GUNDİ-ŞAPUR AKADEMİSİ

Aristoteles Doğu Yolunda



Heinz Herbert Schöffler

Çevirenler
SEDAT UMRAN
VEDİİ İLMEN

yaba

Gundi-Şapur Akademisi

(Die Akademie von Gondischapur)

ARİSTOTELES DOĞU YOLUNDA

Yazan:
Heinz Herbert Schoffler

Almancadan çev: Sedat UMRAN
İngilizceden ve Fransızcadan ek çevriler: Vedii İLMEN

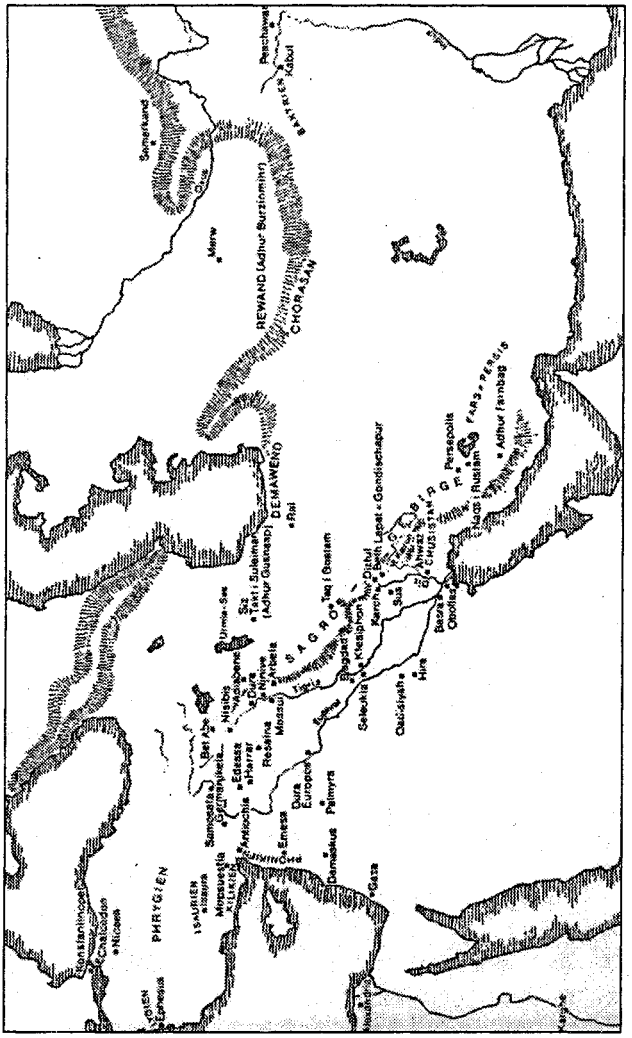
yaba



Heinz Herbert Schoffler
(1921)

İÇİNDEKİLER

Önsöz, ... 7
Giriş, ... 11
Aristoteles'in Psikolojisi, ... 23
Manekeizim (Manicilik), ... 33
Kent, ... 39
Okul, ... 44
Hastane, ... 47
Hüsrev 1./Anoşirvan, ... 48
Akademi, ... 52
Diğer Fikri Akımlar, ... 56
Hristiyanlık, ... 62
Nesturilik, ... 66
Nestorius'un Hıristiyan Tanrıbilimi.. 67
Yeni Platonculuk, ... 78
Hindistan, ... 91
7. Yüzyıl, ... 94
Zafer, ... 112
Hunain İbni İshak, ... 117
Bahtısu Ailesinin Soy Kütüğü, ... 120
Sayfa 162, ... 128
Sayfa 2, ... 130
Esiri Astrononi, ... 134
İlk Şarlatan Hekimler, ... 142
Etkilerinin Devamı, ... 147
Hükme Bağlamak, ... 167
Kaynakça, ... 180
Ek: Mar Aba 1, ... 193
Ek: Beth-Lapat/Gündi-Şapur Akademisi ve Etkisinin Uzanımı, ... 203
Yer ve Adlar Dizini, ... 211



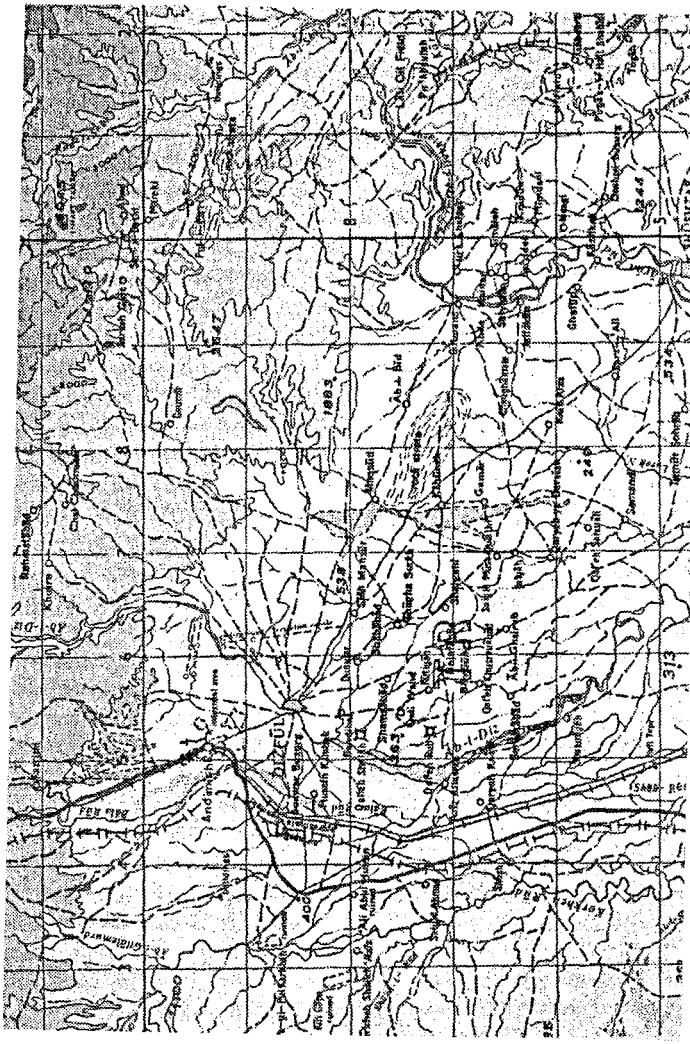
Tablo, 1-Gündi-Şapur'un kent plânı. 1960 yılında havadan çekilen fotoğraflara göre rekonstrüksiyonu. Şapur I'in döneminden başlangıçtaki şato türünden bina belirgin olarak görülüyor. İslamiyet döneminde halk nüfusunun azalışı artık başlangıçtaki yüzeyin aşağı-yukarı üçtebirinin üzerine inşa olmasına yol açmıştır. (Robert M. Adam'ın 1962 yılındaki Science'sinden)

ÖNSÖZ

Önasya'nın Suriye ve Arabistan bölgelerinin uzanımında Ortaçağın kültür tarihine ve din felsefesine ilişkin konuları arasında Rudolf Steiner'ın özel bir yeri vardır. Steiner'in, en çok ilgimizi çeken ve büyük oranda günyüzüne çıkarılan Gündi-Şapur Akademisi çalışması bulunmaktadır.

Yarım yüzyılı aşan süre içinde S.V. Gleich kültür tarihçisi sıfatıyla makaleler dizisinde bu güçlüğü anahatlarıyla belirtmişti. Bununla birlikte bugüne kadar Rudolf Steiner'ın konferans yapıtında aralara sıkıştırılmış ve hayranlarını sarsan işaretler, ustaca edebi yaratı şeklinde konuya bağlı kılınan kültür tarihi bakımından yetenekli olan bir hekimin ayrıntılı, geniş anlatımını beklemektedir.

Yukarıda söylenen çözümün yazarı Tıp Doktoru Heinz Herbert Schöffler bu ödevin üstesinden gelinmesi için son derece yetenekli biri olarak kendini kanıtlamıştır: O Stuttgart'daki Würtenberg Resmi Kitaplığı'nın tıp şubesinin şefi sıfatıyla tıp tarihi yazınını gözden geçirmek fırsatını yakalamıştır. O, hali hazırda toplum bilimlerine ilişkin yönlendirilmiş tıptan oluşan ödevlerin tamamıyla tıbbi sorumluluk alanındadır.



2- Beth-Huzaye / Huzistan eyaletinin sulama tesislerinin Sasaniler döneminde rekonstrüksiyonu. (Robert M. Adam'ın 1962 Science'sinden)

Bu yazı Süryani-Hıristiyan ve Arap-Pers kültür alanındaki seyrek olan tarih yazımının dahilindeki bir gediği kapatmaktadır. Bu yazı özellikle Rudolf Steiner'ın eserinde bulunan önemli işaretleri uzmanlık literatürünün esaslı bir şekilde toplanmış ve görülmüş niteliğiyle karşılaştırılmış işaretleri görmekle önemli bir hizmette bulunmuştur. Bu çalışma kusursuz kaynak araştırmasının zemini üzerinde bulunmakta ve bu sayede bilimsel olan daha başka çalışmalara bolca esin kaynağı olmaktadır. Bu doğrultuda Aristo'nun psikolojisinin yorumuna atfen Nasturi Hıristiyanlığının görüşleriyle ilişkili olarak ya da beyne bağlı düşünüşün bir ruhsal bireysel gelişimin feda edilmesi suretiyle bağlantılı olarak olup bitmiştir. Gündi-Şapur üzerine çok sayıdaki buluşlar ve bulgular, örneğin şekerin işlenmesinin ya da satranç oyunlarının kökenlerinin bağlamları yazarı için tarihi belirtilerin toplumbilimsel yöntemiyle ortaya çıkmıştır. Gündi-Şapur'un tanrıbilimsel-tıbbi akademinin yazgısını değiştirici sorunsalı akademik - Nasturi Hıristiyan tanrıbilimsel - felsefi-tıbbi akademinin havasız mekânında hapsedilmemiştir. 3 ila 11. yüzyıl Arap tıbbının beşiği olmakla kalmamış, çağının öncü bir hastahanesi, bir bağımsız eczacılığın oluşturulduğu yer, şeker rafinerisinin ilk merkezi, keza parfüm üretiminin merkezi de olmuştur. Bunun dışında satranç oyununun nasıl oynancağına dair kurallara bağlı olarak bir kaynak oluşturmuştur; bu yüzden Yunan, Hint, Çin, Pers-Zerdüşt kültürünün aracılığını yapan yerdir. Bunun dışında Maniciliğin ilk merkezi. Şimdiki zamanın kültürel bilincinde eksikliği bilinen, kuşkusuz yine de bilgi yönüyle o bilgiyle ters orantılıdır: Gündi-Şapur bunun dışında da onun H.H. Schöffler tarafından ortaya konulan etüdün belirttiği üzere, felsefe tarihinin önemli bir istasyonudur. Son Atinalı filozofların Jüstinyen tarafından ülkeden sürülmesine (529) Gündi-Şapur Bizans'a karşı olan Sasaniler Devleti'nin manevi merkezi olarak dolaylı biçimde yükselmesine borçludur ki, bu hamle onu izle-

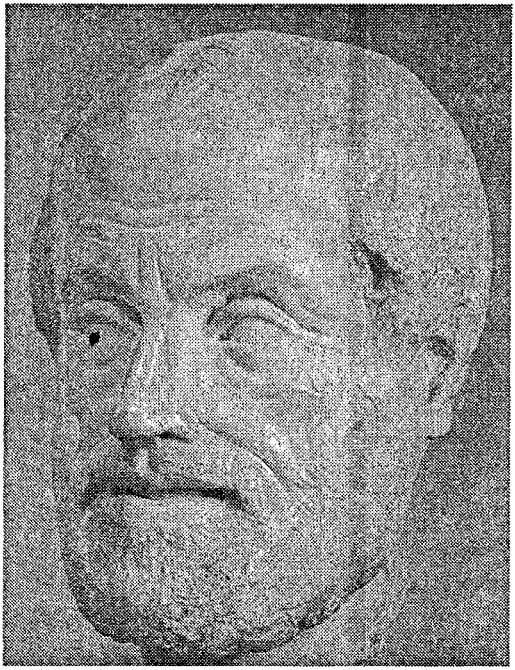
yen İslami yüzyıllara damgasını vurmuştur. Onun sonraki etkileri, şimdiki zamanın kültür yaşamının belirli yapılarına kadar sezilmektedir. Burada ortaya çıkan Monofizitizm (tek doğacılık) Eflatuncu (Platoncu) kökenli olarak kollektif gelişmelerin kökü biçiminde, yüzyıllarımızın kollektif gelişmeleri olarak tanımlanabilir. Genel olarak bilinen kaynakların eksikliği 14. yüzyılda Timur'un seferlerinin Önasya kültürünün bütünüyle kurbanı olmuştur; üstelik Gündi-Şapur bunun için bir yan pozisyonu sağlamaktadır, günümüz bilinci dahilinde. Gündi-Şapur'un son derece yetersiz olan kaynak malzemesinden bu nedenle en uygun olanı anahatlarının zihinde çizilmesine yüreklenmektir. Asıl araştırma daha başlamış değildir. Yazarının belirttiği üzere bu araştırma Helen ve Hint baş kademelerinin (basamaklarının) İslami alanda yayımlanan (bağlantılara) sonradan haksız yere eklenmiş olan metin kısımları denenmelidir. Ana soruna ilişkin gereklilik bu yüzyılların Aristoculuğunun tamamıyla kesin durum tasviridir; (Buna ilişkin kaynaklar hemen hemen yüzyıldan beri Berlin Akademisi tarafından yayımlanmıştır, ama bugüne kadar hâlâ işlenmemiştir. Schöffler Aristoculuğun ve Nasturiliğin ortak yanını dile getirmekle kendini sınırlandırmakta ve bu yüzyılların düşünsel gelişimi olarak dikkate değer bir varsayımı ortaya atmaktadır. İlkin açıktan Aristo'nun insanbilimi (antropoloji) Nasturi Hıristiyan bilimi arasında belirgin olarak taslağı çizilebilen bir benzetişim (karine) mevcuttur ki onu izleyen dönemde bunu dogmaların çöküşü izler, ki Aristoculuğun kesin Araplaştırılışı dönemi için karakteristiktir. Kültür tarihinin (toplumsal tarihin) tanınmamış olan şahısları yanımızdan geçerler: İskenderiye'nin hırçın psikoposu Qurillos'un birçok kez tartışmalarda yenilmiş olan Sasaniler İmparatorluğu'nu ilk büyük gelişmesine ulaştıran Şehin Şah I. Hüsrev'in, atletik yapıdaki hükmüdür. Büyük Baboy daha sonra, kilise büyüğü; Hunayn Bar-İshaq kutsal ruhla esinlendirilmiş olan Hipokrat'ın ve Aristo'yu Arapçaya çeviren

çevirmeni 'İslam Rönesansı'nın Erasmus'u diye adlandırılmıştır.

Kısaca özetlersek diyebiliriz ki birbirleriyle çarpışan kültürlerin, dinlerin ve dünya görüşlerinin çok katmanlı bölgesinde, sınır alanında ve merkezi yerinde büyüleyen bir dönem üzerine kültür tarihinin bir taslağı yapılmıştır. İslami Umma'nın ilerleyişi, bu çağdaş olayı erken gelişmelerle açıklayan koşutluklar aramamıza izin vermektedir: O zaman ortaya çıkan gelişmelerin üstesinden gelinmesi özgür olan şimdiki zaman insanlarında her yerde akamete uğrama tehlikesi gösteren birliktelikte karaya oturma tehlikesi gösteren bir dönemin baş şiarıdır.

Yazar Würtemberg devlet kitaplığının tıp dalının uzun yıllardan beri tıp tarihçisi sıfatıyla Gündi-Şapur üzerine yaptığı incelemede büyük çapta Rudolf Steiner'in telkinlerine bağlı olmuştur. Uygulamalı antropolojinin Herdenber tarafından ileri sürülen nükteli sözü onun için özellikle yararlı, elverişli olmuştur. Sadece kaynakların az olmasından dolayı kendi asıl tıp tarihine ilişkin uzmanlık alanını aşmaya zorunlu kalmıştır ki bu arada onun için herşeyden önce bu ana görüş "Kültür tarihi kilise tarihidir" şiarıyla İngiliz dili ve edebiyatı uzmanı ve din sosyoloğu Herbert Schöffler'den aktarmış, son derece kabul görmüştür.

Verlag Freies Geisteleben



ARİSTOTELES (M.Ö. 384 - 322)

Aristoteles, son büyük Yunan filozofu olmasının yanı sıra Avrupa'nın da büyük biyologlarından ilki idi. Platon'un akademisinde 20 yıl öğrencilik yapan Aristoteles, bir süre sonra Atina'dan göçüp Büyük İskender'in eğiticiligine getirildi. M. Ö. 355'de Atina'ya dönerek ünlü okulu Lykeion'u kurdu. Büyük İskender ölünce yeniden Atina'dan göçmek zorunda kaldı (M.Ö. 323) ve ertesi yıl Eğriboz adasında öldü.

Platon'un tüm duyular dünyasına ve etrafımızda gördüğümüz şeylere sırt çevirmiş olmasına rağmen, Aristoteles bunun tam tersine gerçekçi bir şekilde balıkları, kurbağaları, anemon çiçeklerini ve gelincikleri inceledi. Gerçekten var olan nedir? sorusuna; Şu görmüş olduğumuz tek tek nesnelerdir; şu insan, şu masa, şu ağaç gibi fertlerdir. Yoksa, Platon'un dediği gibi göremediğimiz idealar değildir yanıtını veriyordu. Ayrıca, Platon bir şair ve destan yazarı iken, Aristoteles'in yazıları ansiklopedi maddeleri gibi ayrıntılıdır. Buna karşın yazılarının temelini o güne kadar hiç yapılmamış doğa araştırmaları oluşturur. Elinizdeki kitap daha çok Aristoteles düşüncesinin doğuya girişini konu ettiği için kısacık da olsa bu açıklamayı uygun bulduk. (Yaba)

GİRİŞ'

Tarihi olayların ve Ortaçağın antik kültür nimetlerinin tesbit edilerek kabulü yakın dönemlerde olmuştur. Özellikle tıbba ilişkin olanları yaklaşık yirmi-otuz yıl içindeki kültür malzemesi, iyice açıklığa kavuşturulmuş ve geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırılmıştır.[1] Helenistik düşüncenin İslamın ilk dönemine intikali pek dikkate alınmamış ve hemen hemen yalnızca bilim tarihi ve Şarkiyatçi bilgin için (Doğubilimci) şahsi sıfatla ayrımcı bir zorunluluk arz etmiştir. Bu olayın özelliklerinden biri olan Gundischapur (Gondişapur) / Gundi-Şapur esrarengiz akademisiyle muammalı (gizemli) bir sözcük haline gelmiştir. Tıbbın, Tanrıbilimin ve felsefenin tarih bilgisi kitaplarında sadece buna ilişkin kısa bir gönderme bulunmaktadır. Bir tarihi harita bu yeri not bile etmemiştir, böyle bir açıklama mevcut olsa da, bu kaçınılmaz olarak doğrulanabilmiştir. Kimilerine göre Gundi-Şapur Karun'da ('Küçük Dicle'de) Suster'ın yukarısında bulunmaktadır. Ortaçağın ekseri Arap kaynaklarına göre[2] buna karşı Diz (bugünkü adıyla Ab-i Diz) Gundi-Şapur'un

1 Heinrich Schipperges, Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter, Sudhoffs Archiv, Beinheft 3 (1964); Heinrich Schipperges, Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Math.nat.wiss. Kl. Jahrg. 1976, 2. Abh. 1976.

2 Enzyklopädie des Islams; hrsg. v. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold u. a. 1. Aufl. 1913 ff., Artikel "Karun."

bulunduğu ırmak olarak gösterilmiştir (bakınız harita 2). Bunun hiçbirisi doğru değildir. Şahabad, isimli Dizfül kentinin 13 km. güney doğusundaki köyün harabeleri Gundi-Şapur'un harabelerine çok yakındadır. Zagros dağ silsilesi gözlendiğinde uzanan zincirinin kuzeyinde sınırlandırılmış, oldukça büyük bir uzaklıkta ve güneye uzanan ovada yapı kalıntılarının gömülü olduğu büyüklü küçüklü tepeler yükselir. Sadece istisnai (ayrıntı) olarak bir çukurda duvarlar görülmektedir, ama kum ile çakıllar arasında kısmen mavi-yeşil emayelendirilmiş olan sayısız kırmızı tuğla kalıntıları ve kırıntıları mevcuttur. Bunlar Sasaniler'in çağına ya da daha önceki İslamiyet dönemine aittir.[3] Şahabad bununla birlikte Âb-i Diz'in çok sayıdaki ulaşabileceğimiz adsız kalmış olan tâli ırmakcığından biri üzerinde bulunmaktadır. Bu tali suları tarihsel yapay sulama tesislerinden ortaya çıkmış olabilir. Her halükârda bugünkü haritalar hatta Şahabad'ın kuzey batı çevresini yer altı sulama yolları diye belirtmektedir. Orada, -yani Şahabad'da havadan çekilen fotoğraflar sayesinde hisar türünden bir kentin yatay kesitinin plânı bulunmuştur. Ki o göze çarpacak derecede Gundi-Şapur'un başlangıçtaki kuruluşu üzerine At-Tabari'nin[4] açıklamasından bildiklerimizle bağdaşmaktadır. Önceki altmışlı yıllarda günlük gazetelerde bir Tübingerli bilgin grubunun Gundi-Şapur'un duvarlarını ve böylece onun akademisini tekrar toprak altından çıkarmayı planladığı not olarak belirtilmektedir. Ne yazık ki bu girişimden hiçbir şey gerçekleştirilmemiştir. Kendisine Gundi-Şapur'un harabelerine dahil olan[5] Huzistan (Bet-Huzaye) eyaletinin başkenti olan Ahwâz'da 1950'li yıllarda bir tıp yüksek okulu kurulmuştur. O bugün geleneksel bir adla 'Gundi-Şapur'dur.[6]

3 Karl Hummel, Die Angägne der iranischen Hochschule Gundischapur in der Spätantike, Tübinger Forschungen 1963 (Nr. 9, Oktober), s. 14.

4 Franz Altheim / Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat, Bd. 1, 1954, s. 13.

5 Zur landschaft vgl. Pauli Wissowa, Realenzyklopädie, Bd. 8A, Sp. 525 f, Artikel Uazaina; ferner: B. Spuler, Iran in frühislamischer Zeit, 1952.

6 V. Karl Hummal'dan 1976'a sözlü alınan bilgiler.

Tübingenli botanikçi ve botanik tarihçisi Karl Hummel haklı olarak Gundi-Şapur tarihi Akademisinin bilimsel ruhun yayılması ve Bilim tarihinin anlaşılması için öneminin onun üzerine bildiklerimizle[7] ilişkisi bakımından bunun tam aksi bir orantı içinde olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi doğaldır ki Gundi-Şapur üzerine çok az kaynakların olmasıdır. Burada tıb tarihçileri onun hemen hemen kültür tarihinin haritalarında bir beyaz leke olarak kalmasından dolayı yakınmalarda bulunmaktadırlar. Bir ölçüde gelenekten intikal eden bilgilerde garanti edilen az sayıdaki bilgi hayalen icad edilenle eni konu karışmıştır. Buna göre örneğin kısa bir zamandan beri Franz Rosenthal tarafından İbn an-Nedim'in[8] fihristinden alıntılanan pasaj şöyledir: "*Julianos (Julian Apostata) Persliler'in ülkesinde Gundi-Şapur'a kadar ilerlemiştir. Bugüne kadar orada (duvarın içinde) bir sütun vardır ki o, Doğu Roma sütunu diye adlandırılmaktadır. Parslar'ın (Persler'in) önderleri ve diğer imparatorluğun koruyucuları orada görünmüşlerdir. Kuşatma uzun bir süre devam etmiş ve Julianos kenti fethinin güç olduğunu anlamıştır. Bu arada Schapur / Şapur Doğu Roma ülkesinde Julianos'un sarayında tutsak kalmıştır. Onun kızı, ona âşık olmuş ve onun kaçmasına önayak olmuştur. O, bu ülkeden fark edilmemiş olarak Gondischapur (Gundi-Şapur)'a kadar gitmeyi başarmış ve kente girebilmiştir. Bu durum oradaki dostlarına yeni bir cesaret aşılamıştır. Kısa bir süre sonra Doğu Romalılar'a saldırmışlardır, çünkü onlar Şapur'un kurtuluşunu iyi bir işaret diye görmüşlerdir. Julianos esir alınmış ve Şapur onu öldürtmüştür. Doğu Romalılar hükümdarsız kalmışlardır.* " Biz Bizans tarih yazıcılarından (müverrihlerinden) bilmekteyiz ki, (Ammuan ve Zosimos) Julian Ktesisphon'un yanında öldürülmüştür. Gundi-Şapur'un bu olayla menkı-

7 Karl Hummel, Die Angägne der iranischen Hochschule Gundischapur in der Spätantike, Tübinger Forschungen 1963 (Nr. 9, Oktober), s. 14.

8 Franz Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam, 1965, s. 69 (Die Bibliothek des Morgenlandes, 2).

bemsi bağlantısı buna göre bu kentin o zamanki ve sonraki önemine işaret etmektedir. Belgesiz olarak, doğru ve hayalen icad edilmiş olan arasındaki çizgisel sınır izi, özellikle Arap kaynaklarında çoğu kez belirsiz olarak izlenebilmektedir, böylece bir başka kaynak alanı şimdiye kadar olduğundan belki de daha güçlü dikkate alınmıştır. Orijinal telkinleriyle o derece hasis davranmayan Johannes Hirschberger'in *Felsefe Tarihi*nde aşağıdaki dikkate değer pasaja rastlıyoruz:[9] *"Helenci Aristo yorumunun adamlarının Ortaçağa etkisini kaynaklara binaen göstermek zorunludur ki, bu arada sözü edilen yazarlara ve alıntılara sadece geri dönmekle kalınmamalı, tersine herşeyden önce içine helenistik felsefe ekollerinin kültür malzemesinin büyük ölçüde intikal ettiği dönemin toplu kültüründen etrafa yayılmış olanlara da başvurulmalıdır ki onlar artık alıntılanmamış ama bununla ilintiliydiler."*

Dönemin bu genel kültürü, Aristo'nun (Aristoteles) gelenek akımının özellikle amaç teşkil ettiği üzere, onun sonraki tesbitlerinde Gundi-Şapur'un kültür çevresine işaret etmekte ve orada dikkatimizi Aristo'nun Antropolojisinin ayrıntılı pasajlarına dikkat çeken Rudolf Steiner'in bu tutumu da göz önünde bulundurulmalıdır.[10] Rudolf Steiner'in bir başka telmihi de onun tarafından zikredilen 'Esir Astronomi" sine[11] geçmiştir. İslam kaynaklarında keza net ayrıntı bilgileri şunu açığa vurmaktadır: Kilikyalı Simplikios 529 tarihinde Atinadan sürgüne gönderilen yedi kişiden biri olarak Aristo-

9 Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter, 9. verb. Aufl. 1974, s. 294.

10 Rudolf Steiner, Anthroposophische Leitsätze (192425), GA 26. 5. Aufl. 1962, s. 244.

11 Rudolf Steiner, Vortrag vom 14. Januar 1918, RudolfSteinerGesamtausgabe (GA) 180, Schmidt 3468; Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575; Vortrag vom 13. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3576; Vortrag vom 16. Oktober 1918, GA 182, Schmidt 3578; Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130; Vortrag vom 15. April 1921, GA 204, Schmidt 4465; Vortrag vom 16. Mai 1921, GA 325, Schmidt 4493; Vortrag vom 5. Juni 1921, GA 204, Schmidt 4505; Vortrag vom 4 Dezember 1921, GA 209, Schmidt 4677; Vortrag vom 28. Dezember 1923, GA 233, Schmidt 5593; Anthroposophische Leitsätze (192425), GA 26, 5. Aufl. 1962, S. 244.

teles'in *Coelo*'suna kapsamlı yorumuyla burada bunu demek istemiş olabilir.

Böylece şimdiye kadar açıklığa kavuşturulmamış olan, ama muhakkak ki o derece içerikli olan bir kaynak tabakasının karşısında bulunuyoruz. Simplikios'un bu yorumu hemen hemen yüz yıldan beri Berlin Akademisi tarafından titizlikle kitaplaştırılmıştır. Bizim dönemin toplu kültüründen ortaya çıkan yayılmalarla, ki onlarda sık sık asla artık alıntıda bulunulmaz, daha önceki Aristo yorumlarının buna ilintili kılınmasıyla doğru yolda olduğumuz ve Gundi-Şapur'da intikal etmiş olan kültün içeriklerini kavramak için ki onda bizi Hirschberger'in telmihi güçlendirmektedir, onunla biz bu elyazmasının bitirilmesinden önce karşılaştık. Bununla birlikte bunun için Berlin Akademisi tarafından yayımlanan ve hemen hemen iyi muhafaza edilmemiş olan zengin hazineler görülmelidir.[12]

Böylece yeri Atinalıdan göçmenin bir diğerinin opusculumunu (küçük yazısını) -ki o keza Berlin Akademisi tarafından daha önce yayımlanmış olan Priskianos Lydos'un Solutiones'ini de onunla birlikte şimdiye kadar değerlendirilmemiş olan ilk kaynak olarak nazarı itibare almayı kesinkes meşru bir davranış telâkki etmekteyiz. Rudolf Steiner'in 1918 ilâ 1925-[13] yıllarına ait işaretlerinin dikkatten kaçırılmadığı Albert Steffens'in 1930'da yayımladığı Manes[14] üzerine makalelerinden anlaşılmaktadır ve Manes'in ölümü[15]

12 Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter, 9. verb. Aufl. 1974, s. 294.

13 Rudolf Steiner, Vortrag vom 14. Januar 1918, RudolfSteinerGesamtausgabe (GA) 180, Schmidt 3468; Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575; Vortrag vom 13. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3576; Vortrag vom 16. Oktober 1918, GA 182, Schmidt 3578; Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130; Vortrag vom 15. April 1921, GA 204, Schmidt 4465; Vortrag vom 16. Mai 1921, GA 325, Schmidt 4493; Vortrag vom 5. Juni 1921, GA 204, Schmidt 4505; Vortrag vom 4 Dezember 1921, GA 209, Schmidt 4677; Vortrag vom 28. Dezember 1923, GA 233, Schmidt 5593; Anthroposophische Leitsätze (192425), GA 26, 5. Aufl. 1962, S. 244.

14 Albert Steffen, Mani. 1930. Das Todeserlebnis des Manes, 1934.

15 Age.

yaşantısının mülhem dramından anlaşılmaktadır ki bu olay geniş kısımlarıyla Gundi-Şapur'da cereyan etmektedir. Sigismund von Gleich bunun dışında 1924 yılında Gundi-Şapur'un Impuls'u üzerine bir etüd yapmıştır ki o, dergide tefrika[16] olarak 1966 da bir kez daha monografi halinde basılmıştır. O zamandan beri elbette S. V. Gleich tarafından çizilen tabloda bazı düzeltileri gerekli kılan yeni olgular ortaya çıkmıştır.

Rudolf Steiner'in dikkate değer açıklamaları

Rudolf Steiner'in açıklamalarının biyografik kronolojik düzenlenişi her halde onun derinleştirilen anlaşılmasının önemli bir faktörü olarak ortaya çıkmıştır. Bağlamların sıralandırılması Rudolf Steiner'de besbelli bir bilinçli didaktik kompozisyonunun ilkelerine göre olup bitmektedir. Buna ilâveten sadece zamansal hane değeri sayesinde gayrı mütecanis olanın aydınlanması mümkün olmaktadır.

Gundi-Şapur Akademisi Rudolf Steiner'in konferansını içeren eserinde tekrar tekrar anlatılır, yani ilk kez 12 Ekim 1918[17] tarihli konferansında, " Ruh Muammaları Üzerine" [18] eserinin yayımlanmasından sonraki yılda, ki onda Rudolf Steiner insanbiliminin (Ant-

16 Hans Heinrich Frei, d. i. Sigismund von Gleich, Geistesgeschichtliche Entwicklungslinien im Hinblick auf den Impuls von Gondischapur. Die Drei 4 (1925), s. 681693, s. 749766, s. 881889. Monogr. Neudr. 1966.

17 Rudolf Steiner, Vortrag vom 14. Januar 1918, RudolfSteinerGesamtausgabe (GA) 180, Schmidt 3468; Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575; Vortrag vom 13. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3576; Vortrag vom 16. Oktober 1918, GA 182, Schmidt 3578; Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130; Vortrag vom 15. April 1921, GA 204, Schmidt 4465; Vortrag vom 16. Mai 1921, GA 325, Schmidt 4493; Vortrag vom 5. Juni 1921, GA 204, Schmidt 4505; Vortrag vom 4 Dezember 1921, GA 209, Schmidt 4677; Vortrag vom 28. Dezember 1923, GA 233, Schmidt 5593; Anthroposophische Leitsätze (192425), GA 26, 5. Aufl. 1962, S. 244.

18 Rudolf Steiner, Von Seelenrätseln (1917), GA 21, s. 158, 3. Aufl. 1960. Vgl. hierzu: Friedrich Hiebel in Das Goetheanum 57 (1968) Nr. 47 ff.

hropologie) gelişimini ruhun tasarlamak, hissetmek ve istemek olarak üçe ayrılmasıyle belirttiği yeni bir aşamaya indirgemiştir ki onunki bu çok eski Platon'un ruh öğretisinin bir konusudur ve onu bedensel olayları yeni bir şekilde bağlamlı olarak görmeyi öğretmektedir. Beden bütün olarak, sadece onun içindeki sinir faaliyeti değil, aynı zamanda ruh hayatının fiziki temelidir. Bu sonuncusu tasarlamakla, hissetmekle ve istemekle alışılagelmiş bilinç için nasıl bir açıklamaya izin verirse, böylece bedensel yaşam da sinir faaliyetiyle, ritmik olayla, ve metabolizma olaylarıyla kendini açığa vurur.

Biz, Rudolf Steiner'in bu yayımıyla Anthropozofisinin (insaniçincilik) yeni bir bahsinin başlangıcındayız. 1902-1909 yıllarında Anthropozol ağırlıklı olarak idelerin biçiminde dile getirilmiştir. 1909 ilâ 1916 / 17 yıllarında cereyan edenler yeni bir mânevi akımın, Anthropozofinin bedenleşmenin son aşamasının kültürel, sosyal ve ekonomik kurumlarının etkinlik alanları üzerinde son aşaması olarak düşünülmelidir. Bu yeni ruh biliminin sosyal bedeni bulunmaya mecbur kılındı. Bu bağlamda ilkin o Rudolf Steiner'ın bu ânda bilinç olaylarının onların tasarım karakteri taşımalarına göre bedensel bakımdan tasfiye süreçleriyle ya da felç olaylarıyla koşutluk gösterdiğine dikkati çektiğine bakılarak tamamen gayri mütecanis görülebilir. Rudolf Steiner daha sonra göreceğimiz gibi bu idenin yeni olarak rağbetlendirilmesinde keza Antike'nin bir konusu olarak 'sekiz psikolojik konferansında' 1869'da Fortlage'ye göndermede bulunmaktadır. [19] *"Eğer biz kendimizi canlı varlıklar diye adlandırırsak ve böylece kendimize hayvanlarla ve bitkilerle olan bir niteliği izafe edersek, bu takdirde canlı durum altında bizi asla terk etmeyen ve gerek uykuda, gerekse uyanık halinde içimizde devam edene izafe etmiş oluruz. Bu organizmamızın beslenmesinin bitkisel (vejetatif) hayatıdır. Bilinçsiz bir hayat, uykunun bir haya-*

19 Carl Fortlage, Acht psychologische Voträge. 1869. s. 35.

tıdır. Beyin burada beslenmenin hayatının bu uyku hayatının onda uyanık kalmanın teneffüslerinde bitip tüketme ile ağırlık arz etmesi bir istisnadır. Rudolf Steiner'in parantez içinde şunu eklediğini görüyoruz: Bu yazıda tarafımdan aşağı felç etme diye anlatılmıştır. Bu aralıklarda (teneffüslerde) beyin ağır basan bir tüketmeye maruz kılınmıştır ve eğer diğer organlara birlikte taalluk etseydi bedenin mutlak güçten düşmesine ya da ölüme yol açacak olan bir duruma girer." Bilinç bir ufak, kısmi ölümdür, ölüm bir büyük ve topyekûn bilinçtir, en iç derinliklerinde varlığın bir uyanışıdır". Rudofl Steiner bu ideyi (fikri) şu şekilde karakterize etmektedir:[20] *"Fortlage bu gibi düşüncelerle anthropozofinin çıkış, hareket noktasında bulunmaktadır."* Bu metin parçası *Gundi-Şapur Akademisi*'nin ilk faaliyetinden birkaç ay önce yazılmıştır. Bundan birkaç ay sonra 15. 10. 1918'de Rudolf Steiner bilindiği üzere eskisine bunun dışında değiştirilmemiş olan ilk baskısına birkaç ilâveyi içeren "Özgünlüğün Felsefesi" eserinin yayımlanacağını haber vermiştir. Yeni eklemelerin arasında aşağıdaki karakteristik telmih de (işaret) bulunmaktadır: *"Düşünüşün içinde etki eden özlü olan bir ikili nokta egemendir: birincisi o insansal organizasyonu onun kendi etkinliğinde geri iter ve ikincisi bizzat o onun yerine geçer. Çünkü ilki de, yani beden organizasyonunun geri itilmesi düşme etkinliğinin sonucudur. Yani düşünmenin ortaya çıkmasını hazırlayan kısmın sonucudur."*

Buna göre biz şimdiye kadar tarihi mütelâamızın çıkış noktasında tespit etmek mecburiyetinde olduğumuz düşünce olaylarının ruhsal-bedensel yanı için dört terime sahibiz:

Bitirip tüketme (Fortlage)
Ufak kısmi ölüm (Fotrlage)
Aşağı felç ediş (Steiner)
Geri itiş (Steiner)

20 Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit (1894), GA 4. 12. Aufl. 1962, S. 147 (Kap. IX). Vgl. Kap. X der Erstausgabe 1894.

Antropolojinin (insanbilimi) tamamen 1917 / 18 yılında cereyan eden Rudolf Steiner'in belirtişi ileride irdelenecek olan bu formüllendirişlerdir ki onun küçümsenmeyecek olan önemi vardır. Ne pedagoji, ne de Rudolf Steiner'in tıbbi insan bilgisi Antropozofinin bu çıkış noktası olmaksızın anlaşılamaz.

1925 tarihini taşıyan 15 Mart [21] ayına ait son üçüncü mektubunda kısa bir telmih şeklinde bir kez daha Gundi-Şapur Akademisi anlatılmıştır. *"Son Yunan felsefe ekolleri imparator Justinian tarafından kapatıldığında eski bilimin son koruyucuları da şimdi Avrupa kültür varlığının geliştiği alandan çıkıp gitmişlerdir. Onlar Asyadaki Gundi-Şapur Akademesine katılmışlardır. Orası Doğuda İskenderin eylemleriyle eski bilimin intikal eden düşüncelerinin idame edildiği yerlerden biriydi. Aristoteles'in bu eski bilime verdiği şekliyle o orada yaşamaktadır."*

Bu şeklinde önemli olan acaba nedir, Aristoteles'in eski bilime verdiği bu şeklin özü acaba nedir?

Kısa bir süre önce 1924 Noelinde düstur (düzgü) mektubunda [22] Rudolf Steiner fiziki bedenin bir bozulmasının yaratıcı güçlerin bedeninin yozlaşmasından ve ruh bedeninin bozulmasından söz etmekte ve şunu eklemektedir: *"Bir eski bilim bu bozlmayı insanın cevheriyetinde yaşayan bir şey olarak görmektedir. Onun zorunlu olduğu onunla insanın içinde kendi bilincine ilerliyebileceğini düşünmektedir. Büyük İskender tarafından bilime ayrılmış olan yerlerde vukua gelen bilgi ihtimamı içinde doğru anlaşılırsa bu bozulmayla ruh biliminin ölçü teşkil edici unsuru olarak içinde taşıyan bir Aristoculuk yaşamaktadır.*

Korrumpierung (bozulma) deyimi *corruştio* muhakkak ki gerçek bir Aristo terimidir ki, o uzun yüzyıllar insan bilimsel (anthropik) merkezi (ana) kavram olarak kullanılagelmiştir.

21 Rudolf Steiner, Anthroposophische Leitsätze (192425), GA 26. 5. Aufl. 1962, s. 24
22 Rudolf Steiner, ebda. s. 164.

Üst başlıklı olan Aristo'nun o yazısı şudur: *"de generatione et corruptione"* 'teşekkül ediş ve yok oluş üzerine' ve 13. yüzyıldan Petrus Hispanus'un şu tespiti ünlüdür: *tempus est cause connuptionis* Çağ Corruptio (bozuluşun sebebidir). [23]

Buna göre biz Rudolf Steiner sayesinde Gundi-Şapur'un sadece İskender'in günlerinden beri Aristo'nun geleneğinin etkisinde kaldığı o coğrafya alanında bulunduğunu öğrenmekle kalmıyoruz. Bu Aristoculuğun önemli bir öğesi olarak bunun dışında "Ruh üzerine" üç kitabında (De Anima, *peripsixes*) kaleme alınmış olan Aristo'nun psikolojisini de kavrayamaz. Yunanca, *phtheiresthai* 'corruptio' ile bu görüşte neyin kastedildiğini biz Rudolf Steiner'in Aristoteles yorumlarına yönelik kısa açıklamalarından öğreniyoruz. Ki o Aristo'nun özel olarak psikolojisine bağlanmaktadır.

23 Heinrich Schipperges, Petrus Hispanus. In: Di Grosen der Weltgeschichte, Bd. III, 1973, s. 679691; ferner: H. Schipperges, MakrobiotikbeiPetrusHispanus. Sudhoffs Archiv 44 (1960) s. 128155, hier s. 140.

ARİSTOTELESİN PSİKOLOJİSİ

"Corruptio" kavramının şimdi derinleştirilmiş şeklindeki anlaşılışı olarak (ki onun ardında "ufak kısmi ölümün", "aşağı felçetmenin" ve "geri itişini anlam olarak gizlerler (yukarıda belirtilen dört tüketişin kavramı da saklıdır) ilkin onun mümkün olduğu ölçüde Aristo'nun Psikolojisini kaba taslak dile getirmek kesinkes gerekli olacaktır. Bahis şu ki, onun ilkin öyle göründüğü üzere, sadece Gundi-Şapur Akademisinin mevcûdiyeti için önemli bir rol oynamakla kalmamış, tersine doğrudan doğruya Gundi-Şapur'un etkilerinin yayılmaları ve sonradan devamı için de Stagritli'nin (Aristo'nun) ruhun üç kitabıyle şimdiye kadar görüldüğünden daha sıkı bir bağlantı gösterdiğini de ortaya koymaktadır.

Onların yorumlarıyla iştigal eden ve bu uğraşıyı eskiçağdan şimdiki zamana kadar sürdürenlerin hemfikir oldukları üzere, Aristo Psikolojisi [24] önemli pasajlarında çok kısa tutulmuş olan bir ifade tarzıyla kaleme alınmıştır (ya da biz şöyle söylemeliyiz: günümüze gelmiştir), öyle ki onun anlamı birçok bakımlardan anlamlı görün-

22 Rudolf Steiner, ebda. s. 164.

23 Heinrich Schipperges, Petrus Hispanus. In: Di Grosen der Weltgeschichte, Bd. III, 1973, s. 679-691; ferner: H. Schipperges, MakrobiotikbeiPetrusHispanus. Sudhoffs Archiv 44 (1960) s. 128-155, hier s. 140.

24 Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous poietikos (1867). Neudr. 1967.

mek zorunda kalmıştır. Daha Eskiçağda onu kavrama sonuçları çok farklı yönlerde gelişmiştir: Aristoteles'in doğrudan doğruya halefl erinin ve Doğa bilimi Theophrast'ın Aristo'nun eserinden aldıkları 4. yüzyılda İstanbul (Costantinopolis)'da ders veren Themistios'un yorumlarından farklıdır. Yine o da Septimius Severus'un (3. yüzyılın başı) Atina'da öğrettiklerinden önemli derecede Alexanders Aphrodisias'ınkilerden farklılıklar göstermektedir. [25]

Aristo Psikolojisinin temellendirici değişiklikleri daha sonraları Arap geleneğinde de karşımıza çıkmıştır. Bilindiği üzere özellikle Averroes (İbni Rüşd ölümü 1198) kendisini gerçek bir Aristocu olarak belirtebileceğini ileri sürerek Aristo'nun Psikolojisinden kesin kanaatine dayanarak ondan sonraki onu nakleden Thomas von Aquin'en tamamen farklı yorumlarda bulunmuştur. Bununla birlikte biz buna cesaret etmeliyiz, çünkü Gundi-Şapur sorunları için mütâlamıza ilişkin bir tür mânevi donanıma, iskeleye ihtiyacımız vardır. Stagiritlinin (Aristo) Psikolojisinin ana çizgilerinin kısa bir kaba taslak anlatımını burada ortaya koymaya çalışacağız.

Aristo'nun Psikolojisi daha baştan beri bugünküler için psikolojik kategorilerden anlaşılmakta olanın bilgisiyle sınırlı değildir. Ruhsal olayların fiziki bedene olan ilişkisi üzerine (Yunanca, *soma*, bugünkü kavramıyla teamülde olan "Psikosomatik") bir modern psikolog belki de bugün bilimde bazen sevilen şu tümce ile yanıt verecektir: Bu benim ihtisas alanımı aşmaktadır, bu Psikosomatiğin ödev alanına girer, ya da Psiko-fizyoloğunkine aittir. Aristo "Psikoloji" diye adlandırdığı bilimi dolayisiyle ruhun bedene ve zihne olan (akla olan) ilişkisi üzerine fikirler beyan etmez. Buna göre o birden çok tabakaya el atar, insanın birden çok öz tabakalarının birlikte etkisi sayesinde insanın bedensel yapısına ilişkin görüşüne dayanarak böyle hareket eder.

25 Age.

26 Rudolf Steiner, Vortrag vom 3. Juli 1917, GA 176, Schmidt 3388. Die nachfolgend beigefügten Termini sind Übersetzungen R. Steiners.

Soma,[26] yani bedenin adı geçen katmanını (Helence *psyche phytike* ve Yunanca *Theptikon* doldurur, bitkisel (vejetatif) devinim sağlayan bit türünden bir ruh oluşturur. Bunu izleyen asıl ruh tabakasında öyle adlandırılan (tabiri caizse) Yunanca *oretikon* yükselir ki o duyusala yönelik hırslı isteği içerir ki ona aslında her şeyden önce hayvanlar sahiptirler. O insana da özgü olan bir tür hayvan ruhudur. Ama biz bu ruhsal aşamada daha başka yeteneklerle de karşılaşırız: bunlar ilkin Yunanca *aisthetikon* dur ki o duyumları algılar halinde işler; bundan başka Yunanca *kinetikon*, harekete yönelik olan ruhun bir katmanıdır. -her şeyden önce ruhsal harekete de yöneliktir; ve daha sonra Yunanca *dianoetikon*, sadece düşünüşü geliştiren, açan ruhun o katmanı gelir. Öyle ki biz bedensel olanı olduğu kadar ruhsal olanı da kapsayan bir kademeler yapısını görürüz:

Ruh; bilinç ruhu, akıl ruhu, duyum ruhu (his ruhu), duyum bedeni beden, yaratıcı güçler bedeni, fiziksel beden. İnsan yaratılışınının bir üçlüsünden üçe ayrılmasından yola çıkan Platon gibi Aristoteles de (ki o W. Jaeger'in o iyi sözcüğüne göre ilk yunanlı idi, o ki bize dünyayı Platon'un gözüyle görmeyi öğretmiştir) insanı özünde üç halkalı varlık olarak telâkki etmiştir. Vücûda ve ruha aklın (Geist) katmanı da ilâveten dahildir. Bunu Aristoteles *Nous*, *nous* (Yunanca) diye adlandırmaktadır; burada biz bir sürprizle bir Nous'un olmadığını, tersine iki *Nous*'un olduğunu öğreniyoruz. Bunun biri, daha sonra (Aristo'nun kendisi biraz değişik bir ifadeyi kullanmaktadır.) Nous, *nous poietikon* diye adlandırır ve diğerini Nous, *nous pathetikon* diye isimlendirir. Bu iki kavramın tefriki her şeyden önce filizoflara en büyük anlama güçlüklerine yol açmıştır. Biz bu iki ana kavramın kısa bir açıklamasına geçmeden önce, şimdiye kadar bildirilenin Aristo'nun Psikolojisinin besbelli sadece bir Psikoloji olmaktan daha çoğu olduğuna işaret ettiğini tespit edelim. O insanın bütün katmanlarını bu meseleye ilintili kıldığından, denebilir ki burada aslında yetkin topyekûn bir Antropoloji (insanbilim) söz konusudur. Aristoteles'in ruh üzerine üç kitabında gözleri-

mizin önüne serdikleri onun asıl insan tasavvurudur. Felsefe Tarihinde Aristo'nun Psikolojisi üzerine söylenenlere her yerde şunu eklemek mümkündür: burada Aristo Antropolojisinin geleneği Aristo'nun insan tasavvurunun dile getirilmesi söz konusudur.

Aristo'nun insan bilgisinde Nous'dan Geist söz konusu olduğuna göre Felsefe Tarihinde de Noetik (Epistemoloji, Bilgi kuramı) söz konusu olur. Düpedüz Stagiritlinin epistemolojisi sürekli olarak 19. ve 20. yüzyıllara kadar güçlükler yaratmıştır. Franz Brentano'nun Aristo'nun Noetik'i (Bilgi Kurama) üzerine söyleyebildikleri, örneğin modern Aristo bilgini Ingemar Düring'[27] inkinden önemli farklılıklar göstermektedir. Ama biz bunu fırsat bilerek Aristoteles'in insanın Geist'ı üzerine dile getirdiğinin anlatımını Viyana Üniversitesindeki Benedikten Rahisbi ve felsefe doçenti Vinzenz Knauer'in (1828-1894)[28] 20. yüzyıl bakışıyla gözleyerek sunacağız.

Her şey, doğal şey Aristo'nun felsefesinde "Madde" ve "Biçim" kutuplaşmasının altında bulunur. Nesnelerin realitesi biçimlendirilmemiş olan, tamamiyle edilgen olarak bulunan verilen maddenin her hangi bir biçimde biçime ulaştırılmış şekli olarak görülmesinden ibarettir. "Doğada ortaya çıkan her cinste Aristoteles'in metni böyle diyor, (de Anima III, 5. 430a 18 Bekker) daha özgür bugünkü dilimizde intibak ettirilen çevirisinde bir kısım edilgen maddi cevherin rolünü üstlenir. (Yunanca, *hyle*). Bir kısım daha çok yaratarak biçimlendiren ilkenin rolünü üstlenir ki o ilke buna göre biçimlendiren sanatın biçimlendirilebilir maddeye ilişkisi içinde bulunur. Böylece ruhla da buna benzer bir şey cereyan eder: bir *Nous, nous Geist* vardır, ki o her şeyi yaratır, her şey olabilir ve bir *nous Geist* vardır ki o her şeyi yaratır o bir tür Habitus'dur (Yunanca, *hexis*) -

27 Ingemar Düring, Artikel Aristoteles in: Pauly Wissowa, RealEnzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Suppl. 11 (1968).

28 Vincenz Knauer, Die Hauptprobleme der Philosophie von Thales bis Robert Hamerling. 1892. Insbes. 26. bis 29. Vorlesung, s. 173202.

Bu bir ışık gibidir (tıpkı nasıl ışık ilkin sadece imkâna göre mevcut olan renkleri reel renkler haline getirirse) ve bu Nous kendisi için özgürdür, o deşifre edilemez ve (vücûdla) karışmamış olarak tasarlanmalıdır, mahiyetine göre o realitedir (Yunanca, *energeia*).

Bu pasajın anlaşılması için bir başka yerde aşağıda (430a 24 Bekker) Nous, *nous*'un sözünü etmemiz, ki o her şey olabilmektedir, keza Nous'un, *nous pathetikos* onu daha sonrakilerin adlandırdıkları üzere, onun sadece bedensel bir güç olduğu ve bu yüzden bedenle birlikte ölümlü olduğunu Yunanca *phtartos* belirtmemiz önemlidir.

Aristoteles'in biçim ve madde ikirciliğine (Dualizm), ki onlar birbirlerini içiçe tabi kılarlar, uzun zamandan beri "İmmanentist" (içkinci) diye düşünülmesine rağmen, burada biçimlendiren ve olmakta olan ruhun karşı karşıya getirilmesinin daha belirli olarak adlan bir ölçüde bir Dualizmin (İkircilik) söz konusu olduğu vurgulanmalıdır. Düpedüz renklerin oyunu Nous, *nous* ile ki o her şey olabilmektedir, (yani *Nous, nous pathetikos*) ki o bedensel olanda içkindir, özdeksel, karanlık bir şeyin demek istendiğini göstermektedir. *Nous, nous poitekos* buna karşı renklerin sihirbazlıkla bir şekilde ortaya çıkmasını sağlar, ama bu ortaya çıkış karanlığın hasım olarak mevcut olmaması halinde asla mümkün değildir.

Aristoteles için her iki katmanın belirgin ayrılışının ne kadar önemli olduğu (biz buna ruhların birbirine çelişik olan çifti de diyebiliriz) onun *Nous* için bulduğu diğer ifadeler göstermektedir: o Yunanca, *apathes*, edilgen acıya tabi kılınmaya elverişli değildir, o tahrip edilemez, bozulamaz. Bunun dışında Yunancadır yani *choristos* bunun anlamı daha çok aslında bedenden kurtulmuştur, ondan tamamiyle özgürdür demektir. Felsefe tarihçileri bunu ayrılabilir, ayrılmı diye tercüme etmenin zorunluluğunu belirtmişlerdir. Ama onu doğru olarak ifade etmek istersek, *Nous*'un, *esas* itibariyle "dıştan geldiğini" buna eklemek mecburiyetindeyiz. Yunanca,

thyrathen[29] (tıpkı) bir kapıdan girercesine bütün yapının içine girerki bu arada hiçbir zaman ilkin bunun bir defalık bir olay olup olmadığı hususu , yani hayatın başlangıcında, ya da ya da birden çok tekrarlanan, yinelenen bir olay mı olduğu noktası metinden ortaya çıkmamaktadır. Eğer bu 'dıştan gelmeyi' daha güçlü olarak hesaba katarsak, bu takdirde Yunanca sadece "ayrılabilir" diye değil esas itibariyle "ayrılmış" olarak özgür anlamında düşünebiliriz. Ama bütündeki önemli tespit Geis'ın Yunanca *amiges* olduğu (bedenle) karışmamış olduğu olgusu ile karşılaşırız. Bu Sokrat öncesi gelenekten intikal eden kendisine saygı duyulan bir ifadedir. Anaxagoras daha önce katıksız, karışmamış Geist'ın (ruhun) sözünü etmiştir. Biz bu terime daha sonra tekrar rastlayacağız. Şimdi *nous pathetikos* o her şey haline gelebilen, her şey olabilen edilgen Geist diye adlandırılabilirken, yani bedenle ölümlü olan, fani olan, Yunanca *phthartos* olduğu halde etkin *nous poietikos, apathes* acı çekmeye elverişli değildir, kendisine saldırılamaz, bozulamaz diye adlandırılır ki bu durumda insanın bütün yapısının çözülüşünden sonra ölümsüz olarak kalır, Yunanca *apthhartos*. Acaba o doğumdan önce de bu sıfatla mevcudiyetini sürdürüyor mu? Eğer Aristo'nun kutuplaşma düşüncesini biçim ve maddeyle ilişkili olarak öyle mütalâa edersek, bir şeyin maddeye biçimi sağladığını düşünürsek, ki o maddenin (özdek) içinde mevcuttur, bu takdirde *Nous* Yunanca daha önce mevcut olamaz. Aristoteles bir biçimin maddeden önce asla mevcut olamayacağını söylemektedir, ki o biçimi taşısın. Küre şekli onu dolduran özdeksel[30] olmaksızın asla var olamaz.

Şimdi öyle felsefe tarihçileri vardır ki bundan kuşku duyarlar ve voûs'un Yunanca varoluştan önce var olduğunu, Aristoteles'in kas-

29 Zu thyrathen (nicht in de Anima): Aristoteles, de generatione animalium B, 3, 736 b. 27 (Bekker).
Rudolf Steiner, Von Seelenrätseln (1917) GA 21. 4. Aufl. 1976, s. 103.

30 Rudolf Steiner im Literarischen Merkur, Weimar 1893: "Knauers Darstellung der Aristotelischen Philosophie ist zu den klarsten, durchsichtigsten und richtigsten zu zählen, die es gibt."

tettiği anlamda mevcut olabileceğini iddia ederler. -Eduard Zeller[31] bunu ileri sürenlerden birisidir, daha sonrada Johannes Hirschberger[32]. Rudolf Steiner'in aşağıdaki itirazı aynı yöndedir: ancak bu (madde) bir arada fışkırmadan önce bu maddeye yaklaşan ve o onun sonucunun küre şeklinde kendini açığa vurduğu güçler mevcuttur demektedir. Ve bu güçlerin içinde ortaya çıkmadan önce o kuşkusuz bir başka türde idi.[33] Brentano belki de Aristo'nun ruh kavramının bir iç çelişkisine maruz bulunduğunu belirtebilirdi demektedir Rudolf Steiner ek olarak. Bu durum daha sonra Rudolf Steiner tarafından yapılan şu tespite doğrudan doğruya yol açmaktadır: "Akıl" (burada Nous "akıl" diye çevrilebilir, çünkü iskolastikler Nous'u intellektus ile eşit tutarlar o faal (etkin) insanın yapısında etkili, ama akıl olarak bellek gibi sona ermeyerek ve sonra bellek olarak bağımlılıktan kurtularak, tersine bütün ömür boyunca akıl olarak etkide bulunur. Bu *nous poietikkos*'dur, o bütün evrenden içinden çıkarak kişileşerek Aristoteles'in anlamında bedeni inşa eder" Sonra kendini bağımlılığından kurtarır, dış dünyayı kabul eder, üstelik bunun için vardır ve dış dünyanın izlenimlerini dialektik olarak işler bu *nous pathetik* onacı çeken intellektir".[34]

Eğer daha ileri gitseydi onun Anthoroposifisi için filozof Fortlange'nin çıkış noktası olabilecek olan düşüncemizin ipucu noktasına geri dönelim. Bu tükenmenin, kısmi ölümün, aşağı felç edişin merkezi kavramının söz konusudur. geri itilişin. Bütün bu terimler besbelli "*corruptio*" sözcüğü altında bir araya getirilmesine izin vermektedir. Biz bu corruptos işlevine Aristo Antropolojisinin dahilinde bir bakalım!

31 Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen. 5. Aufl. 1963 = Nachdr. d. 4. Aufl. 1921. 2. Teil, 2. Abt., s. 569, Anm. 1, und s. 573.

32 Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter. 9. Aufl. 1974, s. 214.

33 Rudolf Steiner, Von Seelenrätseln, GA 21. 4. Aufl. 1976, s. 103.

34 Rudolf Steiner, Die Philosophie des Thomas v. Aquino, 2. Vortrag vom 23. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4132.

Vinzenz Knauer insan organizmasının başlangıç gelişimini tohumdan ortaya çıkışını Yunanca *kyema* şu şekilde tasvir etmektedir:[35] Yunancada hepsinden önce vejetatif ilke, bitki ruhu gelişir. Bu yükselen hayat faaliyeti sonucunda duyumsal, hareket eden ve hırsla isteyen, yani hayvan ruhu doğrultusunda gelişimini sürdürür. Ve o bilincin derecesine kadar gelişir gelişmez, yani ruhla bağlantı kurmaya elverişli hale gelince, ruh ona dıştan (*thyrathen*) eklenir ve ve onunla o tarzda birleşir ki bedende egemenlik ilkesi olmaktan çıkar, yani onun içinde bağımsız ruh olarak etki etmekten uzaklaşır, ruh olmaktan çıkar Yunanca, *phtheiresthai* diye adlandırır Aristo bu sona ermeyi.

Nous'un ortaya çıkışından itibaren vejetatif (bitkisel) ve duyumsal-hayvansal ilke tek başına egemenliği içinde beden üzerine egemenliğini tek başına sürdürürken kısmen onun yerini bedenin içinde ve bedende Geist'tın geçmesiyle yer değiştirir. -Her ikisi -bitkisel ve hayvansal ilke- artık"Somanın (vücûdun) Entelechie'si, artık insanın içinde en yüksek biçim olmaktan çıkarlar. Knauer sürdürüyor: -Ben buna binaen eğer o uygun geleydi bu sözcüğü 'Depossediert' olmak diye çevirirdim. *Anima vejetativa ve sensitiva Anima entellectiva* insana sahip olur olmaz dolaylı prens, gölge kral haline gelir. Ona belirli bir egemenlik hakkı tanınır, bu hakkı icra etmesine izin verilir, ama bağımsız olmaz, tersine yeni kralın, hükümdarın[36] sadece üst egemenliği ve koruması altında bulunur.

Buna göre duyumsal-hayvansal ruh *Geist* (akıl) ile birleşmeye elverişli olur olmaz, o bedenin içinde ilk rolü artık oynıyamayacaktır, aksine o kendi daha atak biçimlendiren, ışık ve (renkleri) sağlayan, ki onlar insana özgü olan düşünüşün yardımıyla Yunanca yaratıcı *Geist*'ın şeklinde insan yaradılışını oluşturan[37] yapının içine müdahale eden güçlere ilişkin ikame maddesi olacaktır. Yüzyıllar için bu öğretinin beden, ruh ve *Geist*'ın bir araya getirilmesiyle bu-

35- Vincenz Knauer, 1. c. s. 1895.

36- Rudolf Steiner, Vortrag vom 26. August 1910, GA 113, Schmidt 2047.

rada az teşkil edici ve az plastik daha çok soyut türü olarak kaba taslak çizilenin geçerli olduğunu görüyoruz. Bu biçim-madde kutuplaştırılmasının temellendirilmesi içinde Aristoteles'e özellikle özgü olan insan yapısının organik kavranışı diye bilinen durum ortaya çıkan özgün durumdur. Platon Aristo'nın aksine bir öğretide bulunmuştur, o en yyakın zamana kadar açıklanmıştır, ruh var oluşundan önceki alanları terk ettikten sonra bedenin içinde bir zindanda imiş gibi oturmuştur. İlk kez Aristo bedeni ruhun organı olarak kavramıştır. Onun ona ihtiyacı vardır, burada bir Aristoca tasarımı kullanmamız için, tıpkı kanuna benzer çalgı aletini kullanmanın o çalgı aletine olan ihtiyacı gibidir. (V. Knauer)[38]. Bugün ne denli Platon fikriyatının Aristo'da ortaya çıktığını bildikten sonra, organon kavramının beden-ruh ilişkisine ilintisi içinde Aristo'da Platonun hafifçe anımsanması olarak daha çok düşünüldüğünü kabul ediyoruz. (Witmar Mezger ki o bu arada Platon'un Alkibiades'ine 1, 129 b-130 c geri dönmektedir).[39]

Aristoteles'in bu Antropolojisi, Rudolf Steiner öyle belirtiyor, geleneğin yer altı olarak dörtyüz yıl sonra Gundi-Şapur kenti kurtulduktan sonra orada idame edilmiştir. *Geist*'ın (akıl) ruha olan ikircil kesinkes dualist ilişkisi burada söz konusudur. *Geist* dışarıdan gelir, tahminen var oluştan öncedir, o bedenin kutuplaşma ilişkisinin içine duyumsal ve bitkisel olarak ruhlandırış haline döner ve bir gerilim alanı doğurur ki ışık ile karanlık arasındaki renklerin alanına benzer. Sonunda onu çıkarır, onun yerini alır, kısmen öldürtür, aşağıya felçeder, geri iter "bozar", ki ona bedensellikten dolayı ona muhaleet eder o beden. Onun kendi Yunanca *choristos*, ayrı kalır, bedenle karışmamış halde bulunur.

37- Vincenz Knauer, 1. c. s. 183.

38- Witmar Metzger OSB. Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter, 1968, s. 5.39- Rudolf Steiner / Ita Wegman Grundlegendes zu einer Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen (1925), GA 27. 4. Aufl. 1972, s. 16.

Biz tarihi düşüncemizin başlangıcına bu betimlemeyi Aristo'nun Antropolojisini kuramsal, felsefe tarihine olan ilgimizden dolayı koymadık. Biz bilinçli olarak Rudolf Steiner'in 1918'de ve 1925'de Gundi-Şapur'a yönelik bir telmihle buna işaret ettiğini ve bir başka telmihle de Aristo'nun epistemalojisine (bilgi kuramına) değindiğini belirttik. O kendi Anthorolojisinin uygulama düzeyini genişletmeye başladığında bizzat bunu yapmıştır. Antroposofik Pedagojisinin ve Antroposotifik tıbbın kuruluşuna yakın bir zamanda bunu yapmıştır. 1925 yılında sondan önceki düsturuyla aynı zamanda tıbbi eseri olan kitabındaki çalışmalarına başlamıştır: Tıbbın genişletilmesi için esasa ilişkin olan, ki onda Yunanca, *phtheirestai*, Aristoteles'in *corruptio*'u başka bir tarzda yenilenmektedir. [40]

Gundi-Şapur'da da insanın tasarımı söz konusu olmaktadır: Gundi-Şapur kliniği ile ünlü idi. Orada çalışan hekimler felsefi kültürü



3- (1) Huzistan eyaletinin İslamiyet dönemindeki sulama tesislerinin rekonstrüksiyonu.

olan insanbilimciler idiler. Eğer vizite öngörülürse ve bilimsel toplantılar yapılırsa, Arapça *sofista* diye adlandırılan kişi[41] orada hazır bulunuyordu. O felsefi-insanbilimsel uzmandı, biz bunun yerine İnsan yapısının Antropolojisine ilişkin uzman diyebiliriz. Ama Gundi-Şapur'da tamamiyle özel bir tarzda insan tasarımı söz konusu oluyordu ki o burada bu şekilde gelişebiliyordu. Bunun nasıl olup bittiğini göreceğiz. Bunun şartı Gundi-Şapur'un bu fikri merkezinin bir kezlik durumudur. Tıpkı bir fikri billurlaşma noktası çevresinde olduğu gibi burada fikri akımlar Kültür tarihinin bir başka yerinde görülmeyen derecede bir araya gelmişti. Temelin bir alt boyasını teşkil eden tabaka gibi. Burada İskender tarafından ekilen ve dikilen Aristotacılığı biz açığa çıkarmayı denedik. Burada gelenek teşkil edici arka plan ağıyla etkili olan bir başka tabaka Manikeizm olmuştur.

