Doğu'dan Batı'ya Köprü

SURYANİLER

Felsefe ve çeviri geleneği

Nesim Doru



Nesim Doru: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında *"Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi"* adlı tez çalışmasıyla uzman oldu. Halen Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında *"Yahya İbni 'Adi'de Metafizik Meseleler"* adlı doktora tez çalışmasını sürdürmektedir. İngilizce, Arapça ve Süryanice bilmektedir.İslam ve Süryani Felsefesi ile ilgili değişik dergilerde makaleleri yayınlandı.

□□□

© Dipnot Yayınları
© Nesim Doru
Dipnot Yayınları 23

□□□

Yayına Hazırlayan: Abdurrahim Özmen

Kapak Tasarımı: Sinan Solmaz

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas.Yay.Ltd.Şti

Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ldt Şti
GMK Bulvarı No 83/32 Maltepe/ Ankara
Tel: 0312 229 15 02pbx • Fax : 0312 229 98 88

1. Baskı 2007 / Ankara

ISBN: 978-975-9051-28-0

□□□

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / ANKARA
Tel: (0 312) 4192932 □ Faks: (0 312) 4192532
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo. Com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **7**

GİRİŞ **9**

SÜRYANİLER'İN HIRİSTİYANLIĞA GEÇMELERİ VE TEOLOJİK-FELSEFİ TARTIŞMALAR **13**

I. BÖLÜM

SÜRYANİLER'DE FELSEFE GELENEĞİ VE FELSEFİ DÜŞÜNCE EKOLLERİ **21**

II. BÖLÜM

SÜRYANİLER'DE FELSEFE AKADEMİLERİ **33**

İskenderiye Akademisi 34

Antakya Akademisi 48

Riş-Cayno / Rasül-'Ayn (Ceylanpınar) Akademisi 53

Urhoy / Urfa Akademisi 54

Nsibin / Nusaybin Akademisi 60

Qen-Nêşrin / Kınnişrin [Bugün Cerablus] Akademisi 73

Harran Akademisi 77

Bet-Lapat / Gundi-Şapur Akademisi 86

Saliq-Qtisfon / Bağdat Akademisi 88

III. BÖLÜM

YUNAN FELSEFESİNİN SÜRYANİLER ARACILIĞIYLA İSLAM DÜNYASINA AKTARIMI VE ÇEVİRİ HAREKETİ **91**

Süryanice'ye Çeviri Hareketi 94

Arapça'ya Çeviri Hareketi 96
İslam Felsefesinde Maşrıki ve Mağrıbi Ayırımı ve Bunun Süryani Kökenleri 98
Bağdat Ekolünde Yetişen Nasturiler (Maşrıkiler) 105
Tikrit Ekolünde Yetişen Yakubiler (Mağrıbiler) 113
Çeviri Hareketinin Etkileri 115

IV.BÖLÜM

BAĞIMSIZ SİSTEM FİLOZOFLARI 119
İlk Dönem tartışmalarda Ontolojik Bir Varlık Alanı Olarak Dil ya da Dilin Mantığı 122
Farâbi'nin Uzlaştırmacı Kimliği ya da Dilin Mantığı ve Mantığın Dilini Cem' Etmesi 125
Yahya Bar-'Adi'de Ontolojik Kavramlar 130
Yahya Bar-'Adi'nin İslam Felsefesine Etkileri 148
Bar-'Ebroyo Felsefesine Giriş 153
SONUÇ 161
KAYNAKÇA 163

KISALTMALAR

ae: Aynı eser
Age: Adı geçen eser
Agm: Adı geçen makale
ay: Aynı yer
Ank: Ankara
bkz: Bakınız
Bar: İbn
C: Cilt
Çev: Çeviren
H: Hicri
İst: İstanbul
M.Ö.: İsa´dan Önce
M.S.: İsa´dan Sonra
Nşr: Neşreden
Öl.: Ölüm
s: Sayfa
ss. Sayfalar
Yay: Yayınevi / Yayınları

ÖNSÖZ

Süryaniler, Mezopotamya´da yaşamış ve halen bir bölümü burada yaşayan bir halktır. Bu halkı diğer mezopotamya halklarından farklı kılan özelliklerinden birisi, onların bilim ve felsefe dünyasına olan katkılarıdır. Tarihte üstlendikleri bu zor görevi başarıyla yerine getiren bu halkın, bütün yönleriyle kültürel yapısı araştırma konusu olabilecek önemli niteliklere sahiptir ve yeterince değerlendirildiği söylenemez. Ancak bu çalışmada Süryaniler´in dünya tarihinde, felsefe alanında yapmış oldukları önemli katkıları ve İslam dünyasında, İslam felsefesinin kaynaklarından biri olarak Süryani düşüncesini Yahya Bar-'Adi ve Bar-'Ebroyo örneği ile ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmada temel olarak şöyle bir yol izlenmiştir:

Giriş bölümünde Süryaniler´in adı, kökeni ve Hıristiyan olmaları ile aralarında baş gösteren uyuşmasızlıklarda felsefeye başvurmaları,

Birinci bölümde Süryaniler´de felsefe geleneği ve Süryaniler arasında ortaya çıkan felsefi düşünce ekolleri,

İkinci bölümde geleneğin devamlılığını sağlayan ve Süryaniler´in felsefi düşüncelerinin kurumsallaşmasında önemli payı olan Süryani felsefe okullarını ve bu okullarda yetişmiş düşünür ve filozoflar kısaca ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde Yunan felsefesinin İslam dünyasına aktarılmasında öncülük yapan Süryaniler´in felsefi eserleri Arapça'ya ve Süryanice'ye çeviri hareketi incelen-

miştir. Bu bölümde Süryaniler´in İslam felsefesinde ve özellikle İslam felsefesinin tarihsel ve doktrinel gelişiminde nasıl belirleyici bir rol aldıkları irdelenmiştir. Dördüncü bölümde de bu kültürün en önemli düşünürlerinden Yahya Bar-'Adi ve Bar-'Ebroyo bağlamında Süryani ve İslam felsefesinin etkileşim biçimi sergilenmiştir. Bu konuda da Süryani filozofların sadece çeviri ve aktarma işlerini yapan memurlar olmadıklarını, bunun yanısıra kendi bağımsız sistemlerini kuran filozoflar oldukları da açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada bana yardımlarını esirgemeyen ve eser hazır hale geldikten sonra okuma ve düzeltme zahmetinde bulunan değerli dostum Jan Betsawoce'ye ve Dr. Abdurrahim Özmen'e teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca eserin yayına hazır hale gelmesinde katkı sunan yayıncı arkadaşlara da teşekkür ediyorum.

Nesim DORU
Diyarbakır

GİRİŞ

Çalışmaya ilk başladığımda çalışmanın "Süryaniler'de Felsefe Ve Çeviri Hareketi" ekseninde olmasını düşünüyordum. Ancak çalışmayı bitirdiğim zaman çalışmaya "Süryani Felsefesi" adını vermek istedim. Bunun için yeterli malzeme ve gerekçeyi elde ettiğime inanıyordum. Ama bu yeni bir iddia olduğu için tartışılması amacıyla bu isimden şimdilik kaçındım. Ancak eserin içeriğinde sürekli bu ifadenin olurluğu gerçeğinden de hiç uzaklaşmadım. Zira Süryani Felsefesi ifadesini olabilir kılan gerekçelerim vardı ve bundan hareketle bu yeni teoriyi tartışılmak üzere araştırmacıların takdirine sunup olgunlaşmasını beklemeyi şimdilik daha uygun buldum. Bu ifadeyi mümkün kılan gerekçelere gelince;

Felsefeler adlandırılırken birkaç özelliğin göz önüne alındığı bilinmektedir;

a. Bulunduğu coğrafya: Yunan Felsefesi, Çin Felsefesi gibi.

b. Çağlar ve zamanlar: Ortaçağ Felsefesi, Antikçağ Felsefesi gibi.

c. İçinden çıktığı kültür: İslam Felsefesi, Budizm Felsefesi gibi.

d. Öncülüğünü yapan düşünürler: Platon Felsefesi, Gazâli Felsefesi gibi.

Bu şablona göre, "Süryani Felsefesi" ifadesini kullanmak birinci ve üçüncü maddelere göre mümkündür. Zira, Süryanilerin yoğun olarak yaşadığı coğrafya kuzey ve orta Mezopotamya olup, bu ifadeden amaç, Yunan Felsefesinin

bu coğrafyadaki serüvenidir. Aynı şekilde miladi ikinci yüzyıldan onikinci yüzyıla kadar olan yaklaşık on asırlık bir zaman diliminde Süryani kültür havzasından bahsetme imkânı olduğundan üçüncü maddeye göre de "Süryani felsefesi" ifadesi kullanılabilir. Üstelik çalışmamızda da görüleceği gibi bazı Süryani filozofların felsefesinden de bahsetmek olası olduğundan bu ifadenin kullanılmasının mümkün olduğu görünmektedir. Yahya Bar 'Adi, Bar Ebroyo, Bardaysan, Musé Bar Kifo gibi sistem kuran filozoflardan bahsetmek mümkündür.

Bu ifadenin bugüne kadar kullanılmamış olması böyle bir ifadenin imkân dışı olmasından değil, aksine şimdiye kadar bu alanda ciddi bir çalışmanın yapılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim İslam Felsefesi ifadesi de Ondokuzuncu yüzyıldan itibaren literatüre girmiştir. Bunu kullananlar da şarkiyatçı bilimadamlarıdır. Bu ifadeden maksat İslam kültür havzasından etkilenmiş bir Aristoteles Felsefesidir. Bu gerçek İslam felsefesinin hiçbir orjinalliği olmadığı sonucunu çıkarmıyorsa, şimdi ilk denemesini yaptığımız "Süryani Felsefesi" nin de hiçbir orjinalliğinin olmadığı anlamına gelmez. Nitekim, İslam Felsefesinde olduğu gibi, bu felsefenin içinde Yunan felsefesinin devamı olmakla birlikte aynı zamanda bu felsefeye tepkilerin de olması (Muşé Bar Kifo, Bar Ebroyo'nun tepkileri gibi), içinde tehafütler geleneğini barındırması, öncekilerin teorilerini geliştirmiş olması gibi gerçekler, bu iddiamızı güçlendirmektedir. Bu gerçek, çalışmanın ileriki sayfalarında daha net görülecektir.

"Süryani Felsefesi" ifadesinin şimdiye kadar kullanılmamış olmasının bir diğer sebebi de, bizzat Süryanilerin bu ifadeden kaçınmış olmaları gösterilebilir. Nasıl ki, İslam Felsefesi ifadesi Müslüman çevrelerin kullandığı bir ifade değilse, bu durumun teolojik ve geleneksel sebeplerinin aynısı Süryaniler için de geçerlidir. Başka bir ifade ile söylenmesi gerekirse; İslam ve Felsefe, Süryani ve Felsefe ifadelerini yan yana kullanmayı sağlayan en-

telektüel cesaretin klasik çağlar açısından olabilirliğinin zorluğu bu ifadelerin kullanılmasını engellemiştir. Kaldı ki, İslam ve Süryani isimlendirmeleri, klasik çağlarda bu tür isimlendirmelerin ne kadar ihtiyaç duyulan isimlendirmeler olduğu gerçeği de hesaba katılırsa söylediklerimiz daha iyi anlaşılacak kanaatindeyim.

Süryani ve akademik çevrelerde "Süryani Felsefesi" ifadesi kullanılmadığı gibi, tabii bir sonuç olarak böyle bir isimle mevcut bir eserle de karşılaşılmamıştır. Ancak Süryani Kültürü ile ilgili ansiklopedik ve genel tarzda yazılmış eserlerin bazı bölümlerinde Süryanilerin Felsefe sahasına katkılarından bahedildiğine rastlanmaktadır. Mesela bu çalışmanın da temel referansları olan aşağıdaki eserlerde konu ile ilgili başlıkları bulmak mümkündür:

-Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *el-Lu'lu'l-Mansur Fi Tarihi'l-Ulum ve'l-Adab es-Suryaniyya*,

-İshak Sâkâ, *Suryan (İman ve Hadare)*,

-Elbir Ebuna, *Tarihu'l-Keniseti's-Süryaniyya eş-Şarkiyya*,

-William Wright, *A Short History Of Syriac Literature*,

-Wikorina Nina Pigolovskaya*Sekafetu's-Suryan Fi'l-Kuruni'l-Vusta*.

Ancak bu eserlerin hiç birinde "Süryani Felsefesi" ifadesi kullanılmamaktadır. Bu eserlerin bilimsel değerlerinin büyüklüğü bir tarafa, bütüncül bir bakışla soruna yaklaştıkları da söylenemez. Ansiklopedik bilgi açısından yararlanılabilecek nitelikte yazılan bu eserler ile bu konunun etrafında meydana getirilmiş diğer eserler ve düşüncelerin kombinizasyonu sonucu bu ifadenin kullanılması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Şu gerçeği de dile getirmeden geçmemek gerekir: "Süryani Felsefesi" ifadesini kullanmamıza yarayan sayısız malzeme ve belge vardır. Ancak bunların çoğunluğunun Süryanice kaynaklı olmasından dolayı araştırmacıların ilgi sahasının uzağında kalmıştır. Bu sebeple

Süryanice öğretiminin yaygınlaşması, beraberinde bu belge ve dökümanların da tanınmasını sağlayacaktır.

Bu kitabın yazarı Süryani felsefesinin en temel özelliğinin birbirinden farklı bir çok medeniyetin kavşak noktasında bulunması olduğunun altını çizer. Bunun doğal sonucunun karşılıklı etkileşim olması bir yana, bu düşünce biçiminin kendi karakterini de muhafaza ettiği başka bir gerçektir. En temel karakteri olan *doğulu olma* özelliği ile ortaya çıkan Süryani düşünce ve felsefesi bu farklılığı sürekli koruma çabası içinde olmuştur. Başka bir ifade ile söyemek gerekirse, İsa'nın doğulu çocukları ile batılı çocukları arasındaki ayrışma ve mesafe bu felsefede de canlılığını korumuştur. Maddeye ve pagan anlayışa yatkın bir düşüncenin hristiyanlaştırılmış formülasyonu ile aşkın olana ve tevhide olan aşinalığı ile tebarüz etmiş iki anlayışın kavgasına da bu çalışmann satıraralarında şahit olunacaktır. Biz çalışmada da görüleceği gibi birbirinden farklı bu iki okuma biçimine maşrıki ve mağribi ifadesini kullanarak yaklaştık.

SÜRYANİLER'İN HIRİSTİYANLIĞA GEÇMELERİ VE TEOLOJİK-FELSEFİ TARTIŞMALAR

"Süryani" adının ilk defa ne zaman ve nasıl kullanıldığı sorunu Süryani tarihçiler ve bilimadamları arasında hala tartışma konusudur. Bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre; Süryani adının, Pers krallarından Keyhüsrev'in yani Cyrus'un [Sirus (M.Ö. 550 520)] adından geldiği öne sürülmüştür. Keyhüsrev, Babil'i almış ve burada yaşayan İbranileri kurtararak Filistin'e dönmelerine izin vermişti. İbraniler bu nedenle Cyrus'u bir kurtarıcı olarak görüyorlardı. Hıristiyan İbraniler, İsa'yı Cyrus'a benzettiler. Bu nedenle İsa'ya inanan halka, Cyrus'a inananlar anlamında Surin (Süryani) ve konuştukları Aramca şivesine de Seyrusça veya Süryanca denildi.[1] Bir başka görüşe göre ise, Süryani adı, Suriye ve Mezopotamya'da hüküm sürmüş, Antakya kentinin kurucusu Aram kralı Suros'tan gelmektedir. Süryani adı da Suriyeli anlamında Suriye [Syria] sözcüğünden türetilmiştir.[2] Bir diğer görüşe göre, [Syria] "Suriye" adı Lübnan'ın "Sûr" kentinden (Fenikeliler'in başkenti) türemiştir. İsa'nın havarileri Sur kenti ve çevresinden oldukları için halk bunlara "Sûrin-Süryani" diyordu. Veya Sûr kentine gelen Yunanlılar'ın buradaki halk ve diğer bölge halkı için "Süryani" dedikleri de söylenmektedir.[3] Bir başka görüşe göre

---

[1] Mor Ignatius Yakub III., *The Syrian Orthodox Church Of Antioch*, Holland, 1985, s. 2

[2] Semir Abduh, *Es-Suryaniyya ve el-'Arabiyya (el-Cuzûr ve el-İmtidat)*, Dar ul-'Aladdin, Suriye, 2002, s. 20

[3] Semir Abduh, *Age.*, ay.

ise, [Syria] "Suriye" ve "Süryani" sözcükleri [Assyria] Asur adından kaynaklanmaktadır. Asurlular'ın ülkesine Yunanlılar bir "ya" ekiyle eklemek suretiyle [Assyria] "Asurya" diyorlardı. Zamanla sözcüğün başındaki "A" harfi düşerek [Syria] "Surya" biçimini aldı. Yunanlılar'ın [Assyria] Asurya dediği bölge yukarı Mezopotamya bölgesiydi.[4] Süryani adının Hıristiyanlığı ilk kabul eden Aramlara verilen ad olduğu da ileri sürülmüştür. Yeni dini kabul eden Aramlar, soydaşlarından ayrılmak için kendilerine "Sûrin-Suriyeli" diyorlardı. Çünkü İsa'nın mesajı Suriye [Syria] tarafından veya "Sûr" kenti tarafından gelmekteydi.[5]

Bu bilgileri burada kısaca sıralamakla birlikte, bu çalışma için Süryaniler'in ad ve kökeni konusu temel bir tartışma konusu değildir. Bizim için önemli olan, tarihi kaynaklarda bu kültürün felsefi birikimi ve İslam felsefesinin kaynaklarından birini tanıtması özelliğine sahip olmasıdır. Ancak şuna da değinmeden geçemiyeçeğiz: Öyle anlaşılıyor ki, ilk dönemlerde bir halkı tanıtan "Süryani" adı daha sonra dini bir kimliğe bürünmüştür. Bunun nedeni ise, Süryaniler'in zamanla sahip oldukları dili, büyük ölçüde bırakıp egemen kültürün dilini [dillerini] kullan-masıdır. Örneğin, Helen kültürünün egemen olduğu dönemlerde Süryaniler bilim dili olarak Yunanca'yı kullanmışlardır. İslam kültürünün egemen olduğu dönemlerde ise, başta dini çevreler olmak üzere Süryani bilimadamları bilim dili olarak Arapça'yı kullanmışlardır. Bu da onların ulus olma bilincinin gelişmesini engellemiş ve zamanla sadece dini bir kimliğe dönüştürmüştür. Bu nedenle şimdiki durumuyla dini bir unsur olma özelliğine bürünmüş bu yapının en çok İlahiyat çevrelerinin ilgi ve araştırma alanına girmesi şaşırtıcı gelmemelidir.

---

[4] Yakup Bilge, *Geçmişten Günümüze Süryaniler*, Zvi-Geyik yay., İst., 2001, s. 28

[5] Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır, 1970, s. 30

Bunu tanımladıktan sonra şimdi de Süryaniler'in Teolojik tartışmalara girmeleri ve felsefe ile yakınlaşma nedenleri üzerinde bilgi vermeye çalışacağız.

Süryanilerin, Hıristiyanlığı kabul eden ilk topluluk olduğu genel kabül gören bir kanıdır.. Bu nedenle kendilerine *"Süryani Kadim"* adı da verilmiştir.[6] İsa'dan sonra havarilerden Aziz Pavlos, Petrus ve arkadaşı Barnaba Hıristiyanlığı Mezopotamya bölgesine yaymaya başladılar. Kısa bir sürede [M.S. 38 yılında] Suriye'nin başkenti Antakya'yı Hıristiyanlığın merkezi haline getirerek bütün Suriye'nin yeni dine girmesini sağladılar.[7] Süryaniler'in bu yeni dini kabul etmesini sağlayan önemli bir gerekçeleri vardı. Çünkü Mezopotamya'da yaşayan halkların (Asur, Aram ve Kildaniler) dinlerinde de Tanrı'nın oğulları vardı. Bu nedenle yeni dini kabul etmeleri zor olmamıştı.[8] Süryaniler Hıristiyan olduktan sonra ilk dört yüzyılda felsefe ve Yunan bilimine karşı kayıtsız kalmışlardır. Bunun nedenleri hakkında şunlar söylenebilir:

a. Hıristiyanlık üzerindeki devlet baskısı istikrarlı bir düşünce hareketine engel olmuştur.

b. İlk dönem Süryaniler, Aramlar olan atalarının bütün eserlerini putperest oldukları düşüncesiyle yok etmişlerdir. Tekrar putperestliğe dönüleceği korkusu onları bu harekete yöneltmiştir.[9]

M.S. 313 yılında Doğu Roma imparatoru Konstantin'in Hıristiyanlara dini özgürlük ve eşit hukuki statü vermesi üzerine Hıristiyanlık dünyasında teolojik ve felsefi hareketlilikler ve bölünmeler de başlamıştır. İlk teolojik bölünmeyi yaratan, İskenderiye kilisesinin önde gelen teoloğu Ariyus'tur. Ariyus'a göre, Baba ve Oğul'un ortaklaşa zaman öncesi ve sonrası beraberliklerinden sözetmek

---

[6] Aziz Koluman, *Ortadoğu'da Süryanilik*, ASAM yay., Ankara, 2001, s. 21

[7] Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, s. 31

[8] Yakup Bilge, *Geçmişten Günümüze Süryaniler*, s. 48

[9] İshak Saka, *Al-Suryan (İman ve Hadhara)*, C. 3, Halep,1986, ss. 368-369

mantıksızlıktır. Oğul, zamanda yaratılmış olduğundan Baba, Oğul'dan öncedir. Oğul, kesin olarak yaratılmıştır. Eğer Oğul'un Tanrı'dan geldiğini kabul edersek, Tanrı'yı, bölünmeyi kabul eden bir varlık olarak tasarlamış oluruz. Ariyus'a göre Oğul olsa olsa Tanrı ile insanlar arasında bir aracı olabilir.[10] Ariyus'un görüşlerinin yayılması ve yandaşlarının çoğalması üzerine, tartışmaların siyasi bölünmelere neden olmasından korkan İmparator, Hıristiyanları tek bir inanç etrafında toplamak amacıyla M.S. 325 yılında Hıristiyan din bilginlerini İznik'te topladı.[11] İznik'te toplanan bu konsilde mantık ve felsefeyle ilgili derin tartışmalardan sonra Ariyus aforoz edildi. Konsil; Baba, Oğul ve Ruh'un üçlü bir tanrı olduğu sonucuna vararak, Hıristiyan dini inançlarının mantık ve felsefe ile açıklanamayacağını, yalın inan ve amel ilkelerinden oluşmuş olduğunu karara bağladı.[12] Fakat İznik Konsili'nin kararları tartışmalara son vermediği gibi tartışmaların daha fazla alevlenmesine neden oldu. Artık Hıristiyan Teologları dinde geniş çaplı reform hareketini başlattılar. Ariyusçu Teologların, Antakya Süryani Kilisesi'ni de ele geçirmeleri üzerine 381 yılında bu sefer Konstantinopel'de bir konsil toplandı. Bu konsil, İznik'te varılan kararların aynısını onaylayarak, bu sorunun çözümünü İmparator I. Teodosius'un [379-395] da yardımıyla baskı ve şiddet uygulayarak Ariyusçular'ın çoğunun öldürülmesi veya sürgüne gönderilmesi ile sağladı.[13]

Ariyus tartışması M.S. 5. yüzyılda yerini, İsa'nın bedenleşmiş kişiliğiyle ilgili başka bir tartışmaya bıraktı. Bu tartışmanın mimarı, bu sefer Nastur idi. Nastur, İsa'nın bedeninin var olan tanrısal ve benzeri öğelerin birbiriyle

---

[10]Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, Ayraç yay., Ankara, 1996, s. 109; Yakup Bilge, Age., s. 82

[11] *Age.*, s. 114

[12]*Age.*, s. 118

[13]Yakup Bilge, *Age.*, s. 83

ilişkisi sorununu ortaya atarak, Hıristiyanlık tarihinde önemli değişmelere neden oldu.[14]

Felsefe ve teoloji öğrenimini Antakya okulunda tamamlayan Nastur, Mesih'te çift hypostasın (Qnume) yani tanrısal ve insani unsurların var olduğunu, Meryem'in ise, İskenderiye Okulunun savunduğu görüşün tersine saf bir insan doğurduğunu savunmuştur. Nastur'a göre Mesih 30 yaşında vaftiz olurken tanrısal öğeye de sahip olmuştur. Bu nedenle Meryem'e Tanrı'nın anası (Teotokos) denilemez. O, Tanrı'nın değil, insan Mesih'in anasıdır.[15]

Böylelikle üçüncü yüzyıldan beri Süryani kiliselerinde kabul edilen İsa'nın doğası ile ilgili görüş Nastur tarafından yeni bir tartışma zeminine kaydırılmış oluyordu. Bu tartışma Süryani kiliseleri ve akademilerinin tanık olabileceği en büyük ayrılıklardan birine belki de en büyüğüne neden olacaktı. Nastur'un bu reformist görüşlerinin bir diğer etkisi de taraftarlarının felsefi ve mantıki argümanlar aramak ve bu argümanları daha sistemli ve bütüncül biçimde ortaya koyabilmek için felsefeye özellikle Aristoteles felsefesine başvurmuş olmalarıdır. Nastur'un bu görüşleri tartışma ve ayrılıklara neden olunca İmparator II. Teodosius 431 yılında Efes'te bir konsil toplanmasını emretti. Bu konsilde Nastur aforoz edildi ve ondan episkoposluk [patriklik] rütbesinin geri alınmasına karar verildi.[16] Bu konsilden sonra İmparator, Nastur'un görüşlerini savunan Nasturilere karşı şiddet politikaları uygulayarak onları yoketmeye kalkıştı. Ama bütün bu şiddet uygulamalarına rağmen Nasturilik, Süryaniler arasında yayıldı. Nastur taraftarı Süryaniler, çalışmalarını Urfa Okulunda, bu okulun kapatılması üzerine de Nusaybin Okulunda devam ettirdiler. Özellikle Urfa Okulunun psikoposu Hiba (İbas) ve yardımcısı Narsay'ın çalışmaları,

---

[14]Mehmet Çelik, *Age.*, s. 145

[15] Albert Abuna, *Tarih ul-Keniset es-Süryaniyya es-Şarkiyya*, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1993, C.1, s. 60

[16]J.F. Bethune-Baker, *Nestorius And His Teaching*, Cambridge University Press, 1908, s. 55

Süryaniler arasında Nasturiliğin hızla yayılmasına neden oldu.[17] Tartışmaların sona ermemesi üzerine İmparator Markion [450-457], Kadıköy (Kalkedon) da bir konsil toplanmasını emretti. Toplanan konsil, İsa'da çift doğanın, yani insan ve tanrı doğalarının olduğuna karar verdi.

Bu konsilin kararları İznik, Konstantinopel ve Efes konsillerinin tersine İsa'nın insani yönünü açıkça ortaya koymuştu. Konsilin bu kararları Hıristiyanları, Doğu ve Batı Hristiyanları olmak üzere ikiye ayırdı. Çünkü Doğu Süryanileri dediğimiz Nasturiler, Suriye'de oturan Batı Süryaniler (Yakubiler), Mısır'da Kıpti kilisesi ve Habeşistanlı Hıristiyanlar konsilin kararlarını tanımamıştı. Buna karşılık Konstantinopel Kilisesi konsilin kararlarının arkasında durarak Hıristiyan dünyasının liderliğine yükselmişti.[18]

Kadıköy Konsili'nden çıkan kararlardan sonra tek doğa yanlısı Süryaniler, İmparatorluğun baskıları ile başbaşa kalmış ve Antakya merkezini terketmek zorunda kalmışlardı. Süryaniler Antakya'ya ancak İslam güçlerinin bölgeyi ele geçirmelerinden sonra dönebilmişlerdir. Antakya'dan sonra Halep, Harran, Rakka ve Qen-Néşrin / Kınnışrin [Cerablus, Halep'e yakın] daha sonraları Malatya kentleri [monofizitçi] Batı Süryaniler'in merkezi oldu. Patriklik merkezi daha sonra Diyarbakır, Mardin, [ve Humus] kentlerine ve en son olarak Şam'a taşınmış ve halen Şam'da etkinlik göstermektedir.[19]

Kadıköy Konsili'nden sonra çok şiddetli baskılarla başbaşa kalan tek doğa yanlısı Süryaniler, Bizans ve Pers devletleri arasında tampon bir bölgede yaşarlarken, Nasturiler ise Pers uyruğuna girmişlerdi. İmparator Jüstinyen I (527-565] döneminde, Bizans devleti o zama-

---

[17] Yuariş Heydo, "Narsay Kayseret ur-Ruh", *The Archbishopric of The Church of The East*, sayı:1, Bağdat, 1991, ss. 24 - 28.
[18] Daha geniş bilgi için bkz. Teodor Abu-Qurra, *Meymer Fi-Sıhhati Din il-Mesihi (Hıristiyanlığın Gerçek Olduğu Hakkında Risale)*, Yayınlayan: Par Le P. Constantin Bacha, Roma, 1905, ss. 23-27.
[19] Aziz Günel, *Age.*, ss. 34-35

na kadar baskı uyguladıkları monofizitçi Batı Süryanilere sahip çıkmaya başladı. 543 yılında Yakub Baraday'dan [öl. 578, Yacqub Burdécono], kendisine geniş yetkiler verilerek, Süryaniler'in Pers ülkesine karşı örgütlenmesi istendi. Böylece tek doğa yanlısı Süryaniler de yayılma olanağı buldular ve Mar Yakub adına bağlanarak Yakubiler veya Süryani-Yakubi adını aldılar.[20]

Nasturiler, kendi görüşlerini felsefi olarak açıklamak ve mantıki argümanlarla ortaya koymak zorundaydılar. Nasturiler, [merkezi] yönetimle aralarının iyi olmaması nedeniyle, eğitimlerini ve tapınmalarını da özellikle Süryanice yapmaya özen gösterdiler. Nasturilerin Yunan Felsefesine ve Aristoteles mantığına önem vermeleri felsefi eserleri Süryanice'ye çevrilmesine sebep oldu.

Yakubiler'in de [merkezi] yönetimle araları iyi değildi. Onlar da Nasturiler'in yaşadığı baskı ve şiddeti yaşamışlardı. Yakubiler, felsefede daha çok Yeni-Plâtonculuğa ve mistisizme yöneldiler. Buna karşılık Nasturiler daha çok Mantık bilimine ilgi duydular.[21] Bu durum, Yakubilerin zamanla daha muhafazakâr, Nasturilerin ise devrimci ve yorumlarında daha özgür olmalarını doğuracaktır.

Şimdi, Süryaniler'de felsefe geleneğini ve bu geleneğin devamlılığını sağlayan Süryani Felsefesinde ortaya çıkan düşünce ekolleri'ni görelim.

---

[20] *Age.*, ss. 296-306

[21] C.A. Kadir, *İskenderiye ve Süryani Düşüncesi*, çev: Kasım Turhan, (M.M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan), İnsan yay., İst., 1990, C.1, s. 149

I. BÖLÜM

SÜRYANİLER'DE FELSEFE GELENEĞİ VE FELSEFİ DÜŞÜNCE EKOLLERİ

Şimdiye kadar Süryaniler'de felsefi düşüncenin tarihi ile ilgili olarak bağımsız bir eser yazılmamış olsa bile bazı Süryani bilim adamlarının kaleme aldıkları Süryaniler'de bilim tarihi ile ilgili genel içerikli eserlerde bazı konu başlıklarının altında Süryaniler'de felsefe geleneği ile ilgili bir takım bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu eserlerin belki de en önemlisi Patrik Mor İğnatiyos Afrem I. Barsawm [1887-1957] tarafından yazılan *"Kitab Al-Lulu Al-Manthur"* adlı eser olup Süryaniler'de felsefi çalışmaların tarihi gelişimi üzerinde genişçe bilgi vermektedir.

Bu esere ve bu alanda yazılmış diğer eserlere göre, Süryaniler'de ilk felsefi çalışmayı yapan kişi, ikinci yüzyılın ortalarında yaşamış Samsatlı Mor Bar-Serafiyon'dur. Bar-Serafiyon Hıristiyan değildi ama Tanrı'nın tekliğine inanıyor ve İsa'yı bilgelik yanlısı, büyük bir insan olarak görüyordu. Oğluna gönderdiği mektubunda Stoacı felsefenin konularına değinmiştir.[1] Aslına bakılırsa, Hıristiyanlığın ilk dört yüzyılında Süryaniler arasında ciddi felsefi çalışmalar yapılmamışsa da, bu, bilginin ve bilgi akışının büsbütün donduğu anlamına gelmez. Süryaniler, [bilge] *Ahikâr'ın Öğütleri* gibi pagan kültüründen kalma eserler-

[1]Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *Al-Lulu Al-Manthur Fi Tarihi Al-'Ulum wa al-Adab es-Suryaniyya*, Bar Habraeus Verlag, Holland, 1987

den de etkilenmişlerdir.[2] Ancak, Hıristiyan felsefesi ile ilgili olarak eser veren ilk kişinin Bardaysan olduğu söylenmiştir. En önemli eseri *"Ülkelerin Yasaları" (Kitab un-Nevamis el-Buldan ya da Şerai' ul-Buldan)*'dır. Bu eser, Süryaniler'in Hıristiyan olduktan sonra yazılan ilk eseri olarak kabul edilmektedir.

Urfa'lı Yakub da yazdığı *"İlk İllet"* adlı felsefi eserinde Tanrı'nın sonsuz yaratmasıyla her şeye kadir olduğunu söylemektedir. [Hıristiyan] Araplar'ın Piskopusu olarak bilinen Gorgis bu eseri rivayet etmiş olmasına rağmen günümüze kadar gelmemiştir.[3] Muşe Bar-Kifo da konusu Teoloji ve felsefi inançlar olan kaza ve yazgıyı tartıştığı bir eser yazmıştır.[4] Olasılıkla onuncu yüzyılda yaşamış Urfalı Süryani piskoposlardan birine ait olduğu düşünülen bir eserde ise, yazarın İslam tasavvuf felsefesinden etkilendiği anlaşılmıştır. *"Al 'İlletu Kulli 'İllet"* adını taşıyan eser Tanrı'nın akli ve kozmolojik argümanlarından sözetmektedir.[5]

Aktardığımız bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi Süryaniler, dördüncü yüzyıldan itibaren felsefi çalışmalara yoğunlaşmışlardır. Çünkü Hıristiyanlık düşüncesi, Yahudilik ve paganizm gibi dış etkilere ve heretik-sapkın hareketler gibi içerden saldırılarla başbaşa kalmıştır. Bu durum karşısında başta İskenderiye ve Antakya olmak üzere bir çok bilim merkezinde felsefi [düşünsel] akımlar başlamıştır.[6] Mor İğnatiyos Afrem I. Barsawm, Süryaniler'de felsefi çalışmaların dört dönemde irdelenebileceğini söyler. Buna göre;

İlk Dönem bilginlerinden olan Hiba ve öğrencisi Probus, Aristoteles'in eserlerini çevirdiler. *İsagoji*'yi Sür-

---

[2] İshak Saka, *Al-Suryan - İman wa Hadhara*, C. 3, s. 372
[3] Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *Age.*, s. 155
[4] *Age.*, s. 155
[5] B. Harres Cowper, "Philosophical Questions in The Ancient Syrian Church", *The Journal of Sacred Literature*, Volume: I, London, 1862, ss. 154-161
[6] İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 373

yanice'ye çeviren ilk kişinin Urfa Metropoliti Hiba (435-457) olduğu sanılmaktadır. Hiba, Mepsuestiyalı Teodor'un eserlerini de çevirdi. Probus ise, *İsagoji*'yi tekrar çevirerek *Kitab-ı Mukaddes*'in ve *Analitikler*'in yorumu üzerinde çalıştı. Urfalı Qawme ise Aristoteles'in mantık ve diğer eserleri üzerinde çalışmalar yaptı. İkinci dönem filozoflarının en önemlisi ise, Rasül-'Aynlı Sargis'tir. Onun Teodoros'a adadığı ve beş bölümde incelediği bir mantık yapıtı, Aristoteles ilkelerine göre varlığın oluşumundan sözettiği bir başka eseri de vardır. Ayrıca *Kategoriler*, Porfyrius'un *İsagoji*'si, Aristoteles'in *Âlemin Oluşumu* ile ilgili ve Galen'in [Arapçası Calinos] bazı eserleri üzerinde yapılmış çalışmaları da vardır.

Yedinci.yüzyılda Kınnışrin Akademisi görkeminin doruğuna ulaştı. Bu okulun en büyük öğretmeni Seweriyos Sebuh(x)t; felsefe, matematik ve teoloji alanlarında çalışmalar yaptı. *I. Analitikler*, *Kitab-ı Mukaddes* üzerine açıklamalar yazdı. Alman Süryanibilimci Anton Baumstark'ın yayınlattığı bir *İsagoji Açıklaması* da bu akademide bir ruhbana dayandırılmaktadır.

Sebuht'un öğrencisi olan Urfalı Yakub, *İbareler (Peri-Hermeneias)* üzerine bir eser yazmıştır. Antakya Patriği Baladlı II. Athanasiyos da 645 yılında *İsagoji*'yi Süryanice'ye çevirmiş ve adı bilinmeyen başka bir Yunanlı filozofun da mantıkla ilgili bir eserini çevirmiştir. Araplar'ın Piskoposu Gorgis de Aristoteles'in *Organon* eserini Süryanice'ye çevirmiştir.

Üçüncü dönemde felsefe ile uğraşan Süryaniler arasında Tikritli Katolikos Ahudamya (586), tüm mantık terimlerini içine alan bir sözlük çalışması yaptı. Kaza, yazgı, nefs [evrensel ruh] ve *"küçük alem insanı"*[7] ile ilgili önemli çalışmalar yaptı. Tikritli Habib Ebu Rayta (829),

[7]İnsanı "Küçük Alem" olarak niteleyen Ahudamya'nın, bu düşüncesiyle on dokuzuncu Alman filozoflarından Herder'e öncülük ettiği söylenmiştir. (İshak Saka, Age., C. 3, s. 397)

Nusaybinli Arxediyaqon Nuno (845), Muşe Bar-Kifo (903), Ravfel ve Bünyamin (Aristoteles Diyalektiğini açıklamıştır) adındaki ruhbanlar da felsefi çalışmalar yapmıştır.

Onuncu.yüzyıldan Onbirinci. yüzyıla kadar Süryani filozoflardan Tikritli ve Bağdatlı olanlar felsefe ve fizik biliminde Süryanice'ye ve Arapça'ya eserler çevirmişlerdir. Bu bilginlerden en önemlileri şunlardır: Süryani Ebu Zekeriya Danho (925), Yahya Bar-'Adi (974), Ebu Ali İsa Bar-Zur'a (1008), Ebu-[X]Hayr Hasan Bar-Suwar, Bar-Hammar ve İshak Bar-Zur'a (1056).

Dördüncü dönem felsefi çalışmalara gelince Diyarbakır Metropoliti Diyonosiyos Bar-Salibi, 1148 yılında Porfyrius'un *İsagoji*'sini ve Aristoteles'in *Kategoriler*'ini, *Kitab-ı Mukaddes'in Yorum Bilgisini* ve Aristoteles'in *Analitikleri*'ni açıkladı.

Urfalı Gabriyel birçok felsefi eserin yanında Fizik ile ilgili eserler de yazdı. (1227). Bartélleli Yakub Bar-Şakko (1241) Hıristiyan akademilerinde yerleştirmek amacıyla teoloji, matematik, fizik, ahlak ve felsefe tanımları ile ilgili bir eser ve bir mantık özeti yazdı. Mor İğnatiyos Afrem I. Barsawm, felsefi geleneği Bar-'Ebroyo ile bitiriyor. Bar-'Ebroyo'nun 3 cilt halinde yazdığı *Zübdet ul-Hikme* eseri Peripatetik felsefenin konularını kapsar. Bu eserinden başka ayrıca *Hadis ul-Hikme*, *İtiqon* gibi eserler yazan Bar-'Ebroyo, İbn Sina'nın *el-İşarat wa et-Tenbihat'* nı ve Esiruddin Ebheri'nin *Zübdet ul-Esrar* adlı eserini Arapça'dan Süryanice'ye çevirdi.

Bu dizim, Süryaniler için "Altın Çağ" denilen bir zaman diliminin de tanımıdır. Zira Süryaniler, İsa'dan çok önce yaşamış şair filozof Wafa'dan ya da M.S. dördüncü. yüzyıldan 758 yılına ya da Sincar Episkoposu Eliyo'ya, (başka yazarlara göre de Bar-'Ebroyo'ya) kadar olan zamana "Süryaniler'in Altın Çağı" adını verirler.[8]

[8] Filip de Tarazi, *Asır As-Suryan ez-Zehebi*, 3. Baskı, Halep, 1991, s. 14

Şunu belirtmeliyiz ki, Süryaniler'de felsefe geleneği, İslam Felsefesinin dokuzuncu. yüzyılda gelişmesiyle birlikte İslam felsefesinin içinde aynı parlaklığıyla devam etmiştir. Mor İğnatiyos Afrem I. Barsawm'un bu kronolojisinin haklı gerekçeleri vardır. Ama tarihi bir dizim ile beraber betimsel bir çerçeve içinde de bir kronoloji yapılabilir olduğunu düşünüyorum. Yani konusuna ve ekollere göre bir kronolojinin daha yerinde olduğunu benimsiyorum. Bu düşünceden hareketle Süryaniler'de Felsefe geleneğinden sözedilirken şöyle bir kronolojinin yapılmasının yerinde olacağı kanısındayım:

SÜRYANİLER'DE FELSEFE EKOLLERİ

Süryaniler arasında tarihi süreçte ortaya çıkmış belli başlı felsefe ekolleri Stoacılık, Aristotelesçi Peripatetik Felsefe, Plâtonculuk ve Yeni-Plâtonculuk ile Tasavvuf felsefeleridir. Şimdi bu ekollere ait eserlerin Süryaniler tarafından çeviri ve tefsirini daha yakından tanımaya çalışalım.

Stoacılık

Süryaniler'de ilk felsefi çalışmaları yapan kişinin Mor Bar-Serafiyon olduğunu yukarıda söylemiştik. Onun oğluna gönderdiği mektupta Stoacı felsefi düşüncelere rastlanmış olması, Süryaniler'de ilk ortaya çıkan felsefi düşüncenin Stoacılık olduğunu gösterir. Süryaniler'in Hıristiyan olduktan sonra yazılan ilk felsefi eseri de *Ktowo d Nomuse d Atrawoto (Kitabu Şerai' ul-Buldan)* olup bu eser Bardaysan'a aittir. Bardaysan bu eserinde yazgı ve özgür irade gibi Stoacı felsefe geleneğinin içerdiği felsefi sorunları ele alır. Elimize ulaşan tek eseri olan bu yapıtta Bardaysan tek Allah inancının savunucusu bir konumda da görülmektedir.[9] İleride Bardaysan ve eseri hakkında geniş bilgi verileceğinden şimdilik bu kadar ile yetiniyoruz.

---

[9]Bardaysan, *Ktowo d Nomuse d Atrawoto (Kitabu Şerai' ul-Buldan)*, çeviren: Sabri Yakub İşo, Men ur Rabitat el-Mu'allimin el-Aşuriyin, İsveç, 1988, s. 54

Aristotelescilik

Mor İğnatiyos Afrem I. Barsawm'a göre Süryaniler, Aristotelesci felsefe ile beşinci. yüzyılda Urfa'da tanışmışlardır. Çalışmamızın bu bölümünde Arsito'nun felsefi eserlerini tek tek ele alacak ve Süryaniler'in bu eserler üzerinde yaptıkları çalışmaları tanıtacağız.

Mantık Yapıtları

Kategoriler: Bu eser ilk defa Rasül-'Aynlı Sargis tarafından, daha sonra Kınnışrin Akademisinde Seweriyos Sebuht, Baladlı Atanasiyos, Urfalı Yakub ve Arapların Piskoposu Gorgis tarafından nitekim daha sonraki yıllarda Muşe Bar-Kifo (öl. 903) ile Diyonosiyos Bar-Salibi (öl. 1171) tarafından da Süryanice'ye çevrilmiş ve açıklanmıştır.[10] Bu eseri Huneyn Bar-İshak Arapça'ya çevrilerek, Farabi, Ebu Bışır Bar-Matta, Bar-Muqaffa', Kindi, İshak Bar-Huneyn, Ahmed İbn Tayyib ve Zekeriya Razi gibi filozoflar tarafından açıklandı. [11]

Peri-Hermeneias: Bu eserin Süryanice diline ilk çevirilerini Urfa okulunda İbas (457), Qawme ve Probus yapmış ve tefsir etmişlerdir. Bunlardan başka bu eseri çevirenlerden biri de Kınnışrin akademisinde [Hıristiyan] Arapların Piskoposu olarak bilinen Gorgis'tir.[12] Huneyn Bar-İshak'ın da Süryanice diline çevirdiği bu eser üzerine, Yahya en-Nahvi, Porfyrius, Stefanos, Quwayri, Ebu Bışır Matta, Farabi, Huneyn Bar-İshak, Bar Muqaffa, Kindi, Sabit Bar-Qurra, Ahmed Ibn Tayip ve Razi tefsirini de yazmışlardır.[13]

I. Analitikler (Tahlil ul-Kıyas): Bu eserin Süryanice diline yapılmış çevirileri Probus ve Araplar'ın piskopusu

---

[10]Khalil Georr, *Les Categories D'Aristoteles Dans Leurs Vesions Syro-Arabes*, İnstitut Français de Damas, Beyrotuth, 1948, ss. 25-32

[11] F.E. Peters, *Aristoteles Arabus*, New York University, Leiden, 1968, s.

[12] *Age.*, s. 12

[13]Aristoteles, *Die Hermeneutik Des Aristoteles*, Arapça çev: Ishak Ibn Huneyn, yay: İsidor Pollak, Leipzig, 1913, ss. XVII-XVII.

Gorgis'e atfedilmektedir. Bunlardan başka Baladlı Atanasiyos'un da bu eseri çevirdiği söylenmektedir. Süryanice'ye yapılan bu çeviriler üzerine Rasül-'Aynlı Sargis, Seweriyos Sebuht ve Nusaybin okulundan Katolikos Hnono (öl. 700) da açıklama yazmıştır.[14] Abbasiler döneminde ise Huneyn'in kısmen, oğlu İshak'ın ise tamamen Süryanice'ye çevirdiği bu eser Teodoros ve Bar-Batriq (öl. 835) tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu eser üzerinde Yahya en-Nahvi [Yuhanun Nahwoyo], Quwayri, Ebu Bışır Matta tarfından da açıklamalar yazılmıştır.

II. Analitikler (Kitab ul-Burhan): Bu eser Süryaniler tarafından oldukça geç bir dönemde Süryanice'ye çevrilmiştir. Arapça'ya çevirilerin yapıldığı Abbasiler döneminde Huneyn Bar-İshak tarafından kısmen, oğlu İshak tarafından da tamamen Süryanice'ye çevrilmiştir. İshak'ın çevirisi temel alınarak Ebu Bışır Matta tarafından bir kez daha Arapça'ya çevrilmiştir. Bu eser üzerinde açıklama yazanlar, Yahya en-Nahvi, Merwli Ebu Yahya ve öğrencisi Ebu Bışır Matta ile Farabi ve Kindi'dir.[15] II. Analitikler'in oldukça geç bir dönemde çevrilmesi, Süryaniler´in mutlak gerçekliğe dair olan bu eseri çevirmekte gördükleri dini sakıncalar olabilir. Zira *"Hıristiyanlığın doğruları"* ile felsefi doğrular arasında var olan ayrılık bu eserin çevirisini geciktirmiş olabileceği düşüncesindeyiz.

Topikler (Kitab ul-Cedel): Baladlı Atanasiyos (öl. 696) ve İshak Bar-Huneyn tarafından Süryanice'ye Yahya Bar-'Adi ile Şamlı Ebu Osman (öl. 915) tarfından ise Arapça'ya çevrildi. [16]

Sofistica (Yanıltmacalar): Baladlı Atanasiyos tarafından Süryanice'ye çevrilen *Sofistica'nın*, Bar-Na'ima tarafından da Süryanice'ye çevrildiği söylenmiştir. Bu eser

[14]F.E. Peters, *Age.*, ss. 14-15
[15] *Age.*, s. 17
[16] *Age.*, s. 20

Yahya Bar-'Adi ile Bar-Zur'a tarafından da Arapça'ya çevrildi.[17]

Retorik (Hitabet): Seweriyos Sebuht ile Ebu 'Ali Bar-Samıh (öl. 1027) tarafından Süryanice'ye çevrilen eser, İshak Bar-Huneyn tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Farabi ve Ahmed Ibn Tayyib bu esere açıklama yazmıştır.[18]

Poetica (Şiir): Süryanice'ye ne zaman kimin tarafından çevrildiği belli olmayan *Poetica*, Ebu Bışır Matta ve Yahya Bar-'Adi tarafından Süryanice'den Arapça'ya çevrilmiştir.[19]

Fizik Eserleri

Fizik (et-Tabia): Olasılıkla İshak Bar-Huneyn tarafından önce Süryanice'ye daha sonra Süryanice'den Arapça'ya çevrilmiş[20] ve Bar-Samıh, Yahya Bar-'Adi, Matta Bar-Yunus ve Bar-Tayyib tarafından açıklanmıştır. Bu çeviri dört açıklamacının açıklamasıyla birlikte yayınlanmıştır.[21] Daha sonra bu eser, Şamlı Osman, Humuslu Bar-Na'ima ve Qusta Bar-Luqa tarafından da çevrildi.

