

## İSLÂM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCE NASIL KÖTÜRÜMLEŞTİ? (Ankylose)\*

(ROGER ARNALDEZ)

İslâm uygarlığının bütününe etkileyen gerileme başlangıçlarının (décadence), tek kelime ile "tarihsel" olarak adlandırılacak ve etkisi düşünsel ve sanatsal etkenliğin bütün alanlarında kendisini duyuran genel nedenleri olmuştur; Bazan her şeyi açıklamaya yeterli olabilen bu nedenler gene de dışsal olarak kalırlar ve bizzat kendilerinde "tavin edici, değildirler; Özellikle siyasal bir sona eriş (déclin) illâ kültürel bir gerilemeyi arkasından sürüklemeyi, bilhassa onu derhal başlatmaz. Bundan başka nasıl ki ihtiyarlık bir vücudun bütün organlarında aynı zamanda ortaya çıkmaz, onlarda birbiri arkasından, muayyen bir düzene göre sıralanan bir düşünüşle (déchéance) kendisini gösterirse, bizi ilgilendiren bu olayda da çöküntü (effondrement) aniden ve bütün olarak meydana gelmemiş, (İslâm) uygarlığının bazı bileşken kuvvetleri ilk önce zayıflamış ve bunlar diğer bazılarının zayıflamalarını doğurmuş veya hızlandırmıştır. Şu halde İslâm'da felsefi düşüncenin kötürümleşmesini açıklayabilecek iki çeşit neden gurubu ile karşılaşırız; Bunlar, genel ve dışsal olan "tarihsel" nedenlerle, daha içten, belirli bir uygarlığın içinde çeşitli düşünce ve etkenlik disiplinlerinin birbirlerine bağılıklarında aranması lâzım gelen "organik" diyebileceğimiz nedenlerdir. Burada biz bu birinci türden nedenler gurubunu bir yana bırakacağız ve ancak ikinciyi ele alacağız (Bununla beraber felsefi olan önemine rağmen bu da yetmez gibi görünmektedir).

O halde biz burada İslâm'da felsefenin gerilemeye başlamasında salt olarak felsefi nedenlerin bulunup bulunmadığını araştırmayı kendi kendimize amaç olarak almış bulunuyoruz ve bu nedenler salt olarak içsel nedenler olacaklardır. Gerçekten meselâ bir teolojik etkenliğin donuklaşmasının (sclérose) mantık ve metafizik araştırmalarını nasıl felce uğratabildiğini veya Yunan düşünürlerinden alınmış kavramlara dayandıktan sonra ilmi araştırmaların bu kavramları nasıl zorlayıp patlattığını, öyle ki pratikte onlardan tamamen bağımsızlaştığını ve felsefeyi bünyesinden uzaklaştırarak, onun dışında işlemsel (opérateur) bir ilim anlamında geliştiğini belirtmekle yetinemeyiz; Asıl anlamında felsefenin İslâm'da her zaman için ancak eğreti (précaire) bir varlığa sahip olmuş olduğunu ve çok erkenden, filozofların, ilimlere veya mistisizme veya her ikisine dönmek üzere ondan uzaklaşmış oldukları doğrudur. Şu halde felsefe, İslâm uygarlığının ilk zarara uğrayan organlarından biri olmuştur. Spekülatif teolojiye (kelâm) gelince, o, bazı kudretli kişilerin karşı koymalarına rağmen çok ça-

\* "İslâm tarihinde klasizm ve kültürel gerileme" konusunu tartışmak üzere 1956 yılında Bordeaux'da tertiplenen sempozyumda bu makale Roger Arnaldez tarafından "Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'İslâm" adı altında sunulmuştur.

buk "taklid" hastalığına uğramıştır. Fakat İslâm uygarlığı tarihinde en zararlı rolü oynamış olan bu "taklid,, hastalığı burada oldukça fakir ve teolojik düşünce için daima aynı bir malzeme karakteri gösteren Kur'an vahyinin doğmatik sınırlılığı ile izah edilir: Bu vahiyde temler tekrarlanmıyordu; Tanrısal sırdan esen genişlik havası ile canlandırılmış değildiler-Sünni müslümanlık için insanlara bildirilmiş tanrısal sır (mystère) yoktur-Kavram ve teoriler skolastik bir gelenek içinde katılaşıyorlardı. Bu, Kelâm'ın ilginç zenginlikler ihtiva etmediğini söylemek değildir, fakat onlar felsefi olarak işlenmemişlerdir.

Felsefe ile onun kaderinin bağlı bulunduğu diğer komşu disiplinler arasındaki ilişkiler üzerinde söylenecek şeylerin doğruluğu ne olursa olsun biz daha ileri gitmeli ve İslâm düşünürlerinde felsefi etkenlik tarzının bizzat kendisinde bir kötürümleşme ilkesi, felsefe anlayışlarında, en değerli çabalarını katılaştırarak ve kısırlaştırarak bir "yanlış anlama" bulunup bulunmadığını kendi kendimize sormalıyız.

Bir felsefi düşüncenin canlılığını meydana getiren şeyin problemler yaratma ve onları çözmeye kendini vermek olduğuna kimse karşı çıkamaz; Felsefi bir düşüncenin yaratma kapasitesi ve orijinalitesi, her problemde, az veya çok otomatik olarak tek ve tamamen hazır bir çözüm usûlü uygulama arzusuna boyun eğmeksizin, bu problemin hususî olarak ihtiva ettiği şeye bağlanması ölçüsünde geniştir. Bu hayat nitelikleri Platon'un-ve belirli bir ölçüde Aristoteles'in- düşüncesinin hâlâ canlı olan olağanüstü değerini sağlamışlardır. Buna benzer felsefi düşünceler karşısında bulunulduğunda, sonuçları bizzat kendilerinde almaktan ve yargulamaktan kaçınmak, onları, aralıksız olarak, kendilerini esinlendirmiş olan problemlerle temas halinde tutmak gerekir. Bu, onların tazeliğini ve verimliliğini korumanın tek yoludur. Fakat çok daha önemli (grave) olan bir diğer yanlışlık, böyle felsefi düşünceleri bir çeşit kendinden şey gibi tecrit ettikten sonra bir sistem olarak düzenlemeye çalışmaktır; Bir sistemin felsefi düşünceye göre olan durumu, ilmî bir teorinin kanunları araştırmaya göre olan durumu gibidir, (yani) faydası, bulunulan durumu tesbit etmesinde ve böylece yeni problemler yaratarak düşünceyi harekete geçirmesindedir. Fakat onun rolü burada durur. Bundan dolayı bir sisteme nihai bir değer vermek, tavırları sertleştirmek, bakışı katılaştırmak, çabayı kötürümleştirmekten başka bir şeye muktedir olmayan sistematik zihniyete düşmek demektir.