MANİKEİZM (Manicilik)

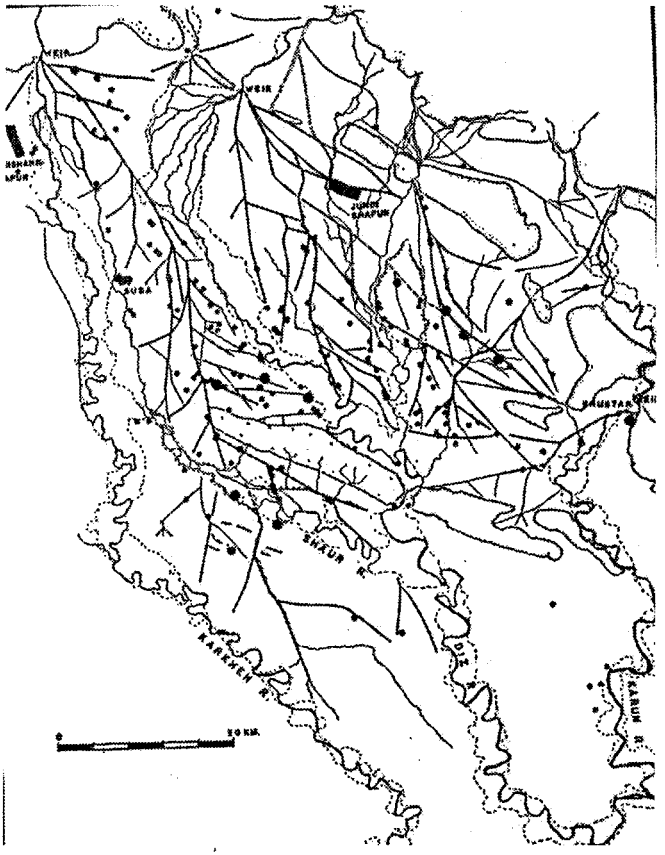
Manikeizm'in kurucusu Mani (bu insanlık adını kendine bizzat o takmıştır, çünkü çocukluğunda "Corbitius" diye adlandırılmıştı. "Mani" 19. yüzyılın araştırmalarına göre[43] ya "man" "düşünmek"ten ya da 'mani' mücevher'den istihraç edilmiştir ki Mani burada Gundi-Şapur da 276'da idam edilmiştir. [44] Mani'nin kendisi İranlı idi, ama o öğretisini insancıl olana yükletmeye çaba harcamıştı. Onun öğreterek dile getirdiklerinin hepsi farklı dünya görüşlerine ve dinlere ilişkiyi gösterir. Mani'nin Helence de (Yunanca)

39- Rudolf Steiner / Ita Wegman Grundlegendes zu einer Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen (1925), GA 27. 4. Aufl. 1972, s. 16.

40- Sofista, arab. der Philosoph.

41- Albert Steffen, Mani, s. 16.

42- Pott, zit. n. Gustav Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, 1862, s. 115.43- J. W. Ernst, Die Erzählung vom Sterben des Mani. 1941.



Tablo, 4 - Atina'nın Akropolisi'nin güney bayırında bulunan Yeni Platoncu akademinin binalarının planı (ve bir kısmi rekonstrüksiyonu). (John Travlos'a göre; güneyde bulunan en büyük binanın rekonstrüksiyonu W.B. Dinsmoor jr.'a göre. Alison Franz tarafından kaleme alınan 1974 tarihli kazı raporundan alındı. Proceeding'de, Amerikan Felsefe Derneği'nin açıklaması).

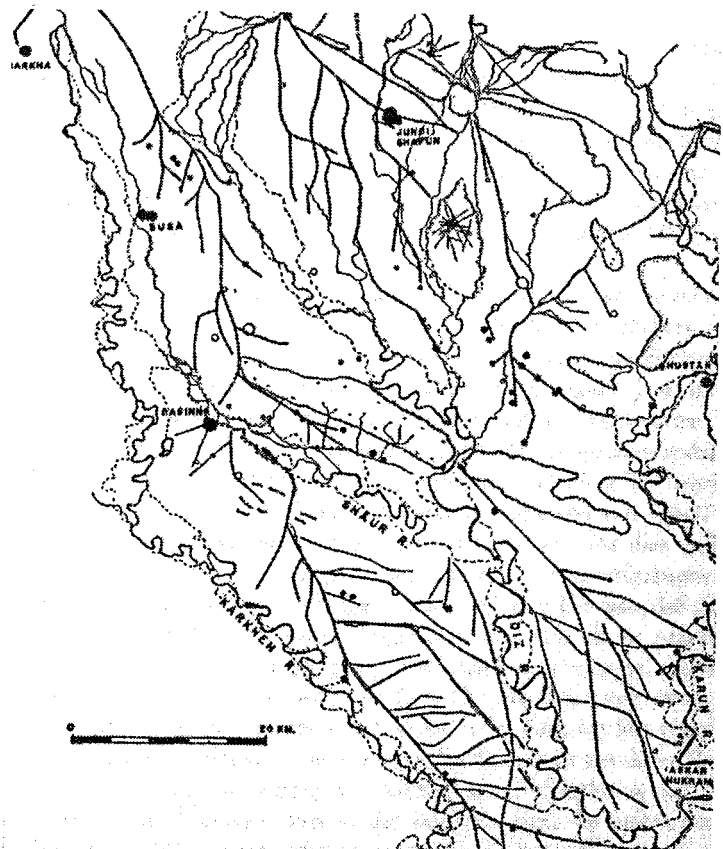


Abb. 3: Rekonstruktion der Bewässerungsanlagen der Provinz Chūzistān in isla scher Zeit (nach Robert M. Adams in ›Science‹ 1962).

Tablo, - 5

bildiği bilinmektedir. Hans H. Schaeder hatta[45] Mani'nin Yunanca ile olan bu temasının öğretisinin genel insancıl karakterinin oluşmasında katkıda bulunduğunu belirtmektedir. Ve Rudolf Steiner Yunan bilincinin kendine özgülüğünün kavramsal öğenin duyuların algılamasıyla çok daha güçlü olarak bağlı kaldığı hususuna dikkat çekmiştir. " Yunanlı (Grek) ide'yi renkler gibi görür.[46] Bu tür bilinç ona göre Mani'de karşımıza çıkar. Buradan Yunanlığıya ve Manikeizme ortak olan nokta kaynaklanır. Duyusal olanın fikri aktöresel olandan ayrılışının Mani için hiçbir anlamı yoktur.

Güneş, ay ve bütün hayvan burçları duyusal algılardır ve aynı zamanda fikri (manevi) aktöresel cevheriyetlerdir. Güneşte oturan ilk insan duyusal ve aktöresel bir kalitedir birin içinde. Mani'nin öğretisinin doğaya olan bütün ilintisi göğe ve yıldızlara ilişkisi o zamanki bilinçle bu arka plana sahiptir.

Ama Mani İranlıdır ve buna göre onda ikizkardeşçe dualizm (ikircilik) ışık ile karanlık arasındaki, aydınlık ve karanlık arasındaki Dualizm tamamen merkezi yerde bulunmaktadır. Haberlerinin intikal ettiği en eski tanıklardan biri olan Lykopolis'li İskender bunu şu sözlerle izah etmektedir[47]: Mani ilkeler olarak Tanrı iyi olandır, *hyle* (madde) kötü olandır, ama Tanrıda maddede olan kötüden daha çok iyi vardır. Parlayan, ışık ve yukarıda olan, hepsi bir Tanrı ile, ama bulanık olan, zifiri karanlık ve altta olan *hyle* ile ilintilidir. Ama Mani İranlılığın bu Dualizmini taklid etmekle kalmamaktadır, tıpkı Rudolf Steiner'in bunu belirttiği üzere; onun her şeyden önce ressam olarak faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Ressam Mani'nin üzerine haber İran'da bilindiği gibi Goethe'nin dönemine kadar ida-

43- J. W. Ernst, Die Erzählung vom Sterben des Mani. 1941.

44- Hans Heinrich Schaeder, Urform und Fortbildung des manichäischen Systems. Vorträge Bibliothek Warburg 1924-1925 (1927), S. 65-157, hier s. 152.

45- Rudolf Steiner, Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130.

46- Hans Heinrich Schaeder, 1. c. s. 107.

47- Albert Steffen, Mani, s. 29 ff.

me olmuştur. [48] Aristoteles ışık-*Nous*'ın ikinci ölümlü bedene sımsıkı bağlanmış olan ruhla hasım olmasıyla renkleri teşekkül ettirişi gibi Mani de İran'ın ışık karanlık kutupluluğunu onun yükseltilişi için içleştirmiştir: Renkler dünyasının duyusal, aktöresel yaşantısına yükseltmiştir. Işık ve karanlık mekânın yaşantısını sağlamaktadır. Güneşte yaşayan ilk insanların tapınmasında Ormuzd'un tapınılmasında monoteistçe bir şey görmek yanlış bir düşüncedir. O Mani'nin İran ve çevresinde onun yaşadığı dönemde her yerde tapınılan bir tanrılığa bir ilinti kurduğunda ancak o zaman ortaya çıkmıştır. Zurvan kendisinden ışık, güç ve bilgeliğin ortaya çıktığı büyüklüğün çok katlı babasıydı. Nasıl ışık ve karanlık ikiz çifti Ormuzd ve Ahriman ile temsil edilmişse, bunun gibi onun babası da tamamen ısı, tamamen zamandır. Sakin sakin ülkeden akıp giden Zernene akerene (Zuvan yaratılmamış olan zamandır. (R. Steiner)[49]. Biz nasıl ki bütün ışık-karanlık mitinde Ormuzd ve Ahrimannınkinde kendiliğinden anlaşılacağı üzere ikirciliği (Dualizmi) görüyorsak, bunun gibi bütün monoteizme dahil olanın da zamana ilişkisi vardır. (R. Steiner). [50]

Ormuzd ve Ahriman'dan önceki dünyanın durumuna işaret eden bu Tektanrıcılık (Monoteizm) Mani'nin döneminde Sasaniler'in devlet Tanrıbiliminin resmi Tanrıbiliminin bir tamamlayıcı cüz (bölüm) idi. [51] Manikeizm hocalarının Zurvan dininin yer edindiği her yerde büyüklüğün çok katlı bu babasına tapınmayı istediklerini kabul etmek mecburiyetindeyiz. Ama Mani'nin öğretisinin ana karakteri bu yüzden daha az ikircil değildir diyemeyiz. Dolayisiyle bu ikircilikle (Dualizm) o Yunanlılıkla tekrar temas eder. Bunu Mani'nin dört öğesinin Platonca primer niteliklerini tanıyan Hans H.

48- Rudolf Steiner, Vortrag vom 2. September 1910 und 31. Dezember 1910, GA 123 und 126, Schmidt 2273 und 2340.

49- Rudolf Steiner, Vortrag vom 20. September 1918, GA 184, Schmidt 3561.

50- H. H. Schaeder, 1. c. s. 144. O. G. v. Wesendonk, Das Wesen der Lehre Zarathustros, 1927, s. 20.

51- H. H. Schaeder, 1. c. s. 126.

Schaeder[52] bu duruma işaret ederek dikkat çekmiştir. O ayı *quinta essentia* diye adlandırmıştır, yani canlı suların ışık gemisi. Ama o nemli ve soğuktu. O Fisagorun ve Aristoteles'in beşinci öğesini quinta essentia'yı biliyordu. Mani'de de iki ruhun sözünün edildiğini bize gösteren Wesensdonkun bu işareti bizi şaşırtmamalıdır.[53] Augustinus bunu iki ruh üzerine eserinde Manikeizm taraftarlarına karşı ele almaktadır.

Augustinus'un bilinci elbette bir başka zaman aşamasına aitti. Onu daha güçlü olan soyutlama gücü dış dünyada artık mânevi olanı kavrayamıyordu. Aristoteles'in görüşleri de dokuz yılda Manikeizm yazarından daha başkasına nüfûz edemeyen Augustinus için bir yabancı öğreti olarak kalmıştır. Güneş, ay ve yıldızlar üzerine bol bol gevezeliği onu sonunda Aristoteles'ten nefretle uzaklaştırmıştır. Bir zamanki Manikeizm çıraklık döneminin bakiyelerini, özellikle cinsellik ahlâkında tamamiyle üzerinden atamaması tanrıbilimcilerce kendisine isnat edilen bir kusur olarak gösterilmektedir.[50] Onun Manikeist hocası Mile ve piskoposu Faustus Golgatha'daki Tanrı eyleminin kozmik önemiyle tamamen etkilenmiş olarak her ağaçta asılı duran "İsa"nın bu sözünü etmiştir.[55]

Manikeizmin Gundi-Şapur'da cereyan eden kurucusunun ölümünden sonra yaşamını sürdürmesi yüzyılları meşgul eden bir olgudur. Manikeizm taraftarlarının derneğinin yönetiminde doğrudan doğruya gelen haleflerin isimleri "Fihrist"den bilinmektedir. Manikeistler şunu bildirmektedirler: Mani ışığın cennetine yükseltildiğinde yükseltilmeden önce kendinden sonraki imamı[56] tayin etmiştir. Bundan sonraki imamların sırası boşluk bırakılmadan tespit

52- O. G. v. Wesendonk, Das Weltbild der Iranier, 1933, s. 279. Gustav Flügel, 1. c. s. 10 ve 201.

53- Michael Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesche und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. u. 13. Jahrunderts bis Thomas v. Aquin, 1954.

54- H. H. Schaeder, 1. c. s. 153-155.

55- Gustav Flügel, 1. c. s. 97.

edilmiştir, özellikle Gundi-Şapur için o denli önemli olan Abbasi halifelerinin hükümdarlıkları zamanında da. Buna göre Manikeizm bütün fiziki kökünü kurutma girişimlerine rağmen bunu tamamiyle bir başka tarzda İskender'in günlerinden beri buraya dikilmiş olan Aristoculuğun devam ettiğini kabul etmeye sebebimizin mevcut oluşu gibi yaşamasını sürdürmüştür.

KENT

Efsanenin alanına kesin tahmine göre (Elgood tarafından adı ile anılmayan)[57] bir İranlı yazarda bulunan açıklamaya göre Gundi-Şapur'un yerinde tarih öncesi Ari çağında sakinleri tarafından daima "Genta Shapirta" "güzel bahçe diye adlandırılan bir kent bulunmaktaydı. Kesin olan husus daha sonra Schapur / Şapur I. tarafından adını alan asıl kentin kuruluşundan önce burada daha önce bir yerleşik iskân mahallesi bulunmaktaydı ki adı "Beth Lâpat" idi. Beth Süryani dilinde ev demektir. Bu Suriye kenti Sasaniler'in egemenliğinin başından Hıristiyanların piskoposlarının merkezi, oturduğu yerdi. (224'ten önce).[58] Ama bu yerin asıl tarihi eylül 241 ilâ 272'ye kadar hükümdarlık eden Şapur I. ile başlar. "Güneş koç burcunda iken 20. 3. 242'de ona taç giydirilmiştir ve o gün Şapur I. 260'da Antakya'yı ikinci kez fethetti, ki bu arada 253'ten beri hükümran olan imparator, Roma imparatoru esir alındı ve aralarında Hıristiyan rahiplerinin de bulunduğu büyük sayıdaki Antakyalılarla birlikte Beth Lapat'a tehcir edildi. Bu tutsaklar için eski kent ge-

56- Cyril Elgood, A medical history of Persia on the eastern Califate, 1951, s. 47.

57- Eduard Sachau, Die Chronik von Arbela. Abh. d. preuŚ. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl. 1915, Nr. 6, s. 61.

58- Franz Altheim / Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat, Bd. 1, 1954, s. 13.

nişletildi. Kentin plânı sırf bunun için yeniden tespit edildi. At-Tabari ve Hamza al-Isfahani birbiriyle bağdaşımlı[59] olarak tulani ve arzi sekizer cadde satranç tahtası tarzında birbirini katetmekteydi. (Bkz resim 1.) Özel olarak bir adam tayin edildi ki kendisine inşa masraflarının hesabının tutulması emredildi.

"Beth Lapat" adı Suriye Edebiyatında uzun bir süre kullanılagelmiştir. Gundi-Şapur'da Schapur III.'ten Ardaşir III'e kadar (takriben 381-630) kesintisiz olarak hem altın hem gümüş hem de bakır basan imparatorluğun Darphane Müdürlüğü Sasaniler döneminin sonuna kadar Mühür "VH"yi kullanmıştır. Bu iki harf R. Göbl[60] tarafından kentin bir diğer adı olan "Von Andew-Sapur" ile ilintilendirilmiştir; o 8. yüzyıldan beri hatta etimolojik olarak Gundi-Şapur ile özdeşleştirilmiştir ki bugünkü nokta-i nazarlara göre bu artık mümkün görülmemektedir. "Veh Andev" daha çok Antakya demektir. "VH"nin "Beth'e ilintilendirilip ilintilemeycceği düşünülebilir? "Gundi-Şapur "un aslında (yazı tarzları çok farklıdır) ne anlama geldiği bugüne kadar tatminkâr bir izaha kavuşturulmamıştır. Bu isim besbelli resmi adı olmadığından, Hummel'in Sanskritçe etimolijiden yararlanmasına daha büyük bir önem atfedilmelidir[61]. "Kanti" sanskritçe "cazibe" "letafet", "güzellik" demektir ki Hint kent isimlerinde de geçmektedir. Bunun için Hummel şu önemli telmihi (anıştırmayı) yapmaktadır: "Mani ve onun çağdaşları buna göre Sanskritçe sözcük olan "Kanti" döneminin edebi olarak da kullanılan halk dilinde "Gundi" (köy) diye telâfuz edilmekte veya işitmiş olacaklardır. "Gundi-Şapur " buna göre hemen hemen "Schapur'un sevinci" ve / ve ya kurmançca; *Şapur'un Köyü / Köylüşapur, Köylükral* vb. Schapur'un genişletilmesiyle bağlantılı olan bir başka intikal bu yoruma uymaktadır. Roma imparatoru Aurelian (270'ten beri hükmederek) İran-Roma barışını garantilemek için

59- Robert Göbl, in: Fransz Altheim / Ruth Stiehl, l. c. s. 93.
60- Karl Hummel, l. c. s. 2 f.
61- Ayni yer.

Şapur I.'e kızını zevce olarak vermiştir.[62] Bu Roma imparator kızının maiyetinde Hippokrat tıbbını Doğuya götüren birkaç hekim de birlikte gönderilmiştir. Onlar orada pratik ve öğretim işinde bulundular ve kısa bir süre sonra edebi bakımdan da faaliyet gösterdiler. Kentin satranç tahtası tarzındaki kuruluşu bu Bizanslı imparator kızıyla bağlamlı kılınmaktadır.

Bu habere göre kent Bizans gibi "aynı tarzda" (bununla demek istenen sadece Konstantinden önce Çaraçalla tarafından tekrar inşa edilen Bizans olabilir) "Bizans kadınlarına saygı gösterisi olarak kurulmuştur.

Başlangıçtan itibaren genişletilen kente bir harita ayrılmıştır ki hareketli kent-çevre ilişkilerine yol açmış olmalıdır. Chuzistan'ın hasılatı Şapur I. döneminden beri geniş sulama tesisi (resim 2'ye bakınız) önemli oranda artırılmıştır. Bununla birlikte Şapur I.'in Gundi-Şapur'u Hürmüz II'ye kadar yani 309'a kadar hükümet merkezi kalmıştır. (Tıpkı el-Mesûdi'nin Hummel'e atfen[63] rapor ettiği üzere. Çevre bu dönem için son derece mümbit olarak belirtilmiştir.

İlk Sasaniler döneminden beri Beth Lâpat'da bir Hıristiyan piskopos yerinin söylenmiş olması Gundi-Şapur'un daha 410 tarihinde (Saliq'de[64] bir Hıristiyan ruhani Mecliste baş piskopos'un oturduğu yer olarak ilân edilmiştir). Katholikos von Beth Lapat bağımsız kilise reisi Selekukia'dan metropolitinden sonra ilk sırada bulunduğundan ve sıralamanın kentlerin büyüklüğüne göre kademelendirildiği göz önünde tutulursa, buna göre kent halkın sayısı bakımından ülkedeki ikinci kent olması gerekir.[65]

Gundi-Şapur'un denebilir ki ne kadar süre kent olarak mevcudiyetini sürdürdüğü hususu tamamiyle açıklığa kavuşturulmuş değildir. 976'da İbni Hauqal (Elgood'a göre)[66] onun döneminde kentin

62- Karl Hummel, 1. c. s. 3.
63- O. Braun, Buch der Synhados, 1900, zit. n. Karl Hummel, 1. c. s. 3.
64- Karl Hummel, 1. c. s. 2.

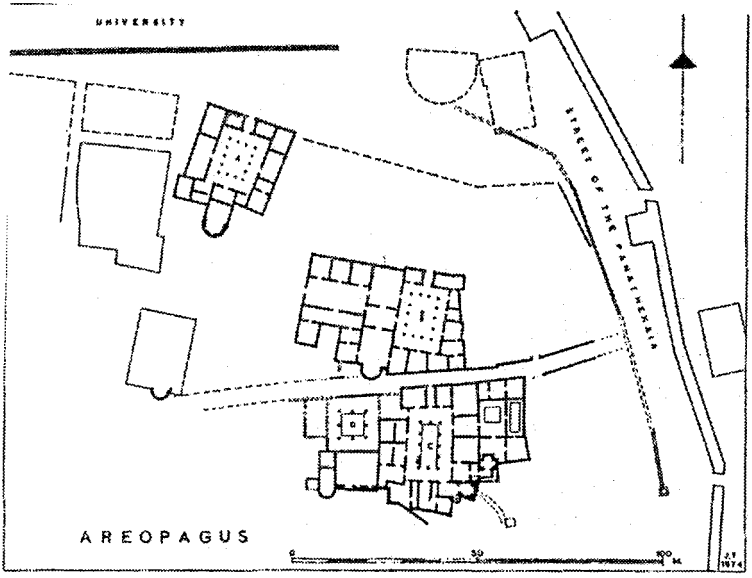


Abb. 4: Plan der Gebäude (und Rekonstruktion eines Teilgebäudes) der neuplatonischen Akademie am Südhang der Akropolis in Athen (nach John Travlos; Rekonstruktion des südlich gelegenen größten Gebäudes nach W. B. Dinsmoor jr.; aus dem von Alison Frantz verfaßten vorläufigen Ausgrabungsbericht von 1974 in Proceedings of the Am. Philos. Society).

Tablo, (4) - 6

kaleye çevrildiği bütün yaşamak için gerekli şeylerin bol ve mebzul olduğu, çevrede geniş hurma fideliklerinin ve buğday tarlalarının görüldüğünü belirtmektedir. Kharidjiten generali Yakup İbn Lait as Saffar (ölümü 878) rivayete göre Gundi-Şapur'u o zaman payitaht olarak o bölgenin yardımcı kaynaklarının bol olmasından dolayı seçmiştir.

Bir bilgin tüccar olan Yakup'un (1179-1228) raporu onun coğrafya sözlüğünde çıkmış olması kuşku uyandırıcıdır.[67] Gundi-Şapur geniş inşa edilmiş sağlam bir kent idi... 'Ben onun yanından birden çok kez geçtim, orada bir zamanki öneminin sadece efsanelerden bilindiği yıkıntıları bulunmaktadır. Çünkü al-Kazvini 13. yüzyılın sonlarından bildirdiğine göre orada orta büyüklükte bir kentin bulunduğunu, ki onun çevresinde birçok şeker kamışının ekilmiş olduğunu belirtmektedir. [68]

19. Yüzyıldan gelen seyahat haberleri Karl Hummels'in tasviriyle bağdaşımlıdır. Kuzeyde uzakta keza bir bakışta görülemeyen zagros dağ silsilesinin zincirleriyle sınırlandırılmış olan güneye göz alabildiğince uzanan ovadan içlerinde bina bakiyelerinin gömülü bulunduğu irili ufaklı tepeler yükselmektedir. Sadece istisnai olarak bir çukurda duvarlar görülmektedir, ama kum ile çakılların arasında sayısız tuğla fragmanları ve kırıntıları bulunmaktadır ki onlar kısmen mavi yeşil emayelendirilmişlerdir. Bunlar Sasaniler ya da İslamın ilk dönemine aittirler.

65- Cyril Elgood, 1. c. s. 49.

66- F. Wüstenfeld, Jakuts Reise. Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft XVIII (1863/4), s. 425.

67- Nuzhat-ul-Qulub, zit. n. C. Elgood, 1. c. s. 49.

68- Kitab an-nahmutan fi'l-Mawalid des Sahl al Fadl ibn Nawbacht (Anf. 9. Jahrhundert); erwähnt in: I. Nallino, Tracce di opere greche giunte agli arabi, in Festschrift Browne 1922, s. 362.

OKUL

Yüksek öğrenimler Eskiçağın sonlarına doğru ender olarak resmi kurumlarda organize edilmiştir. Onlar çoğu kez az ya da çok özel derneklerde vukua gelmiştir, öyle ki Hıristiyan piskoposunun dairesinde ya da Felsefe-Belagat öğretmeninin özel okulunda yapılmıştır. Bu iki imkân baştan itibaren ayrı nokta-i nazarlara göre düşünülmelidir. Buna ilâveten daha başka öğrenim fırsatını manastır okulu, Yunanca *schole* sağlamıştır ki Arapça manastır okulu için "uskul" adlandırması yapılmıştır. Gundi-Şapur da da başlangıçtan itibaren iki farklı kuruluşun var olduğunu kabul etmek mecburiyetindeyiz. Bir piskopos okulu ve ihtimalen bizzat piskoposun barınağında, Sasaniler öncesi zamana ait olarak (224'ten önce). Buna ilâveten Şapur I.'in saltanatı zamanında 3. yüzyılın 7. ve 830 yılında Antakya'ya tehcir edilen hekimlerin ve filozofların verdikleri ders. Bütün bunlar "Akademi"nin ilk Sasaniler döneminde kurulduğuna ilişkin sonraki Arap geleneğine uymaktadır[69]. Eğer farklı olarak Şapur II.'nin (309-379 arasında saltanat sürmüştür) Gundi-Şapur okulunun kurucusu olarak adlandırılıyorsa, bu durum Gundi-Şapur'un hükümet merkezinin Ktesiphon'a dahil edilişiyle ilişkilidir ve başından beri mevcut olan ders vesilelerinin son derece pratiğe uygun olarak kendisini açığa vurduğuna işaret edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu şimdi açıkça ihtimam görmüştür. Bundan başka Şapur II. kenti genişletmiştir. Tabari[70] bunun dışında bir Hint hekiminden

69- Theodor Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, 1879, s. 67 Anm. 5, s. 67.70- Ibn Abi Usaibi'a, zit. n. C. Elgood, 1. c. s. 48.

70- Ibn Abi Usaibi'a, zit. n. C. Elgood, 1. c. s. 48.

söz etmektedir ki o Şapur II. tarafından Karh'da (Sûs yakınında) iskan edilmiştir. Ve Sûsta da ders vermiştir. Bunun dışında bu dönemden Gundi-Şapur için bir Yunanlı hekimin adı Theodosius ya da Theodorus bilinmektedir ki[71] onun tıb sistemi İslamiyet döneminde Arapçaya çevrilmiş olan az sayıdaki Farsça tıp okuma kitaplarından biridir.

Hindistana ilişkilerin daha başlangıçtan beri mevcut olmasına rağmen, eninde sonunda daima Antakya'dan yayılan Grek etkisi başta daha güçlü biçimde tahmin edilmektedir.

Brockelmann'ın Arap Edebiyatı Tarihinde daha sonraki durum için belirtici şu açıklama bulunmaktadır: "Al-Birn'e göre ilk Abbasiler döneminde Bermekiler için tercüme edilen gerçekte Charks'ın en eski Arapça çevirileri Sucrutanın Nidananın ve Astaghrdâyadan yararlanıldığı yararlanabildiği At-Tabarinin *Firdevs el Hikmet* (ek cild 1. S. 413) gerçek alıntıları göstermektedir.

Julians des Apastota'nın yetişen halefi Jovian tarafından Şapur ile aktedilen Durax barış anlaşmasında (383) Nisbis[73] Mezopotamya'nın büyük büyük bölümüyle Pers ülkesine geçmiştir. Burada 383'e kadar kilise babası Ephraem Syrus yaşamıştır ve ders vermiştir. O birçok Suryani ile Edessa'ya (Urfa) göç etmiştir. Buna karşı Edessa 363'te Doğu Romada kalmıştır. Burada ilkin 383 ve 489'da Yunanca *didaskalei*'dan çok sayıda ders toplulukları gelişmiştir, ki onları "Fars Akademisi" diye bir araya getirmişlerdir. Burada Tanrıbilimi ve felsefe her ikisi de ihtimam görmekteydi. Antakya okulunun etkisi Aristoteles'in ihtimam görmesiyle geçerli olmuştur. Burada Ibas, Cumas ve Probus sayesinde ilk Aristoteles çevirileri

71- Dura, Dura Europos'la aynı değildir, Fırat'ın kıyısında kalır. Dura, Ninova'ya yakın kalan ve Dicle hattı üzerinden ona ulaşılır. (bkz. Harita 1)

72- Robert Nelz, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen, 1916, s. 77-109.

73- Ernest Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, 1852, s. 23. Joseph Simon Assemani, Bibliotheca Orientalis, 1719-1728, III, I, 85; zit. n. R. Nelz, l. c. s. 73.

Süryani diline aktarılmıştır.[74] Aşağıdaki gelişim iki ruhani meclisin sonuçlarına bağlıdır: Efes'te 431'de Nestorius mülhit (kâfir)[75] olarak ilân edilmiştir ki bu keyfiyet Chalzedon'da 452'de doğrulanmıştır.[76] Nestorius'un vatan okulu olan Antakya ve Suriye-Fars Hinterlandı başlangıçtan itibaren Nestorius ile hayat bulmuştur. Edessa'da da Nestorianizm, (Nasturilik) egemenliğini 489'a kadar sürdürmüştür. Değişmelerle dolu bir kederi yaşamdan sonra bu okul 489'da imparator Zeno Isarier'in girişimiyle varlığı kaldırılmış ve Nasturi öğretmenler kenti terk etmeye mecbur edilmişlerdir. Okul binası yerle bir edilmiş ve onun yerine bir kilise kutsal Tanrının annesi (Meryem) onuruna inşa edilmiştir.[77] Bu edimin ardında nasıl bir gerçekçi simge içerdiğinin gizlendiğini göreceğiz.

457 ila 484 arasında hükümranlığını sürdüren Sasanili Peroz döneminde Edessa Pers akademisinin sekiz mezunu ve öğretmeni olarak Hıristiyan, yani Nasturi piskoposluğuna, Sasaniler'in devlet zemininde yükselmişlerdir. [78] Nasturi olan ve sonraki Nisbis'de metrepolit olan Barsaumas bunun için tavsiyede bulunmuştur; O Doğu Roma ortodoksluğunun hedefinin bilincinde olan savunucusu idi, tıpkı İskenderiye Monophisiti gibi. Edessa'dan 489'da sürülmüş olan akademi öğretmenlerinden büyük bir kısmı buna karşı Gundi-Şapur'a yöneldiler ki oraya aynı yılda Ahvaz manastır okulu taşındı[79]

74- Ignaz Rucker, Studien zum Concilium Epesinum 431. 1-4 a-d, 1930-1934.

75- Aloys Grillmeier / Heinrich Bacht, Das Konzil von Chalzedon, 1-3, 1951-1954.

76- Joseph Simon Assemani, Bibliotheca Orientalis, II, II, 927; zit. n. R. Nelz, 1. c. s. 72.

77- Jerome Labourt, Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide 1904, s. 131-152.

78- Mechithar, Trost in Fiebern (1184), übers. v. Seidel, 1908; zit. n. E. O. v. Lippmann, Geschichte des Zuckers. 2. Aufl. 1929, s. 160, Anm. 3.

79- E. Nestle: Die Statuten der Schule von Nisibis aus den Jahren 496 und 590 nach der von 1. Guidi herausgegebenen syrischen Text übersetzt. zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha) 18 (1898), s. 211-229.

Ama ilkin Nisibis (Nsibin / Nusaybin) akademi olarak önderlik etti. Arbela kroniği 6. yüzyılın ortasında Nasturi metrepoliti Barsaumas'ın okulun en ünlü öğretmeni Narses'i yanında oturttuğunu bildirmektedir. Barsaumas muvakkatten 800 öğrencisi olan Nsibin okulunun 489 tarihinden sonra yeni kurucusu olarak geçerli olmuştur. Okulun namı Batıya kadar yayılmıştır. Buna göre Cassiodor Romada Nsibin örneğine göre bir okul planlamıştır. Okulun 498 ve 590 yılının statüleri yayımlanmıştır.[80] Burada Tanrıbilim yanında felsefe bir ana fide yerine sahipti. Tıb öğretim dalı olarak ancak daha sonra 590 yılının ikinci statüsünde (iç tüzüğünde) anlatılmıştır.

HASTANE

Epik müverrihi Firdevsi [81] Mani'nin ölümü üzerine (Behran I. saltanatı altında 276'da aşağıdaki bilgiyi vermektedir:

"Bu ressam yaşamaya lâyık değildir, o burada ihtilâl planladığı için, onun derisini başından ayağına kadar yüz ve derisini samanla doldurt ve her hangi biri bu gibi haysiyetsiz amaçlara yönelmesin diye derisini kentin kale kapısında ya da hastanenin dış duvarına as."

Bu döneme ait olan başka bir hastanenin bilgisi elimize geçmemiştir, öyle ki bu epik kaynağın emin olmadığı izlenimi mevcuttur. Başkaları Mani'nin derisinin asılı kılındığı kale kapısının daha sonraki zamanlara kadar Mani kapısı diye adlandırıldığını açıkça söylemektedirler.

80- Firdausi, zit. n. C. Elgood, l. c. s. 47.
81- Karl Hummel, l. c. s. 3.

Süryani rahiplerin hayırperverane işlere kendilerini adadıkları muhakkaktır. Biz de[82] daha Şapur II. döneminde kentin dışında bir küçük manastırın var olduğunu biliyoruz. Onun zengin kurucusu Badma, Gundi-Şapur'un ailesindendi ve burada diğer alt rahiple birlikte oturuyordu. Bu gibi manastırlar yabancılara hizmette bulunması için caddelerde seve seve tesis ediliyordu. Sasaniler'in döneminin piskopos merkezi Beth Lapat'da başlamasından itibaren yoksulların ve hastaların ihtimamı her hangi bir ev teşkilatı şeklinde yapılıyordu. Büsbütün karanlıkta kalan bu gibi başlangıçlardan 6. yüzyılda Htarev I. hükümdarlığı esnasında emin kaynaklardan Gundi-Şapur'un Bimaristanı (hastane) olarak, ki o *Academie Hippocratia* olarak artık ünlenen hekim metropoller diye bilinmektedir ve Gundi-Şapur'un bundan sonraki beş yüz yıl için nitelenmiş olan gelişmeler cereyan etmiştir.

HÜSREV I. / ANOŞİRVAN

Veliaht olarak o Kavad I.'in selefinin oğlu idi- Hüsrev I. Mazdak tarafından kurulmuş olan sosyal dini hareketin bastırılmasında temayüz etmişti. Şavkıyan ışık Monizminin duyurulmasıyla resmi Mazdaizmin[83] dualist (ikircil) öğretisinin karşıtı olmuştu ve her şeyden önce öğretisinin ekonomik ve aile sosyal mantıksal sonuçların-

82- Zu Mazdak: Franz Altheim / Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat (1954), s. 192-206. Arthur Christensen, L'Iran sous les Sassanides (1936), s. 311-357. Theodor Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden (1879), s. 455-467. Otakar Klima, Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien. 1957.

82- Zum Auszug nach Persien: Agathias, Hist. 2,30 f (Historici graeci minores ed. Dindorf II, s. 231 f.). Alison Frantz, Pagan Philosophers in Christian Athens. Proc. Amer. Philos. Soc. 119 (1975), s. 29-38.

83- Zur Rückkehr: Agathias, Hist., 1. c.

dan dolayı mecusilerde olduğu kadar büyük soylular nezdinde de nefret uyandırmıştı. Kendisinde Mazdak'ın bizzat telef olduğu 528'de cereyan eden bu hareketin gaddarca kökünün kazınması, bizim onları Behram I.'in hükümdarlığı döneminde Manikeistlerin takibatından tanıdığımız özellikleri ayrıntılarına kadar bildiğimiz özellikleri taşımaktadır. Mazdak tarafından sebebiyet verilen durumların kesin bir düzenlemesi Hüsrev I.'in Hükümeti eline almasından sonraki ilk yılları doldurmuştur (531). Genç kralın bu ilk hükümet yılına Felsefe Tarihinde belirgin bir yere ulaşan bir olay dahildir. Justinian I, ki o iki yıldan beri Bizansta saltanat sürüyordu ve 529'da Atinalı felsefe ekollerini, eskiden beri saygınlık uyandıran Platon Akademisini fermanla kapattırdı (resim 4'e bakınız). Felsefe ve Hukuk artık Atina'da öğretilmeye mezun değildiler. Platon'un dönemlerinden kaynaklanan bu kuruluşun serveti haczedildi. Akademi sarayda onun helenist putperestliğe sıkıca sarılmasından dolayı kalıntı olarak algılanmıştı.[84] Akademi öğretmenlerinden yedisi 531'de ilk politik hasmın sarayına kaçmışlardı. Bu Hüsrev'di. Sasaniler'in hükümet merkezi elbet 309'dan beri artık Gundi-Şapur'da bulunmuyordu, Atinalı firarilerin Gundi-Şapur'a kaçtıklarına dair hiçbir açıklama yoktur. Emin bilgi olarak kabul edilebilir ki onlar Ktesiphon'a kabul edildiler. Ama Hüsrev Gundi-Şapur ile hareketli bir ilişki içinde bulunduğundan, Sasaniler'in ülkesinde kalan bu filozoflar sadece kısa sürelerle orada kaldılar ve oraya seyahat etmiş olmalıdırlar. Daha 533 yılında elbette onlar Yunan vatanlarına geri döndüler[85]. Agathias onların isimlerini zikretmektedir 7: Damaskios Syros, Simplikios Kilikios, Eulamios Phyygos, Priskianos Lydos, Herminas ve Diogenes Fenikeden, keza İsidoros Gaza'lı. Bizans ile 533'de aktedilen barış anlaşmasında geri dönmeler için özel bir koruyucu maddenin varlığını Agathias belirtmektedir.

84- E. Meyer, Geschichte der Botanik, 1854, Bd. 3, s. 32.
85- Cyril Elgood, 1. c. s. 51.

Hüsrev I.'in tıbba ilişkileri keza felsefeye olan ilişkileri gibi sıkıydı. Onun bir bedensel hastalığı olduğu söylenir. [86] Kavad I daha önce tekrar tekrar Edessa'lı bir Stephanus tarafından tıbben başarıyla tedavi edilmişti. Kendisinden Hüsrev'in gençliğinde yararlandığı bir kraliyet özel hekimi tarafından. [87] Daha sonra o zamana kadar bilinmeyen bir Bizanslı onun özel hekimi oldu. Tribinus ismiyle. [88] Eskiçağın tıbbı bilindiği üzere felsefe ile sıkıca bağlantılıydı, çünkü tıb Antropolojisi yazımızın başında söz ettiğimiz üzere, tamamiyle felsefeye dayandırılmıştı. Hekim Galen bizzat felsefeyi tanrısal nimetlerin arasında en büyüğü diye övmektedir. -O ekletik bir Aristoteles diye rağbet görmüştü ki Mantık, Fizik ve Metafizik alanlarında bilgi sahibiydi. Böylece burada Gundi-Şapur da da felsefi temele dayanan bir *Academia Hippocratica* görüyoruz. Ve genç Hüsrev I Atinalı akademicilere gerçekten ilgilerine dayanarak önce gerçek bir felsefe kralı gibi görünmüş olmalıydı ki,[89] onun imparatorluğunda onun kendi çabalarına uygun olduğu üzere durumları iyi düzenlenmiş olarak karşılarında bulmayı umut edebiliyorlardı. Agathias eğer sarsıcı düş kırıklığının sözünü ederse[90] muhakkak ki gerçeği dile getirmiş olur.

Nsibin piskoposu Persli Paulus[91] oradaki yüksek okulda öğretmen olarak faaliyet göstermekteydi, o genç kralın kullanması için Aristo Dialektiğinin Süryani diliyle yazılmış olan kabataslak bir kitabını kaleme aldı. Bunun dışında Agathias'da krala felsefe dersi veren Uranios adlı bir Suriyeli hekim filozofu görüyoruz. Kral tartışmayı severdi: - Zerdüştçü mecusileriyle Mobads'la tartışmalara

86- Cyril Elgood, 1. c. s. 49.

87- Arthur Christensen, 1. c. s. 423.

88- Agathias, Hist. 2, 29.

89- Zu Paulus Persa: A. Christensen, 1. c. S. 421 f. u. 425. Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, 1922, s. 121.

90- Theodor Nöldeke, 1. c.; ferner: Theodor Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte. 1887.

91- Robert Göbl, 1. c. S. 74 ve 121.

girişirdi. Konuları Doğanın yaratılışı, evrenin sonsuzluğu üzerine sorular sorardı. Filozoflarla uyku ve uyanıklık üzerine münazaralarda bulunur, dört rüzgârın üzerine ve ölümsüzlük üzerine konuşmalar yapardı. O orada düzenli olarak hekimlerin toplantılarına katılırdı ve kauistik sorular bu toplantılarda söz konusu olurdu.

Zihinsel ilgilerinin uyanıklığına ve çok yanlılığına kralın askeri mali ve sosyal ülke sorunlarını ele alışında gösterdiği enerji ve basiret de tekabül ederdi. O ülke ki Sasani hanedanının kuruluşundan beri tekrar tekrar dağılmak tehlikesi arz etmekteydi. Eğer Nöldeke'nin Sasaniler'in İran'ına ilişkin kısa Tarihini okursak,[92] bu takdirde Karl Marx'ın elbette Hindistan'ın son denemelerine ait şu açıklaması geçerli olur: "Çok eski zamanlardan beri Asya'da sadece üç bölgede Hükümet İdaresi bulunmaktaydı: Bu ülkelerin talan edilmesi için Maliye ve Savaş Bakanlığı dış ülkenin yağmalanması için gayret içindeydiler. Bunun dışında Bayındırlık İşleri Bakanlığı savaşı devamlı olarak kesintiye uğratıyordu. Üstelik Bizans ile İran arasındaki sınır sürekli olarak hareketlilik göstermekteydi. Her defasında; barış bedeli asla kendi hesabına deklare edilmezdi, çoğu kez kullanım amacıyla beyanat çıkarılırdı. Kuzey ordularına ve saldırılara karşı Ermeni Kafkas kale kapısını güvende tutmak ve içeri sızmalardan korumak için, sıkıca donatılmıştı. Hüsrev'in saltanat dönemi de Batıya yönelik üç cepheden ve sürekli bir gizlilik içinde planlanır ama daha çok Kuzeye ve Doğuya yönelikti. Ancak daha sonra torunu Hüsrev III.'ün sikkelerinde şu darb yazısını görüyoruz. *Gehan apebin kartar*, "dünyayı korkudan kurtaran adam". Bununla birlikte Hüsrev I.'in altın sikkelerinin üzerinde şunu okuyoruz: *gehan farrax kunet*, dünyayı mutlu ve güvenli kılan kişi. [93]

92- Franz Altheim / Ruth Stiehl, 1. c. s. 4.
93- Jerome Labourt, 1. c. s. 183.

AKADEMİ

Biz Gundi-Şapur okulunun karanlık, belirsiz başlangıçlarından itibaren oluşumunu, bunun kaynaklara göre mümkün olduğu oranda açıklamaya çalıştık ve Piskopos okulundan ve hastaneden dünya çapında felsefi-tıbbi yüksek okulunun teşekkül etmeye başladığı o tarihi noktaya vasıl olduk. Eğer mevcut belgeleri bize kılavuzluk edecek olan patika yolu izlemek istersek, artık bütün kaynakların uzun bir süre konuşmaması yüzünden az sayıdaki tümcelerle durumu karakterize etmek mecburiyetindeyiz. Sondan bir önceki Sasanili Hürmüz IV. (579-590) ve Hüsrev II (590-628) saltanatı altında kurumun aşîkar olarak mevcudiyetini sürdürmesi Sasani imparatorluğunun feci dağılışını ve Hüsrev II'nin katlinden sonraki taht kavgalarını Anuschirwan'ın torununun torunu olan Yezgered III., ki o hemen hemen bir delikanlı olarak imparatorluğun uzak Doğusunda sürgünde 651'de ölmüştür, onun mutsuz yıllarını ele alacağız. Gundi-Şapur'un barışçı yoldan 641'de fethedilişini anlatacağız ve bundan sonra önemli bir ara devreden sonra Abbasiler döneminin zengin belgeli dönemini sıraya sokacağız. Dünyanın paye bakımından ilk Tıb Akademisinin çok yaygın olan ünü, Gundi-Şapur hastanesinin (Bimaristan) müdürlerini, onların tıbbi ge-

çerliliğini, itibarını, etkilerini ve edebi izlerini keza not edeceğiz, sonra eczacılık olgularının ansızın ortaya çıkışını göstereceğimiz gibi Hastane eczanesini ve İlâççılığını dile getireceğiz. Konuyu bitirirken çevirmenlik okulu ile onun bibliyografik faaliyetini toplu olarak göstereceğiz, onun binden sonraki yüzyıllara etkisinin önemini adım adım açıklamaya çalışacağız.

Böyle olguları kesin sıralama son derece ilgi çekici olacaktır ve böyle bir davranış gelenekten intikal eden tarihi üslûba alışanlar için son derecede tatminkâr olacaktır. Bu bir kezlik konunun önemli kısımlarını, bu dikkate değer-, bir şekilde kaydedilmeyen gizleriyle arka planının mevcut olduğu yerin önemli kısımlarını yitirmekten korkmalıyız bu açıklarımızda. Bazı kaynağın ne derece yüzeysel olarak rapor ettiğini düşünürsek,- Daha İbn el-Qiftis'in Hüsrev'in bilimsel toplantılarının raporunu en önemli noktayı es geçmekte; risaleleri(kitapçıkları) kaleme alanların listesi onda görülmemektedir;[104] daha sonraki biobiyografilerin anlatılan kaynaklarca büyük bir kısmın hâlâ unutulmuş olduğunu bir düşünelim ve mevcut olan iyi korunmuş kaynakların İbni al'ın 9. yüzyıla ait olan eczacılık formülleri hiç ya da kabataslak ana çizgileriyle bile açıklan-

94- Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran 1946, s. 164.

95- Masudi; zit. n. Stig Wikander 1. c. s. 164 f.

96- Theodor Nöldeke, 1. c. s. 243.

97- Sezgin Fuat, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Bd. III, s. 186.

98- Ibn al-Qifti, Tarih al-huakama. Auf Grund der Vorarbeiten August Müllers hrsg. v. Julius Lippert, 1903, s. 133, lin. 13, bis s. 134, lin. 2. Vgl. auch Ahmed Issa Bey, Histoire des Bimaristans à l'epoque islamique. 1928.

99- Sami Hamarneh, Saburs abridged formulary, the first of its ind in Islam. Sudhoffs Archiv 45 (1961), s. 247-260.

100- G. Patzig, Artikel: Aristotelismus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 1, s. 604 f.

101- Kurt Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum, 1941, s. 23.

102- 3. Gatha Yasna 30,3; zit. n. D. J. v. Bemmelen, Zarathustra, 975, s. 23.

103- Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 1946, s. 209.

104- Arthur Christensen, 1. c. s. 30.

mamış, yani tercüme edilmemiş olduklarını düşünürsek,[105] bu korkumuzun yersiz olmadığı anlaşılır. Acaba kaynakların durumundan yola çıkarak bir başka yoldan gitmeli miyiz? Biz bu konuyu ele almaya özellikle de orada rağbet gören ve ihtimam gören yöntem tarzıyla o derece yükümlüyüz ki kaynakların durumunun müsait olmamasından bir erdem oluşturmaya o derece elverişli olmayan bir manevraya cesaret edeceğiz, hatta bizi olguların daha yüksek bir bakışın gerekliliğiyle düzenlemenin birleştirme sonucunu getirecektir. Gerçeğe fazla bir hayalilik bahşetmek gibi bir tehlikeden bu suretle kaçınmış olacağız, bunun için Gundi-Şapur'un fikri merkezini kavramamıza hizmet edecek olan böyle bir fenomenin yönteminin başkaları tarafından çok uzun zamandan beri geliştirildiği olgusu mevcuttur.

Eğer Gundi-Şapur'un sessiz başlangıçlarını düşünürsek, Hüsrev I'e kadar göz önünde tutarsak, burada gerçekten intensite kazancı gözümüzden kaçmayacaktır. Daha sonraki safhalar (aşamalar): kaynakların geçici olarak tükenmesi ve bundan sonra Fikriyat Tarihinin tam bilincinde yeni görüntüsü ilk Abbasiler döneminde otuz yoldan otuzar yıla dikkate değer bir yükseltiliş, artış göstermektedir. Fikri mevcudiyetiyle türünden böyle bir derinliğine şiddetin (Intensite) artırılışını biz *Fikir Tarihi*nin diğer bölümlerinden diğer merkezlerden bilmekteyiz.

Her fikir merkezinin onun içinde temsil edilen fikri akımlarla belirgin kılınması az bir değeri olan tespit olarak kavranmalıdır. Buna rağmen Fikir tarihinin daha sonraki örneklerinden rekabete bağlı gerilimlerin fikir alanında daima doğrudan doğruya uyarıcı olarak etki gösterdiğini göz önünde tutmalıyız. Buna göre ihtimal Gundi-Şapur çevresinde oluşturulan gerilim alanlarını buna binaen sonradan izlemek akla yatkındır. İhtimal olarak bunların Akademinin kendi içine etki edebileceğini düşünmeliyiz. Bu arada hiçbir za-

105- M. Sprengling, Kartir, the founder of sassanidian Zoroastrism. American Journal of Semitic languages and litteratures 57 (1940), s. 197-228.

man dünya görüşü bakımından dini akımların çokluğuna ve birbirinin yanyana olarak kalmasına işaret etmemiz ve genellendirerek şu sonuca varmamız yeterli olmayacaktır: Orada doğunun karışık içkili testisi az ya da çok özel tarzda kendine özgü eserlerin doğmasına katkıda bulunmuştur. Bunun aksine kesinkes rekabet akımlarının yalıtlanmış türdeşleşmesini daha tıpatıp tahkik etmek gerekli olacaktır. Gundi-Şapur'da oluşanların daha çok monoteistik akımların etkide bulunduğunu ya da burada rekabet ederek faaliyet gösterenlerin dualistik türden dünya görüşleri olduğu belirtilmelidir. Helenistik Aristoculuğun burada öncelikle faliyet göstermesi karşısında şunu sormak zorundayız: Suriye bölgelerinde ana benzeşmelere kim sahipti? Suriyelileri tamamiyle genel olarak Aristoteles'e eğilimli kılan gerçekten sırf bir rastlantı mıydı?

Yoksa burada daha önce dindarca dünya tasarımının daha çok (tektanrıcı ya da dualistik nüansıyla ilintili olan iç benzerlik temellendirmeleri mi daha önce mevcuttu? Daha açık belirtirsek: Bu sorunun peşini bırakmamak değerli bir davranış olurdu. Aristoteles'in bölgesini hangi Suriyeliler üstlendi? Bizim bu yüzyıllardan ikinci ve üçüncü kaynaklardan bir araya getirebildiğimiz az sayıdaki bilgi ihtimal eğer genel ve özel dünya görüşlü dini rekabetin görünümünü göze alırsak çok daha doyurucu bir tablo ortaya çıkacaktır.[106]

Genel olarak şimdiye kadar ortaya çıkan ve Akademinin İslamiyet öncesi gelişimiyle ilintili olan bütün sorular aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

1. Hangi dünya görüşlü -dini- felsefi akımlar akademiye katılmıştır- ya bölgesel devlet otoritesinin ve buna göre dış ve iç çevre ortamı olarak birlikte taşıyıcılar sıfatıyla ya da Akademinin kendinde temsil edilen eğitim görüşü olarak.

2. Hangi tarzda İran'da birbirine rastlayan akımların birlikte yaşaması ve rastlaşması şekillenmiştir?

106- Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 1946, s. 126.

3. Hangi tarzda burada birbirine rastlaşan eğilimlerin nedensel olarak Akademinin yükselmesi ve gelişmesi ile irtibatlandırılabileceği üzerine işaretler var mıdır?

DİĞER FİKRİ AKIMLAR

Zerdüştlük

Sasaniler hanedanlarının başlangıcından beri Zerdüştlüğün rahipliği mecusilik ile (farçası Mobads) ittifak kurdular. Böylece beşyüz yıl kesintiye uğrayan achaemenid dönemine ait bir geleneği tekrar benimsediler. Bu arada bulunan Selefkîlerin ve Eşkanyan'ın döneminin bir devlet dini yoktu.[107] Senkretik bir zenginlikten Güneş *esir*-Auro-Mazdao yeni Farsçası *Ormuzd*) ve Angrimahyainyu (yeni Farsçada; *Ahriman*) adıyla ezeli ikircikli Zerdüşt dini yeniden yükseldi. Kendilerini ikizler olarak açığa vuran her iki ruh da çok eski başlangıcında ortaya çıktı, onlar düşünüşte, konuşmada, davranışta en iyi ve en fena olandır.[108] Ahura Mazda'nın cin kalfaları Amshaspan'da, Yazatas ve Frawashidirler; Ahriman'ın cinleri Dews, Drögvants ve Drugadur. Bu eskiden beri dualistik olan Tanrılar kozmozuna rağmen öyle görünüyor ki -Wikander'in belirttiği gibi- Sasan Hanedanı tarafından tekrar canlandırılan Zerdüştlük giderek bir tektanrıcı din biçiminde gelişmiştir. Döviz, Ormuzd'a geri döndü. Sasani tapınağının dini bir tektanrılı Zerdüştlüktür.[109] Kral Ardaşir, keza Şapur I. bizzat rahip kral olarak, episcopus sıfatıyla tahta çıkmıştır. Zerdüştlük dini yetkin olmayan, eksik bir Tektanrıcılıktır.[110] Ancak daha sonra Hormizd'in (Hürmüz) saltanatı altında

107- Kurt Erdmann, 1. c. s. 43.

108- Zu _iz: Lars Ivar Ringbom, Graltempel und Paradies, 1951.

109- Kurt Erdmann, 1. c. s. 39.

110- Jerome Labourt, 1. c. s. 183 f.

Biz Kartir'de bir Mobad (Zerdüşt), bir mecûsi görüyoruz, ki onun devlet mabedinde bir üst mevkii vardı. Şapur I.'i izleyen daha zayıf kralların arasında 273-2193 o Nakşi Rustam'ın gururlu kendini beğenmiş kitabe metinlerinin gösterdiği üzere[111] hükümet değişiminden hükümet değişimine bir tür major domus "magupat" unvanıyla yükselmiştir ki bir tür kilise bakanı demektir. Yüzyılımızın ilk otuzlu yıllarına ait olmak üzere Turfan metinleri[112] bilindiği gibi Mani'nin ölümü üzerine sorumluluğu taşıyan bu kraldı.

Sasaniler'in Zerdüştlüğünü etraflı olarak tahkik eden Wikander Sasaniler'in hanedanının onunla canlandırılan ulusculuk sadece bencil bir tutumla Zerdüştlüğü mecûsiler çevrelerinin mülkiyeti olarak karşısında bulduğunu ileri sürmektedir. O özellikle derine gidememiştir. Sasani krallarının ilk döneminde Anahita kültü (tapınma) daha çok ön plândadır, o suyun ve doğurganlığın (münbitliğin) bir tanrıçasıdır. Bu sebepten bu kült daha sonra diğer halk tanrılıklarına tapınmayla giderek geri itilmiştir, ikinci planda bırakılmıştır.[113]

Devlet Zerdüştlüğündeki merkezi mevkiyi ateşe tapma oluşturur. Gundi-Şapur'un kent plânında ortalama büyüklüğü aşan çok sayıda baca göze çarpmaktadır. Bu ateş yerlerinin önemi eğer ateş kültünün sadece az sayıdaki merkezi yerlere saklı bir hak olarak tutulmadığını göz önünde bulundurursak bir kimsenin derhal bilincinde olacağı bir durumdur. Ailenin ateş kültünü evin reisi yönetir.[114] Mutfağın bu ateşi üçlere kullanılmaya mezundu, bundan sonra daha çok daha yüksek bir ateşe temasa izin verilmişti ki onunla arıtılırdı insanlar. Bu amaç için her defasında on ev ateşine bölünmüş

110- Jerome Labourt, 1. c. s. 183 f.

111- Kurt Erdmann, 1. c. s. 43 f.

112- Kurt Erdmann, 1. c. s. 44.

113- Procop, De bello persico II, 24; Agathias II, 25; Eustatius ad Dionysium Perieget. 970, ed. Bernhardy I, 289. Zitate nach Stig Wiander, 1. c. s. 89.

114- Stig Wikander, 1. c. zu Fars vgl. s. 177, zu _iz vgl. s. 165; ferner: O. G. v. Wesendonk, 1. c. s. 263.

olan ve iki mecusi (Zerdüşlük) tarafından tedvir edilen yakında bulunan Adhuran ateşi taşınırdı. Böyle bir Adhuran ateşi orada en azından on ev ateşinin bir arada hazırlandığı her yerde bulunurdu. Besbelli her vilayete bundan sonra ev ateşi bir Behram ateşi tahsis edilmişti. Çevremsel ateş hizmetlerinin (tapma) Bu arıtma yolunun son celsesi eskiden beri saygınlığını koruyan devlet ateşi Adhur Farnbag, Adhur Gusnaps ve Adhur Burzun Mihr idi. Bütün bu üç dağların üzerinde bulunurdu ve yüksek kült yerlerinin ezeli örf adetlerine işaret ederdi. Bu ateşlerin en önemlisi kuşkusuz Adhur Gusnap idi. Erdmann onun devlet birliğinin belirli bir ölçüde simgesi olduğunu belirtmektedir. Müverrihler tarafından genellikle Azerbaycandaki merkezine lokalize edilir. Ki orada bugün Taht-ı Süleyman diye adlandırılan harabeler bulunmaktadır.[115] Daha ilk Sasani o yere armağanlar gönderir. Şapur I'in burada Avesta'nın bir kopyasını diktiği belirtilir. Firdevsi[116] Hüsrev I'in burada Avesta'nın bir kopyasını diktiği belirtilir. Firdevsi Hüsrev I'in bunun dışında bütün Sasaniler gibi Ktesphon'da taç giymesinden sonra atıyla Adhur Gasnap'a gittiğini ve son mesafeyi içtenlikle katettiğini belirtmektedir; elinde bir *karsman lemite* olduğu halde (ateş hizmeti için çalı çırpı). Ve sessiz suskun halde tapınağa adımını attığını rapor etmiştir. Burada bu yerde Mobadslar (Zerdüştler) öldürmeye cesaret edemedikleri Hüsrev I. dönemindeki Nasturi Katholikos'u muvakkat sürgününe sürükliyerek götürmüşlerdi. [117]

Bu tapınaklardaki dini ayinin kuşkusuz etki uyandırdığını Erdmann belirtmektedir.[118] Mihrabın önünde rahiplerin silüetleri hareket ederdi. Ağızları bir Patinada ile örtülmüştür, soluklarının ateşi kirletmemesi için, ellerinde eldivenleri bulunur, bir kirin ateşe oduna dokunmaması için, onu maşa ile mihrabın üstüne koyarlar, kuru

115- D. J. v. Bemmelen, 1. c. s. 53 f.
116- H. H. Schaeder, 1. c. s. 143.
117- O. G. v. Wesendonk, 1. c. s. 263 f.
118- R. Göbl, 1. c. s. 72.

odun titizlikle seçilmiş olarak ve gösterişli bir merasimle hazırlanır. Diğerleri merasime eşlik ederler. Kutsal dalların demeti ellerinde, dualarla ve Avesta'nın ezeli şarkılarını söyleyerek, gâh seslerini yükselterek, kesimliyerek inşat ederler, onu bazen belirgin olmayan bir mırıltı halinde hafifletirler. Alevlerin titreyen ışığında Barsam (kutsal çalıçırpı) demetine ilişkin ayın oraği şeklindeki madeni altlıklar ışıltı saçar. Bir havan'ın içinde kurban içkisi, *Haoma* ayakla ezilir, süzgeçten geçirilir, sütle karıştırılır, hepsi de sabit bir merasime göre ifa edilir ve teranelerin asla kesilmeyen şarkısı buna eşlik eder. Ayine katılanlar dini ayinden uygun bir uzaklıkta saygıyla ayine katılırlar, bizzat ateşe taparak, bunu da büyük ateş övücü şarkıyı söyleyerek *Atash negayishn*'i duayı söylerler. Günde beş kere bu hareket yapılır, gerçek sofular ona üç kere katılırlar. 700 yıldır yanmaktadır *Adhur Gusnap ateşi*. Bunu Arap yazarları hayranlıkla bildirmektedirler. Hatta eğer dini hükümler kısmen gerçekleştirilmişse, Sasaniler döneminde bir Zerdüştün hayatı adım adım ateş ayiniyle birleştirilmiş sayılır, bunun için en küçük bir toplumda bile bir ateş tapınağı mevcuttu. [119] Birçok tarihçinin (müverrihin) bildirdiğine göre Yunanca ateş rahipleri ateşe bakarak geleceği haber verebiliyorlardı.[120]

Ateş ayinlerinin ebediyen devamı üzerine zamansal açıklamalar ilginçtir. *Adhur Gusnaps* 8. yüzyılda mevcuttu, ama 10. Yüzyılın başlangıcında 9. ve 10. Yüzyıla ait olan Zerdüşt Edebiyatının Nynberg tarafından yeniden doğuşuna rağmen 10. Yüzyılın başında söndürülmüştü. Genel bir bakışla değerlendirirsek III. yüzyıla ait ateş ayini mahalleri mevcudiyetini sürdürmüştür diyemeyiz. Sasaniler'in döneminden kalan sikkeler sikkenin tersinde resim olarak çoğu kez ateş rahipleriyle bir yanan ateş mihrabının, dini ayinde göstermektedir.

119- Rudolf Steiner, Vortrag vom 31. 10. 1911, GA 132, Schmidt 2464.
120- Arthur Christensen, 1. c. s. 144.

Böylece hemen hemen tektanrılı olarak ortaya çıkan Sasani hanedanının gelişmekte olan akademiyi doğrudan doğruya etkileyen dünya görüşlerinin ilk planda olduğunu bize göstermektedir. Her günkü durumların tâ içlerine kadar o mevcuttu. Yüksek okul, onların öğretmenleri ve öğrencilerinin hepsinin hazır olması muvacehesinde (karşısında). Bu devlete ait, resmi ateş ayininin hiçbir zaman belirgin olarak yönlendirilmemiş olması dikkate şayandır. Stig Wikander'in[121] derine inen araştırmaları iki farklı ateş ayini olduğunu, bunlardan birinin daha çok eski olan tanrılığa halk tanrılarına her şeyden önce Anahita'ya adanan "herbads" ile rahipler olarak tanınanlara hasredildiğini ve daha modern olanlara Zerdüşt-tektanrılı olanlara daha önce tasvir edilen mecusilik olarak mobarlarla aşıldığını ortaya koymuştur. Ona göre Anahita kültünün merkezi Farsta bulunuyordu, Sizdeki Zerdüşt kültü. Bunun dışındaki Parsi* kültü merkezi çevredeki plantajların simgesel sayılarıyla ve çok katlı ateşiyle belirgin olarak zurvanist tapınak olarak görülmektedir. Zuvan Zeruane Akarene[122] anlamına gelir, yaratılmamış olan akıp giden zaman. Zuvan ikiz çifti olan Ormuzd ve Ahriman'ın babasıdır. Biz burada gerçekten bütün duş tanrısal olanın ezeli kaynağına vasıl olduk. Ormuzd'da şunu formüle etmişlerdi: "Ormuzd'a geri dön" böylece Zurvanizmin yeniden canlandırılması için şimdi şunu talep etmek gerekirdi: "Zurvan'a geri dön". Zurvanizmin -çoğu kez Mani döneminde- resmen kabul edilen bir din idi; çünkü Mani'nin eserleri Zurvanizme hatta o derece kuvvetle ilintili idilerdi ki daha sonraki yüzyıllarda Hıristiyanca vaftiz ediş formülleri 'büyüklüğün

121- Wilmar Metzger, l. c. s. XX.

122- Wilmar Metzger, I. c. s. 4.

123- Witmar Metzger, I. c. s. 5.

124- Ignaz Rucker, Studien zum Concilium Ephesinum 431, 1930-1934, 1-4a-d. Ferner: Friedrich Loofs, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, 1905.A. Grillmeier, Heinrich Bacht (Hrsg.) Das Konzil von Chalzedon, 1951-1954, Bd. I, s. 213 f., Bd. II, s. 420 f. u. 875 f.

* İranlı soyu; Parsi, Pars, Pers, Persi, Fars, Farsi vb. adlarla telâfuz edilir. (ed)

çok katlı babasını Zurvanı bununla ilintili kılmaktaydı[123]. Wesendok[124] resmi devlet Mazdaizminde Ormuzd ve Ahrimanda asıl ortodoks Dualizmi görmekteydi, elbette şöyle bir sınırlandırış ile, o tamamiyle mantıki sonuçlara uygun olarak temsil edilmemişti. Oradan bakılırsa Zurvan tektanrılı baba Tanrı olarak görülmektedir. Stig Wikander buna karşı Mazdaizmin sonraki biçiminde asıl resmi tektanrıcı öğeyi görmektedir, her ne kadar bu arada yetkin olmayan bir Tektanrılığın söz konusu olduğunu kabul etse de. Behram V. (420-438) ve Balas'ın (484-88) sikkelerinin arka tarafından alevler yerine ateş mihrabının Thryallis'in üzerinde latalı bir kafa ve auroli bir parlak alanlı kafa görünmektedir. Göbl tanıyıcı olarak buna ilişkin şunu belirtiyor: Bu resim Sasani sikke sanatının muammasıdır.[125]

Rudolf Steiner[126] o zamana ve ateşe primer kökensel dünya nitelikleri olarak işaret etmektedir. Zaman bunun dışında Tektanrıcılığın (Monoteizm) sadece mahiyetidir. Işık ve karanlık belirgin olarak dualistik büyük çöplükleridir. Bu sebeple Zurvanizm gerçekte Ahura Mazda'nın ve Ahnimanın varoluşuna daha çok geriye dönüştür. Buna Rodoslu Fudamos'un (Aristo'nun yakın öğrencisi) İranlıların kısmen mekânı (Farsça; *Thwasa*) kısmen de zamanı (Farsça; *Zrvan*) ezeli ilke olarak telâkki ettikleri tespiti doğrudur.[127]

İran Mazdaizminin ilkin birlik olarak ortaya çıkan akımında buna göre adında birden çok, en azından iki akım birbirinden ayrılmalıdır: Bir yanda tektanrıcı Zurvanizmin akımı ve diğer yanda Ormuzd ve Ahriman'ın Dualizmi.

125- Johann H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 11.Aufl.1890, S. 278.
126- H. Zaloscer, Die Kunst im christlichen Agypten, 1974, 1. c. s. 23.
127- I. Ruçker, 1. c. s. 4, s. 398.

HIRİSTİYANLIK

Gundi-Şapur'da başlangıçtan beri etkili ikinci akım Nasturilik ortodoks Roma kilisesinden aforoz edilen yan şeklindeki Hıristiyanlıktır. Gundi-Şapur'un Akademinin bütün tarihi açıklamaları bol afiyeti zikrederler. Ama bu açıklamalar bin kısa telmihle (anıştırmayla) yetinirler.

