinin adlarını almaları ilginçtir. "caferî," Cafer el-Bermekî'den; "talhî" ve "tâhirî" ise Tâhirî ailesinin iki üyesinin isimlerinden gelmektedir.[2]

Kâğıdın İslam dünyasına girmesinin dışında kendiliğinden gelişen ve bir o kadar önemli bir gelişme de Arap fetihlerinin ardından Mezopotamya'da Doğu ve Batı arasındaki sınırların kaldırılmasıyla ortaya çıkan yeni kültürel atmosferdi. Sınırların kaldırılması bir taraftan Büyük İskender'den beri bin yıldır Helenleştirilmeye tabi tutulmuş insanları ve bölgeleri birleştirirken, diğer yandan Yunanca konuşan Halkedoncu* Ortodoks Hıristiyanları, yani *Bizanslıları, siyasi ve coğrafi olarak izole etmişti.* Bu iki bakımdan önemlidir: Birincisi, Konstantinopolis "Ortodoksluğu"nun dışlayıcı din politikaları ve uygulamaları dinde ayrılığa [*skhizma*] yol açmış, Süryanice konuşan Hıristiyanlar bölünmüş, Nasturîler İran'a itilmişti. Bu çekişme ve kültürel parçalanma odağının fiilen Dârü'l-İslam dışında kalması, diğerlerinin ise tarafgir olmayan bir hükümdarın, yani İslam devletinin yönetimi altında birleştirilmesiyle daha fazla kültürel işbirliği ve etkileşimin yolu açılmış oldu. İkincisi, Bizans'ın siyasi ve coğrafi olarak tecrit edilmesi, bu Hıristiyan topluluklarını ve İslam egemenliği altında yaşayan bütün diğer Helenleştirilmiş halkları karanlık çağlardan da korudu ve Bizans'ın 7. ve 8. yüzyıllarda Helenizm karşıtlığına kaymasından etkilenmemelerini sağladı.

Halkedoncu Hıristiyanlar, ikonalar hakkında kavga edip pagan geleneklerinin reddedilmesi konusunda birbirleriyle yarışırken, Süryanice konuşan Hıristiyanlar, doktrinde ayrı olmanın yanı sıra Arap fetihlerinin

* Halkedon (Kadıköy) Konsili'nde (451) İsa'nın iki tam teşekkül etmiş, birbirinden ayrılmaz, fakat birbirine de karıştırılamaz doğası bir dogma olarak kabul edilmiş, Monofizitlik ve Nasturîlik mahkûm edilmişti. –ed.n.

ardından siyasal olarak da onlardan ayrılınca farklı bir kültürel doğrultuda gelişmeye başladılar. Dindışı Yunan bilimi bu dönemde Süryanice konuşanlarca[3] bütünüyle özümsenmiş; batıda Urfa ile Kınnasrîn'de, Kuzey Mezopotamya'da Nusaybin (Nisibis) ve Musul boyunca, Cündisâbûr'dan Batı İran'a kadar Doğu Hıristiyanlığının Bereketli Hilal'in her yanındaki büyük merkezlerine iyice yerleşmişti. Abbasilerin ilk dönemlerinde yaşayan Yunan biliminde yetkin müderrislere bakarak bölgenin her yanındaki Monofizit* ve Nasturî cemaatleri arasında da hiç kuşkusuz aynı havanın hâkim olduğunu söyleyebiliriz; büyük ve gelişen bir Nasturî manastırının bulunduğu Bağdat'ın güney kıyısındaki Deyr Kunnâ [*EI* II, 197] bu konuda iyi bir kanıt olarak gösterilebilir. Burası, 10. yüzyılın başlarında Bağdat'taki Aristotelesçi okulu kuran Ebu Bişr Mettâ ibn Yûnus'un [*EI* VI, 844-5] ders verdiği ve çalışmalarını yürüttüğü merkezdi. Dinsel merkezlerin yanı sıra İslam öncesi dönemlerin önemli diğer şehirlerinde de Yunan bilim geleneği sürdürülüyordu; Güney Irak'ta Fırat yakınındaki Lahmîlerin başkenti el-Hire [*EI* III-462] buna örnektir. Bu şehir, İslamiyetin yükselişinden sonra talihinin dönmesine rağmen ünlü Huneyn ibn İshak'ı [*EI* III, 578-81] yetiştirmişti. Bu iki şehre, bir bakıma Abbasi Yunanca-Arapça çeviri hareketinin hayat bulacağı Helenleşmiş dünyayı kucaklayan ve birbirinin karşı uçlarında yer alan iki büyük Yunan bilim merkezini daha eklemek gerekir: Kuzey Mezopotamya'da Urfa'nın [*EI* III, 227-30] hemen güneyindeki Harran (Carrhae) ve İran'ın en kuzeydoğu ucunda, Orta Asya kapılarındaki Merv. Bu şehirlerden Harran, 10. yüzyıla kadar inatla pagan kalıp diğer bölgelerin çoğunda çoktan tükenmiş görünen birçok Yunan düşünce, inanç ve uygulamalarını canlı tutarken; Merv, sonraları ilk dönem Abbasi toplumunda önemli bir rol oynayan Zerdüştlükte (Bölüm II.5) sergilenen güçlü bir Helenizmi, aynı derecede Helenleştirilmiş bir Nasturîlikle birleştirmişti.

Elimizde bu merkezlerde sürdürülen Yunan bilimi, eğitimi ve araştırmalarına ilişkin çok az doğrudan bilgi var; yine de ilkçağın son dönemlerindeki İskenderiye ile kendi zamanındaki çalışma yöntemlerini karşılaş-

* İsa'nın kişiliğinin tanrısal olanla insani olanın birbirine karışmadan oluşturduğu bütünlük olduğunu savunan Halkedon görüşünün karşısında, İsa'nın doğasının sadece tanrısal olandan ibaret olduğunu savunan inanış. –ç.n.

tıran Huneyn ibn İshak'm kaleminden, o dönemde okulların nasıl işlediğine dair bir fikir edinebiliriz.

> [İskenderiye'deki tıp okulunun üyeleri] her gün bir araya gelerek [Galenos'un kitaplarından] önemli bir metni okur ve üzerinde çalışırlardı; tıpkı bugün Hıristiyan meslektaşlarımızın *shole* (σχολή) denilen öğrenim yerlerinde her gün bir araya gelerek eskinin önde gelen bir metni üzerinde çalışmaları gibi. Geri kalan kitaplara gelince, bunları ayrı ayrı okurlardı –önce bahsettiğim kitaplar üzerinde pratik yaptıktan sonra her biri yalnız başına çalışırdı– tıpkı, bugün meslektaşlarımızın eski bilginlerin kitaplarının yorumlarını okumaları gibi.[4]

Huneyn'in metni tıp öğretiminden bahsediyor; bu metinden hareketle, aynı tanımı diğer bilim dallarını da kapsayacak şekilde genelleştirmenin mümkün olup olmadığından emin değiliz. Aristoteles'in *Organon*'unun ilk üç ya da dört kitabının mantık adıyla resmi eğitimin bir parçası olduğu hemen hemen kesindir. Ptolemaios (Batlamyus) astronomisi ve astrolojisi de çalışılmış olabilir, ama bu iki konuyu asıl işleyen İranlı müderrislerdi ve gelişmeler hakkında Hintli meslektaşlarıyla temas halindeydiler.

İslamiyetin doğuşuyla, bütün bu merkezler siyasal ve idari olarak birleştirildi ve en önemlisi, bu merkezlerdeki bilim adamları kendi çalışmalarını sürdürüp hangi dinden olursa olsun hiçbir resmi "Ortodoksluk"tan kaygı duymadan karşılıklı ilişki kurabildiler. Böylelikle bölgenin her tarafında, 7. ve 8. yüzyıl boyunca kendi alanlarında aktif ve değişik dillerde çalışmalar yapan birçok "uluslararası" bilgin ortaya çıktı. Bu bilginlere örnek olarak, 7. yüzyıldan, Farsça'yı olduğu kadar Yunanca ve Süryanice'yi de bilen Nusaybinli Severus (ö. 666/7) ve öğrencisi "Hıristiyan Helenizm"inin[5] belli başlı temsilcisi Urfalı Yakub'u (ö. 708) gösterebiliriz. 8. yüzyılda doğan ve daha az tanınan, fakat astrolojinin geliştirilmesinde onlar kadar önemli iki bilim adamı da Yunanca, Süryanice, Pehlevice [Orta Farsça] ve (Pehlevice vasıtasıyla) Hintçe kaynaklarla içli dışlı olan Urfalı Theofilus (ö. 785) ve filozof Stefanus'tur (ö. 800). Theofilus, el-Mehdî'nin saray müneccimi ve askerî danışmanıydı, diğer çalışmalarının yanı sıra bir

de askerî astroloji kitabı hazırlamıştı. Muhtemelen onun öğrencisi veya çalışma arkadaşı olan Stefanus ise, Mezopotamya'da çalışmalar yaptı ve 790'larda Konstantinopolis'i ziyaret etti. Burada yazdığı astrolojiyi öven risale (bkz. Bölüm VII.4)[6] Bizans'a matematik bilimlerinin yeniden tanıtılmasını sağlamışa benziyor. Onlarla aynı dönemde yaşayan ve onlar gibi "uluslararası" bilginler olan Mâşâ'allah ve Nevbaht, Arap kaynaklarında daha iyi bilinir. İlki, muhtemelen İran kökenli Basralı bir Yahudi, ikincisi ise İranlı olan bu bilginler Abbasi halifesi el-Mansûr'un Bağdat şehrinin inşasına başlayacağı günü (30 Temmuz 762) tespit etmek için yıldızlara bakmışlardı.[7]

Bu bilginlerin Arap fetihleriyle birlikte siyasal ve dinsel sınırların kalkmasıyla oluşan yeni koşullarda, yaşayan bilimsel geleneklerin temsilcileri ve kendi alanlarının uzmanları olduklarını vurgulamak gerekir. Birkaç dil biliyorlardı, bu nedenle Yunanca'dan başka dillerdeki bilimsel yazından da yararlanabiliyorlardı. Ya doğrudan seyahatlerle veya yazışmalar aracılığıyla birbirleriyle sürekli ilişki içindeydiler. Sonuncusu ve en önemlisi, birçok dil bildikleri için çeviri yapmaksızın bilgiyi yayabiliyorlardı. Bütün bunlar, Abbasiler bilginlerin çabalarını birleştirip yazılı kaynakların çevrilmesi işini desteklemeye karar verir vermez, birçok bilginin Abbasi sarayında, adeta bir gecede belirivermesini açıklamaktadır.

Abbasi Devrimi ve Bağdat'ın Nüfus Yapısı

2. Abbasi hanedanının iktidara geldikten sonra halifeliğin merkezini Şam'dan Bağdat'a taşıması, uzun vadede çeviri hareketine yol açan çok önemli demografik sonuçlar doğurdu. Alaşağı edilen Emevi hanedanının merkezi Suriye-Filistin, başkenti de Şam'dı. Yunanca, Arap fetihlerinden sonra Emeviler dönemi boyunca (661-750), hatta muhtemelen 8. yüzyılın ikinci yarısından sonra hemen hemen her yerde kullanılmaya devam etti. Suriye ve Filistin'de yerel nüfusun önemli bir kısmının anadili, iş ve ticaret dünyasının *lingua franca*'sıydı.* Ayrıca Melkitler başta olmak üzere Hıristiyan papazların eğitim dili olarak da yaşamaya devam etti. Hızla değişen toplumsal, siyasal ve dinsel koşullar yüzünden kaybolmaya yüz

* Anadili farklı olan insanların kullandığı ortak dil –ç.n.

tutmak şöyle dursun, çeşitli yeni izleklerde, edebi üsluplarda ele alındı.[8] Eski Bizans uygulamalarını büyük ölçüde sürdüren Şam'daki Emevi iktidarı, Abdülmelik (sal. 65/685-86/105) reformlarına kadar Yunancayı yönetim dili olarak kullanmayı sürdürmüştü. Yüksek mevkilerdeki pek çok memur ve nazırın dili Yunancaydı. Bunlar ya Yunanlı veya Yunanlıların eğittikleri Araplardı. Birçoğunun ismine kaynaklarda bugün hâlâ rastlanan bu kişilerin en tanınmış olanı, Muaviye'den Abdülmelik'e kadar ilk Emevi halifelerine yönetimin ve maliyenin (dîvân) başı olarak hizmet eden Sercûn ibn Mansûr er-Rûmî'dir[9] (Rûmî, yani Bizanslı, bu bağlamda Melkit). Emeviler bu görevlere doğal olarak Suriye Filistin'inden, Arap kabilelerinin Bizans meseleleriyle haşır neşir olmuş, bu konuda deneyimli üyelerini getiriyorlardı: 5. yüzyıl Bizans'ına bağlı (*foederati*) Salihîler ile 6. yüzyıl boyunca ve 7. yüzyılın ilk dönemlerinde onların yerine geçen Gassâniler'in soyundan gelenleri Emevi idaresinin göze çarpan yöneticileri arasında sayabiliriz. Yunanca konuşan Araplar arasında Emevi idaresinde yer alanların belki de en ünlüsü Şamlı İoannes'tir.[10]

Bizans uygulamalarını sürdüren Emevilerin etrafındaki Yunanca konuşan bu grupların kültürel yönelimi neydi? Daha doğrusu, bunların etnik, yani klasik Yunan bilimine karşı tutumları neydi? 7. ve 8. yüzyıllarda Doğu Akdeniz bölgesinde toplumsal ve dinsel durumun son derece karmaşık olduğu ve kolay genelleştirmelere imkân vermediği biliniyor (hatta, Cameron Yunanca konuşan topluluklar da dahil olmak üzere, bölgede yaşayan yerel halklar arasında kimlik bunalımı olduğundan söz eder[11]). Tarihsel araştırmalar ise daha henüz sorulacak soruları formüle etme aşamasında. Ancak burada bizi ilgilendiren yönüyle baktığımızda Emevileri çevreleyen Yunanca konuşan bu grupların, imparatorluk başkenti Konstantinopolis'ten yayılan Yunan Ortodoks Hıristiyan yüksek kültürünü benimsediklerini söyleyebiliriz. Şam'daki Bizans bürokrasisinin elinden zaten Konstantinopolis kaynaklı kültürel tavırları örnek almaktan, bunları taklit etmeye çalışmaktan başka bir şey gelemezdi. Şamlı İoannes, Ortodoks Araplar arasındaki bu eğilimlere, tanrıbilim alanından bir örnektir. Bu yüksek Bizans kültürü için bir önceki, kilise babalarının yüzyılındaki yüz yüze gelme aşamasını arkada bırakmış, 7. yüzyılda pagan Yunan bilimine karşı kayıtsızlı-

ğı adeta düşmanlığa varmıştı. Helenizm, gözden düştüğü için hor görülen, kayıtsız kalman yenilmiş bir düşmandı. Konstantinopolis'in yaydığı Yunan Hıristiyanlığı ya kendine ya da "iç düşman" diye görülenlere dönmüştü, 7. ve 8. yüzyıl boyunca toplanan konsillerde kendi Ortodoksluk tarifini kesinkes oluşturmaya çalışmıştı.[12] Emevi idaresi altında yaşayan Hıristiyanlar da Helenizme karşı bu küçümseyici tutumu benimsedi; hatta Halkedoncu Hıristiyanlarla belki de hiçbir ilgisi bulunmayan, İslamiyet öncesi dönemlerin Monofizit grubu Gassâniler bile bu tavrı benimsemişti. Yunanca konuşan Hıristiyanların kültürel açıdan böyle tam bir dönüş yaşaması, eski Yunan yazınındaki tema ve üslupların ortadan kalkışını ve Hıristiyan toplumun yeni meşguliyetleri ile kaygılarını yansıtan yepyeni yazın türlerinin ortaya çıkışını da açıklıyor. Bu yeni türler şunlardı: vaaz, tartışma, *quaestiones*, *florilegia*,* mucize hikâyeleri ve azizlerin hayatları.[13]

Böyle bir entelektüel iklimde Yunanca konuşan Hıristiyanların çeviri hareketini ve dolayısıyla dindışı Yunanca eserlerin Arapça'ya kazandırılmasını destekleyeceklerini düşünmek mümkün değildir. Böyle bir şey ancak Emevilerin kararlı desteğiyle hayat bulabilirdi, ama o sırada böyle bir destek yoktu. Başka türlü ifade edersek, Abbasi hanedanı iktidara gelmemiş ve Bağdat'ı başkent yapmamış olsaydı, Şam'da Yunanca-Arapça çeviri hareketi diye bir şey ortaya çıkmazdı.

Abbasi devrimi, Bağdat'ın kuruluşu ve hilafetin Irak'a taşınması gibi faktörler Arap imparatorluğunun kültürel yönelimini baştan aşağı değiştirdi. Bağdat'ta Şam'daki Bizans etkisinden uzakta, Irak'taki nüfusun tamamen farklı demografik bileşimi temelinde çokkültürlü yeni bir toplum gelişti. Bu toplum (a) yerleşik nüfusun çoğunluğunu oluşturan Aramca konuşan Hıristiyanlar ve Yahudiler; (b) daha çok şehirlerde yoğunlaşan Farsça konuşanlar; (c) Fırat üzerinde el-Hîre'de olduğu gibi kısmen yerleşik hayata geçmiş ve Hıristiyanlığı benimsemiş ya da Kuzey Irak otlaklarında görüldüğü gibi kısmen göçebe kalmış Araplardan oluşmaktaydı. Arap Müslümanlar –tabii ki yeni başkentin dışındakiler– kuzeyde ticaret merkezi Mu-

* *quaestiones*: Tanrıbilimde soru ve cevap şeklindeki tartışmalar; *florilegia*: Hıristiyan öğretilerinin tanıtıldığı antolojiler. –ç.n.

sul (Mavsil), güneyde Savâd, ayrıca başlangıçta kendi kurdukları garnizon şehirleri olan Kûfe, Basra ve Vâsıt'ta toplanmışlardı. Bu şehirlerden Kûfe ve Basra 2./8. yüzyıldan itibaren başlayan toplumların kaynaşması ve yeni kültürün biçimlenmesi sürecinde çok önemli rol oynayan şehirler arasındaydı. Hiç şüphesiz o sıralarda Irak'ta, daha gerilerde de özellikle İran'da başka etnik gruplar vardı (örneğin Kuzey Irak'ta ve Zagros dağlarında Kürtler, Güneydoğu İran'da Belüciler vs). Fakat bu toplulukların burada incelediğimiz konuda önemli bir rol oynadığına dair elimizde hiçbir kayıt yok. Sonuçta bütün bu gruplar, yeni başkentin toplumsal, siyasal ve kültürel yaşamına şu veya bu ölçüde katıldılar. Klasik İslam uygarlığı dediğimiz de, bütün bu farklı kültürlerin çeşitli geçmişleri, inançları, âdetleri ve değerlerinin bir arada mayalanmasının bir ürünüdür.

Emevilerin Şam'daki yönetimde yöredeki Bizanslılara ve Hıristiyan Araplara bel bağlamaları gibi, ilk Abbasiler de Bağdat'taki İranlılara, Hıristiyan Araplara ve Aramilere bel bağlamak zorundaydılar. Şam Hıristiyanlarının aksine Helenleşmiş bir kültüre sahip bu halklar arasında, Ortodoks Hıristiyan Bizans çevrelerinin Yunan bilimi düşmanlığı görülmüyordu. Dolayısıyla hilafetin Şam'dan Irak merkezine –yani Yunanca konuşulan bir bölgeden Yunanca konuşulmayan bir bölgeye– taşınması, Bizanslıların neredeyse kökünü kurutup yok ettikleri klasik Yunan mirasının korunmasını sağlama gibi paradoksal bir sonuç doğurdu.

Abbasi Öncesi Çeviri Etkinlikleri

3.

Yakındoğu'da, İÖ 2000 yılından ve Sümer belgelerinin Akat diline çevrilmesinden beri süre giden bir çeviri geleneği vardı. Ancak, kültür yaşamının bütün dışavurumlarında olduğu gibi, böyle bir genelleştirme betimleyici olmanın ötesinde bir anlam taşımamalı, zaten taşıyamaz da. Daha doğrusu, Abbasiler bölgeye varmadan önce dindışı Yunanca eserlerin Arapça dahil Yakındoğu dillerine çevriliyor olması, kendi başına Abbasi çeviri hareketinin bir açıklaması olarak görülmemelidir. Bu hareket süregelen pratiklerin bir devamı olarak yorumlanamaz. Bütün çeviri hareketleri, taşıdıkları farklılıklarla birlikte her biri ayrı ayrı ele alınıp çözümlenmesi gereken kendine özgü amaçlara ve koşullara sahiptir. Aşağıdaki

bölümlerde amacımız bu konuyu yeni baştan incelemekten ziyade,[14] önceki çeviri etkinliklerine göz atarak hem Abbasi çeviri hareketiyle aralarındaki farklılıkları göstermek, hem de Abbasi çeviri hareketinin yolunu nasıl açtıklarını tartışmaktır.

Süryanice Çeviriler

İlk olarak Abbasi iktidarıyla birlikte Yunanca-Arapça çeviri hareketi başlatıldığı sırada Yunanca-Süryanice çevirilerin genel durumu ve daha sonra nasıl bir gelişim gösterdikleri üzerinde durmamız gerekiyor. Hıristiyan yazınından yapılan Yunanca-Süryanice çeviriler bir yana bırakılırsa –bunlar dinsel olmayan eserlerin çevrilmesi için gerekli teknik altyapıyı oluştursalar da Aramca konuşan Hıristiyanların farklı toplumsal, ideolojik ihtiyaç ve taleplerine cevap veriyordu– Helenizm'in yüksek kültürüne Süryanice'de ilk kez rahip, hekim ve çevirmen olan Reş'eynalı Sergius'un (ö. 536) çalışmalarında rastlıyoruz. Sergius İskenderiye'de Ammonius okulunda eğitim görmüştü. Dicle kıyısındaki Kerh Cuddân'ın piskoposu olan öğrencisi ve meslektaşı Theodorus'a gönderdiği bir yazıda, Aristoteles felsefesinin tamamını bir dizi kitap halinde yazmaya niyetli olduğunu belirtmişti; işe bütün bilimlerin vazgeçilmez bir aracı ve temeli olan mantıktan başlayacaktı. Huggonard-Roche bu bağlamda çok yerinde bir karşılaştırmayla, o sırada Latin dünyasında yaşayan ve Platon ve Aristoteles'in bütün eserlerini çevirip yorumlamak gibi daha iddialı bir projesi olan Boethius'a dikkat çekmişti.[15] Bilindiği gibi her iki proje de gerçekleşmedi. Sergius ve ardıllarının çalışmaları Aristoteles felsefesinde sadece *Organon*'un ilk birkaç kitabının çevirisiyle sınırlı kalırken, Boethius'un doğrudan bir takipçisi bile olmadı.

Yunan biliminin Arapça'ya aktarılması konusunda yazılmış eserlerin büyük çoğunluğunda rastlanan bir yanlış kanı vardır. Buna göre Yunan klasiklerinin Sâmi dillerinden birine çevrilmesi, gerçekten önemli bir çalışma, seçme ve çevirme işi anlamında Süryani okulları tarafından zaten yapılmıştı ve Arapça çevirmenlerin tek yapması gereken, Süryanice çevirileri, Arap seçkinlerinin himayesi altında aynı kökten gelen bir Sâmi diline dönüştürmekten ibaretti, yani bu anlamda Yunan biliminin Arapça'ya çevril-

mesi, o sırada var olan Süryanice çeviriler temelinde gelişmişti.[16] Gerçek tamamen farklıdır: Abbasilerden önce Süryanice'ye çevrilen ve dinsel olmayan Yunan eserlerinin sayısı nispeten azdı: *eisagoge* [giriş] ve mantık literatürü (Porfirios'un *Eisagoge*'si* ve *Organon*'un ilk üç kitabı) dışında tıp, biraz astronomi, astroloji ve popüler felsefe eserleri çevrilmişti; fakat Yunanca bilimsel ve felsefi eserlerin büyük kısmı esasen 9. yüzyıldaki Abbasi çeviri hareketinin bir parçası olarak Süryaniceye çevrildi.[17]

Bu bağlamda, az önce bahsettiğimiz Reş'eyna'lı Sergius ve Boethius'un projelerinin akıbetini düşünmek ve bunların başarısızlıklarını Arap filozofların giriştikleri benzer projelerin parlak başarılarıyla karşılaştırmak öğretici olacaktır. Farkın sebebi, kuşkusuz, ilk proje sahiplerinin erken Abbasi dönemi Arap bilim adamları ve filozoflarının aksine, kendilerinden böyle bir talepte bulunacak toplumsal, siyasal ve bilimsel bir ortamdan yoksun olmalarıydı. Süryanice konuşan Hıristiyanlar Yunanca-Arapça çeviri hareketinin vazgeçilmez koşulu olan teknik becerinin en büyük kaynağıydı; ancak hareketi başlatan, bilimsel yönünü veren ve yönlendiren erken Abbasi toplumunun yarattığı bağlamdı.

Yunancadan Arapçaya Çeviri

Suriye, Filistin ve Mısır'daki ilk Arap fetihlerinden sonra Arap hükümdarlarının ve kabilelerinin Yunanca konuşulan bölgelere girmesi, Emeviler dönemi boyunca hem yönetici gruplar arasında, hem de günlük yaşamda Yunanca'dan Arapça'ya çeviriyi kaçınılmaz kıldı. Emeviler Şam'daki ilk dönemlerinde yönetimin sürekliliğini sağlayabilmek için Yunanca'yı ve Yunanca bilen memurları muhafaza etmek zorundaydılar. İbn en-Nedîm'in de belirttiği gibi [*F* 242.25-30], yönetim örgütünün (dîvân) Sercûn ibn Mansûr er-Rûmî (yukarıda adı geçmişti) ve oğlu Mansûr gibi bürokratlar tarafından ancak çok geç bir tarihte, Abdülmelik veya oğlu Hişâm döneminde (685-705 ve 724-43) Arapça'ya çevrildiğini söyler. Bunun dışında, yine Emevi yöneticilerinin ihtiyaçları doğrultusunda yapılan çevi-

* Aristoteles'in *Kategoria*'sına yazdığı Giriş: *Eisagoge eis tas Aristotelus Kategirias* [Türkçe'de İsagoji/İsagoge] ortaçağın mantık tartışmalarının yolunu açmıştır. –ed.n.

rilere örnek olarak Yunanlı hükümdarlar için örnek davranışlar yazını çerçevesinde çevrilen Aristoteles ile Büyük İskender arasındaki yazışmaları gösterebiliriz. Bu yazışmalar Hişâm'ın kâtibi Sâlim Ebu'l-'Alâ'nın desteğiyle çevrilmişti.[18]

Günlük yaşamda Suriye-Filistin ve Mısır arasındaki toplumsal ve ticari ilişkilerin Emeviler dönemi sonuna kadar daha çok Yunanca yürütülmesi, çeviriyi günlük hayatın bir parçası haline getirmişti. İki dilde papirüse yazılmış Yunanca ve Arapça senetler, sözleşmeler 7. ve 8. yüzyıl Mısır'ındaki bu olguyu belgelemektedir. Aynı şey şüphesiz o dönemde her yerde geçerliydi. Ayrıca, Yunanca bilen birçok kişinin var oluşu, Yunanca çevirileri bilim adamı olsun olmasın herkesin kendi kendine kolayca ulaşabileceği bir şey haline getirmiş olmalı. Hatta 4./10. yüzyıl gibi geç bir dönemde, tarihçi Hamza el-İsfahânî (ö. 350/961'den sonra) şunları anlatır: "Yunan-Roma tarihi hakkında bir bilgiye ihtiyaç duyduğunda, esir düşmüş yaşlı bir Yunanlı uşaktan tarihsel bir Yunanca eseri sözlü olarak çevirmesini istemiştir. Çeviri Yunanlı esirin iyi Arapça bilen oğlu Yümn'ün yardımıyla tamamlanır."[19] Bu sözler, İslam dünyasında şu veya bu dilde sözlü çevirinin, anadili o dil olanlarca yapıldığını ve tahmin edileceği gibi bu durumun çok yaygın olduğunu göstermektedir.

Yine de, anlaşıldığı kadarıyla Emeviler döneminde bilimsel metinlerin çevirisi yapılmamıştı. Bu konuda kaynaklar tam olarak güvenilir olmasa da, Ahrun'un tıp hakkındaki özlü bilgiler kitabı (*künnâş*) [*EI*, ek, s. 52] somut kaygılarla I. Mervân (sal. 64/684-65/685) veya II. Ömer için (sal. 99/717-101/720) Mâsarceveyh tarafından çevrilmiş olabilir. Her halükârda, Abbasilerden önce bilimsel çalışmaların çevrildiğine dair tek diğer önemli örnek Emevi hükümdarı Hâlid ibn Yezîd'in (ö. 85/704) simya, astroloji ve diğer bilimler hakkındaki Yunanca kitapları Arapça'ya çevirtmesidir ki bu hikâyenin de sonradan uydurulmuş olduğu kanıtlanmıştır.[20]

Emeviler döneminde yapılan bütün bu Yunanca-Arapça çeviriler, Arapların Arap olmayan halkları yönetmesinin ortaya çıkardığı günübirlik ihtiyaçlar temelinde yapılan tesadüfi ve *ad hoc* çevirilerdi. Çevirilerin çoğu –idari, bürokratik, siyasi ve ticari belgeler– işe yarasın diye, yeni yöneticiler ile farklı bir dil kullanan halk arasındaki iletişim sorunları çözülsün diye

yapılıyordu. İskender'in Aristoteles'le yazışmaları olduğu öne sürülen kültürel diyebileceğimiz belgeler bile doğrudan askeri ve idari bir amaç taşıyordu, bu yüzden de bireysel ve koordine edilmemiş çeviri etkinlikleriydi. Emeviler döneminde Yunanca eserlerin (ve Yunanca'dan esinlenen Süryanice eserlerin) çevrilmesine, üzerinde düşünülmüş, planlı bir bilimsel ilgi yoktu. Derin tarihsel, toplumsal ve kültürel sonuçları olan planlı bir çeviri hareketinin başlamasını sağlayanlar ise ilk Abbasi halifeleri oldu.

Sanskritçe Kaynaklar

Abbasiler döneminde astronomi, astroloji, matematik ve tıp konularındaki bilimsel Hint eserleri Arapça'ya, esas olarak Farsça (Pehlevice) metinler aracılığıyla geçti. Bu nedenle, bunların çeviri hareketi içinde görülmesi gerekir.[21] Sanskritçe'den doğrudan çeviri yapılmamışa benziyor, yapıldıysa bile Pingree'nin öne sürdüğüne göre bunlar bazıları Abbasilerden önce Sind ve Afganistan'da çevrilmiş astronomi metinlerinden ibaretti.[22]

Sanskritçe'den yapılan çevirilerin erken Abbasi astronomisi açısından çok önemli olduğu kuşkusuz. Ayrıca, astronomi üzerine bazı metinlerin Abbasilerden önce Arapça'ya çevrilmiş olması, yukarıda da belirttiğim gibi (bkz. Bölüm I.1), her ulustan yeteri kadar bilim adamının var olduğunu göstermesi bakımından önemlidir; ilk Abbasilerin çeviri hareketini başlatabilmesi, bu kişiler sayesinde mümkün olmuştu.[23]

Farsça Çeviriler

Yunanca'dan Pehlevice'ye, yani Sasanilerin Orta Dönem Farsça'sına ve Pehlevice'den Arapça'ya yapılan çeviriler, sadece Abbasiler dönemi Yunanca-Arapça çeviri hareketi için değil, bütün Arap kültürü ve edebiyatı için çok önemlidir; buna rağmen genellikle küçümsenmiştir. Çeşitli yönleri olan ve varlıklarını çeşitli tarihsel koşullar ile dürtülere borçlu olan bu çevirilerin hepsi tek bir başlık altında toplanamaz.[24] Bu nedenle burada gerekli elemeyi yaparak konumuzla en bağlantılı yönleri üzerinde duracağım.

Birincisi, İslam öncesi dönemde Yunanca'dan Pehlevice'ye çevrilmiş Yunan bilim ve muhtemelen felsefe eserlerini görüyoruz. Sasanilerin Yunan bilimine duydukları ilgi, kısmen Zerdüştçü imparatorluk ideoloji-

sinden kaynaklanıyordu. Bu ideolojiye göre bütün bilimler aslında Zerdüştlerin kutsal kitabı Avesta'dan doğmuştu. Belki biraz da bu yüzden I. Hüsrev Anuşirvân (sal. 531-78) döneminde doruk noktasına ulaşan Yunanca-Farsça çeviri hareketinin ürünleri bugün en iyi bu bağlamda anlaşılabilir (bkz. Bölüm II.3). Anuşirvân'ın İustinianus'un fanatizminin sonuçlarından kaçan Yunan filozoflarını kabul edişinin öyküsü burada tekrar etmemizi gerektirmeyecek kadar iyi biliniyor. İustinianus döneminin tarihçisi Agathias bile Anuşirvân'ın yaptırdığı çevirilerden bahseder.[25] Modern araştırmalar, astroloji [*GAS* VII, 68-88] ve tarım [*GAS* IV, 317-18] gibi bazı alanlarda bu iddiaları doğrulamıştır; fakat diğer disiplinlerdeki Pehlevice belgelerin Yunanca kaynaklara ne derece dayandığı hâlâ kesinleşmiş değildir.[26] Felsefeye gelince, İranlı Paulus'un[27] I. Hüsrev Anuşirvân'a ithaf ettiği mantık çalışmaları olduğunu biliyoruz. Anuşirvân'ı ziyaret eden Yunanlı filozoflardan Priscianus Lydus ise onun Aristoteles fiziği, ruh teorisi, meteoroloji ve biyoloji gibi birçok konu hakkındaki felsefî sorularına yanıt olarak bir kitap yazmıştı.[28] Yunanca metinlerin Pehlevice'ye gerçekten çevrilip çevrilmediğini bilmesek de, Aristoteles fiziğine ve bununla bağlantılı diğer konulara ilgi Anuşirvân'ın saltanatı sırasında derlenen Zerdüştlerin kutsal kitabı *Denkard*'da açıkça görülmektedir (Bölüm II.3'de alıntılanan metne bakınız). Pehlevice çevirilerin önemi, asıl Yunanca eserlerle sonraki Arapça çevirileri arasında bir köprü olmasından ziyade, bunların, ikinci bölümde de ele alınacağı gibi, Abbasilerin ilk zamanlarına kadar varlığını sürdüren bir çeviri kültürünün ürünleri olmalarından ileri gelmektedir.

Araplar İran'ı fethettikten sonra, Yunanca'dan olduğu gibi, Farsça'dan da Arapça'ya çeviriler yapılması normaldi. Aslında, Pehlevice'den ilk yapılan çevirilerin bazıları Yunanca'dan çevirilerde olduğu gibi idari kaygılar yüzündendi. Emeviler döneminde Suriye ve Filistin'deki devlet memurları yönetimin dilini Yunanca'dan Arapça'ya dönüştürürlerken, İslam imparatorluğunun doğu bölgelerindeki meslektaşları da benzer biçimde Pehlevice'den Arapça'ya çeviri yapıyorlardı.[29]

Pehlevice'den yapılan diğer Abbasi öncesi çeviriler edebi veya tarihi nitelikteydi ve bugüne kadar bilimciler daha çok bu çevirilerle ilgilendiler.[30] İmparatorluğun gitgide daha çok Araplaşması ve Farsça konuşan nüfusun

İslamlaşması, Pehlevice yazınsal ve tarihsel kaynakların da Arapça'ya çevrilmesi gereksinimini doğurmuştu. Farklı sınıfların neden çeviri yaptırdığı henüz araştırılmayı bekleyen bir konudur; ama yanlarında İbnü'l-Mukaffa gibi insanlar çalışan bazı üst düzey Müslüman hamilerin çeviri faaliyetiyle ilgilendiğini biliyoruz. Örneğin el-Mesûdî, Emevi halifesi Hişâm ibn Abdülmelik için 113/731'de Arapça'ya çevrilen, Sasani imparatorları ve politikaları konusunda bir tarih kitabından bahsetmektedir.[31]

Pehlevice'den Arapça'ya çevrilen diğer iki gruptan farklı üçüncü bir metin grubu bizi doğrudan ilgilendiriyor. Bu grup farklıdır, çünkü Abbasi devrimiyle tam da aynı dönemlerde (720-54 civarı) kendi toplumsal ve ideolojik hedefleri olan İranlı gruplar ve bireyler tarafından destekleniyordu; bu yüzden de kültürel merak ve idari zorunluluklar nedeniyle yapılan diğer Farsça-Arapça çevirilerinden ayrılırlar. Zerdüştçü Sasani ideolojisinin taşıyıcısı olarak düşünebileceğimiz ve bu yönleriyle Sasaniler döneminde Yunanca'dan Pehlevice'ye yapılan çevirilerle aynı kategoride yer alan bu çeviriler, daha çok, politik astroloji ve astrolojik tarih gibi astroloji konulu metinlerdi. İlk İslam fetihlerinin ardından 7. yüzyılın ortalarındaki İran'da, hem Pehlevice'yi hızla unutmakta olan Araplaşmış İranlılara, hem de İranlılaşmış Araplara hitap ediyorlardı. Bu çeviriler henüz filizlenmekte olan Abbasi davasına hizmet edecek, Sasani geçmişe geri dönmeyi amaçlayan grupların ideolojik mücadelelerinde önemli bir rol oynayacaktı. Etkileri en çok, bir sonraki bölümün konusunu oluşturan el-Mansûr döneminde görülür.

İkinci Bölüm

EL-MANSÛR

İlk Dönem Abbasilerinde İmparatorluk İdeolojisi ve Çeviri Hareketi

Giriş

1. İlk Abbasi halifelerinin, özellikle el-Mansûr (sal. 754-75) ve oğlu el-Mehdî'nin (sal. 775-85) politikaları, Yunanca-Arapça çeviri hareketinin kökenlerinin araştırılması açısından son derece önemlidir. Çeviri hareketini başlatanlar onlardı. Bölüm I.3'te de açıklandığı gibi Emeviler dönemindeki çeşitli çeviri faaliyetleri, Abbasilerin başlattıkları çeviri hareketindeki gibi önemli bir toplumsal rol oynayamamıştı. İlk Abbasi halifelerinin bu politikalarının altında yatan temel nedenleri anlayabilmek için, ilk Abbasi yönetiminin imparatorluk ideolojisini, daha da önemlisi, bu ideolojinin biçimlenmesinde Zerdüştçü Sasanilerin oynadığı rolü anlamak zorundayız.

En başta şu hatırlanmalıdır: Abbasi hanedanı, Hz. Muhammed'in ailesindeki rakip hiziplerin arasındaki bir iç savaş sonucu iktidara gelmiş, bundan Abbasi devrimi diye bahsedilmesi gelenek olmuştur. İlk Abbasi yöneticilerinin karşılaştığı ve Mansûr'un üstesinden canla başla geldiği iş, doğal olarak, sadece eski rakiplerin değil, her biri kendi amaçları için Abbasilerin hedefleri doğrultusunda devrime katılan farklı çıkar gruplarının da uzlaştırılmasıydı. Üstelik hem siyasal, hem ideolojik düzeyde bir uzlaşmaya varılmalıydı. Mansûr ve haleflerinin yeni kurulan devleti bir arada tutabilmeleri, belli başlı hiziplerle siyasal koalisyonlar kurup ortaklarını Abbasi devletinin korunmasında çıkarları olduğuna ikna etmeyi ve kenarda köşede kalmış ya da aşırı diye nitelendirdikleri unsurları siyasi açıdan tasfiye etmeyi çok iyi becermeleri sayesindeydi.[1] Abbasi devrimi üzerine yapılmış hatırı sayılır sayıdaki tarihsel araştırma bu söylediklerimizi yeterince kanıtlamış durumdadır. Ancak, Mansûr ve ardılları, siyasal karşıtlıkları uzlaştırmanın yanı sıra, iç savaşın ardından Abbasi hanedanını çeşitli grupla-

rın gözünde meşru kılmak zorundaydılar, dolayısıyla bu grupların ideolojik hassasiyetlerine dikkat etmeleri gerekiyordu. Bu açıdan en fazla tatmin edilmesi gereken grup, Abbasilerin iktidara gelmesinde en çok etkisi olan "İran" hizbiydi. Bu grup esas olarak ilk fetihlerle birlikte Horasan'a giden ve sonradan yörede yaşayanlarla özdeşleşen Arap kabilelerinden, İranlılaşmış Araplardan, İslamiyetin yükselişinden önce Sasani İmparatorluğu egemenliği altında yaşamış olan Aramilerden, İslamiyeti kabul eden İranlılardan ve artık Arap fetihlerinden geriye dönüş olmadığını kabul etmek zorunda kalan Zerdüştçü İranlılardan –Mansûr zamanında İranlıların çoğunluğu hâlâ Zerdüşt'e inanırdı– oluşuyordu.

Her geçen gün daha iyi anlıyoruz: İlk Abbasi halifelerinin kendilerini bütün gruplar nezdinde meşrulaştırmak için seçtikleri yol, imparatorluk ideolojisini "İran" unsurunun kaygılarına yanıt verecek şekilde genişletmekti. Bu nedenle hem Peygamberin soyundan olduklarını (böylece hem Sünni, hem Şii Müslümanlar hoşnut edilmiş oluyordu), hem de Babilliler'den Sasaniler'e kadar Irak ve İran'daki eski imparatorlukların da vârisi olduklarını ilan ettiler. Bu sayede, Irak'm doğusundaki nüfusun geniş kesimleri arasında hâlâ asıl egemen kültür olan Sasani kültürünü, Abbasi kültürünün ana potasına katabildiler. Bu politikanın mimarı Mansûr'du.

El-Mansûr ve Yunanca-Arapça Çeviri Hareketinin Kökenleri

2. Bağdat'ı kuran ikinci Abbasi halifesi el-Mansûr, Abbasi devletinin de gerçek kurucusudur. İmparatorluğun uzun süre devam etmesini sağlayan politikaların da temelini atan Mansûr, Arap dili yazarları tarafından genel olarak çeviri hareketini başlatan ve yaygınlaştıran kişi olarak kabul edilir. İkincil kaynaklarda yaygın kabul görmeyen (genelde bu anlamda sahnenin ortasında el-Memûn vardır) bu olgu tartışma götürmez bir gerçektir.

İlk olarak erken dönem Abbasi kültürü konusundaki temel kaynaklarımızdan iki bağımsız tarihçinin çok açık tanıklıklarıyla başlayalım. İlk tanığımız tarihçi el-Mesûdî (ö. 956), Mansûr'un soyundan halife el-Kâhir (sal. 932-4) ile bir "ahbârî," yani rivayet nakledicisi olan Muhammed ibn Alî el-Abdî el-Hurâsânî el-Ahbârî arasındaki sohbeti aktarır. Sohbetin tak-

diminde el-Kâhir selefleri hakkında samimi bir anlatı rica eder ve eğer el-Ahbârî önceki Abbasi halifeleri hakkında hoş olmayan veya onları kötüleyen bir olay anlatacak olursa gücenmeyeceğine, onu kesinlikle cezalandırmayacağına söz verir.[2] Daha sonra Ahbârî, Mansûr hakkında şunları anlatır:

> Müneccimleri el üstünde tutan ve yıldızlardan edinilen kehanetlere göre hareket eden ilk halifeydi. Maiyetinde, onun teşvikiyle Müslümanlığı kabul eden ve şimdiki Nevbaht sülalesinin atası olan Zerdüştçü Nevbaht da vardı. Yıldızlar üzerine bir kasidenin, astroloji ve astronomi[3] üzerine değişik eserlerin yazarı olan müneccim İbrahim el-Fezârî ve müneccim Usturlâbî Alî ibn İsa da[4] onun maiyetindeydi.
>
> Yabancı dillerden Arapça'ya *Kelile ve Dimne* ile *Sindhind* gibi kitapları çevirten ilk halifeydi.[5] Aristoteles'in mantık ve diğer konulardaki eserleri de çevrilmişti. Ptolemaios'tan *el-Mecisti* [*Almagest*], *Aritmetik* [Gerasalı Nikomakhos'un],[6] Eukleides'in kitabı [geometri konusunda], ayrıca klasik Yunanca, Bizans Yunancası, Pehlevice [Orta Farsça], Yeni Farsça ve Süryanice antik kitaplar onun arzusuyla çevrilmişti. [Çevrilen kitaplar] halka sunulmuş, onlar da bunları incelemiş, kendilerini öğrenmeye adamışlardı.[7]

İkinci tanığımız Endülüslü tarihçi Sâ'id'dir (ö. 1070). Eski kavimlerin çeşitli bilimlerdeki başarılarını açıkladıktan sonra, bu bilimlerin Araplar arasında gelişimi konusunda şunları söyler:

> Araplar İslamın ilk dönemlerinde kendi dilleri ve din yasalarının getirdiği kurallar dışında bir bilim geliştirmediler; bunun tek istisnası tıptı. O da sadece belirli insanlar arasında biliniyordu, kitleler ise sadece tıbba duyulan gereksinim ölçüsünde tıptan haberdardı. [Sâ'id daha sonra bazı Arap hekimlerin adlarını verir ve özellikle Emevi halifesi Ömer ibn Abdülaziz'in hastalandığında idrarını gönderdiği İbn Ebcer el-Kinânî üzerinde durduktan sonra, tıp ve simya konularının bir uzmanı olarak Emevi prensi Hâlid ibn Yezîd'i özellikle zikreder.]

> Emevi hanedanı döneminde Arapların durumu buydu. Fakat her şeye kadir olan Allah, Hâşimîler [yani Abbasiler] eliyle bu hanedana son verip idareyi Abbasilere verince, insanların öğrenme tutkuları yeniden canlandı ve zihinleri uykularından uyandı. Araplar arasında bilimleri ilk yeşerten, ikinci halife Ebu-Cafer el-Mansûr'du. O, –Allah'ın rahmeti üstüne olsun– bilimlere ve bilimleri uygulayanlara derin bir sevgiyle bağlıydı. Kendisi de din bilgisi konusunda yetkindi ve felsefenin, özellikle astrolojinin teşvik edilmesinde öncü bir rol oynadı.[8]

Bu kaynaklardan başka, Mansûr'un çeviri hareketini desteklemesine de irili ufaklı pek çok atıf vardır. İbn Ebi Useybia, Mansûr'un hekimi Cürcîs ibn Buhtîşû'yu [IAU I,123-7] birçok Yunanca eseri çevirmekle görevlendirdiğini anlatır. İbn en-Nedîm, *"eşyâ' mine'l-kütübi'l-kadîme"* (bazı antik kitapları) çevirmesi için el-Bıtrîk'i görevlendirdiğini söyler.[9] İbn Haldûn (ö. 1406) yüzyıllar sonra, Mansûr'un Eukleides'in *Elemanlar* çevirisi için para verdiğini tekrar anlatır:

> Müslümanlar yerleşik kültür geliştirdiler... Sonra, felsefe disiplinleri üzerine çalışmayı arzuladılar. Hıristiyan tebaadan bazı piskopos ve papazların bundan bahsettiklerini duymuşlardı ve insanın düşünme yetisi (her koşulda) entelektüel bilimlere yönelmiştir. Bu nedenle Ebu Cafer el-Mansûr Bizans imparatoruna haber göndererek, kendisine matematik kitaplarının çevirilerinin gönderilmesini istedi. İmparator, ona Eukleides'in kitabını ve fizik konusunda bazı eserler gönderdi...
>
> Bu konuda Yunanlıların (Arapça'ya) çevrilmiş yapıtı, Eukleides'inkidir... Bu kitap Ebu Cafer el-Mansûr zamanında İslam dünyasına kazandırılmış ilk Yunanca eserdir.[10]

Anlatılanların bazı ayrıntıları kuşkulu olsa da çoğu bağımsız kaynaklardan doğrulanabilir ve bu, çeviri hareketini başlatan kişinin Mansûr olduğunda ittifak eden kaynaklarla birlikte düşünüldüğünde, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir iddiadır.

Mansûr'un zekâsı ve siyaseti kavrayışındaki keskinlik bugün bütün bilim adamlarınca kabul ediliyor. Örneğin M. A. Shaban, "Ebu Cafer [el-Mansûr] uzun dönemli planlama konusunda bir dahiydi, eylemlerinin çoğunda bu deha göze çarpar," derken, Hugh Kennedy, Mansûr üzerine *Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci edisyonundaki yetkin makalesini "O, sağduyulu bir kararlılıkla tek bir hedefe yönelerek kendi amaçları doğrultusunda hareket eden dâhi bir politikacıydı" diyerek bitiriyor. Mansûr temel kaynaklarda ve ikincil literatürde, ister idari, askeri, iktisadi konularda olsun, ister Bağdat'ın kuruluşunda olduğu gibi topografya veya mimari alanlarında olsun, yönetiminin bütün sorumluluğunu bizzat üstlenen biri olarak tanımlanır. Diğer yandan tabiatı itibariyle zeki, kültüre düşkün ve usta bir hatip olmasına rağmen, Mansûr geleneksel anlamda bir bilgin değildir.[11] Bu olgular ışığında bakıldığında, Mansûr'un imparatorluğun kültürel ve ideolojik yöneliminde büyük önem taşıyan çeviri hareketini desteklemesinin rastlantısal veya öylesine bir ilgi olduğu söylenemez. Öyleyse sorulması gereken soru, Mansûr'un neden böyle bir politika benimsediği, bunun altında neyin yattığıdır.

El-Mansûr'un bilimleri ve çevirileri teşvik etmesini anlatan bu kaynaklarda onun astrolojiye merakının ve inancının bu kadar öne çıkması insanı şaşırtıyor. Başka kaynakların da bağımsız olarak doğruladıkları bu olgu için burada sadece iyi bilinen bazı olaylardan söz edelim: Mansûr, saray müneccimi Nevbaht ve meslektaşlarının (Mâşâ'allah, el-Fezârî ve Ömer et-Teberî) tavsiyesi üzerine Bağdat'ın temellerini 30 Temmuz 762'de atmayı tercih etmişti; yine aynı Nevbaht, onu akrabası Alid İbrahim ibn Abdullah'ın (145/762-3) kendisine isyan edeceği hakkında uyarmıştı; Mekke'ye son kez hacca giderken de (158/775) yanında saray hekiminin yanı sıra, babasından sonra saray müneccimi olan Nevbaht'm oğlu Ebu Sehl vardı.[12] Astroloji, Sasani kültür kalıplarının özümsenmesiyle birlikte zamanla Arap yöneticilerinin günlük yaşamının bir parçası haline gelmişti. İslamiyet öncesi veya İslamiyetin başlangıcında Arap toplumunda astrolojinin varlığına dair hiçbir belirti yok. Gerçi Emevilerin son dönemlerinde halifelerin saraylarında müneccimlerin olduğuna ilişkin işaretler varsa da bu ancak Mansûr'dan sonra süreklilik kazandı. Tam tersine, Sasani yönetiminin

son yüzyılında ve İslam toplumlarında yaşayan son Sasaniler arasında yıldız falı yaygındı. Bu çevreler arasında astroloji yalnızca hem bilimsel, hem de popüler biçimiyle yaygın olmakla kalmıyor; onların bütün dünya görüşlerini de biçimlendiriyordu.[13]

İranlılar, başta Horasanlılar (kuzeydoğu İran ve Orta Asya) olmak üzere, Abbasilerin 750'de Emevilere karşı kazandıkları zaferin vazgeçilmez öğesiydi. Bu grup, önceden de belirtildiği gibi, en azından iki kuşaktan beri bölgede yaşayan ve evlilik veya kültürel özümseme yoluyla "İranlılaşmış" Müslüman Araplar, İslamiyeti kabul etmiş Araplaşmış İranlılar ve hâlâ Zerdüştçü olan İranlılardan oluşuyordu. Eskiden Sasani İmparatorluğu'na ait bu bölgelerin yerel halkı olan Yahudiler ve Arami Hıristiyanlar gibi farklı geçmişlere sahip başka halklar da bu gruba dahildi. Sasani kültürünün gerek dinsel gerek dindışı çok güçlü öğeleri bu insanlar arasında şu ya da bu ölçüde yaşamaya devam etmişti. Bu grupların ileri gelenleri Abbasi idaresinin önemli mevkilerine geçtiler. Durumu simgeleyen en iyi örnek, Abbasilerin ilk dönemlerinde Bermekî ailesinin siyasette (750-803) ve Buhtîşû ailesinin tıp alanında ele geçirdikleri yüksek mevkilerdir. Bu kişilerin taşıdığı Sasani kültürü, Mansûr'un Abbasi davasını güçlendirme düşüncesi açısından son derece önemli iki unsur içeriyordu: Zerdüştçü imparatorluk ideolojisi ve siyasi astroloji. Bu ikisi bir araya getirilince Abbasi hanedanı ideolojisinin köşe taşı ortaya çıktı.

Sasanilerin Zerdüştçü İmparatorluk İdeolojisi Sürdürülüyor

3.

Abbasilerin iktidara gelişinin ardından halifelik makamının önce Irak'a, sonra Bağdat'a taşınması, Abbasilerin yaşamını anadili Farsça olan bir nüfusun merkezine yerleştirdi. Böylece, İran tarihi ve kültürü henüz oluşum aşamasındaki yeni Abbasi kültürünün belirlenmesinde son derece önemli bir rol oynadı. Bu nedenle İranlıların klasik Yunan bilimine karşı tutumlarının ne olduğunu belirlemek konumuz açısından önemlidir.

Resmi dini Zerdüştçülük olan İran Sasani İmparatorluğu (226-642), kendisini geçmişin saygın ve eşsiz uygarlığı Ahameniş İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak görüyordu. Dolayısıyla bu temel kabul üzerinde bi-

çimlenen ve bu görüşü yayan bir kültür ve ideoloji benimsedi. Tahta çıkan Sasani imparatorlarının çoğu, bu uygarlığın tarihsel ve dinsel kayıtlarının toplanmasında, yazılmasında ve düzenlenmesinde aktif görev aldılar. Sasani ideolojisini anlatan ve bize kadar ulaşmış olan bu kayıtlara en son biçimini veren ünlü imparator I. Hüsrev'in (Anuşirvân, sal. 531-78) ölümünden yalnızca yarım yüzyıl sonra, imparatorluk Müslüman Arapların eline geçti. Zerdüştçülüğün ve Pers uygarlığının bir hazine niteliğindeki kayıtlarının içinde İran'ın en eski dönemlerinden I. Hüsrev'in hükümdarlığına kadar oluşmuş eski bilgi ve bilimlerin İran'da kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığının bir izahatı da vardı.

Bu izahatın hem özgün sayılabilecek Pehlevice'si (Orta Farsçası), hem de Abbasi devriminden beri çok yaygın rastlanan çeşitli Arapça versiyonları bulunmaktadır. Aşağıda konumuzla doğrudan ilgili üç versiyonu kronolojik sırayla vereceğim. İlki, Anuşirvân'ın hükümranlığı sırasında derlenip Pehlevi dilinde Zerdüştçülüğün kutsal metni *Denkard*'a kaydedilmiş asıl versiyon; diğer ikisi ise 8. yüzyılın ikinci yarısından kalma, elimizdeki en eski Arapça versiyonlardır. *Denkard*'ın IV. kitabındaki parça şöyle (kolay bakılabilmesi için, aynı konudaki paragraflar, her üç versiyonda da aynı sayıyla numaralandırıldı):[14]

A. Zerdüştçü *Denkard*, IV. Kitap'tan.

[1] Dârâ'nın oğlu Dârâ, [III. Darius Kodomannus, sal. İÖ 336-31] bütün Avesta [Avesta dilindeki kutsal Zerdüşt dini metinleri] ve Zend'in [Avesta'nın Pehlevice çevirisi ve yorumu] ikişer yazılı nüshasının, Zerdüşt'ün Ahura Mazda'dan [İyiliğin Ruhu] aldığı şekilde, korunmasını emretti; biri Krallık Hazinesi'nde, diğeri ise Arşiv Kalesi'nde tutulacaktı.

[2] [I.(?)] Arsaklı[15] Volagases [sal. yak. 51-yak. 80] her eyalete bir yazı gönderilerek, Avesta ve Zend'in asıl özünden ve bunlardan türetilen öğretilerden [Büyük] İskender'in tahribat ve yıkımından, Makedonyalıların yağma ve talanından sonra İran krallığının her tarafına saçılmış sözlü veya yazılı güvenilir her ne kalmışsa o eyalette korunmasını emretti.

[6] Bâbek'in oğlu krallar kralı Haşmetli Ardeşir [I., sal. 226-241], Tansar'ın öğütlerine uyarak, etrafa dağılmış öğretilerin bulunarak saraya getirilmesini istedi...

[7] Ardeşir'in oğlu krallar kralı Sâbûr [I., sal. 241-271], ayrıca Hindistan, Bizans İmparatorluğu ve diğer ülkelere dağılmış olan tıp, astronomi, hareket, zaman, uzay, töz, ilinek, oluş, bozuluş, dönüşüm, mantık ve diğer zanaat ve beceriler konusundaki dinsel olmayan metinleri de topladı ve bunları Avesta'ya ekledikten sonra, hatasız tüm [metinlerin] kopyalarının çıkarılarak Krallık Hazinesi'ne konmasını istedi. Ve Mazdek dinine eklenen bütün saf [öğretileri], üstünde düşünülmesi için sundu...

[8] Bugünkü Haşmetli Kisrâ [I. Hüsrev Anuşirvân, sal. 531-78], krallar kralı... buyurdu ki: "Mazdek dininin doğruluğunu kabul ettik; bilgeler güvenle bunu tartışarak dünyada yerleştirebilir... İran ülkesi, atalarımızın bilgeliklerinin bir sentezi olan Mazdek dinsel öğretisinin gösterdiği doğrultuyu seçti... Buyururuz ki tüm mobedler [rahipler] Avesta ve Zend'i yeniden, durmadan gayretle incelesinler ve elde ettikleriyle halkın bilgeliğini layıkıyla zenginleştirsinler... Ve tüm bilginin kökeni dinin öğretisi olduğundan... bilgece konuşan [bilgisini] tüm dünyadaki insanlara sunduğunda... sözleri de, onları Avesta'nm vahyinden almamış bile olsa, Avesta'nın sergilenmesi olarak görülmelidir."

Muhtemelen Arapça kaydedilmiş ilk metin olan ikinci versiyon ise, Zerdüşt'e ait *Doğuşlar Kitabı (Kitâbü'l-Mevâlid)* isimli beş bölümlük astroloji kitabını kapsadığı iddia edilen Pehlevice bir eserin Arapça çevirisinin giriş bölümünde yer almaktadır. Bu metnin yazıldığı 750 yılı civarındaki siyasal ve kültürel ortam aşağıda (bkz. Bölüm V) kısaca ele alınmaktadır. Metin ise aşağıdaki gibidir:[16]

B. Zerdüşt'e atfedilen, *Doğuşlar Kitabı*'ndan.

Bu Mâhânkerd'in çevirdiği bir kitaptır.

O ki [aşağıda adı geçen Sa'îd ibn Horâsân-hürre] Zerdüşt'ün

astronomi kitaplarını, hükümdarlığı elinde tutan Ebu Müslim'in [el-Horasânî, 129/746-137/755] döneminde çevirendi.

[2] O [Mâhânkerd] dedi ki:[17] "Zerdüşt'ün kitapları arasından bu kitabı çevirdim... ve felsefî bilimlere dair... hiçbir eserle karşılaşmadım... Çünkü İskender, Kral Dârâ'nın [Darius] ülkesini fethettiği zaman, bunların hepsini Yunanca'ya tercüme ettirmişti. Sonra, Dârâ'nın hazinesinde tutulan bütün özgün metinleri yaktırdı ve bunları saklama ihtimali olduğunu düşündüğü herkesi öldürttü. Sadece koruma altındaki bazı kitaplar kurtuldu. Ve denizlerdeki adalara veya dağların tepesine kaçarak İskender'den kurtulanlar İskender'in ölümünden sonra evlerine geri döndüklerinde ezberledikleri kısımları kâğıda geçirdiler. Yazıya geçirdikleri sadece akıllarında kalan küçük parçalardı. Çoğu uçup gitmiş ve geriye pek azı kalmıştı. Böylece Mâhânkerd, Perslerin Arapların yönetimine girdiği kendi dönemine kadar gelebilen ne varsa çevirdi. Bu çeviriler Avesta yazısındaki dilden[18] [yeni] Pers *darî* diline yapılmıştı.

Daha sonra Sa'îd ibn Horâsân-hürre bu bilimin ortadan kalkmasını ve ana hatlarının [izlerinin] silinmesini önlemek için hepsini Arapça'ya çevirdi...

Mâhânkerd, onu Merzban Mâhûye ibn Mâhânâhî için çevirdi... Ispahbudlu Sunbâz, Perslerin dilinin kullanılmadığını, Arapça'nın diğer dillere üstün geldiğini görünce... bu sırrın [yani astronominin] bilgisinin daha kolay hale gelebilmesi için Arapça'ya çevrilmesini istedi... ve bu iki [?] kitap hazinedarlar tarafından korunur ve *Dinnâme* [Din Kitabı] içinde okunurdu.

Üçüncü versiyon, daha önce adı geçen Ebu Sehl ibn Nevbaht'ın kaleminden çıkmış. Nevbaht, Mansûr'un müneccimi olan babasından sonra bu makama geçmiş ve son hac yolculuğunda Mansûr'a eşlik etmişti. Astroloji tarihi üzerine yazdığı *Kitâbü'n-Nahmutân*'da bilimlerin aktarılmasına ilişkin Zerdüştçü tarihin bir versiyonu yer alır. Ebu Sehl'in metni *Denkard*'a paralel Pehlevice bir kaynaktan çevrilmiş gibidir; çünkü Arapça'nın okunması güç biçemi, orijinalin sözdizimine harfî harfine uyuyor:[19]

C. Ebu Sehl ibn Nevbaht'ın *Kitâbü'n-Nahmutân*'ından.

[2] Yunanlıların Kralı İskender, Pers ülkesini fethetmek için Bizans'ın Makedonya denen kentinden yola çıktı... Dârâ'nın oğlu Kral Dârâ'yı öldürttü ve krallığını işgal etti... ve çeşitli binaların taşlarına ve tahtalarına kazınmış değişik türdeki bilgileri, bu binaları yakıp yıkarak, içlerinde korunan her ne varsa darmadağın ederek ortadan kaldırdı.

[3] Ama yine de İştahr [Persepolis] arşivlerinde ve hazinelerinde bulduğu her şeyin birer nüshasını çıkarttı ve bunları Bizans [Yunanca] ve Kopt dillerine çevirtti. [Bu malzemeden] istediklerinin kopyalarını almayı tamamladıktan sonra Pers dilinde [sıradan yazıyla] ve *kaştağ* denen [süslü ve resmi] yazıyla yazılı ne varsa yaktırdı. Astronomi, tıp ve [gök cisimlerinin[20] astrolojik] özelliklerine dair bilimlerden ihtiyaç duyduklarını aldı. Bu kitapları, geri kalan bilimler, mallar, hazineler ve eline geçirdiği bilginlerle birlikte Mısır'a gönderdi.

[4] Ama Hindistan ve Çin sınırları içinde [bu kitaplardan] geriye bir şeyler kalmıştı. Bunlar, Pers krallarının, Zerdüşt ve bilge Câmâsb'm isteği üzerine birer nüshası çıkarılan ve oralarda korumaya alınan kitaplardı...

[5] Bundan sonra, bilgi Irak'ta ortadan kaldırıldı...

[6] Sonra, Sasani Ardeşîr ibn Bâbek; Hindistan, Çin ve Bizans'ta saklanan kitaplar için bu ülkelere haber gönderdi. Eline ulaşan her şeyin kopyasını çıkarttırdı ve Irak'ta kalan birkaç parçanın da peşine düştü. Dağılmış olanları topladı, parçalanmış olanları yeniden bir araya getirdi.

[7] Onun ardından, oğlu Sâbûr da bütün kitaplar Pers diline çevrilene kadar aynı şeyi yaptı. Bunu yaparken, Mısır'ı yöneten Babilli Hermes, Suriyeli [Sidonlu] Dorotheus, bilimiyle ünlü Atina kentinden Yunanlı Keyderûs,[21] İskenderiyeli Ptolemaios, Hintli Farmasb bu eserlerin derlemesini yaparken hangi yolu izledilerse o da aynı yolu izledi. Kitaplara yorumlar yazdılar ve onları Babil'den gelen bütün bu kitaplardan öğrendikleri şekilde halka öğrettiler.

[8] Ardeşîr ve Sâbûr'dan sonra, Kisrâ [I. Hüsrev] Anuşirvân [531-78] bu kitapları topladı, onları [asıl sıralarına uygun şekilde] bir araya getirdi. Bilgiye duyduğu arzu ve sevgi nedeniyle bütün işlerinde bu kitaplara dayandı.

İskender'in yağması ve Pers kitaplarının Yunanca'ya çevrilmesi konusunda anlatılanlar, son dönem Sasani (7. yüzyılın başları) tarihlerindeki söylencelerden derlenmiştir. Pehlevice *Hükümdarlar Kitabı*'nın (*Hudâynâme*)[22] değişik baskılarında bu anlatıların değişik versiyonlarına rastlanır. Bunlardan biri, Musa ibn İsa el-Kısrevî'nin Arapça edisyonundan (8. yüzyılın ortası?), Müslüman Pers tarihçi Hamza el-İsfahânî (ö. 350/961'den sonra) tarafından anlatılmaktadır. Buna göre İskender'in Pers dilindeki kitapları Yunanca'ya çevirttikten sonra yaktırmasının nedeni "[Persler] bilimleri başka hiçbir ulusun yapamadığı kadar bir araya getirmiş oldukları için onları kıskanmasıydı."[23]

Zerdüştçü İmparatorluk İdeolojisi ve Çeviri Kültürü

4. Bu metinlerde de betimlendiği gibi bilginin ve bilimlerin kökenleri, nasıl aktarıldıkları son derece açık. Zerdüşt, İyi Tanrı Ahura Mazda'dan içinde bütün bilgilerin bulunduğu Avesta metnini aldı (§*1). Ancak Büyük İskender'in İran'ı yakıp yıkmasından sonra, bu metinler dünyanın her yanma dağıldı (§2). Yunanlılar ve Mısırlılar bilgiyi İskender'in Yunanca ve Kopt diline çevirttiği Zerdüşt metinlerinden edindiler (§3). Daha sonra Sasani imparatorları, bütün bu metinleri ve onlardan türetilen bilgiyi dağıtıldıkları çeşitli yerlerden toplama işini üstlendiler (§§6-7): Kaynaklara göre bu yerler Hindistan ve Bizans'tır; Ebu Sehl ise bunlara Çin'i ekliyor (§§4,6). Özel olarak, Mazdek metinlerini bir düzene kavuşturanın İmparator Ardeşîr ve veziri Tansar olduğu, Sâbûr'un §7'deki listede değinilen dindışı konulardaki yazıları topladığı ve Avesta ile uyum içinde olanları tespit edip bunları Mazdek diniyle bütünleştirdiği söyleniyor. Ebu Sehl bu kitapların tekrar Pers diline (Pehlevice) çevrildiğini ekliyor ve me-

* Paragraf –ed.n.

tinleri kurtarılan yazarların adlarını ayrı ayrı veriyor (§7). Sonra I. Hüsrev Anuşirvân topluca Zerdüşt dinini oluşturan bütün bu metinleri düzenleyerek, insanlığın yararlanması için incelenmeleri ve tartışılmaları buyruğunu vermiştir (§8). Son olarak, Zerdüştçü astrolojik *Doğuşlar Kitabı*'nın girişinde (yukarıda B pasajı), çevirinin daha sonraki iki aşamasına ilişkin son derece önemli ayrıntılar eklemektedir: Müslümanların fetihleri sırasında Pehlevice'den Yeni Farsça'ya (7. yüzyılın ortası) ve yüzyıl sonra Abbasi devrimi sırasında Yeni Farsça'dan Arapça'ya yapılan çeviriler.

Metinlerin farklı yazarları ve okurları düşünüldüğünde, doğal olarak, aktarılanların özü de bir dereceye kadar farklılık göstermektedir. *Denkard*, Zerdüşt dininin resmi kitabıdır; Zerdüşt'e atfedilen astroloji metni, giriş bölümünde bu atfın doğru olduğunu göstermeye çalışır; Ebu Sehl'in metni ise, el-Mansûr'dan Harun er-Reşid'e kadar Abbasi halifelerinin saray müneccimi olan ve Zerdüştçülükten Müslümanlığa geçmiş bir dönmenin resmi sıfatıyla yazdığı bir metindir.[24] *Denkard*, Avesta'nın bütün temel bilgileri içerdiğini kabul ettiği için §7'de sayılan "dindışı" bilimleri onun türevleri olarak görür.[25] Müslüman Ebu-Sehl ise Zerdüştçülük için böyle bir iddia öne süremeyeceğine göre bütün bilimlerin kaynağını Babil'e dayandırır ve hepsinin coğrafi odak noktası olarak da sanki Irak'ı göstermektedir. Daha sonra İskender'in ardından bu bilimlerin dağılmalarının izini sürer ve tıpkı *Denkard* gibi o da bunların Irak'a geri getirilmelerinin ve yeniden toparlanmalarının şerefinin Sasaniler'e ait olduğunu belirtir.

Bütün bu anlatımların ortak noktası *bütün* bilimlerin ilk olarak Avesta'dan, yani Zerdüştlüğün kutsal kitabından türedikleridir. Bu bilimlerin korunması, toplanması ve yaygınlaştırılması ise başta I. Ardeşîr, I. Sâbûr ve I. Hüsrev Anuşirvân olmak üzere Sasanilerin işidir. Abbasilerin ilk yüzyılında yaygın olan ve konuyla ilgili daha bir dizi eserde[26] tespit edilebilecek bu görüşün popüler bir ifadesine göre, bizzat Zerdüşt var olan bütün bilimlerin yaratıcısıdır ve dünyadaki bütün dilleri kullanarak bu bilimleri yazıya geçirmiştir. Büyük bilim adamı ve çevirmen Kustâ ibn Lûkâ (ö. 912) dostu ve hamisi Müslüman Ebu İsa ibnü'l-Müneccim ile arasındaki bir yazışmada şunları söyler:

> Zerdüştçüler, Zerdüşt'ün, manda derisiyle ciltlenmiş ve altın mürekkeple yazılmış, bütün bilimleri ve dilleri içeren on iki bin ciltlik bir kitap yazdığını iddia eder... Yani, "bismillâhirrahmânirrahîm" yazacağı zaman "bismi"yi Farsça, "Allah"ı Sanskritçe, "ir-rahmân"ı Slavca, "rahîm"i Süryanice söyler ve kitabının geri kalanında bütün dilleri tüketinceye kadar bu şekilde devam edermiş. Sonra, manda derisiyle ciltlenmiş on iki bin ciltlik kitabın tamamını doldurunca-ya kadar yeni baştan başlarmış. Bu ciltler bugün ellerinde ya tam olarak ya da parça parça mevcut. Bunu İbn Zübeyde diye bilinen bir kişiden, Adûyâ el-Mu'ayyed, el-Mukalled ibn Eyyûb ve diğer birkaç İranlıdan öğrendim.[27]

Tarihin ideolojik olarak böyle yeniden inşası, ilk dönem Abbasi Irak'ında birçok gruba (bugünkü adıyla söylersek "seçmen gruplarına") çekici gelecekti. Abbasi yönetimi altında yaşayan Zerdüştçü İranlılar, Avesta'yı öğrenmekten başka, ondan türeyen ve *Denkard*'da adı geçen bütün diğer bilimleri incelemeyi dinsel görevleri sayıyorlardı. Anuşirvân'ın buyruğunu da böyle anlamışlardı (§8). İlk Abbasiler döneminde İslamiyeti seçen İranlılar, bütün bilimlerin araştırılmasını kendi miraslarının bir parçası olarak görüyorlardı. O sırada Irak'ta yaşayan Pers olmayan nüfusun çoğunluğu, Aramca konuşan ve Müslümanlığı henüz kabul etmiş olanlar, Hıristiyanlar veya Yahudilerdi. Ebu Sehl'in muhtemelen bu kişiler için kaleme aldığı yazının ideolojik mesajı, onlar için özel bir anlam taşıyordu. Mezopotamya'nın Aramca konuşan yerlileri, Helenizm hayranlıklarına rağmen, kendilerinin eski Babillilerin soyundan geldikleri gerçeğini biliyormuş gibi görünüyorlar. 7. yüzyılın en önde gelen Süryani bilgin Nusaybinli Severus (bkz. Bölüm I.1) açıkça "Hiç kimsenin Babillilerin Süryani [yani Aramca konuşanlar] olduğunu tartışacağını sanmıyorum"[28] der. Abbasi yöneticilerinin böyle bir görüşü benimsemesini, yüzyıllardır fiili ve kültürel olarak Halkedoncu Bizanslıların zulmüne uğramış Aramiler sevinçle destekleyecekti. Son olarak, Müslüman Araplara gelince, o sırada bu politikanın onlar üzerindeki etkisi çok azdı; çünkü etnik ya da tarihsel açıdan konuyla hiçbir ilgileri yoktu. Her halükarda, bütün bilimlerin araştırılmasını yerel bir geleneğin ve önceki çağla-

rın şerefli imparatorlarının politikalarının bir devamı olarak görüyorlardı anlaşılan ve böyle bir iş onlar için özü gereği övgüye layık bir şeydi.

Ayrıca, her üç versiyonun da üzerinde uzlaştığı nokta, *bütün* Yunanca kitapların Zerdüşt kutsal kitabının bir parçası olduğudur, çünkü bu kitaplar İskender'in İran'ı yağmalaması sayesinde Yunanistan'da öğrenilebilmişti ve bu nedenle bu kitapların incelenmesi ve çevrilmesi eski Pers biliminin yeniden canlandırılması anlamına geliyordu. En açık C metninde ifade edilen bu düşünce zamanla itibar kazandı ve herkesçe kabul edildi. Yüzyıllar sonra İbn Haldun'un bilimlerin gelişimi üzerine açıklamasında da bu düşünceyle karşılaşırız:

> Persler arasında [ilkçağda] entelektüel bilimler yaygın ve önemli bir rol oynadı; çünkü Pers hanedanları güçlüydü ve iktidarları hiç kesintiye uğramadı. Enteleküel bilimlerin Yunanlılara Perslerden geldiği söylenir. Bu geçiş, İskender'in Darius'u öldürüp Ahameniş İmparatorluğu'nun yönetimini ele geçirmesiyle olmuştur. İskender o zaman Perslerin kitaplarını ve bilimlerini kendine mal etmişti.[29]

§3'te verilen konu listesi, bahsedilen bu kitapların ne olduğu ve geldikleri yerler hakkında bütün şüpheleri ortadan kaldırıyor; metinde de doğru olarak belirtildiği gibi kitaplar Bizans (yani Yunan) ve Hint kaynaklarından geliyordu. Hint unsuru, önemli olsa da, ikincil kalıyor ve burada doğrudan ilgi alanımıza girmiyor; Bizans ise asıl ilgi odağımız; çünkü listesi çıkarılan konular ilkçağın geç dönemlerinde incelenen, sonunda da Abbasiler döneminde Arapça'ya çevrilen Yunan bilimlerine aittir. Bu bilimler şöyle sıralanabilir:[30] tıp; astrolojiyi de içeren astronomi (*Denkard* başka bir yerde Ptolemaios'un *Almagest*'inden bahseder); sonraki beş kelime –hareket, zaman, uzay, töz ve ilinek– bu konular üzerinde özel olarak duran Aristoteles'in *Fizik* kitabına yapılmış göndermelerdir. Sonraki üç kelime –oluş, bozuluş, dönüşüm– başlığıyla olduğu kadar içeriğiyle de bu konu üzerinde duran Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş Üzerine (De generatione et corruptione)* kitabına yapılmış açık referanslardır. Mantık Aristoteles'in *Organon*'una yapılmış bir göndermedir; "diğer zanaatlar ve beceriler" ifadesinde ise sim-

yaya gizli bir gönderme olabilir.[31] *Denkard*'ın başından sonuna kadar, dağınık da olsa bu diğer bilimlere yapılmış referanslar vardır; Bailey mantık, diyalektik ve geometriden söz eder.[32] Hiç şüphesiz bu kitapların bazıları Perslere Süryanice aracılığıyla ulaştı; çünkü Aramiler her zaman Sasani imparatorluğunun uyrukları olmuşlardı. Süryanice'nin Yunanca'dan Pehlevice'ye yapılan bu aktarmada en azından bir rol oynadığı, "filozof" ve "sofist" gibi hem Pehlevice'de, hem Yunanca'da görülen bazı kelimelerden anlaşılmaktadır.[33]

Çeviri kültürü Zerdüştçü Sasani imparatorluk ideolojisinde yaşamsal bir öneme sahipti; bu ideolojinin sahip çıkıp teşvik ettiği çeviri kültürü aynı zamanda onun tutarlılığının ve saygınlığının vazgeçilmez unsuruydu. Çevirinin sadece var oluşu değil, kültürel açıdan iyi bir şey olduğu da kabul edilmedikçe, Avesta'nın bütün kavimler için bütün bilimlerin ve felsefenin asıl kaynağı olduğu iddiası, birincisi, Yakındoğu'da Helenizm sonrası dünyada Yunan yazısının değişmez üstünlüğü ve ikincisi, Sasani imparatorluğu döneminde Yunanca'dan (ve Sanskritçe'den) Pehlevice'ye çeviriler (bunların listesi §7'de Ebu Sehl tarafından verilmiştir) gibi tarihsel olgularla uzlaştırılamaz. Bu nedenle Zerdüştçü ideoloji etkili olabilmek için bütünüyle çeviriye dayanmaktadı: İskender'in fetihleri nedeniyle Avesta'dan Yunanca ve diğer dillere yapılan çeviriler ve Sasaniler dönemi boyunca Yunanca ve diğer dillerden Pehlevice'ye yapılan çeviriler hep bu bağlamda değerlendirilmelidir. "Zerdüşt"ün astroloji metni ise çeviri kültüründe, Arap fetihleriyle yolu açılan daha sonraki bir aşamadan bahsetmektedir: Bunlar, fetihler sırasında Pehlevice'den yeni Farsça'ya ve yüzyıl sonra da Farsça'dan Arapça'ya yapılan çevirilerdir. Sasani imparatorluğunun çöküşü ve Avesta'nın eski dilde okunmasını teşvik eden merkezî Zerdüştçü otoritenin ortadan kaldırılmasıyla birlikte Avesta yazılarının yeni dile (Yeni Farsça) çevrilmesi bu metinlerin var oluşu için bir ölüm kalım meselesiydi. Farsça'dan Arapça'ya yapılan daha sonraki çevirilerin nedeni yine metinde veriliyor ve doğrusu hiç de yanlış sayılmaz: Sunbâz'ın savunduğu Zerdüştçülüğün Arapça'da canlandırılması akımını sonraki bölümde ele alacağız.

Böylece, Zerdüştçü imparatorluk ideolojisi hem uygarlığın temeli için gerekli eserleri –esas olarak ilkçağdan kalma bütün dillerdeki mevcut

eserler, çünkü bunların ya Avesta'dan çevrildikleri veya ondan türetildikleri ileri sürülmekteydi– hem de bu eserlerin elde edilmesini mümkün ve arzulanır kılan genel bir kültür çerçevesi sunmaktaydı. Mansûr'un, sonraki bölümde sayacağımız nedenlerden ötürü Sasani imparatorluğu ideolojisini benimsemesi, bu ideolojinin bir parçası olan çeviri kültürünü de benimsemesini zorunlu kıldı.

Siyasal İdeoloji Olarak Astrolojik Tarih

5. Astrolojik tarih, hanedan tarihinin yıldızların ve gezegenlerin yönettiği farklı uzunluklardaki döngüsel zaman dilimlerine göre açıklanmasıdır. Ebu Sehl'in, yukarıda alıntı yaptığımız (C Pasajı) *Kitâbü'n-Nahmutân*'ı tam bir astrolojik tarihtir ve Arapça'da kendi türündeki ilk değilse bile ilk çalışmalardan biridir. Ebu Sehl bilimlerin aktarılışının tarihini açıkladıktan sonra, bundan çıkan dersi de açıkça belirterek anlatısını bitirir. §8'de söylediklerine şunları ekler:

> Her çağın ve dönemin insanları yeni deneyimler kazanır, yıldızların hükmü ve Zodyak'm işaretlerine göre kendileri için yenilenen yeni bilgilere sahip olurlar. Yıldızların hükmü her şeye kadir Allah'ın buyruğuyla zamanı yönetir.

Abbasi yöneticilerine verilen mesaj açık: Yıldızlar tanrının emriyle artık bilimleri canlandırma sırasının, tıpkı daha önce sıranın Sasaniler'de olması gibi, Abbasilere geldiğini buyuruyor; Ebu Sehl'in astrolojik tarihinin amacı da budur. İlk olarak I. Hüsrev Anuşirvân'ın *Denkard*'da ifade ettiği bilgiyi yayma buyruğu, şimdi Ebu Sehl tarafından mükemmel bir ustalıkla yıldızların ve özünde tanrının buyruğu şeklinde değiştirilerek tekrar edilmektedir. Başka bir deyişle, eski Zerdüşt inancı Ebu Sehl tarafından "İslamileştirilerek" yeniden ete kemiğe büründürülmektedir.

Ebu Sehl'i astrolojik tarihi yazmaya iten siyasal ideolojiydi. Astrolojik tarih, diğer bir deyişle siyasal astroloji, erken dönem Abbasileri için önemliydi, çünkü biri siyasi, diğeri ideolojik iki yaşamsal işlevi vardı: *Siyasi* işlevi Abbasi devriminin olası düşmanlarına yönelikti; Allah'ın buyruğu

ve yıldızların takdiriyle Abbasi hanedanının egemenlik döngüsünün henüz başlamakta olduğunu, hanedana karşı girişilecek bütün siyasal hareketlerin başarısızlığa mahkûm olduğunu bildiriyordu. *İdeolojik* işlevi ise, Abbasi devletinin, yıldızların yönlendirdiği düzen içinde, Mezopotamya ve İran'daki ilkçağ imparatorluklarının ve en başta Sasanilerin tek ve meşru mirasçısı olduğu görüşünü zihinlere kazımaktı.[34]

Mansûr'un siyasi olarak Abbasi hanedanı iktidarına karşı çıkılamayacağı mesajını, ideolojik olarak da yeni kurulmuş bu hanedanın aslında Sasanilerin mirasçısı olduğu mesajını verecek politikalar benimsemesinin haklı sebepleri vardı; çünkü Abbasi yönetimine muhalefet eden ve geçmişi canlandırmak isteyen Pers ve Zerdüşt hareketlerine karşı savaşmak zorundaydı.