Platon'cu bir sistem yoktur ve hiç bir şey Akademya'nın kurucusunun yumuşak ve nüanslı yönteminden, şartlara (circonstance) bağlı çözümlerinden daha az sistematik değildir. Logos'un dilinden bahsettiği zamanlar dahi Platon'un genellemeleri daima sınırlı, incelediği konunun mahiyeti ile ölçülüdür. Muthos'un (efsane) dilinden bahsettiği zaman ne demeli? Platon'a göre eğer "efsane" (mythe) filozoflar tarafından kabul edilmeli ise, bu, dar olarak bir "işaret" olma fonksiyonu bakımından olmalıdır. Bir işaret ise, somut olan kadar soyut olanı da içerebilen bir sembol değildir, somut olarak göstermeye yarayan bir "belirti"dir (indice). Bundan dolayı sembol geneli temsil edebilir ama işaret ancak özel olana yönelir. Bu yüzden Platon'cu efsaneler genelleştirilebilir bir değere sahip değildiler; Onlar ancak kendilerini esinlendirmiş olan ve aydınlatmaya çalıştıkları özel bütün içinde bir anlam ifade ederler. Platon'cu eleştirinin sonuçlarının bütünü en iyi bir tarzda özetler gibi görünen diya-

log, yani Timaios diyalogu, bizzat Platon tarafından, sanki o, canlı bir düşünceyi efsaneler biçimi altından başka bir tarzda sistemleştirmenin imkânsız olduğunu anlamış gibi, bir efsane olarak takdim edilir.

Fakat Platon'dan sonra gelenler sistemi aramışlardır ve bazıları efsaneleri azaltmaya çalışacak yerde onları, düşüncenin içlerinde bir salt "entite"ler dünyasında olarak kaybolma tehlikesi gösterdiği engin metafizik allegoriler olarak genişletmişler, diğer bazıları ise problemlerin süreksizliği yerine mimarî, sunî ve yapma bir "teoremler" sürekliliğini koymaya çalışmışlardır; Birinciler, "sır dinleri" (religions a mystères) ve felsefelerinin bütün muhayyel konularını ele almışlar, ikinciler ise kurdukları binalar (édifice) için çeşitli okulların özellikle Aristotelesçiliğin ve Stoacılığın, malzemesini kullanmışlar ve Escalon'lu Antiochus veya Posidonius'un sistemleri gibi eklektizmler meydana getirmişlerdir; -Ayrıca bu iki akım bazan birbirine karışmıştır da. Yunanlıların mirascısı olarak Arap düşüncesi göz önüne alındığında birinci akımın, İslâm mistik sistemlerini, ikincisinin ise "felsefe"yi beslemiş olduğu görülür.

O halde İslâm felsefesinin kötürümleşmesinin nedeni, şerhçilikle kendini sınırlamış olan bir skolastik değıldir; Çünkü şerh, çok canlı bir düşüncenin kaynağı olabilir; Onun nedeni, daha ziyade, sisteme karşı gösterilen aşırı ilgi ve (bu arada) problemlerin gözden kaçırılmaları veya ihmal edilmeleridir. Araplar, Yunan mirasını sınıflamış ve onun envanterini çıkarmışlardır; Bu çaba onları ilimlerde ekseriya bazı olayların yeniden tesbitini (identification) ve doğrulanmasını aramaya götürmüştür; Bu ise onların deney, hatta deneyim dünyasına bir giriş yapmalarını sağlamıştır; Fakat felsefede bu yöntem hemen hemen hiç bir verime götüremezdi; İslâm filozofları, klasik Yunan düşüncesinin önemini teşkil eden problemler (aporie) hakkında hiç bir yeni şey getirmemişlerdir; Onlar ne Platon'u ne Aristoteles'i devam ettirmemişlerdir; Çünkü bu büyük üstadların felsefi amaçlarını görmemişlerdir; Onlar sadece yapma bir tarzda, Antik dünyanın sonunda mevcut olan düşünceyi devam ettirmişlerdir; Ancak bu düşünce, incelik ve buluşlarına rağmen, ta o zamandan gerçekliğinden (authenticité) çok şey kaybetmişti; Bununla beraber canlı olarak kalmıştı, Çünkü devrini anlamak istiyordu ve İslâm'dan önce paganlar ve Hıristiyanların felsefeyi kendi alanlarına çekmek için yaptıkları rekabetler, tartışmalara gerçek bir sağlamlık veriyordu; Proclus ve Jean Philoponos'un kiler gibieserler, dinsel değerlere, farklı hayat anlayışlarına felsefi bir ifade vermek kıymetini ihtiva ediyorlardı; Onların problemlerinin kendileri şüphesiz salt olarak felsefi değıldiler; Zihinleri ne basit hasbî bir merakla yanyor, ne de sadece spekülâtif cinsten bazı güçlükleri çözmek arzusu ile hareket ediyordu; Ama büyük üstadların felsefesini tarafgir (partisane) amaçlarla kullanmak için gösterdikleri bu çaba onları, kavramları, bu kavramları doğurmuş olan somut düşünceden koparılmış kendinden hakikatler olarak almamaya zorluyordu ve onlar bu kavramları hâlâ dinamik gerçekliklerinde, yani düşüncenin ortaya çıkardığı problemleri çözme kudretleri ile alıyorlardı. Böyle eserlerde kendini gösteren bu samimilik, hakikilik (authenticité) kahntısı Arap felsefesinde mevcut değıldir; Ancak, bazan ileri sürüldüğü gibi bu, İslâm filozoflarının "muraî" oldukları demek değıldir; Bu söz konusu ettiğimiz fark, daha ziyade bir yöntem meselesinden ileri gelmektedir. İslâm filozoflarında felsefenin dinle ilgili meselelere uygulanması asla iman verilerinin

analizi yoluyla olmamıştır; Çünkü bir yandan Kur'an'ın doğmatizmi onları, tanrısal ifadeleri vahiy blokları olarak almaya götürüyordu, öte yandan onlar, felsefenin kendisini bir çeşit Kur'an, önünde eğilinmesi lâzım gelen bir hakikatler deposu olarak ele almaktaydılar. Bundan ötürü dinsel öğretinin unsurları ile ilgili oldukları her yerde müslüman filozoflarının düşünceleri konkordizmi aşmaz ve onun bütün zaafalarını gösterir. Bu düşünce ince ve ustaca olabilir, ama felsefi çıkış noktalarından (debouchés), felsefi erimden (portée) yoksundur.