Helenizmin son döneminin bu metropolündeki Hıristiyan hayatının özel şekillendirilişi öyle önemsiz olmamıştır, onun tıpatıp aynı düşünceyi paylaşmasına gerek yoktur. Bu sebepten Nasturiliğin etkisinin önemli yanını Gondeşapur'daki Yüksek okuldaki etkisinin önemli noktalarını kabataslak belirtmek mecburiyetindeyiz. Her iki ilk ökomenik ruhani meclis sonuç olarak eski mezhebi, *symbolum Nicaeanum ve symbolum Niçaeno-Constantinopolitanum*'u sonuç olarak kabul ettiler. Aşağıdaki evrensel politik akideler Efes (431), Chalcedon (451) Konstantinopolis II (553) ve III (680 / 81) Hıristiyanlık biliminin önemli sorunlarını izah etmeye çalıştılar. Bundan sonra 2. Nicaenum (İznik) (787) mecazlara tapma ve 8. evrensel 4. Konstantinopolis ruhban meclisi Photius'un ki-

lise bölünmesi diye adlandırılan konu ile iştigal etmektedir. Bu son evrensel ruhban meclisinin II. kanununda bir gerçekten önemli bir antropolojik sorunun karara bağlanacağı alışılagelmiş açıklamaların içinde kıyıda ve daha çok ender bir durum olarak bilincimize girmektedir.

Hıristiyanlığın tanrıbiliminin sorunları ruhban meclislerinde en ince ayrıntılarına kadar kavram tartışmaları sorunları olarak stilize edilmiştir. Emil Bock sadece trajiğin sözünü etmektedir. Ana sorun ilâhi kelamın (Logos) bedenleşmesi, *kaiho logos sarx egeneto* kesin netlik anlamında artık anlaşılmamaktadır. Rudolf Steiner'in konferansının eserinde hiçbir yer bu ruhban meclislerinin birine ya da birden çoğuna fikir izharında bulunmamıştır, yeter ki bu son derece dolaylı çekingen ifadelerle olmuş olsun. Buna karşı Rudolf Steiner'in 8. ökonomik (evrensel) ve 4. Kostantinopolis (İstanbul'daki) ruhban meclisinin daha önce zikredilmiş olan II. Kanonuna ilişkin çok net açıklamaları bulunmaktadır. Şimdi bu pasaj ruhban meclisinin 869'daki toplantısının bu pasajını bir besbelli antropolojik problematik ele almaktadır. Ama biz biliyoruz ki az ya da çok daha eski ruhban meclislerinin bütün kristolojik ana soruları daha sonra felsefi olarak ele alınması gereken antropolojik koşutluklar arz etmektedir. Witmar Metzger OSM[128] 1968'de yayımlanan bir doktora tezinde kilise babalarının Hıristiyanlık tanrıbiliminde (kristoloji) organca düşüncesinin (Aristo'nun mantık üzerine yazıları) etki ettiğini ele almıştır. O bunda şunu söylemektedir: Kutsal kitaba dayanarak organon kavramının Hıristiyan Tanrıbilimine girmesi eğer burada başka taraftan etkiler olmasaydı mümkün olmayacağı kolayca anlaşılır bir durumdur. Kilise babalarını okuyunca organon kavramının sadece İsa'nın gizinin açıklanmasında beden-ruh ilişkisi olarak bir karine ile Hıristiyan Tanrıbilimine girmiş olduğuna da-

128- "Nestorius verkörperte ja die ganze Antiochenische Schule seit Fustatius, Diodor und Theodor und Theodor und erbte dic empirische Methode des Antiplatonikers Paul von Samosata" (I. Rucker 3c, s. 13).

ir giderek daha keksin kanaat edindik. Eğer biz Grek filozoflarının antropojik görüşlerini bilirsek, bu takdirde onların kilise babalarının kristolojik terimlerine etkilerini belirlememiz mümkün olacaktır. Bu çağdaş yazar için Aristo'nun antropolojik organ kavramının Platon kökenli olduğu kesindir.[129] Aristoteles'in Protreptikobes fragmanının Platon'da Alkibiades ve Phaidonmetni ile karşılaştırılması başka bir sonuç çıkarmamıza izin vermemektedir. Kuşkusuz -Anima II.'de – 5 geleneksel yorum güçlüklerinin yüzünden– "Laton türünden Aristoteles'in başlangıçtaki ılımlı bir Dualizme ilişkin sonraki nokta-i nazarından uzaklaşılmaktadır. Ama biz bizzat bu düşüncemizin daha başlangıçında bir dualizmi hangi hakla doğrudan (*nous poietikos* ve Nous Yunanca *nous)* Yunanca ilintilendirilen yerlerin bir dualizmi açığa vurduğunu görmüştük. Bu Dualizm W. Jaeger'in bilinen Aristoteles phatonisans'ının lehindedir. Açıkça Organun kavramı Aristoteles'in son dönemindeki eserlerinde olduğu üzere, ikircikli (dualistik) olarak felsefe yaptığını ispatlar. "Vücûd edilgen ilke olarak ruhun etkin ve canlandırma ilkesi olur. Kuşkusuz Aristoteles ruh ve bedenin sadece arazi varlık ilişkisinden beden ve ruhun arazi varlık ilişkisinden ileri dönemindeki eserlerinde çok daha özlü olan varlık birliğine ilerlemiştir. Esas alındığında bununla birlikte organon kavramı bir Platonca dualizmin bakiyesi bir Platonu hafife almadır. Çünkü Aristo bunu asla yenememiştir.[130] Anima III, 5 sözlerinin bize etkisine ne denli çok izin verirsek, Aristoteles'in Dualizmi o ölçüde daha sıkı ve daha net görünecektir:

1. *Nous* Yunancadır. *amiges*, bir başkasıyla karışmamış olarak, ki ona *Geist*-ruhta ve ruh-beden yapısında rastlayanla karışmamış olandır.

129- Kutsal babalardan hangisi söyledi bunu - Sizce kutsal olan Aristo'yu bize yutturmaz ve tanrının yaratılarıyle dolu öğretmenlerin üstüne bir putperesti [yobazı] koyarsanız. Joh. Damascenus, zit. n. Ernest Renan, De philosophia periapatetica apud Syros, s. 23.

130- F. E. Pters, Aristoteles arabus, 1968, s. 42.

2. *Nous* Yunanca dır. Choristos o hatta bütün bundan ayrılmıştır. Ve o gelir

3. Yunanca *thyathen* bu yapının dışından içeriye giren.

Stoa bunun tam tersidir: Stolastik görüşe göre dünyanın bütün bölgelerinde mevcut tıpkı ruhun bedende var oluşu gib. Her iki ilke Yunanca *to poioun* (Tanrı-ruh) ve Yunanca *to paschon* (dünya-beden) her defasında özdeş oluşu gibi. Ama bu çok önemli ve ilgi çekicidir –her iki ilke birbiriyle karışabilir– ama elbette *parathesis*'in kurallarına göre başkalaşmış tarzda; Yunanca *mixis*; Yunanca *krasis* ve Yunanca *Synchysis*. Bu ifadeler W. Metzger'in kabul ettiği üzere sadece Stoa tarafından geliştirilen karışma türlerinin fiziğine ait değildirler, parathesis orada yanyana duran ilintisiz cisimlerin yanyanalığı gibidir. Mixis cevheriyetin ve niteliklerin korunması altında tamamen içe nüfûz ediştir. Krasis özel olarak sıvısal cisimlerin karışması anlamına gelir. Synchsis niteliklerin değişmesi altında bir karışmadır. Örneğin ilâçlarda olduğu gibi. Daha önceleri Aristoteles "teşekkül ediş ve yok oluş üzerine eserinde karışmanın ve çözülmenin kendi felsefesini tasarlamıştı ki onda karşımıza Yunanca deyimler sürekli olarak çıkarlar.

Çizgileri buradan başlıyarak kilise babalarının tartışmalarına kadar uzanışını göstermek için ayrı bir risaleye ihtiyaç vardır. Bu belirtici ifadeler buna göre Logos-Sarx ilişkisinin ruhani meclis inak görüşü için olduğu kadar *Geist*-Ruh-beden'in antik antropolojik ilintisi için de temellendirici bir önem taşır. Biz artık bu anthroplojik-Hıristiyan tanrıbilimsel kavramların üzerine donamımızla Nasturilik (Nesturilik) fenomenini kavramaya çalışacağız.

NESTURİLİK (Nasturilik)

Nasturius[131] 381'de doğdu. O kökenine göre İranlıdır, Suriyede Fırat bölgesinin Germanikein kentinde büyüdü ve oradan Antakya yüksek okuluna geldi. İhtimalen Theodor Mopsueste orada öğretmeniydi. 405-410 tarihinde rahip payesine ulaştı. Antakya'nın hisarlarının karşısında bulunan kutsal Europius manastınıda rahip sıfatıyla bunu izleyen iki otuz yılda seçkin bir vaız'ın namına kavuştu. Eğer o öldükten sonraki dünyada bağımsız bir dehâ olarak bir hükme bağlanmadıysa, -ki bu muhakkak ki tahkik edilmelidir- onun sonraki hasmı olan Qurillos'un onun değerinde olmadığı üzerine fikir birliği mevcuttur. Ignaz Rucker[132] Nasturîlığin incelenmesine girişen bilgin onu kuramsal akademik okul biliminin bir heveslisi telâkki etmektedir. 428'de zaman zaman Konstantinopolis mevkiinde ortaya çıkan yer boşluğu, başpiskopos yokluğu 'fırsatın aksaması' olarak -bunun ardından belirtildiği üzere Nestorius'a başvurulmuştur. Kürsüden sarfettiği büyük sözlerle 10 Nisan 428'de bu nedenle vaazına başlamıştır:

Ey hükümdar bana dünyayı kâfirlerden arıtılmış
olarak ver ve ben bunun için sana göğü vereceğim
inançtan sapanları itaat altına al
ve ben sana İranlıları yenmen için yardımcı olayım

131- Max Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad. Sitzungsberichte der Preus. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse 1930, s. 394.

132- Constantin Sauter, Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern; in: Archiv für Geschichte der Philosophie 10 (1904), s. 526.

Nestorius tarafından birlikte getirilen bir presbi üçüncü derecede rahip Anastasius kısa bir zaman sonra vaazlarında o dönemde alışılagelmiş olan, bugün ise tamamiyle genel olarak uygulanan bir ifadeye karşı çıkmıştır: En geç İskenderiye ve Kudüs Kri ll'iden beri 4. yüzyılın başından beri Meryem için Tanrının anası Yunanca *Theotokos* [133]deyimi kullanılmaktaydı.

Bu vaız saldırısına bağlı olarak Nestorius karalanır. Ve bu yüzden Nestorius ve İskenderiye Kirill'i arasında bundan ortaya çıkan Hıristiyan tanrıbilimsel farklılıklar Efes'in 431' tarihindeki üçüncü evrensel ruhbanlar meclisinde, Kirill taraftarları zaferi kazanırlar. Nestorius ricaları üzerine imparatordan ilk manastırına Antakya civarındaki müdavim manastırına geri dönme, inzivaya çekilme direktifini alır. O orada 435 yılına kadar emekli olarak, sakin bir ömür sürer. Bu yıllara o imparatorun fermanıyla –olasıdır ki çevresinin mutsuz son bulan ruhban meclisinden sonra da ona bağlı olması yüzünden– Doğu Mısır'a Khargeh "büyük vahasına" gönderilir. O zamanlar olduğu gibi bugün de orası mücrimler kolonisidir.[134] O bu sürgünde iç huzuru ile yaşar. Chalzedon'un (451) daha önce görevlendirilen beklentisiyle aşağı yukarı yetmiş yaşında iken Panopolis'de ölür.

Nestorius'un Hıristiyan tanrıbilimi

Nestorius'un Hıristiyanlık tanrıbilimi üzerine netliğe kavuşmamız için şimdiye kadar Hıristiyan kilise babalarının tamamiyle genel olarak Platoncu diye anlaşılmalarının kabülüne yaslanmalıyız. Ancak daha sonra Leontius ile (Bizanzlı (475-543) buna göre "psikolojik düzlemde de" belirli bir Aristoculuk Kilise öğretisine nüfûz etmiştir. Şimdi biz Ignaz Rucker'de Nestorius'un öğretisinin belirli mütemmim cüz'lerin sadece Aristo Felsefesinden anlaşılmasının

133- Anton Baumstark, Geschichte der Syrischen Literatur, 1922, S. 167-169.
134- C. Sauter, 1. c. s. 525.

gerektiği üzerine birden çok işaret (telmih, gönderme, anıştırma) bulmaktayız. Bu husus Antakya önceki başlangıçlarından beri özellikle Aristo ekolü olarak kendini açığa vurduğu için akla daha yakındır. Nestorius'da fark edilen mantıksal –dialektik mümarese de– Rucker'e göre onun Nasturiliğin Antakya kökenli olmasından dolayı açıklığa kavuşur. Antakyalılar uluscu supra naturalistleri idiler (I. Rucker).[135] Harnack onları supra-natural grupçular (tutucular) diye adlandırmaktadır. İskenderiye Platonculukla kuvvetle bağlantılı olduğu halde ve buna binaen tablomsu alegorik donatılmış yazı yorumunda bulunduğu halde, Antakya daima ayık-ussal, gramatik-yöntemsel temellere[136] dayanmaktaydı. Suriyeliler Aristoteles'i formalite icabı onüçüncü havari diye[137] ululardılar, Johannes Damascenus 730'da böyle belirtiyor. Dikkate değer olan nokta sadece şimdiye kadar tanrıbilimsel literaturda hiçbir yerde Antakya hıristiyan tanrıbiliminde Aristo psikolojisine işaret edildiğini görmemeyişimizdir. Bu husus Nestorius'un öğretisi Hıristiyan tanrıbiliminde *dyo physeis*, İsa'nın şahsında iki mizacın var saymasına bakarsak bizi daha da şaşırtır. Bu şu yüzden daha da şaşırtıcıdır ki sadece El-Kifti tarafından Aristo'nun "ruh" üzerine kitaplarının iyi diye adlandıran Suriyeli yorumcusunun Olypiodorus der Jüngere'nin kaleminden (6. yüzyıl) açıklamada bulunmakla kalmayıp tersine aynı zamanda Simplikios'a (6. yüzyıl) izafe edilen keza Süryani dilinde yazılı bulunan bir yorumuna da iltifat ettiğini tıpatıp bilgimiz dahilindedir.[138]

Ernst Renan'ın dâhiane doktora tezi 1853'ten beri Aristoteles'i Suriyelilerin nezdinde tıpkı daha sonra Latince Batıda olduğu üzere, sadece mantıkçı olarak görmelerinden bir itirazın ortaya çıkması

135- F. E. Peters, 1. c. s. 41.

136- I. Rucker, 1. c. 4, s. 31 f.

137- Fr. Loofs, 1. c. s. 246 f.

138- Joannes Cassianus, De incarnatione Christi. Lib. VII, cap, 17. Migne P. Lat. Bd. 50, Sp. 235.

beklenirdi. Suriyenin öğretim faaliyetinde ispat edilebilir ne varsa, Stagiritli'nin (Aristo) Mantık Organunu eserinden alınmadır, yani Porphyrius Eisagoge'sinden doğmadır. *Corpus Aristotecilum* ile sıkı olarak bu dönemde geçmişten intikal eden kategorilerinin sonraki yorumu. *Kategoriler peri hermeneias* eseri; ilk Analytik inaksal-didaktik tedbirden dolayı 7. bölüme kadar İbn Abi Usaybia keza el-Farabi ve Yuhanna ibni Hailan tarafından belirtilir.[139] Suriyelilerin onu izleyen bölümlerinden "Hıristiyanlık için bir zarardan" korkmuşlardır. Constantin Sautr[140] buna ilişkin olarak şunu eklemektedir: Buna göre resmi öğreti bu ölçütle sınırlandırılmıştı, geriye kalan kısmı gizlice temrin edilmekteydi. "Kendilerine de Anima'nın üç kitabının da dahil edildiği Metafizik ve Fizik eserlerine olan ilgi ancak daha sonra Araplar tarafından Suriyeliler nezdinde ilgiorağına geçirilmiştir.

Şimdi Suriye okul kanonunun bilgisi sadece monofistik (İsa'da iki mizacın bir Tanrı mizacı olarak birleştiğini ileri süren öğreti) piskopos ve Archiater (doğadaki yaratıcı ve şekillendirici güce inanan hümanist öğreti) olan Sergius von Reseina[141] bildirimlerine dayanıyordu. Suriyedeki Aristo incelemesi üzerine haberlerin denilebilir ki ağır basan yanı monofistik kaynaktan alınma olması gibi. Nasturilik tarafından yazarlar üzerine kuşkusuz daha etraflı bilgi verilmiştir,[142] bu kaynaklar bizzat İran'ın başka türlü ortaya çıkan tarihi kaderleriyle çok daha büyük kapsamda kaybolmuştur muhakkak.

Bununla birlikte eşit iki yorumun mevcut olması (ana için) Süryanicede her şeye karşın F. F. Peter'in[143] açıklaması doğruluğunu ispat etmektedir. *"The existence of Syriac versions of the Greek*

139- Eusebius Renaudotius, Liturgicarum orientalium collectio, 1716, Bd. 2, s. 630.
140- E. Renaudotius, 1. c. s. 645.
141- Fr. Loofs, 1. c. s. 49.
142- Zedlers Universallexikon, 1732-1754, Artikel Nestorius.
143- I. Rucker, 1. c. 4, s. 273.

Commentators does not necessarily argue for an exentive pre-Islamic psychological literatiure in Syriac". Analytica priora yedinci izleyen bölümlerinin tercümelerinin mevcut olmamasının ortaya koyduğu üzere psikolojik metinlerin eksikliği Aristo Psikolojisinin bilinmediğini belli etmektedir. -Bahasus ki bunun aksi için, göreceğimiz gibi, önceki otuz yıllarından gelen diğer emareler tanıklık etmektedir. Her halükârda Nestorius'un dönemlerinde Antakya'da Aristo Psikolojisinin bilindiği hususu hiçbir kuşkuya yer vermez.

Buna göre ilkesel olarak Aristoteles'in Psikolojisi ile Nestorius'un Hıristiyan Tanrıbilimi arasında kavramsal bir koşutluğun mümkün olduğu kabul edilirse, buna göre:

1. Nestorius Hıristiyan Tanrıbiliminin de Anima III'ten (Aristo'nun) kabataslak dışlanmalıdır.

2. Aynı zamanda muhtemelen bu koşutluğun şimdiye kadar ya hiç dikkate alınmaması, ya da dikkate alındıysa açığa vurulmaması izah edilebilir bir noktadır.

Biz şunu anımsıyoruz; Nous, *nous poietikos* yaratıcı (ruh) bir yapıda yaşamaktadır, Yunanca *phthartob*, ölümlüdür o. O bizzat onda Yunanca olarak yaşar, *aphthartos* ölümsüz ve Yunanca *apathes* rencide edilmez olarak. O Yunanca *amiges*'dir, bedenle karışmamıştır: ve o Yunanca *thyrathen* olarak bir kapıdan bütün yapının içine girer; bunun dışında o Yunanca, *poetikos*'dur dolu dolu yaratan, biçimlendiren enerji olarak.

Eğer bu öğretinin Nestorius'da vaftiz babalığı yaptığını kabul edersek, kendisinde ruhun Nous, *nous* bedende, *soma*'da Yunanca *sarx*'da mevcut olduğunu ileri süren bir Hıristiyan tanrıbilimini bulmaya mecburuz, onun kendi Yunancadır, o Yunanca bedenle ilişkisi içindedir, bedenin tabiatından tamamen ayrılmış olan bir tabiat ve o Yunanca dıştan beden-ruh yapısına Nasıralı İsa'nın beden-ruh yapısına girmiş olmalıdır. Biz gelenekte ve yeni araştırmada tekrar keşfedilmesi gerekenin ne olduğuna bir bakalım.

Ignaz Ruckert'e göre,[144] ki o Efes'in ruhban meclisinin dosyalarını etraflı olarak işlemiştir, Nous'da insanoğlunun ruh-beden yapısında Yunanca mevcuttur, atrepton ve Yunanca *anallaktos*, Yunanca, *ametabletos* ve *aparalaktos* bulunmaktadır ki bütün bu kavramlar İsa'nın ruhunun değişmez ve şekil değiştirmez olarak var olduğu olgusunu dile getirmektedir, öyle ki Yunanca *diaphoros* o "başkalaşmış", "farklılaşmış" olarak bedenden ayrılmıştır, buna bağlı olarak Yunanca *apathes*'dir. Bu ayrılış belirgin olduğundan, o Yunanca *synhchytos*'a terkibe ulaşmaz (Chaldonence'nin bu deyimi Nestorius'da daha önce mevcuttur.

Bu sıfatların toplanmasından ortaya çıkan önemli nokta tabiatıyla genel olarak Nasturilerin iki mizaçlı öğreti dedikleri şeydir. Buna temelde kutuplu olarak her iki mizacın İsa'da ayrılmaz olan bir şekle büründüğü mutlak birleşmesi teşkil eder ki biz buna *Monophysitismus* diyoruz. İskenderiyeye tepki gösteren görüş İsa'daki bu tanrısal-insansal birliği vurgulamaya yöneliktir. İskenderiyeli Qurillos Nestorius'u İsa'nın şahsındaki birliği tahrip ettiğini ileri sürerek muaheze etmektedir, suçlamaktadır. Bunun aksine Nestorius'un ithamı Qurillos'un mizaçların ikiliğini tahrip ettiği mealindedir. Tartışmanın tarihi çıkış noktasıyla Nestorius'un Tanrının annesine karşı bütün bu sonuçla ne ilgisi vardır? Bu arada muhakkak ki hâlâ yanıtlanamamış olan soru söz konusudur: Nasıl ve hangi tarzda ve hangi anda Nous, *nous* Yunanca, *pneuma* yani ruh insanoğlunun özünün yapısına girmektedir? Bu onun doğumuyla mı, ki o kutsal ruhtan ortaya çıkan gebelik ruhun sağladığı bir durum diye görülür, öyle cereyan etmektedir, yoksa sonunda bu logos'un bedenleşmesini mi gerçekleştirici olgu diye görmektedir?

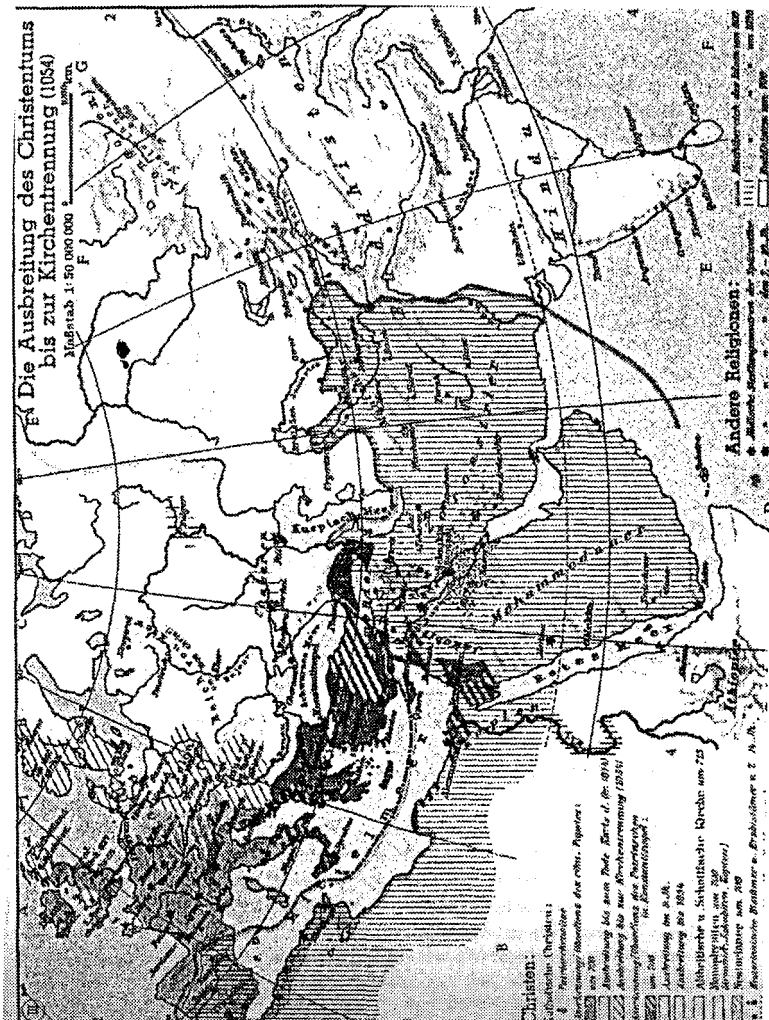
Biz Nestorius'un tanrıbiliminin bu nokta üzerine hiçbir yerde bir telmihine rastlamamamız bizi şaşırtmamalıdır. -en azından morenh tanrıbilim literaturunda onu bulmamamız şaşırtıcı değildir.

144- Seeberg; zit. n. I. Rucker, 1. c. 4, s. 403.

Ama Nestorius'taki duruma bir bakalım! Nestorius[145] için bu soru çok ciddidir: Bakire bir erkek çocukçuk mu doğurdu ve onun annesi "İgitur pueri dixit"dir diye Nestorius düşüncesini sürdürüyor: O bir erkek çocukcuğun annesidir, non deitatis'in, bir Tanrının değil. Bir başka delil "Mecusiler yıldızı gördüklerinde büyük bir sevince kapıldılar ve eve gittiler, orada erkek çocuğu annesi Meryemle birlikte buldular" Burada da Nestorius şöyle açıklıyor: Bir erkek çocuğun annesini, bir üluhiyetin (Tanrının) değil. İsa'yı doğuran bakire için o bir büyük olaydır: Ülûhiyetin organonu gereci 'Tanrının kelamı' olacak olan insanlığın bir doğumuydu bu. Qurillos'un fragmanlarında[146] ki onlar Nestorius'un aleyhinde yönlendirmiş olan pasajları içerirler ve Cassian'ın Logos'un bedenleşmesi' eseri üzerine artık Nestorius'un "yazılı belgelerinin" artan bir miktarı Hıristiyanlık Tanrıbilimiyle ilintili olarak izlemektedir. Sen diyorsun ki (Qurillos ve onunla daha sonra Cassian öyle belirtiyor) "bir başka münazarada, içinde senin insan ruhunu yaratan Kutsal ruhu'da Tanrısal ruhtan ayırdığın Tanrıya küfürlerinden birinde O (Nestorius şöyle demektedir: "Meryemden doğan varlık kutsal ruh taşımaktadır". (Matth 1.) Yaratılmış olan adaletle de doluydu. O şöyle demektedir: o etin içinde göründü, ruhta doğrulturuldu (1. Tim. 3). Bunun dışında o onu cinler için korkunç kıldı". Ben, o öyle diyor kutsal ruhta cinleri dışarı kovuyorum. (Luk. 11). O etini de bir tapınak kıldı. 'Ben gördüm ki onun ruhu nasıl bir üzüm gibi aşağıya sarkıyordu ve onun üzerinde kalıyordu. (Joh. 1). Ruh aşağıya inmiyor, kutsal ruh da, tersine onun ruhu aşağıya iniyor.

Ürdün Nehrin vaftizde bedenleşme olayının bu başlangıçtaki görüşünün Nasturinilik liturgisine girmesi bütün daha önce söylediklerimizle kendiliğinden anlaşılır olarak, ortaya çıkmaktadır. Renaudot tarafından yayımlanan bir belgede[147] ki o Nestorius'un litur-

145- Novum Testamentum graece et lat. c. app. crit. cur. Eb. Nestle, 16. Aufl. 1954.
146- Emil Bock, Die drei Jahre, 948, s. 39.
147- Chryostomus Baur; zit. n. I. Rucker, 1. c. s. 438.



Tablo, 3 (7) - Karte der religionszugehörigehörigkeiten im Vorderen Orient (Aus: Westermanns Atlas für Weldgeschichte, 1963)

yası olarak adlandırılır, başlatılan sözlerden sonra Epifani eklemesi olarak (haçı suya atma) şu kısa tümce gelmektedir: "Qui inclinat caput suum baptismati" başını vaftiz için eğen "Yayımcı Renaudot[148] bu pasja ilişkin önemli bir açıklamada geleneğe dayanarak şunu belirtir: Cizvit Jacobus Sitmondus (1559-1657) Nestorius'ın bu görüşünü şu sözlerle zikretti: "*verbum Dei mon hominem ex Maria factumsuscepta humana tula natura sed in hominem ex Maria natumpodesta in Baptismo descendisse*". "Tanrının kelamı Meryem'in insansal bir tabiatı kabûl etmek suretiyle Meryem'den insan değil, tersine Meryem tarafından doğrulan insanın içine vaftizde Tanrının kelâmı aşağıya inmiştir. " Ve Simondus eklemektedir: Bu Nestorius'un görüşü olarak "Yahi Ben Adi, Abulbircat, Dionysus Barbalibi ile diğer şarkiyatçı tanrıbilimciler tarafından da belgelenmiştir. En eski kanıt[149] bu ilk Hıristiyanlıkla ilgili Nestorius'un görüşü için öyle adlandırılan 429 tarihli ilk yılın yarısında Eusebius von Dorylaeum'un *Contestatio* eserinde de bulunmaktadır. Ruhban meclisinin evraklarının arasına alınmış daha sonra Cassian'da rastlanan Konstantinopolis Kilisesine yönelik bir protesto ilânında da bulunmaktadır.

Bundan daha sonraki gelenekte *kalanın* ne olduğunu sormalıyız? İlkin Arnold'un Tarafsız Kilise ve kairler tarihinde bu gibi öğreti kanaatlarının izleri aranmalıdır. Şayanı dikkat tarzda Arnold yine de ona tarafsız olmadığı soluk, belirsiz bir rapor vermektedir. Zedler'in Evrensel sözlüğünde[150] olaylar çok daha güzel görünümdedir. Biz Qurillos'un hattı hareketinin çok net olan karakterisiğine

148- Zu Nemesius von Emesa: Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter, 9. Aufl. 1974, s. 342 f; Nemesii Emeseni libri peri physeos anthropou versio latina, ed. Carol. Holzinger, 1887; Werner W. Jaeger, Nemesius von Emesa, 1914; Kurt Sprengel, Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde (1792-1803), Bd. 2, 1793, s. 189-191; Ingemar Düring, Von Aristoteles bis Leibniz. In: Antike und Abendland, 1954, S. 118-154, insbes. s. 132, Anm. 32.

149- Johannes Hirschberger, 1. c. s. 343.

150- V. Knauer, 1. c. s. 177, 189, vor allem aber s. 181.

göre şunu okuyoruz: "Aksi halde birkaçı tamamen Nestoreus'a ilişkin tartışmayı sadece boş bir kılıkırkyarma telâkki etmektedirler. Kuşkusuz Nestorius da İsa'da iki farklı şahsın mevcut olduğunu açıkça öğretmektedir; ama böyle bir sonuç öğretisinden büsbütün bir anlık sürede çıkarılmaktadır, o besbelli Meryemi Tanrının oğlunun annesi saymamakta, tersine sadece İsa'nın annesi telâkki etmektedir. Buna göre de tanrının oğlu İsa'nın vaftizinde Meryem'in oğluna aşağıya indiğini ve onun içinde bir tapınaktaymış gibi oturduğunu dile getirmektedir, bunun için o İsa'yı Yunanca *theophoron* diye adlandırmaktadır..."

Ruhun, "O"nun ruhunun organonu olarak tapınak Yunanca, *thyrathen*-bir güvercin gibi aşağıya inmiştir; bu duruma göre Nestorius'un tanrıbilimsel gizidir, bu onu bakire Meryemi Tanrının annesi olarak adlandırmaktan alıkoymaktadır. O onu bana Tanrıça yapmayın diye uyarmaktadır.[151] Daha sonra tartışmaya başlandığında Yunanca *haplousteroi* için *simpliciter credentes* için basit ruhlar için şunu kabul etmek istemişti, *theotokos* onur unvanı için mümkündür. Gerçekte Logos için kabul edilen ve onunla birleştirilen ve irtibatlandırılan insan Meryem'den doğduğu için Yunanca *akribebteroi* için yani daha tıpatıp ayırımlara alışmış olanlar için ilkin onur unvanı *theotokos* tespit edilmiştir.

Tanrıyı taşıyanın içindeki her iki mizaca şimdi daha sonra Nestorius'un öğretisinde her iki Yunanca, *prosopa* diye adlandırılan dahildir ki her iki dışa görünen yüzler (ya da "maskelere" göre) ikiliğin dışa vurumlarıdır. Bu Aristoteles'in ruhsal tözüdür Yunanca; *eidos* öğretisi diyerek J. Rucker bu pasajda kabul etmektedir. Ayrıca Seeberg[152] şunu vurgulamaktadır: Ona göre öyle adlandırılan Prosopon kuramı İskolastiğin Aristoca yöntemine daha çok yakın ak-

151- Cassiodor; zit. n. Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 114.

152- Überweg Praechter, Grundriss der Geschichte der Philosophie des ALtertums. 11. Aufl. 1920, s. 658.

rabadır, hatta onunla özdeşlik derecesinde akrabadır. Logomahinin (münazaranın, kılı kırkyarmanın) Prosopon ya da uknum (hiposraz) (dayanak) çevresinde bu kılıkırkyarmalar (daha sonra Chalzedonenze tarafından her iki mizacın yanyanalığı için kabul edilen kavram), ki o daha sonra hatta Vinzenz Knauer tarafından da kullanılmaktadır tekrar Aristo Psikolojisini didaktik olarak netleştirmek için, kullanır, Aristoteles'in vaftiz babalığı yaptığını kabul edebiliriz.

Ama biz gördük ki Aristoteles vaftiz babası idi çok merkezi olan bir yerde. Onun ruhu bir güvercin gibi aşağıya indi". Burada acaba Aristoteles vaftiz babalığı mı etmiştir? Hayır, çünkü Rudolf Steiner mantıksal sonuca uygun olarak burada aşağıdaki Evangelien metnine dikkati çekmektedir: (Luk. 3, 22): "Ben seni bugün doğurdum Yunanca *gegenneka*, ki o bugün sadece Codep Bezar Conta Brigiensis'de[153] bulunmaktadır. Başlangıçtaki ama daha konra en azından ilk üç Evangeliende tadil edilen metin idi. Emil Bock[154] Rudolf Steiner'in bu görüşünü benimsemektedir, bunu da şu hususa işaret ederek sağlamaktadır: Tevrattaki bütün koşut yerler (Ps 2,7) ve İncildeki (Apg 13, 33) İbrani mektubu 1,5 ve 5,5 Codex Bezac Cantabrigiensis'in aynı metnini içermektedir. "*Bu benim sevilen oğlumdur, onu ben doğurdum*". Köken ilk versiyonundaki İncil tarihi rapor olarak Aristoteles'in Anthoropolojesine (insan bilimi) eksiksiz kristolojik organon koşutluğunu içermektedir. Birbirinden bağımsız olan koşutluklar olarak aynı yöne gitmektedir onlar. Böylece Nestorius ilk Hıristiyanlık öğretisinin muhafazakâr idamecisi olarak kendini açığa vurmakta olup onun ilk formüllendiriş için Aristoteles'e ihtiyacı yoktur, ama onu eksiksiz bir felsefi öğreti donanımı (iskelesi) olarak ilk Hıristiyan öğretilerin idamesi için istifade edebileceği bir mehaz olarak görülmektedir. Biz Aristoteles'in

153- Supplementum Aristotelicum editum consilio et auctoritate Acad. Litt. Boruss. (1885 ff.), vol. 1, 2, ed. I. Bywater, 1886.

154- Philippe Merlan, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonian tradition, 1963, s. 54, Anm. 1.

sözünü Suriyelilerin onüçüncü havarisi olarak mı (Nestorius) yeniden ve artık bütüncül olarak mı anlamalıyız? Bu çıkarsamalar (mantıksal sonuçlar) tabiatıyla modern araştırmada açık açık gözden kaçırılır, biz bunun sebebini görmek zorundayız. Ruhban meclisinin metinlerine dayanarak ve yeni bulunan Nestorius savunmalarına istinaden (liber Heraclidis, 6. Yüzyıl) Nestorius'un bir tür itibarının kazandırılmasını amaçlamaktadır. Ignaz Rucker şu sonuca varmaktadır: *Nestorius muhtemelen bu ada en az lâyık olandır inançtan sapanların arasında.* Ve Chryssostomus baur OSB[155] şu tehlikeli soruyu sormaktadır: "*Peut on dire, que sans le patriarced'Alexandrie, son rival de Constantinople ne serait jamais "devenu" heretique?*"

Qurillos'un kişilik olarak bir hükme bağlanmasında hemfikir olunur. Ama daha yüksek bir nokta-i nazardan bakılırsa buna rağmen o İsa'nın ruhunun anlamında hareket etmiştir. Nestorius bütün doğusal bağlantısıyla afaroz edilmiştir. Dyophysistik (iki mizaçlı) Nestorius kilisesi Bizansın devlet ortodoksluğuyla karşıtlık oluşturmuştur. Daha sonraki Katholikos von Nisibis, Barsaumas'ın tarihi arka planı olmaksızın Nestorianerlerin (Nesturilerin) Sasani imparatorluğunun başpiskoposluğuna terfi ettirmek tavsiyesinde bulunulur muydu? Hıristiyanlık İran'da onun mevcudiyetini sürdürmemesi için ihtiyacı olan barışın ölçüsünü kazanır mıydı? Ephesinizmin Doğuda etkili olmasından beri ve daha çok Chalzedonense'nin etkili hale gelmesinden itibaren, ki o bilindiği üzere monophysgitleri çok daha Nestoriusça bir karara bağlamıştı, ki bu yüzden Mısır-Koptik kilise kısımlarından ayrılmaya maruz kalmıştı İrandaki Hıristiyanlık için belirgin kolaylıklar ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte özel hal ve şartlar rekabetle yüklü olarak bundan sonra da baki kalmıştır ve bunun niçin iyi olduğunu göreceğiz.

155- In der Übersetzung von R. Harder, Plotin. Schriften, Bd. 2, 1936, s. 6 f.

Yeni Platonculuk

Farklı birlikte çaba harcayan fikir akımlarında antropoloji söz konusu olmuştur. Sorun şudur: insan bedeni nasıl yapılmıştır, o zamanlar ilk plânda sadece anatomik fiziyolojik bir sorun değildi, tersine -o tabiat filozofu olduğunda- filozofu şiddetle uğraştıran bir sorundu. Buna ondan sonra gelen ilk sorun olarak aslında insan vücûdunun yapılışı, insan bünyesinin yapılışı felsefesinin merkezini teşkil eden bölüm Aristo Psikolojisinin mahiyetinde izleyen yüzyılları şimdiki zamanın içine kadar uğraştırdığı üzere söz konusuydu. Son sorun ruhun *Geist* ile bağlamı Tanrıbilimi ile sıkı bir komşuluğa götürdü (ilkin Nyssa'lı Gregor'un simasında Kutsal ruhun tanrıbilimi ile, bizim bunu son bahiste gördüğümüz gibi.)

Şimdi Dünyayı yorumlama yönteminin Aristotelesce tarzı, amprik tasviri tarz, organik ve ruhlandırılmış dünyanın madde ve biçim karşılıklı oyunu içinde kavranılması, sürekli olarak ideal gerçekçi olan Platonda öğretmenlerini gören felsefe kuşaklarının eşlik ettikleri bir durumdur. Bu Platoncu ekol -kurucusu Ammonias Sakkas (ölümü -242- ve kilise babası Origines'in çağdaşı) yaşadığı İskenderiye'den yola çıkmıştır. Yeni Platoncu ekol olarak ve İslamiyetin istilâsından önce gerilemenin dönemlerinde bir parça küçümsenerek sahte Platoncu ekol olarak adlandırılmıştır. Stoa'nın orta dönemleri bundan sonra Apameia'lı Poseidonios'u ilk öğretmeni çıkardı ki o Platon ve Aristoteles'i başarı ile bir senteze ulaştırmıştır. Her şeyden önce Platon'un "Timaios" eserine dayanmak suretiyle bu mümkün olmuştu ve "Timaios"un bu Platonu bu sayede yüzyıllar boyunca Schleiermacher'e kadar sırf Platon kalmıştır. Bu gündeme giren akımın seyri içinde bir yazar özellikle dikkate değer bulunmuştur: *O de natura hominus* (Yunanca *peri physeos anthropou* insanın tabiatı üzerine) eseriyle 5. yüzyılın güncelleşen bütün dog-

matik ana sorularına değinmiştir. O Yeni Platonculuğun anlamında felsefe yapan, ama bunu yaparken az çok Aristoculuk da eden piskopos Emesalı Nemesios;[156] onun eseri kısmen Kilise tarihinden bilinen Gregon Nyssa tanrıbilimcisinin adı altında intikal ettirilmiştir. Felsefenin Tanrıbilimine komşuluğu bilim alanında ruh ve kutsal ruh alanında buna göre bu sahte epigrafik izafe edilişle ifade edilmiştir. Ingemar Düring[157] Nemesios'un eserinin bu önemine Chalzedeon ruhban meclisinin anthoropolojik sorular olarak işaret etmektedir. Bu 4. ruhban meclisi 3. ruhban meclisine karşı (Efes) Nestorius'un görüşlerinin lehine ana formüllendirmelerinin bir hafifletilmesini sağlamıştır. Buna göre de natura hominis'in Nasturilerin sırasında (arasında) okunmasına izin verilmesinin mecburen kabul edilmesidir.

Zarif bir dialektikle -Felsefe gelenekten alınan zengin malzeme ile donatılmış olarak, hemen ilk bölümde insan bünyesinin üçlülüğüne ilişkin soru sorulmaktadır. Bu soru diğer sorularla eş anlamlıdır. İnsan sadece beden ve ruhtan mı ibarettir ya da daha doğrusu ruh, *Geist* ve bedenden mi teşekkül eder? Bu son soru şu soruna indirgenir: Acaba akıl (Geist) ruhun "üzerinde midir" (superveniens) yoksa ruh kendisinden yola çıkarak akla (intellectus) tabiî şekilde sahip midir?, öyle ki o (akıl) insanın bedenindeki göz gibi en iyi kısmını mı verir? Birbirinin ardından Plotin'e, Appolinaris'e (von Laodicea) ve Aristoteles'e göndermelerde bulunur. Plotin üzerine şöyle denir: O ruh ve aklı iki ayrı şey olarak bırakanlara dahildir, bu yüzden bütün insan üç halkadan teşekkül eder, yani bedenden, ruhtan ve akıldan. Bu nokta-i nazarı Appolinaris von Laodicea benimsemiştir; (taklid ederek).

Bundan sonra Aristoteles'in akıl-ruh öğretisinin özetlenmiş bir kabataslak anlatımı gelmektedir. Buna göre Aristoteles belirli bir yetenekle (meleke ile) insana akıl yaratılmıştır (complasmatus);

156- Rudolf Steiner, Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130.
157- Rudolf Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höhren Welten, GA 10, (1904).

gerçekte ve doğrusu öyle-öyle diyor- o dıştan ona gelir insanın mahiyetini yetkin kılmak için değil, aksine onun üstüne yükselerek (supervenir) biliminin yetkinleştirilmesi için ve tabiatı yorumlaması için Sadece çok az sayıda insan -o Nemesius'a göre temin etmektedir- ve sadece filozofların gerçekte böyle bir aklı vardır. Sadece doksagrafik olarak belirtilmiş olan olumsuzluk ile ana soruna ve onun çözümlenmesinin nasılına yazar tarafından işaret edilmiştir. Eğer daha sonra ruhun bedene olan ilintisi seven ve sevilenin bağı ile karakterize edilirse aynı zamanda bedenin ruhun ve aklın gereci olduğuna dair bilinen mecazla anlatılırsa bu takdirde Hirschberger şunu söyleyebilir: *Burada Dualizm mevcut, burada Platon ve genç Aristoteles.* [158]

Üçlü görünümü olan bu işaret ediş burada yeterli olacaktır. Chalcedondan önce ve Chalcedonda aslında ele geçirilmeye çalışılan ruhban meclisinin payeleri (seçkinlikleri) bet sübtil türdendir. Bizim Platonculaştıran Apollinaris'i (Laodicealı-İskenderiyeli) Qurillos'un fikri arkaplânı olarak figürü olarak görüp görmeyeceğimiz ya da Platona karşı olan Samostra'lı Paulus'u Nestoriunus'un Antakyalı selefi diye kabul etmeyeceğimiz hususu ortadadır. Her ikisi de üçlü olarak düşünürler. Önemli farklar tanrısal aklın (ruhun) ve (tanrı-insan) sarxının birbiri ile ve içiçe formüle edilip edilmeyeceği hususu ile ortaya çıkarlar. Ruhun tek başına bedenin biçimi olup olamaması onun tözsel tabiat diye mülâhaza edilip edile-

158- Suppl. Aristotel, Bd. II (1887), ed. Bruns, s. 112, 27-28; 113, 3-9. Herr Prof. Paul Moraux übermittelte freundlicherweise eine ausfürlichere und verständigere Übersetzung dieser Stelle: "Entweder ordnet und verwaltet dieser Nous allein die Dinge der hiesigen Welt unter Bezugnahme auf die himmlischen Wesenheiten und er gewährleistet ihre Vereinigung und Trennung, sodaş er selbst auch der Demiurg des potentiellen Intellekts ist. Oder (er tut das) zusammen mit (=in Kooperation mit) der wohlgeordneten Bewegung der Himmelskörper." Prof. Moraux fügt hinzu: "Dazu ist zu berücksichtigen, daş es sich nicht um Alexanders eigene Lehre handelt, sondern um ein z. T. ablehnendes Referat über die Lehre seines Meisters (Aristoteles von Mytiene? vgl. Moraux in: Arch. f. Gech. & Philos. 49, [1967], S. 169 ff.) Uns kam es mit diesem Zitat mehr auf den historischen Gesichtspunkt der ersten Greifbarkeit dieser Lehre überhaupt an.

memesi hususu elbette önemlidir. Ve eğer burada Platonlaştıran Nemesius ne Aristoteles'in ne de 'Dinarchos'un ruhu tözsel olarak tartışılmaması hususu elbette önemlidir. Ve eğer burada Platonlaştıran Nemesius ne Aristoteles'in ne de 'Dinarchos'un ruhu tözsel olarak önemsemediklerini vurgularsa, bu takdirde muhtemelen Lampsakos'lu Straton'un simasında genç Peripatos'un (Aristo) izleyicisi olarak yapmış olacaktır. Eğer bizzat Hirschberger biçim kavramının ruh öğretisi ile ilintili olarak değiştirilip oluşturulmasının daha yakinen bir araştırmayı beklediğini belirtirse, bu takdirde "corruptio" kavramının da Aristoteles'in Psikolojisi ve epistemolojisi (Bilgi Kuramı) ile ilintili olarak bir başka tahkikine gerek vardır. Acaba tözsel olmayan töszel bir şey "corruption"a yol açmaz mı, bu yeniden ciddi olarak sorulması gerekli sorudur, ki biz bu özellikte bunun Platoncu Aristo'nun düşünüşünden yanıtlanması mümkün olmadığını kabul etmeliyiz. Bunun için V. Knauer'e de bakınız. [159] O Nous'un akıl olarak ve düşünme melekesinin ve *nous*'un ruhsal töz olarak farkını dikkate almayan tercümelerin birden çok yerde hemen hemen anlaşılmaz bir hususu olarak işaret etmiştir.

Dikkate değer olarak İskenderiye'nin Platoncu ekolü kristolojik-dogmatik mantıksal sonucunda İsa'nın tanrılılığını tek yanlı olarak vurgulayan Monofizitizme yol açtığı doğrudur. Monofizitçiler Mısır ve Suriye'de yeni Platoncuların tutumunu sürdürdüler. Birliğe yönelik tutkulu çaba bu ülkelerin insanı için keza Dualizmin İranı gibi ilginçti.[160] Ve İran için ölçü oluşturan Nestorius'un Hıristiyan kilisesi besbelli onun Platonu anımsıyarak ikircil (dualistik) olarak felsefe yaptığı yerde Aristoteles'e dayanmaktadır. Onun da Anima eserine yaslanmaktadırlar ve onun kendine özgü Platoncu bilgi (W. Jaeger) İskenderiye ekolünün "dye physeis"in sımsıkı sarılmasına ilişkin tutkulu mücadelesi başka türlü düşünülemez.

159- T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, 1901, s. 123.
160- Al-Qifti; zit. n. Cyril Elgood, 1. c. s. 48.

Yeni Platonculuğun Gundi-Şapur'un dünyasıyla temasındaki tarihi gerilimli ân kuşkusuz Atinalı filozofların Justinyenin fermanıyla (bakınız resim 4) sürgüne gönderildikten sonraki temasındadır. Felsefe ve hukuk Atina'da artık öğretilmeyecekti; akademideki kült cemaati olarak, ki o başından beri daima vardı, hâlâ canlı çok tanrıcılık kutsal olarak adlandırılan devlet kilisesini ve yasalaştırılan hukuk devletinin iklimine uygun değildi. Boethius'un hücresi, Cassiodiarus Vivarium ve kısa bir süre önce kurulan Monte Casino Manastır birliği Batıda antik ruhun ekildiği yerlerdi. Bütün Parsi ulusculuğuna rağmen kendini Bizans devletinin rekabet eden mirascısı olarak gören Doğu Batıdan uzman göçmenleri daha çok almaya elverişli görüyordu kendini. Veh Andew Şapur belki de şu demekti: Antakya'dan daha iyi, keza Bizanstan daha üstün? Felsefe ideallerinin politik düzeyde gerçekleştirilmesine çaba harcayan yeni Platoncular için Hüsrev filozofların kralı diye tasvir edilmiş olabilirdi, çünkü onlar böyle bir kralı eski Platoncu ütopilere dayanarak aramaktaydılar. Buna rağmen-Edessa'nın ve Nsibin'in namı Cassiodor'a kadar nüfûz etmişti. [161] Batıda şimdi yeniden kalkındırılmak istenilen şey Doğuda çoktan gerçekleştirilmiş görünmekteydi.

'Ölümsüz ruh" lakabını almış olan Sasaniler'in kralı, ki onunla o Nemesianisin belirttiğine göre önce kendini filozof olarak tanıtmıştı, bu kral ne denli felsefi komutanın İskenderiyeli örneğine çaba harcar görünse de gerçek tözün kozmopolitik Ktesiphon saray cephesinde gizlediği yüksek seviyede olmadığın izlenimini uyandırıyordu. Burada daha önce Atina Yeni Platoncu istilâsından önce saray filozofu olarak hizmette bulunan aslında Aristotelesçi olarak tavır takınan ve krala ders veren Uranios müverrih Agathias tarafından yüksek not almamıştı. Bundan sonra orada Introductio mirabi-

161- Schach: Cyril Elgood, 1. c. s. 54; A. v. d. Linde, Geschichte und Literatur des Schachpiels (1874), s. 3 f; A. Christensen, 1. c. S. 424, Anm. 2; Rudolf Steiner, Vortrag vom 14. März 1912, GA 61, Schmidt 2561.

lis in dialecticam Nsibin'in bir başpiskoposu olan Paulus Persa'nın eseri olup o *Sermo compositusa Paula Persa super opus logicum Aristoteles philosophiae ad regem Chosroem* adı altında da geçerliydi ve az geliştirilmiş bir seviyeyi belirgin kılmaya elverişliydi ki bu seviyede o dönemde Sasani sarayında felsefe yapılmaktaydı. Ernst Renan'daki çeviri örnekleri Christensen'sendekiler gibi bunu iyice belirgin kılmaktadır.

Bu ortama-akrabaların evliliğinin ahlâki ortamına, açık havada Zerdüştçe ölü gömülüşü ve Mazdakların isyanının sosyal sonuçları kendi hissesine düşeni yaparak bu entellektüel ve sosyal çevreye Atinadan gelen yedilerin girişi rastlar. Kilikyalı (önasyalı) Simplikos, Frikyadan Eulamios, Lidyadan Priskianos, her iki Phoenikerli Hermias ve Diogenes, Gazalı İsodor ve sonuncusu Atinada memurluk yapan Scholach. Damaskios Syros. 485'te ölen tanrıbilimcilik sürdüren Platoncu Proklos'dan sonra Atinalı Manastır müdürlerinin seviyesi elbet artık yükselmedi. Atinadan doğuya giden kuşkusuz akademik halefiyette birinci dereceden değildi, buna göre onların öğretici adamları "büyük kentsoylu" olarak yeni çevrelerinde farklılık göstermediler.

Yedilerin arasında önemli biri olarak Simpilikios göründü. İlkin İskenderiye'de yetiştirilmiş olarak oradaki okulda kendisine telkin edilen Platoncu ruhu yanında Aristoteles'e büyük, güçlü bir eğilim duymuştu. Böylece Aristoteles'in kategoriler (makuleler) öğretisine ilişkin bir yorumuyla tanınmıştı. Göze batan bir derecede ayık, çok bilgin yazar olarak bütün noktalarda Platon ile Aristo arasında bir uyum sağlamıştır. Aristoteles'in Platona itiraz ettiği yerde o bunu sadece sözlerle ifade ediyordu ve savruk Platon okuyucularının yanlış anlamalarına karşı çıkıyordu.[162]

Damaskios, Simplikios'un Atinalı hocası daha çok hülyaperesti. Proklos ile Jamblichos arasında o ince taazzuv ettirilmiş sistema-

162- E. O. von Lippmann, Geschichte des Zuckers. 2. Aufl. 1929, s. 158.

tiği ile olduğu kadar mistik tecrübeleriyle aranan biriydi. Bir unutulmuş, ama 9. yüzyılda Photius tarafından okunan kitabında o ölülerin dünyada görünmesini konu edinmiştir.

Geri kalanlardan sadece fragman olarak Priskianos Lydos'un kaleminden bazı parçalar kalmıştır. Ondan iki eser günümüze intikal etmiştir. Birincisi Theopharst'ın öyle adlandırılan Fiziğinin ufak bir fragmanı (bu fiziğinin 4. ve 5. kitabı yine de Anima unvanını taşıyordu)[163] onda Theophrast'ın kendiliğinden anlaşılacağı gibi Aristo'nun kavram biçimleri Yeni Platoncu Jamblichos'un düşünüşüne uydurulmuştu. Priskianos'un düpedüz bölümünü bu Theophrast'ın Nous üzerine anlama uygun çevirisi üzerine olan bölümünü ilk kez tercüme etmek ve açıklamak konumuzda önemli olmasına rağmen biz Priskianos'dan intikal eden ikinci kitabına yöneliyoruz: Burada söz konusu olan İran kralı Hüsrevin sorunları üzerine "sorunların çözümlenmeleri" unvanı altında sorunların topluluğu adını taşımaktadır. (*Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Presarum Rex*).[164] Müverrihlerin görüşlerine göre bu solutiones (çözümlemeler) yediler 533'te diplomatik koruma altında Greklerin vatanına geri döndükten sonra yazılmıştır. İlk kısa bölümlerde -ki onlar tabiri caizse bizim bugün felsefi bir mülakat diye adlandırabileceğimizden daha başkasını ifade etmemektedirler (kral filozofa sorar) psikolojik sorunlar söz konusu olmaktadır: Denilebilir ki ruhun mahiyeti, onun gayrı maddi oluşu ya da olmayışı, onun bedenden ayrı ve ölümsüz olup olmadığı beden-ruh ilişkisi gibi uyanıkken ve uykuda iken düşünülürse, sonunda görmenin fiziyolojisi ele alınır. Bundan sonra asıl tabiat felseesine ilişkin sorunlara geçilir: İklim, yılın seyri, dünyanın yuvarlak olup olmadığı hususları ele alınır. İlâç tedavisinin (sağılım) anlamı da keza denizdeki gel-git'lerin ay'a bağlılığı, rüzgârların tabiatı ve hayvan coğrafyasının belirli

163- Lippmann, 1. c. s. 162.

164- Alfred von Kremer, Kulturgeschichte des Orients unter den Kalifen, 1875, Bd. 1, S. 295; zit. n. O. E. v. Lippmann, 1. c.

konuları işlenir. Platon'un Phaidon'u, Phaidros"u ve Devleti alıntılanır, Theophrasta başvurulur, Poseidonius söz alır, bundan sonra Strabo geniş bir cepheden sorulur, tekrar tekrar Aristoteles'e başvurulur, bundan sonra sıra yeni Platonculara gelir, Hippokrates'e geçilir, sonunda Porphyrius ve Jamblichus, Proclus ve Plotinus "magnus"un kendi konuşturulur.

Biz bu yerde Priskianos'un bu çözümlemelerinin ayrıntısına girmeyeceğiz Paulus Persa'ya olan belirgin seviye farkını vurgulamak için; bu yerde toplu tematikte bu incelemeye özel bir dikkat sarfetmemize yol açmıyor. Bunun aksine ana ilgimiz filozof tarafından zerafetle geçiştirilen İran kralının biricik sorusuna yöneliktir, o bütün sorulardan en eskisidir, şu yöndedir:

"*Primum quidem: Quae est Animae natura, et utrum in omnibus corporibus una arque eadem est, an differt*? İlki için: ruhun tabiatı hangisidir, o bütün bedenlerde bir ve aynı mıdır ya da başkalaşnış-mıdır? (diğer insanlardan?)"

İran kralının burada kısa bir tümcede -muhakkak ki çağın çerçevesi içinde kalan-, bir sorunu değinmesini sürprizle karşılıyoruz, ki o sorun bunun dışında Nemesius von Emesa'da da daha önce karşımıza çıkmıştı. O birden çok yazarın felsefelerinin, hatta bütün filozoflar kuşağının dahilinde kendisini gösteren muhakkak ki yeterli derecede ağır basan bir sorundu. Daha 13. yüzyıl bu sorunu aynen ele alacaktır. Bu sorunu bir ruhun birliğine göre bütün tek tek bedenlerde sormak kimin aklına gelmiştir? Bu sorunu bugün bilindiği gibi "Mono Psihizmus" adı altında özetlemişlerdir. Onun İskolastik 13. yüzyılda aldığı isim daha başkadır: Thomas'ın 13. yüzyılda İbni Rüşt taraftarlarına karşı temsil edilen öğretisinin denemesi de *Unitate intellectus* adını taşımaktadır. İntellectus und Anima - Nous, *nous poetikos*, un Yunanca *psyche* -birlik arz etmeleri, bu önemli yeni görüş Platinos'dan daha başkasının görüşü değildir, ki o büyük diye adlandırılan ve Mani'nin çağdaşı olup takriben 203 ilâ 270 yıl-

ları arasında yaşamıştır. Philippe Merlan Monopsihizmuz'a felsefe tarihi bakımından açıklık getiren bir etüt tahsis etmiştir.[165] Enneaden'in VI. 4, 4, 34-45 pasajına esas olarak işaret ederek şöyle demektedir ki bununla ilintili olarak bütün ruhlar birdir, bu aşağı yukarı şu demektir: "Onlar birbirlerine karşı ayrılmazdırlar" onlar aynı zamandadırlar ve birbirlerine karşı fanklılaşmış olarak kalırlar." Akıl (Geist)'da çok katlıdır başkalığı sayesinde, mahal sayesinde değil, tersine, bir arada olarak. Ruhlar da böylemidir? Evet, ruhlar da böyledir. Çünkü bedenlerde neyin bölünebilir olduğu söylenirse, o mahiyetine göre bölünemezdir; bu cevheriyet (tözlülük), ruhun tözlülüğü büyüklüğü olan bedenlerde içkin olduğu için-ya da daha doğrusu bedenlerin onun içine girdiğinden ve kısımlarından her birisinde onlar olduğundan bölünebilir olduğuna göre, o cevheriyet görünür olur ve bölünebilir şeklinde ifade edilmiştir. O kısımlarıyla bölünmüş olmadığından, tersine bütün olarak her yerde bütün olduğundan, bu sayede birliği, mahiyetinin özüne ait bölünemezliği aşikâr olur. Buna göre bir ruhun mevcudiyeti bir çoklarınninkini var olanın yok etmesi gibi keza var olan şeyler onları ortadan kaldıramaz, orada yukarıda çokluk birliğe aykırı gelme, bedenlerin çokluğyla hayatla dolu olmaya gerek yoktur, bedenin büyüklüğü dolayısiyle ruhların çokluğunun teşekkül ettiği söylenemez, tersine bedenlerden önce o oradadır, ruhların çokluğu kadar bir ruh da oradadır. Çünkü toplamda çoklar zaten mevcuttur, sadece gizilgüç (kuvvet) olarak değil, tersine her bir tek olanı gerçekleşmiştir; çünkü bir ruh, bütün olan çokların içinde olmasını engellemez tıpkı çokların bir ruhu engellemesi gibi. Onlar ayrılmadan ayrılırlar ve yanyana olarak kendi ödevleri yoktur, sınırlarla ayrılmamışlardır, tıpkı birçok bilimlerin bir ruhun içinde var olması gibi. Bir ruh onun her şeyi içinde taşıyacak yaratılışta olmasıdır."[166] Plotin'de ruhun "akıl

165- Zit. n. A. Christensen, 1. c. s. 425 f. Mirín çevirisi.

166- Robert Nelz, 1. c. S. 88. Ferner: Schulze, De Gandisapora, Persarum quondam Academia Medica observatio historica. Commentaria der Petersburger Kaiserlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 13, 1751.

olarak da (intellectus) eşit Nous kavranmak zorunda olduğundan, Merlan tarafından Ann. V. 1, 8, IV, 9'a rücu edilir. Monopsihismus ve unitas intellectus bir olduğunu Plotin'den bir yüz yıl sonra Themistius bir Aristoteles'in de Anima yorumuna ilişkin anlama uygun çevirisinde belirtmektedir, güçlendirmektedir: Hepimizin bir üretken bilince rücu etmemizdeki ve her şeyi bir akıldan çıkarsamamızda bir katılık yoktur. Eğer bunu şart koşmazsak, bütün insanlar için aynı olan idelerin mevcudiyetini nasıl izah edebiliriz? Hepimizin bir direktif olmaksızın temellendirici kavramları ve temellendirici belitleri (axiom) mütearifeleri çok benzer şekilde anlıyabiliriz? Eğer bir akıl, bir zekâ olmasaydı, ki ona biz hepimiz katılırız, insanlar birbirlerini asla anlıyamazlardı. Rudolf Steiner bu bağlamı aşağıdaki gibi açıklamaktadır:[167] Plotin ilkin bir ideler dünyasının sözünü etmektedir, bu kafanın ya da bir ikinci kafanın ya da bir üçüncü kafanın ideler dünyasının sözünü etmemektedir. Bu ideler dünyasından -İdeler dünyasına götüren düşünce gidişini karakterize eden bütün hal ve tarzında bunu sezmek mümkündür- bu ideler dünyasına ruh elbet katılmaktadır. Öyle ki biz şöyle diyebiliriz: Belirli ölçüde bu ideler dünyasından bu ideler dünyasını yaşayarak ruh gelişmektedir. (Psyche). Nasıl ideler dünyası psyche'yi yaratırsa bunun gibi ruh da kendini yaratmaktadır, böylece ruh kendi bakımından maddeyi, içinde bedenleştiği maddeyi sonradan yaratmaktadır.

Bunun altında olan ve ruhun bedenini aldığı şey esasında bu ruhun yaratığıdır. Ama orada kişileşmenin kökeni bulunur, çünkü aksi halde birlik gösteren ideeler dünyasına katılan ruh kendi kendisini taazzuv ettirtir. O A bedenine taazzuv eder, B bedenine taazzuv

167- 590 yılın heykelleri (Adiyabenoslu Hnono'nın) (çev: Eb. Nestle 1. c) sadece 19. ve 21. kanonda (kural) bir tıbbi öğrenim devresi için kısa ipuçları vermektedir: "19. Biraderler, ki onlar ders dolayısıyla gelmişlerdir, dünyevi sanatın kitaplarının kutsallığın kitaplarıyla aynı odada bulunmaması için hekimlerle birlikte oturmaya mezun değildiler. (çevirmenin açıklaması, ad eksik) birlikte okunmalarına izin yoktu. 20. biraderler, ki onlar gezginciliği terketmiş olan ve tıb öğrenimine geçmiş olanlardır; eğer iyi bir karneleri yoksa, okulda ders dinlemelerine izin verilmez. Kent çocukları olan hekimlerin dışında.

eder vs. bu sayede neden sonra tek tek ruhlar teşekkül ederler, oluşurlar. Tek ruhların maddi özdeksel bedenlerin içine taazzuv etmesi, belirli bir ölçüde intibak etmesiyle tek tek ruhlar hasıl olurlar.

Yunanca *Nous* ile *nous poietikos* ve Nous, *nous pathetikos* arasında alevlenen gerilimin bütün gerginliğin anlatımı Plotin'de şimdiki zamanda daha belirgin hale gelen bir arka plâna sahiptir. Bu sorunun Alexander Aphrodisias'da denemelerinin ikinci kitabında (de Anima) buna uyan bir anlatıma kavuşmuştur. *Mantissa* diye adlandırılmıştır. Philippe Merlan bu önemli kaynakta yeni Aristo'ya eşlik eden bir çizgiyi keşfetmenin hakkını muhafaza etmektedir. O Yeni Platonculuk diye genel olarak şimdiye kadar bilinmekteydi. Platonculuğun ve onunla Plotinizmin ruhun tanrısal dünyaya yükselişini bir Union mystice (birleşmenin) vecidli biçiminde aradığı eskiden beri bilinen bir şeydir. 3. yüzyılın başlarının Aristocusu olan Alexander'da buna ilişkin bir kesin koşutluğun var olduğunu Ph. Merlan adım adım ispatlamaktadır. Onun neden sonra tekrar yüzyılımızın başında W. Jaeger ve diğerleri tarafından yeni görüldüğü üzere o bu arada bir Aristo Plotinizmine dönüş yapmaya mecbur kaldığı belirtilmelidir. Hiçbir okuyucunun gözünden kaçmaz ki titizlikle incelemiş olduğu izlenimi uyandıran aynı Aristoteles'in Platon'un idelerinin sadece duyusal olanın algılanmasında onların içkin biçimi olarak yer almaktadır, ama (aşkın) "*İntelligibilia Animmıt*"-mevcudiyetine de bürünmektedir. Aristoteles'in ideal Realizminin bu biçimi Alexander Aphrodisias'da eğer o bir içkin Yunanca *eide* kabul ettiğine göre, Aristoteles'in biçimini kabul ettiğine göre tekerrür etmektedir. Ama onda keza Yunanca *noeta* ya da *eide choris hyles* de vardır. Ph. Merlan'ın yaptığı gibi bunu sadece "aşkın *Intelligiblien* diye çevirmek mümkün değildir, aksine "bedenden kurtulmuş ruh biçimleri" diye tercüme etmelidir. Şimdi bedene bağlı olan ruhun *Nous*, nous pathetikos doğrultusunda Nous Yunanca *no us poietikos*, bedene bağlı bilgiden özgür bilgiye götüren bilgi yükselişinin, yönü de vardır. Bu yön üzerine filozof kuşak-

larından Ortaçağ'a kadar söz edenler olmuştur ve biz yakın zamandan beri biliyoruz ki sadece Platoncular ve Yeni Platoncular bunun sözünü etmemişler, diğer filozoflar da onu almışlardır. Aristoteles'te yeni keşfedilen idealizminin nazarı itibare alınması tahtında daha önce zikredilen Neo Aristotelesciliğin yanında hatta mistik bir Aristoteles de bulunmaktadır. Tarihbilimsel olarak ve sistematik olarak Alexander Aphrodisias'ın bu öğretisi insanın aklının değişme imkânından ve çaba harcamaya değer olmasından Nous Yunanca sayesinde ve içinde bu öğretinin bütün üst makamlarıyla büyük bir ilgi ifade ettiğini Ph. Merlan keza bildirmektedir. Biz görebildiğimiz ve Ortaçağ'ın *unio, conjunktio, continuatio, connexio* ya da *cohaerentia* olarak tanıdığı bir durumdur. *Nous*'un Yunanca akılla birleşmesi ki biz possibilis, potentialis, materialis, acquisitius diye adlandırılmış görmekteyiz. Ph. Merlan burada sadece didaktik olarak demek istediği karşılaştırmayı sağladığı C. G. Jung'un kollektif bilincini dile getirmekle kalmadığı görülmektedir, ki onu o düpedüz sürekli ve durmadan düşünen Nous ile karşılaştırmaktadır. Rudolf Steiner ruhun yükseldiği alanı eğer o Nous'un dünyasına yaklaşırsa sadece imajinasyon (muhayyele)'un dünyası diye adlandırmaktadır. Plotinos'un yöntemsel yolunu onun çağı için uygun olan yol olarak modern bilgi yolu ile karşılaştırmaktadır ki bizzat onun tarafından '*yüksek dünyaların bilgileri nasıl kazanılır*'[168] eserinde açıklandığı üzere, Bu nokta-i nazardan yola çıkarsak Alexander Aphrodisias'ın 2. kitabını da Anima yeni Aristoca çalışma kitabı olarak kavrarsak hatâ etmiş olmayız. Merlan ussal mistiğin sözünü etmektedir; biz burada doğaüstü Rasyonalizmin Antakyalı ekolünü anımsıyoruz.