De Coelo et Mundo (Kitab us-Sema ve el-Alem): Bu eserin Süryanice çevirisi hakkında bilgi yoktur ama Süryanice'den Arapça'ya ilk defa Bar-Batriq tarafından çevrildiği bilinmektedir. Bu çevirme daha sonra Huneyn Bar-İshak tarafından gözden geçirilerek gerekli düzeltmeler yapıldı. Ebu Bışır Matta tarafından da kısmen çevrilen bu eser İskender Afrodisi ve Yahya Bar-'Adi tarafından açıklandı.[22]

---

[17] *Age.*, s. 23
[18] *Age.*, s. 26
[19] D. Margoliouth, *Analecta Orientelia ad Poeticam Aristoteleam*, London, 1887, ss. 1-76
[20] F.E. Peters, *Age.*,s. 32
[21] Aristoteles, *et-Tabia*, Arapça çev: İshak b. Huneyn (İbn Samh, İbn Adi, Matta İbn Yunus ve Ebul-Farac açıklamaları ile beraber), el-Heyet ul-Mısriyya, Mısır, 1984
[22] F.E. Peters, *Age.*, s. 35

De Generatione Et Corruptione (Kitab ul-Kevn va el-Fesad): Huneyn Bar-İshak bu eseri Süryanice'ye çevirmiş daha sonra oğlu İshak da eseri Arapça'ya çevirmiştir. Eserin tamamı İskender tarafından açıklanmış, bu açıklama da Ebu Bışır Matta tarfından Arapça'ya çevrilmiştir.[23]

De Anima (Kitab un-Nefs): Huneyn Bar-İshak tarafından Süryanice'ye çevrildi. Daha sonra oğlu İshak tarafından Arapça'ya çevrildi. Temistiyus bu eseri açıklamıştır.[24]

Liber Animalium (Kitab ul-Hayevan): Bar-Batriq tarafından Süryanice'ye daha sonra Yahya Bar-'Adi ve Bar-Zur'a tarafından da Arapça'ya çevrildi. İslam filozofları tarafından çokça okunan bu eser, İslam dünyasında Cahız'ın *"Kitab ul-Hayevan"* gibi eserlerine esin kaynağı olmuştur. Bu eserin Süryanice çevirisinde kullanılan zooloji ile ilgili bir çok kavram aynı biçimde Arapça'ya da geçmiştir.[25]

Metafizik Eserleri

Kitab ul-Huruf (Metafizik): Eserin düzenlenmesi harflere göre olduğu için Kitab ul-Huruf olarak çevrilmiştir. Onu ilk defa İshak Bar-Huneyn çevirdi. Ama çevirisi "M" harfine kadardır. "M" harfini ise Yahya Bar-'Adi çevirdi. Ebu Bışır Matta "L" harfini İskender'in açıklamasıyla birlikte çevirdi. Huneyn Bar-İshak ise bu makaleyi Süryanice'ye çevirdi. Temistiyus bunu açıkladı, ardından Ebu Bışır Matta bu açıklamayı da çevirdi.[26]

Ahlakla ilgili Eserleri

Liber Ethicorum (Kitab ul-Ahlak): Porfyrius bu eseri oniki cilte açıklamış, İshak Bar-Huneyn de bunu çevirmiş-

---

[23] *Age.*, s. 37
[24] *Age.*, s. 41
[25] Johannes Den Heijer, "Syriacism in The Arabic Version Of Aristotele's Historia Animalium" *ARAM* 3:1&2 (1991), ss. 97-114
[26] F.E. Peters, *Age.*, s. 49

tir.[27] Temistiyus'un da bu eser ile ilgili bir açıklaması olup, Yahya Bar-'Adi bu eserden etkilenerek *"Tehzib ıl-Ahlak"* eserini yazmıştır.

Plâtonculuk ve Yeni-Plâtonculuk

Süryaniler Platon ve Yeni-Plâtoncu düşüncelerle İskenderiye Akademisinde Yahya en-Nahvi'nın kurduğu Hıristiyan Yeni-Plâtoncu okul sayesinde tanışmıştır. Yahya en-Nahvi Paganist Yeni Plâtoncu ekolün kurucusu Proklus ile tartışmalarında sık sık Platon'un düşüncelerine dayanmıştır. Yine bu akademideki Tartilyan ve Amoniyos Sakkas da Yeni Plâtonculuğun Bir, Akıl ve Tümel Nefis´den etkilenerek bu inancın teoloji alanında da savunucusu olmuştur.

Platon'un felsefe için yapmış olduğu tanımlar Süryani filozofları etkilemiştir. Qusta Bar-Luqa, tıpkı Platon gibi felsefenin ölüm çabası ve Tanrı'ya benzetme eylemi olduğunu söylemiştir.[28] Kınnışrin Manastırı Ruhbanları ve Rasül-'Aynlı Sargis, Yuhanna Filiponos'un felsefi eserleri ve Yeni Plâtoncu felsefeler üzerinde yedinci.yüzyılın ikinci yarısında yoğun biçimde çalıştılar.[29] Sabit Bar-Qurra Platon'un *devlet* eserini, Bar-Batriq *Timaios*'u Qusta Bar-Luqa *Phaidon*'u ve *Timaios*'u Huneyn Bar-İshak *Devlet (Kitab us-Siyase* adı ile), *Yasalar (Kitab un-Nevamis* adı ile) ve *Timaios*'u, Yahya Bar-'Adi *Devlet, Yasalar ve Timaios*'u Yunanca'dan Arapça'ya çevirdiler. İshak Bar-Huneyn ise *Sofist*'i Süryanice'ye çevirdi. Süryaniler, Platon'un ruhların ölmezliği ve devlet felsefesine ait görüşlerinden etkilenmişlerdir.

Yeni-Plâtonculuğun en önemli kaynaklarından biri de Porfyrius'un *İsagoji* adlı eseridir. Bu eser defalarca çevrilmiş ve üzerine açıklamalar yazılmıştır. Süryaniler´den

---

[27] *Age.*, s. 52

[28] Hans Daiber, "Qusta İbn Luqa über die Einteilung der Wissenschaften" (Min Kelami Qusta İbn Luqa), *Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-İslamischen Wissenschaften*, Band 6, 1990, s. 102

[29] İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 378

bu eser üzerinde çevirme ve açıklamaları ile çalışanlardan bazıları şunlardır: Kınnışrin Akademisinden Urfalı Yakub ve Seweriyos Sebuht, Urfa Akademisinden Hiba (İbas), Rasül-'Ayn akademisnden Sargis, İskenderiye akademisinden Yahya en-Nahvi (450-530) ve Antakya Patriği Baladlı II. Atanasiyos ve Diyonosiyos Bar-Salibi. Urfalı Yakub, Yahya en-Nahvi'nın Yeni-Plâtoncu açıklamalarını çevirerek *Hexaemeron (Altı Gün)*[30] eserini de açıkladı. Muşe Bar-Kifo da Yahya en-Nahvi'ye ait *Nefs Yapıtı* adlı eserinden çok alıntı yapmıştır.

Tasavvuf Düşüncesi

Buraya kadar, Süryaniler arasında temsil edilen Stoacılık, Aristotelescilik ve Yeni-Plâtonculuk gibi ekollere değindik. Süryaniler arasında Tasavvuf Felsefesine gelince bu ekol, İslam filozoflarının etki alanına girmeden önce de vardı. Zaten Hıristiyanlık Pisagor'un düşüncelerinden etkilenmişti. Yeni-Plâtonculuğu da Pisagor'un ilkeleri ile okudular. Süryaniler'in ilk tasavvufi eseri, altıncı.yüzyıl bilgelerinden İstefanos'a (öl. 510) dayandırılan *"İrisavis"* adlı eserdir. Bu alandaki temel yapıt sayılan bu eser, Ibn Sina ve Ğazali gibi İslam filozoflarını ve bir çok Süryani filozofu etkilediği iddia edimiştir. Bu alanda yedinci. yüzyıl bilginlerinden Tikritli Diyodisus, *"Kuş Kasidesi"* adlı eseri ile Yuhanna Bar-Ma'dani (öl. 1263) de çalışmalar yapmışlardır. İleride ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız Yahya Bar-Adi'nin *"Telızib ul-Ahlak"* adlı eseri, Bar-'Ebroyo'nun *"İtiqun"* ve *"Güvercin Kitabı"[Ktowo d Yawno]* adlı eserleri bu alanda yazılmış en önemli eserlerdir. Menbecli Filiksinos, Sinha, Bar-Salibi (öl. 1171), Mor Afrem, Amidli İshak, Suruçlu Yakub, Persli Afrahat da bu alanda eserler vermiştir.

Burada şu noktaya değinmeden geçmenin doğru olmadığı görüşündeyim. Yunan düşüncesinin taşıdığı pagan

[30] El-Eyyamu's-Sitte adı ile eser yazan bir çok Süryani düşünür vardır. Bu düşünürlerden en önemlileri Yahya en-Nahvi, Urfalı Yakub ve Muşe Bar-Kifo'dur.

unsurlar, maddenin ezelliliği, reenkernasyon, ruhun ezelliliği, panteist düşünceler gibi Hıristiyan Süryaniler'in kabul edemeyeceği bir çok düşünceler Süryani bilimadamları tarafından muhalefetle karşılanmıştır. Örneğin Aziz Ahudemya (öl. 575), *"Nakzu Arâ il-Felasife"* adlı eserini filozofları reddetmek amacıyla yazmıştır. Muşe Bar-Kifo (öl. 903), *"en-Nefs ul- Beşeriyye"* adlı eserinde Aristoteles ve Platon ile diğer Yunan filozoflarını eleştirmiştir. Yakub Bartélli (1241) ve Bar-'Ebroyo da Yunan felsefesine karşıtlık edenler arasındadır.[31] Örneğin *Kitab-ı Mukaddes*'in *çıkış bölümü* ile Platon'un *Timaios* eserleri arasında yakınlık kurma girişimlerine karşı çıkan Bar-'Ebroyo, Tanrı'nın dünyayı yarattığını akli ve mantıki argümanlarla kanıtlamıştır.[32] Bu durum da gösteriyor ki, Süryaniler'in kendilerine ait felsefi ilkeleri sözkonusu olup bir sistem kurma yolunu seçenler olmuştur. Bu şablonu ortaya koyduktan sonra kısa da olsa Süryaniler'in kurduğu düşünce ve kültür merkezleri olan akademilerden sözetmek istiyoruz.

[31] İshak Saka, *Age.*, C.3, ss. 388 ve 394-397

[32] Bar Hebraeus, *Mnorat Qudşe*, Arapça'ya çeviren: Mar Diyonosiyos Behnam Jajjawi, Dar Mardin, Halep, 1996, ss. 129-130

II. BÖLÜM

SÜRYANİLER'DE FELSEFE AKADEMİLERİ

Makedonyalı İskender'in (M.Ö. 356-323) Asya ve Afrika kıtalarını ele geçirmesi Yunan kültür ve uygarlığının doğuda yayılmasına neden oldu. İskender'in siyaseti, Yunan kültürü ile yeni ele geçirilen memleketlerin kültürleri arasında bilimsel, kültürel, mimari ve yazınsal eklektizmi sağlamaktı. İskender bu nedenle ele geçirilen memleketlerde kentler kurarak Yunan edebiyatçı, filozof ve bilimadamlarını, ele geçirilen bu kentlere bilgi ve birikimlerini aktarmaları için yönlendirdi. Bunun sonucunda İslam'ın görünmesinden önce bilim ve kültür kentleri kurulmuş bulunuyordu. Bu kentlerin en önemlileri İskenderiye, [Urhoy] Urfa, [Nsibin] Nusaybin, Harran ve (Bet-Lapat] Gundi-Şapur idi. Hatta özellikle 5. ve 6. yüzyıllarda bir çok önemli kentte Süryaniler tarafından bir veya daha çok sayıda akademiler açılıyor ve bu akademilerde Yunan kültür mirası bütün canlılığıyla ders olarak görülüyordu. Bu akademilerin sayısının 50 civarında olduğu kaynaklarda geçmektedir.[1] Ancak biz bunlardan sadece en çok ünlenenlerden sözetme olanağına sahibiz.

Süryani akademileri sadece Hıristiyanlık dininin propaganda merkezleri olmayıp içinde dini ve dünyevi birçok bilimsel disiplinin okutulduğu kültür merkezleridir. *Kitab-ı Mukaddes* ile birlikte Aristoteles ve Porfyrius başta olmak üzere Stoacı ve Yeni Paltoncu bir çok düşüncenin

[1] Philip de Tarrazzi, Asır *As-Suryan ez-Zehebi*, s. 19.

yanında Galen [Calinos] ve Pokrat gibi büyük tıpçılarında eserleri bilinmekte ve okutulmaktaydı.[2] Süryaniler bu kültür mirasını Farslılar ve Araplar'ın şahsında doğu halklarına aktarmışlar ve bu yönüyle doğu dünyasının da dirilmesine önayak olmuşlardır.

Süryaniler'in kurduğu bu akademiler sayesinde Süryani ilim literatürüne bir "Altın Çağ" dönemi girmiş ve bu çağ, Yunan ve Helenistik düşün kaynaklarının ve daha birçok düşüncenin kombinize edildiği büyük bir eklektik dönem olarak görülmüştür.

Ancak şunu da tanımlamak gerekir ki, yüzlerce yazarın yetiştiği ve binlerce cilt eserin yazıldığı bu akademilerdeki bilim ve kültür mirasının çoğu ne yazık ki, savaşlar ve kargaşalıklar dönemlerinde ve depremlerde yok olmuş ancak çok azı günümüze kadar ulaşmıştır. Bu seçkin çalışmaların çoğu üzerinde hala yeteri kadar çalışmanın yapılmamış olması, büyük bir kayıp olarak değerlendirilmelidir. Unutulmamalıdır ki, Süryani bilim ve uygarlığının yorumu Yunan, Arap-İslam ve çağdaş Batı düşüncesinin tarihinin de yorumu demektir. Başka bir tanımla söylemek gerekirse, Süryani uygarlığını bilmeden Yunan ve İslam uygarlıklarını ortaya koymamız olanaklı değildir.

Çalışmamızın bu bölümünde bu felsefe okullarını ve bu okullarda Süryani felsefe geleneğinin ayrıntılarını işlemeye çalışacağız.

İSKENDERİYE AKADEMİSİ

İskenderiye M.Ö. 331 yılında İskender tarafından kuruldu. İskender'in ölümünden sonra Yunanistan'da kuşkuculuğun yayılması üzerine felsefi düşünce, kendisi için daha güvenli bir yer buldu: İskenderiye. Yunanlı filozoflar felsefi düşüncelerini de yanlarına alarak İskenderiye'de felsefi geleneklerini devam ettirdiler ve İskenderiye Akademisini kurdular. İskenderiye'de Yunan Felsefesinin, antik Mısır kültürü ve doğunun mistik-dini düşüncesiyle

[2] *Age.*, a.y.

birleşmesi sonucunda yeni bir uygarlık ortaya çıktı. Bu uygarlığa *Helenizm* adı verildi. Bu uygarlık yalnız İskenderiye ile sınırlı kalmayarak, Suriye ve Batı Asya'yı da içine alan geniş bir coğrafyaya yayıldı.[3]

İskenderiye'de kullanılan dil Yunanca idi. Bilim çevrelerinde bu dil o kadar yoğun bir biçimde kullanılıyordu ki, İskenderiyeli Yahudiler bile Tevrat'ı İbranice değil Yunanca okuyorlardı. Hatta Yahudi düşüncesini Platon'un düşüncesiyle yorumlayan ve İskenderiye'de Plâtoncu Yahudi Felsefesi'nin kurucusu Filon'un (M.Ö. 40-M.S. 50) İbranice bilmediği kaynaklarda geçmektedir.[4]

M.S. ikinci yüzyılın sonunda İskenderiye'de bir Hıristiyan akademisi kuruldu. Bu okulun kurucuları İskenderiyeli Qlimis [Clement (150-217)] ve Uriğenis´dir (185-254). Bu akademiye, *Vaizler Akademisi (Cate Chesis)* adı verildi. Hıristiyan dünyasında sahip olduğu öneme dayanarak bu akademiye *Din Savunucularının Akademisi (Schola Apologetice)* adı da verilmiştir. Bu akademide eğitim, dil bilimden başlar, sırasıyla Matematik, Fizik, Felsefe ve Ahlak bilimlerini içine alarak *Kitab-ı Mukaddes*'in açıklaması dersleriyle sona ererdi.[5]

Bu iki filozof da Yunan felsefesi ile Hıristiyan teolojisini uzlaştırmaya çalıştı. Qlimis'in en önemli eseri *"Tenafis (The Stromata)"* dır. Bu eserde Qlimis, felsefenin din ile uzlaştığını, dini ve akli gerçekler, nasıl diğer bütün bilimler felsefesi'nin hizmetkârı ise, felsefenin de dinin hizmetkârı olduğunu savunur.[6] Burada şunu tanımlamak gerekir ki, Qlimis'in felsefeye tanışıklığı Platon kanalıyla olmuştur. Dini gerçekler ile uzlaştırmak istediği felsefe, Platonculuk'tur. Qlimis'in diğer önemli eserleri ise, paganizme bir yanıt niteliği taşıyan *"el-Medhal ve el-Hadi"* ve eğitim

---

[3] C. A. Kadir, *İskenderiye ve Süryani Düşüncesi*, s. 136

[4] Abbas Adito, *el-Fikr ul-Felsefi ve Dini Fi Medinet il-İskenderiyet il-Kadime*, Dar ul-Ulum il-Arabiyya, Beyrut, 1992, s. 249

[5] Mustafa Neşşar, *Medreset ul-İskenderiyye el-Felsefiyye*, Dar ul-Maarif, Kahire, 1995, s. 86

[6] Mustafa Neşşar, *Age.*, ss. 87-88

ile ilgili olarak pedagojik nitelik taşıyan *"Kitab ul-Müeddib"* adlı eserlerdir.[7]

İskenderiye Hıristiyan Akademisinin bir diğer önemli filozofu ise, Uriğenis´dir. O da eserlerinde Hıristiyan Teolojisini ilgilendiren sorunları Yunan felsefi düşüncesinin Stoacı ve Fisagorcu ilkeleriyle yorumlamıştır. Matematik, Geometri, Müzik ve Dilbilimi alanında bilgin olan Uriğenis'in en önemli eserleri *"Celsus'a Karşı"*, *"el-Mebadi ul-Ula"*, *"el-Hiss Al el-İstişhad"* ve *"et-Tinafus"* adlı eserlerdir.[8] Uriğenis, Hıristiyan teologlar arasında Hıristiyan teolojisini ilk defa sistematik bir biçimde ortaya koyan filozoftur.[9] Qlimis ve Uriğenis tarafından kurulan bu felsefi okula *Hıristiyan Pederler Felsefesi* yani Kilise Babaları tarafından kurulan felsefe adı verildi. Çünkü adı geçen iki filozof da kilise babaları olarak biliniyordu.

Süryaniler´in İskenderiye'de bilimsel ve felsefi bir ekol oluşturmaları ise, Yahya en-Nahvi ve öğrencisi İskenderiyeli İstefan sayesinde olmuştur. Bu iki Süryani (Yakubi) filozof da İskenderiye'de kurulan Yeni Plâtonculuk ekolüne bağlıydı. Bu ekolün kurucusu Amoniyos Sakkas´tır (243). Yeni-Platonculuğun en önemli filozuflarından bri olan Plotin (203-270) ise, Sakkas'ın öğrencisiydi. Bu Akademi daha sonra biri Porfyrius, Ptutarkus ve İslam düşüncesinde Farabi ve İbn Sina tarafından geliştirilen Südûr Düşüncesi´ne esin kaynağı olan *"el-Hayr ul-Mahz"* eserinin yazarı ve dünyanın kadim olduğunun savunucusu Proklus[10] tarafından temsil edilen pagan ve politeist Yeni-Plâtonculuk; diğeri Yahya en-Nahvi ve İskenderiyeli İstefan tarafından temsil edilen Hıristiyan Yeni-Plâtonculuğu olmak üzere iki kola ayrıldı.[11]

---

[7] Abbas Adito, *Age.*, s. 292
[8] Mustafa Neşşar, *Age.*, ss. 96-97
[9] C.A. Kadir, *Agm*, s. 175
[10] Abdulkerim Şehristani, *El-Milel ve en-Nihal*, Dar ul-Ma'rife, Beyrut, tarihsiz. C. 2, ss. 149-150
[11] Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* , Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara, 1997, s. 33

Şimdi bu akademide bu iki ekolün öncüleri olan Proklus ve Yahya en-Nahvi'nın Alemin kadimliği ile ilgili tartışmalarına değinmek istiyoruz.

İskenderiye Akademisinde Alemin ezelliliği ile ilgili meydana gelen tartışmalar ve İslam felsefesine etkileri:

(Proklus ve Yahya en-Nahvi [Yuhanun Nahwoyo])

Proklus, batıda Yeni-Plâtonculuğun son temsilcisi ve İslam Meşşailerinin de üstadı olarak bilinir. Yazmış olduğu *Liber De Causis (el-Hayr ıl-Mahz)* adlı eserinde bu felsefenin o dönem için öncülüğünü yapmıştır. Plotinos'dan aldığı sistemi genişleterek Bir, Akıl ve Nefs üçlüsüne Varlık'ı da ekler.

Ona göre, varlık üçe ayrılır: Eğer zamandan önce ise, İlk Neden; zamanla beraber ise, Akıl; zamandan sonra ise, Nefs adını alır. Nefsin de üç fiili vardır: Maddeyi harekete geçiren Nefsanî Fiil, akıl kanalıyla eşyayı bilen Akli Fiil ve eşyayı yöneten İlk Neden olan Tanrısal Fiil.[12] Proklus'a göre, ilk yaratılan fiil, varlıktır. Çünkü varlık; duygu, nefis ve aklın üstündedir. Varlık çokluğu barındırabilir, İlk Nedeni izleyen şey akıldır. Başka bir tanımla söylemek gerekirse, İlk Varlık, çokluk sahibi birdir ve bir olan bir çokluktur.[13]

Proklus'a göre, İlk Neden, bir sıfat değildir. Zira ikincilerin hepsi ondan aydınlanır. Fakat o, salt aydınlıktır ve üstünde bir aydınlık yoktur. Salt nedendir, üstünde bir neden yoktur. Bu nedenle o nitelendirilemez. Dolayısıyla mantığın, aklın, düşünün, kuruntunun ve duyuların konusu değildir. İlk neden için ikinci nedenlerle kanıtlanabilir, zira ma'lülüne [önceki] *"el-Evvel"* denir ve ma'lül için olan şey, neden için daha büyük ve layıktır.[14]

---

[12] Proclus, *el-Hayr ıl-Mahz*, (A. Bedevi, *el-Aflutiniyyet ul-Muhdese İndel-Arab* içinde), Vekalet ul-Matbuat, Kuveyt, 1977, ss. 4-5
[13] *Age.*, ss. 6-7
[14] *Age.*, s. 9

Akıl, zamandan sonra olmayıp, zamanla beraber bir cevher olduğundan, her türlü cisimden üstündür. Akıl böyle olduğu için bölünmeyi kabul etmez. Akıl, üstündekini ve altındakini bilir. Üstündekini nedeni olduğu için, altındakini de ma'lülü olduğu için bilir. İkisini de cevheri yönüyle bilir. Proklus'a göre, salt iyi olan ilk nedendir. İlk akıl, ikinci akıllardan birlik bakımından daha üstündür. Zira ikinciler onun bilgisine erişemezler. İlk akıl, altındakinin nedenidir. O halde akıl, altında kalan her şeyin başıdır. Doğayı da tanrısal güçle yönetir. İlk neden; akıl, nefs ve doğa (madde) değildir. Tersine hepsinden üstündür. Aklı iletişimsiz, nefs ve doğayı da akıl iletişimiyle yönetir. Buna bağlı olarak tanrısal bilgi de, akli ve nefsi bilgi gibi olmayıp onlardan üstündür. Proklus, tüm akılların suretlerle dolu olduğunu, bu suretlerin ilk akılda tümel bir surette, ikincilerde tikel bir surette olduğunu düşünür. Ona göre eşyayı daimi olarak algılayan akıl zamanla kayıtlı değildir. Zira varlığı zamanla kayıtlı olmayan, değişmez.

Proklus'a göre, zatını akleden akıl, hem akleden hem akledilendir. Zatını bildiğinde, altındaki eşyayı da bilir. O halde akıl ve akledilen eşya bir olup, zatını bildiğinde diğer eşyayı, diğer eşyayı bildiğinde de zatını bilir.[15] Proklus'un bu düşüncelerinden etkilendikleri çok açık olan İslam Meşşai filozofları Farabi ve İbn Sina da *"Tanrı kendi özünü bilmekle kendisinin dışındakini de bilir"* görüşünü benimsemişlerdir.[16]

Proklus'a göre, İlk Neden, her şeyin üstünde, ondan daha yüce ve daha üstündür. O kendi özüyle varolan bir cevherdir. Kendinde varolan her cevher, başka bir şeyden yapılmış olmayıp, bozulmaz ve bölünmezdir. Zamanda olmayıp kevn ve fesada bağlı değildir. Gerçek Bir'den

---

[15] Proclus, *Age.*, ss.10-15

[16] Farabi, *Siyaset ul-Medeniyye*, çev: M. Aydın-A. Şener-M.R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İst., 1980, s. 4; İbn Sina, *el-İşarat ve et-Tenbihat*, (Nşr: Süleyman Dünya), Kahire, 1985, s. 278

sonraki birlik, müstefad olan birlik olup, İlk gerçek Bir değildir. İlk Bir, müfid olup müstefad değildir.[17]

Proklus, dünyanın ezeli olduğunu ve yaratılmadığını savunur. Onun bu düşüncesi kendisinden sonra gelecek olan aynı akademinin Süryani filozofu Yahya en-Nahvi tarafından eleştirilecek ve İslam filozoflarını, kelamcılarını ve sufilerini derin bir tartışmanın içine sürükleyecektir.

Proklus'un alemin ezeli olduğu ile ilgili dokuz kanıt ileri sürdüğünü onun günümüze kadar gelmiş *"Fi Kıdem il-Alem"* adlı eserinden öğreniyoruz. Bu kanıtlar şunlardır:

1. Kanıt: Proklus'a göre alemin varlığı Tanrı'dandır. Zira alemin oluşu, cömert olan Tanrı'dansa, onun cömertliğinin olmadığı alem öncesi bir zaman söz konusu olamaz. Tanrı için, cömert olduğu ve cömert olmadığı bir zaman sözkonusu değildir.[18]

2. Kanıt: Bir başka kanıtta da Proklus'a göre, tanrının ezeli olması örneği, onun ezeli olduğuna kanıt getirilen şeyin de ezeli olmasını gerektirir. Zira sahibi için kıyas ve görecilikle getirilen iki örnekten birinin onun için söz konusu olması ve diğerinin söz konusu olmaması çelişiktir.[19]

3. Kanıt: Proklus'a göre, yaratıcının bir şeyi yaratması ya bilfiil ya da bilkuvve olur. Bilfiil yaratıcı sonsuz ise, yaratılan da bilfiil mahlûk olur. Nitekim Aristoteles'e göre, eğer neden bilfiil neden ise, ma'lül da bilfiil ma'lül olur. Yaratıcı eğer bilfiil değil de, bilkuvve yaratıcı ise, bu durumda da her bilkuvve olan şey, bilfiil olmaya yüklü olduğundan yukarıda söylemiş olduğumuz aynı sonuç ortaya çıkar.[20]

4. Kanıt: Bir diğer kanıtta da Proklus şöyle düşünür: Hareketsiz bir nedenden oluşan her şeyin varlığı da hareketsizdir. Eğer fail, hareketsiz ise, değişken de değildir.

---

[17] Proclus, *Age.*, ss. 23-33
[18] Proclus, *Fi Kıdem il-Alem*, (A. Bedevi, *el-Aflutiniyyet ul-Muhdese İnd el-Arab* içinde), Vekalet ul-Matbuat, Kuveyt, 1977, s. 33
[19] *Age.*, s. 35
[20] *Age.*, s. 36

Değişken değilse, fiilden-adem fiile, adem fiilden-fiile geçiş olmaksızın bizzat fiilde bulunur. Zira intikal etmesi söz konusu olsa, bir şeyden başka bir şeye dönüşmesi gündeme gelir. Değişme olmuş olduğu zaman da hareketsiz olması düşünülemez. Şayet her şeyin nedeni olan Tanrı'nın ezeli ve dünyanın da ezeli olmadığı iddia edilirse, bu durumda İlk nedenin hareket ettiği (müteharrik olması) düşünülmüş olur. Onun muharrik olduğunu iddia etmek ise, onun tam sonsuz olmadığı anlamını taşır ki, bu, küfürdür.[21]

5. Kanıt: Proklus'a göre, zaman ve gök beraberdir. Zaman sonsuz olarak bulunur. Gökyüzü de zaman gibi sonsuz olarak bulunur. Zira gökyüzü, zamana bitişiktir. Zamandan önce veya sonra olmaksızın Platon'un dediği gibi *"zaman, gök ile birlikte doğdu"*. (Timateos 38/b)

6. Kanıt: Proklus'a göre, alemin kötü olması olanaklı değildir. Zira o hadis değildir. Tıpkı küllün hadis ve fasid olmaması gibi. Platon da her hadisin fasid olduğunu söyler.

7. Kanıt: Âlem, güzel bir nizamdır. Âlemin sanii olan Tanrı, mutlak iyi ve cömert olandır. İyi olanın zıttı kötü olandır. Tanrı ise iyi olandır. Ve âleme munakız değildir. Âlem de Tanrıya. Ebediyyen munakız olmayan ise ebedidir.[22]

8. Kanıt: Tabii bir mekânda olan eşya değişmez, oluşmaz ve bozulmaz. Değişim, oluşum ve bozulma yabancı mekânlarda olur. Bu durumda mekânlarını cezb ederler; Cesetlerimizdeki ateş gibi. Zira kevn ve fesad bileşik nesneler için söz konusu olup basit varlıklar için geçerli değildir. Basit varlık olan ise, ezelidir.[23]

9. Kanıt: Proclus'a göre, akıl, nefs ve felekler dairevi bir şekilde hareket ederler. Bozulma ise, ancak hareketlerinin zıttı olan unsurlar için sözkonusu olabilir. Dairesel

[21] *Age.*, s. 37
[22] Proclus, *Age*, s. 40
[23] Proclus, *Age*, s. 41

hareketlerin de zıttı olmadığına göre, fesada tabi değildir. Proclus'a göre fesada tabi olmayan varlık, oluşa da tabi olmamıştır[24]

İskenderiye Akademisinin meydana gelen tartışmanın ilk ayağını oluşturan Proklus'un bu kanıtlarını ortaya koyduktan sonra, bu akademide yetişen önemli Süryani filozoflardan Yahya en-Nahvi'nın Proklus'a karşı geliştirdiği ve alemin yaratıldığına dair kanıtlarından sözetmek istiyoruz.

Yahya en-Nahvi (450-530), İ.S altıncı. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Süryani (Yakubi) filozoftur.[25] Proklus'un kaleme aldığı *"Fi-Kıdem il-Alem"* adlı eserine bir yanıt olarak kaleme aldığı *"Kitab ur-Red Ala Proklus"* adlı bir eseri vardır.[26] Yahya en-Nahvi, bu eserinden başka bir çok eser açıklamıştır: Platon'un *Phaidon* eserini (Sabit Bar-Qurra bu eseri daha sonra Süryanice'den Arapça'ya çevirdi), Aristoteles'e ait *Kategoriler, I. ve II. Analitikler, Topica, Sima ut-Tabii, Metafizik* (bu eserin açıklamasının orijini kayıptır ama Arapça'ya çevrilen örneği kalmıştır), *Kevn ve Fesad* adlı eserlerini ve Galen´e [Calinos] ait pek çok eseri, Porfyrius'a ait *İsagoji* (Sabit Bar-Qurra bu şerhi Rasül-Aynlı Sargis'in aktarmasıyla Arapça´ya çevirdi) adlı eseri açıkladı.[27]

Yahya en-Nahvi'nın bu açıklamalarından başka Hıristiyan Ortodoks inancını savunduğu reddiyeler niteliğindeki *Nasturilere Reddiye, Paganistlere Reddiye, Yeniden Diriliş* yapıtı (bu eserinde yeniden dirilişte Allah'ın fani bedenler yerine sonsuz bedenler yaratacağını savunur) eserlerinin yanısıra *Teleskop, Nefs* (Muşe Bar-Kifo bu eserden çok alıntı yapmıştır), *Tarih* (Urfalı Yakub'un başvuru eser-

[24] *Age.*, s. 44
[25] İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dar ul-Ma'rifa, Beyrut, 1994, s. 314
[26] İbn Ebi Useybia, *Uyun ul-Enba Fi- Tabakat il-Etibba*, Dar ul-Kutub il-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 139
[27] İbn Ebi Useybia, *Age.*, s. 139; İbn Nedim, *Age.*, s. 314; Muhammed Abdulhamid el-Hamad, *İsham us-Süryan Fi el-Hadaret el-Arabiyya*, Dar ur-Ruha, Halep 2002, s. 102

leri arasındadır), *Altı Gün (Hexaemeron)* eserleri de vardır.[28] Ancak en önemli eseri Proklus'a karşı yazdığı reddiye yapıtıdır. Onun bu eseri, İslam dünyasında âlemin ezeli olduğunu savunan meşşai filozoflara karşı çıkan İbn Hazm, Cürcani, Bağdadi, Ğazali ve Şehristani gibi İslam filozof ve kelamcılar üzerinde etki bırakmıştır.[29]

Yahya en-Nahvi, adı geçen eserde, âlemin sonradan olduğuna dair çeşitli kanıtlar ileri sürmüştür. Buna göre:

Eğer âlem ezeli olmuş olsaydı, bizim için bi'l-fiil sonsuz sayı olurdu. Yani sonsuz zamanda meydana gelmiş fertlerin bi'l-fiil sonsuz sayı olması gerekir ki, bu, imkânsızdır.

İkinci olarak Yahya en-Nahvi, âlemin sonsuzluğu iddia edildiği zaman bir sonsuzun başka sonsuzdan daha büyük olacağının da iddia edilmesi demek olduğundan bu görüşe karşı çıkar. Mesela, gök cisimlerinin her birinin hareketinin diğerinden farklı olduğu bir gerçektir. Eğer bunların sonsuz olduğu iddia edilse, bir sonsuzun diğer bir sonsuzdan daha büyük olmasının iddia edilmesi ile aynı olur ki, bu görüşün bizzat kendisi de Aristoteles'in düşüncesine aykırı olur.

Tanrı, bir şeyi madde olmadan da yoktan var edebilir. Tanrının yaratması zaman ve mekân dışı olup, hareketten uzak iradeli bir fiildir.[30]

Proklus ve Yahya en-Nahvi arasında meydana gelen bu tartışma ve kanıtların İslam filozof ve kelamcıları tarafından biliniyor olması, İslam felsefesinin gelişimi ve bu gelişimde Süryani-Hıristiyan etkisinin boyutu açısından önemlidir. Özellikle Aristoteles felsefesine karşı çıkan başta Ğazali[31] olmak üzere Cüveyni[32] ve Şehristani[33] gibi filo-

---

[28] Muhammed Abdulhamid el-Hamad, *Age.*, s. 101-102

[29] H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İst., 2001, ss. 321-323

[30] H.Austryn Wolfson, *Age*, ss.315-316; Y.Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev:Fahreddin Olguner, Dergah yay., İst., 1992, s. 128

[31] Ebu Hamid Gazâli, *Tehafüt ul-Felasife*, Dar ul-Fikir, Beyrut, 1993, ss.50-53

zof-kelamcılar daha çok Yahya en-Nahvi'nın kanıtlarını kullanırken, karşılarında duran Aristoteles felsefesinin İslam dünyasındaki temsilcileri olarak kabul edilen Farabi ve İbn Sina'nın Proklus'un kullandığı kanıtları veya benzerlerini kullandıklarını söylemek olanaklıdır. Hatta Ğazali, İslam filozoflarını küfürle itham ederken daha önce paganistleri eleştiren Yahya en-Nahvi'nin onlara yönelttiği eleştirilerin temelini oluşturan kanıtların aynısını kullanmıştır. Ancak Ğazali Yahya en-Nahvi'nin bu kanıtlarından hiç sözetmemiş, hatta daha ilginci bu durum Ğazali'yi eleştiren İbn Rüşd gibi bir filozofun gözünden bile kaçmıştır.

Teslis İnancının Felsefî Kanıtlarla Desteklenmesinde İskenderiye Akademisinin Rolü

Üç tanrıcılık düşüncesi Orta Akdeniz sahil uygarlıklarının yabancı olduğu bir düşünce biçimi değildir. Zira Mısırlılar İsa'dan 400 yıl önce üç kutsal tanrı inancına sahiptiler. Bu tanrılar *İsis*, *Usiris* ve *Huris* idi. Bu Tanrılar göklerin ve yerin tanrısı olup, bereketi veren, ekini yeşerten ve Nil'i taşıran tanrılardır. Kral Ahnaton (M.Ö. 1372-1354) başa geldiğinde güneş küresini bu inanç için bir sembol olarak kabul etti. Güneş küresi, ışık ve ısının sırasıyla *Baba*, *Oğul* ve *Kutsal Ruh*'u temsil ettiği ve bu üçlünün de sonunda Tanrı'nın zatını temsil ettiği düşüncesi daha sonra Nusaybin Akademisinin en önemli düşünürü ve Süryaniler'in efsane olarak kabul ettiği Süryani Mor Afrem ve Nusaybin Akademisinin kurucusu Narsay tarafından savunulacaktır.[34] Bu düşünce daha sonra onuncu yüzyılda Yahya Bar-'Adi ve on üçüncü. yüzyıl filozoflarından Bar-'Ebroyo tarafından da temsil edilecektir.

---

[32] İmam ul-Haremeyn el-Cüveyni, *Kitab ul- İrşad*, Müesseset ul-Kutubi es-Sekafiye, Beyrut, 1985, ss. 43-48

[33] Abdulkerim Şehristani, *el-Milel ve en-Nihal*, Dar ul-Ma'rife, Beyrut, s. 153

[34] Nesim Doru, "Nusaybin Akademisi Bağlamında Süryânîler'de Felsefe", *Tarihte ve Günümüzde Nusaybin Sempozyumu*, Nusaybin 27-29 Mayıs-2004, s.6

Teslis inancı Yeni ve Eski Ahit'te de açık bir biçimde yer almaz. Ancak Yuhanna'nın 14/10, 14/26 ve 15/26 bölümleri ile Matta'nın 19/28 bölümlerinde açık olmayan bir tarzda işaret edildiği düşüncesinden hareketle bu inancın Teolojik kanıtları ortaya konmaya çalışılmıştır. Yunan felsefesinde Teslis inancından sözeden ilk filozof İskenderiyeli Yahudi filozof Filon'dur. Ona göre Logos (söz), karşıtlar arasında ayrılığın başlangıcıdır. Bu ayrılık varlıkların meydana gelmesinin nedenidir. Logos, Tanrı ve Alem arasında aracılık yapar.

Teslis inancını felsefi olarak savunan ilk Hıristiyan filozof ise, Tartilyan'dır (öl. 220). Yeni Plâtonculuğun Bir, Akıl ve Tümel Nefs'den etkilenen Tartilyan bu inancın Teoloji alanında da savunucusu olmuştur. Bu felsefenin babası kabul edilen İskenderiyeli Plotin'e (204-270) göre, Bir'den Etkin Akıl (Logos) ondan da Tümel Nefs, ondan da Alem ve Heyula çıktı.

İskenderiye Piskopusu Ariyus (öl. 331) Plotin'in görüşlerinden etkilenerek sadece babanın ezeli olduğunu, Oğul ve Ruh'un yaratıldığını iddia eder. Oğul ve Ruh varlık ve zamanda Baba'dan sonradır. Ona göre Tanrı kişiliği ile ayakta duran ve Bir'dir. Mesih yaratılmıştır. O, hem derece hem de zaman bakımından tanrıdan ayrıdır. O, Tanrı'nın kulu ve elçisidir. İslam dininin paylaştığı bu inançlar, Bizans devletinin İznik'te bu düşünceleri yargıladığı 325 tarihine kadar doğuda Monofizitçiliğin [tek doğacılığın] gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu tarihten yaklaşık bir yüzyıl sonra ortaya çıkan Nastur, Meryem'in insan Mesih'in annesi olduğu ve Tanrı'nın annesi olmadığını söylemiştir.

Yahya en-Nahvi'ya gelince, ona göre doğalar birleşik değil tersine her biri bağımsız bir Tanrı'dır. Tersini iddia eden hem kendisine hem de gerçeğe aykırı davranmış olur. Tanrı zatı ile yetinen, sıfatlara sahip olmayan, sadece varlık ile nitelendirilebilen, her yerde hazır, ondan çıkan her şeyden ayrı ve yüce bir cevherdir. Bu düşünce İskenderiye'nin Plâtoncu ekolünde böyle iken Hıristiyan

tanrıbilimciliğinde karşılığı baba'dır. Bu düşünce İslam filozoflarını da etkilemiş, onlara göre Tanrı için sıfatların kullanılması olanaklı değildir. Zira terkip ve hüdus içeren sıfatlar Tanrı'nın tanrılığına zarar verir. Plotin düşüncesindeki Logos (Söz), Yahya en-Nahvi'ya göre Etkin Akıl'dır. İslam düşüncesinde İsmaili gelenekte bu düşüncenin izlerini görmek olanaklıdır. Onlara göre Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır. Hatta bununla ilgili bir çok hadis rivayeti de sözkonusudur. Kutsal Ruh veya Nefis denilen varlığın da iki yönü vardır: Birincisi, *Batini yön* olup, tanrısal akıl kastedilir. İkincisi de *Hairici nefs* olup doğa kastedilir. [35]

Yahya en-Nahvi, düşünceleriyle ve yaptığı felsefi çalışmalarıyla hem Süryani filozofları hem de İslam filozoflarını etklemiştir. Onun eserleri kendisinden sonra gelen Süryani filozoflar tarafından Süryanice'ye çevrilmiştir. Rasül-Aynlı Sargis, Yahya'nın yanında okudu ve onun *Kategoriler, Peri Hermeneias I. ve II. Analitikler, Topica ve İsagoji* açıklamalarını Süryanice'ye çevirdi. Yahya'nın Galen'in [Calinos] tıp eserlerine yaptığı açıklamalarını da Süryanice'ye çevirdi. Seweriyos Sebuht, Yahya'nın Euklides ve Batlamyus'a ait eserlerin açıklamalarını ve *Teleskop* eserini de çevirdi. Urfalı Yakub ise İskenderiye Akademisinde felsefe, mantık ve Kitab-ı Mukaddes yorumu bilimlerini öğrendikten sonra Yahya'nın açıklamalarını çevirerek *Hexaemeron (Altı Gün)* eserini de açıkladı. Ancak bu esere karşı bir eser yazarak İslam bilimlerini etkiledi. Araplar'ın piskoposu Gorgis de Aristoteles'in *Organon* eserini çevirdi sonra da Yahya en-Nahvi'nın açıklamaları yardımıyla onları açıkladı. Muşe Bar-Kifo (öl. 903) ise, *Yeni Ahid Yorumu*nda ve *Nefs Yapıtı*'nda bir çok yerde referans olarak Yahya en-Nahvi'ye dayanır.

Yahya en-Nahvi'nın Teslis inancını felsefi argümanlarla kanıtlama çabası Tikritli Ebu Rayta ve Yahya Bar-'Adi gibi sistem sahibi filozoflar tarafından da kullanılmıştır.

[35] Muhammed Abdulhamid el-Hamad, *Age.*, ss. 103-138

Özellikle Yahya Bar-'Adi'nin Teslis inancını akli argümanlarla kanıtlamak[36] için bağımsız eserler yazdığı gözönüne alınırsa Yahya en-Nahvi'nin etkileri daha iyi anlaşılacaktır. İleride Bar-'Adi'nin görüşlerini ayrıntılı bir biçimde ele alacağız. Şimdi de bu akademide yetişen diğer bir filozoftan, İskenderiyeli Stefanos'tan da kısaca sözetmek istiyoruz.

İskenderiyeli İstefan (Stefanos): İskenderiye Süryani okulunun yetiştirdiği bir diğer filozof da, Yahya en-Nahvi'nin öğrencisi olan İskenderiyeli İstefan'dır. Yahya'nın ölümünden sonra İskenderiye Akademisine başkanlık etti. İstefan, Platon ve Hıristiyanlığı uzlaştırmak, felsefe ve din arasında bir çelişkinin olmadığını kanıtlamak için Yeni-Plâtonculuğun bir çok öğretisini reddetti. İstefan'ın en önemli özelliği Pokrat ve Galen'in [Calinos] açıklamacısı olmasıdır.[37] Müslümanlar, Emeviler döneminde İskenderiye'de Halid b. Yezid b. Muaviye zamanında İstefan'ın bu eserleri üzerine bilgi sahibi olmuşlardır.

Burada şu konuyu açıklamakta yarar görüyoruz. Yunan felsefesine dair eserlerin ilk defa İskenderiye'de Süryanice'ye çevrilmesi, daha sonra bu mirasın Müslümanlara aktarılması işinde o dönem Süryanileri'nin içinde bulunduğu teolojik tartışmaların belirleyiciliği kuşku götürmez bir gerçektir. Zira o dönem Süryanileri İsa'nın doğası üzerinde tartışmalara girmişler ve Aristoteles mantığına başvurmuşlardır. Ama bu referans, Aristoteles'in *Kategoriler, Peri Hermeneias ve I. Analitikler* ile Porfyrius'un *İsagoji* adlı eserinden öteye gitmemiştir.[38] Çünkü Aristoteles'in geri kalan eserleri kilise tarafından mutlak gerçekliğe dair bir araştırma olarak kabul ediliyor ve kuşku ile karşılanıyordu. Bu kuşku ve korku daha son-

---

[36] Nesim Doru, "Philosophy in Syrians and Their Contribution to Islamic Philosophy -Yahyā Ibn 'Adī Case-" *Symposium Syriacum-Conference On Arab Christian Studies*, Beirut, 2004, ss.4-6

[37] Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Terciimenin Rolii*, Ülken yay., İst., 1997, s. 53

[38] W.Wright, *Short History Of Syriac Literature*, London, 1894, s. 64

ra gelecek ilk İslam çevirmenlerinde de görülecektir.[39] Müslümanlar´ın İskenderiye'yi ele geçirmesi sırasında İskenderiye'de Süryaniler´in kurduğu bu okul hala ayaktaydı. Müslümanlar özellikle İskenderiyeli İstefan'ın eserlerinden yararlandılar. Ancak Süryaniler´den sonra İskenderiye Okulunun bu altın çağı da kapanmış, okul artık teolojik ve skolâstik bir görünüme kavuşmuştur.[40]

İskenderiye Okulu, selizinci.yüzyılın başlarında İslam egemenlerinin korumasında Antakya'ya taşındı. Zira bu dönemde kent eski önemini kaybetmiş, düşün ve ticaret bakımından başka merkezler ortaya çıkmıştı.[41]

İskenderiye Akademisinin felsefe ve din arasında uzlaşma çabası ve Yeni Platoncu öğretiler, özellikle Südur Fikri, İslam filozoflarını etkilemiştir. Ancak Yunan felsefesinin doğuya açılım sürecinin İskenderiye ayağını oluşturan bu dönemde yazılan bir çok eserin yanı sıra daha sonra Süryani çevirmenler tarafından Aristoteles ve Platon'a bağlanan bir çok apokrif eserin bulunduğunu da unutmamak gerekir. Örneğin, Humuslu Bar-Naima tarafından Arapça'ya çevrilen ve Aristoteles'e bağlanan *"Kitab ul-Esolocya"* adlı eser Plotin'e aittir. Yine Proklus'a ait olan *"Mebadi ul-İlahiyat"* veya *"el-Hayr ul-Mahz"* adlı eserden bir bölüm olan *"İlel"* adlı eser de yanlışlıkla Aristoteles'e bağlanmıştır. Bu yanlışların İslam dünyasında teoloji ve din konusunda Farabi'nin *"Kitab ul-Cem' Beyne Re'y il-Hakimeyn"* adlı eseri gibi, Aristoteles ve Platon'u uzlaştırma çabalarına neden olduğunu söylemek olanaklıdır. Ama durum ne olursa olsun, İskenderiye, hem Süryani düşüncesi hem de İslam felsefesinin kaynaklarından biridir. Felsefi ve akli bilimlerin merkezi olan bu akademi ve kent, insanlığın düşünce tarihinde hakettiği yeri almıştır. Ernest Renan'ın dediği gibi*: "İnsanın filozof olması için, İskenderiye'li olması koşuldur."*

---

[39]Hilmi Ziya Ülken, *Age.*, s. 71
[40]*Age.*, s. 56
[41]*Age.*, s. 77

İskenderiye Akademisi üzerinde söylediğimiz bu konulardan sonra Süryaniler'in İskenderiye sonrası felsefi düşünce merkezi olan Antakya Akademisi ile ilgili söyleyeceklerimize geçmek istiyoruz.

ANTAKYA AKADEMİSİ

Antakya'da ilk felsefi akademi, M.S. 380-430 yılları arasında kurulmuştur. Bu tarihlerde görkeminin de doruğunu yaşayan akademi bu sürede ünlü İskenderiye Akademisi ile yarışmış ve gerçeğe açılan yolun akli bilgilerden geçtiği iddiasının bayraktarlığını yapmıştır. Probus, Diyodoros, Teodoros, Altın Ağızlı Yuhanna ve Nastur bu akademide yetişen önemli bilimadamlarıdır. Şimdi de bu biliminsanları hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

Probus (öl. 304): Bu akademinin en ünlü filozofu Probus'tur. Probus, Yunan felsefesine ait eserleri Süryanice'ye çeviren ilk kişi olarak kabul edilir. Çevrilen bu eserler, Aristoteles'in *Peri-Hermeneias* ve *I. Analitikler* adlı eserlerdir.[42]

Diyodoros (öl. 392): Bu akademinin en önemli filozoflarından biri de Diyodoros'tur. Dördüncü yüzyılın ilk yarısında doğan Tarsuslu Diyodoros; Tarsus, Atina ve Antakya'da eğitim görmüş ve bu akademinin kurucularından olan Luqsiyanos'un öğrencisi olup Ewsebiyos'dan da ders almıştır. Daha sonra Antakya'da bir akademi kurarak Teodoros ve Altın Ağızlı Yuhanna'nın da desteğini arkasına aldı.[43] Antakya okulunun kristolojik tartışmalardaki konumu diyofizitçi [çift doğalı] olmasıdır. Bu düşüncenin ilk mimarı ise Diyodoros'tur. İsa'da tanrısal ve insani doğanın birbirinden ayrılması gerektiğini düşünen

[42] T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Anka yay., İst., 2001, s. 35

[43] Paul Feghali, "Diyodoros et-Tarsusi ve Asarahu", *Maşrık*, 2001, s. 199

Diyodoros'a göre İsa'da çift doğa [hypostas] vardır.[44] Bu iki doğa nasıl oluyor da bir arada bulunmaktadır?

Diyodoros'a göre bu iki doğanın bir arada bulunması *aşkın* ile *içkinin* bir arada bulunması gibidir. Allah'ın sözü cesede dönüştü ancak gerçekte ne ceset ne de insan oldu. Olan şey, sadece tanrılığın insanlığında yerleşmesidir. Bu yerleşme, bir cevherlilik olarak değildir. O halde, İsa'daki sözcük bir heykele yerleşen kelime gibidir. İki doğanın birliği edebi bir ilişki olup, *duygu, güç* ve *irade* birliğidir. İsa'da çift doğa olduğu gibi, iki kişilik [parsopa] de vardır. Bu nedenle, Meryem, Allah'ın annesi değil, Mesih'in annesidir. Yani insan olan kişinin annesidir. Aynı biçimde Meryem'den doğma insan, Allah'ın doğal oğlu değildir. Oğulluk onur ve seviye bakımındandır.[45] Bu düşüncesiyle Süryaniler içinde meydana gelecek olan Kristolojik tartışmaları başlatan Diyodoros, Mepsuestiyalı Teodoros'a ve Nasturiliğin de baş aktörü olan Nastur'a zemin hazırlamıştır.