Daha dar anlamda felsefi meselelerde ise İslâm düşünürleri eskilerden hareket ederler, onları inceler ve şerh ederler. Fakat burada da onların düşüncelerini bozan şerhçi olmaları olayı değildir; Başka yerlerde (meselâ) ilimlerde, gramerde Arap şerhçileri keşfedici (decouvreur), yaratıcı olabilmişlerdir; Buralarda onlar bir metni, bizzat kendisinde değil, göz önünde tuttıkları, söz konusu ettikleri bir fiziksel veya dilsel gerçekliği tanıtabilmesi açısından anlamaya çalışmışlardır. Oysa metafizik ile ilgili şerhlerde tamamen başka türlü olmuştur; Burada onların kendilerini bağhyabilecekleri gerçeklik, duyusal bir gerçeklik değildi; O ancak düşünceye kendi kendisini vaz eden problemlerin gerçekliği olabilirdi; Oysa İslâm filozofları da bununla ilgilenmiyorlardı; Netice olarak onlar kendi kendilerine şunu sormuyorlardı; Platon veya Aristo ne demek istemiştir?-ki bu onları bu söz konusu filozofların canlı düşüncelerini, onların soruları, şüpheleri, idealleri ile araştırmaya, belirlemeye götürecekti-Onlar şunu soruyorlardı: Platon'un veya Aristoteles'in bu metni ne demek istiyor? İlk bakışta bunu kavradıklarında yorumları "bayağı" (banal) idi; Onda bir güçlük bulduklarında ise bunu dağıtmak için ellerinde geleni yapıyorlar ve o zaman orijinaliteye erişiyorlardı. (Çünkü) çalışan bir düşünce, suni bir tarzda olsa bile, asla kayıtsız değildir ve böylece İslâm filozofları tartışmasız olarak Ortaçağ Hıristiyan filozoflarına ihmal edilemeyecek ölçüde bir fikirler malzemesi taşımışlardır; Bununla beraber bu fikirler ancak Hıristiyanlık ortamında, İslâm ortamında kendilerinde eksik olan zihniyet ve dinamizmi almışlardır.

Bu söylediklerimize bir örnek olarak Fârâbî'nin, Platon ve Aristoteles'in öğretilerinin uyumları ile ilgili ilginç risalesini ele alalım: Hemen şunu söyleyelim ki bu eserin karakterlerini, meşhur "Usûlucya" da Plotinos'un bir eseri yerine Aristoteles'ininki gösteren basit malzeme (materiel) yanlışlığına atfetmek son derece eksik olacaktır; Fârâbî'nin (bu eserde) "Usûlucya"yı zikrettiği ve ispatında (argumentation) ondan faydalandığı bir gerçektir ama yalnız başına "Usûlucya"nın Fârâbî'ye bu tezini savunma imkânı verdiği ileri sürülemez; Daha geride, derinlerde bütün olarak, Fârâbî'nin karşılaştığı, bizzat Platon ve Aristoteles'in fikirleridir.

(Bu eserde) hareket noktasını sağlayan problem, dinsel doğma ile ilgilidir: Acaba dünya ezeli midir, yoksa yaratılmış mıdır? Yazarıma göre bu nokta üzerinde müslümanlar arasındaki tartışmaları besleyen şey, bu iki eski çağ bilgesinin farklı kanaatleri ileri sürmüş oldukları inancıdır. (Bu inanca göre) Platon dünyanın bir Yaratıcısı olduğunu ileri sürmüş, Aristoteles ise ezeli olduğunu savunmuştur. Bu tartışmalara bir son vermek için Fârâbî, onların sadece bu tartışılan meselede değil, bütün diğerlerinde de uyum halinde olduklarını gösterme işini şöylece üzerine almaktadır: Hakikati içinde bulunduran bir tek felsefe vardır; Bu iki üstad, "bilge" diye adlandırılırlar-Fârâbî

için bilgenin peygamberin benzeri olduğunu biliyoruz-Her ikisi de kendilerini tema-yüz ettirmek ve kişisel tercihlerini hâkim kılmak arzusu göstermeksizin şeylerin gerçekliğini incelemişlerdir; Onlar, yeni şeyler ortaya atanların tutkularının, dolayısı ile yanlışlıklarının işareti olan görüş ayrılığı (ihtilâf) hastalığından korunmuşlardır. Şu halde (Fârâbî için) dinde olduğu gibi felsefede de öğretilerde farklılık olmayışı bir doğruluk işaretidir, bu paralelizm tamdır ve felsefe, imanın ölçülerine göre ele alınmak tadır. "Onların kitaplarını inceleyenlerin kalplerindeki tereddütü, şüpheyi dağıtmayı istediğini" söylediği zaman bizzat Fârâbî'nin tonu dinselidir: "İşte bu, insanın ele alabileceği her şeyde açıklanması en önemli olan, arzu edebileceği her şeyde açıklığa kavuşturulması en faydalı olan şeydir".

Fârâbî bu uyumu ortaya koymak için çeşitli usuller kullanır; Bazen görünürdeki karşıtlıkları, farklı görüş noktalarından aldığı fikirlere bağlayarak çözer ama bu fikirleri problemlerin bütünü içine yerleştirmeye çalışmaz, mantık, fizik, metafizik gibi stereotip başlıklara gönderir; Böylece meselâ Platon akıl ve ruha en yakın olan tözler üzerine bir değer vurgusu vuruyorsa, bu, (Fârâbî'ye göre) onun metafizikten bahsettiğinden ötürüdür; Aristoteles duyulara en yakın olan bireysel töz üzerinde ısrar ettiği zaman ise Fârâbî bunu, onun fizikten bahsetmesi ile açıklar ve böylece daha ileriye götürülmeksizin bütün karşıtlık ortadan kaldırılmış olur. Oysa düşüncenin mantikî talepleri ile gerçeğin varlıksal talepleri arasındaki ilişkiler Platon ve Aristoteles'in bu düşüncelerinin tam kalbindedir; Platon ve Aristoteles'in her biri bu ilişkileri kendi tarzında görmekte ve belirlemektedir ve asıl ortaya konması, belirtilmesi gereken bu idi.

Bir başka yerde Fârâbî, (Platon ve Aristoteles'te) ilke ve amaçlarında bir farklılık ihtiva etmeyen yöntem farklılıklarının ortaya konabileceğine işaret eder. Bu, Platon'cu bölme ile Aristoteles'çi tanımlama meselesinde söz konusu olan durumdur. (Fârâbî'ye göre) Aristoteles tanımı, başlangıcından itibaren bütün bir bölmeler serisini takip etmeksizin doğrudan doğruya yakın cinsle hususî ayrımı birleştirerek oluşturur. Bu görüş sınırlı bir anlamda doğrudur ama acaba bu indirgeme ile idelerin ontolojik dinamiğini gözden kaçırmak tehlikesi ortaya çıkmamaktadır? Fakat İde, kavrama indirgemek istenildiği için bu gözden kaçırmaya göz yummak gerekmektedir.