Abbasi devriminin çoğunlukla İranlıların yaşadığı İran ve Horasan'daki uzun süren doğum dönemi boyunca Abbasi davasının yaydığı ana mesaj iki kısımdan oluşuyordu: Emevi hanedanının sonu gelmişti ve onun yerini Peygamberin ailesinden gelen, herkesin kabul edeceği (*er-rızâ*) bir lider alacaktı. Bu iki mesaj İslamiyeti benimsememiş nüfus içindeki pek çok grup arasında doğal olarak farklı etkiler yarattı. Tıpkı Abbasiler gibi, Arap Emevi yönetimine son vermek fikriyle çok ilgilenen birçok grup vardı; fakat yerine ne konacağı konusunda görüşler çok farklıydı. Sonuçta devrime katılanların hepsi için bu devrim Abbasi ve İslam anlamına gelmese de Abbasi devrimi için yapılan propaganda, Arap yönetiminin yıkılacağına ve yerine yeni bir siyasal-dinsel rejim kurulacağına dair umutları artırmıştı. Bu sırada ulusal Pers dinlerine geri dönüşü arzulayan çeşitli gruplar da Müslümanların karşısına kendi taleplerini ve ideolojilerini onlar gibi dinsel söylemlerle ifade ederek çıktılar.

Muhalefetin birinci kaynağı, büyük toprak sahipleri hariç, yerel nüfusun çoğu unsurları ve sınıflarıydı. Horasan'daki Müslüman yönetim, bu sınıfların çıkarlarına zarar vermişti ve bunları kabaca ayrılıkçı hareketler olarak tanımlayabiliriz. Mansûr'un hükümdarlığına karşı başlattıkları ayaklanmanın amacı Arap yönetimini devirmek ve Pers dininin çeşitli biçimlerini yeniden canlandırmak veya Zerdüştçülüğün ve Mazdekçiliğin farklı motiflerini bir potada birleştirmekti.[35] Horasan'daki [*EI* I,141] devrimci Abbasi ordularının komutanı Ebu Müslim el-Horasânî'nin ismi de bu ayaklanmalara

bağlanıyordu. Devrimin başarıyla sonuçlandırılmasında birey olarak oynadığı önemli rol ve merkezi Merv'de olmak üzere bölgede birçok taraftarının olması, en sonunda idam edilmesini kaçınılmaz hale getirmişti (137/755). İlk isyan bu idam üzerine Ebu Müslim'in ordusunda komutan (*ispahbaz*) olan Sunbâz (ö. 137/755) önderliğinde başladı. Sunbâz, yukarıda B pasajında açıklanan çeviriyi desteklemişti. Sunbâz'ın ayaklanmasını, Barâz ayaklanması ve onu da Türk İshak ayaklanması takip etti (142/759).

Abbasi politikalarına karşı ikinci muhalefet bölgedeki toprak aristokrasisi olan *dehkanlar*'dan geldi. Bu sınıf, Sasani imparatorluğunun son döneminde neredeyse Sasani imparatoruna denk bir kuvvet elde etmiş ve kendi bölgelerindeki halkı sanki gerçek valilermiş gibi yönetmişti. Kapitülasyon anlaşmaları imzalayarak büyük ölçüde kabul ettikleri Arap yönetimi altında, eski ayrıcalıklarını korumaya devam ettiler. Emeviler, vergi topladıkları Müslüman olmayan nüfus karşısında yerel yöneticiler olarak kalmalarına izin vermişlerdi. Elbette, Müslümanlar –ister Arap isterse Müslümanlığı kabul etmiş İranlılar olsun– onların yönetiminde değildi; fakat din değiştirmeler çok az olduğu için bu durum Emeviler zamanında ciddi sorunlar yaratmadı. Ancak, Abbasilerin iktidara gelişlerinin ardından eşitlikçi Müslüman toplum çağrılarıyla birlikte İslamiyet genişlemeye başlayınca dehkanlarm gücü ciddi biçimde azaldı. İşte bu yüzden Abbasi davasına muhalefet ettiler; birkaç soylu aile devrime katıldı, ayrıca 150/767'de bir toprak sahibi olan Ustâzsîs, el-Mansûr'a karşı ayaklandı.[36]

Bütün bu muhalefet grupları, farklı ölçülerde ve değişik yoğunluklarda da olsa dinsel diriliş ideolojisini, yani Zerdüştlüğün canlandırılmasını savunuyorlardı. Abbasi devrimi sırasında ve sonrasında, halka ulaşmalarında, asker toplamalarında ve propagandalarında çevirinin onlar için çok önemli bir rolü oldu. Çünkü İranlılar artık Arapça'yı Zerdüştçü din metinlerinin dili Pehlevice'den daha iyi biliyorlardı ve bu din metinlerini muhafaza edebilmek için o sırada hâkim dil haline gelmiş Arapça'ya çevirmek zorundaydılar. Sasanilerin bir asır önceki çöküşünün ardından, kimse resmen korumakla görevlendirilmeyince bu metinler yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. Geleneksel Zerdüştçü metinlerin Arapça'ya çevrilmesi, Pehlevice bilmeyen bu Araplaşmış İranlıları Emevilerin çöküşünün

kaçınılmazlığına ve tekrar canlandırılmak istenen Zerdüşt geleneğinin hâlâ geçerli olduğuna ikna etmekte önemli bir propaganda aracıydı.

Bu durum, siyasal taleplerinin yanında açık ideolojik ve kültürel hedefleri de olan Sunbâz örneğinde çok açık görülür. Sunbâz'ın önderlik ettiği ayaklanma ancak Ebu-Müslim'in idam edilmesiyle başlamış görünüyor; ama uzun yıllardır mayalanmakta olduğu da açık. Yeni Farsça'dan Arapça'ya yukarıda B pasajında alıntıladığımız Zerdüştçü astrolojik metnin çevrilmesi emrini vermişti. Bu şanslı tesadüf sayesinde bugün onun Sasani imparatorluk ideolojisini canlandırmak için girdiği çabaların yazılı kanıtlarına da sahibiz. Bu metnin girişinde belirtildiğine göre, Sunbâz çevirilerin yapılmasını istemişti, çünkü Arapça'nın hızla yayılması yüzünden Pehlevice yazılmış geleneksel Zerdüştçü kitapların artık okunmaz olduğunu düşünüyordu. Bu aynı gerekçe, diye devam ediliyor kitabın girişinde, yüzyıl önce Sasani imparatorluğu yıkıldığında (650 civarı)[37] kitabı Pehlevice'den yeni Farsça'ya çeviren Mâhânkerd tarafından da öne sürülmüştü. Çeviri için seçilen eserin politik astrolojiye de yer veren bir astroloji kitabı olması, astrolojinin Abbasilere karşı girişilen hareketin ideolojisi için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Ayaklananların Abbasi devletinin varlığı için oluşturdukları tehdit aynı derecede önemli olmasa da, Mansûr her biriyle kararlılıkla mücadele etmekle kalmadı, aynı zamanda bir de ideolojik özümseme politikası uyguladı; yani Ebu-Müslim yanlısı hareketlerin desteklediği Zerdüştçü ideolojiyi Abbasilere mal ederek, bu ideolojinin çekiciliğinden ve öneminden kendisi yararlandı. Mansûr'un siyasal baskı ile ideolojik özümsemeyi *birlikte* yürütmesinin nedeni, bütün ayaklanmalarda silaha başvuranların az, ama taraftarların çok kalabalık oluşudur. Mansûr bu gerçeği görmüş olmalı. Bu, özellikle ekonomik olarak son derece önemli olan ve çoğunlukla Zerdüştçü İranlıların yaşadığı Horasan için geçerliydi. Zerdüşt dinsel ideolojisinin ve onun arka planındaki Sasani imparatorluk geçmişinin devam ettiğini ve gücünü gösteren en iyi örnek Horasan'ın başkenti Merv'de yaşayan halkın gelenekleridir. Abbasi Muhammed ibn Ali devrimci eylemlerinin merkezi olarak hep İran kültürünün bir kalesi olan Merv'i seçmiş, fakat 130/748 yılında Ebu Müslim kentin kontrolünü ondan geri almıştı.[38]

Zerdüştçü astroloji metnimiz bu noktada siyasi tarihi doğruluyor; kitapta Ebu Müslim'in adı "muktedir" olarak geçiyor. Abbasi devriminin merkezi Merv'de iktidarda olduğu ise çok açık. Böylece Merv de, Pehlevice'den, yani Yeni Farsça'dan Arapça'ya yapılan çevirilerin merkezi olarak tanımlanıyor.

Merv'deki Pers kültürel etkinlikleri Ebu Müslim öldükten sonra da birkaç yüzyıl sürdü. 8. yüzyılın sonuna doğru, Mansûr'un torununun oğlu ve geleceğin halifesi el-Memûn (bazı kaynaklara göre İranlı olan annesi dehkan Ustâzsîs'in kızıydı), burada astroloji eğitimi aldı ve el-Mesûdî'nin metni içinde el-Ahbârî'nin aktardığına göre (Bölüm IV.1'de alıntılanmıştı) kendine Sasanileri model aldı. Memûn, ağabeyi Emîn'e karşı giriştiği iç savaşta da Merv'i ana karargâh olarak kullandı, ancak Bağdat'taki gücünü pekiştirdikten sonra Mansûr'un kentine gitti. Merv Abbasilerin yıkılışına kadar kütüphaneleriyle ünlüydü; bilim adamlarının burada Farsça kitaplar üzerine çalışmalar yaptıkları ve bu kitapların kopyalarını çıkardıkları söylenmektedir.[39]

İstenirse genişletilebilecek olan bu kısa taslak, Arap fetihlerinden yüzyıllar sonra bile Zerdüştçü ideolojinin ayakta kalmasını sağlayan toplumsal ve kültürel koşulları betimlemektedir. Mansûr bunun farkındaydı, bu tür ideolojilerin merkezi olduğu için Merv'e karşı özellikle tedbirliydi. Bu yüzden, her şeyi tam olarak denetimi altına almak için 759-769 arasında kendi oğlu ve halefi olan el-Mehdî'yi Horasan valisi olarak Merv'e tayin etti. Mansûr, gözü pek muhaliflerini ortadan kaldırmanın o kadar zor olmadığını, ama insanların kültürlerini tamamen ortadan kaldırmanın ne mümkün, ne de gerekli olduğunu biliyordu. Bu açıdan baktığımızda Mansûr'un Zerdüşt ideolojisini benimsemesi ve Bağdat'a götürmesi, pek de bilgece değil, sadece pragmatik ve mantıklı gibi görünmektedir.

Zerdüştçü Sasani kültürel gelenekleri, hemen kuruluşunun ardından Bağdat'ta kabul gördüğünde, dindışı bilginin Arapça'ya çevrilmesi de bu sürecin bir parçası oldu. Sanırım bu, ilk Abbasi halifelerini çeviri hareketini desteklemeye iten sebepleri açıklamak için yeterlidir. Bu yorum olgular tarafından da destekleniyor: Yunanca eserlerin bugün elimizde bulunan ilk çevirileri, *aslında* doğrudan Yunanca'dan çevrilmemiş, Pehlevice aracılığıyla bugüne ulaşmışlardır; çevrilen kitapların büyük çoğunluğu da astroloji üzerinedir (krş. Bölüm V.2).

Mansûr'un iktidarda olduğu sürece siyasi ve idari bütün meselelerde her ayrıntıya gösterdiği dikkat iyi biliniyor ve herkesin kabul ettiği bu gerçek ideolojik konular için de geçerli. Askeri rakiplerini ortadan kaldırma ve ideolojilerini kendi düşüncesi içinde eritme siyasetini başka alanlarda da görebiliyoruz. Bunun en önemli örneği ise "el-Mansûr", yani "Allah'ın yardımıyla galip gelmiş" veya M.A. Shaban'm söyleyişiyle "kazanmaya yazgılı" unvanını kabul etmesiymiş gibi görünüyor. Bu unvanın içerdiği dinsel anlamlar çok açık. El-Mesûdî'nin açıklamasına göre, Mansûr 145/Mart 763'te Şiilere karşı kazandığı son zaferden sonra, Şiilerin tanrı katında hilafetin kendilerine ait olduğu iddiasına karşı bu ismi benimsemişti. Oğluna verdiği isim düşünüldüğünde bu iddia iyice inandırıcılık kazanmaktadır. Mansûr, oğluna Şiilerin en büyük unvanına atfen el-Mehdî (mesih) ismini vermişti.[40]

Kesin olarak değerlendirilmesi nispeten zor olsa da, Bağdat'ın biçimi, büyüklüğü ve ihtişamıyla Mansûr'un yaymak istediği imparatorluk ideolojisinin bir göstergesi olduğu kesinlikle söylenebilir.[41] Şehrin yuvarlak biçiminin önemi ve kökeni konusunda tartışmalar yapılmıştır ve bu konudaki görüşler son derece farklıdır. Bazıları şehrin biçimine kozmik ve astrolojik anlamlar yüklerken, bazıları ise alelade bir plandan başka bir şey görmez. Hatta bir yazar arka arkaya yazdığı iki yazıdan ilkinde birinci görüşü savunurken, ikincisinde diğer uca savrulmuştu. Kuşkusuz, tarihsel kişiliklerin ideolojik kaygılarını belirlemek en zor şeydir, hele bir de eldeki kaynaklar yeterli bilgi sağlayamıyorsa bu iş iyice zorlaşır. Fakat biraz önce ele aldığımız konular ışığında bakıldığında, elimizdeki kaynaklarda, Mansûr'un Bağdat'ı inşa ettirirken taşıdığı ideolojik kaygıları gösterecek kadar anekdot vardır: yani Mansûr yine ikili bir yaklaşımla, bir yandan denetimi sıkı sıkıya elde tutarken, diğer yandan imparatorluğu oluşturan çeşitli halkların ideolojilerini kendi yararı için kullanmaktadır.

İlk olarak şehrin yuvarlak biçimine değinirsek, halifenin sarayının tam merkezde olması, merkezî yönetimi ve her şeyin onun kontrolünde olduğunu kuvvetle simgelemektedir. Fakat bazı kaynaklar Mansûr'un, dairenin merkezinde olduğunda şehrin bütün kısımlarına eşit mesafede olacağı için bu şekli seçtiğini söylemektedir. Bunu, Eukleides'in daire tanımının (*Elemanlar*, 1. Kitap, 15. tanım) şehir plancılığına uygulanması olarak düşü-

nebiliriz. Bu bölümün başında, bilim tarihçilerinin Mansûr'un Eukleides çevirisiyle ilgilendiğini sık sık iddia ettiklerinden bahsetmiştim; Mansûr'un kitabı okuduğu veya başkalarını kitabı okuyup kendisine anlatmakla görevlendirdiği kesindir. O toplumda Eukleides'i bilenler için bunun anlamı, halifenin bu ilkçağ bilgilerini uyguluyor olmasıydı. Böylece Ebu Sehl'in İslami terimlerle yeniden ifade ettiği, *Denkard*'ın kaynağı ne olursa olsun kadim bilimi aramak ve ondan faydalanmak ilkesi, Mansûr tarafından yerine getirilmiş oluyordu. Dahası, sadece Bağdat'ın kurulduğu yerin Ktesifon'a* yakınlığı bile, bunu görenlere, yeni hanedanın aslında eski Pers imparatorluklarının devamı olduğundan başka bir şey ifade etmeyecekti. Yani Mansûr burada da eski Sasani imparatorluk geleneğini devam ettiriyordu.

Kaynaklar, daire şeklindeki şehrin kapıları hakkında da bazı bilgiler vermektedir. Bunlara göre kapıların bazıları önce Hz. Süleyman'ın Vâsıt yakınlarında inşa ettiği bir şehirde, daha sonra asıl Vâsit'te Haccâc tarafından kullanılmıştı. Suriye'den geldiği söylenen bir diğer kapının da firavunlar için yapıldığı iddia ediliyordu. Bu efsanelerin temsil ettiği halkların seçimi tesadüfî değildi. Tıpkı şehrin Ktesifon'a yakınlığının ve yuvarlak biçiminin Sasani kültürüne bağlı olanlar için bir anlam taşıması gibi, kapıların geldiği iddia edilen yerler de, aynı şekilde, kitabı olan halklara, yani Yahudiler ve Hıristiyanlara, ayrıca Mısırlılar ve Emevilere anlamlı geliyordu. Böylelikle Mansûr, Bağdat'ı hem kendi tartışılmaz iktidarının simgesi olarak, hem de Abbasi hanedanının farklı halklar, dinler ve gelenekler mozaiği olan Yakındoğu'nun zengin geçmişinin mirasçısı olduğunu göstermek için kullanmış oluyordu.[42]

Çeviri Hareketi ve Beytü'l-Hikme Sorunu

6.

El-Mansûr'un Sasani İmparatorluğu ideolojisinin en dikkat çekici yönlerini benimsemesi, üst düzey yöneticilerin seçiminde de ortaya çıkar. Mansûr, yukarıda bazılarına değindiğim, ancak çoğu konumuzun kapsamı dışında kalan nedenlerden dolayı, İslamiyeti kabul edip etmedikleri önemli olmaksızın, Sasani kültürüyle yetişmiş İranlıla-

* Pers ve daha sonra da Sasani İmparatorluğu'nun başkenti. –ç.n.

rm halifenin ve genel olarak Abbasi devletinin sadık hizmetkârları olacağını düşünmüştü. Halefleri de bu konuda onunla aynı kanıda oldukları için (yalnızca el-Mehdî döneminde İranlıların saraydaki nüfuzlarının artması bile bunu göstermeye yeterlidir) Abbasi idaresinin en üst mevkilerinde ve saray hayatında böyle aileler söz sahibi oldular. Aralarında belki de en tanınmışları Bermekîler ve Nevbahtlar'dır. Bu durum gerçi Bermekîler'in 187/803'deki çöküşü ve el-Emîn ile el-Memûn arasındaki savaşın yarattığı belirsizlik ortamında azalmıştı, yine de 20/818 yılında Memûn'un danışmanı ve veziri Bermekî el-Fazl ibn Sehl'in bir suikasta uğramasına kadar devam etti.[43]

İlk Abbasi halifelerinin bu politikası çeviri hareketini ciddi biçimde etkiledi. Mansûr'un benimsediği Zerdüştçü Sasani ideolojisinin bir unsuru da eski eserlerini Pehleviceye çevrilerek "canlandırılması" idi. Sasani hanedanının çöküşü ve Abbasilerin iktidara gelişi arasındaki dönemde bu "canlandırma" hareketi Pehlevice eserlerin Arapça'ya çevrilmesi şeklinde devam etti. Abbasilerin iktidara gelişinin ardından bu çeviri kültürünün en önemli isimleri yönetimde en yüksek mevkilere geldiler ve faaliyetlerini sürdürmek için kurumsal desteğe, mali olanaklara kavuştular.

Beytü'l-Hikme hakkında çok az rastlanılan güvenilir belgeler, işte bu gerçek göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. *Beytü'l-Hikme*'yi tanımlamak için çok mürekkep harcanmıştır. Bunlar çoğunlukla modern enstitülerin ve araştırma projelerinin 8. yüzyıla ilişkin genellikle hayalî, bazen de bir dilekten öteye geçmeyen tahminlerinden başka bir şey değildir. Aslında *Beytü'l-Hikme* konusunda elimizde *son derece az tarihsel* veri bulunmaktadır. Sadece bu bile kendi başına *Beytü'l-Hikme*'nin çok görkemli ve önemli bir hareket olmadığını göstermeye yeter. Bu nedenle minimalist bir değerlendirme tarihsel gerçeklerle daha uyumlu olacaktır.[44]

Öncelikle, *Beytü'l-Hikme* teriminin Sasani dilinde kütüphane anlamına gelen bir kelimenin karşılığı olduğunu söyleyelim. İslamiyet öncesi İran [*EI* III,156] konusunda en bilgili yazarlardan biri olan Hamza el-İsfahânî'nin sözleri bunu açıkça ortaya koyar. Manzum atasözleri derlemesinin (*El-Emsalü's-sâdire en buyûtü'ş-şiir*) girişinde, İslamiyet öncesi İran'da nesir halinde yazılmış tarihsel bilgilerin, savaşlar üzerine raporların ve ün-

lü âşıklar hakkında çeşitli yazıların Sasani kralları için yeniden yazılarak şiir biçimine sokulduğunu ve bu şiirlerin kitaplar halinde toplanarak depolarda (*hezâ'in*) biriktirildiğini anlatmaktadır. Bu yerlere *Beytü'l-Hikme* (bilgelik evi) denirdi. Metinden, söz konusu kitaplıkların, şiirler krallar için yazılmış olduğundan, krallık kütüphaneleri olduğu ya da en azından bir biçimiyle devlet idaresiyle ilgili olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Yine metinden anlaşılmaktadır ki, "bilgelik evleri" (*buyûtü'l-hikme*) isimlerini ve işlevlerini; bu mekânların, *İran'ın geçmişiyle ilgili* kitapları, özellikle şiir kitaplarını ya da başka bir deyişle Sasani (ve Zerdüştçü Sasani ideolojisine göre, Ahameniş imparatorluğunun) ihtişamını konu alan kitapları saklamak için kurulmuş olmalarından alıyorlardı.[45] Saray kütüphanesi adı, es-Serahsî'ye atfedilen ve Sasani modellerinden ilham alan hanedan ailesinin davranışları (*Âdâbü'l-Mülûk*) üzerine yazılmış başka bir eserle de teyit edilir. Bu kitabın altıncı bölümünde hükümdarın, hükümdarlık tarihi üzerinde yaptığı çalışmalar ele alınır ve bu bağlamda saray kütüphanesinin (*Beytü'l-Hikme*) rolüne değinilir.[46]

İkincil kaynaklarda *Beytü'l-Hikme*'nin Abbasi sarayında "kurulması" üzerine yapılan, el-Memûn ve Harun er-Reşid'in sorumlu kişiler olarak gösterildiği birçok tartışma vardır. Aslında en güvenilir kaynaklarımızda böyle bir "kurulma"nın bahsi kesinlikle geçmemektedir.[47] Belirleyebildiğim kadarıyla, Reşid'in adını *Beytü'l-Hikme*'yle ilişkilendiren *iki* temel pasaj vardır, her ikisi de İbn en-Nedîm'in *Fihrist*'inde yer alır: (a) Yukarıda adı geçen (Bölüm III) astrolojik tarihin yazarı Ebu Sehl ibn Nevbaht hakkında şöyle diyordu (274.8-9): "Harun er-Reşid'in isteğiyle *hizânetü'l-hikme*'de [bilgelik hazinesi] kaldı; Farsça'dan Arapça'ya çeviriler yaptı ve ilminde hep İran kitaplarına dayandı." *Hizânetü'l-hikme*'de "kalmasının" anlamı muhtemelen, Reşid'in halifeliği sırasında onun "için" orada çalışmakta olduğu anlamına gelmektedir. *Fihrist*'teki bilgiyi tekrarlayan İbnü'l-Kıftî (Q 255.4-7) "er-Reşid, onu bilgelik kitapları hazinesinin (*hizânetü'l-kütübi'l-hikme*) sorumluluğuna atadı" diye eklemektedir. Muhtemelen kütüphanenin asıl adını İbnü'l-Kıftî veya bir kâtip keyfine göre değiştirmişti. Atama konusundaki ek bilginin nereden geldiği konusunda bir fikrim yok, İbnü'l-Kıftî'nin bir varsayımı olabilir. (b) en-Nedîm şunu da söylüyor (105.24): Allân eş-Şu-

ûbî, "*Beytü'l-Hikme*'de Reşid, Memûn ve Bermekîler için yazmaların kopyalarını çıkarırdı." Bu bilgi, Yâkût'un *Fihrist*'ten kopyaladığı bilgeler sözlüğünde de tekrarlanmaktadır.[48]

İlk Abbasi *Beytü'l-Hikme*'si üzerine bildiğimiz neredeyse tek şey budur. Bu temelde, yalnızca *Beytü'l-Hikme*'nin bir kütüphane olduğu ve Sasani bürokratik devlet aygıtının bir parçası olan bu kurumun Abbasilerin ilk dönemlerinde benimsendiği söylenebilir. Aslında özel bir "kurulma" tarihi veya amacı yoktur; nereden bakılırsa bakılsın erken Abbasi yönetimi Sasani kültürüyle yetişmiş bürokratların ellerinde Sasani modeline göre biçimlendiği sırada oluşturulan sıradan bir "büro"dan başka bir şey değildi. Abbasi yönetiminin daha en başında oluşturulan asıl devlet aygıtının bir parçası olup olmadığı konusunda elimizde hiç bilgi yok. *Beytü'l-Hikme*'ye yapılmış bildiğimiz en eski *referans* Harun dönemine aittir; ancak bu kurumun varlığı Mansûr ve Mehdî dönemlerine kadar geri gidiyor olabilir.

Sasaniler döneminde *Beytü'l-Hikme* veya diğer adıyla saray kütüphanesi, İran tarihi, savaşlar ve aşka dair nazım eserlerin kopyalandığı ve korunduğu ideal bir devlet arşivi olarak çalışıyordu. En azından bizim bildiğimiz işlevi buydu. Benimsenmesinde Sasani kültürü taraftarları etkili olduğu, ayrıca Sasani imparatorluğu ideolojisini benimsemiş izlenimini vermek isteyen halifelerin buyruklarıyla yönetildiği için Abbasi döneminin ilk zamanlarında da bu işlevinin devam ettiğinden kuşku duymak için bir nedenimiz yok. Diğer bir deyişle, işlevi İran ulusal tarihi, savaşlar ve aşk konusundaki kitapları kopyalamak ve korumaktı. *Beytü'l-Hikme*'nin işlevine ilişkin elimizdeki iki referans da bu yargımızı destekliyor. *Fihrist*'te yalnızca iki paragrafta *Beytü'l-Hikme*'yle bir çeviri etkinliği arasındaki ilişkiden söz edilir; fakat bu paragraflarda Yunanca'dan değil, Farsça'dan Arapça'ya yapılan çevirilerden bahsedilmektedir: Bunlardan biri, Farsça kitapları çevirmesi için *Beytü'l-Hikme*'de görevlendirilen yukarıda bahsettiğimiz Ebu Sehl ibn Nevbaht ile ilgili yazı; diğeri de şu kısa cümleden ibarettir. "Farsça'dan Arapça'ya çeviri yapan Sehl ibn Harun ile birlikte *Beytü'l-Hikme*'yi yöneten Selm" (120.17).[49]

İkinci olarak, bu saray kütüphanesini içindekiler açısından değerlendirdiğimizde, kanıtlar yetersiz de olsa, elimizdeki az sayıdaki referans

Beytü'l-Hikme'nin eski eserlerin saklandığı bir kütüphane olduğu varsayımımızı doğruluyor gibidir. İbn en-Nedîm, Himyerî ve Etiyopya alfabelerini "Memûn'un kütüphanesi"nden geldiğine inandığı kitaplardan istinsah ettiğini söyler [*F*5.29 ve 19.15] ve ardından ekler: "Memûn'un kütüphanesinde Peygamberin dedesi Abdülmuttalib ibn Hâşim'in elinden çıkma bir parşömen yazma vardı." [*F*5.18] Bütün bunlar son derece belirsizdir. Eğer "Memûn'un kütüphanesi"nin *Beytü'l-Hikme* olduğunu kabul edersek, o takdirde Memûn'dan bir buçuk yüzyıl sonra, İbn en-Nedîm döneminde bu kütüphanenin efsanevi bir özellik kazanmış olacağını ve ilkçağa ait veya garip harflerle yazılmış bütün kitapların, bütün nadir eserlerin bu kütüphaneye atfedileceğini kolayca söyleyebiliriz. İbn en-Nedîm de aşağı yukarı bunu söylemektedir: "Memûn'un kütüphanesine ait *gibi görünen* çok eski bir yazmaya rastladım" (*Kitâbü'l- vakı'a ileyye kadîmü'n-nesh yüşbihu en yekûna min hizânetü'l-Me'mûn*) [*F* 21.26] (italikler bana ait). İbn en-Nedîm'in tanıklığının dışında elimizde son derece şüpheli –ama antik değeri olan– bir bilgi daha var: Siirt Nasturî kroniğinde Hz. Muhammed ve Necranlı Hıristiyanlar arasında yapılmış bir antlaşmanın, *Beytü'l-Hikme*'den alındığı iddia edilen gerçekliği su götürür bir kopyasından söz ediliyor.[50] Ayrıca bir kralın Sasani pratiğine uygun nitelikleri ve davranışları üzerine yazılmış kitaplara yapılan iki referans daha var.[51]

Son olarak, Memûn dönemi *Beytü'l-Hikme*'si hakkında günümüze ulaşabilmiş tek tük bilgilere göre, cebirci ve astronom Muhammed ibn Musa el-Hârizmî "*Beytü'l-Hikme*'de el-Memûn'un hizmetinde tamgün çalışmaktaydı" (*Ve-kâne munkati'an ilâ hizânetü'l-Hikmeli'l-Memûn* [*F* 274.24]); ayrıca "bir astronom olan Yahya ibn ebi-Mansûr, üç genç Beni Musa ile birlikte burada görevliydi" [Q441-2]. Bunlar, elimizdeki yetersiz kaynaklarda adı geçen, Sasani mirası üzerine çalışan veya çeviri yapan kimseler dışında *Beytü'l-Hikme*'de görevlendirildiğini öğrendiğimiz ilk kişilerdir. Ama unutulmamalıdır ki Memûn'un kütüphane müdürü Sehl ibn Harun büyük bir İran milliyetçisi (şuûbî) ve Pehlevice uzmanıydı [*F* 120.3-4, 125.24; *EI* VIII, 838-40].

Elimizdeki bütün güvenilir ve tatminkâr bilgi bu. Bu temelde *Beytü'l-Hikme*'nin yapısı ve işleyişi hakkında yalnızca şunları söyleyebiliriz: El-

Mansûr zamanında, Sasani örgütlenmesini örnek alan Abbasi yönetim mekanizması içinde, muhtemelen bir "büro" olarak kurulmuş bir kütüphaneydi. Sasani tarihi ve kültürü üzerine Farsça'dan Arapça'ya çevirilerin yapıldığı ve bu çevirilerin muhafaza edildiği bir yerdi. Dolayısıyla burada bu iş için tutulmuş çevirmenler, kitapların muhafazasını sağlamak üzere ciltçiler çalışıyordu [*F* 10.2]. Sasaniler dönemindeki işleyişi böyleydi ve bu işlevini Harun er-Reşid, yani Bermekîler dönemine kadar sürdürdü. Memûn döneminde astronomi ve matematikle ilgili birtakım yeni görevler daha üstlenmiş gibi görünüyor; en azından o dönemde *Beytü'l-Hikme*'yle bağlantılı isimlerin çağrıştırdığı şey bu. Ancak, bu yeni görevlerin ne olduğu konusunda elimizde özel bir bilgi yok; yine de araştırma ve incelemeyle ilgili şeyler olduğunu tahmin edebiliriz; çünkü ismi geçen kişilerin hiçbiri çevirmen değildi. Memûn'un dördüncü bölümde tartışılan akılcı ideolojik eğilimleri, saltanatı sırasında kütüphanenin üstlendiği ek işlevler konusunda açıklayıcı olabilir.

Beytü'l-Hikme hakkında kesin olarak söyleyebileceklerimiz bunlardan ibaret. Başka herhangi bir etkinliğe dair elimizde kesinlikle hiçbir kanıt yok. *Beytü'l-Hikme* Yunanca eserlerin Arapça'ya çevrildiği bir merkez değildi; Yunanca-Arapça çeviri hareketi ile *Beytü'l-Hikme*'de yürütülen çalışmalar arasında hiçbir bağlantı yoktu. Yunanca eserlerin Arapça'ya çevrilmesi hakkında elimizde bulunan düzinelerce belge arasında *bir teki* dahi *Beytü'l-Hikme*'den bahsetmiyor. Aksine, Farsça'dan yapılan çeviriler hakkında az da olsa bazı referanslar var; üstelik az önce aktardığımız, *Fihrist*'te geçen iki referansta *Beytü'l-Hikme* kelimesi geçer. En şaşırtıcı olanı, büyük Huneyn'in bile çeviri hareketi üzerine incelemesinde *Beytü'l-Hikme*'den söz etmemesidir. Dahasını söyleyelim, kütüphanede *Yunanca* yazmalar bulundurulmuyordu. Huneyn Yunanca yazmaları bulmak için çok çaba harcadığından söz eder de, Bağdat'ta, burnunun dibindeki *Beytü'l-Hikme*'ye baktığına dair hiç bir şey söylemez (krş. Bölüm VII.4). Himyerî ve Etiyopya el yazmalarını Memûn'un kütüphanesinden aldığını söyleyen İbn en-Nedîm, çeşitli Yunanca eserlerden söz ederken böyle bir yerin adını bile anmaz.

Beytü'l-Hikme, "kadîm" bilimlerin çeviri yapılırken öğretildiği bir "akademi" değildi kesinlikle. Böylesine akıldışı bir iddia, bu bilimler saye-

sinde öğrenilenlerin aktarılması üzerine yazılmış aldatıcı raporların (bölüm 4.2'de bahsedilmişti) yazarları tarafından bile öne sürülmemişti. Son olarak, Memûn'un himayesi altında dahi bilim adamlarının toplantı yaptığı bir "konferans" merkezi değildi. Hiç şüphesiz Memûn (ve bütün erken Abbasi halifeleri) bilimsel toplantılara ve konferanslara ev sahipliği yapıyordu; fakat kütüphanede değil. Halife açısından sosyal bir gaf sayılacak böyle bir tutum düşünülemezdi bile. Oturumlar (*mecâlis*), elimizdeki birçok tasvirde de açıklandığı gibi, halife katılıyorsa onun ikametgâhında, yoksa özel konutlarda yapılırdı (Memûn'un ev sahipliğini yaptığı bir meclis için Bölüm IV.3'e bakınız).[52]

Beytü'l-Hikme'nin Yunanca-Arapça çeviri hareketine katkısına gelince, çeviri için bir talebin ve bu talebe cevap verebilecek koşulların olduğu bir atmosferin yaratılmasında teşvik edici bir rol oynadığına değinmek gerekir. Eğer *Beytü'l-Hikme* gerçekten Abbasi yönetiminin dairelerinden biri idiyse, demek ki Pehlevice'den Arapça'ya çeviri kültürünü *kurumsallaştırmıştı*. Bunun anlamı şu: Bu kültürün öne çıkardığı ve önerdiği bütün faaliyetler –yani kadîm Avesta metinlerinin Yunanca eserlerin (tekrar) çevrilmesi yoluyla canlandırılmasını amaçlayan Zerdüştçü ideoloji ve bunun çağrıştırdığı her şey– yarı resmi faaliyet olarak yürütülebilirdi ya da en azından bu faaliyetlere resmen göz yumulmuştu. Örneğin Bermekîler'in Yunanca'dan yaptırdığı pek çok çeviriye bu açıdan bakılmalıdır. Halifelerin ve üst düzey devlet yöneticilerinin önayak olduğu böyle bir işi, daha alt seviyedeki devlet memurlarının ve sivil bireylerin de kendilerine örnek alması son derece anlaşılır bir şeydir. Yunanca-Arapça çeviri hareketinin –dolaylı bile olsa– resmen onaylandığı kavranırsa, erken Abbasi toplumundaki kökleri ve hızla yayılışı daha iyi anlaşılacaktır.

Üçüncü Bölüm

EL-MEHDÎ VE OĞULLARI

Toplumsal-Dinsel Söylem ve Çeviri Hareketi

Dinlerarası Söylemin İvedi Gereksinimleri: Aristoteles'in Topika'sı ve Müslüman-Hıristiyan Diyalogu

1.

El-Mansûr'un oğlu ve halefi, halife el-Mehdî'nin (ö.785) Aristoteles'in *Topika* isimli kitabının Arapça'ya çevrilmesini emrettiği kesin olarak bilinmektedir. Çeviri, Nasturi patriği I. Timotheos tarafından yapıldı. Patrik kitabı İS 782 civarında, Musul valisinin Hıristiyan kâtibi Ebu Nuh'un yardımıyla, Yunanca'sına danışmayı da ihmal etmeden, Süryanice'den çevirdi. Bu çeviri *Topika*'mn tek çevirisi olarak kalmayacaktı. Yüzyıl kadar sonra, Ebu Osman ed-Dimaşkî kitabın bir çevirisini daha, bu kez Yunanca aslından yaptı. Elli yıl sonra kitabı, İshak ibn Huneyn'in Süryanice versiyonundan Yahya ibn 'Adî (ö. 974) çevirdi.[1]

İlk bakışta bu son derece şaşırtıcıdır; çünkü *Topika* okunması pek kolay bir kitap değildir ve böyle bir kitabın çeviri hareketinin daha ilk başında nasıl olup da dikkat çektiği önemli bir sorudur. Daha da önemlisi, neredeyse inanılmaz görünen ise, bir halifenin Aristoteles'in özellikle bu kitabının çevrilmesini istemesiydi. Hiç şüphesiz kitap içerdiği konular ve bu konuların İslam toplumunun ihtiyaçlarıyla ilgisi nedeniyle seçilmişti. Mehdî halkın bu ihtiyaçlarının doyurulması gerektiğini düşünüyordu. Kitapla ilgilenmesinin, kitabın ilkçağ sonları Yunanca-Süryanice mantık müfredatındaki yeriyle bir ilgisi yoktu; aslında epeyce önemsizdi yeri. Bildiğimiz kadarıyla kitap üzerine Süryanice bir yorum yapılmamıştı. Ama yine de Beled'li Athanasius'un (ö. 686)[2] yaptığı eski bir Süryanice çeviri vardı; bundan da, kitabın Yunanca okuyamayanlar arasında da bilindiği ve böylece bir biçimde Mehdî'nin dikkatini çektiği anlaşılmaktadır.

Topika, tartışma sanatı *cedel*'i sistematik temelde öğretmek amacıyla yazılmış bir diyalektik kitabıdır. Kitabın amacı insanlara tartışmalarda

genel kabullere dayanarak bir tezi savunmalarını veya çürütmelerini sağlayacak bir yöntem geliştirmektir. Bunun için iki karşıt taraf, yani sorgulayan ve cevaplayan arasındaki soru-cevap süreçlerine ilişkin kurallar belirler ve argümanları veya konuları (*topoi*) nasıl ele almak gerektiğini açıklayan uzun bir örnek listesi –300 kadar– verir.[3] Sorun, Mehdi döneminde böyle bir disipline neden gereksinimin duyulduğudur.

Önceki bölümde Mansûr'un evrensellik iddiasıyla emperyal bir ideolojiyi nasıl yarattığını tartışarak, bu ideolojiye göre Allah'ın takdiriyle yıldızların Abbasi devletinin bölgede daha önce hüküm sürmüş dünya imparatorluklarının devamı olmasını buyurduğunu belirttim. Bu ideolojinin göze çarpan ve daha eski bir geçmişi olan yanı, Abbasilerin bütün Müslüman yurttaşlar için eşit haklara ve imtiyazlara sahip bir toplum yaratma iddiasıdır. İlk olarak Emevi II. Ömer (sal. 717-20) bu ideolojinin taşıdığı İslami öğenin farkına vardı ve Arap ayrıcalıklı yönetim anlayışıyla çöküş noktasına gelen Emevi İmparatorluğu'nun yıkılışını durdurmak için bundan faydalanmayı denedi. İdeolojideki bu İslami unsur daha sonra Abbasi propagandasının çıkış noktası haline geldi, en sonunda da Abbasileri iktidara getiren politikanın ("dava"nın) temel direği oldu. Bu siyasetin sonuçları çift yönlüydü. Birincisi, Arap kökenleriyle bağlarını kaybetmiş "özümsenmiş" Arapların, başka deyişle İranlılaşmış Arapların ve İslamı kabul etmiş Arap olmayan halkların –Abbasi devriminin hem Irak'taki, hem Horasan'daki ana dayanakları– iktidar mevkilerine ulaşma ve saygınlık kazanma şanslarını doğuyordu.[4] Bunun gerçekten uygulandığı Abbasi devletinin ilk dönemlerinden itibaren sivil ve askeri makamlarda en üst noktalara Arap olmayan kişilerin gelmesinden de görülebilir. Sonraki dönemlerde, Emevi eğilimli olsun olmasın Arapların şikâyet ettikleri şey de buydu. El-Ahbârî hiçbir muğlak kelimeye başvurmadan bu politikanın Mansûr yönetiminin temel özelliklerinden biri olduğunu, el-Kahir için kaleme aldığı bir yazıda yukarıya aldığımız (Bölüm II.2) pasajın hemen altında açıklar.

> O, tâbiiyetindekileri [Arap olmayanları] ve azatları (*mevâliyehu ve 'gılmânehu*) eyalet valisi veya vergi toplayıcısı (*a'mâl*) olarak görevlendiren, onları Araplara tercih ederek yetkiyi devreden ilk halifey-

di. Onun soyundan gelen sonraki halifeler de bu yolu izlediler. Böylece Arapların egemen konumları ortadan kalktı, liderlikleri sona erdi ve yüksek mevkileri tarihe karıştı.[5]

Bu politikanın ikinci sonucu ise hem doğrudan, hem de dolaylı olarak İslamiyete Emevi yönetiminde hiç sahip olmadığı bir nitelik kazandırması, yani insanlara din değiştirip İslamiyeti kabul ettirme politikası gütmesiydi. Doğrudan, çünkü İslamın evrensellik ve eşitlik iddiasıyla iktidara gelen hanedan, bunu gerçekleştirmek için yeni dine inanan geniş kitlelerin varlığını güvence altına almak zorundaydı. Dolaylı, çünkü İslamiyeti kabul edenlere uygulanan vergi indirimini bir yana bıraksak da tek başına bu eşitlikçi iddia bile Arap olmayan nüfusu din değiştirmeye teşvik eden önemli bir unsurdu. Böylece Abbasilerin iktidara gelişiyle birlikte din değiştirenlerin sayısı çok arttı. Bu, İran örneğinde çarpıcı bir biçimde görülebilir: Abbasi davası Horasan'da ilan edilir edilmez (100/719) İslama geçişler artmış, Merv'deki devrimci kurulun Abbasi ailesini destekleme kararı almasının (126/743) ardından müthiş bir hız kazanmıştı. Aradaki bağ, Abbasi davasının zafere ulaşmasında İslamcı iddiaların çok önemli oluşu ve sonraki din değiştirmelerin[6] aldığı yönde önemli rol oynayışı konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar kesindir. Abbasi devriminin gündeme getirdiği din değiştirmeyi teşvik politikası, Mansûr'un başlattığı çeviri hareketi açısından da çarpıcı sonuçlar yarattı.

Din değiştirme, sadece *bir* dinin, bu dinin içinde de sadece *bir* mezhebin doğru olduğu düşüncesini çağrıştırır; çekici olmasının temelinde bu yatar. Bu niteliğiyle bir toplumdaki din değiştirme akımı din-içi ve din-dışı olmak üzere toplumun iki farklı kesiminde muhalefet yaratır. Birinci grup, o dinden olduğu halde (herhangi bir nedenle) farklı mezhepten oldukları için kendini dışlanmış hissedenler; ikinci grup ise zaten bu dine mensup olmayan, başka dinlere inanan kimselerdir. Bunlar, sadece kendi dinlerinin yanlış olduğu düşüncesine doğal olarak karşı çıktıkları için değil; kendi dinlerinden diğer dine geçişler yoluyla sürekli kan kaybettikleri için de din değiştirmeye teşvik politikalarına muhalefet ederler. Mansûr Abbasi ik-

tidarını güçlendirip sıkı bir siyasal denetim sağladıktan sonra sıra artık hem Abbasi devletinin İslam anlayışı ile muhalifleri arasındaki, hem de İslam ile bölgedeki diğer, Müslümanlığı seçebilecek kişilerin çıkabileceği dinler arasındaki çatışmaya gelmişti. Var olan koşullarda çatışma genel olarak –ve zorunlulukla– kavgalar ve tartışmalar biçiminde gerçekleşti, çünkü çok büyük kitleler söz konusuydu. Devrimin hemen ardından ortaya çıkan tabloda, Müslümanlar –özellikle Abbasilerle aynı kamptan olan Müslümanlar– Bereketli Hilal'de, İran ve ötesindeki en küçük dinsel azınlıktı. İkna ve devlet gücü aracılığıyla uygulanacak toplumsal baskı bu yöredeki halkı kontrol altına almanın tek aracıydı. Önceki bölümde de değindiğimiz gibi, Mansûr'un farklı bir amaçla zaten başlatmış olduğu çeviri hareketini, din değiştirmeyi teşvik politikası yüzünden oluşan toplumsal gerilimi çözmek zorunda olan Mehdî de benimseyip destekledi. Mehdî'nin bu süreçteki rolünü anlamak için el-Mesûdî'nin tarihçi meslektaşı ve kaynağı Muhammed el-Horasânî el-Ahbârî'nin bu konuda söylediklerine kulak vermek faydalı olacaktır:

> El-Mehdî kendini sapkınları ve İslamdan dönenleri yok etmeye adadı. Bu kişiler onun zamanında ortaya çıktı, onun halifeliği sırasında Mani, Bardesanes ve Markion'un kitaplarının (bunların arasında İbnü'l-Mukaffa ve diğerleri tarafından aktarılanlar da vardı) yaygınlaşması yüzünden[7] başka inançlara sahip olduklarını ilan ettiler. Bu kitaplar Yeni Farsça'dan ve Pehlevice'den Arapça'ya çevrilmişti. Ayrıca bu konular üzerinde İbn ebî'l-Avcâ, Hammâd Acred, Yahya ibn Ziyâd ve Mutî ibn İyâs tarafından yazılmış Manicilik, Bardesancılık ve Markionculuk doktrinlerini destekleyen eserler de yaygınlaşmıştı. Bu şekilde Manicilerin sayıları arttı ve fikirleri açıkça tartışılır oldu. El-Mehdî, din âlimlerini, İslam karşıtlarına ve kâfirlere karşı kitap yazmaları için görevlendiren ilk halifeydi. Bu din âlimleri eserlerinde diyalektik tartışmayı kullanan (*el-cedeliyyîn*) kişilerdi. Böylece bu âlimler inatla karşı çıkanlara (*mu'ânidîn*) kanıt gösterdiler; sapkınların ortaya attığı problemleri çözdüler ve şüphe duyanlara gerçeği açık ifadelerle izah ettiler.[8]

El-Ahbârî'nin yazısı sorunun özünü yine doğru tespit etmektedir. Mansûr Abbasi hanedanının *siyasal* egemenliğini kurar kurmaz, bu egemenliğin *dinsel* sonuçlarına karşı hareketler ortaya çıktı. Bölüm 2.5'te bu hareketlerden bahsetmiştik. Sesi en yüksek çıkan ve toplumsal olarak en saldırgan olanlar Ahbârî'nin belirttiği gruplardı. Mansûr, Abbasi davasını daha ilerilere taşımak için Zerdüştçü imparatorluk ideolojisini benimseyince İranlı muhalifler, bu kez İran ulusal dinlerinin Maniciler, Bardesan taraftarları ve Markioncular gibi çeşitli biçimlerine mensup "sapkınlar ve dinden çıkmışlar" kılığında yeniden ortaya çıktılar. İlk Abbasi yüzyılı, devlet ile bu gruplar arasındaki sürekli mücadeleyle geçti. Bu mücadele bazen Bâbek örneğinde olduğu gibi şiddetli ayaklanmalara dönüştü.

Ancak, ilk Abbasilerin izledikleri İslami evrensellik siyasetinin din dayatmacı içeriğine tepki gösterenler doğal olarak sadece Maniciler değildi. Yahudiler ve Hıristiyanlar da bu siyasetin etkilerini hissetti. Bu durumu Hıristiyanlık açısından en iyi Melkit topluluğu içinde meydana gelen gelişmelere bakarak görebiliriz. Abbasi devrimiyle oluşan yeni toplumsal koşullarda Melkit kilisesi de Suriye-Filistin halkları arasında Yunanca'nın silinişi olgusuyla yüz yüze geldi, hatta zamanla ayinlerde bile Arapça'yı kullanmaya mecbur kaldı.[9] İslam Arapça'sının Yakındoğu dinlerine nüfuz etmesi birçok yönden kendini beklenmedik biçimde hissettirdi. Bu durum Müslüman olmayan halkların Emeviler döneminde hiç yaşamadıkları bir şeydi. Bu nedenle kendilerini açıklamak, haklarını ve mevkilerini korumak, genişletmek, hatta bazı dönemlerde yeniden elde etmek somut bir zorunluluk haline geldi. Sonuç olarak, Abbasilerin ilk yüzyılı Hıristiyanların İslama karşı yönelttikleri Arapça savunmacı yazılarda görülmemiş bir artışa tanık oldu.

Çeviri hareketi döneminde Arapça yazılan savunma ve polemik denemelerinin olağanüstü çokluğu, dinler arası tartışmanın önemine dair somut bir gösterge olarak görülebilir: R. Caspar ve arkadaşlarının yaptığı eksiksiz bir çalışmada *bilinen* Arapça yazılmış Müslüman ve Hıristiyan polemiklerinin listesi yirmi yedi sayfa[10] tutmaktadır. Eğer buna Müslümanların, diğer dinlere ve mezheplere, özellikle Maniciliğe karşı yazdıkları Arapça reddiyeler ve bunlara verilmiş yanıtlar da eklenecek olursa liste ciddi biçimde genişler.

Doğal olarak Hıristiyanlar polemik yazınının yabancısı değildi. 7. yüzyılda aralarındaki iletişimin temel biçimi tartışmaydı. Özellikle, 553 yılında toplanan Beşinci Ekümenik [Evrensel] Kilise Birliği Konsili'nden sonra Halkedoncular, Monofizitler ve Nasturîler arasında daha kötü bir hal alan ihtilaflarda bu yöntem kullanılırdı. Bu dönemden itibaren din konusunda düzinelerce insanın katıldığı halka açık resmi tartışmalar sıradan etkinliklere dönüştü. Bu tartışmaların yazıya geçirilmesiyle birlikte 7. yüzyıl Hıristiyan (Yunanca ve Süryanice) yazınında diyalog biçimindeki tartışmalar en yaygın kullanılan yazı türlerinden biri haline geldi. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Hıristiyanların attıkları adımlarla, Abbasi devriminden sonra Hıristiyan-Müslüman diyaloğu başladığında Hıristiyanlar "uzun bir süreden beri var olan savunma yazıları ve polemiklerinde diyalog formunu kullanma geleneklerinin çok faydasını gördüler." Gerçekten de elimizdeki İslama karşı Arapça yazılmış en eski Hıristiyan savunmasının tarihi 8. yüzyılın ortalarına aittir ve diyalog biçiminde yazılmıştır.[11]

Mehdî son derece güçlü ideolojik düşmanlarla karşı karşıyaydı. Arapça tarihyazımmda geri dönüp bakıldığında *zendeka*'ya (Manicilik, dolayısıyla bütün sapkın mezhepler) karşı mücadelenin önem kazanması nedeniyle, Ahbârî bu dönemde ortaya çıkan Manici mezhepleri tek tek anlatmıştı. Bu mezheplerin temsil ettiği Pers canlandırmacılığı, Abbasi yönetiminde yer alan birçok İran kökenliye ideolojik olarak çekici gelmeleri, Mehdî'nin hepsini ciddiye almasına yol açtı: nitekim bu kişiler hakkında sayısız belge tutulmuştur. Hıristiyanlar ve Yahudiler ise yalnızca hukuki olarak olsa bile toplumsal konumları çok net ve belirgin olduğu için siyasal bir tehdit oluşturmuyorlardı. Ama dinler arası tartışmada sahip oldukları yüzlerce yıllık deneyimleriyle zorlu entelektüel hasımlardı. Böyle bir atmosferde, akıl yürütme ve tartışma sanatını öğretecek Arapça bir elkitabına duyulan ihtiyaç çok açıktır. Mehdî'nin danışmanları herhalde yetkin kişilerdi ki ona önerdikleri eser bu sanatı başlatan eserden, yani *Topika*'dan başkası değildi.

Mehdî iyi bir öğrenciydi; kitabı dikkatle okudu ve bir uygulama yapma fırsatı da yakaladı. Açık bir münazarada bir Hıristiyanla tartışarak İslamı savunan ilk Müslüman oldu. Tartıştığı Hıristiyan, *Topika*'yı çevirmekle

görevlendirdiği Nasturî patriği I. Timotheos'tan başkası değildi. Münazarayı anlatan Timotheos, halifenin kendisiyle tanrıbilim tartışmasına girmesine ilk başta şaşırdığını, fakat daha sonra Mehdî'nin Hıristiyanlığa yönelttiği bütün itirazların üstesinden geldiğini –gayet kibarca– söyler:

> Muzaffer Hükümdarımız [el-Mehdî] bizi huzuruna kabul etmek lütfunu gösterdi. Tanrısal yaratılışın doğası, ezeli ve ebedi olması üzerine onun huzurunda yaptığımız tartışma sırasında, bize daha önce ondan hiç duymadığımız şu sözleri söyledi: "Ey Katolikus, senin gibi tecrübeli ve bilge bir adamın Yüce Allah'ın bir kadınla evlendiğini, sonra da ondan bir oğlu olduğunu söylemesi hiç yakışık almıyor." Ona cevap verip şöyle dedik: "Ey Tanrının dostu hükümdar, Yüce Allah'a böyle küfür eden kişi de kim?" Hükümdar bunun üzerine, "Peki öyleyse, İsa hakkındaki düşüncen ne? İsa kim?" diye sordu.[12]

Belli ki o noktaya kadar Timotheos'un dinsel konularda söylediklerini hoşnutlukla sadece dinleyen Mehdî, artık tartışmaya girecek kadar kendine güveniyordu. Üstelik çok zekice bir yöntem kullanmıştı: Konuşmaya, Kuran'da ima edilen ama doğrudan alıntılanmamış son derece kışkırtıcı –aslında küçültücü– bir soru sorarak başladı. Kuran'da Hıristiyan inanışına açık bir göndermeyle şunlar yazılıdır: "Gökleri ve yeryüzünü var eden Allah'ın eşi olmadığı halde nasıl oğlu olabilir? "[13] Soruyu Müslüman halifenin huzurunda tehlikesizce yanıtlanacak şekilde sorarak –Timotheos'un Kuran'ın bir ayetini küfür olarak nitelemesi ihtimali pek yoktur– Mehdî, Timotheos'a adil bir tartışma istediğini ve Müslüman hükümdara cevap veren bir Hıristiyan uyruğun basmakalıp dalkavukça sözlerini duymak istemediğini ima etmektedir. Kuran'ı çok iyi bilen –bu tartışmanın gidişinden de anlaşılabilir– Timotheos'un bu sözlerle yaşadığı şaşkınlıkla karışık bir hoşnutluğun ardından ikisi arasında bir tartışma başlar. Bu tartışma, *Topika*'da açıklanan tartışma yöntemine ilişkin kuralların uygulanışı açısından mükemmel bir örnektir.[14]

Bu nedenle *Topika*, Abbasi iktidarının ilk iki yüzyılında yaşanan dinler arası tartışmayla doğrudan bağlantılıydı; dolayısıyla birçok çevirisi

yapılmıştı. Yukarıdaki pasajda Ahbârî'nin belirttiği gibi, İslam dünyasına, dinsel-siyasal konularda tartışma yöntemini ve kültürünü ilk getiren ve bunu ilk uygulayan kişi Mehdî'dir. Bu tavrın çok önemli sonuçları oldu; bunlardan en önemli görüneni, sonraki yüzyıllarda, bir din olarak İslamiyetin egemen toplumsal ifadesi olarak hukukun öne çıkışıydı.

Mehdî dönemindeki siyasal mücadeleler ve Abbasilerin meşruluk arayışları esas olarak rakiplerine karşı savunulması gereken dinsel ve tanrıbilimsel [teolojik] görüşler temelinde yürütülüyordu. Tanrıbilimciler zaten tartışıyorlardı, kısa süre sonra hukukçular da onlara katıldı. Münazaralara katılan Müslümanlar için tartışmalarda mükemmel olmanın siyasal açıdan taşıdığı önem son derece açık. Bu nedenle, tartışma zamanla hukuk araştırmalarında ve metodolojisindeki belli başlı uygulama haline geldi. Hukuk uzmanları 4./10. yüzyılda ilk medreseleri kurduklarında amaçları diyalektik ve hukuk bilimini (fıkıh) öğretmekti.[15] Bu da göstermektedir ki Abbasilerin ilk dönemlerinde İslam toplumunda siyasi faaliyetler, daha da önemlisi siyasi eylemcilik, tanrıbilim sorunlarının diyalektikle tartışılması yoluyla ifade ediliyordu. Mehdî'nin diyalektiği öğreten temel kitabın çevrilmesini istemesinin ve daha doğru, daha anlaşılır bir kitap elde edilebilmesi için kitabın tekrar tekrar çevrilmesinin nedeni buydu.

Din-İçi Tartışmaların İvedi Gereksinimleri: Aristoteles'in Fizik Kitabı ve Kelâmın İlk Dönemi

2.

İslamda tanrıbilimin (ilmü'l-kelâm) ilk dönemleri bugüne dek çok tartışıldı. Fakat bu kitapta bizim için tanrıbilimin çeviri hareketinde atılıma yol açan özellikleri bu ilk başlangıç döneminin sorunlarından daha fazla önem taşıyor. Genel olarak kabul edildiği gibi Müslümanlar arasında "teolojik" denebilecek ilk tartışmalar İslamın ilk yüzyılındaki siyasal ve toplumsal gelişmelere bağlı olarak çeviri hareketinden önce başlamıştı. Bu tartışmaların odağında hilafetin meşruiyeti, liderliğin inançla ilişkisi ve bu ilişki yetersiz olduğunda ortaya çıkan inançsızlık gibi konular yer alıyordu. Müslüman olmayanlarla yapılan tartışmalar da benzer konulardaydı. Van Ess'in sözleriyle "tartışma teolojisi" böyle bir temelde yükseldi ve özünde, doğum aşamasındaki Müslüman Arap toplumunun politik söyleminin bir parçası oldu.[16]

Toplumu doğrudan ilgilendiren konularda süregiden tartışmalar nasıl oldu da malzeme arayışındaki rakip grupların çeviri eserlere danışmasını gerektiren konulara doğru yön değiştirdi? Bizim için önemli olan bu sürecin nasıl geliştiğini anlamak: Bu tartışmalar neden ve nasıl oldu da süreç içinde Yunanca eserlerin ve diğer yabancı dillerdeki kaynakların çevrilmesini zorunlu kılan konulara kaydı? Ya da farklı bir şekilde ifade edersek, 1. yüzyılda doğrudan İslam tarihine özgü sorunlar üzerinde odaklanmış tartışma teolojisi nasıl oldu da *görünüşte* tarihsel ve siyasal olaylarla ilgisi olmayan soyut konuları tartışan bir "teolojiye" dönüştü?

Mehdî dönemindeki tartışmaları ele aldığı yazısında Ahbârî, Maniciler, Bardesancılar ve Markionculardan bahseder. Konuya bu noktadan başlamak verimli olabilir. Tarihsel kayıtlarda bu düalist mezheplerin İslam toplumunun ikinci yüzyılında ve Abbasilerin iktidara gelişinden hemen sonra önemli bir rol oynadıkları açıkça görülür. Mehdî bu mezheplere karşı sert tedbirler aldı. Her ne kadar bu mezhepler üzerindeki baskılar, bunlar tamamen ortadan kalkana kadar, bazen azalıp bazen artarak sürdüyse de İslamın bir ideoloji ve din olarak biçimlenmesinde Manicilik ve dinsizlik anlamına gelen *zendeka* [zındıklık] (genellikle iki sözcük kasten karıştırılırdı) erken Abbasi döneminde önemli bir rol oynadı. Asıl sorun, nasıl oynadığını tespit edebilmektir. Van Ess kısa süre önce *zendeka* olgusunu İslam karşısında tehdit oluşturan bir misyoner faaliyet olarak değil, bazı Müslüman aydınların İslamın kendilerine veremediği şeyleri Manicilik ve onunla bağlantılı başka düalist sistemlerde bulmaları şeklinde anlamanın daha doğru olacağını öne sürdü. Dolayısıyla, burada söz konusu olan, entelektüellerin mezheplerle değil, entelektüel bir ortamla temasa geçmesiydi.[17]

Her nasıl olduysa olsun –Abbasi devletine bir tehdit oluşturmayan sıradan entelektüel tartışmalar söz konusu olsaydı, baskı ve idamları açıklamak çok zorlaşırdı– İslamın "tartışma teolojisine" yeni bir tartışma konusu olarak kozmolojiyi sokanların bu grupların üyeleri (ya da, van Ess'in de belirttiği gibi, bu gruplardan Müslümanlığa geçenler) olduğu kesin gibidir.[18] Gerçekten de, ilk soyut teolojik tartışmalar atom, uzay ve boşluk gibi fizik teorisiyle ilgilidir; son günlerde Dhanani'nin de öne sürdüğü gibi, bunlar da düalist kökenlidir.[19] Kozmoloji teorilerinin –bunların içinde de

atomcu olanların– hangi nedenlerle ve hangi aşamalardan geçerek İslam teolojisinin odağını oluşturduğunu bilmiyoruz; ama atomculuğun en baştan itibaren merkezi bir konumda olduğu ve sonraki yüzyıllarda da yerini muhafaza ettiği açıktır (İslam teolojisi o zamana kadar inancın doğası ve halifelik hakkı gibi "tartışma teolojisi" için önemli olması doğal sorunlarla ilgilenmişti.)

Abbasi döneminin başlarında aydınların zihinlerinin kozmolojik meselelerle meşgul olduğuna işaret eden başka mülahazalar da var. Önceki bölümde Zerdüştçülüğün astrolojiye ilgisinin Abbasi ideolojisinin bir parçası olarak benimsendiğini gördük. Astrolojiyle birlikte astrolojiye temel oluşturan bir kozmoloji teorisinin de benimsenmesi gerekiyordu. Aristoteles-Ptolemaios evren anlayışı bu açıdan uygundu ve bu evren anlayışıyla Mâşâ'allah'm bir eserinde karşılaşıyoruz.[20] Fizik ve kozmoloji gibi daha önce değindiğimiz (Bölüm II.3, §7) konular da Zerdüşt kutsal kitabı *Denkard*'da da önemli bir yer tutmaktadır. Bu kültürün aktarıcıları olan bürokratların Abbasi döneminin başlangıcında devlet yönetiminde faal olarak yer almaları durumunda doğal olarak bu görüşler kamuoyunun önüne de gelecekti. I. Hüsrev Anuşirvân'ın *Denkard*'daki devlet dinsel ilkelerinden olan "kendine dünyada tartışarak bir yer edin" (bkz. Bölüm II.3, §8) buyruğu, tartışma teolojisinin, yani "kelâm"ın genel bir tanımı gibidir. Bu da ilk Abbasiler tarafından propagandacı olarak kullanılmışa benzeyen tanrıbilimcilerin (*mütekellimûn*) İslamı canla başla savunmalarında rol oynadı. S. Pines, Ebu-Müslim'in mütekellimlerden bu amaçla yararlandığını öne sürer.[21] Düalistler üzerine sözlerimize son vermeden önce, son olarak H.A.R. Gibb'in düşüncesine değinelim. Michalangelo Guidi gibi o da, ilk Mutezile* tanrıbilimcilerini (*mütekellimûn*), çevrilen eserlerin "Grek mantığında ve diyalektiğinde buldukları" diyalektik silahıyla "düalist sapkınlara karşı savaşan Ortodoksluğun militan kanadı" olarak tanımlamıştı.[22]

Mehdi döneminde *Topika*'nın çevrilmesini gerektiren dönemsel koşullar, bu kez kozmolojiyle ilgili Yunanca eserlerin çevrilmesini gerektiriyordu. Abbasi politikaları sonucunda başlayan dinsel tartışmalarda, tartış-

* Mutezile: 8.-10. yüzyıllarda Bağdat'ta gelişen ilk kelâm okulu ve İslam düşüncesindeki ilk akılcı akım. –ed.n.

ma yöntemi öğreten Arapça bir kaynağa ihtiyaç duyulduğu için Aristoteles'in *Topika* kitabı çevrilmişti; tanrıbilim tartışmaları için gerekli olgusal bilgiye duyulan ihtiyaç da diğer kitapların çevrilmesine neden oldu. Bu kategorideki kitapların arasında Aristoteles'in *Fizik* kitabını sayabiliriz. Bu kitabının Arapça'ya çevrilmesinin de uzun ve karmaşık bir tarihi vardır.

İbn en-Nedîm, kitabın en eski çevirisini "Bermekîler döneminin ilk çevirmenlerinden biri" [*F* 244.6] olan Sellâm el-Abraş'a atfeder; söz konusu dönem 750-803, veya daha kesin olmak gerekirse, Harun'un saltanat sürdüğü 786-803 yıllarıdır. İbn en-Nedîm bu bilgiyi doğrudan İsa ibn 'Alî'nin (914-1001) ağzından zikreder. İsa ibn 'Alî, Yunan bilimleri üzerine durup dinlenmeden çalışmasıyla ün salan "iyi" vezir 'Alî ibn İsa'nın oğluydu (krş. Bölüm VI.1c). Felsefe sorunlarında İbn en-Nedîm'in en önemli danışmanı Yahya ibn 'Adî'nin öğrencisi olması da, İsa'nın güvenirliğini artırıyor.[23] Sellâm el-Abraş'ın çevirisini en az üç farklı çeviri, *Fizik* üzerine yapılmış birçok Yunanca şerh ve konuyla ilgili orijinal Arapça yazılar izledi.[24]

Aristoteles daha en baştan kozmoloji konusundaki tanrıbilim tartışmalarında önemli bir rol oynamıştı; *Fizik* kitabı da işte bu nedenle çevrilmişti. Sellâm el-Abraş'ın çağdaşı Hişam ibnü'l-Hakem tanrı kavramı konusunda Aristoteles'e karşı bir reddiye yazmıştı. Hişam 786-795 arasında Bermekî sarayındaki entelektüel tartışmalarının en etkili ve en uzlaşmaz isimlerinden biriydi. Hişam'm eleştirisinin hedefi ancak *Fizik VIII* veya *Metafizik Lambda* olabilirdi; fakat bildiğimiz kadarıyla *Metafizik* 9. yüzyılın ilk çeyreğinden önce çevrilmiş değildi. Hişam'dan bir kuşak sonra ünlü din âlimi en-Nezzâm'ın da doğa felsefesi konusunda Aristoteles'e bir reddiye yazdığı söylenmektedir. Hişam ve en-Nezzâm'ın Aristoteles'e tanrıbilim polemikleri bağlamında eleştiriler yöneltmesi, Aristoteles'in eserlerinin –her iki örnekte de hiç kuşkusuz *Fizik* kitabının– tanrıbilim amaçları için kullanıldığını gösteriyor.[25] Demek ki yüzyıllar boyunca Arap entelektüel tarihine egemen olan atomculuk ve Aristotelesçilik arasındaki karşıtlık erken başlamıştı ve Aristoteles fiziğinin Arap düşünüşüne sokulmasını sağlayan, düalist ve dolayısıyla atomcu kozmolojik doktrinlerin tartışılmaya başlamasıydı. Atomculuk karşıtlarının, düşüncelerini savunmak için Aristoteles fiziğinden daha güçlü bir silah bulmaları düşünülemezdi.

Mehdî döneminde yapılan çevirilerle ilgili olarak, konunun karmaşıklığını vurgulamak için bir noktaya daha işaret etmek gerek. Çeviri hareketinin nedenlerini tartışırken, şu ana dek kişisel faktörlerden ziyade tarihsel etkenleri vurguladık; ancak şunu da söylemek gerekir ki halifelerin kişisel eğilimleri, çeviri hareketinde temel bir unsur oluşturmasa da, çevrilecek metinlerin nitelikleri üzerinde bir yere kadar etkili olmuştu. Örnek olarak şahin avcılığına ilgi duyan Mehdî'nin tecrübeli bir şahin avcısı olan el-Gassânî'yi yabancı ve Arapça kaynakları tarayarak bir kitap derlemekle görevlendirmesini gösterebiliriz. Çalışmanın sonucunda ortaya çıkan eser, sonradan bu konuyla ilgili temel kitap durumuna geldi.[26] Eğer Mehdî şahin avcılığından hoşlanmasaydı, bugün bu kitap elimizde olmazdı. Öte yandan hangi konu olduğuna bakmaksızın bilgiye ulaşmak için Arap kültürü dışına çıkılmasını teşvik eden bir çeviri kültürü olmasaydı, el-Gassânî'nin kitabı bize şahin avcılığı konusunda sadece Arapların sahip olduğu bilgiyi verebilirdi, başka bir şey değil.

Dördüncü Bölüm

EL-MEMÛN

İç ve Dış Politika, Çeviri Hareketi

Merkezi Otoritenin Hizmetindeki Çeviri Hareketi

1. El-Memûn, Abbasi devletini temellerine kadar sarsan kardeşler arası bir iç savaştan sonra iktidara geldi. Toplumsal çalkalanmaların büyüklüğünü daha iyi anlayabilmek için olayları kısaca özetlersek, Harun er-Reşid 193/809 yılında öldükten sonra iki kardeşten Emîn Bağdat'ta halifelik makamına otururken, Memûn Horasan valisi olarak Merv'e atandı. Hemen ardından iki kardeş arasında savaş başladı, Emîn yenilip (198/813) Memûn'un generali Tahir'in emriyle idam edilinceye kadar sürdü. Bağdat'ın düşmesi ve Emîn'in öldürülmesinin ardından Memûn Merv'de kalmaya devam ederek yönetimi de bu kente taşımak isteyince, savaş altı yıl daha uzadı. İç savaşın ikinci aşamasından da zaferle çıkan Memûn 204/819 yılında Bağdat'a yerleşmeye karar verdi. Böylece Mansûr'un kurdurduğu şehirde on yıldan uzun süren istikrarsızlık sona ermiş oldu.

İç savaşların kalıcı etkileri vardır, bu savaş da bir istisna değildi. Büveyhi kuvvetlerinin 945'te Bağdat'ı işgal etmesinin ardından dağılan Abbasi iktidarının aslında daha bu iç savaş döneminde çözülmeye başladığı ileri sürülebilir. Memûn'un çözmesi gereken birçok sorun vardı. En önemlisi dedesi Mansûr'un da karşılaştığı iktidarın meşruiyeti sorunuydu. Fakat bu kez koşullar çok daha ağırdı. Mansûr bu sorunun üstesinden gelebilmişti; çünkü güçlü bir siyasete dayanmış, yatıştırılması gereken çeşitli grupların desteklerini alabilmek için bu grupların ideolojilerini özümseyerek kendine mal etmişti. Onun bu yolla Zerdüştçü imparatorluk ideolojisini benimseyişini ikinci bölümde ele aldık.

Memûn bu kadar şanslı değildi; çünkü koşullar yetmiş yıl önce olduğundan çok daha farklıydı. Birincisi, meşruiyet krizi çok daha derinden hissediliyordu. Emîn'in idam edilmesi Abbasi tarihindeki ilk hükümdar katliydi, bu olayı haklı çıkaracak yeterince gerekçe de yoktu. Memûn ve ta-

raftarlarının idamı haklı çıkarmak için vakayinameler gibi belgeleri değiştirme çabaları, aslında bu olayın Memûn'un imajını ne kadar zedelediğini göstermek açısından iyi bir ölçüttür. İkincisi, önceki Abbasi hükümdarlarının kendi davalarını yaymak için izledikleri politikalar, zamanla kendi karşı tezlerini yaratmıştı ve bu eski politikalardan kaynaklanan sorunlar daha sonra sanki iç savaşta ortaya çıkmış gibi Memûn'un omuzlarına yığıldı.

Mansûr'un başlattığı, haleflerinin de sürdürdüğü kapsama ve ideolojik uyum sağlama siyaseti çeşitli ideoloji, fikir ve disiplinlerin kontrolsüz bir şekilde yayılmasına neden olmuştu. Daha önce değindiğimiz gibi, çeviri hareketi için bu durum son derece yararlıydı; ancak çeviri hareketini destekleyen Bağdatlı grupların dışında gelişen İslama farklı yaklaşımlar da aynı şekilde bu özgürlük ortamından yararlanıyordu ve bu yaklaşımlar da aynı dönemde yazıya geçirilme aşamasındaydı. Özellikle hukuk teorisinin ve geleneklerinin derlenmesi en önemli gelişme olarak kabul edilebilir. Ünlü fakih eş-Şâfiî (ö. 204/820) hukuk yöntemi üzerine yazdığı makalesinde Peygamberi örnek alan metinlere (sünnet) dayalı bir hukuk anlayışının savunuculuğunu yapmıştı. Makale, el-Hibri'nin de açıkça belirttiği gibi, toplumdaki böylesi eğilimlerin sebebinden ziyade, sonucuydu.[1] İlk Abbasilerin bu tür gelişmeleri yüreklendiren bir diğer siyasetine, din değiştirmenin teşvikine de bu bağlamda değinmek gerekir. Böylece, Abbasi idaresinin ilk yetmiş yılı boyunca, büyük İslam şehirlerinde esas olarak hukukla meşgul olan, hilafetin merkezi otoritesinden bağımsız bir bilginler ya da entelektüeller topluluğu gelişti.

Merkezileşme eğilimi ve denetimin halifenin eline geçişi, daha el-Mansûr döneminde kendini göstermişti. Bunun en çarpıcı simgesi halifenin tam merkezde yer aldığı Bağdat şehir planıdır. Ancak, Mansûr toplumdan en geniş desteği alabilmek için esnek olması gerektiğinin farkındaydı. Bunu, Maliki mezhebinin kurucusu Mâlik ibn Enes ile arasında geçen şu olaydan daha iyi betimleyecek hiçbir örnek olamaz: Mansûr, Mâlik'in kitabı *el-Muvatta*'nın Peygamberin kabul edilen hadisleri konusunda temel kitap sayılmasını önerir; fakat Mâlik bu öneriyi geri çevirir. Bu hikâye iki şeyi gösterir: Birincisi, Mansûr herkesin kullanabileceği standart bir din hukuku metni yaratarak halifelere bir ölçüde denetim imkânı sağlamaya ça-

hşmıştı; ikincisi, Mâlik hilafet otoritesinden özgür olmayı açıkça tercih etmiş ve mazeret olarak çeşitli şehirlerdeki farklı Müslüman uygulamalarını göstermişti.

Memûn'un bu meydan okuyuşlara yanıt veren politikaları, o günden bugüne süregelen tarafgir ve akademik tartışmaların odağı oldu. Benimsenen yeni politikaların en iyi örneği, "yaratılmış [mahlûk] Kuran" öğretisinin resmi kurumsallaştırılması olan *mihne*'dir, yani sorgulama. Mahkemelerde yaratılmışlık doktrinini desteklediklerini ilan etmeyenler kırbaç veya hapis cezasına katlanmak zorundaydı. Bu bağlamda çeviri hareketini ilgilendiren ikili bir sorun vardır: Memûn'un genel politikaları üzerindeki tarihsel rolü; bu rolün genellikle ana tarihyazıcılığı akımı tarafından çarpıtılmasının nedenleri. Çarpıtılmış diyorum, çünkü Memûn Arap tarihyazıcılığında ve bu tarihyazıcılığına dayanan modern incelemelerde neredeyse evrensel bir şekilde çeviri hareketini başlatan kişi olarak gösterilir. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu kesinlikle doğru değildir. Fakat Memûn'un neden böyle görüldüğü, üzerinde durulması gereken bir soru.

Önceki bölümlerde, el Mesûdî'nin yazdıklarına dayanarak el-Ahbârî'nin ilk Abbasi politikalarına ilişkin açıklamalarını vermiştim. Ahbârî burada yine başlangıç noktası olacak eşsiz bir perspektif sunuyor. Memûn hakkındaki yorumu şöyle:

> Saltanatının ilk zamanlarında, daha el-Fazl ibn Sehl ve diğerlerinin etkisi altındayken, vaktini yıldızların hangi kehanette bulunacaklarını keşfetmek için astrolojik belirtileri ve düzeni incelemekle geçirir, ona göre davranmaya çalışırdı. Ardeşîr ibn Bâbek gibi eski Sasani imparatorlarını kendine örnek alırdı. Kadim kitapları çok okurdu; bu kitapların anlamlarını çözmede ustalaşıp, içerikleri üzerinde uzmanlaşıncaya kadar bıkmadan usanmadan çalıştı.
>
> Fakat el-Fazl ibn Sehl'in hayatı kaderindeki o ünlü olayla sona erdikten sonra, Irak'a yerleşen el-Memûn bütün bunlara sırtını dönerek Tevhid, Vaad ve Vaid [Allah'ın Birliği, ödül sözü ve ceza tehdidi] doktrinini yaymaya başladı. Din âlimleriyle birlikte oturumlar düzenledi, diyalektik tartışmalarda ve münazaralarda göze çarpan

âlimlerle arkadaşlıklar kurdu. Edindiği bu dostlar arasında hem Ebu'l-Huzeyl ve en-Nezzâm, hem de onların taraftarları ve rakipleri vardı. Hukukçuları ve bilge kişileri düzenlediği meclislere çağırdı. Değişik kentlerden getirdiği bu kişilere maaş bağladı. Bunların sonucunda insanlar teorik inceleme yapmaya ilgi duydular, diyalektiği nasıl kullanacaklarını ve nasıl araştırma yapacaklarını öğrendiler. Her grup, savunduğu ilkeleri ortaya koyan kitaplar yazarak kendi doktrinini destekledi.[2]

Memûn, seleflerinin önceki bölümlerde söz ettiğimiz politikalarının bir ürünüydü. Ahbârî'nin onun hakkındaki yazısı bu tespitimizi önemli ölçüde destekliyor. Memûn'un annesinin İranlı (muhtemelen el-Mansûr'a başkaldıran Ustâzsîs'in torunu) olması Harun'un onu Horasan valisi atamasında hiç şüphesiz önemli bir etkendi. Ama asıl, Mansûr'un İslam imparatorluğuna uyguladığı Zerdüştçü Sasani ideolojisinin etkisinde eğitim görmesi sayesinde bu ideolojiyle tamamen örtüşen bir görüş edindi. İşte bu yüzden yıldızlara güveniyor, 2. bölümde belirttiğimiz gibi, "kadim kitaplar"a gömülüp çalışıyordu. El-Emîn'in ölümünden önce ve sonra Merv'de onu destekleyen Horasan'ın taşra eliti, Sasani imparatorluğunun bir gün tekrar dirileceği umudunu taşıyan çevrelerdi. Emîn'in devlet rengi olarak önce Sasanilerin yeşil rengini seçmesi ve ancak Bağdat'a dönüşünden sonra Müslüman Abbasi devletinin siyah rengini benimsemesi, bu eğilimlerin işareti olarak görülebilir.[3]

Memûn'un akıl hocası, danışmanı ve veziri el-Fazl ibn Sehl işte bu sınıfın çıkarlarını temsil ediyordu. Memûn'un babası Harun er-Reşid'in 187/803'te Bağdat'ta Bermekîlere sırtını dönüp onları iktidardan uzaklaştırmasının nedeni her ne idiyse, Memûn Bağdat'a dönmeye karar verdiğinde, Bermekî taraftarı el-Fazl'ı aynı gerekçeyle ortadan kaldırmış olmalı. Bu iki olaya bakarak değerlendirildiğinde açıkça anlaşılıyor ki 9. yüzyılın başında var olan koşullarda Abbasi hanedanı eski "Sasani" hizbine ve bu hizbin politikalarına artık ihtiyaç duymuyordu.

Her şeyden önce eski Sasani ideolojisi altmış yıl önceki işlevini yitirmişti; çünkü bu geçen süre içinde İranlılar arasında İslama geçiş olduk-

ça yaygınlaşmış, artık bütün İslam dünyasının imparatoru olan Memûn için onu destekleyen Merv'deki üst sınıflar bir anlam ifade etmez olmuştu. Üstelik bu sınıfların desteğini artık zaten yitirmemecesine kazanmıştı ve daha fazla nezaketin gereği yoktu. İkincisi, Mansûr için yorumlanan Zerdüşt ideolojisi ve bu ideolojinin astrolojik tarihi, Abbasi hanedanını bölgedeki eski imparatorlukların mirasçısı olarak görüyordu. Diğer yandan iç savaştan sonra, özellikle de daha Merv'de olduğu bir sırada Memûn'un vâris olarak Ali er-Rıza'yı göstermeye karar vermesinden sonra, Abbasi ailesinin siyasal gücü ve saygınlığını çok zedelenmişti. Memûn bu koşullarda Merv'de kalıp bu ideolojiye bağlı kalmakta devam ederse yerel bir vali olmaktan öteye geçemeyeceğini ve bir dünya imparatorluğunun halifesi olamayacağını çok açık görmüş olmalı. Bağdat'a dönmekten başka seçeneği yoktu.

Merv'i terk etmek, Zerdüşt ideolojisinin de terk edilmesini ve yerine başka bir şey konmasını zorunlu kılıyordu. Tercih çok açıktı: Memûn İslam dünyasının imparatoru, "Allah'ın halifesi" olacaktı; 201/816-17 yılında bu unvanı aldı.[4] Memûn'un seçimi, bir bakıma İslamın imparatorluğun her tarafında sağladığı üstünlüğün, diğer yandan da seleflerinin din değiştirmeyi teşvik mirasının bir dayatmasıydı. Ama İslam ideolojisini nasıl uygulanacağına Memûn kendisi karar verdi. Bu kararın sonucu *mihne*, "sorgulama"ydı.