Diyodoros'un Süryanice ve Yunanca kaynaklarda geçtiğine göre bir çok eser yazdığı bilinmektedir. Bazı Yunanca kaynaklarda geçtiğine göre, heretiklere, Platon, Arsito ve Porfyrius'a karşı reddiyeler yazdığı ve gökcisimlerin nefs sahibi olduğunu düşünenlere karşı eserler yazdığı ve Eski Ahit'i yorumladığı geçse de bu eserlerden hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Onun günümüze kadar gelen eserleri arasında sadece birkaç yorum parçacıkları ile *"Mezmurlar Açıklaması"* vardır.[46]

Süryani kaynaklarında ise, onun Maniciliğe, Ariyusçuluğa ve Markiyonculuğa karşı kutsal ruhun, baba ve oğlun cevherinden olduğunu kanıtladığı eserler yazdığı ve hatta sayıları 80'e varan reddiyeler kaleme aldığı söylenmiştir. Onun Süryani filozofu Bardaysan'a karşı da bir eser yazdığı kaynaklarda geçmektedir. Diyodoros'un eser-

[44] Severius Yakup, *Tarih ıl-Keniset ul-Antakiyye*, Bar Hebraeus Velag, Hollanda, 1953, s. 304
[45] Paul Feghali, *Agm*, s. 202-203
[46] *Agm*, ss. 204-205

leri Antakya Akademisinde ve daha sonra da Urfa Akademisinde çok etkili olmuştur.[47]

Diyodoros'un yorumu sembolik ve mecazi yorumlara kaçmadan, ilk anlaşılan açık-seçik anlama dayanan bir yöntemdir. Bu yöntem, Antakya Akademisi ile bütünleşmiştir. Buna göre, dini metinler üzerinde özenle düşünülür ve eğer olanaklı ise yorumu yapılır. İskenderiye akademisinin tersine gerçek dışı ve sembolik yorumlardan kaçınılır.[48] Diyodoros'tan başka bu akademinin yetiştirmiş olduğu önemli düşünürler, Diyodoros'un öğrencisi olduğu Luqsiyanos [öl. 312] ve Malatiyus'dan (öl. 381) başka, Altın Ağızlı Yuhanna ve Nastur'un üstadı Teodoros'tur.[49]

Altın Ağızlı Yuhanna (344-407) [Yuhanun Femdahwo]: 344 yılında Antakya'da dünyaya gelen Yuhanna, Antakya okulunda Libaniyos'un yanında mantık, Belağat; Androgotis'in yanında da felsefe eğitimi gördü, Diyodoros'tan Kitab-ı Mukaddes bilimlerini de okuyan Yuhanna, 398 yılında Konstantinopel patriği oldu.[50] Eserlerinde genellikle dini hitabet tarzını seçmiş ve felsefenin zararlarından da yeri geldiğinde sözetmiştir. Altın Ağızlı Yuhanna olarak da bilinen düşünüre göre, paganist karakterli felsefe, insanları tapınmadan ve *zühd* ile *inzivadan* alıkoyan bir disiplin olduğu, mucize ve harikulade olayları inkâr ettiği için zararlıdır.[51]

Teodoros [350-428]: Teodoros, 350 yıllarında Antakya'da putperest olarak doğmuş, arkadaşı Altın Ağızlı Yuhanna sayesinde Hıristiyan olmuştur. İsa Mesih'i Platon ve Mani gibi büyük bir düşünür olarak görmüştür.[52] Teodoros, İsa'daki tanrısal doğanın olgunluğuna zarar vermeksizin

---

[47] *Agm*, ss. 206-207
[48] *Agm*, s. 208
[49] Severius Yakup, *Tarih ul-Keniset il-Antakiyye*, C. 1, ss. 304-305
[50] *Age.*, c. 1, s. 296
[51] Abdulmesih Zahar, *el-Kaddis Yuhanna ez-Zeheb il-Fem*, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1993, s. 22
[52] Severius Yakub, *Age.*, C. 2, s. 33

ondaki insani doğanın tamlığına ve bu iki doğa arasındaki kesin ayrılığa işaret etti.[53] Onun bir çok eser yazdığı kayıtlarda geçmesine rağmen, günümüze bunlardan sadece sayılı birkaç tane gelmiştir. Teodoros eserlerini Yunanca kaleme almış, bu eserler başka dillere de çevrilmiştir. Bu eserlerden kısaca sözetmek istiyoruz. Yunanca'sı korunmuş *"Küçük Peygamberlerin Yorumu"*, Süryanice'si saklı *"Yuhanna İncili'nin Yorumu"*, Latince çevirisi saklı *"Aziz Pavlos'un Küçük Risalelerinin Açıklaması"*, Yunanca'sı saklı *"Mezmurlar Açıklaması"* ile teoloji alanında yazdığı Süryanceleri saklı *"Eğitici Öğütler"*, *"Kutsal Ruh" ile "Enkernasyon"* [İsa'nın insan biçiminde belirmesi][54] adlı eserleri günümüze kadar gelmiş ve değişik tarihlerde yayınlanmıştır.[55]

Nastur [381-451]: Diyodoros ve Teodoros'un öğretileri ile biçimlenen Antakya okulunun belki de en önemli olayı tarihte çok önemli sonuçları olan 431 Efes Konsili'nde İskenderiye'li Kurillos'un gayretleri ile aforoz edilen ve Doğu Süryanileri'nin düşün babası olacak olan Nastur'un yetişmesidir. Teodor'un öğrencisi Nastur, eserlerini Yunanca [ve Süryanice] yazmış ve Kurillos'un tersine Kristolojik tartışmalarda *Tevhid* den yana değil *Taksim* den yana olmuştur.[56]

Ona göre, doğan, büyüyen, gelişen ve çarmıha gerilen Tanrı olamaz. İsa'nın Tanrı ile birliği töz bakımından değil, yakınlık ve sevgi bakımındandır.[57] Onun Tanrılık ve insanlık arasında yaptığı kesin ayırım Hıristiyan dünyasının artık geri dönülemeyecek bir ayırıma girmesine neden

---

[53]E.R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev: Yaşar Günenç, Yaba yay., İst., 2002, s. 175

[54] Siirt Kildani Piskoposu Aday Şir bu eseri yayınlayacağını söylemişse de 1915 yılında öldürülmesi nedeniyle bu düşüncesi gerçekleşememiş ve ürün kaybolmuştur.

[55]Paul Feghali, *Teodoros Uskuf ul-Massisa ve Mufesir ul-Kutub il-İlahiyya*, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1993, ss. 30-31

[56]Bernard Dobuy, "Mesihaniyetu Nestoryus" Arp. çev: Jack İshak, *Beynen-Nahrayn*, sayı: 24, 1996, s. 315

[57] Bernard Dobuy, *Agni*, s. 318

olacaktır. Onun yorumlarında felsefi birikimi göze çarpar. Bu durum, Nasturiliğin babası olacak biri için doğaldır. Zira Nasturiler bundan sonra düşüncelerini rasyonel biçimlerde ortaya koymak için felsefe ve özellikle Aristoteles mantığına sıkça başvuracaklardır.[58]

Antakya'da etkinlik gösteren bu akademi, aynı dönemde İskenderiye'de kurulan ve başında Uriğenis'in bulunduğu Süryani Pederler Felsefe Okulu ile de bazı teolojik tartışmalara girmiştir. O dönemde İskenderiye Okulu Platon'un felsefesini sembolik olarak açıklarken, Antakya Okulu, Aristoteles'in *II. Analitikleri* ve mantığına dayanıyordu. Bu iki akademi, Kitab-ı Mukaddesın yorumunda da birbirinden ayrılıyordu. İskenderiye Akademisi Kitab-ı Mukaddesın her ayetini psikolojik, sembolik ve basit olmak üzere üç yorumdan yola çıkarak yorumlarken, Antakya Akademisi ise, sadece ilk anlaşılan basit anlamı temel alıyordu.[59] Antakya'nın bu ilk Süryani Akademisi, Nasturi ayrılığı ortaya çıktıktan sonra ve hocalarının çoğunun düşüncelerini yaymak için Urfa Akademisine göç etmeleriyle çöktü.

Antakya'da kurulan ikinci Süryani akademisi, Antakya'ya İskenderiye'den taşınmış olan akademidir. Bu akademi, Emevi halifelerinden Ömer b. Abdül-Aziz dönemimde Antakya'ya taşınmıştır.[60]

Antakya akademisinde meydana gelen felsefi düşünceleri kısaca irdeledikten sonra şimdi de Rasül-'Ayn Akademisine geçmek istiyoruz.

---

[58] Nastur'un düşünceleri için bkz: Andry Dihalu, "Nestoryus - et-Tarih ve et-Ta'lim-", Arp. çev: Albert Abuna, *Beyn en-Nahrayn*, sayı: 24, 1996, ss. 285-313; J. F. Bethune-Baker, *Nestorius And His Teaching*, Cambridge University Press, 1908, ss. 55-68

[59] Severius Yakup, *Age.*, ss. 168-159 ve 303-304

[60] Mehmet Bayrakdar, *Age.*, s. 34

RİŞ-CAYNO / RASÜL-'AYN (CEYLANPINAR) AKADEMİSİ

Ceylanpınar'da Habur nehrinin kıyısında kurulmuş olan kentin en önemli kültür merkezi bu akademidir. Rasül-'Ayn Okulunun ruhbanları Kitab-ı Mukaddes sözlerinin harekelenmesi, tecvid ve okunuşu ile ünlendiler. Kaynaklarda bu akademi üzerinde fazla bilgi yer almamasına rağmen kaynaklardan bu kentin o dönem bir tıp merkezi olduğunu da anlamaktayız. Ama kuşku yok ki bu akademinin en önemli olayı, Süryaniler´in bilim tarihinde Tıp, Mantık ve Felsefe'nin üstatlarından sayılan ve ilk defa Yunanca'dan Süryanice'ye eser çeviren kişi olarak da bilinen Sargis'in bu akademide yetişmiş olmasıdır.[61]

Rasül-'Aynlı Sargis (öl. 536): Bu akademide yetişen önemli filozoflardan biri Sargis´tir. Bu Süryani filozofun adı, kaynaklarda Yunan felsefesine ait eserlerin çevrilmesi ve yorumlanması işinde Probus ile beraber anılır. [62]

İskenderiye Akademisinde öğrenim gören Sargis, Yunan bilimlerine merak salmış, tıp, mantık ve felsefe alanında eserler vermiştir. Sargis, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Peri-Hermeneias*, *De Anima* ve Porfyrius'un *İsagoji* eserlerini Süryanice´ye çevirerek açıkladı.[63] Ayrıca Galen´in [Calinos] tıbba dair eserlerini de çevirerek Yakın ve Ortadoğu´da Yunan hekimliğinin yerleşmesine öncülük etti.[64] Sargis'in düşünce kaynaklarının, Yunan filozofları Aristoteles ve Galen [Calinos] olduğu bilinen bir konudur. Onun İskenderiye Akademisi´nde Yunan felsefesini Yeni-Plâtoncu yorumla temsil eden Yuhanna Filiponos ve Bardaysan gibi Süryani filozoflarından etkilendiği de gözardı

---

[61] Philip de Tarrazi, *Asru's-Suryan ez-Zehebi*, s. 17

[62] William Wright, *A Short History Of Syriac Literature*, Amsterdam, 1966, s. 90; İbn Ebi Usaybia, *Age.*,s. 144

[63] William Wright, *Age.*, s. 91; Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst., 1969, C. 1, ss. 23-24

[64] Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *Age.*, ss. 235-236; Hilmi Ziya Ülken, *Age.*, s. 56

edilmemelidir.[65] Çevirdiği eserlerin yanı sıra kendine ait yazılmış eserleri de vardır. Bu eserler şunlardır:

a. Mantık Yapıtı
b. Aristoteles İlkelerine Göre Alemin Oluşumu
c. Kategoriler Hakkında[66]

Bu akademide cereyan eden önemli felsefi hareketlilikleri de kısaca ele aldıktan sonra şimdi de Nasturiliğin yayıldığı ve önemli merkezi haline geldiği Urfa Akademisi'ne geçmek istiyoruz.

URHOY / URFA AKADEMİSİ

Görkeminin doruğunu M.S. ikinci. ve dördüncü. yüzyıllar arasında geçirmiş Urfa Akademisi Urfa kralları tarafından kurulmuştur. Urfa'da kurulan bu ilk akademide Bardaysan, Filozof Wafa ve Asona yetişmiştir.[67] 363 yılında Urfa'da Süryaniler tarafından kurulan bilim ve tıp merkezi olan ikinci Urfa Akademisi ise, Yunan kültür ve felsefesinin Mezopotamya'ya yayılmasını sağlamış ve Urfa'nın "Doğunun Atinası" olarak adlandırılmasını sağlamıştır.[68] Urfa Akademisi, Persliler tarafından Perslilere Yunanca öğretmek maksadıyla açılmıştır. Bu nedenle bu akademiye "Persliler Akademisi" adı da verilmiştir.[69] Urfa Akademisinde iki dilin (Yunanca ve Süryanice) öğrenilmesi zorunluydu. Dördüncü. yüzyılın sonlarında bu okulda Yunanca'dan Süryanice'ye çeviriler yapıldı. Bu çeviriler sayesinde özellikle Porfyrius'un *İsagoji* adlı eseri, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Peri-Hermeneias ve I. Analitikler* adlı eserleri sayesinde, Yunan mantık ve felsefesi Urfa Akademisine yerleşmiş oldu. Urfa Akademisine Nasturilik egemen olduğundan bu mezhebin önem verdiği Aristoteles

---

[65]Wikorina Nina Pigolovskaya, *Sekafet us-Suryan Fi el-Kurun il-Vusta*, Arapça çev: Halef Cerad, Darul-Hisad, Şam, 1990, s. 227
[66]İshak Saka, *Al-Suryan (İman ve Hadare)*, C. 3, s. 398
[67]Philip de Tarrazi, *Asır us-Suryan ez-Zehebi*, s. 16
[68]Kâzım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara, 1997, s. 12
[69]E.R. Hayes, *Urfa Akademisi*, s. 155

Felsefesi, akademiye damgasını vurmuştu.[70] Ancak bu akademideki Aristoteles felsefesi daha çok Yeni-Plâtoncu bir görünüm arz ediyordu.[71] Urfa Akademisinin yetiştirdiği ve bizim bu bölümde söz konusu edeceğimiz en ünlü filozoflar, Bardaysan (Bar-Dayşan) ve İbas (Hiba veya İbiha), adlı filozoflardır. Şimdi bu filozofları biraz daha ayrıntılı bir biçimde tanımaya gayret edelim

Bardaysan (154-222): Bardaysan ile ilgili görüş birliği olmasa da; yaygın görüş onun Erbil'den olup 154 yılında doğduğu ve daha sonra Urfa'ya yerleşerek Hıristiyanlığı kabul ettiği biçimindedir.[72] Yunanca ve Süryanice dillerini bilen Bardaysan, felsefe ve bilime dair eserlerini Süryanice yazmıştır.

En önemli çalışması *Ktowo d Numose d Atrawoto (Ülkelerin Yasaları)* adlı çalışmasıdır. Bu eser aynı zamanda bugün elimize ulaşan tek eseridir. Onun eserlerinin kaybolmasının nedeni Süryaniler'in büyüden hoşlanmamaları ve Bardaysan'ın da bir büyücü olduğu düşüncesinin yaygınlığı ile açıklanmıştır. Kaynaklarda geçtiği üzere Bardaysan, Astronomi üzerine bir eser yazmış, bunun yanı sıra *"Nur ve Karanlık", "İnanın Ruhi Doğası" ve "Hareket Üzerine"* adlı eserler yazmıştır. Fakat yukarıda da söylediğimiz gibi elimize ulaşan tek eseri biraz sonra ayrıntılı bir biçimde inceleyeceğimiz *Ülkelerin Yasaları* adlı eseridir. *Ülkelerin Yasaları* Süryaniler'in Hıristiyan olduktan sonra yazılan ilk eseri olarak kabul edilmektedir. Bardaysan bu eserinde yazgı ve özgür irade gibi Stoacı felsefe geleneğinin içerdiği felsefi sorunları ele alır. Elimize ulaşan bu yapıtta Bardaysan tek Tanrı inancının savunucusu

---

[70]Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst.,1969, C. 1, s. 23

[71]Kâzım Sarıkavak, *Age.*, s. 13

[72] Bardaysan, *Ktowo d Numose d Atrawoto (Kitab us-Şerai ul-Buldan)*, Arp. çev: Sabri Yakub İşo, Menşuratu Rabita el-Muallimin el-Asuriyyin, İsveç, 1988, s. 14

bir konumda da görülmektedir.[73] Şimdi de bu eseri daha yakından tanımaya çalışacağız.

Bardaysan bu eserini bir diyalog biçiminde yazmıştır. Onun eserini okuyan kişi, Platon'un diyaloglarından birini okuduğunu düşünür, zira; teknik ve yöntem bakımından Platon'un diyalogları ile benzer niteliklere sahiptir. Eserinin başında şu sorulara yanıt aramaya çalışır: Mademki, Tanrı vardır ve insanı yaratmıştır, üstelik insana emrettiği şeylerin yapılmasını da istemektedir. Neden insanı emrettiği her şeyi yapan ve onun emirlerine karşı gelmeyen bir özellikte yaratmadı? Yani Tanrı, insanı neden günahsız ve hatasız yaratmadı?[74] Hem kaldı ki dünyadaki diğer her şey özgürlükleri olmaksızın hareket halinde değiller mi? Örneğin güneş, ay, yıldızlar emredilenin dışına çıkamazlar. O halde neden sadece insana günah işleme iradesi verilmiştir? Eserinin ilerleyen bölümlerinde de şu sorulara yanıt arar: İnsan üzerinde etkili güçler nelerdir? İnsan, yazgının bir parçası mıdır? İnsanın iyiliğini ve kötülüğünü yazgı mı belirler?

Bardaysan'a göre insanda irade vardır. Bunun kanıtı da, onun kötülüklerden uzak durabilmesi ve iyilik yapabilme gücüdür. İnsanın iradesi yanında bir de onun doğası vardır.[75] İnsan doğası onun iyilik yapmasına yatkındır, insanın kötülük yapması onun doğasına aykırıdır.[76] İnsanda doğal bir etkinlik vardır. Onun doğması, büyümesi, yemesi, içmesi ve ölmesi gibi özellikleri doğal etkinlikleridir. Bu doğal etkinlik bitki ve hayvanlarda da vardır. Aslanların et yemesi ve arıların bal yapması gibi. İnsan doğal etkinlikleri gibi ayrıca, akli etkinliklere de sahiptir. Özgürlüğü, güçleri ve Tanrıya benzemeye çalışması (yani ahlaklı olması) gibi etkinlikler de akli etkinlikleridir. Bu etkinlikleri sayesinde bazı insanlar et yerken bazıları yemez. Bazıları cinsel ilişkiye girerken bazıları girmeyebilir.

---

[73] Severius Yakub, *Tarih ul-Keniset il-Antakiyye*, C. 1, s. 129 48
[74] Bardaysan, *Age.*, s. 37
[75] *Age.*, s. 42
[76] *Age.*, s. 44

İşte Bardaysan'a göre insan, akli ve ruhi eğitiminden uzaklaştığı zaman günah işler.[77] Burada şu ayırımı yapmak gerekiyor: insanın doğal özellikleri,boyu biçimi vs. iradesine bağlı değildir. Ancak akli etkinlikleri iradesine bağlıdır.

Yazgı sorununa gelince, Bardaysan'ın tanımına göre, yazgı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür ki, bu görüşlerin doğru tarafları olduğu gibi yanlış tarafları da vardır. Bazılarına göre, insanların başına gelen iyi-kötü, zenginlik-yoksulluk ve hastalık-sağlık gibi durumlar gök cisimlerin etkisiyle meydana gelir. Buna da yazgı denir. Diğer bir bölüm insanlara göre ise, bu durumların hepsi yazgının etkisiyle değil, bizzat insanın kendisi tarafından meydana gelir. Bu görüşü savunanlara göre, bazı insanlarda varolan bedeni kusurların nedeni rastlantıdır. Bu görüşün sahibi Kildaniler'dir [yani gökbilimciler]. Diğer bir görüşe göre ise, bu durumlar Tanrı'nın iradesi ve insana Tanrı tarafından verilen özgürlük ile olur. İnsandaki bedensel, kusurların nedeni ise onlara göre, Allah'ın bu insanları cezalandırmasıdır.[78]

Bardaysan'a göre ise, meydana gelen olaylarda Allah'ın, gökcisimlerin, insanın, meleklerin hatta hayvanların etkisi vardır. Her birinin yetki alanı ayrıdır. Ona göre, yazgı vardır. Her şeyin insanlar tarafından meydana gelmesi olanaklı değildir. Herkes sağlıklı, zengin ve güçlü olmak ister. Ama iradesinin dışında bu özelliklere bazıları sahip iken, bazıları da sahip değildir. Bunu belirleyen yazgıdır.[79] Ona göre mal, saygınlık, hastalık, çocuk gibi durumların hepsini belirleyen yazgıdır. Ama sevinmemiz ve hoşnutluğumuz ise, istek ve irademizin sonucudur. Demek ki, bazı durumlarda yazgının etkisi varken başka durumlarda da irademizin etkisi vardır. Başka durumlarda ise, doğanın etkisi vardır. Yazgı, İrade ve Doğa arasında yapılan bu bölünme, bazı insanların zihninde dünyada

[77] *Age.*, ss. 46-47
[78] *Age.*, s. 48
[79] *Age.*, s. 49

düzensizlik olduğu düşüncesini doğurmuştur. Oysa Bardaysan'a göre bu bölünme, Allah'ın verdiği yetkilerle olmaktadır. Dolayısıyla bir yetki krizi sözkonusu değildir. İşte yapıtın başındaki sorunun da yanıtı verilmiş oldu: İnsan günah işlerken yazgının ve doğanın etkisiyle değil, iradesi ile yaptığı için sorumlu bir varlıktır. Bardyasan'a göre, insan irade ve özgürlüğü sayesinde doğa ve yazgısını değiştirebilir.[80] Nitekim değişik halkların değişik özelliklere sahip olması bunu kanıtlar. Bardaysan eserinin geri kalan bölümünde yeryüzünde yaşam süren bir çok değişik halkın değişik özelliklerinden sözedecektir.

Bardaysan'ın düşün kaynakları kuşkusuz başta Hıristiyanlık inancı olmak üzere Babil-Kildani Astronomisine bağlı gök cisimleri ile ilgili inançlar ve İskenderiye Akademisi'nin etkisiyle gelişen Yeni-Eflatunculuktur.[81] Ancak onun ele aldığı konular dikkate alınırsa en çok Stoacı felsefi düşüncesinden etkilendiği görülecektir. Bardaysan, kabul edilen görüşe göre Hıristiyanlığı kadar heretik düşüncelere de sahip olmasıyla önem sergiler. Zira bir çok Süryani düşünür ona karşı reddiyeler yazmıştır. Örneğin, Nusaybin Okulunun kurucusu Mor Afrem'in onun *ateş*, *su*, *nur* ve *rüzgâr*ın yaratılmadığını savunduğunu iddia edip ona karşı bir reddiye yazdığı bilinmektedir.[82] Ama eserini incelediğimiz zaman onun heretik düşüncelere sahip olduğunu görmek çok zordur. Onun hakkında söylenenler eğer doğru ise, olasılıkla bu eseri yazdıktan sonra söz konusu edilen düşüncelere sapmıştır.

Toparlayacak olursak, ona göre yazgı değişmez değildir. İnsan az bir iradeye sahip olduğundan, kötülüğe ve iyiliğe yönelmekte özgürdür. Bardaysan'a göre insanın, hayvani ve ruhsal olmak üzere iki yönü vardır. İnsan, bedeni ile ilgili konularda kendini hayvani doğasının yöne-

---

[80] Bardaysan, *Age.*, s. 54
[81] Wikorina Nina Pigolovskaya, *Sekafet us-Suryan Fi el-Kurun il Vusta*, s. 182
[82] Bardaysan, *Age.*, s. 25

timine bırakır. Ama ruhuyla ilgili konularda, kendisine verilmiş az irade sayesinde, istediği gibi davranır.[83]

Bardaysan'a göre bazı durumlarda tamamen yazgının etkisi vardır. Ona göre gökteki yıldızların iradesi vardır ama o, insan iradesinin üzerinde hiçbir fizik yasasını ve kaza-yazgı gibi başka bir [iktidar] "sulta" görmez. Ona göre eğer gök cisimleri insan iradesi üzerinde etkili olsaydı, değişik halkların aynı iradeyi göstermesi gerekecekti. Bardaysan'ın sahip olduğu geniş astronomi bilgisi kendisinden sonra gelen bir çok Süryani yazarın astronomi ile ilgili eserleri üzerinde etkili olmuştur.[84]

Bize göre önemli olan bir diğer görüşü de ruhların ezeli olduğunu düşünmesi ve bedenlerin dirilmesini inkâr etmiş olmasıdır.[85] Bilindiği gibi bu son görüş İslam filozoflarında da (Farabi ve İbn Sina) etkili olmuş bir düşüncedir.

Bardaysan hakkında onun tek Tanrı inancını kabul etmediği, 366 dünyadan sözettiği, Musa ve peygamberlerle konuşanın Allah değil bir melek olduğu, Meryem'in ölmeye elverişli bir ceset değil biçim almış bir ruh doğurduğu, kötülük için başka bir yaratıcının ki onun da madde veya heyula olduğu ve büyük dirilişin olmadığını düşündüğü gibi değişik görüşler söylense de, bu görüşlerin gerçekte ona ait olup olmadığı hakkında sağlam bilgilere sahip değiliz. Ama durum ne olursa olsun gerek elimize ulaşan *Ülkelerin Yasaları* eseri gerekse kendisine atfedilen görüşleri göz önünde bulundurulduğunda onun Süryaniler´in yetiştirdiği büyük bir filozof olduğu açıktır.

İbas (435-457): İbas'ın Urfa ruhbanlığına getirildiği dönem, Urfa'da Nasturi ayrılıkçılığının da doruğa ulaştığı bir dönemdir. Bu ayrılıkçı harekette İbas'ın rolü çok büyüktü. Kendisi de bir Nasturi olan İbas ve öğrencileri, görüşlerini güçlendirmek için Yunan felsefe ve mantığına

[83] E.R. Hayes, *Age.*, ss. 82-88
[84] Wikorina Nina Pigolovskaya, *Age.*, ss. 175-180
[85] Wikorina Nina Pigolovskaya, *Age.*, s. 173

sıkı bağlandılar.[86] İçinde Aristoteles'in *Hermenetica*'sı ve Porfyrius'un *İsagoji* adlı eserinin de bulunduğu[87] Yunan felsefesine ait bir çok eseri ve daha önce Antakya akademisi'nden tanıdığımız Teodoros ve Tarsuslu Diyodoros'un yapıtlarını Süryanice'ye çevirdiler.[88] Urfa okulunun bu aşırı Nasturi ruhbanı tarafından yönetilmesi, daha sonra bu okulun sonunu getirecek ve bu okuldaki bilginler Nusaybin'e kaçacaktır.

Urfa akademisi'ne Nasturiliğin sızması ve İbas'ın bu ayrılıkçılığı akademinin resmi görüşü haline getirme çabası, 471 yılında Urfa psikoposluk makamına geçen Siros'un İmparator Zenon'dan [474-491] bu akademiyi kapatmasını istemesine neden oldu. Bunun üzerine 489 yılında akademi kapatıldı, hoca ve öğrencilerin çoğu dağıtıldı. Kapatılan akademinin başkanı Narsay, Nusaybin Nasturi psikoposu Barsawmo tarafından Nusaybin'e davet edildi. Narsay, Nusaybin'de Urfa Akademisi'nin devamı niteliğinde bir okul daha açtı.

Şimdi de Nusaybin Akademisini daha yakından görelim.

NSİBİN / NUSAYBİN AKADEMİSİ

Bu bölümde temel hedefimiz, tarihte üstlendiği önemli rolü sayesinde Süryaniler'in en önemli akademilerinden bir haline gelmiş Nusaybin Akademisi´nde ortaya çıkmış felsefi hareketleri ortaya koymak ve irdelemektir. Bu amaçla akademide Kitab-ı Mukaddes yorumlarını, teolojik ayrılıklar çerçevesinde Nasturi geleneğini ve akademide verilen eğitim hakkında bilgi verilecektir. Ancak daha önce akademinin kuruluşu ile ilgili bazı tarihi bilgiler vermemiz yerinde olacaktır.

Pers ve Doğu Roma devletlerinin arasında kurulmuş Nusaybin kenti, tarihte üstlendiği bilimsel ve kültürel rollere bağlı olarak *Emo d Yulfone (Bilimler Anası) ve Wa*

[86] E.R. Hayes, *Age.*, s. 217
[87] Nihat Keklik, *Age.*, s. 23
[88] William Wright, *A Short History Of Syriac Literature*, s. 49

Mdinat d Sukole (Bilgi Kenti) ünvanlarına layık görülmüştür.[89]

Süryaniler, Hıristiyanlığı kabul etmeden önce de, Nusaybin, bilim ve kültür merkezi olarak biliniyordu. İsa'dan çok önce yaşamış olan şair filozof Wafa ve ikinci yüzyılın ortalarında yaşamış filozof Mor Bar-Serafiyon, Nusaybin okulunda yetişmiş paganist Süryaniler´dendi. Bu paganist Süryani düşünürlerin ortaya koyduğu eserlerin daha sonra Hıristiyanlığı kabul eden Tityanus, Bardaysan ve Mani (ikinci ve ücüncü . yüzyıl) gibi Hıristiyan Süryaniler´in eserlerine dil ve yazın açısından benzerlik göstermesi Nusaybin okulunun sürekliliği açısından önemlidir.[90]

İ.S 300 yıllarında kurulup yedinci yüzyıla kadar varlığını sürdürmüş[91] Nusaybin Akademisi, Antakya Akademisinin de kurucularından Nusaybinli Mor Yakub tarafından Nusaybin'de ilk Hıristiyan Süryani Akademisi olarak açıldı.[92] Ancak bu okulun en önemli siması Mor Yakub'un öğrencisi Mor Afrem´dir (303-373). Mor Afrem 303 yılında Nusaybin'de doğdu[93] ve Nusaybin okulunun başkanı Mor Yakub'tan, Süryani yazını ve Kitab-ı Mukaddes'ın anlaşılmasına dair dersler aldı.[94] Mor Yakub'unda desteğiyle Nusaybin'de açılan bu yatılı Süryani okulunda Mor Afrem'in 28 yıl ders verdiği söylenmiştir.[95]

Mor Afrem'in dini ve felsefi bir çok eser yazdığı kaynaklarda geçmişse de günümüze sadece dini kişiliği ve

---

[89] Adday Şir, *Medreset un-Nusaybin*, Matbaat ul-Katolikiyya lil-Abail Yesu'iyin, Beyrut, 1905, s. 4

[90] Age., s. 4

[91] Philip De Tarrazi, *Asır us-Suryan ez-Zehebi*, 3. Baskı, Halep, 1991, s.16

[92] Mor Grigorius Yuhanna İbrahim, "el-Merakiz es-Sekafiyya Fi Biladi Ma Beyn en-Nahrayn", *Al-Hikma*, sayı: 11, 1996, s. 45

[93] Efram Kiryakus, *el-Kaddis Efram es-Süryani*, Menşurat un-Nur, 1988, s. 15

[94] Severius Yakup, *Tarih ul-Keniset il-Antakiyye*, Bar Hebraeus Verlag, Holland, 1953, C. 1, s. 241

[95] William Wright, *A Short History Of Syriac Literature*, s. 34; Adday Şir, Age., s. 7

ahlaki kişiliği ile ilgili bilgiler ve kiliselerde okunan bazı şiirleri kalmıştır. Nitekim bazı çağdaş araştırmacıların da Mor Afrem'in bir tanrıbilimci olmaktan çok ahlaki bir kişilik olduğunu söylemeleri de bu görüşü pekiştirmektedir.[96] Afrem'e ait eski Ahid'in orijinal yorumlarından da az bir bölümü günümüze kadar gelmiştir.[97] Onun yorum yöntemi İskenderiye Akademisi'nin sembol ve simgelere dayanan yöntemi yerine Antakya Akademisi'nin benimsediği açık-seçik metin yorumlarına dayanmaktadır.[98] Süryaniler tarafından çok sevilen bu dini kişiliğin kuşaktan kuşağa aktarılmak suretiyle günümüze kadar gelen bu şiirlerinde felsefi temalar da yoğunluklu olarak işlenmiştir.[99]

Mor Afrem, İS 363 yılında Pers Kralı Şapur'un Nusaybin kentini ele geçirmesi üzerine Urfa'ya gitti. Orada 10 yıl yaşadıktan sonra İ.S 373 yılında öldü. Mor Afrem'den sonra yerine Qiyore sonra da Narsay (399-502) geçti.[100] Urfa okulunda Nasturiliğin yayılması nedeniyle okul 489 yılında İmparator Zenon tarafından kapatıldı. Okulun kapatılması, Narsay'ın ve beraberindeki Nasturi bilginlerin Nusaybin'e gelmelerine neden oldu. Nusaybin'de o sırada episkopos olan Barsawmo'nun da yardımıyla Nusaybin Okulu tekrar açıldı. Nusaybin Akademisi bu süreçten sonra Felsefe alanında Urfa okulunun devamı niteliğine büründü. Ancak burada diğer akademilere göre felsefi bilim-

---

[96]Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *Al-Lulu Al-Manthur Fi Tarihi Al-Ulum ve Al-Adab es-Suryaniyya*, Bar Habraeus Verlag, Holland, 1987, s. 202; Yusuf Barbya, *Mor Afrem es-Süryani*, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1986, s. 19

[97]William Wright, *Age.*, s. 34

[98]Yusuf Barbya, *Age.*, s. 17

[99]Rahip Bulus Behnam, "Şiir ve Felsefe Kucaklaşıyor", *Lisan el-Maşrık*, 4. ve 5. sayılar, Irak,1951 (Bu makale Gabriyel Akyüz tarafından *Süryaniler'de Felsefik Şiirler* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Mardin, 1997)

[100] Adday Şir, *Age.*, ss. 6-8

lere daha fazla önem verildiği de bir gerçektir.[101] Narsay 502 yılında öldü. Onun da yerine sırasıyla Abrohom Bet-Rabban (509-569), Arzunlu Yeşo-Yahb (569-571), Nusaybinli Abrohom Bar-Qardoyo (571-572) ve Erbilli Hnono (öl. 607) geçti.[102]

Nusaybin Akademisi dokuzuncu yüzyıla kadar varlığını sürdürmüş, Bağdat Okulunun kurulmasıyla çökmüştür.[103] Nusaybin akademisi Süryaniler'in altın çağında kurulan bir akademi olduğu için ayrıca önem göstermektedir.

Nusaybin Akademisi'nin tarihi, doğuda Nasturiliğin gelişim ve yükselme tarihi olarak da kabul edilebilir.[104] Bu nedenle akademinin gerçek tarihi Narsay ile başlatılmalıdır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, gerçekte Nusaybin Akademisi Narsay'ın Urfa'dan kaçıp Nusaybin'e sığınmasıyla kurulan akademidir.[105]

Nasturilik Tartışması ve Nusaybin Akademisi

Yukarıda Nusaybin Akademisinin tarihinin doğuda Nasturiliğin gelişimi ile ilgili olduğunu söylemiştik. Beşinci yüzyılda Hıristiyan dünyası İsa'nın tabiatı ile ilgili derin bir tartışmanın içine girdi. Bu tartışmanın mimarı Nastur idi. Nastur, İsa'nın bedeninde var olduğunu düşündüğü tanrısal ve benzeri öğelerin birbiriyle ilişkisi sorununu ortaya atarak, Hıristiyanlık tarihinde önemli değişmelere neden oldu.[106] Daha önce de tanımladığımız gibi Nastur, o sırada Mepsuestiya Piskoposluğu yapan Teodor'un düşüncelerinden etkilenmiştir. Teodor'un Kitab-ı Mukaddes yorumları İskenderiye Okulu'nun be-

---

[101] Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, C.1, s. 26; Chabot, *L'ecole deNisibe*, Journal Asiatique, Juillet-Août, 1896

[102] Mor Grigorius Yuhanna İbrahim, *Agm.*, s. 46

[103] Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahreddin Olguner,Dergah yay., İst., 1992, s. 124

[104] F.X.E. Albert, "The School Of Nisibis", *The Catholic University Bulletin*, Volume: 12, 1906, s.160

[105] Arthur Vööbos, *The Statutes Of The School Of Nisibis*, Stockholm,1962, s. 14

[106] Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, s. 145

Narsay'ın Nusaybin Akademisinde Nasturiliği temsil etmesi, bu akademiyi bilim çevrelerinde ayrıcalıklı bir konuma getirdi. Yaklaşık iki yüzyıl devam eden akademide yetişen öğretmenler Nasturiliğin sıkı birer temsilcisiydiler. Abrohom ve öğrencisi Kaşkarlı Abrohom (öl. 588) başta olmak üzere Yuhanna, Ahvazlı Yusuf, Erbilli Hnono gibi çok önemli tanrıbilimciler yetişti.[111] Nusaybin okulunda Nasturi geleneği temsil edenlerin başında Narsay gelir. Narsay, Nusaybin'e kaçmadan önce Urfa Akademisi'nde iken Teodor'un yorum yöntemini benimsemiş ve bu yöntemi Nusaybin'e taşımıştır.[112] 602 tarihinden sonra okulun yapısında Nasturi gelenekten sapmalar baş gösterince Narsay "yasalar" çıkarmış[113] ve bu gelenekten ayrılan kişinin hem okuldan hem de kentten çıkarılacağını hüküm altına almıştır.[114]

Okulun bir diğer Nasturi bilgesi Abrohom Bet-Rabban'dır. Abrohom döneminde okulun sadece fiziki yapısında değil, kentin yüksek öğreniminde de iyileştirme yoluna gidilmiştir. Öğrencilerinin sayısının 1000 kişiye ulaştığı söylenen Abrohom ve münzevi yaşamı öğütleyen felsefesiyle tanınan Kaşkarlı Abrohom[115] Nasturi reformculardan etkilenerek okulda önemli değişimlere imza attılar.[116] Nusaybin Akademisi'nde Nasturi geleneğe bağlı kalarak felsefi eserler yazan bir diğer bilgin de Baboy´dur (553-628). Tanrıbilimci Hnono'nun öğrencilerinden olan Baboy'un 80'den fazla eser verdiği söylenir. Baboy,

---

[111] Arthur Vööbus, *Syriac And Arabic Documents*, Stockhlom, 1960, s.178

[112] Paul Feghali, *Narsay el-Muallim*, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1996, s. 68; A. Vööbus, *History Of The School Of Nisibis*, CSCO 266, Subsida, 26, Louvain, 1965, s. 68

[113] Narsay'ın çıkardığı yasalar için bkz: Adday Şir, *Nusaybin Akademisi*, çev: Nesim Doru, Yaba Yay.,İst., 2006, ss.113-118

[114] Paul Feghali, *Age.*, s. 160

[115] William Wright, *Age.*, s. 118

[116] Arthur Vööbus, "Abraham De-Bet-Rabban And His Role in The Hermeneutic Tarditions Of The School Of Nisibis", *Harvard Theological Review*, Volume: 58, 1965, s. 205

nimsediği gibi simge ve sembollere dayanmamakta, tersine harfi harfine (literal) bir yorum yöntemine dayanmaktaydı. Teodor, İsa'yı Platon ve Epikür gibi bir insan olarak görüyor ve onlara benzetiyordu. Ona göre, İsa'da insan ve Tanrı birleşmesi kesinlikle olanaklı olmayan iki ayrı unsurdur.[107] Bu düşüncelerden etkilenen Nastur, Mesih'te iki doğanın yani tanrısal ve insani unsurların var olduğunu, Meryem'in ise, İskenderiye Okulu'nun savunduğu görüşün tersine saf bir insan doğurduğunu savunmuştur. Nastur'a göre Mesih 30 yaşında vaftiz olurken tanrısal öğeye de sahip olmuştur. Bu nedenle Meryem'e Tanrı'nın anası (*Teotokos)* denilemez. O, Tanrı'nın değil, insan Mesih'in anasıdır (*Kristotokos).*[108]

Nastur'un bu görüşleri tartışma ve ayrılıklara neden olunca İmparator II. Theodosius 431 yılında Efes'te bir konsil toplanmasını emretti. Bu konsilde Nastur aforoz edildi ve ondan episkopusluk [patriklik] rütbesinin geri alınmasına karar verildi.[109] Bu konsilden sonra İmparator, Nastur'un görüşlerini savunan Nasturilere karşı şiddet politikaları uygulayarak onları yok etmeye kalkıştı. Ama bütün bu şiddet uygulamalarına rağmen Nasturilik, Süryaniler arasında yayıldı. Nasturilik taraftarı Süryaniler, çalışmalarını Urfa Okulunda yoğunlaştırdılar. Rabbula (öl. 437), Mepsuestiyalı Teodor'un Kitab-ı Mukaddes yorumlarını Süryanice'ye çevirdi. Özellikle İbas döneminde Nasturilik Urfa okuluna egemen oldu. İbas'ın ölümünden sonra Barsawmo (öl. 491) ve Narsay, Nasturiliği daha da yaydılar. Bunun üzerine İmparator Zenon, okulu kapattı ve okulun öğretmenleri Nusaybin'e kaçtılar.[110]

---

[107] Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *Age.*, C. 2, s. 33

[108] Albert Abuna, *Tarih ul-Keniset is-Süryaniyya es-Şarkiyya*, C. 1., s.60

[109] Aziz Koluman, Ortadoğu'da Süryanilik, *ASAM* yay., Ankara, 2001, s.22

[110] F.X.E. Albert, *Agm.*, ss. 160-161

İsa'nın doğası ile ilgili olarak Monofizitçiler'e karşı *"Tevhid" ve "Kitab-ı Mukaddes Yorumu"* adlı eserler yazmıştır.[117]

Akademide baş gösteren Nasturilik ayrılığından sözederken adını anmadan geçemeyeceğimiz bir başka bilgin de Hnono'nun öğrencilerinden Öğretmen Mihail'dir. Yazdığı eserlerden anlaşıldığına göre geniş bir felsefi birikime sahip Mihail, *Kitab-ı Mukaddes*'ı 3 ciltte yorumlamıştır. Mihail'in ayrıca şu eserleri günümüze kadar gelmemişse de yakın bir zamana kadar Siirt Kütüphanesi'nde bulunduğu hakkında bilgi verilmiştir: *"Felsefi Tanımlar ve Bölümleri," "İnsan Neden Küçük Dünya Olarak adlandırılmıştır?", "Ruh Yapıtı" ve "Sapkınlara Yanıtlar"*.[118]

Nusaybin Akademisinde Kitab-ı Mukaddes Yorumu

Beşinci yüzyılın başlarında Urfa okulunda Mepsuestiyalı Teodor'un eserlerinin Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilmesi Doğu Süryanileri'nde İskenderiye Akademisinin benimsediği sembolik imgelemeci yorum yöntemi yerine Antakya Akademisi'nin benimsediği literal yoruma dayanan açık-seçik anlamın geçerliliği yöntemi benimsenmiştir. Urfa okulunun kapatılmasından sonra bu gelenek Nusaybin'e taşınmıştır.[119] Kadıköy Konsili ile II. Konstantinopel Konsili arasındaki bir yüzyıl boyunca Teodoros'un Kitab-ı Mukaddes yorumlarının Doğu Süryanileri ve özellikle Nusaybin Akademisi bilginleri üzerindeki etkisi tartışmasızdır. Hatta Akademi kurucularından Barsawmo 484 tarihinde bir Sinod toplayarak Teodor'a karşı çıkanları kınayan bir karar almıştır.[120]

---

[117]William Wright, *Age.*, s. 168; Adday Şir, *Medreset un-Nusaybin*, ss. 37-38

[118]Adday Şir, *Age.*, s. 48; Arthur Vööbos, *History Of The School Of Nisibis*, s. 279

[119] M.J. Birnie, "The Church Of The East & The Question Of TheTheodore Of Mopsueutia", Austria, 1996, s.1

[120] *Agm.*, ss. 1-2

Nusaybin Akademisi'nde Kitab-ı Mukaddes yorumlarının kaynaklarından biri de Aristoteles ve Porfyrius gibi Yunan filozoflarıdır. Nasturi geleneğin en önemli temsilcilerinden Narsay ve Mor Abrohom gibi yorumcuların bu yorum geleneği Aristoteles ve Porfyrius'un mantık çalışmaları ile daha donanımlı hale gelmiştir. Aristoteles'in *Organon* ve Porfyrius'un *İsagoji* adlı eserlerinde ortaya konan mantık modalitelerinin aynısını bu iki yorumcunun yorumlarında görmek olanaklıdır. Nitekim Teodoros'un, İskenderiye ekolünün tersine açık-seçik bir yorum yöntemini benimsediğini anlatmıştık. Bu nedenle Nusaybin yorumcuları da Aristoteles ve Porfyrius'un açıklamalarını referans kabul etmişlerdir. Özellikle Abrohom Bet-Rabban'ın kutsal metinleri bu biçimde yorumlama biçiminde ısrar etmesi, yaşadığı dönemin, Nusaybin Akademisi'nin *"Rönesans Dönemi"* olarak kabul edilmesine neden olmuştur.[121]

Altıncı yüzyılın ortalarında Bizans Kralı Jüstinyen [527-65], İmparatorluğun siyasi birliğinin, İsa'nın tabiatı etrafında meydana gelen ayrılıklar yüzünden parçalanan Süryani birliğini sağlamaya bağlı olduğuna inandığı için 544 yılında bir ültimatom vererek Nasturiliği yasakladı. İşte tam bu dönemde Nusaybin okulunda Mor Abo Nasturi geleneğin yorumunun açılımını yapmakla meşguldü.[122] Ancak bu gelenek, karşıtlarını da doğurmakta gecikmedi. Akademide Teodoros'un yorum geleneğine karşı çıkan kişi Hnono'dur.

Hnono, Teodoros'un doğudaki görkemine itiraz ederek, onun yorumlarının yerine geçirmek maksadıyla yine Antakya Akademisi'nden John Chryisostom'un (344-407) eserlerini çevirdi. Altın Ağızlı Yuhanna olarak da bilinen John'a göre paganist karakterli felsefe, insanları tapınmadan ve zühdden alıkoyan bir disiplin olduğu, mucize ve

[121] Arthur Vööbus, *Agm*, ss. 212-213
[122] M. J. Birnie, *Agm*., s. 2

harikulade olayları inkâr ettiği için zararlıydı.[123] Hnono'nun teolojik düşüncelerinin temelinde Teodor'un yorumlarına karşı negatif bir duruşu vardır ki, ona karşı bir çok reddiye yazdığı kaynaklarda yer almaktadır.[124]

Hnono'nun Nasturi geleneğe karşı çıktığı ve yazgıya inanmadığı, bedenlerin dirilişi ve eskatolojik bir bölüm inançları kabul etmediği söylenmiştir.[125] Hnono'nun insan ile ilgili görüşleri Augustinius'tan, kristolojik tartışma ile ilgili görüşleri de Kadıköy Konsili'nden daha keskin olduğu için büyüyen tartışmalar üzerine 587 yılında toplanan Sinod, Hnono'yu ve arkadaşlarını cezalandırdı. Hnono'nun bu biçimde cezalandırılması Doğu Süryaniler'inde Antakyalı Peder Teodoros'a karşı bir daha karşıt bir sesin ortaya çıkmamasına neden olmuştur.[126] Ayrıca Hnono'dan sonra Nusaybin Akademisi bir daha kendine gelememiş ve günden güne yıkılmaya doğru gitmiştir.[127]

Özet olarak, Nusaybin Akademisi Urfa okulunun kapatılmasıyla Doğu Süryanilerinin - Nasturiler'in - en önemli kalesi haline gelmiş ve bu durum akademiyi diğer akademilerden ayrıcalıklı kılmıştır. Akademinin Nasturi-ler'in kalesi olması uzun süre Peripatetik geleneğin burada varlığını sürdürmesine ve bu geleneğin Kutsal Metinler yorumunda bir referans olarak kabul edilmesine neden olmuştur.

Nusaybin Akademisinde Metafizik Tartışmalar ve Narsay'ın Çalışmaları

Çalışmamızın bu bölümünde akademinin gerçek kurucusu ve yazdığı eserlerde geniş bir felsefi kültüre sahip olduğu anlaşılan Narsay'ın metafizik görüşlerinden kısaca sözetmeye çalışacağız. Narsay'ın ünü tüm Süryaniler ve bilim çevrelerinde bilinmektedir. Süryaniler kendisini

---

[123] Abdulmesih Zahar, *el-Kaddis Yuhanna ez-Zeheb il-Fem*, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1993, s. 22
[124] William Wright, *Age.*, s. 125; M. J. Birnie, *Agm*, s. 3
[125] Adday Şir, *Age.*, s. 29
[126] M.J. Birnie, *Agm.*, s. 4
[127] Adday Şir, *Age.*, s. 50

"Kutsal Ruhun Gitarı", "Doğunun Dili", "Hıristiyan Dininin Şairi", "Öğretmenler Öğretmeni" olarak adlandırmışlardır.[128] Narsay'ın Urfa'dan çıkıp Nusaybin'e gelmesiyle kurulan akademi nedeniyle Nusaybin'e *"Bilgi Kenti"* denildi. Akademi bir tanrıbilim okulu görevini yürütüyordu. Akademi, bir başka özelliği sayesinde başta Yakubiler'in olmak üzere diğer Süryani akademilerden ayrılan bir özelliğe büründü. Zira Narsay'ın çalışmalarıyla dini bilimlerin yanında dünyevi bilimler özellikle felsefe uzun bir zaman akademide ders olarak okutuldu.[129] Narsay'ın bir çok eser yazdığı bilinmektedir. *"Tevrat Üzerine Yapılan Yorumlar", "Şiir ve Mimrolar", "Dini Ezgiler", "Pederlerin Okuduğu İlahiler", "Ahlaki Dejenerasyon Hakkında Şiir Yapıtı" ve "Yönlendirici Hitabeler"* ile nesir biçiminde yazılmış *"öğütler"* en önemli eserleri arasındadır.[130] Esasında Narsay'ın çalışmalarını 3 gruba ayırarak ele almak olanaklıdır.