Bir başka yerde-ki burada mesele daha ciddidir-Fârâbî bazı farklılıkların üstünde durur, bazılarını ihmal eder; Meselâ ruh konusunda, ruhun mahiyeti ile ilgili olarak o, tek kelime söylemez. Platon'da tam bir töz, Aristoteles'te bedenın formu olduğu için ruh konusunda bu iki filozof arasında açık bir karşıtlık mevcuttur. Ama Fârâbî burada ancak ruhun karakterleri, alışkanlıkları, yetileri (vertu) ile meşgul olur: Acaba bunlar Aristoteles'in inandığı gibi değişebilirlermi, yoksa Platon'un inandığı gibi değişmezlermi? Ve bu mesele üzerinde Fârâbî tam bir görecilikle (relativisme) şu sonuca varır: Nasılki form almış her madde, bir başka form için madde ödevi görürse, aynı şekilde her yeti, kazanılması söz konusu olan bir yeti için tabiidir. Bu görecilik, ruhun mahiyetinin kendisini kesin bir şekilde açıklamamaya götürmektedir. Platon ruhun asıl vatanına dönüşünden bahsettiğinde, Fârâbî burada, bir efsane dili ile kendini ifade etmekten başka bir şey görmemektedir. Platon'cu efsane kendisini rahatsız etti-

ğinde, onu, Platoncu problemlerin bütünü içinde değil Aristoteles'in dili ile yorumlamaktadır. Zaten o, Platon'da efsanenin bütün cephelerini görmüş olmaktan uzaktır ve bununla ilgili olarak oluşturduğu teoride efsaneyi dilin kelimelerinin mecazi kullanımına indirgemektedir; Burada onun İslâm düşüncesinin çok derin ve canlı bir problemini görmüş olduğu gerçektir, nitekim "Al madina al-fazıla" da bundan bahsetmektedir; Ancak bunu derinliğine işlememekte ve bu konudaki hukukçuların, gramercilerin, kelâmcuların analizlerinden çok beride kalmaktadır.

Bundan sonra en önemli farklılık noktaları gelmektedir: Ruhta bulunan ilim meselesinde Fârâbî platoncu hatırlama (réminiscence) kavramını her türlü orijinal içeriğinden boşaltmaktadır ve onu şu genel ilkeye indirgemektedir: Her bilgi, bir önceki-bilgiden çıkar. Fakat dabası var: Farâbî bundan mutlak olarak ilk, doğuştan fikirlerin varlığına geçeceği yerde şöylece yine göreciliğini araya sokuşturmaktadır: Bir bilgi, ancak kendisinden çıkan bir diğerine göre ilktir; İlke denen şey, herhangi bir üzerinde düşünülmüş amaç ve araştırma olmaksızın ruhta kendiliğinden oluşan, deneyden çıkarılmış bir bilgidir; Bu karakterinden ötürü onun duyulardan geldiği unutulmakta ve her zaman ruha ait olmuş olduğu sanılmaktadır. Meselâ bir şeyin başka bir şeye eşit olduğu yargısı verildiğinde, deneyde, ruhta bulunan yani ruhun daha önce kazanmış olduğu eşitliğe benzer bireşitliğin keşfedilmesinden başka bir şey yapılmamaktadır. Oysa Platon'un gözünde bu münasebet, doğuştan fikir sayesinde şeylerdeki benzerlikle, kendinden benzerlik arasında kurulmaktaydı. Burada açık olarak görülmektedir ki Platon ve Aristoteles'i birbirleriyle uyuşturmak ihtiyacı, Platonculuğu, kendisine has olan ve erimi büyük olan bir teoriden yoksun etmekle kalmamakta, aynı zamanda ve özellikle endüksiyon, a priori, bilgideki kesinlik (certitude) problemini boğmaktadır.

Burada daha da önemli olanı şudur: Aristotelesçiliğin lehine yapılan bu indirgeme, bilginin şartlarının bir analizinden çıkmamaktadır: Sadece basit olarak, en ufak bir eleştiride bulunmaksızın Platon ve Aristoteles'ten sonra gelenlerin üzerinde çok düşünülmüş bir eserleri olan bir indirgemeyi kullanmakta ve uygulamaktadır. Eski Stoa'lılarda cisimsel olmayan varlıklar üzerinde yaptığı incelemelerde Emile Bréhier, Ön-yeni Platoncular (vorneuplatoniker) diye adlandırdığı düşünürler üzerindeki eserinde Willy Theiler ve çok yakınlarda Hermetizm üzerinde yaptığı çalışmalarda P. Festugière hangi düşünce hareketi ile, Eski çağın felsefi okullarının içinde birbirleriyle buluştukları bir eklektizmin bünyesinde, platoncu İde'nin stoacı "Ennoia"ya eğildiğine, dönüştüğüne işaret etmişlerdir. İmdi "Ennoia", ruhta olan İde'nin, Fârâbî'nin burada bahsettiği şeyin ta kendisidir. Eklektizme karşı acımasız olunabilir; Bununla beraber eğer hakiki bir düşünce ve analiz ürünü ise eklektizm meşrudur. Burada ise sadece önceden hazırlanmış bir eklektik karışımdan (mixture) yapılmış bir düşünce "şerbeti" karşısında bulunuyoruz.

Bu risâlede daha sonra âlemin başlangıcı meselesi gelmektedir: Buna göre, Aristoteles'e göre âlemin zamansal bir başlangıcı olmadığına inanılmıştır. Fakat bu sadece âlemin ancak zamanda bir başlangıcı olamayacağı anlamına gelir. Çünkü göksel kürenin hareketinin ölçüsünden başka bir şey olmayan zaman, âlemden önce mevcut olamaz, yani âlemin yaratılmasından önce gelen, âlemsiz bir zaman yoktur. Bu delil

eskidir ve özellikle Philon'da mevcuttur. Burada Fârâbî de daha hususî ve aynı zaman-  
daha tartışılabilir olan, onun, Aristoteles'in fail nedenini hiç bir hazırlık, düzeltme  
yapmaksızın yaratıcı nedenle benzeştirmesidir (assimilation). Saint Thomas'ın yara-  
tıcı eylemi, ilk hareketsiz muharriğin eylemine yaklaştırmak için ne ince analizler kul-  
lanacağını biliyoruz. Fakat bu, kavramların masif yığılmasında Fârâbî açıkca Aristoteles  
ile, daha kötüsü her zaman için ve ısrarla tanrısal yaratıcı eylemin aşkınlığı ile fail ne-  
denin içkinliği arasında bir ayırım yapan Kelâmîlerle bir karşıtlık durumuna girmek-  
tedir. Bir diğer benzeştirmesi, yani kendisini salt ve basit olarak "çıkma, taşma"  
(procession) ile "yaratma"yı (création) karıştırmaya götüren, Aristoteles'in "Usûlûc-  
yâ"sından çıkarılmış plotinosçu Bir'le, fail nedeni birbirine benzeştirmesi daha da az  
kabul edilebilir bir durumdadır. Şüphesiz bunda felsefî düşüncenin normal şartla-  
rını tamamen bozan, dinsel doğmanın taleplerinin kaba bir şekilde işin içine ka-  
rışmasını görmek lâzımdır.