Alexander Aphrodisias öncü bir Aristocu olarak yüzyıllara egemen olacaktır. İbni Rüşt (Averroes) Alexander Aphrodisias'ın görüşünü izlemeyen§ hiçbir k imsenin Aristo'nun öğrencisi sayılmayacağı üzerine şikâyette bulunacaktır.

168- Novalis, Sämtliche Werke, hrsg. E. Kamnitzer, 1924, Bd. 4, s. 130.

Gerçekte Ortaçağın son zamanlarının felsefelerine ilişkin bir başka tohum Alexander'den başkasında keşfedilemez: düpedüz *Mantisa* adlı kitapçığında şu kısa göndermede bulunulmaktadır;[169] bu Nous (demek istenen Nous'dur) düzenler veya buradaki nesneleri yönetir tek başına, o bunun dışında Nous'un Yunanca *Demiurg*'u (yaratıcısı)'dır, yada gök sferlerinin (yıldızlarının) iyi düzenlenen hareketiyle meşgul olur. O Nous'un her iki ana idesi tanrısal aklın kendisidir ve Nous gök cisimlerinin dolaşım sferleriyle etkinlik gösterir, bu görüş yüzyıllar boyunca Arap filozoflarında yinelenir ve orada Plotin'in Emenasyon (sudur, türüm) öğretisinin bir kısmı olur âdeta. El Farabi (ölümü 950) Nous'u Yunanca hemen hemen Kutsal Ruh diye adlandırmaktadır; o bunda onu tanrısal akıl olarak gören Alexander Aphrodisias'ı izlemektedir. Aristoteles-Batlamyüs sferlerinin dolaşımlarıyla akıllar kademeli olarak etki ederler. İbni Sina da (980-1037)[170] Perslinin yeni Aristocu -yeni Platoncu semerelendirilen zemininde büyümüş olarak sferleri akılların kademelendirilmiş olan dünya sürecinin akılları olarak düşünmektedir: Her birisi aşağı doğrultuda *Geist*, ruh ve beden üçlüsünü bırakmakta, salıvermekte ve böylece ilkin aşağı sferi yaymaktadır. Sonunda Nous Yunanca (fail akıl) gelmektedir ki o dünyevi olanın, maddesini, cismani biçimleri ve insan ruhlarını meydana çıkarır ve sevk ve idare eder. "Bu idenin kökeni-Nous'u ve hiyerarşik akılları gezegenlerin dolaşım sferleriyle birlikte görmek ve kombinezonlu olarak düşünmek- besbelli Yeni Aristocu Alexander Aphrodisias'da görünmektedir. Arap filozofları bu sistemin ezeli oluşumunun yayılan *Bir* tarafından yükseltilişi ile bütüne yeni Platoncu vurgusunu sağlamıştır. Ama o zamana İbni Rüşte kadar en alt, yedinci sfer (gök katı) ayın sferi ve Nous Yunanca *sferi* kabul ediliyordu.

Biz bu yerde Rudolf Steiner'in[171] Nous Poietikos ve *Nous Pathetikos* (Yunanca) kutuplaşma çiftini anımsıyoruz. Doğrudan diğer

169- Jerome Labourt, 1. c. s. 181 ff.

170- Ernest Renan, 1. c.

ruh göçleri gibi bir başka değişmede aklın iki türü insan ruhunun yapılışında etkinlik göstermiştir. Akıl, eğer o faal olarak insanın yapılışında etkili olursa öyle bir akıldır, ama bellek gibi bir zaman gelince sona ermeyen ve sonra bellek olarak yayılarak ortaya çıkmayan, tersine bütün yaşam boyunca bellek olarak etkinlik göstererek: bu nous poietikos'dur, evrenin içinden dışarıya kişileşerek bedeni inşa eden Aristoteles'in kastettiği anlamda. Bu Plotin'in de insanın bedenini inşa eden faal ruhtan başkası değildir.

Biz böylece Yeni Platonculuğun Gundi-Şapur'da etkide bulunduğunu görüyoruz. Bir yanda o orada "Mo" nopsihizmin yaratıcısı olarak ortaya çıkmıştır. Ama Monopsihizm sorunu diğer yanda, bizim daha etraflıca ileride göreceğimiz gibi, bedensel-ruhsal emenasyon sorunu ile sıkıca bağlantılıdır. (ya da bu olayı nasıl adlandırırsak adlandıralım, sferlerin ruhlarıyla etkide bulunur. Ve bu bedensel-ruhsal olanın adım adım teşekkülü Gundi-Şapur'daki Yeni Platonculuk tarafından değinilen bir soruna götürür bizi. Rudolf Steiner tarafından Yedi yeni Platoncunun muhaceretiyle (göç) bağımlı kılınan, açıkça ilintili kılınan esiri Astronomi. Biz bu sorunu daha sonraki bir pasajda aydınlatacağız.

Hindistan

Şapur II.'nin saltanat dönemi (309-379) için bizim daha önce gördüğümüz gibi, Sus'da bir ya da birden çok hekimin iskan edildiği hususu ile orada da onların ders verdikleri ispatlanmıştır. İbni El-Qifti Hindistanın o zamanları Gundi-Şapur'da artan etkisi için şöyle demektedir:[172] Öyle insanlar vardır ki, onlar Gundi-Şapur'daki hekimlerin yöntemlerini ve tebabetini Yunanlılarınkine ve Hindistandakine tercih ederler, çünkü onlar her grubun en iyi bilgilerini almışlar ve onların meydana getirdiklerini artırmışlardır. Hummel

171- Rudolf Steiner, Vortrag vom 23. 12. 1917, GA 180, Schmidt 1453.
172- Rudolf Steiner, Vortrag vom 8. Januar 1911, GA 127, Schmidt 2350.

bizzat Gundi-Şapur isminin verilmesini Hint etkisiyle sebeplendirmektedir. Bütün kaynaklar Gundi-Şapur üzerine Grek ve Hint etkisinin payları üzerine spekulasyonlarda bulunmaktadırlar.

Hüsrev I. saltanatında ilişkiler daha sıkı geliştirilmiştir. Bir İranlı hekim, Burzoe, ki o sarayda da yüksek bir memuriyette bulunmaktaydı, Hindistana yolculuğa çıkması için bir talimat aldı. Onun oradan geri getirdiği Süryanice çeviri olan *Kelila ve Dimna* denilen ve daha sonraki Lafontaine'nin ilham aldığı fabl koliksiyonu *"Pancatantra"* idi. Bunun dışında bunun için garantili kaynakların verilemeyeceği Satranç oyununun alınması bu bakanın şahsıyla ve saray hekimi Burzoe ile ilintili kılınmaktadır. [173]

Nesturini Hıristiyanlığın Doğuya yayılması ile de Hindistan'ın rolü olduğu belirtilir. Ticaret deniz yolu üzerinden yapılıyordu. Bunun için Obolla limanından yararlanılıyordu. Bu yollardan Choroneli Moses'e göre şeker pancarı M. S. 450 tarihinde.[174] Gundi-Şapur'a gelmiş olmalıdır, o daha önce Ganj nehrinin öte yanında Çinde Cava adasında ve Tibette yaygınlaşmıştı. İranlılar için her gün hoş kokan bitkilerin ve çiçeklerin özel bir türü aynı zamanda belirli bir içit (meşrubat) belirli bir düzenleme ile değişmez bir şekilde şart koşulmuştu. Yeni yıl Nevruz İranlılarda içtenlikle ve özellikle kutlanıyordu ve o gün şerbet içiliyordu. Büyü kitapları bunun üzerine bilgi vermektedir: Kim Nevruzda sabahleyin konuşmadan önce üç kez bal (şerbet) içerse ve odasını üç parça öd ağacıyla tütsülerse, o bütün kötü talihe karşı muaf olacaktır. O o sabah konuşmadan önce şeker yerse ve kendini yağ ile kutsarsa o yıl felâkete maruz kalmaz.[175] A. v. Kremer'e göre[176] Şekerin ilk rafine edilişi Gundi-Şapur'dan

173- Rudolf Eisners Handwörterbuch der Philosophie, 2. Aufl., hrsg. v. Richard Müller-Freienfels, 1922, Artikel Denkgesetze.

174- Rudolf Steiner, Theosophie (1902) GA 9. 28. Aufl. 1955, s. 68 ff.175- Jerome Labourt, 1. c. s. 348; ferner A. Christensen, 1. c. s. 485.176- Henrik Samuel Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 1938; zit. n. Lars Ivar Ringbom, Graltempel und Paradies, 1951, s. 122. Vgl. auch Jerome Labourt, 1. c. s. 348 f.

çıkmıştır ve bundan sonra Kuzistan zemininde en erken uygulanmasını ve uzmanca yararlanışını elde etmiştir. Lipmann'ın yazdığı gibi elbette İranlıların bütün rafine ediş sanatı özünde saf şekerin ise sürekli eritilmesi ve işlenmesi ile saf olmayan şekerin sürekli eritilmesi ve işlenerek değiştirilmesi ile mümkün olmuştur. Arıtıcı katkı maddesi olarak süte izin verilir, ki onun kullanılması sıvıların netleştirilmesi için örneğin şarabın arıtılması eskilerin bildikleri bir hususdu. Şekerin sonradan ağartılması onun içinde içkin olan şurubun dışarıya çıkarılması cereyan etmez, tersine daha açık renk türleri daha açık renk ham maddenin uygulanmasıyla üretilir ve içinde kalan şurupla birlikte dondurulur. Bu yüzyılımıza kadar Portekizde idame edilmiş olan bir çalışma tarzıdır. Şeker ticarete ekmek şeklinde ya da kelle şeker şeklinde girmiştir. Bu şekli İran işleme tarzıyla faydalanılmaktadır. "Tabarzad bardak şekillerindeki çekirdekleri (özü), şekerin biçimini oluşturandan Kuzistan'da imâl edilen şekerleri adlandırmaktadır. Daha sonraki bir Arap röportajcı, El Mukaddasi Kuzistan'ın şeker ticaretindeki ana rolünü vurgulamaktadır. Yabancı ülkelerde gördüğümüz bütün şeker, İran'da, Mezopotamya'da, Güney Arabistanda görülenler oraya Kuzistandan getirilir. Şeker uzun bir zaman diliminde birçok pahalı madde olarak kalmıştır, bu sebepten onun satışında baharat satışında olduğu gibi eczacıların boya maddeleri ve hapları özel olan, küçük ağırlık ve ölçü birimlerinin üçte biri kullanılmaktaydı.

Hindistan yolcusu Burzoe, ki o Hüsrevin saltanatında büyük bir nüfûz sahibi idi, devlet adamı olarak tecrübelerini edebi olarak geleceğe iletmiştir. Bunlar Andarz'ı Buzurğmihr Burzoe'nin iyi tavsiyeleri unvanı altında kaleme alınmıştır. Ama Burzoe'nin onun tarafından Hindistandan birlikte getirilen fabl koleksiyonunun özellikle önemi büyüktür, bir otobiyografik (özgeçmiş) taslağı da içe-

175- Jerome Labourt, 1. c. s. 348; ferner A. Christensen, 1. c. s. 485.

176- Henrik Samuel Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 1938; zit. n. Lars Ivar Ringbom, Graltempel und Paradies, 1951, s. 122. Vgl. auch Jerome Labourt, 1. c. s. 348

ren 'Kelile ve Dimne'dir. Burzoe'nin tanıyıcıları tarafından spezifik Hintli olarak vurgulanan tıbbi metin pasajları, ilgimizi çeken, çağının fikri iklimiyle, çevresinin iklimiyle uğraşan bir pasajıdır ilginç olan. *Ben birçok dinlerin ve mezheplerin var olduğunu gözlemledim ve onların taraftarları, farklı yaratılmışlardır. Bazıları dinine bir miras gibi sahiptir, ki onu o atalarından tevarüs etmiştir. , diğerleri zorba güçle ve korku yüzünden onları kabule icbar edilirler, yerine başkaları onların sayesinde dünyevi çıkarları elde etmeyi umut ederler, zevkler ya da özel bir dikkate ve saygınlığa kavuşmayı umarlar. Ama her birisi yalnız kendisinin gerçeğe ve adalete sahip olduğunu iddia eder ve başka bir inanca sahip olanlar aşkınlık ve yanılgıdan başkasına sahip değildirler. Her birisinin yaratıcı üzerine ve onun yaratışı (tekvin) üzerine farklı fikirleri vardır. Dünyanın başı ve sonu üzerine farklı düşünürler ve diğer konular üzerine farklı düşünceleri vardır. Ama her birisi, diğerlerinin inancını yanlış anlar, saldırır ve sansürler. Ben inceledim ama görüyorum ki bütün bu insanlar bana geleneğin aslı astarı olmayan hayallerini geleceğe intikal ettirdiler, herkes kendi dinini över ve başkalarının dinine küfreder, onu aşağılar.*

7. Yüzyıl

Burzoe'nin az sayıdaki satırları arasında Gundi-Şapur Akademisinin gelişmekte olduğu ülkenin fikri iklimini yetkin tarzda karakterize etmektedir. Yakındoğu'nun manevi, karışık testisi onun fokurdayan canlılığında ortaya çıkmaktadır. Bu Sinkresizmin tamamen Gundi-Şapur'un farklaşmamış olan arka plânı olarak sadece zikretmekle ve daha başka sorunları onun gerçekçi ilişkilerine yönelik soruları spezifik tıbbi -antropolojik gelişmesiyle elden geldiğince gözardı etmekle iyi mi yaptığımız kuşkusu ortadadır? Elbette tıb tarihi alanında -ve Gundi-Şapur Akademisinin söz konusu

olduğunda biz böyle bir şeye yöneleceğiz- dinsel ve felsefi ölçütle ölçmek alışılmamış bir durumdur. Her halükârda felsefi kategorileri kazandırmak, ileri sürmek felsefe ile sıkı bir temas halinde yaşayan tıbbı ilgilendirir. Bunu Aristolaştıran Platoncu Galen yapmaktadır, Bunu Antakyalıların Tıbbı yapmaktadır. Nsibin'deki İran yüksek okulunun Edessener ilk çağı böyle davranmıştır. Nsibin okulunun heykellerinin[178] tanrıbilimciler ve hekimlerle bir hücrede bulunmak yasaklanmış değil miydi?[179] Yüksek okul derneğine ilişkisi içinde hekimler bir layıklar fakültesini şekillendirmediler mi, ki o hiçbir zaman Tanrıbilimin yanında ilk sırayı işgal edemedi, ama buna rağmen o geniş kapsamlı bir bağımsızlığa sahipti. Buna göre niçin dinsel kategorilerin içinde bu esrarengiz ve kaynakların ender olduğu tali vak'anın önemli yanı için iki yüzyıldan daha uzun bir zaman sonucu etkileyici bir önem taşıyabilen bir bir kültür tarihi süsü olarak göründü?

Böyle bir delil ileri süren kişi bizim burada ne denli -ki orada ana antropolojik sorunlar söz konusu olmaktadır- genel tarih ve kültür tarihini özellikle Novalis'in kastettiği anlamda[180] tatbiki antropoloji olarak kullanmakla yükümlü olduğumuzu yeterli derecede göremeyendir.

590 yılın heykelleri (Henana'nın Adiabene'li Hanana'nın) (tercüme Eb. Nestle 1. c) sadece 19. ve 21. kanonda bir tıbbi öğrenim devresi için kısa ipuçları vermektedir: 19. Biraderler, ki onlar ders dolayısiyle gelmişlerdir, dünyevi sanatın kitaplarının kutsallığın kitaplarıyla aynı odada bulunmaması için hekimlerle birlikte oturmaya yetkili değildiler. Onlar gezginciliği terk etmiş olan ve tıb öğ-

177- Arthur Christensen, 1. c. s. 432. Mir'in çevirisi.

178- Zur Zeitrechnung: Theodor Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, 1887, S. 134; Theodor Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, 1879, S. 434; Arthur Christensen, 1. c. s. 503; H. H. v. Veltheim-Ostrau, Tagebücher aus Asien, 1951, s. 22 f.

179- Anton Baumstark, 1. c. s. 194 ff.

180- I. Rucker, 1. c. 4, s. 396.

renimine geçmiş olanlardır; eğer iyi bir karneleri yoksa, okulda ders dinlemelerine izin verilmez, kent çocukları olan hekimlerin dışında deneyimin olumlu ve olumsuz sonucun ussal çevresinde, ortamında yaşayan modern tabiat bilgini "bit" ve "bit değil" alanında olmasa da felsefi ya da dinsel kategorilerin antropolojik biçimlendiren gücü üzerine az bir sağgörüye sahiptir. Diğer araştırma alanlarının gerçek din ve mezhep sosyolojisinin meyvelerinden topladığı ve onlardan yararlandığı hususu olabilir -Modern dönemin ekonomi tarihini sadece onu, *Edebiyat Tarihi*ni ve Kültür tarihini Reformasyondan itibaren bir düşünelim- başlangıçtan itibaren Sasaniler'in Yüksek okul tarihinin ilk ve kaynakları az olan dönemini nazarı itibare alırsak dinsel ve antropolojik kategoriler arasında her değişik bağlantıları kabul edebiliriz. Bununla birlikte Yakındoğu'nun tamamen dinsel ve mezhepsel çeşitliliğinde yardımcı olan aynı kategorilerin daha sonraki manzaralı okulların açıklamada başarısız kalması fenomeni düpedüz şaşırtıcıdır. Bunun aksine daha çok bunun tam tersi bir dinsel-tarihi ya da sosyolojik tavır takınan bir yorumcunun bu konuya şimdiye kadar yönelmemesi düşündürücürür.

Kısaca özetleyelim: İskender'in seferlerinin Aristotelesvari kuruluşlarıyla, kozmopolit-hümen Manikeizm şeklindeki Hıristiyanlaştırma girişimi, yeniden canlandırılan Sasani halk ve devlet kilisesi Zürvanizmin yerleşik halk dini, Antakyalı süpranatürel Aristoculuk, kökensel mânevi geleneklere yönelik Nasturîlik yeni kurulan Sasanice Hıristiyan kilisesiyle, Atinadan gelen kısa sürmüş olan yeni Platoncu istilâ, biraz önce yeni keşfedilen mistik-süpranatürel Yeni Aristoculuk ve nihayet genel yapısı içinde şimdiye kadar kaydedilmemiş olan Hindistandan gelen etkiler; Bu çeşitlilikte ve özgeçmişsel Sasani eşrafından Burzoe'nin haleti ruhiye kabataslağının mantıksal sonucuyla dikkat nazarından kaçırılmamalıdır ki bu çağın mânevi (fikri) ortamı Ernst Troeltsch ve Max Weber'den beri önemli ve büyük hizmetler ve eserler için sadece uyarıcı olarak tanılan durumlardır. Rekabetin ve hasımlığın mezhepsel-dinsel ha-

vası, ki o tedhiş, cinayet ve cezaevi ile geçici bir yozlaşma halinde sürekli sürtüşmeleri, tehlikeye atmalar, hatta kovuşturmalarla bes-belli yine de semereli oluşunda rol oynıyarak etkinlik göstermiştir, öyle ki fikren bir kezlik olan hasıl olabilmiştir. Buna karşı bir felsefe kralının (Hüsrev I.'in) saray adabının düpedüz kozmopolitik boyasının eirenik zeminin kültüre dönüşmesini sağlayabildiği ileri sürülmek istenirse, bu takdirde aynı zamanda beşinci yüzyılın Yezgered I. (399-420) saltanatı altındaki Hıristiyanların kovuşturuluşuna işaret edebiliriz; ama yine de Nasturi Kathalikos'un Mar Aba'nın (bağımsız ulusal kilisenin başı) Hüsrev saltanatı altında biz zaten üst mecusi oba Dadhormizd[181], ile sürek rekabetine göndermede bulunulabiliriz. Elbet, ölüm cezasının katı şekilde kült hakkı icra edilmiyordu. Mar Aba Mazdailikten dönme olarak Hıristiyanlığa geçtiği şeklinde ihbar edilmişti, bu dönemin ağır feceati hekim eşraftan Burzoe'ye de isabet etmişti. Bunun aksi olarak filozof Nsibinli Paulus Persa düş kırıklığına uğrayan mühtedilik girişiminden vazgeçilerek suçlandırılmaya cüret edildi. Ama Mar Aba'nın Mazdaizmli Zerdüşiliğin merkezine sürgün edilmesi Adhur Gasnasp'a göre Hüsrev'in kozmopolitik olarak lütûfkarlığını engelliyemedi. Buna göre burada o otuz yıl ile yüzyıl arasındaki en derin ayrılık ve rekabet uçurumu olduğu görülmektedir ki bu uçurum Mazdaizm ile Hıristiyanlık arasındaki uçurumdur. Bunun tersine Antakya Aristoculuğu ile Nasturîliğin elele gidişinin gizli sebebine daha önce işaret etmiştik. Ruhun antropolojik düzleminde aynı zamandaki emplasmanın kristolojik düzlemde de aynı görüşü paylaşması. Böylece o manevi sergileme mesafesinin mezhepsel tayfı vadilerle ve dalga tepeleriyle tedahül göstermeden edemedi. Bu nedenle yeni Platoncular eninde sonunda Sasaniler'in cennetini tekrar ve niçin terk ettikleri noktası Agathias'ın kısa notuna rağmen ayrıntılarında izah edilmemiş durumdadır. Ernst Renan[182], der ki "Nasturî Suriyeliler İranlıların nezdinde daha müstakar mevki edinmişlerdi Grek filozoflarına na-

181- A. Baumstark, 1. c. s. 137 f.

zaran. Burada Bizansa düşman zeminde yoksa Hıristiyan-yeni Platoncu rekabeti yoksa yinelendi mi, ki o düpedüz Atina'dan kovulmaya yol açmıştı? Sıkı Aristetelesce felsefe yapanlar ne kadar bir kaçak olmuşlardı? Afaroz edilmek suretiyle müştereken devletten kaçış, orada Hıristiyan kilisesinin ve o dönemdeki felsefenin bir kez yanyana yaşıyabildikleri bir politik alana girmeleri düpedüz bu keyfiyet Yeni Platoncu-putperest gecikenler için sarayda ve keza Ksetiphonda engel teşkil etmiş olmalıydı. Rudolf Steiner[183] gibi önemli bir araştırıcı bile dünya görüşü bloklarının tek tek kutuplaşmasıyla ve kollektif karşıtlıklarla manevi gelişimin ve yoğunlaşmanın yaşama ilkesini sadece onda görmüştür. O ana ilke olarak ekonomik düzlemdeki rekabete bir yer vermezken, onların varoluş haklarını manevi alanda görmüştü. Birçok cephenin, dünya görüşüne ilişkin yönün ortak rekabet alanı Gundi-Şapur'un önceki Akademisinin yükselme çabasını nasıl tahrik edici zemin teşkil etmektedir? Bu durum genel dünya görüşlü olarak nüanslandırılmış olan besleyici zemindir. Bütün Hıristiyan cemaatinin felsefe yapanlar için bu dönemde daha önce birden çok kez kendini açığa vurduğu üzere bir müşterek konu vardır. H. H. Schaeder Manes üzerine açıklamasında haklı idi. Eğer o kendini Tanrıbilimci olarak görmeseydi, halkının ve yüzyılının adamı olamayacaktı, buna göre anlaşılıyor ki ilgilerin alanı artık tanrıbilimsel karineye Anthoropos'a kaydırılmıştı. Veya antropolog olarak ortaya çıkılamazsa Ktesiphoner saray filozofu olunamazdı. Eğer anthoropolojik Sofistliğin bir meslektaşı olarak görünmezse, Gundi-Şapur'da hekim olunamazdı. Şimdi ilk akla gelen mantıksal sonuç olarak zahiren uzak sorunları şimdiki zamandaki duruma bağlayan toptan bir merkezi soru belirmektedir: Dünya görüşlü sistemlerin kuramsal oluşumları, Burzoe'nin geleneksel hayalleri, biricik gerçek telâkki edilen dinler ya da kendisiyle mücadele edilen dinler, onlar acaba bizzat taşıyıcıları olmaksızın solgun

182- J. Labourt, 1. c. s. 286 f.

183- J. Labourt, De Thimotheo I. Nestorianorum Patriarcha. Diss. 1904, s. 15.

kuramsal temalar halinde mi mevcuttur, yoksa ideal-gerçekçi etkinlikteki manevi oluşumları olarak komplasmati bir alışma ve biçim gücü olarak mı görülmelidir? Bugünün rasyonalist akılcı tabiat bilgini ahlâki ideal örneklerinin insanı değiştirebildiklerini ve biçimlendirebildiklerini en az görenlerdendir. Öyle ki giyimden ve dilden değil, tersine antropolojik bakış teşhisinde de mezhepsel ve felsefi türemeleri tanımalıdır. Birbirlerine karşı rekabet içinde bulunan dünya görüşleri akımları denilebilir ki gelişmenin dinamiğini meydana getiren üretici-teşvik edici gerilim alanını ortaya koyarlar. Gelişimin yönü gelişme devresinde kendisi için mücadele edilen felsefeler tarafından belirlenir. Bu halde Kültür Tarihinin kendisinin gözlemlenen mesafesi olmakta olan bir antropoloji haline gelir. Bilinç, mahiyetin yapısı ve insanların davranışları bir dünyevi-kozmik çevrenin realitede deneyden geçirilmiş olan insan tasavvurlarının nihai şekillendirilişinde ve kalitesinin seçiminde şekillenir. Ama deneyden geçirilen ve geçerli olarak kabul edilen insan tasarımı geri etki eder ve ruhların yapısını bizlerin bugün görebileceğinden daha çok biçimlendirir. Biz daha çok Aristo'nun mantık organunu ile uğraşıda ortaya çıkan mümareseyi kalıcı, insan yapısını değiştirici bir sonuç olarak kabul etmeye eğilimliyizdir. Düşünce kalıplarının değişebilirliğinden ve akıcılığından kaynaklanan ana fıtratının mantıksal bağlamda ve reddedişten kaynaklandığı Yunanca *threptike kai phytike psyche*'ye, Yunanca *aisthetikon* ve Yunanca *knetikan*'a göre artık buna göre Yunanca dianotikon'un nihai şekillendirilişi ve nihai teşkili söz konusudur. Ama burada Themistius'un kabataslak belirttiği sorunun en önemli yanı şu: Biz hepimiz aynı mütearifelerin (axiom), aynı idelerin ve kavramların geçerliliğine kani olduğumuz için ve bir kavram yapısının anlamını, ki ondan dünya inşa edilmiştir, aynı tarzda gördüğümüzden, eğer biz hepimizin zahiri olarak tek tek katıldığımız sadece bir yüce ruhumuz olsaydı bu akla aykırı gelmeyecekti.

Temellendirici ve hiçbir zaman ikinci planda kalmayan şu soru akla geliyor: (ve gelecek yüzyıllar tarafından terk edilmeyecektir.) Biz insan olarak her birimiz kendimiz için ayrılmış bir kişilikmiyiz (birbirinden ayıran ve birbirinden kapalı tutan Dianoetikan[184]) düşünce öğretisinden başkası değildir. Yoksa biz -En yüksek mantıksal akılla donatılmış olsak da- her şey esasında aynıdır, birdir, bir kollektif ruh bizim tek tek düşünüşümüzün içinde egemendir, bir insanlık -Ben'i, ki onun içine biz her şeyden önce dünyevi hayattan sonra geri birleşiriz, diyebilir miyiz?

Tek tek bilinçlerin kişisel olmayan her şeyi kapsayan topyekun bilince ilintisi serbest bir yapıntı içinde (mantıken uyumlandıran ben, bunu düşünme sanatı olarak zikredecektir)'in izolasyonu pratiğe geçirilemezse, gelişmemiş bir aşamanın bir türü olarak geride kalacaktır. Bu tek tek ruhların ilintisinin nihai uygulayan yanı daha sonra düşünme iradesi diye adlandırılacaktır.[185] Eğer biz Vinzenz Knauer'in tek tek ruhun farklılaşmamış olan Yunanca *kyema*'dan tohumdan teşekkülünün tarihi örneğine dayanarak bildirdiği genetik-türevi anımsarsak, bu takdirde ayrılan, izole eden, yalnızlaştıran düşünme öğretisinin iç tohumu karşısında gelişme alanlarında ısrar etmek, ısrarla kalmak antropolojik yapıda hayvan tabakasına eşit olan bir şey telâkki edilecektir. *Soma* bedenin madeni-fiziki dış dünya ile bağlantısını sağlamaktadır, Yunanca *phytikon*'da insan bünyesinin dahilinde bitkisel tabakayı temsil etmektedir, Yunanca *aisthetikon* ve Yunanca *knetikon*'da içkin olan tabaka tekrar ortaya çıkmaktadır. Düşünme öğretisinin tam teşkili için bütün yapısal; 'art eşitliğinin' ötesinde kişinin kendi faaliyeti gereklidir. Ruhun üste gelmesi, bizim kendi ruhumuzun üste çıkması, komplesme oluşu, ruhun yakalamasını biz düşünme öğretisi sayesinde sağlıyabiliyo-

184- Rudolf Steiner, Vortrag vom 14.Mai 1912, GA Bibl. 133, Schmidt 2549.

185- Rudolf Steiner: Vortrag vom 11. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3574; Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575, Vortrag vom 13. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3576; Vortrag vom 16. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3577.

ruz. Ne denli genetik ve genetik-evrimsel şartlar "organik olanın aşamalarını" içimizde inşa etseler de, onlar yine de düşünmenin bedenleşmesinde içimizde faaliyet gösteren bilinç alanının faktörleri, motifleri, tasarımları, hayalleridirler. Ama insanın tasarımı ki onu biz kendimize göre düşünürüz, 'Ben'imizin belirginlik kazanmamasında birlikte etki eder. Bu yüzden Monopsihizmin sorununun var olup olmadığı ya da çözümlendirildiği, silindiği hususu son derece önemlidir. Yüksek gelişmiş aklın bütün başkalaşımları ve ayrımları (tekrar) ortadan kaldıran tamamen Ben'e ilişkisi hayvansal olanın ilintisini ortaya koyar tıpkı düşüncedeki tasarımların, ki onlar düşünme iradesi olmaksızın cereyan ederler[186], otomatizmi gibi. Düşüncedeki hayallerine sahip olmakta olan kavram bağlantısının içinde sert irade faaliyetinin bir kişisel yan biçimidir. Amaçsız düşünüş kavramlarda amaçlı faaliyette bulunmanın bir ön biçimidir. İlk halde "ben düşünülüyorum", "içimde bir şey düşünüyor" formüllendirişi geçerlidir, ikinci halde düşünce biçimi olan: "ben düşünüyorum kavramların irtibatlandırılması hedefine ulaşmak için kuvvetle çalışıyorum. Rutinli, mekanik olarak raya sokulmuş, insanın dahli olmaksızın cereyan eden, seyreden düşünceyi birleştiriş, ki o tamamen düşünmek diye adlandırılamaz, gerçekte insansal değildir; o insan öncesidir, düzlemi vardır, ilintileri ve insan öncesi hayvansallığın alışkanlığı hiçbir zaman bir yana atılmış değildir. Mantığın kendi faaliyeti ya da kendi faaliyetinin sorunu muhtemel yan gelişim olarak her bir ilerlemenin mantıksal mümaresede ortaya çıkan durumudur. Düşünceye sahip olmak ve düşüncenin hareketi (düşünme iradesi olmaksızın) mantıksal alanda her bir etkin alıştırmanın yan ürünüdür. Alışkanlık aparesi olarak logistik her bir mantıksal gelişimin, ilerlemenin yükselen ve alçalan bir ürünüdür. Buradan bakılırsa Monopsihizm sorunu tamamen önceden biçimlendirilmiş olan kavram kalıbına döner ki onun içinde kendi kavram yeteneğini iradesiz olarak sıraya koymak çok kolay olur. Dü-

186- Eugen Ziegler, Die Ursache der Akzeleration, 1967.

şünce Otomatizmi ve Monopsihizm birbirine akraba olaylardır.

Kabataslak anlatılan insan öncesi-hayvansal yan gelişmenin düşünüş öğretisinin şekline göre Aristoteles'in kavram dilinde de Anima'sındaki kavram dilinde kalırsak, Nous'un Yunanca, *nous pathetikos*'u Nous'un *nous poietikos*'unun ışık dolu yüksekliklerine yükseltmeyi beklememek gerektiği tabiidir. "Ölümlü olan" bedene bağlı olan ruh kısmı sadece tek başına faal-doludur ve katılımlıdır. Ama Nemesius'un Emesa'lı Nemesius'un Syndesmos'u -bedensel- doğal dünya ile manevi ışık dünyası arasındaki bağlayıcı köprü ki o sıfatlı insan sadece beden, ruh ve *Geist* (akıl) arasında tam insansal görünümünün içinde varoluşa elverişli olacaktır, taşıyamaz ve bağlıyamaz. İnsan ruhu duyusal algılananın ön planlığı üzerinde Nous olarak Yunanca *Geist*'ın unutuluşunun içine düşer ki o Nous Yunanca olarak ruhun içine düşünüşün öğretisine girmek isterdi. Düşünüş otomatizminin karşıtı kutupsal karşıtı olarak kendisinden şimdi izlenecek olan İslami gelişmenin içinde birden çok kez sözü edilecek olan bir aşırı boy atan hayal faaliyeti oluşmaktadır. Büsbütün "Nikomachischen etik" anlamında (Aristoteles'in) asıl sürekli ve ahlâken değerli olan adımını atmaya izin veren merkezi orta çizgiden (Mesotes) kaçınılacaktır.

Dışsal tarihi olaylar iç gelişmeye karşı tedirgin edici bir çerçeve sunmaktadır. Son büyük Sasanili olan Hüsrev II. (590-628) Bizansa ve ülkedeki iç düşmanlara karşı birden çok savaş açılmasına rağmen lüks ve fazlalığın bir döneminde saltanat sürmüştür. 628 tarihinde katledilmesinden sonra birbiri ardından sık sık Kavad II. Ardaşir III. Scharhvaraz Hüsrev III. , Boran, azarmedudukht, Hürmüz V, Hüsrev IV. , Perosz II ve Hüsrev V. gelmiştir. Dört yılda on kraldan azı olmamıştır. 632'de son Sasanili tahta çıkarılmıştır, Yezgered III, hemen hemen bir çocuk olarak. Hıristiyanlıkla Mecusi ruhban sınıfı arasındaki rekabet Hüsrev II. hükümdarlığı altında yeni bir güç orantısı arz etmektedir.[187] Zerdüşt devlet kilisesinin nüfûzu belirgin olarak gerilemiştir. Daha önce resmi işlerin döneminde

kendilerine göz yumulan Hıristiyanlar şimdi vergi idaresinde de itibara kavuştular. Bir çağdaş kaynak mecusiliğin hatâlarını belirgin olarak söz konusu etmektedir. Mülhitlik, para kavgası, ihmal, ticari çıkarlar, formalite kılıkırkyarma, dini işlerde, meselelerde sadakatsizlik yalan-dolan. Nyberg.[188] Sasaniler'in döneminin sonuna doğru artık Hıristiyanlık Sasaniler'in resmi dini olmak üzereydi.

636'da İslam ordusu ile Yezgereds kıtaları arasında Rüstem'in saltanatı döneminde Kadisiyede Hira'nın yakınında ilk büyük savaş patladı. 637'de iki aylık bir kuşatmadan sonra Veh Ardaşir ve aynı yılda Ktesiphon fethedildi. Yezgered dağlara kaçtı. O ülkenin doğusunu 651'de Merw'de bir değirmende katledinceye kadar elinde tuttu. Onun halefleri Çine kaçtılar. Çinin yardımıyla Sasaniler'in ülkesini geri kazanmanın bütün girişimleri başlangıçtan itibaren akamete uğradı.

Christensen şimdi başlayan ilk Sasani sonrası döneminin bir olayını bütün sessizliği içinde anlatmaktadır; Zerdüştlülerin kutsal yazılarının düzeltiler arz ettiği öteden beri bilinmektedir. Bundan doğru bir fikir edinmek kolay değildir. Christensen[189], bu olayları aşağıdaki şekilde karakterize etmektedir: Zerdüşt tapınağı (kilisesi) Sasani döneminin resmi kilisesi konumundaydı. Bu dönemin sonunda miskinleşmiş olarak kendini dogmatizme temel olacak bir yapıya sokmuştu. Yozlaşma feci bir haldeydi. Sonunda Zerdüştlük İslamın baskın çıkmasıyla dünyevi iktidarının dayanağını, desteğini yitirdiğinde dinin öndegelenleri tamamen çözülmeye engel olmak için aşırı bir çabaya ihtiyaç olduğunu kavradılar. Bu güç edimi olup bittiye gitti. Zurvan'ın çocuk mitolojisine sarılan bütün çocuk mitolojili edimini kesip attılar. Ve Zurvanizm olmayan Mazdaizmden yeni bir Ortodoksluk oluşturdular. Evrenbilim bunun sonucunda man-

187- Rudolf Steiner/Ita Wegman, Grundlegendes zu einer Erweiterung der Heilkunst (1926), GA 27, 4. Aufl. 1972, s. 52 f.

188- Rudolf Steiner, Vortrag vom 5. Juni 1921, GA 204, Schmidt 4505.

189- Schulze, 1. c. s. 445.

tığa uygun olarak değiştirildi. Ormuzd kültünün Tektanrıcılığını yapmak için güneşe tapınmayı öne çıkardılar ve Mithra (Mihr) pozisyonunu sistemin içinde eski Mihr-Yaht ile uyumlandırdılar. Dinsel gelenekleri budadılar ya da değiştirdiler ve onu unutturdular ya da Zurvanizm tarafından hastalık kapan Sasaniler'in Avesta'sının o kısımlarını yorumcular sayesinde tamamen yok ettiler. Bize hiçbir şey söylemeyen kozmogonik (evrendoğumsal) Nask'ın özetinin Denkard'da birkaç satıra indirgenmesi ilginç bir olgudur. Bu reform Parsis'in kitaplarında hiçbir zaman zikredilmemiştir. Arıtılan Zerdüştlük dışa doğru sanki o eski çağların Zerdüştlüğü imiş gibi büsbütün masumca temsil edilmiştir. Bunun dışında İslamın Zerdüştlük tarafından yeni manevi rakip olarak kavranması şimdi savunucu Mazdaik edebiyatın var olması, Skhand-gumanighvizar'ın var olması olgusundan anlaşılmaktadır. Christensen bu dönemden Zurvanistlerin Zerdüştçülerin bir tarikatından başka bir şey olmadığını ve onun bu sıfatla tanındığını belirtmektedir ki as-Sahrastani 12. Yüzyılda dünyanın farklı dinsel öğretilerini açıkladığında ordan bunu anlıyoruz.

Mazdaizmin daha başka izi bugün de hâlâ (özellikle Hindistanda) mevcudiyetini sürdüren Zerdüştçilerin takviminin şimdiki zamana kadar son Sasani hükümet dönemi ile, Yezgered III. çağıyla başlaması ilgi çekicidir. [190]

Kaynaklardan bize intikal eden az sayıdaki donelerden 651'den sonraki yıllarda Gundi-Şapur'da, ki onun içinde Bimaristan (hastane) hizmeti, ki orada öğretim faaliyeti akademinin öğretim faaliyeti el sürülmeden sürüp gitmiş izlenimi uyandırmaktadır. Bizzat neyin cereyan ettiğini kestirmek kolay değildir. Gundi-Şapur'dan edebî kalıntılar 7. yüzyılın ikinci yarısına ait olmak üzere besbelli bugüne kalmamıştır, Suriyeli-Hıristiyanlarca- Gerek monophizistik Nasturi-dyophysitik bu çağdan gelen edebiyat zengin bir fihrist arz etme-

190- Ibn Abi Usaibi'a; zit. n. C. Elgood, 1. c. s. 48.

sine rağmen.[191] Süryani Edebiyat Tarihi bu dönemden (7. yüzyılın 2. yarısı) sadece 20 Nasturi ve 10 monophiziştik yazar adını (ekserisi unutulmuş olan) külliyatını kaydetmektedir...

Ekol bunalımları Suriye toprağında her yerde olduğu gibi bilinen bir durumdur. Nsibin'de de kısa bir zaman önce böyle bir olay cereyan etmiştir. 572'den beri Nsibin'in İran akademisinin müdürü olan Adiabene'li Henana (onun emrinde 800 öğrencinin var olduğu söylenmektedir ki o 590'da yapılmasına izin erilen okulun heykellerine vesile olan birisidir) cesur bir yenileyici olarak, "onu Baumstrak'ın öyle karakterize ettiği üzere, birkaç önemli noktada Mopsuestia'lı Theodor'un ve Nestorius'un öğretilerine bizzat karşı idi ve İskenderiye'den yayılan Origene'nin ve Monophyistik etkileri itibarlı geçerli kılmaya yönelmişti. Öğretici görüşlerinin tekrar tekrar ruhban meclisince mahkûmiyetlerine rağmen, vatandaşlığın asillerince (soylu sınıfı tarafından) desteklenmiş olarak ve İran devlet yasamasının koruması altında devamlı olarak memuriyetinde kalabilmiştir ki radikal olarak eski Nasturi zihniyetli dinleyicilerinin 300 adedinin devre dışında bırakılmasını sağlamıştı. Ve o 610 yılına kadar yaşamıştır.[192] Buna rağmen bir Nasturilik akademisinin dışında bulunan mercilerin akademinin içine etki etmesine, imkân verdiğini bu söylediklerimizden tespit edebiliriz ve bu en azından fanatik mezhepsel olarak yönlendirilmiş olan Akademiye giriş şartlarıyla ilintili olarak akademinin bütün kapalılığına ve kendine yeterliliğine rağmen bu mümkün olabilmiştir.

İgaz Rucker stheotokos kavramından kaçınılmasının -ruhban meclisi tartışmasının çıkış noktası- 431 yılında- Süryani kilisesinin kendi sıraları arasından Nestorius'dan kısa bir zaman sonra terk edildiği hususuna dikkati çekmeyi işaret etmektedir. Yine de Rucker tarafından bu iddia için 7. yüzyıla kadar sadece bir tanık zikredile-

191- Eusebius Renaudotius, 1. c. Bd. 2, s. 633; ferner Anm. s. 605 f. und Anm. s. 647 f.
192- Robert Nelz, 1. c. s. 104, Anm. 116.

bilmesi dikkate değer; Dramatik yıl 628'den kısa bir zaman sonra 77 yaşında ölmüş olan Büyük Baboy, [193] bunun tanığıdır. 83 ya da 84 ciltten aşağı olmayan bir külliyatı İsa'da tanrısal ve insansal olanın birleşmesi üzerine 33 yaşlarında yazmıştı (önemli eseri unione'nin konusu). Bu eserde Baboy bedenleşme ânına kategorik olarak tavır takınmaktadır. Tanrı sözünün insan bedeniyle birleşmesi gebeliğin başında vukua gelmiştir, hatta İsa'nın doğuşunun müjdelenmesi esnasında ,[194] Labourt Monofizitçilerle olan sürekli münazaada -İran'da Jakobitlerin 7. yüzyılın ilk üç otuz yılında anormal derecede zemin kazandıklarını belirtmektedir.[195] *dye physeis*, iki mizaç arasındaki bağ daha dar olarak geçirilmeliydi.[196] Buna göre inaksal (doğmatik) tereddütler burada da mevcuttur. Buna rağmen bu türden tanrıbilimsel-inaksal tartışmalar toplum-hayırsever uygulama alanında kendine bir yol açtığı izlenimi uyandırmamaktadır. Sasani hükümranlığının sonunda Hıristiyan Nasturi hayatta seçkin sima büyük Baboy sonrası kuşakta katholikos İsojabbib(h) III bizzat İranlıydı. Ktesiphon'dan İslamın Mezopotamya'nın kuzey batısında metropolitan'ın merkezini Beth Abe'ye değiştirmişti. Onun kaleminden bize intikal etmeyen bir yazısı "*Kethaba dhe huppak(h) Hussab(h)*'e adını taşımaktadır ki "görüşlerin tahttan indirilişinin kitabı adını taşımaktadır ki bunun bir eski "Belirli insanlara karşı münakaşalar" diye bilinmektedir. Bu iki eser de Metropolitan Johannah von Beth Lapat eşit Gundi-Şapur'a adanmıştır. Baumstark'ın bu edebiyat türünü haklı olarak andığı resmi kiliseye karşı diye adlandırmıştır. Bu dönemlerde bu gibi şeyler sık sık görülmekteydi. Ama 7. yüzyılın söz konusu olan zaman kesitine ait olarak bu Nesturinilik kaleminden çıkma biricik baskılardır, başlıklardır. Metropoliten (başpiskopos) Johanna'ya ithaf tabiatıyla göze çarpıcıdır.

193- Gustave Edmond von Grunebaum, Der Islam in seiner klassischen Epoche, 1966, s. 129.

194- G. E. von Grunebaum, 1. c. s. 116.

195- Rudolf Paret, Der Islam und das griechische Bildungsgut, 1950, s. 21 ff.

196- Zit. n. M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, s. 402.

Akademi ile ilintili olarak bir sebep tahtında resmi kiliseden sapmada koşutluk halleri akla geliyor, resmi kilisenin inancından sapmada haklı bir sebep var bu durumda, her halükârda tehlikeli hissedilen serbestlikleri düşündürüyor ki Henana'ın Nsibin'inde olduğu üzere keza az ya da çok derecede resmi kiliseden güçlü sapmalar, öğretici içeriklerin tadilleri, yani yan gelişmelerin şartları mevcuttu.

Mazdaik ve Nasturilik Aristotelesçi iki cepheye bakılırsa, ki o ikisi Gundi-Şapur'da birbirleriyle rekabette bulunarak karşı karşıya gelmişti, buna göre; pek az bir şeyin tanınabilir besbelli, politik olayların refleksi içinde tedirginlik, tehlikeli değişme, "Görüşün yıkılması, tahtından indirilmesi" belirli insanların nezdindedir. Bir yanda kökten metin deiştirimleri ve şiddetle budamalar, diğer yanda katıksız ihtimaldan sadece açık olan duruma göre hareket etme. Bunlar basit olarak sıraya koymanın izlerini taşımamaktadır. Mitolojik Zurvanizmin Mazdaik tarafta kesilip atılmasının anlamı tamamiyle bilinmemektedir. İslamın kendi dışında tektanrıcı eğilimlerin kapsamlı olarak gelişmemiş sistemin içinde mevcudiyetini sürdürmesine izin vermesi, görülürken onun putperestçe eğilimleri yasakladığı bilinen bir durumdur. Zurvanizm zürdüştçü Dualizmin haklı olarak tek tanrıcı kökensel kaynağı olarak telâkki edilmesine rağmen, ne Zurvanizm net tektanrıcılık (Monoteizm) ne de Zerdüştlük net Dualizm olarak devamlı olarak ortaya çıkmadığı anımsanmalıdır. Bu sebepten belirli bir anlamda Zurvanizmin rahiplik ortodoks rahipler zümresince yeni İslâmiyet egemenliğine karşı bir koruyucu önlem olarak beliriyordu. Bu arada bütün kozmogonik (tekvini) mitolojilerin kurban edilmesi, Christensen'in îma ettiği üzere shur başka yorumlama nokta-i nazarının önemli görülmesi doğaldır.

Aristoteles'in mantığıyla teması bütün bölge -Onun fikri hayata katıldığı düşünülürse- tabiatıyla kendini manevi bilincin devamlı bir ussallaştırılışı olarak kendini açığa vurmasının kuşaklar boyunca devam ettiği bir mümarese yüzündendir. Bu gibi ussal vurgula-

maların mitolojik ihtiyaçların ölmesi sonucunu doğurduğu kolayca görülebilir. Böyle bir anlamda geleneğin dumura uğratılması kısmen mitolojinin yok edilmesi olarak basitçe görülebilir ve yorumlanabilir.

Ussal kalkül (hesaplı) düşünüşün aynı yönünde daha önce zikredildiği üzere bu dönemde ortaya çıkan bir başka terbiye aracı etki eder: satranç oyunu. Tarihte satranç oyunu ustası olan bir tek mutasavıf (mistiker) yoktur. Büyük satranç oyuncuları ussal entellektüellerdir. Ne intellectus materialis'in Nous, *nous poietikos Yu*nanca *homoiois theo* ne de yeni Aristotelesci Yunanca *eide chenis hyles*'e yükselen çizgisinde satrançla bir şeye ulaşılmış değildi. Satranç bir ideal-realistik mutaların[197], bedenden kurtulmuş olan bir mümarese aracı değildir. Her bir mitolojiyi yok ediş tabiatıyla tekyanlılığa götürür. Mitolojik bakımdan iki dinsel grubun yanyana yaşamaları Zurvanizmin halk dini ile resmi Mazdaizmin arz ettiği üzere içinde Rodoslu Eudemos'un belirgin olarak gördüğü üzere bir yanda mekân ve diğer yanda zaman tanrısal bir muta olarak saygınlık bulduğu bir eksiksiz birlik gibidir ve Eudemos'un aynı deliline göre hangisinin rüçhanlı olarak saygınlık gördüğü bilinemiyordu, o zamanlar İran'da bir kutuplaşma İran'ın dinsel ikliminde bütünlük olarak faaliyet gösteriyordu. Eski zamanların (tarihten önceki çağın) mitolojik bilinci bastırılmıştı sıkı edebi -kültü alt yapısı gaspedilmişti. Soyut hesaplamının ussal yeteneklerinin vurgulanışı söz konusu idi, dünyanın başlangıcına ait mitolojik düşsel dünyaların unutuluşu, Araplar oraya girdiklerinde bunlar çağın nitelikleriydi. Gundi-Şapur akademisinin içinde ve çevresinde her iki ana partinin (Nsibin Henana'da, Hernanas'ın Nsibin'inde akademi dışı güçlerden başka -Mazdaik Zerdüştlük ve Nasturilik Aristoculuğunun partisinin karşılıklı mücadeleler verdiğini anımsatalım) yüksek okulun

197- Ibn Abi Usaibi'a; zit. n. B. Eberman, Meditsinskaya shkola v Dzundisapure; in: Zapiski kollegiy Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossiskoy Akademiy Nauk 1 (1925), s. 63, Anm. 4.

olayına müdahale edebildiklerini kabul etmek akla çok yakındır. Muhtemelen Hıristiyan partisinin aşikâr güçlenişinin, Sasaniler'in ve Mazdaizmin ani istikrarını yitirişi sonucunda artıkgüvensiz kılan parti olarak iktidarı çözmeye çaba harcıyordu.

Gelişim eğilimlerini yoklamaya ilişkin girişimimiz Rudolf Steiner'in bu soruna[198], ilişkin açıklamalarına yaklaşmaktadır. Ona göre Zerdüşt cephesinden akademinin dahilinde bir saldırı yapılmıştır ki onun bilinçli hedefi bir yan gelişmeye sapmayı sağlamaktı. Eğer bu saldırı o zamanları Nasturilik Hıristiyanlığı ile Zerdüştlük arasında mevcut olan en derin dünyagörüşlü uçurumun çizgisinden dolayı yapıldığı düşünülürse, bu arada neyin söz konusu olabileceği kabataslak görülebilir. Bir yan gelişmeye sapmayı hedefliyen girişim sadece ana konuyu ve gördüğümüz gibi gelişmenin süjesini, Hıristiyanca Aristoteles antropolojiyi ve bununla sadece insanı hedef olarak seçmişti. Düpedüz bu yönde Rudolf Steiner'in[199] açıklamaları kendini açığa vurmaktadır: O Gundi-Şapur akademisinde kaydedilmiş olan mantık alanında büyük ilerlemeleri zikretmektedir. Bu mantıksal mümaresenin (eğitimin) düşünüş öğretisi üzerine (Dianoetikon) etkilerini zikretmektedir, filizlenen bilinçli ruhu, kişisel bireyciliğe yönelik gelişimin ilerlemeler kaydettiğini rapor etmektedir. Bunun dışında birbirine karşı kutupsal aşırılıklar olarak yan gelişmelerin iki imkânını karşılaştırmaktadır: 1. Monopsihizm 2. Monadcılık. Ona göre önemli hedef bir hızlandırıcı gelişim sıçramasına ulaşmaktı ki onun ancak şimdiki modernizmde ve yakın bir gelecekte sağlanabilecek olan bir bilinçli ruh durumunu doğuracaktı. Bu hızlandırıcı adım beyne bağlı olan dünyayı not ediş bilincin imkânı olarak geri kalacağı şartların altında cereyan edebilirdi. Manevi özlülüğün ideal-realistik koşutluğu Emesa'lı Nemesius'un

198- Manfred Ullmann, Die Medizin im Islam. Handbuch der Orientalistik; hrsg. von B. Spuler. Abt. I, Erg. Bd. VI, Abschn. 1, Kap. 3: Allgemeine arabische Medizin, s. 108-111.

199- Nach M. Ullman, in Handbuch d. Orientalistik, I, Abt. Erg., Bd. 6, 1, s. 111.

Syndesmos'u (Anatominin bağlar bilimi) gelişmenin daha sonraki seyri için tamamiyle kesilmiş olacaktı. Nous, *nous poietikokes* insanın bünyesine ruhun bireyselliği olarak erişilemez olacaktır. Buna karşı aşırı besi tarzında eğitilmiş olacaktır. İnsan yüksek akıllı yaratık olarak çok geliştirilmiş olan düşünüşünü (bilinçli ruh) sadece Akıl olarak (Intellek) (Geist olarak değil) kavrar. Tek tek bilinçlerin aralarında ve birbirlerine olan orantısı Monopsihizmin tarzına göre tertiplenmiş olacaktır. Yaşamı boyunca bedende başkalaşan tekil ruh böylece gayrı kişisel olarak eğitilmiş olacaktı. Öyle ki hayatın bitirilmesinden sonra insanlığı kapsayan bir evrensel ruhun içinde eriyip silinmesi kuramsal olarak gerçek (reel) telâkki edilen, yani inanılan değil, reel olarak gerçekleştirilen bir olgu olacaktır. Tek tek ruhların birbirine ve her şeyi kapsayan birlik ruhuna olan bu ilintisi hayvan dünyasının "organik kademelerinin" mevcut bir düzenlemesidir. İnsan son derece zeki hayvansal bir varlıktan daha başkası haline gelmemiştir. Maddi varlığın bu dünyadaki dünyasında yiten ve muhafaza altına alınandan başkası değildir artık. En yüksek entellektüel bir başkalaşmanın içinde bu varlığı kavrayan, ama duyuların halısı ardında etki eden ruh dünyasının değerine yükseğe bakmaya ve onun yönünde yükselmeye elverişsiz bir varlık haline gelecektir.

7. Yüzyılın ellili yıllarında Sasaniler'in yıkılmasına kadar süren gelişme Aristo'nun Mantığının kabulü ile hızlandırılan yükseliş, hamle olarak görünmüştür. Satranç oyununun yanında, zikredildiği gibi bir başka madde bu yükselişin içine birlikte etkili olmuştur. Bu madde şekerdir. Gundi-Şapur kişilik ve bilinç eğitiminin merkezi idi. Gundi-Şapur'un aynı zamanda önceki şeker üretiminin yeri olması-elbet uzun süren bir yüzyıl boyunca mahali oluşu, şeker rafinerisinin gelişmesi rastlantısallığının daha uzun bir bakmakla görüldüğü gelişim tarihine ilişkin faktörlerden birisidir. Eugen Ziegler'in,[200] şekerin psikofizik toplam etkisi üzerine bu etkinin fenomenini doğabilimsel olarak bir yargıya bağlamak ve takdir etmek du-

rumuna ulaşmış bulunuyoruz. Şeker-dozlanmasına göre- ilkin psişik (ruhsal) olarak pekiştirilmiş kişilikli uzak tutmayı sağlar, ama daha sonra hipofiz bezinin saldırı noktasına uyarıcı olarak etki eder, yani burada uzun boru kemiklerinin uzunluğunun büyümesi üzerine selektif olarak etki eder. Daha güçlü alışkanlık doz tayini sonunda merkezi sinir randımanını artırır, ama hormonal olarak yanlış sevk edişlere de sebep olur (Ziegler tarafından uyumsuzluk olarak belirtilir), pekiştirilmiş erotize ediş anlamında. Rudolf Steiner şekerin etkisini kişiliğin geliştirilişi bağlamında görmektedir. Ben merkezci merci olarak ruhsal faaliyetin ve t abakaların merkezi mercii olarak şeker sayesinde bedensel ilintilerinde geliştirilir. -Kan, şekeri içererek bütün bedenden dolaşarak, *Ben* organizasyonunu onun içinden taşır. Ama her yerde bu *Ben* organizasyonu insanın organizasyonunun etkisiyle dengede tutulur. [201] Bu nokta-i nazardan bakarak şeker üretiminin ve şeker kullanımının Gundi-Şapur da ilk ortaya çıkışı kültür tarihinin Kahiresi gibi görünmüş olmalıdır.

"Ve orada (Önasyada) 6. yüzyıl geldiğinde Asya-Arap ruhundan Aristoteles tercüme edilmişti. O zaman Aristoteles bir başka simaya bürünmüştü. Aslında acaba ne denemişti? Yunanlının yaşadığı ussal-ruhsal olanla bedenin usareler sistemi arasındaki bağlam olarak Yunanlının gördüğünü Ben'liğin tam kavranabileceği yükseltmek için tamamiyle ussal-ruhsal bedensel plastiklik içinde kavrayabilmek denemesine girişilmişti.[202] Bu yerden yola çıkarak ve bu dönemden itibaren başlatarak şeker birlikte etki etmiştir. Bunu izleyen kültürel gelişme Ben-mütemmim cüz'i şeker olmaksızın düşünülemez.

200- Manfred Ullmann, 1. c. s. 113-115.

201- Zu Hunain ibn Ishaq: Gotthard Strohmaier, Artikel, Hunayn ibn Ishaq; in Enzyclopaedia of Islam, 2. Aufl. Bd. III, s. 578-581; Anton Baumstark, 1. c. s. 227-230; Max Meyerhof, New light on Hunain ibn Ishaq and his period. Isis 8 (1926), s. 685-724; G. Bergsträsser, Hunain ibn Ishaq und seine Schule. 1913; G. Strohmaier, Hunain ibn Ishaq und die Bilder. Klio. Beiträge zur alten Geschichte (1965), s. 525-536.

Zafer

İran zeminindeki Süryani Edebiyatı 7. yüzyılın 2. yarısında ortaya çıktı, Baumstark'ın bize bildirdiği üzere, politik inkilâplarla hiçbir zaman çöküntüye uğramadı, bunun tersi Nasturilik Edebiyatı (aşağı yukarı 7. yüzyılın ortasından 10. yüzyılın sonuna kadar) içinde İran ve artık küçümsenmeyecek olan Arap kanından bir katkının da bulunduğu zenginlikte olduğu kadar özünde yerleşik olan hayatın da tablosunu sunmaktadır. Hüsrev I.'in döneminden, ama özellikle Hüsrev II.'den itibaren Hıristiyan etkisinin algılanan artışı önemli oranda genişlemiştir; Kovuşturmaya uğrayan, Zerdüşt ruhban sınıfının sürekli baskısı altında bulunan genç Nasturilik kilisesi (devlet kilisesi) ayakta kalmıştır. Onun Sasaniler'in döneminin sonunda cereyan eden politik ihtilâlden güçlenmiş olarak ortaya çıktığı mümkündür. Elbet dünyevi bilimsel felsefe ve Hekimlik fakültelerinin sayesinde artan bir ölçüde başka inançlı çevreye yayılan (Th. S. Kuhn'un bilimsel ihtilâllerin yapısı üzerine kaleme aldığı zekice etüdünün gösterdiği üzere yeni öğretim pradigmaları ortaya çıkar) başlangıçtaki kayıt şartlarına onlar uygulama düzleminde direnebildikleri takdirde sımsıkı riayet edildi. Bütün yazarlar Yüksek Okulda İranlı isimlerin mevcut olmadığını tespit etmektedirler ve buna rağmen orada Arap isimleri ortaya çıkmışsa, söz konusu olanlar az sayıdaki Nasturi olarak vaftiz edilenlerdir, Araplardır. Gundi-Şapur yüksek okulu tamamen mezhepsel olarak kapalı tutulmuştur. [203] Zerdüştlük Anakronizm olarak mevcudiyetini sürdürmüştür. (Gördüğümüz gibi *kutsal ateşler* 10. yüzyılın tâ içlerine kadar yakılmıştır), ama yükselmeye çaba harcayan Hıristiyanlığın rakibi olmuş, ama büyük ölçüde söz konusu olamamıştır. Öyle ki onun her türlü devlet desteğinden yoksun olduğu görülmektedir. Sasaniler'in döneminin mümkün olan bunalım durumuna eğiliminden dolayı

202- G. Bergsträsser, 1. c.

203- Manfred Ullmann, 1. c. s. 115.

her iki akım arasında, Rudolf Steiner: Anakronik Mazdaizmin tasvir edilen ilerlemesi hızlandıran amaçlılığı içinde Golgatha gizeminden ortaya çıkan Hıristiyan akımıyla yenilmiştir demektedir. Bir yan akımın tehlikesi önlenebilmiştir.

Bu durum esnasında bunun nasıl cereyan ettiğini kısaca düşünelim, kısacası felsefe ile Hıristiyanlık arasındaki genel durumun Doğu ve Batıda nasıl olduğunu bir düşünelim.

Aristocu Nestorius'un afaroz edildiği, aynı anda Batılılar Augustinus'un Hıristiyanlaştırılan Platonizmine eğilim gösterdiler. Hippo piskoposu Regius Grekçeden hoşlanmıyordu, o Aristoteles'ten kategoriler, kategorilerden daha çoğunu okumuş değildi ve bunu da kendine bir kazanç sağlamadan yapmıştı. Onun 3. evrensel ruhban meclisine çağrılışı sembolikti ama adresin muhatabı buna riayet edememişti. Efes'teki zarlar-Rom'dan (Romadan) gelen güçlü bir müdahele olmaksızın diyemeyeceğimiz bir şekilde çok önceden düşmüştü. Yaşayan Hıristiyan Aristoculuğu içinde Codex juris canonici'in belirgin olarak kendini belli ettiği sınırların ötesinde bir sonuca varmıştır. Batıda Aristoteles latinus olarak sadece mantıksal okul corpus'u bir refaket rolü oynar. Çok tanrılı (putperest) olarak kalan yeni Platoncu akademi, Hıristiyanlaştırılmamış olan yeni Platoncu akademi keza elimine edilir. Şayanı dikkat olarak Doğunun Nasturilik Aristoteloğuna sürekli katılması akamete uğrar. Bunun sebepleri büsbütün açıklığa kavuşturulmuş değildir, ama bir husus vardır: Aristoculuğun Nasturilikle sağladığı halita rekabet eden mücadelede o derece sağlamlıkta ve dayanıklılıktadır ki İran'da fikri hayatın gelişmesinin sebebini denilebilir ki bunda aramak gerekir. Ürdün vaftizinde tanrı oluşun gerçek önemine sarılan ezeli Hıristiyancı üçlü, Hristiyan Tanrıbilimi denilebilir, ki Hristiyan Tanrıbiliminin en manevi biçimi onu insanın beden, ruh ve kişisel olan *Geist* halinde insanın siması, Aristoteles'in üç kitabında de Anima'sında fıtri yaratılışı olarak görülür.

Burada yüksek ruha taşınan sıkı temasının belirgin gücü bu kristolojik-antropolojik paradigmasının uygulama düzleminde sürekli deneyden geçirilişinden kaynaklanır. Besbelli ruhu selâmete kavuşturmada bilgili olan Suriyeli rahiplerin günlük opus caritatis'i batıcı Hristiyanlığı çoktan ardında bırakmış olarak giren kendini kabul ettirişin ölçüsü içinde Hristiyan varoluşun etkili bir ana kalesiydi. Burada Sasani olan Doğuda ve Latin Batıda rahiplik pratik tıbbın ana taşıyıcısı idi. Nasturi ve jakobenik Hristiyanlığın bir kendine özgü türü başpiskoposun Archister tipiydi, bu en göze çarpan bir tarzda bize monofiziştik Suriyeli, Batının erken Aristoteles lektürü üzerine rapor veren o Sergius von Resaine Hulh tarafından temsil edilmişti. Batı ve doğu tıbbi tebabetin önemli ayrımı elbette doğu manastır okulunun Yunanca *didaskal-ionve* uskul un kısa bir zamanda tam helenitik antropolojik ve klinik geleneği kendi kuramı haline getirebilmesidir ve bunu özellikle de tinsel kristoloji ile tinsel antropolojinin benzetişiminin pratik uygulama yakınlığı sayesinde yapmasıdır. Böylece Gundi-Şapur'un bimaristanının (hastanesi) hakkıyla Kutsal Ruh hastanesinin prototipi olarak tanrıbilimsel ve antropolojik klinik düzlemde ortaya çıkmasına yol açmıştır.