Memûn'un yeni politikası, halifeyi inanç konusunda en son otorite kabul eden mutlakçı bir İslam yorumuna dayanıyordu. Bu, İslam tarihinde daha önce görülmemiş bir şeydi. Dinsel otoritenin adem-i merkeziyetçiliğini savunan ve Memûn dönemine dek sürekli hep güçlenerek gelen akımı hedefliyordu. Bu karar, Memûn'un *bütün iktidarı* halifenin elinde merkezileştirmeyi hedefleyen diğer politikalarıyla birlikte değerlendirilmeli ve her şeyi kendi mutlak denetimi altına almak istediği unutulmamalı. Geniş bir politik perspektifle bakıldığında Memûn'un yapmaya çalıştığı şey, iç savaşın olumsuz etkisiyle zayıflayan merkezi otoriteyi yeniden güçlendirmekti. Askeri açıdan, merkezî bir ordu oluşturulmasını hedefleyen politikalar benimsedi. İdari açıdan, kadılardan bazılarının başına açtığı ciddi sorunları göz önüne alarak, hukuk sistemine özel bir önem verdi ve daha sıkı bir denetim kurmaya çalıştı.[5] Mali açıdan, çok önemli sonuçları olan bir sikke reformu yaptı. Bu sayede eyaletlerin para basımları denetim altına

alınarak para birliği sağlandı.[6] İdeolojik açıdan Memûn'un merkezileştirme çabaları bir bakıma İslamiyet içindeki gelişmelere bir tepkiydi: gerçek İslam yorumcusu olarak kabul edilen birçok din bilgininin merkezî otoritenin gücünü aşındırdığı düşünülüyordu. Memûn ise hilafetin otoritesini başka hiç kimseye bağımlı kılmaya niyetli değildi. Son olarak, kişilik açısından bakıldığında Memûn'un kararını Sasani ideolojisiyle yetişmiş olması koşullandırmıştı; merkezileştirme konusundaki siyasal yönelimini anlayabilmek ve yorumlayabilmek için bu çok önemli bir ipucudur.

Ahbârî durumu mükemmelen kavrayarak Memûn'un Sasani imparatorları gibi, özellikle Sasani hanedanının kurucusu Ardeşîr ibn Bâbek (sal. 224-42) gibi davrandığını anlatır. Ardeşîr, Sasani tarihinde bilgeliğiyle ün yapmış bir hükümdardı. Sasani imparatorlarına halkı nasıl idare etmeleri gerektiğine dair öğüt veren eski bir "ahid" (*enderz*) ona atfedilir. Pehlevice aslı Arap fetihlerinden hemen önceki dönemlere ait olduğu sanılan bu ahdin eski bir Arapça çevirisi günümüze ulaşmıştır. Metinde din ve dinin devlet içindeki işlevi konusunda "Ardeşîr" şu öğütleri verir:

> Krallık otoritesi ve dinin birbiriyle mükemmel uyum içindeki iki kardeş olduğunu bil. Hiçbiri bir diğeri olmadan yaşayamaz; çünkü din, krallık otoritesinin temeli, krallık da dinin bekçisidir. Krallık otoritesi bir temele, din de bir koruyucuya ihtiyaç duyar. Çünkü koruyucusu olmayan şey kaybolur; temelleri olmayan ise yıkılır. Senin için içimdeki en büyük korku, toplumda aşağı konumda olan insanların dinin araştırılması, yorumlanması ve öğrenilmesinde seni geçmeleri, senin de krallık otoritesinin sana verdiği güçten dolayı rehavete kapılman ve onları küçümsemendir. Böyle olursa bir zamanlar suçladığın, kaba davrandığın, mallarına el koyduğun, sindirdiğin ve küçümsediğin aşağı sınıfların üyeleri ve ayaktakımı arasında gizli dini liderler ortaya çıkar.
>
> Şunu bil ki bir devletin içinde aynı anda gizli bir dini lider ve bir siyasal otorite bir arada oldukça, dini lider daima siyasal liderin gücünü aşındırarak kendinde toplar. Çünkü din temeldir, krallık otoritesi de onun üzerine dikilmiş sütun gibidir. Temeli kontrol eden,

yapının bütünü üstünde, sütunu kontrol edene göre daha iyi bir denetim sağlar...

Şunu bil ki senin hükmün uyruklarının yalnızca bedenlerinedir, kalpler üzerinde kralların hiçbir hükmü yoktur. Bilmelisin ki insanları zorla kontrol altına alsan bile onların zihinlerini kontrol altına alamazsın. Malından mülkünden edilmiş zeki bir insan sana karşı kılıcından daha keskin dilini kınından çıkaracaktır. Ve eğer onu [dilini] dinde entrikalar çevirmek için kullanırsa seni en büyük kötülüklere uğratabilir. Çünkü dinin terimlerini kullanarak tartışacak, din adına öfkeleniyormuş gibi yapacak ve din için ağlayarak, o dinde Tanrıya yakaracaktır...

İbadet edenler, çileciler ve dindarlar dini kraldan daha önde tuttuklarını, dini daha çok sevdiklerini ve din için ondan daha çok tasalandıklarını düşünmemelidir. Kral böyle bir şeye izin vermemelidir.[7]

Fritz Steppat'ın işaret ettiği gibi bu metnin çevirisinde kullanılan dil, Memûn'un *mihne* buyruğunda seçtiği dile çok benziyor.[8] Ardeşîr'in öğüdüne uyan Memûn birçok din bilgini arasında parçalanan dinsel otoritenin çoğulluğunun devlet çıkarları için bir tehdit oluşturduğunu gayet iyi anlamıştı. *Mihne* onun denetimi tekrar merkezde toplayarak Ardeşîr'in vasiyetindeki tehlikelerden sakınma çabasıydı.

Halifenin merkezî otoritesini yeniden tesis etmek ve bu otoritenin kapsamını kendi kişiliğinde daha da genişletmek isteyen Memûn, yoğun bir propaganda kampanyası başlattı. Bu kampanyanın iki temel unsuru vardı: Birincisi, devletin temeli olan İslamın savunucusu kendisiydi; ikincisi, İslamın doğru yorumunda son karar ona aitti. Birinci hedefine ulaşabilmek için kâfir Bizanslılara karşı emperyalist –kendinden önceki Abbasilerin dönemsel saldırılarından farklı bir nitelikte olması anlamında emperyalist– bir savaş başlattı.[9] Memûn'un seferberliğinin amacı Bizanslıları bölgeden çıkararak buraya Müslümanları yerleştirmek ve *Darü'l-İslam*ın alanını genişletmekti.

İkinci hedefe ulaşabilmenin tek yolu, dinsel otoriteyi o güne kadar bu otoriteye sahip olan din bilginlerinin elinden almak ve entelektüel bir seçkinler sınıfının desteklediği halifenin kişiliğinde toplayabilmekti. Bu ise

ancak dinsel metinlerin yorumlanmasında halifenin akla dayanan kişisel yargılarının en son kriter kabul ettirilmesiyle mümkün olabilirdi. Halife bir yargıda bulunur ve tartışma ve argümantasyonla diğerlerini bunun doğruluğuna ikna edebilirdi. Böylece dini sorunların çözümlenmesinde ve bu sorunlar hakkında verilecek yargılarda dini liderlerin geçmişten gelen otoritesi değil, münazara ve diyalektik tartışma araçları kullanılacaktı. Ahbârî, Memûn'un işte bu nedenlerle münazarayı ve diyalektiğin herkesçe kullanılmasını teşvik ettiğini bildiriyor.

Burada bir ayrıntı üzerinde durmak belki de anlamlı olacaktır. Memûn'un dinsel konularda son sözü söyleme yetkisini bu kadar çok istemesinin nedeni kişisel değildi. O, bu politikadan sadece *Ahd-i Ardeşîr*'de belirtildiği gibi "toplumda aşağı konumda olan insanların" dini konularda üstünlük kazanmasını önlemek ve hükümdarın dini Ortodoksluk ve inanç konusunda nihai yargı mercii olma hakkını elinde tutmak için yararlanmak istiyordu. Bu yüzden kendisiyle birlikte dinin sorumluluğunu üstlenecek bir *üst sınıf* yaratmak istedi, böylece *aşağı sınıfların* "gizli liderleriyle" dinin denetimini ellerine geçirmelerini önlemiş olacaktı. Bu yönelim İslam toplumu için tamamen yeniydi, görüldüğü kadarıyla Memûn bilinçli olarak, siyasal aristokrasinin yanında bir de dinsel aristokrasi yaratmaya çalışıyordu.

Memûn bu politikaların ikisini de seleflerinin politikalarını temel alıp kendi dönemine uyarlayarak oluşturdu. Zerdüştçü imparatorluk ideolojisinin merkezî hükümet fikrini benimsedi, sadece Zerdüştçülüğün yerine İslamı geçirdi. Kendi yargısının son söz olması kaydıyla diyalektik argümantasyon temelinde din değiştirmeyi teşvik politikasını benimsedi. Her iki politikanın da hayata geçirilmesinde çeviri hareketi çok faydalı oldu.

2. Dış Politika ve Çeviri Hareketi: Helenizm Hayranlığı Adı Altında Bizans Karşıtı İdeoloji

Memûn 170/786 yılında, çeviri hareketi bütün hızıyla sürerken doğdu ve bu hareketin belki de en ateşli destekçileri olan Bermekilerin etkisi altındaki bir kültür içinde büyüdü. Ahbârî'nin anlattığına göre, gençliğinde kadim kitapları büyük bir şevkle okudu. Halife olduğunda, çeviri hareketi ve çeviri hareketini simgeleyen her şeyi kültürel

bir erdem olarak içselleştirmişti. Ama bu, sadece onun kişisel tutumu değildi, Memûn 196/812 yılında halifeliğini ilan ettiğinde bu değerler Horasan'ın başkenti Merv'de ve tabii ki 204/819 yılında gittiği Bağdat'ta bütün entelektüeller arasında hâkim değerlerdi. Bu nedenle bütün selefleri gibi çeviri hareketini daha da geliştirmesini sonuna kadar desteklemesi hiç tartışma konusu olmadı ve bugün de olmamalı. Onun çeviri hareketini başlatan veya hareketin sorumluluğunu en çok taşıyan halife olduğuna dair yazılar ise sonradan kaleme alınmış, tarihin tarafgir çarpıtılmaları olarak kabul edilmeli ve üzerinde durulmamalıdır. Çeviri hareketinin toplumsal bir olgu olduğu; bu tahrif edilmiş yorumların bile en azından Memûn'un çeviri hareketine birçok katkıda bulunduğu gibi bir gerçek parçasına sahip oldukları düşünülürse, burada sorulacak asıl soru onun çeviri hareketinden nasıl bir yarar sağladığıdır.

Erken Abbasi toplumunun toplumsal tarihi daha iyi öğrenildikçe, hilafet politikalarının halkın en duyarlı olduğu söylemlerin istismarı üzerine kurulu "halkla ilişkiler" ya da amiyane tabirle propaganda kampanyaları vasıtasıyla yürütülmesinin bu yönetimin bir parçası olduğu, her geçen gün iyice açığa kavuşuyor. Memûn'un idari aygıtın bu yönüne özel ilgi göstermek için çok iyi nedenleri vardı: Hem iktidarı ele geçirmek için hükümdarı öldürüp kardeş katili olmuş, hem de Bağdat'a döndükten sonra hızla iktidarın tek elde toplanmasına ve merkezileşmeye girişmişti; bu nedenle de birçok cepheden şimşekleri üzerine çekmişti. İşte bu yüzden iktidara gelişini meşrulaştırmak, kardeş katliyle hilafeti ele geçirmesini haklı çıkarmak, kendi politikalarını yaymak ve nihayetinde bu politikaların kabul edilmelerini sağlamak için güçlü propaganda kampanyaları düzenledi. Bu kampanyaların nasıl yürütüldüğüne dair mükemmel bir örnek, Memûn'un (veya çevresindeki grupların), Emîn'in iktidardan düşürülüşünü ve katledilmesini haklı çıkarmak için Harun er-Reşid'in 802'de ilan ettiği ve tahta çıkışın esaslarını belirleyen Mekke Protokolü'nü yeniden yazmalarıdır. Tarihsel kayıtlarda hem belgenin aslı, hem de daha sonra Memûn çevresi tarafından "düzeltilen" versiyonu mevcuttur. Bunlardan ilkinde hilafetin kayıtsız şartsız Emîn'e ve ancak ondan sonra Memûn'a geçeceği çok açık belirtilmişken, ikincisinde Emîn gerekli şartları yerine getirmediğinde isyan çıkması meşru görülür.[10]

Memûn'un yeni benimsediği ideoloji uyarınca kendini İslamın en başta gelen savunucusu olarak sunması, dış politika alanında Bizanslılara karşı son derece saldırgan bir politika izlemesine yol açtı. Bu politika, hükümranlığının uç noktalarındaki batı eyaletlerini askeri ve idari olarak güvence altına aldıktan, özellikle *mihne* başladıktan sonra bütün açıklığıyla ortaya çıktı. Bu nedenle Bizans'a düzenlenen seferler ile sert iç politikanın birbiriyle bağlantılı olduğu açık. Bizans'a karşı Memûn'un başlattığı topyekûn savaşın yeni bir ideolojik boyutu vardı. Bizanslıların bu saldırılara müstahak olmalarının tek nedeni kâfir olmaları değil –bu tema, Hazreti Muhammed'in Herakleios'a yazdığı öne sürülen mektupta zaten vardı– aynı zamanda hem Müslümanlar, hem de kendi öz ataları Yunanlılara göre kültürel açıdan geri olmalarıydı. Müslümanlar ise aksine İslam sayesinde Yunan biliminin ve bilgeliğinin değerini bildikleri ve bu dilden Arapça'ya çeviriler yaptıkları için zaten sahip oldukları üstünlüklerini daha da pekiştirmişlerdi. Bu üstünlük bir din olarak İslamın kendisine atfediliyordu: Bizanslılar eski bilimlere Hıristiyan oldukları için sırt çevirmişlerdi; Müslümanlar ise İslam sayesinde bu bilimlere sahip çıkıyorlardı. Böylece Bizans düşmanlığı Helenizm hayranlığına dönüşüyordu. Çeviri hareketi, Bizanslılara karşı savaşlarında Müslümanlara ideolojik donanım sağladı. Bu süreçte çeviri hareketi ve onun simgelediği her şey İslam toplumunun gözünde daha fazla değer kazandı.

Memûn'un propaganda kampanyasının bu Bizans ve Hıristiyan karşıtı yönlerinin ilk safhalarını el-Câhiz'in (ö. 255/868) eserlerinde görebiliriz. Câhiz, Memûn ve onun Mutezile üyesi haleflerinin propaganda dehasıydı.[11] Yazısında, Bizanslıları (Rûm) son derece erdemli ve büyük bilimsel başarılara imza atmış bir halk olarak tanımladıktan sonra, böyle bir halkın nasıl olup da Hıristiyanlığın etkisiyle üç tanrının varlığını kabul ettiğini ve çişi gelen, hacet getiren basit bir ölümlünün tanrı olduğuna inanabildiğini sorar:

> Bizanslıların kendilerine has bir mimarisi vardır. Oymacılık ve marangozculukta hiç kimse onlarla yarışamaz. Kutsal kitapları ve dindar bir toplumları vardır. Güzelliklere sahip olduklarını, aritmetikten, astrolojiden, hat sanatından anladıklarını, cesaret, öngörü sahibi olduklarını ve daha birçok yetenekleri olduğunu kimse inkâr edemez...

Bunlara rağmen ikisi gizli, biri görülebilen üç tanrı olduğuna inanırlar; aynen bir lamba yapmak için yağ, fitil ve bir kaba ihtiyaç olduğu gibi. Aynı şey [onların görüşlerine göre] tanrıların tözü için de geçerlidir. Yaratılanın yaratıcıya, kölenin efendiye, henüz yaratılmış olanın yaratılmamış asıl varlığa dönüştüğünü kabul ederler. Ama bu tanrı daha sonra çarmıha gerilerek, başına dikenlerden bir taç giydirilip öldürülmüş ve ancak öldükten sonra tekrar dirilmek üzere kaybolmuştur...

Eğer kendi gözlerimizle görüp, kendi kulaklarımızla işitmemiş olsaydık bunun doğru olabileceğini düşünemezdik. Mütekellimlerin, hekimlerin, müneccimlerin, elçilerin, matematikçilerin, kâtiplerin ve bütün disiplinlerin ustalarının kendi gözleriyle gördükleri, yiyen, içen, işeyen, hacet getiren, açlık ve susuzluk çeken, giyinen ve soyunan, şişmanlayan ve zayıflayan, kendilerinin de kabul ettiği gibi daha sonra çarmıha gerilerek öldürülen birinin Efendimiz ve Yaratan ve Yüce Allah olduğunu söyleyeceklerine inanamazdık. Böyle birinin ezeli ve ebedi olduğunu, yakın zamanlarda yaratılmış olmadığını, canlıları öldürebildiğini ve ölüleri yeniden hayata döndürdüğünü ve isterse dünya için çok daha fazlasını yaratabileceğini ve buna rağmen onların tıpkı Yahudilerin yaptıkları gibi onu çarmıha germekten ve katletmekten gurur duyduklarını söyleyeceklerine inanamazdık.[12]

Burada dikkat etmek gerekir ki Hıristiyan Bizanslılara yöneltilen argümanın özünde sadece İslamiyetin Hıristiyanlıktan üstün olması yatmıyor, Hıristiyan inanışının temelinde yatan *akıldışılık* da Hıristiyanlığın reddedilmesine gerekçe gösteriliyor. Başka yönlerden aydın olan bir toplum bile bu esef verici duruma düşebilirdi. Câhiz'in Müslümanlara mesajı çok açık: Bizanslıların durumundan alınması gereken bir ders var; Müslümanlar da Hıristiyanlarla eşit derecede aydın olduğuna göre, eğer içlerinden bazılarının insanbiçimci saçmalıklarına uyacak olurlarsa onlar da Hıristiyanlarınkine benzer bir akıldışılığa yuvarlanabilirler. Câhiz'in yazısının bu kısmı ilkçağ Yunanlılarıyla Bizanslıların aynı halk gibi kabul edilmesini gerektirir. O da işte bu nedenle, ilkçağ Yunanlılarıyla Bizanslılar arasındaki

benzerliği bilerek bulanıklaştırmaya çalışır.[13] Fakat Hıristiyanlara karşı yazdığı başka bir yazıyı bu iki halk arasındaki ayrım üzerine kurar; Yunanlılar ile hiçbir bilime sahip olmadıklarını, sadece zanaatkâr olduklarını iddia ettiği Bizanslılar arasındaki çelişkiyi ele alır. Bu yazının girişinde Hıristiyanlarla Yahudiler arasındaki karşıtlığa değinir.

> Hıristiyanlarla Yahudiler arasındaki fark şudur: Yahudiler felsefenin inançsızlığa sebep olduğunu, diyalektiğin dine uygulanmasının bir sapkınlık ve şüphe kaynağı olduğunu, tek doğru öğretinin Eski Ahit ve peygamberlerin sözleri olduğunu ve tıbbın yararına inanmanın ve müneccimlerin kehanetlerine itimat etmenin de aynı şekilde sapkınlığa götürdüğünü, aykırılığa yol açtığını ve atalarının yürüdüğü yoldan ayırdığını düşünürler. Bu konuda öylesine aşırıya giderler ki, bu işlerle ilgilenen insanların kanını, üstelik ceza da görmeden dökerler ve onların izinden gitmeye niyetlenenleri de sustururlar.
>
> Sıradan insanlar Hıristiyanların ve Bizanslıların ne bilgeliğe, ne [zihin] açıklığına, ne de düşünce derinliğine sahip olduklarını, sadece ağaç oymacılığında, marangozlukta, plastik sanatlarda ve yaldızlı ipek dokumacılığında becerikli olduklarını bilselerdi, onları aydın insanlar olarak görmekten vazgeçer ve filozof ve bilge insanlar listesinden onların adlarını silerlerdi. Çünkü *Organon, Ortaya Çıkma ve Yitip Gitme Üzerine, Meteorologika* gibi eserler ne Bizanslı, ne de Hıristiyan olan Aristoteles tarafından yazılmıştır. *El-Mecisti*'yi [*Almagest*] yazan Batlamyus [Ptolemaios] ne Bizanslı, ne de Hıristiyan'dır; *Elemanlar*'ı yazan Eukleides ne Bizanslı, ne de Hıristiyan'dır. Tıp kitapları yazmış olan Galenos da ne Hıristiyan, ne de Bizanslıdır. Aynı şey Demokritos, Hippokrates, Platon ve daha birçokları için de geçerlidir. Bu insanlar yok olup gitmiş, fakat zihinsel mirası yaşamaya devam eden bir ulusun, Yunanlıların üyeleriydiler. Yunanlıların Bizanslılardan farklı bir dinleri, farklı bir kültürleri vardı. Onlar bilgin kişilerdi, oysa bu insanlar [Bizanslılar] zanaatkârdır. Yaptıkları tek şey coğrafi yakınlıklarından dolayı Yunanlıların kitap-

larını kendilerine mal etmektir. Bu kitapların bazılarının kendilerinin olduğunu iddia ederken bazılarını kendi dinlerine uyguladılar. Çok ünlü Yunanca kitaplarının ve tanınmış felsefe eserlerinin isimlerini [yazarlarının] değiştiremeyince bu kez de Yunanlıların bir Bizans kabilesi olduğunu öne sürdüler. Dinsel inançlarını Yahudilere üstünlük taslamak, Araplara küstahlık etmek ve Hintlilere kibir gösterisinde bulunmak için kullandılar. Bizim bilgelerimizin onlarınkilerin izleyicileri olduğunu ve bizim filozoflarımızın onları kendilerine örnek aldıklarını öne sürdüler. İşte hepsi bu.[14]

Burada retorik etkisi olsun diye bazı önemli kişilerin isimleri sayıldıktan sonra Bizanslılar ile ilkçağ Yunanlılarının eş olmasının Bizanslıların kendi çıkarları için uydurdukları asılsız bir iddia olduğu söyleniyor. Hıristiyan olarak Bizanslıların –tabii ki Yahudilerin de– kendi filozofları yoktur, dolayısıyla bundan Câhiz'in yaşadığı dönemde sadece Müslümanların filozofları olduğu sonucu çıkar. Yahudilerin akıldışı fanatizmlerinin uzun uzun anlatılıp vurgulanması Câhiz için sadece çağını çağrıştırmaktadır; eğer Müslümanlar aklı reddedip sadece geleneklere göre davranmak isterlerse onların da sonu Yahudilerden daha iyi olmayacaktı.

Memûn'un propaganda kampanyası, bu ideolojik tavrın doğuracağı sonuçlardan çıkar sağlamayı uman entelektüeller arasında revaç buldu. Görüldüğü kadarıyla, çevirisi yapılan bilimlerin Abbasi toplumunda yeşertilebilmesi için bu hareket üzerine söz söyleyenlerin başında ünlü filozof el-Kindî (ö. 256/870'den hemen sonra) geliyordu. Kindî, düzenlediği soyağacı tablosunda eski Yunanlılara (yani İyonyalılara) adını veren Yûnân ile Arapların atası Kahtân'ın kardeş olduğunu gösteriyordu. Böylece eski Yunan bilimlerinin aslında Arap kökenli oldukları ve çeviri hareketi yoluyla Abbasi toplumunda geliştirilmelerinin de yurda dönüşten ibaret olduğu savunulabilirdi. Bu görüş Bölüm II.3'te söz ettiğimiz Zerdüştçü Sasani ideolojisiyle tam bir paralellik içindedir. Tıpkı Sâbûr ve I. Hüsrev'in İskender'in fetihleri nedeniyle dağılan ilkçağ Pers bilimine ait eserleri toplaması ve bunları tekrar Pers diline çevirtmesinde olduğu gibi, Arap Abbasi entelektüelleri de, köken olarak, kendilerine ait olmasına karşın, tarihsel ko-

şullar nedeniyle başka bir dilde yazılmış bilimleri "tekrar" kendi dillerine çevirmeye çalışıyorlardı.[15]

Aydınlar arasındaki Helenizm hayranı Bizans karşıtı retorik sonraki yüzyılda da daha yoğun, daha katı ve daha karmaşık bir hale bürünerek hızla yayılmaya devam etti. Propaganda açısından bakıldığında, çeviri hareketini destekleyenlerin bunu amaçları için son derece faydalı buldukları; genel anlamıyla ise, bu yorumun yaygın bir kabul gördüğü ve Abbasi kültürü tarafından tarihsel bir olgu gibi kabul edildiği anlaşılmaktadır.

4./10. yüzyılın en önde gelen kültür tarihçisi el-Mesûdî bu konuyla ilgili ilginç belgeler sunar. Ona göre, Bizanslıların eski Yunanlılardan farklılığı sadece kulaktan dolma bilgilerle öne sürülen bir şey değildir; bu Yunanlıların soyağaçlarından da anlaşılabilir. Yunanlılar Yâfet, Bizanslılar ise Sâm soyundan gelmektedir; yani her ne kadar Yunanlıları taklit etseler de Bizanslıların kökeni farklıdır.

> Bizanslılar hem konuşma, hem yazı dilinde Yunanlıların izinden gitmelerine rağmen, hiçbir zaman Yunan dilinin özdeki saflığına veya üstün belagat düzeyine erişemediler. Bizans dili Yunan diline göre ikinci sınıf bir dildir; cümle yapısının ifade biçimiyle ve hitap şekliyle Yunan dilinden daha zayıftır.[16]

Ancak, eski Yunanlılarla Bizanslılar arasında gerçek bir kan bağı olup olmamasının ötesinde, onları birbirinden asıl ayıran, her iki ulusu birbirinden tamamen farklılaştıran ve Bizanslıları *ikinci sınıf* konumuna düşüren şey, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıdır. Mesûdî bu konuda da kendinden çok emindir:

> Eski Yunanlılar zamanında, kısa bir süre de Bizans [yani Roma] imparatorluğu döneminde felsefî bilimler büyümeye ve gelişmeye devam etti. Âlimler ve felsefeciler saygı gördü, onurlandırıldı. Doğa bilimi –beden, zihin ve ruh– ve *quadrivium*, yani sayılar bilimi *aritmetik*, yüzeyler bilimi *geometri*, yıldız bilimi *astronomi* ve melodilerin uyumlu bileşiminin bilimi *musıki* alanlarında teoriler geliştirdiler. Bizanslılar arasında Hıristiyanlık ortaya çıkıncaya kadar bilim-

ler rağbet görmeye ve hızla gelişmeye devam etti. Hıristiyan olduktan sonra felsefeyi hatırlatan ne varsa silip izlerini yok ettiler, felsefeye giden yolları ortadan kaldılar ve eski Yunanlıların açık seçik açıkladıklarını değiştirip yozlaştırdılar.[17]

Bu tavrın Müslüman entelektüeller için anlamı ve işaret ettiği şey yanlış anlaşılmamalı. Amaç Hıristiyanlığa karşı paganizmi övmek değildi. Hiçbir Müslüman için böyle bir şey düşünülemez. Her şey bir yana Hıristiyanlık, Kuran'da kabul edilen bir kitabın dini, İsa da adı saygıyla anılan bir peygamberdir. Eski Yunanlıların paganizm ve çoktanrıcılığı ise Kuran'da lanetlenmiştir. Burada asıl mesaj verilmek istenen kesim 3.-4./9.-10. yüzyıllarda üstünlük için birbiriyle yarışan İslamiyet içindeki farklı gruplardı. Bu tavır, çeviri hareketiyle alınan Yunan bilimlerinin kültürel yararının tartışmasız kabul edildiğini göstermektedir; çünkü ancak böyle bir kabulle Hıristiyanlığın Bizanslıların başına gelmiş bir felaket olduğu ispatlanabilirdi. Herkesin bundan çıkarması gereken ders ise Müslümanların da Yunan bilimlerini reddettikleri takdirde Hıristiyan Bizanslıların durumuna düşecekleriydi. Bu bağlamda, İslamın Hıristiyanlık karşısındaki üstünlüğü sadece Müslümanların çeviri hareketinin meyvelerinden yararlanmayı kabul etmelerine dayandırılıyordu.

Bu yaklaşımın çeviri hareketinin son asrı olan 4./10. yüzyılda hâkim ve yaygın olduğunu gösteren sayısız örnek var. Bizanslılar genellikle felsefe ve bilimleri yasaklayan kişiler olarak tasvir ediliyordu. İbn en-Nedîm *Fihrist*'inde "güvenilir" birine dayanarak Bizanslıların Arkhimedes'in 15 araba dolusu kitabını yaktıklarını söyler [*F* 266.19=*GAS* V,121]. Başka bir yerde de İulianus hikâyesinin sevecen bir özetini verir. Hıristiyan Bizanslılar, başlangıçta felsefeyi "peygamberin yasalarıyla çelişkili" olduğu için yasaklayan kimseler olarak tasvir edilir. Daha sonra Aristoteles yorumcusu Themistius'un etkisi altındaki İulianus felsefe çalışmalarını yeniden başlatır; fakat onun ölümünden sonra Hıristiyanlar felsefeyi yeniden yasaklarlar.[18]

Yunan felsefe ve tıbbının İskenderiye'den Bağdat'a taşınması aslında hayali, ama herkesçe bilinen bir olaydır. Bu tarih birçok önemli yazar ta-

rafından çok farklı biçimlerde ele alınmıştır. Meyerhof da altmış yıl önce "İskenderiye'den Bağdat'a"[19] isimli ünlü makalesini yazarken el-Fârâbî'ye atfedilen anlatımı temel almıştı.

Bugüne gelebilmiş olanlar içinde aslına en sadık kabul edilebilecek versiyon ise kendi kendini yetiştirmiş Kahireli hekim İbn Rıdvan (ö. 460/1068) ve Selahaddin'in özel hekimi İbn Cumey'in (ö. 594/1198) birbirlerinden habersiz muhafaza ettikleri nüshadır. İbn Cumey'in cümleleri söyle:

> [Tıp tarihi ilkçağlarda Asklepius'tan Galenos'a kadar olan gelişmenin kısa bir özetiyle başlar] Galenos'tan sonra, Hıristiyan topluluğu ortaya çıktı ve Yunanlıları geri plana iterek hâkim duruma geldi. Hıristiyanlar zihinsel sorunlarla uğraşmayı yanlış saydılar, onların kralları tıp konusunu bir tarafa bırakıp tıp öğrencileriyle yeteri kadar ilgilenmedi. Böylece öğrenciler kendilerini zorlamaktan, tıp üzerine çalışıp didinmekten vazgeçtiler. Hippokrates ve Galenos'un eserleri artık onlara sıkıcı geliyordu. Bu yüzden başı bozukluk hâkim oldu ve durum kötüleşti.
>
> Hıristiyan kralların eğitime [tıp eğitimi] karşı ilgisizliği iyice anlaşıldıktan sonra Oribasius geldi. O, tıbbın yok olup gitmesini önlemek ve tıp öğrenimini halk arasında yaymak için bu eğitimi daha popüler, daha kolay bir hale getirip gerekli malzemeyi ve eğitim süresini sınırlandırdı. Herkesin anlayacağı basit bir elkitabı derledi ve tıbbı öğrenmeyi herkes için kolaylaştırdı. Bu konuda [Aegina'lı] Paulus onu izledi, bugüne gelinceye kadar başka kimseler de bu yolu seçti. Böylece sanatlar üzerine elkitapları, kısaltmalar, özetler ve bu tür kitaplar çoğaldı; Hippokrates ve Galenos'un tıp kitapları unutuldu.
>
> Artık kralların hiçbirinde [tıp] eğitimini teşvik etme arzusu kalmadığında ve insanlar Hippokrates ile Galenos'un eserlerini çok sıkıcı bulup elkitaplarma ve kısa özetlere yöneldiklerinde, İskender'in en önde gelen hekimleri bu sanatın tamamen ortadan kaybolmasından korktular ve krallardan [tıp] eğitimini İskenderiye'de korumasını ve tıp konusunda sadece yirmi kitabın okunmasına

[izin vermesini] istediler, bunlardan on altısı Galenos'un, dördü Hippokrates'in kitapları olacaktı. Bu istekleri kabul edildi ve [tıp] eğitimi İskenderiye'de Ömer ibn Abdülaziz döneminde okulun müdürü Ömer'in yanında İslamiyeti kabul edip onun arkadaşı oluncaya kadar devam etti. Bu, Ömer halife olmadan önceydi.

O halife olduktan sonra eğitim Antakya, Harran ve başka yerlere taşındı; geleceğinin ne olacağını kimse bilmiyordu. Bu belirsizlik hali el-Memûn Abdullah ibn Harun er-Reşid halife oluncaya dek devam etti. Reşid halife olduğunda eğitimi yeniden canlandırıp yaygınlaştırdı ve işinin ehli hekimlere iltimas gösterdi. Eğer o olmasaydı eskilerin tıp ve diğer disiplinleri yok olup giderdi. Tıpkı eskiden bu konuda en göze çarpan yer olan Yunanlıların topraklarında tıbbın bugün var olmadığı gibi.

En önde gelen doktorların bilgisini kendilerine ölçü aldıkları yirmi kitaba gelince, bunlar aşağıdaki gibidir [Hippokrates ve Galenos'un *Summaria Alexandrinorum*'da* adı geçen eserlerinin bir listesi verilir.][20]

Bu "tarih"teki ana unsurun kökeni, *Summaria Alexandrinorum (Cevamiyü'l-İskenderâniyyîn)* adıyla bilinen tıp müfredatının ilkçağın sonlarında İskenderiye'de nasıl doğduğunu anlatan açıklamalarda aranmalıdır. İçinde Hıristiyan karşıtı duygular olmayan böyle bir açıklamanın en eski örneği, 9. yüzyılda yaşamış Urfalı müderris İshak ibn Ali er-Ruhâvî'nin bir hekimin davranışları üzerine yazdığı eseridir (*edebü't-tabîb*). Galenos'un doğanın bütün ilkelerini açıklamak için ayrı bir kitap yazdığından ve hekimlik yapabilmek için bunların tümünün bilinmesi gerektiğinden bahsettikten sonra şöyle devam eder:

İskenderiye'nin bilge hekimleri, tıp öğrencileri için düzenledikleri toplantılarda gençlerin çoğunluğunun bütün bu kitapları –özellikle Galenos'un yazdıklarını– çalışmaya yetecek kadar şevk ve gayret içinde olmadığını görünce, çalışmayı öğrenciler için kolaylaştırmak

* İskenderiye Külliyatı. –ç.n.

> istediler ve Galenos'un eserlerini on altı kitap halinde düzenlediler. Kısaltıp özetlerini çıkararak bu eserleri elkitapları halinde topladılar ve ders verdikleri *skhole*'de (σχολή) öğrettiler. Bu nedenle insan bedeninin doğasını, ona hastalıkta ve sağlıkta nasıl davranacağını bildiğini iddia eden kişi bu kitaplardan haberdar olmalıdır. Bu kitapların düzenlenişini bilmeli ve bilge bir uzman yardımıyla bu kitapları okumalıdır. [er-Ruhâvî daha sonra on altı kitabın listesini vererek devam eder.][21]

Anlaşılan Memûn'un halkla ilişkiler görevlileri, başlangıçtaki bu asıl anlatımı alıp İbn Cumey örneğinde gördüğümüz gibi buna Hıristiyan karşıtı polemiği ve Memûn övgüsünü eklemişlerdi. İbn Rıdvan'ın muhafaza ettiği nüshanın son bölümünde çok daha abartılı bir Memûn övgüsü vardır ve halife taraftarlarının Helenizm hayranı, ama Bizans karşıtı politikalarının asıl amacını tam olarak göstermektedir:

> El-Memûn en üstün kişileri destekleyerek [tıp öğretimini] yeniden canlandırdı. Eğer bunu yapmasaydı, eskilerin tıp, mantık ve felsefe de dahil olmak üzere bütün bilimleri unutulmuş olurdu. Tıpkı eskiden yeşertildikleri yerlerde, yani Roma, Atina ve Bizans eyaletlerinde ve başka birçok ülkedeki gibi unutulmuş olurlardı.[22]

Memûn'un yeni Bizans karşıtı ideolojisinin ana fikri bu yazıda çok açık ortaya konmaktadır: Halifenin başkanlığındaki İslam yönetimi ilkçağ Yunanistan'ının ve tüm beşeri bilimlerin gerçek vârisidir. İslam imparatorluğunun baş siyasal düşmanı Bizans kültürel olarak ömrünü tamamlamıştır ve yapılması gereken tek şey onu siyasal olarak da ortadan kaldırmaktır.

Memûn'un bu ideolojiyle yepyeni bir yönelim ortaya koymadığını, aslında sadece dedesi Mansûr'dan beri Abbasi yönetiminin sürdürdüğü ideolojik tutumlara yeni bir yön verdiğini belirtmek ilginç gelebilir. Mansûr, Abbasi halifesini ilkçağ imparatorluklarının mirasçısı ve yine Yunan bilimlerinin destekçisi olarak tasvir eden Zerdüşt ideolojisini benimsemişti. Tek fark, İran ideolojisinin bu bilimlerin kaynağını İran'da görmesi ve

Sasani imparatorluğunu da bu bilimlerin motoru kabul etmesiydi. Memûn ise İran'ın fethi tamamlanıp ideolojik ve dinsel özümseme de son aşamaya geldiği için İranlıları bir yana bırakıp yönünü ilkçağ Yunanistan'ına ve Bizans'a çevirdi. İdeoloji bu kez Müslümanların önündeki yeni engel ve yeni düşman olarak gördüğü Bizanslılar ve Hıristiyanlar üzerinde odaklanmaya başlamıştı. Artık dinsel yobazlığın ve cehaletin kaçınılması gereken yeni örnekleri Bizanslılardı.

Memûn'un ideolojik kampanyası bu açıdan başarılı oldu. Örneğin, Said el-Endülüsî'nin çeviri hareketinin Bizans'la bağlantısı hakkmdaki değerlendirmesi Memûn'un propagandasının vermek istediği mesajla tamamen aynı doğrultudadır:

> Araplar arasında bilimleri yerleştiren ilk kişi ikinci halife Ebu Cafer el-Mansûr'du. O, –Allah'ın rahmeti üstüne olsun– bilimlere ve uygulayıcılarına derinden bağlıydı. Kendisi de dini bilgi konusunda yetkindi ve felsefi bilginin, özellikle astrolojinin [teşvik edilmesinde] öncü bir rol oynadı.
>
> Daha sonra hilafet makamı yedinci Abbasi halifesi el-Memûn'a –el-Mansûr oğlu el-Mehdî'nin oğlu Harun er-Reşid'in oğlu– geçtiğinde büyük büyük dedesi el-Mansûr'un başlattığı şeyi tamamladı. [Bunun ardından Memûn'un yaptığı işler, Yunan ve Yunan kökenli olmayan bilimleri geliştirmesi üzerine uzun bir methiye gelir.] Bunun sonucunda Abbasi devleti en görkemli ve güçlü günlerini yaşayan Bizans'la neredeyse aşık atar hale geldi.[23]

Memûn döneminde Bizans'ın ve Hıristiyanlığın eksikliklerini abartmak için ilkçağ Yunanlılarına başvurulması, öteden beri var olan çeviri hareketinin yarattığı Helenizm hayranı bir kültürel atmosfer içinde gerçekleşebilirdi. Bu yaklaşım, Memûn döneminden sonraki yüzyıllarda, Yunan felsefesi ve bilimi üzerine yazılmış, Hıristiyanları felsefe ve tıbbı (ve fen bilimlerini) akıldan korktukları için yasaklayan kimseler olarak tasvir eden tek yanlı "tarihler"i olgusal gerçekler gibi kabul eden bir kültüre dönüştü. Müslümanlar ise hakikatin savunucuları olarak tasvir ediliyordu.

Fârâbî'nin yorumu bu tarafgir tarihçiliğin felsefî yönünü, İbn Rıdvan (Müslüman) ve İbn Cumey (Yahudi) tıp yönünü anlatmaktadır.

Memûn'un Helenizm hayranlığını Bizans karşıtlığına çeviren siyaseti birkaç amaca hizmet etti: Bizanslıları hem Hıristiyan oldukları için, hem de Yunanlıların mirasını gasp etmiş değersiz kimseler oldukları için kötüleyen başarılı bir kampanya yürüttü; çeviri hareketini kendi politikalarıyla birleştirerek yeni amaçlar için kullandı; akıl yürütmeye dayalı tartışmanın din politikasının temeli olduğuna dikkat çekti ki Ahd-i Ardeşîr uyarınca bu politikayı entelektüel seçkinler yürütmeliydi. Bu son noktayı Memûn'un Aristoteles rüyası da destekliyordu. Aşağıda bu rüyayı ele alacağım.

3. İç Politika ve Çeviri Hareketi: Aristoteles Rüyası ve Akılcılık İdeolojisi

Memûn'un Bağdat'a döndükten sonraki yeni ideolojik yönelimi, başkentte ve dolayısıyla İslam dünyasında süren dini tartışmaları kontrol altına almasını ve bu tartışmaların makul bir biçimde yönlendirilmesini sağlayacak bir entelektüel seçkin sınıf oluşturmasını gerektiriyordu. Bu hem halifenin İslam savunucusu imgesini korumak, dinsel ve dolayısıyla siyasal otoritesini güçlendirmek için, hem de Ardeşîr'in ahdinde Sasani imparatorlarını uyardığı gibi halk içindeki "gizli liderlerin" dinsel otoritesini zayıflatmak (Bölüm IV.1'e bakınız) için gerekliydi. Bunu başarmak için, geleneksel öğretilerin körü körüne bağlanılan otoritesi yerine tartışmanın otoritesini geçiren mihne siyasetini uygulamaya soktu. Böylece "gizli liderlerin" otoritelerini ortadan kaldırmayı hedefliyordu.

Bu söylediklerimiz Ahbârî'nin "tarafsız tarihi"nde de açıkça belirtilir: Memûn'un politikalarındaki büyük değişiklik, Mutezile'nin "Allah'ın Birliği, Ödül Sözü ve Ceza Tehdidi" öğretisini kabul edişi ve diyalektik ikna yönteminin hâkim olduğu entelektüel toplantıları ve tartışmaları finanse etmesi bu "tarafsız tarihte" de yer almaktadır. Ama Ahbârî'nin *bahsetmediği* bir şey var: Herkes Memûn iktidarının en göze çarpan özelliğinin çeviri hareketine verdiği destek olduğunda ısrar etse de Ahbârî bundan hiç bahsetmez. Ahbârî'nin suskunluğundan böyle bir desteğin hiç olmadığı değil, bunun çok göze çarpan bir şey olmadığı ve Memûn'un değindiğimiz genel politikaları içinde ancak ikinci planda kaldığı anlamı çıkar. Yine de

Ahbârî'nin tanıklığının karşıt görüşle bir şekilde uzlaştırılması gereklidir. Bu karşıt görüşü en ciddi savunan kişi, tanıklığından şüphe duyulamayacak İbn en-Nedîm'dir. Bu görüşü *Fihrist*'te ileri sürer ve Memûn'un *ad satiatem* değil, *ad nauseam** anlatılan, ağızlarda sakız olmuş rüyasıyla ilişkilendirir. Bu bölümün başlığı "Felsefe ve diğer kadim ilimler üzerine neden bu kadar çok kitap vardır." En-Nedîm sonra "Bunun nedenlerinden biri el-Memûn'un rüyasıdır" diyerek rüyayı anlatır ve şu sonuç cümlesiyle bitirir: "Bu rüya, kitapların çevrilmesinin [Memûn'un himayesiyle Arapça'ya] en önemli sebeplerinden biridir."

Çeviriler söz konusu olduğunda bunun doğru olmadığını artık biliyoruz; Memûn sadece Abbasi çevrelerinde kökleşmiş bir uygulamayı sürdürüyordu. Önceki sayfalarda buna değinmiş ve birçok ayrıntısını başta *Fihrist* olmak üzere çeşitli belgelerle kesin olarak ortaya koymuştuk. Fakat İbn en-Nedîm'in güvenilir ve dürüst bir bilgin (iç tutarlılık konusunda belki de biraz özensiz olsa bile) olduğu biliniyor. Bu nedenle Memûn'un rüyasının önemine ilişkin değerlendirmesinde sadece dayandığı kaynağın görüşlerini aktarıyor olmalı. Ahbârî'nin halife Memûn'un günlük politikalarına ilişkin görüşleri ile İbn en-Nedîm'in kaynakları arasında bir orta yol bulmak için rüyaya yakından ve eleştirel bir gözle bakmamız gerekiyor.

Rüyalar ciddiye alınmalıdır. Hem öyle sadece rüya yorumcularının üstadı Artemidorus veya onun günümüzdeki çırağı Freud'un anlamında değil. Rüyaların içerdikleri duygusallık onları birçok toplumda tavırların, fikirlerin, konumların –aslında propaganda için– iletilmesinde ve yayılmasında tercih edilen araçlar kılar ve bu Yunanlılar ve Araplar için kesinlikle geçerlidir. Bu söylediğimizi açıklayabilmek için Abbasi tarihinin ilk dönemlerinden konuyla ilgili bir örnek vermek yeterli olacaktır. Mansûr'un annesi Sellâme'nin şu rüyayı gördüğü anlatılır: "Ben Ebu Cafer'e [yani Mansûr] hamileyken, rüyamda bana doğru gelen bir aslan gördüm. Arka bacakları üstünde [başı yukarıda] oturdu ve kuyruğuyla [yere] vurarak kükredi. Her yönden aslanlar çıkıp ona doğru gelmeye başladı, hepsi de önünde durup ona secde etti." Şüphesiz böyle bir hikâye, halifelik tahtını ele ge-

* *ad satiem*: Doyuracak kadar, *ad nauseam*: Bıktıracak kadar. –ç.n.

çirmeye çalışan kendi ailesinden üç rakibe –Peygamber ailesinden diğer aslanlar– karşı mücadele etmek zorunda olan biri için düşünülebilecek en uygun rüyaydı ve bu rüyanın toplumsal işlevi ile ağızdan ağıza anlatılmasının nedeni konusunda bir açıklama yapmak gerektiğini sanmıyorum.[24] Sorulması gereken asıl soru, Memûn'un rüyasının halk arasında yayılışının altında yatan nedenin ne olduğudur.

Rüyanın iki farklı yorumu mevcut. Bunların karşılaştırılması hem sorduğumuz soruyu aydınlatacak, hem de biraz aşırıya kaçarak ikisini de eksiksiz verişimizi bir ölçüde haklı çıkaracaktır. Kolay referans olması için metindeki cümleleri numaraladım.

I. *Abdullah ibn Tâhir'in Anlatımı*[25]

(1) Abdullah ibn Tâhir anlatır ki (2) el-Memûn şöyle dedi, "Rüyamda bir adam gördüm (4) filozofların[26] meclisinde oturuyordu (6) ve ona, 'Sen kimsin?' dedim. 'Filozof Aristoteles' diye cevapladı. (9) 'Ey filozof, en iyi konuşma nedir?' dedim, 'Kişinin kanaatine göre doğru olan ne ise odur' diye cevapladı. (10) 'O halde nedir?' dedim. 'Onu duyan kişinin iyi bulduğu şeydir' dedi. (11) 'O halde nedir' dedim. 'Sonuçlarından insanın hiç korku duymayacağı şeydir' dedi. (12) 'O halde nedir?' dedim 'Ondan başka her şey eşek anırmasına benzer' dedi." (13) El-Memûn dedi ki, "Eğer Aristoteles yaşıyor olsaydı, rüyada söylediğine ekleyecek bir şeyi olmazdı. Çünkü bu [konuşmada] [söylenmesi gereken] her şeyi toparladı ve [gereksiz bir şey söylemekten] kaçındı."

II. *Yahya ibn 'Adî'nin Anlatımı*[27]

(2) El-Memûn rüyasında bir adam gördü (3) kırmızımsı-beyaz teni, yüksek alnı, gür kaşları, koyu mavi gözleri olan kel kafalı, yakışıklı hatlı bir adamdı (4) sandalyesinde oturuyordu. (5) El-Memûn dedi ki: "Rüyamda onun karşısında huşu içinde durduğumu gördüm. (6) 'Kimsin?' diye sordum 'Ben Aristoteles'im' diye cevap verdi. (7) Onunla birlikte olmak bana sevinç verdi (8) ve şöyle sordum 'Ey filozof, sana [bazı sorular] sorabilir miyim?' 'Sor' dedi. (9) Ona 'iyi

nedir?' dedim. 'Akla göre iyi olan ne ise odur' diye cevap verdi. (10) 'O halde nedir?' diye sordum, 'Din yasasına göre iyi olandır' diye cevap verdi. (11) 'O halde nedir?' diye sordum, 'Halkın fikrine göre iyi olandır'[28] diye cevap verdi. (12) 'O halde nedir?' diye sordum. 'O halde başka 'O halde' yoktur, dedi."

Bir diğer anlatıya göre:

(14) "Ben [el-Memûn] dedim ki, 'daha fazla [anlat].' Aristoteles cevap verdi, 'Sana altın hakkında samimi öğüt[29] vereni altın gibi kabul et. Senin görevin Allah'ın birliğini ilan etmektir'."

Rüya birbiriyle ilgisiz iki farklı biçimde anlatılmaktadır. Birinci (I) ve muhtemelen orijinal olanı, Abdullah ibn Tâhir'e kadar uzanan ve onun ağzından aktarılandır. İbn Tâhir'in babası, Memûn'un kardeşler arasındaki iç savaşta ağabeyi Emîn'e karşı kazandığı zaferin ve Emîn'in idam edilmesinin büyük ölçüde sorumlusuydu. Tâhir hem Horasan, hem Bağdat valisi olarak Memûn'a hizmet etti. Sonraki kuşaklarda oğlu Abdullah ve soyundan gelenler onun yerini aldılar. Araplaşmış İranlı olan Tâhir ailesi, Abbasi tarihinin ilk dönemlerinde hem muzaffer Abbasi hanedanının politikalarını uygulamakta ve geliştirmekte, hem de bu politikaların hayat bulmasını sağlayacak kültürel ve ideolojik iklimin yaratılmasında oldukça önemli bir rol oynamıştı. Kültürel öncelikleri ve etkinlikleri Bosworth[30] tarafından açıklanmış olan aile bu açıdan değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Abdullah ibn Tâhir'in rüya hakkındaki yazısı, onun Memûn'un dinsel ve ideolojik programına verdiği destekle birlikte düşünüldüğünde anlam kazanacaktır. Abdullah'ın yorumunda Aristoteles'in verdiği cevaplar, Memûn'un Mutezile yanlısı tutumu ve din yasasına karşı halifenin otoritesini geçirme tavrıyla mükemmel bir uyum içindedir. Aristoteles, halifenin resmi ve siyasal kararlarında ("en iyi konuşma") kişisel yargının (*rey*) en üst otorite olması gerektiğini savunur. Yasal otoritenin kuruluşunda Kuran ve Sünnet karşısında *rey*'in yerinin ne olması gerektiği o dönemin din ve hukuk söyleminin ana gündemini oluşturuyordu. *Rey*'in üstünlüğünün kabul edilmesi, hüküm veren yargıcın (kadı) ya da şimdiki örnekte halifenin eline kontrolsüz bir güç verilmesi anlamına gelirken, Kuran ve Sünnet'in ko-

runmasını ve yorumlanmasını dinsel bir seçkinler zümresine devretmek ise, onların bu kutsal metinler sayesinde önemli bir güç kazanmaları demekti. İktidarının en temel özelliği, bütün iktidarı halifenin kişiliğinde merkezileştirme çabasıyla simgelenen Memûn tabii ki ilk yorumu tercih etti. *Mihne*, veya sorgulama, bu politikanın bir uzantısıydı.

Memûn politikasının yönelimi, rüyanın yaratılmasının arkasındaki amacı ortaya koymaktadır. Rüya muhtemelen halifenin yakın çevresi, belki de Tâhiriler tarafından uydurulmuştu. Rüyanın muhtemel diğer bir kaynağı da, *mihne* sırasında Memûn'un sorgu yargıcı olan kadı Ahmed ibn Ebi-Duâd'dır. El-Beyhekî ona dayanarak Memûn'un başka bir rüyasını aktarır. Buna göre ilk başlarda akılsal nedenlerle rüyalara inanmayan halife, rüyalarından biri gerçekleşince artık inanmaya başlamıştı.[31] Aslında İbn Ebi-Duâd tarafından Memûn'un rüyalarının doğruluğunu ispatlamak için anlatılan nispeten zararsız –belki de doğru– olay, Aristoteles rüyasının doğruluğunun kolayca kabul edilmesi için gerekli uygun zemini yaratmış olmalı. Sonuçta bu rüyayı ortaya atan kim olursa olsun, Memûn çevresinin rüyaları propaganda için çok sık kullandığı bir gerçek.

Demek ki Aristoteles rüyasının başlangıçta çeviri hareketiyle hiçbir ilgisi yoktu. Şöyle de düşünebiliriz: Bir rüyanın halk arasında yayılmasını sağlayarak adeta tanrısal bir onay alınmaya çalışılan bir politikaya gerçek bir muhalefet olması gerek. Eğer rüya çeviri hareketinin savunucuları tarafından uydurulmuş olsaydı, bu, Memûn yaşarken bu faaliyete karşı bir muhalefetin olduğu anlamına gelirdi; fakat o dönemde böyle bir muhalefetin varlığını gösteren hiçbir şey bilmiyoruz. O sıralarda, özellikle hukuk çevrelerinde bir çekişme *vardı*, bu da İslamın temel direklerini oluşturan konulara ne ölçüde ağırlık verilmesi gerektiğiydi: kişisel kanaat karşısında *sünnet* ve bunun karşısında (bilginler topluluğunun) fikir birliği.

Böyle yorumlandığında Aristoteles'in rüyadaki varlığı ya da Memûn'un politikalarını dayandırdığı ilkelerin kaynağı olarak onun gösterilmesi, rüyanın Memûn dönemi Bağdat'ında eğer bir etkisi olacaksa aydınlar arasında hangi ölçütlerle değerlendirildiğini çok açık göstermektedir. Bu yüzden, İbn en-Nedîm (veya onun kaynağı Yahya ibn 'Adî) ve onun izinden giden herkesin öne sürdüğü gibi çeviri hareketini bütün hızıyla

başlatmak bir yana, rüya bu iddianın tam tersini ispatlamaktadır. Yani çeviri hareketi Memûn döneminden o kadar uzun bir süre önce başlamıştı ki artık insanların düşünsel tavır alışlarını belirler hale gelmişti. Rüya, çeviri hareketinin nedeni değil, toplumsal bir sonucudur.

Buna şaşmamak gerekir; çünkü Aristoteles, Abbasi yönetiminin ilk yüzyılında ünlenen ve daha da önemlisi yaygın kabul gören tek ilkçağ kişiliği değildi. Aşağıda anlatacağımız Memûn'la ilgili olay, ilkçağ kişiliklerinin onun çevresindeki eğitimli insanların gündemlerine ne ölçüde girdiğini gösteren bir örnektir. Bir defasında Memûn birçok bilim adamı, din âlimi ve hukukçunun (Ahbârî'nin söylediğine göre Memûn'un himaye ettiği kişiler) bulunduğu büyük bir ziyafette sofraya getirilen üç yüz çeşitten fazla yemeğin her birinin iyileştirici niteliklerini ve besleyici özelliklerini tam bir doğrulukla açıklar. Basra kadısı (sonradan Bağdat kadısı olmuştur ve Memûn'un vezirlerinden biridir) Yahya ibn Aksem (ö. 242/856) halifeye hitaben şunları söyler:

> Ey müminlerin kumandanı! Eğer konu tıp ise, bilginle sen doğuştan Galenos'a bedelsin; astrolojiye gelince, hesaplamalarınla Hermes [Trismegistos]; din bilginle Ali ibn Ebi-Tâlib'e (Allahın rahmeti üstüne olsun) bedelsin; yok eğer cömertlikse eli açıklıkta Hâtim'den daha ilerisin. Ya da eğer doğru sözlü olmaksa, dilinin doğruluğuyla Ebu-Zerr; asaletse başkalarını kendinden önde tutmanla Ka'b ibn Mâme; inancına bağlılığınla es-Semav'el ibn 'Adiyâ'ya bedelsin.[32]

Yunanlıların Galenos gibi tarihsel kişiliklerinin, Hermes Trismegistos gibi efsanevi kahramanlarının; Ali ibn Ebi-Tâlib ve Arapların diğer kutsal kişileri ve kahramanlarıyla birlikte anılmaları, Yunanlıların ilk Abbasi toplumunda ne kadar içselleştirildiklerini göstermektedir. Memûn'un rüyası bu listeye sadece bilgeliğini kendine örnek aldığı Aristoteles'in adını ekler. Memûn'un Emîn'e karşı ayaklanmasını ve Harun'un veraset hakkındaki 802 tarihli Mekke Protokolü'nü (krş. Bölüm IV.1) yeniden yazmasını haklı çıkarmak için savunmacı ve tarafgir bir tarihyazımının ortaya çıkması gibi, Memûn'un Aristoteles rüyası da (I. yorum) aynı şekilde onun akılcı ve Mutezile yanlısı siyasetini haklı çıkarmak için uydurulmuştu.

Rüyanın ikinci biçimi (II) 10. yüzyılın ortalarında el-Fârâbî ve Ebu Bişr Mettâ'nın öğrencisi ve Bağdat'taki Aristotelesçilerin başı olan Yahya ibn 'Adî'ye dayandırılır. Aralarında çok az bir fark olan iki değişik nüshası mevcuttur. Bunlardan biri yukarıda bahsettiğimiz *Fihrist*'te yer alan, diğeri ise İbn Ebi Useybia'ya ait olandır. İbn Ebi Useybia hem kendi kaynağını, hem de dolaylı olarak İbn en-Nedîm'in kaynağını belirlememize yardımcı olmaktadır: "es-Senâdîkî (Allah'ın rahmeti üstüne olsun) adıyla tanınan Hasan ibnü'l-Abbas'ın kaleminden aktarıyorum. O, Ebu-Süleyman'm [es-Sicistânî] şöyle dediğini söylemişti: 'Yahya ibn 'Adî'nin şunları söylediğini duydum...'[ardından rüya gelir.]"[33] *Fihrist*'in yazarı İbn en-Nedîm, kişisel olarak tanıdığı Yahya'nın Arapça'ya çevrilmiş Yunanca kitaplar hakkındaki bilgisinden önemli ölçüde faydalanmıştı; onun elyazması kaynakçasından yararlandığı için rüya açıklaması orijinal olabilir, çünkü daha ayrıntılıdır. Her ne kadar İbn en-Nedîm açıkça ifade etmese de bu yazının kaynağının Yahya olduğu çok bellidir. Yahya'nın yazısının diğer nüshası, öğrencisi Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin bu nüshadan çıkardığı bir kopyadır. Bu metin de sonradan İbn Ebi Useybia'nın birinci kaynağı olan es-Senâdîkî tarafından kopyalanmıştır.

Mevcut bütün kanıtlar, Memûn'un Aristoteles rüyasından çeviri hareketini açıklamak için yararlanan ilk kişinin Yahya ibn 'Adî olduğunu gösteriyor. Böylece bir taşla en azından iki kuş vurmuş olacaktı: Yunanca'dan çevrilen külliyatın sorumlusunun Hilafet makamı olduğunu ilan edecek ve tüm ilkçağ düşünürleri arasında en seçkin yeri Aristoteles'e verecekti. Birincisinin altında yatan asıl neden, halifeyi ve tabii ki çeviri hareketini kutsayan, o dönemin entelektüel iklimiyle uyumlu bir meşrulaştırma öyküsü oluşturmaktı. Yahya'nın yazdığı 4./10. yüzyılda İslam bilimlerinin çoğu kendi birikimini oluşturmuş ve artık kural oluşturma aşamasına gelmişti: Her birinin kendi kurucuları, gelenekleri ve standart haline gelmiş yazılardan oluşan külliyatları vardı. Konuyla ilgili sadece iki örnek verecek olursak: Kuran'm kabul edilebilir okunuşları (yani seslendirme ve kelimelerin iskelet yapısına fonetik işaretlerin yerleştirilmesi) konusunda süregiden kargaşa, en sonunda Bağdatlı bilim adamı ibn Mücâhid (ö. 324/936) tarafından değişik okuma kümelerinin bir düzene konarak kurallarının belir-

lenmesiyle çözüldü. İbn Mücâhid'in bu girişimi, Memûn'un başlattığı din öğretisinin biçimlendirilmesine devlet müdahalesi geleneğini devam ettiren yetkililer tarafından da destekleniyordu. Peygamberin hadisleri konusunda devam eden benzer bir kargaşa ve bunların kontrolsüz artışı, el-Buhârî (ö.256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) sahih koleksiyonları derlemesiyle denetlenebildi. Böylece, sonraki kuşakta, İbn Ebi-Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) çalışmalarıyla hadis yorumculuğu biliminde metodolojik titizliğin yolu açılmış oldu.[34]

Bu ortamda, Memûn'un rüyası da çevrilen ilkçağ bilimleri külliyatının düzenlenmesi için uygun bir zemin oluşturdu. Memûn'un rüyasının Abdullah ibn Tâhir tarafından anlatılan orijinal yorumuyla (I. yorum), bunun bir başka versiyonu olan Yahya'nın yorumunun karşılaştırılması 10. yüzyılda Bağdatlı filozofların neyle ilgilendiğini açıkça gösteriyor. Rüyanın özü, Aristoteles ile Memûn arasındaki soru cevap diyaloğudur ve en çok değişikliğin olduğu yer de burasıdır. Orijinal metinde halifenin sorusu pratik bir sorudur : "En iyi konuşma nedir?", yani politik anlamda siyasal ve dinsel olarak söylenebilecek en iyi şey. Bütün yanıtlar da aynı şekilde somut ve pragmatiktir: Birinci yanıt daha önce de değindiğimiz bireyin kişisel yargısını (*rey*), yani halifeyi ölçüt kabul eder; ikinci yanıt göreli bir kavram olan dinleyicileri gösterirken, üçüncü yanıt tümüyle bağlamsal ve fırsatçıdır: konuşmanın 'iyiliğini' belirleyen şey konuşmanın sonu ya da amaca ulaşılıp ulaşılmadığıdır. Yahya'nın versiyonu bunun tam tersidir; politikayla hiçbir ilgisi yoktur ve sorulan sorular ve verilen cevaplar soyut felsefe düzeyindedir: Belirli bir iyi şey hakkında değil, [mutlak] iyi hakkında sorular sorulur. Cevaplarda ise ölçüt olarak evrensel kavramlar belirlenir: bir insan yetisi, yani akıl; din yasası; halk.

Akıl'ın görünüşte zararsızca *rey*'in yerini almasının önemi küçümsenmemeli. Ustaca indirilmiş tek bir darbeyle, aklın –ve tabii aklın bilimi felsefenin– her konuda din otoriteleri (yasa, yani şeriat) ve siyasal aktörler (halk yığınları) karşısında mutlak üstünlüğü kuruluyordu. Tıpkı mantığın evrensel ve diller üstü olduğu için gramerden daha üstün olması gibi, –Ebu Bişr Mettâ ve Yahya mantık savunularında böyle söyler– felsefe, yani aklın kullanılması da evrensel ve uluslarüstü olduğu için dinden

(çünkü her ulusun ayrı bir dini vardır) üstündür. Memûn'un rüyasının Yahya versiyonu, böylece felsefeyi bir uzmanlık alanı, felsefe konusundaki ilkçağ metinlerini bu alanın temel eserleri, Aristoteles'i en önemli öncü ve hilafeti de bu konunun incelenmesinde en üst makam olarak belirlemiştir.

Aristoteles, Yahya için Memûn ve propagandacısı Abdullah ibn Tâhir'den farklı bir anlam taşıyordu. Abdullah'ın anlattığı rüyanın hedef kitlesi olan eğitimli, ama konunun uzmanı olmayan Araplar için Aristoteles kadîm çağların entelektüel ve felsefi konularında son derece saygın bir otorite demekti –tıpta Galenos ve uygulamalı matematikte Hermes Trismegistos gibi. Yahya için Aristoteles, Peripatos'un [Gezimci Okul'un] ve gezimci felsefe geleneğinin ilk kurucusuydu ve bu gelenek Yahya'nın başında olduğu okulun ilk atasıydı. 10. yüzyılın ortalarında Bağdat'ta çok çeşitli felsefe akımları vardı: Saygın hekim er-Râzî'nin (ö. 925) Platonculaştırıcı fikirleri ve el-Kindî ile takipçilerinin Atina Yeni-Platoncu geleneği; bu sonuncusuyla bağlantılı, Bağdat'ta Sâbit ibn Kurre'nin izleyicilerinin temsil ettiği Harranlı Sâbiilerin Hermetizmden etkilenen yıldız tapıncı; hatta daha düşük bir düzeyde, Câbir adına yazılmış yazıların sihirli ve simyalı düşünce-dünyası ve bu yazıların Yunanca'daki öncülleri (çeviri hareketinin en erken aşamalarını ve Arapça'daki mirasını temsil ederler). Hepsi kadim bilimlerin temsilcisi olma iddiasındaydı ve 10. yüzyıl Bağdat'ının fikir dünyası sahnesinde başrolü kapmak için birbirleriyle rekabet ediyorlardı. Tıpkı kendilerini kabul ettirmek ve meşruluk kazanmak için rüyalar aracılığıyla birbirleriyle yarışan entelektüel ve siyasal eğilimler gibi, Yahya da, Memûn'un rüyasını kullanarak kendi Aristotelesçiliği için aynı iddiada bulunabilirdi. Sonuç olarak, Yahya ve selefi el-Fârâbî'nin çalışmaları, büyük İbni Sînâ'nm hayal gücünü kurcalayarak (daha önemlisi felsefi desteğini elde ederek) Aristotelesçiliğin Arap felsefesinde ayakta kalmasını ve sonunda galip gelmesini sağladı. Yahya'nın ve kurduğu felsefe okulunun iddiaları vitrin süsünden ibaret değildi. Onlar ve çeviri hareketiyle ilgili bütün aydınlar aklın üstünlüğüne gerçekten inanıyorlardı. Dönemin sayısız dinler arası felsefe tartışmasında ve yazışmalarda bu konuda önemli kanıtlar mevcuttur.[35]

Çeviri ve Toplum

Beşinci Bölüm

UYGULAMALI VE TEORİK BİLGİNİN HİZMETİNDEKİ ÇEVİRİ

Giriş

1. Birinci kısımda erken Abbasi toplumunun siyasal ve toplumsal yapılanmasını, çeviri hareketini zorunlu kılan ideolojiler bağlamında çözümlemeye çalıştık. Özellikle şunu iddia ettik: Abbasi devrimi, Emîn ve Memûn arasındaki iç savaş, imparatorluğun ilk dönemlerindeki dini-siyasi söylem, bütün bunlar Abbasi hanedanı ve yönetici seçkinler arasında öyle ihtiyaçlar doğurmuştu ki bunlara cevap vermenin bir yolu yaygın bir çeviri hareketinin benimsenmesi ve teşvik edilmesi oldu. Bu ihtiyaçlar tabii ki sadece ideolojik değildi, halkla ilişkiler açısından önemli de olmayabilirlerdi; yine de kim olurlarsa olsunlar iktidarda kalmak zorunda olan yöneticilerin çabalarından kaynaklandıkları –Abbasiler de istisna değildi– ve çevirinin bir imparatorluk ideolojisi olarak benimsenmesini sağlayan ilk dürtüyü yaratması ölçüsünde esas olarak bunlar üzerinde durdum. Bu nedenle şimdi Abbasi öncesi çeviri etkinliklerinin bir çeviri hareketine dönüşmesini sağlayan emperyal iktidar politikalarından söz edeceğim.

Ancak bütün bu söylediklerimden, çeviri hareketinin gerçekten uzun bir süre devam ettiği de düşünülecek olursa, ideolojiden başka faktörlerin etkili olmadığı anlamı çıkarılmaz. Bağdat'ın hızla evrilen toplumsal ikliminde uygulamada işe yarayacak bilgiye talep vardı, oluşum aşamasındaki bilim ve felsefe de teorik bilgi talep ediyordu; çeviri hareketinin sürmesinde bu iki talep büyük rol oynamıştı. Mansûr'un, siyasal zorunlulukların dayatmasıyla Sasani imparatorluk politikasını ve onun bir parçası olan çeviriyi benimsemesiyle birlikte, bu talepler kapsamlı bir çeviri hareketinin uzun zaman sürdürülmesini sağladı. İlkin, astroloji ve onunla ilgili astronomi ve matematik gibi Sasani politikalarının bir parçası haline gelmiş uygulamalı bilimler söz konusuydu.[1] Ünlü Yunanca eserlerin Pehlevice'den Arapça'ya yapılmış çevirilerini de göz önüne alırsak, tarımı da bu

gruba ekleyebiliriz. Abbasilerin ilk dönemlerinde, saraydaki Sasani kültürü temsilcileri, önceki dönemin sistematiği olmayan düzensiz Pehlevice-Arapça çevirilerini yaygınlaştırarak uygulamalı bilimleri kapsayacak şekilde gelişmesini sağladılar. Bu Sasani kültürü temsilcilerinin en tanınmışları Bermekîler ve Nevbahtlardır. Ancak, zamanla Bağdat'ta faaliyet gösteren bilginlerin sayısı, kendilerine yeni teorik meşgaleler yaratmayı gerektirecek kadar arttı. Yöneticilerin devam eden desteği ve başkentteki entelektüel hareketlilik düşünüldüğünde, bu teorik meşgalelerin çeviri hareketinin felsefi bilimleri kapsayacak şekilde genişlemesine yol açmasını doğal karşılamak gerekir.

Astrolojiye Talep

2. Mansûr'un imparatorluk ideolojisinin merkezinde yıldız biliminin [astroloji] bulunduğu ve bu disiplinin uygulamada en çok ihtiyaç duyulan disiplin olduğu konusunda tam bir fikir birliği bulunmakta. Bölüm 1.3'te belirtilen Abbasi öncesi çeviriler dışında, yeni rejimle birlikte yıldız bilimi kitaplarının çevrilmesi katlanarak arttı. Bu metinler ilk başlarda Pehlevice'den çevriliyordu, zamanla Yunanca asıllar bulundu ve çevirilerde doğrudan bu metinler kullanılmaya başlandı.

Abbasi sarayının ilk bilimcileri için astrolojinin böylesine önemli olmasının nedeni ikinci bölümde değindiğimiz astrolojik tarih veya yıldız falı gibi ikincil konulara duydukları gereksinim değildi. Bu pratik ihtiyaçlara cevap vermesinin yanı sıra –ya da bu ihtiyaçlar nedeniyle– astroloji bilimcilerin gözünde "bütün bilimlerin metresiydi."[2] Yönetim çevreleri de bilim adamlarının bu tutumunu benimseyince astroloji Abbasilerin ilk yüzyılında olağanüstü bir gelişim gösterdi.

Bu eserlerin aktarılmasında Pehlevice belirleyici ve temel bir öneme sahipti. Abbasi devriminden önce de yıldız bilimi metinlerinin Farsça'dan Arapça'ya çevrildiğini biliyoruz. Arap egemenliğindeki yeni politik koşullarda sürekli yaygınlaşan Arapça karşısında bu çeviriler, Zerdüşt'ün 750 yılı dolaylarında Arapça'ya çevrilen (bkz. Bölüm II.3) *Doğuşlar Kitabı*'nda söylendiği gibi "bu bilimin," yani astrolojinin, "kullanılmaz duruma düşüp izlerinin silinip yok olmasını engellemek" amacını taşıyordu. Zer-

düşt'ün kitabından önce büyük bir olasılıkla yine Farsça olan bir astroloji metni daha çevrilmişti. Bu ikinci metnin 125/743 yılında idam edilen Hermes'e[3] ait olduğu sanılıyor. Abbasilerden önce yapılan bu çevirileri, geçmişi canlandırmayı arzulayan Zerdüştlerin İslamiyet altında sürdürdükleri Sasani uygulamaları gibi yorumlayabiliriz; "Zerdüşt'ün" *Doğuşlar Kitabı*'nda adı geçen Sunbâz (bkz. Bölüm II.5) geçmişi canlandırmak isteyenlerin bir örneğidir. Abbasiler dönemiyle önceki dönem arasındaki fark, çevirilerin artık halifenin himayesinde ve imparatorluk ideolojisinin bir parçası olarak sürdürülmesiydi. Teukros'un *Paranatellonta*'sı, I. Hüsrev Anuşirvân döneminde İS 540 yılı civarında Pehlevice'ye ve daha sonra 9. yüzyılın ilk yarısında Arapça'ya çevrildi. Dorotheus'un *Pentateuch* kitabı (*Kitabü'l-Hamse*) ise Ömer ibn Ferruhân et-Teberî (ö. 200/816) tarafından bir 3. yüzyıl Pehlevice çevirinin 5. yüzyılda gözden geçirilmiş nüshasından çevrildi.[4] Yıldız bilimine talep öylesine büyüktü ki Pehlevice'deki kaynaklar kısa sürede tükendi ve Yunanca'ya başvurmak zorunlu oldu. Dorotheus'un kitabını Pehlevice'den çeviren Ömer İbn Ferruhân, Yunanca bilmediği için, bu kez el-Bıtrîk'i antik çağın büyük astroloji kitabı Ptolemaios'un *Tetrabiblos*'unu Yunanca'dan Arapça'ya çevirmesi için görevlendirdi. *Tetrabiblos* kısa sürede Arapça yıldız bilimi yazınındaki en önemli kitap haline geldi. Bunun nedeni belki Ptolemaios'un astronomi ve müzik teorisi konularında da ünlü olmasıydı. Kitabı İbrahim ibnü's-Selt ikinci kez çevirdi ve Huneyn bu çeviriyi gözden geçirdi. Kitap hakkında sürekli yorumlar yayınlandı.[5] Böylece, Abbasi hanedanının Mansûr'dan Memûn'a kadarki ilk döneminde, bütün zamanların en ünlü müneccimlerinden Mâşâ'allâh, Ebu Sehl İbn Nevbaht ve Ebu Ma'şer gibilerinin parlak kariyerlerine tanık oluyoruz. Bu kişiler, çeviri hareketinin içinde yer almalarının yanı sıra bağımsız incelemeler de hazırlıyorlardı; yeni oluşan İslam uygarlığında astrolojiyi bir bilim olarak kuranlar da onlardı. Onların çalışmalarının toplum üzerinde bıraktığı derin etki ve bunun sonucu olarak çeviri kültürünü benimseyen yönetici elitin astrolojiye verdiği değeri göstermek üzere şu örneği verebiliriz: Memûn'un generali ve Tâhirilerin kurucusu, önemli bir asker ve politik lider olan Tâhir İbnü'l-Hüseyn, Yunanca'dan Aratus'un *Phainomena*[6] çevirisini bile sipariş etmişti. Talep hiç durmadan artınca, anonim ve tak-

ma isimlerle yazılmış kaynaklardan oluşan kapsamlı bir Arapça astroloji yazını ortaya çıktı.[7]

Diğer bilimlerin çevrilmesi de astroloji gibi cereyan etti. Genel hatlarıyla açıklarsak, önce siyasal faktörler, ideolojik ve teorik yönelimler ya da pratik ihtiyaçlar çevirileri başlattı; çevrilen eserlerin incelenmesi ve kullanılmasıyla o alanda Arapça orijinal eserler yazıldı; bu çalışmaların belirli bir düzeye erişmesiyle birlikte önceden çevrilmiş metinlerin yeniden daha doğru bir şekilde çevrilmesi, ayrıca yeni çevirilerin yapılması ihtiyacı doğdu. Çeviri hareketi boyunca bilimsel disiplinlerin her birinin gelişim tarihini ayrı ayrı yazabileceğimiz noktanın hâlâ çok uzağındayız. Bütün disiplinlerde daha redaksiyonu yapılmamış, çevrilmemiş, incelenmemiş çok sayıda metin var. Bütün bu alanlardaki teknik terminolojinin oluşumu ve bilginin aktarılma sürecinin filolojik ayrıntılarına ilişkin çok az araştırma yapılmıştır. Umut ederiz ki, başka hiçbir kanıtın olmadığı günümüz koşullarında, bu tür ayrıntılar bilimsel disiplinlerin tarihsel evrimini doğru anlamamızı sağlasın.

3. Mesleki Eğitimin İhtiyaçları: Kâtipler, Miras Hukukçuları, Mühendisler, İktisatçılar

Özel bir önem taşıdığı anlaşılan astroloji dışında, Abbasi devletinin kuruluşunun ilk safhalarında çeviri hareketini hızlandıran bir diğer büyük toplumsal ihtiyaç da Abbasilerin henüz devraldıkları imparatorluğu yönetecek kâtip sınıfının eğitilmesiydi. Abbasi hükümdarlarının eğilimleri ve yönetimin kilit noktalarına getirdikleri Bermekîler gibi yönetici sınıfların yapısı göz önüne alındığında, kâtiplerin dindışı eğitiminde Sasani modelinin benimsenmesi beklenen bir şeydi.

Kâtiplerin görevlerini yapabilmek için öğrenmeleri gereken konular muhasebe, tahrir, mühendislik, süre kaydı gibi pratik meselelerle ilgiliydi. Bu temelde gelişen ihtiyaçlar nedeniyle matematik bilimleri –aritmetik, geometri, trigonometri ve astronomi– ilk çeviri faaliyetinin ana ilgi odağı oldu. Kâtip sınıfının eğitilmesi ihtiyacını ve bu eğitimin Sasanilere uzanan arka planını en iyi anlatan kişi, yani deyim yerindeyse konunun kitabını yazan, İbn Kuteybe'dir (ö. 276/889). Çeviri hareketi başladıktan yakla-

şık yüzyıl sonra yazdığı *Kâtibin Davranışları* (*Edebü'l-kâtib*) isimli kitapta, bir taraftan kâtiplerin uygun filolojik eğitimi almalarını desteklerken, bir taraftan da yabancı bilimlere adeta kendinden geçercesine duyulan aşırı ilgiyi eleştirir. Ortaçağ bilginlerinin üzerinde çok durdukları, haklı bir üne sahip olan eserinin Giriş'inde kâtip olmak isteyenlerin uzmanlaşması gereken konuların listesi yer almaktadır:

> Benim eserlerimin [dilbilim, edebiyat ve din eğitimi veren kitaplar] yanında, geometrik şekilleri öğrenmek [kâtip için] zorunludur; çünkü arazi ölçümleri yapabilmek için dik, dar ve geniş üçgeni ve üçgenlerin yüksekliklerini; çeşitli türde dörtgenleri, yayları ve diğer yuvarlak şekilleri ve düşey çizgileri bilmesi gereklidir. Bilgisini [tahrir] defterlerinde değil, arazide pratik olarak sınayabilmesi için bunları bilmesi gereklidir; çünkü *teorik bilgi hiçbir şekilde pratikte kazanılmış tecrübeye benzemez.*
>
> Persler [yani Sasaniler], şunları bilmeyenin kâtip olarak bilgisinin eksik kalacağını söylerlerdi: sulama ilkelerini [*icrayü'l-miyâh*], su yollarına erişim kanalları açmayı, gedikleri kapatmayı, günün değişen uzunluklarını [ölçmeyi]; güneşin dönüşünü, yıldızların [ufuk çizgisindeki] yükselme noktalarını, ve ayın evrelerini ve etkilerini; ölçüm standartlarını [takdir etmeyi]; üçgenler, dörtgenler, çeşitli açıların çoklu kenarlarını kullanarak arazi ölçümü yapmayı; kemerli taş köprüler ve başka türde köprüler kurmayı, suyollarına su taşıma tekerleri ve taşıma kovaları kurmayı, zanaatkârların kullandıkları aletlerin işleyişini ve muhasebeciliğin ayrıntılarını bilmeyenler.[8]

Burada önemli olan İbn Kuteybe'nin bütün matematik dallarında özel bilgilere ek olarak bir kâtibin bu bilgileri uygulayabilmesi gerektiğini de söylemesidir. Bu sözler, teorik bilimlerin gelişiminde uygulamaya ne kadar önem verildiğini gösteriyor. Hiç kuşkusuz bütün bilimler bütün tarihsel dönemlerde aynı derecede uygulanabilir değildi; genelleştirmelerden kaçınmak için ihtiyatlı olmak gerekir. Yine de Yunanca-Arapça çeviri hareketinin bütün hızıyla sürdüğü bir sırada yazan Kuteybe'nin sözleri bi-

limlerin teorik gelişimi ile çeviri hareketi arasındaki ilişkiyi görmemizi, bu bilimlerle profesyonel olarak uğraşanların bazı bilimleri uygulamaya geçirdiğini anlamamızı zorunlu kılıyor. İşte bu açıdan, aşağıda ele alacağımız matematik eserlerin çevrilmesinin toplumsal önemi vardır.

İbn Kuteybe'nin ilerde kâtip olacak kişilerin iyi öğrenmesi gereken faydalı disiplinler listesinin başında geometri yer alıyor. Birinci kısımda verdiğimiz (Bölüm II.2) bazı anlatımlarda Eukleides'in *Elemanlar*'ının ilk kez Mansûr döneminde çevrildiği söylense de, bugün sadece Harun ve Memûn dönemlerinde yapılmış el-Haccâc ibn Meter çevirisinin iki versiyonunu biliyoruz. Bu konuda nihai karar ne olursa olsun, ki bu karar filolojik kanıtlara göre verilecek, haritacılıkta, mühendislikte ve sulama işlerinde geometrinin yararlılığının anlaşılmasını sağlayan kişinin İbn Kuteybe olduğuna hiç kuşku yok. Bu bağlamda, o günkü Arapça'da Farsça kökenli bir kelimeden türetilmiş bir ortaç olan "mühendis" kelimesinin hem geometrici, hem de mühendis anlamına geldiğini belirtmek anlamlıdır. İbn Kuteybe'den bir yüzyıl sonra el-Hârizmî'nin derlediği, tüm bilimleri kapsayan teknik terimler sözlüğünde, Arap sözlükçülüğünün babası el-Halîl kaynak gösterilerek, "mühendis" sözcüğü, sulama kanallarının izleyeceği yollar ve bunların kazılacağı alanlar için ölçüm yapan, plan hazırlayan (*yukaddiru*) kişi olarak tanımlanmaktadır.[9]

Çok erken gelişen ve pratik ihtiyaçlara cevap verme amacı taşıyan başka bir matematiksel bilim de cebirdi. Mühendislik ve sulama problemlerinin uygulanmasında, kâtipler için cebir de geometri gibi faydalı oluyordu. Bu sıralarda İslam hukuku da hızla gelişmekteydi ve cebir karmaşık miras davalarının çözülmesinin temel aracı haline geldi. Muhammed İbn Musa el-Hârizmî *Cebir*'in Giriş'inde bu her iki farklı uygulama alanından da bahseder. Hârizmî'ye göre, Memûn,

> Beni cebir konusunda bir el kitabı hazırlamam için yüreklendirdi. Kitabın muhteviyatını insanların sürekli ihtiyaç duydukları veraset, paylaşım, tereke, hukuk davaları ve ticaret gibi konularla ve birbirleriyle arazi ölçümü, kanal kazılması, geometrik hesaplama ve çeşitli türlerdeki başka hesapları gerektiren işlerinde ihtiyaç duydukları şeylerle sınırlı tutmamı istedi.[10]

Girişi tam bir matematik diliyle yazılan kitabın sonraki bölümleri ticaret meseleleri, arazi ölçümü, tereke, evlilik ve köle azat etme gibi çeşitli konularla ilgili problemlerin, ele alman konuyla ilgili örnek davalara özel göndermelerle açıklandığı kısımlar halinde düzenlenmiştir.