Burada bir tutarsızlığa da işaret edelim: (Platoncu) "hatırlama"yı yorumlamak  
için Fârâbî ruhtaki bilgilerin zincirlenmesinin tabii plânı üzerinde yerleştiği halde bu-  
rada, fail nedenin anlamını genişletmek için, ondan kaçmaktadır. Ona göre Yaratıcı'ya  
kadar yükselmeksizin sadece bir diğerine göre ancak bir tabiat bakımından önce gel-  
menin varlığını tesbit etmiş olanlar, böylece görüşlerini sınırlamış olanlar Sokrates  
öncesi Fizikçiler'dir. Böylece o bilgi düzeninde söz konusu ettiği göreciliğini tabiat  
düzeninde başka bir açıklama vermeksizin reddetmekte ve birdenbire fail nedenin  
mutlak realizmini ortaya atmaktadır.

Bu aynı hareketi ile Fârâbî birdenbire Platon'u Aristoteles'e doğru çekmekten  
vazgeçerek, ama gitgide daha az görünen söz konusu uyumu savunmak ta hâlâ devam  
ederek, yeniden katı bir platoncu olmaktadır; Sanki Sokrates'in Ânaksagoras'ın öğ-  
retisinden bahsettiği zamanki Phaidon'un hareketini kendi hesabına yeniden ele  
almaktadır; Burada Fizikçiler'e karşıt olarak bu her iki felsefe "bilge"sinde müşterek  
olarak mevcut olan "gayecilik" öğretisine işaret etmektedir. Fakat, ancak daha ön-  
ce Eklektikler tarafından kullanılmış olan stoacı "Pronoia"dan yararlanarak, Aristote-  
les'in içkin gayeciliği ile Platon'un "inayet"ini özdeş kılmaya muvaffak olmakta-  
dır.

Fârâbî daha sonra tabiat gerçeklerinin seviyesinde kalarak bir şeyin başka bir  
şeyden doğmamasını tasarlamayan alelade insanlardan (hommes du commun)  
bahsetmektedir; Oysa Platon ve Aristoteles, ona göre, bakışlarını daha yukarıya çe-  
mişler ve Yaratıcı'yı bulmuşlardır; Tanrı onlarla akıl ve kavrayış sahibi insanları yan-  
lıştan kurtarmıştır. Demek ki bilme yetilerinde dereceler vardır ve en son dereceye  
erişenler Tanrı tarafından esinlendirilmiş kimselerdir; Ve böylece felsefî hakikatle  
vahyedilmiş hakikatin buluşma noktaları da ortaya çıkmaktadır. Bu tip fikirlerin  
muayyen bir ölçüde, yani doğrudan doğruya ve mutlak olarak anlaşılmaları şartı  
ile, bazı platoncu metinlerde mevcut olduğu ileri sürülebilir.

Platon'un varlığını kabul ettiği, Aristoteles'in ise reddeder görüldüğü duyuşal  
dünyadan ayrı model İdeler meselesine gelince, Fârâbî bu konuda Aristoteles ve Pla-  
ton arasında bir uyum elde etmek için Usûlûcya'ya dayanmaktadır; Buradaki akıl  
yürütmesi ustacadır ve İslâm filozoflarının dil ve kelimelerin değerleri üzerindeki

çok canlı düşüncelerinin bütünü içinde yerleştiği nisbette de daha ilginçtir; (Buna göre) Aristoteles'in eleştirdiği ancak daha önce Platon'un kendisinin Parmenides'te saldırdığı, duyusal dünyayı faydasız bir şekilde iki katına çıkaracak ve varlığı, sonsuz olarak kendi mahiyetinde başka dünyaların varlığını gerektirecek, duyusal dünyadan ayrı bir İdeler dünyası öğretisidir. Başka deyişle Aristoteles, insanî dilde duyusal şeyleri işaret etmeye yarayan isimleri, arıtmaksızın tanrısal dünyaya uygulamaktan ve böylece daha aşağı seviyeden bir gerçekliğe ait olan karakterleri üst seviyeden bir gerçekliğe nakletmekten ibaret olan yanlış önlemeye çalışır. Fakat bu eleştiri, duyusal dünyadan ayrı tinsel varlıkların- bu varlıklardan bahsetmek için kullanılan kelimelerin ince ve yüksek anlamlarında alınmaları gerektiği unutulmaması şartı ile-, mevcudiyetine zarar vermez. Fârâbî burada bazı enteresan metafizik problemlerin kaynağı olabilecek olan tanrısal "exemplarisme" meselesine dokunmamaktadır-ki bu problemler Ortaçağ Hıristiyan teolojisinin spekülasyonlarının bir kısmını besleyeceklerdir-O, sadece gök kürelerinin hiyerarşisinin muhayyeli ve stereotip tasavvuru ile birleştirilmiş "taşmalar" hiyerarşisinin şematik ve katı sistemi ile yetinmektedir.

Şüphesiz Fârâbî'nin yalnız başına kendisi bütün İslâm felsefesi demek değildir; Sonra bu küçük risalesi de bütün felsefesini teşkil etmemektedir; Dolayısı ile haklı olarak bu söylediklerimizin İslâm felsefî düşüncesi ve onun kötürümleşmesi üzerinde bir yargıda bulunmak için yeterli olamayacağı söylenecektir. Bununla beraber Fârâbî'de ilk İslâm filozoflarının birini buluyoruz ve onun İbni Sina üzerindeki etkisinin genişliğini biliyoruz. Bu risalesi Platon ve Aristoteles'in karşılaştırılmasının ortaya çıkarabileceği bütün problemleri kucaklamamaktadır; Zaten kendisi de bunu itiraf etmektedir; Ancak bu risale "septomatik"tir; Felsefenin mahiyeti hakkında muayyen bir anlayışı açığa vurmaktadır; Eskilerin kitaplarla ilgili miraslarını ele almakla ilgili bir yöntemi ortaya koymakta, bu mirasın kaynağında yakalanmamış olduğunu, eklettizmin üzerinde yaptığı değişiklikler, düzeltmelerden geçmiş olduğunu göstermekte, İslâm filozoflarının bu eklettizmin sonuçlarını sağlam, sabit değerler olarak göz önüne almak sureti ile benimsemiş olduklarını açığa vurmaktadır. O halde ta başlangıcından itibaren İslâm dünyasında felsefî düşüncenin kötürümleşmesinin işaretlerine rastlanabilir. Ancak bu şartlarda bu erken kötürümleşmenin peşisıra niçin derhal ölümü sürüklememiş olduğunu kendi kendimize sorabiliriz.