İlk kaynaklarda[204] (İbn Abi Asuibia) daha Şapur II. döneminde Gundi-Şapur da hekimlerin ve tanrıbilimcilerin günlük iş incelemede önce müştereken ibadette bulunduklarını bildirmektedir. Buna göre Şapur II. Tıb sisteminin fihristte zikredildiği Yunanlı hekim Theodosius için (ya da Theodorus) bir kilise inşa edilmesini sağlamıştı. Gundi-Şapur okulunda ki o çoktan beri dünyaca ünlü bir Akademi idi, bu gibi tanrıbilimsel-tıbbi ortaklaşa ibadetlerin devam ettirildiği hususu hiçbir şey kadar daha inanılır değildir. Başını vaftiz için İsa'nın tinsel Tanrı tablosu Arthropolojinin nazariyat-ve tatbikatta, düşüncede ve varoluşta bir kılavuz resmi olarak iz bırakmış-

204- Zum ganzen Kap. vgl.: Heinrich Schipperges. Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter. 1976. Sitzgsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Math-naturw. Kl. Jahrg. 1976, 2. Abh. 1976.

tır. Nasturius'un lituryası diğerleri gibi Nasturilerde sürekli kutlanan, tespit edilen liturgileri içermektedir. [205] Doğuya ilişkin (özellikle, koptik, Mısır) dini merasimlerle müştereken değişmede (değişme demek Latince bu dönemde transformasyon, ama Yunanca bu kavram bugünkü dil kullanımına uygun olarak Yunanca, *metabol* kutsal ruhun çağrılışı *anaklesin* diye adlandırılır: "*et veniat domine gratisspiritussancti, habiteque et requiscar super oblationen hanc quam efferimus ceram tuç et sanctificet eam etfacisat cameam panem scilicet et celicem hunc, corpus et sanguinem domini nostri Jesus Xristi transmutante ea te, et ca sanctificante per operationem Sipiritus sancti*" (ve (o) gelsin. Tanrım, kutsal ruhun kayrası. O otursun ve senin için sunduğumuz kurbanın üzerinde olsun ve (o) onu kutsallaştırsın ve onu yap -bu ekmeği ve kadehi- Efendimiz İsa'nın bedeni ve kanı veya onu değiştirmek ve kutsal ruhun etkilemesiyle kutsallaştırır). Batı dilinde o İsa'dır. -"*qui per Spiritum sanctum panem efficit carnem et vinum suum transformat in sanguniem* (mukkaddes ruh sayesinde ekmeği bedene (İsa'nın) ve şarabını İsa'nın kanına değiştirir); Ruhun doğrudan doğruya Tanrının çağrılışı ruhun kurtuluşu olayının içine sürekli bir vurgu koyar. Nsibin'deki okulun heykelleri için şatafatlı bir eğlence haline gelir, eğer Aristoteles'in Antropolojisinin tinsel vurgusunu eksiksiz algılarsak, artık hiçbir şeyi belirsiz bulmamak zorunda kalırız (Robert Nelz'in [206]) orada belirttiği üzere: "Ölümlü mizaç incelemeye ve aydınlatmaya ihtiyaç gösterdiğinden, -ama ölümlülüğün tutkularının insanı delâlete sevkettiğinden- bunun için biz biraderlerin, sosyal yardımın ve hayatımızın değişmesi için çabamıza gerek vardır.

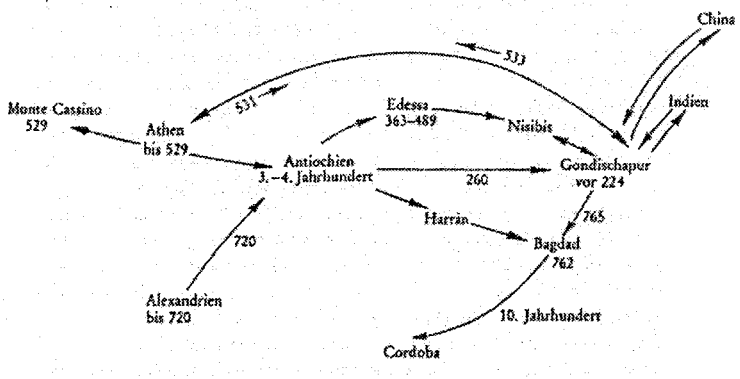
205- Anton Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5-8 Jahrhundert, 1900, S. X f. Vgl. auch die von M. Meyerhof (Isis 1926. s. 711) Pognon'dan şu açıklamayı aktarmakta: "Süryani çevirmenler zor bir bölümle karşılaştıkları zaman çoğunlukla anlaşılır bir tümce kurmaya hiç çabalamadan her Elence sözcüğe karşılık Süryanice bir sözcük bulmakla yetinirlerdi. Bu nedenle onların çevirilerinde birçok yanlış tümceye ve hatta kesinlikle hiçbir anlamı olmayan deyimlere rastlıyoruz."

Nemesius Emesa'lı Nemesius Aristoteles'in Nous, *nous* öğretisini yorumlamıştı. Ama, tanımaya kendini tanımaya yönelik çaba harcayan bir kimse denilebilir ki ruha sahiptir, ama felsefe yapan biiince Nous tamamlayıcı olarak katılır komplasmiert. Aristoteles'in bilgi kuramının tanınmasında ve kabülünde Augustinus, Nazianz'lı Gregor'u ve Cassianı incelemeye gerek yoktur, onlar ruh gözünün zorunlu arıtılışından sonsuz gerçeğin mistik görüşünü dile getirmişlerdir.

Böylece Sıkı bir Aristoteles yorumunda inceleme bizzat kişiliğin ruhlandırılışı haline gelir. Biz bugünküler olarak -eğer Max Weber'in benzetmesi (analoji, müşabehet) dar anlamda anlaşılırsa o İran akademilerinde öğrenim Aristoteles'in Nasturiliğinin "dünya içi çilekeşliği "bulunur. Faal olanın erdemlerinde ölümden sonraki kaderin ezelden tayini görülmez, tersine takdis merasimi (kutsama töreni)'nin ve öğrenimin değiştirilmesi içinde ölümlü ruhun ölümsüz ruha yaklaşması cereyan eder. Öğrenim ve takdis merasimi ve her ikisinden ortaya çıkan opus caritatis felsefe yapan hekimin faal ruhunu, kurban eden rahibin ruhunu değiştirir. Yeni Aristocu Aristoteles mysticus, Antakyalı supra naturalizm, Nasturilik ruh liturgisi, onlar canlı olarak ruhların ölümlü ruha takılıp kalmasını reel olarak engellemiştir. Nous, *nous pathetikos Nous*'a yine Yunanca, *nous poietikos*'a yaklaşmak zorunda bırakılmıştır. Başın vaftize eğilişinin taklidinde Doğunun ruh kilisesi, Aristoteles'in Bimaristanının (hastane)'ı sonunda kollektif Monopsihizmin hayvanına karşı muzaffer bir kale halinde büyümüştür.

HUNAİN İBNİ İSHAK

İslamiyetin fethinden sonra yeni politik durumun en önemli olayı anakrotistik Mazdaizm ile Nasturilik Hıristiyanlığı (aynı zaman jakobistik) Hristiyanlık arasındaki rekabet ve iktidar gerginliğinin ortadan kalkmasıdır. Buna rağmen İslamiyet yönünde ilk fetih devresinin kapatılmasından sonra (8. yüzyılın ortası) yeni bir manevi gerilim alanı giderek belirmiştir. Son otuz yılda görülen tanrıbilimsel güçlü İslamiyeti kendine özgülüğüne rağmen baştan itibaren ruhun kurtuluşunun kenti olan Bağda'dın kurulmasından sonra iki buçuk yüzyılda (762 Bağda'dın tesisi) 10. yüzyılda İslamiyetin dahilinde manevi başatlığı tamamiyle kazanan ve bundan sonra da devam ettirecek olan İraniliğin belirgin olarak artan nüfûzu görülmektedir. Ama İranlılığın büyüyen etkisi Grek düşünce malzemesini zamanda ard arda kabul etmekten daha başka bir anlama gelmez.



Tablo, 5 - (8) - Die geistigen Einflubströme um Gondischapur

Bu ilkin bizzat İran'ın dahilinde kendini açığa vurur. "Grek düşünüşü o çağa direnilmez geliyordu: o (keza) bir manevi ortaklık yaratıyordu, öyle ki hatta 9. ve 10. yüzyılın Zerdüşt taraftarları Aristoteles'in İskolastiğinin etkisinde kalıyorlardı. [207]

Grek helenistik maneviyatın akımı pekiştirilen tercüme faaliyeti ile ileriye götürülüyordu. Suriye ve İran dil zeminindeki bütün daha önceki çevirmenlik çalışmaları şimdi başlayan ve Abbasi halifeleri tarafından hayata geçirilen resmi destek sayesinde Arapça tercüme grubu tarafından kapsam, planlılık ve derinliğine çaba sayesinde aşılmıştı. Bunun dışında bütün İran nüfûzu "su ubijja" diye adlandırılan bir tür kültür hareketiyle canlandırılmıştı ki bunun anlamı "halk bilinçliliği" demekti. Bu Arap tarafında bir tür su bijja'ya karşı başlatılmıştı. El-Ganiz adlı tanrıbilimcisi ve edebiyatçı ile kendine özgü bir Arap düzyazı edebiyatı başlamıştı. Menkıbeleriyle İran Tarihi Ibni Kuteyba (ölümü 889) Arapların su ibbijja"sına karşı bilinçli hizmetinde tedvin (yazılı hukuk) haline getirilmişti,[208] daha başka doğrudan doğruya İran etkisi Arap manevi kültür hayatına başka etkisi bu yolda engellenmişti. 10. ve 11. yüzyılın İran'a ilişkin Renaissance'si artık Arapların kültür hayatını etkilemiyordu.

Bilgeliğin evi-*beyt el hikmet* diye adlandırılan çevirmen merkezinin büyük çapta halife El Memun tarafından desteklenmesiyle 830'da kurulan bu kültür evi için birden çok motif vardı, ki onlar elbette kısmen yabancı kaynaklardan alınmalara dayanıyordu. İran'ın sızmasına üstün manevi silahlarla karşılık vermek arzusu, giderek yer eden çeviri çalışmalarını desteklemenin sebeplerinden birisiydi.[209] Rudolf Paret[210]. Tercümelerin aynı zamanda başlama-

206- Manfred Ullmann, 1. c. s. 116.

207- Hans Daiber, Ein Kompendium der Aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Hunain ibn Ishaq. 1975.

208- Hunain ibn Ishaq, Isagoge sive introductio Johannitii in artem parvam Galeni de medicina speculativa. Argentorati 1534.

209- Rudolf Steiner, Vortrag vom 29. März 1920, GA 312, Schmidt 4053.

sında Mutazilitlerin başa geçen akımını yabancı helenistik kültür değerlerine olan itilimin ana sebebini görmektedir. İslamiyet Ortodoksluğu tarafından Mutazila bir ussal fikir akımı olarak kâfirleştirilmiştir. Böylece kısaca otuz yıllık süre için -"bu yaratıcı azınlık" için imtiyazlandırılmış olan durum 848'e kadar devam etmiştir ve İslamiyetin dahilinde ön plana geçmiştir ki bu dıştan dialektik üslubun içine kadar benzer olan bir şekilde yabancı eserlerin alınması demektir.

Nesturianizm ve Aristoteleizm (Aristoculuk) arasındaki halitanın iç yapısı üzerine gördüğümüz bütün bunlardan sonra bu yabancı kültür malzemesini alışın güçlü oluşu için aşağıda îma yollu anlatılacak olan bir başka motif daha var:

"Ruhun kurtuluşu kenti" (Bağdad) bütün hayat alanlarında birinci sınıftan bir merkez haline çabucak geldi. Özellikle İran-helenistik tıp çok çabuk başkentin (Bağdad) akıntısına kapıldı. Bir Arap hekiminin bir Bağdatlının aşağıdaki düşüncesi şimdiki durumu çok iyi karakterize etmektedir: o bize Mutazili tanrıbilimci El Cahiz tarafından (ölümü 869) karakteristik unvanı "Cimrilerin kitabı" olarak bize intikal eden bir açıklamadır:[211] Orada (Arap) hekimi Esad Ben Gani hakkında şöyle söylenir: "Bir gün işleri kötü gittiğinde biri ondan şunu sordu, bu bir veba yılıdır ve hastalıklar çok yaygındır. Sen bilgin bir adamsın, sabrın var ve hizmette çalışkansın, telakâtın ve uzmanlığın var. Senin muayenehane işlerinin böyle kötüye gitmesinin sebebi nedir? O zaman o şöyle karşılık verdi: "ilkin ben hastalar için bir Müslümanın ve daha hekim olmadan önce, evet ben daha yaratılmadan önce Müslümanların tababette hiçbir işe yaramadıkları inancı kök salmıştı, yerleşmişti. Ve ikincisi adım Esad-

210- Heinz Herbert Schöffler, Die Zeitgestalt des Herzens. 1975. Darin erstes Kapitel: Rudolf Steiners diätetische Hygiene. Dort auch Hinweise auf die breite moderne medizinhistorische Literatur zu den sex res non naturales (H. Schipperges, E. Seidler, W. Schmitt u. a.).

211- Max Meyerhof, Göz üzerine yazılmış olan on incelemeyi içeren kitap *Hunayn Bar-Ishaq*'a atfedilmektedir. (809-877 A. D.). 1928.

dır, o Saliba, Mara'il, Yuhanna ya da Bira olmalıydı, bunun dışında diğer adım Abu'l-Halit'tir ve o Ebu'lsa, ebu Zakariye ya da ebu İbrahim olmalıydı. Ben beyaz pamuktan bir frenk gömleği giyiyorum, o siyah ipekten olmalıydı ve en son olarak konuştuğum dil Arapçadır ve dilim Gundi-Şapur'un insanlarının konuştukları dil olmalıydı."

Bağdad'ın kurulmasından üç yıl sonra ilk kez bir hekim Gundi-Şapur'dan halifeye getirilir. El Mansur bir mide hastalığından dolayı Girgiz'e ibni Gabril ibni Bahisu'yu çağırmıştı. O Ģandeşapur'daki Bimaristanın (Hastane)'nin baş hekimi idi. Tabiatıyla böyle uzun bir yolculuk çeşitli hazırlıkları gerektiriyordu. Girgis ibni Gabril kent yaşlıları ile daha etraflıca konuşmak istediği esnada-bir Arap kaynak öyle bildirmektedir.[212] Nasturi Katolikosu şöyle dedi: Derhal yola çık. Bu rapordan daha iyi olarak Kilise ile Bimaristan arasındaki işbirliğini hiçbir şey karakterize edemez: 768'den sonra Girgis Gundi-Şapur'da ölmüştür. O bir tıb el kitabı yazdı ve üsareler üzerine bir eser kaleme aldı. Girgis İbni Gabril II. Yüzyıla kadar soyu bilinen ünlü bir hekimler ailesinin ceddi âlasıdır. Girgis'in oğlu Bahtisu İbn Girgis 787'de Bağdad'a görevli olarak çağrıldı ve sonunda halife Harun ar Raşid'in özel tabibi oldu ve 801'de öldü. Halifelerin bir özel tabibi memurluğu bu ailede Gabril ben "Ubaid Allah'a kadar (ölümü 1006) ve Bahtisu b. Yuhanna'ya kadar (ölümü 941)[213] babadan oğula geçmiştir.

Bahtısu ailesinin Soy kütüğü[214]

1. Gorgis Bar-Gabril Bar-Baht-işo (ölümü 768'den sonra
2. Baht-işo Bar-Gorgis (ölümü 801)
3. Gabril Bar-Baht-işo (ölümü 827)
4. Baht-işo Bar-Gabril (ölümü 870)
5. Ubayd Aloho Bar-Baht-işo
6. Gabril Bar- Ubayd Aloho (ölümü 1006)

7. Ubayd Aloho Bar-Gabril (ölümü 1058)
8. Sa'id Bar-'Ubayd Aloho

5.a Yuhanun Bar-Baht-işo
6.a Baht-işo Bar-Yuhanun (ölümü 941)
7.a Abrohom Bar-Baht-işo (ölümü 1026)
8.a Ali Bar-Abrohom

Keza Gundi-Şapur'dan bir hekimler ailesinden gelen Abu Zakariya Yuhanna ibn Masawaih[215] (777-857)'de bulunmaktadır ki o Filius Mesue ya da Mesue senior, Ortaçağın Mesue majorudur. Muhtemelen Gundi-Şapur hastanesinde başlangıçtaki faaliyeti esnasında kısa bir süre için Hunain İbn İshak onun öğrencisidir. Masawaih halife El Maymun'un tercüme Enstitüsünün ilk şefidir. O kısmen bugüne kadar intikal eden kendi zengin külliyatını bırakmıştır. Bu otuz yılların asıl manevi ana siması yine de Hunain İbn İshak'dır (Hira'dan) o 808'de bir eczacının oğlu olarak doğmuştur. Nasturiliğin Monofizitçilerden skorunu monofisitçi Arapların göçmen olarak kaldıkları haldenesteriuslu Arapların Hira çevresinde yerleşik düzene geçmeleri olgusu kadar hiçbir şey o derece belirgin gözler önüne seremez. Onlar orada "Tanrının kullarından" bir cemaat oluşturdular ("ibad") ki onun içinde bütün kavim farkları ortadan kaldırılmıştır. 'Tanrının kulları' (ibad)-ilk ideolojik tarif edilen grup olarak, ki o teşkilatçı faaliyetlerini din cemaatininki ile birleştirmişti, İslam umma ("topluluk")'un ön kademesi olarak kavranır (Grunebaum tarafından). Nasturiliğe geçen Arapların bu grubuna buna göre Hunain'in babası, Hunain'in kendi de dahildi.[216] O zamanki dö-

212- Max Meyerhof, 1. c. s. 10.
213- R. Haddad, Hunayn ibn Ishaq, apologiste chretien; in: Hunain ibn Ishaq. Collection d'articles publiee à l'occasion du onzieme centenaire de sa mort. 1975. Tirage à part d'Arabica, T. 21, fasc. 3, s. 292.
214- R. Haddad, 1. c. s. 293.
215- R. Haddad, 1. c. s. 294 ff.
216- M. Ullmann, 1. c. s. 115.

nemde mutad olduğu üzere Hunain çok genç yaşlarında tıp öğrenimini Yuhanna İbn Masawaih'in nezdinde görmüştü. Bunun nasıl olup bittiği farklı olarak intikal etmiştir. Bu öğretim süresinin Bağdad dönemine mi yoksa Gundi-Şapur dönemine mi dahil olduğu, yani ustanın dönemine mi ait olduğu hususu az önemlidir. Gundi-Şapur geleneğini Hunain öğretmeninin ağzından her halükârda onun ağzından idame etmiştir. Masawaih'in son derece şen-Şatır bir adam olarak anlatılmasına rağmen genç Hunain'in onu sürekli ve izaç edici sorularla bir gün o derece kızdırmıştı ki, o onu dersinden kovmuştu. Hunain Grek kültürünün egemen olduğu Batıya gitti (biz tam doğru olarak nereye gittiğini bilmiyoruz, belki de Küçük Asya-ya (Anadoluya) ve iki yıl sonra Homer'in mısralarını akıcı, su gibi okuyacak derecede bilgi edinmiş bir halde geri döndü. Kısa bir süre için bunun akabinde Mezopotamya'daki Basra kentine gitti, oradaki yüksek okulda Arapça bilgilerini yetkinleştirmek için. Böylece artık dört dili de vukuf derecesinde biliyordu: Farsça, Arapça, Süryanice ve Grekçe. Bergstraesser[217] sayesinde Hunain'in kendi elinden komple (eksiksiz) bir otobiyografisine sahibiz, orada hangi eserleri tercüme ettiği ve hangi kitapları kaleme aldığı kaydedilmiştir. Bu külliyatın fihristine göre onun tercüme faaliyetini 826 yılı ile -yani 17 yaşında iken-başlamıştır.

Müverrihler (tarihçiler)[219] Hunain'in, en iyi zekâlardan ve karakterlerden birini temsil ettiğinde hemfikirdirler. Tarihte mevcut olanların arasında. Buna ilâveten 9. yüzyılın en büyük simasıdır. Tıb tarihçisi Withington 198 onu İslamiyet Renaissance'nın Erasmus'u diye adlandırmıştır. İlk planda hekim olarak faaliyet göstermiştir özellikle halife el-Mutawakkil'e (ölümü 861) özel hekimi sı-

217- P. Nwyia, Actualite du concept de Religion chez Hunayn ibn Ishaq; in: Hunain ibn Ishaq. Collection d'articles..., s. 314.

218- G. Strohmaier, Griechische Göller in einer christlich-arabischen Übersetzung; in: Franz Altheim mund Ruth Stiehl, Die Araber in der alten Welt, Bd. V, 1, 1968, s. 160.

219- Max Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, 1930; und: New light on Hunain ibn Ishaq und his period, s. 724.

fatıyla hizmet etmiştir. İkinci olarak, Hunain Grek Antikitesinin eserlerinin mütercimiydi. Sayı itibariyle bu çevirileri arasında tababete ait kitaplar önde gelmektedir: Galen, Hippokrates ve diğerlerinin eserlerini çevirdi. Buna ek olarak, felsefi, matematik, astroloji ve büyüye dair eserleri de çevirdikleridir, en önde Corpus Aristotelicum'un büyük kısmı. Hunain "Bilgelik Evinde" üç öğrenci tarafından desteklenmiştir. Hubais ibn El-Hasan el-A'sam, 'İsa ibn Yahya ve İshak ibn Hunain el-İbadi, bu sonuncusu Hunain'in öz oğluydu. Biz tercümelerin sipariş âmirlerini biliyoruz, tıpatıp: Nasturi-Süryani hekimleri için (öğretmenler, meslektaşlar ve dostlar) Bağdatlı dostlar ve Gundi-Şapur'lu dostlar için Hunain Grekçe-Süryanice tercümeler yapmıştır. Arap sipariş âmirleri için -çoğu kez önde gelen devlet adamları, hemen hemen hepsi müsliman- o Yunancadan Arapçaya ya da keza Süryanice örneklerden (aslından) Arapçaya çevirmiştir. Oğlu her şeyden önce Arapçaya tercümeler yapmıştır. Böyle karmaşık bir girişimin önemi ve güçlüğü Grekçeden Süryaniceye tercüme etmenin ne demek olduğunu ancak takdir eden bilir. Grekçenin plastikliği bu dil kabına dökülmesi güçtü. Anton Baumstark.[220] Süryani edebiyatının yüzünden sübtil (usta) tanıyıcısı olarak bunun için şöyle demektedir: "Suriyeliler Grekçede az bir letafet gösteren Aristocu ya da Aristocu kıtası fikrin okula uygun (akademik) ifadesinin hakkını vermek için dillerini yüz kez zorlamak mecburiyetinde kalıyorlardı. Terminoloji ve tümce yapısında her yerde Grek söyleminin mekanik bir öykünüşü geçerli oluyordu. Burada çevirmenin kendisini karşısında bulduğu her hangi bir serbest, doğal bir kendine özgülük içinde ortaya çıkan, her ne kadar o derece karanlık ve güç olan değil, tersine kesinkes yapay, hayata yabancı olan akıl hocalı bir gözboyacılığın etkisiyle ayağını burkan bir deyimdi. Sadece uzun soluklu dolayla anlatmalarla ve Latince Almanca yabancı sözüklerin neliği ve niceliğiyle

220- Heinrich Schipperges, Arabische Medizin im latein. MA. s. 65.

(keza) yardıma çağrılmasıyla mümkün oluyordu. Öyle görünüyor ki çok yapay bir tarzda taklid edilebilir.

"Arapçaya çevirinin o zamanki durumda keza güçlükler arz etmesi Hunain'in sadece kuramsal-dilsel olarak uğraşmakla kalmayıp, ki onun üzerine bir eseri var: *'Grekleri öğretisinin çekimi üzerine kurallar'* adını taşımaktadır. Daha çok o "bilimsel terminolojinin isabetli yabancı dilden alınmış çevirilerle, yeni teşkil ettiği oluşturmalarla, ya da yabancı sözcüklerin çevirisine alınmasıyla onlara kesin şeklini vermek zorunda kalmıştır. Bunun dışında Arapçayı tümce yapısına analitik konstrüksiyonların sokulmasıyla karmaşık soyut olgu ilişkilerini mantıken net ilintileri içinde ifadelendirebilmiştir. [221]

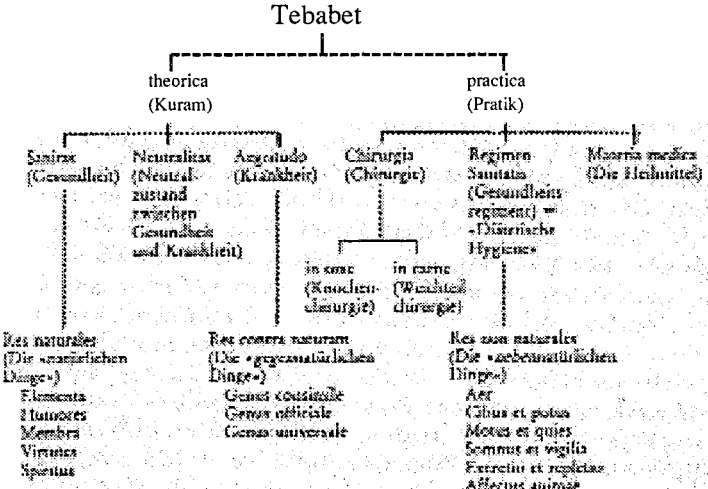
Ama Hunsin sadece tercüme etmekle kalmadı, aynı zamanda Grek eserlerine bağımsız yorumlar da kaleme aldı. Bir yorumun analizinde Aristo'nun Meteorolijisine (hava bilgisi)[222], ki o Hunain'in kaleminden çıkmıştır, yorumlar da, bağımsız yorumlar da yazmıştır, Stagirit'linin (Aristo) Arap dil alanına girmeden önce düşünce hazinesinin ne derecede çok büyük bir değişmeye uğradığı ortaya çıkmıştır. , bu değişiklik neden sonra yapılan tercümeden dolayı değildi. Hunain çevirisinde o derece temiz ve yöntemsel bir yol tutturmuştur. Kendi anlattığına göre her defasında en az aynı başlıklı üç metin bir araya getirilir; böylece kaçınılmaz olarak anlamı bozan değişiklikler ortaya çıkmış olmalıdır ki onlar neden sonra Latinceye daha sonraki çevirilerinde kendilerini açığa vurmamışlardır.

221- F. E. Peters, Aristoteles arabus, 1968, s. 41. Ferner: F. E. Peters, Aristotle and the Arabs, 1968, s. 122. Ferner: B. Einarson, On a Supposed pseudo-aristotelian treatise on the soul. Classical Philology 28 (1933), S. 129-130. Finarson weist die christliche Quelle nach: Maximus Confessor und/oder Gregorius Thaumaturgus. "British Museum'de bulunan ve Sargis'in çevirisini içeren elyazması büyük ölçüde Aristo'nun ve maddeye ilişkin yazılarının çevirisinden oluştuğu için bu incelemenin - Süryanice Sina elyazmasını ve Lebreto'nun en eski ve en iyi iki Elence elyazması gibi yazarının belli olmadığını sanıyoruz - Nasıl Aristo'ya atfedilmeye başladığını açıklamak zor değildir."

222- Bethune-Baker; zit. n. I. Rucker, 1. c. 4, s. 264.

Hunain bununla birlikte sadece çevirmen ve yorumcu olarak etkinlikte bulunmakla kalmamış, tersine aynı zamanda bağımsız eserler de yazmıştır. Onun en tanınmış eseri *Eisagege Johannitii*.[223] Hunain'in Latinleştirilen adı ortaçağda in artem parvam Galeni'dir. Hekimler için bu kabataslak el kitabı articelle unvanı altında tıb dersinin belkemiği haline gelen ve 16. yüzyılın içlerine kadar çok yaygınlaşan bir el kitapları koleksiyonunun kısa bir süre sonra mütemmem cüz'i haline gelmiştir.

İçinde taslak halinde çizilen toplam tababetin sonrası bizi etkilemektedir.



Bizi özellikle bugüne dahil olanlar ilgilendirir; *sex res non naturales medicina practica* sayfasında bu sistem dahilinde sistematik olarak sayılmasıdır, (tadat edilmesidir):

Aer	Hava
Cibus et petus	Yemek ve içki

223- Jerome Labourt, De Thimotheo I. Nestorianorum Patriarcha, 1904. Fener: A. Baumstark, 1. c. s. 217 f.

Metus et quiet	hareket ve dinlenme
Somnus et vigilia	uyku ve uyanıklık
Excretio et repletio	dışa atma yeniden dolduruş
Affectus animae	ruhun teessüri heyecanları

İbni Sina'ya, İbni Beççe'ye, hatta İbni Rüşt'e kadar bu Aristoteles imajı Yunancı'nın kürelerin ruhlarıyla birlikte evrenin imajı Yunanca ile özdeş olan en alt kürelerin ruhlarının esiri etkisi dünyevi dört unsur üzerine etkisi ve halitaları üzerine etkisi tahrip edilmeksizin mevcudiyetini sürdürmüştür. Bizzat Pseuda Dionysios Areapagita da hatta bugünkü araştırmaya ilişkin olarak bu bağlam birlikte içkindir. (W. u. Gundel).

Ama bütün bu önemli soru, yani Yunanca insanın kişiliği ile ebediyen sabit bir tekil bağlantıyı sürdürdüğü ya da buna sahip olmadığı, öyle ki Monopsihizmin şartlarının geçerlilik kazanıp kazanmadığı sorusu yanıtlanmamış olarak kalmaktadır. Şu dünya tarihine ilişkin soru karşımıza çıkmaktadır: Doğuda Aristo-Nestorius insan imajı olarak sevgi eseri olarak görünen ve kesinlik kazanan antropolojik-kristolojik Analoji, bu analoji (karine) Hıristiyan kişisel durum idame edilecek mi yoksa o her iki mümkün yan gelişmelerine bir yandan Monopsihizme ve diğer yandan Monatçılığa feda mı edilecektir?

Bilindiği üzere bu soru Ortaçağ döneminde insanın öldükten sonraki gelişmesi için, o bakımdan önemli idi. Doğumdan önceki zaman süresi için diğer başkalaşmalar geçerlidir. Eğer esiri dolaşım küreleri ayın altındaki bağlamında dört unsurla Yunancadaki inşa eserini, kyeme, tohum meydana getirirlerse, bu takdirde besbelli birbiriyle uyumlandırılmış olarak birlikte etki edebilirler. Bilindiği üzere Aristoteles'in vurgulanışı öteden beri gelişimin öldükten sonraki safhaları üzerindedir. Dolaşım kürelerinin tohumun oluşu üzerine esiri-astronomik etkilerinin altının çizildiği yerde (Burada belirtilen hususun alışılagelen tahsisi Astroloji ile ilintili olarak tamamiyle kesin doğru değildir) çoğu kez Platonca dünya görüşüdür ar-

ka planında. [224]

Zaten A. Cellius ve Consorinus'da dölütsel (rüşeymi) seyrin pisogarca sayı ritimli ölçmeleri bulunmaktadır. Macrobius'un yorumunda (4. yüzyıl) Somnium Scipionis'a ilişkin yorumunda ilk kez ruhsal-antropolojik katmanların kürelerin kademelendirilmesine daha tıpatıp bir uyumlandırılarak düzenlenişi karşımıza çıkmaktadır. Ruh göğe yolculuğunda dalışamdan dolaşıma aşağıya iner, o aynı zamanda yeni katmanları geliştirir: Satum küresinde Logistikon ve Theoretiko, Jüpeter küresinde Praktikon Mars bölgesinde Thymikon (hırsla isteme ruhu, melekesi) Güneş bölgesinde Aishetikon ve Phantastikon ve Epithymetikon adlandırılır, Verüs bölgesinde Hermeneutikon ve Merkür küresinde Phytikon zikredilir. İran'ın öyle adlandırılan astrolojik literaturunda Hunaim İbni İshak'ın (ki o bizzat öyle adlandırılan Astrologoumena'yı kaleme almıştır) bir küreler imajı karşımıza çıkmaktadır ki gezegenlerin ay be ay Yunan, diline en ilerliyen etkisini belirtmektedir. "Mysterien kitabında" İranlı Ebu Masar'ın "Mysterien kitabında" ana rahminde çocuğun büyümesine soğukluğu sayesinde ona bir iskele, yapı kazandıran Satürn'ün eşlik eder, Oğulcuğu (Rüşeymi) simetrik kılma Jüpiter'dir.

Mars tohuma kanı katar; Soluk almayı Yunanca *empnoe* güneş tarafından çocuğun dördüncü ayında sağlanır. Beşinci ayında venüs, ki o cinsi farklı kılar, ceninin erkek mi yoksa dişi mi belli olur, sonunda altıncı ayda doğacak çocuğun sesini sağlayan Merkür, Selene her şeyden önce yedinci ayda çocuğun görünümünü belirler.

Sekiz aylık çocukların yaşamaya elverişlilikleri ya da elverişsizleri (sekizinci ayda yeniden hükmeden Satürn altında kişi yaşamaya elverişli olarak dünyaya gelmiş olmayabilir). düşüncesiyle bir arada incil bölümü birdenbire bu bölgenin yazarlarından büyük bir kısmı tarafından kabul gördü ve buradan yola çıkarak Paler-

224- J. Labourt, 1. ult. c. s. 18.

mo'ya-Michael Stokus'a -ve Cordoba'ya- Arib ben Said'e -gelenekten intikal edeni devam ettirmek üzere geldi. O Albertus Magnus sayesinde Latin Batının popüler literaturuna girdi, ki o orada 18. yüzyıla kadar tutundu. Sekiz aylık çocukların yaşamaya elverişli olmamaları sorunu ki onun üzerine daha önce Corpus Hippokraticum düşünmeye vesile olmuştu, statistiki olarak çoktandır çözümlenmiş, çözümlenebilmiş olmasına rağmen şimdiki zamanın içine ulaşarak canlı kalmıştır.

Elbette kürelerin içinden ruhun aşağıya inişi ve gezegenerin en farklı yazarlar tarafından artan semeresi farklı olarak formüle edilmiştir. Ama bütünü itibariyle Arıstoteles'ın primer (birincil) niteliklerine göre orada belirmektedir. Satürn kanın pıhtılaşmasını sağlar, Luna nemlendirir, (ay) Jüpiter beyaz unsuru, sulu unsuru usarelere çevirir, Mars güneş gibi ısıtır Michael Scotus eğer iyi işlerse Operatio lunae'yi doğrulamaktadır. Son gezegenin dolaşım küresinin esiri işlevi sayesinde eserin tamamlanması olup biter. Vücûdun inşası o kadar ilerlemiştir ki cenin (ruşeyn, oğulcuk) zamanlılığın ışığını görmek için dışarı çıkabilir.

Böylece *Nous* bedenliliği sağlar, kalkındırarak ve doğrudan doğruya üsarelerin ve unsunların içine müdahale ederek. Bütün bunlar olur ve fani âlemin ışığı dıştan etki edecek durumda olduğu sürece. Neden sonra doğum anından itibaren zamanın etkisi başlar. *Tempus corrumpit*, daha doğru *Lumen temporalle corrumpit* zamansal dış dünyanın ışığı tasfiyeye yol açar. İçten dışa büyüme:

Sayfa 162

Baskıya verilirken elimize Friedrun R. Hau'nun İslam Ortaçağında Hekimin Yetiştirilmesi, in *Clio Medica* Yıl. 13 (1979) Nr. 2, S. 93-124 geçti. F. R. Hau'nun Hünai İbni İshak'ın Calinus, ki o İskendireyede öğrenimin temeli idi, 16 eserden ibaret bir kanon' (düsturlar kitabı) âramik çevirisiyle Gundi-Şapur'a ulaştırdığına işaret

etmiş olması önemlidir. Böylece şu soru güncelleşmiştir: Casinos Hunain'den önce Gundi-Şapur acaba Calinos'dan neye sahipti? F. R. Hau'dan alınan şimdiye kadarki opinio communis İslam öncesi Gundi-Şapur'da İskenderiyelerin öğretim yönteminden sonra ne görezhekimliğin oraya getirildiği görüşünü kontrol etmeksizin kabul etmek istemiyoruz. 300 eski Nasturi olarak düşünen 300 Nsibin üniversite öğrencisinin Gundi-Şapur'a göç etmesi vesilesi ile eski Nasturilerde en azından din öğretmeni okulunun ne denli kötü bir itibar gördüğü kendini açığa vurmuştur. (ayrıntılar I. Rucker'de) Bununla birlikte düpedüz bir İskenderiyeli bir Calinos kanonunun Gundi-Şapur'da kullanıldığını göstermektedir, öyle ki orada bir İskenderiye çevirisine ihtiyaç vardı. Elbette -Friedrun R. Hau daha başka kısa bir süre önce şu eserinde: Gundi-Şapur M. S. altıncı yüzyıldan kalma bir Tıb okul Gesnerus Jg. 36 (1979), S. 98-115, etraflıca zikredilmiştir. Bu husus göstermektedir ki Nasturi yüksek okulunda Tıp fakültesinde bir monofizit tarafından çevrilen ve redakte edilen tıbbi metinler kullanılmıştır. Buna göre Calinos'un Toplu bakışı (Synopse), ki onu Sergius von Resaina şimdi ya sadece tercüme etmiştir, ya da birlikte redakte etmiştir, 6. yüzyıldan itibaren Gundi-Şapur'da kullanmakta idi. Bu metin Hunain'in verebildiğinden daha kötü olduğundan, "İskenderiyeliye ihtiyaç açıklığa kavuşmaktadır. O. Temkins'in görüşü, yani 16 bölümlük Calinos toplu bakışının (Synopse) İskenderiyelerin değil Süryanililerin ve Arapların eseri olduğu açıklaması gerçekte inandırıcı gözükmektedir.

6. yüzyıldan önce orada hekimlik metinleri olarak neyin kullanıldığı hususunda bütün bölgeye işaret edilebilir. O. Temkin buna ilişkin olarak az sayıda eser saymaktadır.

Gundi-Şapur'un özel önemi bakımından elde bulundurulanların yeni işlenmeleri gelecekteki araştırmalarda olup bitecektir.

Sayfa 2

Önce tarafımızdan zikredilen müverrih 215. Bizs besbelli bütün Yunan geleneğinin bütün zenginliğinin toplandığı, İslam kültür kıt'asına geçmek için biriktiği yerde kesin olarak bulunmaktayız.

Akım sadece bir coğrafi bir yer değiştirme değildir. Akım denilebilir ki içeriğinin adım adım değiştirilmesi olmaksızın düşünülemez. Yunan zemininde eski yorumlama, Süryani diline tercüme, kısmen dolaylı olarak Grek-Arabi, kısmen de Süryanice üzerinden Arapçaya tekrar tercümesi, doğu okullarının bulunduğu yerde tekrar yorumlama: Her adım adım yeni bir değişmeyi eklemiştir. Antakya akımının başında Edessa ve Nsibin üzerinden Gundi-Şapur'a ulaşmasının başında Aristoteles'ten ve Nestorius'dan bir halita bulunmaktadır. (Bu dönemde Nasturiler besbelli yönetimde idiler, monophysitik (İsa'nın iki mizacının bir Tanrı mizacı olarak birleşmesi) Yakubi edebî etkinlik daha sonra ortaya çıkmakla kalmamıştır. Sasaniler'in ve İslamın Doğusunda Yakobenler kilisesi daima ikinci payeye kavuşmuştur. Bunun dışında calibi dikkat olarak Resainalı Sergius'da de Anima'nın bir tercümesi yerine bir aforizmalar mecmuası bulunmaktadır. (Istitraten -arasöz olarak- bir Hıristiyan kaynaktan). 216 Adım adım istasyondan istasyona mantıkal mümaresenin ölçüsü artmıştır.

Büyüyen mantıksal bir şiddetle ussal yanlış yorumun tehlikesi de artmaktadır. Yeni Aristocu mümarese yolundan gitmek mecburiyetinde olan o gerekli samimi ussal mistik bu arada tehlikeler doğurmaktadır. Besbelli bilinçli sapmalar, insan çabasının tehlikeli ussal-mantıksal farklı yorumlamaları ve insan varoluşununkiler Nasturi Hıristiyanca yaşama ile etkili hale gelen Nasturiliğin ruhsa kristolojisi ile sıkı bağlantılı olması sayesinde etkisiz hale gelmiştir. Bu yöneliş İran'da dengelendirilmiştir. Anokronistik müzdaik düzensizliğe etkili olarak karşı çıkılmıştır.

Ama Hıristiyanca-helenistik akımın İslamla rastlaşmasından ne

ortaya çıkmıştır? Persis'in bundan sonraki cereyan edişte önemli sözünü ağırlıklı sözünü söylediğini belirtebiliriz. Bununla birlikte dalgaları yakınlara çarpmakta olan müslimanların, tüm Müslümanların cemaatinin zaferiyle ilk çarpışmasından ne doğmuştur? Bunun dışında klinik, Grek-Helen kültür hazinesi ochema, Nasturilik için tekerlekli araba olmuştur. Tıb Antropolojisi sadece Hümanizmin donanım anbarı değil, tersine mezheplerin ve dinerin karşılaşmalarında hümanite de olmuştur. Halifeler de, ya da düpedüz onlar hayırseverliğin işlenmiş eserini kullanmak hakkına sahiptiler. Derhal harekete geç! der Katholikos (Ermeni cemaatinin baş keşişi) ve ochema, Helenistik-Hıristiyan kültürünün tekerlekli arabası harekete geçiyordu.

Aristoteles'in İnsan Bilimi ile Nasturilik Kristolojisi arasındaki benzerlik kendi içinde tutarlı hale geldiğinde bu insanbilimi ile Hekimlikte ve Felsefedeki alış-veriş, pratik alış-veriş örneğin fidei'nin yani inancın aklın üstünde olduğunu belirtmek zorunda kalmıştır. Acaba burada hararetle sürdürülen çevirmen etkinliği bu sebepten mi mevcuttu? Biz yeni öğretik paradigmalarının ilkin pratik uygulamanın alanında kabul gördüğünü biliyoruz: Eğer kristologinin derhal manevi kabul görmediğini düşünürsek, Persis, İslam Aristoteteles'ten gelen her şeyi hazırlop aldığını, ama her şeyden önce Tıbbi Opus caritatis'in metin kitaplarını kabul ettiğini biliyoruz. Ve eğer merkezi gelenekten intikal eden yerde şu sözler söylenmişse, Dine manevi motifleriyle birlikte tıpkı doğru olana bağlanıyormuşuz gibi bağlanmalıyız'ın anlamı anlaşılır olur. Bu takdirde gerçekte *voûs*, *nous* ana kavram olarak ortaya çıkar. Din ve inceleme Persis'teki Nesturiyen Hıristiyanlığın sütunları idiler. Rahip hasta bakıcısı sıfatıyla, piskopos Archiater olarak bölgenin örnek insanlarıydılar. Yoksa şimdi öğrenim ağır basmaya mı başladı ve dünyevileştirerek ön plana mı çıkmaya başladı? Bununla birlikte burada kendimizden şunu sormalıyız: O ussal mistikte erişilen voûs mudur, vo us poietikos, yoksa Nous'un....., nous pathetikos'un zi-

hinleştirilen Otomatizmi midir?

Nestorius Nasturi değildi, diyor Bethune-Baker[217]. Acaba Nasturi Hunain Ephesinums anlamında, Chalzedonente anlamında bir eski Nesturimi idi? Denilebilir ki Hunain 5. yüzyılın her iki ruhaniler meclisi anlamında bir eski Nasturi olabilmiş midir? Nestorius'un dyophysisch (İsa'nın aynı zamanda gerçek ve Tanrı olması) kilisesinde inaksal çıkış pozisyonundan ne derece çok uzaklaşıldığı ilk Abbasiler döneminin bir Nasturi kilisesinin bir yüksek dereceli ruhbanisinin düŞüncesinda kendini gösterir. Ti motheus[218] Halife el Mehdi (775-785), El Hâdi (785-6), Harun ar Raşid (786-809), al-Amin döneminde ve al-Ma'mûn (813-833) saltanatı zamanında Nasturi devlet kilisesinin başında Katholikus olarak bulunmuştur. Hunain 14 yaşında iken ölmüştür. Mektuplarında Efes-Kadıköy Hipostaz öğretisinin (İsa'da insan ve Tanrı mizaçlarının birleşmesi) üzerine apolejetik (savunucu) telmihleri sık sık bulmaktayız. Onların kabul etmek zorunda oldukları nokta şudur: İsa'da doğal oğulluğun bir şahsında doğal hipostazların ikiliğine inanış. İkincisi: Her şeye egemen olan Tanrı'nın, efendimizin bir doğurucusu: Tanrının aynı zamanda insanın doğurucusu olması. [219]). Doğmatik (inaksal) pozisyonun bu arada ortaya çıkan belirsizliğini bu açıklamadan daha iyi hiçbir şey karakterize edemez. Timotheus sarayda yüksek saygınlık gösterilen bir konuşma muhatabı idi ve orada ibn Bahtisu Gabril ile sıkı bir işbirliği içinde faaliyet göstermiştir. O onun için "el, dudak ve dil" idi muzaffer kralımızın kapısında. Aristoteles'ten [220]Timotheus Topica, Sophistici, Elenchi, Rhetorik, Poetik ve generatione et corruptione'yi alıntılamıştır. Anima o'nun tarafından zikredilmemiştir. O Arist'nun ruh öğretisini Nemesius von Emesa'nın gözlüğüyle tanımıştır. [220]). Bu katholikos'un döneminde Nasturiliğin uzakdoğu misyonu ilk tepe noktalarına ulaşmıştır. (kart 3, S. 59'a bakınız). Singanfu'nun Çinde Schensi vilayetindeki ünlü abidesi (781). onun saltanatının dönemine isabet etmektedir. Ve bu anıt Çinde etkinlik göstermiş olan 70 Nasturi ruhbanı kaydetmekte-

dir. Rudolf Steiner'in açıklamaları[221] ilk mecusi (ateşe tapan) tehlikesinin savuşturulduğuna işaret etmektedir. Onun yerine -zayıflatılmış bir şiddette- İslam tehlikesi ortaya çıkmıştır. Helenistik-Hıristiyan maneviyatının Aristoteles akımı Nasturilikle üç yüz yıl süren savaşla sıkıfıkılık sayesinde tam bir yaygınlıkla Persis üzerine genişlemiştir ki ki o onu edebî olarak kabul etmiştir. Ama İslam'a yönelik olarak ikinci eşikte bulunduğunda, oraya geldiğinde göze



Tablo, 6 (9) Die erste Seite der Kurzfassung des Aqrabadins des Sabür ibn Sahl (Cod. arab. 808. 2 der Bayr. Staatbibliothek München).

çarpan bir değişme cereyan etmiştir. Artık düşünme sanatından - Ben'den yola çıkılarak yorumlanmakta, düşünülmekte ve yaşanmaktadır. Her ne kadar Aristoteles'in geleneği onu sindirme safhasının ilk döneminde mistik şekilde yaşıyabildiği halde, daha sonraları bu Aristoteles mistiğinin hedeflerine giderek ussal yeni yorumunda isabetsizlik göstermiştir. Aristo akımı Arap nepir yatağında bir başka içeriğe bürünmüştür. Monopsihizmin (Ibni Rüştün tek ruh öğretisi), ki o öteden beri Gundi-Şapur, gördüğümüz gibi, yuvalanmış olan bir öğreti idi- öğretisi ile sıkıfıkılıktan Aristo'nun fikir akımına ondan sonraki ilk beş yüzyılın sorunları ortaya çıkmıştır.

Esiri Astronomi

Önceki yazarlar tekrar tekrar şu soruyu sordular: Yedi Atinalı filozofun Atinadan ayrılması dolayısiyle Gundi-Şapur'daki gelişme ve onun ruhani etki bölgesine özel olarak etkiler sağlamıştır? Ve bunun ne gibi izleri daha sonraki yüzyıllarda geriye kalmıştır? Buna ilişkin tatmin edici bir yanıt şimdiki zamanda daha verilmemiştir. Rudolf Steiner'in 111) buna kısa telmihi yedi hicret eden filozofun Doğuya esirî (semavi) Astronomiyi getirmiş olduğuna işaret etmektedir. Daha yakından bakıldığında burada Rudolf Steiner'in ayrıntı bilgisi yeniden ortaya çıkmaktadır. Bu yediden biri olan Simplikios Klikios'dan başkası değildir. -Platoncu İskenderiye'de delikanlılık çağına girmiş olan Aribtoteles'e hayran olanlardandır ki O Atinalı manastır müdürü Damaskios'ın öğrencisidir. O daha önce zikredilmiş olan Kategoriler'e ilişkin yorumundan başka Aristoteles'in Fizik ve Anima (Ruh) eseri üzerine de bir yorum yazmıştır. Ama onun ana eseri 700 sayfadan daha hacimli olan ve Yunan eski metninde içkin bulunan[223] Aristoteles'in de coclo eseri üzerine kapsamlı yorumudur. (Bundan Wilhelm von Moerbekes dönemlerinden itibaren tekrar tekrar Latince çevirileri yapılmıştır. Modern hak iddialarına tekabül eden bir eleştirel metin nüshası şim-

diye kadar eksikliği hissedilen bir şeydir.)

H. G. Gundel'in belirttiği üzere yedi filozofun Grek vatanına (Yunanistana) geri döndükten sonra [225], yani 533'ten sonra Simplikios'un bu yorumundan tamamiyle yararlanabilmek için ve onu değerlendirebilmek için ayrı bir etüd yapılmalıdır. Bu helenistik-Sasani döneminin astronomik-astrolojik dünya görüşünü tam değerlendirebilmek için araştırmanın yeterli bir derecede ileriye gittiği söylenemez. Astrolojinin [226] (gökbilim) bu yüzyılların içinde nihai şeklini almış bulunan antropolojik-tıbbi kategorilerle sıkıfıkılığı daha ipuçları halinde bile işlenmiş değildir. Astronomik ve astrolojik bilgilerin tarafımızdan mütalâa edilen yüzyıllarda birbirleriyle daha sıkı olarak örülmüş olduğu hususu uzun zamandan beri bilinen bir keyfiyettir. Astrolojik amaçlara ilişkin astronomik gözlem ve hesaplama bu çağda -özellikle astraldinsel biçimleriyle halkların nezdinde olağan dışı değildi. Helenitik dönemlerde zengin bir astrolojik kuram ve pratik gelişmişti. Batlomyüs'ün Tetrabiblos'u bir adı belirsiz olan kişinin yıldız kataloğu (374), İskenderiyeli Paulus'un Eisagoge'si (378) Thebli Hephaistion'un Kompendium'u (el kitabı) edebî etkinliğin bu türüne ilişkin bazı örneklerdir. Kâfirler (Putperestler) ve Hıristiyanlar kendilerini Astrolojiye dakik bir astronomi esaslar yöntemiyle hasretmekte idiler. Hıristiyan piskoposu Synesius İskenderiyeli Hypatia'nın öğrencisi Astronomiyi (ilmi nücum) Hıristiyanlığa götüren ön kademe olarak görmektedirler. Emesa'lı piskopos Eusebius 380 tarihinde astrolojik olarak etkinlik gösterdiği bilindiğinde vatanından kaçmak zorunda kalmıştır. Biz Mazdaik (mecusi) Astral tapmanın olgusunu biliyoruz-Sasani sikkelerinden hiçbirisinin üstünde onun simgesi olan ay ve yıldızlar yok değildir, ama artık 5. ve 6. milâdi yüzyılda açıklığa kavuşmuş olan Hint kültür çevresiyle değiş-tokuş, hararetli mübadele

225- J. Labourt, 1. ult. c. s. 26.
226- Rudolf Steiner, Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575.

üzerine pek az bir şey biliyoruz. İskenderiyeli Paulus'un astronomik-astrolojik Eisagoge'ini biz daha sonra tekrar Pauluscha Sidhanta olarak görüyoruz, oysa On tanrı astrolojisi 550 öğretisini helenistik astrolog Teukros tarafından Hintli Waraha Mihira'nın Bruhat Jakat'ına girmiş buluyoruz. İslam istilâsından sonra Hint öğretilerin iran ve Grek unsurlarıyla bir halitaya ulaştığına tanık oluyoruzki, öyle adlandırılan Tadschicka-Astroloji (. Tadschickaeşit iranlılar) ana mümeslilleriyle Ballabadura ve Ballalaseni (1150) ortaya çıkmıştır. Bu çok dah budak salmış olan bir birlik arzeden astronomik-astrolojik dünya sisteminin öğretim sisteminin mevcudiyetine ilişkin temellendirici Locus classicus Aristoteles'in kendinde, böyle bir filozofta bulunmaktadır. [227] "Buna karşı birçok hareketler varolagelmiştir, normal ve anormal.

Bu sebepten ilk rastlaşma -Sabit yıldız alanı- süreklilik ilkesi, oluş ve yokoluşun sebebi değildir. İkinci, düzensiz gezegenlerin devinimi "burçlar kuşağına (Zodiak) karşı hayatın dünyevi değişimini belirler. Dünyevi hayatın, dünyanın bütün yaratıklarının hayatı ve ömrü her iki harekete bağlıdır. "

Rudolf Steiner[228] *de ceolo*'nun ana iskelesini şu sözlerle betimlemektedir: "Biz bugün, keza dünyevi unsurun, sulu unsurun, havalı unsurun, ateşli ya da ısı unrusun sözünü etmekteyiz ve daha sonra diğer esir'in. Aristoteles bu meseleyi nasıl anlatmaktadır? O toprağı, katı toprağı, sulu toprağı, suyu, havayı, ateşin içine nüfûz ettiği bütünü ve ateşle kuşatılmış olan bütünü dile getirmektedir. Ama Aristoteles için yeryüzü yukarıya, aya kadar uzanmaktadır. Ve kozmozun içine, yıldızların içine, aya, buraya burçlar kuşağına kadar uzanmaktadır. Yıldızlara kadar mekânsal-kozmik geriye kalan *esir* (ağırlığı olmayan *töz*) uzamaktadır. "

Esir tabakası aya aşağıya kadar uzamaktadır. "

227- Rudolf Steiner, Vortrag vom 15. April 1921, GA 204, Schmidt 4465.

228- Simplicii in Aristotelis de coelo commentaria edildit J. L. Heiberg (Commentaria in Aristotelem graeca, vol. VII), 1894.

Bu söylediklerimiz Simpikios'un -de coelo'ya dayanarak ve Antikenin hemen hemen bütün astronomik geleneğinden yararlanarak kyklophoretikon sona diye adlandırdığı *aitherion*'un *taposelenen*'den nesnelerden, ayların alanının altında bulunan somata'dan ayrımı olarak gördüğünün sadece kısa bir özetidir. Nasıl pisagorcular ayı Antichthon, karşı konuşma olarak belirtmişlerse, bir esiri yeryüzü olarak, hosper aitherian gen'dir. Eseri olan dört cismin üzerinde başlar, ki onlar *hypo selenen*'ler ayın altında bulunur. Dört dünyevi unsurun üzerinde bulunan ve etki gösteren *Pempte ousia*'dır.

Simplikios Iskenderiyede yeni Platoncu Ammonias'ın öğrencisi idi. Bu filozof Horoskops'un bulunması ve usturalp üzerine astroloji-Astronomi risalelerini İskenderiyeli manastır müdürü olarak kaleme almıştır. Bunun dışında Ammonios'un 475 yılında Proklos ve Heliodoros ile birlikte ve 502 Heliodorus ile birlikte sadece gezegenlerin bağlantılarını gözlemlemiştir. [229]

Simplikos her şeyden önce de ceolo üzerine yaptığı yorumla ve Alexandros von Aphrodisias yanında Eskiçağın bugüne intikal eden yorumcuları arasında en takdire değer olanıdır. (W. u. G. Gundel atheioi, Allahsız Hıristiyanların "insan ruhunda fıtreten mevcut saygın tutuma, semavi olana karşı hakir görülmesi üzerine bazı zehirzakkum açıklamalar onu Hıristiyan olmayan yazar olarak belirgin bir ölçüde Hıristiyan çevrelerde[230] seçkinleştirmektedir.

Tanrılar evrende otururlar, evren -ruhlandırılmış ve manevileştirilmiş- olan bir evrendir. Bizim bunu Platon tarafından bize söylendiğini bildiğimiz gibi. Evrenin ruhanileştirilşi yazarın tekrar tekrar insana bakmasına yol açmaktadır, ki bu arada o Aristoteles'in de Anima eserinde söylediğini anımsattığı üzere. O şöyle der: Nous[231], onun Aristoteles'teki de Anima eserinde itiraf ettiği gibi. Şimdi

229- Rudolf Steiner, Vortrag vom 8. August 1924, GA 237, Schmidt 5819.

230- Wilhelm und Hans Georg Gundel, Astrologumena. Sudhoffs Archiv. Beih. 6 1966, S. 247.

Simplikios'da başka zaman önce bir ekleyici sıfat daha bulunmaktadır. Yunanca bir tümce bulunmaktadır.

O bir tür daha farklı, bir ikinci ruh *Nous* üzerine gören (yargı gücü) ile ilgili olarak açıklamada bulunmaktadır ki ebedi olanın fani olandan ayrılması gibi ancak o ayrılabilir. [232] *Nous*'un Yunanca ayrılması buna göre Yunancanın ters-yüz edilmesidir ki bu Vinzenz Knauer'in dolaylı olarak betimlediği ilk Entelechi'nin tahtından indirilmesine yol açmıştır. O bir kere *Nous*'un aşağı antropolojik kategorilerin Yunanca olarak işletilmesinin sağlanmasında bu inkârnoşyon (bedenleşme olayı) ve geri kalan kabukların böylece tekrar başlamasına ikinci olarak yol açar, eğer Nous'un ayrılması Yunanca olup biterse. Her şey neden olmuşsa ona tahrif edilerek dönüşür diyor metafizik eserinde. [233]

Yok oluşun ebedi devamı, sürekli olarak cereyan eden tasfiyesi, zamanın içinde ilerleyen bozulmadır: "*tempus est ca usa corruptionis*" olur der Petrus Hispanus. [234] Ufak kısmen ölüm, yiyip bitirme denir buna C. Fortläge'de; sonunda bilinç altına bastırma, geri itilme ortaya çıkar. Aristoteles Antropolojisinin (İnsanbilim) şimdiki zamandaki yenileyicisi, Rudolf Steiner'de bu böyledir.

En geç irdelemelerin bu noktasında zahiren bir çelişkinin gözlerinin içine bakmak gerekiyor: Bir yandan Yunanca, *nous poietikos*'u o edilgen ruhsal-cismeni olanın malzemesinden düşünce devinimlerini bulup ortaya elle tutulur biçimde koyan enerjik-etkin unsur olarak karakterize etmek Aristo'nun bütün çabasının yöneldiği bir noktadır. İnsanın bilinçli hayatının mevcudiyeti esnasında dıştan (Yunanca, *thyrathen*) olarak etki eden Nous Yunanca sürekli

231- Wilhelm Knappich, Geschichte der Astrologie, 1967; ferner M. Ullmann, 1972, in Hdb. d. Orientalistik I, Erg. bd. VI, 2. Abschnitt, s. 271-358 (Astrologie im Islam).

232- Aristoteles, de gen. et. corr. anim. II 10 p. 336a 22 ff., ferner metaph. 12; zit. n. W. u. H. G. Gundel, 1. c. s. 87.

233- Rudolf Steiner, Vortrag vom 27. Dezember 1923, GA 233, Schmidt 5534.

234- W. u. H. G. Gundel, 1. c. s. 247.

olarak tasfiyeye yol açar. Diğer yandan Alexander Aphrodisias'ta ilk olarak keşfettiği Ph. Merlan'ın bu telmihini izlemiştik. Onda başlıyarak onu izleyen dönem için *voûs* Yunanca gök küreleriyle birlikte görülmüştür. Bu voûs daha sonraları o dünyevi ilanın maddesini, cismani biçimler ve insanın ruhları meydana getirdiğini ve yönlendirdiğini belirtir. "Doğrudan doğruya Rudolf Steiner'in yorumu voûs evrenin içinden dışarıya kişileşerek bedeni inşa eden ve bunu Aristoteles'in kastettiği anlamda yapan meleke olduğuna işaret etmektedir. Thyrathen'[235]ya etki eden *voûs*, yani tasfiye eden, yozlaştıran, kısmen öldüren, her halükârda geri iten işleve isabet etmektedir. Dünyevi olanın dışından gök küreleriyle dünyevi unsurlar üzerine içeriye etki eden *Nous* Yunanca izafe olunmaktadır, buna karşı insan bedenini inşa etmekle yükümlüdür. Burada kültür tarihli seyrin anlaşılması için temellendirici bir ölçüde bu husus önemlidir, ama Monopsihizmin ortaçağdaki münazarası bakımından, Aristo'nun esiri Astronomisinin bu görünü tıpatıp göz önünde bulundurmalıdır. De coelo'da belirgin olarak küre şeklinde yuvarlak düşünülen dünya (ay tutulmasındaki segmanlar -daire parçaları- bunu göstermektedir) etrafında dört dünyevi unsur, su, hava, toprak ve ateş bulunmaktadır (onların birincil nitelikleriyle kuru, nemli, soğuk ve sıcak)[236] niteliğindedir. Dünyanın alanı ay küresine kadar uzanmaktadır. Burada dünyevi olanı bir nebze sonra ve sürekli olarak doğurtan Aither Yunanca, *pompte ousia* devreye girer. Gezegenlerin küreleri, aydan en dıştaki Kronos-Zühal'e kadar Tanrıların ruhları tarafından hareket ettirilir. Elli beş küre Kallippos ve Eudoxos'la bağdaşımlı olarak bütün gezegenler sisteminin içindeki hareket tarzlarının izahı için yeterlidir. Ama bu hareketlerin kendileri daha yüksek olanla nitelendirilir. "Bu varlıkların Tanrılar olması ve Tanrılığın bütün doğayı kapsaması, bu gerçek tasarımlanamayacak kadar eski olan çağlardan beri mistik biçimde intikal etmiştir ve da-

235- Heiberg, 1. c. s. 370, Z. 29 ff.; S. 370, Z 1-4.
236- Heiberg, 1. c. s. 279, Z. 39-40, vgl. s. 20 ff.

ha sonraki nesillere miras bırakılmıştır."[237]

Ama Simplikios'un yorumunda da coelo yorumunda belirtildiği üzere insan ruhunda gök cisimlerinde tanrısal olan bir şeyi görmek içkin ise, bu tanrısal gök cisimlerinin ruhlarıyla birlikte etki eden *Nous* ile tanrısal olanı duyup yaşamada insana aykırı gelen bir durum değildir. Yunanca *no kai kyrics esti nous*, gerçek anlamda Nous'dur Alexander Aphrodisias'da böyle belirtilmektedir. Neden sonra Themistuis'da Yunancayı ülûhiyet telâkki eden kişiler olduğunu ileri süren bir düşünceye rastlıyoruz.[238] Buna göre Yunanca *itheriorsoma* ile birlikte, *kyklophoretikon* birlikte etki etmektedir, ve *esiri* olanı dört dünyevi Yunanca, *somata* (cisimler) alanında faaliyete geçirmektedir. Bedeni inşa ederek hareket eder, bunu da o gök kürelerinin alanından, ama ayın dolaşım alanından sağlar ve dünya yönünde, yeryüzü yönünde etki eder. Oluşta, büyümede insan bedeninin ontogenetik gelişiminde faaliyet gösteren esiri (tözü) yaratıcı güçlerinin alanındayızdır. Açıklanan hazırlama yolunda tümden gelimli ussal bilinç ruh durumundan burada hüküm süren kalmındırma güçlerinin hayalen görülmesine kadar yükselmek suretiyle bu dünyaya yaklaşır. Onda Yunancanın Nous Yunancanın ruhlar dünyasına yaklaşımı, bağlantısı, bağlamı[239] cereyan eder. Hayalgücünün dalgalanarak güç arzeden dünyasına yaklaşılır.

Eğer Aristoteles'te îma tarzında gök cisimlerinin söz konusu edildiğini görüyorsak ve Alexander Aprodisias'da Yunanca *kyrios* niteliği muhafaza edilmişse bu alanın afer'in Arap-İslami kültür çevresinde Kutsal ruhun alanı olarak (örneğin al Farabi'de; ölümü 950) tekrar karşımıza çıkması bizi şaşırtmamalıdır. Hatta Mesue Hunain hakkında onun Hippokrates'in aforizmalarının çevirisinde Kutsal ruhla esinlendirildiğini söylemesi buna göre Yunancanın iki sayfa noksanıdır. Doğumu başlatan Yunanca hayali olarak kavra-

237- Heiberg, 1. c. s. 279, Z. 35-37.
238- Aristoteles, metaph. B 4 1000 b 25.
239- Vgl. Anm. 17

nan esir (töz) dünyasından arhetip tabakasından güç alarak harekete geçmesiyle bedeni inşa eder. Yunancada büyüme güçlerinin değişimi, ilk imkânı, bilimi, tanıması, bellek hayatını güçlendirmesidir. Yunanca düşünmenin harekete geçen bağımsız olmasında uzun zamandan beri dıştan doğuştan birkaç hafta geçtikten sonra beynin yapısını birlikte belirlemeye başladıktan sonra dıştan etki etmeye başlar. Yok olmaksızın hiçbir oluş, inşa olmadan tasfiye ediş yoktur, bunun tıpkı Aristoteles'te de *generatione et corruptione* mevcut olması gibi. Ay alanından unsurlarla binleşerek metabolizma ile şekillendirerek büyümeyi sağlayan aynı Yunancadır, daha sonra mahvoluş Yunanca başlar, kısmi ölümü intaç eder, Yunanca sürekli tasfiyeyi ortaya çıkarır. Böylece Simplikios tarafından İran'ın doğusuna yayılan Aristoteles'in düşündüğü "esiri Astronomi" toplam olarak, ya da daha iyi bir ifade ile belirtilirse alınmasına Doğu-İslami dünya tasarımının bağımlı olduğu ara toplam olarak karşımıza çıkar. Bütün Grek "doğabilim" bütün gelenek bu görüş daha sonra doğuya taşınmıştır. Onunla sımsıkı örülü olarak kozmoloji, fizik, antropoloji o zamanki fiziyoloji, psikolog ve bilim kuramı (epistemoloji) buna bağlı olarak kurulmuştur. Biz bunların daha başka izlerini ve sonuçlarını görelim.

Her şeyden önce bu çağın hakimliğinin anlaşılması için söz konusu olan şudur, esiri olanın çevresinin alanlarıyla insan organizmasının üserelerinde de tanınmış ve kabul edilmiş olan[240] dünya unsurlarının dört yeryüzü unsurunun arasındaki sıkı bağlantı görülmektedir.[241] Sıcak, soğuk, nemli ve kuru niteliklerinde onlar tanısal ve onarıcı olarak elle tutulur bir karakter gösterir. Friedrun R. Hau bu kitabın basılması esnasında elimize geçen Gundi-Şapur'un hekimlik ekolü üzerine çalışmasında (Gesnerus 36 (1979) S. 98-115)'da İbni El Kıfti'nin bir pasajını tanıtmaktadır ki bu pasaj hu-

240- Zu thyrathen: Aristoteles, de generatione animalium B, 3, 736 b. 27 (Bekker).
241- Heiberg, 1. c. s. 546 f.

moral-fiziyolojik ve humar onarımcı görünüşü bizi aydınlatmaktadır: Harun El Reşid Gundi-Şapur'dan -daha sonraki hekim Gabril'i Gabril ibni Bahtisu'yu çağırttırmış ve ona şu soruyu sormuştur: *Senin adın nedir?* O *Gabril* diye yanıtlamıştır. Halife ona şunu sordu: *Sen tıb denilince ondan ne anlarsın?* Gabril karşılık verdi: *Ben sıcak olanı soğuta bilir ve soğuk olanı ısıtabilirim. Ben kuru olanı nemlendirebilir ve kuru olanı nemli kılabilirim, ki bu nemli olan doğadan sapar."* Halifenin buna tepkisi karakteristik. : Bunun üzerine halife bir kahkaha attı ve dedi ki: *Bu hekimlikte beceri olarak ihtiyaç duyulanın son haddidir*, elbette.

İLK ŞARLATAN HEKİMLER

Gundi-Şapur'un fenomen olarak genellikle esrarengiz olan bir şey olarak bir efsaneye büründüğü kaynaklardaki eksikliği tıb tarihi alanında olduğu kadar hiçbir yerde insanda teessüf uyandırmaz. Biz hekimlik kültürünün helenistik kolu için en azından onun iranla sıkı temasinden önce ki şekli içinde Hindistan kültürleriyle ve Çin kültürleriyle tanıdığımızı söyleyebiliriz ki bu hususdaki bilgimiz daha da azdır, çünkü Gundi-Şapur'a geldikten sonraki Hindistan ve Çin hekimliğinin açık seçik ne durumda olduğunu bilmemekteyiz. Daha sonra Gundi-Şapur'da günlük tecrübenin kendiyle karşılaştırılmasında, ortaya çıkan bu karma biçimi üzerine kaynaklar bize şu saatte diyebilir ki hiçbir şey bilmiyoruz. A. Dietrich'e göre şimdiye kadar tahlil edilmeksizin Türk ve Süryani kitaplıklarında bulunan takriben 200. 000 İslami elyazması[242] bunun üzerine açıklık sağlıyabilecek mi, bilmiyoruz. Buna rağmen bugüne kadar yöntemsel bir yolun kimseyi cezbetmediği anlaşılmaktadır. Böyle bir yol son derecede zahmetli olacaktır, çünkü çok hacimli ve çalış-

242- Aristoteles, Metaphysik, s 8, 1074, a. 38-b. 3.

mayı gerektiren bir rekonstrüksiyon girişimi gerekir. Gundi-Şapur geleneğinden doğrudan doğruya etkilenen bütün yazarlar Bağdatlı Abasilerin saltanatınının parlak döneminde Grek ve Hint-Çinli akımın her defasında Gundi-Şapur önünde duran ile karşılaştırılmasını icap ettirmektedir. Sadece filolojik alanda çok farklılaştırılmış bilgileri gerektiren bir yoldan gidilmelidir. Kaynakların durumunun bugünkü seviyesinde rekonstruksiyon (zihinde canlandırarak bütünleme) haksız bir müdahale olarak bugün akla gelebilir.

Gerçekte mevcut olan Gundi-Şapur'un hekimlik tarihinin birincil kaynağı daha merak uyandırıcı olabilir. Bunu göz önünde canlandırmak merak uyandırıcıdır. Bu birincil kaynak Sami Hamerneh'in bunun üzerine kısa bildirisinden beri daha tanınır hale gelmiştir. Sabur ibn Sahl'ın ölümü (869) *Aqrabadhin* diye adlandırılan eseri söz konusudur. Meyerhof bu adı yorumlamıştır: "aqrabaddin" Yunanca "graphidion"dan müştaktır ve "ufak eser" demektir. Islami tıbda genellikle ilâçlar üzerine bir risale anlamına gelir. Sabur ibni Sahl'ın bu Akrabadhin'in bir müsvettesi (elyazması) Bağdad'da Abudi hastanesinden bir kopya suret halinde intikal etmiştir. 1979'da bitirilen bu hastane onun kurucusu Emir 'Abud'a Abudad-Daula'ya izafeten adlandırılmıştır. Birçok Bağdad hastanelerinin en büyüğü idi. Bugünkü elyazması -ki o artık Sabur'un yaşadığı esnada oluşturulmuştur, bizi kendisinden ortaya çıktığı çevreye götürmektedir. Bununla birlikte Gundi-Şapur'un hastanesi kendisine bir hastane eczahanesinin ait olduğu tıb tarihindeki ilk hastane olduğunu bilmekteyiz.

Bu ilâçlar indeksinin eczacılık tarihinde özellikle seçkinleştirdiği acaba nedir? ki bugün genellikle tarihin ilk sahte hekimliği olarak adlandırılan nedir? Antik çağda Calinos'un materia-medica diye ilintilenen kitapları yokmuydu ve yeni çağa kadar güncel kalan Milattan sonra 1. yüzyıla dahil olan *Co dex Dioscurides* mevcut de-

ğil miydi? Sabur ibni Sahl'ın eseri üzerine kısa bir toplu bakış bizi daha çok aydınlatacaktır. İlkin Sami Hamameh Münih'teki Devlet kitaplığının Cod. arab. 808. 2'sini tahlilinde Sabir İbni Sahl'ın kapsamlı komple eserinin söz konusu olmadığını anlamayacağını keşfetti. O bunun aksine sadece onun kısaltılmış olan (Muhtasar) şekliydi, özgün eserin, yani kısa bir hali, 22 sayfa hacimliydi. O 16 bölümü içeriyordu, kısaltılmamış olan komple aslının 6 bölüm daha az olan nüshasıydı. O Arapça sashi yazısıyla yazılmıştı (bilimsel ve dinsel kitaplarda uygulanan yazı) her bir sayfada 30 ilâ 35 satır vardı (resim 6'ya bakınız)1. Bölüm hapları ele almaktadır, 2. Bölüm öyle adlandırılan Lochoca'ları konu edinmektedir. Bunlar toz haline getirilmiş olan drajeler (haplar) olup (balgamlı-yapışkan, üsareli-yapışkan) meyvelerden ve badem yağından oluşturulan ilaç halitaları olup şurup ya da bal ile karıştırılır. 3. Bölüm şuruplarla ve güçlendirici maddeleri yani genel olarak güçlendiren maddeleri kapsamaktadır. 4. Bölüm Arapça 'adhan' diye belirtilen ilaçla uğraşmaktadır ki bunlar hazır-yağlı hülasalardır ve belirli tıbbi maddelerden oluşturulmuştur. 5. Bölüm pflasterlerin imali ve uygulanışını konu edinmektedir, bunlar ya lapa zarflar ya da tıbbi bandajlar (sargılardır. 6. Bölüm zehirleri ele almaktadır, 10. Bölüm pudraları 8. Bölüm öyle adlandırılan Kollyriaları, bunlar göz merhemleri ve göz sularıdır. 9. Bölüm merhemleri ele almaktadır, 10. Bölüm Elektuarien, bunlar öyle adlandırılan macunlar (ağdalar), lücuzetli-yapışkan kırılabilir müstahzarattır ki o dönemde onun şeklinde birçok bitkisel madde sunulmaktaydı. Örneğin demirhinde marmelatı. Daha sonraki dönemde 19. yüz yılın içlerine kadar sinemaki macunları müshil ilâcı olarak biliniyordu ve resmiyet kazanmıştı. 11. Bölüm diye adlandırılan hieras'ı içermektedir ki bunlar müshil ilâçlarıdır. 12. Bölüm bitki üsarelerini (absud) yani hülâsaları ve hapları ele almakta, 13. Bölüm tirkay müstahzaratını ve onun nasıl test edileceğini söz konusu etmektedir. Tiryak denilince son derece karmaşık zehir panzehirlerden bir karma anlaşılır (Venediğin son dönemle-

rinde takriben 70. maddeden ibaret olan resmi tiryak en yüksek devlet makamının doğrudan doğruya nezareti altında imal ediliyordu). 15. Bölüm dişlere ilişkin ilâçları ele almaktadır, bunun dışında yine kauçuk türden yapışkan maddeleri konu edinmektedir. Bu bölüm bunun dışında kauçuk türden yapışkan maddeleri konu edinmektedir. Bu bölüm bunun dışında diş temizlenmesini, daha sonra aşırı şişmanlığı ele almaktadır, Chlosama'yı yüz sıbağlarının (pigmen) ve çillerin kazılıp çıkarılmasını konu etmektedir. 16. Bölüm hayvansal organların ilâçlı niteliklerini, daha sonra eksemayı, uyuzu, gübre üzerinde yaşayan hayvanların sirayet ettirdikleri hastalıkların tedavisini ele almaktadır (dirt craving), kafa kepekli döküntüyü ve solucan düşürme ilâçlarını söz konusu etmektedir.

İlmin Münih elyazmasının tertibinde her defasında eczacılık müstahazaratı bundan sonra onun tedavi edici kullanımı, yani hangi hastalıkta kullanılacağı ve uygulama tarzı, bunun dışında imalinde ihtiyaç duyulan taknikler belirtilmektedir. Günlük doz ve uygulamanın zamanı sık sık kaydedilmiştir. "O şifaya kavuşturur", O Allahın iradesiyle yararlıdır" gibi ifadeler el yazısıyla yazılan kısa kaydedilişlerin yanında daha sonraki dönemlerden alınan kayıtların yanında bulunmaktadır.

Açıklamaların ne derece kesin ve doğru oldukları Hamarneh'in bize bildirdiği az sayıdaki örneklerden ortaya çıkmaktadır. Haplar üzerine olan 1. bölümde metin şu mealdedir: Kireç hapları üzerine, Kudret helvalı kireç hapları üzerine bir reçete ve onun susuzluğu, şiddetli humma ateşine ve ishale karşı uygulanışı. İmali aşağıdaki şekilde olup biter: Tebeşir (kireç) 4 dirhem (bir dirhem eşit bir Yunan drahmisi eşit 4 dramdan (nebzecik) Troy'dan (asal maden ve mücevher sıkleti) daha az, eşit 3,09 bugünkü sıklet. Kola bir dirhem, Manna 5 dirhem, hıyar ve kabak tohumu 3 dirhem. Hepsi ayrı ayrı toz haline getirilir, elekten geçirilir ve Payllium (bazr qutuna) üsaresiyle yoğrulur, bundan sonra haplara bölünür ve Payllium (bazr qutuna) üsaresiyle yoğrulur, bundan sonra haplara bölünür ve her

biri bir dirhem ağırlığındaki haplara dönüşür. Sonunda kurutulur gölgede bir süzgeçte.

Dozlama: Bir hap darı salgısıyla.

Antik ilâç fihristleri esasında başka türdendi: Codex Dioscurides "Özellikle Bizansta 6. yüzyılın 1. on yılında hazırlanan ve ve bugün Cod. med. graecus 1 olarak Viyana Ulusal Kitaplığında görülebilen mucizeli bir şekilde renklendirilmiş olan elyazması her defasında bitki, hayvan ya da madenlerin âleminden bir doğa maddesi üzerine bir fikir vermektedir. Bu bütün bir sayfa ve temsil edici olarak ortada bulunmakta ve kenarda eski yazarların uygulama işaretleri, eş anlamları bulunmaktadır. (Her şeyden önce hekim Calinos'unkiler) indekslenmiş olarak görülmüştür. Bu gibi indeksleme tarzı belirgin olarak doğaya yakın, doğaya terk edilmiş olarak görülmektedir. Sabur ibni Sahl'ın Aqrabadhin'i zaten büsbütün eczacılıkta müstahzarların hazırlanışının ve tedavi tekniğinin yakınına getirilmiştir. Bitkilerin belirlenişi, hapların bilgisi ve eczacılık bilgisi zaten her yerde şart koşulmuştur. Bu esnada hekimle eczacı arasındaki iş bölümünün çoktan yapıldığını gösteren bir durumdur. Antik hekimleri karşımızda biz bugünkülerin bizzat ilâç hazırlayıcıları olarak bildiklerimiz görünümünde durmaktadırlar. Hastanenin ilâc bilicisi olarak eczacı ilâçların imalinde uzman olmuştur. Reçeteler tecrüb mümaresenin büyük bir ölçüsünü arz etmektedir. Diğer yandan bir el kitabı şeklindeki fihristleme ve sınıflandırış her bir lügâtın bağrında taşıdığı tehlikeleri içermektedir. Belleğin fihristine artan uzmanlaşmada esas itibariyle güven kaybına uğrar; Materia media uygulama yönteminin yanında resmileştirilir, büyük bir soyutlama gücü ve yöntemsel sistematiğe gerek gösteren bir adım. Mantıksal mümaresenin semeresi düpedüz bu biricik birincil kaynakta tortulanır. Buradan itibaren Materia medica'ya daha rahat bir tarzda yaklaşmak imkânı bulunmuştur, doğa uzman tarafından zaten baskıya hazır hale getirilir (kaleme alınır). Doğrudan doğruya uygulanabilir, pratik rahatlığa atılacak bu adım bizim bu yüzyıllar-

dan felsefi-mantıki mümaresenin sonucu olarak zaten bildiğimiz düşüncenin otomatikliği tehlikesini doğurur. Sabur ibni Sahl'ın 'Aqrabadhin'nin kısa şekli, ki o 8. ekonomik ruhaniler meclisinin kurulduğu yılda öldü. Buna göre o ilkin kabul edildiğinden daha çok kuşağının bilinç durumu üzerine hekimler ve eczacılar kuşağının ruh durumu üzerine daha çoğunu dile getirmektedir. "Codex Dioscurides" Sabur ibni Sahl'ın soyutlayan kısa şekli yanında tıpkı bir meditasyon kitabı izlenimini uyandırmaktadır. Ussallaştıran mistiğin ruh durumunun o zamandan itibaren iç ve mistik katılma olmaksızın da kendisine yaklaşıldığı ilâç karmasının ussal kullanıma götüren yol Discorides'in Materia medica'sından Sabur ibni Sahl'ın kısa formülüne gidilmektedir.

Sabur ibni Sahl'ın "Aqrabaddin"i üç yüz yıldan daha uzun bir süre bütün bir bölgenin eczacılık pratiğinin esası olarak kalmıştır. 10. ilâ 13. yüzyılın otoriteleri-ar Razi (ölümü 925), Abu al Kasm (ölümü 1013) İbni al Baitar (ölümü 1248) Sabur ibni Sahl'ın hukuke aşısına geri dönerler. Ussal ikmal umuru (ordanat) tutumu-Gundi-Şapur'un klinik akademisinin zübdesi (özü, cevheri) bizim Bimaristandan (hastane) şimdiye kadar sahip olduğumuz biricik birincil kaynak olarak elimizde bulunan 22 sayfada daha iyi kodifize edilemez olan tek kaynak değil midir?

Etkilerinin Devamı

Konu ile ilintili sözlüklerde yüzyılımızın yirmili yıllarında İslamın devamlı bir bunalım geçirmekte olduğu yazılı halde buna ilişkin görüş son on beş yılın içinde değişmiştir. Dünya ham maddelerinin hane değerinin değişmesi ve bundan ortaya çıkan ekonomik merkezlerin başkalaşması kültür bilincinin de değişmesine yol açmıştır. Özellikle tıb tarafından, ama genel kültür tarihi alanında da Araplılığın birincilliği Ortaçağda ve Yeniçağın başlarında yeniden vurgulanarak kutlanmıştır.[243] Önemli bir telâfi edişin iletişim ala-

nındaki ihtiyacı alışılagelen okul öğretici kitaplarında sadece eski Yunan kültün nimetlerinin geçmişten geleceğe intikal ettiricisi olarak kıyıda köşede belirtilmesi sadece önemsiz bir olay olarak zikredildiği için ortaya çıkmıştır. Batı Hıristiyan kültürünün Karl Martell tarafından kurtarılması Tours'un ve Poitiers'in bir kezlik olayına karşı durur; Ama gerçekte Arap-İslam kültürü onların İranlılar, Hintliler, Süryeliler, Mısırlılar, Berberiler ve Batı Gotlar tarafından birlikte şekillendirilmeleriyle Batıya hemen hemen bütün alanlarda üstünlük sağlamıştır. Bağdad ve Cordoba gibi başkentler her birinin 40'dan daha çok hastaheneli olmasıyla, birden çok yüksek okullarının bulunması, hamamları ve sayısız hekimleri, eczacıları, masajcıları, tellâkları, berberlerinin var olmasıyla kısacası çok geliştirilmiş sağlık teşkilatının mevcut olmasıyla tıbben az gelişmiş olan bir kıt'anın (Avrupa) karşısındaydı. Mimarlık, sanatkârlık, sanatçı esnafçılığın, matematik, astronomik, yöntetim tekniği, ticari-arkadaşlığın, kimyasal ve kimya-eczacılık alanlarında Avrupadan ileri idi. Evet, 13. yüzyılın 2. yarısında Müslimanlar tarafında füzeler ve torpidolar bulunuyordu, Breisgau'da sözüm ona barut icad edilmeden önce.

Genel okulca ve yüksek okulca talim ve terbiye sayesinde gerçekte iletişime ilişkin bir Avrupaya yetişme ihtiyacı Arabistan, İslam ve onun kültürü sayesinde geniş bir bilinçte teşekkül etmişti. Rudolf Steiner'in daha önce 1911'de bütün modern kültürün Arap dürtülerinin Hıristiyanlıkla birleşerek akmasından doğduğu üzerine işaret ettiği de vurgulanmalıdır. 1919 ağustosunda bunun dışında Rudolf Steiner teşekkül eden ilk Waldorf okulu için didaktik (öğretici) olarak yüksek sınıfların dersinde ortaçağ Arap kültür dürtüsünün geniş geniş ele alınmasını talep etmiştir ve doğudan gelen haberin geldiği yolların bildirilmesini istemişti. Bunun dışında o Arap sözcüklerimizin önemli didaktik belirtilişini, Magazin, Tarif, sofa

243- Franz Brentano, 1. c. s. 7.

v. s. gibi[244], aynı tarzda Sigrid Hunke'nin Arapçılık üzerine popüler bilimsel monografisinde girişimde bulunması gibi.

Biz uygarca-kültürel mesafeyi, aradaki farkı yadsımaktan uzağız. Araplılığın kültürel ve kültür teknik Hıristiyan dünyanın karşısında hızlanışı en büyük çapta bir fenomendir, olaydır. Hiçbir tarzda inkâr edilemez olan ve edilmemesi gereken bütün tanrıbilimsel-savunucu olarak nitelendirilen izolasyon (tecrit) önlemlerinin haklı gösterilmesine kalkışması söz konusu olamaz. Bunun tersine bir kezlik boyuttaki bu hızlanma olayının derin sebeplerinin kültürün derin anlamda antropolojik olarak anlayışla karşılanmasına gerek görülmelidir.

Mümkündür ve ne iyi ki bu anlayış için önemli bir anahtarı olan Gundi-Şapur'un İslami kültür gelişiminin başındaki mevkiini düşünerek elimizde bulundurmaktayız. Gundi-Şapur Arap tıbbının beşiğidir Arap görkemliliğinin en azından bulanık gösterilmesine izin veren uygarlık alanındaki zaferi. Grek Galinos ve Hipokrat geleneği Hint iktidarıyla rastlaşmada ve sürekli değişmenin içinde uzun yüzyıllar devam eden tecrübe dünyasının İslamî yoluna akmaktadır. Ama Gundi-Şapur bunun daha da fazlasıdır. Her iki kültür tarihi armağanında kral payesinde, saray şekeri ve saray satrancında bu kendini açığa vurmaktadır. Her ikisi de görüldüğü gibi, antropolojik etkide ve derinliğine inen bir gücün tamamlayıcı üzütemleridir (üzüntülü gerçekleridir?).

Kültür tarihi olmayan, sırf uygarlık alanıyla sınırlı olarak tarihin mütalâsında dikkat dışı kalması gereken nokta bizim Gundi-Şapur'un mummasının iç görünümü diye belirtmek zorunda olduğumuz noktadır. Felsefe söz konusu olduğunda bugünkü uygarlık bilinci için sanat için sanat fildişi kule bükülmüşlüğü demek istenmiştir. Bütün Grek ve böylece başlangıçtan beri bütün Arap tıbbının felsefi araştırmaların içinde yataklandırıldığını unutmayalım.

244- Philippe Merlan, 1. c. s. 18.

Bu kültür rüknü hatta Hunain'in Eisagoge'sinden ve İbni Sina'nın Canonı'undan daha uzun süre etki etmiştir. Ancak bir zaman sonra 1870'te Orta Avrupa felsefi Tıb öğreniminde bir yana bırakılmıştır ve sonra öyle adlandırılan Doğa bilimi "Fizik" içinde onun yerini almıştır. Burada söz konusu olan antropolojik (İnsanbilimsel) olarak yönlendirilen bir felsefe idi ki o tıb alanında tercihli (rüçhanlı) uygulama alanını bulmuştur. Ama biz bu antropolojik felsefenin sadece tıb alanında uygulandığını düşünmeyelim. Önceki yüzyılların felsefesinin modern hayatta ve kültür işletmesinde hayatın uzağında bulunan uzmanların bir uzmanlık olmadığı çok açıkça dikkatten kaçmaktadır. Felsefe Antropolojik kendini anlamanın hayat ve tecrübe alanıydı sadece: Felsefe kişinin pratik olarak kendini anlamasının bir yol göstericisiydi ve bu sebepten yalnızca davranışı değiştirmenin bir aracı da değildi. Bugünkü sosyal pratisyeni bir davranış değişimini sağlarsa bundan memnun olur. Önceki yüzyılların filozofu yapı değişmelerine sebebiyet verdiğinin bilincindeydi.

Buna göre biz Gundi-Şapur'da dünya tarihinin bir hareket noktasına rastlıyoruz. Eğer daha önce ele aldığımız bölümlerde taslağı çizilen ilintiler hayat realitesi ise, bu takdirde burada tarihin toplu bakışı uygulamalı antropoloji olarak gerçekleşmektedir, bir kerelik bir tarzda. Eğer gerçekten antropolojik kuramda ve pratikte ve onun mantıksal lojistik ön alanlarında amaçlanan meşrutiyet (bünyevi) değişmeler söz konusu ise, bu takdirde kuşaklar, yüzyıllar boyunca bu dürtü tarafından belirlenmişlerdi. Biz buna göre Arap hekimliğinin ve Antropolojisinin beşiğinde bulunmakla kalmıyoruz, tersine bünyeyi belirleyen bir etkinliğin mahalinde de bulunuyoruz ve sonunda bu mahalin kültürü biçimlendiren ve insanın biçimlendiren yanını da göz önünde bulundurmak ve şu soruyu sormak mecburiyetindeyiz: Eğer Araplık ve Hıristiyanlık bugünkü kültürümüzün halitasını teşkil etmişse, bu takdirde bu halitada Gundi-Şapur'un etkisi neredeдir ve ne derece güçlüdür? Hatta nasıl hissedilmektedir?

Bu soru sonunda şöyle sorulmasına izin verir: Bizim bu alışılagelmişlikten ve uygarlık alışkanlığından kendimize malettiğimiz şey ne olmuştur? ve bizim bünyemizin gelişmesi ya da tehlikeye girmesi bakımından bu dürtünün sağladığı kontrast, eğer Gundi-Şapur'u ve onun sonuçlarıyla her gün karşılaşırsak ne olabilir?

İlkin daha önce ileri sürdüğümüz düşüncenin tek tek unsurlarını bir bütün halinde görmeyi deneyelim:

1. İlkin Gundi-Şapur akademisinin manevi, kültürel ana zemini ilk Hıristiyan görüşüyle ortaya çıkan İsa'ya ilişkin bilginin birlikte oluşuyla Nasturilik olarak ortaya çıkmıştır.

2. Bu İsa'nın bilgisinin İsa'nın ona "dıştan gelen ruhunun' özellikle vurgulanışıyla Aristo'nun Antropolojisinde (insanbilimi) onun üçlü düzenlediği Fizyoloji, Psikoloji ve Epistemoloji (Bilgi kuramı)'nda tam bir benzerini bulmuştur ve o ruhu Nestorius'un diyofizitişe (Tanrı ve insan) kristolojisi gibi karakterize etmiştir. Her iki görüş öğretildi, ihtimam gördü ve Büyük İskender'in saltanat günlerinden beri Önasyaya yayılan bir tür ussal mistik tarzında intikal etmiştir.

3. Bu görüşlere "bir *esiri* Astronomi" olarak Gundi-Şapur'a aktarılmış olan ve içinde dünyanın dört unsurla ve onun çifter çifter düzenlenen primer nitelikleriyle ve onun çevresinde gezegenlerin içiçe yedi dolaşım seferleriyle (Küreles'ten beri ayrı olarak belirtilen kürelerin ruhlarıyla mevcut olduğu dünya betimlenmiştir: Bu dönen küre ruhlarının en altındaki *Nous* ile özdeştir ki, o bir yandan yardımla ve dünyevi unsurlar âleminin dahilinde insanın bedenini inşa etmektedir, eğer bedenin inşası yeterli bir ilerleme kaydetmişse, bu takdirde aynı *Nous*, daha önce onun tarafından inşa edilmiş olan bedenin ebediyen devam eden tasfiyesi başlar.

Nous'un amaçlılığı ne kadar kuşku uyandırıcı olsa da Nikomachischen Ethik eserine göre Aristo'nun bu eserinin kanuniyetine göre bireysel insan bedenine ilişkisinin, orantısının üç imkânı veril-

miştir:

1. Bütün insan bedenlerine bir ve aynı *Nous* uyumlu olarak tertip edilmiştir; yani bütün insanlar hayatlarında buna katılırlar, en geç dünyevi yaşamlarından sonra bütün insan ruhları bu genel bütünün içinde *Nous* tekrar çözülürler. Bu ilişki Mo nopsyhismus olarak Felsefe Tarihine girecektir. Bunun baş mümessili bilindiği üzere İbni Rüşt idi.

2. Her bir insan bedeninde bir tekil ruh bulunur. Bu ruhunun dışında bulunan hiçbir şeye katılmaz. Dıştan gelen hiçbir şey onda etkin değildir o sadece kendi içinden, kendi gücüyle etkinlik gösterir. Böylece tamamiyle tecrit edilmiş olan Monadın hiçbir penceresi yoktur. Bu görüş Monarcılık olarak Giordano Bruno tarafından ve Leibniz tarafından temsil edilmiştir, o Monopsychismus'un tamamiyle karşıtını oluşturmaktadır. Hocası J. Thomasius'un intellectus agens üzerine bir geç etüt yazdığı Leibniz'in kendi Monopsyhismus'un kesin hasmı olarak kendini ileri sürmüştür. [245]

3. Üçüncü imkân olarak - Bu Nikomachik Ethik aranan ortak ahlâk insan ruhunun içinde bulunduğu âleme özgür bireysel ilişkisi olarak kalmaktadır. Nous'un Yunanca dünyevi ve ay küresine ve dünyevi olana ilişkisi olmaktadır. Her insan tek tek ve kendi için ruha katılır, her ruh kesinkes başkalaşmıştır ve diğerinden ayrılır. Ama her insan ruhu hayatta olduğu kadar öldükten sonraki safhada da (aşamada) kişiselliğini korur. İnsan ruhu ne kapsayıcı kollektif ruhun içinde yok olur, ne de onun çevresinde olan her şeyden penceresiz olarak kendi içine kapanır. Biz bunu insan ruhunun özgür-bireysel, Hıristiyanca ilintisi insan ruhuna olan ilintisi diye adlandırırız. Felsefe tarihinde bu Thomas von Aquin tarafından temsil edilmiştir.

245- Heinz Herbert Schöffler, Zur mittelalterlichen Embryologie. Sudhoffs Archiv 57 (1973), s. 297-314.

Bunu izleyen gelişmede ikinci monadistik görüş değil birinci monofizik (İsa'da insan ve Tanrı ruhunun birleşmesi) görüşünün itibar gördüğü tamamiyle açık ve belirgindir artık. İslam felsefesinin istasyonları ve buna göre Antropoloji Tarihi buna binaen Hüsrevin saltanatında ve Priskianos Lydos döneminde Gundi-Şapur'da irdelenmiş olan ya da'sına sahip olmuştur. Biz insanlar hepimizin ya bir ruhu vardır ya da ruhlarımız birbirinden ayrı değil midir? Yine Monopsyhismus (İsa'da iki ruhun Tanrısal ruh olarak birleşmesi) Gundi-Şapur'da besbelli belirleyici olarak önceden biçimlendirilmiş olan Kozmoloji ve Bilgi Kuramı ile ilintili olarak genişletilmiştir.

İslam olduğu kadar bütün kilise de batı ve doğu nitelikli olarak buna katılmışlardır. Monadizmin saati neden sonra çok geç olarak-Giardano Bruno'da ve Luthercilikte-yenilgiye uğradı; bu sebepten onun burada nazarı itibare alınmasına gerek yoktur.

Kültürel (manevi) gelişimin tekrar tekrar kişiyi hayrete duçar (uğramış) eden yanı bu dönemde kontrapünktik refleks bütün olayların bir buçuk misli kötüleşmiş olan iki yüzlülüğüdür. Hiçbir akım belirgin tek sesli ses olarak ortaya çıkmamıştır. Her şey bir tür taklidi *fuo tonuna* göre refleksli bir kompetanlık içinde olup biter. Konserin ana konuları birbirine karşı net olarak konulmuştur; bizim bunu daha önce gördüğümüz üzere. Sasani devlet tapınağı (kilisesi) şeklindeki Zerdüştlük, Hıristiyanlık, İslam, Grek (Yunan) felsefesi ve bilimi, Manikeizm, yani her konu kollara bölünmüş görünüyordu: Mazdaizim (Mecusilik) içinde Hürmüz kültünü ve Zürvanizm, Hıristiyanlık bölgenin Hıristiyanlığı Monofizitlik ve Dyofizitlik (İnsanın gerçek insan ve gerçek Tanrı oluşu) bölünmüştür; Yunan felsefesi -öteden beri Platon ve Aristoteles'ten sonra kutuplaşmıştır. Yeni Platonculuk ve Yeni Aristoculuk karmasında ortaya çıkmıştır. Haklı olarak Manikeizm ve Mazdaizm'de acaba benzer bir

yanın mevcut olduğu gibi bir ihtimal mı mevcuttur? İslamla ilk kez olağanüstü monolitik bir oluşum gelişmenin içine girmiştir izlenimi mevcuttur. Franz Altneim'ın radikal Monoteizm, Mohammedin sıkı Monoteizmi ile İskenderiye Monofizitizmi arasında koşutluklar bulunduğu üzerine içdüşünümü vardır, bunun dışında Plotin'in karakterindeki Yeni Platonculukla bu ilk bakışta bunu doğrular görünmektedir. Realite onu bize başka türlü göstermektedir: Bilgeliğin yuvasından içe akan yeni kabul edilmiş olan bilimin çevresinde o derece güçlü olmak zorunda kaldı. İslam Ortodoksluğu (Bağnazlığı) Şafi ve Malik'in bilimini terk eden ve İslamda Empedokles'in görüşünü yasa halinde belirlemek isteyen insanlara karşı[246] çok çabuk karşı çıkmıştır. El Memnun'un, bu halifenin filozofları kesinkes kâfir olarak kuşku uyandırmıştır ve Tanrının onu yararı olmayan bilimden korumasına ilişkin duâsı ediliyordu. Kültürsüzlerin dilinde şöyle denmekteydi: Mantıkla uğraşan bir kimse kâfirliğe kapılır. Şu başlıklı kitaplar yazılıyordu: *Grek rezaletlerinin ifşa edilişi ve dinsel tavsiyelerin yudum yurdum içilişi.* ya da *Filozofların Kuran ile tekzibine ilişkin olarak ispatlamanın belirginliğinin ispatları.* "Tarih birden çok filozof hakkında bilgi vermektedir ki onlar kargışlanmış, sürülmüş ve kitapları gaspedilmiştir". Ignaz Goldziher[247] felsefe ile taassup;bağnazlık arasındaki toplu durum hakkında şöyle demektedir: *Bu gibi hal ve şartların altında kendi itibarına önem veren bir kimse felsefi öğrenimlerini gizliyordu ve onu her hangi bir adı daha az kötüye çıkmış olan bandıra altında ifa ediyordu. Muntezilerin bütün etkisini elinden aldığı el Mutavakkil saltanatı zamanındaki restore edici adımdan beri yine de bağnaz-restoratif etki eden fikir adamları var olagelmiştir, hatta bizzat felsefede. Fakat biz müslimanların cemaatinde bütün dinsel-felsefi tek tek*

246- Albert Dietrich, Medicinalia arabica. Studien über arabische medizinische Handschriften in Türkischen und syrischen Bibliotheken. Abh. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. 3. Folge, Nr. 66 (1966), s. 9.

247- Zum folgenden vgl. Sigrid Hunke, Allahs Sonne über dem Abendland 1960), 4. Aufl. 1977.

gruplaşmalara raĝmen bu yüzyılların felsefe ile müslimanca baĝnazlığı arasında ana çukuru görmekle hata etmediĝimize inanıyoruz.

Bu sürdürülen gerilimin içinde tohumlarını Plotin'de, ama Goneşapur'un kral koruyucusunda görmüş olduĝumuz bir akım yayılmıştır. Bu Monopsihizmdir.[248]

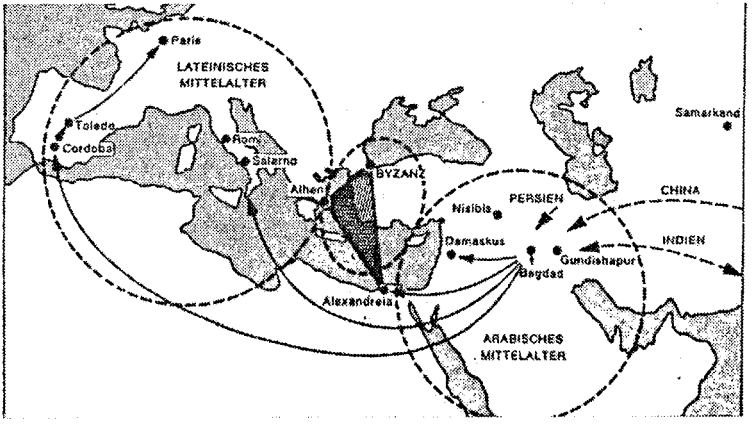
Geçmişi düşünelim. Ayın son dolaşım seferinden *kyrios* olarak hissedilen voûs, *nous* tanrısal-kutsal ruh olarak etki etmiştir. O varlığını sürdürmektedir, çünkü biz hepimiz düşünüşümüzde en sonunda dış dünyanın objeleri için aynı kavramlardan yararlanırız, bir merkezi toplu ruh bir bütün akıl olarak. Bütün bir bedenli kişiliklerin içinden hayvansal cins ruhu gibi geçen akıl düşünüşteki ilerliyen mantıksal mümareseye raĝmen kişiliĝi bertaraf edici olarak etki eder. Düşünce imgelerinin-malik oluşundaki mantıksal otomotizm bu gelişmenin yan sonucuydu. Katıksız beyin düşünüşü giderek mitolojiyi yok eden ussal-mantıksal olarak düzenlenen dış dünyaya egemen olmuştur. Büyük İskenderin zamanında ortaya çıkan ussal mistiĝin çıkış unsuru adım adım yitmiştir. Yunanlılarla, Euklid, Batlamyüs, Hipparch ve Calinos ile baĝdaşımlı olarak Humain'in göz hekimliĝinde bir iç ışıklı görme ışığının beyni göz doğrultusunda terk ettiĝini Nervus Opticus'dan geçtiĝini ve böylece dış dünyayı göz sayesinde kavradığını belirtmektedir; artık bunu reddetmeye başlamıştır: Al-Hasan ibni al Haitam[249] (965-1038), İbni Sina'nın çaĝdaşı Allhazen Latinceye iltifat eden Ortaçaĝda bilindiĝinde bunun ters tezini ortaya atmıştır: Gözü terkede bir ışık hüzmesi deĝildir görmeyi saĝlayan. Bunun tersine algılanan cismin şekli şemali göze yansımakta ve onun saydam merceĝi tarafından deĝiştirilmektedir. " Göz, -daha önce Aristoteles'e göre en yetkin kapı *thyra* ve özellikle de bu yönden her şeyden önce Nasturi kültürlü hekimlerin sevilen araştırma konusu camera obscura (fotoĝraf

248- Rudolf Steiner, Vortrag vom 13. März 1911, GA 124, Schmidt 2398.
249- Rudolf Stener, Vortrag vom 28. August 1919, GA 295, Schmidt 3822.

makinesinin ilk eski şekli) olmak yolundadır.

Monopsihizm[250] kâfirliğe eğilimli mantıksal mümaresesiyle yüz yıllar boyunca etkisini sürdürdü, ilkin uzak Doğuda, mutezilerden Al Farabi'de, ki o Merv'de mümaresesini eline geçirmiştir. O da *voûs* kutsal ruhu görmektedir. Keza mutezile tanrıbilimcisi olan El Kindi Alexander Aphrodisias'ın voûs üzerine tezine tamamiyle katılmaktadır, ama o bir yüz yıl sonra İbni Sina'nın temsil ettiği görüşleri inclemektedir. Basranın sadık biraderlerinde bütün bireylerin ruhları biricik bir cevherdir (töz)" ki o salt insan ya da insanlığın ruhu diye adlandırılabilir. (de Boer). İbni Sina resmen ona göre mümkün görünen ölümsüzlüğün daha kişisel bir biçimini öğretmektedir.

Ama İslami geleneğin devamında şaşırtıcı fenomen besbelli İbni Rüşt olmaktadır, sadece yorumcu olarak. Açık söylersek ona da diğer filozofların akıbetinden başka şey kalamamıştır; onun eserleri yakılmıştır ve yaşlılığında sürgüne gitmek talihsizliğine uğramıştır. O sürgünde iken ölmüştür. Buna rağmen dikkate şayan bir dialektikle dinsel tanrı-bilimsel refleksi felsefesine bizzat sağlamayı



Tablo, 7- (10) Gondischapur als Station des giestigen Übergangs der Antike in das Mittelalter (aus H. Schipperges Medizin im latenischen Mittelalter, 1976).

başarabilmiştir. Bilindiği üzere bu hizmeti *İki gerçek öğretisi* adı altında felsefe tarihine geçmiştir. Felsefi olarak doğru olan bir şey tanrıbilimsel olarak yanlış olabilir. Bunun dışında geleneksel Felsefe tarihi kişisel ölümsüzlüğü şiddetle reddeden İbni Rüşt'ten başkası değildir. Bu öğreti binasının her iki ana noktası uzun zamandan beri kuşkulu olarak görülmüştür. Ortaçağ bu yorumcunun bütün eserleriyle ünsiyet peydah etmemiştir, bu sebepten -öyle denmektedir- İbni Rüşt sadece yanlış yorumlanmıştır. Buna rağmen modern Felsefe tarihçileri, ki onlar İbni Rüşt'ün bütün fikir binasının[251], özellikle çift gerçek öğretisinin doğru olarak intikal ettiğini açıklamaktadırlar. Bundan başka bu öğretinin gelenek öğretisi tarafından doğru yorumlandığını kesinkes doğru yorumlandığını ve onun sonunda bugün dialektik ve biçim tarihi nokta-i nazarlar altında ciddiye alındığını, ancak Tanrı teriminin felsefe dilinde tanrıbilimsel-dinsel olduğundan daha başka anlama geldiğini ileri sürmektedirler.

Buna rağmen P. H. Merlan'ın[252] bizzat metinde gördüğü bizzat metinde bulduğu şaşırtıcıdır. Intellectus materialis'in bütün insanlarda müşterek olduğu tezinde gördüğümüz gibi bu sebepten bütün insan türünün ebedi olduğunu kabul etmeye mecburuz. İbni Rüşt tarafından elbette öldükten sonra bireysel ölümsüzlüğün mahvedicisi olarak bütün insanlığın kollektif ölümsüzlüğünün hocası sıfatıyla tanınmıştır. Merlan'ın burada serdiği düşünceler ilkin bir bedensel ölümsüzlükle ilintilidir. Ama düpedüz bu tümcede kollektif nokta-i nazar daha önemli görünmektedir ki o Monopsyhizmin asıl konusunu tekrar ortaya atmaktadır. Bu öğretinin felsefi ve dini gerçeğe bölünmesine karşı lehteki ve aleyhteki sebepler, dialektik sebepler bizi burada ilgilendirmemelidir. Belki de bunun için sosyo-

250- Philippe Merlan, 1. c. s. 57, Anm. 3.

251- Franz Altheim und Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat, 1954, s. 191.

252- Ignaz Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss. (1915). Phil.-hist. Kl. Nr. 8, 1916.

lojik sebepler de vardır, hatta. Kendisi altında felsefesinin yapılmasını göze batmamak için öyle yapılmasını gerektirdiği Goldziher'in kuşku uyandırmayan bandırayı düşünürsek bunu kabul etmek durumundayızdır; bu gibi sosyolojik sebepler de bizi burada ilgilendirmemektedir: Monopsiizmin bu biçiminin ne gibi bir hane değeri taşıdığı Gundi-Şapur'dun dürtü olarak o derece erken ortaya çıkmış olan şeyin daha sonraki etkisi acaba ne olmuşur? Voûs'un etkisi altında bireysel ölümsüzlük, tersine kollektiv ölümsüzlük vardır gibi bir görüşün hangi şeyi doğurduğu ve bilinç hali olduğu sorulabilir, yani bireysel olmaktan çıkarılmış olan bir ölümsüzlük? Bu gibi görüşler tarafından belirlenen ve üzeri kaplanan bir düşünüş bir bilinçte mevcuttur?

Düşünüş üzerine bu prova Latince İbni Rüştçülük olarak tarihe geçmiş olanın prototipi olan bir adamın felsefesinde mevcuttur: Thomas von Axuin'in karşıtı olan Siger von Brabant'ın Paristeki sonraki yıllarında görülmüştür. Johannes Hirschberger[253] aşağıdaki şekilde karakterize edilmiştir: Siger bir Monopsihizm sayesinde daha çok göze çarpmaktadır: O İbni Rüşt gibi bütün insanlar için biricik, bir tek akıl vardır. Ruha özgü olan genel kavramlar birey'e ve duyululuğuna karşı ayrı, ebedi ve ölümsüz olan birlik arzeden insanlığın aklının hesabına ayrı geçmektedir. Ruh ayrılmış olarak hiçbir madde tarafından kişileştirilmez ve çoğaltılamaz ve o zorunlu olarak bir olmak zorundadır. Bu sebepten hiçbir bireysel ruh yoktur ve bireysel ölümsüzlük yoktur, tersine insanlık ruhunun sadece ölümsüzlüğü vardır. Aristoteles'in de Anima III'te görülen bazı açıklamaları burada çok belirgin ve eni konu genişletilmiştir.

Albertus Magnus bu nokta-i nazarlara karşı *de quindecim problematibus* (takriben 1273-76), Thomas; bilinen *Opusculum de unitate intellectus contra Averrhoistas* eserini kaleme almışlardır. *Bonaventura* da buna ilişkin olarak bu öğretilerin bütün dünya ve ya-

253- Nemesii Emeseni libri peri physeos anthropou versio lat., ed. C. Holzinger, 1887, S. 23, Z. 9-11.

şam düzenini karmakarışık ettiğini söylemiştir.

1277'de Siger'in öğretisi tantanayla mahkûm edildi: Stephan Tempier Paris piskoposu yorumcunun sapık olarak telâkki edilen tümceleri için bir uzun liste tevdi etti Sanat Akademesine. Bu piskopos papa Johannes XXI'in talimatıyla harekete geçti. Biricik hekim olan ve her defasında Petri'nin Roma sandalyesini yenmiş olan ve burada artık etkinlik gösteren bu papa Nasturi çıkışı durumunun bir simgesel yankısı olarak görünmektedir. Petrus Hispanus 17 hacimli psikolojik eserlerin bizzat yazarı idi. Eski gelenekte tekrar Tanrıbilim, felsefe ve tıbbi olarak karakter arzeden bünye Antropolojisi bir şahısta bir kişidir.

Biz Gundi-Şapur'da Kültür Tarihinin ilk odak noktasında bulunuyoruz. Burada Paris'te uzun yüzyıllardan sonra karşı odağı arıyoruz. Şaşırtıcı olan şey cereyan etti: Siger kesin bir ricat ediş gösterdi. Şimdi öyle görünüyordu ki Siger'in düşünüşünde temellendirici bir sonraki değişmenin ortaya çıktığına ve onun köktenci ve başkaldırıcı bir İbnirüştçü Aristoteles görüşünden ılımlı ve hatta sonunda Thomas ile hemfikir olan bir Aristoteles yorumuna geçtiğine tanık oluyoruz. [254]

Martin Grabmann Siger von Brabant'ın yeni Aristoteles yorumlarını buldu [255] ve yayımladı, ki onlardan onun bu yön değiştirmesi görülebilmektedir. Hirschberger'in bunun üzerine belirttiği üzere de-anuma yorumunda Siger İbni Rüşt'ün öğretisine karşı çekingen davranmaktadır ve sadece biricik zihin-ruh'un kabulünde tekil insan bağımsız olarak artık düşünmez. Şimdi bütün ana metin parçası (Passus) izlemektedir: Bu takdirde mantıki sonuca uygun olarak şöyle söylemek gerekir: bir insanın içinde biri düşünmektedir: *homo nun intelligit sed intelligitur* "insan düşünmez, aksine düşündü-

254- Zit. n. S. Hunke, 1. c. s. 83 f.

255- Nikomachische Ethik d. 4. 1096 b. 29; und de Anima II.

rülür."

Bütün diğer pozisyonlara ilişkin olarak da temelli bir sapma cereyan etmiştir. Zihin-ruh-daha önce olmadığı şey-bedenin biçimidir, kalıbıdır; kişiseldir ve ölümsüzdür. Başlangıcı olan bir hareket vardır, belirsizlik yoktur. Daha önce her şey determine edilmişti, sınırlandırılmıştı, şimdi irade özgürlüğü vardır. Hirschamnn haklı olarak şöyle yorumluyor: "Geri dönüş hemen hemen esaslıdır, çok temellidir. Siger sanki çift gerçek olarak sadece temsil ettiği öğreti olarak düşündüğü görüşü sonra pratik alana kaydırılarak gerçek kılınmıştır. Bu hal için Thomas von Uquin'in hasmı yorumcunun bir komple (eksiksiz) refleksi gibidir ve bu kez için dıştan 'akla yatkın' olan bir değişmeye büründürülmüştür.

De Wulf tarafından muğlak karakter olarak takdir edilen bu adamın imajı ne derece ilginç olursa olsun, bizi sapmasının iç motifleri burada daha az meşgul edecektir. (Bununla birlikte Dante Siger'i cennete göndermiştir.) Bu yazar üzrine görüşler ne kadar çok bölünmüş olursa olsun, tekil insan ruhu ile düşünüşün edilgen yönlendirilişine ilişkin monopsihitik görüşün bağlamı mantıki kalmaktadır. Monopsihitik ilke şudur: Homo non intelligit (13. yüzyılda daha Cogita: ben düşünüyorum denmiyordu; *sed intelligitur*: İnsan düşünmez, aksine düşündürülür.

1. Temmuz 1924'te Rudolf Steiner [256] şöyle der: Bugün insan, ben düşünüyorum, ben hissediyorum, ben istiyorum der. Ama o Arap kişilikleri şunu hissediyorlardı: *İçimde bir şey düşünüyor, içimde dönülüyor. Sadece his ve irade onların ben oluşlarıyla nüfûz ediyorlardı.* Onların düşünceleri onların dışında olan genel bir şey olarak yaşıyorlardı, yani yeryüzü ile ay arasında, ayın altındaki sferde. Bizim şöyle dediğimiz gibi: Havada oksijen içkindir, onlar için aya kadar yükselen ve canlı düşünceden oluşan, örülmüş dokunmuş

256- Zum folgenden vgl. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. 1901. Ferner: Philippe Merlan, 1. c.

olan bir *esir* (töz) bölgesinin mevcudiyeti kendiliğinden anlaşılır bir hususdu.

Biz bu gelişimin çıkış noktasına geri dönelim: Nasturiler akademisinin kral olan koruyucusu kendisine besbelli yeni Platoncu-plotinci gelenekten intikal eden şu soruyu sormaktadır: Her insanın kendine mahsus bir ruhu mu var, yoksa biz hepimizin bir ve aynı ruhu mu? Atinalı filozof bu tartışmayı başlatan kralca açıcı soruya yanıt vermiyor. Bu yanıtın var olmaması dünya tarihi bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Gelecek olan gelişimin bütün trajedisi şudur: Mantıksal mümaresesinin arz ettiği hamla, yükseliş, düşünüşün voûs'a bağlanması, ussal-mistik boyutun yitişi, dış olguların ön planlı yakalayışı, uygarlığın bilinçli ruhlara götüren o ilk biçimine hızla gelmesi. Kültür, bugün Arap dünyasının Batıya karşı skoru sözümona keşfedilmiş olması ve kutlanması Solutiones Prisciani Lydi'dinin başlangıcındaki o alışılagelmişliğin eseridir. Dış olgularda olmasa da bunun tersine iç gelişmede nitelendirilmiş olan kendisiyle Hıristiyan Batının Arap uygarlığının ön ilerlemesine yanıt verdiği görece geciktirmede mi temellendirilmiştir?

Batı dünyası bu görece geciktirme ile ne kazanmıştır? Biz Simplikos'un *esir*i Astronomisinin o kozmolojik şemasını tekrar göz önünde canlandıralım: Yedi küre ruhları ve onların en altında bulunanı voûs Yunanca *hous poietikos* buna karşı tekil o iki farklı bağlantıları, iç tutumları kabul edebilmiştir: Ölümden sonra sferin içinde bireysel olmayan yitişteki monofizihistik ve diğeri bizim özgür, Hıristiyan-kişisel diye adlandırdığımız bağlantı. Bir üçüncüsünün monadistik olan üzerine daha sonra konuşacağız. Kişisel *kendine özgürlük* amaçlılığı güç ister, her şeyden önce içe çevrili dinginliğin içinde. İçleşmenin kuşaklarına ihtiyaç gösterir. Buna göre Batının gittiği yol onun yeniden gösterilmeye çalışıldığı gibi entellektüel noksanlığa götürmez. Hızlandırılan adımlarından kaçınılmasıyla tek yanlı yan gelişmeler önlenir. Mantığın bağımsızlığı, önceden şekillendirilmiş olan tekmil kavram kalıp, ki onun içine kendi kav-

ram elverişliliğini iradesizce taazzuv ettirmek çok kolay başarılır, kavram bağlamalarının makinemsi karakteri hiçbir zaman kendi açaçlanan düşünüşü denemez sorunlardır. Bütün bunlardan kaçınılır kuşaktan kuşağa cereyan eden Ben'in olgunlaştırılmasıyla, eğitilmesiyle.

Ama bununla başlayan gelen dönem için verilen parola şudur: Nasıl Monte-Cassino'dan Paris'e götüren yolu Hıristiyanca hikmeti olmaksızın nasıl gidilemezse, bunun gibi 13. yüzyılın Paris'inden çıkan yol gotik mistiğinin istasyonlarından geçilmeksizin, Hıristiyanca sanat gelişimi olmaksızın, reformca-özgür dürtü olmaksızın Alman klasiğinin ve romantiğinin idealistik *Ben* felsefesine götüremezdi. Özgür biliden hareket edenin kendi kendisini determine edişi motiflerden bir kollektif kalıp tanımaz, tıpkı onların mantıki sonuca uygunluğunun Monopsihizmi düsturlarından ortaya çıkmaya mecbur oluşu gibi.

Başkası tarafından konulan ve böylece edilgen olarak yürütülen düşünüşün Arap-Arapçamsı bilincinden kendi kendisini vaazeden Ben'in eylem davranışına kadar uzun bir yol vardı. Plotinin her iki istasyon için arka planı verişi tarihi kulisin dikkate şayan oluşlarına dahildir. Kralca koruyucunun sorusu sorusunu herkes kendisi için sormaktadır, ya da hepimiz biricik bir toplu ruha sahibizdir sadece Fichte'nin ileri sürdüğü eylemli davranışın Ben'inin, kendi kendisinin hakimi olduğu Ben'in Novalis ve Schelling'de görülen şekli Plotin'in Enneaden'larında karşımıza çıkmaktadır. Eğer Alman *Ben* felsefesinin tepe noktasına yükselişi acaba Arap-Arapça uygarlık skorunun zemininde mi gerçekleşmiştir? Acaba bunun için zorunlu olan iç mekân kazancı, "İçlilikten"ki kazancı arabeskli varlık fasetlendirmesinin iğvaları altında mı düşünülmüştür? Araya mesafe koyan kişileştirişin kuşaklar boyunca süren temrini *Ben* oluşun düşünüş irade ediminin mümaresesi besbelli dış uygarlığa ihtiyaçsızlıktı, bütün mantıksal-dialektik kavram disiplininde bağımsız özgürlükte beni güçlendirmek için. Ama bunun için Platoniz-

min (Platonculuğun) kisvesinde Latin Hıristiyanlığına gerek vardı. Platon sayesinde Batı dünyasına iletilen algı dünyasına güvensizlik Parmedinesce güvensizlik), yani gözlem alanının kesilip atılması, ruhsal amaçların iç yaşamla sınırlandırılışı; bedenin ve duyuların asketçe (çilekeşçe) mistik aşırı biçimlendirilmesine kadar sürdürülen ölüşü, bu Batının yüzyıllar boyunca ölüm dünyası olmuştur. "Araştırmanın yolundan bu düşünceni uzak tut (duyu tecrübesi) o seni çok tecrübe edilen alışkanlık bu yola zorlamayacaktır, bakışsız gözü egemen kıldırınak ve çınlayan kulağı ve dili egemen kılmak için. Hayır, düşünüşle kavgalı muayeneyi kara yönelt. Bunu Elea'lı Parmenides (ki o Platon'un doğuşundan 42 yıl önce ölmüştü), talep ediyordu. Bütün felsefeler bir şifalı düşünüş dünyasının şifasız bir algı dünyasıyla birlikte bu Parmenidesçi-Platoncu İkirciliğine dayandırılmıştır. Sadece böylece iç dengesi kazanılabilmiştir, bedensel aynayı voûs'un etki etmesi için saf ve hazır tutmak için, öyle ki bedenin teşkilatı kendi kendisini düşünen, düşünceyi amaçlayan Ben'in kişisel sınırlama için mi yaşanılmıştır? Zamanından önce gelişen bir uygarlığa katılım -oradan görüldüğü üzere- ihtimal kısmi bir kayıpla aynı anlama gelir ki bize en erken Siger von Brabant'ın o sonraki itirafıyla *Ben* gücü olarak adlandırmaya izin verir.

Buna göre tarih-özellikle Kültür Tarihi epistemolojinin gerçek tarihi olarak kendini açığa vurmaktadır. - Novalis'in kastettiği anlamda tatbiki antropoloji olarak. Bir çağın önemli baş belirtisi buna göre daima manevi intensite, ussal yön bulma biçimi, yani uygarlık taşıyıcılarının bilinç durumu olarak kalmaktadır. Gundi-Şapur'un hamisi tıpkı Siger taşıyıcılarının bilinç durumu olarak kalmaktadır. Yine Gundi-Şapur'un hamisi tıpkı Siger ve Brabant'ın geri dönüş itirafı gibi bir soru her iki belirgin şahsın iç ruh durumlarının belirtisel ifadeleri haline gelmektedir.

Aristoteles'te duyu üstü cevheriyetlerin saf voûs'da görülmesini kavramsal akıl etkinliğinin bıçak sırtı keskinliğini ve duyusal gözlemin mikroskopik tıpatıplığını hayranlıkla karşılayan kişi Wer-

ner Jaeger'den başkası değildir. Metafiziğe Yunanca ("ilk felsefe") olarak Yunan ruhunun dünya görüşü içgüdüsü tekabül etmektedir. Fizikte Yunanca ("ikinci felsefe") Yunan ruhun bilme çabası olarak mevcuttur. W. Jaeger Batlamyüs İskenderiyesini Aristo'nun "fizikal-organik" tek tek bilimsel son zamanının bir devamı olarak görmektedir. Ama bu İskenderiye ayrıntıyı arayış erken Aristoteles'in Platoncu olarak bakıldığında sadece "yarım ruhtur". Bizim belirgin olarak gördüğümüz üzere Gundi-Şapur Akademisi de Aristoteles'in bu geç döneminin bir devamıdır. Ama bu Akademi bunun daha da çoğu idi: O Akademi gibi Atinadaki gezinti holü (Peripatos) şimdi her ne kadar Hıristiyanca olsa bile bir kültür birliği idi. Derken tıbbi ayrıntı biliminin savsaklamasiyle ve pratiğinin gevşetilmesiyle kültür birliğinden uzaklaşıp, sonra sarayda ve şifalandırmanın kentinin ortamında ortaya çıkmasıyla İskenderiye'den gelen gelenekçi akımla rabtlaşmasıyla (tutumuyla) bir tür rahmeti rahmana kavuştu, her şeyden önce bu alanda ikinci felsefenin bir vatanı haline geldi. W. Jaeger Aristoca Metafiziğin geleneksel sorunları üzerine daha çok olarak şunları da söylemiştir: Mitsel-mantıksal görüş birliğinin tasfiyesinden Aristoteles yine de *depositum fidei* sarsılmaz güveni yurda taşımıştır, öyle ki ilk gençliğinin Platoncu inancında en derin çekirdeğin yine de asıl doğru olması gerekir. Metafizik insanın deneyini aşan bir şeyin sınırlarını eleştirel akıl için nüfûz edilir kılmaya ilişkin görkemli girişimdir. Şimdiye kadar değeri görülmeyen bu sorun ortaklığı Hıristiyan, yahudi ve İslami Ortaçağın inanç filozoflarıyla olan sorun ortaklığı sayesinde sırf gelenekten intikalin rastlantısıyla değil-Aristoteles Augustinus yüzyıllarından sonra iç dünyası inançla bilimin gerilimi yüzünden sınırları halen ruhunun sınırlarını aşarak genişlemiş olan yüzyıllar boyunca rehber olmuştur.

Gelenekten intikal saplantısının Süryani - Aristoteles algılamasının ne derece az rol oynadığını Johannes Damascenus'nun o yergisinden ve bunun için tarafımızdan ibraz edilen o bilgi kuramsal

kristolojik karineden Aristo ile Nestorius arasındaki karineden gördük.

İnançla bilimin kutuplaşma sorunu, ki o bizi daha sonraki İslami gelişimde tekrar terk etmez ve Aristoteles'in Latince olarak algılanması (novus) yeniden Augustinus sonrası Hıristiyan gelişiminin başlangıcına konulur ve Jaeger tarafından kişisel "Arista dahili" gelişim sorunu olarak doğru bir şekilde öncelenmiştir. Bu Platon'dan Aristo'ya giden yoldur denebilir, ya da daha doğrusu genç Aristoteles'in yaşlı Aristoteles'e götürdüğü yoldu. W. Jaeger haklı olarak Augustinus sonrası yüzyılların iç dünyasını vurgulamaktadır. Bu iç dünya daha önce bu ölçüde büyümemişti ve oluşmamıştı. Bu arada asıl sorun haline gelen doğrudan doğruya bu yüzyılların asıl sorunu haline gelen bununla birlikte Aristoteles *novus* tarafından harekete geçirilen, bir ikinci felsefenin bilim çalışmalarından ortaya çıkan sürekli dogmaların (inak) çözülüşüdür ki bu durum eninde sonunda bilgicilikle son bulur.

Ama bu, gördüğümüz gibi, Efesle ve Nestorius'un Bait el Hikmet arasında Hunain İbni İshak'ın etkileri arasında Nasturi yüzyıllar içinde kendini gösteren analg sorunudur. Tanrıbilimsel yüksek okul ile akademik kliniğin düpedüz örgütsel olarak da etkili paranteze alınmasına rağmen, din ve öğrenim arasındaki ayrılığa rağmen de değişmiş ilk ve ikinci felsefe arasındaki ayrılığa rağmen daha sonra kesinkes dinsiz olarak tasvir edilen Mesue Senior gibi otoriteler daha sonra Gundi-Şapur'da boy atmışlardır.

Kendi tanıklığına göre düpedüz Aristoteles'in kuvvetle *Eflunlatıcı Protreptikos* (cesaretlendiriş) sayesinde Manikeizm dinleyicisinden staj yapan Hıristiyan haline gelen Augustinus Platon Latin dünyasının babasıdır. (Aristolaştıran Nasturilik diğer yandan yüz yıllar için Atinanın W. Jaeger tarafından vurgulanan Zerdüştçe-kalde münazaralarının İskenderiye döneminden önce Atina Akademesi dahilinde yapılmasına çaba harcayan Atina gayretine geciken bir

yanıttır.) Aristoteles'ten Plotine giden yol; amaçlanan kişiliğe götüren yoldaki ilk bölümdür. Rudolf Steiner'in onu gösterdiği üzere[257]ama eğer Monopsihizm zamana uyan ön öğrenimi bilinçli olarak iktisap edilen kişisel ölmezliğin doğmasının sebebi olmuşsa, Plotin'de artık besbelli bir yandan Monopsihizme yönlendirmelerin ve diğer yandan düpedüz İlk Romantiğin *Ben* kavramına yol açmasının aynı tarzda mümkün olduğu denge olarak görülmesi bizi şaşırtmamalıdır.

Batı ilkin Platon'a (ve yeni Platonculara) benzetmiştir. *Ben* gelişiminin iç yanını hazırlamaya hizmet eden her şey düşüncenin duyguya bağlanması sayesinde dinsel-mistik, çilekeş içsellikle vurgulanır ve teşvik edilir. Çilekeş olarak bedeni reddediş doğadan yüz çevirme onun hakir görülmesine kadar sırt çevirme bu gelişimin tehlikeli yönlerdir. Algı yanının mesajına yönelik ezeli Platoncu güvensizlik uzun, keza Augustinus sonrası yüz yıllar boyunca taciz edici olur.

Doğu Aristoteles'ten gelen dürtülerin alış alanı olarak ortaya çıkar. Ki onlar burada Yeni Platoncu refaketinde yayılırlar, varlıklarını sürdürebilirler. Dış dünyanın algı halısında ayrıntılara dönüşte Aristotelesçilik tarafından dokunulan ve nüfûz ettiği Doğunun kültür merkezleri belirlenmiştir. Batlamyüsün İskenderiyesi doğabilimsel stok artmalarıyla (daha sonraki Platoncu-din hocası okulu değil) ve Nasturi Gundi-Şapur bu Aristoca okul teşkillerinin prototipini oluşturmaktadır. Bu gelişmenin tehlikeleri Batınınkilerine taban tabana zıttır: Aşırı akılcılık, Ayrıntıya yönünü bulamaksızın kendini veriş, W. Jaeger'in "Dünya görüşü olarak karakterize ettiği şeyin yitimi, Ruhsal amaçlılığın aksatılması ve hatta ortadan kaldırılması mantıksal olarak kendiliğinden etkinleşen ve ussallık içinde yok oluşudur. Bilincin maddelerle kaynaşması materyalizme varışını kacınılmaz kılmaktadır.

Gundi-Şapur'un dış izleri-Arap-İslam Helenizm tarafından se-

merelendirilen kültürün beşiği olarak esaslı şekilde silinmiştir. Renkli biçimde cilâlanmış cam parçalarının biriktiği bir tepe, eski inşa bakiyelerinden ve Sasaniler'in son zamanlarından ya da İslami dönemden kalan bakiyelerin yığını bugün görülebilen yığınlarla bütündür. Nasturi piskoposluk geniş hinterlandı ile ve Çine kadar uzanan Diaspora piskoposluk ruhani daireleriyle yok edildi. Aşağı yukarı 30000 Nasturi mümin Urmin gölünün çevresinde 1 mlyondan fazla Thomas Hıristiyanı, ki onlar 6 ilâ 8. yüzyılın Nasturi göçmenlerinden iştikak etmişlerdir, Hindistan'da kendilerine yeni bir vatan bulmuşlar ve Timurlengin taş üstünde taş bırakmayan akımlarından kendilerini kurtarmışlardır ki bu Timur akımları (seferleri) 14. yüzyılın sonunda Önasyanın kültürünü tamamen ortadan kaldırmış ve yok edip söndürmüşlerdir. O zamandan beri eski Sasaniler'in yüksek okul kentinin çevresinde muammalı bir sis duvarı gibi dikilmiştir. Çünkü Gundi-Şapur'un hisarlarıyla bütün bölgenin geride kalan tarihi kaynakları hemen hemen tamamiyle mahvolmuştur. Buna rağmen iç algının karşısında bu yıkıntılardan bir prizmatik kale kapısının hayali yükselmektedir: Aristoteles ile doldurulmuş olan Helenizm'in (antik Yunancılık) bu prizma ile biz bugüne uyanarak tekrar bulduğumuz ve içinden o hızla nabzın attığı uygarlık akımının ortaya çıktığı zengin ve çok çeşitli ışıldayan renk dünyası halinde kırılarak parıldayan İslam dünyasına bir ışık hüzmesi gibi düştüğünü görebiliyoruz. Aristotelesce analo gia entis Doğuya giden Yolda.

Hükme Bağlamak

Antik kültür hazinesinin tıb dahil olmak üzere Ortaçağ ve Sicilya Endülüs tarafından alınışı esnasında araştırma için ars libera olarak zaten konturlarıyla esaslı olarak belirgin kılınmıştır. Diğer taraftan Aristotelesce düşünüş tarzının Helen kültür alanından Doğuya geçişi henüz karanlıktadır. Birçok araştırma çalışmaları ve keşif

şansı burada kültür tarihine ilişkin haritada bazı beyaz lekelerin (bilinmeyen noktaların) silinmesine yardımcı olacaktır. Arap hekimliğinin Batıda algılanmasının araştırılması Batı ülkelerinde üniversitenin oluşmasına dair yeni bir hipotezle ortaya çıkan Heinrich Schipperges'in bildiklerimizi zenginleştirmedeki hizmeti büyüktür.[257] Helen kültür nimetlerinin Batıda ilk algılanışının sorunları Suriye ve İran üzerinden Batıya geçmesi ve oradan İslam ülkelerine girişi, buna karşı bu bilgin Arap hekimliğinin son zamanlardaki açıklamalarında Latin Ortaçağındaki durumunu parantezin dışında bırakmıştır, bilinçli olarak.[258]

Söz gelimi bu manevi, kültürel olayın haritasında beyaz lekenin çoğu kez rastlantı kavramıyla süslenmiş olarak göründüğünden onun rastlantıyla sınırlı olmadığı söylenebilir. G. Parzig Süryanilere Aristoteles'i Platon'dan daha çok sevdirten aristotelicum Corpus'un geleneği o rastlantıya borçludur.[259]

İlk Süryaniliğin merkezi olan Antakya Aristotelesin yönteminin belirgin bir gelenek yeri idi ve bunun için de Somasatalı Püuluus'ın simasında hatta Platon'a karşı ve buna göre bu dönem için İskenderiye'ye karşı bir vurgulamaya kavuşan[260] ayık gramatik bir kutsal kitapların yorumu da (içtihat) orta noktasıydı. Ne yazık ki biz G. Parzig tarafından kabul edilen rastlantı durumunu, ki o düpedüz burada Aristo'nun yönteminin tutunmasına yardımcı olmuştu, açıklayacak durumda değiliz. Biz şimdi yalnızca izah edilememiş olan ilintilere daha çok perspektif sağlamaya girişmek istiyoruz.

Werner Jaeger Aristo'nun metafiziğini Yunanca *prote philosophia* ilk felsefe olarak Yunan ruhunun görüşe yönelik çabasına

257- Philippe Merlan, 1. c. s. 86.

258- Johannes Hirschberger, 1. c. s. 532-535.

259- Rudolf Steiner, Vortrag vom 1. Juli 1924, GA 237, Schmidt 5802. (Text des Referates von Albert Steffen).

260- Heinrich Schipperges, Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter. Sudhoffs Archiv, Beiheft 3, 1964.

uyumlu olarak katmıştır. [261] Aristo'nun sonradan gelen doğabilimsel eserleri Yunanca olarak *deutera philosophia*, ikinci felsefe olarak Helen bilime yönelik çaba harcamasının hedefi ve içeriği olarak belirtmiştir. Batlamyos'un İskenderiyesi bu sonraki da doğabilimsel Aristoteles'in açıksecik bir devamını oluşturuyordu. Metafiziğin merkezi ideal-realistçe amacına karşı bu doğabilimsel okul uğraşısı "ikiye bölünmüş" bir ruh gibi görünmüştü. "[262]

Artık Augustinden sonraki yüzyıllardan kalma kültürel akımların sevk ve idaresinin kristalleşme noktalarından dürtülerine aldıklarına dair yeterli belgeler vardır. Ekonomik ve sosyolojik hal ve şartların içlerine kadar öyleki Yunancanın[263] *sütrüktürler* ve *nüanslar* geçerli olmaktadır. Öteden beri Helen kültür hazinesinin Doğuya intikalinin Nasturi Hıristiyanlarının[264] büyük çapta eseridir. (Bakınız tablo 3, daha sonra tablo 5 ve 7). Vodina (Urfa)'daki yüksekokul Isauriers (489). Nsibin'in Zenon tarafından müdahalesine kadar "İran Akademisi" ile Henana'dan önce Hanena von Adiabene den önce Cassiodor için artık erişilemez olan bir örnek teşkil etmiştir; bunun dışında Gundi-Şapur, bu muamma dolu, çünkü ona dair kaynağın en çom yetersiz olduğu yer bu manevi haritanın en bilinmeyen (beyaz) lekesidir. Bütün bu üçü Efes ve Kalde döneminden sonraki ünlü yerler *Nasturi* Grekçedir. Henanas[265] döneminden Nsibin heykelleri belirgin olarak şunu göstermektedirler: Tanrıbilimi ön plandadır, burada yeni Yunancadır. Ama asıl felsefe de çoktan gelişiminin tepe noktasında idi. Çoktan beri Ibas, Probus, ve Cumas

261- Heinrich Schipperges, Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Math.-nat.-wiss. Kl. 1976, 2. Abh. (1976), s. 98 ff. ve s. 151.

262- Bay Prof. Dr. Dr. h.c. Heinrich Schipperges'in 60. doğum yılı için.

263- Heinrich Schipperges, Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter, s. 12, Anm. 7.

264- G. Patzig, Artikel Aristotelismus in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Bd. 1, s. 604 f.

265- Ignaz Rucker, Studien zum Concilium Ephesinum 431, 1-4 a-d (1930-1934), 3c, s. 13.

Suriye Aristoteles çevirisinin ilk beceriksiz örneklerini vermişlerdi. Yunanca olarak belirgin bir şekilde Tıb ilk kez olumlu bir çaba gösterdi.

Bu devre oturma odasının bölünmesine kadar sadece tabiri caizse "watertide compartment"e tahsisine kadar olup bitmiştir. Dünyevi ve manevi olan her ne kadar tıptan anlayan rahip ve kilise patriği Archiater olarak bu bölgede sadece burada o derece belirgin bir rol oynıyabildikleri halde, faaliyet göstermelerine rağmen birbirinden ayrı kılınmışlardır.[266] Gundi-Şapur, anlaşıldığına göre ilkin büyük çapta Nsibin'e bağlı olan merkez Şapur II'nin saltanat günlerinden beri (309-379) *Civitas hippocraticca* olarak bilinmektedir. Aristolaştıran Hipokratizm bu çağ için kendisinden yoksun olunamayacak felsefe ile hekimliğin birliğini belirgin kılmaktadır.

Ama burada hastaya ihtimam gösteren rahiplerle ve hekimlerle içten bağlantısı olan en ünlü Gundi-Şapur'un ünlü bimaristanında faaliyet gösteren Nasturi tanrıbilimciyi temsil eden ruhani zümre ile sıkı işbirliğinde olması olgusunu nasıl izah edeceğiz? Yunanca alanında bütün bunun devamı ile ne alışverişi var? Girgis ibni Gabril ibni Bahtisu 765 tarihinde Halifye'ye çağrılan Gundi-Şapur'un ilk hekim başıdır. Baş hekimidir. Kendisine bu çağrı geldiğinde yolculuğa çıkmakta tereddüt etti, çünkü çok şeyin düzenlenmesi gerekiyordu ve kentin en yaşlılarıyla bunu konuşacaktı. Ama Nasturi kilise reisi ona şunu salık verdi: Derhal yola çık! Bu yüzyılların Yunanca ve Yunanca arasındaki sıkı ilişkiyi İbni Abi Usaiba'dan daha güven verici olarak intikal etmiş ve bu uyarıdan başkası karakterize edemezdi.[267]

Bunun dışında uzun zamandan beri bu yüzyıllarda Aristo ve Platon geleneği arasındaki ayrılık gözetilmesinin genellikle mümkün

266- Werner Jaeger, Aristoteles (2. Aufl. 1955), s. 393 ff.
267- Werner Jaeger, Aristoteles, s. 432 f.

olmadığı biliniyordu. [268] Kilikyalı Simplikios'dan El Kindi ve El Farabi'ye kadarki çok sayıda yazar, ki onlar Aristoteles ile Platon arasındaki derin özreşliğe kani idiler, Şimdi Klinge çok haklı olarak artık Sasaniler'in en çok geliştikleri döneminin en önemli yazarları da Aristotles ile Platon geleneği arasındaki kutuplaşmayı dile getirmedikleri noktasına işaret etmişlerdir. [269]Sadece Psikoloji alanında farklılıklar olduğu, örneğin Emesalı Nemesius ile her şeyden önce Resainalı Sergius'da (tıpkı daha sonra 9. yüzyılda Moses bar Kepha'da olduğu gibi kaydedilmiştir. Emsalı [270] Nemesius Aristo'nun Psikolojisini ve Bilgi Kuramını tıpatıp tanımasına rağmen *nous poietikos* Yunanca [271] *genos heteron psyches* olarak temas etmemektedir. İkinci türden ruh olarak değinmemektedir. Resainoın onun Aristoteles'te ve onun Doğuya giden Alexander von Aphrdias yanında en değerli takdire değer yorumcu olduğu üzere; [272] Simplikios von Kilikien'de ifadesini bulduğundan: Resainalı Sergius'un çeviri eserinin bütününde libes Aristoteles *lis ede a nima* başlığını taşıdığı şey onun gerek Ernest Renan [273] Gerhard Klinge [274]ve F. E. Peters [275] tarafından vurgulandığı şekilde Aristo'nun metni ile hiçbir müşterek nokta arz etmez. Burada söz konusu olan Hıristiyan kaynağın-

268- Alfred Müller-Armack, Religion und Wirtschaft. 1959.

269- Jerome Labourt, Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide, 1904.

270- Robert Nelz, Die theologischen Schulen de morgenländischen Kirchen, 1916, s. 78.

271- Zahlreiche Beispiele in: Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. 1922.

272- B. Eberman, Meditsinskaya shkola v Dzundisapure. Zapiski kollegiy vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossiskoy Akademiy Nauk I (1925), s. 63, Anm. 4.

273- Gerhard Klinge, Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam. Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), S. 346-386.

274- Gerhard Klinge, 1. c. s. 360.

275- zu Nemesius von Emesa: Joh. Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter, 9. Aufl. 1974, s. 342 f; Nemesii Emeseni libri peri physeos anthropou versio lat. ed. C. Holzinger. 1887; Werner Jaeger, Nemesius von Emesa. 1914; Ingemar Düring, Von Aristoteles bis Leibniz; in: Antike und Abendland, 1954, S. 118-154, insbes. s. 132, Anm. 32.

dan[276] bir aforizmalar topluluğudur." Aristoteles'in de Anima eserine ilişkin iki eşit Süryaniceye çevrili yorumları olmasına rağmen[277] (*Olympiodorus ve Simplikios*, her ikisi de 6. yüzyıldan) Peters'in çok haklı olarak belirttiği üzere bu çeviriler bölgedeki İslam öncesi yaygın bir Psikoloji incelemesini ortaya koymaktadır.

Artık bu yüzyıllardan verilen haberlerden bize kalan her şeyin ağırlıklı olarak batı Süryani ve buna göre monofizitik (6. yüzyıldan itibaren de Yakubiler *monofizitik kilisesi*ne ait diye adlandırılan bir elden çıkmadır. Buna göre dyofizitik (İsa'da iki ruh tanrısal ve insan ruhunun birleştiği görüşü) kaynaklar, Nasturi kaleminden son derece ender olarak mevcuttur. Bu durum Doğu Suriye'nin (Asur'un?) ve İran'ın 14. yüzyılda Timurleng tarafından kuvvetle tahribinden dolayıdır. [278] Ama eğer bölgenin manevi manejeri daima Monofizitizmden önceki Nasturilik ise (belliki Arap göçmenleri Hira çevresinde Nasturiler olarak monofizitik kavim kardeşlerinden önce yerleşik düzene geçmişlerdir),[279] monofizitik okul kurmalar Nasturilerinkine büyüklük ve önem bakımından erişmediler ve monofizitik misyon başarıları -özellikle Doğu Suriye'de (Asur'da) - Nasturilerinkiyle karşılaştırılırsa daima onların gerisinde kaldı, 628'den önce[280] 7. yüzyılda durum bu merkezdeydi. Bunun dışında yine de Helen kültür akımının sevk ve idaresi için başlangıçtaki şartlar her şeyden önce Nasturilerin tarafında aranmalıdır. Kısa bir zaman içinde Witmar Metzger'in[281] bir başarılı etüdü ile nasturî kaynakların azlığından ortaya çıkan zaruretten bir erdem sağlamak durumuna girdik. Grek kilise babalarının kristolojisindeki organon

276- Aristoteles, de Anima II, 2. 413 b. 24.

277- K. Praechter, zit. n. W. u. H. G. Gundel, Astrologumena. Sudhoffs Archiv, Beiheft 6 (1966), s. 247.

278- Simplicii in Aristotelis de coelo commentaria; ed. J. L. Heiberg (Commentaria in Aristotelem graeca vol. VII), 1894, s. 279, Z. 35-37.

279- Ernest Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, 1852, s. 28.

280- Gerhard Klinge, l. c. S. 357, Anm. 28.

281- F. E. Peters, Aristoteles arabus, 1968, s. 41.

kavramı altında önceki, yani Eusebius von Caesarea'ya kadar Platoncu kilise babalarında kristoloji (İsa'nın şahsı hakkındaki Tanrıbilimi öğretisi) ve antropoloji arasındaki ontik (bilince bağlı olmadan mevcut oluş) karine tahkik edilir. Beden ile ruhun ilintisine ilişkin olarak organon kavramı ilkin spezifik Aristotelesce olarak görülmüştür. Aristo'nun Protreptikos fragmanının Platon'un Alkibiades eseriyle karşılaştırılması bununla birlikte yeniden Kilise babalarında Tanrı ile insan arasındaki bu orantı ilintisini için Analogia entis'ini Platon'un Bakiye mevcudu olarak telâkki ettiğini açığa vurmaktadır.

Karşımızdaki durum için şu soruyu sormak anlamına gelir: Aristoteles'in Antropolojisi ile Nasturi Kristoloji arasında acaba hangi iç konstellasyon ve iç Affinite (karabet) vardır? Bu soru besbelli şu saate kadar ne Nasturilik araştırması ne de Aristoteles geleneğinin izlendiği ölçüye göre Felsefe tarihi tarafından sorulmuştur. Bunun dışında şu soru da sorulmalıdır: Bu sorun acaba hangi sebeplerden bugüne kadar dikat nazarına alınmamıştır?

Bu soru sormalar tabiatıyla İskenderiye ile Antakya arasındaki yüzyılların kutuplaşmasıyla bağlantılıdır. Suriye, İran gelenek akımını örneğin Antakya'yı atlayarak tasarlamak düşünülemez. Antakya' nın 260'da Şapur I tarafından fethedilişi, o zamanki hükümet merkezi Gundi-Şapur'un buraya tehcir edilen Antakyalıların[282] yararına genişletilmesi, evet belirli kaynaklara göre hatta Veh Andev Şapur olarak Gundi-Şapur adının verilişi izler.[283] Bütün bunlar yeni Civitas hippokratia'ya onların sürgün edilmeleri, daha sonra o denli ünlenmiş olan Bimaristan (Hastane) ile doğrudan doğruya ilintilidir.

Nasıl ki İskenderiye'deki Hıristiyan öğretmenlerinin yetiştirilmesine mahsus okul Platonculuğa borçlu ise, bunun gibi Antakya

282- F. E. Peters, Aristotle and the Arabs, 1968, s. 122, vgl. auch Anm. 216.
283- F. E. Peters, Aristoteles arabus, s. 42.

geleneği de Aristoteles'e dayanmaktadır.[284] Ayık gramatik olarak sadık kutsal kitap yorumu burada İskenderiye cömertçe metinde gizli anlam arayan yorumun karşısına çıkarılır. Kuram ve timsal arasındaki ayrım (Tarsus'lu Diodor, ölümü takriben 394)[285]. Büyük İskender'in günlerinden beri yaygınlaşmış olan ussal Mistiğin zemininde artık bir doğaüstü Rasyonalizm gelişmiştir burada.[286] İskenderiye'nin formüllerine başarıyla karşı çıkmıştır. Böylece 428'de Aziz Eupropius'un Antakya manastırından İstanbul'un Aziz Sedes manastırına atanan Nestorius, ki o bütün Antakya ekolünü Eustatius, Diodor ve Theodor'dan beri temsil etmekteydi. Platon'a karşı olan Paul von Samasota'ın amprik (tecrübi) yöntemini de tevarüs etmiş bulunuyordu[287].

Bu îmalar sonraki Süryanilerin Aristotelesi Platon'a tercih etmelerinin sebebini de açıklamaktadır. İlkin çok erkenden kilise tarihsel Aristoteles lehine demiryolu makasının değiştirilmesi Antakya'da tahkik etmek mecburiyetindedir. Kilise babalarının Aristoculuğunu Bizanslı Leontius ile başlattırmakla ilişkin, besbelli eskimiş olan görüş,[288] şu saatte hâlâ engel teşkil etmektedir. Witman Metzgersp'in araştırması sayesinde açıkça Hıristiyan inanç gizinin Helenleştirilişine destek vermiştir.[289] İlk Hıristiyanlık Aristoculuğunun Tarihi bir süre daha yazılmamış olarak kalmalıdır.

Sebepleri 431 keza 451'den ve ama en geç 869'dan beri apaçıktır. Herkes bilmektedir ki 4. Konstantinopolis ruhban meclisinin[290]

284- Constantin Sauter, Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern. Archiv f. Geschichte der Philosophie 10 (1904), s. 525.

285- Vgl. s. 94.

286- Jerome Labourt, De Timotheo I. Nestorianorum Patriarcha, 1904, s. 15.

287- Witmar Metzger OSB, Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter. 1968.

288- Tabari und Hamza Isfah; zit. n. Franz Altheim u. Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat, Bd. 1, 1954, s. 13.

289- Karl Hummel, Die Anfäge der iranischen Hochschule Gundischapur in der Spätantike. Tübinger Forschungen 1963, Nr. 9, s. 1-4.

290- Ignaz Rucker, 1. c. s. 13.

II. Canon'u (düstur) İsa'nın şahsındaki iki ruhun öğretisi afaroz edilir. Doğuya yolculuk eden Photius onu Bağdatta ele almıştı ve onu - elbet kulağa aykırı gelmektedir- Bundan sonra Aya Sofya'nın kürsülerinden duyurmuştur.

Ama dört yüzyıl önce Efes ruhaniler meclisinde durum acaba nasıldı? Modern Nasturi araştırması söz konusu olan ana fikri perdelemektedir, iyiden daha ileridir 292. Ortaçağa ve önceki Yeniçağın ilk dönemlerine Nestorius parlak bir kılı kırk yarma ile[291] İsa'nın bedeninde bir tapınakta yaşarcasına yaşadığını ileri sürmüştür (elbette bu incile aykırı değildir) o her şeyden önce Meryemin Bizansta Tanrının annesi olarak kutlanan olgusunu Yunanca, *theotokos*, Tanrı annesi şiddetle reddetmiştir. [292] O bunun ispat edildiği üzere, onu benim için Tanrıça yapmayın diye bağırdığı söylenir.[293] Bunun dışında Tanrı insanı birliğini iddia eden Qurillos'a karşı iki mizaçlı öğretiyi kurmuştur. Gelenekte güç anlaşılır olarak refere edilen bütün bu ayrıntılar içinden çıktığı ana fikri göz önünde tutarsak bunlar zikrettiğimiz netliğe ulaşır. 429 yılına ait olan ve ruhani meclis dosyalarına geçmiş bulunan Nestorius'a yönenilmiş, ona karşı çıkan bir kilise kapısı ilânından, Contestatio Eusebii'den[294] Nestorius'un şu görüşte olduğu anlaşılmaktadır: *Tanrı kelamı Meryemden bir insancıl doğa kabul edilmek suretiyle Meryem'den insan olmamıştır, tersine Meryem tarafından doğurtulan insanın içine daha sonra vaftizde Tanrı kelamı aşağıya inmiştir*. Buna göre Tanrı doğumdan çok sonra oraya girdiğinden, buna binaen Meryem bir Tanrı değil bir erkek çocukcuk dünyaya getirmiştir. Yunanca buna göre yanlıştır. Nestorius'un görüşü bugün sadece Codex Bezae'ın Cantabrigiensis'te intikal etmiş bulunan versiyonu izlemektedir: *Ben bugün seni doğurdum.* Yunanca (Lukas 3, 22). yerine:

291- Johann Heinrich Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 11. Aufl. 1890, S. 238.
292- Zit. n. I. Rucker, 1. c. 4. s. 398.
293- I. Rucker, 1. c. 3c, s. 13.
294- So Loofs, Ermoni und Harnack gegen Junglas. K. Praechter, Grundiss d. Gesch. d. Phil. d. patr. u. scholast. Zeit. 10. Aufl. 1915, s. 177.

"*Sen benim senden hoşlandığım oğulumsun* (Yunanca)"[295]. Tevrattaki ve İncildeki koşut yerler (Ps 2, 7; havariyun tarihi. 13, 33; İbranice 1, 5 ve 5, 5) bugün Yunancaya[296] sahiptir.

En erken Portekiz Engizisyonuyla -Vasco da Gama in Hindistan'ı bulduktan ve Hindistan'ın Nasturi Thomas Hıristiyanları keşfedildiği zaman Contestatio Eusebii'nin[297] içeriği doğrulanmıştır. Cizvit Jacobus Sirmondus 17. yüzyılda şunu eklemiştir: Bu "Yahi ben Adi, Abulbircat, Dyonysius Barsalibi ve birçok doğulu tanrıbilimciler tarafından belgelenmiştir. [298] Öyle adlandırılan Nestorius'un lituryasından vaftiz olayının özel mevkii Nasturi görüşünde ortaya çıkmaktadır. [299]

Bu -dıştan içe giren ruh, ki o zorunlu olarak doğumdan öncedir, Nestorius tarafından (Origenes'le[300] birlikte) Yunanca ve Yunanca olarak belirtilir, bunun dışında her şeyden önce Yunanca, Yunanca olarak, keza Yunanca [301] olarak adlandırılır, sonunda I. Rucker'in tespit ettiği üzere, ihtirazi kayıtla Yunanca olarak adlandırılır. Bütün diğerleri meyanında bir Yunancada birleşir.[302]

Eğer Witmar Metzger'in genelgeçer Analogia entis kristolojiye ve antropolojiye atfen Eusebius'ten sonraki yüzyıllara da uygulanabilmişse, bu takdirde Nestorius'un bu kristolojisi şimdi ona bölgesel eşlik ettiği antropolojide tekrar tespit edilebilir.

Burada ilkin de Anima III, 5 bilinen Yunanca ve voûs'un Aristotelesce ikirciliği mevcuttur,[303] ki bu arada ilki Yunanca ortaya çı-

295- Witmar Metzger, 1. c. S. 267.
296- Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum, Ed. 34, 1967, s. 219.
297- Daniel Stiernon, Konstantinopel IV, 1975, s. 174.
298- Vgl. hierzu I. Ruckers zitierte Gesamtdarstellung.
299- Vgl. Artikel Nestorius in Zedlers Universallexikon, 173-54.
300- J. H. Kurtz, 1. c. s. 278.
301- I. Rucker, 1. c. 4, s. 273.
302- Friedrich Loofs, Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius, 1905, s. 49.
303- Vgl. Anm. 141.

kar. Yunanca ve Yunanca *Nestorius*'un terimleriyle[304] özdeştir, sadece (Rucker'e göre ihtirazi kayıtla dile getirilmiş olarak) Yunanca Aristoteles'te kuşkuya yer vermeyen Yunancadır.[305]

Yunanca ilişkin olarak en önemli karine bir güvercinin imajında içe giren ruh olarak görünür basit terim Yunanca [306]. (Elbet de Anima değil, tersine de generatione Animalium'a da bulunmaktadır.) *Theoplhrast tarafından*[307] bilindiği gibi belirli bir rüşeym safhasında bir kezlik Yunanca kapıdan içeriye giriş olup bittiği mealinde yorumlanır. Burada daha başka yorumların da mümkün olduğu bizi aşikar zorunluluktan, yani bu ender, ama merkezi koşutluğun Nasture Kristolojisi ile Aristoteles'in Antropolojisinin ana terimleri dikkate alınmasını gerektiği hususundan alıkoymaz.

İlkin monofizitik kökenli tanıbilimciler için Efes ruhani meclisinden beri içinde bir voûs'un mevcut olduğu ve serhaten Yunanca olarak tasarlandığı bir antropolojiyi kabul etmek ve öğretmek imkân dışı görülebilir. Bununla birlikte burada Aristoteles'in İki ruh öğretisi o zaman taze bir ayrık otu olarak çiçeklenmişti. Resianas'lı Sergius'un metni, ki o *liber animae Aristoteles* vaad eder, gerçekte bu konunun Nemesius ve Mose bar Kepha [308] daha çok ele alınışına işaret eden bir içerik açıklaması mı sağlamaktadır? Hıristiyanlığın ilk dönemlerinin yüzyıllarına itibar gören kristoloji ve antropoloji arasındaki bu benzetişim esasında Platon'un yaşam hissine ve düşünüşüne tekabül etmektedir. [309] Aristoteles için analogia entisilkin iki ilişki arasındaki orantılılıktan başkası değildir. *Göz* beden için ne ise, *voûs* da ruh için odur. [310] Ve böylece o (Witmar Metzger'in

304- Emil Bock, Die drei Jahre, 1948, s. 39.
305- Eusebius Renaudotus, Liturgicarum orientalium collectio, 1716, Bd. 2, s. 645.
306- W. Metzger, 1. c. s. 161.
307- I. Rucker, 1. c. 3, s. XCV.
308- I Rucker, 1. c. 3, s. XCVIII.
309- Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos (1867), Neudruck 1967.
310- 1. Rucker, 1. c. 4, s. 31 f.

ispatladığı üzere) tanrıbilimsel anlamda yöntmsel olarak kullanılmıştır. Eğer 268 yılında Melchion Paulus'a karşı Paulus von Samosata'ya karşı bir karara varmışsa[311], o bunun gibi bu orantılılık benzetişimini antropolojiden kristolojiye giden doğrultuda kullanmaktadır. Bizre *İç insan* ne ise, bu *İsa*'da *Logos*'dur. Kristolojik-antropolojik benzetişim seyyal haldeki tartışmada ideal idi. Nestorius, ki o Antakyalı olarak Aristotelesin yöntemine sımsıkı bağlıdır[312] besbelli bu dile getirilmeksizin, aklında Aristo bilgi kuramı vardır, çünkü Yunancanın ortaya çıkan logosun gizi diye yorumladığına göre bu böyledir. Onun zaten Antakyalı öncüsü Paulus von Samosata İsa üzerine şöyle konuşmuştu: Yunanca[313], o insandı ve Logos onun içindeki logos yukarıdan inmişti.

Bir ikircikli biolojik ilke olarak Nasturi Dyopozitivzm Kilise tarihine geçmiştir. Mülki olarak ruhu Yunanca olarak tanıyan ve buna göre keza üç bölümlü (ruh, beden, zihin) bir kimliğe bürünmüş olsa da tam bir ikircikli olarak şayanı dikkat Platonca olduğu hissini veren (W. Jaeger[314]), Aristoteles'in Psikolojisine ve Bilgi kuramına iltifat etmektedir. Acaba Doğu Suriyede, kesinkes ikircikli olan İran'da muhakkak surette Nasturi kilisesini öyle başarıya ulaştıran bu ikircikliliik (Dualizm) değil midir? Öyle ki Nyberg[315] O Sasaniler'in saltanatının sonuna doğru nerdeyse Sasaniler'in devlet dini olacaktı?

Nasturi Yunancada tercihen Aristoteles'in *Mahtığı* yöntem olarak öğretilir ve temrin edilir. Bu bölgede kapsamlı bir Psikoloji öğreniminin olup bitmediği hususu F. E. Peters ile şöyle anlaşılmalıdır ki kristolojik antropolojik karine ontik olarak yaşanılan ana şart idi.

311- Vgl. Anm. 18 und 19.

312- Aristoteles, de generatione animalium, 3, 736 b. 27 (Bekker).

313- Fr. Ueberweg, K. Praechter, Grundriss d. Gesch. d. Phil, d. Altertuxs. 11. Aufl. 1920, s. 425.

314- G. Klinge, 1. c. s. 357, Anm. 28, vgl. auch Anm. 216.

315- Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, S. 5 f. u. 185 f.

İskenderiye-Platoncuların mantıksal Aristo'nun mantık akademik antik belgeler toplamını keza inceledikleri hususu muhakkak bölgesel refleks olarak anlaşılmalıdır. Buna göre Bizanslı ortodoks Johannes Damascenus Jacobitas'a karşı şöyle söyleyebilmekedir:[316] *Siz nasıl oluyor da Aristoteles'i onüçüncü havari olarak evet hemen hemen onüçüncü havari olarak tebcil ediyorsunuz?* Genellikle Süryanilerin-Dyofizitler önde, Monof fizitler onların arkasında Aristoteles'i ulalamaları nasıl açıklanabilir? Genellikle Süryaniler-Dyofizitler başta olmak üzere-Onları izleyerek Monofizitlerin Aristoteles'i ulalamalarının derin sebepleri vardır: Orantı analogisi İsa'nın logosunun *Nous* Anthropos'a ilişkisi bu ululamanın sebebidir. Bu ululama buna göre muhakkakki bir rastlantı değildir. Aristoteles'in görüşünün ve yönteminin çok erkenden Antakya'ya isabet eden kaderi az ya da çok rastlantısaldır. Bunu açıklığa kavuşturmak daha başka kilise tarihi araştırmasının ödevidir. Bütün soru toplamının sonunda dikkatin dışında kalışı ruhani meclisin doğmatik sebepleriyledi. Aristo'nun iki ruh öğretisi (Photius'un ?) 869 tarihinde "yeni bir ayrık otu olarak dibinden yolunmuştur, kökü kazınmıştır. Bu durum her türlü üç bölümlü görüşün bin yıldan daha uzun zaman için başka yöne çevrilmesine yol açmıştır. Rolünün Efes'ten sonraki yüzyıllarda bu bölgede önde tercihen tıb tarafından kabulünün cereyan ettiği Yunancanın incelenmesinde her zaman olduğu gibi bu dönemde de Yunanca sadece bir Yunanca ile yürütülmüş olduğu kendini belli etmektedir. Böylece Yunanca manevi gelenek akımlarının bölgesel manajeri haline gelir. 431, 489, 529 Aristoculuğun Bizans devletinin birliğinden ayrılışı diye adlandırmak mecburiyetinde olduğumuz bir sürecin kesin istasyonlarıdır. Aristoculuğun kilisenin ve felsefi alanda ayrılışı cereyan etmiştir. Bu sürecin peşinden Aristocu hippokratlığın Yunancaya geçişi ve Doğuya gelişi cereyan etmiştir. [317]

***

316- Aristoteles, eth. nicomach. a 4, 1096, b. 29.
317- W. Metzger, 1. c. s. 196 f.

34- Vincenz Knauer, 1, s. 182.
35- Vincenz Knauer, 1. c. s. 1895.
36- Rudolf Steiner, Vortrag vom 26. August 1910, GA 113, Schmidt 2047.
37- Vincenz Knauer, 1. c. s. 183.
38- Witmar Metzger OSB. Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter. 1968, s. 5.
39- Rudolf Steiner/Ita Wegman Grundlegendes zu einer Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen (1925), GA 27. 4. Aufl. 1972, s. 16.
40- Sofista, arab. der Philosoph.
41- Albert Steffen, Mani, s. 16.
42- Pott, zit. n. Gustav Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, 1862, s. 115.
43- J. W. Ernst, Die Erzählung vom Sterben des Mani. 1941.
44- Hans Heinrich Schaeder, Urform und Fortbildung des manichäischen Systems. Vorträge Bibliothek Warburg 1924-1925 (1927), S. 65-157, hier s. 152.
45- Rudolf Steiner, Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130.
46- Hans Heinrich Schaeder, 1. c. s. 107.
47- Albert Steffen, Mani, s. 29 ff.
48- Rudolf Steiner, Vortrag vom 2. September 1910 und 31. Dezember 1910, GA 123 und 126, Schmidt 2273 und 2340.
49- Rudolf Steiner, Vortrag vom 20. September 1918, GA 184, Schmidt 3561.
50- H. H. Schaeder, 1. c. s. 144. O. G. v. Wesendonk, Das Wesen der Lehre Zarathustros, 1927, s. 20.
51- H. H. Schaeder, 1. c. s. 126.
52- O. G. v. Wesendonk, Das Weltbild der Iranier, 1933, s. 279. Gustav Flügel, 1. c. s. 10 ve 201.
53- Michael Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesche und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. u. 13. Jahrunderts bis Thomas v. Aquin, 1954.
54- H. H. Schaeder, 1. c. s. 153-155.
55- Gustav Flügel, 1. c. s. 97.
56- Cyril Elgood, A medical history of Persia on the eastern Califate, 1951, s. 47.
57- Eduard Sachau, Die Chronik von Arbela. Abh. d. preuş. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl. 1915, Nr. 6, s. 61.
58- Franz Altheim/Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat, Bd. 1, 1954, s. 13.
59- Robert Göbl, in: Fransz Altheim / Ruth Stiehl, 1. c. s. 93.
60- Karl Hummel, 1. c. s. 2 f.
61- Aynı yer.
62- Karl Hummel, 1. c. s. 3.
63- O. Braun, Buch der Synhados, 1900, zit. n. Karl Hummel, 1. c. s. 3.
64- Karl Hummel, 1. c. s. 2.
65- Cyril Elgood, 1. c. s. 49.
66- F. Wüstenfeld, Jakuts Reise. Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft XVI-II (1863/4), s. 425.
67- Nuzhat-ul-Qulub, zit. n. C. Elgood, 1. c. s. 49.

68- Kitab an-nahmutan fi'l-Mawalid des Sahl al Fadl ibn Nawbacht (Anf. 9. Jahrhundert); erwähnt in: I. Nallino, Tracce di opere greche giunte agli arabi, in Festschrift Browne 1922, s. 362.

69- Theodor Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, 1879, s. 67 Anm. 5, s. 67.

70- Ibn Abi Usaibi'a, zit. n. C. Elgood, 1. c. s. 48.

71- Dura, Dura Europos'la aynı değildir, Fırat'ın kıyısında kalır. Dura, Ninova'ya yakın kalan ve Dicle hattı üzerinden ona ulaşılır. (bkz. Harita 1)

72- Robert Nelz, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen, 1916, s. 77-109.

73- Ernest Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, 1852, s. 23. Joseph Simon Assemani, Bibliotheca Orientalis, 1719-1728, III, 1, 85; zit. n. R. Nelz, 1. c. s. 73.

74- Ignaz Rucker, Studien zum Concilium Epesinum 431. 1-4 a-d, 1930-1934.

75- Aloys Grillmeier/Heinrich Bacht, Das Konzil von Chalzedon, 1-3, 1951-1954.

76- Joseph Simon Assemani, Bibliotheca Orientalis, II, II, 927; zit. n. R. Nelz, 1. c. s. 72.

77- Jerome Labourt, Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide 1904, s. 131-152.

78- Mechithar, Trost in Fiebern (1184), übers. v. Seidel, 1908; zit. n. E. O. v. Lippmann, Geschichte des Zuckers. 2. Aufl. 1929, s. 160, Anm. 3.

79- E. Nestle: Die Statuten der Schule von Nisibis aus den Jahren 496 und 590 nach der von I. Guidi herausgegebenen syrischen Text übersetzt. zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha) 18 (1898), s. 211-229.

80- Firdausi, zit. n. C. Elgood, 1. c. s. 47.

81- Karl Hummel, 1. c. s. 3.

82- Zu Mazdak: Franz Altheim/Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat (1954), s. 192-206. Arthur Christensen, L'Iran sous les Sassanides (1936), s. 311-357. Theodor Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden (1879), s. 455-467. Otakar Klima, Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien. 1957.

82- Zum Auszug nach Persien: Agathias, Hist. 2,30 f (Historici graeci minores ed. Dindorf II, s. 231 f.). Alison Frantz, Pagan Philosophers in Christian Athens. Proc. Amer. Philos. Soc. 119 (1975), s. 29-38.

83- Zur Rückkehr: Agathias, Hist., 1. c.

84- E. Meyer, Geschichte der Botanik, 1854, Bd. 3, s. 32.

85- Cyril Elgood, 1. c. s. 51.

86- Cyril Elgood, 1. c. s. 49.

87- Arthur Christensen, 1. c. s. 423.

88- Agathias, Hist. 2, 29.

89- Zu Paulus Persa: A. Christensen, 1. c. S. 421 f. u. 425. Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, 1922, s. 121.

90- Theodor Nöldeke, 1. c.; ferner: Theodor Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte. 1887.

91- Robert Göbl, 1. c. S. 74 ve 121.

92- Franz Altheim/Ruth Stiehl, 1. c. s. 4.

93- Jerome Labourt, 1. c. s. 183.

94- Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran 1946, s. 164.

95- Masudi; zit. n. Stig Wikander 1. c. s. 164 f.

96- Theodor Nöldeke, 1. c. s. 243.

97- Sezgin Fuat, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Bd. III, s. 186.

98- Ibn al-Qifti, Tarih al-huakama. Auf Grund der Vorarbeiten August Müllers hrsg. v. Julius Lippert, 1903, s. 133, lin. 13, bis s. 134, lin. 2. Vgl. auch Ahmed Issa Bey, Histoire des Bimaristans à l'epoque islamique. 1928.

99- Sami Hamarneh, Saburs abridged formulary, the first of its ind in Islam. Sudhoffs Archiv 45 (1961), s. 247-260.

100- G. Patzig, Artikel: Aristotelismus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 1, s. 604 f.

101- Kurt Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum, 1941, s. 23.

102- 3. Gatha Yasna 30,3; zit. n. D. J. v. Bemmelen, Zarathustra, 975, s. 23.

103- Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 1946, s. 209.

104- Arthur Christensen, 1. c. s. 30.

105- M. Sprengling, Kartir, the founder of sassunidian Zoroastrism. American Journal of Semitic languages and litteratures 57 (1940), s. 197-228.

106- Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 1946, s. 126.

107- Kurt Erdmann, 1. c. s. 43.

108- Zu _iz: Lars Ivar Ringbom, Graltempel und Paradies, 1951.

109- Kurt Erdmann, 1. c. s. 39.

110- Jerome Labourt, 1. c. s. 183 f.

111- Kurt Erdmann, 1. c. s. 43 f.

112- Kurt Erdmann, 1. c. s. 44.

113- Procop, De bello persico II, 24; Agathias II, 25; Eustatius ad Dionysium Perieget. 970, ed. Bernhardy I, 289. Zitate nach Stig Wiander, 1. c. s. 89.

114- Stig Wikander, 1. c. zu Fars vgl. s. 177, zu _iz vgl. s. 165; ferner: O. G. v. Wesendonk, 1. c. s. 263.

115- D. J. v. Bemmelen, 1. c. s. 53 f.

116- H. H. Schaeder, 1. c. s. 143.

117- O. G. v. Wesendonk, 1. c. s. 263 f.

118- R. Göbl, 1. c. s. 72.

119- Rudolf Steiner, Vortrag vom 31. 10. 1911, GA 132, Schmidt 2464.

120- Arthur Christensen, 1. c. s. 144.

121- Witmar Metzger, 1. c. s. XX.

122- Witmar Metzger, 1. c. s. 4.

123- Witmar Metzger, 1. c. s. 5.

124- Ignaz Rucker, Studien zum Concilium Ephesinum 431, 1930-1934, 1-4a-d.

Ferner: Friedrich Loofs, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, 1905.

A. Grillmeier, Heinrich Bacht (Hrsg.) Das Konzil von Chalzedon, 1951-1954, Bd. I, s. 213 f., Bd. II, s. 420 f. u. 875 f.

125- Johann H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 11.Aufl.1890, S. 278.

126- H. Zaloscer, Die Kunst im christlichen Agypten, 1974, 1. c. s. 23.

127- I. Rucker, 1. c. s. 4, s. 398.

128- "Nestorius verkörperte ja die ganze Antiochenische Schule seit Fustatius, Diodor und Theodor und Theodor und erbte die empirische Methode des Antiplatonikers Paul von Samosata" (I. Rucker 3c, s. 13).

129- Kutsal babalardan hangisi söyledi bunu - Sizce kutsal olan Aristo´yu bize yutturmaz ve tanrının yaratıları ile dolu öğretmenlerin üstüne bir putperesti [yobazı] koyarsanız. Joh. Damascenus, zit. n. Ernest Renan, De philosophia periapatetica apud Syros, s. 23.

130- F. E. Pters, Aristoteles arabus, 1968, s. 42.

131- Max Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad. Sitzungsberichte der Preus. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse 1930, s. 394.

132- Constantin Sauter, Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern; in: Archiv für Geschichte der Philosophie 10 (1904), s. 526.

133- Anton Baumstark, Geschichte der Syrischen Literatur, 1922, S. 167-169.

134- C. Sauter, l. c. s. 525.

135- F. E. Peters, l. c. s. 41.

136- I. Rucker, l. c. 4, s. 31 f.

137- Fr. Loofs, l. c. s. 246 f.

138- Joannes Cassianus, De incarnatione Christi. Lib. VII, cap, 17. Migne P. Lat. Bd. 50, Sp. 235.

139- Eusebius Renaudotius, Liturgicarum orientalium collectio, 1716, Bd. 2, s. 630.

140- E. Renaudotius, l. c. s. 645.

141- Fr. Loofs, l. c. s. 49.

142- Zedlers Universallexikon, 1732-1754, Artikel Nestorius.

143- I. Rucker, l. c. 4, s. 273.

144- Seeberg; zit. n. I. Rucker, l. c. 4, s. 403.

145- Novum Testamentum graece et lat. c. app. crit. cur. Eb. Nestle, 16. Aufl. 1954.

146- Emil Bock, Die drei Jahre, 948, s. 39.

147- Chryostomus Baur; zit. n. I. Rucker, l. c. s. 438.

148- Zu Nemesius von Emesa: Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter, 9. Aufl. 1974, s. 342 f; Nemesii Emeseni libri peri physeos anthropou versio latina, ed. Carol. Holzinger, 1887; Werner W. Jaeger, Nemesius von Emesa, 1914; Kurt Sprengel, Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde (1792-1803), Bd. 2, 1793, s. 189-191; Ingemar Düring, Von Aristoteles bis Leibniz. In: Antike und Abendland, 1954, S. 118-154, insbes. s. 132, Anm. 32.

149- Johannes Hirschberger, l. c. s. 343.

150- V. Knauer, l. c. s. 177, 189, vor allem aber s. 181.

147- Franz Altheim, l. c. s. 191.

151- Cassiodor; zit. n. Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 114.

152- Überweg Praechter, Grundriss der Geschichte der Philosophie des ALtertums. 11. Aufl. 1920, s. 658.

153- Supplementum Aristotelicum editum consilio et auctoritate Acad. Litt. Boruss. (1885 ff.), vol. 1, 2, ed. I. Bywater, 1886.

154- Philippe Merlan, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonian tradition, 1963, s. 54, Anm. 1.

155- In der Übersetzung von R. Harder, Plotin. Schriften, Bd. 2, 1936, s. 6 f.

156- Rudolf Steiner, Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130.

157- Rudolf Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höhren Welten, GA 10, (1904).

158- Suppl. Aristotel, Bd. II (1887), ed. Bruns, s. 112, 27-28; 113, 3-9. Herr Prof. Paul Moraux übermittelte freundlicherweise eine ausfürlichere und verständigere Übersetzung dieser Stelle: "Entweder ordnet und verwaltet dieser Nous allein die Dinge der hiesigen Welt unter Bezugnahme auf die himmlischen Wesenheiten und er gewährleistet ihre Vereinigung und Trennung, sodaş er selbst auch der Demiurg des potentiellen Intellekts ist. Oder (er tut das) zusammen mit (=in Kooperation mit) der wohlgeordneten Bewegung der Himmelskörper." Prof. Moraux fügt hinzu: "Dazu ist zu berücksichtigen, daş es sich nicht um Alexanders eigene Lehre handelt, sondern um ein z. T. ablehnendes Referat über die Lehre seines Meis-

ters (Aristoteles von Mytiene? vgl. Moraux in: Arch. f. Gech. & Philos. 49, [1967], S. 169 ff.) Uns kam es mit diesem Zitat mehr auf den historischen Gesichtspunkt der ersten Greifbarkeit dieser Lehre überhaupt an.

159- T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, 1901, s. 123.

160- Al-Qifti; zit. n. Cyril Elgood, 1. c. s. 48.

161- Schach: Cyril Elgood, 1. c. s. 54; A. v. d. Linde, Geschichte und Literatur des Schachpiels (1874), s. 3 f; A. Christensen, 1. c. S. 424, Anm. 2; Rudolf Steiner, Vortrag vom 14. März 1912, GA 61, Schmidt 2561.

162- E. O. von Lippmann, Geschichte des Zuckers. 2. Aufl. 1929, s. 158.

163- Lippmann, 1. c. s. 162.

164- Alfred von Kremer, Kulturgeschichte des Orients unter den Kalifen, 1875, Bd. 1, S. 295; zit. n. O. E. v. Lippmann, 1. c.

165- Zit. n. A. Christensen, 1. c. s. 425 f. Mirín çevirisi.

166- Robert Nelz, 1. c. S. 88. Ferner: Schulze, De Gandisapora, Persarum quondam Academia Medica observatio historica. Commentaria der Petersburger Kaiserlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 13, 1751.

167- 590 yılın heykelleri (Adiyabenoslu Hnono'nın) (çev: Eb. Nestle 1. c) sadece 19. ve 21. kanonda (kural) bir tıbbi öğrenim devresi için kısa ipuçları vermektedir: "19. Biraderler, ki onlar ders dolayısıyla gelmişlerdir, dünyevi sanatın kitaplarının kutsallığın kitaplarıyla aynı odada bulunmaması için hekimlerle birlikte oturmaya mezun değildiler. (çevirmenin açıklaması, ad eksik) birlikte okunmalarına izin yoktu. 20. biraderler, ki onlar gezginciliği terketmiş olan ve tıh öğrenimine geçmiş olanlardır; eğer iyi bir karneleri yoksa, okulda ders dinlemelerine izin verilmez. Kent çocukları olan hekimlerin dışında.

168- Novalis, Sämtliche Werke, hrsg. E. Kamnitzer, 1924, Bd. 4, s. 130.

169- Jerome Labourt, 1. c. s. 181 ff.

170- Ernest Renan, 1. c.

171- Rudolf Steiner, Vortrag vom 23. 12. 1917, GA 180, Schmidt 1453.

172- Rudolf Steiner, Vortrag vom 8. Januar 1911, GA 127, Schmidt 2350.

173- Rudolf Eisners Handwörterbuch der Philosophie, 2. Aufl., hrsg. v. Richard Müller-Freienfels, 1922, Artikel Denkgesetze.

174- Rudolf Steiner, Theosophie (1902) GA 9. 28. Aufl. 1955, s. 68 ff.

175- Jerome Labourt, 1. c. s. 348; ferner A. Christensen, 1. c. s. 485.

176- Henrik Samuel Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 1938; zit. n. Lars Ivar Ringbom, Graltempel und Paradies, 1951, s. 122. Vgl. auch Jerome Labourt, 1. c. s. 348 f.

177- Arthur Christensen, 1. c. s. 432. Mir'in çevirisi.

178- Zur Zeitrechnung: Theodor Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, 1887, S. 134; Theodor Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, 1879, S. 434; Arthur Christensen, 1. c. s. 503; H. H. v. Veltheim-Ostrau, Tagebücher aus Asien, 1951, s. 22 f.

179- Anton Baumstark, 1. c. s. 194 ff.

180- I. Rucker, 1. c. 4, s. 396.

181- A. Baumstark, 1. c. s. 137 f.

182- J. Labourt, 1. c. s. 286 f.

183- J. Labourt, De Thimotheo I. Nestorianorum Patriarcha. Diss. 1904, s. 15.

184- Rudolf Steiner, Vortrag vom 14.Mai 1912, GA Bibl. 133, Schmidt 2549.

185- Rudolf Steiner: Vortrag vom 11. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3574; Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575, Vortrag vom 13. Oktober 1918, GA 184, Schmidt

3576; Vortrag vom 16. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3577.

186- Eugen Ziegler, Die Ursache der Akzeleration, 1967.

187- Rudolf Steiner/Ita Wegman, Grundlegendes zu einer Erweiterung der Heilkunst (1926), GA 27, 4. Aufl. 1972, s. 52 f.

188- Rudolf Steiner, Vortrag vom 5. Juni 1921, GA 204, Schmidt 4505.

189- Schulze, 1. c. s. 445.

190- Ibn Abi Usaibi'a; zit. n. C. Elgood, 1. c. s. 48.

191- Eusebius Renaudotius, 1. c. Bd. 2, s. 633; ferner Anm. s. 605 f. und Anm. s. 647 f.

192- Robert Nelz, 1. c. s. 104, Anm. 116.

193- Gustave Edmond von Grunebaum, Der Islam in seiner klassischen Epoche, 1966, s. 129.

194- G. E. von Grunebaum, 1. c. s. 116.

195- Rudolf Paret, Der Islam und das griechische Bildungsgut, 1950, s. 21 ff.

196- Zit. n. M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, s. 402.

197- Ibn Abi Usaibi'a; zit. n. B. Eberman, Meditsinskaya shkola v Dzundisapure; in: Zapiski kollegiy Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossiskoy Akademiy Nauk I (1925), s. 63, Anm. 4.

198- Manfred Ullmann, Die Medizin im Islam. Handbuch der Orientalistik; hrsg. von B. Spuler. Abt. I, Erg. Bd. VI, Abschn. 1, Kap. 3: Allgemeine arabische Medizin, s. 108-111.

199- Nach M. Ullman, in Handbuch d. Orientalistik, I, Abt. Erg., Bd. 6, 1, s. 111.

200- Manfred Ullmann, 1. c. s. 113-115.

201- Zu Hunain ibn Ishaq: Gotthard Strohmaier, Artikel, Hunayn ibn Ishaq; in Enzyclopaedia of Islam, 2. Aufl. Bd. III, s. 578-581; Anton Baumstark, 1. c. s. 227-230; Max Meyerhof, New light on Hunain ibn Ishaq and his period. Isis 8 (1926), s. 685-724; G. Bergsträsser, Hunain ibn Ishaq und seine Schule. 1913; G. Strohmaier, Hunain ibn Ishaq und die Bilder. Klio. Beiträge zur alten Geschichte (1965), s. 525-536.

202- G. Bergsträsser, 1. c.

203- Manfred Ullmann, 1. c. s. 115.

204- Zum ganzen Kap. vgl.: Heinrich Schipperges. Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter. 1976. Sitzgsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Math-naturw. Kl. Jahrg. 1976, 2. Abh. 1976.

205- Anton Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5-8 Jahrhundert, 1900, S. X f. Vgl. auch die von M. Meyerhof (Isis 1926. s. 711) Pognon'dan şu açıklamayı aktarmakta: "Süryani çevirmenler zor bir bölümle karşılaştıkları zaman çoğunlukla anlaşılır bir tümce kurmaya hiç çabalamadan her Elence sözcüğe karşılık Süryanice bir sözcük bulmakla yetinirlerdi. Bu nedenle onların çevirilerinde birçok yanlış tümceye ve hatta kesinlikle hiçbir anlamı olmayan deyimlere rastlıyoruz."

206- Manfred Ullmann, 1. c. s. 116.

207- Hans Daiber, Ein Kompendium der Aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Hunain ibn Ishaq. 1975.

208- Hunain ibn Ishaq, Isagoge sive introductio Johannitii in artem parvam Galeni de medicina speculativa. Argentorati 1534.

209- Rudolf Steiner, Vortrag vom 29. März 1920, GA 312, Schmidt 4053.

210- Heinz Herbert Schöffler, Die Zeitgestalt des Herzens. 1975. Darin erstes Kapitel: Rudolf Steiners diätetische Hygiene. Dort auch Hinweise auf die breite moderne medizinhistorische Literatur zu den sex res non naturales (H. Schipperges, E. Seidler, W. Schmitt u. a.).

211- Max Meyerhof, Göz üzerine yazılmış olan on incelemeyi içeren kitap *Hunayn Bar-Ishaq*'a atfedilmektedir. (809-877 A. D.). 1928.

212- Max Meyerhof, 1. c. s. 10.

213- R. Haddad, Hunayn ibn Ishaq, apologiste chretien; in: Hunain ibn Ishaq. Collection d'articles publiee à l'occasion du onzieme centenaire de sa mort. 1975. Tirage à part d'Arabica, T. 21, fasc. 3, s. 292.
214- R. Haddad, I. c. s. 293.
215- R. Haddad, I. c. s. 294 ff.
216- M. Ullmann, I. c. s. 115.
217- P. Nwyia, Actualite du concept de Religion chez Hunayn ibn Ishaq; in: Hunain ibn Ishaq. Collection d'articles..., s. 314.
218- G. Strohmaier, Griechische Götter in einer christlich-arabischen Übersetzung; in: Franz Altheim mund Ruth Stiehl, Die Araber in der alten Welt, Bd. V, 1, 1968, s. 160.
219- Max Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, 1930; und: New light on Hunain ibn Ishaq und his period, s. 724.
220- Heinrich Schipperges, Arabische Medizin im latein. MA. s. 65.
221- F. E. Peters, Aristoteles arabus, 1968, s. 41. Ferner: F. E. Peters, Aristotle and the Arabs, 1968, s. 122. Ferner: B. Einarson, On a Supposed pseudo-aristotelian treatise on the soul. Classical Philology 28 (1933), S. 129-130. Finarson weist die christliche Quelle nach: Maximus Confessor und/oder Gregorius Thaumaturgus. "British Museum'de bulunan ve Sargis'in çevirisini içeren elyazması büyük ölçüde Aristo'nun ve maddeye ilişkin yazılarının çevirisinden oluştuğu için bu incelemenin - Süryanice Sina elyazmasını ve Lebreto'nun en eski ve en iyi iki Elence elyazması gibi yazarının belli olmadığını sanıyoruz - Nasıl Aristo'ya atfedilmeye başladığını açıklamak zor değildir."
222- Bethune-Baker; zit. n. I. Rucker, I. c. 4, s. 264.
223- Jerome Labourt, De Thimotheo I. Nestorianorum Patriarcha, 1904. Fener: A. Baumstark, I. c. s. 217 f.
224- J. Labourt, I. ult. c. s. 18.
225- J. Labourt, I. ult. c. s. 26.
226- Rudolf Steiner, Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575.
227- Rudolf Steiner, Vortrag vom 15. April 1921, GA 204, Schmidt 4465.
228- Simplicii in Aristotelis de coelo commentaria edildit J. L. Heiberg (Commentaria in Aristotelem graeca, vol. VII), 1894.
229- Rudolf Steiner, Vortrag vom 8. August 1924, GA 237, Schmidt 5819.
230- Wilhelm und Hans Georg Gundel, Astrologumena. Sudhoffs Archiv. Beih. 6 1966, S. 247.
231- Wilhelm Knappich, Geschichte der Astrologie, 1967; ferner M. Ullmann, 1972, in Hdb. d. Orientalistik I, Erg. bd. VI, 2. Abschnitt, s. 271-358 (Astrologie im Islam).
232- Aristoteles, de gen. et. corr. anim. II 10 p. 336a 22 ff., ferner metaph. I 2; zit. n. W. u. H. G. Gundel, I. c. s. 87.
233- Rudolf Steiner, Vortrag vom 27. Dezember 1923, GA 233, Schmidt 5534.
234- W. u. H. G. Gundel, I. c. s. 247.
235- Heiberg, I. c. s. 370, Z. 29 ff.; S. 370, Z 1-4.
236- Heiberg, I. c. s. 279, Z. 39-40, vgl. s. 20 ff.
237- Heiberg, I. c. s. 279, Z. 35-37.
238- Aristoteles, metaph. B 4 1000 b 25.
239- Vgl. Anm. 17
240- Zu thyrathen: Aristoteles, de generatione animalium B, 3, 736 b. 27 (Bekker).
241- Heiberg, I. c. s. 546 f.
242- Aristoteles, Metaphysik, s 8, 1074, a. 38-b. 3.
243- Franz Brentano, I. c. s. 7.

244- Philippe Merlan, 1. c. s. 18.
245- Heinz Herbert Schöffler, Zur mittelalterlichen Embryologie. Sudhoffs Archiv 57 (1973), s. 297-314.
246- Albert Dietrich, Medicinalia arabica. Studien über arabische medizinische Handschriften in Türkischen und syrischen Bibliotheken. Abh. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. 3. Folge, Nr. 66 (1966), s. 9.
247- Zum folgenden vgl. Sigrid Hunke, Allahs Sonne über dem Abendland 1960), 4. Aufl. 1977.
248- Rudolf Steiner, Vortrag vom 13. März 1911, GA 124, Schmidt 2398.
249- Rudolf Stener, Vortrag vom 28. August 1919, GA 295, Schmidt 3822.
250- Philippe Merlan, 1. c. s. 57, Anm. 3.
251- Franz Altheim und Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat, 1954, s. 191.
252- Ignaz Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss. (1915). Phil.-hist. Kl. Nr. 8, 1916.
253- Nemesii Emeseni libri peri physeos anthropou versio lat., ed. C. Holzinger, 1887, S. 23, Z. 9-11.
254- Zit. n. S. Hunke, 1. c. s. 83 f.
255- Nikomachische Ethik d. 4. 1096 b. 29; und de Anima II.
256- Zum folgenden vgl. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. 1901. Ferner: Philippe Merlan, 1. c.
257- Philippe Merlan, 1. c. s. 86.
258- Johannes Hirschberger, 1. c. s. 532-535.
259- Rudolf Steiner, Vortrag vom 1. Juli 1924, GA 237, Schmidt 5802. (Text des Referates von Albert Steffen).
260- Heinrich Schipperges, Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter. Sudhoffs Archiv, Beiheft 3, 1964.
261- Heinrich Schipperges, Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Math.-nat.-wiss. Kl. 1976, 2. Abh. (1976), s. 98 ff. ve s. 151.
262- Bay Prof. Dr. Dr. h.c. Heinrich Schipperges'in 60. doğum yılı için.
263- Heinrich Schipperges, Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter, s. 12, Anm. 7.
264- G. Patzig, Artikel Aristotelismus in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Bd. 1, s. 604 f.
265- Ignaz Rucker, Studien zum Concilium Ephesinum 431, 1-4 a-d (1930-1934), 3c, s. 13.
266- Werner Jaeger, Aristoteles (2. Aufl. 1955), s. 393 ff.
267- Werner Jaeger, Aristoteles, s. 432 f.
268- Alfred Müller-Armack, Religion und Wirtschaft. 1959.
269- Jerome Labourt, Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide, 1904.
270- Robert Nelz, Die theologischen Schulen de morgenländischen Kirchen, 1916, s. 78.
271- Zahlreiche Beispiele in: Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. 1922.
272- B. Eberman, Meditsinskaya shkola v Dzundisapure. Zapiski kollegiy vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossiskoy Akademiy Nauk 1 (1925), s. 63, Anm. 4.
273- Gerhard Klinge, Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam. Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), S. 346-386.
274- Gerhard Klinge, 1. c. s. 360.
275- zu Nemesius von Emesa: Joh. Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter, 9. Aufl. 1974, s. 342 f; Nemesii Emeseni libri peri physeos anthropou versio lat. ed. C. Holzinger. 1887; Werner Jaeger, Nemesius von Emesa. 1914; Ingemar Düring, Von

Aristoteles bis Leibniz; in: Antike und Abendland, 1954, S. 118-154, insbes. s. 132, Anm. 32.

276- Aristoteles, de Anima II, 2. 413 b. 24.

277- K. Praechter, zit. n. W. u. H. G. Gundel, Astrologumena. Sudhoffs Archiv, Beiheft 6 (1966), s. 247.

278- Simplicii in Aristotelis de coelo commentaria; ed. J. L. Heiberg (Commentaria in Aristotelem graeca vol. VII), 1894, s. 279, Z. 35-37.

279- Ernest Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, 1852, s. 28.

280- Gerhard Klinge, 1. c. S. 357, Anm. 28.

281- F. E. Peters, Aristoteles arabus, 1968, s. 41.

282- F. E. Peters, Aristotle and the Arabs, 1968, s. 122, vgl. auch Anm. 216.

283- F. E. Peters, Aristoteles arabus, s. 42.

284- Constantin Sauter, Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern. Archiv f. Geschichte der Philosophie 10 (1904), s. 525.

285- Vgl. s. 94.

286- Jerome Labourt, De Timotheo I. Nestorianorum Patriarcha, 1904, s. 15.

287- Witmar Metzger OSB, Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter. 1968.

288- Tabari und Hamza Isfah; zit. n. Franz Altheim u. Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat, Bd. 1, 1954, s. 13.

289- Karl Hummel, Die Anfäge der iranischen Hochschule Gundischapur in der Spätantike. Tübinger Forschungen 1963, Nr. 9, s. 1-4.

290- Ignaz Rucker, 1. c. s. 13.

291- Johann Heinrich Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 11. Aufl. 1890, S. 238.

292- Zit. n. I. Rucker, 1. c. 4. s. 398.

293- I. Rucker, 1. c. 3c, s. 13.

294- So Loofs, Ermoni und Harnack gegen Junglas. K. Praechter, Grundiss d. Gesch. d. Phil. d. patr. u. scholast. Zeit. 10. Aufl. 1915, s. 177.

295- Witmar Metzger, 1. c. S. 267.

296- Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum, Ed. 34, 1967, s. 219.

297- Daniel Stiernon, Konstantinopel IV, 1975, s. 174.

298- Vgl. hierzu I. Ruckers zitierte Gesamtdarstellung.

299- Vgl. Artikel Nestorius in Zedlers Universallexikon, 173-54.

300- J. H. Kurtz, 1. c. s. 278.

301- I. Rucker, 1. c. 4, s. 273.

302- Friedrich Loofs, Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius, 1905, s. 49.

303- Vgl. Anm. 141.

304- Emil Bock, Die drei Jahre, 1948, s. 39.

305- Eusebius Renaudotus, Liturgicarum orientalium collectio, 1716, Bd. 2, s. 645.

306- W. Metzger, 1. c. s. 161.

307- I. Rucker, 1. c. 3, s. XCV.

308- I Rucker, 1. c. 3, s. XCVIII.

309- Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos (1867), Neudruck 1967.

310- I. Rucker, 1. c. 4, s. 31 f.

311- Vgl. Anm. 18 und 19.

312- Aristoteles, de generatione Animalium, 3, 736 b. 27 (Bekker).
313- Fr. Ueberweg, K. Praechter, Grundriss d. Gesch. d. Phil, d. Altertuxs. 11. Aufl. 1920, s. 425.
314- G. Klinge, 1. c. s. 357, Anm. 28, vgl. auch Anm. 216.
315- Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, S. 95 f. u. 185 f.
316- Aristoteles, eth. nicomach. a 4, 1096, b. 29.
317- W. Metzger, 1. c. s. 196 f.
318- Vgl. Anm. 259.
319- Zit. n. W. Metzger, 1. c. s. 187.
320- Werner Jaeger, 1. c. s. 355.
321- H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 1938; zit. n. L. I. Ringbom, Graltempel und Paradies, 1951, s. 122; vgl. auch J. Labourt, 1. c. s. 348 f.
322- Johannes Damascenus; zit. n. Ernest Renan, 1. c. s. 23.
323- Vgl. hierzu Owsei Temkin, Geschichte des Hippokratismus im ausgehenden Altertum. Kyklos Bd. 4 (1932), s. 1-80. Zur syrischen Galen-und Hippokrates-Literatur der Region vgl. vor allem s. 50. Breites Material bei: Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums. 1970 ff.

Baskıya verilirken elimize Friedrun R. Hau'nun İslam Ortaçağında Hekimin Yetiştirilmesi, in Clio Medica Vıl. 13 (1979) Nr. 2, s. 93-124 geçti. F. R. Hau'nun Hunayn Bar-İshaq'ın Calinus, ki o İskendireye'de öğrenimin temeli idi, 16 eserden ibaret bir Genel Kurallar kitabı Aramca çevirisiyle Gündi-Şapur'a ulaştırdığına işaret etmiş olması önemlidir. Böylece şu soru güncelleşmiştir: Casinos Hunayn'den önce Gündi-Şapur acaba Calinos'dan neye sahipti? F. R. Hau'dan alınan şimdiye kadarki opinio communis islam öncesi Gündi-Şhapur'da İskenderiyeliler'in öğretim yönteminden sonra ne gözhekimliğin oraya getirildiği görüşünü kontrol etmeksizin kabul etmek istemiyoruz. 300 eski Nasturi olarak düşünen (300) Nsibin üniversite öğrencisinin Gündi-Şapur'a göç etmesi vesilesi ile eski Nasturiler'de en azından din öğretmeni okulunun ne denli kötü bir itibar gördüğü kendini açığa vurmuştur. (ayrıntılar I. Rucker'de) Bununla birlikte düpedüz bir İskenderiyeli bir Calinos yasasının Gündi-Şapur'da kullanıldığını göstermektedir, öyle ki orada bir İskenderiye çevirisine gereksinim vardı. Elbette -Friedrun R. Hau daha başka kısa bir süre önce şu eserinde: Gündi-Şapur İ.S. 6. yüzyıldan kalma bir Tıb okul Gesnerus Jg. (36) (1979), s. 98-115, etraflıca anılmıştır. Bu konu göstermektedir ki Nasturi yüksek okulunda Tıp Fakültesi'nde bir monofizit tarafından çevrilen ve redakte edilen tıbbi metinler kullanılmıştır. Buna göre Calinos'un Toplu Bakışı (Synopse), ki onu Ri_-'Ayno / Ceylanpınarlı Sargis ya sadece çevirmiştir, ya da birlikte redakte etmiştir, 6. yüzyıldan itibaren Gündi-Şapur'da kullanmakta idi. Bu metin Hunayn'in verebildiğinden daha kötü olduğundan, "İskenderiyeliye gereksinim açıklığa kavuşmaktadır. O. Temkins'in görüşü, yani 16 bölümlük Calinos Toplu Bakışı'nın (Synopse) İskenderiyeliler'in değil Süryaniler'in ve Araplar'ın eseri olduğu açıklaması gerçekte inandırıcı gözükmektedir.

6. yüzyıldan önce orada hekimlik metinleri olarak neyin kullanıldığı konusunda bütün bölgeye işaret edilebilir. O. Temkin buna ilişkin olarak az sayıda eser saymaktadır. Gündi-Şapur'un özel önemi bakımından elde bulundurulanların yeni işlenmeleri gelecekteki araştırmalarda olup bitecektir.

Doğulu Tarihçiler

Ibın Qutayba- (828-889) Baĝdat'ta dünyaya geldi ve öldü. Tarihçi ve filolog
Tabari- (839-921) Taberistan'da (İran'da Mazenderan bölgesi) dünyaya geldi. Baĝdat'ta öldü. Tarihçi.
Mas'udi- 957 öldü. Baĝdat ve Kahire'de yaşadı. Tarihçi ve coğrafyacı.
Ibin Nadim- Bibliyograf, 987'de Fihrist'ini tamamladı.
Firdausi- (939-1020) Horasan'da dünyaya geldi. Şair, destan ve lirik yazarı
Şahname'nin yazarı.
Ibın Qifti- (1172-1248) Tarihçi, Halep'te öldü.
Bar-'Ebroyo- (1226-1286) Ermenistan'da Süryani Yakubi piskopos.
Ibın Abi Uşaybi'a- Kahire'de 12. yüzyılın sonunda. Şam'da Nuri-Hastanesinde başhekim. Biyograf, Doğu Ansiklopedisi yazarı ve Doktor.
Ibın X(H)alikan- (1211-1282) Şam'da öldü.

Gündi-Şapur'un kültür tarihi için belirlemeler:

429-347 Platon'dan İsa'ya.
387 Akademinin kuruluşu
384-322 Aristo
185-254 Uriĝenis
204-269 Plotin
216 Mani
224 O zamanki Gündi-Şapur, Beth-Lapat piskoposluk merkezi
260 Antakya'nın ilk işgali
270 Aurelian'in kızı Şapur I ile birleşmesi (?)
276 Main
297 Roma'nın Fırat bölgesinden çekilmesi
339-379 Pers ülkesinde Hıristiyanlar'ın koğuşturuluşu.
354 Augustinus
363 Julian'ın seferi Qtisfon önünde ölür.
363 Dura'nın Jovian ile barışı. Fırat bölgesinden Pers ülkesine dönüşü.
410 Saliq Sinodu: Gündi-Şapur başpiskoposluĝu
420'de Pers ülkesinde Hıristiyanlar'ın koğuşturuluşu.
415/420 Nsibinli Mor Barşawmo (yaklaşık)
428 Başpiskopos (Patrik, ed.) Mor Nastur Konstantinopolis'de
430 Augustinus
431 Efes Konsili
435 Nastur sürüldü. İbas (+ 457) Qawme ve Probus: Süryanice'ye ilk Aristo çevirisi (Urhoy / Urfa'da).
451 Kalkedon Konsili
451 Mor Nastur
492/95 Mor Barşawmo
528 Mazdaq

529, 9 Ocak Monte Cassino manastırının kuruluşu
529 Atina filozof okulunun kapatılışı
541'de Pers ülkesinde Hıristiyanlar'ın koğuşturuluşu. Katolikos Mar Aba'nın serbest bırakılması
551 Gündi-Şapur'da Sempozyum

Roma ve Doğu Roma Egemenleri
Asker kökenli imparatorlar
253-260 Valerianus
253-268 Gallienus
268-270 Klaudius II.
270 Quintinius
270-275 Aurelianus
283-284 Numerianus

Hükümdarlar
284-305 Diokletian
306-312 Maxentius
306-324 Büyük Konstantin

Sadece Doğu Roma Hükümdarları
324-337 Büyük Konstantin
337-361 Konstantios
361-363 Julian
363-364 Jovian
364-378 Valens

Theodosian Hanedanlığı
379-395 Theodosios I
395-408 Arkadios
408-450 Theodosios II
450-457 Markian

Trakius Hanedanlığı
457-474 Leon I
474 Leon II
474-475 Zenon (Isaurikos)
475-476 Basilikos
476-491 Yine Zenon (Isaurikos)
491-518 Anastasios I

Jüstinyen Hanedanlığı
518-527 Justin I
527-565 Jüstinyen I
565-578 Justin II
578-582 Tiberios I
Konstantinus
582-602 Maurikios
602-610 Fokos

Pers Ülkesinin Hanedanlıkları
İ.Ö. 700 İ.S. 330 ve sonrası
Ahamenidler
İ.Ö. 312 İ.S. 64
Selevkidler
İ.S. 64-224

Arsakidler (İran'ın kuzeydoğu bölgesi)
İ.S. 224-651:
Sasaniler
224-241 Ardaşir I
241-271 Şapur I
272-273 Hürmüz I
273-276 Bahram I
276-293 Bahram II
293 Bahram III
293-302 Narses
303-309 Hürmüz II
310-379 Şapur II
379-383 Ardaşir II
383-388 Şapur III
388-399 Bahram IV
399-420 Yezdigerd I
420-438 Bahram V
438-457 Yezdigerd II
457-484 Piroz / Firoz
484-488 Balaş
488-497 Qawad I
497-499 Gamaşp
497-531 Yine Qawad I
13. 6. 531 - Şubat 579 Hüsrev I
579-590 Hürmüz IV
590-628 Hüsrev II
628 Qawad II
628-630 Ardaşir III
630-631 Buran
631-632 Hürmüz V
632-633 Hüsrev III
632-651 Yezdigerd III

553 5. Ekümenik, Konstantinopolis Konsili (Uriğenis anathematisiert)
610 Adiyabenoslu Mor Hnono öldü.
628 Büyük Baboy öldü. Arab işgali sırasında Katolikos Ye_oc-Yab / İşo-Yeb III
636 Kadisiye çarpışması
637 Qtisfon işgali
641 Gündi-Şapur'un Araplar'ın eline geçmesi
680/81 6. Ekümenik, Konstantinopolis Konsili
720 İskenderiye Akademisi'nin Antakya'da yerleştirilmesi. Ve buradan da Harran üzerinden Bağdat'a ulaşması.
762 Bağdat'ın kurulması
765 Gorgis Bar-Bahtişo'nun Bağdat'tan çığlığı
777 Abu Zakariya Yuhanna Bar-Masawya, 857 öldü.
781 Sin-Gan-Fu'da Anıt: 70 Nasturi ruhbanın Çin'deki etkinliği
787 Bahtişo Bar-Gorgis Bağdat'ta 801'e kadar Halife Harun Reşid'in özel doktoru bulundu.
787 7. Ekümenik, İznik Konsili
809 Hunayn Bar-İshaq, doğumu 877.
823 Bağdat'ta Nasturi Katolikosu Timoteos I.
830 Bağdat'ta Dar Al- Hikma / Çeviri Okulu'nun kurulması
869 Sabur Ibın Sahl'ın ölümü
869 Cahiz'in ölümü
869 8. Ekümenik, Konstantinopolis Konsili

İslam Hükümdarları

622-632 Muhammed
632-634 Ebu Bekir
634-644 Ömer I
644-656 Osman
656-661 Ali

Umeyyidler

661-683 Sufyamidler
684-749 Mervaniler

Abbasiler

750 Saffa
754 Mansur
775 Mehdi
785 Hedi
786 Reşid
809 Emin
813 Ma'mun
833 Mu'tasim
842 Wasik
847 Mütevekkil
861 Muntasır
862 Musta'in
866 Mu'taz
869-70 Mutadi
1242-58 Musta'sim

Mar Aba I

(Doğu Süryani Kilisesi Patriği)

6. Yüzyıldaki Yeni Çağın Uygarlık Tarihinden Bir Sayfa

Yazan
Rus Doğubilimci Nina Viktorina Pigulevskaya
İngilizcedan çev: Vedii İlmen

Çeşitli ülkelerin birbirleriyle karşılıklı siyasal ve kültürel ilişkileri araştırıcının sürekli ilgisini çeker. Tarihsel kişiliklerin arasında çeşitli ülkelere ve uygarlıklara başlanıp hizmet etmiş kimseleri, her zaman bulmak kolay değildir.