Birincisi: Kutsal metinler üzerine yapılan yorumlar
İkincisi: Öğütler ve vaazlar
Üçüncüsü: Ezgiler ve Dualar

Narsay'ın birinci gruba giren eserlerinin tam metinleri günümüze kadar gelmemiştir, ancak bazı nüsha biçimindeki belgeler, bazı kaynaklar tarafından günümüze kadar getirilmiştir. Onun felsefi ve metafizik görüşlerini ortaya koyabilmek için ikinci ve üçüncü gruba giren eserlerin satır aralarına titizlikle bakmak lazımdır. Günümüze taşınan bu grup eserlerinde onun teolojik-felsefi görüşlerinden bir bölümüne ulaşmak olanaklıdır.

Narsay, doğalar sorunu hakkında *Nur* ve *Güneş* simgelerine başvurarak görüşlerini ortaya koyar. Buna göre, güneş; ışık ve sıcaklığı yansıtır. Bu ikisi de güneşin kendisinde bulunur. Güneş, ışık ve ısı özünde birdir ama fenomenal olarak bir çokluğu barındırır ki, bu, üç biçimde

---

[128] *Age.*, s. 11
[129] Paul Feghali , *Age.*, s. 73
[130] A. Vööbus, *History Of The School Of Nisibis*, s. 69; William Wright, *Age.*, s. 59

yansır. Böylece baba, oğul ve ruh tek bir cevherdir.[131] Narsay'ın bu açıklamaları ve örneklendirmeleri kendisinden yaklaşık 400 yıl sonra yaşamış Süryani filozoflardan Yahya Bar-'Adi'nin hypostaslar açıklamalarında yer almıştır.[132] Narsay'a göre, Tanrı sonsuz kudret ve iradesiyle her şeyi yoktan yaratmıştır. Alemin kadimliğinden sözetmek olanaksızdır:

"Tanrı, nuru ile her şeyi yoktan yarattı. Onun ışığı her yeri aydınlatmaktadır. O, sevgisiyle her şeyi örten bir örtü gibi göğü yaydı, her şeyin altına sağlam bir temel gibi yeri sağlamladı ve sayısız canlıları yarattı, onlara güç verdi, suyu akıttı ve ateşi tutuşturdu."[133]

Narsay, görüldüğü gibi Tanrı'nın her şeyi yoktan var ettiğini söyler. Ona göre, kötülük için başka bir yaratıcı yoktur, madde veya heyulanın yaratıcı olduğunu savunduğu iddia edilen Bardaysan ve Mani'nin tersine her şeyin yaratıcısı Tanrı'dır. Yine Bardaysan'ın söylediği varsayılan gök cisimlerinin insan üzerinde etkileme özelliklerini reddederek, Tanrı'nın, yaratma işleminde başka bir şeye gereksinim duymadığını söyler.[134] Ayrıca Teodise sorunu üzerindeki düşüncelerine de bu yapıtlarda rastlamak olanaklıdır. Narsay'a göre kötülük rölatiftir ve insanın özünde kötülük yoktur.[135] Dünyanın bir gayeye çevrilmiş olduğu ile ilgili bu Aristotelesci düşüncenin[136] Narsay'da izlerini bulmak, Nusaybin Akademisi'nde felsefi geleneğin biçimi hakkında ilgi çekici bir unsurdur.

---

[131] Paul Feghali, *Age.*, s. 134

[132] Yahya b. Adi, *Risale Fi Sıhhati İ'tikadi en-Nasara Fi el-Bari Ennehu Cevherun Zû Sulusi Sıfat* (Yayınlayan: Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahya Ben Adî içinde*), Paris, 1920, ss.11-21

[133] Paul Feghali, *Age.*, s. 134

[134] *Age.*, s. 160

[135] *Age.*, a.y.

[136] Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal yay.,İst.,1996, s. 414

Nusaybin Akademisinde Felsefe Eğitimi

Şurası bir gerçektir ki, Süryaniler´in kurduğu kilise ve akademilerde epistemoloji, metafizik, kozmoloji, Tanrı-insan ilişkisi, astronomi, coğrafya, fizik, eskatoloji ve siyaset bağımsız bilimler olarak okutulmamışsa da bu bilimlerle ilintili sorunlar tartışılmıştır. Nitekim yedinci.yüzyılın ilk yarısında yazılmış ve olasılıkla Urfa Akademisi´nde bir episkoposa ait olduğu düşünülen bir el yazması nüshada o dönemde tartışılan konular arasında yukarıda saydığımız bilimlere bağlanan sorunlar sayılmaktadır.[137] Ancak bazı kaynaklarda altıncı. ve yedinci. yüzyılda Mezopotamya'da kurulan bilim akademilerinde bir çok bilimin okutulduğu da söylenmektedir. Bu bilimler şu biçimde sıralanmaktadır:

a. Yeni ve Eski Ahid açıklamaları, yortular, Müzik.

b. Hat, Gramer, Şiir.

c. Dünya Tarihi, Kilise Babaları´nın Öyküleri.

d.Felsefe, Tıp, Fizik, Astronomi, Coğrafya, Matematik ve Kimya.[138]

Nusaybin Akademisi'ne gelince ilk olarak Narsay döneminde akademinin eğitim programı dökümünde dini bilimlerin yanında felsefe başta olmak üzere dünyevi bilimlerin de yer aldığını görmekteyiz.[139]

Görüşüme göre akademinin dayandığı temeller daha çok dini bilimler ve özellikle Kitab-ı Mukaddes merkezli bilimlerdir. Okutulan dünyevi bilimler de yine dini bilimleri güçlendirme amacını güdüyordu. Nitekim Siirt Kildani Episkoposu Adday Şir, bu gerçeği şu biçimde dillendirmiştir: *"Yorumcu, teolojik yapıtları açıklamakla beraber, felsefeyi de veya az miktarda mantık bilmini de öğre-*

---

[137]B. Harres Cowper, "Philosophical Questions in The Ancient Syrian Church", *The Journal of Sacred Literature*, Volume:1, London, 1862, ss. 154-161

[138] Mor Grigorius Yuhanna İbrahim, *Agm.*, s. 48

[139] Paul Feghali, *Age.*, s. 134

tiyordu. Bize ulaşan yorumlardan bunu öğreniyoruz."[140] Peki, Nusaybin Akademisi'nde tam olarak hangi dersler okutulurdu?

Akademi ile ilgili yazılan eserlerde Akademinin düzeni ve eğitim programı dökümü hakkında geniş bilgilere rastlamak olanaklıdır. Her şeyden önce akademide bir başkan bulunurdu. Buna *"Raban"* yani *"öğretmenimiz"* denirdi. Görevi, eğitim işlerini düzenlemek, öğrencilerin durumundan ve maddi işlerden sorumlu olmaktı. Akademinin öğretmenleri, öğrencilere okuma-yazmayı öğretirdi. Gramer dersleri; dil bilimini ve sözlük bilgisini kapsıyordu. Bundan sonra dini ezgiler dersi geliyordu. Tanrıbilim dersleri ve Kitab-ı Mukaddes yorumu yapılan günlük rütin derslerdi. Başkan, Nasturi inancına uygun dini ritüelleri uygulamak üzere ezgi yazmaya özen gösterirdi. Buna ek olarak başta felsefe olmak üzere, Tarih, Coğrafya, Mantık, Belağat bilimleri de öğretiliyordu. Ama en önemli bilim Tefsir ilmiydi. Tefsir dersleri, önceleri Mor Afrem'in yorumlarına dayanıyordu ancak Teodor'un yorumları Süryanice'ye çevrildikten sonra Teodor'un yorumlarına[141] ve Antakya ekolüne uygun olarak düzenlenirdi.[142] Akademide en üst düzeyde unvan *"Mfaşqono"* yani "Yorumcu" ünvanıydı. Akademi'nin başkanına aynı zamanda Yorumcu da denilirdi.[143]

Özetle, Nusaybin Akademisi yüksek dereceli bir İlahiyat fakültesine benzemektedir. İlahiyat fakültesi olmanın yanı sıra tamamlayıcı bilimler de görülmekteydi. Felsefe, mantık, dil, hat, müzik, ayinler ve İlahiyat bilimlerine yardımcı diğer bilimler.

---

[140] Adday Şir, *Age.*, s. 53

[141] Teodoros'un Kutsal kitap'a yaptığı açıklamaya Süryanice'de *Fuşoqo* yani yorum, Mor Afrem'ın açıklamasına da *Maşélmonuto* yani taklid denir. Taklid denilmesinin nedeni, Urfa Kilisesi kurucusu Mor Adday'ın ağızdan ağıza dolaşan haberlerini Mor Afrem ve Mor Narsay'ın aynı biçimde eserlerinde ele almalarıdır.

[142] Paul Feghali, *Age.*, s. 66

[143] Adday Şir, *Age.*, s. 53

Şunu da tanımlamak gerekir ki, Nusaybin Akademisi, doğu düşüncesini temsil eden bir akademi olmakla birlikte Helenistik kültürü içinde barındıran bir akademi görevini de görüyordu. Fransız şarkiyatçı J. Labourt'un tanımıyla söylemek gerekirse, *"Nasturiler'in büyük Metropolitlik kenti (Nusaybin), canlı olarak surlarının içine, ilk İlahiyat fakültesinin ve metafizik derslerin işlendiği bir üniversitenin girdiğini gördü"*[144]

QEN-NÉŞRİN / KINNİŞRİN [BUGÜN CERABLUS] AKADEMİSİ

Altıncı.yüzyılda Yuhanna Bar-Aftonya (öl. 538) tarafından [537'de] kurulan Akademi, dönemin en gözde akademilerinden biri haline geldi. Bu akademinin kurulmasıyla Yunanca ve Süryanice dilleri ile Yunan bilimi Süryaniler arasında tam olarak yerleşti. Yuhanna Filoponus öğretilerine bağlanan bu akademinin bilim adamları sayesinde akademide, Aristoteles ve Yeni-Plâtoncu düşünceleri sayesinde aktarma ve çevirme dönemlerinden yazma ve tasnif dönemlerine geçildi.[145]

Bu akademide ilk defa 616 tarihinde Heraklili Tuma tarafından *Yeni Ahit*, Yunanca'dan Süryanice'ye çevrildi. Akademinin başka bir ünü de Aristoteles'in Mantık yapıtları ve özellikle *Kategoriler* üzerinde yapılan çalışmalardır. Bu akademide yetişen hemen hemen her filozof *Kategoriler*'i Süryanice'ye çevirmiş ve açıklamıştır.[146]

Akademinin yetiştirdiği en ünlü kişi kuşkusuz Seweriyos Sebuht'tur. Ondan başka bu akademide yetişen ve bizim burada sözedeceğimiz filozoflar Urfa'lı Yakub (Jacop Jacques 633-708) ve Araplar'ın Piskoposu Gorgis'tir.[147]

---

[144] J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse*, p. 301 (Adday Şir'den aynen alınmıştır)
[145] İshak Saka, *Al- Suryan (İman ve Hadare)*, C. 3, s. 378
[146] Khalil Georr, *Les Categories D'Aristote Dans Leurs Versions Syro-Arabes*, Institut Français de Damas, Beyrouth, 1948, ss. 25-32
[147] Philip de Tarrazzi, *Asır us-Suryan ez-Zehebi*, s. 17

Seweriyos Sebuht (öl. 667): 6.yüzyılın son çeyreğinde Nusaybin'de doğan Sebuht, öğrenimini Kınnişrin Akademisi´nde devam ettirmiş, Teoloji, Felsefe, Astronomi ve Matematik bilimlerinde kendini geliştirmiştir. Matematik bilimindeki bilgisine dayanarak kendisine Seweriyos Riyadi [Matematikçi] adı da verilen Sebuht, Kınnişrin Akademisi´nde bilimsel çalışmaların seyri açısından önemli bazı çalışmalara imza atmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

a. Aristoteles'in II. Analitikleri´nin özeti

b. Kitab-ı Mukaddes Yorumu ile ilgili bir risale

c. Aristoteles'in Retorik [Hitabet] adlı eserinin bazı bölümlerinin açıklaması

d. Bazı Mantık Yargılarının Yorumu

e.Peri Hermeneias'ın açıklaması.[148]

Sebuht, Astronomi ve Matematik bilimlerinde de bir çok eser yazmıştır.[149] Seweriyos Sebuht, bir çok felsefi çalışmanın yanı sıra bilimsel çalışmalara da imza atmıştır. Örneğin bugün Araplar tarafından kullanılan sayıları Hintliler´den alıp Araplara kazandıran kişi olarak da tarihte yerini almıştır.[150] Seweriyos Sebuht'un bu sayıları alıp o dönem insanlarına kazandırmasının nedeni, Kınnişrin'in bulunduğu coğrafi konum dolayısıyladır. Çünkü Kınnişrin, Çin, Hindistan, Pers ülkesi ile Anadolu ve Akdeniz boyunca uzanan İpek Yolu üzerindedir. Seweriyos Sebuht, olasılıkla buradan geçen Hind kökenli insanlardan bu sayıları öğrenmiştir.[151] Sebuht ayrıca Te-

[148]Alber Abuna, *Tarih ul-Keniset es-Süryaniyya es-Şarkiyya*, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1993, C. 2, s. 92; William Wright, *Age.*, s. 138; İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 399

[149]Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *Al-Lulu Al-Manthur*, s. 284

[150]Philip de Tarrazi, *Age.*, s. 17

[151]Muhmanned A. Alhamad, *Devr us-Suryan Fi el-Ulum el-Arabiyya*, s.43

leskop, burçlar, yer ve gökölçümleri-yüzeyler ile dünyada güneşin konumu ile ilgili olarak bağımsız eserler yazdı.[152]

Urfalı Yakub (633-708): İlk eğitimine doğduğu köyde Kitab-ı Mukaddes derslerini alarak başlayan Urfalı Yakub, 645 tarihinde Kınnişrin akademisine giderek Seweriyos Sebuht'tan Yunanca ve Matematik derslerini aldı.[153] Daha sonra İskenderiye'ye giderek Teoloji ve Felsefe bilimlerini okudu.[154] Urfalı Yakub'un, Yunan felsefesine ait bir çok eseri Süryanice'ye çevirdiği kaynaklarda geçmesine rağmen, günümüze sadece Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinin çevirisi ve kendisine ait felsefenin terimleri içeren mektubu kalmıştır.[155] Bu eserinde *Töz, Cevher, Qnum (Doğa), Nitelik, Varlık* ve *Yoklık* gibi felsefi terimleri açıklamıştır.[156] Ayrıca *"Hexaemeron (Altı Gün)"* adında yaratılış ve yaratılanlar ile ilgili bir eseri vardır. Urfalı Yakub, bu eserinde madde ve özelliklerinden, dört ana unsurdan sözeder.[157] Eser yedi bölümden oluşmuştur: duyulur olmayan akli yaratılış, Gök ve Yerin yaratılışı, Yeryüzü-deniz ve dağların yaratılışı, Gök feleğinde nurlar, Sürüngenler, Su Kuşları, Yırtıcı-Vahşi Hayvanlar ve İnsan.[158] Yakub, eserini tamamlamadan ölmüş, bu eser ölümünden sonra arkadaşı [Arapların] Piskoposu Gorgis tarafından tamamlanmıştır.[159] Felsefe, Teoloji, Yorum, Tarih ve Dil bilimlerinde bir çok eser yazan Urfalı Yakub, *Eski Ahid*'in bir çevirisini de düzeltmiştir. İlk defa *Kitab-ı Mukaddes*'i

---

[152]İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 405

[153]William Wright, *A Short History Of Syriac Literature*, s. 141

[154]Muhammed Abdulhamid el-Hamad, *İsham es-Süryan Fi el-Hadaret el-Arabiyya*, s. 152

[155]William Wright, *Age.*, s. 149

[156]Muhmanned A. Alhamad, *Devrus-Suryan Fil-Ulum el-Arabiyya*, s. 44

[157] Süryanice'de Ustukus denilir. Bu sözcük daha sonra aynen Arapça'ya geçmiştir.

[158] Mor Yakub er-Ruhavi, *el-Eyyamu's-Sitte*, Arp Trc: Grigorius Saliba Şemun, Daru'r-Ruha, Halep, 1990, ss.2-4

[159] William Wright, *Age.*, s. 144

konularına göre bölümlendiren[160] Urfalı Yakub'un, yaşadığı dönemde Müslümanlar ile olan ilişkilerinde Hıristiyan ruhbanların Müslüman çocuklara ders vermelerine izin vermesi,[161] Müslümanlar ve Süryaniler´in ilişkisi açısından bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu durum, Müslümanlar´ın o dönemde Süryaniler´in bilgi birikimlerinden yararlanmaya başladıklarını göstermektedir. Ayrıca, ilk defa, günümüzde bile kullanılan Klasik Batı Süryanice'nin *Sertho* yazı stilini ve Yunanca´dan ödünç aldığı seslendirme harfleri *[A Ftoho, O Zqofo, E Rboşo, İ Hboşo, U Cşoşo]* işini başlatan Urfalı Yakub, Süryani edebiyatının da önemli biliminsanlarıdır. Onun bu yöntemi, Ebul-Esved ed- Düveli gibi Arap dil ve edebiyatının öncülerini etkilemiş ve Arapça noktalama ve harekeleme işinde esin kaynağı olmuştur.[162]

Urfalı Yakub, selefi Bardaysan'ın yazgı ve özgürlük sorunu üzerindeki görüşlerine de itiraz etmiş, insan irade ve özgürlüğüne vurgu yapmıştır.[163]

Araplar´ın Piskoposu Gorgis (öl. 724): Kınnişrin akademisinin en önemli düşünürlerinden biri olan Seweriyos Sebuht'un ve Urfalı Yakub'un elinde yetişmiş Gorgis, Süryani dilbilimi, felsefi bilimler, astronomi ve teoloji gibi disiplinlerde kendini yetiştirmiştir. Suriye ve Mezopotamya bölgelerindeki Arap kabilelerine piskoposluk yapan Gorgis, Urfalı Yakub'un *"Hexaemeron (Altı Gün)"* adlı eserini tamamlamış ve Aristoteles'in *Organon* adlı eserini de Süryanice'ye çevirerek her bir bölümü için bir başlık koymuştur.[164] Ünlü Fransız şarkiyatçı Ernest Renan bu çevirisinden övgüyle sözeder. Yunan felsefesine ait başka bir çok eseri de çeviren Gorgis, Kitab-ı Mukaddesi de açıklamıştır.[165]

---

[160] Albert Abuna, *Age.*, s. 93
[161] De Boer, *İslam´da Felsefe Tarihi*, s. 36
[162] Muhammed Abdulhamid el-Hamad, *Age.*, s. 157
[163] *Age.*, s. 154
[164] Albert Abuna, *Age.*, C. 2, s. 93; William Wright, *Age.*, s. 157
[165] Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *Age.*, s. 310

Şimdi de tarihteki rolü çok büyük olan başka bir akademiye Harran Akademisine geçmek istiyoruz.

HARRAN AKADEMİSİ

Harran, Urfa ve Rasül-Ayn arasında kurulu eski bir yerleşim yeridir. İskender'in doğu seferi sırasında Yunanistanlı bir çok bilgin Harran'a yerleşti. Yunanistan ve Makedonya asıllı insanların Harran'a yerleşmeleri ve gök cisimlerini tanrılar olarak görmeleri, zamanla buranın *"Pagan Kent"* olarak kayıtlara geçmesine neden olmuştur. Aslında *Paganus* sözcüğü çiftçi anlamına gelmekte olup, zamanla Hıristiyan olmayıp eski (putperest) dinlerinde kalanlar için kullanılmıştır.[166] Tarihte "Harranlıların dini" olarak bilinen inanç, aslında Yunanistan kökenli insanların getirdiği Pisagoryen öğretiler ile Kildaniler'in [gökbilimcilerin] Babili'den arta kalan inançlarının karışımı olan bir dindir. Zira Pisagor ve ardılları, komünal bir topluluk oluşturmuş ve kendilerine özgü ritüeller ve giysiler icad etmiş ve tapınaklar inşa etmişlerdir. Bunun bir benzerine de Harran'da yerleşmiş olan halk sahipti.[167]

Harranlılar, ruhun göçmesi inancına ya da ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yıldızlar dünyasında kaldığına inanıyorlardı. Onlara göre iki dünya vardır: a) Gökler dünyası ve b) Ay küresinin altındaki dünya. Yer küresi, gök, güneş ve yıldızlar yaratılmamış olup, ezelidirler. Harranlılar peygamberlere de inanmıyorlardı. Onların peygamberleri, filozoflar ve bilginlerdi.[168] Görüldüğü gibi doğu ve batı kültür ve inançlarının karışımı bir din olan Harranlılar'ın dini eklektik bir yapıya sahiptir.

Hıristiyanlığın ilk yüzyılında Harran'da Yunanlılar, Kildaniler ve Araplar oturuyordu.[169] Hıristiyanlık güçlenip

---

[166] Muhammed A. Alhamad, *Devru es-Suryan Fil-Ulum el-Arabiyya*, Darur-Ruha, Halep, 2002, s. 62

[167] Abdulvahhab Fadıl, "Harran Ve Medresetuha", *Beyne'n-Nahrayn*, sayı:39-40, 1982, ss. 233-239

[168] Muhammed A. Alhamad, *Age.*, ss. 69-72

[169] Muhammed A. Alhamad, *Age.*, s. 62

Doğu Roma devletinin resmi dini haline geldiğinde Hıristiyanlar, Harranlılar'ın Hıristiyan olmalarını istedi ancak başarılı olamadılar. Bu nedenle Harran'a "Helenopolis" adını verdiler. Harran, yeni dini kabul etmek istemeyen Yunanlılar'ın ve diğer karşıtların merkezi haline geldi. Bu din bağlıları, İslam güçleri bölgeyi ele geçirdikten sonra, Halife Me'mun zamanında öldürülmekten kurtulmak için kendilerine *"Sabiiler"* adını verdiler[170]

Bölgenin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinden sonra, Hıristiyanlar, Müslümanlar, Harranlılar ve Bardaysan'ın ardılları arasında yazgı ve özgür irade ile ilgili Teolojik ve felsefi tartışmalar meydana gelmiştir. Hıristiyanlar ve Bardaysan'ın ardıllarına göre, insan özgürdür ve etkinliklerinde de yine özgürdür. Bu düşünce o dönemde gelişmekte olan *Mutezile* bilginlerini etkilemiş gibi görünmektedir. Diğer tarafın görüşüne, yani Harranlılara göre ise, meydana gelen her şey, Allah'ın takdir etmesi ve gök cisimleri tarafından yönetilen yazgı ile meydana gelir. İnsan etkinliklerinde özgür değildir. Bu düşünce de İslam düşüncesinde o dönem varlığını sürdüren *Cebriye* mezhebini ve Emevi halifelerinin desteklediği düşünceleri etkilemişe benzemektedir.[171]

Harranlılar Süryanice konuşuyorlardı. Yıldızların ruh sahibi olduğu ve tanrı ile insan arasında aracı olduğu inancına sahiptiler. Bu nedenle yıldızlar için törenler ve heykeller meydana getirmiş, yıldızlara insan ve hayvanları kurbanlar olarak sunmuşlardır. Harranlılar'ın inşa ettiği heykeller, belirli geometrik ölçülerle yapılıyordu. Bu nedenle astronomi ve geometride çok önemli çalışmalar yapmışlardır.

Harran'da kurulan akademi, İskenderiye'den Antakya'ya göç eden akademinin bir devamı idi. Bu akademiyi Antakya'dan Harran'a taşıyan biri Harranlı diğeri Mervli

---

[170] Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahreddin Olguner, Dergah yay., İst., 1992 s. 131

[171] Muhammed A. Alhamad, *Age.*, ss. 74-75

olan iki bilgindi.[172] Bu akademide yetişmiş önemli filozoflar şunlardır: Teodor Ebu-Qurra, Yakubi ruhbanlardan Teodosiyos Romanos (öl. 896), İslam düşünürlerinden Farabi'ye de hocalık yapan ünlü Hıristiyan tanrıbilimcisi Yuhanna Bar-Haylan (860-920) ve en önemlisi de daha sonra Bağdat'a taşınacak akademide bir çok önemli çeviri etkinliğine katkıda bulunan ve bir çok önemli felsefi eser bırakan Sabii kökenli Sabit Bar-Qurra (821-901) ve onun oğlu Sinan Bar-Sabit Qurra'dır. Bu bilginlere az sonra değineceğiz ama öncelikle akademinin eğitimi hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olur kanısındayım.

Akademide öğrenci üç aşamalı bir eğitimden geçirilirdi. Birinci aşamada çocuk küçük yaşta okula alınır, gizemler bilgisine sahip olsun diye belli bir eğitim programından geçirilirdi. İlk olarak Süryanice, Yunanca ve Arapça dillerine sahip olmaları sağlanırdı. İkinci aşamada edebiyat dersleri ile beraber Matematik, Astronomi ve Müzik dersleri verilirdi. Matematik dersinin amacı, ileride felsefe ve ileri düzeyde astronomi dersleri ile tanışacak öğrencinin zihni etkinliğini geliştirmektir.

Bu aşamanın sonunda öğrenci, Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya kolaylıkla çeviri yapabilme düzeyine geliyor ve Euklides, Batlamyus gibi bilginlerin eserlerini anlayacak düzeye ulaşıyordu. Üçüncü aşama ise, yüksek öğrenimin karşılığıydı. Bu aşamada öğrenci Felsefe, Tıp ve Matematik dersleri alırdı. Yine bu aşamada öğrenci artık yavaş yavaş küçük bilimsel eserler yazmaya başlıyordu. Yapıt basımı ve cilt işi de bu aşamada öğrenilirdi.[173] Bu akademi tıpkı Platon'un Atina Akademisi'nde olduğu gibi kapısında *"kendini bilen tanrısını bilir"* ifadesi yazılıydı. Bu akademi yaklaşık olarak yarım yüzyıl etkinlik gösterdikten sonra Bağdat'a aktarılmıştır.[174]

---

[172] Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, , Ülken Yay., İst., 1997, s. 82

[173] Muhammed A. Alhamad, *Age.*, ss. 80-81

[174] Yuhanna Kumeyr, *Age.*, s. 131

Şimdi bu akademide önemli çalışmalar yapmış bu filozoflardan Teodor Ebu-Qurra ile Sabit Bar-Qurra hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Teodor Ebu Qurra (755-829): Sekizinci yüzyılda yaşayan ve Süryani bilim tarihi açısından önem taşıyan Ebu-Qurra, Arapça'ya mantıkta ilk bilimsel çevirileri yapmakla tanınsa da bu durum açık değildir. Bazı kaynaklarda Aristoteles'e ait I. Analitikleri çevirdiği söylense de şimdiye kadar bu görüşü destekleyen somut bir kanıt ortaya konulmuş değildir. Ebu-Qurra'yı önemli kılan şey, onun dini inançları rasyonel bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışmasıdır. Süryanice, Arapça ve Yunanca bilen Ebu Qurra ile yaşadığı dönemde hakim kültür Mutezile düşüncesi arasında etkileşim meydana gelmiştir. Saydığımız bu üç dilde eserler bırakmıştır. Ona atfedilen bir eserde bir Müslüman ve Hıristiyan arasında geçen irade özgürlüğü ile ilgili tarışmalar konu edinmiştir.[175] Bu da gösteriyor ki, o dönemde Müslümanlar arasında yapılan Teolojik ve felsefi tartışmalarda Süryaniler´in rolü açıktır.

Süryanice dilinde kaleme aldığı *"Mesih'in Ölümü Hakkında"* eseri onun heretik unsurlara karşı yazdığı bir reddiye niteliğindedir. Yunanca olarak da başta Teslis inancı olmak üzere, irade sorunu ve o dönem Mutezile bilginlerinin tartıştığı Söz'ün (kelam-logos) yaratılması sorunlarıyla ilgili eserler yazan filozofumuz felsefi kavramlar ve tanımları ile ilgili bir eser de yazmıştır. Yine bu dilde Tanrı'ın varlığını akli ve analitik yollarla kanıtlayan bir eser daha yazmıştır. Arapça kaleme aldığı eserleri ise daha geniş ve kapsamlıdır. Onlardan bir bölümünü buraya alıntılamak istiyoruz:

a. Yaratıcının Varlığı ve Gerçek Din Hakkında

b. Tevhid ve Teslis Üzerine Görüşler

c. Tanrı'yı Bilmenin Yolu ve Oğul'un Ezeliliği Hakkında

---

[175] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İklim Yay., İst., 1992, s. 45

d. Enkernasyon Düşüncesini İnkar Edenlerin Görüşlerini Çürütme.

e. Allah'ın Kelamının Yaratılmış Olduğunu Söyleyenler Üzerine Reddiye

f. İkonlara Tapınma Üzerine

g. Hıristiyanlığın Gerçek Din Olduğu Hakkında[176]

Teodor Ebu Qurra, *Yaratıcının Varlığı ve Gerçek Din Hakkında* adlı eserinde Tanrı'nın varlığının delillerinden bahseder. Bu eserinde rasyonel bir yaklaşım sergileyen düşünür, daha sonra İslam dünyasında bu konuda ileri sürülen delillere ilham kaynağı olmuştur. Filozofa göre akıl, evvela somut nesneleri tek tek algılar, olaylar arasında bağlar kurularak aynı türden tüm nesnelere doğru giderek sonuca varılır.. Örneğin palamut ağacının dört unsurdan (hava, toprak, su ve ateş) meydana geldiği bilindikten sonra bu durumun bütün ağaçlar için hatta tüm canlı varlıklar için söz konusu olduğu sonucu çıkarılır.[177] Bu, tümevarım yöntemidir. İslam filozoflarından Kindi ve İbn Sina da benzer düşüncelerle bilgi görüşlerini açıklamışlardır.

Ancak, Ebu Qurra'ya göre, akıl duyularla algılanamayan fizik sahasının dışında kalan metafizik nesneleri de tasarımlayabilir. Bu, görünen ve bilinen nesnelerden müşahede edilmeyen soyut sonuçların çıkarılmasıdır. İslam felsefesinin en temel argümanlarından birisidir. Örneğin bir nehirde yüzen çok sayıda tomruk gören birinin bu tomrukların kendi başına iradi bir biçimde yüzmediklerini aksine bunu yapanın daha kuvvetli bir güç ve aynı zamanda hikmetle hareket eden bir sanatkâr olduğunu bilir. Madem gözle ve diğer duyu organları ile müşahede edi-

[176] Samir Halil, "Fi Siyreti Teodoros Ebi Qurra ve Asarihi", *Maşrik*, 1999, ss. 417-433

[177] Teodor Ebu Qurra, *Fi Vucudi'l-Halik Ve'd-Dini'l-Kayyim*, nşr: Lewis Şeyho, Maşrık, 1912. sayı:11,s.760

lemeyen bir nesnenin bilinmesi olasıdır o halde en mükemmel varlık olan yaratıcının da bilinmesi olasıdır.[178]

Filozofun bu meselede kullandığı diğer bir kanıt da şudur: Tabiatta her nesnenin aslı üzere kalmayıp değiştiği ve başkalaştığı görülmektedir. Bunu yapan, tabiattan daha kuvvetli bir varlıktır. Tabiatları gereği birbirinden farklı unsurların bir arada olması da üstün bir varlığın olmasını gerektirir. Su ve toprak, tabiatları gereği aşağıya doğru seyreden varlıklardır. Ama ateş ve hava ise tam tersi yöne doğru çıkış sergileyen varlıklardır. Bunları orta bir yerde buluşturan üstün bir kuvvet vardır. Üstelik bu unsurlar birbirine zıt unsurlardır. Zıtları bir araya getiren yine üstün bir varlıktır.[179]

Ebu Qurra bu eserinde Tanrı'nın sıfatlarından da bahseder. Ona göre Tanrı, dört unsurdan sayısız varlıkları meydana getirmiştir. O halde Tanrı, hikmet sahibi bir varlıktır. Bu varlıkların hepsi insan için yaratıldığına göre bu güç, aynı zamanda feyyazdır da. Mutlak iyiliktir ve üstün bir varlıktır. Kötülükleri ve bunu işleyenleri hemen yok etmeyip onlara mühlet vermesi de merhametli, halim ve sabır sahibi olduğunu gösterir. Bu dünyadan başlarına hiçbir musibet gelmeden gidenlerin ve eziyet ve cefa çeken salih insanların ve bu dünyadan rahat yüzü görmeden ayrılmaları da onun adaletinin bir tecellisidir. Ölümden sonra bunun gerçekleşeceği inancı onun adaletini ifade eder. Tanrı, dışındaki varlıkların hepsine muhalif olarak ezelidir. Tabiattaki unsurlar, değişme ve dönüşme kabul ettiğinden ezeli olamazlar. Tanrı, yaratıcı sıfatıyla ezelidir. İnsan zihni zorunlu olarak kendisi yaratılmamış tek bir yaratıcıya gitmek durumundadır. Aksi takdirde kısırdöngü meydana gelir.

Ebu Qurra'nın bu görüşleri İslam felsefesinin ortaya çıkması arefesinde mutezile kelamcıları üzerinde etkili

[178] Teodor Ebu Qurra, *Age*, s.761
[179] Teodor Ebu Qurra, *Age*, ss. 762-763

olmuştur. Onun kullandığı argümanların benzerleri daha sona İslam filozofları tarafından da kullanılacaktır.

Şimdi de bu akademide yetişmiş başka bir ilim alamı olan Sabit b. Qurra'ya geçmek istiyoruz.

Sabit Bar-Qurra (821-901): 821 yılında doğan Sabit, bu okulun yetiştirdiği en büyük filozoflardan biri olmakla kalmayıp, İslam Felsefesinin kaynaklarından biri olan çeviri sanatında en önemli çalışmaları yapmış bir filozoftur.

Harran Akademisi'ndeki felsefi eserlerin çoğu Yunanca ve Süryanice dillerinde yazılıydı. Sabit, bu iki dili de çok iyi derecede bildiği için kısa zamanda Pisagor, Platon, Aristoteles, Proklus ve diğer Yunan filozofların eserlerine vakıf oldu. Sonraki yıllarda Rakka'ya gitmek durumunda kalan Sabit, burada Hıristiyan, Yahudi ve Sabiiler için felsefe ve tıp alanında çalışmalar yürütecek bir akademi açtı. Bu akademide Battanili Muhammed b. Cabir b. Sinan, İbrahim b. Zehrun, oğulları İbrahim ve Sinan Bar-Sabit Qurra gibi bilginler yetişti. Yahudi Bar-Ebi Sena ile Hıristiyan 'Useybi Bar-İsa da Sabit'in elinde yetişmiş bilginlerdir.[180] Daha sonra Bağdat'a taşınacak olan Sabit, burada da Huneyn Bar-İshak ile birlikte çeviri etkinliklerine katılacak ve İslam felsefesinin kaynakları olan Yunan felsefi eserleri Müslümanlara kazandıracaktır.

Abbasiler döneminde özellikle Matematik ve Astronomi alanlarında büyük bir üne kavuşmuş Harranlı ailesinin atası olan Sabit, yaşadığı dönemde kendisiyle tıp, astronomi ve felsefe alanında boy ölçülemeyecek nadir insanlardandır.[181]

Sabit Bar-Qurra, 15'i Süryanice toplam 165 eser bırakmıştır. Bu eserlerin çoğu tıp bilimi ile ilgili eserlerdir. Felsefe ile ilgili yazdığı eserlerin yanısıra Matematik, Astronomi, Fizik, Müzik gibi alanlarda da eserler vermiştir.

---

[180] Muhammed A. Alhamad, *Age.*, s. 87

[181] Said Şirazi, "Sabit Bin Kurra" *İdem Dergisi*, sayı: 5, İst., 2003, s. 35

lar" biçimindeki kabul edilen görüşün tersine düşünceler taşıyan Sabit'in, evrende birbiri ile yarışan iki çekim merkezinin olduğunu, yer ve gökteki her cismin hatta bağımsız varlıkların bile elementleri arasında bu çekim gücünün egemen olduğunu iddia etmesi İslam filozoflarının tepkisine yol açmıştır. Başta İbn Sina olmak üzere, Fahreddin Razi ve Adud ud-Din el-İci gibi İslam filozof ve kelamcılarının tepkisine yol açmış ve Sabit'e karşı argümanlar sunmuşlardır.[185]

Sabit Bar-Qurra, İslam felsefesinde özellikle Ebu Bekir Zekeriya Razi ve İhvan-ı Safa gibi İslam filozoflarının üzerinde de etkili olmuştur.[186]

Harran akademisinde son olarak Sabit Bar-Qurra'nın oğlu Sinan Bar-Sabit'ten sözetmek istiyoruz. Babası Sabit'ten tıp eğitimi alan Sinan, daha sonra Bağdat'a gelerek halife Muktedir Billah'ın korumasına girmiş ve Müslüman olmuştur. *Süryani Krallarının Tarihi, Eşit Olma, Yıldızlar Risalesi, Sultanlık ve Kardeşlik Risalesi, Sabiiler Hakkında* gibi eserler yazan Sinan, Sabiiler'in dualarını da Arapça'ya çevirdi. Onun bugüne ulaşan eserlerinden *"Siyaset un-Nüfus"* adlı eseri, anahatları ile insanın gizli bilimleri bilmesiyle ilgili sorunlar, ölüm ve ölümden sonraki yaşam, öbür dünya inancı ve insani nefislerin niteliği ile ilgili sorunları ele alır.[187]

---

[185] İbn Sina, *en-Necat Fi el-Mantık ve el-İlahiyat*, Dar ul-Cil, Beyrut, 1992, C. 2, s. 165; Fahreddin Razi, *el-Mebahis ul-Maşrikiyye*, Dar ul- Kitab ul-Arabiyya, Beyrut, 1990, s. 66-88; Adud ud-Din el-İci, *el-Mevakıf fi İlm il-Kelam*, Alem ul-Kütüb, Beyrut, s. 198

[186] Muhammed A. Alhamad, *Age.*, s. 93

[187] Sinan b. Sabit. Qurra el-Harrani, *Siyaset un-Nufûs*, Matbaat ul-İslamiyya, Kahire, 1992, ss. 49-66

Aristoteles'in *Organon* eseri üzerine çalışmış, Platon'un *Cumhuriyet* adlı eserindeki sembollerin açıklaması ile ilgili ayrıca bir çalışma yapmıştır. Aristoteles'in *Fizik* eserinin I. yapıtını da açıklayan Sabit, *Peri-Hermeneias*'ı ve *Kategoriler*'i çevirmiş ve daha bir çok felsefi çalışmaya imza atmıştır.[182]

Burada Sabit Bar-Qurra'nın çeviri sanatı hakkında biraz bilgi vermemiz yerinde olur düşüncesindeyim. Sabit, daha önce Antakya akademisinde tecrübe edilen literal anlamlandırma yöntemine egemen biri olarak, İskenderiye akademisinin metaforik ve allegorik anlamlandırmaya dayanan çeviri yöntemi yerine, harfi yani literal dediğimiz açık ve ilk anlaşılan anlama dayanan yöntemi benimsemiştir.[183]

Sabit Bar-Qurra, Ebu Musa İsa Bar-Useybi'nin kendisine sorduğu sorulara karşılık olarak verdiği yanıtları topladığı risalede, bir çok felsefe ve mantık sorununu da ele almıştır. Ona göre, Tanrı, bilfiil tüm fiilleri, bütün özellikleri ile birlikte bilir. Aynı biçimde tikelleri de bilir. Qurra'ya göre, semboller ve sayılar gibi sonsuz türleri de bütün yönleri ile bilen Tanrı, cevher olduğundan ve cevherler de değişmeyeceği ve karşıtları kabul etmeyeceği için, eşyayı zamanda değil tümel olarak ezelde bilmiştir. Her ne kadar değişen subje değil objedir denilse de ona göre, bir şeyin *oluşu* ve bir şeyin *olduğu* ayrıdır. Birincisi bir zamana işaret etmezken diğeri bir zamanda olduğunu gösterir. Tanrı ise ikincisi ile nitelenemez.[184] Bu görüşlerin aynısı daha sonra Farabi ve İbn Sina tarafından savunulacak ve Ğazali'nin bu sorundan dolayı İslam filozoflarını sert bir biçimde eleştirmesine neden olacaktır.

Sabit Bar-Qurra, bir çok konuda İslam filozoflarını etkilemiş ve ilgilerini çekmiştir. Örneğin, *"her cisim yer kap-*

---

[182] *Agm.*, ss. 36-37

[183] Muhammed A. Alhamad, *Age.*, s. 105

[184] A.I. Sabra, "Thabit ibn Qurra On The İnfinite and Other Puzzles", *Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-İslamischen Wissenschaften*, Band 11, 1997, s. 6

BET-LAPAT / GUNDİ-ŞAPUR AKADEMİSİ

260 yılında Doğu Roma İmparatorluğu ile Sasaniler arasında Urfa yakınlarında meydana gelen savaşta Sasaniler galip gelmiş ve birçok Doğu Romalı esir Pers ülkesine yerleştirilmişti. Sasani hükümdarı I. Şapur [241-272], Roma bilim ve düşüncesinden yararlanmak için Romalı esirlere iyi davranmış, onları inanç ve düşüncelerinde özgür bırakmıştı. Çoğunluğunu Hıristiyan Romalılar'ın oluşturduğu bu esirler, Gündi-Şapur'da Yunan bilim ve düşüncesini yaymak amacıyla bir akademi kurdular.[188]

Akademinin esas üne kavuşması ise, Hükümdar Hüsrev Anoşirvan (531- 578) zamanına rastlar. Anoşirvan Gundi-Şapur'da bir hastane yaptırdı. Bu hastaneye Yunanlı, Süryani, Persli ve Hindistanlı tabipler gelerek, burada çalışmaya başladılar. Böylece Gundi-Şapur, birçok kültürün bir araya geldiği önemli bir bilim merkezi haline geldi.[189]

525 yılında Bizans İmparatoru Jüstinyanus'un Atina Felsefe Okulunu kapatması üzerine, buradan kaçan bilimadamları ve filozoflar Gündi- Şapur'a geldiler. Burada İskenderiye Akademisi'ne benzeyen bir okul kurdular. Bu okulda Yunan filozoflarının özellikle Platon ve Aristoteles'in bazı eserleri çevrildi.[190]

Gundi-Şapur Akademisi'nde Pehlevice dilinin kullanılmasının yanısıra, esas öğretim dili Yunanca ve Süryanice idi.[191] Bu okulun öğretmenleri genellikle Nasturiler'den oluşmuştu. Ama Hüsrev tarafından Nasturilere tanınan hoşgörü Yakubiler'den de esirgenmiyordu.[192]

---

[188]Bekir Karlığa, "İslam'da Tercüme Hareketleri", *Medeniyetler Arası Diyalog Sempozyumu*, Diyarbakır, 1998, ss. 168-169

[189]M. Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cundi-Şapur*, araştırma Yay.,Ank., 2003, s. 79

[190] De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, s. 35

[191] M. Nahfuz Söylemez, *Age.*, s. 86

[192] Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 124

738 yılında okul Araplar'ın yönetimine geçti. Okul, Abbasiler devrine kadar ayakta kaldı. Bu dönemin en önemli doktorları [Baxt-Işoc] Baht- Yeşo / Baht-İşo ailesinden çıktı. Halifeler tarafından kendilerine itina gösterildi ve Bağdat'ta tıp öğreniminde kendilerinden çok yararlanıldı.[193] Gorgis [Bar-Gabriyel] Bar-Baht-İşo [öl. 768], Halife Mansur'un; Baht-İşo Bar Gabriyel [öl. 870], Mütevekkil'in; Gabriyel Bar-Baht-İşo [öl. 827], Me'mun'un; Baht-İşo Bar-Gorgis [öl. 801] ise Harun Reşid'in hekimliğini yaptı.[194]

Bu dönemin en ünlü simalarından biri de Süryani Yuhanna Bar- Masevyeh'dir (242 h-857 m). Gundi-Şapur'dan Bağdat'a gelmiş, tıp ve felsefe ile meşgul olmuş, bir çok eseri Arapça'ya çevirmiştir. Bağdat Akademisi'nde Sabit Bar-Qurra, Qusta Bar-Luqa, Huneyn Bar-İshak ve İshak Bar-Huneyn gibi Süryani filozof ve çevirmenler Yuhanna Bar-Masevyeh'in ders halkasından geçmişlerdir.[195] Halife Harun Reşid, kendisini Beytül-Hikme'nin [Felsesfe Akademisi] başkanı yaparak, Müslümanlar'ın bölgeye akınları sırasında Anqara, Ammuriye ve diğer memleketlerde bulup gördükleri eski yapıtları getirme işiyle görevlendirdi.[196] Eserlerinin çoğunluğunu tıp ile ilgili yapıtların oluşturduğu Bar-Masevyeh'in *"Kitab ul-Burhan"* adlı mantığa dair bir eseri de bulunur.[197]

İslam çevirmi hareketinde adı en fazla geçen adlardan Huneyn Bar-Ishak'ı yetiştiren de Bar-Masevyeh'dir.

---

[193] Y. Kumeyr, *Age.*, s. 12
[194] Semir Abduh, *es-Suriyun ve el-Hadaret us-Suryaniyya*, Dar ul-Hisad, Şam, 1998, s. 29
[195] M. Mahfuz Söylemez, *Age.*, s. 104
[196] İbn Ebi Useybia, *Uyun ul-Enba*, s. 223
[197] *Age.*, s. 232; İbn Nedim, *Fihrist*, s. 357

SALİQ-QTİSFON / BAĞDAT AKADEMİSİ

Abbasiler döneminde bilim ve kültür merkezi Bağdat olunca Antakya, Harran ve Gundi-Şapur'da bulunan Süryani filozof ve çevirmenler de Bağdat'a akın etti. Bu geçiş Müslümanlara Yunan düşünce ve kültürünü bütün canlılığıyla aktarmış, İslam felsefesinin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu geçişin nasıl gerçekleştiğini Bar-Useybia'dan naklen Farabi'den öğreniyoruz:

"Öğrenim, İskenderiye'den Antakya'ya geçti. Orada tek bir adam kalıncaya kadar devam etti. Bu adamdan başka iki adam bu öğrenimi aldılar ve beraberlerinde yapıtlar alarak oradan çıktılar. Onlar da birisi Harran'lı diğeri de Merv'li idi. Merv'li olandan iki adam ders aldı. Birisi, Mervli Abrohom diğeri de Yuhanna Bar-Haylan idi. Harran'lı olandan Papa [Fofo], İsrail ve Quwayri ders aldı. İkisi de Bağdat'a gittiler. İsrail ve Yuhanna Bar-Haylan din işleriyle, Quwayri ise eğitim işleriyle uğraştılar. Mervli Abrohom ise, Bağdat'a gitti ve oraya yerleşti. Mervli'den Matta Bar-Yonan ders aldı." [198]

Farabi, Yuhanna Bar-Haylan'dan *"Kitab ul-Burhan"* ın sonuna kadar ders aldığını söyler.

Farabi'den aktardığımız bu anekdottan da açıkça anlaşılacağı gibi Bağdat'a gelen Süryaniler, orada geleneksel felsefi ve bilimsel eğitim öğretimlerini bilim kurumlarında devam ettirmişlerdir. Bağdat, Halife Mansur zamanında felsefi çeviriler hareketine ev sahipliği yaptı. Bu hareket onbirinci yüzyıla kadar devam etmiştir. Çeviri hareketi sayesinde, Yunan felsefesine özellikle Platon ve Aristoteles'e ait eserler Arapça'ya çevrildi.[199] Sayıları çok fazla olan Süryani çevirmenler arasında Nasturi Yahya (Yuhanna) Batriq (815), Yakubi Humuslu Bar-Naima (835), Nasturi Qusta Bar-Luqa (820-900), Nasturi Huneyn Bar-Ishak (810-875) ve oğlu İshak Bar-Huneyn (911), Nasturi Matta Bar-Yunus (940), Yakubi Yahya Bar-'Adi

[198] İbn Ebi Useybia, *Uyun ul-Enba*, ss. 558-559
[199] Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 36-37

(896-974), Yakubi Bar-Zur'a (331-398) ve Yakubi Bar-Hammar (942-1017) gibi çevirmen ve filozoflar Yunan felsefesini Müslümanlara kazandırmışlardır.

Şimdi de adını saydığımız bu Süryani filozofları ve katıldıkları çevirme hareketini inceleyeceğiz

III. BÖLÜM

YUNAN FELSEFESİNİN SÜRYANİLER ARACILIĞIYLA İSLAM DÜNYASINA AKTARIMI VE ÇEVİRİ HAREKETİ

Çalışmamızın bu bölümüne kadar Süryaniler'de Felsefi düşüncenin ortaya çıkmasını sağlayan temel unsurları ve bu düşünce tarzının kurumsallaştığı akademileri gördük. Bu bölümde ise, bu düşünce sisteminin İslam dünyasına nasıl geçtiği üzerinde durmak istiyoruz. Şüphesiz bu geçişi sağlayan temel unsur çevirilerdir. Yunan felsefesine ait eserler Yunancadan, önce Süryaniceye sonra da Arapçaya ya da doğrudan doğruya Yunancadan Arapçaya tercüme edilmekteydi. Tercüme hareketinde bulunanların çoğunluğunun Süryanilerden meydana gelmiş olması konumuz açısından önemlidir. Bu geçişi sağlayan bir diğer unsur da Bağdat'ta mevcut fikir hareketleriydi ki, bu harekette de Süryaniler çoğunluktaydı.[1] Ancak bu geçişi daha iyi anlamak için Müslüman ve Süryani ilişkilerinin tarihine kısaca değinmekte yarar görüyorum.