Burada farklı entellektüel etkenliklerin karşılıklı münasebetleri için içine karışmaktadır; Felsefeyi İslâm'da destekleyen şey, onun bir yandan ilme, öte yandan mistisizme açılmakta oluşu idi. İlim ve mistisizm ise başlangıçlarından itibaren daha canlı olmuşlar ve daha uzun zaman böyle kalmışlardır. Felsefenin spekülatif mistisizmi beslemek için, antik dünyanın sonlarının dinsel senkretizmi ile zenginleşmiş yeni-platoncu unsurları geliştirmesi yeterli idi. Zaten bu sistemlerin allegorileri ve sırları ile mistik olayın tasvirine sokuluşu (İslâm'da) mistik hayatın hakikî gelişmesi üzerinde daha ziyade zararlı bir etkide bulunmuştur. İbni Arabî'de veya Suhreverdi gibi bir İsrâk filozofunda ruhun ve tinin kozmolojisi, insanda metafizik bir fantazmagori izlenimini uyandırır. Felsefe ile ilmin bir birlerine olan ilişkilerine gelince o daha karmaşıktır.



Doğmaya yakın meseleleri ele aldıklarında hakikî anlamda filozoflar olarak göz önüne alınabilirlerse de İslâm filozoflarının ilgi merkezlerinin gerçekte ilim olmuş olup olmadığını kendi kendimize sormamız yersiz kaçmayacaktır; İslâm filozoflarının başında olan Kindî bir bilgin olarak dikkate değerdi. İslâm filozoflarının en canlı yunan-modelleri ne Platon, ne Aristoteles olmuştur; O, kendisinden aynı zamanda felsefî ve ilmî fikirler almış oldukları Galenos'tur. Bugün bizim için tamamen aşılmış olmalarından ötürü bu zamanın fiziksel, tıbbî ve matematik bilgilerine ikinci dereceden bir yer vermek ve bize "biteviye sürüp giden felsefe"yi (philosophia perennis) hatırlatan şeye bağlanmak eğilimindeyiz. Ancak bununla bir aldanmanın kurbanı olmamız çok muhtemeldir.

Bana öyle geliyor ki İbni Sina gibi düşünörlere metafizik ve kozmoloji, özellikle, iplerinde müsbet düşüncenin yönünü tayin edeceği mimârî evren çerçeveleri sağlamışlar ve ilmî araştırmanın âletleri olacak kavramlar için genel iskelet ödevi görmüşlerdir; Bu, tıbbâ ait ilk eserlerin birinde, daha sonra bu çeşit bütün eserleri etkilemiş olan 'Alî Rabbân al-Tabarî'nin "Firdavs al-Hikma"sinde açık olarak görölmektedir; Tabarî'ye göre bilgi her şeyi kucaklamayı gerektirir. Bundan dolayı Tabarî bu eserini madde ve formun, göğün etkisinin, oluş ve yokoluşun, ilmî kanunlarla tanrısal kudret arasındaki münasebetlerin, gök kürelerinin hareketinin, karışımların nedeninin v.b. bir incelemesi ile başlatmakta ve bu yapısal (structural) büyük çizgilerin fonksiyonunda kendi konusunu, yani tıbbî ortaya koymakta, canlı varlıkların oluşumunu, organların yapısı ve her organın mizacını, besleyici, şifa verici veya zehirli, madenî, bitkisel, hayvansal maddelerin (substance) bileşimlerini, etkilerini ve tedavi edici kullanımlarını incelemektedir. İlme uygulandıklarında bu felsefî kavramların ekseriya kısmen hatta bazan tamamen değiştirildiklerini tesbit ediyoruz. Bundan ötürü bu kavramlar her türlü sarîh felsefî muhtevalarından boşalmaya doğru gitmekte ve yapılarında zorunlu olan, fakat yapının bir parçası olmayan, nitekim bir yapı bitirildiğinde sökülen iskeleler rolü oynamakta sonuçlanmaktadır.

Gerçekten ilim, bir düşünce disiplini olarak, felsefeden vazgeçmez. Normal olarak her ikisi birbirlerine karşılıklı bir yardımda bulunurlar; Fakat Araplarda böyle olmamıştır, teorik kavramlar cansız, rutin etiketler haline geçtikleri için ilmî gelişmeyi çok erkenden rahatsız etmişlerdir. Öte yandan maalesef İslâm düşünörleri, ilimlerin çiçeklenmesi, gelişmesi devresinde kavramlarını yenilemeyi sağlayabilecek, bu ilmî gelişmelerden esinlenmiş bir felsefe yaratmayı bilememişlerdir. Düşüncelerinin sistematik karakteri, onları, felsefenin ilmi garanti altına alması ve yönetmesi lâzım geldiğine, ama ilim üzerine dayanamayacağı, ondan çıkamayacağına götürmekteydi. Bu konuda belki Râzî ve Abu'l Barakât al-Bağdadî için bir istisna yapılabilir.

Öte yandan İslâm felsefesi bize ta kaynağından itibaren kötörümleşmeye mahkûmmuş gibi görünüyorsa da ilk plândaki bazı şahsiyetlerin kuvvetini önemsememelik etmemeliyiz; Burada Gazalî için ayrı bir yer ayıracağız; O, çok haklı olarak antik filozoflar arasında bir uyum olduğu görüşünde mevcut olan sunîliği görmüş ve bu sunîliğe karşı Klasik düşüncenin bütün görüş farklılıklarını açığa kavuşturmuştur. İmdi bir müslüman için bu görüş farklılıkları (ihtilâf) tartışılmaz bir yanlışlık işareti olduğu için o böylece, hiç olmazsa İslâm filozofları tarafından göröldüğü tarz-

daki Platon ve Aristoteles'in otoriteleri üzerine açık bir şüpheli davet ediyor ve onları gözden düşürüyordu. Gazali daha da açık olarak, onların bazı ana öğretilerinin İslâmın vahiyyle bildirilmiş olan doğmaları ile uyumsuzluğuna işaret ediyordu; Ve daha da derin olarak metafizik problemlerin kurgusal (constuctive) çözümünde yunan mantığı kavramlarının kullanılmasının sayısız "küfr"ün sorumlusu olduğunu gösteriyordu. Bundan, Gazali'nin lehine olarak, "taklid"e karşı verdiği kavganın savunmasını yapacak değiliz. Çünkü bu kavganın erimi (portée) de her şeye rağmen bize oldukça sınırlı görünmektedir. Fakat onun "ulûm al-din" ve "ulûm al-dunya" ayrımı, bu ayırmadan esinlenen ilimler sınıflanması ile birlikte verimli bir gelişme tohumunu ihtiva ediyordu. Nihayet muhakkak ki "Tahâfut al-falâsifa"nın reddini yazarken İbni Rüş, Gazali'nin düşüncesi ile temastan çok şey kazanmıştır.