Böyle düşünülürse, Persli Süryaniler'in en üstün kişilerinden olup 6. yüzyılın ortalarında yaşamış Mar Aba'nın yaşamı, özel bir ilgi çeker. Mar Aba, Bizans bilgisiyle Süryani ve Pers uygarlığını kendisinde birleştirir. Pers ülkesinden olup Zerdüşt inancında olan Mar Aba, Süryaniler'in yazınsal dilini ve Helence'yi biliyordu. Bizans'tan "bilimin meyvelerini aldı" ve kendisi de Bizans İmparatorluğu'nun çeşitli kültür merkezlerinde, etkisini gösterdi.[1] Bir yüksek bilgin ve Pers yazıtlarının uzmanı olarak, kendi ülkesinin soylularının dikkatini çekti. Devlet işlerine toplum yasalarını soktu. Kendisi "Arzbede" oldu. Bu mevki istekler memurluğuydu.[2] Denil-

1-Heinrich Schipperges, Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter, Sudhoffs Archiv, Beinheft 3 (1964); Heinrich Schipperges, Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Math.-nat.-wiss. Kl. Jahrg. 1976, 2. Abh. 1976.

diğine göre Hıristiyanlığa özellikle düşmandı. "Puta taparlığında, tutumu acı ve zalimdi."

Hıristiyanlığa dönüşü rastlantısal oldu. Hale (Xale) adındaki yerine gitmek için Dicle'yi gemiyle geçiyordu (bir çeşit sal olsa gerek, ed). Yol arkadaşlarından biri, bir rahibin arasında oturuyordu. Aba kızıp rahibi dövdü sonra da torbasını kıyıya atıp gemiden indi. Rüzgar uygun değildi gemi hareket edemedi ve kıyıya döndü. Sessizce hakaretlerine dayanan kişiyle görüşmek istedi. Onun Hıristiyan olduğunu öğrenince "onun inancına girdi."

Mar Aba'nın devlet yönetimindeki aşaması yüksekti. Önemli bir kişinin yardımcısıydı. Beth-Aramaye bölgesinin ve Radane'de[3] bulunan, adı Hvadaybud olan "Hamarguerd"ına yazıcıydı.[4] "Hamaguerd" aşaması hazine yetkilisi demekti ve bu yer maliyeci memurlara ayrılmıştı. Önemli olan "Hamarguerd" sözü Pehlevi kaynaklarından da doğrulanmıştır. Süryani hukuk dili metninde, jot ve nun hecelerinin yer değiştirmesinden dolayı bu ad "Hvadaybud" okunmaktadır (ve Hvadanbud Paul Bedjan'daki gibi). Bu 6. yüzyıldaki ünlü bir hukukçunun adıdır. Bu ad Süryani dilindeki yasada "Madhiğan-i-hazar dadhastan" olarak geçer.[5] Sasani devrinde hukuk danışmalarına verilen addı.

Mar Aba'nın yaşamı üzerine yaptığımız araştırmalarda, bilgilerin doğrulanması sırasında karşılaştığımız verilerdir.

Abo'nın birlikte çalıştığı yazıcı, Aba'nın yeni dininin kuralların uyguladığını ve Hıristiyanlık öğütleri verdiğini görünce, ona Aba "Sen Mekixa mısın?" dedi.

2 - Enzyklopädie des Islams; hrsg. v. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold u. a. 1. Aufl. 1913 ff., Artikel "Karun."

3- Karl Hummel, Die Angägne der iranischen Hochschule Gundischapur in der Spätantike, Tübinger Forschungen 1963 (Nr. 9, Oktober), s. 1-4.

4 - Franz Altheim / Ruth Stiehl, Ein asiatischer Staat, Bd. 1, 1954, s. 13.

5- Zur landschaft vgl. Pauli-Wissowa, Realenzyklopädie, Bd. 8A, Sp. 525 f, Artikel Uazaina; ferner: B. Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, 1952.

"Evet Mekixa'yım" diye yanıt verdi. "O vakit diğer yazıcı ona Hamarguerd'a söyleyeceğim ve seni suçlayacağım ve seni zincire vuracaklar" dedi. Mar Aba hazır olduğunu söyledi. Yakında, kendi bölgesinin başkenti olan Qtisfon'a ve oradan da, vaftiz olduğu Aked köyüne gidecekti. Resmi makamını bıraktıktan sonra işini ve yazıcılığını yüzüstü bıraktı. Çöle veya dağlara çekilmeyi düşündü.[6]

O vakitler, Nsibin'deki (Nusaybin) Süryaniler'in yüksek okulunun geliştiği bir zamandı. Burası Mar Aba'nın dikkatini çekti. Nsibin'deki akademiye girerek, yıllarca kendini derin bilimsel etkinliklere verdi. Bir süre Arzun'da oturdu sonra tekrar Nsibin'e geldi ve Doğu Romalılar'ın topraklarına gitmeye karar verdi. Bizans toprağı olan Urhoy / (Urfa)'da Tuma, diye birine rastladı. O uzun yıllar Mar Aba'nın arkadaşı oldu. Çocukluğunda Helence'yi öğrenen Tuma, Mar Aba'nın bu dili yetkinleştirmesine yardım etti. İzleyen yıllarda Mar Aba, Bizans İmparatorluğu içinde bir seri yolculuklar yaptı. İskenderiye, Konstantinopolis, Atina, Korintos'a ve Antakya'ya ek olarak, öz geçmişinde yazıldığı gibi, Axaya'da, Kilikya'da ve Fivaide'de oturdu. Her yerde İncili yorumladı ve kendi kuramının vaazını, *Nsibin Akademisi*'nde öğrendiği gibi verdi. Çalışmaları başarılı oldu. Birçok kişiyi Hıristiyanlığa yönlendirdi, başkalarını da susturdu.[7]

Atina'da oturduktan sonra hükümet merkezi Konstantinopolis'e doğru yöneldi[8] ve yaklaşık bir yıl kaldı. Bizans başkentinin aydın çevrelerinde önemli bir rol oynadı. Konstantinopolis'de Cosmas *Indicopleuste* adında birine rastladı. Onun üzerinde büyük etkisi oldu. Cosmas Indicopleuste "*Topographie Chretienne*" adlı kitabın yazarıdır. Orada Aba'nın adı "Partice, Tanrısal bir kişi ve bü-

6 - V. Karl Hummal'dan 1976'a sözlü alınan bilgiler.

7 - Karl Hummel, Die Angägne der iranischen Hochschule Gundischapur in der Spätantike, Tübinger Forschungen 1963 (Nr. 9, Oktober), s. 1-4.

8 - Franz Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam, 1965, s. 69 (Die Bibliothek des Morgenlandes, 2).

yük usta" diye geçer.[9] Bir süre Antakya'da kaldıktan sonra doğduğu ülke olan Pers ülkesine geldi ve tekrar Nsibin'e vardı.[10] Helen uygarlığının en önemli ocaklarını gezmişti. Pers, Süryani ve Helen dillerini, bu üç dili de, olağanüstü biliyordu. Yazıları da söz söylemesi gibi güzeldi. Nsibin Akademisi onu öğretmen atadı ve aydın eğitimle dünyadaki herkesten fazla o ilgilendi.[11] 540 yılının şubatında, isteğine karşı ama krallar kralının isteğiyle, patrik seçildi. O vakit, Zerdüşt ruhbanlarınca "Pers Ülkesinde" Hıristiyanlık propagandası yapmasıyla suçlandı. Mar Aba'nın savunduğu ve Hıristiyanlara tavsiye ettiği, Mecuslarca kurban edilen hayvanların etinin yenebileceğini söylemesinden, Mecus denilen Zerdüşt ruhbanları hoşnut değildiler. Hıristiyanlar'la olan hukuki işleri bitirmesiyle suçlandı. Bu hukuki işler "*Buktnamag*" adlı yazıda kayıt edilmişti. Bu dosyalar Mobedler'in-Mobedi'nin buyruğunu taşıyordu. Bununla birlikte Aba onları tahrip etti. Mecuslar tarafından bakılacak Hıristiyanlar'ın hukuki işleri (daiane), Mecuslar'ın yetkesine dikkat eden, Episkoposluk yargı kurulunca düzenlenecekti. [12]

Bütün ailesi içinde yalnız o, dava sürecinde, yetiştirildiği puta taparlık inancına ihanetle suçlandı. Mahkemeyi dinleyenler, Ölümü hak etti! diye bağırıyorlardı. Sonra Mar Aba'ya sorgu kitabını

9 - Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter, 9. verb. Aufl. 1974, s. 294.

10- Rudolf Steiner, Anthroposophische Leitsätze (1924-25), GA 26. 5. Aufl. 1962, s. 244.

11- Rudolf Steiner, Vortrag vom 14. Januar 1918, Rudolf-Steiner-Gesamtausgabe (GA) 180, Schmidt 3468; Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575; Vortrag vom 13. Oktober 1918, GA·184, Schmidt 3576; Vortrag vom 16. Oktober 1918, GA 182, Schmidt 3578; Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130; Vortrag vom 15. April 1921, GA 204, Schmidt 4465; Vortrag vom 16. Mai 1921, GA 325, Schmidt 4493; Vortrag vom 5. Juni 1921, GA 204, Schmidt 4505; Vortrag vom 4 Dezember 1921, GA 209, Schmidt 4677; Vortrag vom 28. Dezember 1923, GA 233, Schmidt 5593; Anthroposophische Leitsätze (1924-25), GA 26, 5. Aufl. 1962, S. 244.

12- Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter, 9. verb. Aufl. 1974, s. 294.

verdiler (*Pursasnamag*). Kimseyi kendi inancına çevirmediği taktirde onu özgür bırakıp patrikliğine izin vereceklerini söylediler. Şayet sözünü tutmazsan sana sorgu kitabını uygulayıp zincire vuracağız.[13] Mar Aba istenilen sözü vermeye karşı çıktı. Mecusiler yargı sorgulamasının üzerine Mar Aba'nın gözaltına alınmasını buyurdular. Mar Aba Azerbaycan'a sürgün edildi. Başta iyi koşullarda tutuldu sonra Perahravor'daki Rostak'a götürüldü. Bu yer "Puta taparlıkta" en geri kalmış olmasıyla ünlüydü. Bu eylem yanlışlıkla yapılmıştı. Aba'nın bulunduğu köy Mecusiler'in çevresinde onlar için üreten ve onları besleyen bir yerdi. Orasına (Süryanice Siros da Mĝuse) Mecusiler'in *Siros*'u deniyordu.

Bu köyün yeri Ganzak bölgesinde ünlü tapınak *Adar-Guşnasp* çevresinde aranmalıdır. "sros adı Pehlevice *Sors*'la karşılaştırılmalıdır ki o da Melek" demektir.[14]

Sros sözcüğü *Siroza* adı içinde buluruz. O ad da ateş tapınağı Avesta'da bulunur.[15] Orası bütün Pers Mecusileri'nin kendini vakfetme formüllerinin Sfidtahman'nın oğlu Zaradüşt'ün ağzından öğrendikleri yerdi.[16] Mar Aba'nın yaşamını yazan yazardan anlaşıldığına göre köyde Zerdüşt ruhbanları için bir okul vardı. Avesta'nın

13 Rudolf Steiner, Vortrag vom 14. Januar 1918, Rudolf-Steiner-Gesamtausgabe (GA) 180, Schmidt 3468; Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575; Vortrag vom 13. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3576; Vortrag vom 16. Oktober 1918, GA 182, Schmidt 3578; Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130; Vortrag vom 15. April 1921, GA 204, Schmidt 4465; Vortrag vom 16. Mai 1921, GA 325, Schmidt 4493; Vortrag vom 5. Juni 1921, GA 204, Schmidt 4505; Vortrag vom 4 Dezember 1921, GA 209, Schmidt 4677; Vortrag vom 28. Dezember 1923, GA 233, Schmidt 5593; Anthroposophische Leitsätze (1924-25), GA 26, 5. Aufl. 1962, S. 244.

14- Albert Steffen, Mani. 1930. Das Todeserlebnis des Manes, 1934.

15- Age.

16 - Hans Heinrich Frei, d. i. Sigismund von Gleich, Geistesgeschichtliche Entwicklungslinien im Hinblick auf den Impuls von Gondischapur. Die Drei 4 (1925), s. 681-693, s. 749-766, s. 881-889. Monogr. Neudr. 1966.

değerli bir eserinin, Ganzak'taki[17] size hazinesindeki Diz-i-nipist (Yazıtların Kalesi) ne konduğu biliniyordu. Belgeleri kalesinde bir grup yazıcının, bir manastır yazıhanesinin ve bir okulun bulunduğu düşünülmektedir. Böylece Mar Aba'nın yaşamı bize Sasani çağındaki eğitim ve uygarlık üzerine değerli kanıtlar vermektedir. Bu Mecusiler'in yuvasında, Mar Aba uğraşını yürütme olanağı buluyordu. Mecusiler'le tartışmaya giriyor ve kendisini tekrar Zerdüşt inancına çekmek için yapılan çalışmaları itiyordu. Veba yaklaştığı halde yerini bırakmıyordu. Persli Nasturiler, Azerbaycan'ın bu uzak Rostak'ına giden yolu kısa zamanda öğrendiler. Elimizde, dinsel yönetim kurulunun Mar Aba tarafından 544 yılındaki çağrısı var. Bu belge sürgün yıllarında kendisinin yorulmak bilmez çalışmasını kanıtlıyor.[18] Zerdüşt ruhbanları çok kere onu gizlice öldürme girişiminde bulundular. O vakit Mar [illegible]a kamuoyunu çağırdı. Ölmek istediğini söyledi. Sandı ki bu yoldan [illegible]dürülmeyi atlatacak. "Bir gece kalkıp Jakon adındaki bir öğrencisiyle köyü terk etti.[19] Çok soğuk ve karlı geçen 548-49 kışında, güç koşullar altında, dağları aştı. Kralın olduğu kente gelince, sığınma hakkının olduğu bir yerde saklanmak için hemen harekete geçti. (Beth-Gawso)

16- Hans Heinrich Frei, d. i. Sigismund von Gleich, Geistesgeschichtliche Entwicklungslinien im Hinblick auf den Impuls von Gondischapur. Die Drei 4 (1925), s. 681-693, s. 749-766, s. 881-889. Monogr. Neudr. 1966.

17- Rudolf Steiner, Vortrag vom 14. Januar 1918, Rudolf-Steiner-Gesamtausgabe (GA) 180, Schmidt 3468; Vortrag vom 12. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3575; Vortrag vom 13. Oktober 1918, GA 184, Schmidt 3576; Vortrag vom 16. Oktober 1918, GA 182, Schmidt 3578; Vortrag vom 22. Mai 1920, GA 74, Schmidt 4130; Vortrag vom 15. April 1921, GA 204, Schmidt 4465; Vortrag vom 16. Mai 1921, GA 325, Schmidt 4493; Vortrag vom 5. Juni 1921, GA 204, Schmidt 4505; Vortrag vom 4 Dezember 1921, GA 209, Schmidt 4677; Vortrag vom 28. Dezember 1923, GA 233, Schmidt 5593; Anthroposophische Leitsätze (1924-25), GA 26, 5. Aufl. 1962, S. 244.

18- Rudolf Steiner, Von Seelenrätseln (1917), GA 21, s. 158, 3. Aufl. 1960. Vgl. hierzu: Friedrich Hiebel in Das Goetheanum 57 (1968) Nr. 47 ff.

19- Carl Fortlage, Acht psychologische Voträge. 1869. s. 35.

Hüsrev kaçtığını öğrenince sıkıca koruyamadığından çok utandı ve ona kişisel koruyucularından birini göndererek, efendisine nasıl boyun eğmeyip başkente geldiğini sordurdu. Yanıt olarak, onu gizlice öldüreceklerini ama onun Şah'ın buyruğu ile açıkça ölmeksini istediğini söyledi.[20] Şah cesaretini beğendi ve onu rahat bıraktı. Ama başkentteki siyasal durum dolayısıyle yine baskı altında idi. Hüsrev onun başkente yalnız kaçak dönmesini değil, üç ünlü Mecusi'nin Hıristiyan olmasını, ki özellikle yüzüne vuruyorlardı, bağışladı ve evini tekrar almasına izin verdi.

Hüsrev'in "Abo'nun öldürülmemesi buyruğuna rağmen, kısa bir süre sonra zincire vurup hapse attılar. Tanınmaması için yüzünü örttüler. Tutukevinde onu "Malbed"e yani işkence yöneticisi cellata teslim ettiler.

549 yılında Lazika'ya karşı yapılan savaşta, Şahinşah Azerbaycan'da dolaştığı vakit zincire vurulmuş Mar Aba, onu her yerde takip etti.[21]

Zincire vurulmuş Mar Aba, Süryani kaynaklarının Şahinşah'ın hoşgörüsünden dedikleri gevşek koşullarda ama Maecusiler'ce suçlanarak, aylarca Hüsrev'i izledi. Sonunda her şeye rağmen başkente tekrar girme iznini elde etti. Yine ülkedeki siyasal durumlar bu izinden yararlanmasını önledi.

Hüsrev Anoşzad (Nahzad)'ın, annesi Hıristiyan olan, oğluna bağlı olarak Beth-Huzaye = Huzistan[22] bir başkaldırının odağı oldu.[23]

20- Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit (1894), GA 4. 12. Aufl. 1962, S. 147 (Kap. IX). Vgl. Kap. X der Erstausgabe 1894.

21- Rudolf Steiner, Anthroposophische Leitsätze (1924-25), GA 26. 5. Aufl. 1962, s. 244.

22- Rudolf Steiner, ebda. s. 164.

23- Heinrich Schipperges, Petrus Hispanus. In: Di Grosen der Weltgeschichte, Bd. III, 1973, s. 679-691; ferner: H. Schipperges, MakrobiotikbeiPetrusHispanus. Sudhoffs Archiv 44 (1960) s. 128-155, hier s. 140.

Beth-Huzaye'deki bu başkaldırının tarihi, Kayserili Procopius'a göre, Jüstinyen tarafından kabul edilen Bizans'la Pers ülkesi arasındaki ateşkesin beşinci yılında, yani 551 de oldu. Aynı yazar, *Beth-Lapat*'ın (Gündi-Şapur'un Süryani dilindeki adı) Beth-Huzaye'deki başkaldırının merkezi olduğunu düşünür.[24]

Bu başkaldırının toplumsal özyapısı hiç kuşku bırakmaz. Kimse bu hükümet darbesinin, kraliyet ailesinden birinin yararına yapıldığını inkâr edemez.

Diğer taraftan bu hareketin Mazdak'çı hareketin bir çeşit yankısı olduğu açıkça belli idi. O vakitlerde daha fırtınası dinmemişti. Harekette dinsel bir özyapının da izi vardı.

Hıristiyanlar'ın bu harekete karışmasından dolayı Mar Aba sorumlu tutuluyordu. Mecusiler krala, "Patrik onlardan istemeseydi isyan çıkmazdı" diyorlardı.[25]

Anoşzad başkaldırısının kuşkusunu üzerine çeken Mar Aba tutuklanıp boynundan ağır bir zincire vuruldu ve başkente koruma altında gönderildi.

Şahname'ye göre, sanırız ki Pehlevi geleneğinde söz konusu harekete Mar Aba'nın karıştığına dair kanıtlar var. Ama şiirin içeriğinde olmadığı gibi de inanılmayacak bir özyapısı var. Çevirmenin yorumuna göre, Anoşzad'ın askerleri arasında Rum Katolikosu'nun, yani Romalı veya Bizanslı askerlerin olduğu söylentisi vardı.[26] Bu arada başka bir yerde orduların içinde (Jathaliqon wa Basriq Rum / Rum Katolikos Patriği) olduğu bilgisi var. Bu hiçbir vakit Rumlar'ın Katolikosu ve Patriğinin olduğu biçiminde anlaşılmaz.[27]

24- Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous poietikos (1867). Neudr. 1967.

25- Age.

26- Rudolf Steiner, Vortrag vom 3. Juli 1917, GA 176, Schmidt 3388. Die nachfolgend beigefügten Termini sind Übersetzungen R. Steiners.

27- Ingemar Düring, Artikel Aristoteles in: Pauly Wissowa, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Suppl. 11 (1968).

Yeter derecede karanlık olan bu parça (Basriq / Patrik) bir Helen adı olan d'Abo-Patrice'nin veya Pehlevi dilinde Peder demek olan Aba'nın çevirisi olabilir. O vakit (Jathaliqon / Katolikos) tekil olmalı ve iki adın Katolikos-Patrik olması gerekir.

Nöldeke'nin varsayımına göre başkaldıranların başkanının adı samas (samasa, diyakon).[28]

Mar Aba'nın Yaşamı'nın yazarına göre, Hüsrev Aba'yu sakin ve sevecen bir biçimde, bu ülkenin Hıristiyanları'na yani Beth-Huzaye'dekilere boyun eğdirecek bir yazı düzenlemesi buyruğunu verdi. "Başkaldıranlar kendiliklerinden boyun eğmezlerse, dövüşmek isteyenleri Şah, kılıçla, ok ve yayla yok edecektir."[29] Mar Aba Şah'ın uyarısını yazar ve başkaldırı durur.

Buna rağmen patrik özgürlüğüne kavuşmaz. Hüsrev *Avestane* kentlerine yöneldiği zaman onu yine izlemesi gerekiyordu. Bu arada başka bir olay onun önemini gösterdi. Kendisi yalnız Pers ülkesinin içindeki işlerle değil, dış işlerle de önemini ortaya koydu. Heftalitler'in kralı ona elçi olarak bir ruhban gönderdi (Süryanice *Qasisa*, Peder) Evftalit Hıristiyanları'na bir başpiskopos atamasını istedi. Bu kıralın adı korunmamıştır. Pehlevi dilinde ona "Heftaran Hoday" denmektedir ki bu da Heftalitler'in kralı demektir. Heftalit Hıristiyanları Mar Aba'ya bir ileti gönderip bu pederin bütün Evftalitler'in başpiskoposu olmasını dilemişlerdir.[30] Şahinşah önünde güç bir problem buldu. Heftalitler'in ülkesinde Pers'in etkisini yok edemezdi ve Pers Hıristiyanları'nın bu ülkeyle diplomatik ilişkilerinin

28- Vincenz Knauer, Die Hauptprobleme der Philosophie von Thales bis Robert Hamerling. 1892. Insbes. 26. bis 29. Vorlesung, s. 173-202.

29- Zu thyrathen (nicht in de anima): Aristoteles, de generatione animalium B, 3, 736 b. 27 (Bekker).

Rudolf Steiner, Von Seelenrätseln (1917) GA 21. 4. Aufl. 1976, s. 103.

30 - Rudolf Steiner im Literarischen Merkur, Weimar 1893: "Knauers Darstellung der Aristotelischen Philosophie ist zu den klarsten, durchsichtigsten und richtigsten zu zählen, die es gibt."

hesabını da Katolikos'dan soramazdı. Evftalit Nasturileri'nin Mar Aba'yı başruhanileri olarak saygı duymaları onu tamamen şaşkına çevirmişti. Saygınlığını korumak için Hüsrev Katolikos'a özgürlüğünü verdi. Ertesi günü, o da, gelen ruhbanı (Beth-Hutoye) Heftalitler'in ülkesi için başpiskopos atadı.[31]

Şahinşah Mar Aba'yı devlet işleri için kullanabileceğini anladı. Şah Hüsrev'in buyruğu üzerine Mar Aba, daha sükunet bulamayan Beth-Huzaye'ya gönderildi. Kendi başına, başkaldıranları düzene çağırdı. Her tarafı uzlaştırdı ve "kan dökülmesi" durdu. Mar Aba bir kere daha yetenekli bir diplomat olduğunu gösterdi.

Mar Aba etkisini Hirta'daki *Lahimid* prensliğindeki Araplar üzerinde de gösterdi. Bu Araplar Monofizit (tek doğacı, Yakubi inançlı, ed.) idiler. Mar Aba onları Nasturiliğe (çift doğacı, Diyofizit inanca, ed.) çevirmeye girişti. Bir grup Lahimidli Arap başlarında prensleri Şahinşah'a saygılarını sunmaya gelince Mar Aba onları Nasturiliğe döndürdü. Bunlar Mar Aba'nın son ayları idi ve kısa bir süre sonra hastalandı. Hüsrev'in gönderdiği doktorlar iyileştiremediler ve 29 Şubat 552 yılında öldü. Pers ülkesinde Helen-Süryani uygarlığının temsilcisi, ünlü Persli Mar Aba'nın yaşamı böylece bitmiş oldu.

Kaynak: Melanges d'Orientalisme, 1963, s. 327-336

31 Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen. 5. Aufl. 1963 = Nachdr. d. 4. Aufl. 1921. 2. Teil, 2. Abt., s. 569, Anm. 1, und s. 573.

Beth-Lapat / Gündi-Şapur Akademisi ve Etkisinin Uzanımı

Doğubilimci A. A. Siassi
Fransızca'dan çev: Vedii İlmen

Arsakidler'in yerine geçen ve Araplar'ın istilasına kadar hüküm süren Sasaniler (224-660) Helen ve Partlar'ın aracılığıyla o günü, Ahamenidler'in geçmişteki zamanına bağlamaya çalıştılar.[1] Bütün bu devir, siyasal, kültürel ve toplumsal alanları, açıkça ulusal bir özyapıda kapsadığından, kayda değer. Hatta Ahamenid devri bazı konularda aşıldı. Örneğin dinde. Mazdeizm devlet dini oldu. Pehlevi dili gelişti ve ilerledi. Dinsel ve kültürel ortamlardan çok Kralın sarayında, tek olmamakla beraber, düşüncenin ana aygıtı oldu. Bu dille yazılan veya çevrilen eserler o kadar çok sayıda olup o kadar değişik konuları kapsıyordu ki, Arap istilacıların bağnazlığıyle yok edilmesinden sonra dahi, ulusal gelenekleri unutturmayacak ve Firdevsi'nin *Şahname*'si gibi eserlere esin kaynağı olacak kadarı kaldı. Daha sonra Arapçaya çevrilen bu Pers eserlerinin, barbar istilacıların özyapıları ve davranışları üzerinde önemli etkileri oldu. Bu duruma İslam kültür ve uygarlığı dendi.

1- Chabot J., Synodicon Oriental, Paris 1902, s. 80-95; Bedjan P., Histoire de Mar Yab-Alaha, de trois autres Patriarches, (Mor Abay'ın Yaşamı bölümü) Paris, 1895; Guismondi, Maris,Amri et Slibae, De Patriarchis Nestorianorum commentaria, Pars prior. Maris textus arabicus, versio latina, ff. 167b-170a.

Her dinsel inançtan ve ulustan, yabancı bilginler, doktorlar, filozoflar Sasani sarayında iyilikle, bundan dolayı iyilikle karşılanıyorlar ve sığınak buluyorlardı. Ahamenidler'in örneği toplumsal kurumlarda ve sanat alanında da takip edildi. Bunlar da Ahamenid sanatının devamıdır. Metal parçaların üzerine yapılmış av sahneleri ve başkaları, Kermanşah yakınındaki Tak-i Bostan'ın , Persepolis yakınındaki Nakşi Rüstem ve Nakşi Recep'in kaya yosunu kabartmaları, açıkça bu eğilimi göstermektedir. Pers kültürü uçsuz bucaksız Sasani imparatorluğunda bununla birlikte, başka kültürlerle de ilişki içinde idi. Özellikle Süryani ve Hıristiyan kültürleri onun etkisini azaltamıyordu. Ahamenidler'in hoşgörüsüyle etkilenmiş Sasani Kralları bunları hoşgörüyor ve cesaret veriyordu. İmparator Jüstinyen'in kovduğu, filozof sayılan Helenliler, kral Anoşirvan tarafından kabul edildiler. Aynı düşünceyle Hint kültürüyle doğrudan iletişim kurmak ve eğitim sistemini bildirmek için, Hindistan'a Borzuyeh (Borzo'e) nin yönetiminde bir kurul gönderildi. Yabancı doktorlar Gündi-Şapur'a, bu kentin üniversitesinde tıp teori ve pratiğini öğretmek için çağrıldılar.

Burada Pers ülkesinin iyi örgütlenmiş ilk bilimsel kurumu ile karşılaşıyoruz. Bazı söylentilerin yanında, tarih bize gerçek bilgileri vermektedir.

İngiltere'deki *Oxford* ve *Cambridge*, Amerika'daki *Princeton* ve Almanya'daki *Göttingen* kentleri gibi, adını üniversitesinden alıyordu. Yeri suster'la Dizful arasında olup söylentiye göre *Şapur I* tarafından evlenmek için istediği Roma İmparatorunun kızının adına kurulmuştu.

Ülkenin doğusundaki güçlü Kuşhan'ın elinden Peşavar, Semerkant, Taşkent kentlerini aldıktan ve sınırdaki tasalarından kurtulduktan sonra sonuçta Batıya, o yandaki rakibi Roma İmparatoruna döndü. Orada da başarı kazandı, Suriye üzerinden Antakya'ya kadar yürüdü. 244 yılında bir barış yapıldı ve Mezopotamya ile Erme-

nistan Pers ülkesine terk edildi. Aynı zamanda Şapur, Bizans İmparatorunun kızının elini istedi. Nişanlısının gelişini ve kabulünü hazırlamak için Gündi-Şapur adındaki bu kenti kurdu. Değişikliklerden önce ona "Şapur'un Antakya'dan bile güzel kenti" demek olan Gündi-Şapur adını verdi.

Nişanlı kız geldi ve yeni kente yerleşti. Kıza çeşitli dallardan uzmanlar, aralarında doktorlar eşlik ediyordu. Bu uzmanlar derhal yüksek eğitim için kurulmuş bu kurumda ders vermeye çağrıldılar.[2] Bu olay, söylenildiğine göre 3. yüzyılda olmuş. Ama Sarton'a göre bu tarihi, yüzyıl hatta iki yüzyıl ilerletmek gerekir.[3]

Üniversite, her halde kuşkusuz, 5. yüzyılın ortalarında büyük bir ün taşıyordu ve (Doğu Süryani, diyofizit, çift doğa yanlısı, ed.) Nasturi bilgin ve doktorları öğretimin bir bölümünü oluşturuyordu. Antakya Akademisi'nde uzman olan Nasturiler Bizans İmparatoru onlara kötü davrandığı için göç etmişlerdi. Pers ülkesine yönlenip orada desteklendiler ve okullarını açma yetkisini aldılar. Aralarında bilginler vardı. Bunlar Gündi-Şapur'a giderek o kentin üniversite kadrosunu güçlendirdiler.

Özellikle sanat ve bilimin tutkulu dostu Hüsrev-Anoşirvan'ın (531-578) yönetimindeyken bu kurumun zenginliği doruğuna ulaştı. Bu kral özellikle tıpla ilgileniyordu. Doktorlara düzenli olarak bir araya gelerek uzmanlık alanlarıyla ilgili sorunları tartışmalarını salık verdi. Zaman zaman önünde toplanmalarına özendirdi. İmparator Jüstinyen tarafından baskı uygulanan Helen filozoflarının Büyük Kralın yanına sığınmalarına, şaşmamak gerekir. Gündi-Şapur da büyük bir etki yapabilirlerdi. Yüreklerinde ülkelerine dönme isteği taşıdıklarından, Büyük Kral, onları memnun etmek için Bizans İmparatoruyla yapılan antlaşmaya bu konuda bir madde koydurdu.

2 Margoliuoth JP., Supplement to the Thesaurus Syriacus of Payne-Smith, Oxford 1927, s. 35.

3 Mar Abay'ın Yaşamı s. 215. Radane Bağdat'ın kuzeyindedir. Bu ada sık sık Süryani yazınsalında rastlanır... Hoffmann, Syrische Auszüge Persischer Martyer, s. 71.

Hüsrev Anoşirvan'ın Gündi-Şapur hastanesi başdoktoru Borziyeh (Burzoc) başkanlığında, Hindistan'a gönderdiği, daha çok doktorlardan oluşan, Persli bilginler kurulu, çok başarılı oldu. Bu yolculuğun getirdiği ve Pehlevi diline çevrilen birçok eser arasında ünlü Kelila wa Dimna[4] de vardı. Borziyah'ın kendisi tarafından Pancatantra Sanskritçe'sinden çevrildi. Bunun dışında birçok Hint eserini de çevirdiği söylenir.

Gündi-Şapur Akademisi konusuna dönmek için, çağın benzer kuruluşları arasındaki özel yerine bakmak gerekir. Diğerlerinde öğrenim dinsel düşünceye, kuramın sınırlamalarına, ruhbanların etki ve kaprislerine bağımlıydı.[5] Bu konuda 5. ve 6. yüzyıllardan iki örnek verebiliriz. 5. yüzyıl süresince Hıristiyanlar İsa'nın, biri insan diğeri ilah, iki doğası olup olmadığı veya bu iki doğanın aynı insanda birleştiği, konusunu tartışıyorlardı. Urhoy'daki okulda, yüzyılın ortalarında, bu tartışma Nasturiler'in (İsa'nın çift doğası olduğunu savunanlar) aleyhinde bitti. Karşıtları tarafından kovulanlar, yukarıda yazıldığı gibi, Sasani sarayına sığınıp korundular.

Bizans İmparatorluğu'nun dinsel hoşgörüsüzlüğü 529 yılında Atina'daki Felsefe Okulu'nun kapatılmasına ve filozoflara zulüm edilmesine neden oldu. Yedi tanesi düşünce özgürlüğünün olduğu, Pers ülkesine sığındı.[6]

Gündi-Şapur Akademisinde öğrenim kesinlikle laik olduğundan bu durumu korumaya özen gösteriyorlardı. Hiçbir kuram ötekine üstün tutulmuyor ve hiçbir dinadamı topluluğu, yani Hıristiyan, Mazdakçı, Budist veya bunlardan başkası, etkisini duyurmuyordu. Bilimin gelişmesi böylece güven altına alınmış oluyordu. Gündi-Şapur bilimsel kurumunun laik özyapısından dolayı bazı yazarlarca Üniversite adı verilmesi, bu günün büyük üniversiteleriyle aynı

4 Bulsara, (ed.) Matikan e hazar Datastan, Bombay 1937, s. 530-531.
5 Christensen A., L'İran Sous les Sassanides, Kopenhagen 1944 s. 57.
6 Mar Aba'nın Yaşamı, s. 216.

özyapıda olmasıyla, bizce uygun görülmektedir.

Hüsrev-Anoşirvan'ın ardılları, her taraftan bilginleri ve öğrencileri çeken bu büyük kültür merkezini korumayı sürdürdüler. 640 yılındaki Arap istilasına dayandı ve büyük bir ziyan görmeden bu ulusal felaketin, öncesinde ve sonrasındaki belalı ve sarsıntılı devreyi atlattı. Temelleri o kadar sağlamdı ki Halifelerin kayıtsızlığına ve Bağdat'ta yeni kurulan benzer kuruma gösterilen ilgiye rağmen, özel kaynaklarca desteklenerek, sıkıntıya düşüp kapılarını kapatmadan, yaklaşık iki yüzyıl kadar yaşadı. Bir biçimde ona bağlı olarak yaşayan Gündi-Şapur kenti az sonra kendi de sıkıntıya düştü ve yıkıldı.

Gündi-Şapur'un etkisi düştüğü yıkımdan çok sonraya kadar sürdü. Bu kentteki bilginler ve doktorlar Bağdat'taki Halife Harun Reşid tarafından kurulan hastane de çalıştılar veya yine aynı yerde Halife Ma'mun tarafından kurulan Bayt al-Hikma / Felsefe Evi'nde ders verdiler. Yine onlar her çeşit yazın ve bilimsel eserleri Pehlevi dilinden Arapçaya çevirdiler.

Örneğin Xodi-Name (Xwadaynamağ)[7] l'A'innameh (Ayyennamağ)[8] Ahdi-Ardaşir[9] Ahdi-Kasra[10] Pandnameh Bozorgmehr[11] Jawidan-i Xerad[12] bg. Sonunda Gündi-Şapur Akademisi ve hastanesi biçiminde zamanla İslam İmparatorluğu'nun kentlerinde enstitüler kuruldu.

Pers ülkesini harap eden önce çöl Arapları, sonraları Timurlenk'in Doğu Asyalıları ve Cengiz'in Moğolları gibi ilkel ve savaşçı sürülerin, bu kadar kısa zamanda yumuşamalarının bu yazıların

7- Aynı yer, s. 218-219.
8- Ayni yer, s. 221.
9- Winsted, (ed.) Cosmas Indicopleuste, The Christian Topography, Greek text, Cambridge 1909, s. 52.
10 - Age, s. 223.
11- Mar Abay'ın Yaşamı, s. 234.
12- Aynı yer, s. 238.

etkisiyle olduğu düşünülebilir. Bu barbar başkanların kendileri, bilim ve yazınsalın koruyucusu oldular.

Persliler yakılmaktan veya ırmak sularından[13] kurtulan kitapların Arapçaya çevrilmesiyle tatmin olmadılar. Kendileri de Arapça öğretmeye ve yazmaya başladılar. Bazı adlar verelim. Bilgin ve filozofların listesinin başında, bininci yılı 1953 de kutlanan, Ibın Sina (Avicenne) gelir. Bu büyük doktor filozof arkasında yüzden fazla kitap ve mektup bıraktı. Aralarında en önemli eseri olan Al-Shifa (tedavi) gerçek bir ansiklopedidir. Tıp kitabı *Al Qanun* Latince'ye çevrilip yüzyıllarca Avrupa okul ve üniversitelerinde okutulmuştur.

Peşinden Harazmi (9. yüzyıl), Zakariya Razi (10. yüzyıl), Abu Reyhan Biruni (11. yüzyıl), İmam Mohammad Žazali (11. yüzyıl), Hayyam (şairden fazla matematikçi 12. yüzyıl) İmam Fahr-i Razi (12. yüzyıl), Hajeh Nasireddin Tusi (13. yüzyıl) Mulla Sadra Shirazi (14. yüzyıl) ve diğerleri.

Yazar ve şairler arasında 'Abdul-Hamid Ibın Yahya, Ibın Moqaffa, Ibın 'Amid, Badi'oz-Zaman Hamadani, Şahib Ibın Abbad, Abu Bakr-i Xarazmi, Abul Faraj-i İsfahani, Abul-Atahyalı, Bassar Ibın Bard, Abu Nowas, Mahyar Daylami, Toğra'i bg.

Arap gramercileri ve dilcileri arasında da, Perslileri buluruz. Örneğin, Sibavayh, Axfaş, Kassa'i (9. yüzyıl) Abu-Sa'i Şirafi, Şahib Ibın Abbad, Jowhari-Farabi (10. yüzyıl), Xatib Tabrizi, Zamaxşari, Firuzabádi (12. yüzyıl) bg.

Bu birkaç adla kendimizi sınırlamayalım, çünkü biz burada Persliler'in genel olarak bilim ve sanat üzerindeki etkisini incelemiyoruz. Pers ülkesinin eski çağlardaki dininin İslamiyetin kuram ve ayinleri üzerindeki belirli izlerini araştırmıyoruz[14] Gündi-Şapur

13 Labourt J., Le Christianisme dans l'empire Perse, 1904, s. 184.
14 Hoffmann G., Syrische Auszüg Akten Persischer Martyrer,p. 292.

Akademisi'nin İslam uygarlığı üzerindeki etkisinin temel olduğuyla, tatmin olalım.

Perslilerin hepsinin Arapça yazıp İslam uygarlığının yayılmasına çalıştıkları halde, kendi dillerinden ve ulusal isteklerinden vazgeçmediklerini bildirmeden bu çalışmayı bitiremeyiz. Yukarıda adı geçen yazarların yanında bazılarının Farsça'yı Arap'ça kadar iyi yazdıklarını görmemiz şaşırtıcı olmamalıdır.[15] Bir sürü büyük yazar ve şair bu uzak zamanlarda Farsça'yı ölümsüzleştirdi ve Pers düşüncesini yüzyıllar boyu taşıdı.[16]

Diğer taraftan da, Fars şiirinin çoğunda bulunan mistik özyapı, Farsça'yı, ona uymayan sınırlamalardan kurtarma çarelerini arıyordu.[17] Sofizmi ve Şiiliği, yani tamamen Persli olan bir mistikliğin ve bir dinin, tutulması ve yayılmasının nedeni budur.

Özellikle bu durumu Farslar bağımsız ruhlarıyla, İslam töresine uygunluğa karşı yaratmışlardır. Yeni kuramın etkisi, gasp edilmiş, olarak açıkladıkları Halifenin yetkesinden, Farslı Müslümanları kurtarmak olacaktır. Dinsel düşüncelerinde, Ali'yi peygamberin ilk ardılı olarak görüyor ve onun sonraki on bir ardılıyla oniki imamı oluşturuyorlardı. 16. yüzyılda Safevi Kralları bu yeni kuramı devletin dini yaptılar. Bu konuda H. Masse şunları zikreder: "10. yüzyıldan itibaren, bir Persli sülalenin prensleri olup da Arap yönetimini yok eden *Buydeler* her yıl, Hüseyin ve ailesinin şehit olmasını, kutsal bir haftayla anmaya başladılar. Bu hafta boyunca bir alay ağlayıcı sokaklarda koşar. Cenaze yakınmaları Pers ülkesinde eski çağlardan kalma bir gelenekti. Vaktiyle Turanlılarca öldürülen Kahraman Siyaveş'in trajik sonu da benzer törenlerle kutlanırdı. Başlangıçtaki bu Persli törenlerin, Şiilikte önemi artarak bir seri dinsel dramı doğurmaktadır. Bunlar zaman zaman hayran kalınacak do-

15 Mar Abay'ın Yaşamı, s. 240

16 Marquart-Messina, Catalogue of the provincial capitals of Eranshahr, Roma 1931, s. 28-29.

17 Synodicon Orientale, s. 68-95,318-315. Mar Aba'nın Yaşamı, s. 247.

kunaklı, tiyatro oyunu gibidirler. Bu törenler Şiiliğin temellerinden biri olmuştur. Şehitlerine derin saygı, eza ve oradaki imam tarafından kurtuluş. Kurallara uyan Sünni İslamiyet'ti, bir muzaffer din olarak görmek istenirse, Şiiliği de eza çeken bir din olarak görmek gerek".[18]

Kaynak: Mëlanges d'Orientalisme, 1963, s. 366-374

18 Mar Abay'ın Yaşamı, s. 251.

YER VE ADLAR DİZİNİ

Ab-i Diz 13
Abdul-Hamid Ibın Yahya 208
Abo-Patrice 201
Abrohom 121
Abu Bakr-i Xarazmi 208
Abu Nowas 208
Abu-Sa'i Şirafi 208
Abud 143
Abudad-Daula 143
Abul Faraj-i İsfahani 208
Abul-Atahyalı 208
Adhur Burzun Mihr 58
Adhur Farnbag 58
Adhur Gasnap 58, 97
Adhur Gusnap ateşi 59
Adhuran ateşi 58
Adiabene 169
Agathias 49, 50
Ahamenid devri 203, 204
Ahriman 37, 56, 61
Ahura Mazda 56, 61
Ahvaz 46
Al Farabi 156
Al-Biın 45
Al-Hasan ibni al Haitam 155
Albert Steffens 17
Albertus Magnus 158
Alexander 88, 140
Alexander von Aphrdias 171
Ali Bar-Abrohom 121
Allhazen 155
Ama Sarton 205
Amid, Badi 208
Ammuan 15
Amshaspan 56
Anadolu 122
Anahita 60
Anakronik Mazdaizm 113
Anakronizm 112
Anima 69, 130
Anima III 26, 70, 176
Anoşirvan 204
Anoşzad 200
Antakya 39, 45, 66, 67, 68, 82, 96, 168, 178
Antakya Akademisi 205
Anthropozofis 19
Antropoloji 21, 25, 32, 50
Anuschirwan 52
Arap 9, 112
Arap-Pers 9
Arap-İslami kültürü 140
Araplar 112
Arbela 47
Archiater 69
Archister 114
Ardaşir III 40, 102
Aristo 9, 10, 17, 21, 22, 23, 24, 26, 30, 32, 33, 39, 61, 63, 64, 88, 130, 165
Aristo Antropolojisi 29
Aristo Dialektiği 50
Aristo Felsefesi 67
Aristo Plotinizmi 88
Aristo Psikolojisi 24, 70, 76
Aristoculuk 10, 67, 96
Aristoteles 16, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 37, 38, 45, 50, 55, 64,

65, 68, 70, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 102, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 126, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 153, 155, 158, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 174
Aristoteles Antropolojisi 138
Arnold 74
Astaghrdâya 45
Astral 135
Astroloji 126
Astronomi 134
Asya 51
At-Tabari 14, 45
Ateş ayinleri 59
Atina 17, 24, 49, 96, 165
Atina Akademesi 165
Atinalı 83
Augustinus 38, 113, 165
Auro-Mazdao 56
Averroes 24
Avesta 58, 59, 104, 197
Aya Sofya 175
Azerbaycan 58, 197, 198
Aziz Eupropius 174
Aziz Sedes 174
Âb-i Diz 14
Bağdad 143, 175
Baht-işo 121
Bait el Hikmet 165
Bar-Baht-işo 121
Bar-Gabril 121
Bar-Yuhanun 121
Basriq 200, 201
Bassar Ibın Bard 208
Batlamyüs 155
Batlamyüsün İskenderiyesi 166
Baumstark 112
Behram I. 47, 49
Bekker 26
Benedik 26
Berlin Akademisi 10, 17
Bet-Huzaye 14
Beth Lapat 39, 40, 41, 48, 200
Beth-Huzaye 199, 200, 201
Bethune-Baker 132
Bimaristan 104, 173
Bizans 9, 15, 41, 49, 50, 51, 77, 82, 98, 102, 146, 175, 179, 193, 195, 200, 205
Bizans kadınları 41
Bizans İmparatorluğu 195, 205, 206
Bizanslı askerler 200
Bizanslı imparator 41
Bizanslı Leontius 174
Bizre 178
Brockelmann 45
Bruhat Jakat 136
Budist 206
Büyük İskender 174
Calinos 143, 155
Cantabrigiensis 175
Cassian 72, 74
Chalcedon 62
Chaldonence 71
Chalzedon 46, 67
Chalzedonenze 76
Christensen 83, 103, 104, 107
Chryssostomus 77
Chuzistan 41
Civitas 170
Cizvit Jacobus Sirmondus 74, 176
Codex Bezae 175
Codex juris 113
Coelo 17
Contestatio Eusebii 175, 176
Corbitius 33
Corruptio 23
Cumas 45, 169
Çaraçalla 41
Çin 9

Damaskios 134
Damaskios Syros 49, 83
Dews 56
Dinarchos 81
Diodor ve Theodor 174
Diogenes 83
Diogenes Fenikeden 49
Dizfül 14
Doğu Mısır 67
Doğu Romalılar 15, 45, 195
Doğu Suriye 178
Doğu Süryani 205
Dorylaeum 74
Drögvants 56
Drugadur 56
Dualizm 27, 36, 37, 64, 81, 107, 178
Durax 45
Dyofizitlik 153
Dyopozitivzm Kilise 178
Edessa 45, 46, 50, 82, 130
Eduard Zeller 29
Efes 62, 67, 113, 132, 175
Eisagoge 136
El Cahiz 119
El Farabi 69, 171
El Hâdi 132
El Kindi 171
El Kindi Alexander Aphrodisias 156
El-Kifti 68
Emenasyon 90
Emesalı Nemesios 79
Emesalı Nemesius 171
Emil Bock 63, 76
Entelechie 30
Ephraem Syrus 45
Epifani 74
Episkoposluk 196
Epistemoloji 26, 151
Erasmus 11
Erdmann 58
Ermeni 51, 190, 204
Ernst Renan 68, 83
Ernst Troeltsch 96
Euklid 155
Eulamios Phyygos 49
Europius 66
Eusebius 74
Evangelien 76
Evftalit Hıristiyanları 201
Evrenbilim 103
F. E. Peters 178
Fars 46, 209
Fars Akademisi 45
Farslı Müslümanlar 209
Filius Mesue ya da Mesue senior 121
Firdevsi 47, 58, 203
Firuzabadi 208
Fisagorun 38
Fivaide 195
Fizyoloji 151
Fortlage 19, 20
Franz Altheim 48
Franz Brentano 26
Franz Rosenthal 15
Frawashidir 56
Frikyadan Eulamios 83
Ganzak 197, 198
Gazalı İsodor 83
Geis 28
Geist 28, 30, 31, 64, 65, 78, 79, 102
Genta Shapirta 39
Gerhard Klinge 171
Gesnerus 141
Gleich 7, 18
Goethe 36
Grek 131
Grek filozofları 64
Grek kültürü 122
Gundi-Şapur 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 32, 33, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 50, 52, 54, 55, 62, 91, 92, 94, 98, 104, 107, 110, 114, 120,

121, 122, 123, 128, 129, 130, 134, 141, 142, 143, 147, 149, 150, 151, 153, 158, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 173
Gundischapur 13
H. Masse 209
Hajeh Nasireddin Tusi 208
Halife el Mehdi 132
Hamza al-Isfahani 40
Harazmi 208
Harun ar Raşid 132
Heftaran Hoday 201
Heinz Herbert Schöffler 7
Hekim Galen 50
Helen 131, 196, 201, 203
Helen-Süryani 202
Helenci Aristo yorumu 16
Helenistik Aristoculuğu 55
Helenizm 62
Helenliler 204
Henana 108
Heraclidis 77
Herminas 49
Hernanas 108
Hıristiyan Tanrıbilimi 63
Hindistan 51, 91, 96, 104, 167, 176
Hindistana 45
Hint 9, 10
Hint kültürü 204
Hinterland 46
Hintli Waraha Mihira 136
Hipokrat 10
Hipostaz 132
Hipparch 155
Hippo piskoposu Regius 113
Hippocratia 48
Hippokrat 41
Hippokrates 85, 140
Hira 103
Hirschberger 16, 17, 29, 81
Homer 122
Htarev I. 48
Hummel 40
Hunain 122, 132
Hunain İbn İshak 121
Hunain İbni İshak 165
Hunayn Bar-šhaq 10
husus 68
Huzistan 14, 199
Hürmüz 56
Hürmüz II 41
Hürmüz IV. 52
Hüsrev 10, 49, 50, 53, 199, 202
Hüsrev Aba 201
Hüsrev Anoşzad 199
Hüsrev I 50, 54, 58
Hüsrev I. 48, 49, 50, 51, 58
Hüsrev II 52, 102, 112
Hüsrev III 102
Hüsrev III. 51
Hüsrev IV 102
Hüsrev V 102
Hüsrev-Anoşirvan 205
Ibas 169
Ibın Moqaffa 208
Ignaz Rucker 67
Ingemar Düring 26, 79
İslam Rönesans« 11
İbn Abi Usaybia 69
İbn an-Nedim 15
İbn el-Qiftis 53
İbni al 53
İbni El-Qifti 91
İbni Hauqal 41
İbni Rüşd 24
İbni Rüşt 126, 156, 158, 159
İbni Sina 155, 156
İgitur pueri dixit 72
İmam Fahr-i Razi 208
İmam Mohammad Žazali 208
İngiltere 204
İnsanbilim 138

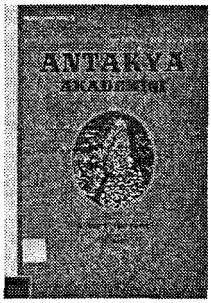
İran 36, 37, 39, 51, 55, 66, 69, 105, 112
İran Mazdaizmini 61
İsa 72, 77, 132, 151, 178
İsidoros Gaza 49
İskender 33, 39, 96
İskenderiye 67, 81, 129, 165, 173, 174, 179, 195
İskenderiye Monophisiti 46
İskenderiyeli Paulus 136
İslam ordusu 103
İslami Ortaçağ 164
İstanbul 24, 57, 63, 121, 174
J. Rucker 75
Jamblichus 85
Jathaliqon 200, 201
Johannes Damascenus Jacobitas 179
Johannes Hirschberger 158
Jovian 45
Jowhari-Farabi 208
Julianos 15
Justinian 9, 149, 200
Kadıköy 132
Kafkas 51
Kahraman Siyaveş 209
Kanti 40
Karh 45
Karl Hummel 15
Karl Hummels 43
Karl Marx 51
Kartir 57
Kavad I 48, 50
Kavad II 102
Kayserili Procopius 200
Kazvini 43
Khargeh 67
Kharidjiten 43
Kilikya 83, 195
Kilikyalı Simplikios 16
Kirill 67
Knauer 31
Konstantin 41
Konstantinopolis 24, 62, 63, 66
Krasis 65
Ktesiphon 44, 49, 58
Kudüs Kril 67
Kutsal Ruh 90
Küçük Asya 122
Küçük Dicle 13
Küreles 151
Latin 165
Latin Batı 114
Leontius 67
Logos 72, 75, 178
Logos-Sarx 65
Maecusiler 199
Mahyar Daylami 208
Manes 17
Mani 33, 36, 37, 38, 40, 47, 57, 60, 85, 96
Manikeistler 49
Manikeizm 33, 36, 37, 38, 39, 96, 153, 165
Mantissa 88
Mar Aba 97, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 209
Masawaih 122
Masawaih halife el Maymun 121
Matth I 72
Max Weber 96, 116
Mazda 97
Mazdaik 104, 107, 108, 135
Mazdaizm 48, 61, 97, 103, 104, 108, 109, 117, 153, 203
Mazdak 48, 49, 200
Mazdakçı 206
Mazdaklar 83
mecusi 58, 102, 135, 196
Mecusiler 72, 197
Mecusilik 153
Melchion Paulus 178
Merlan 87
Merw 103
Meryem 46, 67, 72, 74, 75, 175
Mesotes 102

Mesue Senior 165
Mezopotamya 45, 93, 106, 122, 224
Mĝuse 197
Mısır 81
Mısır-Koptik kilise 77
Mihr-Yaht 104
Mitolojik Zurvanizm 107
Mixis 65
Mobads 50, 56, 57
Mobadslar 58
Mobedler 196
Monizm 48
Monofizitizm 10, 81
Monofizitlik 153
Monopsihizm 156, 158
Monoteizm 37, 61, 107
Monte Casino Manastır birliği 82
Mose bar Kepha 177
Moses bar Kepha 171
Mulla Sadra Shirazi 208
Müverrihler 58
Nahzad)'ın 199
Nakşi Rustam 57
Narses 47
Nask 104
Nasturî 66
Nasturîlik 96
Nasturi 9, 10, 46, 47, 58, 105, 121, 132, 155, 165, 167, 170, 176, 178, 205
Nasturi Hıristiyanlar 169
Nasturi kilisesi 132
Nasturi Thomas 176
Nasturilik 46, 62, 65, 105, 107, 108, 109, 113, 116, 117, 131, 133, 165, 172, 173
Nasturilik Edebiyatı 112
Nasturilik kilisesi 112
Nasturius 66
Nemesios 79, 102, 177
Nervus Opticus 155
Nestorianizm 46
Nestorius 46, 67, 68, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 105, 113, 126, 130, 132, 151, 165, 174, 175, 176, 177, 178
Nicaenum 62
Niçaeno-Constantinopo 62
Nsibis 45, 46, 47, 77
Noetik 26
Nous 25, 26, 27, 28, 29, 30, 37, 64, 70, 71, 81, 88, 90, 102, 116
Novalis 163
Nöldeke 51, 201
Nsibin 47, 50, 82, 83, 95, 97, 105, 107, 108, 115, 129, 130, 169, 170, 195, 196
Nsibin Akademisi 196
Nsibinli Paulus Persa 97
Nusaybin 47, 195
Nyberg 59, 103, 178
Olypiodorus der Jüngere 68
Ormuzd 37, 56
Panopolis 67
Parsi 60, 82, 104, 158
Partlar 203
Paul von Samasota 174
Paula Persa 83
Paulus von Samosata 178
Pehlevi 200, 201
Perahravor 197
Peripatos 81
Perosz II 102
Pers 196
Pers akademi 46
Pers düşüncesi 209
Pers Hıristiyanları 201
Pers kültürü 204
Pers Mecusileri 197
Pers uygarlığı 193
Pers Ülkesi 45, 193, 196, 200, 202, 206, 207, 208, 209
Pers-Zerdüşt 9

Persis 131
Persli 209
Persli Mar Aba 202
Persli Nasturiler 198
Persli Paulus 50
Persli Süryaniler 193
Persliler 15, 208
Petrus Hispanus 22
Ph. Merlan 88
Phaidon 85
Phaidros 85
Philippe Merlan 88
Phoenikerli Hermias 83
Photius 62, 175
Platon 19, 31, 37, 49, 64, 67, 81, 85, 88, 113, 165, 168, 174
Platon Akademisi 49
Platoncu Proklos 83
Platoncu ütopiler 82
Platoncular 89
Platonculuk 68
Platonizm 113
Plotin 87
Plotine 166
Plotinus 85
Porphyrius 85
Porphyrius Eisagoge 69
Portekiz Engizisyonu 176
Poseidonius 85
Priskianos 83, 85
Priskianos Lydos 49
Probus 45, 169
Proclus 85
Prosopon 76
Psiko-fizyoloğ 24
Psikoloji 151
Psikosomatik 24
Qurillos 10, 66, 71, 72, 74, 77, 175
Rahisbi 26
Rasyonalizm 174
Renaudot 72
Resaine Hulh 114
Reseina 69
Reyhan Biruni 208
Rodoslu Fudamos 61
Roma 41, 113
Roma imparatoru 39, 40
Roma kilisesi 62
Romalı 200
Rucker 105
Rudolf Steiner 7, 9, 11, 18, 19, 20, 21, 22, 29, 31, 36, 61, 63, 76, 87, 91, 109, 113, 134, 138
Ruh 25
Ruhban meclis 77
Rum 200
Rum Katolikos Patriği 200
Sabur ibni Sahl 143
Samosata 178
Sasani 51, 58, 96, 104, 106, 114, 135, 204, 206
Sasani tapınağı 56, 153
Sasani devri 60, 194
Sasani imparatorluğu 52, 77, 204
Sasani kralları 57
Sasani sikkeleri 135
Sasaniler 9, 14, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 48, 49, 51, 57, 58, 59, 96, 97, 103, 104, 109, 110, 112, 167, 171, 178
Sasaniler İmparatorluğu 10
Sasanili Peroz 46
Schapur 39, 40
Schapur III 40
Scholach 83
Schöffler 9, 10, 11
Selefkîler 56
Selekukia 41
Sergius 69
Sfidtahman 197
Siger 159
Siger von Brabant 158
Sigismund 18

Simondus 74
Simplikios Kilikios 49
Simplikos 83
Siros 197
Sizdeki Zerdüşt kültü 60
Skhand-gumanighvizar 104
Stagiritlinin epistemolojisi 26
Stephanus 50
Stig Wikander 61
Strabo 85
Stuttgart 7
Sucrutanın 45
Suriy 81
Suriye 39, 46, 66, 69
Suriyeliler 55, 68, 77
Sus 91
Süryani 39, 46, 48, 50, 68, 69, 115, 122, 123, 124, 129, 130, 142, 164, 172, 189, 190, 193, 194, 196, 199, 200, 201, 204, 205
Süryani Edebiyat Tarihi 105
Süryani Edebiyatı 112
Süryani kilisesi 105
Süryani-Hıristiyan 9
Süryanice 92, 197
Süryaniler 168, 174, 179, 195
Synchsis 65
Syndesmos 102
Synopse 129
Şehin Şah I 10
Şahabad 14
Şahib Ibın Abbad 208
Şahinşah Mar Aba 202
Şahname 200
Şapur I 39, 41, 44, 56, 57, 173
Şapur II 144, 45, 70
Şiilik 209, 210
Şimdi Klinge 171
Tadschicka-Astroloji 136
Taht-ı Süleyman 58
Tanrıbilim 45, 47
Tanrının kelamı Meryem 74
Tarafsız Kilise 74
Tarsus'lu Diodor 174
Tektanrıcılık 37
Themistios 24
Theodor Mopsueste 66
Theophrasta 24, 85
Thomas 24, 158
Thomas Hıristiyanı 167
Thomas von Axuin 158
Tıb Antropolojisi 131
Timur 10
Timur akımları 167
Timurleng 167
Toğra 208
Tribinus 50
Turanlılar 209
Tübingen 15
Türk 142, 154, 187
Ubayd Aloho 121
Uranios 50
Urfa 45, 195
Urhoy 195
Ürdün Nehrin 72
V. Knauer 81
Vasco da Gama 176
Veh Andev 40
Veh Andev Şapur 173
Veh Andew Şapur 82
Vinzenz Knauer 26, 30, 76
Vivarium 82
Viyana 26
Von Andew-Sapur 40
W. Jaege 164
W. Jaeger 25, 64, 81, 88, 165, 166, 178
W. Metzger 65
W. u. Gundel 126
Werner Jaeger Aristo 168
Wesendok 61
Wikander 56
Witman Metzgersp 174

Witmar Metzger 63, 176
Witmar Mezger 31
Würtemberg 11
Würtenberg 7
Xatib Tabrizi 208
Yahi Ben Adi 74
Yakobenler kilisesi 130
Yakup 43
Yakup İbn Lait as Saffar 43
Yazatas 56
Yeni Aristoculuk 153
Yeni Platoncular 82, 89, 153
Yezgered III 52, 102, 103
Yuhanna ibni Hailan 69
Zagros 14
Zakariya Razi 208
Zaman Hamadani 208
Zamaxşari 208
Zeno Isarier 46
Zenon 169
Zerdüşlük 58
Zerdüştlük 56, 57, 59, 60, 83, 102, 103, 107, 108, 109, 112, 153, 165, 193, 196, 197, 198
Zerdüşt Edebiyatı 59
Zerdüşt ruhbanları 196, 198
Zerdüştçü mecusiler 50
Zerdüştçüler 58, 104
Zernene 37
Ziegler 111
Zodiak 136
Zosimos 15
Zu Mazdak 48
Zurvan 37, 60, 61, 103
Zurvanistler 104
Zurvanizm 60, 103, 104, 107



URFA AKADEMESİ

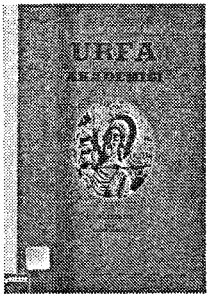
Yazan

E. R. Hayes

Fransızcadan çeviren:

Yaşar Günenç

349 sayfa, dizinli



NUSAYBİN AKADEMESİ

Yazan

Adday Şer

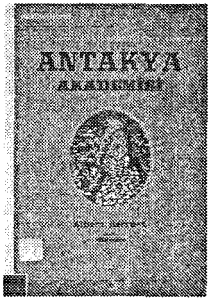
Arapçadan çeviren ve metin giriş yazısı:

Nesim Doru

Fransızca ve İngilizceden ek çeviriler:

Vedii İlmen, Celal Kabadayı

308 sayfa, dizinli



ANTAKYA AKADEMESİ

Yazan

Albert Harrent

Fransızcadan çeviren:

Vedii İlmen

206 sayfa

TARİH

Mezopotamya Kitaplığı

.... **Erbil Vakayinamesi** • Mşiha Zha, ...
.... **Siirt Vakayinamesi** • Adday Şer, ...
.... **Urfa Akademisi** • E.R.Hayes, 2. Bs.....
.... **Tavasin** • Hallacı Mansur, 4. Bs.....
.... **Antakya Akademisi** • Albert Harrent, ...
.... **Kildaniler-Doğu Kilisesi Tarihi** • Joseph Molitor, ...
.... **Mezopotamya'da 1915-1920 Sivil Yönetimi** • Gertrude L. Bel, ...
.... **Sibirya Sürgünü Asurilerin Anıları** • Elia Vartanov, ...
.... **Ninova Sarayı Kütüphanesi** • M. J. Menant, ...
.... **Urfa'da Ermeni Yetimhanesi (1919-21)** • M. C. Holmes, ...
.... **Nusaybin Akademisi** • Adday Şer, ...
.... **I. ve II. Haçlı Seferleri Vakayinamesi** / anonim, ...
.... **Şerefname - Kürt Tarihi, Etnografya ve Coğrafyası**
• Şerafeddin Han, ...
.... **İslamın Savaşı** • Yonan Şahbaz, ...
.... **Osmanlı Ordusunda Dört Yıl (1915-1920)** •
Rafael de Nogales, (yeni çıktı), ...
.... **Gundi-Şapur Akademisi** • (yakında çıkıyor), ...