Matematiksel astronominin gelişimi de matematik bilimleri ve astrolojiyle yakından bağlantılıydı (ama saray müneccimininin sorumlulukları kâtiplerin uzmanlık alanının dışındaydı). Bu konuda, Abbasiler öncesi döneme ait önemli çeviri etkinlikleri söz konusudur ve bunlar hem Pehlevice'den, hem de Sanskritçe'den yapılmış çevirilerdir. Ayrıca, astronomi tabloları, astronomi ve ilgili diğer yazından yapılmış *zîc* (Farsça kelimenin Arapça'daki çoğul hali: *zîcât*) adı verilen derlemeler de hazırlanmıştı. Bunların en önemlileri I. Hüsrev Anuşirvân (sal. 531-78) ve III. Yezdicird (sal. 632-51) döneminden kalan *Zîce'ş-Şah* ve 735'ten kalma *Zîcü'l-Erkand* ve 742 yılına ait *Zîcü'l-Herkan'dır*.[11] Ama bu etkinlikler 154/771 ya da 156/773 yılında Sind'den Bağdat'a Mansûr'un sarayına gelen bir elçiden sonra Abbasi devleti tarafından resmi olarak benimsendi. Kaynaklar bu elçinin amacı hakkında bilgi vermiyor; sadece heyetteki Hintli bir âlimin beraberinde Sanskritçe yazılmış *siddhanta* denen takım halinde astronomi metinleri getirdiğini biliyoruz. Bu eser daha sonra el-Mansûr'un özel emriyle el-Fezârî tarafından Arapça'ya çevrildi ve *Zîcü's-Sindhind* şeklinde Arapçalaştırılarak yayınlandı. El-Fezârî bu ve yukarıda bahsedilen diğer kaynaklara dayanarak açıklamalı astronomi tabloları derleyerek *Zîcü's-Sindhind el-kebîr* adıyla yayınladı. Bu kitapta "astronomik hesaplamalar için Hint, Pehlevi ve Yunan kaynaklarından aldığı bilgileri, kullanışlı, fakat kendi içinde çelişkili bir dizi kural ve tablo halinde bir araya topladı."[12] Geçmişe baktığımızda, büyük el-Bîrûnî'nin[13] de açıkça göndermeler yaptığı el-Fezârî'nin çevirisi ve kendi çalışmasında ortaya konan sorular ve sorunların, bilimsel bir astronomi incelemesi olarak adlandırılabilecek bir akımı başlattığını görüyoruz. Bu akım bu kitapta ele aldığımız bütün diğer etkenlerle bir araya gelerek yüzyıllar boyunca devam eden görkemli Arap astronomisi geleneğini başlattı.

Tarım konusundaki çalışmaların çevrilmesinde de buna benzer bir yol izlendiği görülüyor. Cassianus Bassus'un *Eclogae* isimli eserinin Arap-

ça'ya iki kere çevrildiğine dair elimizde kayıtlar var: İlki, 7. yüzyıldan daha geç olmayan bir dönemden kalma bir Pehlevice çeviriden yapılan, diğeri ise Sircîs İbn Hilîyâ er-Rûmî'nin doğrudan Yunanca'dan yaptığı çeviridir. İbn Hilîyâ 212/827 yılında *Almagest*'i[14] de çevirmişti. Anatolius'un *Synagoge*'u da iki kez çevrildi. 179/795 yılında Yahya ibn Hâlid ibn Bermek bu eserin doğrudan Yunanca'dan çevrilmesi için İskenderiye Patriği (muhtemelen Politianus), Şam Piskoposu ve keşiş Eustathius'ı görevlendirdi.[15] İkincisi de, anlaşıldığı kadarıyla bilinmeyen bir tarihte Süryanice bir çeviriden yapılmış görünüyor ki bu çevirinin Yunanca'dan yapılandan daha eski olduğunu varsaymak mümkün.[16] Çifter çifter yapılan bu çevirilerden de anlaşılıyor ki Abbasiler çeviriyi resmi bir politika olarak benimseyip bu iş için fon tahsis edince, yukarıda değindiğimiz konularla zaten ilgilenen Sasani kültürü taraftarları daha doğru ve güvenilir metinlere sahip olma olanağı bulmuşlardı. Bu nedenle, baştan itibaren, kâtiplerin eğitim ihtiyaçlarının çeviri hareketinin giderek yaygınlaşmasına aracı olduğunu söyleyebiliriz.

4. Simya ve Abbasi Devletinin (?) Ekonomisi

Görüldüğü kadarıyla simya da çeviri ihtiyacı doğuran bir diğer uygulamalı disiplindi. Yakın zamanlarda araştırmacıların dikkatini çeken bir konu Mansûr'un simyanın faydaları üzerine bilgilendirilmesiydi. İbnü'l-Fakîh el-Hamedânî'nin 290/903 yılı civarında Bağdat'ta derlediği kültürel coğrafya kitabı *Ahbârü'l-buldân*'da, Mansûr'un kâtibi Umâre ibn Hemze'nin Konstantinopolis'te V. Konstantinos'un (sal. 741-75) sarayında uzun süre kaldıktan sonra Bağdat'a döndüğü ve halifeye Bizans imparatorunun kuru bir toz (τό ξηρίον= el-iksir) yardımıyla kurşun ve gümüşü gözlerinin önünde nasıl altına dönüştürdüğünü anlattığı yer alır. Umâre sözlerini şöyle bitirir: "Simyayla ilgilenmeye onu [Mansûr'u] ikna eden de bu oldu."[17] Mansûr'un da simyayla ilgili metinler çevirtip çevirtmediği bilinmiyor; ama Arapça'da bu tür birçok çeviri metnin bulunduğu ve bunların Abbasilerin ilk dönemine ait olduğu bir gerçek.[18] Mansûr, simyanın devlet hazinesi için gerekli fonları sağlayacağı hayalini kısa sürede aklından çıkarmış olmalı.[19] Fakat istemeden de olsa bu "sanatla" uğraşacaklara yolu açan ilk adımı da atmıştı.

Bilimsel Araştırma ve Teorik Bilgi İhtiyacı

Bu ilk çeviriler, daha önce değindiğimiz imparatorluk ideolojisinin yanı sıra uygulamalı araştırmaların da en başından itibaren çeviri faaliyetlerinin temel nedenleri arasında olduğunu göstermektedir. Mansûr'un resmi desteği ve bu hareket için fon tahsis etmeye başlamasıyla birlikte, çeviri hareketi iki farklı yönde gelişti: Birincisi, mevcut bilimsel disiplinlerde akademik bir kesinlik ve doğruluk sağlanması; ikincisi ise sürekli çevrilmeye değer yeni bilimsel disiplinlerin ve konuların ortaya çıkmasıydı. Çeviri hareketiyle astroloji ve astronomi gibi belirli disiplinler arasındaki ilişkiden söz ederken bu konuların uzmanlarının Bağdat'ın kuruluşundan önce de var olduğunu unutmamak gerekir. Bölüm 1.1'de uluslararası bilginler diye adlandırdığım bu uzmanlar Yakındoğu'da nerede daha iyi destek bulurlarsa orada mesleklerini icra ediyor ve bu suretle bilginin çeviri olmadan da yayılmasını sağlıyorlardı. Nitekim, Mansûr Bağdat'ı kurmaya karar verip Sasanilerin ideolojisine benzer bir imparatorluk ideolojisi benimsediğinde, Nevbaht astrolojiyi ve astrolojik tarihi bir gecede öğrenmemişti. Resmi politikadaki bu gelişme sayesinde Nevbaht ve diğer bilginlere kurumsal destek sağlandı, bilimsel etkinliklerinde nelere odaklanacakları belirlendi, onlar da araştırma ve uygulama ihtiyaçlarını giderebildiler. Bu ise büyük bir uzmanlar ordusunun Bağdat'a yığılmasını, Arap bilim ve felsefe girişimini başlatmalarını sağladı. Bu uzmanların çeviri hareketine verdiği itki, bu kez Arapça'da gittikçe daha homojenleşen bir bilimsel bilginin oluşumunu olanaklı kıldı ve böylece sürekli artan sayılarda astrolog, astronom, matematikçi, doktor ve filozofu kendine çekti. Bu bilim adamları çalışmalarında ilerledikçe, çözülebilmesi için başka çevirilerin yapılmasını gerektiren birçok problemle karşılaştılar. İşte bu noktada, çeviri hareketi Arapça'daki bilimsel girişimin bir parçası haline geldi; bizzat bilim adamları başkalarına çeviri yaptırmaya başladılar ve bu niteliğiyle hareket kendi kendini sürdürür hale geldi.

Abbasilerin ilk döneminde gelişen çeviri kültürü ortamı ve bu ortamın teşvik ettiği entelektüel atmosfer içinde, bu kez bilimsel ve teorik ihtiyaçlara bağlı olarak yeni bilimlerin ortaya çıkmasında ve mevcut bilimlerin

daha da derinleşmesinde bunu gözlemleyebiliriz. Örneğin, kâtiplere eğitim verme ihtiyacının çok ötesinde, şaşırtıcı bir gelişme gösteren matematik, mevcut bilimlerin derinleşmesi konusunda iyi bir örnektir.

Uluslararası uzmanların araştırmaları, çeviri, daha derinlemesine araştırmalar, sonra da çeviriye talebin yeniden artışı; bunlar arasındaki diyalektik ilişkinin çeşitli veçhelerini matematik örneğinde belgelemek bugün artık mümkün. Hârizmî'nin matematik araştırmalarında devrîm yaratan ünlü cebir kitabı 813-830 arasında, yani Eukleides'in *Elemanlar*'ının çevrilmesinden yarım yüzyıl sonra yazıldı. Hârizmî'nin çözümler için farklı cebir formülleri göstermesi, alanların eşitliği fikrine dayandığı durumlarda hep Eukleides'ten esinlenmiştir.[20] Buna karşılık Hârizmî'nin eseri ve cebir konusundaki ilerlemeler en sonunda Diophantus'un *Aritmetika* kitabının çevrilmesine yol açtı. İlginçtir: *Aritmetika* bir aritmetik kitabıdır, ama Hârizmî'nin cebir çalışmalarının ışığında ve onun kitabından ödünç alman teknik terminoloji sayesinde çevrilmişti. Matematiğe yakın bir disiplin olan optikten de benzer bir örnek verilebilir: Diocles, Trallesli Anthemius ve Didymus'un optik üzerine kitapları, bilginlerin ve yöneticilerin ayna vasıtasıyla yangın çıkarmaya duydukları pratik bir merakın sonucunda Arapça'ya çevrildi. Araplar arasında da iyi bilinen, Arkhimedes'in Syracusa kuşatması sırasında Marcellus'un donanmasını tutuşturması efsanesi, yenilikler için tetikte bekleyen matematikçileri aynı işi yeniden başarma olasılığı üzerinde düşünmeye itmişti. Böylece bu konuda yazılmış Yunanca eserler aranıp bulundu, Arapça'ya çevrildi ve daha sonra el-Kindî birçok bakımdan Yunan yazarlarının eserlerini düzelten ve geliştiren bir makale yazdı.[21]

Tıp bilimine duyulan ihtiyacın kökleri, şu ana kadar ele aldığımız bilimlerden çok daha farklı yerlere uzanıyor. Tıp, Sasani kültürel etkisi altında yetişmiş bilimcilerin uğraştığı en eski alanlardan biriydi. Bu konuda, 765 yılında halife Mansûr'un tedavisi için Bağdat'a çağrılan Cürcîs ibn Cibrîl ibn Buhtîşû'nun Dicle'nin doğusundaki İran şehri Cündîsâbûr'da bir hastanenin yöneticisi olduğunu hatırlamak bile yeterlidir. O yöreden gelen hekimler Hippokrates/Galenos tıbbı konusunda son derece bilgiliydiler. Buhtîşû ailesi uzun süre Bağdat'tın en nüfuzlu hekim ailesi oldu; Cürcîs soyundan gelenler kuşaklar boyunca halifelerin özel hekimi oldular. Buhtîşû'nun oğlu

Harun er-Reşid'in emrindeydi; onun oğlu Cibrîl, Emin ve Memûn'a hizmet etti; onun oğlu el-Buhtîşû ise Memûn, Vâsık ve Mütevekkil'e hizmet etti. Cündîsâbûr kökenli bir bu kadar önemli başka hekim aileleri de vardı: Mâseveyh, et-Tayfûrî ve Serapion aileleri. Bunlar Bağdat'ta birbirlerine kenetli küçük bir topluluk oluşturmuşlardı. Nasturî Hıristiyan olan bu ailelerin anadilleri Farsça, ibadet ve bilim dilleri ise Süryanice'ydi ve her iki dil arasında aracı rol oynuyorlardı. Abbasi sarayında hekimlik yaparken, bir yandan da tıp araştırmalarıyla, tıp kitapları yazmakla meşgul oluyor ve en önemlisi, çeviri yaptırıyorlardı. Bilimsel üstünlüklerini korumak çıkarları açısından çok önemliydi; çünkü halife hekimleri olarak yüksek statüleri ve bu sayede sahip oldukları servet tıptaki uzmanlıklarına dayanıyordu. Dolayısıyla başta gelen kaygıları uzmanlık düzeyindeki tıp bilgilerini geliştirmekti.

İçlerinden biri de Memûn'un ünlü hekimi Yûhannâ ibn Mâseveyh'di. Bağdat ve Samarra'da Memûn'un haleflerinin de doktorluğunu yapmıştı. Mâseveyh'in araştırmalarını Bağdat'taki hastanede başhekim olarak çalıştığı sırada yaptığı varsayılabilir; ama anatomi bilgisini ilerletmek için kadavralar üzerinde teşrih yapması yasaklanmıştı Aslında teşrih İslam hukukunda resmi olarak hiç yasaklanmadığı halde ortaçağda uygulanmadı. Yine de aşağıya aldığımız pasajda İbn Mâseveyh halifenin kadavra teşrihini yasakladığını söylüyor.[22] Abdullah et Tayfûrî'nin kızından bir oğlu olan İbn Mâseveyh, kadının olağanüstü güzelliğine rağmen son derece aptal olduğunu, oğlunun da geri zekâlı olduğunu, kendi sözleriyle söylersek, babasının ve annesinin en kötü özelliklerini alan çocuğun, ikisinin de iyi özelliklerinden hiçbir şey almadığını söyledikten sonra şöyle devam eder:

> Eğer hiç üstüne vazife olmadığı halde hükümdar bu işe burnunu sokup bana karışmasaydı, oğlumu, aynı Galenos'un insanları ve maymunları parçalayıp incelediği gibi canlı canlı keser ve incelerdim. Onu inceleyerek aptallığının nedenini öğrenebilir, dünyayı onun gibilerinden kurtarabilirdim. Onun bedeninin yapısı, atardamarlarının ve toplardamarlarının şekli ve sinirleri konusunda öğrendiklerimi bir kitapta toplayarak insanların işine yarayacak bilgiler üretebilirdim. Ama hükümdar bunu yasaklıyor [Q 390-1].

Teşrih yapması yasaklanan İbn Mâseveyh zorunlu olarak en iyi alternatife yöneldi: Öğrencisi ünlü çevirmen Huneyn İbn İshak'tan Galenos'un anatomi kitaplarını çevirmesini istedi. Huneyn, Galenos çevirileri kaynakçasında İbn Mâseveyh için çevirdiği Galenos anatomi kitaplarının sayısının en az dokuz olduğunu söyler. İkisi tam da İbn Mâseveyh'in araştırmak istediği konularda yazılmış kitaplardır: *Toplardamarların ve Atardamarların Anatomisi Üzerine* ve *Sinirlerin Anatomisi Üzerine.*[23]

Son olarak, kökeni daha da farklı veçheler sunan felsefe geliyor. Felsefenin pratik açıdan en az ihtiyaç duyulan disiplin olduğu açık. Yani astroloji, geometri ve tıp gibi "pratik" ihtiyaç duyulan bir bilim olmadığını söylemek istiyoruz. Buna rağmen, felsefe için toplumsal konularda bir kullanım alanı bulunabilirdi; gelişmesinde etkili olan faktörler de anlaşılan bunlardı. Felsefenin İslam dünyasına sokulmasında Arapların ilk filozofu el-Kindî'nin (ö. 870 civarı) ve etrafına topladığı bilim adamları ile çalışma arkadaşlarının rolü inkâr edilemez. Onu daha iyi değerlendirebilmek için her şeyden önce Kindî'nin klasik anlamda bir filozof olmadığını akılda tutmak gerekir. Felsefe onun ne asıl uğraşı, ne de çalıştığı tek konuydu. Kindî, çeviri bilimlerin hepsi hakkındaki geniş bilgisiyle, yaşadığı çağın bir ürünüydü. Yukarıda adı geçen astroloji, astronomi, aritmetik, geometri bilimlerinin tamamı üzerine kitaplar yazdı. Bütün bilimler üzerine bu genel ve özet bakışlar, yarım yüzyıl önce başlayan çeviri hareketinin ansiklopedicilik ruhuyla birleşti ve Kindî eskilerden aktarılan bütün bilimleri öğrenmek ve bunların eksikliklerini tamamlamak için bir eğitim programı geliştirdi. Kindî'nin birçok risalesinin girişinde söylediği gibi, bu yaklaşımın amacı ezberi mekanik bir şekilde tekrarlamak değil, bilgiyi ilerletmekti. Kindî akıl yürütmelerde matematik bir kesinliğe ulaşmayı hedefliyordu, en çok da matematik ve geometrik ispata değer veriyordu. Felsefe yazılarında "devamlı olarak, yönteminin Eukleides'in *Elemanlar*'ından kaynaklandığını çok açıkça gösteren ispatlar kullanırdı."[24] Çeviri bilimsel yazınının ve henüz başlangıç aşamasındaki özgün Arap biliminin etkisi öyleydi ki, bu çürütülemez kanıt ideali 9. yüzyılda yaygınlaştı ve "beşeri" disiplinlerde yapılan birçok tartışma için bir model oluşturdu.[25] İkinci olarak, Kindî'nin özgünlüğü, bu yaklaşımı döneminin tanrıbilim ve din tartışmalarına uy-

gulama çabasıdır. Bunun için, entelektüel meselelerde en "bilimsel", yani metodolojik olarak en kusursuz disiplin olan felsefeyi öğrenmek istedi, kendisi için temelde metafizik konular olmak üzere Yunanca metinler çevirtti. Bunların en başta gelenleri Aristoteles'in *Metafizik'i*, Plotinus ve Proclus'tan Arapça'da *Aristoteles'in Tanrıbilimi* ve *Saf İyi* adıyla bilinen seçmelerdi (*el-hayrü'l-mehd*, bu eser daha sonra ortaçağ Latince çevirilerinde *Liber de causis* diye tanındı; daha geniş bilgi için bkz. Bölüm VI.3). Yine de Kindî'nin bu metinlere yönelmesi hiç de öyle alışılmadık bir şey değildi; o dönemde Bağdat'ta hüküm süren, hatta egemen olan çeviri kültürü düşünüldüğünde, entelektüel problemlerin çözümü için Yunanca eserlere başvurulması, Kindî'nin mensup olduğu entelektüel elitin standart yöntemiydi.

Altıncı Bölüm

HAMİLER, ÇEVİRMENLER, ÇEVİRİLER

Hamiler ve Destekleyiciler

1. Erken Bağdat toplumunda çeviri hareketinin geniş destek bulduğu, toplumu sarmasından ve uzun ömürlü oluşundan açıkça anlaşılıyor. Ancak hareketi yaratan ve sürdürülmesini sağlayan toplumun dinamiklerini iyice kavramak istiyorsak, araştırmalarımızı yönlendirecek tatminkâr bir teorik çerçeve de yoksa (bkz. Giriş), bu hareketi destekleyen toplumsal grup ya da tabakalara yakından bakmamız gerekir. Bu gruplardaki bireylerin kimliklerini belirlemek, iyi bir başlangıç noktası gibi görünüyor. Dolayısıyla bu bölümde 8. ve 9. yüzyılların kapsamlı bir prosopografisini* vermek istiyoruz. Hacimli Arap biyografi sözlükleri (keşke doğru dürüst toplanıp yorumlansalar), belirli bazı aileler ve bu ailelerle ilişkili kişiler üzerinde yapılmış çeşitli ikincil çalışmalar düşünüldüğünde, elimizde bol malzeme olduğunu söyleyebiliriz. Ama maalesef içerik açısından A.H.M. Jones'un *The Prosopography of the Later Roman Empire (260-641)*[1] (Geç Roma İmparatorluğu'nun Prosopografisi*) düzeyinde bir çalışma yok. Ben bu düzeyde bir şeye kalkışmayacağım, sadece büyük destekleyici gruplara bazı örnekler vererek bunların çeviri hareketiyle ilişkisi hakkında kısa bir yorum yapacağım. Bu arada, elinizdeki çalışmanın konuyu sadece hazırlık mahiyetinde ele aldığının da altını çizmek istiyorum. Çeviri hareketi gibi iki yüzyıl boyunca devam eden toplumsal bir fenomeni destekleyen gruplar türdeş bir yapıda olamaz, bu nedenle birkaç izlenimsel örnekle açıklanması mümkün değildir.[2]

Daha ayrıntılı bir çözümleme yapmamıza en çok yardım edecek sınıflandırma ilkeleri, kaynaklarımızın da işaret ettikleri gibi, önce meslek veya toplumsal statü, ikinci olarak da dini, etnik, hatta ailenin sağladığı bağlantılardır. Önce birincisiyle başlayacağım ve her bölüme ikinci hakkındaki bilgiyi de dahil edeceğim. Toplumsal statü düzeyinde değerlendirdiğimizde çeviri hareketinin destekleyicileri veya hamileri arasında dört büyük

* Belirli bir tarihsel veya toplumsal bağlamda yaşayan insanlar arasındaki bağlantıların araştırılması. –ç.n.

gruplaşma tespit edebiliriz: (a) Abbasi halifeleri ve aileleri; (b) saraylılar; (c) devlet görevlileri ve askeri yetkililer; (d) araştırmacılar ve bilimciler.[3]

A- Abbasi Halifeleri ve Aileleri

Kitabın ilk kesimindeki tartışma, çoğunlukla ilk Abbasi halifelerinin çeviri hareketini desteklemeleri ve teşvik etmelerine yol açan etkenler üzerinde yoğunlaşmıştı. Bu nedenle Abbasilerin ilk yüzyılında çeviri hareketini himaye eden yönetici hanedan üyeleri hakkında yeni bir belge sunmamıza gerek yok. Hatta bu konuda gereğinden fazla belge mevcut, özellikle de tıp ve tarım konusunda [*GAS* IV, 336] günümüze de ulaşmış bir risale yazan el-Memûn hakkındaki belgeler. Fakat Mütevekkil döneminde Memûn politikalarının sona ermesinin ardından, sonraki halifelerin çeviri hareketini destekleyip desteklemedikleri konusunda tarihler ve bibliyografyalar çok net değil. Bunun bir dizi nedeni var, bu olguyu doğru yorumlamak da çok önemli.

En başta, bu kaynaklar çeviri hareketinin tamamını veya çoğunu destekleyenlerin o şanlı ilk halifeler olduğunu söylemeye eğilimli. Şunu kolaylıkla görebiliyoruz: Bir konuda ünlü bir halife var; halefi de bu konuda başarılı, ama bütün yaptıkları o ilk halifeye mal ediliyor. Harun er-Reşid gibi hükümdarlar ve özellikle Memûn, zihinlerde çeviri hareketiyle özdeşleşmişlerdi. Dördüncü bölümde de ele aldığımız gibi, bunun sebebi geniş ölçüde Memûn'un yürüttüğü büyük propagandaydı. Haleflerinin yaptığı işlerin Memûn'a mal edilmesi, yürüttüğü kampanyaların başarısının ölçütü olarak görülebilir. Memûn'un halefi el-Mutasım (sal. 218/833-227/842) bu konuda mükemmel bir örnektir. Selefinin politikalarını aynen sürdürerek Bizans karşıtı ideolojisini bütünüyle benimsemiş, 838'de Amorium [Amuriye] ve Ankara'yı fethederek Anadolu'da Bizans'a karşı muhteşem zaferler kazanmıştı. Memûn'un başlattığı resmi doktrin sorgulaması (*mihne*) politikasını sürdürdü, bilim adamı ve filozof el-Kindî'yi oğlu Ahmed'in (aşağıda hakkında daha geniş bilgi bulunmaktadır) öğretmenliğine atadı. El-Kindî ona önemli konularda uzun mektuplar da yazmıştı.[4] Bu nedenle Mutasım'ın çeviri hareketini destekleyenler arasında olmaması düşünülemez; ne var ki bibliyografya kaynaklarında ismi geçmiyor.[5] Ancak elimizde yüz elli yıl kadar sonra yazılmış, İbn Cülcül'ün ünlü hekim Yûhannâ ibn Mâseveyh (ö. 857)

hakkındaki şu sözleri var: "Ankara, Amorium ve Anadolu Müslümanların eline geçince *er-Reşid* onu buralardaki kadim tıp kitaplarının çevrilmesiyle görevlendirdi."[6] Çarpıcı bir anakronizm var burada: Yûhannâ'nın er-Reşid'in saltanatı sırasında doğduğu ve Memûn'dan Mütevekkil'e kadar halifelerin özel hekimi olduğu doğrudur, ama adları özellikle geçen iki şehir yukarıda da söylediğimiz gibi 838'de Mutasım tarafından ele geçirilmişti. Er-Reşid Ankara'ya 806 yılında sadece bir akın düzenlemişti. Bu nedenle çevirileri yaptıran sadece Mutasım olabilir; ama yazıda, kadîm bilimleri himaye eden iki kişi arasında daha ünlü olan er-Reşid'e mal edilmektedir.

İkinci neden ise, sonraki halifelerin çeviri hareketini ve bununla bağlantılı faaliyetleri himaye etmeyi sürdürmelerine karşın, bu himayenin hızının ve kuvvetinin azalmasıdır. Genel olarak halifelerin himaye faaliyetlerinin halifelik makamının gücüyle ve bu makamı kullananların gerçek iktidarıyla doğrudan bağlantılı olduğu gözlemlenebilir. Gerçek iktidar, maalesef, Mutasım'ın felaket getiren politikalarıyla birlikte halifelerin denetiminden çıkmaya başlamıştı. Mutasım orduyu yeniden düzenlemiş, Türklerden sürekli ve çok sayıda asker toplamıştı; buna askerî karargâhın Samarra'ya taşınması eklenince, halifelik makamı sonunda Türklerin kontrolüne geçti. Bu politika en sonunda, onu değiştirmek isteyen oğlu ve ikinci halefi Mütevekkil'in (ö. 847-761) hayatına mal oldu. Mütevekkil'den sonra Büveyhiler'in 945'te kontrolü ele geçirmelerine kadar, halifelik makamı eski ideolojik bağımsızlığını, siyasal otoritesini ve askeri-iktisadi iktidarını bir daha asla kazanamadı. Gitgide güçsüzleşen halifelerin çeviri hareketini ilk Abbasi halifeleri gibi ideolojik amaçlarla kullanmayacakları anlaşılır bir şeydir. Ancak halifelerin desteğinin azalması Bağdat'taki durumu çok fazla etkilemedi, Mütevekkil'le birlikte *mihne*'nin sona ermesinden sonra, Bağdat sarayında çeviri hareketi ve bununla ilgili yazın kültürel yaşama egemen olmaya devam etti.

Aslında çeviri hareketi Huneyn ibn İshak ve arkadaşlarının eserleriyle birlikte Abbasilerin 2. yüzyılında doruk noktasına ulaşmış, elde ettiği büyük başarıyla iki önemli gelişmeye yol açmıştı: Birincisi, Bağdat toplumunda çeviri literatürün kapsadığı bütün alanlarda öylesine çok ve derinlemesine çalışma yapılmıştı ki, bilimsel ve felsefi konulardaki Arapça yazıl-

mış telif eser ısmarlananlar, Yunanca'dan çeviri yapması istenenlerle boy ölçüşür hale gelmişti. İkinci olarak, çeviri hareketinin aşıladığı araştırmacı ve çözümlemeci ruh, çeviri hareketiyle ilgisi olmayan çeşitli bilimsel çalışma alanlarında karmaşık araştırmalar gelişmeye başladı. Hemen tüketilmeye hazır bir düşünce bolluğu yaşanıyordu. Çeviri yazını artık sadece güçlü zihinleri ilgilendiren konularla sınırlı olmaktan çıkmıştı. Her tür entelektüel tartışma ortalığı kapladı ve hamiler sadece Yunanlılardan *aktarılan* bilgiyle değil, bu bilginin ortaya çıkardığı ana sorunlar ve bunlara verilen çeşitli ideolojik yanıtlarla da ilgilenir oldular. *Mihne*'nin sonu ve Büveyhiler'in gelişi arasındaki yüzyıl (kabaca 850 ve 950 arası) çeviri hareketinden önce de var olan veya çeviri hareketi sayesinde ortaya çıkan *bütün* teorik bilimlerin hem içerik, hem yöntem bakımından rasyonelleşme ve kendilerini yeniden düzenleme dönemi oldu.

Bu bağlamda halifelerin çeviri hareketine desteği azaltmalarını çeviri hareketinden hoşlanmamalarıyla açıklamak anlamsız olur. Aksine, çeviri hareketinin kurumlaşması ve başarı kazanması, yönetimin her kademesinde genel anlamda aydın kafalar yaratmıştı. Öyle ki diğer alanları bir yana bıraksak bile, Memûn'dan sonra gelen halifelerin doğrudan çeviri yazınına dayanan çalışmalar ısmarladıklarına dair edebi kaynaklarda pek çok atıf buluyoruz. Memûn'un halefi Mutasım'dan yukarıda kısaca söz edildi. Onun halefi el-Vâsık doktorlar ve felsefecilerle bilimsel tartışmalar düzenlerdi.[7] El-Mutezid'in (sal. 279/892-289/902) Yunan bilimleriyle özel olarak ilgilendiği sanılmaktadır. Annesi Yunanlı olduğu için o dönem Yunanca'sını biliyordu.[8] Ayrıca çeviri hareketinin önde gelen kişileri İshak ibn Huneyn ve Sâbit ibn Kurre [*F* 272.10] ile samimi ilişkileri vardı. Yahya ibn Ebi-Hakîm el Hallâcî'ye bir tıp risalesi, en-Neyrîzî'ye de meteoroloji üzerine bir inceleme ısmarlamıştı.[9] Oğlu el-Muktefî de (sal. 289/902-295/908) en-Neyrîzî'den alametlerle ilgili bir antoloji hazırlamasını istemişti [*GAS* VII, 156].

Bilimsel ve felsefi faaliyetlerin koruyucuları arasında halifelerden başka prenslerin adları da çok sık geçer. Aralarından en ünlü olanı, bilim adamı ve filozof el-Kindî'nin eğittiği ve birçok önemli mektup gönderdiği, Mutasım'ın oğlu Ahmed'dir.[10] Ahmed, el-Kindî'den, İbn Naima'nm çevirdiği, *Aristoteles'in Tanrıbilimi* denen, Plotinus'un son üç *Ennead*'ın-

dan [*DPA* I,546] çıkarılmış alıntılardan oluşan kitabın yapmacıklı dilini üslup olarak düzeltmesini istemişti. El-Kindî ile bu ilişkisinden başka Kustâ ibn Lûkâ'yı da matematik ve astronomi konusunda eserler çevirmekle görevlendirdi; bu eserler, Theodosius'tan *Spherika* (*Kitabü'l-Uker*), Autolycus'tan [*Sabit Yıldızların*] *Yükseliş ve Batış Kitabı* (*Kitabü't-tülû ve'l-gurûb*) ve İskenderiyeli Heron'un *Ağırlık Kaldırma Kitabı* (*Kitabü'r-Reffi'l-eskâl*) idi.[11] Ahmed'in bu faaliyetleri, bazen yeğeni ve Mutasım'm torunu, 248/862 ve 251/866 arasında el-Mustain adıyla halifelik yapmış olan Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Muhammed ibnü'l-Mutasım ile karıştırılır. Fakat bu eserlerin yazmalarında adı geçen kişinin Mutasım'm torunu değil, *oğlu* olduğu çok belirgindir.[12]

Yüzyıl kadar sonra, halife el-Muktefî'nin (sal. 902-8) oğlu Cafer astronomi tarihi konusundaki bilgisiyle göze çarpar. Gençliğinde muhtemelen ünlü müneccim el-Battânî (ö. 317/929) ile tanışan Cafer bu konuda İbn en-Nedîm'i de bilgilendirmişti (*F* 275.20-4, 279.21-4). Anlaşılan Cafer Yunanca da biliyordu; çünkü en-Nedîm, Yunan alfabesindeki harfler hakkında ondan alıntılar yapmaktadır (*F* 16.7-16).[13]

Halife ailelerinden saray kadınları da bazı eserler ısmarlayarak çeviri hareketini ve bilimsel üretimi destekliyordu. *Fihrist*'e [294.29] göre, Mütevekkil'in cariyesi ve oğlunun annesi (bu kadının, el-Mutezz'in olağanüstü güzel olduğu için takma adı Kabiha –çirkin– olan annesi olduğunu düşünmek istiyor insan)[14] Huneyn'den kendisi için sekiz aylık ceninler *(Kitabü'l-Mevlûdîn li-semâniyet 'aşhur)* hakkında bir kitap hazırlamasını istemişti.

B- Saraylılar

Halifelerin ve ailelerinin yakın dostları arasında, bilgili, nüktedan ve ince davranışlı saray mensuplarının da (nedim ve nedimeleri de bunlara eklemek gerek) adını anmak gerekir. Önemli bir toplumsal işlevleri vardı, dolayısıyla bu konunun üzerinde ayrıntılı olarak durmalıyız; bu kimseler hükümdarların takdirini kazanan bilgili kişilerin kültürel tavırlarını ve hükümdarların tercih ettiği kültürel tavırları göstermeleri açısından önemlidir.[15] Nedimlerin en ünlülerinden biri el-Kindî'nin öğrencisi ve kendince

önemli bir filozof ve müderris olan Ahmed ibn et-Tayyib es-Serahsî'ydi (835-99 civarı). Es-Serahsî, Mütevekkil'in torunu olan prenslerden biri için özel öğretmen olarak seçildi. Bu prens sonradan halife olan el-Mutezid'di (sal. 892-902). Mutezid'in iktidara gelmesiyle birlikte, es-Serahsî eski öğrencisinin nedimliğine yükseldi. Ancak, sonra gözden düştü ve bugün hâlâ kesin olarak öğrenemediğimiz sebeplerden dolayı idam edildi. İdam edilmesinin nedeni kesinlikle dinsel değildi; vezirin oğlu el-Kasım ibn Übeydullah (sonradan vezir oldu) ve Türk generali Bedr'in saray entrikalarının kurbanı olmuştu. Es-Serahsî'nin Übeydullah'tan sonra vezirlik için kafasında başka bir aday tasarlaması bunun akla yatkın bir nedeni olabilir. Serahsî'yi tanrıtanımaz veya imanı zayıf olarak tanımlayan hikâyeler, onun beklenmedik, açıklanamaz gözden düşüşünü izah etmek için sonradan uydurulmuştur. Tam tersine, bugüne kalmış bir yazışmasında dar kafalılıkla ve fanatizmle alay ettiğini görüyoruz; bu da bu tür şeylerin 9. yüzyılın sonunda Abbasi sarayında gülünç bulunduğuna işaret ediyor. Hatta, eğer Yâkût'un iddia ettiği gibi es-Serahsî el-Mutezid'i hoşnut etmek için bu yazışmayı uydurmuşsa, bundan halifenin yabancı bilimlerin değerinin farkında olduğundan başka bir anlam çıkmaz.[16]

Saray mensuplarının geçmişleri ve bulundukları mevkilere yükselme biçimleri çok farklıydı. Birbirine zıt şu iki örnek bu dediğimizi çok iyi açıklamaktadır: El-Feth ibn Hakan, Mutasım'ın muhafızlarının başı olan bir Türkün oğluydu. Sarayda Mutasım'ın oğlu, geleceğin halifesi Mütevekkil ile birlikte büyüdü ve onun nedimi oldu. Mütevekkil'in hükümdarlığı (232/847-274/861) boyunca nedimliği devam etti, aydınların katıldığı debdebeli toplantılar düzenledi. Kendini edebiyata adaması, çok zengin kişisel kütüphanesi, bilimsel ve edebi bilgiyi desteklemesiyle kalıcı bir ün kazandı.[17] Yelpazenin diğer ucunda soyu Sasani krallarına kadar uzanan bir İranlı Zerdüştçü aile, ünlü Beni Müneccim var. Saraya Mansûr tarafından müneccim olarak getirildiler (isimleri bu yüzden Müneccim'dir) ve altı kuşaktan daha uzun süre sarayda etkin mevkilerde bulundular. Çeviri hareketi dönemine rastlayan bu süre boyunca sürekli himaye edildiler. Huneyn'i Galenos'un eserlerinin çevirisinin envanterini borçlu olduğumuz ünlü *Risale*'yi yazmakla görevlendiren Ali ibn Yahya bu ailenin üyesiydi.[18]

C- Devlet Memurları ve Askerler

Abbasi yönetiminin kâtipleri (küttâb) gibi devlet memurları baştan itibaren çevirileri ve çeviriler temel alınarak hazırlanan eserleri teşvik ve himaye eden en önemli toplumsal gruplardandı. İlk Abbasi halifelerinin bu açıdan Sasani modeline göre davrandıkları mevcut yazında bol bol tartışılmıştır; burada ayrıca üzerinde durmamıza gerek yok. Abbasi hanedanının ilk 50 yılında bu görevlerde tartışmasız bir üstünlüğü olan Bermekîler doğal olarak Sasani kültürünün ve onun bir parçası olan çeviri kültürünün temsilcisi ve çeviri hareketinin önde gelen hamilerindendi.[19] Başlıca ilgi alanları astronomi [*F* 267.29 vd] ve bölüm 5.3'te açıkladığımız gibi tarım konusundaki eserlerdi. Ayrıca, Hint metinlerine de ilgi duyuyorlardı ve bazı Hint metinlerini çevirttiler [*F* 303.6, 345.25 vd]. Ayrıca, Hint elçisinin 154/771 veya 156/773 yılında Mansûr'un sarayını ziyaret etmesine aracı olanların Bermekîler olduğunu düşünmek de çok mantıksız değil. Hatırlanacağı gibi bu olay sayesinde *Sinhind* çevrilmişti (bkz. Bölüm V.3).

Bermekîlerin çöküşünden sonra (187/803), daha kesin bir tarihle, himaye ettikleri ve Memûn'un da veziri olan el-Fazl ibn Sehl'in 202/818'de bir suikasta kurban gitmesinden sonra, Abbasi halifelerinin vezirlerini seçme yöntemleri belirgin biçimde değişti. Bunun nedeni muhtemelen Bermekîlerin Memûn dönemi için kabul edilemeyecek düzeyde *Zerdüştçü* İran eğilimini temsil etmeleriydi (el-Fazl ibn Sehl modern bir araştırmacı tarafından "Abbasi halifelerinin en İranlı veziri"[20] diye adlandırılmıştır). Memûn'un sonraki tercihi, tamamen Araplaşmış Müslüman İranlılar, yani generali Tahir Zû'l-Yemîneyn ibn el-Hüseyn (ö. 207/823) ve ailesi oldu. Tahirîler, el-Fazl ibn Sehl'in ölümüne yol açan kışkırtmalara hedef olmamak için Araplaştırıcı bir kültür ideolojisi izlediler.[21] Tarih, izledikleri politikanın doğruluğunu ortaya çıkardı; halifeliğin bağrında ortaya çıkan ve gelişen ilk yarı bağımsız Müslüman İran hanedanı Tahirîler oldu. Abbasi hükümdarlarının dikkati, Tahirîler dışında Arap olsun olmasın Iraklı Hıristiyanlara da çevrildi; bunların arasından da sarayda yüksek mevkilere getirilenler oldu. Küttâb sınıfının çıktığı kesimlerin Memûn döneminden itibaren sürekli değişmesine rağmen, bu sınıfın çeviri hareketine verdiği destek hiç azalmadan sürdü.

Araplaşmış Müslüman İranlıların en başta gelen temsilcileri Memûn'un generali Tahir'in soyundan gelen komutanlar ve yöneticilerdi. Tahir, çeviri hareketinin önemli hamilerinden biriydi, birçok çeviri yaptırmıştı.[22] Tahir'in yeğeni İshak ibn İbrahim ibn el-Hüseyn (ö. 235/849-50) Bağdat valisi (214/829-235/849-50), Memûn'un yakın arkadaşı ve danışmanıydı.[23] Huneyn'den beslenme üzerine bir kitap istedi ve böylece Huneyn'in Galenos ve diğer Yunan yazarlarının eserlerine dayanarak yazdığı *Besinlerin Özellikleri Hakkında* (*Fî kuvve'l-agziye*) isimli Arapça kitap ortaya çıktı.[24] Tahir'in torunu Merv ve Harezm valisi Mansûr ibn Talha ibn Tahir, felsefe, müzik, astronomi ve matematik konularında[25] otorite kabul edilen bir kişiydi ve muhtemelen bir tıp kitabı olan *Kitabü'l-Vücud*'u yazmıştı. Ünlü hekim er-Râzî bu kitabın bir eleştirisini yapmıştı [*F* 301.18]. Tahir'in diğer torunu, Ubeydullah ibn Abdullah ibn Tahir de (ö. 300/913) Bağdat valisiydi; bilgeliğini, eski filozoflar üzerine bilgisini, müzik ve geometri konularındaki uzmanlığını Ebu'l-Ferac İsfahânî övmüştür.[26]

Cilân kökenli bir aileden gelen, tümüyle Araplaşmış ve Müslümanlaşmış İranlılara örnek başka bir kişi de Muhammed ibn Abdülmelik ez-Zeyyat'tır (ö. 233/847). Birbiri ardına gelen üç halife Mutasım, Vâsık ve Mütevekkil'e vezirlik yapmıştır. Muhammed, çeviri hareketi hamilerinin prosopografisi içinde ilginç bir örnek oluşturuyor. Ailesinin serveti zeytinyağı üretimi ve ticaretine dayanıyordu (isimleri bu yüzden ez-Zeyyat, "zeytinle uğraşan") ve babasından başlayarak hilafetin ihtiyaçlarına göre ürünlerini çeşitlendirmişlerdi. Ürettikleri mallar arasında hükümdarlık şemsiyeleri, askeri çadırlar ve hızlı develerin koşumu vardı.[27] Aşağı toplumsal konumuna rağmen Muhammed'in en büyük tutkusu devlete kâtip olmaktı. İktisadi ve idari konulardaki tartışmasız yeteneği, büyük serveti gibi değişik birkaç faktör bir araya gelince tutkusu gerçeğe dönüştü.[28] Muhammed açıkça sınıf atlayan biriydi. Mütevazı kökenine rağmen, şair olmak iddiasındaydı; bizim açımızdan ilgi çekici olan ise çeviri hareketinin hamisi olmasıydı. Çevirmenler ve yazıcılar için ayda 2000 dinar harcadığı söylenir [IAU I,206.16-20]. Huneyn, "zeki bir adam" (*hüsnü'l-fehm*) diye tanımladığı Muhammed'in, kendisinden Galenos'un *Ses Üzerine* (*Περί φωνής*, *Fî' s-sevt*) isimli eserini Arapça'ya çevirmesini istediğini, çeviriyi bitirdikten son-

ra Muhammed'in çevirideki birçok ifadeyi daha uygun bulduğu yenileriyle değiştirmeye koyulduğunu anlatır.[29] Muhammed ibn ez-Zeyyat, bize çeviri hareketinin Abbasi seçkinlerinin ve tabii ki devlet görevlilerinin kültürel yaşamının tanımlayıcı özelliklerinden biri haline geldiğini gösteren mükemmel bir örnektir. Doğuştan bu sınıfın veya mesleğin adamı olmamasına karşın, olağanüstü yetenekleri sayesinde kendini kabul ettirmeyi başarmıştı; kazandığı yeni mevkiye layık olduğunu göstermek için de, bilim adamı olmamasına rağmen çevirmenlere aşırı miktarda para harcamıştı.

Irak Hıristiyanları, Abbasilerin ikinci yüzyılında idari görevlere getirilen ikinci büyük yetenek havuzunu oluşturur. Aralarında görevdeyken İslamiyeti kabul eden Nasturî Araplar da vardı. Örneğin güney Arabistan'daki Necran'dan olduklarını ileri süren ve birçok memur, vezir ve müderris yetiştirmiş olan ünlü Vehb ailesi bunlardandı; hatta Emevilere kâtiplik yapmışlardı.[30] El-Mutezid ve el-Muktefî'ye vezirlik yapan parlak idareci ve saray mensubu el-Kasım ibn Übeydullah ibn Süleyman ibn Vehb (ö. 291/904), İshak ibn Huneyn'i hizmetine almıştı [*F* 285.24-5]. Ona Aristoteles'in *Fizik* kitabının en son ve en iyi çevirisini ısmarladı ve bu çeviri günümüze kadar geldi.[31] Yine günümüze ulaşan kısa bir Yunan tıp tarihi[32] hazırlamakla görevlendirdi. Yine halifenin kâtibi olan ağabeyi Ebu Muhammed el-Hasan[33] gibi muhtemelen bir matematikçiydi ve Eukleides'in bir problemi üzerine bir kitap yazdı [*F* 273.5-7]. Son olarak, yine bir kâtip olan kuzenleri İshak ibn İbrahim ibn Süleyman ibn Vehb –ailenin anlaşılan Şiiliği kabul etmiş bir dalı– 335/947'den sonra bir retorik kitabı (*Kitabü'l-Burhân fî Vücûhi'l-beyân*) yazdı. Bu kitap "Yunan, Mutezile ve İmamlık doktrinlerini Arapça retoriğe uygulama girişimi"[34] olarak tanımlanmıştır.

Diğer Nasturî Hıristiyanları, örneğin el-Cerrah gibi bir küttâb ailesi İslamiyeti sonradan kabul eden Araplaşmış İranlılardı. Geleneksel Nasturî eğitiminin merkezi olan Aşağı Dicle kıyılarındaki Deyr Kunnâ kökenliydiler. Pek çok devlet adamı yetiştiren Deyr Kunnâ, Bağdat'taki Aristotelesçi okulun kurucusu ve Fârâbî'nin öğretmeni Ebu Bişr Mettâ ibn Yunus'un da memleketiydi.[35] El-Mutemid'in üç kez vezirliğini yapan Ebu Muhammed el-Hasan ibn Mehled ibn el-Cerrah (ö. 269/882)[36] tıpla ilgilenirdi ve Kustâ ibn Lûkâ'ya cinsel hijyen[37] üzerine bir risale, hacılar için de bir

tıp kitabı yazmasını istedi; sonuncusu bir süre önce yayma hazırlanmıştır.[38] Ancak, bu ailenin en ünlü üyeleri el-Hasan'm başka bir koldan gelen akrabalarıdır: "İyi vezir" Ali ibn İsa (ö. 334/946)[39] ve oğlu İsa ibn 'Ali (ö. 391/1001). Baba ibn İsa'nın hadis, tanrıbilim, mistisizm, Kuran yorumculuğu ve o günün önde gelen müderrisleriyle gramer çalışmış olduğunu belirtelim. Bunlara şiirden tarihe kadar, çeviri yazını dahil bütün diğer disiplinlere olan ilgisini de eklemek gerekir. *Fihrist*, Ebu Osman ed-Dimaşkî'nin onun hizmetinde olduğunu yazar [*F* 298.24-5]. Buna rağmen kendi döneminde kadim bilimlerde eşsiz bir bilgin olarak ün yapan kişi, oğlu İsa ibn 'Ali'ydi [*F* 129.8]. Yahya ibn 'Adî'den felsefe dersleri aldı ve evinde toplantılar düzenledi. *Fihrist*'in yazdığına göre, bu oturumlardan biri felsefenin kökenleri konusundaki bir tartışmaya ayrılmıştı. Bu tartışmada İsa ibn 'Ali, Porfirios'un *Philosophos historia*'sı ve Arapça'ya çevrilmiş birçok kitap konusundaki ayrıntılı bilgisini sergilemişti [*F* 245.12-15].[40]

D- Bilginler ve Bilim Adamları

Çeviri hareketi için toplumun politik ve toplumsal seçkinleri kadar önemli bir destek kaynağı da araştırmaları ve faaliyetleri için Yunanca metinler çevirten bilginler ve bilim adamlarının etkin himayesiydi. Bu hamiler arasında öne çıkanlar hekimlerdi; özellikle de Cündîsâbûr kökenli seçkin Nasturî hekimler: Buhtîşû, Mâseveyh ve Tayfurî aileleri. Bu aileler Bağdat'ta ve Abbasi sarayında çeviri hareketi dönemi boyunca tıp konusunda belirleyici oldular ve çeviri sorumluluğunu üstlendiler, Huneyn ve arkadaşlarına Galenos'un birçok kitabının çevirisini yaptırdılar.[41]

Başta matematik bilimleri olmak üzere çevrilen bütün bilimleri en çok destekleyenler soyu bilinmeyen eski bir eşkıya (!) ve müneccim olan Musa ibn Şakir'in üç oğluydu. Musa ibn Şakir, 813'te halife olmadan önce, daha Merv'deyken Memûn'la dostluk kurmuştu. Musa'nın üç çocuğu (Beni Musa) Bağdat'ta Memûn'un vasiliği altında büyüdüler ve o dönemin en iyi eğitimini aldılar. Çocuklar ekonomik olarak da başarılı oldular ve servetlerinin önemli bir kısmını çeviriler ve bilimsel etkinlikler uğrunda harcadılar. *Fihrist*'e göre [243.18-20] Ebu Süleyman es-Sicistânî, Beni Musa'nın "tamgün çeviri" (*li'n-nakl ve'l-mülâzeme*) yapmaları için Huneyn, Hubeyş ve Sâbit

ibn Kurre'ye ayda 500 dinar ödediğini söylemiştir. Huneyn'in hazırladığı, Muhammed ibn Musa (ö.259/873) için kendisi ve yeğeni Hubeyş'in yaptığı tıp çevirilerinin çok uzun listesi de bu ifadeyi doğruluyor. Bizzat kardeşler de astronomi, matematik ve mekanik gibi konularda son derece yetenekliydiler; bu, günümüze kalmış eserlerinden de anlaşılmaktadır.[42]

Çeviri hareketi devam ettiği süre boyunca, felsefe ve bütün diğer bilimlerin hamisi olarak, hiç kimse Müslüman Arap soylusu el-Kindî (ö. 256/870 civarı) kadar önem kazanmadı. Kindî hakkında çok şey yazıldı; fakat konumuz bağlamında en başta söylememiz gereken onun bilimsel konularda çeviri yaptırdığı, bu konularda kendisinin de bağımsız kitaplar yazmış olduğudur. İkincisi, Kindî tanrıbilim gibi ideolojik konularda tartışırken bilimsel bir kesinlik elde etmek için kendisini başta fizik ve metafizik olmak üzere Yunan felsefesinde eğitmişti. Üçüncüsü, felsefeye duyduğu ilgiyi derinleştirmek için etrafına, bu metinler hakkında konuşabilecek ve onları çevirebilecek kişilerden oluşan geniş bir çevre toplamıştı. Dördüncüsü de, bu faaliyetlerin bir sonucu olarak, Kindî'nin tüm bilginin birliği ve birbiriyle bağlantılı olması, ayrıca bilginin doğrulanabilir akılsal bir çizgide (*more geometrico*) araştırılması konusunda çağının ötesinde bir bakış geliştirdiği kesin gibidir.[43]

Çeviri hareketini destekleyen bilginler arasında, son olarak, çevirmenlerin kendilerini de saymak gerek. Süryanice ve Arapça'ya çeviri yapması için hep peşinden koşulan Huneyn bu talebi karşılayabilmek için başkalarıyla birlikte çalışmak zorundaydı. *Risale*'sinde Süryanice'ye dönüştürdüğü, Arapça'ya da yardımcıları tarafından çevrilen Galenos kitaplarına sürekli atıfta bulunur. Yardımcıları arasında oğlu İshak, yeğeni Hubeyş ve İsa ibn Yahya'yı sayabiliriz.[44]

Çeviri hareketi hamilerinin nitelikleri konusunda sadece genel bir çerçeve sunan bu incelemenin sonuçları, harekete destek verenlerin kolayca tanımlanabilecek belirli bir grupla sınırlanamayacağını göstermesi bakımından olumsuzdur: Bütün etnik ve dinsel gruplar; dilleri Arapça, Süryanice ve Farsça olanlar; Müslümanlar, Hıristiyanlığın bütün mezhepleri, Zerdüşt'e inananlar ve paganlar çeviri hareketini destekliyordu. Abbasi ailesinden gelen hükümdarlar ve en yakın danışmanlarının çeviri hareketine

ilk itkiyi verdikleri, daha sonra da harekete önemli bir destek sağladıkları kesindir; ama yukarıda bahsettiğimiz gruplar fiilen bu işle uğraşmasalardı, çeviri hareketi kesinlikle bu kadar uzun sürmezdi, yarattığı etki de farklı olurdu. Yine kesin olan bir şey de, bazı dinsel grupların çeviri hareketiyle diğerlerine göre daha çok ilgilendikleridir. Örneğin tıp konusunda Nasturî Hıristiyanlar, örneğin Ortodokslardan daha ileriydiler; fakat bu olgu tarihsel koşullara bağlıydı ve ele aldığımız problem açısından hiçbir yorumbilgisi değeri taşımıyor. Tıp konusunda Nasturîler, Mansûr daha Buhtîşû ailesini Bağdat'a çağırmadan önce Cündîsâbûr'da ünlüydü; ancak orada çeviri hareketiyle karşılaştırılabilecek düzeyde bir faaliyetleri hiç olmadı. Aynı itirazı, bir etnik grubun aynı bilim dalında bir diğerinden üstün olmasını önemli gören bütün diğer argümanlara karşı öne sürebiliriz; örneğin Abbasilerin ilk yüzyılında astroloji ve astronomi araştırmalarında İranlıların üstünlüğü için de aynı şey geçerlidir. İşte bu nedenle çeviri hareketinin desteklenmesi konusunda, bu hareketin Abbasilerin ilk iki yüzyılında Bağdat'ta *ekonomik ve siyasal* olarak önem taşıyan –aslında baskın olan– grupların tamamının değilse bile çoğunluğunun ortak çabasının ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Etnik ve dinsel ayrım gözetmeyen bu ortak çabanın nedeni, Bölüm II ve V'te de ele aldığımız gibi, çeviri hareketinin bu grupların hem her birinin özel ve hem de tümünün ortak çıkarlarına hizmet etmesiydi.

Yine de bazı ayrımlar yapmak gerekli ve bu ayrımların temeli yukarıdaki ifadede italik yazılan sözcüklerde gizli: Çeviri hareketinin zenginlerle ve siyasi elitle (bunların arasında askeri önderler de sayılabilir) güçlü bağları vardı. Zenginlik ve siyasal güç birleştiğinde bu bağlantı daha da güçleniyordu. Her şey bir yana, Bağdat kurulduğu günden beri imparatorluğun başkentiydi ve toplumun öne çıkan bütün bireyleri kaçınılmaz olarak şu veya bu oranda çeviri hareketiyle ilgilenmek zorundaydı. Çeviri hareketi, ekonomik ve siyasal seçkinlerin kültürü olarak, kendini toplumun en üst kesimlerine kabul ettirdi ve buradan geniş ölçüde çok zengin olmasa da okuryazar kesime ulaştı. İbn en-Nedîm'in *Fihrist*'i 10. yüzyıl Bağdat'ında her konudaki kitapların yaygın olduğunu gösteren en iyi belgedir. Ayrıca çevrilen bilimleri öğrenmek için insanın Huneyn gibi çevirmenlere bir servet ödemesine de gerek yoktu, sadece bir yazıcıya gidip birkaç kitap

için yeterli miktarda ödeme yapmak yeterliydi. Bununla birlikte, çeviri hareketinin kültürel ürünlerinin toplumda önemli bir yer edinmesi ve tüketilmesindeki ayırt edici etken, bu hareketin devam ettiği süre boyunca siyasal ve temel olarak da ekonomik statü olmalıdır ve Bağdat'ın toplumsal tarihi konusunda ileride yapılacak araştırmalar, bu hareketin yoksul tabakalar arasında ne kadar yayıldığı ve bunun toplumsal ve kültürel anlamı üzerine eğilmek zorundadır.

2. Çevirmenler ve Çeviriler

Hıristiyan yazını dışındaki Yunanca eserler Arapça'ya ya doğrudan Yunanca asıllardan veya Süryanice ya da Farsça (Pehlevice) dilleri aracılığıyla çevrildi.[45] Bu nedenle, Pehlevice kaynakları çevirenler İslamiyeti seçmiş olduklarını düşünebileceğimiz İranlılardı. Eski Sasani imparatorluğu sınırları içinde yaşayan birçok Nasturî Hıristiyan da –esas olarak Cündîsâbûr'daki hekim aileleri– Farsça bildiği ve çeviri hareketiyle ilgili olduğu halde, bunların Yunanca eserlerin Pehlevicelerinden Arapça'ya çeviri yaptıklarına dair elimizde bir kayıt yok.

Yunanca ve Süryanice metinlerin çevirmenleri ise daha renkli bir tablo oluşturmakta. Bunların birkaçı anadili Süryanice olan paganlardı. Örneğin din dili olarak Yunanca'yı da kullanan Harran Sabii bilginleri son dönem paganlarıydılar. Ancak, Yunanca'yı din dili olarak kullanan, anadilleri ise Aramca (Süryanice) olan Hıristiyanlar büyük bir çoğunluk oluşturuyordu (bazıları Huneyn gibi Araptı). İslam öncesi Yunanca-Süryanice bilimsel çeviriler göz önüne alındığında, bazılarının Yunanca'yı bilim dili olarak da bildikleri düşünülebilir. Yunanca ve Süryanice'den çeviri yapan bu çevirmenler Bereketli Hilal'in önde gelen kiliselerinin üyeleriydi: Baba ve oğul Bıtrîkler ve Kustâ ibn Lûkâ (anadili Yunanca'ydı) gibi Melkit veya Ortodokslar; Abdülmesih ibn Naima el-Hımsî ve Yahya ibn 'Adi gibi Yakubiler ve Huneyn ibn İshak ailesi ve Mettâ ibn Yûnus gibi Nasturîler.

Yunanca eserlerin Sasani Pehlevicesi aracılığıyla çevrilmesi başlangıçta kolay oldu; Abbasi devriminden önce de yapılmakta olan Pehlevice-Arapça çeviriler nedeniyle (bkz. bölüm 1.3) Farsça bilen çevirmenler zaten hazırdı. Ama sıra doğrudan Yunanca'dan çeviri yapmaya geldiğinde çeviri

ısmarlayacak kişiler bunu yaptıracakları uzmanları kolayca bulamadılar. Yakındoğu'nun 8. yüzyılın ikinci yarısındaki demografik yapısı düşünüldüğünde Suriye ve Filistin'de Yunanca bilen yeterince kişi olsa da, aralarında Arapça çeviri yapabilecek meslekten çevirmenler yoktu. Bu yoldaki ilk girişimleri anlatan yazılardan bunu açıkça anlıyoruz. Örneğin Aristoteles'in *Topika*'sının çevirisini yaptırabilmek için el-Mehdî *bizzat* en iyi tanıdığı kişi olan Nasturi Patriği I. Timotheos'a başvurmak zorunda kalmıştı. Timotheos da başka bir din adamından, Ebu Nuh'tan yardım almak zorunda kaldığına göre (Bölüm III.1) bu konuda kendini yetersiz hissetmiş olmalı. Bermekî Yahya ibn Halid de benzer şekilde Anatolius'un *Synagoge* adlı eserini çevirtmek için İskenderiye patriği ve diğer din adamlarına başvurmuştu (Bölüm V.3). Bu örneklerden de anlaşılabileceği gibi ilk Yunanca çevirmenler kilise mensuplarıydı, çünkü Abbasi hamiler resmi mevkilerine dayanarak böyle bir talepte bulunabiliyorlardı. Abbasi halifelerinin yüksek rütbeli kilise görevlilerinden çevirileri bizzat yapmalarını beklediklerini sanmıyoruz; bu işin uygun vasıflı kişilere havale edilmesi gerektiğini bilerek sadece ricada bulunuyorlardı. Bu nedenle bu din adamlarının isimlerini çevirmenler arasında sayarken dikkatli olmak gerekir. Bu şekilde atılan ilk adımlardan sonra bilim adamları ve filozofların ihtiyaçları nedeniyle Yunanca-Arapça çevirilere talep büyüdükçe çevirmenlerin sayısı ve nitelikleri de yükseldi.

Burada şunu vurgulamak önem taşıyor: Genellikle sanıldığı gibi bilimlerin ve felsefenin yükselişini sağlayan, çeviriler değildi. Yunanca'dan (ve Süryanice ile Pehlevice'den) geniş çaplı çeviri yapılması ihtiyacını doğuran, Arap bilim ve felsefe geleneğinin yeşermekte oluşuydu. İlk yapılan çevirilerin kötü *Arapça üslubu* (içeriğin de kötü olduğu anlamına gelmez) talebin, zaman ve nitelik açısından acil olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bölüm 5.1'de anlatıldığı gibi bu hareketin destekçilerinin toplumsal ve bilimsel olarak ilk çevirilere öylesine ihtiyaçları vardı ki, o çağın gramer uzmanları ve yazı ustalarının gerçek Arapça diye methettikleri şeye göre bayağı kalan bu Arapça'ya bile isteye göz yumdular. Örneğin çevirmen Yahya ibn el-Bıtrîk kullandığı kötü dille ün yapmıştı; ibn el-Kıftî onun hakkında şunları söyler [Q 379.18-19]: "Güvenilir bir çevirmen olmasına ve [orijinal metindeki] kav-

ramları iyi çevirmesine karşın takır tukur bir Arapça kullanırdı" (bkz. *WKAS* II, ii, 1265.32-5). El-Câhiz'in çok kötülediği bu ilk çevirilerin, filozof el-Kindî gibi doğru Arapça kullanan kişiler tarafından yeniden elden geçirilmesi ve üslup açısından *ıslah* edilmeleri gerekiyordu.[46]

Böylece, çeviri hem üslup, hem de nitelik olarak gelişti. Başlangıçta, kilise mensupları ve diğer *ad hoc* çevirmenler çeşitli destekçiler tarafından Yunanca eserleri Arapça'ya çevirmekle görevlendirildiklerinde, ellerinde İslam öncesi ve İslamın ilk başlarında çevrilmiş Yunanca-Süryanice çeviriler vardı; fakat bunların kullanışlılığı çok sınırlıydı. Hıristiyanlık öncesi Yunanca-Süryanice metinlerin çevirileri, Arapça çevirilerdeki gibi çok geniş yelpazeyi kapsamıyordu. Üstelik Arapça'ya yapılan çevirilerden tamamen farklı koşullarda, bilginlerin kullanması için yapılmışlardı. Arapça'ya çevrilen metinlerde olduğu gibi doğruluk konusunda keskin eleştirilere hedef olmamışlardı. Huneyn'in *Risale*'sinde önceki Süryanice çevirilere yönelttiği sert eleştiri bu durumu en iyi gösteren örnektir. Bu eleştirinin kendi reklamını yapmak gibi bir amaç taşıdığı söylenemez. Bu nedenle, Yunanca kültürün manastırlarda ve Hıristiyanlık merkezlerinde İslamdan önce ve İslamın ilk yüzyılında "serpildiğini" ve Yunanca-Arapça çeviri hareketinin sadece Hıristiyanların önceden var olan Yunanca bilgisi üzerinde yükseldiğini söylemek yanlıştır.

Çevirmenler Yunanca bilgilerini eski Süryani okullarındaki düzeylerinin üstüne çıkarmak zorunda kaldı. Yûhannâ İbn Mâseveyh tarafından reddedildikten sonra Huneyn'in üç yıl ortadan kaybolup Homeros'u ezberden okuyacak kadar iyi bir Yunanca'yla geri dönüşünü anlatan romantik hikâye herhalde en iyi böyle yorumlanabilir.[47] Süryani okullarının Yunanca'sı zengin destekçilerin yeni standartları için yeterli değildi; çevirmenler de ona göre zaman ayırıp çaba göstererek Yunancalarını geliştirdiler, çünkü çevirmenlik artık kazançlı bir iş olmuştu. Önceki bölümde bahsettiğimiz gibi, Beni Musa "tamgün çevirmenlik" yapanlara ayda 500 dinar ödüyordu. O sıralarda bir dinar hemen hemen 4.25 gram saf altın değerindeydi; yani aylık ücret 2125 gram veya 75 ons altın demekti. Bugünün fiyatlarıyla (ons başına 320$) 24.000 Amerikan doları. Bu miktarlardaki ödeme doğal olarak zamanın en büyük yeteneklerini kendine çekti. Suriye-Filistin-

li bir Yunanlı olan Kustâ ibn Lûkâ, diğer adıyla Lukas oğlu Konstantin bu konuda mükemmel bir örnektir. Biyografiler, onun memleketi Baalbek'ten (bugünkü Lübnan sınırları içindedir) ayrılıp çevirmen olarak ün ve para kazanmak için Bağdat'a gittiğini anlatır. Hatta beraberinde Bağdat'taki zengin hamilerin çevrilmesini isteyeceğini düşündüğü Yunanca yazmalar da götürmüştü [*F* 243.18]. Kustâ en sonunda Ermenistan'a gitti ve mesleğini orada sürdürdü.

Çevirinin çok paraya mal olduğunu gösteren başka bir örnek de Huneyn'in *Risale*'sinde anlattığı şu olaydır: Ahmed ibn Muhammed ibn el-Müdebbir, Huneyn'den Galenos'un Hippokrates'in *Aforizmalar*'ı üzerine yazdığı yorumları çevirmesini istedi. Fakat Huneyn ilk bölümü çevirdikten sonra Ahmed ondan birinci bölümü bitirinceye kadar diğer bölümleri çevirmemesini istedi. Açıkça anlaşılıyor ki Ahmed satın aldığı çeviriye para ödemeye karar vermeden önce, çevirinin kalitesini ve belki de kitabın işine ne kadar yarayacağını görmek istemişti. Toplam ücret o kadar yüklüydü ki Ahmed'in daha baştan böyle bir önlem alması olağandı.[48] Tabii ki bütün çeviriler maddi kazanç sağlamak için yapılmıyordu; Huneyn *Risale*'nin birçok yerinde oğlu İshak'a yaptığı çevirilerden bahseder.[49] Herhalde oğlundan bunun için para almıyordu. Bu çevirilerin Süryanice'ye yapılmış eğitim amaçlı çeviriler olduklarını söyleyebiliriz; başka bir hami için daha sonra Arapça'ya çevrilmek üzere yapılmış olmaları da mümkün. Tekrar edersek, çevirinin asıl amacı paraydı, çevirmenler profesyoneldi ve hiçbir kuruma bağlı olmadan bireysel olarak çalışıyorlardı (*Beytü'l-Hikme* için Bölüm II.6'ya bakınız).

Yani çevirilerin zamanla gelişmesinin sebebi sadece çevirmenlerin daha fazla tecrübe kazanmaları değil, Yunanca bilgilerinin de gelişmesiydi. Yunanca bilgileri ilerlemişti; çünkü sürekli artan talep nedeniyle artık profesyonel çevirmenler olmuşlardı. Abbasilerin ilk yüzyılında çeviri kültürünün teşvik edilmesi daha nitelikli bir Yunanca ihtiyacını doğurmuştu; ikinci aşamada ortaya çıkan yeni kuşak profesyonel çevirmenlerin Yunanca bilgisi, I. Timotheos gibi eğitimli eski kuşak din adamlarının Yunanca bilgisinin çok ötesindeydi. El-Abbas ibn Said el-Cevherî (ö. 843) Yunanca'yı o kadar iyi biliyordu ki Yunanca mantık kitaplarını *Yunanca* ezberden oku-

yabiliyordu.[50] Huneyn çevirdiği eserlerin mantığını daha iyi kavrayabilmek için sadece Yunanca'yla yetinmemiş, Yunan kültürünü de öğrenmişti. Bir sonraki kuşak çevirmenler için de aynı şeyi söyleyebiliriz: Az önce bahsettiğim Kustâ ibn Lûkâ Yunanlıydı; Sâbit ibn Kurre'nin Nikomakhos'un *Aritmetik* çevirisi her yönüyle gerçek bir sanat eseridir; bir de babası tarafından eğitilen İshak ibn Huneyn'in adını anmak gerekir. Huneyn bazı Yunan yazarlarının –başta Homeros olmak üzere– üslupları ve görüşleri konusunda uzman olduğunu kendisi anlatır. Galenos'un *Tıbbi İsimler Üzerine* (*De nominubus medicinalibus*) kitabına düştüğü bir notta şunları söylemektedir:

> Aşağıdaki pasajda Galenos'un Aristophanes'ten yaptığı bir alıntı var. Ancak, Süryanice'ye çevirdiğim Yunanca yazmada o kadar çok hata ve yanılgı var ki eğer Galenos'un Yunanca'sı benim için tanıdık ve alıştığım bir şey olmasaydı ve onun diğer eserlerinden fikirlerinin çoğunu öğrenmiş olmasaydım metni anlamam mümkün olmazdı. Ama Aristophanes'in diline ne aşinayım, ne de alışkın. Bu yüzden alıntıyı anlamak benim için kolay olmadı, ben de onu metinden çıkardım.
>
> Alıntıyı çıkarmak için başka bir nedenim daha var. Alıntıyı okuduktan sonra, Galenos'un başka yerlerde söylediğinin dışında bir şey olmadığını anladım. Bunun üzerine bu alıntıyla boşu boşuna uğraşmak yerine devam etmeye ve daha faydalı şeylere yönelmeye karar verdim.[51]

Huneyn'in bu pasajda ileri sürdüğü ikinci sebep, çeviri işinin temelindeki teorik kabulleri ve var olan kavramlar hakkında da bilgi veriyor, yani bu bağlamda "kaynak metin" ve "hedef metin". Huneyn'in anlayışına göre "(kaynak) metni" tanımlayan temel nitelik onun yazarının kaleminden çıktığı haliyle fiziksel biçimi (yani kelimelerin tam ve özgün dizilişi) değil, daha çok içeriği ve çevirinin ne amaçla kullanılacağıydı. Huneyn, daha *Risale*'nin en başında, çevirinin kalitesine karar verebilmek için eserin kimin için çevrileceğini bilmenin önemli olduğunu vurgularken de bu hususa işaret ediyor gibidir.[52] Demek ki "hedef metin" konusundaki yüküm-

lülük söz konusu *bu* nitelikleri muhafaza etmektir, yoksa bugün bizim kabul ettiğimiz gibi kaynak metnin "iç bütünlüğünü" korumak değil. Huneyn'inki seviyesinde bir Yunanca uzmanlığı ve çeviri yeteneği, bu çevirmenlerin çoğunun eğitildiği Hıristiyan manastırlarında pek öyle rastlanan bir şey değildi; *bu yetenek bizzat çeviri hareketi tarafından yaratılmıştı.*

Huneyn ve çalışma arkadaşlarının ve 4./10. yüzyılın başlarındaki diğer çevirmenlerin yakaladığı yüksek çeviri tekniği düzeyini ve filolojik kusursuzluğu hamilerin gösterdiği cömertlikle açıklamak gerekir. Bu cömertlik Bağdat toplumunun çevrilen eserlere ve içerdikleri bilgiye verdiği büyük önemden kaynaklanıyordu. Daha iyi bir uzun vadeli yatırım belki bir daha hiç yapılmadı; çünkü sonuç Arapça açısından muhteşem olmuştu. Çevirmenlerin bilimsel söylem için geliştirdiği sözcük hazinesi ve Arapça üslup günümüze dek standart kaldı.[53]

3. Çeviri Bütünlükleri ve Bu Bütünlüklerin İncelenmesi

Mansûr döneminde atılan ilk adımlardan sonra çeviri hareketi iki yüzyıldan uzun bir süre hızla gelişmeye devam etti. Hem kendisini doğuran bilimsel çalışma için araştırmanın gereksinimleri, hem de hareketi dışarıdan destekleyen hâkim ideolojik eğilimler ve politikalar tarafından dikte edilen bir yolda, çeşitli aşamalardan geçerek gelişti. Çeviri hareketinin geçirdiği safhalar, teknik ve tarihsel özellikleri açısından iki temel yönüyle incelenebilir. Birincisi çevirilerin filolojik yapısı ve çeviri teknikleriyle ilgilidir. İkincisi ise çeviri için seçilen eserlerin türleri, bu eserlerin hitap ettiği toplumsal ve bilimsel gereksinimler ve bunun toplumsal tarih açısından içerdiği anlamlardır. Doğal olarak ikisi de farklı yönlerden birbiriyle ilişki içindedir.

Yunanca-Arapça çevirilerin teknik yönü, başlangıç dönemlerinden itibaren akademik ilginin odaklandığı neredeyse tek konu olmuştur. Huneyn'in çağdaşı büyük Arap edebiyatçısı el-Câhiz'in çeviri girişimi ve süreçleri üzerine birçok değerlendirmesi bulunmaktadır.[54] Ancak, bu konuyla ilgili en sık alıntılanan ifade 14. yüzyılda yaşayan Arap bilgini Halil ibn Aybek es-Sefedî'ye (ö.764/1363) aittir. Sefedî iki çeviri yöntemi kabul ediyordu: kelimesi kelimesine (*ad verbum*) ve anlama göre (*ad sensum*). İbn el-Bıt-

rîk ve İbn en-Naima'yı birinci tür çeviri tekniğini benimseyen kişiler arasında gösteren İbn Aybek, Huneyn ibn İshak ve el-Cevherî'yi ise daha üstün tuttuğu ikinci çeviri tekniğini benimseyen kişiler arasında sayar.[55] Önerdiği tanımın basitliğinin çekiciliği Huneyn'in büyük şöhretiyle birleşince, bu formül hak ettiğinden daha fazla ilgi çekti; ama artık tümüyle geçersiz olduğu biliniyor. Eğer Yunanca-Arapça çeviri hareketinin teknik nitelikleri hakkındaki genellemelerin tanımlayıcı olduğunu kabul edeceksek, Huneyn'den sonra kelimesi kelimesine çevirinin yaygınlaştığını söylemek daha yerinde olur.[56] Tanım ayrıca yanıltıcıdır; çünkü İbn el-Bıtrîk ve İbn Naima, Huneyn ve el-Cevherî'den önce yaşamışlardır. Sefedî, çeviri üsluplarının *zamanla* gelişip ilerlediği izlenimini yaratmakta ve önce hantal, kelimesi kelimesine çevirilerden zamanla daha şık ve serbest çevirilere doğru dönüşen bir tablo sunmaktadır. Bu görüş çeviri hareketinin peş peşe gelen aşamalardan geçerek sürekli daha zarif, daha ince bir üslup kazanarak geliştiği şeklindeki yaygın kanıyı güçlendirmiştir. Bu görüşü savunanlar arasında genel kabul gören sınıflamaya göre belirlenen üç aşama şu şekilde tanımlanır: "Eski" kelimesi kelimesine çeviriler (*veteres*), Huneyn ve çevresinin daha serbest çevirilerinin oluşturduğu ara aşama ve Bağdat felsefe okullarının esas olarak daha önce çevrilmiş metinlerin yenilenmesi şeklinde yapılan, bilimsel ve filolojik ayrıntılarıyla usta işi çeviriler (*recentiores*). [57]

Gerçek tamamen farklı ve çok daha karmaşık. Her aşamanın belirgin bir özellikle, çeviri üslubuyla –kelimesi kelimesine, serbest, yenilemeci- bir öncekinden mutlaka farklı olduğunu gösteren kronolojik art arda gelen aşamalar paradigması, çözümleme açısından pek işe yaramaz. Bunun nedeni kronolojik paradigmanın üslup konusunda ne senkronik [aynı dönem içinde], ne de diyakronik [farklı dönemler içinde] olarak gerekli esnekliği taşımamasıdır. Senkronik olarak esnek değildir, çünkü aynı döneme ait çevirilerde farklı tekniklerin kullanıldığını biliyoruz: Örneğin Ustâz'ın *Metafizik* çevirisi, metni kelimesi kelimesine kölece izler, oysa yine aynı dönemde çevrilen *Enneadlar* (yani *Aristoteles'in Tanrıbilimi*) bunun tam tersidir. Bu iki çevirinin tek ortak yönü yalnızca aynı zaman diliminde çevrilmiş olmaları değildir; ikisi de aynı çevrede (el-Kindî çevresi; bkz. aşağıda) ve aynı amaçlarla yapılmıştır. Bu nedenle, eğer ilk çevirilerin üslubunu kelime-

si kelimesine veya serbest diye tanımlamaya kalkarsak az önce verdiğimiz örneklerin ya biri ya diğeri açıklanamaz olur. Yok eğer ikisinin de doğru olduğu öne sürülürse bu kez de üslubu bir sınıflama kriteri olarak gören paradigma geçerliliğini yitirir. Diyakronik olarak da geçerli değildir; çünkü aynı çeviri üslubuyla farklı aşamalarda karşılaşıyoruz, burada da önceki örnekteki savlar paradigmayı yine geçersiz kılmaya yeter.

Üslup farklılıkları temelindeki kronolojik paradigma, çevirilerin çeviri olarak yapısı bakımından çeviri hareketinin izlediği gerçek rotayı aslına uygun bir şekilde yansıtmakta tamamen yetersizdir. Aşamalar veya dönemler ayrımı yapmaktansa sorunu çeviri *bütünlükleri* temelinde tartışmak çok daha verimli olacaktır. Böyle bir şema, çevirileri teorik önkabuller olmadan kendi somut ortaya konuş biçimleri içerisinde ele almamızı sağlar. Böylece her çeviri bütünlüğünü diğer çeviri bütünlüklerinde rastlanmayan kendine özgü özellikleri temelinde inceleyebiliriz. Zira çevirilerin çok çeşitli özellikleri var ve bunlar farklı çeviri bütünlüklerinde farklı kombinasyonlarda karşımıza çıkıyor. Bu özelliklerin en belirgin olanlarını şöyle sıralayabiliriz: (a) Arapça'ya çeviri yapılan diller çeşitliydi. Yunanca eserlerin ilk başlardaki çevirilerinin bazıları Farsça'dan yapılmıştı; Süryanice, çeviri döneminin sonuna dek hep kullanılan bir köprü dil görevi gördü. Ayrıca doğrudan Yunanca'dan yapılan sayısız çeviri vardı. (b) Tekrar tekrar yapılan çeviriler genellikle "yeni" çeviriler değil, var olan çevirilerin gözden geçirilmesiydi. Bu tür gözden geçirmeler doğal olarak üslupların ve terminolojilerin birbirine karışmasına neden oluyor, bazen de kirlenmeye yol açıyordu: bu kirlenmeler hem (c) şerh düşme geleneğinden kaynaklanan teorik kirlenmeler, hem de (d) çalışmayı ısmarlayanların araştırmalarına göre farklılaşan terminoloji kullanımından kaynaklanan pratik kirlenmeler. (e) Çevirmenlerin yetenekleri hem genel anlamda, hem de belirli konular özgülünde birbirinden çok farklıydı. *Fihrist* çevirmenler hakkında yapılmış değerlendirmelerle doludur. Hatta, Huneyn, Aristophanes'in çalışmasını çeviremediğini bile söyler (bkz. Bölüm VI.2). (f) Son olarak, çevirmenlerin yaklaşımlarının ve amaçlarının da çok çeşitli olduğunu ekleyelim: Aynı şeyi farklı biçimde yeniden ifade etmek çoğu kez yetersizlikten kaynaklanan bir hata değil, bir amaçtı.[58]

Eğer çeviri bütünlükleri temelinde analiz yaparsak, yukarıda saydığımız bütün faktörler değerlendirmemizin içinde yer alacağından, sayılan bu özelliklerin araştırılan bütünlükle ilgisine karar verebilmek ve bütünlüğün genel bir tanımını yapmak mümkün olur. Bu tanım aynı zamanda o bütünlüğün bu belirli özelliği içermesinin *tarihsel* nedenlerini de açıklayacaktır. Böylece çeviri grupları, seçilen konular, çevirmenler ve bilim adamları arasındaki yönelimler saptanabilir ve bu şekilde saptanan her bir birimin özellikleri ayrı ayrı incelenebilir. Bilimsel araştırma bu yönde bir miktar yol kat etmiş durumda ve bugün çeviri bütünlüklerinin gerçekte nasıl işledikleri konusunda bir fikir edinmek mümkün.