İslam dini ortaya çıktığı zaman Arap Yarımadası dini, siyasi ve toplumsal açıdan tam bir parçalanmışlık içindeydi. Bu dönemde batıda Bizans, doğuda Pers ve güneyde Habeşistan devletlerinin egemenliği sürüyordu. Bizans ve Habeşistan, Hıristiyan; Pers ise Zerdüştlük dinine

[1] Süryaniler aracılığı ile İslam dünyasına intikal eden Yunan kültür ve medeniyetinin intikal süreci için bkz: De Lacy O Leary, *How Grek Science Passed To The Arabs*, London, 1979.

dedesinin görevini devam ettiren Yuhanna, Hişam dönemine [724-43] kadar görevini devam ettirdikten sonra ölümüne kadar dünya işlerinden çekilmiş ve irade özgürlüğü ile ilgili bir diyalog yazmıştır. Felsefe ve teoloji eğitimi ile ilgili *"Menhel ul-Ma'rife"* adında bir eser de yazan Yuhanna'nın Arapça'ya ve batı dillerine çevrilmiş bir çok eseri daha vardır.[5] Yine Emeviler döneminde Mervan b. Abdulmelik zamanında [744-50] hicri 64-65 tarihlerinde Masercevyeh, ilk defa Arapça'ya bir tıp eseri çevirmiştir.[6] Eserin adı Süryanice'de *"Kinaş"* tır. Bu eser İskenderiyeli Ahron Bar-İciye tarafından yazılmıştı.[7]

Süryaniler'in İslam devletlerinde en parlak dönemi, kuşkusuz Abbasiler dönemidir. Bu dönemde devletin en yüksek tabakasından bilim çevrelerine kadar her alanda Süryaniler'in etkisini görmek olanaklıdır. Halife Me'mun zamanında [813-33] Yunan felsefesine ait eserlerin Arapça'ya kazandırılması büyük ivme kazandı. Me'mun Bizans ile yapılan antlaşma gereği Konstantinopel'e bir delegasyon göndererek tahsis edilen kütüphanedeki eserleri inceletmiştir. Büyük paralar harcayarak Beytü'l-Hikme'de eserlerin çevrilmesi sağlandı. dokuzuncu. yüzyılın başına kadar Arapça'ya çevrilmemiş Yunan filozof ve bilim-adamlarına ait hemen hemen hiçbir eser kalmamıştı.[8]

Abbasiler döneminde 215 tabip, 63 çevirmen, 40 filozof ve mantıkçı, 15 astronomi bilgini, 10 matematikçi, 7 gökbilimci, 5 kimyager, 4 eczacı, 1 coğrafyacı, 1 soybilimi bilgini, 1 laborant, 1 teleskopçu olmak üzere toplam 363 Süryani bilim ve kültür adamlarının adı Süryani kaynaklarda geçmektedir.[9] Bu sayıya adı eserlerde geçmeyen

---

[5] Albert Abuna, *Tarih ul-Keniset is-Süryaniyya es-Şarkiyya*, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1993, C. 2, ss. 76-77
[6] *Age.*, C. 2, s. 77
[7] İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 416
[8] *Age.*, C. 3, s. 418
[9] Albert Abuna, *Age.*, C. 2, s. 148

bağlıydı. Bu dönemde Bizans ve Pers devletleri arasında meydana gelen savaşlarda sınırlar sürekli değişiyordu.

Arap Yarımadası'ndaki yerleşik halklar arasında ise, putperestlik ve Hıristiyanlık yaygındı. Amman, Hicaz, Necid (Tay ve Kinde kabileleri) ve içinde aristokrat tabakanın da bulunduğu Mekke en önemli Hıristiyanlık merkezleriydi. Buralarda yaşayan Hıristiyanlar Arapça, Süryanice ve bazıları da Habeşçe biliyordu.[2]

İşte böyle bir ortamda İslamiyet ortaya çıktı ve kısa bir sürede tüm Arap Yarımadası'na, Pers ülkesine ve kuzeye yayıldı. Süryaniler bu sırada mezhep uyuşmazlıkları yaşıyordu. Süryaniler bu mezhep uyuşmazlıkları içindeyken, huzur ve esenliği İslam dininin ilk döneminde yaydığı hoşgörü ortamında buldular ve sahip oldukları bilgi ve yeteneklerini Müslümanların hizmetine sundular.

Süryaniler ve Müslümanlar arasındaki ilişki Halife Ömer zamanında gelişti. Süryanilerin, kendilerini Bizans devletinin baskılarından kurtardığı için Ömer'e, Süryanice'de kurtarıcı anlamına gelen *[Foruqo] "Faruk"* adını verdilerde ssylenir.[3]

Önce Emeviler sonra Abbasi dönemleri olmak üzere İslam devletlerinde Süryaniler, Müslümanlar gibi yaşıyor, Müslümanlar güçlendiklerinde onlar da güçleniyor, zayıf düştüklerinde onlar da zayıf düşüyordu.

Emeviler döneminde Muaviye'nin (661-680) Süryanilere karşı özel bir ilgisinin olduğunu görüyoruz. Zira karısı Yezid'in annesi Maysun, bir Süryani idi. Aynı zamanda doktoru Bar-Asal, kâtibi Sargis ve maliyeden sorumlu Mansur Bar-Sargis de Süryani idiler.[4] Mansur Bar-Sargis'in torunu Şamlı Yuhanna da bu dönemde ünlenen önemli bir Süryani bilgindi. II. Yezid döneminde [720-24]

---

[2] Semir Abduh, *es-Suriyun ve el-Hadaret us-Suryaniyya*, Dar ul-Hisad, Şam, 1998 ss. 26-27

[3] Semir Abduh, *es-Suryaniyya ve el-Arabiyya*, Dar ul-Alauddin, Suriye, 2002, s. 59; İshak Saka, *Al-Suryan (İman ve Hadare)*, C. 3, s. 409

[4] Gregory Abul-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, Çev: Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999, s. 191

ilim adamları da eklenirse, İslam dünyasında Süryani bilim insanlarına etkinliğinin boyutu anlaşılacaktır.

Bu iki topluluk arasında meydana gelen etkileşimin elbette iki taraf açısından hem çıkar hem de karşılıklı güven nedenleri vardır. Ama bizi burada ilgilendiren boyutuyla söylemek gerekirse, Süryaniler bir *altın çağını* daha Müslümanlar'la beraber geçirdikleri dönemlerde yaşamışlardır. Müslümanlar'ın kendilerine sağladığı özerk çalışma alanlarında bilim ve felsefe tarihinin en güzel örneklerini ortaya koymuşlardır.

Bilindiği gibi, Yunan felsefesinin İslam dünyasına aktarılması iki biçimde olmuştur: Birinci dönemde, Yunan felsefesine ait metinler Süryanice'ye aktarılmışır. Daha sonraki dönemde ise, Süryanice'ye çevrilmiş olan eserler Arapça'ya yine Süryaniler aracılığıyla aktarılmıştır. Şimdi bu iki dönemi inceleyeceğiz.

SÜRYANİCE'YE ÇEVİRİ HAREKETİ

Süryaniler, Yunan felsefesiyle karşılaştıklarında Yunan felsefesine ait eserleri kendi dillerine çevirme gereksinimi duymamışlardır. Çünkü Süryaniler arasında Yunanca yaygın biçimde zaten kullanılıyordu. Ayrıca Yunanca'nın resmi dil ve aynı zamanda edebiyat dili olması, Süryaniler'in eğitim ve öğretim dili olarak Yunanca'yı seçmelerine neden olmuştur.[10] Ancak Persliler Süryani topraklarına girince, Yunanca zayıflamaya başlamış; bunun üzerine Süryani bilimadamları, Yunan felsefesi ve bilimine ait eserleri Süryanice'ye çevirme gereksinimi duymuşlardır.

Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilen ilk felsefi çeviri beşinci. yüzyılın ortalarında Urfa okulunda başlamış. Probus, Aristoteles'e ait *I. Analitikler*'in ilk yedi bölümünü ve *İbare* (*Peri-Hermeneias)* eserini Süryanice'ye çevirmiş. Nusaybin Akademisi'nden Persli Pavlos, Aristoteles'in mantığını içeren *"Mantığa Giriş"* adıyla bir eser kaleme almış. O, bu eserinin girişinde felsefenin her şeyin hakiki bilgisi-

[10]Semir Abduh, *es-Suriya ve Hadaret us-Süryaniyya*, s. 87

ni bize sunduğunu ve felsefenin Hıristiyanlığa üstün olduğunu savunuyordu.[11] Bu dönemde Nasturi ayrılıkçıları girdikleri Teolojik tartışmalarda görüşlerini kanıtlamak için Aristoteles mantığına başvuruyorlardı.

Altıncı yüzyılın başlarından İslam güçlerinin bölgeyi ele geçirmelerine kadar olan dönemde Nasturiler'in bilimsel ve felsefi çalışmalar yaptığı görülür. Bu dönemin en ünlü siması Rasül-Aynlı Sargis'tir. Sargis, Nasturi bir ruhban olup, Rasül-Aynlı tabiplerin başkanlığını yapıyordu. Yunanca'dan Süryanice'ye ilk felsefi eserleri çeviren kişi olarak da bilinmektedir. Porfyrius'un *"İsagoji"* ve Aristoteles'e ait *"Makalat Fi en-Nefs"* ve *"De Anima"* ile *"Alemin Oluşumu"* adlı eserleri Süryanice'ye çevirdi. Ayrıca Aristoteles'in *Kategoriler*'ini açıklamıştır.[12]

Altıncı yüzyılın ortalarında Bizans İmparatorluğu, Yakubilere karşı şiddet politikası izleyince, Yakubi bilimadamları Kınnişrin'e kaçmışlar ve orada bir okul inşa etmişler. Bu tarihten sonra Kınnişrin, Süryaniler'in kültür merkezi haline gelmiş. Bu okulda Mor Seweriyos Sebuht, Aristoteles mantığına ait açıklamalar yazmış. Bu açıklamalar *I. Analitikler* ve *Peri-Hermeneias* adlı eserlerin açıklamalarıdır. Seweriyos'un öğrencileri Urfalı Yakub İskenderiye'ye giderek orada teoloji ve felsefe ile ilgili eserler yazmış, Atanasiyos (696) ise, *İsagoji*'yi çevirmiş ve Aristoteles mantığı üzerine birçok eser yazmıştır.[13] Onun öğrencisi Araplar'ın Psikoposu olarak bilinen Gorgis de *Organon*'u ilk defa bütünüyle çevirip açıklamıştır.[14]

Burada şu konunun altını çizmeliyiz ki, çeviri hareketinin seyri sadece Yunanca'dan Süryanice'ye aktarma hareketi biçiminde seyretmemiş tersine Süryanice'den Yunanca'ya da çeviriler yapılmıştır. Örneğin Urfa okulunun

---

[11] Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, s. 26

[12] Gregory Abul-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999, C. 1. s. 131; İshak Saka, *Al-Suryan (İman ve Hadare)*, C. 3, s. 398

[13] İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 399

[14] *Age.*, C. 3, s. 400

önde gelen bilginlerinden üçüncü. yüzyılda yaşamış Bardaysan'ın eserleri onun öğrencileri tarafından Yunanca'ya çevrilmiştir. Yine dördüncü yüzyılda yaşamış ve Nusaybin okulunun kurucularından olan Mor Afrem'in eserleri de Süryanice'den Yunanca'ya çevrilmiştir.[15]

İslam güçleri Suriye ve Irak'a kadar geldiği sıralarda Araplar, Süryaniler´in özellikle Nasturi Süryaniler´in içinde bulunduğu bu kültür ve bilim ortamı karşısında şaşkınlıklarını gizleyememişler. Abbasiler döneminde Müslümanlar, Süryaniler´den bu bilgilerini Arapça'ya aktarmalarını istemiş. Süryaniler bu dönemde Müslümanlar tarafından çok itibar görmüşlerdir.

ARAPÇA'YA ÇEVİRİ HAREKETİ

Yunan felsefesine ait eserlerin Arapça'ya aktarımı Emeviler döneminde başlar. Halid b. Yezid (öl. 704), İskenderiyeli İstefan'ı tıpla ilgili bazı Yunanca eserleri Arapça'ya aktarmakla görevlendirmişti. Böylelikle Arapça'ya ilk çeviri hareketi de başlamış oldu.[16]

Emeviler döneminde Süryaniler´in henüz çok etkin olduğunu söyleyemezsek de Mervan b. Hakem zamanında [683-85] Süryani hekim Maseceveyh'in Heron'a ait bir tıp eserini Süryanice'den Arapça'ya çevirdiğini kaynaklardan öğreniyoruz.[17] Emeviler döneminde Müslüman bilginler, dönemin siyasi atmosferi gereği Cebr ve İhtiyar gibi konuları tartıştıkları için Yunan mantığına gereksinim duydular. Böylelikle Yunan felsefesiyle de tanışmışlardır.[18]

Esas olarak Arapça'ya çeviri hareketinin altın devri ve Süryaniler için de çok verimli geçen dönem Abbasiler dönemidir. Bu dönemde bir çok Süryani filozof ve çevirmen Yunan düşünce ve felsefesini Müslümanlara kazandırmıştır.

---

[15] Joseph Asmar Melki, *et-Turas us-Süryani Yetahaddas*, Kamişli, 2000, s. 92
[16] Bekir Karlığa, "İslam'da Tercüme Hareketleri", s. 170
[17] Semir Abduh, *Age.*, s. 88
[18] *Age.*, s. 90

Çeviri hareketinin Abbasiler zamanında daha etkin bir biçim almasının nedenleri olarak;

a. Halife Mansur, Harun Reşid ve Me'mun gibi halifeler, Barmekeli Yahya ve Ziyat gibi vezirler ile Şakiroğulları gibi zengin ve sözü geçen aileler antik bilimlerin ve felsefi düşüncenin bağlı oldukları kültür hazvasına aktarılmasını desteklemişlerdir.

b. İslam düşüncesinde çeşitli akımlar ortaya çıkmış ve bu akımlardan bazıları diyalektik ve tartışma yöntemini kullanmışlardır. Örneğin, Mutezile, Safa Kardeşler (İhvan-ı Safa) ve Kelam ekolleri bu yöntemi canlandırmışlardır. Bu durum, onları başka uygarlıklarda olan yöntemlerle tanıştırmıştır.

c. Müslüman entelektüeller hem kendi aralarında hem de diğer dinlere bağlı olanlarla dini ve felsefi tartışmalara girmişler ve bu durum onları diğer dinlerde olan tartışmalara sürükleyerek çeviri hareketine zemin hazırlamıştır.

d. İslam dini, insanları bilgi öğrenmeye yönlendirmiştir. Bu tanrısal yönlendirme o dönem entelektüelleri arasında bilginin kümülatif yapısının korunmasını sağlamış ve herhangi bir ayırım yapılmadan bilgi "İslamileştirilmiştir".

e. Çeviri hareketinin bir diğer nedeni de Arap dilinin yabancı literatürü ve diğer dillerde özellikle Süryanice'de varolan ıstılahi yapıyı kendi içinde barındırmasıdır. Bu, Yunanca veya Süryanice eserlerin Arapça'ya çevrilmesini kolaylaştırmıştır.[19]

Arapça'ya çeviri hareketini esas olarak üç bölümde inceleyebiliriz:

1. Dönem, Ebu Ca'fer el-Mansur'dan Harun Reşid'e kadar yani hicri 136-193 arasındaki zaman. Bu dönemde Yahya Batriq, Gabriyel Bar-Baht-İşo ve Yuhanna Bar-

[19]Seham Ferih, "es-Suryan ve Dawrahum Fi Nakl es-Sakafiya es Süryaniyya ile el-Arabiyya", *Havliyat Külliyet ul-Adab*, C. 23, Kuveyt, 1994-1995, ss. 70-71

rinde *Maşrıki Hikmet [Doğulu Bilgelik]* değimini kullanmıştır. İbn Rüşd'e göre İbn Sina, felsefi düşüncelerini doğu halklarının inançlarından ve özellikle yıldızların ve gök cisimlerin tanrılar olduğunu söyleyen halklardan aldığını söylemektedir.[21] Bazı şarkıyatçılar de *"Maşrıkiyye"* tanımının doğu halklarının düşüncelerini tanımlayan Şarkiyye tanımından alındığını söylemektedirler.

İbn Sina *"Mubahasat"* adlı eserinde şöyle der: *"Kitabu'l-İnsaf adı ile bir eser yazdım. Orada bilginleri maşrıki ve mağrıbi olmak üzere ikiye ayırdım. Onların görüşlerini karşılaştırdım ve bunu el-İnsaf adlı eserimin girişi yaptım. Bu eser 28000 meseleyi kapsıyordu. Bağdatlıların zaafiyetlerini, eksikliklerini ve cehaletini kapsıyordu. Lakin vakit darlığından şimdi İskender, Themistius, Yahya en-Nahvi ve benzerlerinin ele aldığı kadar bu meselelerle uğraşıyorum."*[22]

Bu eseri neşreden Abdurrahman Bedevi'ye göre, İbn Sina terminolojisinde Maşrıkiler onun çağdaşı Bağdatlı Meşşailerdir. Mağrıbiler ise, İskender, Temistiyus ve Yahya en-Nahvi'dır.[23] Çağdaş İbn Rüşd'çülerden Muhammed Abid Cabiri'ye göre ise, Maşrıkiler Harran akademisinden etkilenen Belhi (öl. 3213 h), Amiri (öl. 381 h) ve İbn Sina gibi İslam filozoflarıdır. Mağrıbiler ise, Ebu Bışır Matta, Yahya Bar-'Adi ve Sicistani gibi Meşşai ve Süryani kökenli filozoflardır. Cabiri'ye göre, Maşrıkilerin felsefi düşüncelerinin temelinde Harran akademisinde yetişmiş, ezoterik bilimlerde uzmanlaşmış ve gök cisimlerinin tanrılığını iddia eden Sabiiler, Pers ulusçuluğu ve Uzakdoğu'nun mistik inançları vardır.[24]

---

[21] İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, Bouyges yayını, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1986, s. 421

[22] İbn Sina, *Mubahasat*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1413 K ss. 121-122

[23] Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnd el-Arab*, Mektebet un-Nahdat ul-Mısriyya, Kahire, ss. 38-43

[24] Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yay., İst., 2000, ss. 165-167

Maseveyh gibi çevirmenler özellikle tıp eserlerini çevirdiler.

2. Dönem, Me'mun döneminden yani hicri 198 tarihinden 300 tarihine kadar uzanan dönemdir. Bu dönem çeviri hareketinin en parlak dönemidir. Çünkü sadece tıp eserlerinin çevrilmesi ile yetinilmemiş bununla beraber felsefe ve mantık başta olmak üzere diğer bilimlere ait eserler de çevrilmiştir. Huneyn Bar-İshak, Qusta Bar-Luqa ve Sabit Bar-Qurra bu dönemin en önemli çevirmenleridir.

3.Dönem, hicri 300'den sonraki dönemdir ki bu dönem çeviri açısından çok bereketli bir dönem olmamakla birlikte Yahya Bar-'Adi, Sinan Bar-Sabit ve Bar-Zur'a gibi çevirmenlerin tasnif ve telif eserleriyle karşılaştığımız bir dönemdir.[20]

Bu çalışmalar sayesinde İslam kültüründe önem taşıyan iki merkez ortaya çıkmıştır: Bağdat ve Tikrit. Bu iki ekol aynı zamanda felsefeleri, dünya görüşleri ve yöntemleri birbirinden ayrı düşünce biçimlerini de tanımlıyordu. Bu ayırımın da kökeninde Doğu (Nasturi) ve Batı (Yakubi) Süryanilerinin mezhep ayrılığı yatar. Doğu Süryanileri ile Batı Süryanileri arasındaki bu ayırım Bağdat'ta ortaya çıkacak, Bağdat ve Tikrit Ekollerinin ve aynı zamanda İslam felsefesinde *Maşrıki* ve *Mağrıbi* ayırımının kaynağı olacaktır. Şimdi bu konuya eğilecek ve daha sonra Bağdat ve Tikrit okullarını daha yakından tanıma fırsatı bulacağız.

İslam Felsefesinde Maşrıki ve Mağrıbi Ayırımı ve Bunun Süryani Kökenleri

Bilindiği gibi İslam felsefesinde Maşrıki ve Mağrıbi ayırımı tam olarak ilk defa İbn-Sina'ya atfedilir. İbn Tufayl, Fahreddin Razi ve İbn Rüşd buna tanıklık etmektedir. Zira İbn-Sina, *"Mantık ul-Maşrıkiyyin"* ve *"el-Hikmet ul-Maşrıkiyyin"* adı ile iki eser yazmış ve eserle-

[20]Seham Ferih, *Agm.*; ss. 72-74

İslam filozoflarından Fahreddin Razi de *"el-Mebahis ul-Maşrıkiyye"* adı ile bir felsefe külliyatı yazmıştır. *Fahreddin Razi ve Felsefi-Kelami Görüşleri* adı ile bir çalışma yapmış çağdaş ilim adamlarından Muhammed Salih Zerkan, Fahreddin Razi'nin bu tanımı nereden aldığı hakkında tam bilgilerinin olmadığını olasılıkla Razi, Hindistan veya Afganistan'da iken bu eseri yazmış ve bu nedenle esere *Doğuluların Meseleleri (el-Mebahis ul-Maşrıkiyye)* adını vermiş olabileceğini söylemektedir. [25]

Ancak yaptığımız araştırmaya göre, bu tanımın kullanılması ilk olarak İskenderiye Akademisi´nde Hıristiyan filozof Uriğenis'e (Origenes/185-254) kadar gider. Uriğenis, İncil için yazdığı açıklamaya *İşraki Açıklama* adını vermiştir. Çünkü bu açıklamada tanrısal Nur'a, İşraka, güç ve gizeme güvenmeye çağırır. Bunun felsefi tanımı ise, *el-Hikmet ul-İşrakiyye* olarak tanımlanmıştır.[26] Uriğenis, Mesih'in Tanrı'nın doğal oğlu olmadığı sadece Tanrı'ya yakınlığı nedeniyle derece ve düzey bakımından oğul olduğunu iddia etmiştir. Tanrı'nın İlk Akıl olduğunu iddia eden Uriğenis, Mesih'in ona en yakın akıl olduğunu söylemiştir. Bu anlamda Tanrı ve sözü, ikisi de ezelidir. Uriğenis'in bu görüşleri daha sonra İskenderiye'li Ariyus ve Nastur tarafından daha sistemli hale getirildi. Nastur, yorumlarında daha akılcı ve daha cesur olduğu için düşünceleri daha çabuk yayılma olanağı buldu. Nasturilik inancı bu anlamda felsefi Hıristiyanlık için bir temel oldu. Yakubiler ise, yorumlarında tutucu ve muhafazakârdı. Akıl ile çatışan dogmaları yorumlamada çekingen davrandılar. Bu nedenle Yakubilik, felsefi Hıristiyanlığın karşısında daha çok kilise Hıristiyanlığına temel oluşturdu.[27]

Hıristiyanlıktaki hypostaslar inancı (vücud, ilim ve hayat) bu biçimiyle Yeni-Platonculuğun Bir, Akıl ve Alemin

---

[25] Muhammed Salih Zerkan, *Fahreddin Razi ve Arauhu el-Kelamiyye ve el-Felsefiyye*, Dar ul-Fikir, Beyrut, s.88

[26] Muhammed el-Behiy, *İslam Düş üncesinin İlahi Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank., 1992, s. 87

[27] Muhammed el-Behiy, *Age.*, s. 92

Nefsi üçlüsünden etkilenerek yeniden yorumlandı. Yakubilere göre, üç hypostas ayrı ayrı şeylerdir. Çünkü ilim ve hayat, vücuttan başka şeylerdir. Yakubiler'in bu inancı daha sonra ilerleyen dönemlerde materyalist görüşe kaymıştır, zira İsa'nın bedeninin tanrılığını iddia etmişlerdir. Nasturiler'e göre ise, ilim vücuttan ayrı bir şey olmadığı gibi hayat da ondan başka şey değildir. Akılcı bir yorumu benimseyen Nasturiler, dünyanın aslının "birlik" olduğunu veya "Tanrı'nın birliği" temeline dayandığını kabul etmişlerdir.

Nasturiler, dünyadaki birlik gibi, felsefe ve dini uzlaştırma çabası da güdüyorlardı. Ancak Yakubiler, kilise gerçeklerinin felsefi gerçeklerden daha üstün olduğunu iddia ediyorlar ve ikisinin iki ayrı disiplin olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle Nasturiler felsefi, Yakubiler ise dini bir kimliğe bürünmüşlerdir. Nasturiler'in İslam memleketlerindeki merkezi Bağdat'tı. Nasturiler'e göre hypostaslar ibarede üç olsa da gerçekte birdirler. Vücut, bir cevherdir ve tektir, çokluk kabul etmez. İlim ve hayat sonunda vücudun yetkinliklerinden öteye geçmez. Nasturiler'in bu inancı Mutezile düşüncesini etkilerken, Yakubiler'in düşüncesi de yetkinliklerin zattan ayrı olduğunu iddia eden Sıffatiyye mezhebini etkilemişe benziyor.[28]

Nasturi ayrılığından sonra Hıristiyanlık dünyasında yaşanan ayrılık nedeniyle Süryaniler, Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Doğu Süryanileri daha çok Pers ülkesi sınırında veya içlerinde yaşamış, Batı Süryanileri ise daha çok Doğu Roma İmparatorluğu sınırlarında yaşamışlardır. Bu iki ekol de Aristoteles felsefesini epistemolojik malzeme olarak kullanmışlardır. Ama Nasturiler düşüncelerini göç ettikleri Pers topraklarında yerleşik olan Mistik inançlarla da zenginleştirmiş ve Nesturiliği doğu kültürü ile Aristoteles felsefesini uzlaştırmaya çalışan bir ekole büründürmüşlerdi. Yakubiler ise, Aristotelesçiliği daha çok Plâtoncu bir tarzda oku-

[28] Muhammed el-Behiy, *Age.*, ss. 99-101

yor ve felsefeye dini inançlarını destekleyen malzemeler gözüyle bakıyorlardı.

Nasturilik inancının daha önce İskenderiye akademisinde tanımlanan İşraki bir yol izlediği aşikârdır. Gerek kristolojik tartışmalarda gerek felsefi sorunlarda Aristoteles'i Yeni-Plâtoncu bir tarzda okuyan bu çizgi, Urfa, Nusaybin, Rasül-Ayn ve Kınnişrin akademilerinde temellerini sağlamlaştırıp olgunlaştıktan ve kurumlarını güçlendirdikten sonra İbas'ın Nasturi [bilim insanları] göçünü başlatmasıyla Gundi-Şapur'a kadar uzanmıştır. Abbasiler döneminde Gundi-Şapur'dan Bağdat'a taşınan bu düşünce bağlıları, Bağdat akademisinde Yuhanna Bar-Maseveyh'nin başkanlığını yaptığı Bağdat Akademisi'nde toplandılar. Öte yandan Yakubilik, Antakya ve Harran akademilerinde muhafazakâr çizgisini koruyarak önceki ekol gibi Bağdat'a uzanmıştır. İşte İslam felsefesinin canlanması döneminde, Maşrıkiler ve Mağrıbiler ayırımının temelinde bahsettiğimiz Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri ayırımı vardır. Şimdi aşağıdaki haritayı inceleyerek maşrıki ve mağrıbi ayırımının temel kültürel merkezlerini görelim:

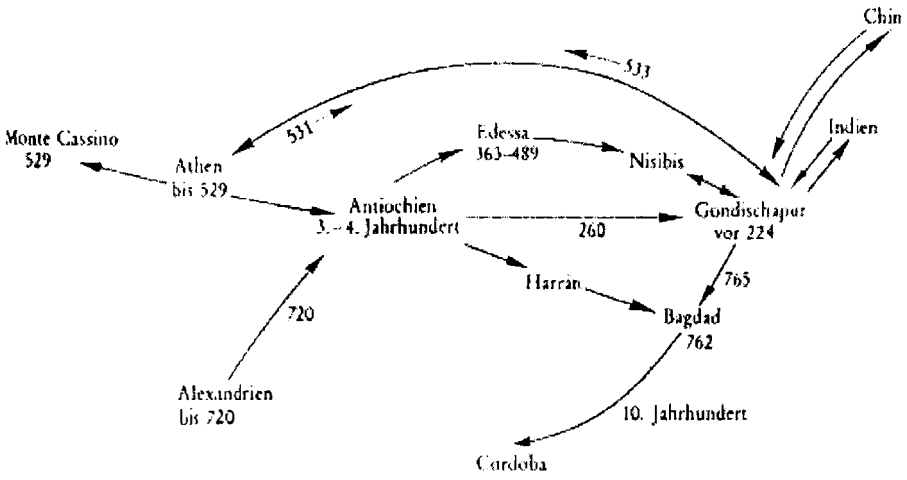


Abb. 5: Die geistigen Einflußströme um Gondischapur.

Haritada da görüldüğü gibi felsefenin İşraki tarzı, Atina'dan İskenderiye'ye taşınmış, burada Süryaniler aracılığıyla Antakya'ya intikal etmiştir. Ama burada Yakubiler aracılığıyla bu düşünce tarzı mağribi bir kalıp içine girmiştir. Harran'dan Bağdat'a taşınan bu felsefe muhtemelen Tikrit üzerinden taşınmıştır. Burada başka bir gerçeği daha ortaya çıkarmış bulunuyoruz: Harran iddia edilenin aksine Maşrıki (Nasturi) felsefenin merkezi değil Mağribi (Yakubi) düşüncenin duraklarından biridir. İşte burada söylemek lazım gelir ki, maşrıki düşüncenin merkezi Gundi-Şapur'dur. Çünkü Gundi-Şapur haritada da görüldüğü gibi Antakya'dan mağribi düşüncesini hem doğrudan hem de Urfa ve Nusaybin akademisi üzerinden dolaylı olarak almış, üstelik bu düşüncelerin kökenlerini de Atina'dan almıştır. Bu felsefelere Hindistan ve Çin mistik düşünceleri de eklenince eklektik ve hermetik düşüncelere merkezlik yapmıştır. Gundi-Şapur bütün bu birikimiyle

Bağdat'a taşınacak ve Maşrıki felsefenin İslam dünyasında canlanmasına sebep olacaktır. Bu tespitten sonra artık Nasturi ibaresini kullandığımız her yerde maksadımızın Maşrıki düşünce ve Yakubi ibaresini de kullandığımız her yerde maksadımızın Mağribi düşünce olduğu aşikârdır.

Bağdat akademisinde yetişen Nasturi bilimadamları: Yahya (Yuhanna) el-Batriq (815) (Nasturi), Qusta Bar-Luqa (820-900) (Nasturi), Huneyn Bar- Ishak (810-875) ve oğlu İshak Bar-Huneyn (911) (ikisi de Nasturi), Matta Bar-Yunus (940) (Nasturi) gibi bilim adamlarıdır. Burada bir istisna olarak Yakubi Humuslu Bar-Naima (835) da bu akademide yetişen bilim adamları arasındadır. Dikkat edilirse, bu düşünürlerin hepsi - bir istisna dışında - Nasturidir.

Yakubiler ise daha çok Tikrit merkezinde yetişiyorlardı. Ama onlar da daha sonra Bağdat'a gelerek ekollerini korumak kaydıyla çeviri etkinliklerinde bulunmuşlardır. Tikrit'in Yakubiler'in merkezi olması gayet doğaldır. Zira, M.S. altıncı yüzyıldan beri Tikrit, kilise tarihi açısından kültürel ve dinsel öneme sahip olmuştur. Dini açıdan önemli olmasının nedeni, Doğu Süryani Kilisesinin merkezi olmasıdır. Kültürel açıdan önemli olmasının nedeni de dokuzuncu yüzyıldan onikinci yüzyıla kadar felsefi düşünce merkezlerinden biri olmasındandır.[29] Bu tarihlerde Tikrit bilginleri arasında bulunan Süryani filozoflar şunlardır: Yahya Bar-'Adi (896-974) (Yakubi), Bar-Zur'a (331-398) (Yakubi), Bar-Hammar (942-1017) (Yakubi), Tikritli Ebu Rayta, (Yakubi), Tikritli Yahya Bar-Cerir (Yakubi) ve Tikritli Ebu Sa'd Fazıl (Yakubi) gibi bilginler. Bu ekolde yetişen bilimadamlarının hepsinin Yakubi olması iddiamızı güçlendirmektedir.

Sonuç olarak, İbn Sina'nın literatüründeki Maşrıkilik Doğu Süryanileri'nin İslam felsefesindeki etkileri için kullanılıyorken, Mağribîlik ise, Batı Süryanileri'nin İslam düşüncesindeki karşılığıdır. Başka bir tanımla söylemek

[29] İshak Sâkâ, *Sıuryan (İman ve Hadare)*, C. 3, Halep, s. 438

gerekirse, Maşrıkiler: Uriğenis, Yahya en-Nahvi, İskender Afrodisi, Ariyus ve Nastur'un çizgisini devam ettiren Yahya (Yuhanna) el-Batriq, Qusta Bar-Luqa, Huneyn Bar-Ishak, İshak Bar-Huneyn, Matta Bar-Yunus ve Humuslu Bar-Naima gibi filozoflardır. Onlardan etkilenen Kindi, Farabi ve İbn Sina da Maşrıki sayılmalıdır. Mağrıbiler ise, Yahya Bar-'Adi, Yakubi Bar-Zur'a, Bar-Hammar, Tikritli Ebu Rayta, Tikritli Yahya Bar-Cerir ve Tikritli Ebu Sa'd Fazıl gibi filozoflardır. Özellikle bazı Mutezile Kelamcıları Yakubiler'in etkisinde kalmışlardır. Yakubiler'in etkisini Kelam Felsefesi ile ilgili bir çok sorunda Abdul-Kerim Şehristani ve Mutezile bilginlerinden Kadı Abdul-Cabbar'ın eserlerinde açıkça görmek olanaklıdır.

Şimdi de bu iki ekolde yetişen Süryani filozofları daha yakından tanımaya çalışacağız:

BAĞDAT EKOLÜNDE YETİŞEN NASTURİLER (MAŞRIKİLER)

Yuhanna (Yahya) Bar-Batriq (öl. 815): Nasturi mezhebine bağlı olan Bar-Batriq, Yunanca'dan Arapça'ya çevirileri ile tanınmıştır. Tıptan çok, felsefe ile ilgilenmiştir. Platon'un *Timaios* unu, Aristoteles'in *Sema ve el-Alem* adlı eserlerini Arapça'ya çevirmiştir. Bar-Batriq, Me'mun zamanında açılan Beytül-Hikme adlı çeviri okulunda da görev almıştır.[30]

Qusta Bar-Luqa (820-900): Aslen Yunanlı olan Qusta Bar-Luqa, Nasturi Süryaniler'dendir. Yunanca, Arapça ve Süryanice'yi iyi derecede biliyordu. İskender Afrodisi ve Yahya en-Nahvi'nın Aristoteles'e ait *es-Sema ut-Tabii* ve *el-Kevn ve el- Fesad* adlı eserlerinin açıklamalarını Arapça'ya çevirdi. Ayrıca Platon'un *"Mebadi ul-Hendese"* adlı eserini de Arapça'ya çevirdi.[31] Qusta Bar-Luqa'nın kendisine ait *Kitab ul-Fasl Beyn en-Nefs ve er- Ruh* adlı bir eseri de vardır. Qusta'nın ruh ve nefis arasındaki ayrılıklarla ilgili görüşleri felsefi değer bakımından orijinal görüşler

[30] Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 136
[31] İbn Nedim, *Fihrist*, s. 357

olarak kabul edilmelidir. Bu eserinde Qusta, ruh ve nefs arasındaki ayrılıkları açıklarken Platon'un *Phaidon* ve *Timaeus*, Aristoteles'in *De Anima* ve Galen ile Pokrat'a ait nefs ile ilgili eserlerinden yararlanmıştır. Qusta Bar-Luqa, ruh ve yaşam ile ilgili Yunanlı filozofların tanımlarını açıkladıktan sonra ruh ve beden arasındaki ayrılıkları şu biçimde sıralar:

a. Ruh cisimdir ama nefis bir cisim değildir.

b. Ruh bedenden içkindir ancak beden nefsi ihtiva etmez.

c. Ruh bedenden ayrıldığı zaman işlevini yitirir ve yok olur ama nefis bedenden ayrıldığı zaman kendi zatını kaybetmez ve yok da olmaz.

d. Nefis bedeni hareket ettirir ve buna da duyular yardımıyla ulaşır. Ruh ise, buna duyular olmadan ulaşır. Ve nefis, ruh yardımıyla yaşam ve bedene kavuşur ama ruh hiçbir aracı olmadan yaşam ve beden sahibidir.

e. Nefis bedeni hareket ettirir, yaşam ve bedene ulaşır. Bunu da bedenin ilk nedeni olması açısından yapar. Ancak ruh, bedenin ikinci nedenidir. Dolayısıyla ruh bedenin varlığı, hareket ve duyusu için yakın neden, bedenin diğer etkinlikleri ise uzak nedendir.[32]

Qusta Bar-Luqa'da İlimlerin Sınıflandırılması

Qusta Bar-Luqa bilimler tasnifinde yaptığı çalışmalarla kendisinden sonra gelen bir çok Süryani ve İslam filozofu için önemli bir miras bırakmıştır. Şimdi onun bu sınıflandırması üzerinde biraz bilgi vermek istiyoruz.

Qusta Bar-Luqa'ya göre bilgi iki bölümdür:

a) Birincisi, artmayan bilgi olup bu da iki gruba ayrılır:

---

[32]Qusta b. Luqa, *Risale Fi el-Fark Beyn er-Ruh ve en-Nefs* (Nşr: Luwis Şeyho, *Makalatu Felsefiyye Li Meşahir il-Müslimin ve en-Nasara* içinde), Dar ul-Arab, Kahire, 1985, s. 132

a)Bütün nesneleri kuşattığı için artmayan bilgi ki Tanrı'nın bilgisi böyledir.

b)Bilgisi sınırlı olduğu için artmayan bilgi ki, düşünmeyen canlıların bilgisi bu biçimdedir.

b) İkincisi artan bilgi olup insanın bilgisi bu tür bilgilerdendir.[33]

Qusta'ya göre bazı nesneler bilinir olup açıktır. Bazıları ise gizli olup görünen nesnelerden yavaş yavaş çıkmaktadırlar. Bu tedric doğru bir analojiye dayanmalıdır ki, bu da mantık disiplinidir. O halde mantık, varlıkların gerçekliklerinin kendisiyle bilindiği bir aygıttır.[34] Ona göre sanatlar dört bölümdür:

Sözlü olanlar. Bunların bilinmesi söz yolu iledir. Diyalektik, Şiir, Belağat ve Gramer sanatları gibi.

Aygıtlara dayanan pratik sanatlar. Herhangi bir konuda aygıt ve iş gücüne dayanan sanatlar olup marangozluk ve mühendislik sanatları böyledir.

Bazı sanatlar da aygıt olmaksızın salt iş gücüne dayanır. Dans ve şarkıcılık sanatları gibi. Bunlara eyleme dayanan sanatlar denir.

Bazı sanatlar da sadece aygıtlara dayanır: Savaş, jimnastik gibi.

İkinci grup ile üçüncü grup arasındaki ayrılık; ikincisinde sanatkar yok olsa da sanat kalıcıdır ama üçüncüsünde sanat kalıcı kalmaz. Bütün bu sanatların bir araya gelmesiyle meydana gelen sanatlar da vardır. Tıp ve yazarlık gibi. Tabip ve yazar söze, düşünceye ve emeğe gereksinim duyar.[35] Felsefe sanatı da bunların hepsini kuşatıcıdır. Yani düşünce, söz ve emeğe dayanır. Felsefenin ameli boyutu ahlak ve siyasettir.

---

[33]Hans Daiber, "Qusta İbn Luqa über die Einteilung der Wissenschaften" (Min Kelami Qusta İbn Luqa), s. 102

[34]Agm., ay.

[35] *Agm.*, ss. 102-104

Qusta Bar-Luqa'ya göre epistemolojik olarak felsefenin konusu tüm eşyadır. Ama ameli açıdan konusu nefistir. Zira nefsi düzeltir, yüceltir ve onu temizler. Felsefenin aygıtı ise mantıktır. Felsefi bilgi mantıkla elde edilir. Amacı ise epistemolojik açıdan tüm varlıkları olduğu gibi bilmektir. Pratik açıdan amacı ise, insanın gücü bağlamında Allah'a benzemesidir.[36]

Qusta Bar-Luqa'nın yaptığı bu felsefi bilgilere giriş niteliğindeki açıklamalar başta Kindi olmak üzere bir çok İslam filozoflarında da vardır. Qusta Bar-Luqa bu girişten sonra felsefenin tanımları ve felsefi ilimlerin sınıflandırılması ile ilgili düşüncelerini ortaya koyar. Buna göre felsefenin tanımları şunlardır:

- Eşyayı olduğu gibi bilmek.

- Tanrısal ve insani eşyayı bilmek.

Bu iki tanım felsefenin konusundan çıkarılmış tanımlar olup Yunan filozofu Pisagor'dan alınmıştır. Bu tanımlara göre tanrısal ve insani eşyayı bilmek herşeyi bilmek demektir.

- Ölüm çabasıdır.

- İnsanın gücü bağlamında Tanrı'ya benzemesidir.

Bu iki tanım da felsefenin amacından çıkarılmış olup Yunan filozofu Platon'dan alınmıştır.

- Her şeyin ilk bilgisidir. Bu tanım da Aristoteles'ten alınmıştır.

- Bilgelik sevgisidir. [37] Bu da Fisagor'a bağlanan bir tanımdır.

Qusta, felsefenin tanımlarını bu biçimde sıraladıktan sonra felsefi bilimlerin bölümlenmesine geçmektedir. Buna göre, felsefe, ***bilimsel ve ameli*** olmak üzere ikiye ayrılır:

---

[36] *Agm.*, s. 106
[37] *Agm.*, ss. 106-108

Bilimsel felsefe üç gruba ayrılır

I.Aşağı derecede olan bilgi. Bu, fizik bilimidir. Fizik bilimi de;

a. Yöntemlerinden sözeden bilim: Bu da üç bölüme ayrılır:

1. Gök ve yıldızlar bilimi

2. Meteoroloji

3. Mineroloji

b. Canlılar bilimi. Bu bilim iki bölüme ayrılır:

1. Canlıların varoluşlarından, biçimlerinden ve yararlarından sözeden bilim.

2. Canlıların doğalarından sözeden bilim.

c. Bitkiler bilimi. Bu bilim de iki bölüme ayrılır:

1. Bitkilerin neden ve çeşitlerinden sözeden bilim

2. Bitkilerin yarar ve doğalarından sözeden bilim.

II.Orta derece olan bilim. Bu bilim matematik bilimidir. Bu bilim dört bölüme ayrılır:

a. Sayı bilimi

b. Geometri

c. Astronomi

d. Müzik.

III.Yüksek derecede olan bilim. Bu bilim de metafizik bilmidir. İki gruba ayrılır:

a. Tanrı'nın tekliğinden sözeden bilim.

b. Tanrı'nın yetkinliklerinden sözeden bilim.

Ameli felsefe: Bu bölüm de üç gruba ayrılır:

a.Ahlak: Bu bölüm felsefe istek, öfke ve akli gücünü reforme etmeyi amaçlamaktadır.

b.Mikro ekonomi

c.Siyaset.[38]

[38] *Agm.*, ss. 108-110

Qusta Bar Luqa ile ilgili söylediklerimizden sonra bu okulun önemli başka bir kişiliği olan Huneyn Bar-İshak'a geçebiliriz.

Huneyn Bar-İshak (810-873): Hiralı olup Nasturi mezhebine bağlıdır. Hira'da Süryanice öğrendikten sonra Gundi-Şapur'a giderek orada Farsça öğrenen[39] Huneyn, "Beyt ül-Hikme"'nin başkanlığını yapan Yuhanna Bar-Maseveyh'den ders almak üzere Bağdat'a gelir. Huneyn çok soru soran bir kişi olduğu için Yuhanna kızarak onu kovar. Yuhanna, Gundi-Şapur Akademisinde varolan Hiralı anti-patisinden dolayı ona şöyle der: *"Hiralılara ne oluyor da tıp ile uğraşıyorlar? Senin gibi bir adama yakışan, yanına bir kova ve ip alıp yol kenarında durarak bakla satmaktır. Tıptan kazanacağından daha fazla kazanırsın."*[40] Bunun üzerine Huneyn kızarak ayrılır ve tıp eğitimini almak üzere İskenderiye'ye gider. Burada tıp ile beraber Yunanca'yı da öğrenir. Basra'da zamanın dil bilginlerinden Halil İbn Ahmed'in yanında Arapça öğrenir.[41] Huneyn dört dili çok iyi derecede öğrendi: Arapça, Süryanice, Yunanca ve Farsça.[42] Bağdat'a döndüğünde Halife Me'mun onu Yuhanna'dan boşalan Beyt ül-Hikme'nin başkanlığına getirdi. Huneyn burada Yunanca'dan Süryanice'ye ve Arapça'ya çeviriler yaptı. Huneyn buradaki çalışmalarıyla da yetinmeyerek Şam, İskenderiye ve diğer kentlere giderek nadir bulunan yapıtları topladı. Huneyn, çeviri konusunda bir ekip kurmuştu. Bu ekipte oğlu İshak, Hubeyş Bar-Hasan, Sabit Bar-Yahya gibi Süryani çevirmenler bulunuyordu.[43]

Kendisinden önce yapılan bir çok çevirinin düzeltisini de yapan Huneyn, Platon'un *Kitab us-Siyase* , *Cumhuriyet*,

---

[39] Huneyn b. İshak *Fi il-A'mar ve el-Acal*, yay: Samir Halil, Dar ul-Maşrık, Beyrut, 2001, s. 9

[40] Gregory Abu'l-Farac, *Age.*, s. 239; İbn Ebi Useybia, *Uyun ul-Enba*, s. 234

[41] İbn Ebi Useybia, *Age.*, s. 234-235

[42] *Age.*, s. 356

[43] Gregory Abu'l-Farac, *Age.*, s. 239

Kitab un-Nevamis ve Timaios adlı eserlerini Yunanca'dan Arapça'ya çevirdi.[44] Aristoteles'in *Kategoriler*'ini Yunanca'dan Arapça'ya, *Peri-Hermeneias*'ı Yunanca'dan Süryanice'ye, *II. Analitikler*'i Yunanca'dan Süryanice'ye *Kitab ul-Kevn ve el-Fesad*ını Yunanca'dan Süryanice'ye, *De Anima* yı Yunanca'dan Süryanice'ye, *Kitab us-Sema ut-Tabii* eserini Yunanca'dan Süryanice'ye, *Retorik* adlı eserini de Yunanca'dan Arapça'ya çevirmiştir. Huneyn'in Galen´e [Calinos] ait bir çok çevirisi de bulunmaktadır.[45]

Huneyn Bar-İshak, çevirme konusunun yanında bir çok yazı ve açıklama kaleme almış. *Yazgı Üzerine, İnsanın Yaratılışı, Dinleri Anlama Keyfiyeti, Ecel Hakkında, Dünya Tarihi, Eski Ahit Çevirisi* onun en önemli eserleri arasındadır.[46]

Huneyn'e göre, Allah insan için bir ömür biçmemiş, Allah'ın insanın ölümüne dair bilgisi onun ölümünün nedeni değildir. İnsanın ölümünün yakın nedeni hastalık ve savaş gibi durumlardır.[47] Allah'ın bir şey hakkındaki bilgisi o şeyin nedeni olmuş olsaydı, zina, cinayet, küfür ve hırsızlığın da nedeni Allah'ın bilgisi olurdu ki, bu durum, tanrılık övgüsüne aykırı düşer. Ancak Huneyn'e göre, meydana gelen iyi şeylere dair Allah'ın bilgisi o şeyin nedeni olabilir. Bunun için bir doktor örneği verir. Yanına gelen hastanın durumundan o hastanın iyileşeceğine dair bilgisi olan doktorun bunun için ilaç ve önlem alarak yakın neden olması, meydana gelecek sağlığın nedenidir.[48]

Huneyn'e göre, insan ölümün nedenlerinden önce önlemlerini alırsa yaşamını uzatması olanaklıdır. Ona göre ölümün sınırlı bir zamanı yoktur. Bu nedenle ölümün nedenlerinden kaçınmak gerekir. O nedenlere düşmeyip ya da düşüldüğünde kurtulmayı başarabilen insan yaşa-

---

[44] İbn Nedim, *Age.*, s. 356
[45] İbn Ebi Useybia, *Age.*, ss. 238 ve 250; Hilmi Ziya Ülken, *Age.*, ss. 159-165
[46] Huneyn b. İshak, *Age.*, s. 29
[47] *Age.*, s. 38
[48] *Age.*, s. 46

mını uzatır.[49] Huneyn'e göre, bitki ve hayvanların sınırlı yaşamları vardır. Ama insanın sınırlı bir yaşı yoktur. İnsan yaşı her kuşakta değişkendir. Birinci kuşakta insanların ortalama yaşı bin yıl civarındayken daha sonraki kuşaklarda 120 yıla ve en sonunda 70-80 yıla düşmüştür. Bu da gösteriyor ki, insan yaşı artma ve eksilmeye uygundur. Bunun için Kitab-ı Mukaddes'ten ayetlerle düşüncesini kanıtlayan Huneyn, yanlışların hastalık ve ölümü doğurduğunu, tersi durumda düzgün bir yaşamla insanın yaşamını uzatabileceğini iddia eder.[50]

İshak Bar-Huneyn (öl. 911): Huneyn Bar-İshak'ın oğludur. Babası gibi Hiralı bir Nasturi'dir. Arapça'yı babasından daha çok bildiği rivayet edilmiştir.[51] Beyt ül-Hikme'de babasının kurduğu çeviri ekibinde çalıştı. Platon'un "Sofist" ve Aristoteles'in *Kevn ve el-Fesad* adlı eserleri Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. Ayrıca *Metafizik ve De Anima* eserlerini de çevirmiştir.[52]

Ebu Bışır Matta Bar-Yunus (Yonan, öl. 940): Aslen Yunanlı olan Matta, Nasturi Hıristiyanlar'dandı. Bağdat'ta Mervli Yahya'dan mantık dersleri alan Matta, aynı zamanda Farabi'ye de hocalık yapmıştır.[53] Yaşadığı dönemde mantıkçılar arasında saygın bir yere sahip olan çevirmenin çevirdiği eserlerin çoğu Süryanice'den Arapça'ya olup, Aristoteles'e aittir. Bu eserler şunlardır: *Sofistika, Poetika Metafizik* in bir bölümü *el-Kevn ve el-Fesad, el-Asâr ul-Ulviyya, Meteorologia, II. Analitikler, "Fizik* ve Porfyrius'un *İsagoji* adlı eseri.[54]

Humuslu Bar-Naima (öl. 835): Yakubi mezhebine bağlıdır. Aristoteles'in *Sofistica* eserini Arapça'ya çevirmiştir. Yine Aristoteles'e bağlanan *Esolocya*, ayrıca *es-Sema ut-Tabii* eserlerini de çevirmiştir. Aynı zamanda Kindi'nin

---

[49] *Age.*, s. 50
[50] *Age.*, ss. 54-55
[51] İbn Ebi Useybia, *Age.*, s. 252; İbn Nedim, *Age.*, s. 359
[52] Hilmi Ziya Ülken, *Age.*, ss. 137-138
[53] İbn Ebi Useybia, *Age.*, s. 292
[54] *Age.*, s. 292

yakın çalışma arkadaşı olan Bar-Naima, 835'te Bağdat'ta ölmüştür.

TİKRİT EKOLÜNDE YETİŞEN YAKUBİLER (MAĞRIBİLER)

Tikritli Ebu Rayta: Sekizinciyüzyılın sonunda ve dokuzuncu yüzyılın başında üne kavuşan Ebu Rayta, Yakubi Hıristiyanlardan olup, mantık ve felsefe bilimlerinde geniş bilgisiyle tanınıyordu. *Fi es-Salus el-Mukaddes, Fi İsbati Din in-Nasraniyya ve İsbat is-Salus il-Mukaddes,* Nasturilere, Melkitlere ve Kalkedonculara karşı Yakubi inanç sistemini savunan ve ayrıca enkernasyon [İsa'nın insan biçiminde belirmesi] ile ilgili *Risaleler.*[55]onun çalışmalarının bazılarıdır.