Gazali ve İbni Rüş bizce İslâm'da felsefenin kötürümleşmesi olayının devamını önleyebilecek iki büyük düşünür idiler; Fakat onlar istisnalardır ve verdikleri örnek anlaşılmalıdır. Belki onların kendileri de getirdikleri şeyin öneminin tam olarak farkında olmamışlardır. Gazali tek Tanrıci vahiy üzerine dayanan dinsel bir düşüncenin taleplerini iyi görmüş, fakat çok erkenden, bu ortaya koyduğu problemlerin mistik bir çözümüne yönelmiş ve bu eleştirisinden gerçekten felsefi bir öğretinin meyvalarını çıkarmamıştır; Belki o Platon'un açtığı ana yolu, yani "mathema"dan geçerek "noema"ya götüren yolu, fazla vaktinden önce kendisine kapamıştır; Gazali matematik varlıklar ile tinsel gerçeklikler dünyası arasında aşılabilir bir uçurum olduğunu fazla kolayca kabul etmiş ve Akademya'nın kurucusuna sayılar ve şekiller arasında Tanrı'ya erişmeyi istediği için hücum etmiştir. Bununla beraber salt olarak yunans matematik geleneğinin bu devirde İhvân-ı Şafâ vulgarizasyonlarını göz önüne getirirsek yozlaşmış olduğunu, öte yandan arap bilginlerinin hesap ilimlerine getirdikleri yeniliklerden felsefi bir istifade de bulunmanın da yine bu devirde hemen hemen imkânsız olduğunu kabul etmek gerekir. Bunun için Descartes'i beklemek gerekecektir.

İbni Rüş'ün durumu daha karmaşıktır; Bu İspanyalı düşünür şüphesiz Aristoteles ve şerhçilerini ilk İslâm filozoflarından daha iyi bir şekilde tanımaktadır; Fakat büyük Üstad'ın sözüne dinsel olarak daha az itaatkâr değildir; Bunu görmek için "Tefsir"inin başlangıcına bakılması yeter. Onun, İslâmı ve felsefeyi bir arada nasıl tutabildiği yakalanması güç bir problemdir; İbni Rüş'e göre felsefenin, dinin, halka uygun bir tarzda muhayyeye hitap ederken sergilediği hakikatlerin üst seviyeden bir ifadesi olmuş olduğu söylenirken, onun düşüncesi karikatürleştirilmektedir. Biz daha ziyade şuna inanıyoruz ki İbni Rüş'e göre iyi anlaşılabilir felsefe ile iyi anlaşılabilir din birbirleri ile uyurlar. Şerhlerinde, fakat daha da açık olarak "tahâfut al-tahâfut"ünde-bunda da Gazali'nin etkisi sayesinde- İbni Rüş, felsefenin büyük tezlerini iyi anlama çabasıdadır ve buralarda onun kaleminden son derece orijinal bazı görüşler dökülür; Fakat Aristoteles'e sadık kalmak kaygısı görüşünü o kadar çok sınırlamaktadır ki o, bu görüşlerinin önemini ölçememiştir. Meselâ bir örnek olarak şunu söyleyelim: İbni Rüş uzay ve zamanın ideal einsten oldukları öğretisini açık olarak ifade etmiştir; Fakat ne kendisi, ne de okuyucuları bu öğretiyi çeşitli sonuçları ile kendisi için geliştirmemişlerdir. Bu başarı Leibniz'e ait olacaktır.

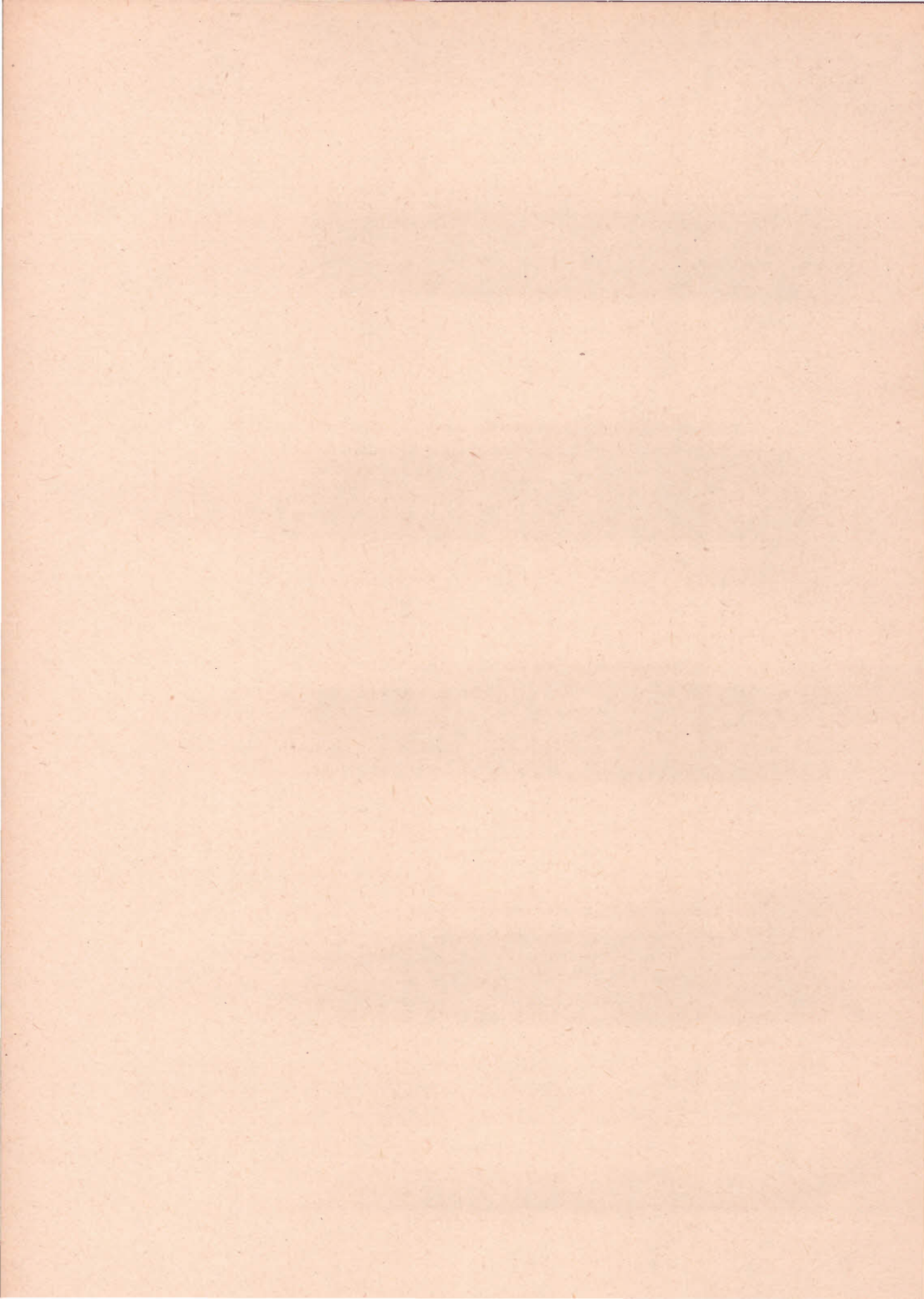
Şu halde İslâm'da Fârâbî vesilesi ile incelediğimiz birbirinci kötürümleşme derecesi vardır: Bu, daha ciddi olan bir ikinci kötürümleşme derecesi tarafından takip edil-

miştir. Bu ikincisi, Gazali ve İbni Rüşd gibi hakiki düşünürlerin felsefî araştırmayı uyusukluğundan kurtarmak istemeleri, fakat kendi sonuçlarının öneminin yeterli derecede bilincine varamadıkları zaman söz konusu olan şeydir. Burada bu ikisinden daha da zararlı olan bir üçüncü kötürümleşme derecesini de kaydetmemiz gerekir.