İlk önce çok belirgin bir bütünlüğü, Huneyn ve yardımcılarının çevirdiği Galenos'un ve Hippokrates'in eserlerini ele alalım. Bu eserleri belirlemek konusunda biraz şanslıyız; çünkü bizim de bol bol alıntı yaptığımız *Risale*'de Huneyn'in bu konuyla ilgili açıklaması yer alıyor. Aynı bütünlük içinde olmasına karşın, Huneyn'in Arapça versiyonları Hubeyş ve İsa ibn Yahya'nınkilerden farklı. G. Bergstrasser'in onların çevirileri üzerinde yaptığı dilbilimsel analizler sayesinde bu ayrımları anlamaya giden yola girmiş bulunuyoruz.[59] H. H. Biesterfeldt'in daha yakın bir tarihe ait çalışması, yine aynı doğrultuda, Hubeyş'in çevirilerinin belirgin özelliklerini daha ayrıntılı biçimde tanımlamaktadır.[60] Bu eser sayesinde araştırmaların boyutlarının Huneyn ve arkadaşları tarafından yapılmış, fakat *Risale*'de değinilmeyen çevirileri de kapsayacak şekilde genişlemesi mümkün oldu. H.J. Ruland, Afrodisias'lı İskender'in yazdığı bazı denemelerin Arapça versiyonlarına dayanarak Yunanca-Arapça bir "çeviri grameri" (*Übersetzungsgrammatik*) kaleme almıştı; bu çalışma, sondan bir önceki paragrafta belirttiğim çevirinin farklı aşamaları arasındaki ayrımları belirleyebilmek açısından faydalı bir ölçüt sağladı.[61] Çevirmenlerin en ünlüsü olduğu için Arapça kaynakçalarda ve yazmalarda birçok çeviri yanlış bir biçimde Huneyn'e atfedilir. Artemidorus'un ünlü rüya kitabı örneğinde, bu kez Huneyn'in söz dağarcığının çözümlenmesiyle, kitabın çevirisinin Huneyn'e atfedilmesinin aslında yanlış olduğu ispatlanabildi.[62]

İkinci çeviri bütünlüğü ise, Arap felsefesinin kökenleri açısından en önemlilerinden biri olan el-Kindî ve çevresinin çevirileridir. G. Endress

bir dizi yazıda bu çeviri bütünlüğünün özelliklerini ortaya koydu ve dilbilimsel benzerlikler temelinde aşağıdaki eserlerin bu çeviri bütünlüğüne ait olduğunu saptadı: Hakkında başka bir şey bilmediğimiz Eustathius'un (Ustâz) çevirdiği Aristoteles'in *Metafizik'i*; Abdülmesih ibn Naima'nın çevirdiği ve el-Kindî'nin bizzat düzelttiği Plotinus'un *Enneadlar*'ından (IV.-VI. kitaplar) *Aristoteles'in Tanrıbilimi* adıyla bilinen bir seçme; Proclus'un *Dinbilimin Unsurları*'ndan seçme önermeler ki bazıları daha sonra muhtemelen el-Kindî tarafından gözden geçirilerek *Saf İyi* (Latince'ye *Liber de causis* adıyla çevrildi) derlemesi içinde yer aldı; Habib ibn Bihrîz'in çevirdiği ve el-Kindî'nin düzeltmelerini bizzat yaptığı Yeni Pisagorcu Nikomakhos'un *Aritmetiğe Giriş*'i; bir Bizans *patrikios*'u olan Yahya ibn el-Bitrîk'in çevirdiği *Timaios* ve anlaşıldığı kadarıyla bir Sabii bilginin çevirdiği *Şölen* türünden bazı Platon diyaloglarından uyarlamalar; yine Yahya'nın çevirdiği Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*, *Meteoroloji* ve zooloji kitapları ve bir de Aristoteles'in *De Anima*'sı için hazırlanmış, İoannes Philoponus'un yorumundan etkilenen bir elkitabı.[63] Bütün bu çalışmalar, bu çeviri bütünlüğünün belirgin özelliklerine sahiptir. Endress, "rehber fosiller" dediği bu özellikleri şöyle sıralar [s. 59]:

- Başka dilden sözcüklerin kullanılması ve Yunanca (ayrıca bazı Aramca ve Farsça) terimlerin söylenişlerinin Arapça harflerle yazılması;
- Terim bileşenlerinin çevrilerek bire bir Arapça'ya uygulanması;
- Bilimsellik öncesi amaca uygun Arapça karşılıklar (bazen Süryanice çeviriden kopyalar) kullanımından sistemli ve tutarlı bir terminolojiye geçiş;
- Soyut isimlerin ve başka yeni sözcüklerin oluşturulması;
- Aynı dönemde yaşayan çevirmenlerin veya çevirmen gruplarının birçok terimi veya terim kümelerini benzer şekilde kullanması;
- İskenderiye'deki ders verme tarzının çevirmenlerin sözdizimi üzerindeki üslupçu etkisi. Giriş, özet, geçiş ve bağlantı yapmak için kullanılan ifade envanterinin bazı metinlerde en göze çarpan öğeler olması;[64]

- Bir yandan belirgin biçimde yeni Platoncu bir yoruma doğru eğilim, öte yandan yeni Platoncu metinlerden kutsal varlığın çoğulluğuna ilişkin bölümlerin çıkarılması.

Endress'in belirttiği son nokta çok önemli; çünkü çeviri hareketinin yaratıcı bir süreç olarak kavranması gerektiğine işaret ediyor ve bunun değerini tam olarak takdir edebilecek bir noktaya daha yeni ulaşmış bulunuyoruz. Yunanca metinler ile çevirileri arasında sık sık karşılaştığımız farklar ve eklemeler genellikle ya açıklayıcı ve ayrıntıya ilişkin notlar veya sistematik ve tarafgir oynamalardır.[65] Demek ki, bazı metinler bilinçli olarak bire bir çevrilmiyordu; çünkü çevrilmelerinin amacı belirli bir görüşün savunulmasında kullanılacak teorik destek arayışıydı. Bu nedenle, tıpkı Yunanca eserler çevrilirken özellikle Abbasi toplumundaki tartışmalara bilgi ve argüman sağlayacak olanların seçilmesi gibi, bu tartışmaların ideolojik ve bilimsel yönelimi de seçilen metinlerin nasıl çevrileceğini belirliyordu. Bu dolaylılık çeviri hareketinin erken Abbasi toplumunun entelektüel yaşamıyla canlı bağlantısını gösteren en iyi kanıttır. Buna ilişkin bir örneği matematik alanında Diophantus (yukarıda bölüm 5.5) çevirilerinde görmüştük; kısa süre önce, el-Kindî çevresinin yaptığı Afrodiyaslı İskender çevirilerinin analiz edilmesiyle felsefe alanından da benzer bir örnek elde edildi.[66]

Hem etkileri, hem de felsefî içeriği açısından çeviri hareketinin elde ettiği en büyük başarılardan biri Aristoteles'in *Organon* çevirileri bütünlüğüdür. Bu konunun ayrıntılı bir değerlendirmesi, ilk Süryanice çevirilerden Bağdat'taki Aristotelesçi bilginlerin temsil ettiği, metinleri Paris yazmasında (Bibliothèque Nationale, ar. 2346) görülebilen son aşamaya gelinceye kadar geçirdiği her safhayı ayrı bir bölüm halinde inceleyen bir kitapta yapılabilir ancak. Yazmada Porfirios'un *İsagoge*'sinden *Retorik* ve *Poetika*'ya kadar İskenderiye *Organon*'unun dokuz metninin hepsi yer alır. Metinlerin tamamı el-Hasan ibn Suvâr'ın (ö. 421/1030 civarı) kendi yazdığı metinden kopya edilmişti; o da bunların bazılarını öğretmeni Yahya ibn 'Adî'den (ö. 363/974) kopyalamıştı. Buna karşılık Yahya ibn 'Adî elindeki *Kategoriler* ve *Önermeler Üzerine* kopyalarını çevirmen İshak ibn Huneyn'in (ö.298/910) kendi elyazısıyla yazdığı metinle karşılaştırmıştı. Ay-

rıca, bütün metinler Yahya ibn 'Adî'nin bir diğer öğrencisi İbn Zura'dan (ö. 398/1008) Ebu Osman ed-Dimaşkî (ö. 302/914'ten sonra) gibi başka çevirmenlerin kendi elleriyle yazdıklarına dek uzanan geniş bir yelpazedeki başka birçok versiyonla tekrar karşılaştırılmıştı. İlave olarak yazmada sayfa kenarlarına ve satır aralarına düşülmüş çok sayıda felsefi not yer alır; bunun nedeni eski Süryanice çevirilere sürekli yapılan başvurular ve bütün bu metinlerin ait olduğu el-Fârâbî okulundaki felsefe tartışmalarıdır.[67] Yazma, hâlâ yazılmayı bekleyen Bağdat'taki Arapça mantığın yüzyılı aşkın tarihinin tek ciltlik bir ansiklopedisi gibidir.[68]

Bir o kadar önemli dördüncü çeviri bütünlüğü Eukleides'in eserleri ve bu eserler içinde de özellikle *Elemanlar*'dır. Bu konuda öylesine büyük bir karışıklık söz konusu ki çevirilerin zamanla daha güvenilir bir hale geldiği kabulü üzerine kurulmuş hiçbir çizgisel gelişme teorisi bu durumu açıklayamaz. *Fihrist*'ten öğrendiğimiz kadarıyla el-Haccâc ibn Yusuf ibn Mater biri Harun döneminde (ya da görevlendirmesiyle), diğeri ise Memûn döneminde iki çeviri yapmış, buna karşılık İshak ibn Huneyn kitabı tekrar çevirmiş ve Sâbit ibn Kurre de düzeltmesini yapmıştı [*F* 265]. Birçok da Arapça şerh düşülmüştü. Bu bilginin doğruluğunun mevcut metinler temelinde teyit edilmesi çok zor; çünkü insanı şaşkına çevirecek kadar birbirlerinden farklılar.[69] Dahası, Mansûr döneminde yapıldığını (yukarıda Bölüm II.2 ve V.5'e bakınız) tarihçilerden öğrendiğimiz daha önceki çeviriler konusunda bibliyografyacılar hiçbir şey söylemiyor. Konunun böylesine karmaşık oluşunun sebebi çevirilerin raflarda saklanıp tozlansınlar diye değil –öyle olsaydı şecerelerini izlemek çok kolay olurdu– bilginlerin araştırmaları için yapılmış olmasıydı. Böyle olunca sürekli titiz incelemelerden geçiyor ve devamlı yenileniyorlardı. Bu nedenle *Elemanlar*'ın Arapça çevirileri üzerine yapılacak bir inceleme aynı dönem boyunca matematik bilimlerinin gelişimi üzerine paralel bir çalışma olmadan tamamlanmış sayılamaz. Buna paralel, ama daha farklı bir karmaşıklık Eukleides'in *Optika* kitabı için de söz konusu. Ortaçağ bibliyografyalarına bakıldığında çevirisi ve aktarılması basit görünüyordu. Ancak, R. Rashed'in bu konuda mevcut bütün eski Arapça metinler üzerinde yaptığı ayrıntılı araştırma, bugün elimizde bulunan *Optika*'nm el-Kindî'nin kullandığı *Optika* olmadığını orta-

ya çıkarmıştır. El-Kindî'nin kullandığı metin muhtemelen daha eskiydi. Dahası, her iki çeviri de bugün mevcut olan Heiberg'in "orijinal" ve "Theon'un" diye adlandırdığı iki Yunanca metinden farklı bir Yunanca metni yansıtmaktadır.[70] Durumu daha iyi görebilmek için bu matematik metinleri üzerinde, belki de Ptolemaios'un *Almagest*'inin[71] çevirisiyle de bağlantılı olarak, filolojik ve bilimsel incelemelerin sürdürülmesi gerekmektedir.

Yukarıda ele aldığımız dört çeviri bütünlüğünün her birinin çeviri teknikleri ve bu tekniklerin gelişimi, kendine özgü özellikler taşır ve tümü için tek bir genelleme yapılamaz. Tabii ki her çeviri bütünlüğünde başlangıç, orta ve son dönem çevirileri vardı; ama bu terimler her çeviri bütünlüğünde farklı anlamlar taşır. Her şeyden önce kronolojik bir farklılık söz konusudur: Örneğin el-Kindî çevresi çeviri bütünlüğü, daha Bağdat *Organon* çevirileri bütünlüğü başlamadan önce bitmişti. Köken olarak ise el-Kindî çevresi çevirileri doğrudan Yunanca'dan yapıldığı halde, Bağdat *Organon* çevirileri, Paris yazmasında da gördüğümüz gibi, neredeyse tümüyle Süryanice üzerinden yapılmıştır ve kronolojik olarak 7. yüzyıla kadar uzanan son derece zengin bir Süryanice mantık eserleri geleneğine yaslanmaktadır. El-Kindî çevresinde ise ideolojik nedenlerden dolayı çevirilerde orijinal esere filolojik açıdan sadık kalmak gibi bir kaygı güdülmüyordu; "yorumlayıcı" çevirinin bu bütünlük niteliği olduğuna yukarıda değindik. Bağdat *Organon* çeviri bütünlüğü ise, tam tersine, Walzer'in gösterdiği gibi filolojik ayrıntılara büyük önem veriyordu (tabii ele alman konunun mantık olmasının da etkisiyle); Hugonnard-Roche'un da eklediği gibi, burada amaç, daha iyi bir felsefe anlayışına ulaşmaktı.

Verdiğimiz örnekler, çevirilerin sınırsız karmaşıklığı ve zenginliği konusunda bir fikir vermiş olmalı. Ayrıca, sanırım çeviri hareketini ilk "kelimesi kelimesine" aşamasından başlayarak zamanla "olgunluk" seviyesine ulaşan mekanik, düz çizgisel bir hareket olarak tanımlama girişimlerinin anlamsızlığı da görülmüştür. Çeviriler gerektiği biçimde incelendiği takdirde bunların çeviri hareketi boyunca Bağdat'ta yaşanan entelektüel gelişmelerin daha iyi anlaşılmasında ne kadar önemli olduğu da anlaşılacaktır. Çeviri bütünlüklerinin kendilerine özgü problemler temelinde biçimlenen kendi özel gelişim tarihleri olduğu kabul edilir ve böyle bir perspektiften

bakılırsa, çeviri hareketi ve onunla birlikte Arap bilimi ve felsefesiyle ilgili yerleşmiş birçok yanlış kanı da kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Bu türden çok yaygın yanlış bir kanıya göre çeviri hareketi aşağı yukarı Memûn dönemine rastlayan "alıcı" ve bunun ardından gelen "yaratıcı" iki büyük evreden oluşmaktadır.[72] Halbuki çeviri bütünlüklerinin incelenmesi, el-Kindî çevresi bütünlüğünde olduğu gibi daha sorunun konuş aşamasında böyle bir bakışı geçersiz kılmaktadır. Çeviriler en başından itibaren Bağdat'taki fikir akımları sonucunda oluşan araştırma süreçlerinin bir parçası olarak görülmeli ve bu anlamıyla Arap bilim ve felsefe geleneğinin gereksinimlerine yanıt olarak ortaya çıkmış yaratıcı etkinlikler olarak kabul edilmelidir. Çeviri bütünlükleri konusunda yapacağımız araştırmalar, Arap bilimi ve felsefesinin "orijinalliği" veya Arapların ve Samilerin "yaratıcılık" vasfına sahip olmadığı gibi ölümsüz, ama doğruluğu şüphe götüren metafizik kavramsallaştırmalardan ve açıklamalardan kaçınılmasını sağlayacaktır.

Yedinci Bölüm

ÇEVİRİ VE TARİH

Çeviri Hareketinin Doğurduğu Gelişmeler

Çeviri Hareketinin Sonu

Elimizdeki bütün bilgiler, Bağdat'taki çeviri hareketinin iki yüz yılı aşan bir süre boyunca hızla geliştikten sonra zamanla yavaşladığını ve 1000. yılın başlarından itibaren sona erdiğini gösteriyor. Bu gözlemin gerektiği şekilde anlaşılabilmesi için bazı noktaları belirtmemiz gerekli: Birincisi, bu söylediklerimiz çevrilen bilimlere duyulan ilginin azaldığı veya Yunanca'dan çeviri yapabilecek uzmanların sayısında bir azalma olduğu anlamına gelmez; tam aksine, 10. yüzyılın sonlarında Bağdat'ta Adudî hastanesinin (372/982) kuruluşu ve burada bilginlerin çalışması, bilimsel faaliyetlerin gelişip serpildiğini ispatlamaktadır. Bunlardan biri olan Melkit doktor Nazif ibn Yümn (veya Eyman?) er-Rûmî, tıp kitapları dışında Aristoteles'in Metafizik'inin A (ve muhtemelen M) kitabını çevirmiş[1] ve Fihrist'in yazarı en-Nedîm'e Eukleides'in *Elemanlar*'ının 10. kitabına rastladığını ve 40 ek şekil içeren bu Yunanca versiyonu çevirmeyi düşündüğünü söylemişti [F 266.2-4]. Çalışma arkadaşı ünlü hekim İbrahim ibn Bekkûş el-Aşşârî Yunanca'dan Theoprastus'un *Bitkilerin Kökleri ve Algılama Duyusu Üzerine* isimli kitabını ve İbn Naima'nın Süryanice çevirisinden Aristoteles'in *Sofistçe Çürütmeler Üzerine*'sini[2] çevirmişti. İbrahim'in oğlu Ali'nin de bir hekim ve çevirmen olduğunu söyleyen İbn Ebi Useybia, bu çevirilerin de çok takdir edildiğini belirtir [*IAU* I, 244.13]. Bu faaliyetle bağlantısız (?) bir biçimde Sâbit ibn İbrahim es-Sâbi (ö. 369/980) gibi Sabii bilginler de Yunanca tıp eserlerini çevirmeye devam etmişlerdi [*GAS* III, 154-6; *EI* VIII,673-4].

Bunlar ve başka birçok örnek, çevirilere ve çevrilen bilimlere duyulan ilginin Abbasilerin ilk iki yüzyılının ardından Büveyhilerin Bağdat'ı işgal etmesiyle birlikte, azalmak bir yana, belki de arttığını açıkça göstermek-

tedir. Büveyhi dönemi kültür sıçraması, başta J. L. Kraemer'in *Humanism in the Renaissance of Islam* (İslam Rönesansında Hümanizm) kitabı olmak üzere son zamanlarda yapılan çalışmalarda öylesine dolu dolu betimlenmiştir ki burada daha fazla ayrıntıya girmemize gerek yok. Eğer ilgi ve mali destek devam ediyordu ise bu ilginin Yunanca eserlere de yönelmesi gerekirdi; çünkü bu eserleri çevirebilecek –Nazif veya İbrahim ibn Bekkûş geleneğini devam ettiren– çevirmenler her zaman bulunabilirdi. Bu durumda Yunanca-Arapça çeviri hareketinin etkisini yitirip ortadan kalkması olgusunu, sadece artık bu hareketin sunabileceği bir şeyin kalmamış olmasıyla açıklayabiliriz. Başka bir deyişle çeviri hareketi toplumsal ve bilimsel önemini yitirmişti. Burada söylemek istediğimiz artık çevrilecek bilimsel Yunanca eserin kalmadığı değil, hamilerin, uzmanların ve bilim adamlarının ilgilerine ve taleplerine doyurucu yanıt verebilecek Yunanca eserlerin kalmadığıdır. Birçok disiplinin önemli ana metinleri zaten çok önceden çevrilmiş, incelenmiş, bütün disiplinler çeviri eserlerin sahip olduğu düzeyin ötesinde bir gelişme kaydetmişti. Böylece Yunanca eserler bilimsel güncelliklerini yitirdi ve araştırmalar daha güncel bilgilere yönelmeye başladı. Bilim hamileri Yunanca çeviriler yerine orijinal Arapça yazılar ısmarlar oldu. Bu süreç uzun bir süreden beri devam etmekteydi ve Abbasilerin ikinci yüzyılında da gözlemlenmişti (krş. Bölüm VI.1a). Büveyhiler dönemiyle birlikte bu eğilim öylesine hâkim bir hale geldi ki artık çevirilere talep tamamen ortadan kalktı. Bu nedenle duraklayan çeviri hareketi daha sonra tamamen sona erdi; çünkü bu hareket için asıl talebi yaratan Arap felsefesi ve bilimi artık kendi ayakları üzerinde durabileceği bir düzeye erişmişti.

Şöyle bir düşünelim: Büveyhiler döneminin sona ermesinden (1055) ve tabii ki çeviri hareketinin ortadan kalkmasından çok önce, aşağıda adlarını verdiğimiz bilginler bilimde devrim yaratan temel eserlerini zaten yayınlamışlardı. Tıpta, Ali ibn Abbâs el-Mecûsî (ö. 4./10. yüzyılın sonları) ve İbni Sînâ (ö. 428/1037); astronomide el-Battânî (ö. 317/929) ve el-Bîrûnî (ö. 440/1048); matematikte el-Hârizmî (3./9. yüzyılın ilk yarısı) ve fizikte İbnü'l-Heysâm (ö. 432/1041'den sonra) ve yine İbni Sînâ vb. Bu bilim adamlarının çalışmaları, bilimsel açıdan eninde sonunda çeviri literatürünü geçecekti; ayrıca öyle üslup, biçim ve tavırla yazılmışlardı ki İs-

lam dünyasındaki o döneme has tutumlara denk düşüyordu. Bazı bilginlerin eleştiri amaçlı yazıldığı açıkça belli olan kitapları bu konuda bir fikir verebilir. Örneğin, er-Râzî'nin *Galen Hakkında Şüpheler* (*eş-Şukûk 'alâ Câlînûs*) ve İbnü'l-Heysâm'ın *Ptolemaios Hakkında Şüpheler* (*eş-Şukûk 'alâ Batlamyûs*). Bu örneklere İbni Sînâ'nın, Aristoteles'le aynı görüşte olmadığı bütün temel konuları ele aldığı ve "Aristoteles hakkında şüpheler" diye de adlandırabileceğimiz *Doğu Felsefesi (el-Hikmetü'l-maşrıkiyye)* isimli kitabını da eklemek gerekir.[3] Burada son tahlilde önemli olan Yunan biliminin üç temel direğinin –Galenos, Ptolemaios, Aristoteles– eksikliklerini ortaya çıkaran bu kitapların yarattığı etkiden ziyade, kendi disiplinlerinin gelişmesiyle fiilen ilgilenip bu tür kitapların yazılıp değer verileceği entelektüel ortamı yaratan müderris ve bilim adamlarının tutumlarıdır. Çeviri eserler işte bu bağlamda önemlerini yitirerek bilim tarihinin bir parçası haline geldiler.

Sonuç olarak, 10. ve 11. yüzyıllarda çeviri Yunan eserlerinin seviyelerinin üstüne çıkan Arapça özgün bilim ve felsefe yazıları öylesine baskın ve yaygın bir hal kazandı ki bu eserlere karşı "öze dönüşçü" bir tepki ortaya çıktı. Bilime ve felsefeye yaklaşımları deneyci ve yaratıcı olmaktan çok, skolastik ve kuralcı olan dar görüşlü birtakım bilginler, "yanılmaz" saydıkları Yunan bilim adamlarının öğretilerinin sulandırılması olarak gördükleri bu gelişmeye tepki gösterdiler, söz ve eylemleriyle özgün Yunanca eserlere (tabii ki Arapça çevirileri aracılığıyla) geri dönülmesini savundular. Bu hareketin en yaygın olduğu yer Endülüs'tü; İbni Rüşd burada felsefenin İbni Sînâ'nm elinde gelişmesine karşı çıkıp "bozulmamış" Aristoteles'e geri dönmeye çalışıyor, astronom el-Bitrûcî sadece Arap astronomları değil, Ptolemaios'u da Aristoteles'in ilkelerine sadık kalmamakla suçluyor, Aristoteles'in göksel cisimlerin dairesel hareketinin tekbiçimliliği teorisini desteklemek için garip astronomi teorileri yaratıyordu.[4] Doğuda böyle bir tepki Abdüllatif el-Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) yazılarında görülebilir. Bağdâdî, *Bir Çift Öğüt (Kitabü'n-Nasîhateyn;* felsefe ve tıp konusunda) gibi imalı bir isim taşıyan kitabında özgün Arap biliminin (İbni Sînâ) terk edilmesini, yeniden Aristoteles, Hippokrates ve Galenos'a geri dönülmesini savunuyordu. Arap bilim ve felsefesindeki büyük ilerlemeler karşısında böyle giri-

şimlerin sadece tepkisel olduğu, bu bilginlerin sonraki Arap bilimi üzerinde neredeyse hiçbir etkilerinin olmayışından anlaşılabilir.

10. yüzyıl Büveyhiler döneminin ayırt edici özelliği olan siyasal parçalanmışlığa ve bir "Müslüman halklar topluluğu"nun[5] yaratılmasına paralel bir gelişmeyle, bilim ve felsefe etkinliği ilk merkezi olan Bağdat'tan koparak bütün İslam dünyasına yayıldı. İktidarın merkezi niteliğinin kaybolması kültürü himaye edenlerin de merkezî niteliğinin kaybolması demekti. Fakat tıpkı Bağdat ve halifenin siyasal otorite modeli olarak kalışı gibi, Bağdat seçkinlerinin bilim-felsefe geleneği ve çeviri kültürü de bütün yükselme peşindeki taşra hükümdarlarının taklit etmeye çalıştığı bir model olarak kaldı. Örnek verirsek, yukarıda adlarını andığımız bilginlerden Bîrûnî ve İbni Sînâ Orta Asya'da, yine İbni Sînâ (hayatının sonlarına doğru) ve el-Mecûsî İran dünyasında, el-Battânî Rakka'da (doğu Suriye) ve İbnü'l-Heysâm Kahire'de çalıştılar. Aynı dönemde Endülüslü halife III. Abdurrahman (sal. 300/912-350/961) bilim çevirilerini sarayına getirtti, Bizans imparatorundan ödünç alınan bir çevirmenle Dioscurides'in *Materia medica*'sının yeni bir çevirisinin yapılmasını sağladı.[6]

Bilim ve felsefe geleneğinin yayılmasının sevindirici bir yan etkisi oldu: Siyasal iktidar merkezleri ve buna bağlı olarak kültür merkezleri çoğalınca, hamiler de çoğaldı, dolayısıyla bilimsel ve felsefî çalışmalar da. Sanırım bu durum, bazı akademisyenlere kültürel yeniden canlanma anlamında Büveyhiler döneminin neden bir "rönesans" gibi görünmüş olabileceğini açıklamaya yardım eder. Aslında klasik Yunan biliminin canlanması anlamında gerçek rönesans, Abbasi iktidarının ilk iki yüzyılında Bağdat'ta yaşanmıştı. Fakat bu anlamıyla bile bir ayrıma gitmek mümkün: her ne kadar hem Abbasi, hem de Avrupa rönesansları, kullanılabilirliği –yani gerçek problemlere uygulanabilirliği– açısından klasik bilime ortak bir ilgi duysalar da, klasik çalışmaların, modern kökeni Avrupa Rönesansı'na dayanan filolojik yönü Arap Rönesansı'nda hiç yoktu. Aristoteles araştırmaları konusunda Yahya ibn 'Adî ve öğrencilerinin[7] kurduğu Bağdat okulunca başlatıldığı sanılan bilimsel ve filolojik skolastisizme benzer kıpırdanmalar olduysa da, İbni Sînâ felsefesinin yarattığı kasırga bu tür eğilimleri çabucak yok etti.

2. Çeviri Hareketine Çağdaş Tepkiler

Klasik Arap kültürünün 9. ve 10. yüzyıllardaki biçimlenişinde bu kültüre yoğun bir biçimde nüfuz eden çeviri eserler temel bir rol oynadı. Önceki sayfalarda da belirtildiği üzere tarihteki her hareket gibi bu hareket de belirli toplumsal grup ve tabakalar tarafından kendi amaçları, çıkarları ve politikaları doğrultusunda başlatılıp desteklendi ve geliştirildi. Çeviri hareketi toplumda böyle bir destek bulmasaydı, Süryanice konuşan yetenekli ve bilgili Hıristiyanlara rağmen yine de toplumsal ve tarihsel açıdan önem taşımayan, birkaç ayrıksı insanın gelip geçici bilimsel hevesi olarak kalmaya mahkûm olurdu.

Bu anlamda tarihsel ve toplumsal bir fenomen olan çeviri hareketinin buna denk sonuçları olmasını beklemek doğaldır. İslam tarihi boyunca çok çeşitli biçimlerde ortaya çıktı bu sonuçlar. Tarihsel açıdan henüz hiçbiri betimlenmedi ve ciddi bir araştırması yapılmadı. Yapılamadı, çünkü, bırakalım başka şeyleri, İslam "Ortodoksluğu"nun tek ve hiç farklılaşmamış olduğu, güya eski bilimlere düşmançа baktığı gibi neredeyse evrensel kabul görmüş, ama hiçbir temeli olmayan bir varsayım bu araştırmalara ket vurmuştu. Elbette çeviri hareketine karşı tepkiler de vardı; ama bunların İslam tarihi çerçevesinde her çağ ve toplumsal durum için somut ayrıntılarıyla birlikte ayrı ayrı araştırılması ve tanımlanması gerekir. Ben bu bölümde sadece çeviri hareketi sürerken gösterilen tepkilerin en göze çarpanları üzerinde durarak daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan sözümona "ortodoks" muhalefeti ve asıl tarihsel kayıtları tartışacağım.

Çevrilen bilimlerin her yeri kaplamasına ilk tepkiler iki farklı yerden geldi: Bağdat'taki entelektüel çevrelerin içinden ve dışından. Doğal olarak dışarıdan gelen tepkilerin kaynağı yenik Emevi hanedanına özlem duyanlar, bu hanedanın taraftarlarıydı. Abbasi devriminin 750 yılındaki zaferinden sonra hayatta kalan tek Emevi prensi Abdurrahman kendini Endülüs ve Kuzey Afrika'da halife ilan etti. Bölgenin her yanına yayılmış olan Malikî mezhebi de devrik hanedanın savunmasını üstlendi. Hanedanın yıkılışının savunmacı bir açıklaması diyebileceğimiz aşağıdaki yazıda, Maliki hukukunun önde gelen kurucularından Tunus'taki Kayrevanlı Abdullah

ibn ebi-Zeyd (310/922-386/98), "İkinci Mâlik ibn Enes" [*GAS* I, 478-81] bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> Allah'ın rahmeti Emevilerin üstüne olsun! Aralarından İslamda [sapkın] yeniliğe kalkışan halife hiç çıkmadı. Eyaletlerindeki valilerin ve idarecilerin çoğu Araptı. Ama Abbasiler halifeliği onların elinden alınca devletin yönetimini İranlıların eline bıraktılar. Önde gelen mevkilere kalpleri inançsızlıkla, Araplara ve İslam devletine karşı nefretle dolu İranlıları doldurdular. İslamın mahvolmasına yol açabilecek akımları İslam dünyasına onlar soktu. Eğer Yüce Allah, Peygamberimize O'nun dininin ve bu dine inananların Ahiret Günü'nde muzaffer olacağı sözünü vermemiş olsaydı, bunlar İslamı yok ederlerdi. Bunu yapamadılar, ama İslamda gedik açtılar, temel direklerini sarstılar; fakat Allah vaadini yerine getirecektir, inşallah!
>
> İlk girişikleri iş, İslam ülkelerine Yunanca kitapları getirmek oldu. Bu kitaplar daha sonra Arapça'ya çevrildi ve Müslümanlar arasında geniş çapta elden ele geçti. Kitapların Bizans topraklarından İslam dünyasına getirilmesini sağlayan Yahya ibn Halid ibn Bermek'ti.

Abdullah ibn ebi-Zeyd daha sonra Yahya'nın bu Yunanca kitapları nasıl ele geçirdiğinin öyküsünü anlatarak devam eder: Ülkesinde Yunanca kitaplar bulunan Bizans imparatoru, Bizanslıların bu kitapları bulup incelemesinden korkuyordu; çünkü bu kitapları okurlarsa Hıristiyanlıktan ayrılıp Yunanlıların dinine geçeceklerine ve imparatorluğunun yıkılacağına inanıyordu. Bu nedenle bütün antik kitapları toplatıp gizli bir yere sakladı. Bermekî Yahya ibn Halid, Abbasi devletinde etkili mevkilere geldiği zaman, bu kitap saklama öyküsünü öğrendi ve Bizans imparatorundan kitapları kendisine ödünç vermesini istedi. Bizans imparatoru bunu duyunca çok sevindi; çünkü, toplanan piskoposlara da söylediği gibi, kendinden önce gelen imparatorların hepsi bu kitapların Hıristiyanların eline geçmesinden, onların da kitapları okuyup Hıristiyanlığı felakete sürüklemelerinden korkmuşlardı. Bu nedenle geri verilmemelerini belirten bir notla birlikte

kitapların Yahya'ya gönderilmesini önerdi. Böylelikle, diye devam etti: "Bu kitaplar Müslümanların başına bela olacak, biz de onların şerrinden kurtulacağız. Çünkü benden sonra başa geçeceklerden biri bu kitapları halka okutmaya cesaret edebilir ve o zaman da korktuğumuz şey başımıza gelir." Abdullah ibn ebi-Zeyd hikâyesini şu dersle bitirir: "Neyse ki bu [mantık hakkında yazılmış] kitabı inceleyen pek az kişi oldu, sapkınlıktan (*zendeka*) kurtuldular. Yahya daha sonra kendi meclisine, [tartışılmaması] gereken konularda tartışmayı ve diyalektik argümantasyonu getirdi ve her dinin taraftarı kendi dinini tartışmaya ve sadece kendi fikrine göre [kendi başına, yani vahye aldırmadan] itirazlar yöneltmeye başladı."[8]

Bu, Yunan bilimlerine duyulan bir "çağrışımcı" muhalefet olarak yorumlanabilir sadece. Yunan bilimlerinin kınanmasının nedeni bilimler değil, bu bilimleri Arap dünyasına sokan Abbasileri çağrıştırmalarıydı. Emevilere göre Abbasilerin yaptığı hiçbir şey doğru olamazdı. Bizans imparatorunun ve kitapların öyküsü, Abbasilerin Müslüman cemaatine önderlik edemeyecek kadar kabiliyetsiz, kolay aldanan insanlar olduğunun delili diye gösteriliyordu.

Bağdat'taki Abbasi entelektüel dünyasının içinden gelen tepkiler, daha çok birbirinden bağımsız hareket eden ve her birinin kendi özel nedenleri olan farklı kamplardan kaynaklanmıştı. Çeviri hareketi döneminde Bağdat'ın son derece karmaşık toplumsal durumunu anlamaya çalışırken çarpıtılmış ve anakronik bir tarihsel bakış açısına savrulmamak için bir uyarı yapmamız gerekiyor. Her şeyden önce, ele aldığımız dönemde kelimenin genel anlamında (veya herhangi bir anlamda) "İslam Ortodoksluğu" diye bir şey yoktu. Tabii ki halifelerin desteklediği, halka yaydığı ideolojik politikalar vardı; fakat bunlar farklı derecelerde ve yoğunluklarda dinsel içerikli veya yönelimliydi. Önceki bölümlerde bahsettiğim bu tür üç politika içinde Mansûr'un izlediği politika en az "dinsel" olanıydı. Mehdî'nin siyaseti yalnızca polemik anlamda dinseldi (İslami), yani Müslüman olmayanlara karşı argümanlar kullanarak ve baskıya başvurarak İslamı savunuyordu; ancak bunu yaparken ortaya bir "İslamiyet" tanımı koymuyordu. Memûn ise belirli bir dinsel dogma dayatmış, yani bu anlamda bir dinsel politika benimsemişti; bu dogma din unsurunu siyasi ideolojisinin temel

direği konumuna yükseltiyor, Sasani Ardeşîr'in ahdine uyarak dinsel politik gündeminin en önemli ifade aracı olarak kullanıyordu. Hilafet ideolojisi, ortodoksluk olarak sunmak istediği bir inancı fırsat buldukça zorla kabul ettirmeye çalışsa da, kelimenin genel anlamında ortodoks değildir. Toplumun üst kesimlerinde savunulan ideolojilerin dışında, Abbasi toplumu alt tabakalar açısından bakıldığında da son derece farklı ideolojileri, inançları ve alışkanlıkları olan çeşitli grupların rekabet ettiği büyük bir arenayı andırıyordu ve bu grupların her biri, aynı hükümdarlar gibi, kendi görüşlerinin mücadeleyi kazanıp "ortodoks" olmasına ve toplumda hâkim hale gelmesine çalışıyordu. Bu yüzden çeviri hareketi dönemi hiçbir *dinsel* görüşün "ortodoks" denecek bir noktaya kadar gelişmediği bir oluşum sürecidir. Başka hiçbir şey olmasaydı ve yalnızca Bağdat toplumunun siyasal ve ekonomik seçkinlerinin tamamından gelen desteğe (bkz. Bölüm VI.1) bakılarak karar verilecek olsaydı bile, çeviri hareketini, dinsel bir görüş olmasa bile bir *çoğunluk* ideolojisi olarak tanımlamak gerekirdi. Aslında çeviri hareketinin bir sonraki Büveyhiler döneminde (945-1055) durumu tam da buydu.

İkincisi, bu dönem boyunca Batılı bilimcilerin "akıl" ve "iman" adını verdiği kavramlar arasında hiçbir çatışma yaşanmadı. İmanın tam olarak nasıl tanımlanması gerektiği o zamanın tanrıbilimsel tartışmalarının gidişatında önemli bir rol oynadı; ama iman hiçbir zaman "akla" rakip bir kavram gibi görülmedi, olsa olsa bu tartışmalarda bir araç olarak kullanılmıştı. Dahasını söyleyelim, akıl Yunan bilimini destekleyen bilginlerin cahil Müslümanların "iman"ına karşı savundukları bir şey de değildi (bu zıtlık, Batı tanrıbilimine özgüdür ve İslamiyetteki gerçekliklerle ilgisi yoktur). İslam toplumundaki bilim ve felsefe geleneklerine ilişkin tartışmalarda el-Kindî'nin şu aydın gözlemi sık sık dile getirilir:

> Hakikatin değerini takdir etmekten ve nereden gelirse gelsin, ister uzak ırklardan, ister bizden farklı uluslardan, hakikati elde etmekten utanmamalıyız. Hakikati arayanlar için hakikatten daha üstün hiçbir şey yoktur. Hakikat, alçaltıcı değildir; ne onu söyleyenin, ne de düşünenin değerini düşürür. Hakikat hiç kimseyi yerinden [statüsünden] etmez; aksine herkesi yüceltir.[9]

Bu parçada eksik kalan bölümü Kindî'nin çağdaşı İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) benzer görüşlerinde daha açık ifadeleriyle görmek mümkündür. Çeviri bilimlere hiç ilgi duymayan geleneksel bir âlim olan İbn Kuteybe edebi derlemesi *Seçme Hikâyeler*'in girişinde şöyle söyler:

> Bu kitap, Kuran ve Sünnet ve şeriat hakkında olmamasına, haram ya da mübah olanı öğretmemesine rağmen yine de yüce şeylerden bahsetmekte, soylu kişiliğe giden yolu göstermektedir; insanı aşağılık davranışlardan alıkoyar, adı kötüye çıkmış olandan uzak durmayı öğretir, doğru davranışı, adil yönetimi, devlet idaresinde ılımlı olmayı ve ülkeyi gönençli kılmayı teşvik eder. Çünkü Allah'a giden tek bir yol yoktur; iyilik de sadece ibadet edenlerin, sürekli oruç tutanların, mübah ve haramın ne olduğunu bilenlerin mülkiyetinde değildir. Tam tersine, Allah'a götüren yollar çoktur ve iyilik kapıları geniştir...
>
> Bilgi, inanan için yolunu şaşırmış deve gibidir; nereye götürürse götürsün ona faydalı olur. Hakikati söyleyen çoktanrılı olduğunda hakikatin değeri azalmayacağı gibi, öğüt de nefret dolu birinden alınmışsa daha az değerli değildir. Yırtık pırtık elbiseler güzel bir kadını çirkinleştirmediği gibi, istiridye kabukları incinin, çıkarıldığı toprak da altının değerini azaltmaz. İyiyi bulunduğu yerden almayan kişi bir fırsatı kaçırmıştır, fırsatlar ise bulutlar kadar çabuk gelip geçer... İbn Abbas [peygamberin amcası] şöyle demişti: "Bilgece bir sözü kimden duyarsanız duyun alın, çünkü bilge olmayanlar da bilgece sözler söyleyebilir, keskin nişancı olmayan biri de avını gözünden vurabilir."[10]

Bu alıntılar 9. yüzyılda Bağdat'ın son derece zengin bir toplumsal dokusu olduğunu ve çeşit çeşit fikirlere rastlanıldığını ispatlamaktadır. Entelektüel ve ideolojik görüşler arasına kesin tanımlanmış sınırlar çekilmemişti, hiçbir hareket veya inanç grubu belirgin bir üstünlük sağlamamıştı. Her konuda birbirinden farklı birçok görüş bulmak mümkündü. Bu nedenle bazı grup, parti veya sınıfları "ortodoks" diye tanımlamak ve-

ya "iman"m ve "aklın" temsilcisiymiş gibi kabul ederek diğerlerinden ayrı tutmak metodolojik açıdan sağlıklı değildir. 9. yüzyıl İslam toplumuna ilişkin değerlendirmeler en az bu toplum kadar zengin bir dokuya sahip olmalıdır. Konumuz hakkında mükemmel bir örnek vermek için, akıl ve iman konusunda birbirine zıt iki yaklaşımın aynı dönemde ve aynı yerde şiirle ifade ediliş tarzına bakalım. Biri çeviri bilimlerini ve felsefeyi destekleyen, diğeri eleştiren bu iki şiir Nişabur'da çeviri döneminin sonlarına doğru yaşamış iki edebiyatçıya aittir. Her iki şiir kendisi de Nişaburlu olan büyük eleştirmen et-Ta'âlibî'nin (ö. 429/1038) eserlerinden alıntılandı. İlk şairimiz Ebu-Said ibn Dûst'un (ö. 431/1040: *GAS* VIII, 237) dizeleri şöyledir:

Sen ey dini arayan, yanlış yollardan sakın ki
Gaflete düşüp dinini elinden almasınlar.
Şiilik yıkımdır; Mutezile ise bidat
Çoktanrıcılık kâfirliktir, felsefe bir yalan.

Karşıt görüşü Ebu'l-Feth el-Bustî (ö. 400/1009'dan sonra; *GAS* II, 640) dile getirir:

Allah'tan kork ve O'nun dininin rehberliğine sığın
Sonra, bu ikisinin ardından *felsefe*'yi ara,
Aldatılmamak için insanlar tarafından
Bir yalan dinine ve "felsefe"ye inanan;
Onu eleştirenlerden uzak dur
çünkü insan felsefeyle cehaletini törpüler.[11]

Bu uyarıları aklımızda tutarsak, Abbasi toplumunun 9. yüzyıldaki toplumsal dinamiklerini çözümlerken, eninde sonunda temsil ettikleri bütün değerlerle birlikte çeviri bilimler ile Kuran ve geleneksel bilimler arasında *nihai* kutuplaşmaya giden süreci başlatan en önemli tek nedenin, Memûn'un *mihne* politikası olduğunu görmek mümkün olur. Tarihsel koşullar nedeniyle bu politika amaçlananın tam tersi bir etki yarattı. Tanrıbilim-

sel bir pozisyonu, yani Kuran'ın yaratılmışlığım çekişmenin odağına yerleştirdiği için dinsel bilginin geleneksel yollardan aktarılmasını (Kuran ve hadislerin harfiyen anlaşılması) savunanları kızdırdı. Böylece bu kişilerin iyice tanımlanmış bir grup haline gelip Kuran'm ebediliğine iman etme üzerinde şekillenen bir tanrıbilim geliştirmelerine yardım etmiş oldu.[12] Özellikle Ahmed ibn Hanbel'i (ö. 241/855) şehit mertebesine yükseltti; onun kişiliğinde gelenekçiler bir odak noktası ve propaganda aracı buldular.

Önceki paragrafta da vurguladığım gibi bu tutum, çeviri hareketini ne doğrudan, ne de hemen etkiledi; çeviri hareketi 9. yüzyılın geri kalan kısmında ve 10. yüzyıl boyunca serpilip gelişmeye devam etti. Aslında çeviri hareketinin *mihne* politikasıyla doğrudan bir ilgisi yoktu ve zaten o dönemde böyle algılanmamıştı. Ama böyle bir bağlantı kurulmasına neden olan yine Memûn'un politikalarıydı: Çeviri hareketini akılcı bir tanrıbilim olan Mutezile'nin temeli olarak kullanması, Mutezile'den de dinsel otoriteyi halife ve onun etrafındaki entelektüel seçkinlerin elinde toplamak için yararlanması (bkz. 4. bölüm) aralarında böyle bir ilişkinin kurulmasını mümkün kıldı. İşte, gelenekçileri derinden etkileyen de bu oldu; çünkü bu politika, dinsel bilgi ve dinsel otoritenin kendi tekellerinde olduğu iddiasını geçersiz kılıyordu. Bu nedenle gelenekçilerin *mihne* politikasına muhalefeti, özünde çevrilmiş veya "yabancı" bilimlere muhalefet değil; bunları dayatan tanrıbilime, yani Mutezile'ye –hem içeriğine yani felsefi tanrıbilimine, hem de yöntemine, yani diyalektik tartışmaya– karşı bir muhalefettir.

Mihne'nin sona ermesinden aşağı yukarı kırk yıl sonra meydana gelen bir olay bu noktayı çok iyi açıklar. Tarihçi et-Teberî 279/3 Nisan 892-22 Mart 893 tarihindeki aşağıdaki olayı anlatır:

> Olaylar sırasında, yetkililer buyruk çıkararak Bağdat'ta ünlü vaizlere, müneccimlere ve falcılara caddelerde ve Cuma Camii'nde oturmayı (ve işlerini yapmayı) yasakladı. Kitapçılara da kelâm, cedel veya felsefe kitaplarını satmayacaklarına dair yemin ettirildi.[13]

Bu olay Mutemid'in saltanatının son zamanlarında ve muhtemelen Mutezid'in iktidara gelişinden hemen önce,[14] büyük bir siyasal karga-

şa döneminde meydana gelmişti. Zenc'le yapılan savaş henüz sonuçlanmıştı (270/883); Karmatiler tehlikesi (278/892) daha yeni başlamak üzereydi ve çeşitli askeri gruplar Bağdat'ta mücadele halindeydi. Kolayca anlaşılacağı üzere ve Fields'in de çevirisinin önsözünde belirttiği gibi "vaizler ve kitapçılara konan sansür, kışkırtıcı tanrıbilimsel tartışmalarını ve Bağdat'ta kaynayan kazanın taşmasını önlemek amacıyla konmuştu" [s. xv]. Amaçlanan, insanların özellikle kamusal alanlarda bir araya gelmelerini engellemekti; bunun halifenin pek popüler olmayan birtakım tedbirler almayı düşünmesiyle de ilişkisi olmalı. Böyle bir ilişkiyi beş yıl sonra, ilk Emevi halifesi Muaviye'yi minberden lanetlemek ve buna karşı yapılacak gösterilere engel olmak isteyen Mutezid'in 284/897'de çıkardığı yasak dolayısıyla belirgin şekilde görebiliriz.[15] Bundan anlaşılan, satışı yasaklanan kitaplarda insanları bu tip gösterilere yöneltecek türden konuların yer aldığıdır. Demek ki bu sansürün (çok kısa sürdüğü anlaşılıyor) amacı kamu düzenini sağlamaktı ve doktriner bir içeriği yoktu, yabancı bilimlere veya bunların öğrenilmesine karşı "İslamcı" bir muhalefet olduğunu kesinlikle göstermez. Gösterdiği tek şey bu meselelerin çekişme konusu olduğu ve siyasal dinginliği sağlamaya çalışan yöneticilerin bu konulardan kaçındığıdır. *Mihne* politikasının kurbanı olan gelenekçiler felsefi tanrıbilim ve diyalektik tartışmaya muhalefet etmişlerdi; 279/892 tedbirlerinde tam da bu konular belirtiliyordu. İşte bu nedenle, bu tedbirlerin alınması sadece *mihne*'yle ilişkili olarak açıklanabilir. *Mihne*, bu konuları tartışmalı hale getirmiş, başta bahsettiğim kutuplaşmaya yol açmıştı. Bununla birlikte şu da vurgulanmalıdır ki sonraki yüzyıllarda çeşitli İslam toplumlarında karşılaşılan bu kutuplaşma değişmez veya temel bir veri değildir ve farklı toplumlarda aldığı çeşitli görünümlerin dinamikleri kendi özel ve somut biçimleri içinde çözümlenmelidir.

Gelenekçilerin Mutezile'ye ve bu konulara karşı muhalefetinin sonradan eğitim politikası üzerinde bazı etkileri oldu; çünkü İslam toplumlarında resmi eğitim müfredatına son biçimini verenler gelenekçilerdi. Hazırladıkları müfredatta, bekleneceği gibi, ne bu konulara, ne de çeviri bilimlere yer verdiler. Sebebi, kısmen bu bilimlerin gelenekçilerin derdi olmaması ve son tahlilde konuyla ilişkili olmaması, kısmen de Memûn'un

ideolojik kampanyaları nedeniyle zihinlerde diyalektik tanrıbilim ve çeviri bilimler arasında kurulan bağlantıdır. Bu nedenle, çeviri yazını sayesinde ortaya çıkan bilimsel araştırmalar başlangıçta özel alanda kaldı.[16]

Yalnızca gelenekçiler değil, çeviri bilimlerle uğraşan bilginler de ilgi alanlarının veya bunların uygulanabilirliğinin bu şekilde ayrılmasını onaylıyordu. El-Fârâbî ve Yahya ibn 'Adî'nin öğrencisi ve önemli bir filozof olan Ebu Süleyman es-Sicistânî çeviri döneminin sonuna doğru yazdığı ünlü bir pasajda "Saflık Kardeşleri"ni (*İhvânü's-Safâ*) beyhude yere Yunan felsefesini ve İslam hukukunu birleştirmeye çalıştıkları için eleştirdi. Ona göre *İhvânü's-Safâ*'nın başarısızlığının nedeni iki alanın temelden uyuşmaz oluşuydu:

> Yunan felsefesiyle şeriat uyumlu bir şekilde birleştirildiğinde mükemmelliğe ulaşılacağını iddia ediyorlar...
>
> Felsefeyi İslam hukukuna sokabileceklerini ve İslam hukukunu felsefeye ekleyebileceklerini sandılar. Fakat eskiden beri güdülen bu amaca ulaşılmasının önünde aşılmaz engeller vardır... İslam hukuku, Allah ile insanlar arasındaki bir elçi vasıtasıyla, vahiy halinde Allah'tan gelmiştir.[17]

4./10. yüzyılın ardından çeviri hareketinin sona ermesi ve İslam hukukunun da İslam toplumunda sağlamca yerleşmesiyle, gelenekçilerin muhalefet ettiği bazı konular ve bunlarla ilgili çeviri bilimler, her açıdan birçok düzeltmeyle de olsa, yavaş yavaş müfredat içinde yer almaya başladı. Tanrıbilime (*kelâm*) gelince, Makdisi'nin belirttiğine göre, sadece bazı hukuk okullarıyla (*mezahib*; mezhepler) kurduğu bağlantı sayesinde ve geçmişini yeni ortaya çıkan hukuk okulları içinde bir tartışmaymış gibi yeniden biçimlendirerek meşruluk kazanabildi.[18] Mantık ve diyalektik tek başına olmasa bile esas olarak el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) çabalarıyla, hukuk ve *kelâm* ile birleşti; İbni Sînâ'nın geliştirdiği Aristoteles felsefesi ise hem bağımsızlığını sürdürmeye, hem de çeşitli İslam toplumlarındaki tanrıbilim ve mistisizm anlayışlarına temel oluşturmaya devam etti. Bu konu da hâlâ ayrıntılarıyla incelenmeyi beklemektedir.

Çeviri hareketi dönemi boyunca Yunanca bilimlerinin yayılmasına muhalefet edenler çoğunlukla İslamiyet öncesindeki Araplar ile Müslüman Arapların Yunanlılarınkine eşit veya daha büyük başarılar kazandığını vurguladılar. Çeviri hareketi taraftarlarının işi Yunanca harfleri teşvik etmeye kadar vardırması karşısında makul bir tepki sayılması gereken bu tavır, her şeye rağmen Yunanca bilimlere karşı bir *muhalefet* olarak yorumlanmamalı; çünkü Yunanca eserleri bilim kitapları arasından *çıkarmayı* değil, sadece alternatif veya daha anlaşılır ve doğru bir gelenek sunmayı amaçlıyordu. Böyle ilk tepkilerin temsilcisi olarak karşımıza yine İbn Kuteybe çıkıyor. Geleneksel Arap astronomisi ve meteorolojisi, yani Aristotelesçi araştırmaların müfredatında yer almayan astronomi ve meteoroloji konusundaki kitabının (*Kitâbü'l-envâ*) girişinde bu kitabı yazmasının nedenleri hakkında şunları söyler:

> [Burada] anlattığım her şeyde amacım kendimi Arapların bu meseleler hakkında bilip kullanıma soktuğu şeylerle sınırlamak ve Arap olmayan felsefeyle ilgili kişiler ile matematikçi/müneccimlerin [*eshâbü'l-hisâb*] ileri sürdüklerini bir yana bırakmaktır. Çünkü Araplaların bilgisinin herkesin anlayabileceği bilgi olduğunu, sınandığında doğru çıktığını, karada veya denizde seyahat eden için faydalı olduğunu düşünüyorum. Allah der ki, "karada ve denizde karanlıklar içinde yolunuzu bulasınız diye yıldızları yaratan Allah'tır."[19]

Sonraki yüzyılda tanrıbilimci Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) zooloji üzerine konuşmasında İbn Kuteybe'den bir adım daha ileri gitti, Yûnân ve Kahtân'ın (Yunanlıların ve Arapların mitolojik ataları; bkz. Bölüm IV.2) kardeş olduğunu ve felsefenin kadim Arap bilgisini çaldığını iddia eden el-Kindî'yi izleyerek şunu ileri sürdü:

> [Yunan] Filozofları bu konuda [yani hayvanların doğası üzerine] hiçbir zaman kendilerinden önceki Arap bilgelerinden, yani Kahtân, Cerhem, Tesmiye gibi Himyerî kabilelerinden çalınmamış bir şey söylemediler. Araplar şiirlerinde ve atasözlerinde, ortada daha

ne bir Bâtınî, ne de Bâtınî olduğunu iddia eden biri varken, hayvanların bütün doğal özelliklerini belirtmişlerdi.[20]

Benzer duygular 3-4./9-10. yüzyıllar boyunca yaygındı ve Arap karşıtı duygulara (*Şuûbiye*) karşı dilbilimsel ve toplumsal tepkinin bir parçasını oluşturuyordu. Goldziher dilbilimsel tepkileri ele almış, Gibb ise (sadece İran arka planına gönderme yaparak da olsa) toplumsal tepkiler üzerinde ayrıntılarıyla durmuştur.[21] Çeviri hareketinin, büyük ölçüde Sasani çeviri kültürü sayesinde ortaya çıkmış olsa da, bilinçli Arap-merkezli duruşların oluşmasında etkili olduğu açıktır.

Gelecek Kuşaklara Miras: Arap Bilim ve Felsefesi, Yunan Bilimlerine "İslamcı" Muhalefet Efsanesi

3.

Bağdat ve başka kentlerde çeviriye talep oluşturan bilimsel ve felsefi araştırmalar çeviriden bağımsızlaşınca, 1000. yılın başlarında çeviri hareketi bitme noktasına geldi (bkz. bölüm 7.1). Arapça'daki bu bilim ve felsefe birikimi layık olduğu akademik ilgiyi her geçen gün biraz daha fazla çekiyor; fakat 1000. yıldan sonraki gelişmelerin izini sürmek bu kitabın konusu dışında. Yine de, gelecekte bu konuyla ilgili yapılacak araştırmalara yardımcı olmak için burada eski bilim dünyası tarafından yaratılan yanlış bir kavrama değinmek zorundayız. Bahsettiğimiz yanlış, "eski İslam ortodoksluğu"nun Yunan bilimlerine ve dolayısıyla onun temsil ettiği bilim ve felsefe geleneğine karşı çıktığıdır.

Ignaz Goldziher'in "Eski İslam Ortodoksluğunun İlkçağ Bilimlerine Karşı Tutumu" isimli çalışması tek başına bu yanlışın en büyük sorumlusudur. 1916 yılında Almanca yayınlanan yazı, konuya ilişkin bir uzman görüşü gibi anlaşılmış ve hep atıf yapılan bir kaynak olmuştur. Bu makale 1981 yılında hatalı (ve yanıltıcı) bir başlıkla "Ortodoks İslamın İlkçağ Bilimlerine Karşı Tutumu"[22] adıyla İngilizce'ye çevrildi. İki önemli eleştirimiz dışında yazının büyük bir bilgelik ürünü olduğunu söyleyelim. İki eleştirimizin başlangıç noktası da, yazının başlığında geçen, ama asıl metinde üzerinde durulmayan iki varsayımdır: Tam olarak İslam "ortodoksluğu"nun ne olduğu ve bunun içinde "eski" ortodoksluğun ne olduğu. Kesin

bir tanımın yokluğunda yapabileceğimiz tek şey, yanıtı makalenin içeriğinden ve genel anlamından çıkarmaya çalışmaktır.[23]

Konuya ikinci ve son tahlilde daha az önemli sorunla başlayalım: "eski ortodoksluk" nedir. "Eski ortodoksluk" doğal olarak "yeni" bir ortodoksluğu çağrıştırmaktadır ve bu da Goldhizer döneminde İslam demekti. Yazının en son cümlesinde şunları söylüyor: "Gelişiminin bugün geldiği modern aşamada çağdaş İslam ortodoksluğu ilkçağ bilimlerine muhalefet etmemekte, kendisiyle bu bilimler arasında bir karşıtlık görmemektedir."[24] Bu ifade Goldziher'in akılcı, hatta politik taraflılığının kaynağına işaret etmektedir. Bu ifadede niyetinin ilkçağ bilimlerine muhalefet eden Müslümanları akıl karşıtları diye nitelemek ve "eski ortodoksluk" dediği kavramın temsilcileri olarak sunmak olduğu açıkça anlaşılıyor. Akıl karşıtları olarak sunduklarının çoğu Hanbelidir, daha doğrusu Hanefî olmayanlardır (aşağıda bu konuyu değineceğim), sonuçta bunlar olumsuz olarak gösterilmektedir. Hanefiler ise "gelişiminin bugün geldiği modern aşamada çağdaş İslam ortodoksluğu" tanımından da anlaşılacağı gibi, ilkçağ bilimlerinin ruhuyla uyum içindeki akılcılar gibi sunulmaktadır. Goldziher'in sonraki pek çok yazarı da yanlış yönlendiren Hanbeli karşıtı eğilimi bilinmektedir ve George Makdisi[25] tarafından enine boyuna tartışılmıştır. Makdisi'nin de gösterdiği gibi[26] Goldziher döneminin politik gerçekliği içinde Suudi Arabistan Vehhabileri (yeni) Hanbeli, düşmanları Osmanlı Türkleri de Hanefiydi. Bu tarafgirliği göz önüne alındığında, Goldziher'in çalışması hayali "eski İslam ortodoksluğu"nun ilkçağ bilimlerine karşı tutumundan ziyade, Avrupa'nın o dönem politik iklimini ve Goldziher'in kendi ideolojisini göstermesi açısından bir anlam taşır.[27]

Bu tarafgirliğin bugün de devam ettiğini ekleyelim: M.L. Swartz yaptığı çeviride makalenin başlığından "eski" (*"alte"*) kelimesini çıkararak İslam tarihinin farklı dönemleri arasındaki bu asgari ayrımı bile ortadan kaldırmıştı. Herkesin kabul ettiği gibi Goldziher bu ifadeyi az önce bahsettiğimiz nedenden dolayı eklemişti; fakat Swartz, Goldziher'in Hanbeli karşıtı eğiliminin farkında olmalıydı; çünkü aynı cilt içinde Makdisi'nin buna değinen yazısını da çevirmişti. İngilizce metinden "eski" kelimesini çıkarmak, dönemler arasında ayrım yapmaksızın "İslam ortodoksluğu"nu her zaman ilkçağ bilimlerine karşıymış gibi görünmesine yol açar.

Goldziher'in çalışmasındaki daha vahim diğer problem ise kitabın başlığında geçen "ortodoksluk" kelimesini tanımlamamasıdır. Bunun sonucunda okuyucunun zihninde "ortodoks" kavramının yazıda görüşleri uzun uzadıya anlatılan ilkçağ bilimlerine karşıt okullar olduğu izlenimi yaratılmaktadır. Ama burada iki güçlük söz konusu: Birincisi, hiç açıklanmayan "ortodoksluk" kelimesinin İslam toplumlarındaki anlamı; ikincisi ise sadece ilkçağ bilimlerine karşı oldukları için bir çok kişinin "ortodoks" ilan edilmesi.

Goldziher'in de hiç şüphesiz bildiği gibi "ortodoksluk" Sünnilikte (Ortodoks ve Katolik Hıristiyanlarda olduğu gibi) merkezî dinsel bir otorite tarafından yasa haline getirilen bir şey değildir; böyle dinsel otoriteler yoktur. En fazla söyleyebileceğimiz, belirli bir dönemde ve yerde belirli bir dinsel yaklaşımın yaygınlığı olabilir.[28] Ama bu yaklaşımın da toplumdaki çeşitli tabakalar içinde *kime ait* olduğunu da tanımlamak gerekir; çünkü bu "yaygınlık" her zaman bir "çoğunluk görüşü" olmak zorunda değildir. Örneğin 10. yüzyılda Fatımiler Mısır'ın denetimini ellerine geçirdiler. Fatımiler Şiiliğin yan kolu olan İsmaililiğin ateşli taraftarlarıydılar ve dinlerini yaymak için sadece Mısır'da değil, bütün İslam dünyasında etkili kampanyalara giriştiler. Ama yine de İsmaili Fatımi yönetici sınıfı azınlık kaldı, Mısır'daki Müslümanların çoğunluğu ise Sünni idi (hatta bazen uğradıkları zulme rağmen). Tabii burada yerel nüfusun hatırı sayılır ölçüdeki Hıristiyan ve Yahudi (10. yüzyılın başlarında muhtemelen yarısından çoğu) unsurlarından hiç bahsetmiyoruz. Böyle bir ortamda "ortodoks" kimdi? Ve daha ayrıntılı bir tanım yapmadan ve kavramı kendi koşullarında ele almadan bu kelimeyi Fatımiler için kullanmak anlamlı mıdır? Goldziher'in konusu açısından bakıldığında ise Fatımiler kendi dönemlerinde atılım içindeki Yunan bilimlerinin ve felsefesinin önemli koruyucularıydılar. Bu nedenle, Goldziher'in bahsettiği eskilerin bilimine sözde düşmanlık duyulduğuna ilişkin orada burada rastlanan sözler ne zaman, nerede ve hangi bağlamda söylendikleri belirtilmezse, en iyimser bakışla anlamsızdır, en kötümser bakışla insanı vahim yanlışlara sürükler.

Örneğin, Goldziher'in 17-18./193-194. sayfalarda, Yunan bilimlerine ve özellikle geometriye muhalif "geleneksel dinsel çevrelerin çoğunlu-

ğunun duygularını" yansıtan temsilci olarak tanıttığı büyük dilbilimci İbn Fâris'i (ö. 395/1005; *GAS* VIII, 209) ele alalım. Goldhizer'e göre Fâris, "eski bilimlerin düşmanı" ("Feind der *evâ'il*-Wissenschaften") olan ünlü Büveyhi veziri Sâhib ibn Abbâd'a ithaf ettiği bir kitabının girişinde kendini böyle tanımlamaktadır. Fakat bu olayın Büveyhiler (945-1055) döneminde Rey (Tahran'a yakın) ve Bağdat'ta geçtiğini belirtmeden böyle bir şey söylemek insafsız bir saptırmadan başka bir şey değildir; o sırada ilkçağ bilimleri üstündeki çalışmalar tüm hızıyla sürüyor, aydınların ezici çoğunluğu tarafından destekleniyordu ve kültür yaşamının bütün yönlerine egemendi. Tabii ki farklı görüşler vardı –bütün toplumlarda bütün konularda farklı görüşler vardır– ve İbn Fâris de bunlardan biriydi; Büveyhiler döneminde bu kişiler küçük bir azınlıktı.[29]

Dahası, Yunan bilimlerine karşı bütün düşmanlık belirtilerini dinsel sebeplere bağlamak veya "ortodoks" bir görüşün savunulmasına dayandırmak da mümkün değildir. Örneğin İbn Fâris'in denemesini ithaf ettiği Sâhib ibn Abbâd'ı ele alalım. Onun Yunan bilimlerine düşmanlığının (Goldhizer'in alıntısında s. 26/199) nedeni aşırı dindar olması değildi; hatta dindar olması değildi. Et-Tevhîdî'nin belirttiğine göre çağdaşları arasında onun dinle ilgisi olmadığı sır değildi. Goldhizer'in alıntıladığı İbn Fâris bile Abbâd için "din düşmanı" demektedir. Son olarak şunu da söylemek gerekir ki et-Tevhîdî'nin Sâhib'in din duygusunun zayıflığından yakınması bunu ayıplanacak bir şey olarak gören kimselerin varlığına işaret etmektedir ve gerçekten de Büveyhi entelektüelleri böyle insanlardı.[30]

İkinci olarak, Goldziher'in kitabında bazı bilginlerin "ortodoks" olduğunun ima edilmesine ilişkin olarak ciddi bir eksiklik de, ilkçağ bilimlerine karşı ileri sürülen görüşlerin tarihsel ve toplumsal koşullarının bir analizinin yapılmamasıdır. Alıntı yaptığı otoritelerin çoğu ve alıntı yapılanların en keskinleri 7./13. ve 8./14. yüzyıl Bağdat ve Şam'ında yaşayan büyük Hanbeli ve Şâfii âlimleridir ve son derece özel ve olağanüstü iki tarihsel olayla bağlantıları vardı. Bağdat'ta faaliyet gösterenler Hanbeli Abdülkadir el-Cîlânî (s. 13/191, ö. 561/1166) ve İbnü'l-Cevzî (s. 14/191, ö. 597/1200) ile Abbasi halifesi en-Nâsır li-Dinullah (sal. 575-622/1180-1225) propagandacısı Şafii Ömer es-Sühreverdî'ydi (ö. 632/1234). Bu halifenin politikalarının

amacı çökmekte olan hilafeti her tür saldırıya –ideolojik olanlar dahil– karşı korumak ve yeniden güçlendirmekti. Onun döneminde seleflerinin (Goldziher'in s. 15/192'de andığı el-Müstencid gibi) uygulamaya koyduğu bu politikalar doruk noktasına ulaşmıştı. Sonraki gelişmelerin de gösterdiği gibi bu çabalar sonuç getirmedi ve halife öldükten otuz üç yıl sonra Bağdat Moğolların eline geçti.[31]

Goldziher'in alıntıladığı ikinci yazarlar grubunun tamamı Eyyübiler döneminin sonları ve Memlukların ilk dönemlerinde yaşayan Şamlı bilginlerdir: Şafii İbn es-Salâh (s. 35-9/204-6, ö. 643/1245), ez-Zehebî (s. 11/189, ö. 748/1348), Taceddin es-Subkî (s. 11, 40/189, 207, ö. 771/1370) ve ünlü Hanbeli İbn Teymiyye (s. 40/207, ö. 728/1328). Suriye veya daha genel bir ifadeyle Memluk devleti bu sırada varlığını tehdit eden iki büyük krizle karşı karşıyaydı: Haçlı seferleri ve Moğol saldırıları. Bu iki güç daha önce (669/1271) fiili bir ittifaka da gitmişti. Hıristiyanların barbarlıkları, saldırganlıkları ve "din" adına yabancı toprakları çalmaktaki anlaşılmaz ısrarları, doğal olarak Filistin ve Suriye'deki halkların tepkisine ve daha az hoşgörülü bir İslam anlayışına savrulmalarına neden oldu. Haçlıları yenen ve Moğolları durduran I. Baybars (sal. 1260-77) Arap tarihçiliğinde gerçek bir kahraman olarak gösterilir. Kudüs'ü kurtarmasına rağmen Haçlılara daha yardımsever davranan Selahaddin'e karşı ise tarihçiler arasında çelişkili duygular görülür. Moğolların 1258'den sonra Suriye'yi işgal etmeleri ve özellikle Şam kuşatması (699/1300) zaten kötü olan durumu iyice kötüleştirdi ve daha saldırgan ideolojik tavırların benimsenmesine neden oldu. Moğol-Suriye görüşmelerinde etkin bir rol oynayan İbn Teymiyye böyle bir ortamın ürünüydü. Hanbelilerin savundukları "muhafazakâr" gelenekçiliğe yine böyle bir ortamda geri dönüldü ve Gazâlî'den sonraki Şâfii bilginlerinin Eşariliği yeniden kurmaları veya reform yapmalarını da bu koşullara bağlamak gerekir.

Peki öyleyse bu âlimler neden "eski" ortodoksluğun mensupları olarak gösterilmiştir ve neden aşırı baskı altındaki toplumlarda ortaya çıkan bu görüşler "İslam" ortodoksluğunun görüşleriymiş gibi kabul edilmiştir? Oysa tarihsel kayıtlara bütün olarak bakıldığında durumun bundan farklı olduğu görülebilir; hatta Goldziher'in çalışmasında "eski ortodoks-

luk" olduğuna inanmamız istenen Hanbeli ve Şâfiilerin ana üssü durumundaki Memluk topraklarında bile ilkçağ bilimleri gelişip serpilmiştir. Bu konuda pek çok örnek bulunuyor ve bunlar artık Goldziher'in döneminde olduğundan daha iyi bilinmekte (veya kabul edilmektedir). Şâfii hekim İbn en-Nâfiz (ö. 687/1288) Şam'da tıp öğrenimi görmüş ve daha sonra hem bu kentte, hem de Kahire'de dersler vermiş, en sonunda Kahire'de başhekim olmuştur. Hippokrates'a değgin eserler ve İbni Sînâ'nın *Külliyat*'ı üzerine pek çok yorumlar yazdı, bunları daha sonra popüler bir ders kitabı olan bir çalışmada topladı. En büyük başarısı Galenos ve İbni Sînâ'nın otoritesine rağmen küçük kan dolaşımının ciğerlerden geçtiğini açıklaması oldu. Şam'daki Emevi Camii'nde muvakkit olarak görevli müneccim İbn eş-Şâtir (ö. 777/1375) Ptolemaios'u yeniden gözden geçirmek isteyen pek çok müneccimden biriydi. Gezegen yörüngelerinin hem tek biçimli küresel harekete dayanan, hem de gerçek astronomik gözlemlerle uyumlu iki modelini yaptı. Modelleri, ancak bugün anlamaya başladığımız yollardan iki yüzyıl sonra Kopernik'in çalışmalarında yeniden ortaya çıktı. Bu nedenle Şâtir'i modern astronominin ilk temsilcilerinden sayabiliriz.[32]

Yine Moğolların Yakındoğu'yu istila ettikleri dönemde Azerbaycan'daki Meraga'da kurulmuş bir gözlemevi vardı. Bu gözlemevi yalnızca Arap astronomisi için değil, yine Yunanca'ya çevrilerek Bizans astronomisinin gelişimi için de son derece önemli bir rol oynadı. Moğol Hülagu'nun korumasındaki bu gözlemevinin kurucuları ünlü müderrisler ve bilim adamlarıydı. Bunların arasından şu isimleri sayabiliriz: İmamiyye mezhebinden Nasreddin et-Tûsî (ö. 672/1274; *GAL* I, 508) ve Arap felsefesinde en çok etki etmiş iki felsefe ders kitabının yazarı Sünni Şâfii Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1276; *EI* IV, 762). Kâtibî'nin kitaplarından biri mantık (*er-Risaletü'ş-Şemsiyye*), diğeri de fizik ve metafizik üzerinedir (*Hikmetü'l-ayn*).[33] Müslüman "ortodoksluğu"nun ilkçağ bilimlerine karşı düşmanlığının dorukta olduğu varsayılan bir dönemde son derece önemli bir ilkçağ bilimi İslam dünyasında sadece geliştirilmekle kalmıyor, bir gözlemeviyle kurumsallaştırılıyordu.

Aynı dönemde felsefe için de aynı şey gözlemlenebilir. İbni Sînâ'nın 11. yüzyılın başındaki çalışmaları sayesinde sonraki üç yüzyılda mer-

kezdeki İslam topraklarında Sünni ve Şii Müslümanlar arasında müthiş bir felsefi tartışma, argümantasyon ve karşı argümantasyon ortamı ortaya çıktı.[34] Bütün bu tartışmaların elbette yazınsal ürünleri de oluyordu. Arap felsefesinin henüz neredeyse hiç araştırılmamış bu dönemi belki de bir gün bu felsefenin altın çağı olarak tanınabilir.

Aynı yüzyıllarda İran ve Irak'ta İmamiyye Şiilerinin önderliğinde, İbni Sînâ, Mutezile tanrıbilimi ve Sufizm tarafından yeniden işlenen Yunan felsefesinden yeni bir entelektüel sistem yaratılıyordu.[35] İbni Sînâ Aristotelesçiliğinin İmamiyye düşüncesi içine resmen yerleştirilmesi, Moğollar Irak'ı harabeye çevirirken Nasreddin et-Tûsî'yle başlayacak ve yüzyıllar boyunca devam ederek 16. ve 17. yüzyıllar İran'ında Safeviler döneminde en yüksek noktasına ulaşacaktı.[36]

Bu da bir istisna değildir; Hanefî İslamı Osmanlı medeniyeti dahil bütün dönemlerinde Yunan felsefesi ve bilimine karşı aynı derecede alıcı olmuştu.[37] İbni Sînâ felsefesi ve bu felsefenin sonraki aşamaları Osmanlı bilginleri arasında 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar çok hevesli destekçiler buldu. Büyük tarihçi ve bibliyografyacı Kâtip Çelebi (Hacı Kalfa, 1017/67/1609-57) İslamda felsefenin gelişimi ve tarihine yazdığı girişinde, felsefî bilimler (*el-felsefe ve'l-hikme*) Müslümanların fetihlerinden sonra Osmanlı devletinin orta dönemlerine kadar Anadolu'da (*er-Rûm*) da büyük rağbet gördüğünü söylüyordu. Kâtip Çelebi'ye göre, bu dönem boyunca bir insanın soyluluğu, onun teorik ve geleneksel bilimleri ne ölçüde bilebildiği ve bilgisinin genişliğiyle ölçülürdü, o çağda felsefe ve İslam hukukunu birleştiren büyük bilginler yaşamıştı: Örneğin Şemseddin el-Fenârî (ö. 834/1431; *EI* II, 879a), Kadızade er-Rûmi (ö. yaklaşık 840/1435)[38] Hocazade (ö. 893/1488; *GAL* II, 230), Ali Kuşçu (ö.879/1474; *EI* I, 393), İbnü'l-Muayyed (ö. 922/1516; *GAL* II,227), Mirâmı Çelebi (ö. 931/1524; *GAL* II, 447), İbn Kemal (ö. 940/1533; *EI* IV, 879-81) ve son olarak İbnü'l-Hinnâî (=Kınalızade Ali Çelebi, ö. 979/1572; *GAL* II, 433) [HH I, 680].

Osmanlı İmparatorluğunda 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar süren çeviri faaliyetleri, çeviri tarihinin tam olarak araştırılmayı bekleyen önemli bir dönemidir. Arapça'ya birkaç dilden, fakat başlıca Yunanca ve Latince'den çeviri yapılıyordu. Örneğin az önce bahsettiğim tarihçi Kâtip Çelebi

ve ondan daha genç olan çağdaşı Hüseyin Hezarfen (ö. yaklaşık 1089/1678-9) tarih çalışmaları için Yunanca ve Latince kaynakları çevirtiyorlardı.[39] Ancak en önemlisi, Fatih Sultan Mehmet'in (sal. 855-86/1451-81) "kültürdeki açık fikirliliği" ve Yunan edebiyatına duyduğu ilgiyle ünlü olmasıdır. Fatih'in Büyük İskender'i kendine örnek aldığı bilinmektedir; asıl incelenmesi gereken onun kendisini ne dereceye kadar ikinci bir el-Memûn gibi gördüğüdür. Memûn sonraki kuşaklarca, ilkçağ bilimlerinin ve çeviri hareketinin büyük koruyucusu olarak algılanıyordu ve kendisi de bu izlenimin oluşmasına katkıda bulunmuştu (bkz. Bölüm IV.2). II. Mehmet'in sarayında istinsah edilmiş pek çok Yunanca yazma saptanmıştır; bazıları kendi kişisel kullanımı için yapılmıştı: Biri Arrianus'un Büyük İskender'in seferlerini anlattığı *Anabasis*'idir; ilginç olan bir diğeri ise Demetrios Kydones'in Yunanca'ya çevirdiği Aquinalı Tommaso'nun *Summa contra gentiles* adlı eseridir (Vatikan. gr. 613). II. Mehmet Yunanca eserlerin Arapça'ya da çevrilmesini istedi. Bunlar arasında Ptolemaios'un *Coğrafya*'sı (Amiroutzes çevirisi) ve son Bizanslı pagan Georgios Gemistos Plethon'un (ö. 1452) *Keldanî Kâhinleri* sayılabilir.[40] Son olarak belirtelim, II. Mehmet felsefe konusunda doğrudan Yunanca-Arapça çeviri hareketinin başlattığı gelenekten gelen Arapça eserler de ısmarlamıştı: İbni Rüşd'ün el-Gazâlî reddiyesine (*Tehâfütü't-tehâfüt*) karşı en iyi reddiye için bir yarışma düzenledi. Bu yarışmayı Kâtip Çelebi'nin yukarıda alıntıladığımız pasajında adı geçen Hocazade'nin *Tehâfüt*'ü kazandı.[41] II. Mehmet ayrıca ünlü şair ve bilgin el-Câmî'den (ö. 898/1492) tanrıbilim, mistisizm ve felsefenin ayrı ayrı erdemleri üzerine bir deneme yazmasını istemişti.[42]

Son olarak hem içerikleri, hem de hemen hemen hiç araştırılmamış olmalarıyla son derece ilginç başka bazı çeviri faaliyetlerine değinerek konuyu toparlayalım: 18. yüzyılın ilk çeyreğindeki Lale Devri döneminde Osmanlı bilgini Esad el-Yanyavî (ö. 1134/1722; *GAL* II,447, *GALS* II, 665) Aristoteles'in Abbasiler döneminde yapılan çevirilerini beğenmediği için bazı Yunanlı görevlilerden Yunanca'yı öğrenerek Aristoteles'in aralarında *Fizik* de bulunan bazı eserlerini, Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nm himayesinde yeniden Arapça'ya çevirdi. Ayrıca *Organon* üzerine mantık yorumları yazdı. Yanyavî'nin öğrencisi Üsküplü Ahmed, şimdi İstanbul'da bulu-

nan Hamidiye 812 yazmasını kopyaladı; bu yazma Fârâbî'nin *Organon* özetlerinin tamamını içermektedir.[43] İstanbul Patrikhane Akademisi'nin baş bilgini Bursalı Nikolaos Kritias (ö. 1767), önde gelen Aristoteles uzmanı Teophilos Korydaleos'un[44] mantık üzerine yazdığı eserini Arapça'ya veya muhtemelen Türkçe'ye çevirdi. Osmanlı İmparatorluğundaki bu Yunanca-Arapça (veya belki de Yunanca-Türkçe) çeviri hareketi, 18. yüzyıla kadar, Yunan bilginlerinin aynı dönemde serpilen ve ancak son zamanlarda gün ışığına çıkan Aristotelesçilikleriyle el ele gelişmişti.[45]

Yabancı Topraklardaki Miras: Çeviri Hareketi ve 9. Yüzyılın İlk "Bizans Hümanizmi"

4.

Çeviri yapılabilmesi için çevrilecek metinlere ihtiyaç vardır; çeviriye teşvik eden koşullar ne kadar uygun olursa olsun, eğer çevrilecek orijinal metinler yoksa böyle bir hareket de olmaz. Bu ise dindışı eserler içeren Yunanca yazmaların 8. yüzyılda çevirmenlerin uzanabileceği topraklardaki, yani İslam âlemindeki ve Bizans'taki durumlarının ne olduğu sorusunu akla getiriyor.

Bizans araştırmalarıyla meşgul olanlar farklı nedenlerle de olsa, bu soruna çok büyük önem vermişlerdir. Onlar için 8. yüzyıl, miniskül Yunan el yazısının ilk kez günlük standart kullanıma girdiği, ikonkırıcı hareketin yıkıcı ayaklanmalarının yaşandığı ve Bizans'da "karanlık çağların" hüküm sürdüğü bir zamandır. Hakkında genel bir bilgi kıtlığı olan bu önemli yüzyıla ilişkin elimizdeki az sayıdaki güvenilir kaynaktan biri de yazmalardır ve bu nedenle yoğun araştırmalara konu olmuşlardır. Bizans uzmanları arasında bireysel vurgularda çeşitli farklılıklara rağmen şu iki konuda bir görüş birliği vardır: Birincisi, bu dönem üzerine elimizdeki bilgi son derece kıttır ve ikincisi bu eksik bilgi o sırada yoğun bir şekilde Arapça'ya çevrilen dindışı Yunanca eserlerin durumu konusunda ancak bulanık bir tablo oluşturabilmektedir. Bizans uzmanları Arapça'dan anlamadıkları için Yunanca-Arapça çeviri hareketinin adı doğallıkla bu tartışmalarda hiç geçmemişti.

8. yüzyılın ortalarından sonuna kadar, yani Yunanca-Arapça çeviri hareketinin başlangıcına kadar olan dönemde dinsel olmayan çalışmalar

içeren bütün Yunanca yazmalar yuvarlak, ama birbirinden ayrı majiskül yazıyla yazılmıştı. Miniskül işte bu dönemlerde kullanılmaya başlandı. Bizans'taki yazıcılar mevcut yazmaları bu yeni yazı türüne aktarmak için hayli vakit harcadılar. Majiskül ile miniskül arasındaki ayrım burıların sayılarını ve edinilebilirliklerini ölçmek açısından önemlidir. Eski büyük elyazısı düzgün, ama hantaldı ve bitişik miniskül elyazısından daha fazla yer kaplıyordu. Bu nedenle eski yazmaları majisküllle kopyalamak daha uzun zaman alıyordu, dolayısıyla daha pahalıydı. Yazı malzemesi zorunlu olarak hayvan derisi, yani parşömendi. Papirüs de kullanılıyordu, ama daha çok Mısır'da; çünkü nemli iklimlerde papirüsün ömrü kısalıyordu.

Bu koşullarda (tabii bu durumda 9. yüzyıl boyunca da) Bizans'ta söz etmeye değer bir kitap ticaretinin olmaması anlaşılır bir şeydir. Kitap yazımı o kadar pahalı ve emek isteyen bir işti ki birkaç düzine kitaptan oluşan alçakgönüllü özel bir kütüphaneye sahip olmak zengin entelektüellerin hepsi için değilse bile çoğunluğu için imkânsızdı.[46]

Bizans dünyası kütüphanelerini fazla bilmiyoruz, çünkü bu konuda bir bilgi kıtlığı söz konusu. Konumuz açısından önem taşıyan 9. yüzyılın hemen öncesi hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Fakat 9. yüzyıl sonrası duruma bakılarak dikkatli bir tahmin yapıldığında büyük kitap koleksiyonlarının bulunabileceği yerler arasında manastırlar, resmi Bizans kütüphaneleri (imparatorluk kütüphanesi dahil) ve özel koleksiyonlar sayılabilir.[47]

Bu tablo, "karanlık çağ" diye adlandırılan 8. yüzyıl Bizans tarihinin genel çerçevesiyle ve bu dönemin ilkçağ klasik kültürüne indirdiği yıkıcı darbe konusunda bildiklerimizle de uyumlu. Bu öyle bir dönemdi ki 7. yüzyılın ortalarından itibaren dindışı yazının çoğaltılmasına duyulan ilgi bütünüyle kaybolmuştu.[48] Bu nedenle dinsel olmayan hiçbir yazma kopyalanmadı; çünkü ne bunlara talep vardı, ne de böyle bir talebi yaratacak bilginler. Dinsel başkaldırılar ve kargaşayla geçen bu dönemde önemli bilim ve felsefe adamlarına rastlanmaz. Fakat 9. yüzyılın ilk dönemlerinden başlayarak Paul Lemerle'in "ilk Bizans hümanizmi" dediği kıpırdanmalara ve bilimsel etkinliğin yeniden canlanışına şahit oluruz. Paul Lemerle aynı başlıklı kitabında bu "Rönesans'ın" nedenlerinin Bizans'ın kendi iç dina-

miklerinde aranması gerektiğini ileri sürmüş ve Arap etkisinden bahseden teorileri kesin bir dille reddetmiştir.[49] Hiç kuşkusuz genel anlamıyla haklıdır; bu kitapta da gösterdiğimi sandığım gibi dışardan gelen etkiler bir toplum üzerinde ancak bu toplumun iç dinamikleri toplumu dış etkilere açık kılıyorsa etkili olabilir. Ancak, 9. yüzyıl Bizans Rönesansı'nın katışıksızlığını ispatlama çabası içinde, sıkı sıkıya kendi içine kapanmış, sınırlarının ötesinde olup bitenler konusunda ilgisiz ve bilgisiz bir toplum tasavvur etmekle yanlışa düşmektedir. Bizanslıların Bağdat'taki bilim ve çeviri hareketinden haberdar oldukları ve çeviri hareketinin 9. yüzyıl Bizans Rönesansı üzerinde önemli bir etkisi olduğu aşikârdır.

Bu etkiyi kanıtlayan tek tük bilgiler çoğunlukla anekdotlar şeklinde tarihsel kaynaklarda yer alıyor. Arap kaynaklarında halifelerin ve bilginlerin Yunanca yazmalar bulmaları için bazı heyetleri Bizans'a gönderdiklerine ilişkin referanslar vardır. Ayrıca Amorium şehrinin el-Mutasım tarafından yağmalanmasından (223/838) sonra Yunanca kitapların ele geçirildiğine dair anlatılar da buluyoruz. Tarihsel kayıtlardaki bu tür anlatılar, ister doğru ister yanlış olsun, bizim için son tahlilde değersiz; çünkü özel olarak ele aldığımız konuda bir bilgi vermiyor. Çevirmenlerin elinde Arapça'ya çevirdikleri Yunanca eserlerin asılları olduğu, bunları bir şekilde bir yerlerden buldukları açık. Ancak Yunanca orijinal yazmanın tam kaynağını ve kesin tarihini öğrenmedikçe, bir halifenin onu almak için "Bizantium"a bir bilgin göndermiş olması bilgimize bir şey katmaz.

Bu tür anlatıları anlamlı bir şekilde yorumlamak Arap çevirmenlerin kullandığı Yunanca yazmaların geldiği yeri tespit etmek demektir. Bu açıdan bakıldığında Arap dünyası üzerine çalışanlar Bizans üzerine çalışanlar kadar özenli değildir; ama elde çalışacak pek az bilgi ve malzeme olduğunu da itiraf edelim. Elimizde çeviri döneminden kalma Arapça yazmalar yok; 9. ve 10. yüzyıla ait Yunanca yazmalar da bu yazmaların Arapça'ya yapılan çevirilerde kullanılıp kullanılmadıklarını tespit etmek için incelenmiş değil.[50] Arap bibliyografyaları, tek örnek Huneyn dışında bu konuda hiç bilgi vermez. Huneyn *Risale*'de Yunanca yazmaları bulduğu şehirlerden bahseder. Örneğin Galenos'un *De demonstratione*'si hakkında söyledikleri şunlardır:

> Çağdaşlarımızdan hiçbiri bugüne dek [863 civarı] *De Demonstratione*'nin tam bir Yunanca yazmasına rastlamış değildir. Cibril'in [ibn Buhtîşû] bu kitabı bulmak için harcadığı onca çabaya rağmen, benim de çok daha yoğun aramalarıma rağmen kitabın tam bir kopyası hâlâ bulunamadı. Kitabı bulmak için Kuzey Mezopotamya'da, Suriye'nin her tarafında, Filistin'de, İskenderiye'ye varıncaya kadar Mısır'da dolaştım. Ama Şam'daki düzensiz ve eksik yarım kopyasından başka hiçbir şey bulamadım.[51]

Huneyn'in Yunanca yazmalarla ilgili olarak bahsettiği diğer şehirler Halep ve Harran'dır.[52] Bizans hükümranlığı altındaki herhangi bir şehirden, hele Konstantinopolis'ten hiç bahsetmemesi ise ilginçtir. Huneyn'in kendisini yorulmak bilmez bir filolog, diğer çevirmenlerin kurallı, titiz eleştirmeni olarak sunmaya çalıştığı *Risale*'nin genel eğilimi düşünüldüğünde, Konstantinopolis'te bir Yunanca yazma bulup da bundan bahsetmemesi ihtimali çok zayıf görünmektedir. Bu bilgi, aslında 7. yüzyıldan 9. yüzyıla kadar Yunanca yazmaların bulunduğu kütüphanelerle ilgili yukarıda açıkladığımız sınırlı bilgiyle de uyumlu. Bu koşullarda Huneyn'in yazmaları bulmak için gittiği yerlerin sadece manastırlar, kiliseler ve özel kütüphaneler olduğunu tahmin edebiliriz.[53]

Filozof (ya da matematikçi) Leo hakkında benzer bir anekdot Bizans kaynaklarından *Theophanes continuatus*'ta geçmektedir: Burada, Leo'nun bir öğrencisinin Memûn tarafından yakalanması ve öğrencinin Leo'dan öğrendiği geometriyle Memûn'u etkilemesi, gözleri kamaşan halifenin Leo'yu hizmetine almaya çalışması anlatılır. Bizans imparatoru, diye devam eder hikâye, bir karşı öneri yaptı ve Leo'nun düzenli maaşı olan resmi bir öğretim görevi almasını sağladı. İmkânsız olmasına rağmen Bizans uzmanları bu peri masalına itimat ederler.[54] Hiç kuşku yok ki Memûn gibi birinin, Ege'deki Andros adasında kendi kendine matematik öğrendiği (!) öne sürülen Leo'ya ihtiyacı yoktu. Klasik cebirin kurucusu Muhammed el-Hârizmî, başka pek çok parlak bilim adamıyla birlikte hemen yanı başında, kendi sarayındaydı.[55] Bu hikâyenin değeri sadece Konstantinopolis'teki Bizanslıların Bağdat'ta Memûn'un sarayında yürütülen bilimsel çalışmalar-

dan haberdar olduklarını göstermesinden ileri gelir. Bunun dışında hiçbir değeri yoktur.

Konu hakkında güvenebileceğimiz kanıtlar iki ayrı kaynaktan geliyor. Biri bir Yunan yıldızbilimcinin yazdıkları, diğeri ise Yunanca yazmaların analizidir. Yıldızbilimci, yeni kurulan Bağdat'ta birkaç onyıl boyunca etkin olan [*GAS* VII,49] ve muhtemelen Mehdî'nin müneccimi Theofilus ile ortak çalışmalar da yapan filozof Stefanus'tur. Stefanus, 790'larda Konstantinopolis'te yazdığı bir astroloji methiyesinde, şehirde astronomi ve astroloji bilimlerinin gelişmemiş olduğunu belirttikten sonra, politik ve idari yararlarından dolayı (politik astrolojinin savunulmasında kullanan argümanı anımsatıyor, bkz. Bölüm II.5) "bu faydalı bilimi bir daha asla unutmamaları için Romalılar arasında canlandırmayı ve Hıristiyanlara aşılamayı" zorunlu gördüğünü söyler. Stefanus Bağdat'tan gelirken sadece bilimsel gelişmeler hakkında haberler değil, matematik ve astrolojiye ilişkin somut bilgiler de getirmişti: Theofilus'un bir eserinde tarif ettiği bir astroloji tekniği 792 yılında VI. Konstantinos'un müneccimi Pankratios tarafından bir yıldız falında kullanılmıştı.[56]

Yazmaların tanıklığı ise yaklaşık yüz elli yıllık bir aradan sonra 800 yılı civarında dinsel olmayan Yunanca yazmaların yeniden kopyalanmaya başlamış olmasıdır.[57] Bizans araştırmacılarının kuşaklar boyunca özenli ve uzmanca yürüttükleri çalışma 9. yüzyılın ilk üç çeyreğinden kalan yazmaların tespit edilmesini sağladı. Bu yazmalar, Bizans araştırmacılarının sürekli ilgisini çekmiştir; çünkü bunlar hem 9. yüzyıl Rönesans'ının en büyük kanıtıydı, hem de genel bir hareket bağlamında yeni minüskül el yazısıyla yazılmışlardı. Bu hareketin amacı klasik eserlerin büyük çoğunluğunun bugüne ulaşmasını sağlayan eski majiskül yazmaların kopyalarını çıkarmaktı.[58] Bunların listesine şöyle bir göz atmak, büyük çoğunluğunun, hatta neredeyse tamamının bilimsel felsefi eserler olduğunu ortaya koyar. Bizim buradaki konumuz bağlamında cevaplamamız gereken soru, bu yazmalar ile bunların kopyalandığı dönemde Bağdat'ta devam eden çeviri hareketi arasında nasıl bir ilişki olduğudur. Aşağıdaki tablo bu konuda özet bir bilgi sunuyor. Tabloda, bu döneme ait bilinen bütün yazmalarda yer alan eserler, Arapça'ya çevrilme statüleri ve tarihleriyle yan yana verilmek-

Tarih	Maj/Min	Yazar	Eser	Yunanca yazma	Bilinen en eski Arapça çeviri[1]
800-30	Maj.	Theon	*Almagest* yorumu	Laurentianus 28,18	"eski çeviri" F. 268.29; *GAS* V, 186
800-30	Maj.	Pappus	*Almagest* yorumu	Laurentianus 28,18	**GAS* V,175
800-30	Min.	Ptolemaios	*Almagest*	Parisinus gr. 2389	805'den önce çevrildi; *GAS* VI,88
800-30	Min.	Dioscurides	*Materia Medica*	Parisinus gr. 2179	akt. Steph. b. Basil; *GAS* VI, 88
800-30	Maj.	Paulus Aegin.		Paris. ek.gr. 1156	814'den önce; *GAS* III,168
800-30	Maj.	Paulus Aegin.		Coislin. 8 ve 123	814'den önce;*GAS* III,168
800-30	Min.	Aristoteles	*Sofistikon Elekhon*	Paris. ek. gr 1362	785'den önce; DPA I, 527
813-20	Min.	Ptolemaios	*Almagest*	Vaticanus gr. 1291	805'den önce; *GAS* VI, 88
813-20	Min.	Ptolemaios	*Almagest*	Leidensis b.PG. 78	805'den önce;*GAS* VI,88
813-20	Min.	Theon	*Almagest* yorumu	Leidensis b.PG. 78	(yukarıda ilk satıra bakın)
830-50	Maj.	Ptolemaios	*Almagest ve* diğer eserler	Vaticanus gr.1594	805'den önce ; *GAS* VI,88
830-50	Maj.	Eukleides	*Elemanlar*	Vaticanus gr. 190	800'den önce; yuk. böl. 6.3 ile krş.
830-50	Maj.	Eukleides	*Data*	Vaticanus gr. 190	850 civarı; *GAS* V,116
830-50	Maj.	Theon	Ptolemeios *Kanonlar* yorumu	Vaticanus gr. 190	Yakûbî'den önce; *GAS* V, 174, 185,
830-50	Maj.	Theodosius	*Sphericae*, vs.	Vaticanus gr. 204	*GAS* V, 154-6
830-50	Maj.	Autolycus	*Sphericae*, vs.	Vaticanus gr. 204	*GAS* V, 82
830-50	Maj.	Eukleides		Vaticanus gr. 204	800'den önce;krş. bölüm 6.3
830-50	Maj.	Aristarkhus		Vaticanus gr. 204	*GAS* VI,75
830-50	Maj.	Hypsicles	*Anaphorica*	Vaticanus gr. 204	*GAS* V,144-5
830-50	Maj.	Eutocius		Vaticanus gr. 204	*GAS* V,188
830-50	Maj.	Marinus	Euklides'in *Data* kitabına şerh	Vaticanus gr. 204	? ama krş. Euklides
830-50[2]	Maj.	Aristoteles	*PA,IA,GA, Long. vit. De Spir.*	Oxon. Corp. Chr. 108	800 civarı (yukarıda bölüm 3.2)
850 civarı	Maj.	Aristoteles	*Fizik*, 1 r-55v	Vind. phil. gr. 100[3]	800 (yukarıda bölüm 6.3)
850 civarı	Maj.	Aristoteles	*De Caelo*, devam 56r-86	Vind. phil. gr. 100	? ama krş. *Fizik*

850 civarı	Maj.	Aristoteles	*De. gen.* et corr. dev. 86v-102r	Vind. phil. gr. 100	850 (yukarıda bölüm 6.3)
850 civarı	Maj.	Aristoteles	*Meteoroloji* dev. 102 v-133v	Vind. phil. gr. 100	? ama krş. *Fizik*
850 civarı	Maj.	Aristoteles	*Metafizik*, dev. 138-201	Vind. phil. gr. 100	842: DPA I,529
850 civarı	Maj.	Theoprastus	*Metafizik*, dev. 134r137	Vind. phil. gr. 100	900'den önce[4]
850 civarı	Maj.	Aristoteles	*Hist.anim.* VI,12-17;dev.13-14	Paris. ek gr 1156[5]	800 civarı; DPA I, 475
850-80	Maj.	Ptolemaios	[*Almagest?*]	Vat. Urbinas gr.82	805'den önce çevrilmiş; *GAS* VI,88
850-80	Maj.	Platon	*Tetralogies* VIII ve IX	Paris. gr. 1807	tam olarak hiç çevrilmedi (?)
850-80	Maj.	Maximus Tyr.		Paris gr. 1962	?
850-80	Maj.	Albinus		Paris gr. 1962	hiç çevrilmedi (?)
850-80	Maj.	Proclus	*Timaeus* Şerhi	Paris. ek. gr. 921	*
850-80	Maj.	Olympiodorus	Platon Yorumu	Marcianus gr. 196	hiç çevrilmedi (?)
850-80	Maj.	Simplicius	*Fizik* V-VIII yorumu	Marcianus gr. 226	*
850-80	Maj.	Philoponus	*Contra Proclum*	Marcianus gr. 236	*GAP* III,32,52.not
850-80	Maj.	Damascius	Parm. Yorumu = *De Principiis*	Marcianus gr. 196	hiç çevrilmedi (?)
850-80	Maj.	Afrodiaslı İskender	Quaest.; *De an.; de fato*	Marcianus gr. 196	*DPA* I,132-3
850-80	Maj.	Proclus	*Devlet* şerhi	Laurentianus 80,9	*
850-80	Maj.	Proclus	*Devlet* şerhi	Vaticanus gr. 2197	*
850-80	Maj.	Çeşitli	coğrafya, eski Yunan filozofları	Palat. Heidelb. gr. 398	çeşitli çeviriler
850-80	Maj.	Aristoteles	*De Interpr.* 17a35-18a16	Şam[6]	9.yy; DPAI,514

1 Bu sütundaki yıldız (*) işareti yazarın bu kitabının Arapça bibliyografyalarda belirtilmediğini ve bağımsız yazma olarak günümüze ulaşmadığını, fakat aynı yazarın aynı konuda veya bununla ilgili konularda Arapça'ya çevrilmiş eserleri olduğunu gösterir.

2 Çoğu araştırmacı bu yazmayı daha geç bir döneme tarihler; bkz. *DPA* I,479.

3 Irigoin, "L'Aristote de Vienne," 8 top.

4 Bugüne kalabilen yazma, çeviriyi İshak ibn Huneyn'e (ö. 298/910) atfeder : I. Alon, "The Arabic Version of Theophrastus' Metaphysica," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1985, c. 6, s. 164.

5 Irigoin, "L'Aristote de Vienne," 9 top.

6 Şam'daki Emevi Camii'nde bulunmuş olan birkaç kere kullanılmış yazma; bkz. Harlfinger, *Griechische Kodikologie*, s. 452.

tedir. İkinci sütun Yunanca yazmaların majiskül el yazısıyla mı, yoksa miniskül el yazısıyla mı yazıldığını göstermektedir.[59]

Tablo Arapça'ya çevrilen eserler ile 9. yüzyılın birinci elli yıllık diliminde kopyalanan ilk dindışı Yunanca yazmalar arasında mükemmel ve olumlu bir bağlantı olduğunu gösteriyor. Bu tanıklık şu etkenler göz önüne alınarak yorumlanabilir: Birincisi, 9. yüzyılın ilk yarısına bakıldığında (a) *Sofistikon Elekhon*'un majiskül fragmanı dışında kopyalanan bütün yazmalar bilimsel eserlerdir, hepsi başlıca matematik ve astronomi hakkındadır. Tıpta yalnızca Dioscurides ve Paris. ek.1156. gr içindeki tıp/biyoloji derlemesi, yani Paulus'un ansiklopedisi ve Aristoteles'in zooloji kitabı *Historia animalium*'u vardır;[60] (b) 9. yüzyılın başlarında bu eserlere ilgi duyan, bunlar üzerinde çalışma yapabilmek için yeterli eğitime ve matematik bilgisine sahip Bizanslı bir müderris olmadığını kesinlikle biliyoruz. 790 yılında bu yazmalar kopyalanmadan kısa bir süre önce Konstantinopolis'e gelen filozof Stefanus bu bilimlerin hemen hemen tamamen kaybolmak üzere olduğunu düşünmüştü; (c) daha önce de belirttiğimiz gibi Stefanus'un Bağdat'tan Konstantinopolis'e astroloji konusunda bilgi taşıdığı ispatlanabilir; (d) bütün bu metinler 9. yüzyılın ortalarında Arapça'ya çevrilmiş ve yoğun bir ilginin odağı olmuştu. Pappus'un *Almagest* hakkındaki yorumu ve Marinus'un Euklides'in *Data* çevirisi muhtemelen bunun dışındaydı. Bu konuda kesin olamıyoruz, çünkü Arapça araştırmaları henüz kesin sonuçlara ulaşmış değil. Arap dünyasında ise astronomi ve matematik, yukarıda da gördüğümüz gibi (Bölüm V.2), Arapça'da tohumu ilk atılan ve hızla yeşeren bilimlerdi.

Arada nedensel bir bağlantının olduğu açık gibi görünüyor. İki basit alternatif var: Yunanca yazmalar ya bu eserlerin Arapça çevirilerini taklit etme arzusuyla veya buna yanıt olarak (fakat bu "taklit" veya "tepki" Bizans toplumunun yapısından kaynaklanan bir şey olarak anlaşılmalıdır –Bizans uzmanlarının çözmesi gereken bir sorun) ya da bu eserlerin çevrilmesini isteyen Arapların özel talepleri nedeniyle kopyalanıyordu. Her iki şık da geçerli olabileceği için bunlar arasında bir seçim yapmak gerekli değildir.

Ancak genel hatlarıyla da olsa nispeten daha açık olan bir şey var: 800 yılı dolaylarında, yani Harun er-Reşid'in saltanatı sona ermeden önce,

çeviri hareketi astroloji, astronomi ve matematik ağırlıklı olmak üzere zaten bir ilerleyiş içindeydi. Elçiler gibi çeşitli aracılar (krş. bölüm 5.4) ve en çok da gezgin bilginler sayesinde Konstantinopolis'teki entelektüeller Bağdat'taki gelişmelerden haberdar oluyorlardı: Arap dünyasındaki bilimsel ilerlemeleri duymuşlardı (ve astrolojide Pankratios örneğinde olduğu gibi bunu bir ölçüde öğrendiler de) ve dinsel olmayan Yunanca yazmaları için nasıl bir talep olduğunu da biliyorlardı. Bu koşullar altında yazmalar çeşitli nedenlerden dolayı kopyalanıyor olabilir. Arapların talebini karşılamak için Yunanca yazmaları kopyalamak ekonomik olarak kazançlı bir işti; ücretlerin yüksek olduğunu biliyoruz. Ve eğer Kustâ ibn Lûkâ gibi eğitimli bir genç para kazanmak için memleketinden ayrılıp yanında sermaye olarak taşıdığı yazmalarla birlikte Bağdat'a gidiyorsa, (Bölüm VI.2) İslam imparatorluğunun içinde veya dışında yaşayan Yunan yazıcıların da bu durumdan maddi olarak yararlanmamaları için bir neden yoktu. Yunanca yazmalara talep olduğuna ilişkin haberler büyük bir hızlı yayılıyor olmalıydı. Huneyn, yazmaları ararken Bereketli Hilal'in tamamını ve Mısır'ı dolaştığını anlatır. Ziyaret ettiği bütün şehirlerde doğal olarak bu tür yazmaların bulunduğu yerlere, yani yukarıda da bahsettiğimiz Süryanice ve Yunanca konuşan Hıristiyan cemaatlerine, manastırlara, özel kütüphaneleri olan ünlü Hıristiyanlara gidiyordu. Bu cemaatlerden yayılan haberlerin –ve tabii Huneyn'in buyruklarının– Anadolu'ya ve Konstantinopolis'e kolayca ulaşması doğaldı. Bizans'ta yazmaların kopyalanmasına duyulan ilginin canlanışının sosyolojik bir açıklaması, filozof Leo ve el-Memûn hakkındaki efsaneyi, Bizanslı entelektüellerin Arap düşüncesinin bilimsel üstünlüğünün farkında oldukları ve taklit etmeye çalıştıkları şeklinde yorumlamak olabilir.[61] Eğer daha sonra 13. yüzyıla kadar pek çok Arapça ve Farsça bilimsel eserin Arapça'dan Bizans Yunancasına çevrildiğini düşünecek olursak bu değerlendirme gerçeğe çok yakındır. En çok çevrilen konular astroloji, astronomi, tıp, simya ve rüya yorumculuğuydu.

Tabloda yer alan ve 9. yüzyılın ikinci yarısında kopyalanan Yunanca yazmalar konusundaki kanıtlarda çarpıcı farklılıklar vardır. Ele alman konuların hemen hemen tamamı felsefi içerikli ve aynı eserlerin Arapça çevirileriyle sadece kısmi bir bağlantı söz konusu. Aristotelesçi eserlerin ve

yorumların Arapça'ya çevrildiği kesin olsa da Platon yorumları muhtemelen çevrilmemişti. 9. yüzyılın ikinci yarısındaki Arap felsefe çalışmaları ile Bizans'ta klasik öğrenime yeniden duyulan ilgi arasında görülen bu farklılaşma hem Arap ve hem de Bizans tarafı açısından önemlidir. Araplar açısından, Platoncu kaynakların ihmal edilmesinin en muhtemel nedeni Ebu Bişr Mettâ ve öğrencisi Fârâbî tarafından temsil edilen Aristotelesçiliğin yükselişi olabilir; Bizans'taki durum ise Bizans entelektüellerinin Yunanca-Arapça çeviri hareketine gösterdikleri tepki bağlamında değerlendirilmeli. Photius'un *Bibliotheca*'sında yer alan dinsel olmayan eserler ile Arapça'ya çevrilen eserler arasında neredeyse hiç örtüşme (sadece Galenos, Dioscurides ve Anatolius'ta biraz) olmaması akla bunun sadece bir tesadüf mü olduğu sorusunu getirebilir. Bu durum 9. yüzyılın ilk yarısında kopyalanan yazmalarla tam bir tezat oluşturmaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmalar, 9. yüzyıl Bağdat Arap bilimi ile Konstantinopolis Rönesansı arasındaki diyalektik ilişkinin üzerinde ciddiyetle durmalıdır. Şimdilik Yunanca-Arapça çeviri hareketinin "birinci Bizans hümanizmiyle" nedensel ve doğrudan bir bağlantısı olduğunu ileri sürmek için yeterince nedenimiz var. Ve aynı şey, çeviri hareketini besleyip geliştiren İslam dünyasındaki Arap bilim geleneği sayesinde Bizans'ta ilkçağ bilimlerinin yeniden canlanması ve "karanlık çağ"ın dehşetinin sona ermesi için de söylenebilir.

Sonsöz

Çeviri her zaman "orijinal" kitap yazmak kadar yaratıcı bir kültürel etkinliktir. Çeviriyle ilgili her şey alıcı kültür için çevirinin kendisinden yapıldığı kültürden farklı anlamlar taşır. Çeviri yapılmasına karar verilmesi ve bunun zamanının belirlenmesi; neyin, nasıl çevrileceği kararı ve çevrilen metnin algılanışı tamamen alıcı kültür tarafından belirlenir, dolayısıyla bu kültür için bir anlam ifade eder. Galland'ın Bin Bir Gece Masalları çevirisi veya FitzGerald'ın Ömer Hayyam'dan yaptığı Rubailer çevirisi bu konuda uç, ama yine bu nedenle açıklayıcı örneklerdir. Bu çeviriler Arap veya Fars edebiyatının değil, Fransız ve İngiliz edebiyatının yaratıcı anlarına işaret eder.

Yunanca-Arapça çeviri hareketi, bu yönüyle, erken Abbasi toplumunun diyelim ki Hadis araştırmaları ya da Kuran yorumculuğu, hatta o dönemin "modern" şiiri kadar önemli bir dışavurumu, özgün yaratısıdır.[1] Batılı bilginlerin son iki yüzyıldır özen ve sebatla belgelediği gibi, bu hareket hiç kuşkusuz klasik geleneğin Yunanca metinlerine dayanmaktaydı ve yine hiç kuşkusuz Hadislerdeki, Kuran araştırmalarındaki ve diğer İslam bilimlerindeki bazı özelliklerde Arap paganizminden, Musevilikten, Hıristiyanlıktan Gnostisizmden, Hinduizmden vs –kısacası o bölgede kendinden önce bulunan geleneklerden dinlerden ve kültürlerden– alınan bazı öğeler vardır. Umulur ki artık bunca çalışmadan sonra tarihsel anlayış Said'in kitabın girişine aldığım sözünün değerini anlamaya yetecek kadar düzeltilmiş olsun: "Biraz da imparatorluk nedeniyle, bütün kültürler birbirleriyle iç içe geçmiştir; hiçbiri tek ve katışıksız değildir." Sorun, bu birbirinden farklı bileşenlerin imparatorluk aracılığıyla bir araya gelerek incelediğimiz özgün kültürel yapıyı oluşturdukları özel tarihsel süreci açıklayabilmektir. Öz ayrıntıdadır; hem bu bireşimin neden belirli bir zamanda ve belirli bir yerde ortaya çıktığının sebeplerini ortaya koymak, hem de aynı unsurların görünüşte var olmalarına rağmen başka yerlerde ortaya çıkmayışını açıklayabilmek için ayrıntılara bakmak gerekmektedir.[2] Bizans toplumu bu eski bilmecenin mükemmel bir örneği gibidir: Yunanca konuşmalarına ve Yu-

nan kültürünün doğrudan mirasçıları olmalarına rağmen, Bizanslılar asla ilk Abbasi toplumunun eriştiği bilimsel düzeye ulaşamadılar ve daha sonraları, kökeni eski Yunanistan'a uzanan düşünceleri *Arapça'dan* çevirmek zorunda kaldılar.[3] Böyle bir çözümlemede bireylerin katkısı üzerinde de durulmalıdır. 6. yüzyılın başındaki Yunan kültürel yayılışının iki karşıt noktasında bulunan Reş'eynalı Sergius ve Boethius'a kitabın başında (bölüm 1.3) değindim; her ikisi de, felsefe ve bilimi Aristoteles felsefesinde ortaya konduğu biçimiyle çevirerek yorumlama projeleri yapmışlardı ve o dönemin İskenderiye bilginleri için, bu, bütün bilginin tamamı anlamına geliyordu.[4] Bu tasarının onuru birey olarak onlara aittir; hayata geçirilememiş olması ise içinde bulundukları ortamın elverişsiz olduğunu gösterir.

Öyleyse Yunanca-Arapça çeviri hareketi bir parçası olduğu ilk dönem Abbasi İmparatorluğunun toplumsal, siyasal ve ideolojik tarihinden ayrı anlaşılamaz. Halifelerin ve yöneticilerin politik kararlar (2-4. bölümler) almasını sağlayan arka planı (1. bölüm) oluşturan koşullar; ayrıntılarıyla ele aldığımız toplumsal etkenler ve bilimsel ihtiyaçlar (5-6. bölümler), bütün bunlar göz önüne alındığında son tahlilde çeviri hareketini farklı kılan faktörler nelerdi? Nasıl bir işleyiş içinde bir araya gelerek insanlık tarihinin ve özel olarak da Arap tarihinin en üretken, en ilerici dönemini mahmuzlayan eşsiz çeviri hareketini başlattılar?

Her şeyin dönüm noktası el-Mansûr'un Abbasi devriminden sonra dahice bir fikirle yeni bir şehir kurarak yepyeni bir toplumsal formasyon yaratmasında yatıyor. Böylece, kendisini mevcut *status quo* tarafından dayatılan kısıtlamalardan kurtararak her şeye yeniden başlama şansını elde etmişti. Devrimlere devrim denmesinin nedeni de budur; ama Mansûr bu noktada durmadı, hareketi daha ileri taşıdı. Hanedan devrimini toplumsal devrimle birleştirdi ve *status quo*'yu istediği şekilde biçimlendirebileceği yeni bir coğrafya yaratarak gelecekte oluşabilecek her türlü muhalefetin önünü daha en başından kesti.[5] Kendini *status quo*'dan özgür kılmak sadece bazı grupların ve hiziplerin Müslüman toplumun geri kalanı üzerindeki siyasal iktidarlarına son vermek değil, bu grupların entelektüel kimliklerinin dayanakları olan ideolojik kurguları da ortadan kaldırmak anlamına geliyordu. Böylece bunların zamanla yeniden mevziler kazanarak karşıt ideolo-

jilerle çatışma ve Mansûr'un gözünde ilerlemeyi engelleme olasılıklarının da önü kesilmiş oluyordu.

Özel olarak, Emeviler örneği: İslam öncesi Arap kabile geleneği temelinde bir yapılanmaya gitmek her ne kadar Arap yayılmacılığı için ilk başlarda faydalı olsa da, hanedanın çökmesinden bile önce yeniden İslam öncesi kabile hizipçiliği modeline geri dönüp üretken olmaktan uzaklaşmıştı. Son Emevi halifesi II. Mervân'a (sal. 744-50) bakalım: Güney Suriye ve Filistin'in Kelb Araplarına karşı Kays Araplarından destek bulabilmek için imparatorluğun başkentini, Şam'dan Harran'a taşıdı. Abbasi devrimi ve başkentin Bağdat'a taşınması bütün bunları değiştirdi. Kays ve Kelb kabileleri arasındaki rekabeti, yani Arap kabileciliğini ortadan kaldırmakla başarmadı bunu; asıl yaptığı kabileciliği toplumsal hayatın odağından ve siyasal-toplumsal yaşamın temel çelişkisi olmaktan çıkarmasıydı. Emevilerin siyasal ve toplumsal örgütlenmelerinin yıkılışıyla birlikte, destek oldukları her tür ideolojik yapı da ortadan kalktı. Bundan, Emevi ideolojilerinin, bunları nasıl tanımlarsanız tanımlayın, çeviri hareketine ve bu hareketin getirdiği kültürel içeriğe zorunlu olarak karşı olduğu anlamı çıkarılmamalı (bölüm 1.2'de Şam entelektüel yaşamında rastlanan Bizans etkilerinin engelleyici bir faktör olduklarını ifade etmiş olsam bile). Söylemek istediğim şey, Emevilerin ideolojik yapılarının ortadan kaldırılmasının, her türlü güç odağının (Emevilerin Bizans bürokrasisi gibi), hiziplerin ve çeviri hareketi türünden yeni gelişmelere muhalif, belirli ideolojik görüşleri savunmakta çıkarı olan sınıfların da ortadan kaldırılması anlamına geldiği. Böylece Abbasiler –fiilen Mansûr– iktidarlarını kurup ideolojilerini istedikleri gibi oluşturabildiler. Mansûr farklı gruplarla bir siyasal koalisyon kurmaya ve bunlar arasında bir güç dengesi sağlamaya da çalışmaktaydı. Coğrafyacı İbnü'l-Fakîh el-Hamedânî (krş. Bölüm V.4) bunların farkındaydı ve 290/903 civarında şöyle diyordu:

> Bağdat'ın iyi yanı, hükümdarların burada herhangi bir (dinsel) hizbin üstünlük kazanmayacağı konusunda (Alevilerin ve Şiilerin Kûfe'de sürekli yaptıkları gibi) kendilerini güvende hissetmeleridir. Bağdat'ta Şii karşıtları Şiilerle birlikte yaşar, Mutezile taraftarları

Mutezile karşıtlarıyla birlikte yaşar, Harici karşıtları Haricilerle birlikte yaşar; her grup bir diğerini kollar ve üstünlük sağlayıp başa geçmesini engeller.[6]

İşte bu nedenle Bağdat'taki tek egemen grup Abbasi ailesiydi; tesadüfî değildi bu. Mansûr, Bağdat'ı kurdurup şehri ideolojik olarak birbirlerini dengeleyecek unsurlarla doldurmakla, Emevi iktidarının başlıca özelliği olan Arap kabileciliğini siyasetin merkezinden çıkarmış, kendi siyasal ve kültürel politikalarını özgürce biçimlendirerek gelecekte bu politikalara karşı çıkabilecek toplumsal grupları daha ortaya çıkmadan bastırmıştı. Mansûr'un kendisine bunca faydası olan bu darbesinin kasıtsız olduğu söylenemez. Emevilerin yıkılışıyla birlikte Arap kültürü de siyasal ve ideolojik odak noktası olmaktan çıktı; çünkü yapısı gereği Arap olmayanları dışlıyordu ve değişik etnik gruplardan gelen siyasal müttefiklerini hoşnut etmeye çalışan Abbasilerin ihtiyaçlarına cevap vermesi olanaksızdı. Onun yerini herkesin katılabileceği, dil üzerine kurulmuş bir ortak payda, *Arapça* kültürü aldı.

Sahne böyle kurulunca, bu kitapta ele aldığım bütün faktörler işler hale gelip anlam kazanır. Böyle bir atmosferde Mansûr'un Sasani imparatorluk ideolojisini benimsemesi, bu ideolojinin bir parçası olan çeviri hareketi gibi, mümkün ve anlaşılır bir şeydir. Bu süreç, bir kez başlatıldığında, iki yüzyıldan daha uzun bir süre, önceki bölümlerde değindiğimiz kendi somut ve tarihsel gerekçeleri temelinde devam etti.

Bir din olarak İslamiyet söz konusu olduğunda (İslamiyet sözcüğüyle burada Abbasi devrimi döneminde kendini Müslüman olarak tanımlayanların anladıkları ve yaydıkları şekliyle Kuran'ın içeriği ve Hz. Muhammed'in uygulamalarını kastediyorum) –gerçek iman ve cemaatin meşru liderliği konusunda aralarında ciddi farklılıklar olsa da– toplumun *bütün* kesimlerinin İslam anlayışında, Abbasi seçkinlerinin yaydığı daha kapsayıcı Arapça kültürünün dünya görüşüyle uyum içinde olmayan *hiçbir* şey olmadığını anlamak son derece önemlidir. Devam ettiği sırada çeviri hareketine karşı gösterilen tepkilerin hepsi toplumsal, siyasal veya entelektüel nitelikli tepkilerdi, doktriner bir nitelik taşımıyordu (Bölüm VII.2). Yüzde hesabı

yaparsak, entelektüeller ya Helenizm hayranıydı ya da çeviri bilimleri umursamıyorlardı. Sonraki yüzyıllarda, birey olarak bazı bilginler ve çok nadir de olsa çeşitli İslam devletlerindeki dinsel yaşamı yönlendiren güçlerin kimi unsurları, her biri kendi özel koşullarında değerlendirilmesi gereken nedenlerle, belirli noktalarda çeviri bilimlerin bir kısmına veya çoğuna muhalefet etti. Fakat kesinlikle doktriner temeldeki bir genel karşı taarruz planının etrafında birleşmiş değillerdi; muhalefetleri de "İslam ortodoksluğu"nu (bütünü şöyle dursun, kendi toplumlarında var olanını bile) tanımlamaz (bkz. Bölüm VII.3).

Çeviri hareketi İslam toplumlarına derin ve çok yönlü bir miras bıraktı; ancak, var olduğu sürece bu hareketi besleyen Arap bilim ve felsefe geleneğinden yalıtılmış bir çeviri hareketinden bahsetmek tarihsel olarak yanlıştır. İlk çevirilerin yapıldığı alıcı aşamanın Arap felsefi ve bilimsel düşününün gelişmesini ve böylece yaratıcı bir düzeye erişmesini sağladığı şeklindeki yanlış izlenimden kaçınmak gerekir (bkz. Bölüm VI.3). Diğer yandan bu kitap Arap bilimi ve felsefesi üzerine yapılmış bir çalışma değildir. Eğer bu uyarı akılda tutulursa çeviri hareketinde Arap bilimi ve felsefesi açısından kendine özgü olanın ne olduğu anlaşılabilir.

Yunanca-Arapça çeviri hareketinin dil açısından özel başarısı, kavramları için teknik söz dağarcığı olan bir Arapça bilim yazını oluşturmasının yanı sıra İslam toplumlarının geçmişteki entelektüel başarıları ve günümüz ortak Arap dünyası mirası için uygun bir araç olan yüksek bir *koiné* [ortak] dil ortaya koymasıydı. Yunan dili için taşıdığı anlam da en az bu kadar olağanüstüdür. Hareket, gelecek kuşaklar için hem kayıp Yunanca metinleri, hem de mevcut Yunanca yazmaların daha güvenilir Arapça çevirilerini geleceğe taşıdığı gibi, dindışı Yunanca eserlere yarattığı taleple, bu yazmaların majiskül yazıdan miniskül yazıya geçirilmesini hızlandırarak *Yunanca* yazmaların da korunmasına katkıda bulundu (bkz. Bölüm VII.4).

Daha geniş ve daha temel bir düzeyde bakarsak, çeviri hareketinin önemi bilimsel ve felsefi düşüncenin belirli bir dil veya kültürle sınırlı olmayan, uluslararası bir karakter taşıdığını tarihte ilk kez ispatlamış olmasıdır.[7] Abbasi toplumunda kalıba dökülen Arapça kültürü, Yunanca felsefe ve bilim düşüncesinin evrenselliğini tarihsel olarak ortaya koymakla, Yu-

nan Bizans'ına ve Latin Batı dünyasına bir model sağlayarak bu düşüncenin daha sonra kolayca hayata geçirilmesinin temelini attı. Bizans'ta, hem Lemerle'in 9. yüzyıl "ilk Bizans Hümanizmi," hem de daha sonra Paleologosların* Rönesans'ı, Batı dünyasında ise Haskins'in 12. yüzyıl Rönesans'ı adını verdiği dönem ile gerçek Rönesans, işte bu temeller üzerinde yükseldi.

* 11. yüzyılda başa geçen Bizans hanedanı -ç.n.

Ek

ARAPÇAYA ÇEVRİLEN YUNAN ESERLERİ

Konulara göre Kaynakça Kılavuzu

Bu kitabın okurları Arapça'ya çevrilen Yunanca eserler üzerine daha fazla bilgi edinmek isteyebilir. Aşağıdaki kılavuz hem konunun çetrefilliği, hem de temel ve ikincil kaynakların karmaşıklığı düşünülerek daha ileri düzeydeki araştırmalara yardımcı olmak amacıyla hazırlandı.

G. Endress'in kitap uzunluğundaki makalesi Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya yapılan çevirilerin tarihsel ve filolojik incelenmesi ve Arapça araştırmalarına bıraktığı miras konusundaki kullanışlı ve kapsamlı kaynakçasıyla temel eserdir: "Die Wissenschaftliche Literatur," *GAP*, c. II, s. 400-456, ve c. III (ek) s. 3-152. Aşağıda listesi verilen bütün konular için bu çalışmaya bakılmalıdır. Her iki cildin sonunda yer alan isim ve teknik terim dizinleri özellikle yararlı olacaktır. İngilizce'de tercüme eserlerin ve bu eserlerin ilham verdiği yazının derinliği ve enginliği konusunda ilk elden bir fikir edinmek için başvurulabilecek kaynak F. Rosenthal'in *The Classical Heritage in Islam* isimli kitabıdır.

Aşağıda alfabetik sırada verilen konulardaki Yunanca eserler Arapça'ya çevrilmiştir. Çevrilen eserlerin listesi eksiksiz bibliyografya başvuru kaynaklarıyla birlikte bu kaynaklarda bulunabilir:

(a) Tarım: *GAS* IV, 301-29; Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 427-39
(b) Simya: *GAS* IV, 31-119; Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 145-91; ayrıca şu makaleye bakınız; "al-Kimiya," Ullmann, *EI* V, 110-15.
(c) Cebir: bkz. Matematik.
(d) Astroloji: *GAS* VII, 30-97; Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 277-302.
(e) Astronomi: *GAS* VI, 68-103.
(f) Botanik: Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 70-4.
(g) Coğrafya: *GAS* X vd., yakında yayınlanacak.
(h) Geometri: bkz. Matematik.

(i) Gramer: F. Rundgren, "Über den griechischen Einfluss auf die arabische Nationalgrammatik," *Acta Universitatis Upsaliensis*, 1976, Nova Series, c. 2,5, s. 119-44; değerlendirme, C. Versteegh, *Bibliotheca Orientalis*, 1979, c. 36, s. 235-6; C. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, E. J. Brill, 1977; C. Versteegh, "Hellenistic Education and the Origin of Arabic Grammar," *Studies in the History of Linguistics* 20, Amsterdam, 1980, s. 333-44.

(j) Edebiyat ve edebiyat teorisi: Yüksek Yunan edebiyatı Arapça'ya çevrilmedi. Urfalı Theofilus'un (bkz. Bölüm I.1) Homeros'u kısmen Süryanice'ye çevirdiği ve Huneyn'in Homeros'u ezbere bildiği söyleniyorsa da, bunlar ne Süryanice, ne de Arapça olarak bugüne dek ulaşmış değildir. Arapça'da çok yaygın rastlanan Homeros alıntıları, başta Aristoteles'in ve Plutarkhos'un *Placita philosophorum*'u olmak üzere Homeros'tan alıntı yapan diğer yazarların pasajlarının çevirisidir. Tercüme edilmiş Yunanca eserler kabaca "popüler" ve "nasihat" tarzı diyebileceğimiz şeylerdir. Edebiyat teorisi konusunda ise tabii ki Aristoteles'in *Poetika*'sı vardı. Edebiyat konusunda aşağıdaki türler sayılabilir:

[i.] Bilgece sözler ve nasihat yazını : D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in arabic Translation*, New Haven, American Oriental Society, 1975; F. Rosenthal, *Classical Heritage*, bl. 12; F. Rundgren, "Arabische Literatur und orientalische Antike" *Orientale Suecana*, 1970-1, c. 19-20, s. 81-124.

[ii.] Fabllar ve Ezop tarzı hikâyeler: F. Rosenthal, "A Small Collection of Aesopic Fables in Arabic Translation," *Studia semitica neonon iranica Rudolpho Macuch ... dedicata*, M. Macuch vd, Wiesbaden, Otto Harrossowitz, 1989, s. 233-56.

[iii.] Romanlar, *1001 Gece Masalları*: T. Hägg, "The Oriental Reception of Greek Novels: A Survey with Some Preliminary Considerations," *Symbolae Osloenses*, 1986, c. 61, s. 99-131; G. E. von Grunebaum, "Creative Borrowing: Greece in the *Arabian Nights*," *Medieval Islam*, Chicago, Chicago University Press, 1946, 2. bas. 1953, s. 294-319.

[iv.] İskender Destanları: bkz. "Iskandar Nama," *EI* IV, 127-9; G. Endress, M. Brocker değerlendirmesi, *Aristoteles als Alexan-*

ders Lehrer in der Legende, Bonn, 1966, *Oriens,* 1968-9, c. 21-22, s. 411-16; M. Grighanschi, "La figure d'Alexandre chez. les Arabes et sa genèse," *Arabic Sciences and Philosophy,* 1993, s. 205-34; S. Brock, "The Laments of the Philosophers over Alexander in Syriac", *Journal of Semitic Studies,* 1970, c. 15, s. 205-18.

[v.] Şiir, Genel: I. 'Abbâs, *Melâmih yûnâniye fi'l edebü'l-arabî,* 2. bas., Beyrut, 1993.

[vi.] Edebiyat teorisi: W. Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik,* Beyrut, F. Steiner, 1969; G. Schoeler, *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie,* Wiesbaden, F. Steiner, 1975; D. L. Black, *Logic and Aristotle's* Rhetoric and Poetics, *Medieval Arabic Philosophy,* Leiden, E. J. Brill, 1990.

(k) Büyü: Ullmann, *Geheimwissenschaften,* s. 364-82.

(l) Matematik ve geometri: *GAS* V, 70-190; değerlendiren D. A. King, *Journal of the American Oriental Society,* 1979, c. 99, s. 450-9

(m) Tıp, farmakoloji, veterinerlik: *GAS* III, 20-171, 349-55; Ullmann, *Medizin,* s. 25-100 ve *çeşitli yerlerde.* Gerhard Fichter tarafından Institut für Geschichte der Medizin (Goethestr. 6, 72076 Tübingen) bünyesinde derlenen son derece faydalı ve Arapça'yı da tümüyle göz önüne alan Hippokrates ve Galenos derlemeleri: *Corpus Hippocraticum and Corpus Galenicum;* en son gözden geçirilmiş bas. 1995.

(n) Meteoroloji, astrometeoroloji: *GAS* VII, 212-32, 308-21.

(o) Askerlik elkitapları: C. Cahen, "Harb" makalesi, *EI* III, 181; V. Christides, "Naval Warfare in the Eastern Mediterranean (6.-14. yüzyıllar): An Arabic Translation of Leo VI'nm *Naumachica," Graeco-Arabica* (Atina), 1984, c. 3, s. 137-48.

(p) Mineraloji: Ullmann, *Geheimwissenschaften,* s. 95-102.

(q) Müzik: R. d'Erlanger, *La musique arabe,* Paris, 1935, c. 2, s. 257-306; H.G. Farmer, *The Sources of Arabian Music,* Leiden, E.J. Brill, 1965, s. xi-xii, 13-21; A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings,* München, G. Henle Verlag, 1979.

(r) Optik: M. Blay ve G. Troupeau, "Sur quelques publications récentes consacrées à l'histoire de l'optique antique et arabe," *Arabic Sciences and Philosophy*,1995, c. 5, s. 121-36.

(s) Farmakoloji: bkz. Tıp.

(t) Felsefe: Bütün Yunan filozoflarının Arapça çevirilerini ele alan modern bir kaynakça henüz yok; Steinschneider'm çalışması *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* hâlâ bu konuyu işleyen tek kitap. Genel olarak bkz. *GAP* III, 24-61'de bkz. G. Endress'in "Die Arabisch-Islamische Philosophie. Ein Forschungsbericht," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1989, c. 5, s. 1-47; ayrıca *Contemporary Philosophy: A New Survey*, c. vi. 2, Amsterdam, 1990, s. 651-702. Platon ve Aristoteles okulları dışındaki okullar için bkz. D. Gutas, "Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): A Review of the Sources," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* içinde, Berlin, W. de Gruyter, 1993, II. Kısım, c. 36.7, s. 4939-73. Aristoteles için bkz. Peters, *Aristoteles Arabus*, H. Daiber'in değerlendirmesi: *Gnomon*, 1970, c. 42, s. 538-47, ve DPA, c.1'deki kayıtlar. Platon için bkz. F. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Arab World," Aldershot, Hampshire, Variorum,1990, no II, ayrıca F. Klein-Franke, "Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam," *Israel Oriental Studies*, 1973, c. 3, s. 120-39, Daha ileri düzeyde kaynakça ve değerlendirme: *GAP* II, 478-81, III, 24.

(u) Veterinerlik: bkz. Tıp.

(v) Zooloji:

[i.] Genel: Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 8-18; H. Eisenstein, *Einführung in die arabische Zoographie*, Berlin, D. Reimer Verlag, 1991, s. 117-21 ve çeşitli yerlerde.

[ii.] Avcılık yazını: Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 43-5.

(w) Arapça'ya çevrilen Hıristiyan Yunanca eserler için bkz. G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Vatikan, Biblioteca Apostolica, 1944, c. 1; ve P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Brüksel, 1950, s. 165-218.

Notlar

Giriş

1 C.G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia*, 20 cilt, Leipzig, 1821-33; *Commenteria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae*, Berlin, G. Reimer, 1882-1909; K. Praechter'in eser üzerine bir değerlendirmesi *Byzantinische Zeitschrift*, 1909, c 18, s. 516-38'de yayınlamıştır. Bu değerlendirmenin İngilizce çevirisi için bkz. R. Sorabji, *Aristotle Transformed*, Londra, Duckworth, 1990, s. 31-54. Bu dizilerde yayınlanan Yunanca yorumların tamamının Arapça'ya çevrilip çevrilmediği bilinmemekle birlikte, Arap bibliyografyacıların Yunanca'da mevcut olmayan başka yorumlara yaptıkları atıflar vardır ve hacim açısından bakıldığında, bunlar aradaki farkı fazlasıyla gidermektedirler.

2 Örneğin, Hıristiyan çevirmenleri bir tür toplumsal sorumluluğu ve ilahi bir görevi yerine getiren kimseler olarak niteleyen ve tam bir Hıristiyan bakış açısıyla yazılmış olan Bénédicte Landron'un "Les chrétiens arabes et les disciplines philosophiques"teki şu ifadesi: "Bu Hıristiyanlar [yani çevirmenler] ilkçağ felsefe mirasını aktarma işinde kendilerini sorumlu, sorumluluktan öteye yazgılı hissettiler," *Proche Orient Chrétien*, 1986, cilt 36, s. 24. Hatta J. M. Fiey bugünün doğulu Hıristiyanlarının, atalarının katkılarıyla gurur duymalarını ister (*Chrétiens syriaques sous les Abbasides, surtout, Bagdad 749-1258*, Louvain, Secrétariat du Corpus SCO, 1980, s. 31). Son zamanlarda aynı iddia, L. Kraemer'in kitabında farklı bir vurguyla da olsa yeniden ortaya çıkmıştır: *Humanism in the Renaissance of Islam*, 2. bas, Leiden, E. J. Brill, 1992, s. 76-7.

3 Örneğin, S. Taha'ya göre çeviri hareketine yol açan faktörler Abbasi devletini kuran el-Mansûr'un Bağdat'ın inşasını tamamladıktan sonra çeviri hareketine verdiği destek ve er-Reşid ile bazı nazırlarının bilim aşkıdır, "et-Ta'rîb ve kibârü'l-mu'arrabîn fi'l-İslam," *Sumer*, 1976, c. 32, s. 345a ve 346b. Fiey, çeviri hareketinin gelişimini el-Mehdi'nin "*curiosité*"sine (merakına) bağlar, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*, s. 31. Bunlara benzer ciltler dolusu ifade bulunabilir. Ortaçağ Arap kaynaklarında bu yorumun doğal sonucu el-Memûn'un Aristoteles rüyası basit anlatımının yüzeysel okunmasıdır (bkz. Bölüm IV.3).

4 Bir bütün olarak çeviri hareketinin kültürel niteliği sorunu gündeme getirilmiş olsa da gerçek anlamda ele alınmamıştır. A.I. Sabra'nın işaret ettiği sorunlar için bkz. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement," *History of Science*, 1987, c. 25, s. 228; krş. H. Hugonnard-Roche, "Lest traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe," *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteur de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve/Cassino, 1990, s. 132, not 4. F. Rosenthal umutlandırıcı bir imada bulunur, ama bu bir tek ifadenin ötesine geçip ayrıntıya girmez: "Abbasi halifeleri... kişisel olduğu kadar siyasal nedenlerle de çevirmenlere mali kaynak sağladılar ve cömert bir destekle faaliyetlerini büyük çapta teşvik ettiler"; *Classical Heritage*, s. 27. George Saliba konuyu somut biçimde ele almış ve bazı genel öneriler getirmiş, fakat konuyu: "Emevilerin son dönemleri ve Abbasilerin ilk dönemlerinde hüküm süren toplumsal, ekonomik ve siyasal koşullar" üzerine gelecekte yapılacak bir inceleme tarafından ele alınmak üzere yarım bırakmıştır; "The Deve-

lopment of Astronomy in Medieval Islamic Society," *Arab Studies Quarterly*, 1982, c. 4, s. 212-13, yeniden basımı *A History of Arabic Astronomy*, New York ve Londra, New York University Press, 1994, s. 52-3.

5 N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 içinde C.H. Lohr, "The Medieval Interpretation of Aristotle," s. 84, yazıda J.Le Goff ve L.M. de Rijk'in çalışmalarına da atıfta bulunulmaktadır.

6 Abbasi toplumundaki sınıfsal farklılıklar ile entelektüel yaşam arasında bağlantı kurmak için yapılmış birçok ciddi çalışma olmasına karşın, ortak bir teorik yönelim bir yana, üretken bir yaklaşım konusunda bile buna denk gelen bir uzlaşma –ya da buna benzer bir şey- yoktur. İlk dönem *kelâm*'ı üzerine yaptığı çalışmalarda van Ess, tanrıbilimcilerin toplumsal arka planını tanımlamak için burjuva kavramını kullandı (örneğin bkz. yazarın "Une lecture à rebours de l'historie du mu'tazilisme," *Revue des Études Islamiques*,1978, c. 46, s. 223-4); ancak bu yaklaşım esasen tanım düzeyindedir. Son formülasyon için bkz. yazarın *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im Frühen Islam*, Berlin, W. de Gruyter, 1997, IV, 731-7, teorik olarak yansız olan bu formül tanrıbilimciler ve diğer entelektüeller arasındaki sınıf ve meslek ilişkileri ayrımlarını kesin olarak belirleme konusunda son derece yararlıdır. Bu konuyla doğrudan ilgili sorunları daha teorik bir düzeyde inceleyen S. D. Goitein, çeviri hareketi sırasında Yunan bilimlerinin yayılışını "yeni orta sınıfın çıkışına bağlı" görmüştü ("Between Hellenism and Renaissance –Islam, the Intermediate Civilization," *Islamic Studies*, 1963, s. 227 ve notlar). Bütün bunlar doğrudur ve söylemeye bile gerek yok ki, bir "orta sınıfın" veya burjuvazinin teorik etkinliği, okuryazarlığın var olduğu anlamına gelir; okuryazarlık için zenginlik ve boş zaman şarttır; zenginlik ise şehirleşme ve ekonomik refahla ortaya çıkar; bizim de bölüm 1.1'de kısaca tarif ettiğimiz gibi Yakındoğu'da Arap fetihleri sonundaki durum tam da buydu. Burada asıl problem hem bu tür nedensel faktörler ile (sınıf kavramıyla birlikte) çeviri hareketi arasındaki bağlantıları kurmak, hem de aynı sınıfların ve koşulların gözlemlendiği başka toplumsal durumlarda böyle bir hareketin neden ortaya çıkmadığını açıklayabilmektir. Bu konuda yapılan araştırmaların toplumun bütün tabakaları üzerine sunduğu bütün kanıtlar tamamlandığında böyle bir teorik çözüm kendiliğinden ortaya çıkabilir. Krş. Sonsöz'deki değerlendirme.

7 Bu kavram, kavramın İslam toplumlarının incelenmesinde taşıdığı potansiyel ve sınırları konusunda aydınlatıcı bir tartışma için bkz. R. Stephen Humprey, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1991, s. 187-208.

8 *Bulletin of the John Rylands Library*, 1955-6, c. 38, s. 82-98.

9 Bu tür pek çok açıklayıcı varsayımın özcü niteliği, daha fazla yorumu gereksiz kılacak şekilde A. I. Sabra tarafından genel hatlarıyla değerlendirilmiş ve belgelenmiştir: "Situating Arabic Science. Locality versus Essence," *Isis*, 1996, c. 87, s. 654-7, ve özellikle s. 656 ve 2. not. Bu tür varsayımların bilimsel çözümlemede yol açabileceği karışıklık için bkz. M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1994 üzerine yaptığım değerlendirme, *Journal of the American Oriental Society*,1997, c. 117, s. 172a-3a.

10 "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," *Journal of the American Oriental Society*,1984, c. 104, s. 135-64; yazarın *Humanism* kitabının sonunda tekrar basılmıştır. Bu tarihdışı, özcüleştirici görüşler, genel kamuoyu için hazırlanan "İslam" ve "Helenizm" denemelerin

büyük çoğunluğuna hâkimdir; bu tür yazılara görece yeni bir örnek: F. E. Peters, "Hellenism in Islam," C. G. Thomas (ed.), *Paths from Ancient Greece*, Leiden, E.J. Brill, 1988, s. 77-91.

Birinci Bölüm

1 Bu konuda temel kitap, bkz: A.**M**. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Tarımsal devrimin halkın beslenme rejimi üzerindeki etkisi E. Ashtor'un şu makalelerinde ele alınmıştır: "The Diet of Salaried Classes in the Medieval Near East," *Journal of Asian History*, 1970, c. 4, s. 1-24, yazarın, *The Medieval Near East: Social and Economic History*, Londra, Variorum, 1978, sayı III çalışmasında yeniden basılmıştır; ayrıca R. Forster ve O. Ronum'un derlediği *Biology of Man in History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975 içinde yer alan "An Essay on the Diet of the Various Classes in the Medieval Levant," s. 125-62.

2 Bkz. Huart ve Grohmann'ın *EI* **IV**, 419b içinde "kâğıt" makalesi. Bu kişiler için bkz. 6. bölüm 1c.

3 Bkz. S. Brock'un şu temel çalışmaları: "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning," N.Garsoian, T. Mathews ve R. Thompson (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington DC, Dumbarton Oaks, 1980, s.17-34; ve "Syriac Culture in the Seventh Century," *Aram*, 1989, c. 1, s. 268-80.

4 G. Bergstrasser, *Neue Materialien zu Hunain ibn Ishaq's Galen-Bibliographie* [Abhandlugen für die Kunde des Morgenlandes XIX, 2], Leipzig, 1932, s.17'de verilen metin üzerindeki düzeltmeler temelinde G. Bergstrasser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen* [Abhandlugen für the Kunde des Morgenlandes XVII, 2], Leipzig, s. 18.19-19.1.

5 A. Baumstark, *Geshichte der syrischen Literatur*, Bonn, Marcus und Webers, 1922, s. 248-56'da bu ismi kullanmıştır. Severus için bkz. s. 246-7. Krş. Brock "From Antagonism to Assimilation," s. 23-4 ve *GAS* **VI**, 111-12, 114-15.

6 D. Pingree'nin şu çalışmalarına bkz. "The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy," *Journal of the American Oriental Society*, 1973, c. 93, s. 35 ve "Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia," *Dumbarton Oaks Papers*, 1989, c. 43, s. 236-9; krş. *GAS* VII, 48-50.

7 D. Pingree'nin "The Fragments of the Works of al-Fazari," *Journal of Near Eastern Studies*, 1970, c. 29, s. 104; krş. *GAS* VII, 100-1, 102-8.

8 Bkz. A. Cameron'un özeti ve sistemli makalesi, "New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eight Centuries," A. Cameron ve L.I. Conrad (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East* [Studies in Late Antiquity and Early Islam 1], Princeton, Darwin Press, 1992, s. 81-105 ve konuyla ilgili yeni çalışmalara yapılmış referanslar s. 87, 17. dipnot; ayrıca bkz. Cameron ve Conrad'ın kitabın Giriş bölümündeki referansları, s. 11, 13. dipnot.

9 *Fihrist* 242.25-30; özellikle bkz. Ş.A. Ali, "Muvazzafû bilâdü'ş-Şam fi'l-ahdi'l-Emevi," *el-Abhâs*, 1966, c. 19, s. 60-1; krş. *EI* IV, 755a, VII, 268a. *Fihrist*'te, Abdülmelik'in Sercûn'den divanı Arapça'ya çevirmesini de istediği, fakat Sercûn'un bunu sürüncemede bıraktığı ve bu durum Abdülmelik'in canını sıkınca çeviriyi Süleyman ibn Sa'd'a yaptırdığı belirtilmektedir.

10 5. yüzyıl Bizans *foederati*'si Salîhiler Ortodoks Hıristiyanlardı ve sonradan Emevilerin hizmetinde çalıştılar. Birkaç Emevi halifesine hizmet eden Usame ibn Zeyd özellikle dikkat çeken bir isimdir. Bkz. I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1989, s. 304-6 ve 411 ve el-Ali, "Muvazzafû bilâdü'ş-Şam fi'l-ahdi'l-Emevi," s. 63. Gassâni kâtiple-

rin listesi için bkz. el-Ali s. 53-3, 60, 62. bütün bu görevlilerin eksiksiz bir şeceresinin hazırlanması arzulanır bir şey olmanın yanı sıra önemli bilgiler de sağlayacaktır.

11 Cameron, "New Themes and Styles in Greek Literature," s. 86

12 *Agm.*. s. 88,93.

13 Cameron, "New Themes and Styles in Greek Literature," s. 94-105.

14 Bu konuda Endress tarafından kapsamlı bir kaynakçayla birlikte hazırlanmış ayrıntılı bir inceleme için bkz. *GAP* II, 407-16, 418-20.

15 Reş'eynalı Sergius hakkında bkz. Henri Hugonnard-Roche'nin bugün temel kabul edilen araştırması, özellikle, s. 12'de Boethius'la karşılaştırma yaptığı "Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Re_'aina (†536), Médecin et philosophe," *Journal Asiatique*, 1989, c. 277, s. 1-17; ve yazarın "Note sur Sergius de Re_'aina, traducteur du grec en Syriaque et commentateur d'Aristote," G. Endress ve R. Kruk (ed.) *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, Research School CNWS, 1997, s. 121-43 içinde. Yazar s. 124, 3. dipnotta Sergius'un eserlerinin kime hitaben yazıldığını doğru teşhis eder (burada teşhisin asıl yapıldığı Huneyn'in *Risale*'sine yapılan referans Arapça metnin 81. değil 80. sayfasına olmalıdır). Sergius'un eserinin kültürel bağlamı ve önemi için ayrıca bkz. Brock, "From Antagonism to Assimilation," s. 21.

16 Örneğin M. Meyerhof ve R. Walzer'in daha önceki çalışmalarına dayanılarak yazılan P. Kunitzsch, "Zur Problematik und Interpretation der Arabischen Übersetzungen antiker Texte," *Oriens*, 1976, c. 25-26, s. 119 ve 122. Doğal olarak bu yanlış kanı Paul Lemerle gibi uzman olmayan kişilere de geçti: *Le premier humanisme byzantine. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971; yenilenmiş çevirisi H. Lindsay ve A. Moffat, *Byzantine Humanism, The First Phase* [Byzantina Australensia 3], Canberra, Australian Association for Byzantine Studies, 1986. 1986 çevirisi sırasında bile Lemerle'nin iddiası şuydu: "İslam, Hellenizm'in asıl Suriyelilerin [sanırım söylemek istediği tarihteki Suriye'nin sakinleri değil, sadece Yakındoğu'daki Süryanice konuşan Hıristiyanlardır] bildiği ve muhafaza ettiği parçalarını öğrenip sahiplendi" (İngilizce çeviride s. 27, not 17). Bölüm 7.4'te de değineceğimiz gibi yazarın tarihi bu şekilde yanlış yorumlamasının, kendi ana konusundaki çözümlemesinde de ciddi sonuçları oldu.

17 Brock'un sözlerinde bu açıdan bir perspektif duygusu vardır ("From Antagonism to Assimilation," s. 25): "Süryanice'ye çevrilen seküler Yunanca yazın, örneğin Ermenice'ye çevrilenden daha azdır." Çeviri eserler konusunda ayrıntılar için bkz. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, J. Gabalda, 1907, s. 246-58, Eisagoge ve mantık yazını için s. 258-67, popüler felsefe için s. 269-84 ve bilimsel yazın için s. 269-84. Baumstark'ta bunlara karşılık gelen notlarla krş. *Geschichte der syrischen Literatur*. Daha fazla bilgi için S. Brock'un makaleleri, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Londra, Variorum, 1984; H. Huggonard-Roche'un "Note sur Sergius de Res'aina" yazısında atıf yapılan makaleler; A. O. Whipple, "Role of the Nestorians as the Connecting Link Between Greek and Arabic Medicine," *Annals of Medical History*,1936, N. S. c. 8, s. 313-23; G. Kleinge, "Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*,1939, c. 58, s. 346-86; G. Troupeau, "Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec," *Arabica*, 1991, c. 38, s. 1-10.

18 Bkz. *Fihrist* 117.30'u izleyen M. Grignaschi, "Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abu-l-Alā," *Le Moueson*, 1967, c. 80, s. 223.

19 Aktaran F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, E.J. Brill, 2. bas., 1968, s. 74, not 1.

20 Bkz. M. Ullmann, "Hālid ibn Yazid und die Alchemie: Eine Legende," *Der Islam*, 1978, c. 55, s. 181-218.

21 Tartışma ve kaynaklara göndermeler için bkz. *GAS* III, 187-202; V, 191-202; VI, 116-21; VII, 89-97; Ullmann, *Medizin*, s. 103-7.

22 Bkz. D. Pingree, "Astronomy and Astrology in India and Iran," *Isis*, 1963, c. 54, s. 229-46 ve özellikle 242-3; "The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy," s. 37.

23 Krş. Endress, *GAP* II, 415: "Müslümanlar doğuya gittiklerinde bir bilim geleneğiyle karşılaştılar, bu gelenek Sasani başkentlerinin okullarında Hintlilerle değiş tokuş yoluyla biçimlenmiş bilimden çok daha güçlüydü."

24 Bu çevirilere hızla göz atmak ve Pehlevice'den Arapça'ya geçen sözcükler için bkz. P. Kurnitzch, "Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gutes," *Saeculum*, 1975, c. 26, s. 273-82, Kurnitsch de bunların önemini vurgulamıştır.

25 Agathias, *Historiae* B 28,1, R. Keydel (ed.), Berlin, W. de Gruyer, s. 77. bkz. P. Gallais ve Y.-J. Riou (ed.), *Mélanges offerts à René Crozet, Poitiers, Société d'Etudes Médiévales*, 1966, c. 1 içinde J.F. Duneau, "Quelques aspects de la pénétration da l'hellénisme dans l' empire perse sassanide (IVe-VIIe siècles)," s. 13-22.

26 T.W. Arnold ve R. A. Nicholson (ed.), *A Volume of Oriental Studies Presented to E.G. Browne*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, s. 345-63'te yer alan C.A. Nallino'nun ufuk açıcı makalesi "Tracce di opere Greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica," daha sonra yazarın şu eserinde tekrar basılmıştır: *Raccolta di Scritti*, Roma, 1948, c. 6, s. 285-303. Diğer alanlardaki Pehlevice kaynaklardan astronomi için bkz. *GAS* VI, 115, matematik için *GAS* V, 203-14 ve tıp için *GAS* IV, 172-86.

27 D. Gutas, "Paul the Persian on Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bağdad," *Der Islam*, 1983, c. 60, s. 238-9.

28 Bkz. Duneau, "Pénétration de l'hellénisme dans l'empire Perse Sassanide," s. 20.

29 İbn en-Nedîm [*F* 242,12 vd.] aynı Yunanca'da olduğu gibi bu çeviriler hakkında da bize bilgi vermektedir. Bu konu M. Sprengling tarafından bütün ayrıntılarıyla incelenmiştir, "From Persian to Arabic," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1939, c. 56, s. 175-224, 325-36 ve 1940, c. 57, s. 302-5.

30 Genel, ama kapsamlı olmaktan çok uzak bir değerlendirme için bkz. A.F.L. Beeston ve diğ. (ed.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 483-96'da yer alan C.E. Bosworth "The Persian Impact on Arabic Literature." Pehlevice'den yapılan çevirilerin derinliği ve yaygınlığının ve bunların izlerinin Arap edebiyatından silinişinin boyutlarını layıkıyla inceleyen bir deneme için bkz. bu çevirilerin önemli bir temsilcisi olan M. Zakeri, "Ali ibn 'Ubaida ar-Raihānī. A Forgotten Belletrist (*adib*) and Pahlavi Translator," *Oriens*, 1994, c. 34, s. 76-102 ve özellikle s. 89 vd.

31 El-Mesudî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* M. J. de Goeje (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1984, s. 106.

İkinci Bölüm

1 Abbasi devrimi sonrasındaki bu gelişmeleri anlayabilmek için bkz. Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, Londra, Croom Helm, 1981, özellikle s. 73 vd.

2 El-Ahbârî için bkz. Rosenthal, *Historiography*, s. 58-9; Mesûdî onun 333/945 yılında hayatta olduğunu söylüyor: *Mürûc'üz-Zeheb*, C. Pellat (ed.), Beyrut, Université Libanaise, 1965-79, §3458. Önsöz §3444'tedir.

3 *GAS* VI, 122-4. Mevcut parçaları toplayan ve İngilizce'ye çeviren Pingree'dir, "The Fragments of the Works of al-Fazari."

4 *GAS* VI, 143-4. Ayrıca bkz. F. Rosenthal, "Al-Asturlabi and as-Samaw'al on Scientific Progress," *Osiris*, 1950, c. 9, s. 563.

5 Sırasıyla İbnü'l-Mukaffa (ö. 139/757) ve el-Fezârî tarafından çevrilmiştir.

6 Bu, Habîb ibn Bihrîz'in Tâhir ibnü'l-Hüseyn Zû'l-Yemineyn (ö. 207/822) için Süryanice'den yaptığı eski çeviri olmalı; bkz *GAS* V, 164-6

7 El-Mesûdî, *Mürûc'üz-Zeheb*, §3446 Pellat.

8 Sâ'id el-Endülüsî, *Tabakatü'l-ümem*, L. Cheikho (ed.), Beyrut, Imprimeria Catholique, 1912, s. 47-8.

9 *F* 244.3=IAU I, 205.9; krş. D.M. Dunlop "The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhanna) b. al-Bitriq," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, s. 140.

10 Ibn Haldun, *The Muqaddimah*, çev. F. Rosenthal, Princeton, Bollingen, 2. bas., 1967, c. 3, s. 115, 130.

11 M. A. Shaban, *Islamic History 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, s. 8; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate* adlı tarih kitabına dayanarak *EI* VI, 428b. Bu tarihçilerin ikisi de Mansûr'un çeviri hareketinin başlatılmasında bir rolü olduğuna dair bir şey söylemez. Bugün hâlâ elimizdeki en bütünlüklü Mansûr portresi Theodor Nöldeke'nindir ve ilk olarak 1892'de Almanca basılmıştır: "Der Chalif Mansur," *Orientalische Skizzen*, Berlin, s. 111-51; yazarın gözden geçirdiği J. S. Blake'in İngilizce çevirisi 1892'de yayınlandı (T. Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, Londra, s. 107-45 "Caliph Mansúr"), daha sonra Khayats 1963 yılında Beyrut'ta yeni bir baskısını yaptı. Nöldeke şunları söylüyor: "Onun [Mansûr'un] hükümet sisteminin tamamı... varabileceği en son noktaya kadar kişiseldi" ve tek cümleyle de olsa şunu belirtiyor: "Yunan bilimsel eserlerinin Arapça'ya çevrilmesini ilk o sağladı," İngilizce çeviride s. 131 ve 135. Yakın zamanlarda Sezgin, her ne kadar astrolojinin tartışılması bağlamında da olsa, Mansûr'un çeviri hareketinin başlatılmasındaki önemini açıkça kabul etti: "El-Mansûr'un saltanatıyla birlikte (136/754-158/775) gerçek bir çeviri hareketi başladı," *GAS* VII, 10.

12 Bu hikâyeler hakkındaki kaynaklar için bkz. Pingree, "The Fragments of the Works of al-Fazāri," s. 104 ve D. Pingree, "Abu Sahl b. Nawbakt," *EI* I, 369; İbrahim'in isyanıyla ilgili bkz. L.Veccia Vaglieri, "Ibrahim b. 'Abd Allāh, *EI* III, 983-5 ve Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, s. 66-70.

13 İlk Arap astrolojisi üzerine tartışmalar için bkz. Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 272-7 ve özellikle s. 296-7. Sasanilerde astrolojinin önemi için referanslarıyla krş. *GAS VII*, 7-14.

14 M. Shaki'nin çevirisinde, "The Denkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures," *Archiv Orientalni*, 1981, c. 49, s. 114-25 alıntılanmıştır, bu çevirinin dayandığı çalışma: R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, G. B. Putnam's Sons, 1961, s. 175-7 (daha önceki şu çevirinin biraz düzeltilmişidir: *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, Clarendon, 1955, s. 7-9), ayrıca M. Boyce ve H. S. Neyberg'in düzeltmeleri de dahil edilmiştir. Ben sadece Pers krallarının isimlerinin yazılışını, kolay tanınması için Arapça kaynaklardaki biçime göre değiştirdim. Açıklayıcı notlar köşeli parantezlerle verildi. Bizim elimizdeki *Denkard*'ın 9. yüzyıla aittir, ama burada alıntılanan pasaj I. Hüsrev Anuşirvân döneminden kalmadır (§8). Konuyu bilenler bunun özde doğru olduğunu söylüy-

or; fakat yine de *Denkard*'daki bazı ayrıntılar sonradan eklenmiş olabilir. Zerdüştçü din geleneğinin aktarılışı üzerine raporun gelişiminin kapsamlı bir çözümlemesi için bkz. H. W. Bailer, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, Clarendon, 1943, bölüm V ("Patvand"), s. 149-76 özellikle s. 155 vd. Buna rağmen Anuşirvân'ın Yunan'dan bazı kültürel unsurları ödünç alışı, başka metinlerce, örneğin *Kârnâmag*'da doğrulanmıştır. Metnin Arapçası için bkz. Miskaveyh, *Tecâribü'l-ümem*, tıpkı basım ed. L. Caetani [Gibb Memorial Series VII], Leiden, Brill ve Londra, Luzac, 1909-17, I, 187-207.

15 Bkz. M. Boyce, *EIr*. II, 541b ve aynı yerdeki "Arsacids" makalesi.

16 Zerdüşt'e atfedilen metin çeşitli başlıklar taşır; içindekilerin anlatımı ve mevcut yazmalar için bkz. *GAS* VII, 85-6. Büyük kısmıyla Sidonlu Dorotheus'un astroloji çalışmalarına dayanır; bkz. Pingree, "Māsha'allah: Some Sasanian and Syriac Sources," G. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, State University of New York Press, 1975, s. 7. Bu metin, S. M. Afnan'ın *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (Leiden, E.J. Brill, 1964, s. 77-8) adlı kitabındaki Nuruosmaniye 2800 İstanbul yazmasının girişinin İngilizce çevirisinden almtılanmıştır. Afnan'ın çevirisi doyurucu olmaktan uzak ve bazı tutarsızlıklar içeriyor gibi; ama yazmayı görmedim ve bu yüzden çeviriyi kontrol edemedim. Paragraf ayrımları bana aittir.

17 Afnan'ın cümlesinden Mâhânkerd'den mi, yoksa Saîd'den mi bahsedildiği anlaşılmıyor; fakat metnin bağlamı kastedilenin birincisi olduğunu açıkça gösteriyor. Bu kişiler için bkz. *GAS* VII, 83 ve 100'de Sezgin'in tartışması.

18 *Dîn-debîre*, yani Avesta için kullanılan "dinsel yazı". Bkz. Bailey, *Zoroastrian Problems*, s. 153 ve not 3 ve şu makale: A. Tafażżolli, "Dabīre" *EIr*. VI, 540a-b. Hemen ardındaki *derî* terimi için bkz. G. Lazard, *EIr*. VII, 34.

19 Ebu Sehl'in adı, yaşamı ve eserleri için bkz. D. Pingree, "Abu Sahl b. Nawbaht", *EIr*. I, 369. Aşağıdaki alıntı İbn en-Nedîm tarafından yapılmıştır (F. 238.9-239.23); paragraflar §§6-8 İtalyanca'ya Nallino tarafından çevrilmiştir, "Tracce di opere Greche" s. 363. Bütün pasajın bir özeti için bkz. D. Pingree, *The Thousands of Abu Ma'shar*, Londra, The Warburg Institute, 1968, s. 9-10. Pingree değerlendirmesini Sasani astroloji tarihleri bağlamında yapıyor. Ebu-Sehl'in kitabının adındaki ilginç kelimenin ne olduğu, birçok uzmanın çabalarına rağmen hâlâ bilinmiyor; açıklamalar için bkz. Nallino s. 362, not 1.

20 Bu bağlamda *et-tebâ'i* ile bunun kast edildiğini düşünüyorum; krş. Ebu-Meşar'm aynı isimli kitabı, *GAS* VII, 149, no. 28.

21 Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s.156'da Platon'un diyaloglarında geçen Phaedrus olduğunu söyler. Phaedrus'un simya üzerine Arapça bir denemesi vardır; ancak Keyderûs'un adının birlikte geçtiği diğer kişiler müneccimdir. Sezgin (*GAS* VII, 31) Atinalı Antiokhus ihtimalini öne sürer, fakat ismin kalıbını (*q/fydrws*) Antiokhus olarak okumak çok zordur.

22 *Hudâynâme*'nin içindekiler ve çevirileri için bkz. Arthur Christensen, *L'Iran sous les sassanides*, Kopenhag, Ejnar Munksagaard, 2. bas., 1944, s. 59-62, 71 ve *Iranistik II, Literatur I* [Handbuch der Orientalistik I, iv, 2.1] Leiden, E.J. Brill, 1968, s. 57-9'de yer alan Mary Boyce, "Middle Persian Literature."

23 Hamza el-Isfahânî, *Tarîh-i sinî mülûkü'l-arz ve'l-enbiyâ*, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1961, s. 24.

24 Onun kendini bir din olarak İslama ne ölçüde adadığı üzerine spekülasyon yapmak anlamsızdır; o kendini Abbasi davasına adamıştı. Fakat Zerdüştçü olarak doğduğu için bu eski dini ve dilini bildiği de bir vakıadır. Biyografisi için bkz. D. Pingree *EIr*, yukarıda 19. not.

25 "Mazdekler bütün yararlı bilgilerin kaynağının İyi Din olduğuna inandıkları için... bilginin benimsenmesini Mazdek bilgeliğine bir katkı olarak görürler"; Shaki, "Denkard," s. 125.

26 İran'da kitapların Hindistan ve Roma'dan "tekrar" toplanmaları efsanesi büyük Mâşâ'allâh'ın bir astroloji kitabında yer alır. Bu eserin bugün yalnızca Latince'si bulunmaktadır, bu bilgine ait olduğu da yakın zamanlarda tespit edilmiştir; bkz. D. Pingree ve C. Burnett, *The Liber Aristotilis of Hugo of Santalla*, Londra, The Warburg Institute, 1997, s. 6-7.

27 K. Samir ve P. Nwyia, *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaccim, Hunayn ibn-Ishak et Qusta ibn Luqa* [Patrologia Orientalis, c. 40. fasikül 4, no 185], Turnhout, Brepols, 1981, s. 610 (metin), s. 611 (Fransızca çeviri). Samir ve Nwyia'nın belirttiğine göre Kustâ'nın bilgiyi kimden aldığı hâlâ saptanamamıştır.

28 F. Nau, "Le traité sur les 'Constellations' écrit en 661 par Sévère Sebokht, évêque de Qennesrin," *Reveue de l'Orient Chrétien*, 1929-30, c. 27, s. 332. S. Brock tarafından "From Antagonism to Assimilation," s. 23-4'te alıntılanmıştır.

29 Ibn Haldun, *The Muqaddimah*, çev. F. Rosenthal, c. 3, s. 113-14.

30 Bu pasaj Bailey tarafından *Zoroastrian Problems*, s. 81-7'de oldukça ayrıntılı yorumlanmıştır.

31 Bailey'in düşüncesi, *Zoroastrian Problems*, s. 228, ek 33.

32 Bailey, *Zoroastrian Problems*, s. 86.

33 Etimolojik tartışma için bkz. *Zoroastrian Problems*, s. 85 not 3 ve s. 86 not 1; ayrıca s. 157.

34 Siyasi astroloji için bkz. D. Pingree, "Kiran," *EI* V, 130-1. Böylelikle astrolojik tarih, Arap İslam tarihçiliğine açıkça siyasal nedenlerle girmiş ve ilk aşamalarını etkilemiştir; el-Yakûbî'nin halifeler hakkındaki girişlerinin başında Mâşâ'allâh'm *Nativities*'inden alınan yıldız falı yer alır. Bu daha ayrıntılı incelenmesi gereken önemli bir konudur. Bkz. Rosenthal, *Historiography*, s. 110-13 ve s. 134 not 3. Astroloji, yalnızca tarihçilerin *ele aldıkları* bir konu değil, Ebu-Sehl ibn Nevbaht ve Hamza el-İsfahânî örneklerinde görüldüğü gibi böyle bir tarih yazmanın *ardında* yatan motifti.

35 Bu hareketlere genel bir bakış için bkz. G.H.Sadighi, *Les mouvements religieuse iraniens au lle et au Ille siècle de l'hégire*, Paris, Les Presses Modernes, 1938, s. 111 vd. Bu hareketlerin toplumsal, ekonomik ve dinsel bileşenlerinin ayrıntılı incelemesi için bkz. B. Scarcia Amoretti, "Sects and Heresies," *The Cambridge History of Iran*, c. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, s. 481-519. W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, Bibliotheca Persica, 1988, s. 1-12 içinde yer alan "Mazdakism and Khurramiya" daha çok dinsel yönü üzerinde yoğunlaşır; daha kısa bir değerlendirme için bkz. W. Madelung, "Khurramiyya," *EI* V, 63-5.

36 Sunbâz ve Ustâzsîs'in ayaklanmaları ve Ustâzsîs ayaklanmasının dehkan kökeni hakkında bkz. Kennedy, *Early Abbasid Caliphate*, s. 63-5, 90-2, 183-4 ve bu eserdeki referanslar. Ayrıca daha özlü olan A.K. S. Lambton, "Iran", *EI* IV, 16 ve daha fazla bilgi için R. Freye (ed.) *Cambridge History of Iran*, c. 4'te yer alan ilgili makaleler. İslamın ilk dönemlerinde Arap yönetimindeki *dehkanlar* konusunda bkz. M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 95-9 ve A. Tafażżolli, "Dehqan" *Elr.* VII, 223-5.

37 Bkz. Pingree, "Māshā'allāh," s. 7.

38 Merv'in Abbasi devrimindeki merkezi yerinin ayrıntılı bir incelenişi için bkz. Shaban, *Abbasid Revolution*, s. 149-63; ayrıca bkz. Shaban'ın eserine referanslarla C.E. Bossworth, "Marw al-Shādijān," *EI*, VI, 602b.

39 Örneğin tanrıbilimci el-Attâbî (ö. 220/835 civarı), aktaran Tayfûr, *Kitāb Bagdād*, H. Keller (ed.), Leipzig, Harrosowitz, 1908, s. 87; krş. van Ess, *Thelogie und Gesellschaft*, III, 100-2.

40 El-Mesûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*'ta el-Mansûr'un bu unvanı alışından bahseder, s. 341.13 de Goeje. El-Mesûdî'den bahsetmeyen Shaban, *History* 2, s. 8'de Ebu-Müslim'in idamının (137/755) ardından gelen dönemi beğenir. Abbasilerin aldıkları onursal unvanlar için bkz. C.E. Bosworth, "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past," *Iran*, 1973, c. 11. s. 51 vd ve referanslar; ayrıca bkz. *Abbasid Revolution*, s.166-7.

41 Mansûr'un bu yeri seçmesine yol açan –siyasal, ekonomik ve idari– sebeplerin kısa bir açıklaması için bkz. Kennedy, *Early Abbasid Caliphate*, s. 86-7. Ben bu kitapta dokuzdan fazla sebep saydım.

42 Bağdat'ın kuruluşu ve ilk Abbasi politikalarının geniş bir şekilde ele alınışı hakkında bkz. J. Lassner: ilk olarak *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1970 ve daha sonra konu üzerine geniş referanslar verdiği *The Shaping of Abbasid Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1980. Lassner, yerin ideolojik anlamı ve Bağdat'ın biçimi üzerinde *Topography*, s. 128-37'de durmuştur, ileri sürdüğüne göre Mansûr "kendini ortadan kalkmış Sasani İmparatorluğu'nun vârisi olarak tanıttı, böylece bu imparatorluğun topraklarında yaşayan tebaadan Ebu Müslim'e rağmen sadakat talep edebilecekti" (s. 131). Ancak sonradan *Abbasid Rule*'da önceki görüşünü ve Bağdat'ın yerinin ve biçiminin kozmik anlamı üzerinde durmaya eğilimli diğer görüşleri reddetti. Oleg Grabar (*The Formation of Islamic Art*, Yale University Press, 2. bas., 1987, s. 43-7) soruna bir sanat tarihçisi gözüyle bakışında, Lassner'in ilk görüşüyle uzlaşır gibi oldu: "Bağdat sadece dönemin evrensel iktidarının simgesi olarak değil, ayrıca Müslüman dünyasını Yakındoğu'nun zengin geçmişine bağlama girişimi olarak da görülmelidir"(s. 67). Sanat tarihçilerinin bazı aşırı yorumlarını dikkate almasak bile, Bağdat'ın yeri ve biçiminin, hangi pragmatik sebeple seçilmiş olursa olsun, Mansûr'un genel ideolojik eğilimleriyle uyum içinde olduğu muhakkaktır. Bu açıdan Lassner'in ilk görüşlerine karşı ileri sürdüğü nitelik ve nicelikçe az görüşler inandırıcı olmaktan uzaktır; krş. van Ess, *Thelogie und Gesellschaft*, III.4.

43 Bu konu ikincil kaynaklarda uzun uzadıya tartışılmıştır. Tarihsel bilgiler için bkz. Kennedy, *Early Abbasid Caliphate*, özellikle el-Mehdî ve el-Hâdî üzerine olan bölüm. D. Sourdel, *Le Vizirat 'Abbaside de* 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire), Şam, Institut Français de Damas, 1959, c. 1, s. 127-81 Bermekîlerin idari görevlerinin standart bir incelemesini verir. "Bermekîler" üzerine genel bir değerlendirme için bkz. I. Abbas'ın makalesi, *EIr*. III, 806-9; Nevbahtlar hakkında standart kaynak, A. Eqbal, *Hāndān-e Nawbahti*, Tahran, 2. bas. 1345 S/1966. Bu değerlendirmenin bir özeti için bkz. A. Labarta, *Mūsà ibn Nawbajt, el-kitab al-kāmil*, Madrid, Instituto Hispano àrabe de Cultura, 1982, s. 15-21; ayrıca bkz. "Abū Sahl b. Nawbakt" ve "Abū Sahl Esmā'il Nawbakti," D. Pingree *EIr*. I, 369 ve W. Madelung I, 372-3.

44 Maksimalist konumu ise Y. Eche sunuyor, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, Syrie, Egypte au Moyen Age*, Şam, Institut Français de Damas, 1967, s. 9-57, yani kaynaklardaki topu topu bir düzine tek satırlık referansla hazırlanmış kırk dokuz sayfalık hayali bir yeniden kurgudur. Sorunun yeniden ele alındığı M.-G. Balty-Guesdon, "Le *Bayt al-Hikme* de Baghdad,"*Arabica*, 1992, c. 39, s. 131-50 daha makul ve metodolojik bir çalışma olmasına karşın aşırı iddialarda bulunmaktan kaçınmamaktadır; dahası, sonraki sayfalarda bahsedeceğimiz Sasani geçmişini ve bunun etkilerini tamamen göz ardı etmektedir. Eche ve Balty-Gueston er-

ken dönem yazınına bol referans yapmışlardır. Balty-Guesdon'ın çalışması referanslardaki tutarsızlıklar ve *Fihrist*'in en az standart olan tarihsiz Beyrut baskısının kullanılması nedeniyle hatalıdır.

45 Hamza'nın kitabı hâlâ yayınlanmamıştır. Burada Berlin yazması üzerine verdiğim özet bilgiyi Gregor Schoeler, *Arabische Handschriften,* Bölüm II, Stuttgart, F. Steiner, 1990, s. 308'den aldım. Referansı van Ess'e borçluyum, *Theologie und Gesellschaft,* III,200, 5. not.

46 Bkz. F. Rosenthal, "From Arabic Books and Manuscripts, XVI: As-Sarakhsi (?) on the Appropriate Behavior for Kings," *Journal of the American Society,* 1995, c. 115, s. 109a.

47 M. Rekaya, makalesi "al-Mamun," *EI* VI, 338a'da bu sözde olay için kaynağını açıklamadan bir tarih verecek kadar ileri gider: "el-Memûn kültürel meseleleri de ihmal etmedi (*Beyt-ül Hikme*'nin 217/832 yılında kuruluşu)." Memûn'un bir yıl sonra 833'te öldüğünü bildiğimize göre, eğer "kurulma" meselesi doğruysa, Memûn, orada çalıştığını bildiğimiz bilginleri, -cebirci el-Hârizmî, astronom Yahya ibn Ebi-Mansûr ve Benî Musa- (bkz. Bölüm 6.1d) görevlendirip semeresini almayı da bir yıla sığdırabilmiştir!

48 Yâkût, *İrşadü'l-erîb,* D. S. Margoliouth (ed.), Londra, Luzac, 1907-26, V, 66.10-11. *Beyt'ül-Hikme*'nin sözde "kurulması" konusunda karışıklığa yol açan şeylerden biri de *Beyt'ül-Hikme* kelimesinin ardından gelen bir halife veya hami için kullanan Arapça *li-* edatının yanlış anlaşılması olabilir. Li-, bu kullanımında bir iyeliğe değil, bir bağlantıya işaret etmektedir. Yani *Beyt'ül-Hikme*'nin er-Reşid"in" veya el-Memûn"un" olması, onlara ait olduğu veya onlar tarafından kurulduğu değil, bahsedilen kişilerin orada Reşid'in ve Memûn'un halifeliği "döneminde" ve onların "hizmetinde" çalıştıkları anlamına gelir. Bunu, Allân'ın müstensih [istinsah eden; kopyasını çıkaran] olarak er-Reşid, el-Memûn ve Bermekîler *li-*, için veya döneminde çalıştığını söyleyen ikinci alıntıda açıkça görebiliriz. Sonraki yazarlar zamanla kütüphaneyi farklı bir gramerle "Memûn'un kütüphanesi" diye anar oldular. Örneğin *Fihrist* 5.29 ve 19.15: *hizânetü'l-Memûn* ("el-Memûn'un [kitap] hazinesi"), dikkat edilirse *hizânetü'l-hikme li-l- Memûn* ("el-Memûn'un bilgelik hazinesi") değil. Eche'nin, *Bibliothèques,* s. 37 ve s. 57'de öne sürdüğü gibi, bunun nedeni muhtemelen kütüphanenin onun zamanından sonra faaliyetini durdurmasından (alenen fark edilebilecek şekilde) ve Memûn'un kütüphanenin ilişkilendirilebileceği son halife olmasından kaynaklanmaktaydı. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim,* New York, Columbia University Press, 1970, s. 651 ve 230, *Fihrist*'ten iki alıntıyı da yanlış yapar.

49 Mansûr'un himaye faaliyetlerini anlatan elimizdeki raporların, onun Sasani manzum anlatılarıyla aynı konuda kitaplar istediğini göstermesi belki de tesadüf değildir: Muhammed ibn İshâk'a (ö. 150/767) dünya ve Arap tarihi hakkında (*GAS* 1,287-8) ve Abdülcabbar ibn 'Adî'ye de savaş üzerine bir kitap ısmarlamıştı (*F* 314.27).

50 *Chronique de Séert,* A. Scher ve R Griveau (ed.) [Patrologia Orientalis XIII, 4], Paris, Firmin-Didot, 1919, s. 601, aktaran Balty-Guesdon, "*Le Bayt al-Hikme*" s. 144.

51 Bkz. Balty-Guesdon "*Le Bayt al-Hikme,*" s. 132, not 12'deki referanslar.

52 Abdülaziz el-Kinânî'nin *Kitâbü'l-Heyde*'de güya *beytü'l-hikme*'de tanrıbilim tartışması yapıldığını söylemesi ciddiye alınamaz (bkz. Balty-Guesdon, "Le Bayt al-Hikme," s. 138). Bu, el-Memûn'un *mihne* politikasına karşı yazılmış sahte bir savunu kitabıdır; bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft,* III, 504-8.

Üçüncü Bölüm

1 Arapça'ya ilk çevirinin kanıtı I. Timotheos'un mektuplarında görülür; ilgili metinler ve referanslar için bkz. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbasides*, s. 8 ve H. Putman, *L'église et l'Islam sous Timothée I (730-823)*, Beyrut, Dârü'l-Maşrık, 1975, s. 106. Timotheos halifeden ismiyle bahsetmez, fakat bu bölümde tartıştıklarımız dahil, ima edilen kişinin halife olduğunu düşünmek için sağlam gerekçelerimiz var; bkz. az önce bahsettiğimiz Fiey ve Putman ve krş. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III, 23 ve 8. not. P. Kraus ("Zu Ibn al-Muqaffa", *Rivista degli Studi Orientali*, 1934, c. 14, s. 12 ve 3. not) bu konuya yoğunlaşmadığı bir sırada halifenin "muhtemelen" (*wahrscheinlich*) Harun olduğunu bir not olarak belirtmişti. Kraus'un denemesi A.Bedevî tarafından Arapça'ya çevrildi (*et-Turâsü'l-Yûnânî fi'l-Hedâreti'l-İslamiyye*), Kahire, 1946, s.101-20), çeviride Kraus'un "la'allahu" kelimesi hakkındaki şüphesi doğru dile getirilmişti. Kraus'un Arapça çevirisini okuyan A.F. El-Ehvâni, bu geçici tespiti, İbni Sînâ'nın *eş-Şifa*'sının *Topika* kısmına yazdığı önsözde kesin bir gerçekmiş gibi ele aldı (*el-Mantık, el-Cedel*, Kahire, 1965, Arapça çeviride s.11). Elamrani-Jamal, aynı hatayı, *Topika*'nın Arapça çevirileriyle ilgili bilgilerin özetlerini daha ayrıntılı bir kaynakçayla birlikte verdiği *DPA* 525-6'da tekrarladı.

2 *Topika*'nın Süryanice'daki serüveni için bkz. S. Brock "The Syriac Commentary Tradition," C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, Londra, The Warburg Institute, 1993, s. 3-15.

3 Aristoteles ve ardından gelen Theophrastus'un başlattığı Aristotelesçi okul öğretisindeki diyalektiğin amacı, felsefi ve tarihsel önemi konusunda iyi bir özet için bkz. H. Baltusen, *Theoprastus on Theories of Perception*, Utrecht, Utrecht Üniversitesi, 1993, s. 10-51; s. 278-84. Ayrıca eserde Aristoteles diyalektiği üzerine son derece faydalı bir bibliyografya da yer almaktadır.

4 Abbasi devriminin gelişimi ve ideolojisi Shaban'ın aynı isimli kitabında ayrıntılı olarak çözümlenmiştir; Emevi II. Ömer'in politikalarının önemi için bkz. s. 89-92. Devrimin kısa ve özlü bir değerlendirmesini de Kennedy, *Early Abbasid Caliphate* s. 35-45'te yapmıştır.

5 El-Mesûdî, *Mürûc'üz-zeheb*, §3446 Pellat.

6 Emeviler döneminde İran'da din değiştirmelere ilişkin bir siyasetin var olmayışının toplumsal ve siyasal arka planı Scarcia Amoretti tarafından ele alınmıştır, "Sects and Heresies", s. 481-7. İran'da İslamiyete geçiş oranları R.W. Bulliet tarafından tahlil edilmiştir, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979, s. 16-32; özellikle s. 23'teki 2. ve 3. şekillere bakınız. Abbasi hareketinin Horasan'daki gelişim aşamaları için bkz. M. Sharon, "Kahtaba b. Shabib" *EI*, IV, 446,a. İlk Abbasiler dönemindeki din değiştirme siyaseti hakkında kanıtlar, halifelerin veya diğer önde gelen kişilerin "eliyle" (*'alâ yed*) din değiştirmelere ilişkin çeşitli yazılarda verilmiştir. Örneğin Mutezile kurucularından Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'm (ö. 840) üç bin kişinin din değiştirmesini sağladığı bildirilir: İbnü'l-Murteza, *Tabakâtü'l-Mutezile*, S. Siwald-Wilzer (ed.), Beyrut, F. Steiner, 1961, s. 44, alıntılayan S. Pines, "An Early Meaning of the Term *Mütekkallim*", *Israel Oriental Studies*, 1971, c. 1. s. 229, yeniden basımı aynı yazar, *Studies in the History of Arabic Philosophy* [Collected Works III], S. Stroumsa (ed.), Kudüs, The Magna Press, 1996, s. 67.

7 Pellat basımında *lemmâ* yerine *li-mâ* okunmuş.

8 El-Mesûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, §3447 Pellat. Bu yazıda bahsedilen Maniciler için bkz. G. Vajda, "Les zindiqs en pays d'Islam au debut de la période Abbaside," *Rivista degli Studi Orientali*, 1938, c. 17, s. 193-6, 204-6, 210-13, 214.

9 Bkz. S.H. Griffith, "Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic," *Byzantion*, 1982, c.52, s. 161.

10 *Islamochristiana*, 1975, c.1, s. 143-69 içinde yayınlandı.

11 Yakındoğu'nun 6. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar olan tarihi üzerine son dönemlerde yapılan araştırmalar, bölgede yaşayan bütün toplulukların toplumsal ve kültürel yaşamları ve birbirleriyle olan ilişkileri konusunda yeni bilgiler sağladı. Yunanca yazın türleri ve özel olarak bu paragrafta geçen alıntı için bkz. Averil Cameron'un "New Themes and Styles in Greek Literature," s. 97-100 ve bu eserde adı geçen literatür. Anonim Hıristiyan Arapça bir savunmacı risale parçası Heidelberg papirüs Schott-Reinhart 438'de yer almaktadır; R. Caspar vd., "Bibliographie", s. 152, no. 12.2'de kaynakçalara bkz.

12 Arapça metin Putman, *L'église et l'Islam*, s. 7-8, §§2-5. Tartışmanın toplumsal ve dinsel atmosferi konusunda bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III, 22-8.

13 Kuran 6.101, A.J. Arberry'nin çevirisinde zikredilir, *The Koran Interpreted*, Londra, George Allen & Unwin, 1955.

14 Editörün koyduğu paragraf ayraçları ve başlıklar, tartışmanın mantıksal yapısını ortaya çıkarıyor; bkz. Putmann, *L'église et l'Islam*, s. xvi.

15 Tartışmanın önemi konusunda bkz. eksiksiz bibliyografyasıyla van Ess, *Theologie und Gesellschaft* IV, 725-30. Medreselerin kuruluşunda diyalektik ve hukukun önemi konusunda G. Makdisi'nin eserleri, özellikle *The Rise of College: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, s. 71 vd; ayrıca aynı yazarın şu eserinde de kısa bir açıklama vardır: "The Juridical Theology of Shāfi'i: Origins and Significance of usül al-fiqh," *Studia Islamica*, 1984, c. 59, s. 21.

16 Bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 48 vd.

17 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 423-7.

18 *Age.*, I, 423-4; 436-43.

19 A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tezili Cosmology*, Leiden, E.J. Brill, 1994, s. 182-6

20 Pingree, "Māshā'allah" s. 10. Burada Pingree, Mâşâ'allah'ın sunduğu fizik ve kozmoloji teorilerine "astrologlara göre değiştirilmiş Aristotelesçilik" demektedir.

21 Bkz. Pines, "An Early Meaning of the Term *Mutakkallim*" s. 224 vd, krş. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 49-50.

22 H.A.R Gibb, "The Social Significance of Shuubiya," *Studies on the Civilization of Islam*, S.J. Shaw ve W.R. Polk (ed.), Boston, Beacon Press, 1962, s.70-1; ilk *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata*, Kopenhag, 1953, s. 105-14. Gibb daha sonra Memûn'un "çeviri hareketinde düalist zendekanın kalıntılarından kurtulmanın en uygun aracını bulduğunu" (s. 71) ileri sürerek devam eder. Bu her ne kadar benim bu kitapta yaptığım çözümlemeler açısından tam olarak doğru görünmese de çeviri hareketinin toplumsal nedenlerinin tespit edilmesinde doğru bir rota üzerindedir.

23 Bkz. H. Bowen, "Ali b. Isa," *EI* I, 387 ve Sourdel, *Vizirat*, s. 523-4. İsa ve babası, Deyr Kunnâ'lı nüfuzlu yöneticiler olan İbnü'l-Cerrâh ailesine bağlıydı. bkz. Bölüm VI.1.

24 Konu üzerine hem temel hem ikincil kaynaklardaki bilgi için bkz. F.E. Peters, *Aristoteles Arabus*, Leiden, E.J. Brill, 1968, s. 30-4. *Fizik* çeviri hareketi döneminden sonra da felsefî tartışmalarda baş köşeyi tutmaya devam etti; P. Lettinck'in derlediği malzemeler için bkz. *Aristotele's Physics and Its Reception in the Arabic World*, Leiden, E.J. Brill, 1994.

25 Hişam hakkında van Ess'in kapsamlı değerlendirmesi, *Theologie und Gesellschaft*, I, s. 349 vd. Hişam'ın kariyerinin ilk dönemleri için bkz. s.350 vd, Tanrı kavrayışı için bkz. s. 358-9. Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitabü'r-redd 'alâ Aristâlîs fi't-tevhîd*, van Ess'in kataloğunda yer almaktadır, V,70, no. 8. En-Nezzâm hakkında en güvenilir makale van Ess, *EI* VII, 1057-8; ayrıca bkz. yine Ess, "Dirār b. 'Amr und die 'Cahmiya' Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam*, 1967, c.43, s. 256 ve *Theologie und Gesellschaft*'da, III, 296 ve devamındaki karşılık gelen sayfalar.

26 Konu üzerinde kapsamlı bir çalışma için bkz. D. Möller, *Studien zur mittelalterlichen arabischen Falknereiliteratur*, Berlin, W. de Gruyter, 1965.

Dördüncü Bölüm

1 T. El-Hibri, *The Reign of the Abbasid Caliph al-Ma'mun (811-833): The Quest for Power and the Crisis of Legitimacy,"* yayınlanmamış doktora tezi, Columbia University, 1992, s. 306.

2 El-Mesûdî, *Mürucü'z-Zeheb*, §3453 Pellat.

3 Renk değişikliğinin önemi konusunda bkz. El-Hibri, *al-Ma'mun*, s. 207.

4 Memûn'un bu unvanı benimsemesinin önemiyle ilgili olarak bkz. El-Hibri, *al-Ma'mun*, s. 114-23. El-Hibri burada Crone ve Hinds'e karşı bu unvanın şimdiki kullanımının öncekilerden farklı olduğunu savunur: P.Crone ve M. Hinds, *Gods Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

5 Memûn'un askeri ve idari merkezileştirme politikası için bkz. Kennedy, *Early Abbasid Caliphate*, s. 164-74; El-Hibri'nin *al-Ma'mun*'u bu mesele hakkındaki belge ve savların çoğunu vermektedir.

6 T. El-Hibri, "Coinage Reform under the 'Abbāsid Caliph al-Ma'mun," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1993, c. 36, s. 72-7.

7 Bu metin için I. Abbâs, *Ahd-ı Ardeşîr*, Beyrut, Dar Sader, 1967, s. 53-4, 56, 57'deki okumalardan ziyade, el-Âbi, *Nesrü'd-dürr*, Münir M. el-Medeni (ed.), Kahire, 1990, c. 7, s. 87, 89'daki okumayı izliyorum. Ayrıca bir M. Grignaschi basımı vardır: "Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul," *Journal Asiatique*,1966, c. 254, s. 46-67 ve sonundaki Fransızca çeviri; ilgili pasajlar için bkz. s. 70-2. Pehlevice'deki vasiyet literatürü üzerine bkz. S. Shaked, "Andarz" *EIr*. II, 11-6.

8 F. Steppat, "From *'Ahd Ardasir* to al-Mamun: A Persian Element in the Policy of the *mihna*," W. al-Qādi (ed.) *Studia Arabica Islamica* [Festchrift for Ihsan 'Abbās], Beyrut, Beyrut Amerikan Universitesi, 1981, s. 451-4.

9 Memûn'un Bizans seferlerinin ayrıntılı tahlili için bkz. El-Hibri, *al-Ma'mun*, bölüm 8, s. 253-89.

10 Bkz. T. El-Hibri, "Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession?", *International Journal of Middle East Studies*,1992, c. 24, s. 463.

11 Câhiz ilk olarak 200/817-8 yılında imamlık meselesi üzerine yazdığı yazılarla Memûn'un dikkatini konuya çekti. Müslüman toplumu için liderlik anlamına gelen bu konunun gündeme gelmesi Memûn'un çok hoşuna gitmişti. Câhiz daha sonra Bağdat'a taşındı ve yaşamının çoğunu orada

geçirdi. En güvenilir kaynak, C. Pellat'ın girişidir: *The Life and Works of Jahiz*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1969, s. 5-9 ve yazarın bu kitaptaki referansları.

12 Câhiz'in *Kitâbü'l-Ahbâr*'ından Rosenthal'in çevirisi, *Classical Heritage*, s. 44-5; aslına daha sadık bir çeviri Pellat, *Jahiz*, s. 38, C. Pellat'ın konuyu ele ele alışı için bkz. "Al-Cahiz. Les nations civilisées et les croyances religieuses," *Journal Asiatique*, 1967, c. 255, s. 86; tekrar basımı: *Études sur l'historie socio-culturelle de l'Islam (VIIe-XVe s.)*, Londra, Variorum, 1976, no.V.

13 Pellat buna dikkat çekiyor, "Nations civilisées," s. 71.

14 El-Câhiz, *er-Redd'alâ'n-Nesârâ*, A.M. Harun (ed.), *Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde, Kahire, el-Hancî, 1979, c. 3, s. 314-15. Hıristiyanlar üzerine ilk paragrafın çevirisi Pellat, *Jahiz*, s. 87. Krş. Pellat, "Nations civilisées" s. 71.

15 El-Kindî'yi çağdaşı, ama kendisinden daha genç bir din bilimci olan en-Nâşî el-Ekber eleştirmiş, el-Kindî'nin bu soyağacı inşa girişiminin yol açabileceği olumsuz sonuçlar üzerinde durmuştu; el-Kindî'ye hitaben şunları söylemişti: "Sapkınlığı Muhammed'in dinine bağlar mıydın?", bkz. el-Mesûdî'deki metinler, *Mürûc*, §666 Pellat, ve J. van Ess, *Frühe Mu'tazilitische Haresiographie*, Beyrut/Wiesbaden, F. Steiner. 1971, s. 4.

16 El-Mesûdî, *Mürûc*, §664 Pellat.

17 *Age.*, §741 Pellat, Bu yüzyıllar boyunca Müslümanların Bizanslılara bakışının kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, Paris/Lahey, Mouton, 1975, c. 2, s. 368-70 ve 8. bölüm özellikle s. 466-70.

18 *F* 241.16-242.6; İngilizce çevirisi Rosenthal, *Classical Heritage*, s. 45-7.

19 M. Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern," *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse*, 1930, s. 389-429. El-Fârâbî'nin metninin İngilizce çevirisi için bkz. Rosenthal, *Classical Heritage*, s. 50-1. Meyerhof'un sunduğu kanıt G. Strohmaier tarafından eleştirel bir gözle analiz edilmiştir, "Von Alexandrien nach Bagdad' –eine fiktive Schultradition," J. Wiesner (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, c. 2, Berlin, W. Gruyter, 1987, s. 380-9. G. Endress "hayali" sözcüğüne itiraz ederek "tek-yanlı" ifadesini kullanmıştır: "The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1990, c. 6, s. 16-17.

20 H. Fahndrich (ed.), *Ibn Jumay': Treatise to Salāh ad-Din on the Revival of the Art of Medicine* [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLVI,3], Wiesbaden, F. Steiner, 1983, s. 18-19. İbn Cumey'in eserinin genel bir değerlendirmesi için bkz. M. Meyerhof, "Sultan Saladin's Physician on the Transmission of Greek Medicine to the Arabs," *Bulletin of the History of Medicine*, 1945, c. 18, s. 169-78 ve özellikle 177.

21 Er-Ruhâvî, *The Conduct of the Physician* [eşsiz Edirne yazması Selimiye 1658'in tıpkı basımı], Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, F. Sezgin (ed.), Series C, c. 18, Frankfurt am Main, 1985, s. 193-4. Dikkatli kullanılması şartıyla İngilizce çevirisi M. Levey, *Medical Ethics of Medieval Islam, Transactions of the American Philosophical Society*,1967, c. 57, bölüm 3, s. 84a. *Skhole*'de verilen eğitimle ilgili olarak bkz. bölüm 1.1'de Huneyn'in sözleri.

22 İbn Rıdvan, *el-Kitabü'n-nâfi fi keyfiyyet ta'lîm sinâatü't-tıbb*, K. es-Samarrâ'î (ed.) Bağdat, Matba'atü'l-Câmi'at Bağdad, 1986, s. 107-8. 108. sayfanın en başındaki metnin şu şekilde

düzeltilmesi gerekebilir: *nusiyat <ka-mâ nusiyat> el-yevme fi'l-buldân...* Eserin genel bir değerlendirmesi için bkz. "An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum," *Medical History*, 1976, c. 20, s. 235-58. krş. Ullman, *Medizin*, s. 159.

23 Said el-Endülüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 48-9.

24 El-Mesûdî, *Mürûc*, §2371 Pellat. Rüyayı aktaran Nöldeke, rüyayı Perikles'in annesinin Herodotus vi.131'deki rüyasıyla karşılaştırır: *Sketches from Eastern History*, 1892, tekrar basımı 1963, s. 116.

25 İbn Nubâte'nin *Şerhü'l-uyûn fi şerhü'l-risâleti'l-ibn Zeydûn* kitabında korunmuştur, M. Ebu'l-Fazıl İbrahim (ed.), Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1964, s. 213.

26 Metindeki *el-hkâ* sözcüğünü *el-hükemâ* diye okuyorum.

27 *F* 243.3-8'de, kopyası Q 29.8-15; çeviri Rosenthal, *Classical Heritage*, s. 48-9, uyarlamalarla adapte edilmiş hali. IAU'daki benzer versiyonlar için bkz. aşağıda 33. not.

28 Bu bölüm (12) Lippert basımındaki Q'da yoktur, sebebi de muhtemelen yazmaların aktarılmasında amaca uydurma geleneğinden kaynaklanmaktadır.

29 Lippert basımındaki Q versiyonunda *F*'deki *men neseheke* yerine *men yeshebke* yazılıdır.

30 C.E. Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture" *Journal of Semitic Studies*, 1969, c. 14, s. 45-79.

31 El-Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi'*, F. Sachwally (ed.), Giessen, 1902, s. 343-4; rüyanın çevirisi için bkz. T. Fahd, "The Dream in Medieval Islamic Society," G.E. von Grunebaum ve R.Caillois (ed.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley, University of California Press, 1966, s. 354-5.

32 Tayfûr tarafından alıntılanmıştır, *Kitabü'l-Bağdad*, H. Keller (ed.), f. 23b. Olayı açıklayan aynı yazı giriş kısmı olmadan el-Beyhakî'nin *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*'sinde s. 413'te de yer alır. Bağlılık konusundaki son cümle sadece el-Beyhaki'de vardır.

33 IAU I,186.28 vd, kısaltılmış biçimde İbn Fazlullah el-Ömerî tarafından istinsah edilmiştir, *Mesâlikü'l-ebsâr fi memâlikü'l-emsâr*, MS Ayasofya 3422, f. 100v; tıpkı basımı, *Routes toward Insight into the Capital Empires*, F. Sezgin, genel ed., Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Series C, c. 46,9. Frankfurt anı Main, 1988, s. 220. IAU'daki yeniden yazım *F*'dekinden biraz farklıdır; fakat Memûn ile Aristoteles arasındaki konuşmanın olduğu asıl önemli bölüm neredeyse kelimesi kelimesine aynıdır.

34 İbn Ebi-Hâtim'in yöntemlerinin ayrıntılı bir analizi için bkz. E.N. Dickinson, *The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abi Hatim al-Razi (ö. 327/938)*, yayınlanmamış doktora tezi, Yale University, 1992.

35 Konunun genel bir incelemesi için bkz. Endress, "The Defense of Reason," örnekler için bkz. K. Samir ve P. Nwyia, *Une correspondance islamo-chrétienne* ve S. Pines, "*A Tenth Century Philosophical Correspondence*," 1955, c. 24, s. 103-36'da verilen Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar (Yahya ibn 'Adî dahil) arasındaki yazışmalar.

Beşinci Bölüm

1 Bkz. Endress, bu düşünceyi desteklemek için *GAP II*, 434'te Arapça'ya çevrilerek muhafaza edilmiş Sasani kaynaklarından alıntı yapar; bu Arapça kitap yanlış bir biçimde el-Câhiz'e atfedilen *Kitabü't-Tâc*'dır, A. Zeki (ed.), Kahire, el-Matba'yü'l-Amîriyye, 1914, s. 25. Bu eserde, hekimler, devlet kâtipleri ve müneccimler devlet hiyerarşisi içinde aynı seviyede gibi gösterilir. Bu meslekleri bu bölümün çeşitli kesimlerinde ele alacağız.

2 El-Mehdî'nin saray müneccimi Urfalı Theophilus (ö. 785) astrolojiyi şöyle adlandırıyordu: πάσης ἐπιστήμης δέσποινα, aktaran Ullmann, *Geheimwissenschaften*. s. 277, not 5.

3 Ayrıntılar için bkz. *GAS VII*, 50-4, *Geheimwissenschaften*, s. 290.

4 Bu eserlerin aktarılışının ayrıntıları için bkz. Ullmann, *Geheimwissenschaften*,s. 279-80.

5 *Age.*, s. 282-3.

6 *Age.*, s. 278

7 *Age*, s. 286 vd.

8 Ibn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, M. Grünert (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1900, s. 10-11, vurgular sonradan eklenmiştir; krş. Lecomte'un Fransızca çevirisi, "L'introduction du *Kitab adap al-katib* d'Ibn Qutayba," *Mélanges Louis Massignon*, Şam, Institut Français de Damas, 1957, c.3, s. 60.

9 El-Hârizmî, *Mefâtihü'l-ulûm*, G. van Vloten (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1895, s. 202.9.

10 F. Rosen, *Algebra of Mohammed ben Musa*, Londra, Oriental Translation Fund, 1831; yeniden basımı Hildesheim, Olms, 1986, s. 2 (metin), s. 3 (çeviri burada biraz adapte edilmiştir).

11 D. Pingree, "The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy," s. 37; krş. *GAS VI*, 115 ve V,128

12 D. Pingree, "Sindhind," *EI* IX, 641b; elçi için D. Pingree'nin referansları ve değinmeleri: "The Fragments of the Works of Yaq'up ibn Târiq," *Journal of Near Eastern Studies*, 1968, c. 27, s. 97-8; Said el-Endülüsî'nin elçiye ilişkin halen var olan en ayrıntılı açıklama sayılan pasajı Pingree tarafından çevrilmiştir; "Fezârî," s. 105, parça Z 1. El-Yakûbî, *Ta'rîh*, M. Houtsma (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1883, c. 2, s. 433-4'te biri Hindistan'dan, diğeri Kuzey Afrika'dan iki heyetin, el-Mansûr'un selefi ilk Abbasi halifesi es-Seffâh'ı 754'teki ölümünden üç gün önce ziyaret ettiklerini okuyoruz. Anlatıldığı ortam düşünüldüğünde, bu hikâye Ali ibn Ebi-Tâlib'in kerametlerini anlatan bir tür ermiş efsanesi olabilir.

13 Bkz. E. Sachau (çev.), *Alberuni's India*, Londra, 1888, yeni bas. Bombay, 1964, c. 2, s. 15.

14 Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 434-5; *GAS* IV, 317-18.

15 *Age.*, s. 430-1; *GAS* IV, 315, bunun Anatolius'un değil, Apollonius'un olduğunu söyler, tartışmanın özeti için bkz. Endress *GAP* II, 149, not. 77.

16 Arapça çeviri bağımsız bir eser olarak değil, sonradan yapılan alıntılar aracılığıyla bilinmektedir; krş. Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 431-3.

17 Umâre'nin Konstantinopolis elçiliğine ilişkin iki anlatımı için bkz. "Umâra ibn Hamza, Constantine V, and the invention of the Elixir," *Graeco-Arabica* (Atina), 1991, c. 4, s. 21-4; "Al-Mansur und die frühe Rezeption der griechischen Alchemie," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1989, c. 5, s. 167-77. İbnü'l-Fakîh için bkz. A.B. Khalidov, "Ebn al-Faqih," *EIr.* VIII, 23-5.

18 Bkz. M. Ullmann'm anlatımı, *Geheimwissenschaften*, s. 148-52, Yine de bazı simya eserleri Pehlevice aracılığıyla da çevrilmiş olabilir. Ebu-Sehl ibn Nevbaht'ın *Fihrist*'te muhafaza edilen *Kitâbü'n-Nahmutân*'da ismini andığı otoriteler arasında bir Phaedrus'un adı geçer; muhtemelen Platon'un aynı isimli diyalogunda bugün var olmayan bir astroloji risalesi olduğu söylenen kişidir: bkz. bu kitabın 37 sayfasında C, §7 pasajı ve 21. dipnot ve krş. Pingree, *Thousands*, s. 10 (Cedros diye alıntılanır) ve Ullmann, *Geheimwissenschaften*, s. 156-7. Önceki kuşağın Yunan ve Arap simyası uzmanı Julius Ruska, Arap simyasında Sasani bağlantısına hep işaret etmiştir, fakat Ullmann'a göre "bu kanıtlanmış değildir," *Geheimwissenschaften*, s. 148.

19 Fiey'in Harran patriği İshak'ın hikâyesi için bkz. *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*, s. 16.

20 Bkz. R: Rashed, "al-Riyādiyyāt" *EI* VIII, 550b.

21 R. Rashed, "Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics," *History of Science*, 1989, c. 27, s. 199-209.

22 Teşrih konusundaki kanıtların bir değerlendirmesi için bkz. E. Savage-Smith, "Attitudes toward Dissection in Medieval Islam," *Journal of the History and Allied Sciences*, 1995, c. 50, s. 67-110; burada bahsedilen olay için bkz. s. 83-6.

23 *Kitâb fi teşrihü'l-urûk ve'l-avrâd* (Περί φλεβών καί άρτήριών άνατομής, Kühn II, 779-830) ve *Kitâb fi teşrihü'l-'aseb* (Περί νεύρων άνατομής, Kühn II, 831-56).

24 Temel tartışma için bkz. bu alıntının yapıldığı R. Rashed'in makalesi, "Al-Kindi's Commentary on Archimedes 'The Measurement of the Circle'," *Arabic Sciences and Philosophy*, 1993, c. 3, s. 7-12.

25 Bkz. K. Samir ve P. Nwyia, *Une correspondance islamo-chrétienne*, s. 593 ve 597, Kustâ'nın İbnü'l-Müneccim'in Muhammed'in peygamberliğini ispatlayacak "geometrik kanıtlara" *(burhânü'l-hendesî)* sahip olduğunu iddia ettiğini söylediği paragraf 3 ve 13.

Altıncı Bölüm

1 A.H.M. Jones, J.R. Martindale ve J. Morris (ed.) 3 cilt, Cambridge, Cambridge University Press, 1971-92. Hatta Bizans kaynaklarında geçen Ömer ibn el-Hattâb gibi ilk Müslümanlardan da bahseder. Bu çalışmanın kapsadığı dönem düşünüldüğünde bir ilk dönem İslam prosopografisinin bu çalışmanın doğal bir uzantısı olacağı söylenebilir.

2 Van Ess'in *Theologie und Gesselschaft*'ı 8. ve 9. yüzyıl dinbilimcileri için bu tür bir prosopografi sayılabilir; aslında onun izinden giderek aynı şeyi çeviri hareketiyle ilgili herkesi kapsayacak şekilde genişletmek çok iyi olurdu.

3 Yunanca çeviri yaptıran bazı hamilerin bir listesi için bkz. IAU I, 205.25 vd.

4 Bkz. Endress'in referansları, *GAP* II, 428 ve 86. not.

5 *Ez-Zehîrü'l-İskenderiye* isimli büyü kitabının önsözünde el-Mutasım'ın müneccim Muhammed ibn Halid'den bu kitabı çevirmesini istediği anlatılır. Eserin yazmasının, Mutasım Amorium'u ele geçirdikten sonra bu kentte bulunduğu öne sürülür; bkz. Dunlop, "El-Bıtrîk," s. 148. Eserin ve halk arasında el-Mutasım ile Amorium arasında kurulan ilişkinin özelliği göz önüne alındığında bunun doğru kabul edilmesi çok zordur.

6 İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etibbâ*, Fuad Seyyid (ed.), Kahire, Fransız Doğu Arkeoloji Enstitüsü, 1955, s. 65, italikler sonradan eklenmiştir.

7 Bkz. *GAS* VII, 267 #2'deki referanslar ve filozoflarla arasındaki konuşmanın kayıp yazması için "Un recueil de traités philosophiques et médicaux à Lisbonne," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*,1990, c. 6, s. 188.

8 Hikâye, sarayda çalışan ve bir çevirmen ailesinden gelen Hilal es-Sâbî'nin Abbasi sarayında davranışlar ve görgü kuralları üzerine çalışmasındadır. Bkz. E.A. Salem, *Hilal es-Sâbî, Rüsûmü'd-Dâri'l-Hilâfe*, Beyrut, Beyrut Amerikan Üniversitesi, 1977, s. 71.

9 *Tedbîrü'l-ebdân en-nahîfe elletî kad galebetü'leyha es-safrâ*, *F.* 298.5-6; IAU I, 203, 10-11; *GAS* III,263; *Ahdāt al-cavv*, *F* 279.17.

10 Dizindeki kaynakçalar için bkz. Ahmed ibnü'l-Mutasım. J. McCarthy, *et-Tesânîfü'l-mensûbe ilâ feylesûfü'l-Arab*, Bağdat, Matba'atü'l-'Anî, 1382/1962, s. 119.

11 Bu eserler ve yazmaları için sırasıyla bkz. *GAS* V, 154 (burada el-Mustain'in çeviri yaptırdığını et-Tûsî tasdik eder); *GAS* VI, 73, no. 1; ve *GAS* V, 153 no. 4. Kustâ ibn Lûkâ hakkında asıl kaynak hâlâ G. Gabrieli'nin öncü makalesidir, "Nota biobibliographica su Qustā ibn Lūqā," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. V. 1912, c.21, s. 341-82. Burada s. 353-4. Daha güncel ve geniş bir açıklama ise benim henüz görmediğim Judith Wilcox'un yayınlanmamış doktora tezinde bulunabilir, *The Transmission of Qusta ibn Luqa's "On the Difference between Spirit and Soul,"* New York Şehir Üniversitesi, 1985.

12 Arapça tarih kaynaklarında bile var olan ve G. Gabrieli'nin "Qustā ibn Lūqā," 362. sayfada el-Mustain'i Kustâ'nın hamisi olarak göstermesine neden olan yanılgı, F. Rosenthal tarafından düzeltilmiştir, "Al-Kindi als Literat," *Orientalia*, 1942, c. 11, s. 265, 1. not (Rosenthal'in, Yakûbî'nin *Tarih*'inde Ahmed ibnü'l-Mutasım olayına yaptığı göndermenin sayfası 514 değil, 584 ve 591 olmalıydı). Fakat bu yanılgı ikincil kaynaklarda bugüne dek süregelmiştir; bkz. *GAP* II, 429, 96. not'taki kaynaklar. Buna Judith Wilcox'u da eklemek gerekir, "Our continuing Discovery of the Greek Science of the Arabs: The Example of Qusta ibn Luqa," *Annals of Scholarship*, 1987, c. 4.3, s. 58. Bu eserlerde el-Mustain'e yapılan göndermeler Ahmed ibnü'l-Mutasım ile yer değiştirmelidir. Yalnızca Willbur R. Knorr, Theodosius'un *Sphericae*'si ile ilgili çalışmasıyla bağlantılı olarak, yanlış bir sebeple de olsa, el-Mustain'in doğru kişi olup olmadığını sorguladı ("The Medieval Tradition of a Greek Mathematical Lemma," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1986, c. 3, s.233, 7. not), ama yazmadaki "Emir el-Mümin'in oğlu Ahmed"in el-Kindî'nin öğrencisi ve arkadaşı olduğunu anlayamadı.

13 Cafer ibnü'l-Muktefî-billâh 377/987'de öldü; bkz. Flügel, *Fihrist* II, 131, s. 275'de 9. not. Anlaşıldığı kadarıyla İbn en-Nedîm'e Harranlı el-Battânî'nin kariyeri hakkında bilgi vermektedir.

14 Aktaran, et-Tâlibî, *Letâifü'l-Maârif*, çev. C.E. Bosworth, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968, s. 63.

15 Konu için bkz. A. Chejne, "The Boon-Companion in Early 'Abbāsid Times," *Journal of the American Oriental Society*, 1965, c. 85, s. 327-35 ve özellikle nedimlerin uzman oldukları çeşitli konular için G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990, s. 284-7.

16 Es-Serahsî konusunda F. Rosenthal'ın parça koleksiyonları ve çalışmasına başvurulabilir, *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi*, New Haven, American Oriental Society, 1943. Es-Serahsî'nin ölümüyle ilgili hikâyeler s. 26 ve devamında ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. İbn Tevâbe ile yazışması, Yâkût'un alıntıladığı şekliyle s. 86-94'de çevrilmiştir. Yâkût'un yazının bütünü hakkındaki görüşü s. 93-4'tedir. Yâkût, hikâyeyi et-Tevhîdî'nin *Mesâlibü'l-vezireyn*'inden kopyalamıştır. (I. el-Keylânî edisyonu, Şam 1961, s. 157-63)

17 Bkz. *GAP* II, 427, 80. not ve O. Pinto'nun makalesi *EI*, 837-8 içindeki kaynaklar.

18 Bütün aile hakkında bilgi için bkz. M. Fleischhammer'in makalesi, "Munadjdjim, Banu'l," *EI* VII, 558-61, ve krş. D. Pingree, "Banu Monadjjem," *EIr.* III,716.

19 Bermekîler hakkında genel bir değerlendirme için bkz. *EIr.* içindeki makaleler III, 806 ve *EI* I, 1033 vd.

20 D. Sourdel, "al-Fadl b.Sahl," *EI*, II 731b.

21 Tahirîlerin destekleyip geliştirdikleri Arap kültürü için bkz. Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture," s. 45-79; bu siyasetlerinin arkasındaki nedenler Bulliett tarafından ele alınmıştır, *Conversion*, 46-8.

22 Endress'in kaynakları için bkz. *GAP*,II, 424, 60. not; krş. Bölüm V.2.

23 Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture," s. 67.

24 Bergsträsser, *Galen-Übersetzungen*, s. 35.22. Huneyn'in çalışmasının tasviri için bkz. R. Degen, "The Kitāb al-Aghdiya of Hunayn ibn Ishaq," *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science,"* A.Y.al-Hassan et al. (ed.) Halep, Arap Bilimi Tarihi Enstitüsü, 1978, c. 2, s. 291-9; Tahirîler için bkz. s. 296.

25 *F* 117.9-14; krş. Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture," s. 68.

26 Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture," s. 71; *F* 117.

27 Et-Teberî, *Ta'rîh*, M.J. de Goeje vd (ed.), Leiden 1879-1901, c. III, s. 1183; İngilizce çevrisi C.E. Bossworth, *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the Abbasid Caliphate* [et-Teberî tarihi c. 33] Albany, State University of New York Press, 1991, s. 31.

28 Yönetimdeki kariyeri için bkz. Sourdel, *Vizirat*, s. 254-70 ve yine Sourdel'in *EI* III, 974b'de "Ibn al-Zayyat" makalesi. El-Merzubânî, *Mu'cemü'ş-şu'arâ*, Kahire, 1960, s. 365'te onun İran'dan geldiğini kesinkes açıklarken, *Fihrist* (338.16-77) belki de Maniheist (zındık) olduğundan bahseder. Cemil Sa'îd, "Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât, el-Kâtibü'ş-Şâ'ir," *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmi'l-Irak*, 1986, c. 37.3, s. 189-90'da İranlılarla aynı soydan olduğunu reddeder ve Arap olduğunu öne sürer. Karakteri konusunda ilginç bir anlatım için bkz. el-Câhiz'in ona yazdığı, C. Pellat'ın *Jāḥiz*, s. 207-16'da özetlediği ve kısmen çevirdiği *R.fi'l-cidd ve'l-hezl.*

29 Bergsträsser, *Galen-Übersetzungen*, s. 24.17 vd; *F* 290,11.

30 Sourdel, *Vizirat*, s. 312 vd; *F*.122.

31 Escorial kütüphanesinin 1577'de yazılmış bir kataloğunda 1671'deki yangında tahrip olan bir yazmanın adı geçer. Huneyn'in "vezir el-Kasım ibn Ubeydullah için" yaptığı bir *Fizik* çevirisi bu yazmanın içindeydi. Yanmış yazmadaki "Huneyn ibn İshak" isminin yanlış okunduğu, İshak ibn Huneyn olduğu açıktır; bu özellikle el-Kasım'ın "vezir" diye anılmasından bellidir; çünkü Huneyn öldükten çok sonra vezir olmuştu. Bkz. Brugman ve H. Drossaart Lulofs, *Aristotle, Generation of Animals*, Leiden, E.J. Brill, 1971, s. 67.

32 Bkz. F. Rosenthal, "Ishāq b. Hunayn's Ta'rih al-Atibba'," *Orients*, 1954, c. 7, s. 72-3.

33 Sourdel, *Vizirat*, s. 338, 737.

34 Bkz. P. Shinar'ın *EI*, ek, 5-6. fasiküller, s. 402a'daki "Ibn Wahb" makalesi.

35 Bkz. D. Sourdel'in "Dayr Kunna" makalesindeki referanslar, *EI* II, 197b; ve krş. Sourdel, *Vizirat*, s. 304.

36 Sourdel, *Vizirat*, s. 313-15 ve indeks.

37 *Risâle fî ahvâlü'l-bâh ve esbâbihî*; IAU I, 244.27.

38 *Fî tedbîrü'l-beden fi's-sefer*; bkz. *GAS* III, 270 #10, G. Bos (ed.), *Qusta ibn Luqa's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*, Leiden, E. J. Brill, 1992.

39 Hakkında monografi yazılan birkaç Abbasiden biri. Bkz. H. Bowen, *The Life and Times of Ali ibn Isa, The Good Vizir*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928, Krş. Sourdel, *Vizirat*, s. 520 vd; *EIr.* I, 850-1 içinde "Ali b. İsa" makalesi.

40 İsa ibn Ali'nin yaptığı işlerin daha doyurucu bir tartışması için bkz. J. L. Kraemer, *Humanism*, s. 134-6.

41 Bkz. Ullmann, *Medizin*, s. 108-15'teki kayıtlar; *GAS* III, dizin, krş. J.C. Sournia ve G. Troupeau, "Médecine Arabe: biographies critiques de Jean Mésue (VIII° siècle) et du Prétendu 'Mésué le Jeune' (X°siècle)," *Clio Medica*, 1968, c. 3, s. 109-17. Genel olarak İslam topraklarındaki tıp bağlamında Bağdat aileleri ve diğer kişilerin işlevlerinin bir genel değerlendirmesi için bkz. Endress, *GAP* II, s. 440-8.

42 Tamamlayıcı açıklamalar için bkz. D.R. Hill, "Mūsā, Banū" makalesi, *EI* VII, 640-1, ve D. Pingree, "Banū Mūsā" makalesi, *EIr*. III, 716-17. Krş. Rashed, "Transmission of Greek Scientific Thought."

43 Hakkında daha özlü bir çalışma ve daha ayrıntılı bir bibliyografya için bkz. Endress, *GAP* II, 428.

44 Bkz. Bergsträsser, *Galen-Übersetzungen*, dizin.

45 Yunan yazınından Kopt diline çevrilmiş bazı örnekler vardır ve Sanskritçe'de de Yunan astronomisinin izlerine rastlanır, yine de bugün elimizde Kopt dilinden Arapça'ya bilimsel çevirilerin yapıldığını gösteren bir belge bulunmuyor. Sanskritçe'den Arapça'ya yapılmış astronomi ve tıp eserleri ise Yunan kaynaklarıyla yalnızca uzaktan bağlantılıdır. Bütün dillerden Arapça'ya çeviri yapan çevirmenlerin listesi en-Nedîm tarafından verilmiştir; *F* 244.1-245.10 ve IAUU I, 203-5.

46 Bkz. el-Câhiz, *Kitâbü'l-Heyavân*, alıntılayan Endress, *GAP* III, 4. Çevirmenler bazen Arapça'yı doğru kullanan kişilerle koordinasyon içinde çalışmış olabilirler; krş. *F* 244.16.

47 Kaynaklar ve tartışmalar için bkz. G. Strohmaier, "Homer in Bagdad," *Byzantinoslavica*,1980, c.41, s. 196-200.

48 Bergsträsser, *Galen-Übersetzungen*, s. 40.9-13.

49 *Age.*, s. 28.18; 34.6; 44.17; 47.1; *F* 290.10-11.

50 K. Samir ve P. Nwyia, *Une correspondance islamo-chrétiene*, s.78-9, §12; ayrıca bkz. *GAS* V, 243-4; VI,138-9.

51 Rosenthal, *Classical Heritage*, s. 19. Başka yerlerde, Huneyn Galenos'un metinlerindeki Homeros anıştırmalarını açıklar; zikredilen örnekler için bkz. Strohmaier, "Homer in Bagdad."

52 Bergsträsser, *Galen-Übersetzungen*, s. 2.23 vd.

53 Krş. M. Ullmann, "nicht nur... sondern auch..." *Der Islam*,1983, c. 60, s. 3-36, ve *WKAS* II, ii, s. ix-xi'deki açıklamaları. Bütün safhalarıyla birlikte bütün çevirilerde kullanılan dilin değerlendirilişi ve bilimsel Arapça'nın gelişimi için bkz. Endress, *GAP* III, 3-23. Çeviri yazını temelinde, mantık, felsefe, astronomi ve tıp gibi belirli alanlarda Arapça'daki teknik terminolojinin gelişimine ilişkin çalışmalar D. Jacquart, *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe* [Études sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Age VII], Turnhout, Brepols, 1994'te toplanmıştır. Birçok Yunanca eserin sonuna Yunanca-Arapça tarihsel sözlükler eklenmiştir. Bkz. *GALex*, özellikle 1. Fasikül, Kaynaklara giriş ve listesi.

54 Esas olarak hayvanlar üzerine yazdığı kitabında (*Kitâbü'l-Heyevân*); İngilizce çeviride açıklamalarının bir örneği için bkz. Pellat, *Jahiz*, s. 133

55 Metnin tamamı Rosenthal, *Classical Heritage* içinde çevrilmiştir, s. 17. Burada diğer bilginlerin konuyla ilgili yorumları da alıntılanmıştır. Hugonnard-Roche, "Les traductions du grec," s. 141, 28. notta ibn Meymûn'un benzer bir fikrinden alıntı yapar.

56 Aynı Yunanca metnin, biri el-Kindî ve diğer İshak ibn Huneyn çevresi tarafından yapılmış iki farklı çevirisinin ayrıntılı bir karşılaştırması için bkz. J. N. Mattos, "The Early Translations from Gre-

ek into Arabic: An Experiment in Comparative Assessment," G. Endress (ed.), *Symposium Graeco-arabicum II*, Amsterdam, 1989, s. 73-102. Daha ayrıntılı örnekler için F. Zimmerman ve G. L. Lewis'in daha eski benzer görüşlere kaynaklarıyla birlikte Hugonnard-Roche, "Les traductions du grec" s. 143-4.

57 Bu görüş en açık biçimiyle F. E. Peters tarafından şu çalışmada ifade edilmiştir: *Aristotle and the Arabs*, New York, 1968, s. 59-61. Peters, yukarıda parantez içinde verilen Latince terimleri de kullanmaktadır.

58 Çevirilerin analizleriyle ilgili problemlerin ayrıntılı sergilenişi için bkz. Endress, *GAP* III, 5-6.

59 G. Bergsträsser, *Hunain ibn Ishak und seine Schule*, Leiden, E.J. Brill, 1913.

60 H.H. Biesterfeldt, *Galens Traktat 'Dass die kräfte der Seele den Mischungen der Körpers folgen' in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden, F. Steiner. 1973, s. 15-28.

61 H. -J. Ruland, *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander van Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung* [Nachrichten der Akad. der Wis. in Göttingen. Philol. -Hist. Klasse, 1978, Nr.5], Göttingen, 1978, s. 164, 196-202 [6,38-44] yine aynı yazarın doktora tezindeki kapsamlı analizlere dayanıyor: *Die Arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium*, yayınlanmamış doktora tezi, Saarbrücken Üniversitesi, 1976, s. 107-32, 148-9.

62 M. Ullmann, "War Hunain der Übersetzer von Artemidors Traumbuch?," *Die Welt des Islams*, 1971, c. 13. s. 204-11

63 G. Endress ve R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, s. 52-8 içinde G. Endress, "The Circle of al-Kindi"; yazarın kendi diğer yayınlarına referanslar da vardır.

64 Bu tür ifadelerin örnekleri ve bunların Yunanca orijinalleriyle bağlantıları için bkz. *GALex*, 2. Fasikül, s. 176-8, *izâ* 8.1

65 Proclus'un *Dinbilimin Unsurları*'nın Arapça çevirisindeki ayrıntılı bir listesi için bkz. G. Endress, *Proclus Arabus*, Beyrut, F. Steiner, 1973, s. 194-241.

66 S. Fazzo ve H. Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindi-Circle and in al-Kindi's Cosmology," *Arabic Sciences and Philosophy*, 1993, c. 3, s. 119-53.

67 H. Hugonnard-Roche'nin tartışmaları ve örnekleri için bkz. "Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346," C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, s. 19-28; yazı R. Walzer'in indirgemeci filolojik görüşlerini de düzeltmektedir, R. Walzer, "New Light on the Arabic Translations of Aristotle" *Oriens*, 1953, c. 6, s. 91-142, yeniden basımı aynı yazarın *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, s. 60-153.

68 H. Hugonnard-Roche'un pek çok makalesi bu açıdan temel öneme haizdir. Genel bir çerçeve için bkz. D. Jacquart (ed.), *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, s. 22-38 içinde "La formation du vocabulaire de la logique en arabe," ve burada kendisinin diğer çalışmalarına yaptığı kaynaklar.

69 S. Brentjes'in bir dizi makalesindeki metinsel inceleme ve özellikle "Textzeugen und Hypothesen zum arabischen Euklid", *Archive for History of Exact Sciences*, 1994, c. 47. s. 53-92.

70 Bkz. R. Rashed. *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi. Volume 1. L'Optique et la Catoptrique*, Leiden, E. J. Brill, 1997, s. 6-45, bağımsız olarak da basılmıştır: "Le commentaire par al-Kindi de l'Optique d'Euclide: un traité jusqu'ici inconnu, "*Arabic Sciences and Philosophy*, 1997, c. 7, s. 9-56.

71 Bununla ilgili başvurabileceğiniz bir kaynak, P. Kunitzsch, *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemaus in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Wiesbaden, F. Steiner, 1974, s. 6-71.

72 "Alıcı" ve "yaratıcı" aşama kavramları F. Sezgin tarafından genel olarak Arap bilimi için kullanılır; yoksa sadece çeviri hareketi için özellikle söylenmiş bir şey değildir. Sezgin bu kavramı W. Hartner'den alır. Bu yazı: *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, Paris, Besson-Chantermerle, 1957 içindeki "Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?" yeniden basımı, Maisonneuve et Larose, 1977, s. 322. Ancak bunu çeviri hareketinin büyük koruyucusu ve görünüşe göre "yaratıcı" döneminin başındaki Beni Musa'ya uygular (*GAS* V, 246). G. Strohmaier de "alıcı" kültürün "verici" kültüre karşıt olduğundan bahseder ve 8. yüzyılda Bizanslıları verici, Arapları ise alıcı kültür içinde tanımlar: "Byzantinisch-Arabische Wissenschaftsbeziehungen in der Zeit des Ikonoklasmus," *Studien zum 8. und 9. jahrhundert in Byzanz* [Berliner Byzantinische Arbeiten 51], Berlin, Akademie Verlag, 1983, s. 179-83. Bu temanın daha tuhaf bir yorumu ise, söz konusu iki safhayı açıklamak için suyla bitkilerin hayat bulması metaforunun kullanılmasında görülür: "III./IX yüzyılın sonunda Yunan felsefî... eserlerinin... iyi Arapça çevirilerine ulaşmak mümkündü. Bereketli bir yağmuru andıran bu olayın ardından yüzlerce Müslüman bilgin Yunan biliminin değerini anlamaya ve büyük bir şevkle onu öğrenmeye başladı..." J. Shacht ve M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad ve Ibn Rıdwan of Cairo* [Mısır Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayını no.13] Kahire, 1937, s. 7, Bu konudaki yazında bu temanın çeşitlemelerine rastlamak mümkündür.

Yedinci Bölüm

1 M. Bouyges, *Averroes, Tafsir ma ba'd at-tabiat. Notice*, Beyrut, Darü'l-Maşrık, 1952, yeniden basımı 1972, s. cxxii, lvi. Ayrıca bkz. *GAP* II, 443, 103. nottaki referanslar ve Kraemer, *Humanism*, s. 132-4'teki tartışma.

2 Bkz. Ullmann'ın referansları, *Geheimwissenschaften*, s. 73-4.

3 Krş. benim kitabımdaki tartışma, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, E. J. Brill, 1988, s. 125-7.

4 Bkz. A.I. Sabra "The Andulusian Revolt against Ptolemaic Astronomy," E. Mendelsohn (ed.), *Transformation and Tradition in the Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, s. 133-53.

5 H. Kennedy böyle adlandırıyor, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Londra ve New York, Longman, 1986, s. 200 vd; krş. Kraemer, *Humanism*, s. 53 ve 61. not.

6 Ullmann, *Medizin*, s. 260.

7 Bu belki de en iyi Ebü'l-Ferec ibn et-Tayyib'in *Kategoriler* yorumuyla örneklendirilebilir. İskenderiye'de beş yüzyıl önce yazılmış bir metnin tam kopyasıdır, belli ki sadece geleneği taklit etmek için çoğaltılmıştır; krş. benim *İbni Sînâ*, s. 227 12. not.

8 Es-Suyûti tarafından alıntılanmıştır, *Sevnü'l-mantık ve'l-kelâm en fenni'l-mantık ve'l kelâm*, Ali Sami en-Neşşâr (ed.), Kahire, 1947, s. 6-8.

9 El-Kindî, *Resa'ilü'l-Kindî el-felsefiye* içindeki *Fi'l-felsefeyü'l-ûlâ*, M. 'A. Ebu-Rîda (ed.), Kahire, 1950, c. 1, s. 103, çev. A.L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany, State University of New York Press, 1974, s. 58.

10 İbn Kuteybe, *'Uyûn'ül-ahbâr*, Kahire, 1923-30 (yeni bas. 1973), c. 1. s. 10.11-15 ve 15.11-17.

11 E.K. Rowson'un şu çevirisinde yer alır: "The Philosopher as Littérateur: al-Tawhidi and his Predecessors," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1990, c. 6, s. 86 ve 128. not. Şiir fragmanları için bkz. et-Taâlibî, *Hâssü'l-Hâss*, Beyrut, 1966, s. 72 vd, aynı yazar, *Yetîmetü'd-dehr*, Kahire, 1956, IV, 314. İkinci yarım mısrada el-Büstî'nin ünlü cinası (Goldziher de buna gönderme yapar, s. 35, 3.not /s.215 138. not, bir sonraki bölümde ele alınan yayınında, 22. not) *el-felsefetü fellü's-sefehi*, "Felsefe cehaleti törpüler."

12 Bu gelişmenin ayrıntılı bir sunumu için bkz. W. Madelung, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran," *Orientalia Hispanica* [Festschrift F.M. Pareja], J.M. Barral (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1974, s. 504-25.

13 Et-Teberî, *Tarih*, III, 2131 de Goeje; çev. P.M. Fields, *The Abbasid Recovery* [et-Teberî tarihi, c. 37] Albany, State University of New York Press, 1987, s. 176. Parantez içindeki Arapça kelimeleri ekledim ve Field'in çevirisinde *cedel* kelimesi için kullandığı "polemik" yerine "diyalektik tartışma"yı geçirdim.

14 Hem ibn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire, 1932, XI, 64-5, hem de ez-Zehebî, *Düvelü'l-İslam*, Haydarabad, 1364/1945, I, 123 bu olayı aktaran kişiler olarak o sırada hükümdarın el-Mutezid olduğunu açıklar. Ancak et-Teberî açıkça el-Mutemid ismini vermektedir ve özellikle kişisel olarak tanıklık ettiği böyle bir konuda et-Teberî'nin sözünü dikkate almamak çok zordur. Bu bağlamda sonraki yazarların kişisel eğilimleri üzerinde de durmakta yarar var. Her ne kadar İbn Kesîr ve ez-Zehebî aynı çağda yaşamış Süryani tarihçileri olsalar da, bunlardan ilki, üç tartışma konusunu et-Teberî'nin kelimeleriyle açıklarken, ikincisi *kelâm* kelimesini çıkarır ve *cedel* (diyalektik tartışma) kelimesini de genel bir kavram olan mantık terimiyle değiştirir.

15 Et-Teberî, *Tarih*, III, 2165 de Goeje; çev. F. Rosenthal, *The Return of the Caliphate to Baghdad* [et-Teberî tarihi, c. 38], Albany, State University of New York, 1985, s. 47; krş. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV, 728,-9.

16 Bu konunun tartışması için bkz. George Makdisi'nin eserleri, özellikle *The Rise of Humanism*, s. 67-70.

17 Et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, Ahmed ez-Zeyn ve Ahmed Emin (ed.), Kahire, 1951 (yeniden basımı Beyrut, tarihsiz), c. 2, s. 5-6.

18 Makdisi, "The Juridical Theology of Shafi'i," s. 21-2.

19 İbn Kuteybe, *Kitabü'l-envâ*, C. Pellat ve M. Hamidullah (ed.), Haydarabad, 1375/1956, §2, s. 1-2. ayrıca krş. C. Pellat'ın Fransızca çevirisi, "Le traité d'astronomie pratique et de météorologie populaire d'Ibn Qutayba," *Arabica*, 1954, c. 1, s. 87. Kuran alıntısı Arberry'nin çevirisinden Sûre 6.97.

20 El-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Beyrut, 1977, s. 295.

21 I. Goldziher, *Muslim Studies*, C.R. Barber ve S.M. Stern (çev.), Londra, Allen & Unwin, 1967 [Orijinal Almanca baskısı 1889], c. 1, s. 137-98; Gibb, "Social Significance of the Shuubiya." En son bibliyografya ve Şuubiyye'nin çeşitli yorumlarının değerlendirilmesi için bkz. S. Enderwitz'in *EI* IX, 513-16'daki makalesi.

22 I. Goldziher, "Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften," *Abhandlungen der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Yıl 1915, Philosophisch-historische Klasse, no. 8, Berlin, Verlag der Akademie, 1916. Çeviren, M. I. Swartz *Studies on Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981, s. 185-215. Orijinale ve çeviriye bu sırayla referans yapıyorum.

23 Goldziher'in denemesinin daha geniş, daha insaflı bir eleştirisi için bkz. Sabra "Greek Science in Medieval Islam," s. 230-2.

24 "Die neuzeitliche islamische Orthodoxie setzt den antiken Wissenschaften in ihrer modemen Fortbildung keinen Widerstand entgegen und fühlt sicht nicht im Gegensatz zu ihnen," s. 42. Swartz'ın çevirisini ben uyarladım: "ortodoks İslam"dan "çağdaş İslam ortodoksluğu"nu anlıyor ve "ilkçağ bilimleri"ne (s. 209) "çalışmaları" kelimesini ekliyor. Başlangıçta gereksiz "neuzeitliche" ifadesinin kullanılmış olması önemli; çünkü Goldziher'in çağdaş ve modem ortodoksluğu "eski"sinden ayırdığını gösteriyor.

25 Örneğin, Goldziher'in tarafgirliğinin etkisi konusunda kısa bir inceleme için bkz. "The Hanbali School and Sufism," *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1979, c.15, s. 115-26, yeniden basımı için bkz. yazarın *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Hampshire, Variorum, 1991, no. V.

26 19. yüzyıl Batı oryantalizmindeki Hanbeli karşıtlığı konusundaki ayrıntılı araştırmasında geçer, "L'Islam Hanbalisant," *Revue des Ètudes Islamiques*, 1974, c. 42, s. 213 vd, ayrıca Swartz tarafından da çevrilmiştir, *Studies*, s. 219 vd.

27 Hiç şüphesiz Goldziher'in denemesi farklı Müslüman bilginlerin ilkçağ bilimleri konusundaki alıntılarını içeren bir liste özelliği taşımasıyla da değerini korumaktadır.

28 İslam toplumlarında "ortodoksluk" kavramının sorunları konusunda bkz. van Ess'in kapsamlı eseri *Theologie und Gesellschaft*.

29 Bkz. Büveyhiler döneminde klasik bilimin yayılışı ve derinliği konusunu bütün yönleriyle inceleyen Kraemer, *Humanism* ve ek cildi, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1986.

30 Et-Tevhidi'nin Sâhib'in dindarlığı konusundaki anlatımı için bkz. Tevhîdî, *Mesâlibü'l-vezireyn*, s. 82 ve 212. İkinci referansta İbn Fâris, Sâhib'in Tanrı düşmanı olduğuna hükmedebileceğini, çünkü "dininin az" (*li-kılleti dînihi*) olduğunu söyler. Hem et-Tevhîdî'nin, hem Sâhib ibn Abbâd'ın bilgi verici portrelerini M. Berge ve C. Pellat sırasıyla *Cambridge History of Arabic Literature*'da çizmişlerdir, *Abbasid Belles-Lettres*, J. Asthiany vd. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 96-124.

31 A. Hartman Abbasilerin son dönem kültür ve siyasetlerini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir, *En-Nâsır li-Dîn Allah (1180-1225). Politik, Religion, Kultur in der späteren 'Abbāsidenzeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1975. Kitapta ulaştığı sonuçları şu makalede özetler: "Al-Nâsır li-Dîn Allah," *EI* VII, 996-1003. Hartmann, Ömer es-Suhreverdî'nin Yunan bilimlerine karşı eseri üzerinde çalışmaktadır.

32 İbn en-Nafiz için bkz. *EI* ve *DSB*'deki makale ve bu makalede geçen referanslar. İbn eş-Şâtir, Arap astronomisi ve Kopemik için bkz. G. Saliba'nın derlediği makaleler, *A History of Arabic Astronomy*, s. 233-306.

33 *Meraga* gözlemevi konusunda bkz. A. Sayılı'nın klasik çalışması, *The Observatory in Islam*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1960, yeniden basımı 1988, bölüm 6. Daha yakın tarihli çalışmalar, Saliba, *A History of Arabic Astronomy*, s. 245-90'da tartışılıyor.

34 14. yüzyıl Mısır bilgini İbnü'l-Akfânî, bilimleri inceleme rehberinde (*İrşâdü'l-kâsid*) bu felsefe üretiminin küçük bir listesini verir. C. Bumet (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, s. 60-62'deki "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works"' başlıklı çalışmamda yer alan çeviriye bakabilirsiniz.

35 Madelung'un İmamiyye mensubu bir bilginin geçmişini betimleyen kısa sentezine bkz.: "Ibn Abi Ğumhūr al-Ahsāi's Synthesis of *Kelām*, Philosophy and Sufism," *Actes du 8ème Congrés de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Aix-en-Provence, 1976), Aix-en-Provence, 1978, s. 147-8, yeniden basımı *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londra, Variorum, 1985, no XIII.

36 Yüzyılımızda bütün bu geleneğe Batılıların dikkatini çekme onuru H. Corbin'e aittir; özellikle bkz. *En Islam Iranien*, 4 cilt, 7 kısım, Paris, Gallimard, 1971-2.

37 Hanefi fıkıh ve din araştırmacılığının saygın ve mükemmel bir örneği olarak Buharalı Sadr eş-Şarî'a (ö. 747/1347) gösterilebilir. Son derece yetkin bir astronomi makalesi yazmıştı. Bkz. A. Dallal'in çalışmasının en son basımı, *An Islamic Response to Greek Astronomy*, Leiden, E. J. Brill, 1995.

38 *GAL* II, 212 yanlış ölüm tarihi (815/1412) verir. Doğru tarih ve diğer kaynaklar için bkz. N. Heer, *The Precious Pearl, El-Jami's al-Durrah al-Fakhirah*, Albany State University of New York Press, 1979, s. 24, not 6.

39 Bkz. Ménage'nin Hezarfen üzerine makalesi *EI* III, 623 ve O. Şaik Gökyay'ın *İslam Ansiklopedisi*'ndeki "Kâtip Çelebi" makalesi ve *EI* IV, 760-2'deki "Kātib Čelebi" makalesi. Kâtip Çelebi'nin kullandığı baskılar hakkında daha geniş ayrıntı için bkz. V. L. Ménage, "Three Ottoman Treatises on Europe," C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam, A volume in Memory of Vladimir Minorsky*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1971, s. 421-33.

40 Bkz. J. Raby'nin değerli makalesi "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium," Dumbarton Oaks Papers, 1983, c. 37, s. 15-34 (41 şekille birlikte) özellikle s. 22-5. Ptolemaios'un *Coğrafya* kitabının Arapça çevirilerinden birinin yazmasını (Ayasofya, 2610) F. Sezgin tıpkı basım olarak yayımlandı, Frankfurt am Main, Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü, 1987. Plethon'un *Keldanî Kâhinleri*'nin Arapça çevirisi şu anda Yunanca metinle birlikte basılmış durumdadır: B. Tambrun-Krasker, *Oracles Chaldaiques. Recension de Georges Gémiste Pléthon* [Corpus Philosophorum Medii Aevi 7] Atina, Atina Akademisi, 1995, Arapça metin M. Tardieu tarafından yayına hazırlanmıştı.

41 Bu üç tehâfüt M. Türker tarafından incelendi: *Üç tehafüt bakımından felsefe ve din münasebeti*, İstanbul, Türk Tarih Kurumu, 1956.

42 Bkz. N. Heer'in örnek çeviri ve incelemesi, *The Precious Pearl*.

43 Bkz. M. Türker'in kaynakları, "Fârâbî'nin Şerâ'it ül-yakîn'i," *Araştırma*, 1963, c. 1, s. 151-2, 173-4; krş. Gutas, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works," s. 62, 158. not.

44 Λίνος Γ. Μπενάκης (Linos G. Benakis), " Eva άνεκδοτο 'Ελληνοσρσβικό λεξιλόγιο' Αριοτοτελικής λογικής δρολογίσς τού Βησσαρίωνος Μακρή '1670)" (Vissarion Makris'in Yayınlanmamış Yunanca-Arapça Aristoteles Mantık Terminolojisi Sözlüğü), Νεοελληνική Φιλοσοφία 1600-1950 (Yeni Yunan felsefesi 1600-1950), [Πρσκτιά τής Γ` Φιλοσφικής 'Ημερίδας' Μάρτιος 1988 (3. İyonya Felsefe Kongresi Tutanakları Mart 1988)], Selanik, 1994, s. 108.

45 Bkz. Benakis'in önceki not içinde alıntılanan makalesinde kendi çalışmasına yaptığı referanslar, s. 97 vd, 1. not.

46 Bkz. N. G. Wilson, "Books and Readers in Byzantium," *Byzantine Books and Bookmen* [Dumbarton Oaks Colloquium, 1971], Washington, DC; Dumbarton Oaks, 1975, s. 4. Bu durum aynı dönem İslam dünyasıyla ve özellikle Bağdat'la tam bir tezat oluşturur. Bağdat'ta yalnızca gelişen bir kitap ticareti (*Fihrist*'te listesini verdiği binlerce kitaba muhtemelen sahip olan İbn en-Nedîm bir kitap satıcısıydı) değil, binlerce kitaplık özel kütüphaneler de vardı.

47 Bkz. N. G. Wilson'un değerlendirmesi, "The Libraries of the Byzantine World," *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1967, c. 8, s. 53 yeniden basımı D. Harlfinger (ed.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. 276.

48 Bu durumun en özlü ve çarpıcı biçimde verildiği yer J.F. Haldon'un eseridir: "620'lerin sonları ve 630'larm başlarından 8. yüzyılın sonu ve 9. yüzyılın başına kadar Bizans İmparatorluğunda dindışı yazın türleri aşağı yukarı tamamen kayboldu... Benzer şekilde, bu dönemde coğrafi, felsefi veya filolojik yazı türlerinin örneğine de rastlanmaz... Geçmişin dindışı, Bizans öncesi ve Hıristiyanlık öncesi kültürüyle ilgilenene bir yüzyıl kadar rastlamak mümkün olmadı..." "The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief," A. Cameron ve L.I. Conrad (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, s. 126-8. Bizans İmparatorluğundaki bu gelişmenin ardında yatan toplumsal ve kültürel nedenler yazarın başka bir kitabında ele alınır: *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 425-35.

49 Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*; benim bütün kaynaklarınım H. Lindsay ve A. Moffart'ın İngilizce çevirisinedir, *Byzantine Humanism*. Lemerle'in "Suriye ve Araplar aracılığıyla bağlantı hipotezi"ne karşı argümanı için bkz. s. 17-41.

50 Bu konudaki tek istisna, örneğin Dioscurides'in *Materia medica*'sında olduğu gibi resimli Yunanca yazmalarmış gibi görünüyor; bunlar sanatçılar tarafından Arapça yazmalardaki resimleri kopyalamak için kullanılıyordu. Ancak bu Arap resimleri 9. ve 10. yüzyılda yapılan sonraki Arapça çevirilerle ilgilidir ve bu nedenle Yunanca yazmaların çevrildikleri dönemdeki kökeni hakkında doğrudan bir bilgi edinemiyoruz.

51 Bergsträsser, *Galen-Übersetzungen*, s. 47.12 (metin), s. 38-9 (çeviri).

52 *Age.*, s. 33.17 (metin), s. 27 (çeviri); Bergsträsser, *Neue Materialen*, s. 11.

53 Böylece Bizantinistlerin "taşra" kütüphaneleri dediğinin önemini vurguluyor. Ne var ki "taşrada" yazmalar bulmayı ümit etmek doğaldır; Arapların Anadolu, Suriye, Filistin ve Mısır'da fethettiği yerler, Hellenizmin merkezleriydi, belki Konstantinopolis'ten daha fazla. Yani, Sina Dağı ve Kudüs'ün yakınındaki St. Saba gibi doğu merkezlerinde şüphesiz değerli kaynaklar vardı, fakat 8. yüzyıl konusunda somut bir bilgiye sahip değiliz. Krş., Wilson, "Libraries," s. 291, 300.

54 Bkz. J. Irigoin, "Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle)," *Cahiers de Civilisation Médiévale, Xe-XIIe Siècles*, 1962, c. 5, s. 290 vd, yeniden basımı D. Harlfinger (ed.), *Griechische Kodikologie*, s. 179 vd, ayrıca Bréhier'e de kaynaklar vardır (36. not); Lemerle, *Byzantine Humanism*, s. 174-7 (ayrıca diğer başvuru kaynakları), s. 197; ve N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Londra, Duckworth, 1983, s. 79-80. Hatta Wilson masalın doğruluğunu ispatlamak için şunları söyleyecek kadar ileri gider: "Olaylar, Araplar Huneyn ibn İshak'ın çevirileri vasıtasıyla Yunan matematiğinin kusursuz bir bilgisine sahip olmadan kısa bir süre önce meydana geldi" (s. 80). Böylece bir cümlede Arap cebircilerin en büyüklerinden ikisini, hem el-Hârizmî'yi hem İbn Türk'ü [*GAS* V, 229-42] ortadan kaldırır. Halbuki her ikisinin de Huneyn'den önce çalıştıkları kesindir; Huneyn matematik üzerine bir şey çevirmişse bile sayıları pek az olmalıdır.

55 Leo'nun matematik konusundaki yeterliği ve Memûn hakkında bkz. D. Pinree'nin yorumları, "Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia" s. 237b.

56 Theophilus, Stephanus ve aktarılan alıntının çevirisi için bkz. Pingree, "Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia," s. 238-9. Pingree, daha 1962'de Bizans'a astrolojiyi 8. yüzyılda Arapların aktardığına işaret etmişti: "Çoğu İranlı olan Abbasi müneccimleri, Sasanilerin tarihin astrolojik yorumlanabilme olasılığına ilişkin teorilerini Araplara öğrettiler ve bu bilgiler neredeyse anında Bizans'a aktarıldı," "Historical Horoscopes," *Journal of the American Oriental Society*, 1962, c. 82. s. 488a.

57 Bu duruma Irigoin'in itirazını, "Survie et Renouveau," s. 89 vd (yeni basım s. 177 vd), yani bu dönemde pagan yazınının bir ölçüde okunduğu iddiasını, çoğunlukla kendi kanıtları asılsız çıkarıyor. Kopyalananların eski retorik bilgileri, gramer ve dilin sesi ile vurguları üzerine parçalar, fabllar, biraz Homeros ve Aristoteles'in kategorilerinden ibaret olduğu anlaşılıyor, bunların da klasik bir külliyat oluşturması çok güç. Bunun yanında, bu döneme ait yazmaların bugün hiçbirinin var olmaması, öğrenciler ve öğretmenler kendi amaçları için bir kısmını kopyalamış olsa bile, bu eserlerin hiçbirinin tam olarak ısmarlanmadığını göstermektedir. Krş. J. F. Haldon'un yukarıya alman açıklamaları, 48. not.

58 Wilson'un kısa ve faydalı özeti için bkz. *Scholars of Byzantium*, s. 85-8.

59 Tablo Irigoin'in çalışması "Survie et renouveau" temelinde ve bu çalışmada verilen bilgi ve tarihlere göre çizildi; yararlanılan diğer çalışmalar T. W. Allen, "A Group of Ninth Century Greek Manuscripts," *Journal of Philology*, 1893, c. 21, s. 48-55; A. Dain, "La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète," *Dumbarton Oaks Papers*, 1954, c. 8, s. 33-47, yeniden basımı D. Harlfinger (ed.), *Griechische Kodikologie*, s. 206-24; J. Irigoin, "L'Aristote de Vienne," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 1957, c. 6, s. 5-10; Wilson, *Scholars of Byzantine*, s. 85-8. Birkaç kere kullanılmış 9. yüzyıl yazmalarında Lemerle'in değindiği bazı fragmanlar (*Byzantine Humanism*, s. 83; R. Devresee'den aktarıyor) ilginç ipuçları içerebilir, fakat kanıtlar çok müphem ve uzmanların analizine gerek var; bu nedenle dikkate alınmadı.

60 Krş. Irigoin "Survie et renouveau," s. 288-9 (yeniden basımı s. 176): «dans cette période (9. yüzyılın ilk 30-35 yılı), seuls les textes scientifiques ou techniques de l'antiquité grecque sont connus et diffusés.»

61 Krş. Pingree, "Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy," s. 33: İmparator Herakleios'tan sonra, Konstantinopolis'te astronomi çalışmaları terk edildi, "9. yüzyıla kadar bir daha Bizans'ta canlanmadı, o zaman da Arapların başarılarını taklit etmek isteğinin ivmesiyle başladı."

Sonsöz

1 Krş. Sabra, "Greek Science in Medieval Islam," s. 226'da bunu "olağanüstü yaratıcı bir etkinlik" diye adlandırır. Bu nedenle Yunanca'dan Arapça'ya çeviri sürecini onun yaptığı gibi "kendine mal etme" –hırsızlığı anımsatan küçültücü bir terim– diye adlandırmayacağım ve çeviri hareketine gerçekte ne ise onu demeyi tercih edeceğim: Erken Abbasi toplumunun ve bu toplumun başlangıç aşamasındaki Arap bilim ve felsefe geleneğinin bir yaratısı. Bu konuda terim seçimi üzerine kesin bir tartışma yapılmamasına rağmen "kendine mal etme" genelde uzmanlar arasında çeviri hareketinden söz etmekte kullanılan bir terimdir. Krş. Kunitzsch'in makalesinin başlığında geçen "Aneignung" kelimesi, "Über das Frühstadium der arabischen Aneignung Antiken Gutes," ve s. 269, ama terimi neden seçtiğini tartışmıyor.

2 Krş, Sabra'nın bilim tarihi yazımı üzerine yöntemsel düşünceleri, "Situating Arabic Science," s. 654-61, yazar burada belirli bölgelere ve dönemlere odaklanmış ampirik araştırmaları savunur. Bu, S.D. Goitein'in "Islam, the Intermediate Civilization"da daha önceden ifade edilen görüşlerini ayrıntılandırıyor; Goitein, "her tarihsel dönemi kendi açısından değerlendirmemiz" (s. 228) gerektiğini öne sürer, fakat sonra sadece üç dönem saptar. Amacın formülasyonu doğru; fakat dönemlere ayırma fazlasıyla şematik ve bir o kadar şeyleştirici.

3 Tarihsel süreçleri açıklamak için ırk veya tin gibi özcü kavramlara dayanan statik tarih anlayışı, Bizanslı tarihçi Agathias örneğinde görebileceğimiz gibi kendini can sıkıcı durumlara düşürebilir. Sadece tarihin üretebileceği bir ironi örneği olarak Agathias, Sasani imparatoru I. Hüsrev Anuşirvân'ın iddialara göre Yunan felsefesini anlayamamasını, Yunan kültürünün indirgenemez değerlerinin "ilkel ve hiç kültürü olmayan bir dil" (ἀγρία τινι γλώττη καί ἀμουσοτοτάτη, *Historae* B 28.3, s.77, Keydell; krs. Kuneau, "La pénétration de l'hellénisme dans l'Empire perse Sassanide" s. 18) olduğunu iddia ettiği bir dile çevrilememesine bağlar. Bu çalışmada ortaya konan belgelerin de gösterdiği gibi tarihin dolambaçlı yollarında Yunanca-Arapça çeviri hareketi için bir dönüm noktası oluşturan şey, bu kralın politikaları ve onun sarayındaki canlı çeviri kültürüydü. Çeviri hareketi Agathias'ın düşüncesinin yanlışlığını ortaya koydu ve 9. yüzyılda Agathias'ın kendi soyundan gelen Bizanslıların dindışı Yunan kültürüne yeniden ilgi duymalarına katkıda bulundu.

4 Bu nokta,benim "Paul the Persian," başlıklı makalemde tartışılır (III Kısım).

5 Mansûr'un bu kararı deneyimlerine dayanarak verdiğini, Abbasilerin Bağdat'ta karar kılmadan önce yeni başkentleri için dört farklı yer denemelerinden açıkça görmek mümkündür. Bkz J. Lassner'in "el-Haşmiya" makalesi, *EI* III, 265-6 ve krş. Kennedy, *Early Abbasid Caliphate*, s. 86-8. Varın Ess Bağdat'ın kuruluşunun İslam entelektüel tarihinde bir dönüm noktası olduğunda ısrar eder, *Thelogie und Gesellschaft*, III, 3-4, ve kaynak referansları.

6 İbnü'l-Fakîh el-Hamedânî, *(Ahbâr)ü'l-Buldân*, MS Meşhed 5229'm tıpkı basımı, F. Sezgin (ed.), Frankfurt, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1987, s. 105; alıntılayan varı Ess, *Theologie und Gesellschaft* III, 9.

7 W. Jaeger çeviri hareketi dönemini "die erste internationale Wissenschaftsepoche, die die Welt gesehen hat" (dünyanın gördüğü ilk uluslarası bilim çağı) diye tanımlayarak bu noktaya işaret etmektedir, "Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften," *Inter Nationes*, Berlin, 1931, c. 1, s. 93b. Bu yayma ulaşmanın güçlüğü nedeniyle alıntıyı Jörg Kraemer'den alan Endress'ten aktarıyorum, *GAP*, II, 423 ve 48. not.

Kaynakça ve Kısaltmalar

Aşağıdaki kaynakça bu çalışmada adı geçen bütün eşerleri (ansiklopedi makaleleri hariç), kullanılan kısaltmaları, ve Yunanca-Arapça çeviri hareketi üzerine seçme maddeleri içermektedir. Daha fazla kaynak Ek'te verilen kaynakçada ve özellikle *GAP*'da bulunabilir. Arapça 'el' ortacı ve Batı isimlerindeki önekler (de, von) alfabetik sıralama yapılırken dikkate alınmamıştır.

Abbas, I., *Ahd-ı Ardeşîr*, Beyrut, Dar Sader, 1967

Abbāsid Belles-Lettres, J. Asthiany ve diğ. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990

el-Âbî, Mansur ibnü'l-Hüseyn, *Nesrü'd-dürr*, Münir M. al-Medenî (ed.), c. 7, Kahire, el-Hey'a el-Mısriyyü'l-'Amme li'l-Kitâb, 1990

Afnan, S. M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, E.J, Brill, 1964.

Agathias, *Historiarum libri quinque* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae II], R. Keydell (ed.), W. de Gruyter, Berlin, 1967

Allen, T. W. "A Group of Ninth Century Greek Manuscripts," *Journal of Philology*,1893, c. 21, s. 48-55

Alon, I., "The Arabic Version of Theophrastus' Metaphysics," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*,1985, c. 6. s. 163-217.

Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, A.F.L. Beeston ve diğ. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1983

Arnaldez, R., "Sciences et philosophie dans la civilisation de Bağdād sous les premiers 'Abbāsides," *Arabica*,1962, c. 9, s. 357-73

__ "L'Histoire de la pensée grecque vue par les arabes," *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1978, c. 72.3, s. 117-68

Ashtor, E., "The Diet of Salaried Classes in the Medieval Near East," *Journal of Asian History*,1970, c. 4, s. 1-24, yen. bas. *Medieval Near East: Social and Economic History*, Londra, Variorum, 1978, no.III

__ "An Essay on Diet of the Various Classes in the Medieval Levant," R. Forster ve O. Ranum (ed.), *Biology of Man in History Selections from the Annales*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975, s. 125-62

el-Bağdâdî, 'Abdülkahir ibn Tâhir, *el-fark beyne'l-firak*, M. Bedr (ed.), Kahire, 1910; yen. bas., Beyrut, Dar'ül-Âfâkü'l-Cedîde, 1997

Bailey, H.W., *Zorastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, Clarendon, 1943

Baltussen, H., *Theoprastus on Theories of Perception*, Utrecht, University of Utrecht, 1993

Balty-Guesdon, M, -G, "Le *Bayt al-hikma* de Baghdad," *Arabica*, 1992, c. 39, s. 131-50

Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, Marcus und Webers, 1922

Bedevî, 'A., *et-Turâsü'l-Yûnânî fi'l-hezâreti'l-İslamiyye*, Kahire, Mektebetü'n-Nahzeti'l-Mısriyye, 1946

__ *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968

Benakis, L.G., Λίνος Γ. Μπενάκης, "Eva άνεκδοτο 'Ελληνοσρσβικό λεξιλόγιο' Αριοτοτελικής λογικής δρολογίσς τού Βησσαρίωνος Μακρή '1670')," Νεοελληνική Φιλοσοφία 1600-1950, Πρσκτιά τής Γ' Φιλοσφικής 'Ημερίδας' Μάρτιος 1988, Selanik, 1994, s. 97-108.

Bergé, M., "Abu Hayyan al-Tawhidi," *Abbasid Belles-Lettres* içinde, s. 112-24

Bergsträsser, G., *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*, Leiden, E.J. Brill, 1913
___*Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVII], Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1925
___*Neue Materialien zu Hunain ibn Ishaq's Galen-Bibliographie* [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XIX,2], Leipzig, 1932
el-Beyhakî, İbrahim ibn Muhammed, *el-Mehasin ve'l-mesâvîî*, F. Schwally (ed.), Giessen, 1902
Bidawid, R.J., *Les lettres du Patriarche Nestorien Timothée I* [Studi e Testi 187], Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana,1956
Biesterfeldt, H.H, *Galens Traktat 'Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden, F.Steiner, 1973
el-Bîrûnî, bkz. Sachau, E.
Bos, G., *Qusta ibn Luka's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*, Leiden, E.J.Brill, 1992
___ Bosworth, C.E., "The Tahirids and Arabic Culture," *Journal of Semitic Studies*,1969, c.14, s. 45-79
___ "The Heritage of Rulership in Early Islamic İran and the Search for Dynastic Connections with the Past," *Iran*,1973, c. 11, s. 51-62
___ "The Persian Impact on Arabic Literature," *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, içinde s. 483-96
___ *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the 'Abbasid Caliphate* [The History of al-Tabari, c. 33], Albany, State University of New York Press, 1991
Bowen, H., *The Life and Times of 'Ali ibn 'Isa, the Good Vizir*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928
Bouyges, M., *Averroés ma ba'd at-tabi'at. Notice*, Beyrut, Darü'l-Maşrık, 1952; y.b. 1972
Boyce, M., "Middle Persian Literature," *Iranistik II, Litaratur I* [Handbuch der Orientalistik I,iv,2.1], Leiden, E.J.Brill, 1968, s. 31-66
Brentjes, S., "Textzeugen und Hypothesen zum arabischen Euklid," *Archive for History of Exact Sciences*,1994, c. 47, s. 53-92
Brock, S., "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning," N. Garsoian, T.Mathews ve R. Thompson (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, DC, Dumbarton Oaks, 1980, s. 17-34
___ *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Londra, Variorum, 1984
___ "Syriac Culture in the Seventh Century," *Aram*, 1989, c. 1, s. 268-80
___ "The Syriac Commentary Tradition," C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, s. 3-15
Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, 2 cilt, 2. basım, Leiden, E.J. Brill, 1943-9; *Supplement*, 3 cilt, Leiden, E.J. Brill, 1937-42
Brugman, J. ve H.J. Drossaart Lulofs, *Aristotle. Generation of Animals*, Leiden, E.J. Brill, 1971
Bulliet, R.W., *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge, Mas., Harvard University Press, 1979
Burnett, C. (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, Londra, The Warburg Institute,1993
___ bkz. ayrıca Pingree, D., ve C. Burnett
el-Câhiz, 'Amr ibn Bahr, *Resâ'ilü'l-Câhiz*, 'A.M. Hârûn (ed.,), 4 cilt, Kahire, el-Hancî, 1965-79
el-Câhiz (ps.-), *Kitâbü't-Tâc*, A. Zekî (ed.), Kahire, el-Matba'ayü'l-Amîrriye, 1914

Cameron, A., "New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eight Centuries," A.Cameron ve L.I. Conrad (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, s. 81-105

___ ve L.I. Conrad (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, Darwin Press, 1992

Caspar, R., "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien," *Islamochristiana*, 1975, c. 1, s. 125-81

Chejne, A., "The Boon-Companion in Early 'Abbasid Times," *Journal of the American Oriental Society*, 1965, c. 85, s. 327-35

Christensen, A., *L'Iran sous les sassanides*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 2. basım, 1944

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, R. Brunschvig ve G.E. von Grunebaum (ed.), Paris, Besson-Chantermerle, 1957; yen. b. Maisonneuve et Larose, 1977

Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritateacademiae litterarum regiae Borussicae, Berlin, G. Reimer, 1882-1909; gözden geçiren K. Praechter, *Byzantinische Zeitschrift*, 1909, c. 18, s. 516-38; İngilizce çevirisi V. Caston, *Aristoteles Transformed*, R.Sorabji (ed.), s. 31-54 içinde

Conrad, L.I., bkz. Cameron, A. ve L.I. Conrad

Corbin, H., *En Islam Iranien*, 7 bölüm 4 cilt, Paris, Gallimard, 1971-2

Crone, P. ve M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986

Dain, A., "La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Canstantin Porphyrogénète," *Dumbarton Oaks Papers*, 1954, c. 8, s. 33-47, y.b. D. Harlfinger (ed.), *Griechische Kodikologie*, s. 206-24

Dallal, A., *An Islamic Response to Greek Astronomy*, Leiden, E.J.Brill, 1995

Degen, R., "The Kitab al-Aghdhiya of Huneyn ibn İshak," *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science*, A.Y. el-Hassan ve diğ.(ed.), Halep Arap Bilimi Tarihi Enstitüsü, 1978, c. 2, s. 291-9

ed-Dehebî, Muhammed ibn Ahmed, *Düvelü'l-İslam*, Hayderabad, Da'iretü'l-Ma'arif, 1364/1945

Dhanani, A., *The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden, E.J. Brill, 1994

Dickinson, E.N., *The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abi Hatim al-Razi (d. 327/938)*, yayımlanmamış doktora tezi, Yale Üniversitesi, 1992.

Dictionary of Scientific Biography, C.C. Gillispie (ed.), 17 cilt, New York, Scribner, 1970-90

Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, (iki cildi yayınlandı), Paris, Centre National de la Rechercehe Scientifique, 1989-

Dodge, B., *The Fihrist of al-Nadim*, New York, Columbia University Press, 1970

DPA=Dictionnaire des philosophes antiques

Drossaart Lulofs, H.J., bkz. Brugman, J. ve H. J. Droassart Lulofs

DSB=Dictionary of Scientific Biography

Duneau, J. –F., "Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'Empire perse sassanide (IVe-VIIe siècles)" P. Gallais ve Y. –J. Riou (ed.), *Mélanges offers à René Crozet*, Poitiers, Société d'Études Médiévales, 1966, c. 1, s. 13-22

Dunlop, D.M. , "The Translations of al-Bitriq and Yahyā (Yuhannā) b. al-Bitriq," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, s. 140-50

Duval, R., *La littérature syriaque*, Paris, J. Gabalda, 1907

Eche, Y., *Les bibliotheques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, Syrie Egypte au Moyen Age*, Şam, Institut Français de Damas, 1967

EI=Encylopedia of Islam, 2. b.
EIr=Encylopedia Iranica
El-Hibri, T., "Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession?" *International Journal of Middle East Studies*, 1992, c. 24, s. 461-80
___ *The Reign of the Abbasid Caliph al-Ma'mun (811-833): The Quest for Power and the Crisis of Legitimacy*, yayınlanmamış doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 1992
___ "Coinage Reform under the 'Abbāsid Caliph al-Ma'mun," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1993, c. 36, s. 58-83
Encyclopedia Iranica, E. Yarshater (ed.), 8 cildi yayınlandı, Londra, Routledge ve Kegan Pauy, ve Costa Mesa (CA), Mazda, 1985-
Encyclopedia of Islam, 2. b., 9 cildi yayınlandı, Leiden, E.j. Brill, 1960-
Endress, G., *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles, Schrift de Caelo*, Yayınlanmamış doktora tezi, Frankfurt (am Main) Üniversitesi, 1966
___ *Proclus arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung* [Beyrut metinleri ve araştırmaları 10] Beyrut, F. Steiner, 1973
___ "Wissen und Gesellschaft in der islamischen Philosophie des Mittelalters," H. Stachowiak ve C. Baldus (ed.) *Pragmatik I: Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*, Hamburg, Felix Meiner, 1986, s. 219-45
___ "Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit," B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* [Bochumer Studien zur philosophie 3], Amsterdam, Br. R. Grüner, 1986, s. 163-299
___ (ed.), *Symposium Graeco-arabicum II*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1989.
___ "The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1990, c. 6. 1-49.
___ " 'Der erste Lehrer.' Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam," U. Tworuschka (ed.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident* [Festschrift für Abdoljavad Falaturi], Köln, Bühlau, 1991, s. 151-81.
___ "Die wissenschaftliche Literatur," *Grundriss der Arabischen Philologie*, c. 2. s. 400-506 ve c. 3 (ek) s. 3-152
___ "The Circle of al-Kindi," G. Endress ve R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, s. 43-76
___ ve D. Gutas, *A Greek and Arabic Lexicon (Galex). Materials for a Dictionary of the Mediavel Translations from Greek into Arabic* [Handbuch der Orientalistik, I. xi], Leiden, E.J. Brill, 1992-
___ ve R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, Research School CNWS, 1997
van Ess, J., "Dirār b. 'Amr und die 'Cahmiya'. Biographie einer vergessenen Schule," *Der Islam*, 1967, c. 43, s. 241-79
___ *Frühe Mu'tazilitische Häresiographie*, Beyrut/Wiesbaden, F. Steiner, 1971
___ "Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme," *Revue des Etudes Islamiques*, 1978, c. 46, s. 163-240; 1979, c. 47, s. 19-70
___ *Theologie und Geselschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geshichte des religösen Denkens im frühen Islam*, 6. cilt, Berlin, W. de Gruyter, 1991-97.

F=İbn en-Nedîm, *Kitabü'l-Fihrist*

Fahndrich, H. (ed.), *Ibn Jumay: Treatise to Salāh ad-Din on the Revival of the Art of Medicine* [Abhanlungen für die Kunde des Morgenlandes XLVI, 3], Wiesbaden, F. Steiner, 1983

Fahd T., "The Dream in Medieval Islamic Society," G. E. von Grunebaum ve R. Caillois (ed.), *The Dream and Human Societis*, Berkeley, University of California Press, 1966, s. 351-63

Fazzo, S. ve H. Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindi-Circle and in al-Kindi's Cosmology," *Arabic Sciences and Philosophy*, 1993, c. 3. s. 119-53

Fields, P. M., *The 'Abbasid Recovery* [et-Teberî tarihi c. 37] Albany State University of New York Press, 1987

Fiey, J. M., *Chretiens syriaques sous les Abbasides, surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain, Secrétariat du Corpus SCO, 1980

Flügel, G., "Dissertatio de arabicis scriptorum graecorum interpretibus," *Memoriam anniversariam ... Scholae Regiae Afranae ... celebrandam indici t... Baumgarten-Crusius ... Rector et Professor I.*, Misenae (Meissen), M. C. Klinkicht, 1841, s. 3-38

Frye, R. N. (ed.), *The Cambridge History of Iran*, c. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1975

Gabrieli, F., "Recenti studi sulla tradizione greca nella civiltà musulmana," *La Parola del Passato*, 1959, c. 14, s. 147-60; İspanyolca çevirisi: "Estudios recentes sobre la tradicion griega en la civilizacion musulmana," *Al-Andulus*, 1959, c. 24, s. 297-318

Gabrieli, G., "Nota biobibliographica su Qusta ibn Luqā," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, ser. V, 1912, c. 21, s. 341-82

GAL = C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*

GALex = G. Endress ve D. Gutas, *A Greek and Arabic Lexicon*

GALS = C. Brockelman, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Ek ciltler

GAP = *Grundriss der Arabischen Philologie*

GAS = F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*

Gibb, H.A.R., "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," *Bulletin of the John Rylands Library*, 1955-6, c. 38, s. 82-98

___ "The Social Significance of the Shuubiya," *Studies on the Civilization of Islam*, S. J. Shaw ve W. R. Polk (ed.), Boston, Beacon Press, 1962, s. 62-73; *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata*'dan yeniden bas, Copenhagen, 1953, s. 105-14

Goitein, S. D., "Between Hellenism and Renaissance –Islam, the Intermediate Civilization," *Islamic Studies*, 1963, c. 2, s. 217-33

Goldziher, I., *Muslim Studies*, C.R. Barber ve S.M. Stern (çev.), Londra, Allen & Unwin, 1967 [özgün Almanca basımı 1889]

___ "Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadith," *Zeitschrift für Assyriologie*, 1908, c. 22, s. 311-24

___ "Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften," *Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschäften*, Jahrgang 1915, Philosophischen-Historische Klasse, no 8, Berlin, Verlag der Akademie, 1916

Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, Yale University Press, 2. b., 1987

Griffith, S.H., "Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic," *Byzantion*, 1982, c. 52, s. 154-90, y.

b. *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot, Hampshire, Variorum, 1992, no IV

Grignaschi, M., "Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothéques d'Istanbul," *Journal Asiatique*,1966, c. 254, s. 46-90

___ "Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abu-l-Alā," *Le Muséon*, 1967, c. 80, s. 211-64

Grundriss der Arabischen Philologie, Wiesbaden, L. Reichert; c.1: *Sprachwissenschaft*, Wollfiedrich Fischer (ed.), 1982; c. 2: *Literaturwissenschaft*, Helmut Gatje (ed.), 1987; c. 3; *Ek*, W. Fischer (ed.), 1992

Gutas, D., "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotles's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdād," *Der Islam*, 1983, c. 60, s. 231-67

___ *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, E.J. Brill, 1988

___ "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works," C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, s. 29-76

___ review: M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden, E.J. Brill, 1994), *Journal of the American Oriental Society*, 1997, c. 117, s. 171-5

___ Ayrıca bkz. Endress, G. ve D. Gutas

Hacı Halife, Mustafa ibn 'Ali (Kâtip Çelebi), *Keşfü'z-Zünûn*, S. Yaltkaya ve K. R. Bilge (ed.), 2 cilt, İstanbul, Maarif Matbaası, 1941

Haldon, J. F., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

___ "The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh Century East Mediterranean Society and Belief," A. Cameron ve L. I. Conrad (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, s. 107-47

Hamza el-İsfahânî, *Tarîh sinî mülûkü'l-arz ve'l-enbiya*, Beyrut, Darü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1961

el-Hârizmî (Kâtib), *Mefâtîhü'l-ulûm*, G. van Vloten (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1895

el-Hârizmî, Muhammad ibn Musa, *Algebra of Mohammad ben Musa*, F. Rosen (ed. ve çev.), Londra, Oriental Translation Fund, 1831; y.b. Hildesheim, Olms, 1986

Harlfinger, D. (ed.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980

Hartmann, A., *En-Nasirli-Din Allah (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbasidenzeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1975

Hartner, W., "Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'İslam?" *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson Chantermerle, 1957; y.b. Maisonneuve et Larose, 1977, s. 319-37

Heer, N., *The Precious Pearl, al-Jami's al-Durrah al-Fakhirah*, Albany State University of New York Press, 1979

HH= Hacı Halife (Kâtib Çelebi), *Keşfü'z-Zünûn*

Hinds, M., bkz. Crone, P. ve M. Hinds

Huggonard-Roche, H., "Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Resaina (†536), médecin et philosophe," *Journal Asiatique*, 1989, c. 277, s. 1-17

___ "Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe," *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, J. Hamesse ve M. Fat-

tori (ed.), Louvain-la-Neuve/Cassino, Université Catholique/Università degli Studi, 1990, s. 131-47
___ "Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon* d'aprés le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346," C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, s. 19-28
___ "La formation du vocabulaire de la logique en arabe," D. Jacquart (ed.), *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, s. 22-38
___ "Note sur Sergius de Res'aina, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote," G. Endress ve R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, s. 121-43
Humphreys, R.Stephen, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1991
Huneyn ibn İshak, *Risale*=Bergsträsser, *Galen-Übersetzungen*
IAU = İbn Ebi Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ'*
İbn Cülcül, Süleyman ibn Hasan, *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hükemâ*, Fuad Seyyid (ed.), Kahire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1955
İbn Ebi Usaybi'a, Ahmed ibnü'l-Kâsım, *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ'*, A. Müller (ed.), 2 cilt, Kahire-Königsberg i. Pr., el-Matba'atü'l-Vehbiye, 1299-1301/1882-4
İbn Fazlullah el-Ömerî, Ahmed ibn Yahya, *Mesâlikü'l-ebsâr fi memâlikü'l-ensâr* (Ayasofya Yazması, 3422; tıpkı bas.: *Routes toward Insight into the Capital Empires;* F. Sezgin (ed.), Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, C Serisi, c. 46.9, Frankfurt am Main, 1988
İbnü'l-Fakîh el-Hamadânî, *el-Buldan*, Yazma Meşhed 5229'un tıpkı bas., *Mecmû' fi'l-cuğrafiyye* içinde [C-43 Serisi], F. Sezgin (ed.), Frankfurt, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1987
İbn Haldun, *The Muqaddimah*, çev. F. Rosenthal, Princeton, Bollingen, 2. bas., 1967
İbn Kasîr, Ebü'l-Fida, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi' t-ta'rîh*, 14 cilt, Kahire, Matba'atü's-Sa'âde, 1932
İbnü'l-Kıftî, 'Ali ibn Yusuf, *Tarihü'l-hükemâ*, J. Lippert (ed.), Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1903
İbn Kuteybe, 'Abdullah ibn Müslim, *Edebü'l-Kâtib*, M.Grünert (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1900
___ *Kitabü'l-envâ'*, C. Pellat ve M. Hamidullah (ed.), Haydarabad, Da'iratü'l-Maarifi'l-'Osmaniyye, 1956
___ *Uyûnü'l-ahbâr*, c. 4, Kahire 1923-30; y.b. 1973
İbnü'l-Murtaza, Ahmed ibn Yahya, *Tabaqāt al-Mu'tazila. Die Klassen der Mu'taziliten*, S. Diwald-Wilzer (ed.), Wiesbaden, F. Steiner, 1961
İbn en-Nedîm, Muhammed ibn İshak, *Kitabü'l-Fihrist*, G. Flügel (ed.), 2 cilt, Leipzig, 1871-2.
İbn Nubâte, Cemaleddin, *Şerhü'l-uyûn fi şerhü'l-risâleti'l-İbn Zeydûn*, M. Ebu'l-Fazl İbrahim (ed.), Kahire, Darü'l-Fikri'l-'Arabi, 1964
İbn Rıdvan, Ebu'l-Hasan 'Ali, *El-Kitabü'n-nâfi fi keyfiyyetü't- ta'lîm sına'atü't-tıb*, Kemal es-Sâmerrâ'i (ed.), Bağdat, Matba'atü'l-Camiati'l-Bağdad, 1986
İbn Rüşd, bkz. Bouyges, M.
İbn Sînâ, Ebu Ali el-Huseyn ibn Abdullah, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel*, A.F. El-Ahvânî (ed.), Kahire, 1965
İkbâl, 'A., *Hândân-ı Nevbehî*, Tahran, 2. b., 1345 Ş/1966
Irigoin, J., "L'Aristote de Vienne," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 1957, c. 6, s. 5-10
___ "Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe Siècle)," *Cahiers de civilization médievale, Xe-XII Siècles*, 1962, c. 5, s. 287-302, y.b.: D. Harlfinger (ed.), *Griechische Kodikologie*, s. 173-205
Iskender, A.Z. "An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum," *Medical History*, 1976, c. 20, s. 235-58

Ivry, A.L., *El-Kindi's Metaphysics*, Albany, State University of New York Press, 1974
Jacquart, D. (ed.), *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe* [Etudes sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Age VII], Turnhout, Brepols, 1994
Jaeger, W., "Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften," *Inter Nationes*, Berlin, 1931, c. 1
Jones, A.H.M., J.R.Martindale, ve J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire (260-641)*, 3 cilt, Cambridge, Cambridge University Press, 1971-92
Jourdain, C., *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes, employes par les docteurs scolastiques*, Paris, 1843
Jürss, F. "Bemerkungen zum naturwissenschaftlichen Denken in der Spätantike," *Klio*, 1965, c. 43-45, s. 381-94
Kennedy, H., *The Early Abbasid Caliphate*, Londra, Croom Helm, 1981
___ *The prophet and the Age of the Caliphates*, Londra ve New York, Longman, 1986
el-Kindi, Yakub ibn-İshak, *Fî' l-felsefetü'l-ûlâ*, M. 'A.Ebu-Rîda (ed.), Resâ'ilü'l-Kindîü'l-felsefîye, 2 cilt, Kahire, Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1950
Klinge, G., "Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1939, c. 58, s. 346-86
Knorr, W.R., "The Medieval Tradition of a Greek Mathematical Lemma," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1986, c. 3, s. 230-6
Kraemer, Joel, L., "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," *Journal of the American Oriental Society*, 1984, c. 104, s. 135-64
___ *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1986
___ *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 2. bas., 1992
Kraus, P., "Zu Ibn al-Muqaffa," *Rivista degli Studi, Orientali*, 1934, c. 14, s. 1-20
Kruk, R., bkz. Endress, G. ve R. Kruk
Kühn, C. G., *Claudii Galeni opera omnia*, 20 cilt, Leipzig Car. Cnoblochius (K. Knoblauch), 1821-33
Kunitzsch, P., *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Wiesbaden, F. Steiner, 1974
___ "Über das Frühstudium der arabischen Aneignung antiken Gutes," *Saeculum*,1975, c. 26, 268-82
___ "Zur Problematik und Interpretation der arabischen Übersetzungen antiker Texte," *Oriens*, 1976, c. 25-26, s. 116-32
Labarta, A., *Mūsa ibn Nawbajt, al-Kitāb al-kāmil*, Madrid, Instituto Hispano-àrabe de Cultura, 1982
Landron, B., "Les Chrétiens arabes et les disciplines philosophiques," *Proche Orient Chrétien*,1986, c. 36, s. 23-45
Lassner, J., *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, Detroit, Wayne State University, 1970
___ *The Shaping of 'Abbasid Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1980
Lecomte, G., "L'introduction du *Kitāb adab al-Kātib* d'Ibn Qutayba," *Mélanges Lois Massignon*, Şam, Insitut Français de Damas, 1957, c. 3, s. 45-64
Lemerle, P., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971; göz. geç. Çev. H. Lindsay ve A. Moffatt, *Byzantine Humanism, The First Phase* [Byzantina Australensia 3], Canberra, Australian Association for Byzantine Studies, 1986

Lettinck, P., *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World*, Leiden, E.J. Brill, 1994
Levey, M., *Medical Ethics of Medieval Islam, Transaction of the American Philosophical Society*, 1967, c. 57, 3. bölüm
Lohr, C.H., "The Medieval Interpretation of Aristotle," N. Krezmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, s. 80-98
McCarthy, J., *et-Tesânifü'l-mensûba ilâ feylesûfü'l-'Arab*, Matba'atü'l-Ânî, 1382/1962
Madelung, W., "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran," *Orientalia Hispanica* [Festschrift F.M. Pareja], J.M. Barral (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1974, s. 504-25
___ "Ibn abī Ğumhūr al-Ahsā'ī's Synthesis of *kalām*, Philosophy and Sufism," *Actes du 8ème Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Aix-en-Provence, 1976), Aix-en-Provence, 1978, s. 147-56, yen. bas. aynı yazar, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londra, Variorum, 1985, no XIII
___ "Mazdakism and the Khurramiya," *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, Bibliotheca Persica, 1988, s. 1-12
Makdisi, G., "L'Islam Hanbalisant," *Revue des Etudes Islamiques*, 1974, c. 42, s. 211-44; 1975, c. 43 s. 45-76; çev. M.L. Swartz, *Studies on Islam*, s. 216-74
___ "The Hanbali School and Sufism," *Boletin de la Asociacion Espanalo de Orientalistas*, Madrid, 1979, c. 15, s. 115-26, yen. bas. *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*, Variorum, 1991, no V.
___ *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981
___ "The Juridical Theology of Shāfi'i: Origins and Significance of usūl el-fiqh," *Studia Islamica*, 1984, c. 59, s. 5-47
___ *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990
Mattock, J.N., "The Early Translations from Greek into Arabic: An Experiment in Comparative Assessment," G.Endress (ed.), *Symposium Graeco-arabicum II.*, s. 73-102
Ménage, V.L., "Three Ottoman Treatises on Europe," C.E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam, A Volume in Memory of Vladimir Minorsky*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1971, s. 421-33
de Menasce, J. P., "Zoroastrian Pahlavi Writings," R.N. Frye (ed.), *The Cambridge History of Iran*, c. 4, s. 1166-95
el-Merzubânî, Muhammed ibn 'İmrân, *Mu'cemü'ş-şu'arâ*, 'A.A. Ferrâc (ed.), Kahire, 'İsa el-Bâbî el-Halabî, 1960
el-Mesûdî, Ali ibnü'l-Hüseyn, *Mürûcü'z-Zeheb*, C. Pellat (ed.), 7 cilt, Beyrut, Université Libanaise, 1965-79
___ *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, M.J. de Goeje (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1894
Meyerhof, M., "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern," *Sitzunsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Philologisch-historische Klasse, 1930, s. 389-429
___ "Sultan Saladin's Physician on the Transmission of Greek Medicine to the Arabs," *Bulletin of the History of Medicine*, 1945, c. 18, s. 169-78
___ Ayrıca bkz. Schacht, J. ve M. Meyerhof
Miquel, A., *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, 4 cilt, Paris/La Haye, Mouton, 1967-75

Miskaveyh, Ahmed ibn Muhammed, *Tecâribü'l-ümem*, tıpkı basımı L. Caetani [Gibb Memorial Series VII], Leiden, Brill, ve Londra, Luzac, 1909-17

Möller, D., *Studien zur mittelalterlichen arabischen Falknereiliteratur*, Berlin, Walter de Gruyter, 1965; review F. Viré, *Arabica*, 1966, c. 13, s. 209-12

Nallino, C.A, "Trace di opere Greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica," T.W. Arnold ve R.A. Nicholson (ed.), *A Volume of Oriental Studies Presented to E.G. Browner*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, s. 345-63; yen bas., Marina Nallino '*Raccolta di scritti editi e inediti*,Rome, Istituto per l'Oriente, 1948, c. 6, s. 285-303

Nau, F., "Le traité sur les 'Constellations' écrit en 661 par Sévère Sebokht, évêque de Qennesrin,"*Revue de l'Orient Chrétien*, 1929-30, c. 27

Nöldeke, T., "Der Chalif Mansur," *Orientalische Skizzen*, Berlin, 1892, s. 111-51; yazarın gözden geçirdiği İngilizce çev. "Caliph Mansur," *Sketches from Eastern History*, Londra, 1892, s.107-45, yen. bas. Beyrut, Khayats, 1963

Paret, R. "Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d'œuvres grecques," *Byzantion*, 1959-60, c. 29-30, s. 387-446

Pellat, C., "Le traité d'astronomie pratique et de météorologie populaire d'Ibn Qutayba," *Arabica*, 1954, c. 1, s. 84-8

___ "Al-Ğāhiz. Les nations civilisées et les croyance religieuses," *Journal Asiatique*, 1967, c. 255, s. 65-90; yen. Bas., *Etudes sur l'historie socio-culturelle de l'Islam (VIIe-XVe s.)* Londra, Variorum, 1976, no. V

___ *The Life and Works of Jāhiz*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1969

___ "Al-Sāhib ibn 'Abbād," *'Abbāsid Belles-Lettres*, s. 96-111

Peters, F.E., *Aristoteles Arabus*, Leiden, E.J. Brill, 1968

___ *Aristotle and Arabs*, New York, New York University Press, 1968

___ "Hellenism in Islam," C.G. Thomas (ed.), *Paths from Ancient Greece*, Leiden, E.J.Brill, 1988, s. 77-91

Pines, S., "A Tenth Century Philosophical Correspondence," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1955, c. 24, s. 103-36

___ "An Early Meaning of the Term *Mutakallim*," *Israel Oriental Studies, 1971*, c. 1, s. 224-40, yen.bas. *Studies in the History of Arabic Philosophy* [Collected Works III], S. Stroumsa (ed.), Kudüs, The Magna Press, 1996, s.62-78

Pingree, D., "Historical Horoscopes," *Journal of the American Oriental Society*, 1962, c. 82, s. 487-502

___ "Astronomy and Astrology in India and Iran," *Isis*, 1963, c. 54, s. 229-46

___ *The Thousands of Abu Ma'shar*, Londra, The Warburg Institute, 1968

___ "The Fragments of the Works of Ya'qub ibn Tariq," *Journal of Near Eastern Studies*, 1968, c. 27, s. 97-125

___ "The Fragments of the Works of al-Fazari," *Journal of Near Eastern Studies*, 1970, c. 29, s. 103-23

___ "The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy," *Journal of the American Oriental Society*, 1973, c. 93, s. 32-43

___ "Māshā'allāh: Some Sasanian and Syriac Sources," G.F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, State University of New York Press, 1975, s. 5-14

___ "Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia," *Dumbarton Oaks Papers*, 1989, c. 43 227-39

___ ve C. Burnett, *The* Liber Aristotilis *of Hugo Santalla*, Londra, The Warburg Institute, 1997

Plethon, Georgios Gemistos, bkz. Tambrun-Krasker, B.
Ptolemeios, *Coğrafya*, Arapça çeviri; Aya Sofya yazması 2610 tıpkıbasımı, F. Sezgin (ed.), Frankfurt am Main, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1987
Putman, H., *L'église et l'Islam sous Timothée I (780-823)*, Beyrut, Darü'l-Maşrık, 1975
Q=İbnü'l-Kıftî
Raby, J., "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium," *Dumbarton Oaks Papers*, 1983, c. 37, s. 15-34 (41 çizimle birlikte)
R. Rashed, "Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics," *History of Science*, 1989, c.27, s. 199-209
___ "Al-Kindi's Commentary on Archimedes' 'The Measurement of the Circle'," *Arabic Sciences and Philosophy*, 1993, c. 3, s. 7-53
___ *Quevres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi Volume I. L'Optique et la Catoprique*, Leiden, E.J. Brill, 1997
___ "Le commentaire par al-Kindi de l'Optique d'Euclide: un traité jusqu'ici inconnu," *Arabic Sciences and Philosophy*,1997, c. 9-56
Rosen, F., bkz. el-Hârizmî, Muhammed ibn Musa
Rosenthal, F., "El-Kindi als Literat," *Orientalia*, 1942, c. 11, s. 262-88
___ *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi*, New Haven, American Oriental Society , 1943
___ "Al-Asturlâbî and as-Samaw'al on Scientific Progress," *Osiris*, 1950, c. 9, s. 555-64
___ "Ishâq b. Hunayn's Ta'rih al-Attibâ," *Oriens*, 1954, c. 7, s. 55-80
___ *Classical Heritage = Das fortleben der Antike im Islam*, Zürich, Artemis, 1965, çev. *The Classical Heritage in Islam*, Londra ve Berkeley, Routledge & Kegan Paul ve University of California Press,1975
___ *A History of Muslim Historiography*, Leiden, E.J.Brill, ikinci basım, 1968
___ *The Return of Caliphate to Baghdad* [et-Teberî Tarihi, c. 38], Albany, State University of New York Press, 1985
___ "From Arabic Books and manuscripts, XVI: As-Sarakhsi(?) on the Appropriate Behavior for Kings," *Journal of the American Oriental Society*, 1995, c. 115, s. 105-9
Rowson, E.K., "The Philosopher as Littérateur: al-Tawhîdî and His Predecessors," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1990, c. 6, s. 50-92
er-Ruhâwî, Ishâq ibn-'Alî, *The Conduct of the Physician by Al-Ruhâwî* [Edirne Selimiye Camisindeki tek örneğin 1658 tıpkı basımı], Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, düzenleyen F. Sezgin, C Serisi, c. 18, Frankfurt am Main, 1985
Ruland, H.-J., *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium*, University of Saarbrücken, 1976, yayınlanmamış doktora tezi.
___ *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander van Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung* [Nachrichten der Akad. der Wis. in Göttingen. Philol. –Hist. Klasse, 1978, Nr.5], Göttingen 1978
Sabra, A.I, "The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy," E. Mendelsohn (ed.), *Transformation and Tradition in the Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 133-53
___ "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement," *History of Science*,1987, c.25, s. 223-43
___ "Situating Arabic Science. Locality versus Essence," *Isis*, 1996, c. 87, s. 654-70

Sachau, E., *Alberuni's India*, Londra, 1888, yen. bas. Bombay, 1964
Said el-Endülüsî, el-Kâdî Ebul-Kasım, *Tabakatü'l-ümem*, L. Cheikho (ed.) Beyrut, Imprimerie Catholique, 1912
Sadighi, G.H., *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire*, Paris, Les Presses Modernes, 1938
Sâ'id, C. "Muhammed ibn Abdülmelik ez-Zeyyât, el-Vezir, el-Kâtib eş-Şâir," *Mücelletü'l-Mecma' el-ilmü'l-'Irâkî*, 1986, c. 37.3, s. 174-21
Salem, E.A., *Hilâlü'ş-Sâbi, Rüsûm Dârü'l-hilâfe*, Beyrut, American University of Beirut, 1977
Saliba, G., "The Development of Astronomy in Medieval Islamic Society," *Arab Studies Quarterly*, 1982, c.4, s. 211-25, yen.bas. *A History of Arabic Astronomy*, 1994, s. 51-65
___ *A History of Arabic Astronomy*, New York ve Londra, New York University Press, 1994
Samir, K., ve P. Nwyia, *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Hunayn ibn-Ishāq et Qustā ibn Luqā* [Patrologia Orientalis, c. 40. fasikül 4, no 185], Turnhout, Brepols, 1981
Sauter, C., "Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern," *Archiv für Geshichte der Philosophie*, 1903, c. 17, s. 516-33
Savage-Smith, E., "Attitudes toward Dissection in Medieval Islam," *Journal of the History and Allied Sciences*, 1995, c. 50, s. 67-110
Sayılı, A., *The Observatory in Islam*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1960, yen.bas. 1988
Scarcia Amoretti, "Sects and Heresies," *The Cambridge History of Iran*, c. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, s. 481-519.
Shacht, J. ve M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad ve Ibn Rıdwan of Cairo* [The Egyptian University, Faculty of Arts Publication no.13] Kahire, 1937, s. 7
Scholer, G. *Arabische Handschriften*, Teil II, Stuttgart, Franz Steiner, 1990
Séert, Chronique de, A. Scher ve R Griveau (ed.) [Patrologia Orientalis XIII, 4], Paris, Firmin-Didot, 1919
Sezgin, F., *Geschicte des Arabischen Schrifttums*, 9 cildi yayımlandı, Leiden, E.J. Brill, 1967-
Shaban, M.A., *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970
___ *Islamic History 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976
Shahid, I., *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, DC, Dumbarton Oaks, 1989,
Shaki, M., "The Denkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures," *Archiv Orientalni*,1981, c. 49, s.114-25
Sidarus, A., "Un recueil de traités philosophiques et médicaux à Lisbonne," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1990, c. 6, s. 179-89
Sorabji, R., *Aristotle Tranformed*, Londra, Duckworth, 1990
Sourdel, D., *Le Vizirat 'Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, Şam, Institut Français de Damas, 1959-60, 2. c.
Sournia, J.C. ve G. Troupeau, "Médecine Arabe: biographies critiques de Jean Mésué (VIII° siècle) et du Prétendu 'Mésué le Jeune' (X° siècle)," *Clio Medica*, 1968, c.3, s. 109-17
Sprengling, M., "From Persian to Arabic," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1939, c.. 56, s. 175-224, 325-36, ve 1940, c. 57, s. 302-5
Stein, L., "Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1894, c.7, s. 350-61
Steinschneider, M., *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1960, aşağıda yer alan dergilerdeki makalelerin tekrar basımı: *Beihefte zum Cent-*

ralblatt für Bibliothekswesen, 1889, c. 5, s. 51-82 ve 1893, c. 12, s.129-240; *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschâft*, 1896, c. 50, s. 161-219, 337-417; ve *Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie und für Klinische Medizin*, 1891, c. 124, seri 12, bölüm 4, s. 115-36, 268-96, 455-87

___ *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, H. Itzkowski, 1893

Steppat, F., "From '*Ahd Ardasir* to al-Mamun: A Persian Element in the Policy of the *mihna*," W.al-Qādi (ed.) *Studia Arabica Islamica* [Festchrift for Ihsan 'Abbās], Beyrut, American University of Beirut, 1981, s. 451-4

Strohmaier, G., "Homer in Bagdad," *Byzantinoslavica*, 19980, c. 41, s. 196-200

___ "Byzantinisch-Arabische Wissenschaftsbeziehungen in der Zeit des Ikonoklasmus," *Studien zum 8.und 9. jahrhundert in Byzanz* [Berliner Byzantinische Arbeiten 51], Berlin, Akademie Verlag, 1983, s. 179-83.

___ " 'Von Alexandrien nach Bagdad' - eine fiktive Schultradition," J. Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, Berlin, W. de Gruvter, 1987, s. 380-9

___ "Al-Mansūr und die frühe Rezeption der griechischen Alchemie," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1989, c. 5, s. 167-77

___ "Umāra ibn Hamza, Constantine V, and the invention of the Elixir," *Graeco-Arabica* (Athens), 1991, c. 4, s. 21-4

es-Suyûtî, Celaleddin, *Sevnü'l-mantık ve'l-kelâm 'en fennü'l-mantık ve'l-kelâm*, Ali Sami en-Neşşâr (ed.), Kahire, Mektebetü'l-Hâncî 1947

Swartz, M.L., *Studies on Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1981

et-Ta'âlibî, Abdülmelik ibn Muhammed, *Hâssü'l-hâss*, Beyrut, 1966

___ *Letâ'i̇fü'l-ma'ârif*, çev. C.E. Bosworth, *The Book of Curious and Entertaining Information*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968

___ *Yetîmetü'd-dehr*, M.M. 'Abdülhamid (ed.), 4 c., 2. bas., Kahire, 1956

Taha, S. "Et-Ta'rîb ve-kibârü'l-mu'arribîn fî'l-İslam," *Sumer*, 1976, c. 32, s. 339-89

Tambrun-Krasker, B. (M. Tardieu ile birlikte), *Oracles Chaldaiques. Recension de Georges Gémiste Pléthon* [Corpus Philosophorum Medii Aevi 7] Atina, Atina Akademisi, 1995

Tardieu, M., bkz. Tambrun-Krasker, B.

Tayfûr, Ahmed ibn Ebi-Tâhir, *Kitabü'l-Bağdad*, H. Keller (ed.), 2 cilt, Leipzig, Harrossowitz, 1908

et-Teberî, Muhammed ibn Cerîr, *Ta'rihür-rüsul ve'l-mülûk*, M.J. de Goeje ve diğ. (ed.), Leiden, E.J. Brill, 1879-1901

___ *The History of al-Tabari*, İngilizce çevirisi, çevirmenin adına göre zikredilmiştir

et-Tevhîdî, Ebu Hayyân, *el-Imtâ' ve'l-mu'ânese*, Ahmed ez-Zeyn ve Ahmed Emin (ed.), 2. bas. Kahire 1951 Beyrut, tarihsiz

___ *Metâlibü'l-vezireyn*, I. el-Keylânî, (ed.), Şam, Darü'l-Fikr bi-Dimaşk, 1961

Troupeau, G., "Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec" *Arabica*, 1991, c. 38, s. 1-10

___ ayrıca bkz. Sournia, J.C. ve G. Tropeau

Türker, M., *Üç tehafüt bakımından felsefe ve din münasebeti*, İstanbul, Türk Tarih Kurumu, 1956

___ "Fârâbî'nin Şerâitü'l-yakîn'i" *Araştırma*, 1963, c. 1, s. 151-228

Ullmann, *Medizin* = M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* [Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband VI, 1], Leiden, E.J. Brill, 1970

___ *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*, 4 cildi yayımlandı (*Kaf-lâm*),Wiesbaden, Harrassowitz, 1970-

___ "War Hunain der Übersetzer von Artemidorus Traumbuch?," *Die Welt des Islams, 1971*, c. 13, s. 204-11

___ *Geheimwissenschaften im Islam* [Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband VI,2], Leiden, E.J. Brill, 1971

___ "Hālid ibn Yazid und die Alchemie: Eine Legende," *Der Islam*, 1978, c. 55, s. 181-218

___ "Nicht nur..., sondern auch..." *Der Islam*,1983, c. 60, s. 3-36

Vajda, G., "Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période Abbaside," *Rivista degli Studi Orientali*, 1938, c. 17, 173-229

Walzer, R., "New Light on the Arabic Translations of Aristotle," *Oriens*, 1953, c. 6, s. 91-142, yen.bas. *Greek into Arabic, Oxford*, Bruno Cassirer, s. 60-153

___ "Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen," *Miscellanea Medievalia*, 1962, c. 9, s. 179-95

___ *Greek into Arabic*, Oxford, B. Cassirer, 1962

Watson, A.M., *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983

Wenrich, J.G. *De auctorum versionibus et commentariis syriacis arabicis armeniacis persicique commentatio*, Lipsiae (Leipzig), F.C.W. Vogel, 1842

Whipple, A.O., "Role of the Nestorians as the Connecting Link Between Greek and Arabic Medicine," *Annals of Medical History*,1936, N. S. c.8, s. 313-23

Wiesner, H., bkz. Fazzo, S. ve H. Wiesner

Wilcox, J., *The Transmission of Qusta ibn Luqa's "On the Difference between Spirit and Soul,"* yayınlanmamış doktora tezi, The City University of New York, 1985

___ "Our continuing Discovery of the Greek Science of the Arabs: The Example of Qusta ibn Luqa," *Annals of Scholarship*, 1987, c.4.3, s. 57-74

Wilson, N.G., "The Libraries of the Byzantine World," *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1967, c. 8, s. 53 yen.bas. D. Harlfinger (ed.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. 276-309

___ "Books and Readers in Byzantium," *Byzantine Books and Bookmen* [Dumbarton Oaks Colloquium, 1971], Washington, DC; Dumbarton Oaks, 1975

___ *Scholars of Byzantium*, Londra, Duckworth, 1983

WKAS = M. Ullmann, *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*

el-Yakûbî, Ahmed ibn Ebi Yakûb, *Ta'rîh*, M. Houtsma (ed.), 2 cilt, Leiden, E.J. Brill, 1883

Yâkût ibn Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb*, D.S. Margoliouth (ed.), 7 cilt, Leiden, Brill ve Londra, Luzac, 1907-26

Zaehner, R.C. *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, New York, G.B. Putnam's Sons, 1961

Zakeri, M., "Ali ibn Ubaida er-Raihani. A Forgotten Belletrist (*adib*) and Pahlavi Translator," *Oriens*, 1994, c. 34, s. 76-102

Zimmermann, F.W. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione [The British Academy. Classical and Medieval Logic Texts III], Oxford, Oxford University Press, 1981

Çeviri Hareketinin İslam Uygarlığı İçin Anlamı Konusundaki Çalışmaların Kronolojik Kaynakçası

Bu konu ikincil kaynaklarda çokça tartışılmıştır ve bilgi sosyolojisi ile Avrupa biliminin tarihinde ilgi çekici bir bölüm oluşturmaktadır. Aşağıda bu konudaki en önemli katkılar kronolojik sırada sunulmaktadır (krş. Ullmann, *Medizin*, s. 1-2; Endress, *GAP II*, 482-3):

Weinrich, J.G., *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis arabicis armeniacis persicisque commentatio*, Leipzig, F.C. W. Vogel, 1842, Pars prima, s. 3-70

Renan, E., *L'islamisme et la science*, Paris, Calmann Lévy, 1883

Goldziher, I., *"Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften,"* Jahrgang 1915, Philosophisch-Historische Klasse, no. 8, Berlin, Verlag der Akademie, 1916

Troeltsch, E., "Der Europäismus," *Der Historismus und seine Probleme* [*Gesammelte Schriften* III], Tübingen, J.C.B. Mohr, 1992, s. 703-30

Becker., C.H., "Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte," *Islamstudien*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1924, c. 1, s. 24-53

Ruska, J., "Über das Fortleben der antiken Wissenschaften im Orient," *Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik*,1927, c. 10, s. 112-35

Schaeder, H.H., "Der Orient und das griechische Erbe," *Die Antike*, 1928, c. 4, s. 226-65; yen.bas. *Der Mensch in Orient und Okzident*, München, 1960, s. 107-61 içinde

Jaeger, W., "Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften," *Inter Nationes*, Berlin, 1931, c. 1

Becker, C.H., *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig, 1931

Plessner, M., *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft* [Philosophie und Geschichte 31], Tübingen, J.C.B. Mohr, 1931

Schacht, J., "Über den Hellenismus in Baghdad und Cairo im 11. Jahrhundert," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*,1936, c. 90, s. 526-45

Grunebaum, G.E. "Islam and Hellenism," *Scientia (Rivista di Scienza)*,1950, c. 85, s. 21-7

Paret, R., *Der Islam und das griechische Bildungsgut* [Philosophie und Geschichte 70], Tübingen, J.C.B. Mohr, 1950

Schacht, J., "Remarques sur la transmission de la pensée grecque aux Arabes," *Historie de la médecine, Numero spécialement édité en l'honneur du XVe Congrés de la Fédération des Sociétés de Gynécologie et d'Obstérique de Langue française à Alger, le 5 Ma*, 1952, Cezayir, 1952, s. 11-9

Nyberg, H.S. "Das Studium des Orients und die europäische Kultur," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1953, c. 103, s. 9-21

Spuler, B., "Hellenistisches Denken im Islam," *Saeculum*, 1954, c. 5. 179-93

Thillet, P., "Sagesse grecque et philosophie musulmane," *Les Mardis de Dar el-Salam*, Paris, Vrin, 1955, s. 55-93

Walzer, R., "On the Legacy of the Classics in the Islamic World," *Festschrift Bruno Snell*, München, 1956, s. 189-96; yen.bas. yazarın *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, s. 29-37 kitabında.

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam Paris, Besson-Chantermerle, 1957; yen. bas. Paris, Maisonneuve et Larose, 1977; review D. Sourdel, *Arabica*, 1958, c. 5, s. 311-17

Kramers, J.H., "Science in Islamic Civilization," *Analecta Orientalia, Posthumous Writings and Selected Minor Works*, Leiden, E.J. Brill, 1956, c. 2, s. 75-148

Kraemer, Jörg, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*,Tübingen, 1959

Gätje, H., "Gedanken zur Problematik der islamischen Kulturgeschichte," *Die Welt als Geschichte*, 1960, c. 20, s. 157-67

Ritter, H., "Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluss auf die Dekadenz des Islams ausgeübt?," G.E. von Grunebaum ve W. Hartner (ed.) *Klassizismus und Kulturzerfall*, Frankfurt am Main, 1960, s. 120-43

Dubler, C.E., "Islam" (Erbe des Ostens), *Asiatische Studien*, 1960, c. 13, s. 32-54

Benz, E, "The Islamic Culture as Mediator of the Greek Philosophy to Europe," *Islamic Culture*, 1961, c. 35, s. 147-65

Dubler, C.E. "Das Weiterleben der Antike im Islam," *Das Erbe der Antike*, Zürich/Stuttgart, 1963

Goitein, S.D., "Between Hellenism and Renaissance- Islam, the Intermediate Civilization," *Islamic Studies*, 1963, c. 2, s. 217-33

Dietrich, A., "Islam und Abendland," *Neue Sammlung, Göttinger Blätter für Kultur und Erziehung*, 1965, c. 5, s. 37-53

Gottschalk, H.L., "Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam," *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-Historische Klasse, 1965, c. 102.7, s. 11-34

Plessner, M., *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams* [Philosophie und Geschichte 82], Tübingen, J.C.B. Mohr, 1966

Goitein, S.D. *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E.J. Brill, 1966

Rosenthal, F., "The Greek Heritage in Islam," *Ventures, Magazine of the Yale Graduate School*, 1967, c. 7.1, s. 55-61

Gabrieli, F., "Griechentum und Islam-eine Kulturbegegnung," *Antaios*, 1968, c. 9, s. 513-32

Bürgel., J.C., "Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters," *Saeculum*, 1972, c. 23,s. 30-46

Kunitzsch, P., "Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gutes," *Saeculum*, 1975, c. 26, s. 268-82

Kunitzsch, P., "Zur Problematik und Interpretation der arabischen Übersetzung antiker Texte," *Oriens*, 1976, c. 25-26, s. 116-32

Taha, S. "Et-Ta'rîb ve kibârü'l-mu'arribîn fi'l-İslâm," *Sumer*, 1976, c. 32, s. 339-89

Toll, C., "Arabische Wissenschaft und griechisches Erbe. Die Rezeption der griechischen Antike und die Blüte der Wissenschaften in der klassischen Periode des Islam," A. Mercier, *Islam und Abendland, Geschichte und Gegenwart*, Bern ve Frankfurt, 1976, s. 31-57

Daiber, H., "Anfänge und Entstehung der Wissenschaft im Islam," *Saeculum*, 1978, c.29, s. 356-66

Klein-Franke, F., *Die klassiche Antike in der Tradition des Islam*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; review G. Strohmaier, *Sudhoffs Archiv*, 1981, c. 65, s. 200-2

Füçk, J., "Hellenismus und Islam," Manfred Fleischhammer (ed.), *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften*, Weimar, H. Böhlhaus Nachfolger, 1981, s. 272-88

Strohmaier,G., "Das Fortleben griechischer sozialer Typenbegriffe im Arabischen," E.C. Welskopf (ed.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*, Berlin, Akademie-Verlag, 1982, s. 39-60

Bausani, A., "L'eredità greca nel mondo musulmano," *Contributo*,1983, c. 7.2, s. 3-14

Goodman, L.E., "The Greek Impact on Arabic Literature," A.F.L. Beeston ve diğ. (ed.), *Arabic Literature to the End of the Ummayad Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], Cambridge, Cambridge University Press 1983, s. 460-82

Kraemer, J.L., "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," *Journal of the American Oriental Society*,1984, c. 104, s. 135-64

Baffioni, C., "Pensiero greco e pensiero islamico: fonti storiche e problemi metodologici," *Scrinium 5: L'Islam e la transmissione della cultura classica* [Quaderni ed estratti di *Schede Medievali*, 1984, c. 6-7; Testi del III Colloquio Medievale, Palermo, 19-20, Marzo, 1984], Palermo, Officina di Studi Medievali, 1984, s. 25-41

Daiber, H., "Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalters," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1986, c. 136, s. 292-313

el-'Ali, S.A., "El-'ilmü'l-igrîkî, mukavimmâtühu ve'naklühu ilâ'l-Arabiyye," *Mecelletü'l-Mecma' el-'Ilmiü'l-Irâkî*, 1986, c. 37.4, s. 3-56

Sabra, A.I., "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement," *History of Science*, 1987, c. 25, s. 323-43

Strohmaier, G. " 'Von Alexandrien nach Bagdad'- eine fiktive Schultradition," J.Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, Berlin, W. de Gruyter, 1987, c. 2, s. 380-9

Kunitzsch, P., "Hareketü't-terceme ilâ l-'arabiyye ve-mine'l-'arabiyye ve-ehemmiyatuhumâ fi ta'rîhü'l-fikr," *Zeitscrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1987-8, c. 4, s. 93-105

Peters, F.E., "Hellenism in Islam," C.G. Thomas (ed.), *Paths from Ancient Greece*, Leiden, E.J. Brill, 1988, s. 77-91

Rashed, R., "Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics," *History of Science*,1989, c. 27, s. 199-209

Wasserstein, D.J., "Greek Science in Islam: Islamic Scholars as Successors to the Greeks,"*Hermathena*,1989, c. 147, s. 57-72

Goodman, L.E., "The Translation of Greek Materials into Arabic," M.J.L., Young ve diğ. (ed.), *Religion, Learning and Sciences in the Abbasid Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], Cambridge University Press, 1990, s. 477-97

Kraemer, J.L., *Humanism in the Renaissance of Islam, The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, E.J. Brill, 2. bas., 1992

Berggren, J.L., "Islamic Acquisition of the Foreign Sciences: A Cultural Perspective," *The American Journal of Islamic Social Studies*, 1992, c. 9, s. 310-24

Sabra, A.I., "Situating Arabic Science: Locality versus Essence," *Isis*, 1996, c. 87, s. 654-70

Dizin

Ab

el-Abbas ibn Said el-Cevherî 136
Abdülkadir el-Cîlânî 164
Abdullah et-Tayfûrî 118
Abdullah ibn Ebi-Zeyd (Keyveranlı) 151, 152, 153
Abdullah ibn Tâhir 99, 100, 104, 105
Abdurrahman III 150
Abdüllatif el-Bağdâdî 149
Abdülmelik 29, 33, 37, 128, 191, 207, 228, 229
Abdülmesih ibn Naima el-Hımsî 133
Abdülmuttalib ibn Hâşim 63
Adûyâ el-Mu'ayyed 50
Ahameniş 43, 51, 61
el-Ahbârî 39, 40, 57, 67, 69, 70, 80, 194
Ahmed (Üsküplü) 168
Ahmed ibn Ebi-Duâd 101
Ahmed ibn Muhammed ibn el-Müdebbir 136
Ahrun 34
Ali Çelebi (Kınalızade) 167
Ali er-Rıza 82
Ali ibn Abbâs el-Mecûsî 148
Ali ibn Ebi-Tâlib 102, 204
Ali ibn İsa 130
Ali Kuşçu 167
Alid İbrahim ibn Abdullah 42
Anatolius 115, 134, 178, 204
Andros 172
Anthemius (Trallesli) 117
Aramca 30, 32, 50, 133, 142
Aramiler 50, 52
Aratus 110
Ardeşîr 47, 48, 49, 80, 83, 84, 85, 97, 154, 201, 217
Aristoteles 15, 17, 27, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 51, 66, 73, 75, 76, 89, 92, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 120, 124, 129, 134, 139, 142, 143, 147, 149, 150, 159, 168, 169, 174, 175, 176, 180, 186, 188, 189, 199, 201, 202, 203, 213, 215, 219, 220, 226, 229, 233
Artemidorus 98, 141, 230
Asklepius 93
Athanasius (Beledli) 66

Bâbek (Ardeşir'in babası) 45, 47, 70, 80, 83
Babil 47, 49
Bardesancılık 69
Bardesanes 69
Batlamyus bkz. Ptolemaios
el-Battânî 125, 148, 150, 206
Baybars I 165
Bedr 126, 217
Beni Müneccim Ali ibn Yahya 126
Beni Musa 63, 130, 135, 210
Bergstrasser, G. 141, 191
Bermekîler 60, 62, 64, 65, 76, 109, 111, 127, 197, 198, 206
el-Beyhekî 101
Beytü'l-Hikme 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 136, 198
el-Bîrûnî 114, 148, 218
el-Bıtrîk 41, 110, 134, 138, 139, 205
Boethius 32, 33, 180, 192
Bosworth 193, 197, 203, 206, 207, 213, 218, 225, 229
el-Buhârî 104
Buhtîşû ailesi 117
Büveyhiler 18, 123, 124, 148, 150, 154, 164, 212
Büyük İskender 9, 23, 25, 34, 48, 168

Cafer el-Bermekî 25
Caferî 25
el-Câhiz 87, 135, 138, 202, 203, 207, 208, 218
Câmâsb 47
Cameron, Averil 29, 191, 192, 200, 214, 219, 222
el-Câmî 168
Carrhae bkz. Harran
Caspar, R. 70, 200, 219
Cassianus Bassus 114

Ba

Ca

el-Cerrah 129
Cibrîl ibn Buhtîşû 117
Cîlân 128
Cündîsâbûr 117, 118, 130, 132, 133
Cürcîs ibn Cibrîl ibn Buhtîşû 117

Da
Damat İbrahim Paşa 168
Dârâ 44, 46, 47
Darius III Kodomannus 44
Dehkanlar 55, 196
Demetrios Kydones 168
Demokritos 89
Deyr Kunnâ 26, 129, 200
Dhanani, Alnoor 74, 200, 219
Diocles 117
Diophantus 117, 143
Dioscurides 150, 174, 176, 178, 214
Dorotheus (Suriyeli) 47, 110, 195

Eb
Ebu Bişr Mettâ ibn Yûnus 26
Ebu İsa ibnü'l-Müneccim 49
Ebu Ma'şer 110
Ebu Muhammed el-Hasan 129
Ebu Müslim el-Horasânî 46, 54, 69
Ebu Nuh 66, 134
Ebu Osman ed-Dimaşkî 66, 130, 144
Ebu Said ibn Dûst 156
Ebu Sehl ibn Nevbaht 46, 47, 61, 62
Ebu Süleyman es-Sicistânî 103, 130, 159
Ebu Zerr 102
Ebu'l-Ferac İsfahânî 128
Ebu'l-Feth el-Bustî 156
Ebu'l Huzeyl 81
Emevi hanedanı 41
el-Emîn 57, 60, 78, 81, 86, 100, 102, 108, 118
Endress, Gerhard 12, 141, 142, 143, 185, 186, 188, 192, 193, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 231
Esad el-Yanyavî 168
Ess, Josef van 12, 73, 74, 190, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 211, 212, 216, 220
Eukleides 40, 41, 58, 59, 89, 113, 117, 119, 129, 144, 147, 174
Eustathius bkz. Ustâz

el-Fârâbî 93, 97, 103, 105, 129, 144, 159, 169, 178 Fa
Farmasb 47
Farsça çeviriler 35
el-Fazl ibn Sehl 60, 80, 81, 127
el-Feth ibn Hakan 126
el-Fezârî 40, 42, 114, 194
Fields, P.M. 158, 211, 221
FitzGerald, Edward 179
Flügel, Güstav 11, 12, 206, 221, 223

Galenos 15, 27, 89, 93, 94, 95, 102, 105, 117, 118, 119, 126, 128, 130, 131, 136, 137, 141, 149, 166, 171, 178, 187, 208
el-Gassânî 77
el-Gazâlî 159, 168
Gezimci Okul 105
Gibb, Hamilton A.R. 18, 75, 161, 195, 200, 211, 221, 226
Goldziher, Ignaz 161, 162, 163, 164, 165, 166, 211, 212, 221, 231
Guidi, Michalangelo 75

Habib ibn Bihrîz 142 Ha
el-Haccâc ibn Meter 113
el-Haccâc ibn Yusuf 144
Hacı Kalfa bkz. Kâtip Çelebi
Hâlid ibn Yezîd 34, 40
el-Halîl 113
Halil ibn Aybek es-Sefedî 138
Hammâd Acred 69
Hamza el-İsfahânî 34, 48, 60, 196, 222
el-Hârizmî 63, 113, 148, 172, 198, 204, 214, 222, 227
Harran 26, 94, 133, 172, 181, 205
Harun er-Reşid 17, 49, 61, 64, 78, 81, 86, 94, 96, 118, 122, 176
el-Hasan ibn Suvâr 143

Haskins, Charles Homer 184
Heiberg, Johann Ludvig 145
Herakleios 87, 215
Hermes (Babilli) 47, 102, 105, 110
Hermes Trismegiston 102, 105
el-Hibri 79, 201, 220
Himyerî 63, 64, 160
Hippokrates 89, 93, 94, 117, 136, 141, 149, 166, 187
el-Hîre 26, 30
Hişâm ibn Abdülmelik 37
Hişam ibnü'l-Hakem 76
Hocazade 167, 168
Horasan 39, 54, 56, 57, 67, 68, 78, 81, 86, 100, 199
Hubeyş 130, 131, 141
Huggonard-Roche, Henri 32, 192, 222
Huneyn ibn İshâk 16
Hülagu 166
Hüseyin Hezarfen 168
Hüsrev I Anuşirvân 36, 44, 45, 48, 49, 50, 53, 75, 110, 114

İb

İbn Abbas 155
İbn Cülcül 122, 205, 223
İbn Cumey 93, 95, 97, 202
İbn Ebcer el-Kinânî 40
İbn Ebi Useybia 41, 102, 147
İbn Ebi'l-Avcâ 69
İbn en-Nâfiz 166
İbn en-Nedîm 33, 41, 61, 63, 64, 76, 92, 98, 101, 103, 125, 132, 193, 195, 206, 213, 221, 223
İbn es-Salâh 165
İbn eş-Şâtir 166, 212
İbn Fâris 164
İbn Haldun 51, 223
İbn Hilîyâ 115
İbn Kemal 167
İbn Kuteybe 111, 112, 113, 155, 160, 210, 211, 223
İbn Mücâhid 104
İbn Naima 124, 139, 147
İbn Rıdvan 93, 95, 97, 202, 223
İbn Teymiyye 165
İbn Zura 144
İbn Zübeyde 50
İbni Rüşd 149, 168
İbni Sînâ 105, 148, 149, 150, 159, 166, 167, 199, 210
İbnü'l Fakîh el-Hamedânî 181
İbnü'l-Cevzî 164
İbnü'l-Heysâm 148, 149, 150
İbnü'l-Hınnâî bkz. Kınalizade Ali Çelebi
İbnü'l-Kıftî 61, 227
İbnü'l-Muayyed 167
İbnü'l-Mukaffa 37, 69, 194
İbrahim el-Fezârî 40
İbrahim ibn Bekkûş el-Aşşârî 147
İbrahim ibnü's-Selt 110
İoannes (Şamlı) 29, 142
İoannes Philoponus 142
İsa ibn 'Ali 76, 130
İsa ibn Yahya 131, 141
İshak ibn Huneyn 66, 124, 129, 137, 143, 144, 175, 207, 208
İshak ibn İbrahim ibn el-Hüseyn 128
İshak ibn İbrahim ibn Süleyman ibn Vehb 129
İskender (Afrodisiyaslı) 9, 23, 25, 34, 35, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 90, 93, 141, 143, 168, 175, 186
İştahr 47
İulianus 92
İustinus II 24

Jones, A.H.M. 121, 205, 224 — Jo

Ka'b ibn Mâme 102 — Ka
Kadızade er-Rûmi 167
el-Kâhir 39, 40
Kahtân 90, 160
Karmatiler 158
el-Kasım ibn Übeydullah ibn Süleyman ibn Vehb 129

Kâtip Çelebi 167, 168, 213, 222
Kennedy, Hugh 42, 193, 194, 196, 197, 199, 201, 210, 216, 224
Kerh Cuddân 32
Keyderûs 47, 195
el-Kıftî 134
Kınnasrîn 26
el-Kindî 90, 105, 117, 119, 122, 124, 125, 131, 135, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 154, 160, 202, 206, 208, 210, 224
Konstantinopolis 25, 28, 29, 30, 115, 172, 173, 176, 177, 178, 204, 214, 215
Konstantinos V 115
Konstantinos VI 173
Kopernik 166, 212
Kopt 47, 48, 208
Ktesifon 59
Kûfe 31, 181
Kureyş 17
Kustâ ibn Lûkâ 49, 125, 129, 133, 136, 137, 177, 206
Kühn, Carolus Gottlob 15, 189, 205, 224

Le
Lemerle, Paul 170, 184, 192, 214, 215, 224
Leo 172, 177, 187, 214

Ma
Mâhânkerd 45, 46, 56, 195
Makdisi, George 159, 162, 200, 206, 211, 225
Mâlik ibn Enes 79, 152
Manicilik 69, 71, 74
el-Mansûr 7, 17, 28, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 79, 81, 96, 114, 180, 189, 194, 197, 204
Mansûr ibn Talha ibn Tahir 128
Marcellus 117
Markion 69
Markionculuk 69
Mâşâ'allah 28, 42, 75, 200
Mâseveyh ailesi 45, 48, 196
Mavsil bkz. Musul
el-Mecûsî 148, 150
el-Mehdî 7, 27, 38, 57, 58, 60, 66, 68, 69, 70, 72, 74, 76, 96, 134, 189, 197, 204
Mehmed II 213, 227
Mekke Protokolü 86, 102
el-Memûn 7, 17, 39, 57, 60, 61, 63, 78, 80, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 104, 122, 168, 177, 189, 198
Merv 26, 55, 56, 57, 68, 78, 81, 82, 86, 128, 130, 196
Mervân I 34
Mervân II 181
Merzban Mâhûye ibn Mâhânâhî 46
el-Mesûdî 37, 39, 57, 58, 69, 91, 194, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 225
Meyerhof 93, 192, 202, 210, 225, 228
mihne 80, 82, 84, 87, 97, 101, 122, 123, 124, 156, 157, 158, 198
Mirânı Çelebi 167
Monofizit 26, 30
Muaviye 29, 158
Hz. Muhammed 23, 38, 63, 182
Muhammed ibn Abdülmelik ez-Zeyyat 128
Muhammed ibn Ali 56
el-Mukalled ibn Eyyûb 50
el-Muktefî 124, 125, 129
Musa ibn İsa el-Kısrevî 48
Musa ibn Şakir 130
el-Mustaîn 125
el-Mutasım 122, 171, 205
el-Mutemid 129, 211
el-Mutezid 124, 126, 129, 211
Mutezile 75, 87, 97, 100, 102, 129, 156, 157, 158, 167, 181, 182, 199
el-Mutezz 125
el-Müstencid 165
el-Mütevekkil 118, 122, 123, 125, 126, 128

Na
en-Nâsır li-Dinullah 164
Nasreddin et-Tûsî 166, 167
Nasturîler 25, 66, 71, 132, 133, 134

Nazif ibn Yümn er-Rûmî 146
Necmeddin el-Kâtibî 166
Necran 129
Nevbahtlar 60, 197
en-Neyrîzî 124
en-Nezzâm 76, 81, 201
Nikolaos Kritias 169
Nikomakhos (Gerasalı) 40, 137, 142

Oğ
Oğuz Türkleri 24
Oribasius 93

Öm
Ömer II 34, 67
Ömer es-Sühreverdî 164
Ömer et-Teberî 42
Ömer Hayyam 179
Ömer ibn Abdülaziz 40, 94
Ömer ibn Ferruhân 110

Pa
Pankratios 173, 177
Pappus 174, 176
Paulus 36, 93, 174, 176
Pehlevice (Orta Farsça) 12, 27, 35, 36, 37, 40, 44, 45, 46, 48, 49, 52, 55, 56, 57, 60, 63, 65, 69, 83, 108, 109, 110, 114, 115, 133, 134, 193, 201, 204
Peripatos bkz. Gezimci Okul
Photius 178, 215, 219
Pines, Shlomo 75, 199, 200, 203, 226
Pingree, David 12, 35, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 204, 206, 208, 215, 218, 226
Platon 32, 89, 142, 175, 178, 188, 195, 204
Plethon, Georgios Gemistos 168, 213, 227
Plotinus 120, 124, 142
Porfirios 33, 130, 143
Priscianus Lydus 36
Proclus 120, 142, 175, 209, 220
Ptolemaios 27, 40, 47, 51, 75, 89, 110, 145, 149, 166, 168, 174, 175, 213

Ra
Rakka 150
Rashed, R. 144, 205, 208, 209, 227, 233
er-Râzî 104, 105, 128, 149
Rosenthal, Franz 12, 13, 185, 186, 188, 189, 193, 194, 196, 198, 202, 203, 206, 207, 208, 211, 223, 227, 232
er-Ruhâvî 94, 95, 202
Ruland, Hans-Jochen 141, 209, 227

Sa
Sâbûr I 49
Sa'id ibn Horâsân-hürre 45, 46
Sâ'id el-Endülüsi 194
Sâbit ibn İbrahim es-Sâbi 147
Sâbit ibn Kurre 105, 124, 130, 137, 144
Sâhib ibn Abbâd 164, 212
Saliba, George 13, 189, 212, 228
Salihîler 29
Sâlim Ebu'l-'Alâ 34
Sâmi 32
Sanskritçe kaynaklar 35
Sasani 23, 37, 39, 42, 43, 44, 47, 48, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 80, 81, 83, 90, 96, 97, 108, 109, 110, 111, 115, 117, 126, 127, 133, 154, 161, 182, 193, 195, 197, 198, 203, 204, 216
Savâd 31
Sehl ibn Harun 62, 63
Sehl ibn Nevbaht 46, 47, 61, 62, 196, 204
Selahaddin 93, 165
Sellâm el-Abraş 76
Sellâme 98
Selm 62
es-Semav'el ibn 'Adiyâ 102
es-Senâdikî 103
es-Serahsî 61, 126, 206
Serapion 118
Sercûn ibn Mansûr er-Rûmi 29, 33
Sergius (Reş'eynalı) 32, 33, 180, 192, 222, 223
Severus (Nusaybinli) 27, 50, 191
Shaban, M.A. 42, 58, 194, 196, 197, 199, 228
Sind 35, 114
Stefanus 27, 28, 173, 176
Steinschneider, Moritz 11, 12, 13, 188, 228

Steppat, Fritz 84, 201, 229
Sunbâz (Ispahbudlu) 46, 52, 55, 56, 110, 196
Süleyman, Hz. 59, 103, 129, 130, 159, 191, 223
Süryanice çeviriler 32, 33, 135
Swartz, Michael L. 162, 211, 212, 225, 229

Şa
eş-Şâfiî 79
Şemseddin el-Fenârî 167

Ta
et-Ta'âlibî 156
Taceddin es-Subkî 165
Tahir Zû'l-Yemîneyn ibn el-Hüseyn 127
Tansar 45, 48
et-Tayfûrî 118
et-Teberî 42, 110, 157, 207, 211, 221, 227, 229
Teophilos Korydaleos 169
Tesmiye 160
Teukros 110
Tevhid 80
Themistius 92
Theodorus 32
Theofilus (Urfalı) 27, 173, 186
Theoprastus 147, 175, 199, 217
Timotheos I 66, 72, 134, 136
Tommaso (Aquinah) 168
Türk İshak ayaklanması 55

Ub
Ubeydullah ibn Abdullah ibn Tahir 128
ulema 18
Ullmann, Manfred 12, 185, 187, 188, 193, 194, 195, 204, 208, 209, 210, 229, 230, 231
Umâre ibn Hemze 115
Ustâz 139, 142
Ustâzsîs 55, 57, 81, 196
Usturlâbî Alî ibn İsa 40

Va
el-Vâsık 124
Vâsıt 31, 59
Vehb ailesi 129
Volagases (Arsaklı) 44

Walzer, Richard 145, 192, 209, 230, 232 Wa
Wenrich, Johann G. 11, 12, 230

Yâfet 91 Ya
Yahudi 28, 97, 163
Yahya ibn 'Adî 66, 76, 99, 101, 103, 130, 133, 143, 144, 150, 159, 203
Yahya ibn Aksem 102
Yahya ibn Ebi-Mansûr 63, 198
Yahya ibn Ebi-Hakîm el Hâllâcî 124
Yahya ibn Halid ibn Bermek 152
Yahya ibn Ziyâd 69
Yakubiler 133
Yakub (Urfalı) 27
Yâkût 62, 126, 198, 206, 230
Yeni Farsça 40, 49, 52, 56, 57, 69
Yezdicird 114

ez-Zehebî 165, 211 Ze
Zenc 158
Zend 44, 45
Zerdüşt 39, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 75, 82, 95, 109, 110, 131, 195

Yazmalar Dizini

Arapça Yazmalar

Berlin
or.quart. 1215 55n.45
Edirne
Selimiye 1658 93n.21
Heidelberg
Schott-Renihart papirüsü
438.67n.11
Istanbul
Aya Sofya 2610 174n.40
Aya Sofya 3422 101n.33
Hamidiye 812 175
Nuruosmaniye 2800
37n.16
Madrid
Escorial, *Fizik* yazması
131.n.31 tahrip olmuş
Meşhed
Meşhed 5229 190n.6
Paris
Paris ar. 2346 147,149

Yunanca Yazmalar

Şam
Emevi Camii'nde Yunanca yazma
183 ve 183n.64
Floransa
Laurentianus 28, 18 182
Laurantianus 80, 9 183
Heidelberg
Palat.gr. 398 183
Leiden
Leid. B.P.G.78 182
Oxford
Corp.Chr. 108 182
Paris
BN gr. 1807 183
BN gr. 1962 183
BN gr. 2179 182
BN gr. 2389 182
BN gr. gr. 921 183
BN ek. gr. 1362 182-4
BN ek. gr. 1362 182
Coislin. 8 182
Coislin. 123. 182
Vatikan
gr. 190 182
gr. 204 182
gr. 613 174
gr. 1291 182
gr. 1594 182
gr. 2197 183
Urbin. gr. 82 183
Venedik
Marcianus gr.196 183
Marcianus gr.226 183
Marcianus gr.236 183
Marcianus gr.246 183
Marcianus gr.258 183
Viyana
phil. gr. 100 182-3

Halife el-Mehdî, Aristoteles'in *Topika*'sının Arapça'ya çevrilmesini emretmişti. Nasturi patriği I. Timotheos, İS 782 civarında kitabı Süryanice'den çevirdi.Yunanca'sına danışmayı da ihmal etmedi. Mehdî iyi bir öğrenciydi; kitabı dikkatle okudu ve açık bir münazarada İslam'ı savundu. Tartıştığı Hıristiyan, Patrik I. Timotheos'tan başkası değildi. Timotheos, anılarında halifenin kendisiyle tanrıbilim tartışmasına girmesine ilk başta şaşırdığını; fakat daha sonra Mehdî'nin Hıristiyanlığa yönelttiği bütün itirazların üstesinden geldiğini –gayet kibarca– anlatır. Aristoteles'in *Topika*'sı o dönemde Arapça'ya çevrilen Yunanca eserlerden sadece biriydi. Yunanca-Arapça çeviri hareketi Arap Abbasi hanedanının iktidara gelmesi ve ardından Bağdat'ın kuruluşuyla birlikte (İS 762) başladı. İki yüzyılda astroloji, simya, fizik, matematik, tıp ve felsefe gibi çeşitli konuları kapsayan dindışı bilimsel ve felsefi Yunanca eserlerin neredeyse tamamı Arapça'ya çevrildi. İnsanlık tarihinde yeni bir çağ başlatan bu hareket Perikles Atina'sı, İtalyan Rönesansı veya 16.-17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer alır ve insanlık tarihi için çok önemlidir.

Yunanca Düşünce, Arapça Kültür bu çeviri hareketindeki toplumsal, siyasal ve ideolojik etkenleri araştırıyor, Arap bilim ve felsefe geleneğinin önemli rolünü inceliyor ve 9. yüzyıl Bizans uyanışıyla doğrudan bir bağlantısı olduğu savıyla, İslam ülkelerinde ve dışında bu mirasın izlerini sürüyor.

Dimitri Gutas,Yale Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı profesörü. *Greek Wisdom in Arabic Translation*, 1975; *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 1988; *A Greek and Arabic Lexicon*, 1992 (Gerhard Endres ile birlikte) yayınladığı eserler arasında.

TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ

Kitap YAYINEVİ

ISBN 975-8704-36-2

9 789758 704361