Tikritli Yahya Bar-'Adi (893-974): Yakubi bir Hıristiyan olan Bar-'Adi, Irak'ın kuzeyinde bulunan Tikrit'de doğdu. Bağdat'a gelerek, Ebu Bışır Matta ve Farabi'den mantık ve felsefe dersleri gördü. Özellikle mantığa duyduğu ilgi ve bu alandaki derinliği kendisine *el-Mantıki* denilmesine neden oldu.[56] Yahya'nın çoğu telif olmak üzere 150'yi aşkın eseri olduğu kaynaklarda geçmektedir.[57]

Yahya Bar-'Adi'nin düşünceleri ve felsefesi hakkında çalışmamızın ileri bölümlerinde daha detaylı bir biçimde bilgi vereceğimizden, şimdilik bu kadar bilgiyle yetinmeyi uygun görüyoruz.

Tikritli Ebu Nasır Yahya Bar-Cerir: Onbirinci.yüzyıl bilginlerinden olup, Yahya Bar-'Adi'nin öğrencisidir. *El-Misbah* adlı bir eser yazmış bu eserde Hıristiyanlık temellerine göre kurtuluş yollarını göstermiştir.

---

[55]Selim Dukkaş, *Ebu Rayta et-Tikriti ve Risaletuhu Fi is-Salus il-Mukaddes,* Dar ul-Maşrık, Beyrut, 1996, ss. 25-26

[56]İbn Ebi Useybia, *Age.*, s. 292; İbn Nedim, *Age.*, s. 324

[57]Sahban Halifât, *Makalatu Yahya b. Adi el-Felsefiyye,* Amman, 1988, ss. 24-36; Gerhard Endress, *The Works Of Yahyâ İbn 'Adî,* Wisbaden, 1977, ss. VII-XII.

Tikritli Ebu Sa'd Fazıl: Yahya Bar-Cerir'in kardeşidir. Felsefe ve tıp bilimlerinde çalışmaları vardır. Bir çok felsefi eseri Süryanice'den Arapça'ya çevirdi. onbirinci yüzyılın ortalarında öldü.

Ebu Ali İsa Bar-İshak Bar-Zur'a (942-1008): 942 yılında Bağdat'ta doğan Bar-Zur'a Yakubi Hıristiyanlardandır. Yahya Bar-'Adi'nin öğrencilerinden olup daha çok mantık bilimi ve felsefe ile uğraşmıştır.[58] Aristoteles'in *Kitab ul-Hayevan, Sofistika* ve *Kitab ul-Ahlak* eserlerini Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. Kendisine ait eserleri de olan Bar-Zur'a'nın *Fiiller Allah'ın Yaratması İledir ve Kesp ise Kula Aittir Diyenlerin Argümanlarının Çürütülmesi* ve *"Aristoteles'in Mantık Eserlerinin Amaçları* adlı eserleri en önemli çalışmalarındandır. Ayrıca dünyanın sonlu olduğu ve yaratıldığı ile ilgili bir makalesi de vardır.[59] Bar-Zur'a, Hıristiyanlığı felsefi ve akli kanıtlarla savunma gayreti göstermiştir.

Bar-Hammar (942-1017): Yakubi Hıristiyanlar'dan olan Bar-Hammar da, Yahya Bar-'Adi'nin öğrencilerindendir. Porfyrius'un *"Tarih"* adlı eserinin bir bölümünü Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. Kendisine ait birkaç eseri de vardır: Bunların en önemlileri, *"Makale Fi el-Heyulâ", "Kitab ul-Vifak Beyne Felasife ve en-Nasara"* ve *"Kitab ut-Tefsir-i İsagoji"* adlı eserlerdir.[60]

Çalışmamızın şimdiki bölümünde de İslam dünyasında meydana gelen çeviri hareketinin etkilerinden bahsedeceğiz.

---

[58] İshak Saka, *Age.*, C.3, s. 444; İbn Nedim, *Age.*, s. 325
[59] İbn Ebi Useybia, *Age.*, s. 393; İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 444
[60] İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 444

ÇEVİRİ HAREKETİNİN ETKİLERİ

Çeviri hareketleri bir halkın kültür ve düşüncesini başka halklara aktaran hareketler olmakla birlikte hiçbir çeviri özünde aslı gibi olmadığı için hataları da beraberinde getirir. Nitekim sözkonusu ettiğimiz hareketlerin de aynı hataları meydana gelmiştir. Süryani çevirmenler, teknik bakımdan çok donanımlı olmadıkları için bu hatalar meydana gelmiştir. Örneğin bu çevirmenler çok iyi hazırlanmış Yunanca-Süryanice veya Süryanice-Arapça ya da Yunanca-Arapça sözlüklere sahip değillerdi. Çeviri sanatı tamamen çevirmenin belleğindeki bilgilere dayanmaktaydı. Bu nedenle çeviriler doğru olabildiği gibi yanlış da olabilmekteydi. Esas olarak çevirme sanatında iki yol izleniliyordu:

Birincisi; kırık çevirme yoludur. Metnin içindeki sözcüklerin tek tek karşılığını bulmaya dayanan bu yol Yahya Batriq ve Bar-Naima gibi ilk dönem çevirmenlerin izlediği yoldur ki, bir çok hataların meydana geldiği bir dönemdir. Örneğin Bar-Naima Aristoteles'in *Esulucya* eserini çevirmiş ama Kindi bunu yeniden gözden geçirerek düzeltmiştir. Bu hataların temel nedeni çevirmenlerin Arapça'ya egemen olmamaları, Yunanca literatürün Arapça karşılığını bulamamaları ve bir dilden diğer dile yapılan çeviri hatalarıdır.

İkincisi ise, Huneyn Bar-İshak ve oğlu ile Qusta Bar-Luqa gibi çevirmenlerin izlediği yoldur ki, metni anlama, bu metnin anlamını ve içeriğini diğer bir dile çevirme yöntemine dayanmaktadır. Bu yöntem birincisine göre daha az hatalara neden olmuştur. Nitekim bu dönemde adı geçen çevirmenler birinci döneme göre daha güvenilir sayılmışlardır.[61] Çeviri hareketiyle birlikte, hellenistik dönemde felsefeyle iç içe girmiş olan Süryani tanrıbilimi ve

[61] Seham Ferih, *Agm.*, ss. 75-77

bu tanrıbiliminin meydana getirdiği tarihsel yorumlar halesi İslam dünyasına aktarılmış ve Müslüman entelektüeller tarafından tartışılmıştır. Çoğunluğu Süryani olan çevirmenler, kendi teolojileriyle karışmış Yunan düşüncesini Müslümanlara sevdirmek için özel gayret göstermişlerdir. Hatta Müslümanlar'ın Tevhid inancından hiç sözetmeyen Platon bile *Eflatun el-İlahi* olarak tanıtılmıştır.[62] Ancak bu hatalara rağmen çeviri hareketleri bir çok yeniliğe neden olmuştur. Bunlardan bazılarını aşağıda sayacağız.

Çeviri hareketiyle birlikte, Süryaniler'de özel bir anlam tanımlayan ve kökeni Pithagoras'a kadar giden sayı mistisizmine dayanan düşünceler,[63] Demokritos tarafından savunulan ve özellikle daha sonra ele alacağımız Yahya Bar-'Adi'nin düşüncesinde çok önemli bir yer tutan ve Eş'ariyye'nin *Cüz'ü La- Yetecezzâ* olarak formüle ettiği atomculuk ile ilgili teoriler, Platon'un ruhların ölmezliğine ve devlet felsefesine ait görüşleri, Aristoteles Mantığı, Metafiziği, Psikolojisi, Ahlak Felsefesi ve Fiziği ile Yeni-Platoncu Feyz ve Südûr Teorisi, Tümeller Sorunu ve en son Stoacılar'ın Ahlak Teorileri İslam dünyasına aktarıldı.

Çeviri hareketleri ile beraber Hıristiyanlıkla ilgili bir çok terim Arapça'ya geçmek suretiyle Müslümanlar'ın düşünce dünyasına girmiştir. Ba'uth / Yakarış, Cehennem, Tesbih, Salat gibi sözcükler Süryanice orijinli olup Arapça'ya geçmiştir.[64] Yine bir çok Yunanca sözcük de Süryaniler aracılığı ile İslam dünyasına aktarılmıştır.

---

[62] Bekir Karlığa, *Agm.*, s. 173

[63] Bir örnek vermek gerekirse, 13 sayısı ebced hesabı ile Pazar gününü (Yevm ul-Ahad: elif 1, Ha 8 ve Dal harfi 4) karşıladığından uğursuz sayılmıştır. Çünkü bu günde Hıristiyanlar'ın çalışmak yerine dinlenmeleri istenmiştir. Süryaniler'de sayı mistisizmi için bkz; Şaziye Tevfik Hafız, Dirasat *us-Suryaniyye*, Kahire,(tarihsiz.)

[64] Müslümanların Tanrısının özel adı olan Allah ismi de, Süryanicedeki İlo ismine tekabül etmektedir. İslam kültür geleneğinde Allah'ı Süryanice isimler ile çağırmakla ilgili olarak bkz: *Şerh Asma al-Suryaniya Fi Kasida al-Calcalutiya*, Çorum Hasanpaşa İl Halk ktp., 551/2 ve 551/5

Zenar, İqona, Felsefe, Coğrafya, Sofist, İklim gibi sözcükler Yunanca asılları ile değil Süryanice'de okunduğu gibi Arapça'ya geçmiştir.[65]

Ayrıca bu hareketle birlikte o dönem Süryani din bilginlerinin ve filozoflarının tartıştığı Tanrı'nın zatı, yetkinlikleri ve etkinlikleri ile ilgili *Gayri Cismanilik, Antropomorfizm* ile *İnsan İradesi ve Seçme Özgürlüğü"* ve *"Kelamın Yaratılıp Yaratılmadığ"* sorunları da İslam dünyasına aktarıldı.[66]

Bu etkileşimin tek taraflı olduğunu iddia etmek; tarihe, akla ve mantığa aykırıdır. Süryaniler İslam düşüncesini etkiledikleri gibi, bir çok Süryani filozof da İslam filozoflarından etkilenmiştir. Örneğin, Bar-Ma'dani (1263), İbn Sina'nın *Hay İbn Yekzan* adlı eserinde kullandığı sembolik dilden etkilenmiştir. Bar-'Ebroyo (1286) ise; epistemoloji, hayır ve kötülük, mutluluk ve nefs teorisi sorunlarında yine İbn Sina'nın etkisinde kalmıştır. Bar-'Ebroyo'nun etkilendiği bir diğer İslam filozofu da Ğazali'dir. Onun Ğazali ile karşılaştırılmasını çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde geniş bir biçimde ele alacağız. Yazdığı *İlahi Aşk* mektubunda da İbn Farıd ve Ömer Hayyam'ın etksinde kalmıştır. Siyaset ve toplum görüşlerinde de yine bir İslam filozofu olan Farabi'nin düşüncelerinin etkisi altındadır.[67]

---

[65] İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 426
[66] Bekir Karlığa, *Agm.*, ss. 174-177
[67] İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 450

IV.BÖLÜM

BAĞIMSIZ SİSTEM FİLOZOFLARI

Çeviri etkilerini yukarıdaki biçimde ele aldıktan sonra şimdi de kendi ekollerini kurmuş ve sistem sahibi iki Süryani filozofun görüşlerini ele almaya çalışacağız. ilk örnek olarak Yahyâ Bar-Adi'nin felsefi düşüncelerini ve bu düşüncelerin İslam dünyasında bulduğu karşılıkları işlemeye çalışacağız. İlk olarak bu önemli düşünürün Mantık-Gramer bağlamında işlediği mantık görüşünü ele almaya çalışacağız. Daha sonra ontolojisine zemin oluşturan Metafizik kavramları nasıl ele aldığını ve Tanrı ile ilgili hypostaslar tartışmasına değineceğiz.

İkinci örnek olarak On üçüncü yüzyıl Süryani filozoflarından Bar-'Ebroyo'yu [Bar-Hebreaus] ele aldık. Onun epistemoloji, Metafizik ve Ahlak Felsefesinde etkilediği İslam filozoflarını ortaya koymakla bu etkileşimin bariz bir örneğine ve özellikle Ğazali ile benzer misyon çalışmaları ile dikkat çeken yönüne vurgu yapılmıştır.

Yahya Bar-'Adi (893-974): Önceki bölümde de kısaca değinildiği üzere, Yakubi bir Hıristiyan olan Bar-'Adi, Irak'ın kuzeyinde bulunan Tikrit'de doğmuş. Onuncu yüzyıl felsefesinin İslam dünyasında yerleşmesinde Farabi ile beraber çok önemli bir yere sahiptir. Bağdat'a gelerek, Ebu Bışır Matta ve Farabi'den mantık ve felsefe dersleri gördü. Yahya Bar 'Adi, metafizik, teoloji ve mantık sahasında önemli çalışmalar yaptı. Özellikle mantığa duyduğu

ilgi ve bu alandaki derinliği kendisine *el-Mantıki* denilmesine neden oldu.[1]

Yahya Bar-'Adi'nin çevirdiği bazı eserler şunlardır: Aristoteles'ten; *Kategoriler (Yunanca'dan Arapça'ya), Topika (Yunanca'dan Arapça'ya), Poetika, Sofistika, Fizik, Meteorologia, Kitab us-Sema, De Anima, Historia Animalum* (Süryanice'den Arapça'ya),[2] Platon'dan *Devlet, Timaious, Yasalar* (Yunanca'dan Arapça'ya).[3] Kimi kaynaklarda belirtildiğine göre, 'Adi, çevirmenler arasında en güvenilir ve konuya en çok egemen olanıdır.[4]

Hem çevirmen hem de yazar olan bu filozofa ait bir çok eseri vardır. Bunlardan önemli gördüğümüz ve çalışmamızda da sık sık referans olarak kullandığımız eserlerinden bir bölümünü anmakta yarar görüyoruz. Yahya'nın eserlerini kategorize edecek olursak eserlerinden en önemlilerini şu biçimde sıralayabiliriz.

-Mantık alanında yazdığı eserler:

a. *Kavlun Fihi Eşyaun Zekereha İnde Zikrihi Fazlı Sıaat il-Mantık,*

b. *Makale Fi Tebyin il-Fasl Beyne Sınaati il-Mantık el-Felsefi ve en-Nahv il-Arabi,*

c. *Kitabu Fi il-Haceti İla Ma'rifeti Mahiyat il-Cins ve el-Fasl ve en-Nev' ve el-Hasse ve el-Araz Fi Ma'rifet il-Burhan,*

d. *Makale Fi Tebyin Enne eş-şahsa İsmun Muşterekun,*

e. *Makale Fi En el-Cisme Cevherun ve Arazun,*[5]

-Fizik ve Metafizik alanında yazdığı eserler:

a. *Makale Fi el-Kül ve el-Ecz,*

b. *Kavl Fi Enne Kulle Muttasıl İnnema Yenkasimu İla Munfas,l,*

c. *Makale Fi Buhus is-Selase An Gayr il-Mütenahi,*

d. *Makale Fi Tezyifi Kavl el- Kailin bi-Terkib il-Ecsam Min Eczain La Yetecezze,'*

---

[1] İbn Ebi Useybia, *Age.*, s. 292; İbn Nedim, *Age.*, s. 324

[2] Gerhard Endress, *Age.*, ss. 25-28

[3] *Age.*, s. 25

[4] İshak Saka, *Age.*, C. 3, s. 418

[5] Gerhard Endress, *Age.*, ss. 42-49; Sahban Halifat, *Age.*, s. 29

e. *Makale Fil-Mevcudat,*
f. *Makale Fi Ta'rifi en-Nefs,*
g. *Makale Fi İsbati Tabiat il-Mümkin*[6],
-Ahlak ile ilgili eserleri,
a. *Kitab ut- Tehzib il-Ahlak,*
b. *Makale Fi-Siyaset in-Nefs*[7],
-Hıristiyan Teolojisi ile ilgili eserleri
a. *Makale Fi Tebyini Ğalat Ebi Yusuf Yakub b. Ishak el-Kindi Fi*
Makalatihi Fi er-Redd Ale en-Nasara
b. *Makale Fi Akanim is-Selase*
c. *Fi il-Ğalat Men Yakulu en el-Mesihe Vahidun bi el-Araz,*
d. *Makale Fi et-Tevhid,*
e. *Makale Fi-Sıhhati 'İtikad in-Nasara Fi el-Bari Ennehu Cevherun, Vahidun Zû Sulusi Sıfatin.*[8]

Bu filozofun görüşlerini ortaya koyarken öncelikle onun Dil-Felsefe ilişkisi ile ilgili görüşlerine değinecek daha sonra bu temel üzerine tesis ettiği Metafizik, Teoloji, Bilgi ve Etik hakkındaki görüşlerini irdelemeye çalışacağız.

Yahya Bar-'Adi'de Mantık-Gramer İlişkisi

Mantık ve Gramer arasındaki ilişki, bu iki disiplinin lafızlarla (utterances) hangi boyutta ilgilendiği ile ilgili bir meseledir. Bu tartışma ile ilgili olarak mantığın ilişkili olduğu gramer alanını betimleyebilmek, sorunun köklerini tanımlayabileceğine ve tartışma alanının daha iyi açıklanabileceğine yarayacağı kanaatindeyiz. Yani mantığın işkili olduğu gramer alanı salt gramer bir alan mı, yoksa tarihi bir dile ait, zamansallığı içinde ve sosyal bir varlık alanı dediğimiz bir ampirik gramer alan mı olduğunu ortaya koymak bu tarihi tartışmanın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Sorunun başka bir boyutu da mantıkta

---

[6]*Age.*, ss. 66-73
[7]*Age.*, ss. 82-86
[8]*Age.*, ss. 100-108; Sahban Halifat, *Age.*, ss. 32-33; İbn Ebi Useybia, *Age.*, s. 293

her dilin *apriori* yapısına uygun modaliteler olup olmadığıdır. Şayet mantık her dilin yapısına uygun üniversal modaliteler içeriyorsa, bu durumda, mantığın bu işlevi insan aklının kümülatif çabasının sonucu olmasına uygun olarak her dile ve her millete şamil kılınmalıdır. Aksi takdirde her dil ve her millet kendi mantığını kendisi mi oluşturacak ve her dilin mantığı ayrı mı soruları gündeme gelecektir. İşte bütün bu sorunlar ilk dönem tartışmalarında geniş bir şekilde yer almış ve günümüze taşınmıştır.

Çalışmamızın bu bölümünün amacı ve kapsamı mantık disiplininin İslam dünyasına girmesiyle başlayan antimantık hareketlerinden Arap nahivcilerinin muhalefetini irdeleyerek Yahyâ Bar Adî'nin mantık ve gramer ilişkisini nasıl ele aldığını ortaya koymaktır.

İlk Dönem tartışmalarda Ontolojik Bir Varlık Alanı Olarak Dil ya da Dilin Mantığı

Aristoteles'in kainatı okuma biçiminin aracı olarak ortaya koyduğu ve kullandığı mantık disiplini İslam dünyasına girdiğinde İslam dünyasında doğmuş ve gelişmiş bazı disiplinlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu disiplinler ilk etapta mantık disiplininde dinleri ve dilleri ile "örtüşmeyen" yabancı bir medeniyetin İslam dışı öğelerini görmüşler ve ciddi bir muhalefet geleneğini başlatmışlardır. Bu muhalefetin belki de en ilgi çekici olanı gramercilerin muhalefeti olmuştur.[9] Bu muhalefet 10. yüzyılda Ebu Said el-Sirafi (öl. 979) ile doruğa çıkmıştır. İşte bu dönemde el-Sirafi ile mantıkçı Ebu Bışır Matta Bar-Yunus [Yonan] (öl. 940) arasında mantık-gramer ilişkisi ile ilgili meydana gelen tartışma, yine o dönemin en önemli entelektüellerinden Ebu Hayan Tevhidi (öl.1023) tarafından kayıt altına alınmıştır. Tevhidi, *el-İmta Ve'l-Muanese* ile *el-Mukabesat* adlı

[9]Shams İnati, "Logic", (Nasr&Leaman, *History Of İslamic Philosophy* içinde), Routledge, London and Newyork 1996, C.1, s.810; Shukri b. Ahmed, "LanguAge", (Nasr&Leaman, *History Of İslamic Philosophy* içinde), Ruutledge, London and Newyork 1996 s. 899

eserlerinde bu tartışmanın ayrıntılarını ortaya koymuştur.[10]

Bu tartışmanın mantıkçı tarafına göre mantık, bir terazi gibi, doğru ve yanlışı, sağlam olan ve sağlam olmayan sözleri birbirinden ayıran bir alettir. Sirafi'ye göre ise, bir sözün doğruluğu veya yanlışlığı, eğer dilin içinde konuşuyorsak sözün ait olduğu dilin nazım ve gramerine göre, eğer akledilirler alanında konuşuyorsak, akılla bilinir.[11] Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, Sirafi, bir aletin iki farklı değer alanında eşzamanlı olarak kullanılacağı fikrine karşı çıkmaktadır. Yani O'na göre, dil düzeneğinde ve kavramlar-makuller düzeneğinde mantık aleti aynı anda kullanılamaz. Sirafi, bu bağlamda eleştirilerine devam ederek, mantığı eğer Yunanlı biri (Aristoteles) vaz'etmişse, bunu Yunanlıların diline, literatürüne ve Yunanlıların konuştukları dildeki tanım ve niteliklerine göre ortaya koymuş olduğu iddiasında bulunur. Dolayısıyla bir Türk, bir Hintli , bir Farisi veya bir Arap, bu değerleri ve Yunanlıların kabullerini almak zorunda değildir.[12] Matta'ya göre ise, bu, mümkündür ve gereklidir de. Çünkü mantık, akledilir gayeleri ve anlamları araştırır. İnsanların tümü makullerde eşittir. Örneğin 4 sayısına 4 eklendiğinde 8 sayısının elde edileceği sonucu tüm milletlerde ve dillerde aynıdır.[13] Sirafi'ye göre ise, eğer bu sonuç yani akledilir manalar ve sözcükler tüm farklı milletlerin kullanımına uygunsa bunun mümkün olduğu düşünülebilir. Ancak ona göre, akledilir anlamlara ve gayelere yine isim, fiil ve edat gibi bölümleri kapsayan bir dil aracılığıyla varılır. Bu sebeple bir dilin varlığının zorunluluğu tartışılabilir değildir. Yine Sirafi'ye göre, bir dilden diğer bir dile yapılan

---

[10]Tevhidi, *el-İmta Ve'l-Muanese*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1953, c.1, ss.104-130; *el-Mukabesat*, el-Matbaatu'r-Rahmaniyya, Mısır 1929, ss. 68-87[10]

[11] Tevhidi, *İmta*, C. 1, s.109; *Mukabesat*, s. 70

[12] Tevhidi, *İmta*, C. 1, s.110; *Mukabesat*, s. 71

[13] Tevhidi, *İmta*, C. 1, s.111; *Mukabesat*, a. y.

çeviriler, mantıksal çözümlemelerle değil, ancak iki dilin gramatik yapısının bilinmesiyle mümkündür.[14]

Sirafi'ye göre -Arapça için konuşmak gerekirse- nahiv, Arapça'dan çıkarılmış bir tür mantıktır. Mantık da dil ile anlaşılan bir tür nahivdir.[15] Sirafi, mantık ve gramerin birbirine muhtaç olduğunu savunarak dilin mantıksal gramerinin varlığını ispat etmek için çeşitli örnekler verir. Bu örneklerden birini burada incelemek istiyoruz. Sirafi, "زيد افضل الاخوة – Zeyd, kardeşlerin en üstünüdür- ve زيد افضل اخوته -Zeyd, kardeşlerinin en üstünüdür- cümleleri hakkında Matta'nın görüşünü sorar. Matta, iki cümle hakkında da "doğru ve hatasız cümlelerdir" der. Sirafi, bu iki cümle arasındaki farkları açıklayarak şöyle der:

" *"Zeyd kardeşlerinin en üstünüdür" dersen bu doğru değildir. "Zeyd kardeşlerin en üstünüdür" dersen, bu, doğru olur. Aralarında şu fark vardır. Zeyd'in kardeşleri Zeyd'in dışında olanlardır. Zeyd hepsinden ayrıdır. Eğer biri sana "Zeyd'in kardeşleri kimlerdir?" derse, "Zeyd, Amr, Bekir ve Halit" diyemezsin. Ancak "Amr, Bekir ve Halit" diyebilirsin. Zeyd, kardeşlerinden ayrı biri olunca kardeşlerinin en üstünü olması doğru olmaz. Bu cümle, "eşeğin katırların en üstünüdür" cümlesine benzer. Çünkü eşek katırlardan farklı olduğu gibi, Zeyd de kardeşlerinden farklıdır. "Zeyd, kardeşlerin en üstünüdür" dersen, bu, doğru olur. Çünkü, o, kardeşlerden biridir. Kardeş ismi, hem onun için hem de diğerleri için kullanılmaktadır. Birisi sana "kardeşler kimdir?" derse Zeydi de sayarsın."*[16]

Sirafi'nin bu örneği vermedeki amacı, dilin mantıksal gramerini ispatlamak ve her dilin kendi mantığını oluşturduğu tezini savunmaktır. Matta'nın bu iki cümle arasında fark görmeyişinin sebebi, onun izafeti mantıksal bir kategori olarak ele almasıdır. Ancak Sirafi, izafeti nispet anlamında aldığı için Zeyd'i kardeşlerine nispet etmiştir. Bu yüzden Zeydin kardeşlerinin en üstünü olmasını

[14] Tevhidi, *İmta*, C.1, s. 111; *Mukabesat*, ss. 71-72
[15] Tevhidi, *İmta*, C.1, s. 115; *Mukabesat*, s. 75
[16] Tevhidi, *İmta*, C.1., s. 120; *Mukabesat*, s. 79

mümkün görmemiştir. Bir başka ifade ile söylemek gerekirse, Sirafi, izafete kaplamı açısından, Matta ise, içlemi açısından baktığı için görüş farklılığı ortaya çıkmıştır.[17]

Farâbi'nin Uzlaştırmacı Kimliği ya da Dilin Mantığı ve Mantığın Dilini Cem' Etmesi

Matta ve Sirafi'nin kişiliklerinde temsil edilen iki disiplin arasındaki tartışmadan haberdar olan ve aynı zamanda Matta'nın öğrencileri olan Fârâbi (870-950) ve Yahyâ Bar Adî (893-974) de bu tartışmanın devamlılığını sağlamışlardır.

Fârâbi, lafızları kullanma açısından gramer ve mantık disiplinlerini birbirine yakın bulur. Fârâbi'ye göre, mantık ve gramer birbiriyle sıkı bağlarla ilişkili olan iki disiplindir. Bu sebeple gramerin apriorik yönünü ortaya koymak ve bu kurallar bütününü mantık disiplinin öncül bilgilerine dahil etmek lazımdır.[18]

Ancak Fârâbi'ye göre, bu iki disiplinin lafızlarla ilgilenme gayesi farklıdır. Ona göre, bu iki disiplinin lafız ve cümlelerle ilgilenmesi, bu iki disiplinin isimlerinin birbirine yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü mantık (nutk) kelimesi, kelimenin delalet ettiği manaya işaret ettiği gibi, söz ile çıkan ve insanın iç düşümcesini dil ile çıkardığı lafız anlamına da gelmektedir.[19] Bu sebeple mantık ilminin bilgi elde etme keyfiyetinin lafızlar sayesinde olduğu sanılmıştır. Ancak Farabi'ye göre, bilgiyi lafız ve ibare doğruluğu ölçüsünde elde eden disiplin nahiv yani gramer disiplinidir. Ona göre gramerin lafızlarla ilişkisi neyse, mantığın ma'kullerle ilişkisi de odur.[20]

---

[17] Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 69

[18] Farabi, *Kitabu't-Tenbih Ala Sebili's-Saadet*, Daru'l-Menahil, Beyrut 1985, ss. 83-84

[19] Farabi, *İhsa'ü'l-Ulûm*, çev: Ahmet Ateş, MEB. Yay., İstanbul 1990, s. 78

[20] Farabi, *Kitabu't-Tenbih Ala Sebili's-Saadet*, ss.79-80; İhsa'ül-Ulûm,s. 68

Fârâbi'ye göre, mantık ve gramer ilişkisinde önemli bir diğer nokta ise, gramerin herhangi bir milletin diline uygun ve özel kanunları araştırmasına karşılık, mantığın bütün milletlerin kullandığı lafızları kapsayan apriori yapıları incelemesidir. Ancak bununla birlikte Fârâbi, gramerin de her dilin ortak özelliklerini araştıran apriori tarafını göz ardı etmemektedir. Ona göre, gramer, yapısal olarak apriorik bir özellik taşır ama bu özelliği, ait olduğu dilin sınırları içerisinde diğer dillerden habersiz ve ayrı olarak söz konusudur.[21] Fârâbi'nın bu son görüşü, onun kendisinden önce hocası Matta ve Sirafi arasında yapılan tartışmada genel olarak Matta'nın görüşlerini savunmanın yanında aynı zamanda Sirafi'nin de etkisinde kaldığını göstermektedir.[22] Bu tutumu onun genel olarak Aristoteles ve Paltonu diğer yandan din ve felsefeyi uzlaştırma endişelerine uygun düşmektedir.

Yahya Bar 'Adi'de Mantığın Dili

Yahyâ Bar Adî'ye gelince, ona göre, bu iki disiplin birbirinden tamamen farklı, kendilerine özgü sanatlardır. İkisinin de kendilerine ait bir konusu ve gayesi vardır. Bar Adî'ye göre, bu iki disiplin arasındaki farklılık, konuları ve gayelerinin farklılığına göre ele alınmalıdır.

Adî'ye göre, bazı disiplinler hem konusu hem de gayesi açısından diğer disiplinlerden ayrılır. Örneğin felsefe, tüm varlıklar sahası olan konusu ve tüm varlığı varlık olması açısından idrak etmek olan gayesi itibariyle diğer bütün disiplinlerden ayrılmaktadır. Bazı disiplinler de, ortak konu ve farklı gaye taşımaları açısından diğer disiplinlerden ayrılmaktadır: Spor ve tıp disiplinleri gibi. Bu iki disiplinin de konusu insan bedenidir ama gayeleri farklıdır. Sporun gayesi insan bedenini çeşitli sportif aktivitelere hazırlamak iken, tıp ilminin gayesi ise, insan bedenini sağlıklı kılmaktır. Bazı disiplinler ise, ortak gaye ve farklı konuları olması açısından diğer disiplinlerden ayrı-

[21]Farabi, *İhsa'ü'l-Ulûm*, ss. 76-77

[22]Osman Bilen, "Mantık İle Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XIII-XIV, İzmir 2001, s. 95

lırlar: Tıp ve veterinerlik gibi. Veterinerliğin konusu "düşünmeyen hayvan"ın bedeni, tıbbın ise insan bedenidir. Ancak bu iki disiplinin de gayesi sıhhatli bir bedendir. Adî'ye göre konu ve gaye bakımından birbirinin aynısı olan disiplin yoktur. Aksi taktirde iki ayrı disiplinden bahsedilemez.[23]

Mantık ve gramere gelince, Adî'ye göre, mantığın konusu lafızlardır. Ona göre, bir sanat için konu, sanatın fiilini gerçekleştirdiği yerdir. Buna göre, marangozluk için konu, kerestedir. Kuyumculuk için konu, altın ve gümüştür. Gramer için de konu lafızlar olduğuna göre, gramer, lafızlarda fiilini gerçekleştirir. Gramerin lafızlarda gerçekleştirdiği fiil, -Arapça için konuşmak gerekirse-, hareke ve sükûndur[24], yani İraptır.

Adi'ye göre gramer, gayesi itibariyle de mantıktan farklıdır. Ona göre gramerin yapısı, gramerin, konusu olan lafızlarda gerçekleştirdiği fiilin sonucunda meydana gelen şeydir. Bu da hareke ve sükûnun sonunda oluşan zamme, fetha ve cer durumlarıdır. [25]

Adî'nin grameri i'rabla ilişkilendirmesi, gramerin mantık ile ortak özellikler taşıdığı izlenimini vermektedir. Çünkü i'rab, Arap gramerinin mantığı olarak kabul edilmektedir. Yani bir kelimenin harekelenmesi, istenilen manayı elde etmek amacını taşır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, Arapça'da bir metni doğru okuyabilmek için önce o metnin konseptini anlama zorunluluğu vardır. Mesela, lafız fail ise onu merfu; mef'ul ise mansup okumak için o metni önceden anlamak lazımdır. Dolayısıyla Adî'nin grameri i'rab ile ilişkilendirmesi, gramerin konusunun manalar olduğu izlenimini verdiğinden, gramer ve mantığın birbirini tamamlayan ortak nitelikler taşıdığı sonucunu doğurmaktadır.

---

[23]Yahyâ İbn Adî, *Makale Fi Tebyini'l-Fasl Beyne Sınaati'l-Mantık el-Felsefî Ve'n-Nahvi'l-Arabi*, (Neşreden: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefîyye* içinde), Amman 1988, s. 415

[24]Yahyâ İbn Adî, *Age.*,s. 416

[25]Yahyâ İbn Adî, *Age.*,s. 417

Ancak Adî, böyle bir itirazı hesap etmiş olmalı ki, manaların gramer için konu ve gaye olmasını mümkün görmemektedir. Ona göre manaların gramer için konu olması, gramerin manalarda fiilini gerçekleştirmesine kabil olması anlamına geleceğinden, bu, mümkün olamaz. Mesela; ضرب عمرو زيدا cümlesini söyleyen nahivci, icra ettiği sanatının gayesi olarak Amr'ı fail, Zeyd'i mef'ul yapar. Bu lafızların kullanılmasıyla lafızların delalet ettiği manalarda bir değişiklik söz konusu olmayacağından, lafızlar manalarda fiilini gerçekleştirememektedir. Eğer manalar gramerin konusu olmuş olsaydı, bir değişiklik söz konusu olurdu. Eğer nahivci, bu cümlede merfu' olanı mansup hale getirebilmiş olsaydı, anlamlar alanında da fiilini gerçekleştirebilirdi. Bu durumda manaların da gramerin konusu olduğu kabul edilebilirdi.[26]

Adî'ye göre, manaların gramerin gayesi olması da mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda, nahivci, nahivci olmakla fiilini gerçekleştirdiğinde ihdas ettiği manaların zorunlu olması gerekirdi ki, Zeyd'in, Amr'ın ve darbın (dövmek mastarı) zatının, nahivci fiilini gerçekleştirdiğinde hasıl olması gerekirdi. Bu ise, rasyonel açıdan muhaldir.[27]

Adî, manaların gramerin konusu olamayacağını ispat etmek için şöyle bir örnek verir: "ضرب اخوك ابوك- "kardeşin babanı (ya da tersi) dövdü" cümlesini söyleyen biri delalet kastıyla söylemiş olsa bile, onun bu sözü bir manaya delalet etmez. Zira bu sözde fail ve mef'ul arasında bir ayırım yoktur." Adî başka bir örnekte de sözün delalet kastı taşımasının yanı sıra gramer kurallarına uygun bile olsa, bir anlam taşıyamayabileceğini şu şekilde açıklar: "ان العين - متحركة "Ayn hareket eder" cümlesinde "Ayn" ve "Mutaharrik" lafızları farklı manalara delalet ettiğinden mu'rab bir anlama sahip değildir. "Ayn" lafzı, görme aleti, salt bir şey, pınar ve alfabe harflerinden bir harf gibi çeşitli anlamlara gelir. "Mutaharrik" lafzı da mekânsal bir ha-

[26]Yahyâ İbn Adî, *Age.*,ss. 417-418
[27]Yahyâ İbn Adî, *Age.*,s. 418

rekete, artma ve azalmaya delalet eder. Bu cümle bir çok anlama geldiğinden gayesi malum bir anlam içermemektedir.[28]

Mantığa gelince, Adî'ye göre, mantığın konusu bir manaya delalet eden lafızlardır. Ancak Adî'ye göre bir manaya delalet eden bütün lafızlar mantığın konusu olmayıp cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti gibi tümel anlamlara delalet eden lafızlar mantığın konusudur. [29] Mantığın gayesi de, Adî'ye göre, anlamlı kelimeleri bu kelimelerle ifade edilen anlamlara uygun biçimde oluşturmaktır.[30]

Adî'ye göre, cüz'i bilgiler, burhan dediğimiz yakini kıyas suretini almamış olduklarından mantığın konusu olamaz. Dolayısıyla şek ve şüpheden vareste olan, temyiz edilmiş burhani bilgiler tümel anlamlara delalet eden lafızlarla mümkün olduğundan, mantığın konusu bu tür lafızlardır.[31]

Adî'ye göre, mantığın gayesi burhandır. Yani bir manaya delalet eden lafızları, delalet edilenin (medlulün) durumuna muvafık hale getirmektir. Bunu sağlayan şey de, anlamda doğruluk esasıdır. Zira, Adî'ye göre, mantık, sadece bir anlama delalet eden lafızları birbirine yakınlaştıran bir sanat değil, aynı zamanda doğruluğu ilzam eden bir yakınlaştırma (te'lif) sanatıdır.[32]

Adi'nin bahsettiğimiz bu görüşü, doğru bilgi ifade eden önermelerin ancak yakini suretler şeklini almış olan önermeler olduğunu ifade eden İslam filozofları Farâbi ve İbnii sina'nın görüşleriyle paralellik arzetmektedir. Zira duyu bilgileri gibi tikel anlamlar ifade eden kaynakları bizi yakini suretlere götüren kaynaklar olarak algılayan Eş'ariler ve özellikle Gazâli gibi düşünürlerin aksine İslam filozofları, bizi burhana yükselten doğruların ancak tümeller alanında sözkonusu olabilecek doğrular olduğu-

[28]Yahyâ İbn Adî, *Age.*,s. 419
[29]Yahyâ İbn Adî, *Age.*,s. 421
[30]Yahyâ İbn Adî, *Age.*,a. y.
[31]Yahyâ İbn Adî, *Age.*,s. 422
[32]Yahyâ İbn Adî, *Age.*,s. 423

nu ifade etmektedirler. Mesela Farâbi ve Yahyâ Bar 'Adi'den etkilenen İslam Filozofu İbni Sina bu konuda şöyle der: *"Duyu, Burhan olamaz ve his olmak bakımından burhanın kaynağı da olamaz, çünkü burhanlar ve kaynakları her zaman şahıs ve mekanla sınırlandırılmaksızın küllidirler. Duyu, bizzat bir zamanda ve mekanda bir tikelde hüküm ifade eder, o halde duyu, burhanın kaynaklarına erişemez ve tümel bilgiden bir şey taşıyamaz.."*[33]

Özetlemek gerekirse, Adî'ye göre gramer ve mantık birbirinden ayrı iki sanattır. Mantık, tümel anlamlara delalet eden lafızları ele alır. Gramer de, dilin şari'lerinin koyduğu üzere hareke ve sükun itibariyle lafızları ele alan bir sanattır. Mantığın konusu, mutlak lafızlar olmayıp, bir manaya delalet eden lafızlar ve tikel anlamlara değil, tümel anlamlara delalet eden lafızlardır. Gramerin konusu ise, bir manaya delalet etsin veya etmesin bütün lafızlardır. Mantığın gayesi, lafızların uyumudur. Gramerin gayesi ise, lafızların hareke ve sükunudur.

Görüldüğü gibi, mantık ve gramer ilişkisi hakkında Yahyâ Bar Adî'nin tutumu, kendisinden önce yapılan tartışmalarda mantıkçı tarafın görüşlerini özetlemektedir. O, bu tartışmada hocaları olan Matta'nın ve Farabi'nin savunduğu görüşleri biraz daha açmış ve onların savunduğu iddiaları farklı ispatlama biçimleriyle ortaya koymuştur. İslam dünyasında Aristoteles mantığını üniversal ve bütün dilleri kapsayan apriori kurallar olarak ele alan bu yaklaşım *Mantıki* olarak isimlendirilen Yahyâ Bar Adî'nin elinde daha da güçlü bir hal almıştır.

Yahya Bar-'Adi'de Ontolojik Kavramlar

Tanrı Kavramı: Yahya Bar-'Adi'ye göre, Tanrı cisim olmayan bir cevher olup cömert, bilge, kudretli, öncesiz, zatını gerçek anlamda akleden, kendisinin dışında kalan her şeyden zat, düzey ve onur bakımından önceli, dışında kalan bütün varlıkların nedeni ve varolanları vareden bir

[33] İbn Sina, *el-Burhan Mine'ş-Şifa*,s. 249

varlıktır.[34] Ona göre, Tanrı cevherdir. Çünkü, her varlık ya bir şeyde (konuda) vardır ya da bir şeyde olmadan vardır. Varlığı bir şeyde olan ilinektir.[35] Kendi dışında kalan her şeyin nedeni olan bir varlığın, bir şeyin içinde varolması olanaklı değildir. Tersi durumda o konu, onun nedeni olmuş olur. Bu nedenle kendi zatı için bir neden olan bir şeyin başka bir zat için neden olması olanaklı değildir. Böylelikle Tanrı'nın bir şeyde varolmayan bir cevher olduğu kabul edilmelidir.[36]

'Adi'ye göre, Tanrı'nın fiil üzerindeki gücü sonsuzdur. Oysa varolan bütün cisimlerin gücü sınırlıdır. Bu nedenle Tanrı cisim de olamaz.

Tanrı'nın cömert olması, O'nun yarattıklarının olmazdan sonra varolmaları ve onların varedicisinin (failinin) bulunuşu ile ilintilidir.

Tanrı'nın bilge olması, O'nun yarattıklarının üstün bir düzene sahip olması ve yaratıkların tikel bölümlerinin tümel bölümleriyle uyumu ile ilgilidir.[37]

Adi'ye göre, Tanrı'nın kudretli olması O'nun varlıkları varetmesi ile ilişkilidir. Bir şeyin faili olan bir kişi, iki biçimde fail olur: Birincisi, ya onun doğal failidir, ateşi yakmaya elverişli bir cisimle ateşi yakmak gibi. Bu durumda fiil failden önce olamaz. Bu tür faile mütekaddim denmez. Ancak nesnesine yakın fail denir. Tanrı ise, yaratıklarından önce olan bir varlıktır. İkincisi, onun etkinliği onun kudretinden varedip etmemesi yönünden meydana gelmektedir. Bir binayı yapıp yapmamaya kudretli olan usta gibi. Bu nedenle kudretin sadece ikinci anlamı Tanrı için geçerlidir.[38]

---

[34] Yahya b. Adi, *Makâle Fi'l-Mevcudat*, (Yayınlayan: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahya b. Adi el-felsefiyye* içinde), Amman, 1988, s. 266

[35] A.y.

[36] A.y.

[37] Adî'nin bu görüşlerinin benzeri görüşler İbn Sina ve Ğazali'de de vardır. Krş; İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, İbrahim Medkur Basımı, tarihsiz, C. 1, s. 57; Ğazali, *el-İktisad Fi il-İ'tikad*, Kahire, 1966, s. 42

[38] Yahya b. Adi, *Age.*, s. 267

Adi'ye göre Tanrı ezelidir, zira, eğer ezeli olmazsa, her var olanın nedeni olması gerekirdi ki bu, olanaklı değildir.[39] O'nun zatını akletmesinin anlamı, bilgelik sahibi olması ve kendi dışındaki her bilgelik sahibinin bilgeliğine de neden olmasıdır. Bu nedenle O'nun bilgeliğinin bilgeliğine neden olanın bilgeliğinden vareste olması olanaklı değildir. Aynı biçimde bilgeliğine neden olanın bilgelikte ona denk olması da olanaklı değildir. O'nun dışındaki varlıklardan zat bakımından önceli olmasının anlamına gelince, O'nun bütün varlıklardan ve varedilenlerden yüce olması, onlardan zat bakımından önce olması anlamına da gelir. Düzey bakımından önce olması varlıkta neden olanın bütün nedenlilerden önce olması ile açıklanır.

Onur bakımından da öncedir. Çünkü, o bütün varlıklardan doygundur (müstağni). O'nun dışındakilerin hepsi O'na gereksinim duyarlar.

Akıl Kavramı: Yahya Bar-'Adi'ye göre, akıl, bütün suretlilerin zatını, onları heyulalarından ayırtetmek, kendileriyle beraber olan ilintilerinden kurtarmak ve biri diğeri ile bileşim halinde bulunmayan sureti bir araya getirmek suretiyle tasarlayan basit bir cevherdir.

'Adi'ye göre, aklın bir cevher olarak tanımlanması onun tüm suretleri kabul etmesi bakımındandır. Zira belirtiler (arazlar), cevherler için kabil bir konu olmazlar, tersine cevherler belirtiler için kabil bir konudur. Akıl basit bir cevherdir. Çünkü bir form ve konudan bileşik olmuş olsaydı, kendisine karşılık bir suretle tasarımlanan bir şeye ait olurdu. Bu yüzden Akıl basittir.[40] Aklın suretleri birleştirmesine gelince, örneğin, biz uçan bir insan düşünebiliriz.

Nefs Kavramı: Aristoteles'in dediği gibi, Nefs, düşüncede yaşam sahibi bir cismin yetkinliğidir. Yahya Bar-'Adi, bu tanımı aynı biçimde benimser. O'na göre yetkinlikten maksat, doğal cismi mükemmelleştirecek şeydir. O, buna şöyle bir örnek verir: İnsan spermi bir maddedir.

---

[39] *Age*, A.y.
[40] *Age*., s. 268

Doğaldır, yani nedeni doğal olan bir maddedir. Bedeni meydana getirir. Beden, nefsin kullandığı bir aygıttır. Şu halde beden düşüncede yaşam sahibidir. Yani mükemmelleşmesi olanaklı olan ve edimli olarak canlı bir cisme dönebilir olan bir aygıttır.[41]

Başka bir eserinde 'Adi, nefsin tek bir cevher olduğunu söyler. Ona göre bu cevher, kendisinden saçan ve ayrılanın cevheridir. Bu, onun aşkın olduğunu gösterir. Bu ayrılma, beraberinde aşkın olandan içkin olana doğru bir gidişat getirmektedir. Bu cevherden saçılan her bir varlık, aynı mastara irca etmektedir. Hepsinin başlangıcı birdir. Hiçbiri, diğerinden bu yönüyle üstün veya noksan değildir. Bu varlıklar kabiliyetlerine göre çoğalma gösterirler. Nefs, duyulurların suretlerini tasarlamak suretiyle nefs olmaktadır.[42]

Doğa Kavramı: Adi, doğanın tanımı konusunda da Aristoteles'in görüşünü benimser. Ona göre doğa, içinde bulunduğu şeyde ilk olarak, belirti yoluyla değil bizzat, hareket ve durgunluğun başlangıcıdır. Bir şeye başlangıç olmak iki bakımdandır. Birincisi, kabil olması bakımından başlangıç ki, bu, Heyûla'dır. Canlının bedeni gibi. İkincisi, fiilin başlangıcıdır ki, bu, surettir. Canlının nefsi gibi. Canlının bedeni, bazen durguna bazen harekete kabilken nefsi ise, bazen hareketin bazen durgunun fiili olmaktadır.[43]

Doğa, yaradandan ayrıdır. Örneğin bir marangoz, kapının suretini düşüncede tahtayı fiile çıkarmakla başlangıç olmaktadır. Bunun gibi doğa örneğin, canlıda bulunan meni, maddesini (bu, canlının düşüncede suretidir) canlı suretine edimli olarak çıkarır. Marangoz ile doğa arasındaki fark, marangoz tahtada var değildir. Ama doğa, Ör-

---

[41] *Age.*, s. 269

[42] Yahyâ İbn Adî, *Rü'ya Fi' Ta'rifi'n-Nefs*, (Neşreden: Sahbân Halifat, Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye içinde), Amman, 1988,ss. 206-207

[43] Yahya b. Adi, *Makâle Fi'l-Mevcudat*, s. 269

neğin erkeğin menisi, dişinin menisiyle karıştığında, onu hareket ettiren meni cisimde vardır.[44]

Heyûla-Sûret Kavramı: 'Adi, Aristoteles gibi Heyûla'yı şu biçimde tanımlar: Bir şeyin kendisinden varolduğu şey için ilk 'konu'dur. Bu, belirti yoluyla olmayıp onda vardır. Burada konudan maksat doğanın formunu kabule uygun olandır. İlkten maksat da onu ilk 'konu'lar olmayan dört unsur gibi konulardan ayırmaktır.

Suret ise, nefsinde bulunan güç ile hareket başlangıcı olan bir yaratılıştır. Bu tanım, aynı zamanda Aristoteles'in tanımıdır. O, bu tanımla heyûlani sureti tanımlamak istemiştir.[45]

Bar-'Adi'nin ontolojisine zemin oluşturan bu görüşlerini ortaya koyduktan sonra şimdi de onun Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili görüşlerine geçeceğiz.

Yahya Bar-'Adi'de Tanrı'nın Doğası Sorunu ve İslam Filozofu Kindi ile Tartışması

Tanrı'nın Doğası Sorunu: Yahya Bar-'Adi'ye göre, Tanrı, üç yetkinlik sahibi bir cevher olup, sahip olduğu yetkinliklerin her biri diğer ikisinden anlam bakımından ayrıdır.[46] Filozof bu iddiasını kanıtlamak için çeşitli analojiler ileri sürmektedir.