Buraya kadar "felsefe"yi "felâsife'nin eseri" ile bir olarak aldık; Fakat felsefî etkenliğin İslâm'da sadece "felâsife"nin etkenliği ile sınırlanmamış olduğu apaçık bir olaydır; Kelâmcular, hukukçular, gramerciler de bugün bizim tamamen felsefî araştırmalardan anladığımız şeye ait olan bazı problemleri ele almışlardır. Burada bu hukukla, kelâmıla, gramerle ilgili incelemelerle bu karakterleri bakımından meşgul olmak durumunda değiliz; Ancak şunu tesbit ediyoruz ki bu incelemelerin hepsi metin tetkikleri ile ilgili olduklarından aynı düzenden problemlerle karşılaşmışlardır; Bunlar dilin mahiyeti, erimi, anlamı ile ilgili problemlerdir. Bu incelemelerde her tarafta, büyük "Zâhir" ve "Bâtin" karşıtlığı bulunur ve bütün tartışmaları yönetir. Bu, özet olarak, İslâm dünyasında, Yunan dünyasındaki "logos" ve "Muthos" karşıtlığının büründüğü biçimdir; Fakat bu karşıtlık İslâm dünyasında çok hususî gelişmelere yol açmıştır: "Usûliyyîn" ve "mutakallimîn" in mantığı, gramercilerin öğretileri üzerine temellendirilmiş gramatikal bir mantıkla dar bir münasebet içindedir. Aristoteles'in mantığı karşısında bu mantığın orijinalliğinin bilinci, İslâm düşünürlerinde mevcut olmamış değildir; Fakat onlar bu fikirlerini, uzmanlıklarının kendilerini içine kapattığı dar uygulama alanlarının ötesine götürmemişlerdir. İslâm'da felsefî düşüncenin kötürümleşmesinin en son biçimi budur. Günümüzde Batıda dil felsefesi, dil psikolojisi ve mantığı büyük ölçüde gelişmiştir. Bu felsefenin ışığında Arap gramercilerinin eserleri, kendilerinin en ufak bir şekilde tahmin etmedikleri çok büyük bir derinlik, perspektif kazanmaktadır; Meselâ "mubtada" ve "haber" teorisinde, öznesi, bağlacı yüklemi ile yüklemleme mantığını devirmek için gerekli olan her şey vardır; Fiilin veya ismin önceliği, fiillerin geçişliliği, genel ve özel anlamlar, dilsel ve psikolojik amaçlar, bunlara refakat eden sezgiler özdeşliği veya ayrımı üzerine yapılan tartışmalar bizim için son derece büyük metafizik bir öneme haizdirler; Fakat bu önem sadece bizim için mevcuttur; Onu, kendisini maskeleyen ve bizzat yazarlarına da maskeleyen bir yığın kıvrır zıvırdan çekip çıkarmak gerekir. Bir uygarlığın kendi zenginliklerinin bilincine varmaktan kesildiği an en üst kemikleşme derecesine çıktığını söyleyebiliriz.

Hangi derecede, ölçüde düşünülürse düşünülün, bu kötürümleşmenin felsefî nedeni başlangıçta işaret ettiğimiz şey, yani gerçekten felsefî olan problemler karşısında bir çeşit entellektüel körlük olarak görünmektedir; Arap düşünürlerinin eserlerinde akıl yürütme gücü hiç de eksik değildir, tersine en küçük eserler dahi buna bol bol tanıklık etmektedirler. Onlarda tahlil ustalığı, inceliğine, yaratma dehasına, hatta muayyen bir kurgu sanatına sık sık rastlanmaktadır; Bu düşünürlerin zekâsı iyi teçhiz edilmiş, işlenmiştir. Fakat o, asla gerçekten felsefî bir genişliği olan bir problemi belirlemeksizin ayrıntı noktaları, ikinci dereceden meseleler, öğreti ve kavramların düzeltilmesi veya yeniden düzeltilmeleri ile meşgul olmuştur. En emin vaidleri hiçliğe irca etmekle sona eren bir kötülüğün nedeni işte budur. Genel cinsten tarihsel nedenler, dinsel ortodoksinin kapalı çevresi bu gerileme hareketini desteklemiş, hızlandırmıştır ama onlar bu hareketi tâyin etmeye ve açıklamaya yeterli değildiler.

Çev: Asist. Dr. Ahmet Aslan



Derginin şimdiye kadar yayınlanmış olan sayıları :

Die bereits veröffentlichten Hefte der Zeitschrift :

Numéros déjà parus de la Revue :

Published numbers of the Review :

<u>Cilt:</u>	<u>Sayı:</u>
<u>Band:</u>	<u>Heft:</u>
<u>Tome</u>	<u>Numéro:</u>
<u>Volume:</u>	<u>Number:</u>
I	1-2,3 - 4,5.
II	1-2,3 - 4,5.
III	1-2,3 - 4,5.
IV	1-2,3 - 4,5.
V	1-2,3 - 4,5.
VI	1-2,3 - 4,5.
VII	1-2,3 - 4.
VIII	1-2,3 - 4.
IX	1-2,3 - 4.
X	1-2,3 - 4.
XI	1-2,4.
XII	1-2,3 - 4.
XIII	1-2,3 - 4.
XIV	1-2,3 - 4.
XV	1-3,4.
XVI	1-2,3 - 4.
XVII	1-2,3 - 4.
XVIII	1-2,3 - 4.
XIX	1-2,3 - 4.
XX	1-2,3 - 4.
XXI	1-2,3 - 4.
XXII	1-2,3 - 4.
XXIII	1-2,3 - 4.
XXIV	1-2,3 - 4.
XXV	1-2,3 - 4.
XXVI	1-2,3 - 4.
XXVII	1-2,3 - 4.

**REVUE  
DE LA FACULTÉ DE LANGUES, D'HISTOIRE  
ET DE GÉOGRAPHIE  
DE L'UNIVERSITÉ D'ANKARA**

**Année 1970  
Juillet-Décembre**

**T O M E : XXVIII  
NUMÉRO: 1 - 2**

**La revue paraît tous les trois mois**

**Imprimerie de l'Université d'Ankara**

**Fiyatı : 57 Lira  
Prix pour chaque tome (hors  
Turquie) U. S. \$ : 4**