Birinci analoji, karşı karşıya duran iki ayna ile açıklanmıştır. Buna göre, iki aynada karşılıklı görülen suret, birbirinin sureti olup, her biri karşısındakine karşılıktır. Bu durumda iki aynada da ikisinin dışında bir suret bulamayız. Bar-'Adi'nin bu örneğini biraz daha açacak olursak, sözgelimi, iki aynadan birincisinin herhangi bir görüntüsü, ikinci aynada görünecek ve böylece ikinci aynada bir görüntü daha ortaya çıkmış olacak. İkinci aynadaki görüntü, birinci aynada yansıyacak böylece üçüncü bir görüntü daha ortaya çıkacaktır. Bu görüntülerin her biri, nedenin ma'lülle ilişkisine bağlı olarak birbirinden ayrı-

---

[44] *Age.*, ss. 269-270

[45] *Age.*, ss. 270-271

[46] Yahya b. Adi, *Risale Fi Sıhhati İ'tikad in-Nasara Fi il-Bari Ennehu Cevherun Zû Sulusi Sıfat* (Yayınlayan: Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahyâ Ben Adî* içinde), Paris, 1920, s.11

dır. Ama sonuçta ilk görüntünün yansımaları olduğundan birdir. Yahya Bar-'Adi, bu örneği, Tanrı'nın doğası sorununda da kullanarak, baba, oğul ve kutsal ruhu tefsirya çalışır. Buna göre; baba, ilk görüntüdür, çünkü, oğul ve ruhun nedenidir. İkinci görüntü de ruhu temsil eder, çünkü, ikinci görüntü, nasıl birinci görüntüden çıkmışsa, ruh da babadan çıkmıştır. Üçüncü görüntü de, oğulu temsil eder. Zira, oğulun, babanın misli olması iki yönle açıklanabilir. Birincisi suretle, ikincisi babanın zatında olup ondan çıkan bir şey olmaması yönüyle.[47]

İkinci analoji, akıl, akleden ve akledilen analojisidir. Buna göre bir şey akledildiğinde, akıl ile akledilir. Akıl, akledilen bir eşyadır. Buna göre akıl, akıl ile akledendir. Açıktır ki akıl, varolan zatlardan bir zattır. Aklın akıl olması, akleden ve akledilen olmasından ayrıdır. Her sağduyu sahibi şunu bilir ki; akıl, zatını aklettiğinde - zatını akletmesi yönüyle - ona akleden denir. Zatı onu aklettiğinde ona, makul denir. Bu durumda üç yetkinlik ortaya çıktı: Akıl, Akleden ve Akledilen. Bu üç yetkinlik de tek bir zattır. Bar-'Adi'ye göre akıl, diğer iki yetkinlik için soyut olarak bir nedendir. Zira akıl olmadığında akleden ve akledilen olmamaktadır. İki anlamdan biri olduğunda diğeri de kesin olur. Bu nedenle akıl Tanrı'nın doğası ile ilgili olarak baba için kullanılabilir. Zira baba, oğul ve ruhun nedenidir. Akleden ise, aklın dışına çıkmaksızın onun için vardır. Bu nedenle akledenin zatı akıldan ayrı değildir. Bu da oğul için bir temsil olabilir. Zira oğulun doğası ve babanın doğası birdir. Akledilene gelince, o da ruh için bir temsildir. Zira ruh, babanın dışında, ondan oluşmuştur.[48] İşte bu analojiden yola çıkarak Bar-'Adi, Tanrı'nın tek bir cevher olduğuna ve zatı itibariyle çoğalmadığına ancak, yetkinliklerinden her birinin diğerinden ayrı olup çoğalma kabul ettiğine inanmaktadır.

Yahya Bar-'Adi, Tanrı'nın doğası sorununda yanlış anlaşılmalara neden olan Hıristiyanları ve yanlış anlayan

[47] *Age.*, ss. 12-15
[48] *Age.*, ss. 18-21

karşıtları eleştirmektedir. Ona göre karşıtlar Hıristiyanları dinleyince genelleme yaparak Tanrı'nın bir cevher ve üç doğa olduğunu, bu doğalardan her birinin bir cevher ve tanrı olduğunu söylüyorlar. Bunlar Hıristiyanlar'ın sözlerinin birbiriyle çeliştiğini ve sözlerinin kuşkulu olduğunu sanarak "Bir" in anlam bakımından üç ile uyuşmadığını iddia ederler. Çünkü "Bir" üçün ve tüm sayıların başlangıcıdır. Üç ise, ne zatı için ne de diğer sayılar için bir başlangıçtır. Ayrıca üç sayısı bölünebilir ama bir sayısı bölünebilir değildir. Bir olmadığı zaman üç de olmaz ama üç olmadığında bir sayısının olmaması zorunlu değildir. Bir, güç bakımından bütün sayılar iken, üç sayısı böyle değildir. Karşıtlar durumu bu biçimde okuyunca Hıristiyanlar'ın bir ve üç sayılarını aynı anlamda kullanmalarından hareket ederek sözlerinin çelişkili olduğunu söylemişlerdir.[49]

Yahya Bar-'Adi, karşıtlara yanıt olarak doğalardan her birinin cevher olarak nitelendirilmesi durumunda Tanrı'nın üç cevher olarak nitelendirilmesinin gerekmediğini söyler. Örneğin, X adında bir insana Ahmed'in babası, 1.75 boyunda ve tabip nitelikleri yüklendiğinde Ahmed'in babası olması, dört kol boyunda ve tabip olduğu anlamına gelmez. Diğer olasılıklarda da durum aynıdır. Her durumda da X'in üç insan olduğu anlamı çıkarılamaz. Çünkü X insan olmakla tek bir insandır ve çoğalmaz. Bundan dolayı Adi'ye göre, Tanrı hakkında üç cevherdir ve bu cevherlerden her biri üç anlama ile nitelendirilmiş olduğundan biri diğeri değildir denilemez. Her bir anlam cevher olarak nitelendirilir. Yani Tanrı'nın anlamında bir ortaklık yoktur, ortaklık cevherin anlamındadır. Başka bir tanımla söylemek gerekirse, ayrılık; babalık, oğulluk ve südurdadır.[50]

---

[49] Yahya İbn Adi, *Fi Tebyini Vech il-lezi Yasuh ul-Kav Fi il Bari...*, (Yayınlayan: Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahyâ Ben Adî* içinde), Paris,1920, ss. 46-47

[50] Yahya İbn Adi, *Age.*, ss. 48-50

Filozofa göre, Hıristiyanlar Tanrı'nın cevher olmaklıkla veya tanrı olmaklıkla bir olup üç olmadığı görüşündedir. Onlar Tanrı'nın cevher ve tanrılıkta bir olduğunu, cevherin özelliği olan doğalar yani manevi yetkinlikler ile üç olduğunu düşünüyorlar.[51]

Yahya Bar-'Adi, yanlış anlamalara neden olan Hıristiyanları da eleştirmektedir. Yanlış anlamalara neden olan Hıristiyanlar, üç doğadan her birinin sadece kendilerine ait özellikleri ile değil bütün durumlarda birbirine karşıt olduğunu ileri sürdükleri için yanlış anlaşılmalara neden olmuşlardır.[52]

Bar-'Adi, görüşlerini üç argümanla kanıtlamaktadır. Birincisi, akılda bulunan gerekli ve temel önermelerle. İkincisi, Hıristiyanlar´ın *Kitab-ı Mukaddesi* ve Hıristiyan bilginlerinin görüşleri ile. Üçüncüsü, bu konudaki birleşme ile.[53] 'Adi, varolan her şeyin ya cevher ya da ilinek olduğunu, iki karşıt varlığın ya zat ya da belirtisi bakımından karşıt olduğunu, zat bakımından karşıt olan iki şeyden birinin diğeri ile ya zatından bir şey ile uyuştuğunu ya da uyuşmadığını, zatından bir şey ile biri diğerine uyan ya da uymayan iki şeyden birinin diğerinden zati bir ayırımla ayrıldığını ve her cevherin de diğerinden zati bir ayrımla ayrıldığını söyler. Bu durumda birbirinden bu biçimde ayrılan iki cevherin bir cevher olduğu iddia edilemez.[54]

'Adi'ye göre, Hıristiyanlar´ın kutsal dini metinlerinde Tanrı'nın bir cevher ve üç doğa olduğu geçmektedir. Doğa olmakla her bir doğa anlam olarak diğer iki doğadan ayrıdır. Baba, oğul ve ruh arasındaki ayırım ancak, babalık, oğulluk ve südur açısındandır.[55] Eğer biri bunun tersini iddia ederse, Hıristiyanlar´ın birleşmesine (icmasına) karşıt davranmış olur.

---

[51] *Age.*, s. 51
[52] *Age.*, s. 52
[53] *Age.*, ss. 52-53
[54] *Age.*, ss. 53-54
[55] *Age.*, s. 55

Yahya Bar-'Adi'ye göre, her söz ya bir anlama işaret eder ya da etmez. Bir anlama aracılık eden söz başkasına işaret eden söz olamaz. Böylece, cömert, bilgelik sahibi ve kudretli sözlerinden her biri bir anlama işaret eder. Cömert sözü ile işaret olunan anlam, bilge sözü ile işaret olunan anlama ve kudretli sözüyle işaret olunan anlama eşit değildir.[56]

Adi'ye göre, Tanrı'nın doğası sorununu örneklerle ortaya koyduktan sonra şimdi de, onun İslam filozofu Kindi ile girdiği felsefi tartışmanın ayrıntılarına geçmek istiyoruz.

Yahya Bar Adi ve Kindi Tartışması: Kindi, bütün Hıristiyanlar'ın, hypostasların (Qnume) ezeli olduğunu ve tekbir cevher olduğunu ileri sürdüklerini söyler. Kindi'ye göre her hypostas, bir özel anlam bir de genel anlamdan meydana gelir. Örneğin baba, babalık ve cevherlikten bileşiktir. Her bileşik varlığın bir nedeni vardır ve nedenli olan bir varlık asla ezeli olamaz. Dolayısıyla Hıristiyanlar'ın iddia ettiği gibi hypostaslar ezeli olamaz.[57] Yahya Bar-'Adi, buna yanıt olarak, hypostasların ayrılığının kadim olduğunu ve birbirinden hiçbir biçimde ayrılmayan bölümlerin ezeli olabileceğini söyler.

Yahyâ, Kindi'nin hypostasların bileşimden meydana geldiği hakkındaki iddiasını kabul etmez. Ona göre, hypostaslar, cevherin kadim yetkinlikleridir.[58]

Kindi, ikinci itiraz olarak Hıristiyanlar'ın birin üç, üçün de bir olduğu biçimindeki inancına itiraz eder. Ona göre bir, Aristoteles'in dediği gibi, ya sayı bakımından ya

---

[56]Yahya b. Adi, *Risale Fi Teslis ve Tevhid*, (Yayınlayan: Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahya Ben Adi* içinde), Paris, 1920, s. 66

[57]Yahya b. Adi, *Defense Du Dogme La Trinite Contre Les Objections d'al-Kindi* (Yayınlayan: Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahyâ Ben Adî* içinde), s. 119

[58] *Age.*, ss. 119-120

cins bakımından ya da tür bakımından birdir.[59] Kindi'ye göre, tür ve cins anlamındaki bir, bileşim içerdiğinden ezeli olamaz. Sayı bakımından bir'e gelince, bir konu hakkında hem birdir hem de üçtür demek saçmalık ve olanak dışılıktır.[60]

Yahya Bar-'Adi, buna yanıt olarak, bir'in anlamlarının Kindi'nin iddia ettiği gibi sadece üç anlamla sınırlı olmadığını söyler. Adi, bir'in Aristoteles'te de altı anlama geldiğini söyler.

1. Bağlılık ve kıyas anlamda bir: Kaynağın kendisinden çıkan ırmaklara bağlılığı ve ikinin dörde, yirminin kırka bağlılığı gibi.

2. Kesintisiz anlamda bir: Yüzey ve çizgi gibi. Bunlar, sonsuzca bölünseler de, yine de birdirler.

3. Bölünmeyen anlamında bir: Nokta, birey ve an gibi.

4. Adları ayrı, mahiyatleri aynı olan anlamda bir: Örneğin, şarabın Arapça'da, Şemul ve Xamr olmak üzere iki adı vardır.

5. Konusu bir, [ama] tanımları ayrı anlamda bir: Örneğin, Zeyd için canlı, akıllı ve ölümlü tanımlarını yaparız.

6. Tanımı bir, konusu çok anlamda bir: Örneğin, insan bir tanım olarak bir olup Zeyd, Abdullah ve konuları çoktur.[61]

Bar-'Adi'ye göre, bu anlamlardan dördüncü ve beşinci anlamında bir, Hıristiyanlığın inanç sistemindeki birliği açıklar. Ancak bize göre, onun bu tefsirları eleştiriden uzak değildir. Bar-'Adi'nin şarap veya insan için söz çokluğuna işaret etmesi, ikinci ve üçüncü hypostasların sadece adlar olduğu ve hiçbir gerçekliklerinin bulunmadığı anlamına gelir. Halbuki Yahya Bar-'Adi terminolojisinde hypostasların hepsinin bir gerçekliği vardır.

---

[59] Aristoteles, *Topikler*, çev: Hamdi Ragıp Atademir, Hamlet Yay., İst., 2000, s. 150; Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal yay., İst., 1996, ss. 245-250

[60] Yahya İbn Adi, *Age.*, ss. 124-125

[61] *Age.*, s. 126

Yine bir konuya birden çok tanımın yapılması, hypostasların yetkinlik olduğu anlamına gelir ki, bu, Adi'nin bir önceki tefsirlarının karşıtıdır. Yani, bu tefsirler, Adi'nin yorumlarında çelişki olduğu izlenimini vermektedir.[62]

Adi'nin bu görüşlerinden açıkça anlaşılıyor ki, onun felsefesini belirleyen temel ilke din ve felsefeyi uzlaştırmaktır. Onun bu esasla ilgili temel kanıtlarını bu tartışmada görmek olanaklıdır.

Şimdi de Adi'nin, İslam düşüncesi açısından önem taşıyan Kelam Felsefesi ile ilgili sorunlara yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Yahya Bar-'Adi'nin Kelam Felsefesine İlişkin Görüşleri

Atomculuk Sorunu: Atomculuk düşüncesi, Yunan felsefesinde sistemli bir biçimde ilk defa Demokritus tarafından ortaya konulmuştur. Bu düşünceye göre, dünyada sonsuz bir biçimde bir bölünme yoktur. Bu nedenle, her cisim ortak bölünemeyen atomlardan meydana gelmiştir. Atomlar; sertlik, biçim ve büyüklük gibi özelliklere sahip olup sertliklerinden dolayı görülmezler. Atomlarda ses, ışık, sıcaklık ve soğukluk gibi ikinci nitelikler yoktur. Onlar ezeli olarak boş bir mekanda hareket ederek birbiriyle çarpışırlar. Onların bu çarpışması sonucu varlıklar meydana gelir.

Aristoteles'e göre ise, madde sonsuzca bölünebilir. O'na göre sürekli, bitişik ve ardıl nesnelerin bölünmez şeylerden meydana gelmesi olanaksızdır.[63] O'na göre bölünemez büyüklük olduğunu kabul etmek doğru değildir. Bu tür büyüklüklerin varlıkları kabul edilse bile, hiç olmazsa birilerinin büyüklükleri yoktur ve bir cisim nasıl olur da bölünemez olanlardan oluşabilir. Atomculuğu savunanlar sayılara uyguladıkları yöntemleri cisimlere de uygulayarak yanılmışlardır.[64]

---

[62]H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, ss. 254-255

[63]Aristoteles, *Fizik*, çev: Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İst., 2001, s. 253

[64]Aristoteles, *Metafizik*, ss. 560-561

Adi'nin atomculuğu Aristoteles'in atomculuğundan ayrı değildir. Onun bu konuda ortaya koyduğu postulatlar [aksiyom], Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* adlı eserlerinde ortaya koyduğu temeller ile aynıdır.

Adi'ye göre, bitişik nesneler daima sonsuz bir biçimde bölünen parçalara bölünürler. Adi, bu görüşüne şu şekilde kanıt gösterir: Her büyüklük ya bölünebilir ya da bölünemez bir biçimde bitişiktir. Bölünemez bir biçimde bitişik olması olanaklı değildir. Tersi durumda büyüklük bitişik olmaz. O halde büyüklük bölünebilir. Her bölünen ya sürekli bölünen nesnelere bölünürler ya da bölünmezler. Oysa sürekli bölünmeyen nesnelere bölünemezler. Tersi durumda, bölünmeyen nesnelerden bileşik olurlar. O halde hep yeniden bölünebilen nesnelere bölündüğü açıktır. Adi'ye göre, büyüklük nesnelerden meydana gelmiş ise, bu durumda çizgi, nokta açısından diğer çizgiden daha uzun olacaktır. Eğer bu olanaklı ise, nokta ikiye bölünmüş olur. Yine nokta açısından daha uzun ya da daha kısa olan çizgi de ikiye bölünmüş olur. Daha uzun çizgi, ikiye bölündüğü zaman nokta da ikiye bölünmüş olur. Özetle, sayıları tek olan noktalardan bileşik olan çizgi ikiye bölündüğünde, nokta ikiye bölünmüş olur. Bu durumda daire, sayıları tek olan noktalardan bileşik olmuş olur. Bunun ikiye bölünmesi olanaklı olmadığına göre, bu durumda sayıları çift olan eşit bölümlere bölünmez.

Adi'nin varlıkların sonsuzca bölünen bölümlerden meydana geldiği görüşü sadece cisimlerle sınırlı değildir. Onun bu görüşü zaman, hareket, yer ve fiil alanında da geçerlidir.[65]

Yahyâ Bar 'Adi'de Kesp Meselesi: İbni Adî, fiillerin Allah'ın yaratması ve kulların kesbi olduğuna dair Eş'arilerin formüle ettiği Kesp Teorisine karşı çıkar. Bu

---

[65]Yahya İbn Adi, *Enne Kulle Muttasıl İnnema Yenkasimu la Munfasıl* (Yayınlayan: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahya b. Adi el-felsefiyye* içinde), ss. 277-278; *Makâle Fi Tezyifi Kavl il-Kailin bi-Terkib il-Ecsam Min Eczain La Yetecezze'* (Yayınlayan: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahya b. Adi el-felsefiyye* içinde), s. 161. Krş; Aristoteles, *Fizik*, ss. 253-304

konuya dair yazdığı risalede, kesp teorisini savunanların görüşlerini şu şekilde özetler:

"Onlara göre, fiiller ya Allah'ın yaratmasıyla yani yokluktan varlığa çıkarması ile ya da failinin onu yaratmasıyla veyahut kendi kendine varolmakla olur. Üçüncüsü her yönüyle muhaldir. Zira fiillerde yaratmanın alametleri tartışmasız görülmektedir. Doğru olan, fiillerin Allah tarafından yaratılmış olmasıdır. Zira fiillerimizin failleri olan bizler fiillerimizi başlatma ve iade etmeye kadir değiliz. Bu doğru olunca, diğer iki kısım muhaldir. Gerçek şu ki, fiilleri Allah yaratır, inşa eder ve yokluktan varlığa çıkarır. Bu bütün fiiller için geçerlidir. Fiiller ve A'yan arasında fark yoktur. İblis veya Ateş kötü olmasına rağmen failleri Allah'tır. Allah bunun gibi daha bir çok kötülük de yaratmıştır."[66]

Bar Adî'ye göre, bu iddiada lafızların yanlış kullanılmasından ve çıkarılan yanlış hükümlerden kaynaklanan bir çok çarpıtma ve yanlış vardır. Bunun için ilk olarak konu ile ilgili kavramların tanıtılması ve doğru kullanılması lazımdır. Bu konuyla ilgili kavramlar, Fiil, Halk, İktisab ve A'yan lafızlarıdır. Adi'ye göre, fiil, "İcad" lafzından anlaşılan manadır. Bir şeye sebep olmayan ve kendisi için bir şeye sebep olmayan bir şeye fiil denilemez.[67] "Hâlk" kavramı da yine icad anlamında kullanılır. Bu yönüyle fiil için söylenen mana, hâlk için de söylenmiş olur. Ancak özel bir ifade olarak, hâlk, unsurunun varlığı suretinin varlığından önce olmayan, aksine birlikte mevcut olan bir unsur ve suretten mürekkkep cevher için kullanılır: Sema gibi. Allah onun suretini ve unsurunu birlikte yaratmıştır ve unsurunun varlığını suretinin varlığından önceli kılmamıştır. Sema ve onun gibi varlıklar

---

[66] Yahyâ İbn Adî, *Kitabu Nakzi'l-Hucceci'l-Kailine bi-Enne'l-Ef'ale Halkullah Ve İktisab Li'l-İbad*, (Neşreden: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye* içinde), ss.303-304

[67] Yahyâ İbn Adî,, *Age*, 303

mef'ul veya mahluk olarak da adlandırılır.[68] Adî'ye göre kulların fiilleri ve yaratması arasında bir fark yoktur.[69]

Kesp kavramına gelince, özel anlamda bir araç veya araçlar ile yapılan fiil için kullanılır. Mesela, hırsız için elinin kesilmesine sebep olan hırsızlık fiilini yapmadan önce, elinin kesilmesini kesbetti denilir. Buna göre, kullara vaki olan ceza onlar için müktesep olmuş olur. Açık olan şudur ki, kesp ancak, müktesibin bir şeyi icad etmesiyle kullanılır. Buna göre, kesp müktesep için bir fiildir. Fiil de failin yaratma ve icadı olduğuna göre, kesp müktesebin yaratma ve fiilidir. Bu durumda fiil, yaratma ve kesbin manasından daha genel bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla Adî'ye göre bu kavramlar arasında ayırım yapmak hatadır.[70]

A'yan (tekili Ayn) kavramına gelince, cevher ve araz bütün varlıklar için kullanılır. Özel olarak da arazların dışında cevherler için kullanılır.[71] Dolayısıyla Adî'ye göre, kesp teorisini savunan yukarıdaki sözlerin sahibi kişi, lafızları doğru kullanmamakta ve yanlış sınıflandırmalar çıkarmaktadır.[72]

Adî'ye göre, Allah'ın külliyen başlangıç ve iade ile vasıflandırılması yanlıştır. Örneğin Zeyd'in yürümesinin iade olması muhaldir. Allah da muhal olan bir sıfatla nitelendirilemez. Bu hüküm ancak, özel anlamlar için, özellikle cevherler için söz konusu edilebilir.[73]

Adî'ye göre "fiiller ve a'yan arasında bir fark olmadığına göre her a'yan bir fiildir. Her fiil de muhdes olduğuna göre, her a'yan da muhdestir, Allah da bir varlık olduğuna göre, O da muhdestir" sonucu çıkarılmamalıdır. Zira fiiller ve a'yan arasında fark yoktur ifadesi genel bir ifadeden çok, özel ve bir "tür" anlamını içermektedir.[74]

---

[68] Yahyâ İbn Adî, *Age*, s. 305
[69] Yahyâ İbn Adî,, *Age*, a.y.
[70] Yahyâ İbn Adî,, *Age*, ss. 305-306
[71] Yahyâ İbn Adî,,*Age*, s. 306
[72] Yahyâ İbn Adî, *Age*, a.y.
[73] Yahyâ İbn Adî, *Age*, ss.-307-308
[74] Yahyâ İbn Adî, *Age*, s. 310

Adî'ye göre, iddia sahibinin Allah İblisi, ateşi ve diğer kötülükleri de yaratır iddiası doğru değildir. Ona göre söz konusu edilen bu varlıkların hiçbiri zatında kötü değildir. Örneğin, İblis zatında melektir ve Allah'a isyan ettiği için kötülenmiştir. Dolayısıyla Allah, İblisi kötülük olması açısından yaratmamıştır.[75]

Bar Adî'ye göre kesp teorisini savunanların görüşleri doğru olarak kabul edilirse, kesp, müktesebin bir fiili olduğuna göre, bu durum ikinci bir kesbi de ilzam eder. O da üçüncü ve dördüncü kespleri ilzam eder ve bu sonsuza kadar sürer. Bu ise, muhal bir durumdur.[76]

Özetlemek gerekirse, Adî'ye göre, bütün fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Bunun için, birinci veya ikinci dereceden herhangi bir aracı kategoriye ihtiyaç yoktur. Bu sebeple kesp teorisi ve kesp kavramı etrafında meydana gelen tartışmalar temelden yanlıştır.

Bu tartışmada 'Adi'nin teodise problemi hakkındaki görüşlerine de temas etmiş olduk.

Adî'nin kelam felsefesini ilgilendiren bu görüşlerinden sonra, şimdi de onun Ahlak Felsefesi ile ilgili görüşlerine de değinmekte yarar görüyoruz.

Yahya Bar-'Adi'de Etik: Bar-'Adi, Ahlak felsefesi ile ilgili görüşlerini, İbni Miskevyeh'nin aynı adı taşıyan eserinden, büyük olasılıkla elli yıl önce yazmış olduğu, elimize ulaşan birkaç Ahlak risalesinden biri olan *Tehzib ul-Ahlak* adlı eserinde ortaya koymaktadır. Buna göre insan düşünce ve ayırım özelliğiyle diğer canlılardan ayrılır.[77] O'na göre seçimlerinde ayırım gücü bulunmayan insanlar, amaçlarına uygun eylemler gerçekleştiremezler. Adi, Ahlak'ın insani nefislerle ilgili bir özellik olduğunu düşünür. Bazı insanların nefislerinde Ahlak, doğalarına kazılmış bir nitelik iken, bazılarında da çalışma ve eğitim yoluyla elde edilen bir niteliktir.

---

[75] Yahyâ İbn Adî, *Age*, ss. 310-311

[76] Yahyâ İbn Adî, *Age*,s .312

[77] Yahya İbn Adi, *Kitab ut-Tehzib ul-Ahlak*, yayınlayan: Mor Severius Efram Barsum, Şikago, 1928, s.12

Adi'ye göre insanların çoğunda kötü ahlak bulunur. Zira insanın doğasında galip olan şey, kötülüktür. İnsan, düşüncesini kullanmayıp, ayırım yapmadığında haya ve korunmayı da gerçekleştirmediğinde, onda hayvanların ahlakı galip gelir. Bu durum, insanların hayvanlardan ancak düşün ve ayırım özellikleriyle ayrılmasından dolayıdır. İnsan, bu güçlerini kullanmadığında hayvanlarla ortak özellikleri paylaşırlar. O zaman istekler onu istila eder, öfkeye yenilmiş olur ve dinginliği kaybeder. İnsanın doğasında kötü ahlak olduğundan, yasalara ve övülmüş siyasetlere gereksinimi vardır.[78]

Adi'ye göre, insani nefislerin üç gücü vardır: *Arzu* gücü, *Öfke* gücü ve *Düşünme* gücü. Bütün ahlaki özellikler bu güçlerden çıkar.[79] Arzu gücü insanlarda ve hayvanlarda bulunup, gerçekten çok baskın bir güçtür. Yok edilmediğinde insanı boyunduruğu altına alır ve onu istila eder. Bu güç, insan nefsinde galip gelince, kişi insanlardan çok hayvanlara yakın olur. Çünkü insan, bu gücün emrine girdiğinde, bütün amacını, isteğini ve gücünü sadece arzu ve şehvetlere sınırlı kılar. Bu özellik ise, hayvanlara aittir.[80] Arzu gücüne sahip olup onu yok eden kişi, nefsini onurlu kılar, çirkin işlerden uzak durur ve şehvetlere bağlanan bütün yollardan övülmüş bir konuma gelir.

Şehevi nefislerin durumuna göre, insanlar ya iyi ya da kötü olurlar. İnsan bu gücünü eğitir ve doğru olana yönlendirirse, namuslu olur; Bu güç, sahibine galip gelirse, bu durumda o insan kötü olur. [81] Öfke gücüne gelince, bu güç de hem insanlarda hem de hayvanlarda ortak olarak vardır. Bu güç sayesinde öfke, cesaret ve zafer aşkı meydana gelir.

İnsan bu gücün istilasına uğradığında bu güç, arzu gücünden daha baskın olur, öfkesi artar, ağır başlılığı ve yumuşak huyluluğu yok olur, cesareti güçlenir ve intikam

---

[78] *Age.*, s. 15
[79] *Age.*, s. 16
[80] *Age.*, s. 17
[81] *Age.*, s. 18

duygusu gelişir. Bu güçler meydana geldiğinde kişi, insanlardan çok, yırtıcı canavarlara benzer.[82] Eğer bu güç, doğru bir biçimde kullanılırsa, sahibi zaferlere düşkün ve belaları defeden olur.[83]

Düşünen nefse gelince, insan bu özelliği sayesinde, bütün canlılardan ayrılır. Bu güç sayesinde düşünme, anımsama, ayırım ve anlama meydana gelir ki, bu özellikler, insan onurunu yücelten özelliklerdir.[84]

Adi'ye göre, düşünen nefsin değerleri ve çirkinlikleri vardır. Nefsin değerleri, bilim ve sanatları elde etme, sahibini doğru işlere yöneltme, sevgi, şefkat, iyi niyet, yumuşak huyluluk, utanma ve namustur. Düşünen nefsin çirkinlikleri ise, hile, samimiyetsizlik, aldatmak, kıskançlık, kötülük ve iki yüzlülüktür.[85] Düşünen nefis diğer güçlere sahip olup onları doğru yola yönlendirirse, sahibi iyi, adaletli ve güzel olur. Ama diğer iki gücü ihmal edip çirkinliğe yöneliyorsa, sahibi kötü, çirkin ve cahil olur.

Adi, Aristotelesci ve Stoacı ahlak öğretilerinin bir özeti olan bu değerlerle ilgili orta yol ilkesini benimsemiştir. Ona göre, örneğin, övülme sevgisi, çocuklarda, krallarda ve liderlerde istenilen, ama bilim ve bilgi çevresi için çirkin görülen bir özelliktir. Yine, ziynet sevgisi, krallarda ve kadınlarda istenilen ama bilim çevresi, ruhban ve zahit kişiler için çirkin görülen ahlaki özelliklerdir.[86]

Adi, bu konuları ortaya koyduktan sonra, istek, öfke ve düşünme gücünün nasıl eğitileceği ile ilgili görüşlerini ortaya koyar. O, istek gücünü yatıştırmak için, nefsi, yöneldiği kötü istekli duygudan, aynı cinsten daha güzel bir nesneye çevirmek lazımdır, der. Nefis buna karşı gelip, direnirse de, bu eylem, ısrarla devam ettirilmelidir. Bu nedenle bilim çevresi ile arkadaşlık yapmak gerekir ve

---

[82] *Age.*, s. 19
[83] *Age.*, s. 20
[84] *Age.*, s. 21
[85] *Age.*, ss. 21-22
[86] *Age.*, ss. 24-37

kötü arkadaşlardan özellikle hafif huylu olanlarından ve onların sohbetlerinden uzak durulmalıdır.[87]

Adi'ye göre, öfke gücünü yenmek için de kaba ve inatçı arkadaşlıklardan yüz çevirmek gerekir. Kişi, öfke gücüyle karşı karşıya geldiğinde, bu gücün hallerini, öfkeli tavırlarını ve galeyanlarını düşünmeli ve uygun olmaya yönlenmelidir.[88]

Adi'ye göre, Ahlak felsefesinin temelini oluşturan özellik, düşünen nefsin güçlendirilmesidir. Bu nefsin güçlendirilmesi ise, ancak akli bilgilerin güçlendirilmesi ile olur. Bu gücü sayesinde nefis, akli bilgileri elde eder, gerçeklerin bilgisini kazanır.[89] Adi'ye göre, iyi ahlaklı insanların özellikleri şunlardır:

a. Olgun insan iyi ahlaka ulaşan ve çirkinliklerden uzak olandır. Bu düzey, insanın ulaşabileceği en yüce düzeydir. Bu düzey insanın tanımından çok meleklerin tanımına yakındır. Zira insan, noksanlıklarla donatılmış ve doğasında kötülük olan bir varlıktır.

b. İyi ahlaklı insan, gücünü gerçeğin bilgilerine vermeli, varlığın anlamını ve nedenlerini tam kavramayı amaç edinmelidir. Bu eylemden daha yüksek bir eylemin olmadığını da bilmelidir.

c. İyi ahlaklı insan, lezzet ve şehvet kendisinde bulunduğu sürece olgunluğu elde edemeyeceğini bilmelidir.

d. İyi ahlaklı insan ahlak felsefesinde yumuşaklık yolunu benimsemeli ve isteğine, yeme ve içmesine bir sınır çizmelidir.

e. Aynı zamanda, malını dostları ve sevenleri ile paylaşmalı, olgunluğun mal ile olmayacağını bilmelidir.

f. Ahlaki olgunluğu dileyen kişi, öfkeyi yermeli, bunun hayvanların ve yırtıcı kuşların düzeyi olduğunu, bilim çevresinin bundan kaçınması gerektiğini bilmelidir.

g. İyi ahlaklı insan, bütün insanları sevmeli ve onlara acımalıdır.

---

[87] *Age.*, ss. 43-45
[88] *Age.*, ss. 47-48
[89] *Age.*, ss. 49-50

h. İyi ahlaklı insan, bütün gücünü hayırlı işler yapmaya yönlendirmeli ve ölümünden sonra da iyi bir biçimde anımsanmak için malından yoksulları geçindirmelidir.

i. İyi ahlaklı insan, insanlardan gizli bile olsa, hiçbir çirkin ve kötü fiili yapmamalıdır.

j. İyi ahlaklı insan, dalkavukluğa gönül vermemelidir.[90]

Yahya Bar-'Adi'nin Ahlak felsefesi ile ilgili görüşlerini bu konularla sınırlı tutmak doğru değildir. Ancak çalışmamızın sınırı konuyu uzun tutmamıza müsaade etmediğinden, Adi'nin belli konularda ortaya koyduğu felsefi görüşlerini ortaya koymakla yetinilmiştir. Onun felsefi düşünlerinin tam olarak ortaya konulması, daha geniş bir çalışmayı gerektirmektedir.

Yahya Bar-'Adi'nin İslam Felsefesine Etkileri

Bar-'Adi, sadece Yunan felsefesine ait eserlerin Arapça'ya çevrilmesi ile ilgili çalışmalar yapmakla kalmamış ortaya koyduğu düşünceleriyle ve İslam filozof ve kelamcıları ile girdiği felsefi ve entelektüel tartışmalarla ayrı bir öneme sahip olmuştur. O, Farabi okulunda yetişmiş bir filozof olarak, hem Hıristiyan düşüncesine hem İslam felsefesine hem de İslam kelamına büyük katkıda bulunmuştur. Yazdığı *Tevhid Risalesi* daha sonra Sicistani, Bar-Zur'a ve Bar-Asal gibi filozofların yazdığı Tevhid ile ilgili risalelere esin kaynağı olmuştur. İslam felsefesinde, İbni Sina'nın Tanrı'nın bilgisi ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerde ve İbni Rüşd'ün Aristoteles'e ait *Metafizik* adlı esere yazdığı tefsirda Yahya Bar-'Adi'nin etkilerini görmek mümkündür.

Adi'nin Eş'arilere karşı ve Mutezile düşüncesine yakın olan atomculuk ile ilgili düşünceleri İslam kelamı açısından önemi büyüktür. Onun kelam felsefesi ile ilgili düşüncelerinin etkilerini Abdul-Kerim Şehristani ve Kadı Abdul-Cabbar gibi Mutezile bilginlerinin eserlerinde açıkça görmek olanaklıdır. Cisim, zaman, yer ve sonsuz hakkın-

[90] *Age.*, ss. 54-66

daki görüşleri İslam uygarlığında önemli bir yere sahip olan Yahudi kelamına da çok etkileri olmuştur.

Bar-'Adi, Kindi'ye karşı yazmış olduğu tepkisinde Hıristiyan Teslis inancını felsefi ve entelektüel boyutta tartışmak suretiyle Süryani ve İslam düşüncesi arasında, düzeyli bir tartışma zemini ortaya koymuştur. Bar-'Adi'nin Aristoteles mantığına getirmiş olduğu yorumlar ve tefsirler ile, ayrıca mantık ve gramer ilişkisi ile ilgili düşünleri de unutulmamalıdır.[91]

Süryani Filozof Bar-'Ebroyo (Ebul-Farac, 1226-1286) Örneği

Hayatı: Tam adı Bar-'Ebroyo Cemal ud-Din Bar-Şamoşo Tac ud-Din Harun Bar-Tuma Mekni Bar-'Ebroyo'dur. 1226 yılında Malatya kentinde doğmuş. Babası Harun, kabiliyetli bir doktordur. Daha küçük yaşından itibaren Süryanice, Arapça ve Yunanca öğrenen Bar-'Ebroyo daha sonra felsefe ve hukuk eğitimi görür. Babası Harun'dan ve devrin önemli tıpçılarından da tıp eğitimi almış.

1243 yılında Moğol istilasının Malatya kentini de teslim alması üzerine, Bar-'Ebroyo ailesi ile birlikte Antakya'ya göç etmiş. Bu dönemden sonra Bar-'Ebroyo'nun bir mağaraya ruhbanlığı yaşamak üzere çekildiğini görüyoruz. Toplum dışı yaşamı [yalnızlık] aynı zamanda kendisine büyük bir itibar kazandırmış ve bu ün o dönemin Süryani Patriği Mor İğnatiyos Dawud'un (1222-1252) dikkatini çekmiştir. Patriğin ısrarı ve onu ikna etmesi üzerine yalnızlık yaşamına son veren Bar-'Ebroyo, kendini tekrar dine, bilime ve felsefi çalışmalarına adamıştır. Bu amaçla Trablus'a gelerek burada devrin önemli bilim insanlarından olan Yakub Mantıki'den iki yıl mantık ve tıp bilimlerine dair dersler almış. 20 yaşında ününün doruğuna ulaştığını gördüğümüz Bar-'Ebroyo, 1246 yılında Patrik tarafından Antakya'ya çağrılmış ve kendisine Malatya'ya yakın bir kent olan Gubos piskoposluğu görevi verilmiştir. Yaklaşık bir yıl bu görevi sürdüren Bar-'Ebroyo, daha

[91] Sahban Halifat, *Age.*, s. 68

re sınıflandırmak istersek genel hatlarıyla aşağıdaki bilgileri aktarabiliriz.

Kitab-ı Mukaddes'ın Yorumu İle İlgili Eserleri: Bu alanda yazdığı eser *Mâbedin Çerağı - Awşar Roze (Mahzen ul-Esrar)*'dir. Eser, eski ve yeni Ahid'in tefsirindan oluşmaktadır. Yazar, bu yorumlarında Suruçlu Yakub (521), Diyonosiyos Bar-Salibi (1171) gibi önemli bilim insanlarına dayanmıştır.

Metafizikle ilgili eserleri: Bu alandaki eserleri arasında;

a. Süryani kilisesinin inanç sistemini özellikle de enkarnasyon inancını ele alan *Mnorat Qudşe - Sırlar Ambarı - (Menaret ul-Aqdas);*

b. *Itiqon - Etik* - Ahlak felsefesi ile ilgili yazılan eser, eski filozofların görüşlerini, İbni Sina ve Ğazali gibi önemli İslam filozoflarının yorumlarını, şehvetin nasıl öldürüleceğini ele alır. Eser genel olarak dört bölüme ayrılmıştır: Ahlakı güzelleştiren davranışlar, Bedenin Uygulamaları, Ruhu temizlemenin yolları ve değerler.

c. *Ktowo d Yawno - Güvercin Yapıtı* - bu eser de pratik ahlak ile ilgili olarak kaleme alınmış olup yine dört bölüme ayrılmıştır: Manastırda yapılması gereken fiziki rejimler, toplum dışı yaşamda gerekli olan ruhani uygulamalar, ruhani dinginlik ve yazarın kendi deneyimleri.

Hukuk alanında yazdığı eserler: Bu alanda yazılmış *Hudoye - Kitab ul-Hidayat* - adını taşıyan eser Hıristiyan dininin davranışlarını yani toplumsal, siyasal ve hukuki işlerini düzenleyen en geniş bilgilere sahip eserlerden biridir.

Mantık ve felsefeye dair eserleri: a. *Ktowo d Bobto - Kitab ul Ahdak*: Bu eser mantık alanında yazılmış geniş bir eserdir. Eserde mantık bilimine giriş bölümleriyle birlikte ayrıca Porfyrius'un *İsagoji* adlı eserinin tefsiri yanında Aristoteles'in mantık ile ilgili olarak yazdığı *Organon* adlı eserin çözümleri de yer almaktadır.

b. *Hewat Hexémto - Zubdet ul-Hikme - (Hikmet'in Özü):* Bu eser iki bölüme ayrılır: Birinci bölümde Aristoteles'in mantık yapıtlarının çözümlemesi, *İsagoji, Kategoriler, II.*

sonra yine Malatya yöresinde Lakabin e atanmış. Burada beş yıl kaldıktan sonra, 1251 yılında Patrik Mor İğnatiyos Dawud vefat edince, Halep piskoposluğuna atanmış. Ancak o sırada Patrik Yuhanun Bar-Ma'dani (1253-1263) ile Diyonosiyos Ankur arasında çıkan ayrılık yüzünden, Patrikten sonra en büyük ruhani kişilik anlamına gelen *Mafiryanlık* görevine hemen başlayamamış; bunun üzerine Malatya yakınlarında Mor Barşawmo Manastırı'nda iki yıl kalmış daha sonra Şam'a gelerek, Melik Nasır'ın da desteğiyle, Halep'e eski görevine iade edilmişti. 1258 yılında Bağdat Moğollar tarafından istila edilip Abbasiler devleti çökünce Bar-'Ebroyo Hulagû'ya boyun eğişini sunmuştu. 1264 yılında Doğu'nun Mafiryan'ı seçilen Bar-'Ebroyo, Kilikya'da Sis kentinde bulunmuş ve bundan sonra yaşamını manastır ve kiliselerin inşası işlerine vererek sırasıyla Tebriz ve Mar-Ağa'da kaldıktan sonra 1286 yılında vefat etmiştir.[92]

Bar-'Ebroyo'nun yaşamına sığdırdığı hemen hemen her bilim dalı ile ilgili eserleri, yaşadığı dönem ve çevrenin de o dönem bilgi ve entelektüel ortamın bir yansıması niteliğindedir. Şimdi de onun eserleri hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Eserleri: 20 yaşından, vefat ettiği 60 yaşına kadar hemen hemen bilimin her dalı ile ilgili olarak çalışmalar yapan filozof, yaşamına, her insana pay olmayacak kadar çok eser sığdırmayı başarmıştır. Eserlerini konularına gö-

---

[92]Ebu'l-Farac'in hayatı için bkz: Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, Çev: Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999, ss. 9-34; Gregorios Paolos Behnam, *Yuhanna İbn İbri Hayatahu ve Şi'ruhu*, Aleppo, 1984, ss. 4-48; Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *Al-Lulu Al-Manthur Fi Tarih il-Ulum ve el-Adab es-Suryaniyya*, Bar Habraeus Verlag, Holland, 1987, ss. 411-430; William Wright, *A Short History Of Syriac Literature*, Amsterdam, 1966, ss. 265-280; Mor Gregorios Yuhanna İbrahim, "Mor Gregorios Yuhanna İbn 'İbri Mefriyan el-Maşrık" *Al-Hikma (Wisdom)*, sayı: 2, 1996, ss. 22-35; TDV İslam Ansiklopedisi, *İbn ül-İbri mad.*, C. 21, ss. 92-94;

Analitikler, Diyalektik, Yanıltmacalar, Belağat ve Şiir gibi mantık bölümleri ele alınır. İkinci bölümde ise Fizik ve Metafizik meseleleri ele alınır.

c. *Tegrot Tegroto - Ticaret ut-Ticarat: Hikmetin Özü* adlı eserin özetidir.

d. *Séwod Sofiya - Hadis ul-Hikma* - Bu eser de mantık, fizik ve Metafizikle ilgili konuları ele almakta ayrıca bazı eskatolojik sorunları da incelemektedir.

e. *Egroto cal Ruho - Nefse Dair Risaleler*: Biri 62, diğeri de 26 bölümden oluşan bu iki risale Aristoteles'in *De Anima* adlı eseri örnek alınarak yazılmıştır.

f. *Ktowo d Rémze wa Mcirénwoto*: Bu eser İbni Sina'nın *"el-İşarat ve et-Tenbihat"* eserinin Arapça'dan Süryanice'ye çevrilmiş durumudur.

Astronomi ile ilgili eserleri: a. *Suloqo Hawnonoyo (Aklın Yükselişi)*: Eser, iki bölümden oluşur.

Birinci bölümde yer ve gökyüzünün biçimlerinden, güneş, ay ve yıldızların durumundan sözedilir. İkinci bölümde ise yer ve gök cisimlerinden (Asar-ı Ulviye), iklimlerden, denizlerden, nehirlerden sözedilir.

b. *Batlamyus'un eserinn yorumu.*

c. *Euklides'in yapıtının yorumu.*

Tıp bilimine dair eserleri: Süryanice ve Arapça yazdığı tıp bilimine dair bir çok eseri bulunan filozofun bu alanda kaleme aldığı bir kısım eseri kayıptır. Örneğin tıp biliminde yazdığı çok büyük ebatlı Süryanice eser, Cesed'in uzuvlarını incelediği ve Arapça kaleme aldığı eserler kayıptır. Bunun yanı sıra Pokrat'a, İbni Sina'ya ve Huneyn Bar-İshak'a ait tıp eserleri üzerinde çalışmış ve Endülüs bilginlerinden Ebu Ca'fer Muhammed İbni Halil el-Ğafiki'nin *Cami ul-Müfredat* eserini özetlemiştir.

Süryani Diliyle ilgili eserleri: a.*Ktowo d Şemhe (Lem'alar):* Bu eser; ad, fiil, harf ve ortak adlar gibi gramer açısından önemli konular üzerinde durmaktadır.

b. *Ktowo d bhéléşuşito (Kıvılcım Kitabı):* Bu eserin Süryanice dili için özet bir eser olmasını dilemiş ama ölümü buna izin vermemiştir.

Tarih ile ilgili eserleri: a. Maktabnut d Zabne (Tarih uz-Zaman)

b. *Tarih Muhtasar ed-Duvel:* Bu eser *Tarih uz-Zaman* adlı eserin Arapça'sıdır. Yazar bu eseri Arap bilimadamlarının isteği üzerine Arapça'ya çevirmiştir. İslam fetihlerinden, bilgin ve tıpçıların biyografik bilgilerine kadar bir çok tarihi bilginin yer aldığı bu eser tarihi değer taşıyan bir eserdir.

c. *Kiliseler Tarihi:* Bu eser iki cilttir. Birinci ciltte Antakya Patrikliği'nin tarihinden sözedilmekte, ikinci cildinde ise, Tuma'dan yazarın yaşadığı döneme kadar olan zamanı ele almaktadır.[93]

Bu eserlerin dışında *Güldürücü Fıkralar* adında eski düşünür ve halklara ait fıkraların anlatıldığı bir eser ve *Kederi Def Etmenin Yolları* adında ve daha başka bir çok çeşitli konuda eseri bulunur. Ama biz bu çalışmanın formatı açısından bu kadar eseri anmakla yetinmek istiyoruz.

Şimdi Bar-'Ebroyo'nun eserlerini genel özellikleri ile andıktan sonra onun düşüncelerinden bazı örnekler vermek istiyoruz. Onun epistemoloji, metafizik ve ahlak görüşlerini ayrıntılı bir biçimde bu çalışmaya sığdırmak olanak dışı olduğundan çok kısa bir biçimde hakkında genel bir düşünce edinmemizi sağlayacak bazı örnekler vermekle yetineceğiz.

Bar-'Ebroyo Felsefesine Giriş

Bilgi Sorunu: Bar-'Ebroyo kendisinden önce gelen tüm İslam ve Süryani filozofları gibi bilginin olanağından kuşkulanmamış ve düşünce tarihinde bilginin olanağından kuşkulanan sofistlere karşı argümanlar ortaya koymuştur.

Ona göre bilgi olanaklıdır. Duyular ve akıl bize doğru bilgiyi sağlayabilirler. Bar-'Ebroyo, felsefe tarihinde duyu bilgilerine yöneltilen eleştirileri cevaplandırarak duyuların aklın hakemliğinde olduğu için hata yapmadığını ve

---

[93] Luwis Şeyho, "Gregorios Ebu'l-Farac el ma'ruf bi İbn İbri", *el-Maşrık*, sayı: 7, Beyrut, 1898, 450-453, 505-510, 605-612

bize bilgi sağlayabileceğini iddia etmektedir. Ona göre din de bilgi kaynaklarındandır. Dinin haber kaynakları da bize doğru bilgiyi sağlayabilir.[94] Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak Bar-'Ebroyo'nun, bilginin olanaklı olduğunu iddia etmekle dogmatik, akıl, duyu ve haber bilgilerinin doğru bilgi sağlayacağına inandığı için de hem rasyonalist hem de empirist olduğunu söylemek olanaklıdır.

Metafizik Sorunlar: Bu bölümde filozofun *Alem*, *Tanrı* ve *Ruh* hakkındaki düşüncelerinden sözetmek istiyoruz. Ona göre alem yaratılmıştır. Onun alemin yaratıldığına dair argümanlarından birkaç tanesini aktarmaya çalışalım:

a. Maddi alemin parçalarının da maddi olması zorunluluğu vardır. Eğer bu maddi parçalar ezeli olursa, bu parçalar ya cansızdır ya da hareket halindedir. Cansız olması olanaklı değildir. Zira ezeli olan şeyin değişmemesi gerekir. İkinci olasılık da olanaklı değildir. Zira her hareket eden şeyin bir başlangıcı ve sonu vardır. Böyle olmazsa asla hareket olmazdı.

b. Maddi alemin parçaları şayet ezeli olsaydı, her birinin zorunlu bir yerden çıkması gerekirdi. Zira ezellilik değişme kabul etmez. Bileşik hareketler kanalıyla çıkınca bu durumda bu parçaların ezeli olması söz konusu değildir.

c. Alem eğer mutlak ezeli ise, ezeli olması ya cisim olmasından ya da başka bir şeyden dolayıdır. Birinci olasılık olanaklı değildir. Tersi durumda cismi bilen, ezeli olanı da bilirdi. İkinci olasılık da olanaklı değildir. Çünkü ezeli olduğu söylenen bu şey kabul edilirse, her ezeli şey için ona karşılık gelen bir cisimlilik olmak zorunda olacak ki, bu olanaksızdır.[95] Bar-'Ebroyo, bu konuyu anlattığı eserinin bundan sonraki bölümünde Kitab-ı Mukaddeste yer alan bilgilere de dayanarak dünyanın 6 günde yaratıl-

---

[94] Bar Hebraeus, *Mnorat Qudşe,-Sırlar Ambarı*, Arapça'ya çeviren: Mar Dionosiyos Behnam Jajjawi, Dar Mardin, Halep, 1996, ss. 20-23

[95] *Age.*, ss. 27-28

dığından ve hangi günde nelerin meydana geldiğinden sözetmektedir.

Bar-'Ebroyo, Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak da çeşitli argümanlar öne sürmektedir. Tanrı'nın varlığını kabul etmeyenlere karşı da bazı tepkilerin yer aldığı eserde *İspat-ı Vacip* ile ilgili olarak Bar-'Ebroyo'nun görüşlerini şu biçimde sıralayabiliriz:

a. Doğası gereği yok olmayan şeyin varlığı zorunludur. Böyle olan varlık aynı zamanda yaratıcıdır da. Doğası gereği yok olma özelliğine sahip şeyin varlığı için bir müreccihe gereksinim vardır. Bu müreccih de eğer olanaklı bir varlıksa başka bir müreccihe gereksinim vardır. Bu sonsuza kadar gidemeyeceğinden böyle bir şey olanaklı değildir. Dolaysıyla doğası gereği yok olmayan bir varlıkta son bulması gerekir ki, o da Allah'tır.

b. Bar-'Ebroyo'ya göre, bütün cisimler cisim olmakta ortaktır. Hiçbir cisim diğerinden üstün değildir. O halde bu cisimleri meydana getiren bir varlık var ki, onun da cisim olması olanaklı değildir. O halde bu yapıcı güç cisim olmaklığın dışında, varlıkları yoktan var eden bir güç olup o da Allah'tır.

c. Alem için bir başlangıç olduğuna göre, alem yokluktan yaratılmıştır. Onu yoktan yaratan bir varlığın olması zorunludur ki, o da Allah'tır.[96]

Burada şu konuyu tanımlamalıyız ki, filozof, hangi felsefi konu olursa olsun onu kanıtlarken mutlaka dini referansları için de ayrı bir bölüm açmaktadır. Bu durum onun hem Kitab-ı Mukaddes bilgisinin derinliğini hem de felsefe ve din disiplinlerini uzlaştırma isteğini göstermektedir.

Bar-'Ebroyo, Allah'ın varlığını kanıtlama biçimlerini ortaya koyduktan sonra Allah'ın bazı niteliklerinden sözeder:

a. Allah, ezeli ve sonsuzdur.

b. Bir yerle sınırlı değildir. Bu nedenle cisim olmayıp, basittir.

---

[96] *Age.*, ss. 129-130

c. Allah, cisim değildir, onun duyu güçleri (görmesi-işitmesi) vardır ancak diğer canlılarda olduğu gibi herhangi bir aygıtla değil.

d. Allah hem zatını hem de zatının dışında tüm yaratıkları bilir. Hem tümel hem de tikel bilgilere sahiptir.

e. Allah gözle görülmez.

f. Allah varlığı dışında algılanabilecek ve idrak edilebilecek bir varlık değildir.

g. Bar-'Ebroyo'ya göre, Allah bilgelik sahibi ve diridir. O, bilgelikle egemen, yaşam ile de Canlı'dır. Allah'ın bilgeliği ve yaşamı, tam bir hypostastır. Doğalar, birbirinden ayırt edilebilse de ilk doğadan ayrılabilen ve bölünebilen değildir. Teoloji, akleden yaşam hypostasının baba, bilgeliğin oğul ve yaşamın da ruh olduğunu söyler. Oğul ve ruh, baba doğasının ma'lülü olsalar da, oğul, özellikle oğulluğun, ruh da taşmanın (feyiz) ma'lülüdür. Üç doğa tek cevher ve tek doğadır. Her bir doğa tam bir tanrıdır ama bununla beraber üç tanrı değildir. Ona göre oğul ve ruh, Ariyusçular'ın iddia ettiği gibi yaratılmış da değildir.[97]

Bar-'Ebroyo, Süryani-Yakubi inancının formüle edildiği bu iddialarını temellendirmek için çeşitli argümanlar öne sürmektedir. Aynı zamanda Yahudi ve Müslüman filozofların itirazlarını da yanıtlayan filozofa göre bu birleşme, sadece iradi bir birleşme değil aynı zamanda doğal [Qnumo] bir birleşmedir. İsa ise, çift hypostasdan meydana gelmiş tek bir hypostasdır.

Bu bölümün sonlarında Bar-'Ebroyo'nun ruh ile ilgili görüşlerine de kısaca değinmekte yarar görüyoruz. Ona göre nefs, cisim olmayan ve cisimde de bulunmayan ancak kendi başına varolabilen bir cevherdir; insan nefsi yaratılmış olup ezeli değildir ve bedenden ayrıldıktan sonra da ölmeyecek ve cesedin yok olmasıyla yok olmayacaktır.

---

[97] *Age.*, ss. 137-222

Reenkernasyon inancını saçma bulan Bar-'Ebroyo, nefsin bedenden sonra da hem tümel hem de tikel bilgileri bilebileceğini iddia eder.[98]

Bar-'Ebroyo, metafizik görüşlerinde meşşai çizgiden daha çok Ğazali ile beraber görünmektedir. Dünyanın kadimliği, Bilgi ve Haşr sorununda meşşai filozofların iddia ettiği düşünceleri paylaşmamış olması bu söylediklerimizi güçlendirmektedir.

Ahlak Felsefesi: Bar-'Ebroyo, Ahlak Felsefesi ile ilgili görüşlerini *Güvercin Yapıtı* ve *Itiqon* adlı eserlerinde anlatmaktadır. Buna göre kişinin ahlaki yetkinlik kazanabilmesi için bedenini ve ruhunu kötülüklerden (rezail) arındırması, bunun yerine onları güzel uygulamalarla (Fezail) süslemesi lazımdır. Bu tefsirlarında çoğu zaman İslam dünyasında akıl ve duyu bilgileri yerine sezgi bilgilerini alternatif olarak gösteren ve hakikate giden yolun tasavvufi ve ruhbanlık yaşamından geçtiğine inanan Ğazali'nin etkisinde kalan hatta çoğu zaman *İhyau 'Ulum id-Din* eserindeki bilgilerin aynısını aktarmaktan da çekinmeyen Bar-'Ebroyo, kendi yaşam öyküsünü ve kişisel deneyimlerini anlattığı *Güvercin Yapıtı* eserinde elde ettiği Yunan ve Süryani biliminin ürettiği yöntem ve bilgilerin kendisine yeterli bir yaşam anlayışı sağlamadığını itiraf etmiştir.[99]

Bazı durumlarda küfür sınırında kalacak kadar tehlike yaşadığı bu bilimlerin kendisinde kuşku uyandırdığını bunun yerine ruhbanlık yaşamının kişiyi hakikate götüren bir yol olduğunu söyleyen Bar-'Ebroyo *Itiqon* adlı eserinde, Ğazali'de olduğu gibi[100] Ruhban kavramını rağbet edilen şeyden yüz çevirmek biçiminde tanımlamıştır.[101] *Güvercin Yapıtı*'nda ise ruhbanların derecelerinden sözetmektedir ki,

---

[98] Bar Hebraeus, *Age.*, ss. 550-567

[99] Bar Hebraeus, *Kitab ul-Hamame*, Arapça'ya çeviren: Patros Sara el-Lubnani, el-Meşrık, C. 50/1, 1956, Beyrut, s. 53

[100] Ebu Hamid el-Gazâli, *İhya ıl-'Ulum id-Din*, Dar ul-Marife, Beyrut, C.4, s. 217

[101] Bar Hebraeus, *el-İthikon Felsefet ul-Adab ve el-Halkiyya*, Mektebe Darul Liva, Kamişli, s. 347; daha geniş bilgi için bkz: Selim Dukkaş el-Yesui, "Mefhum uz-Zuhd Beyne İbn İbri ve Ebi Hamid el-Ghazâli", *el-Maşrık*, Beyrut, 1898, s. 339-358

bunun aynısı da Ğazali tarafından daha önce *İhya*'da ortaya konulmuştu.[102] Buna göre, birinci derece aşağı derece olup, bu derecede ruhban gelecekteki acılardan korkar ve bunun üzerine nimetleri terk eder. İkinci derece ise, orta derecedir ki, sonsuz aşktan dolayı zamansal sevinçlerden hoşlanmayan ruhbanın derecesidir. Üçüncü derece ise, ruhbanın Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirdiği derecedir.[103]

Ahlak felsefesi ile ilgili bu iki eserde ortaya koyduğu ve savunduğu görüşler ile Ğazali'nin *İhya* adlı eserinde savunduğu görüşler arasında hem yöntemsel hem de içerik bakımından büyük benzerlikler dikkat çekicidir. Bu nedenle, İslam dünyasında Ğazali'nin karşılığı ve yerine getirdiği misyonun benzerinin Süryani dünyasında Bar-'Ebroyo olduğu söylenebilir. Bar-'Ebroyo Süryani bilim ve felsefesinin son halkasını oluşturmaktadır. Başka bir tanımla söylemek gerekirse, Süryaniler'de felsefe geleneği Bar-'Ebroyo ile bitmektedir. Bar-'Ebroyo ile birlikte Süryani bilim alanında artık felsefe ve akıl yerine *mistisizm* ve *zühd* yaşamı söz konusu olmuştur. Yani Süryaniler'de felsefe geleneği, İslam Felsefesinin dokuzuncu yüzyılda gelişmesine karşı duraklamamıştır; tersine İslam felsefesinin içinde aynı parlaklığıyla devam etmiştir. Ğazali'den sonra İslam felsefesi nasıl bir duraklama dönemine girmişse Süryaniler'de de aynı durum söz konusu olmuştur. Kısaca Müslümanlar ve Süryaniler için felsefi gelenek aynı yazgıyı paylaşmıştır. Zira Bar-'Ebroyo, yukarıda da değindiğimiz gibi bilim ve felsefenin kuşku ve çelişkilerinden sözetmekte bunun yerine zühd yaşamını ve mistik tapınma yöntemini benimsemektedir. Bar-'Ebroyo'nun Ğazali'den ne kadar çok etkilendiğini bir tablo ile göstermek istiyoruz. Bu kadar benzerliğin rastgele olmadığını, tersine belli amaçlara bağlı bir misyon çalışması olduğunu düşünüyoruz. Bu misyon, tıpkı İslam dünyasında olduğu gibi felsefi ve akli bilimlerin yerine dini ve ruhani yaşamı ön plana çıkaran yöntemlerin öne sürüldüğü bir misyondur.

---

[102] Ebu Hamid el-Ğazali, *Age.*, s. 226
[103] Bar Hebraeus, *Age.*, ss. 347-348

Ahlak Felsefesi Açısından Ebu'l-Farac ve Gazâli Karşılaştırılması

KONULAR	Bar-'Ebroyo (İtiqon ve Güvercin Kitabı)	Gazâli (İhyau Ulumi'd-Din)
Nefsi Terbiye için gerekli eylemler (Ruh Temizliği)	Şehvetleri öldürmek, Açgözlülükten Dilin afetlerinden, Öfke, kin, haset, mal sevgisi, büyüklük sevgisi, övünme, kendini beğenme ve kibir den uzaklaşma.	Şehvetleri kırmak, dilin afetlerinden, öfke-kin-hasetten, cimrilik ve mal sevgisinden, riyadan, kibir ve enaniyetten uzak durmak.
Dilin Afetleri *(Dilin Korunması Gereken Haller)*	Boş söz, çok konuşma, fısıldaşma, kibirli-küfürlü-lanetli konuşma, söz savaşı yani cedel, şehvet dolu şarkı ve şiir dolu konuşmalar, kahkaha, alay, ayıplama-küçümseme, yalan, dedikodu, iftira, riya ve yağcılık, övme, suçu başkasına atma	Faydasız sözler, fazla konuşma, cedel, düşmanlık besleyen sözler, yapmacık tavırlarla konuşma, küfürlü, lanetli ve laubali konuşma, şiir ve müzik, küçümseme, sırları tefsir yalan söz verme, yalan yere yemin etme, dedikodu, iftira, övünme, hataların inceliklerinden gafil olma, avamın Allah'ın sıfatları hakkında konuşması.
Ruhu Güzelleştiren Faziletler	İlim, Nasihat, iman, şükür, ümit, sabır, takva, zühd, Tevekkül, Uhuvvet, Allah'ı zikretmek ve yaradılış sanatını düşünmek, fikirleri kötü şeylerden arındırmak, muhabbetullah, ölümü düşünme	Tövbe, sabır, şükür, korku, ümit, tevekkül, zühd, muhabbet, ihlas, doğruluk, muhasebe ve murakebe, teemmül, ölümü anma.
Bedeni Hayatın düzeni için gereken Eğitim	Yemek-içmek, evlenmek, beden temizliği, eğitim-öğretim, fiziki işler, sadakalar-zekatlar	Yemek-içmek, nikah, işmaişet, yolculuk, uzlet, Emri Bil-Maruf (Eğitim-öğretim)

Görüldüğü gibi Bar-'Ebroyo ile Ğazali arasında sadece konu ve tümce benzerlikleri değil, kavram dizgesi, yöntem ve misyon benzerliği de söz konusudur. Bu benzerlikleri daha da uzatmak[104] olanaklıdır ancak çalışmanın sınırlılığı dolayısıyla şu kadarını söylemekle yetinelim: Bar-'Ebroyo İslam felsefesinden birebir etkilenmiştir. Eserlerinin hemen hemen her yerinde İbnii Sina ve Ğazali'nin etkilerini görmek olanaklıdır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Süryaniler´in felsefi çalışmalarının ve Süryani filozofların son halkasını oluşturan Bar-'Ebroyo, bir yönüyle Aristoteles ve Yunan felsefesi ve mantığına, bunun gereği olarak İbni Sina'nın düşüncelerine, diğer yönüyle de dini kişiliğinin ağır bastığı son yıllarında tıpkı Aristoteles felsefesinin epistemolojik değerleri; yani akli ve burhani yöntemler yerine dini ve vicdani yöntemler koyan Ğazalici düşünce biçimlerini benimsemiştir. O, hak ettiği *"Doğu´nun Mafiryanı"* ünvanına layık biri olarak devrinin tüm akli bilimlerinin parlayan bir güneşi ve Süryaniler´in de tarih boyunca gurur duydukları bir filozof olarak, aynı zamanda on üçüncü yüzyıl felsefi ve akli bilimlerinin doğu ayağını oluşturan en büyük kişiliklerinden biri olması bakımından da önemlidir.

Son olarak nasıl ki Aristoteles Yunanlılar´ın, İbni Rüşd Araplar´ın en büyük filozofu ise, Bar-'Ebroyo da Süryaniler´in en büyük filozofudur.

---

[104] İtiqon ve İhya eserlerinin bir karşılaştırılması için bkz: A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book Of The Dove*, 'Giriş' bölümü, Leyden, 1919, CXICXXXVI

SONUÇ

Bugün Alman üniversitelerinde okutulan Süryanice dersinin eğitim dökümlerinde yer alan üç önemli amacı vardır. Birincisi, Arapça ve İbranice dillerinin kökeninin bilinmesini sağlamak. İkincisi, Süryani dilinin Yunan ve İslam felsefesi arasında geçişi sağlayan bir dil olduğunun bilinmesi. Üçüncüsü de bugün elimizde Süryanice çevirisi bulunan ama orjinali kaybolmuş bazı Yunan filozoflarının eserlerinin bilinmesini sağlamak.

Bu çalışmadan şu sonucu da çıkardık: Süryani Felsefesi ifadesi için yeteri kadar malzeme ve olanağa sahibiz. Hem nicelik hem de nitelik açıdan Süryani Felsefesinden bahsetmek olanaklıdır. Hem kaldı ki İslam felsefesinin temel kaynağı olduğu söylenen bir düşünce tarzının kendi başına bir felsefe olmadığını iddia etmek de sözkonusu olmayıp çelişkili bir görüşten öteye gitmez.

Ayrıca bu çalışmada da görüldüğü gibi, Süryaniler Yunan felsefesinin doğu ayağını oluşturmaktadır. Süryani düşünürler titiz çalışmalarla bu felsefeyi doğu halklarına kazandırmışlardır. Sadece İslam felsefesinde değil, Uzakdoğu, Hindistan ve Pers ülkesine kadar uzanan geniş bir coğrafyada bu uygarlığın izlerini görmek hala olanaklıdır.

Ancak unutulmamalıdır ki, Abbasiler dönemi Süryaniler için en parlak dönemlerden biridir. Onlar, felsefelerini Müslümanlara aktarmak için hiçbir fedakârlıktan kaçınmamışlar. Buna karşılık,o dönemki İslam devletleri de onlara hak ettikleri önemi vermiş ve felsefe geleneklerinin devam etmesini sağlamışlardır. Sadece aktarma ve çeviri işinde değil, aynı zamanda kendi felsefelerini ortaya ko-

yup sistemleştiren Süryani filozoflar, felsefe tarihinde araştırılması gereken birer sistem filozofu olma özelliğine de sahiptirler.

Yahya Bar'Adi ve Bar-'Ebroyo bu anlamda saydığımız özelliklere sahip birer Süryani filozof olarak İslam felsefesinde o dönem tartışılan sorunlara kendi bakış açısı ile yaklaşarak düşüncelerini bugün herkesin yararlanacağı bir biçimde ortaya koymuşlardır. Onların İslam felsefesine olan katkıları veya etkilendiği İslam felsefesine ait düşünceler ile geriye bıraktıkları eserler, bugün araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Yahya ve Bar-'Ebroyo, ortaya koydukları düşünceleriyle, İslam ve Süryani filozofların yaşadığı dönemin büyük bir yoğunluk merkezi olduğunun bir canlı belirtisi olarak, İslam felsefesi tarihi içinde yerini almışlardır. Dahası, Süryanilerin İslam felsefesinin kaynaklarından biri olmak yerine, bizzat İslam felsefesinin içinde ondan bir parça olduğunu söylememiz abartılı bir tanım olmasa gerek. Zira, Süryaniliği ve özellikle Nasturiliği yok saymamız halinde, bugün İslam felsefesinin tarihsel ve doktrinel bir çok sorununun kökenlerini bulmamız çok zor olacaktır. Üstelik şunu da unutmamak gerekir ki; İslam Dini ve düşüncesinin Mezopotamya halkları tarafından bu kadar kolay kabul edilmesinin nedenlerinden biri, belki de en önemlisi Nasturiler'dir. Çünkü, İsa'nın tanrı olmasını kabul etmeyen ve Allah'ın birliği düşüncesini ısrarla ileri süren Nasturiler'in çalışmaları ile bölge halkları "Tevhid" inancını kabul etmeye hazır hale gelmişlerdi.

Özetlemek gerekirse, Süryaniler ve Müslümanlar toplumsal, siyasal ve ekonomik alanda olduğu gibi, bilim ve felsefe alanında da aynı yazgıyı paylaşmış iki topluluktur. Bu iki topluluğun ortak yazgısı ve insanlık tarihinde az rastlanan kardeşlikleri, bugünün çağdaş insanına bir çok açıdan bir model oluşturmaktadır. Eğer bu model doğru bir biçimde anlaşılır ve gerekli dersler çıkarılırsa, uygarlıklar arası diyaloglar çerçevesinde bir örneklik oluşturacak ve yeniden bu ruhun ortaya çıkması söz konusu olabilecaktır.

KAYNAKÇA

A. I. Sabra, "Thabit İbni Qurra On The İnfinite and Other Puzzles", *Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Band 11, 1997

A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book Of The Dove*, Leyden,1919

Abbasi Adito, *el-Fikru'l-Felsefi Ve Dini Fi Medineti'l İskenderiyeti'l-Kadime*, Daru'l Ulumi'l-Arabiyya, Beyrut, 1992

Abdulkerim Şehristani, *el-Milel Ve'n-Nihal*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut

Abdulmesih Zahar, *el-Kıddis Yuhanna ez-Zehebi'l-Fem*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1993

Abdulvahhab Fadıl, "Harran Ve Medresetuha", *Beyne'n-Nahrayn*, sayı:39-40, 1982

Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab*, Mektebetu'n-Nehdetu'l-Mısriyya, Kahire

Adday Şir, *Medresetu'n-Nsibin*, Matbaatu'l-Katolikiyya lil-Abai'l-Yesuiyyin, Beyrut, 1905

Adudu'd-Din el-İci, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Âlemu'l-kütüb, Beyrut, tsz

Andry Dihalu, "Nestoryus -et-Tarih ve't-Ta'lim-", Arp Trc: Alberrt Ebuna, *Beyne'n-Nahrayn*, sayı: 24, 1996

Aristoteles, *Fizik*, çev: Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İst., 2001

----------, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal yay.,İst.,1996

----------, *Topikler*, çev: Hamdi Ragıp Atademir, Hamlet Yay.,İst.,2000

----------, *Die Hermeneutik Des Aristoteles*, Arpç çev: Ishak Ibn Huneyn, nşr: Isıdor Pollak, leipzig, 1913

----------, *et-Tabia*, Arapça trc: İshak b. Huneyn (İbni Samh, İbni Adi, Matta İbni Yunus ve Ebi'l-Farac şerhleri ile beraber), el-Hey'etu'l-Mısriyya, Mısır, 1984

Arthur Vööbos, "Abraham De-Bét Rabban And His Role İn The Hermeneutic Tarditions Of The School Of Nisibis", *Harvard Theological Review*, Volume: 58, 1965,

.....*History Of The School Of Nisibis*, CSCO 266, subs. 26, Louvain, 1965

.....,*Syriac And Arabic Documents*, Stockhlom, 1960

.....,*The Statutes Of The School Of Nisibis*, Stockholm, 1962

Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahyâ Ben Adî* Paris,1920

Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır,1970

Aziz Koluman, *Ortadoğu'da Süryanilik*, ASAM yay., Ankara, 2001

B. Harres Cowper, "Philosophical Questions İn The Ancient Syrian Church", *The Journal Sacred Literature*, Vol:1, London, 1862

Bar Hebraeus, *el-İthikon Felsefetu'l-Adab ve'l-Halkiyya*, Mektebe Daru'l-Liva, Kamişli

----------,*Mınorath Kudş,-Sırlar Ambarı-*, Arapça'ya çeviren: Mar Dionisios Behnam Jijawi, Dar Mardin, Halep, 1996

----------, *Kitabu'l-Hemame*, el-Meşrık, c.50/1, 1956, Beyrut

----------, *Laughable Stories*, Translation by E.A. Wallis Budge, London, 1897

----------, *Héwath Hekmétha*, nşr: Herman F. Janssens, Paris, 1937

Bardaysan, *Ktobo Dınumosé Dathrawotho (Kitabu Şeraiu'l-Buldan)*, Arp trc: Sabri Yakup İşo, Menşuratu Rabita el-Muallimin el-Asuriyyin, İsveç, 1988

Bekir Karlığa, "İslam'da Tercüme Hareketleri", *Medeniyetler Arası Diyalogu Sempozyumu*, Diyarbakır, 1998

Bernard Dobuy, "Mesihaniyetu Nestoryus" Arp terc: Jack İshak, *Beyne'n-Nahrayn*, sayı:24, 1996

C. A. Kadir, "İskenderiye Ve Süryani Düşüncesi", çev: Kasım Turhan, *(M.M.Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan)*, İnsan Yay., İst., 1990

Cüveyni, *Kitabu'l-İrşad*, Müessesetu'l-Kutubis-Sekafiye, Beyrut, 1985

D. Margoliouth, *Analecta Orientelia ad Poeticam Aristoteleam*, London, 1887

De Lacy O Leary, *How Grek Science Passed To The Arabs*, London, 1979

Ebi Hayyan Tevhidi, *el-İmta Ve'l-Muanese*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1953,

----------,*el-Mukabesat*, el Matbaatu'r-Rahmaniyya, Mısır, 1929

Elbir Ebuna, *Tarihu'l-Kenıseti's-Süryaniyya eş-Şarkiyya*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1993

E.R.Hayes, *Urhoy Akademisi*, çev: Yaşar Günenç, Yaba Yay., İst., 2002

Efram Kiryakus, *el-Kıddis Efram es-Süryani*, Menşuratu'n-Nur, 1988

F.E. Peters, *Aristoteles Arabus*, New York University, Leiden, 1968

F.X.E. Albert, "The School Of Nisibis", *The Catholik University Bulletin*, Volume:XII, 1906

Fahreddin Razi, *el-Mebahisu'l-Maşrikiyye*, Daru'l-Kitabu'l-arabiyya, Beyrut, 1990

Farabi, Ebu Nasr *İhsa'ü'l-Ulûm*,çev: Ahmet Ateş, M.E.B. Yay., İstanbul, 1990

----------,*Kitabu't-Tenbih Ala Sebili's-Saade*, Daru'l-Menahil, Beyrut,1985

----------, *Siyasetu'l-Medeniyye*, çev: M. Aydın-A. Şener-M.R.Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İst., 1980

Gazâli, ebu Hamid*el-İktisad Fi'l-İ'tikad*, Kahire, 1966

----------, *Tehafüt'l-Felasife*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993

----------,*İhyau Ulumi'd-Din*, Daru'l-Marife, Beyrut

Gerhard Endress, *The Works Of Yahyâ İbni 'Adî*, Wisbaden, 1977

Gregorios Paolos Behnam, *Yuhanna İbni İbri Hayatuhu ve Şi'ruhu*, Aleppo, 1984

Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-FaracTarihi*, Çev: Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara,1999

H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İst., 2001

Hans Daiber, "Qusta İbni Luqa über die Einteilung der Wissenschaften" (Min Kelami Qusta İbni Luqa), *Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Band 6, 1990

Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İst., 1997
Huneyn b. İshak, *Makale Fi'l-Acal*, nşr: Samir Halil, Darul-Maşrık, Beyrut, 2001
İbni Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba Fi- Tabakati'l-Etibba*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,1998
İbni Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l-Ma'rifa, Beyrut, 1994
İbni Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, Bouyges neşri, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1986
İbni Sina, Ebu Ali *el-İşarat ve't-Tenbihat*, (nşr: Süleyman Dünya), Kahire, 1985
----------,*Şifa -İlahiyat-*, İbrahim Medkur Basımı, tarihsiz
----------,*en-Necat Fi'l-Mantık Ve'l-İlahiyat*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1992
----------,*Mubahesat*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1413 K
İshak Sâkâ, *Suryan (İman ve Hadare)*, c.3, Halep, 1986
J. B. Chabot, *L'École De Nısıbe*, Juillet-Août, 1896
J. F. Bethune-Baker, *Nestorius And His Teaching*, Cambridge University Press, 1908
Johannes Den Heijer, "Syriacism İn The Arabic Version Of Aristotle's Historia Animalium" *ARAM* 3:1&2 (19991)
Joseph Esmer Melki, *et-Turasu's-Süryani Yetahaddas*, Kamişli, 2000
Kâzım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urhoy Ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997
Khalil Georr, *Les Catégories D'Arıstote Dans Leurs Vesıons Syro-Arabes*, Institut français De damas, Beyrotuth, 1948
Qusta b. Luqa *Risale Fi'l-Fark Beyne'r-Ruh Ve'n-Nefs* (neşreden; *Levis Şeyho, Makalatu Felsefiyye Li Meşahiri'l-Müslimin Ve'n-Nesara içinde*), Daru'l-Arab, Kahire, 1985
Lewis Şeyho, Gregorios Ebu'l-Farac el ma'ruf bi İbni İbri, *el-Maşrık*, sayı:7, Beyrut, 1898
M.J. Birnie, *"The Church Of The East & The Question Of The Theodore Of Mopsueutia"*, Austria, 1996
M.Nahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cundişâpûr*, araştırma Yay., Ank., 2003
Macit Fahri,*İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, iklim Yay., İst., 1992
Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997

Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, Ayraç yay., Ankara, 1996
Mor İgnatius Aphram I Barsaum, *el-Lu'lu'l-Mansur Fi Tarihi'l-Ulum ve'l-Adab es-Suryaniyya*, Bar Habraeus Verlag, Holland, 1987
Mor Grigorius Yuhanna İbrahim, "el-Merakiz es-Sekafiyya Fi Biladi Ma Beyne'n-Nahrayn", *Al-Hikma*, sayı:X1, 1996, s.45
Mor İğnatiyos Yakup III., *The Syrian Ortodokx Church Of Antioch*, Holland, 1985
Muhammed A. el-Hamad,*İshamu's-Süryan Fi'l-Hadareti'l-Arabiyya*, Daru'r-Ruha, Halep 2002
----------,*Devru's-Suryan Fi'l-Ulumi'l-Arabiyya*, Daru'r-Ruha, Halep, 2002
Muhammed Âbid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız Ve Biz*, Kitabevi Yay., İst., 2000
Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank., 1992
Muhammed Salih Zerkan, *Fahreddin Razi Ve Arauhu el-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz
Mustafa Neşşar, *Medresetu'l-İskenderiyye el-Felsefiyye*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1995
Nesim Doru, "Philosophy in Syrians and Their Contribution to Islamic Philosophy - Yahy□ Ibn 'Ad□ Case-" *Symposium Syriacum-Conference On Arab Christian Studies*, Beirut, 2004
----------, *İslam Felsefesine Katkıları bakımından Süryanilerde Felsefe Geleneği-Yahya İbni Adî Örneği-*, Basılmamış Doktora Semineri, Ank., 2003
----------, "Nsibin Akademisi Bağlamında Süryâniler'de Felsefe", *Tarihte ve Günümüzde Nsibin Sempozyumu*, Nsibin 27-29 Mayıs-2004
----------,"Süryani Filozof Ebu'l-Farac İbni İbri (Bar Hebraeus)" *Süryaniler Ve Süryanilik içinde*, Orient Yay., Ank., 2005, c.4, ss.219-234
Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst., 1969
Osman Bilen, "Mantık İle Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *D. E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XIII-XIV, İzmir, 2001
Paul Feghali, *Nersay el-Muallim*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1996
----------, "Diyodoros Tarsusi Ve Asaruhu", *Maşrık*, Beyrut, 2001

----------, *Teodoros Uskufu'l-Massisa Ve Mufesiru'l-Kutubi'l-İlahiyya*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1993

Philip De Tarrazzi, *Asru's-Suryan ez-Zehebi*, 3. Baskı, Halep, 1991

Rahip Bulus Behnam, "Şiir Ve Felsefe Kucaklaşıyor" , *Lisan el-Maşrık*, 4. ve 5. sayılar, Irak, 1951

Said Şirazi, "Sabit Bin Kurra" *İdem dergisi*, sayı:5, İst., 2003

Sahban Halifât, *Makalatu Yahya b. Adi el-Felsefiyye*, Amman, 1988

Samir Halil, "Fi Siyreti Teodoros Ebi Qurra Ve Asarihi", *Maşrik*, 1999

----------, *Huneyn b. İshak Fi'l-A'mar Ve'l-Acal*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 2001

Seham Ferih, "es-Suryan Ve Devruhum Fi Nakl es-Sakafiya es-Süryaniyya İle'l-Arabiyya", *Havliyat Külliyetu'l-Adab*, 23. cilt., Kuveyt, 1994-1995

Selim Dukkaş el-Yesui, *Ebu Raita et-Tikriti Ve Risaletuhu Fi's-Salusi'l-Mukaddes*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1996

----------, "Mefhumu'z-Zuhd Beyne İbni İbri Ve Ebi Hamid el-Gazâli", *el-Maşrık*, Beyrut, 1898

Semir Abduh, *es-Suriyun Ve'l-Hadaretu's-Suryaniyya*, Daru'l-Hisad, Dımaşk, 1998

----------, *es-Suryaniyya Ve'l-Arabiyya* (el-Cuzûr ve'l-İmtidat), Daru'l-Alauddin, Suriye, 2002

Severius Yakup, *Tarihu'l-Keniseti'l-Antakiyye*, Bar Hebraeus Velag, Hollanda, 1953

Shams İnati, "Logic", (*Nasr&Leaman, History Of İslamic Philosophy içinde)*, Routledge, London and Newyork, 1996, c.1, s.810; Shukri b. Ahmed, "Language", (Nasr&Leaman, History Of İslamic Philosophy içinde), Ruutledge, London and Newyork, 1996

Sinan b. Sabit. Qurra el-Harrani, *Siyasetu'n-Nufûs*, Matbaatu'l-İslamiyya, Kahire, 1992

Şaziye Tevfik Hafız, *Dirasatu's-Suryaniyye*, Kahire, tarihsiz

T.J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Anka Yay., İst., 2001

Teodor Abu-Kurra, *Meymer Fi-Sıhhati Dini'l-Mesihi (Hristiyanlığın Gerçek Olduğu Hakkında Risale)*, neşreden: Par Le P. Constantin Bacha, Roma, 1905

Wikorina Nina Pigolovskaya *Sekafetu's-Suryan Fi'l-Kurunı'l-Vusta*, Arapça Trc: Halef Cerad, Daru'l-Hisad, Dımaşk, 1990

William Wright, *A Short History Of Syriac Literature*, Amsterdam, 1966

Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahreddin Olguner, Dergah yay., İst., 1992

Yahyâ b. Adî, *Defense Du Dogme La Trinite Contre Les Objections Da'l-Kindi* (Neşreden: Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahyâ Ben Adî* içinde), Paris,1920

----------, *Enne Kulle Muttasıl İnnema Yenkasimu İla Munfasıl* (Neşreden: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye* içinde), Amman,1988

----------, *Kitabu Nakzi'l-Huceci'l-Kailine bi-Enne'l-Ef'ale Halkullah Ve İktisab Li'l-İbad*, (Neşreden: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye* içinde), Amman,1988

----------, *Kitabu Tehzibu'l-Ahlak*, Neşreden: Mor Severius Efram Barsum, Şikago,1928

----------, *Makâle Fi'l-Mevcudat*, (Neşreden: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye* içinde), Amman, 1988

----------,*Makale Fi Tebyini'l-Fasl Beyne Sınaati'l-Mantık el-Felsefî Ve'n-Nahvi'l-Arabi*, (Neşreden: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye* içinde), Amman, 1988

----------, *Fi Tebyini Vechi'l-lezi Yasuhhu'l-Kav Fi'l Bari...*, (Neşreden:Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahyâ Ben Adî* içinde), Paris,1920

----------,*Makâle Fi Tezyifi Kavli'l-Kailin bi-Terkibi'l-Ecsam Min Eczain La Yetecezze'*(Neşreden: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye* içinde), Amman,1988

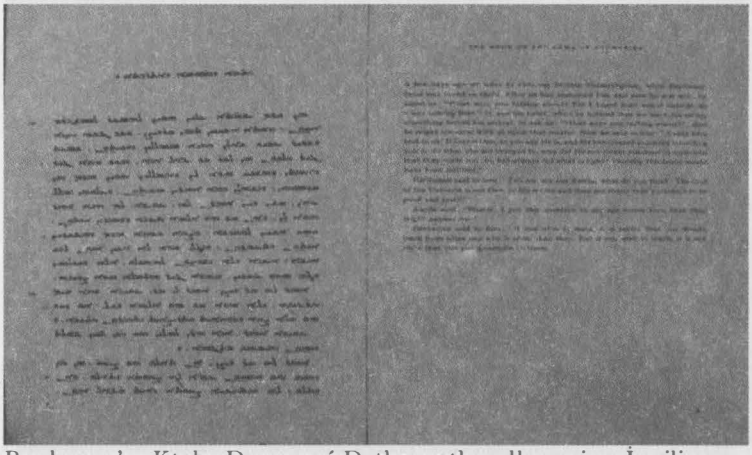
----------,*Risale Fi Sıhhati İ'tikadu'n-Nasara Fi'l-Bari Ennehu Cevherun Zû Sulusi Sıfat* (Neşreden: Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahyâ Ben Adî* içinde), Paris,1920

----------,*Rü'ya Fi' Ta'rifi'n-Nefs*, (Neşreden: Sahbân Halifat, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye* içinde), Amman, 1988

----------,*Risale Fi Teslis ve Tevhid*, (Neşreden:Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques De Yahyâ Ben Adî* içinde), Paris,1920,

Yakup Bilge,*Geçmişten Günümüze Süryaniler*, Zvi-Geyik yay., İst., 2001
Yusuf Barbya, *Mor Afrem es-Süryani*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1986

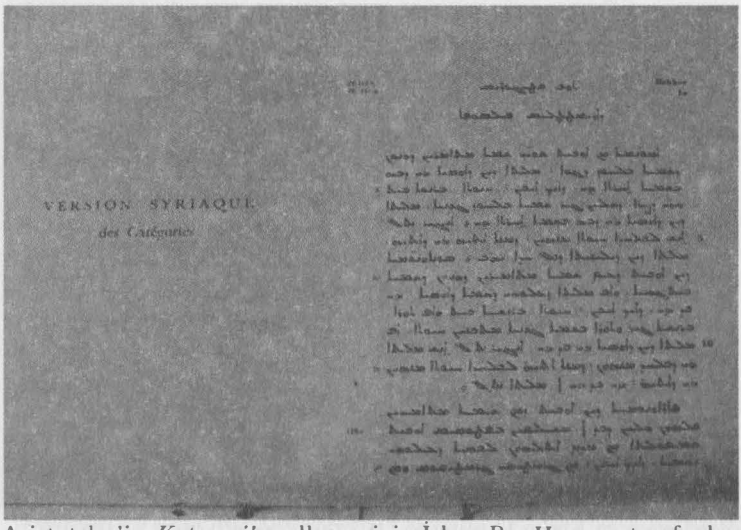
EK:1 SÜRYANİLERDE FELSEFE GELENEĞİNİN ÖRNEKLERİ



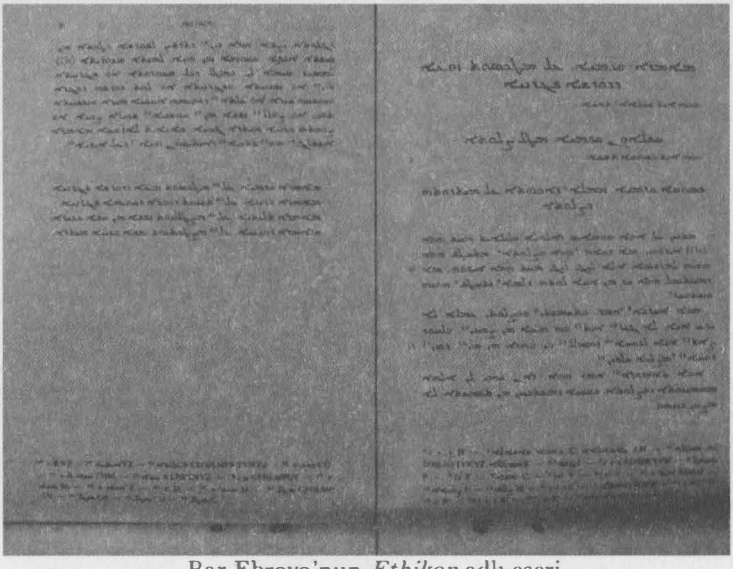
Bardaysan'ın Ktobo Dınumosé Dathrawotho adlı eseri ve İngilizce The Book Of The Laws Of Countries adlı çevirisi.



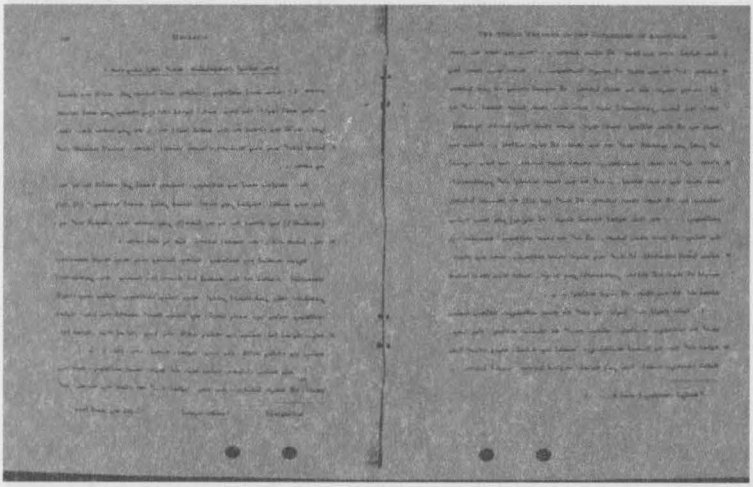
Bardaysan'ın *Ktobo Dınumosé Dathrawotho* adlı eserinin *Kitabu Şeraiu'l-Buldan* ismi ile yapılan Arapça çeviri.



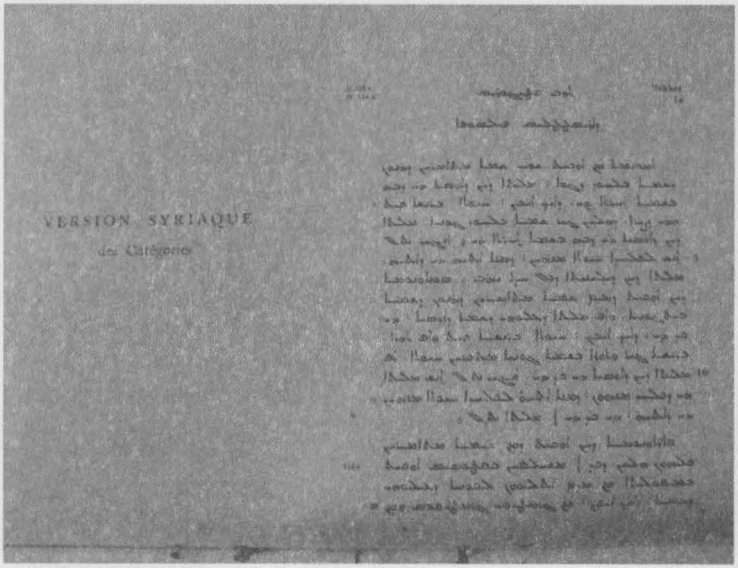
Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinin İshaq Bar Hunayn tarafından Süryanice'den Arapça'ya çevrilen eseri



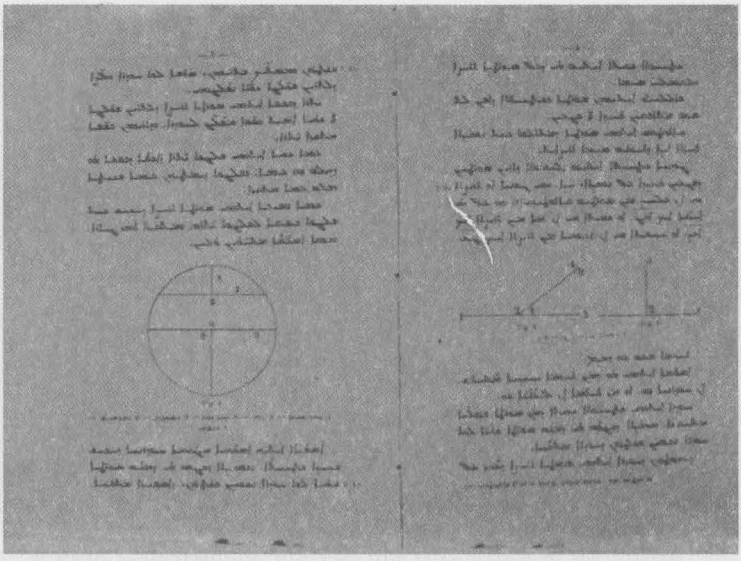
Bar Ebroyo'nun *Ethikon* adlı eseri



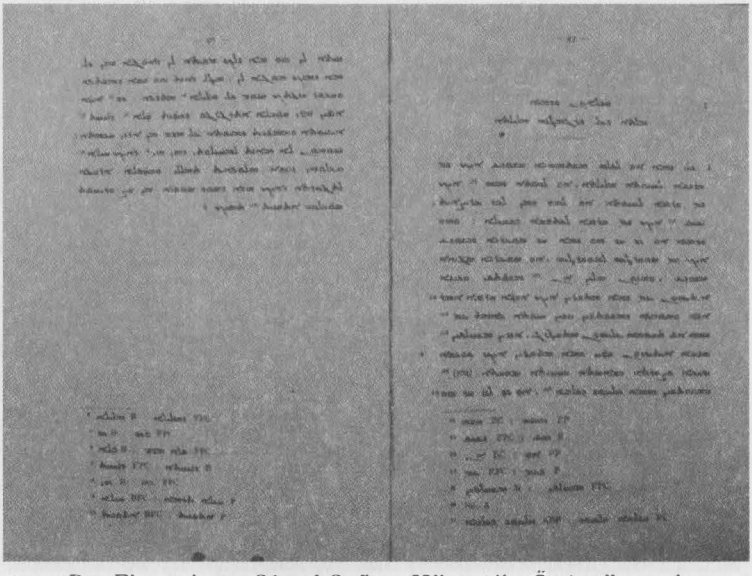
Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinin (muhtemelen) Arap Piskopusu Gorgis tarafından Süryanice'ye çevrilen bir nüshası



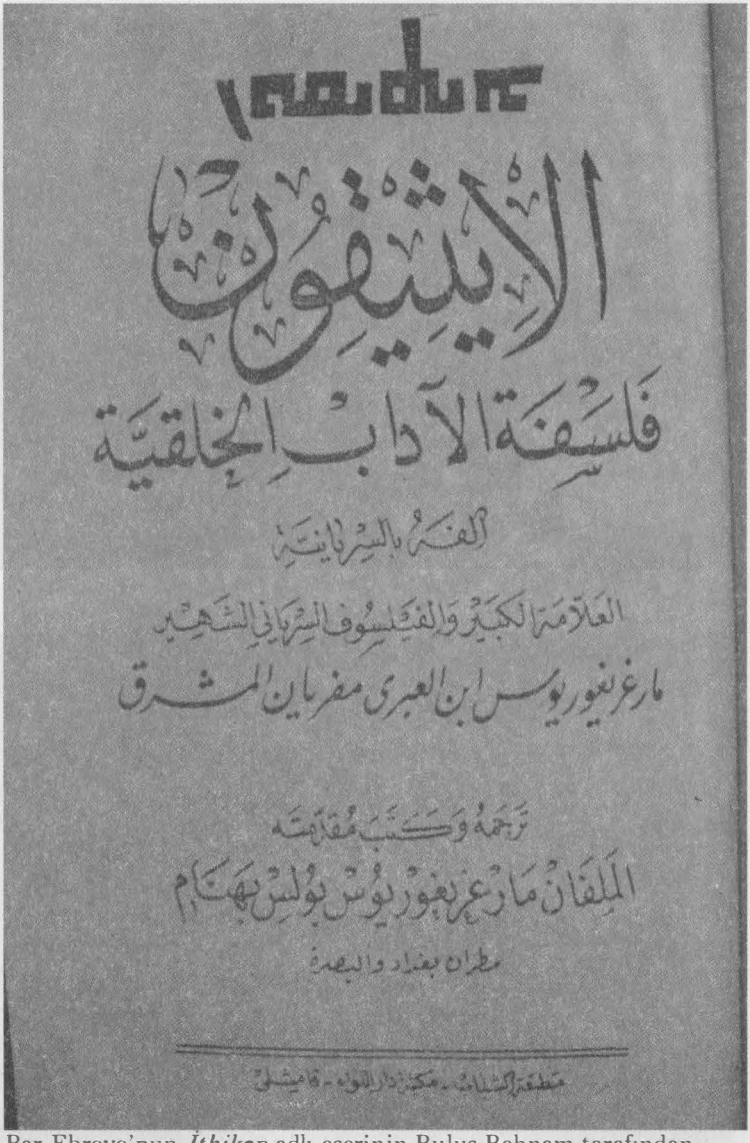
Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinin Urfalı Yaqup tarafından Süranice'ye çevrilen nüshası.



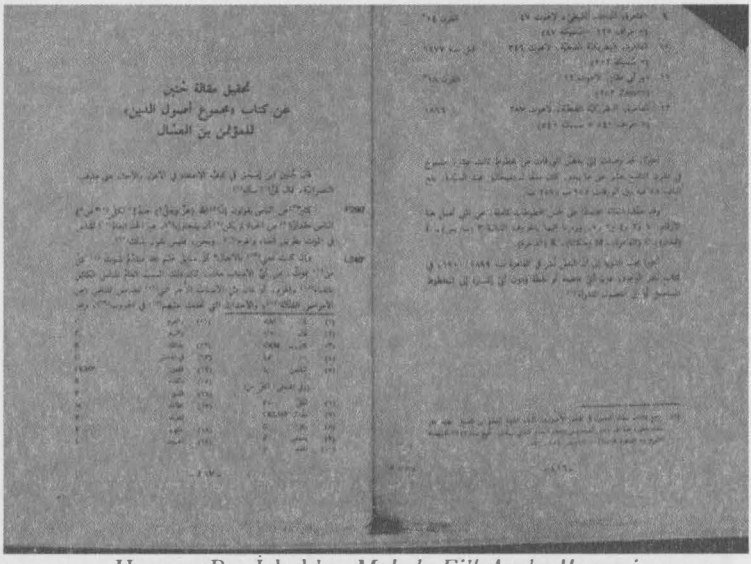
Bar Ebroyo'nun *Sulaqo Hawnonoyo (Aklın Yükselişi)* adlı eseri.



Bar Ebroyo'nun *Séwod Sofiya (Hikmet'in Özü)* adlı eseri

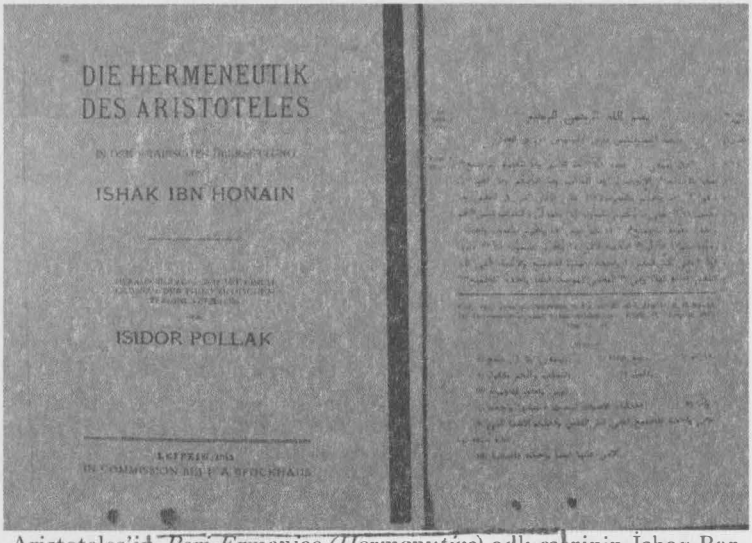

الأيثيقون
فلسفة الآداب الخلقية
الفه بالسريانية
العلامة الكبير والفيلسوف السرياني الشهير
مار غريغوريوس ابن العبري مفريان المشرق
ترجمه وكتب مقدمته
الملفان مار غريغوريوس بولس بهنام
مطران بغداد والبصرة
مطبعة الكلدان - مكتبة دار الفلسفة - قاميشلي

Bar Ebroyo'nun *İthikon* adlı eserinin Bulus Behnam tarafından yapılan Arapça çevirisi



تحقيق مقالة تحنين
عن كتاب «مصرح أصول الدين»
للمؤلف بن العسّال

Huneyn Bar İshak'ın *Makale Fi'l-Acal adlı eseri*



DIE HERMENEUTIK
DES ARISTOTELES

ISHAK IBN HONAIN

ISIDOR POLLAK

Aristoteles'in *Peri-Ermenias (Hermeneutica)* adlı eserinin İshaq Bar Huneyn tarafından yapılan Arapça çevirisi.

Süryaniler, Mezopotamya´da yaşamış ve halen bir bölümü burada yaşayan bir halktır. Bu halkı diğer Mezopotamya halklarından farklı kılan özelliklerinden birisi, onların bilim ve felsefe dünyasına olan katkılarıdır.

Bu çalışmada Süryaniler´in dünya tarihinde, felsefe alanında yapmış oldukları önemli katkıları, Süryaniler´de felsefe geleneği ve Süryaniler arasında ortaya çıkan felsefi düşünce ekolleri, geleneğin devamlılığını sağlayan ve Süryaniler´in felsefi düşüncelerinin kurumsallaşmasında önemli payı olan Süryani felsefe okullarını ve bu okullarda yetişmiş düşünür ve filozoflar, Yunan felsefesinin İslam dünyasına aktarılmasında öncülük yapan Süryaniler, Süryani ve İslam felsefesinin etkileşim biçimi, İslam dünyasında, İslam felsefesinin kaynaklarından biri olarak Süryani düşüncesini yeri ele alınmıştır.



dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara