

I. ULUSLARARASI KATILIMLI
BİLİM DİN VE FELSEFE
TARİHİNDE
HARRAN OKULU
SEMPOZYUMU

28-30 Nisan 2006

Onursal Başkan
Prof. Dr. Uğur BÜYÜKBURÇ
Harran Üniversitesi Rektörü

Editör
Prof. Dr. Ali BAKKAL

Sekreteryaya
Dr. Hüseyin KURT

Danışma Kurulu
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN Prof. Dr. Rami AYAS
Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL
Prof. Dr. Mustafa PİRİLİ Prof. Dr. Ahmet ARSLAN
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY
Prof. Dr. İbrahim CANAN Prof. Dr. Bekir KARLIĞA
Prof. Dr. Yümni SEZEN Dr. Nurettin YARDIMCI

Bilim Kurulu
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (Başkan) Prof. Dr. Baki ADAM
Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI Prof. Dr. Ali Haydar BAYAT
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR Prof. Dr. Suat CEBECİ
Prof. Dr. Yasin CEYLAN Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Emrullah İŞLER Prof. Dr. Esin KAHYA
Prof. Dr. Ziya KAZICI Prof. Dr. Recep KILIÇ
Prof. Dr. Hasan ONAT Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK
Prof. Dr. Osman TÜRER Prof. Dr. Nesimi YAZICI

Düzenleme Kurulu
Prof. Dr. Ali BAKKAL (Başkan) Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN
Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR Doç. Dr. Ahmet BEDİR
Doç. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK Doç. Dr. Kasım ŞULUL
Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU
Yrd. Doç. Dr. M. Nuri GÜLER Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY
Yrd. Doç. Dr. Mahmut POLAT Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN
Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL
Yrd. Doç. Dr. Recep ÇİĞDEM Öğr. Gör. Dr. Veysel KASAR
Okt. Kadir ALPEREN Okt. Mehmet OYMAK
Öğr. Gör. Haldun ÖZBUDUN Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT
Arş. Gör. Dr. Hüseyin AKPINAR Arş. Gör. Dr. Kadir PAKSOY

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

I. ULUSLARARASI KATILIMLI
BİLİM DİN VE FELSEFE TARİHİNDE
HARRAN OKULU
SEMPOZYUMU

28-30 Nisan 2006

II. CİLT

Editör

Prof. Dr. Ali BAKKAL

ŞANLIURFA 2006

**I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu
Sempozyumu**

ISBN: 975-7113-24-7

Dizgi ve İç Sayfa Tasarım

Arş. Gör. Dr. Kadir PAKSOY Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Kapak Tasarım

Öğr. Gör. Haldun ÖZBUDUN

Baskı Yeri ve Yılı

Şelale Matbaası

Haziran 2006 - Konya

Bu kitap internet sitemizde de elektronik ortamda yayımlanmıştır.

İnternet adresi: www.harran.edu.tr/uhos/index.htm

e-posta: ilahiyat@harran.edu.tr

Adres: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mardin Yolu 20. Km. Osmanbey Kampusü / ŞANLIURFA

Tlf: 0.414.3440036 Faks: 0.414.3440037

Bu kitapta yer alan bildirilerin ilmi ve hukuki sorumlulukları yazarlarına aittir.

Bu kitap, TÜBİTAK ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın katkılarıyla basılmıştır.

İÇİNDEKİLER

Yrd. Doç. Dr. Abdullah EKİNCİ <i>Harran Ve Harran Okulunu Etkileyen Siyasi, Dini, Coğrafi Ve İlmî Unsurlar</i>	9
---	---

HARRANLI TARİHÇİLER

Doç. Dr. Abdurrahman ACAR <i>Harranlı Tarihçiler Ve Abbasiler Devri Tarih Yazıcılığındaki Yerleri</i>	25
--	----

Yrd. Doç. Dr. Necati AVCI <i>Ebu'l-Hüseyn, Hilal B. El-Muhassin Es-Sâbi El-Harranî (359-448/970-1056)</i>	41
--	----

Dr. Zafer KIZIKLI <i>Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbi' el-Harranî'nin Hayatı ve "Guraru'l-Belâga" Adlı Eseri</i>	62
--	----

Yrd. Doç. Dr. Mahmut POLAT <i>Harranlı Sabîî Ediplerden Garsü'n-Ni' Me'nin Hayatı Ve Eserleri</i>	74
--	----

HARRAN OKULU - İSLAM FELSEFESİ İLİŞKİSİ

Nesim DORU <i>İslam Felsefesinin Kaynaklarından Biri Olarak Harran Akademisi Ve Süryani Felsefesi</i>	83
--	----

Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN <i>Fârâbî Örneğinde İslam Filozoflarına Harran Okulunun Etkisi</i>	95
--	----

Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA <i>İslâm Felsefesinin İlk İnşâcıları Urfalı Ve Harranlı Mütercimler</i>	109
--	-----

Yrd. Doç. Dr. Cevher ŞULUL <i>Felsefenin İslam Dünyasına Geçişinde Harran Mektebinin Yeri Ve Önemi</i>	133
---	-----

Dr. Süleyman DÖNMEZ <i>Simplicius Ve Onun İslam Felsefesine Etkileri Etrafındaki Tartışmalar</i>	139
---	-----

Dr. Nazım HASIRCI <i>Mantık Biliminin İslam Dünyasına Geçişinde Harran Okulunun Önemi</i>	151
--	-----

- Doç. Dr. Ahmet KELEŞ
Muhammed Âbid el-Câbirî Ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizmin Rolü..... 159
- Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
Hermetizm'in Ş. Sühreverdî'nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran 169
- Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN
Harran Okulu Ebû Bekir Er-Razi'nin Felsefî Düşüncesine Kaynaklık Etmüş Midir? 179
- Azime YÜCE
Harranlı Bir Alim Olan İbn Teymiyye'nin Hayatı Ve Felsefeye Bakışı 189

HARRAN OKULU VE İSLAMİ İLİMLER

- Doç. Dr. Ahmet KELEŞ
Harran Hermetizminin İslami İlimlere Etkisi 199
- Doç. Dr. Fuat AYDIN
Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra Ve İslam Anlayışı 217
- Doç. Dr. Hüseyin YAŞAR
Kur'an Karşıtı Söylemin Oluşmasında Theodor Ebu Qurrâ Harranî'nin Etkisi..... 229
- Yrd. Doç. Dr. M. Akif ÖZDOĞAN
Harran Okulunun Arap Dili Ve Edebiyatına Katkısı..... 243

TEFSİR

- Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNAN
Harran Okulunun Ana Görüşlerinin Tefsir Müdevvenatındaki İzdüşümleri Üzerine Bir Tedkik..... 261

HADİS

- Doç. Dr. Mehmet EREN
Kütüb-İ Sitte Müelliflerinin Harranlı Hocaları..... 283
- Dr. Mehmet DİLEK
İlk Dönemlerde Harran'da Yetişmiş Hadis Bilginleri -Kütüb-i Sitte'de Rivâyeti Bulunan Harranî Nisbesiyle Anılan Râviler- 302
- Yrd. Doç. Dr. Abdullah YILDIZ
Ebu Arube Hüseyin b. Muhammed el-Harrani 318

İSLAM HUKUKU

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER

*İslâm Hukuk Usûlü'ndeki Lafzî Yorumlamada Süryânî Etkiler..... 328***KELAM, MEZHEPLER TARİHİ VE TASAVVUF**

Doç. Dr. İbrahim COŞKUN

Harran Piskoposu Teodor Ebu Kurra'nın Mu'tezile Kelâmına Etkisi 346

Hülya ALTUNYA

Mu'tezile Kelamcılarının Din Dili Anlayışlarına Harran Okulu'nun Katkısı..... 358

Dr. Veysel KASAR

Harran Okulu Etkisiyle Felesemi Kelama Geçiş Sürecinde Kindî'nin Rolü..... 364

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN

Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı Ve Görüşleri.....374

Doç. Dr. Çağfer KARADAŞ

Me'mun Ve Harranlılar -Me'mun'un Harranlıları Din Değiştirmeye Zorlaması Meselesi-..... 386

Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT

Müslüman Sâbiî İlişkileri Bağlamında Şerîf Radî ve Ebû İshak İbrahim b. Hilal el-Harranî Dostluğu 400

Yrd. Doç. Dr. Ö.Faruk ALTIPARMAK

Harran Mektebinin Tasavvufî Düşünce Üzerindeki Etkileri..... 410

Öğr. Gör. Mehmet OYMAK

Harran Okulu'ndan Harran Üniversitesi'ne.....430

HARRAN VE HARRAN OKULUNU ETKİLEYEN SİYASİ, DİNİ, COĞRAFİ VE İLMÎ UNSURLAR

Abdullah EKİNCİ*

Kaynaklarımızda Harran yolların kavşak noktası, devlet ve yerel hanedanların hakimiyet mücadelelerinin geçtiği alan ve iklim özelliğini ifade eden “harr” kavramı kullanılarak tasvir edilmiştir. Aslında bu kavramlar yalnızca Haran’ı tasvir etmez aynı zamanda Harran okulunun iniş çıkışlarını da anlatır. Tebliğimizde Siyasi mücadeleler, dinî-ilmî unsurlar ile jeopolitik konumu Harran ve Harran okulunun gelişmesinde etkili olup olmadığı sorusuna cevap bulmaya çalışacağız.

1. Harran ve Çevresinde Hakimiyet Mücadelesi ve Kentteki Yansımaları

Harran’ın içinde yer aldığı bölge Roma döneminde Osrhoene, Araplar tarafından da el-Cezire olarak adlandırılmıştır. Bunun sebebi bu bölgede yer alan ovaların Fırat ve Dicle nehirlerinin kuzey kısımlarıyla çevrelenmiş olmasıdır. Bölge İslam fetihlerinden önce üç kısma ayrılmakta idi; Diyar-ı Rabia, Diyar-ı Mudar, Diyar-ı Bekr. Bu isimler İslam öncesi dönemde Sasaniler tarafından yerleştirilen üç Arap kavmi olan Rabia, Mudar ve Bekr’den gelmektedir¹. Mukaddesi ise el-Cezire bölgesini Akur “Akur bölgesi” olarak ifade etmiştir². Yeryüzünün en eski yerleşim merkezlerinden biri olan Harran Asur ve Kalde illerinde yol, Arapça’da sıcaklık manasına gelen “harr” kelimesinden geldiği kabul edilmektedir. Bazı rivayetlere göre Nuh Tufanı’ndan sonra kurulan ilk şehirdir. Yeni buluntularla M.Ö 6000’lere kadar çıkan Harran’dan tarihi kaynaklarda ilk defa M.Ö 2000 başlarına ait Kültepe ve Mari tabletlerinde bahsedilir. M.Ö II. binin sonlarında bu bölgeye Arap Yarımadası kökenli Aramiler göç etmişlerdir. M.Ö 857 yılında Harran bölgesi II.Salmanasar devrinde Asur Devleti’ne bağlandı. M.Ö 610 yılında Babil Devleti’nin sınırları içerisine girdi. M.Ö IV. Asırda bölgeye gelen Yunanlılar buraya Hellenizm’i getirmişlerdir. M.Ö 137 yılında İran’da kurulan Arsakitler bu bölgeyi ele geçirdi. M.S 163-164 yıllarında Lucius Verus zamanında bölge Romalılar’ın eline geçti. Hz. Ömer

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. Fen-Ed. Fak.Tarih Böl., aekinci@harran.edu.tr

¹ Hamdullah Mustavfi, *Nushat-Al-Kulup*, İng. çev. G. Le Starngge, Mesopotamya and Persia Under The Mongols in the Fourteenth Century A. D., *Asiatic Society Monographs*, vol. V., London 1903, s. 52-53; G. Le Starngge, *The Lands of The Eastern Caliphate*, Frank Cass-Co. Ltd. 1966, s. 86.

² Mukaddesi, *Absen el-tekâsım*, Leyden-Brill 1906, s. 43.

döneminde İyaz b. Ganm tarafından Harran İslam Devleti'nin egemenliğine girdi. Gerek İslam kaynaklarında gerekse Süryani ve Ermeni vekayinamelerinde İyad bin Ganem'in Urfa'nın fatihi olduğu üzerinde ittifak vardır. Halife Hz. Ömer, Yezid b. Ebu Süfyan'a bir mektup yazarak, İyad b. Ganem'i bir miktar askerle, Cezire bölgesinde toplanan Hıristiyan güçlerine karşı gönderilmesi istemiştir. İyad da Cezire bölgesine ulaştıktan sonra el-Cezire bölgesinin şehirlerinden Rakka, Ruha, Harran, Meyyafarîn, Habur ve Nusaybin'i fethetmiştir¹. İyad'ın vefatından sonra kaynaklarımızın ifade ettiğine göre Halife, Sa'id b. Amir b. Hizyam el-Cumahi'yi hakimiyet sahası el-Cezire'yi de teşmil eden Hıms amilliğine tayin etmiştir. Hz. Ömer sonrasında Hz. Osman da halifeliği sırasında bölge ile ilgilenmiştir. Halife Hz. Osman, Umeyr b. Sa'd'ın hastalanarak vazifesinden affını rica etmesi üzerine Halife onu Hıms emirliğinden almıştır. Hıms ve Kinnesrin'i de Muaviye'nin emrine vermiştir². Kaynaklarımız Halife Osman'ın Umeyr'i el-Cezire valiliğinden azlederek burasını ve Sugur'u Muaviye'nin emrine verdiğini ve ona Şimşat'a gaza etmesini veya ettirmesini buyurduğunu, Muaviye'nin de Habib b. Mesleme ile Şatvan b. el-Muattal'ı gönderdiğini ve bu zatların dördüncü Arminiya'yı Ruha sulhu şartlarıyla fethettiğini belirtmiştir. Muaviye Habib b. Mesleme'yi Hıms, Kinnesrin ve el-Cezire bölgelerine amil olarak atadı. Başka bir rivayette ise, Habib b. Mesleme ile Şatvan b. el-Muattal bulunduğu halde bu gazayı bizzat Muaviye'nin yapmış olduğunudur³.

Bölge, Hz. Osman döneminde Muaviye b. Ebi Süfyan'ın yönetiminde iskan edildi. Hz. Osman'ın isteği üzerine Muaviye Ruha bölgesine Mudar kabilesini şehirlerden uzak yerlere yerleştirdi. Mudar aşiretin iskan edilmesinden sonra göçebe Kays, Numeyr, Ukayl ve Suleym gibi aşiretlere mensup bazı göçebeler bölgeye yerleşti⁴. Muaviye bu suretle Emevi hilafetinin temel direklerinden birini teşkil edecek olan bölgelerden birini daha emri altına almış oldu⁵. Hz. Osman H. 35 (m. 17 Haziran 656)'da şehid edilmesi üzerine Hz. Ali ile Hz. Muaviye mücadelesinde en mühim safhası Diyar-ı Mudar bölgesinin hemen yanı başında Sıffin'de cereyan etmiştir. Bölgenin İslam dünyasında ortaya çıkan ihtilaflardan da etkilendiğini görmekteyiz. Mezhep çatışmaları ile Hz. Ali ve Muaviye çatışması⁶ İslam dünyasında yeni hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslam dünyasındaki tartışmaların ilk dönemlerine dönecek olursak, bu dönemde İslam dünyasında daha önceki

¹ İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed (314/926), *el-Futûb*, I-IV, Beyrut 1986, s. 260; ayrıca bkz. İrfan Aycan, *Saltana Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, s. 59-60.

² Taberi, I, s. 2866; İbn-Esir, III, 91; Fikret Işıltan, s. 102.

³ İbn Şeddad, *Ümerâi's-Şam ve'l-Cezire*, III, s. 9-10; Belazuri, s. 178; T.H. "Diyar-ı Rabia", "Diyar-ı Mudar", *İA*, III, s. 601; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan, Ankar 1990*, s.

⁴ İbnü'l Esir, *el-Kamil*, III, s. 108, 113; a.mlf., VII-X.; Segal, s. 193; Işıltan, s.105; T.H., "Diyar-ı Mudar", *İA*, III, İstanbul 1963, s. 601; H. Kindermann, "Ukayl", *İA*, XIII, s. 15-18.

⁵ F. Işıltan, s. 102.

⁶ Ali-Muaviye mücadelesinin örneklerinden biri de bölgemizde cereyan etmiştir. Ali'nin el-Cezire amili olarak tayin ettiği Malik el Eşter ile Muaviye'nin göndermiş olduğu el-Dahhak bi Kays el Fihri arasında Harran ve Rakka arasında el-Marc denilen yerde savaş cereyan etmiş, bunu haber alan Muaviye takviye birlikler göndererek el Eşter'i Musul'a çekilmeye zorlamıştır. Bu mücadele sonrası Diyar-ı Mudar'ın Muaviye'nin elinde kaldığına hükmedilebilir. Bkz. Fikret Işıltan, s. 103.

yüzyıllar süresince görülmeyen hızlı ve keskin çizgilerle belirlenmiş görüş ortaya çıktı. 70-80 yıl gibi kısa bir zamanda İslam dünyasında görülen bu ayrılıkların temelinde Arapların farklı uygarlıkla temasa geçmelerinin büyük rolü olmuştur¹. Diyar-ı Mudar bölgesinde Muaviye'nin halifeliği döneminde herhangi ciddi bir huzursuzluk olmamakla birlikte selefleri Yezid ve II. Muaviye dönemlerinde bölgemiz Arap kabilelerinin mücadelelerine tanıklık etmiştir². Kabileler arası çatışma Ümeyye-İbn Zübeyr çatışmasında da etkili olmuştur. Nitekim Diyar-ı Mudar Mervan ve Abdülmelik'e karşı mücadele eden kuvvetlere yardım etmek ve İbn el Zübeyr'i halife olarak tanımak suretiyle Emevilerden ayrılmış olan Karkisya istisna edilecek olursa Emevi taraftarı olarak kalmayı sürdürdü³. Mervan b. Hakem'in oğlu Abdülmelik babasının bıraktığı halifeliği güçlükle elde edebildi. Fırat nehri çevresinde oturan Kayslılar'ın başkanı Zufar, Suriye'de yeni halifeye hep karşı çıktı, öteki eyaletler ise Abdullah b. Zübeyr'in tarafını tuttular. Abdülmelik bundan başka Kuzey Suriye'yi Bizans akınlarına karşı korumak için iki yıl uğraştı⁴. Abdülmelik b. Mervan'ın mücadele ettiği bir başka cephede hiç şüphesiz ki Muhtarü's Sakafî ve ona bağlı birlikler olmuştur. Muhtarü's Sakafî ve Onun başarılarında en önemli rol oynayan İbrahim b. Malik el-Eşter'in H. 67/M. 686 yılında ünlü Emevi vali ve komutanlarından Ubeydullah b. Ziyad emrindeki Emevi ordusuyla yapmış olduğu mücadeleden başarıyla çıkmış olmasından sonra bölgemiz Muhtarü's Sakafî'nin nüfuz alanı içine girmiştir. İbrahim b. Malik el-Eşter el-Cezire'yi Musul'dan idare etmeye çalışırken el-Cezire'nin diğer kentlerine de valiler atamıştır. Harran, Urfa ve Samsat'a Hatim b. Numan'ın atanmış olduğunu görmekteyiz⁵. Abdullah b. Zübeyr-Muhtarü's Sakafî çatışmasında Mus'ab b. Zübeyr ile Muhtar arasında H. 67/M. 687 yılında yapılan mücadelede Muhtar öldürülür. Bu savaştan sonra İbrahim b. Malik el-Eşter'in Musul'un idaresine getirilmiş olmasıyla bölgemizin idari yapısında herhangi bir değişiklik olmadığını görmekteyiz⁶. Abdülmelik b. Mervan'ın İslam dünyasındaki üç siyasi hareketten⁷ biri olan Muhtarü's Sakafî'den kurtulmuş olmasından sonra Abdülmelik b. Mervan-Abdullah b. Zübeyr arasında mücadelenin zamanı gelmişti. Bu amaçla Haccac b. Yusuf es-Sakafî H. 72//M. 691 yılında Mekke'ye ulaştı. Aslen Taifli olduğundan bölgenin topoğrafik yapısını çok iyi biliyordu. Bütün geçitleri tuttu. Şehre giriş ve çıkışlara engel oldu. Kâbe'nin yakınındaki Ebu Kubeys dağına kurduğunu olduğu mancınıklarla şehri dövmeye başladı. H. 73/M. 692 (Cemâziyelâhir/Ekim-Kasım) yılına kadar süren kuşatma sonunda bir çıkış hareketi yapan Abdüllah b. Zübeyr'in son hamlesinde netice

¹ Neşet Çağatay, *Makaleler ve İncelemeler*, Konya 1983, s. 23-24.

² F. Işıltan, s. 105.

³ F. Işıltan, s. 106.

⁴ Neşet Çağatay, *Başlangıcından Abbasilere Kadar Dini, İçtimai, Siyasi Açısından İslam Tarihi*, Ankara 1993, s. 446.

⁵ İbn Şeddad, *Ümerâi's-Şam ve'l-Cezire*, III/I, s. 15; İbnü'l Esir, *el-Kamil*, IV, s. 168-275.

⁶ F. Işıltan, s. 107; Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, III, İstanbul 1987, s. 97-101.

⁷ Bu dönemde İslam dünyasındaki çok başlılık Şam, Kufe ve Mekke'deki idari yapının başını çektiği oluşum. Şam'da Abdülmelik, Kufe'de Muhtarü's-Sakafî, Mekke'de ise Abdullah b. Zübeyr lider durumunda idi.

vermedi ve bu mücadele sonunda öldürüldü¹. Abdülmelik bu zaferle İslam dünyasındaki çok başlılığı gidermiş oldu. Emevi iktidarı için bir başka tehlike de Bizans olmuştur. İçte birlik sağladıktan sonra Abdülmelik b. Mervan, Bizans üzerine seferler düzenlemeye başladı. el-Cezire arazisi Bizans'a yapılacak gazalar için önemli bir uğrak noktası idi. Bu dönemde Abdülmelik'in kardeşi Muhammed b. Mervan'ın Anadolu ve Ermeniyeye bölgeleri valiliklerinin yanı sıra el-Cezire valiliğine de tayin ettiğini²görmekteyiz. Muhammed b. Mervan'ı Urfa'ya geldiğinde hiçbir mukavemet görmeden kolaylıkla buraya yerleşti. Ertesi sene Abdülmelik, Haccac'ı İran mıntukasına vali olarak gönderdi. Haccac, Arap şeflerini tazyik etti ve evlerini yağma etti. Bunun üzerine Mervan oğlu Muhammed'de kendi eyaletinde aynı şeyi yapmaya başladı. Süryani Mihail ve Abu'l Ferec bölgedeki Hıristiyan şeflerinin bir kiliseye toplatıldığını ve kilisenin ateşe verildiğini belirtmektedir. Buna ilaveten Muhammed'in, Urfa valisi Andreas oğlu Anastasius'u da öldürdüğünü ve evini yağma ettiğini belirtir³. Bu ve buna benzer ifadeler klasik ortaçağ kaynaklarımızda yer almamaktadır. Bu nedenle bu tür ifadeleri vekainameyi yazan kişinin subjektif bakışıyla oluşturulmuş ihtimali ağır basmaktadır. Mervan'ın kardeşi Süleyman'la Fırat kıyısında çarpıştı. İki taraftan on iki bin adam öldü. Süleyman Resafe' ye kaçtı⁴. Mervan'da Dımaşk'a gelip hüküm sürmeye başladı. Mervan'ın üç bin deve yükünden ibaret olan hükümdarlığa ait hazineleri alıp Harran'a geldiği kaydedilir. Bu dönemde Harran Emevi devleti için önemli bir konumdadır. Hatta İstanbul muhasarasını gerçekleştiren Mesleme b. Abdülmelik, el-Cezire valisi olarak tayin edildiği dönemde Anadolu'ya yaptığı gazaları hep buradan başlattığını⁵ görmekteyiz. Ayrıca Mesleme b. Abdülmelik'in bölgenin merkezi olarak Kinnesrîn yerine Harran'ı tercih etmiştir. Mesleme Harran'da bir saray yapmıştır⁶. Ömer İbn-i Abdülaziz'den sonra başa geçen II. Yezid b. Abdülmelik'in (101-105/724-724) kendisinden sonra veliahd tayin edilmiş olan Hişam'ı biraz da merkezden uzaklaştırmak niyetiyle el-Cezire valiliğine atadı. Hişam, bu yıllarda Mervan b. Muhammed'i bölgeye vali tayin etmiştir. Hatta Hişam'ın oğlu Süleyman'ın el-Cezire valiliği de yaptığı bazı kaynaklarda kaydedilmektedir. Ancak II. Velid başa geçince el-Cezire valisi olan Süleyman b. Hişam'ı hapsedirdi ve yerine Abdaa b. Riyah el-Gassani'yi vali tayin etti. Ömer b. Abdülaziz devrini yeniden ihya etmek isteyen III. Yezid b. Velid zamanında el-Cezire halkı halifenin yanında yer aldı. Bu arada Emeviler arasındaki hükümdarlık kavgaları sırasında Harran bölgesinde bazı çatışmalar meydana gelmiştir⁷.

¹ İbnü'l Esir, IV, 348; Taberi, s. VI; s. 187-193; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VIII, s. 332-347; Ya'kubî, *Tarih*, II, s. 267

² Yakubî, *Tarih II*, s. 191; İbnü'l Esir, *el-Kamil*, IV, Çev. M. Beşir Eryaysoy, İstanbul 1987, s. 327; Ahmet Ağırakça, s. 98.

³ Süryani Mihail, s. 59; F. Işıltan, s. 107.

⁴ Abu'l Farac, s. 197

⁵ Süryani Mihail, s. 89; Abu'l Farac, s. 197, F. Işıltan, 107.

⁶ Ramazan Şeşen, s. *HarranTarih*, s.10.

⁷ Ahmet Ağırakça, a.g.m, s. 98-99.

114/732'de halife olan Hişam b. Abdülmelik el-Cezire, Doğu Anadolu ve Azerbaycan bölgesine II. Mervan'ı vali tayin etti. Mervan'ın vilayet merkezi Harran idi¹. Mervan bütün hazine ve eşyaları Dımaşk'tan Harran'a nakletmişti. Bunun sonucu ise Suriye'nin memnuniyetsizliği ve netice itibariyle isyanı olacaktı². Özellikle Emevi karşıtları şiddetle bastırılmak istenmiştir. Emevi halifeliğine İbrahim b. Velid'in (126-127/744) gelmesini kimsenin kabul etmemesi ve Mervan b. Muhammed'le yaptığı savaşı kaybetmesi üzerine İbrahim b. Velid, Emevi tahtını Mervan b. Muhammed'e bırakmak mecburiyetinde kaldı (127-132/744-749). Fakat toplumdaki huzursuzluklar bununla da bitmedi. Abbâsi Da'vetinin temsilcileri toplumun bu rahatsızlıklarını propagandalarında kullandılar ve bu durum başarılarını kolaylaştırmıştır. Abbasilerden İmam İbrahim b. Muhammed Horasan bölgesine Ebu Müslim Horasanî'yi gönderdi. Ebu Müslim'in çabaları netice verdi. Ebu Müslim'in kuvvetleri Horasan valisi Nasr'ı yendiler ve onu bölgeden kaçırdılar. Ardından Merv'i zapt ettiler. Daha önce II. Mervan Abbasiler'in lideri durumunda bulunan İmam İbrahim b. Muhammed'i Huneyme'den alıp Harran'a getirerek hapsedirmişti. Merv'in düşmesi üzerine endişeye kapılan Mervan, onu öldürttü. İmam İbrahim ölmeden önce yerine kardeşi Ebu'l-Abbas Abdullah'ı veliyaht yapmıştı³. Ebu'l-Abbas derhal Kufe'ye giderek orada taraftarları arasına saklandı⁴. Şehrizur'da Abbasi taraftarı Ebu Avn komutasındaki ordu Mervan'ın oğlunu yenilgiye uğratması üzerine Mervan, kuvvetli bir ordu ile Dicle'yi geçti. Büyük Zap'a doğru ilerledi. Burada Ebu'l Abbas'ın amcası Abdullah bin Ali komutasındaki ordu ile dehşetli bir harb başladı. Savaş Emevi ordusu'nun bozguna uğramasıyla sonuçlandı. Emeviler'e karşı tatbik edilen cezalar Suriye ve el-Cezire Arapları'nın isyana sevk etmiştir. Bu isyanların ilki 751 temmuz sonunda Kinnesrin'de baş gösterdi. Bu isyanı Zufer b. Haris'in torunu Ebu'l Verd Mez'ace b. Kevser liderliğindeki Kayslılar Ebu Muhammed es-Süfayamî'yi halefe ilan ederek isyan ettiler. Ancak Abbasi iktidarına karşı yapılan Emevi iktidarını yeri getirme çabası olarak algılanabilecek bu teşebbüs Abdullah b. Ali komutasındaki Abbasi ordusunca bastırıldı⁵. Abbasi iktidarına karşı bölgemizde çıkan ikinci isyan Ebu'l Verd'in isyanıdır. Diyar- Mudar ahalisinden de destek alan bu teşebbüs Harran'da Abbasi valisi olan Musa b. Kaab'ı kuşattılar. Aslında düzenli bir topluluk olmaktan uzak olan bu isyancıların liderliğini İshak b. Müslim el-Ukayli'nin⁶ geçmesiyle isyanın çehresi değişmiştir. İshak b. Müslim liderliğindeki el-Cezire kuvvetleri Harran'ı iki ay

¹ Abu'l Ferec, *Abu'l Ferec Tarihi*, I, s. 197; Ramazan Şeşen, a.g.e, s. 10-11.

² P. K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 438;F. Işıltan, s. 111.

³ Bugün Harran'a bağlı olan İmam Bakır köyündeki İmam Bakır türbesi olarak bilinen türbe ve çevresindeki yapılanma bu hadisenin günümüze ulaşan yansımaları olsa gerek. İmam Bakır Köyündeki ziyaretgah ve türbe İmam İbrahim b. Muhammed'in hapsedildiği mekan veya defnedildiği yer olabilir.

⁴ Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, III, İstanbul 1987, s. 221; Nuri Ünlü, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul 1984, s. 103

⁵ İbn'ül Esir, *el-Kamil*, V, s. 351-353; Muhammed Ebu'l Fida, VII, Beyrut 1982, 443-444.

⁶ İshak b. Müslim Ukayli Mervan'ın naibi olarak bu dönemde Ermeniy'e de bulunmakta idi. Mervan'ın mağlubiyetinden dolayı geri geldi.

kuşattı. Ebu'l Seffah iktidarına karşı eylemlere son bir nokta koymak amacıyla kardeşi Cafer'i görevlendirdi. Ebu Cafer'in gelişinden haberdar olan İshak b. Müslim kuşatmayı kaldırarak Urfa'ya çekildi. İshak b. Müslim kardeşi Bekkar'ı, Bureyka liderliğindeki Diyar-ı Rabialılara yardım için Mardin'e gönderdi. Musa b. Kaab'ın birliklerinin katılmasıyla daha da güçlenen Ebu Cafer Rakka üzerinden Diyar-ı Rabia'ya gelerek Bureyka'yı öldürerek buradaki isyanı bastırdı. siyasi kargaşadan kurtulmuş olan Diyar-ı Mudar bölgesini yeni problemler beklemektedir. Bunlardan en önemlisi Ebu Mansur dönemi Urfa ve çevresindeki şehir surlarının - Harran hariç- yıktırılmış olmasıdır¹.

Memun dönemi Urfa ve çevresinde meydana gelen en önemli olaylardan biri de hiç şüphesiz ki Nasr b. Şebes el-Ukayl'in çıkarmış olduğu isyandır. Nasr b. Şebes'in 813-814'te başlattığı temel gerekçesi Me'mun'un Mevaliyi, Araplara tercih etmiş olmasıdır. 199/813'te başlayan Nasr b. Şebes isyanı 220/824-825'te son nokta konmuş oldu. Fakat Diyar-ı Mudar coğrafyası bu mücadeleden hem maddi hem de manevi olarak etkilendi.

Abbasî topraklarında teşekkül eden Tolunoğulları, İhşidiler ve Fatımiler gibi bazı İslam devletleri de Selçukluların fethinden önce Suriye ve Filistin topraklarını hakimiyetleri altında tutmuşlardı². Bu devletlerin merkezleri Mısır olduğu için Suriye-Filistin bölgesinin hakimiyetleri altına aldıkları dönemlerde el-Cezire bölgesine göndermiş oldukları valiler aracılığıyla bölgeyi yönetmeye çalışmışlardır³. Bu amaçla Ahmed b. Tolun kölesi Lü'lü'yü, Diyar-ı Mudar bölgesinin valisi olarak tayin etmiştir. H. 269 yılında ise Diar-ı Mudar'ın idaresi Sacoğullarından Muhammed b. el-Afşin'e verildiğini görmekteyiz⁴. Abbasîlere bağlı olarak ortaya çıkmış olan Hamdanî, Mervanî, Nümeyrî ve Ukaylî gibi hanedanların faaliyetleri Diyar-ı Mudar bölgesinin siyasî ve dinî yapısının anlaşılmasına katkı sağlar. Büveyhîler döneminde Irak'ta Aduddevle'nin elde ettiği bölgelerin büyük bir kısmı yeniden kaybedilmişti. Diyarbakir'de Baz, gelecekteki Mervanî hakimiyetinin temellerini atıyordu. Musul'da ise Ukaylîler yerleşmişti. Bu da Mervanîler gibi Büveyhî hakimiyetini sadece yüzeyde tanıyorlardı. Hamdanîlerin nüfuzu Dicle üzerindeki Tekrit'ten öteye geçmemekle birlikte Bedevi Ukaylîler daha ileriye giderek güneyde neredeyse Bağdat'a ulaşmış, nüfuz bölgelerini güneybatıda Anbar ve Kufe'ye kadar genişletmişlerdi. Büveyhîler için daha büyük bir tehdit teşkil etmemiş olmaları iç çekişmeleri yüzündendi⁵.

Görünüşte Bağdat'taki Abbasî halifelîği, Müslüman Asya'nın büyük bir bölümünce tanınmaktaydı. Oysa bu bölge hem siyasi açıdan hem de dini açıdan

¹ Segal, s. 194

² Algül, *İslam Tarihi*, III, s. 201.

³ Abdullah Ekinci, "İhşidilerin Suriye-Filistin Bölgesinde Hakimiyet Kurma Mücadelesi", *Fırat Üniversitesi*, *Orta Doğu Dergisi*, Cilt I, Sayı I, Elazığ 2003, s. 35-53.

⁴ İbn Şeddad, *Ümeri's Şam*, III/I, s. 212-219; H. Hakkı Dursun Yıldız, "Sacoğulları", *DGBİT*, VI, İstanbul, 1987, s. 90; Kâzım Yaşar Kopruman, "İhşidiler", *DGBİT*, VI, s. 96.

⁵ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi Dini Kültürel İslam Tarihi*, 2/3, çev. İsmail Yigit vd.,483-489; H. Hakkı Dursun Yıldız, *DGBİT*, V, İstanbul 1988, s. 552.

bölünmüştü. Doğuda Samaniler, Müslümanlığın Sünni kanadına mensup olup Abbasilere bağlı olan Karahanlılar ve Gazneliler tarafından ortadan kaldırılmıştı. Orta İnan ve Irak ise, kaynağı güney Hazar'daki Deylemliler çeşitli dallara bölünmüş olarak, Buveyhi hanedanına bağlıydılar. Bu hanedan Şii idi. Abbasî ve Buyid hanedanından başka hanedanlar da vardı. Hazar Denizi kıyılarında çeşitli Şii toplulukları, kuzey-batı İnan'ın Ermeni-Bizans sınırlarında ve Kafkas hududunda Sünni Kürtler, Orta Dicle'de Arap-Bedevisna Aşerici Şiiileri (Musullu Ukayliler), Haleb'de Mirdasiler ve Diyarbakır'da Sünni Mervaniler, Orta Suriye ve Mısır'daki Fatimilere bağlıydı¹. Ayrıca İsfahan ve Hemedan dolaylarında Kakuyaoğulları, Kafkaslarda Abaza ve Gürcüler, Cürcan ve Taberistan'da Ziyaroğulları, Tebriz'de Revvadiler, Erran ve Ermenistan'da Şeddadoğulları, Hille'de Mezyedoğulları hakimiyetlerini kurmuşlardı. Bu küçük devletler vergi vermek suretiyle kendilerinden daha güçlü devletlerin hakimiyetini kabul etmişlerdi².

Yerel hanedanların etkin olduğu dönemde bir dönemde Türkler akınlar düzenlemeye başladılar. Bölgeye ilk Türk girişi, Tuğrul Bey döneminde olmuştur. İbrahim Yınal'dan kaçan Türkmen toplulukları Urfa'ya kadar gelmişlerdir. 1059 yılında mücahitler yeniden Anadolu'ya girmişler, 1060 senesinde Yakuti'nin başkanlığı ve idaresindeki Türkmenlerden bir grup komutan Altuntok ile birlikte Bizans ülkesine doğru hücumla geçtiler. Bunlardan Horasanlılar Urfa'yı kuşattılar. Fakat bir netice alamadılar. Horasân-ı Salar, Dicle kenarındaki kalelerin bir çoğunu aldı ve Urfa'ya birkaç sefer düzenlemesine rağmen alamadı³. Öte taraftan Sultan Tuğrul Bey 1063'te ölmüş ve yerine Alparslan, Selçuklu sultanı olmuştur. Bu tarihte bölgenin fethiyle görevlendirilmiş olan Selçuklu kumandanı Salar-ı Horasan tekrar Urfa önünde görüldü (1065-1066). Onun idaresindeki Türkler Urfa bölgesine akın yaparak Frank ücretli askerler tarafından savunulan Siverek ve Nasibin'e⁴ taarruz ettiler. Aynı yıl içinde Salar-ı Horasan, Urfa vilâyetine yeni bir akın yaptı Culap ve üzerine yürüdü ve Diphisar kalesini kuşattı. Burayı aldıktan sonra K'sos (Kısa) denilen yerde karargah kurdu. Urfa'da bulunan 4.000 Bizans askeri Türklere karşı yürüdüler. İki taraf arasındaki savaşı Türkler kazandı. Bizans ordusu firar etti ve büyük kayıplara uğradı⁵.

¹ Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, (çev. Y. Moran), İstanbul 1994, s. 33; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, I, Ankara 2000, s. 37.

² K. V. Zettersteen, "Mezyediler", *İA.*, VIII, s. 208-209; Cl. Huart, "Kakuyiler" *İA.*, VI, s. 110-111; Erdoğan Merçil, "Ziyârililer", *İA.*, XIII, s. 622-624; Algül, *İslam Tarihi*, III, s. 201.

³ Ali Sevim-Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi*, Ankara 1990, I, s. 37; A. Ekinci, s. 14, 15.

⁴ Bkz. Fırdevsi'den aktaran, Büncher, "*Şapur*", *İA.*, XI, Eskişehir 1997, s. 341-342; Honigmann, "Nasibin", *İA.*, IX, s. 101; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1156) ve Papağ Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (çev. H. D. Andreasyan), Ankara 1987; 125, 134, 135, 254. Mateos, *Vekayiname*, s. 135, not. 71; Vakidi, *Futub'ş-Şam*, II, Beyrut, s. 128, 130; Yakuti, *Mu'cemu'l Buldan*, V, s. 289; İbnü'l Esir, *el-Kamil fi'l-Tarih*, (çev. A. Özyaydın-A. Ağrakça) XII, İstanbul 1987, s. 463; Vakidi, *Futub'ş-Şam*, s. 128, 130; Yakuti, *Mu'cemu'l Buldan*, V, s. 289; Şemsettin Sami, *Kamusu'l Alam*, IV, s.4581; Honigmann, "Nasibin", *İA.*, IX, s. 99-100; Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, (çev. F. İltan), İstanbul 1970, s. 140; Honigmann, "Nasibin", *İA.*, IX, s. 101.

⁵ E. Merçil, s. 463-464; Urfalı Mateos, s. 127; Ernest Honigmann, s. 137-139; G. Ostrogorsky, *Bizans*

Daha sonra Hamdaniler ve Numeyrîler'in bölgede hakimiyet mücadelesi başlamıştır. Ardından 1086 yılında Melikşah Halep'e giderken burayı fethetti ve burayı Müslim b. Kureys'in oğlu Muhammed'e verdi. Daha sonra bu bölgede Selçuklu komutanları arasında mücadele olmuştur. 1109'da Musul Atabeyi Aksungur Harran'ı aldı. Bundan sonra Zengiler ve Eyyubiler hüküm sürdü. Eyyubiler Devleti, İslam dünyasının doğusuyla batısının birleştiği bir noktada kurulmuş, gerek teşkilat ve gerekse kültür bakımından her iki kanadın etkisi altında kalmıştı. 1260 yılı başlarında ise Hülagü, Harran'ı kuşatmıştır. Ancak Memluklu Sultanı Baybars Moğollar'ı yenince Harran Memluklular'a kaldı. Moğol istilası Harran üzerinde kalıcı izler bırakmıştır. 1271 gibi çok erken bir dönemde Harran Moğollar tarafından tahrip edilerek köy haline gelmiştir. Kentin bundan sonraki durumu ile ilgili kaynaklarda pek az bilgi var oluşu da buna bağlıdır. 1516 yılında Mercidabık zaferiyle Osmanlılar bölgeyi Memluklulardan aldılar¹. Hiç şüphesiz ki Harran'daki kültürel doku yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bölgedeki hakimiyet mücadelelerinden etkilenmiştir.

2. Harran ve Harran Okulunu Etkileyen Coğrafi ve Dinî Unsurlar

Güneydoğu Anadolu Projesiyle Harran tarihi önemini tekrar yakalamıştır. Bugün kentin tarihi ve kültürel dokusu ve GAP, Harran'a eşsiz bir şöhreti sürdüren unsurlar olmuştur. Essiz bir tarihi geçmiş ve toprakların verimliliği, sularının bolluğu, ayrıca doğu ve batı dünyası ile bağlantı kurmaya müsait olan jeopolitik konum, tarih boyunca çevrede yaşayan ve büyük devlet kuran savaşçı kavimlerin hırslarını kamçılamış ve dikkatleri üzerine toplamıştır. Bölge denizden azami ortalama 800-500 metre yüksekliği ve dört tarafı çeviren Fırat'ın muhtelif kollarıyla sulanan bölge tarih boyunca her yönden gelebilecek saldırılara karşı koruyacak hiç bir tabii maniye sahip olmayışı bu bölgede hakimiyet mücadelesini körüklemiştir. Yörenin iklimi, karasaldır. Yıllık ortalama sıcaklık 18 derece dolaylarındadır. Kışları soğuk geçmeyen yöresinin yağışları genellikle yağmur şeklinde olup bunun önemli miktarı kış aylarında yağmaktadır. Bitki örtüsü steptir. Yörede ormanlık alanları yoktur. Güneydoğu Toroslar ile Tektek dağların önünde Suriye platformuna açılan stepik platolar tarih öncesinden itibaren verimli tarım alanı olarak görüldüğü için "Bereketli Hilal" olarak adlandırılmıştır. Tarih öncesinden gelen bu yapı Topoğrafyası ile bitki örtüsüne de etki etmiştir².

Devleti, s. 318; Ali Sevim, *Anadolu Fâtihî Kutalmışoğlu Süleyman Şah*, Ankara 1990, s. 9; A. Sevim - Y.Yücel, I, s. 42.

¹ Harran için bkz. Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, İstanbul 19993, s. 3-32; Fehervârî, "Harran", *EP*, III, s. 234.

² Vital Cuinet, *Turquie D'asie Geographe Administrative*, Paris 1801, s. 250; İ. Atalay-K. Mortan, *Türkiye Bölgesel Coğrafyası*, s. 163; Sırrı Erinc, "Kültürel Çevre Bilinç Açısından Güneydoğu Anadolu", *Güney Doğu Anadolu Tarih Öncesi Araştırmaları*, İstanbul 1980, s. 65-66; A. Ardel, "Güneydoğu Anadolu'da Coğrafi Müşahedeler" *Türk Coğrafya Dergisi*, XVII/21, 1961, s.146; Talip Yücel, *Türkiye Coğrafyası*, Ankara 1987, s. 115; Urfa Yerleşmeleri için bkz. Abdulkadir Güzel, *Şanlıurfa İli Yerleşmeleri*, (AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2005.

Urfa ve çevresinin cazibe merkezinin oluşunun bir başka önemli etkeni ise tarih boyunca farklı dinlere merkezlik etmiş olmasıdır. Bölgede kendine mahsus bir krallığın kuruluş olması, Hıristiyanlık kültüründe önemli bir yeri olan Hıristiyanlığı ilk kabul eden krallık olmasıyla Hz. İsa tarafından kutsandığı varsayımı Urfa'ya komşu olan Harran'ı da etkilemiştir. Harran İslam inancından önce Pagan, Sin, Yıldız-Gezegen Kültü, Sabîlik, Gnostizm, Daysanizm gibi köklü bir kültür yapısı olan bölgede felsefi okullarda bir çok alim eserleriyle ön plana çıkmıştır. Kent ikinci Halife Hz Ömer döneminde İslam egemenliği altına girmiş, yöreyi sahabe İyad b. Ganem m. 639'da fethetmiştir. Urfa ve çevresi Emevi döneminde de cazibesinden bir şey kaybetmemiş, özellikle son dönemde Emevilerin merkezi haline gelmiştir. Emevilerden sonra Abbasiler devrinde bölge ilmi yapısıyla ön plana çıkmıştır. Bu dönemde yörede yetişen ilim adamları İslam medeniyetinin oluşmasında etkili olmuşlardır. Bu dönemde İslamlaşma hızlı bir şekilde başlamış olup Müslüman alimler kentteki bu kültürel dokudan yararlanarak İslam kültür ve medeniyetine katkı sağlamışlardır. Bu yapısıyla zaman zaman bölge Hıristiyan saldırılarına maruz kalmış hatta belli zaman aralıklarında Haçlı Kontluğu devleti de kurulmuştur. Bu nedenle bölge Hıristiyan dünyasının ilgi ve alakasına mahzar olmuştur. Bölgenin önemini artıran bir başka hususta, çevre okulların ve bu okullardaki hocaların Harran'a taşınmış olmalarıdır. Aslında bu bilgi göçü Harran'ın kültürel dokusuna zenginlik katmıştır. ,

3. Harran ve Harran Okulunu Gelişimine Katkı Sağlayan Çevredeki Okullar

Harran din, ticaret, ziraat ve ilim merkezi oluşuna katkı sağlayan unsurlardan bir de çevre bölgelerdeki din, felsefe, astroloji ve tıp gibi konularda eğitim veren okullar Harran ve Harran Okulunun gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu okullardan İskenderiye okulu Haran'ın çevre okullardan etkilendiğine dair güzel bir örnektir.

İskenderiye okulunun devrini tamamlaması, Antakya'daki "Eskül" okulunun kapanmasıyla bu okulun bazı din ve ilim adamları Mütevekkil (847/861) döneminde Harran'a gelmesine neden olmuştur¹. Bunda iki kişinin etkisi vardır. Bunlardan biri Harranlı, öteki de Mervezî'dir. İkisi de Antakya'da bir hocaya talebelik etmişlerdi. İsimleri bilinmemekle beraber bunların talebeleri hepsinin Bağdat'a göç etmişler². Eskül Okulu Yeni Eflatunculuk ve Pisagorculuk İslam'a geçişinde büyük rol oynamışlardır³. Eskül okulunun din ve ilim adamlarının Harran'a gelmeleri ve eğitime katkıda bulunmalarına rağmen İskenderiye Medresesi Harran'da yaklaşık olarak yarım yüzyıldan fazla yaşamadı⁴. Harran eğitim-öğretim faaliyetlerinin kurumsallaştığı ilk kentlerden biridir. Harran okulu İslamiyet'ten önce tıp, astronomi, fizik, matematik, eski Yunan ve Süryani eserleri tercüme etmek ve diğer

¹ Mehmet Bayraktar, s. 40

² Y. Kumejr, s. 168

³ Mehmet Bayraktar, s. 40

⁴ Y. Kumejr, s. 168

müspet ilimlerle ön plana çıkmıştır. Harran, sahabe İyad b. Ganem tarafından H. 181 (M- 639) da fethedildikten bir müddet sonra Harran Okulu Fıkıh, hadis, kelim, tefsir, felsefe, tarih ve edebiyat gibi ilimlerle de tanınmaya başlandı. Harran dünyanın en eski bilim merkezlerinden biri olması bir şöhreti, İslam öncesi yukarıda ifade etmeye çalıştığımız tıp, astronomi, matematik, eski Yunan ve Süryanice eserlerin tercüme edilmesi ve diğer müspet ilimlerle tanınması¹ ve İslam sonrasında da İslam dünyasını aydınlatacak dini ilimlerin okutulmaya başlanmasına borçludur. İslam döneminde başlayan eğitim faaliyetleri, Hz. Ömer döneminde İslam'ın yayılması ve kitlelere ulaşması için gerek eski ve gerekse Kufe, Basra, Fustat, Musul ve Cizre gibi yeni kurulan yerleşme merkezlerine Kur'an ve sünneti iyi bilen İslam fıkıhına vakıf alimler gönderildi ve İslamı insanlara öğretmeleri emredildi. Bunun içinde ilmi ve dinî teşkilatlar kuruldu. Hz. Ömer genişleyen İslam topraklarındaki gayr-i müslimler hakkında da en adil bir şekilde zimmi hukukunu uygulamış ve bunu en iyi tarzda yürütülmesi için valilere emirler gönderdi². Emeviler döneminde Halife Ömer b. Abdülaziz Harran'daki eğitim müesseselerinin organize edilmesi ile ilgilendiğini görmekteyiz. Bu dönemde Yunan tıp geleneklerinin geliştiği İskenderiye'den tıp ekollerini alıp Antakya ve Harran şehirlerine taşımıştır³. İlk bilimsel faaliyet Halid bin Yezid zamanında Yunanca'dan Arapça'ya yapılan tercümelerle başlamıştır. Bunu Mervan bin Hakem zamanında Süryanice'den Arapça'ya yapılan tercümelerle Abdülmelik zamanında Aristo'nun İskender'e gönderdiği kabul edilen tercümelerle devam etmiştir. Ömer bin Abdülaziz zamanında da Mısır ve Bizans'tan birçok kitaplar getirilerek Şam'da büyük bir kitaplık kurulmuştur. II. Mervan (744-750) döneminde ise Harran en parlak çağlarından birini yaşamıştır. Bu dönemde İskenderiye Okulu'nun hocalarından bir bölümünü buraya getirtmiştir⁴.

İskenderiye medresesi Harran'da yaklaşık yarım yüzyıldan fazla yaşayamadı⁵. Bu süreçten sonra Bağdat'a taşındı. X yüzyıl ile daha sonraki dönemlerde yaşamış İslam bilginlerinin yararlandıkları kaynaklar bu okulda yapılan felsefe, gökbilim, tıp, matematik ve din ile ilgili araştırmalar ve çevirilerin⁶ büyük katkısı olmuştur. Bölge'nin coğrafi adlandırılmalarından biride el-Cezire kavramıdır. El-Cezire'nin önemli kentleri Musul, Ruha ve Harran'dır. İlk üç asırda ilmi açıdan önem ifade eden şehirleri Musul, Rakka, Ruha ve Harran'dır. Bu bölge bir çok muhaddis'in yerleştiği yer olması hasebiyle tahsil seyahatine çıkanların,⁷ tıp, astronomiye ilgi duyanların uğrak yeri olmuştur⁸. Bu merkezlerden Urfa ve Harran ilmi çeşitliliğin

¹ Necati Avcı, s. 100

² Ahmet Ağırakça, s. 34-35

³ Phillip Hitti, II, s. 349; Mehmet Bayraktar, s. 32

⁴ Aynur Özfirat, s. 14

⁵ Y.kumeyr, s. 167-169

⁶ İsmet Zeki Eyyuboğlu, "Harran Okulu" YA., 10, İstanbul 1984, s. 7433

⁷ S. Kemal Sandıkçı, s. 301

⁸ Corci Zeydan, *İslam medeniyeti Tarihi*, II, İstanbul 1971. s. 47; S. Kemal Sandıkçı. *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991. s. 301

olduğu mekanlardan olması eğitim görmek isteyenler için cezbedici bir özellik arzetmekte idi. Ortaçağ İslam dünyasında bulunan okullardaki eğitim kadrolarının Abbasi merkezine göçü zamanla diğer okullar gibi Harran okulunun da cazibesini kaybetmesine neden olmuştur.

4. Yolların Kavşak Noktası ve Ticaretî Faktör

Harran'ın gelişimine katkı sağlayan bir unsurda yolların kavşak noktası oluşudur. Harran tarih boyunca ticaret için ileri bir karakol olarak kullanılmıştır. Bu konumuyla Harran doğu ile batı arasında bir düğüm noktasıdır. Bu konumunun bir sonucu olarak kent hem kültürel hem de iktisadî açıdan önemini ilkçağ ve ortaçağ boyunca sürdürmüştür. Harran, Umlarca ticaret için ileri bir karakol olarak kullanılmıştır. Bu bölgeden geçen malların çokluğu kervan baskını ve yağmalarına neden olmakta idi. Asur Kralı Şamşı-Adad I (MÖ.1813-1781) Harran'dan geçen ticaret yolunu kontrol etmek ve bölgeyi hakimiyetine almak için bir sefer düzenlediğini kaynaklar belirtir. M.Ö. I. bin yılda Yukarı Mezopotamya ticaret yolu boyunca Harran'ın ticaret şehri olarak sürdürdüğü rolü, lüks eşyaların ticaretinin yapıldığı kent kimliğini sürdürmüştür. Bu dönemde Harran ile birlikte ticarî kimliğiyle öne çıkan kentler Canneh, Eden, Assur ve Çılmat'dır. Harran'ın klasik dönem boyunca Yukarı Mezopotamya'nın ekonomik hayatında önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şehir aşağıya doğru deltayı ve Babil şehrini takip eden Dicle'nin olduğu Antioch (Antakya)'dan doğu yönüne doğru Nisibis (Nusaybin) ve Ninova'ya olan yolda uzandığından, Akdeniz ve Orta Dicle ovası arasında yer alan ticaret yolu boyunca ana güzergah idi. Daha kısa bir yol vardı; Antioch'den Babil şehrine, Fırat'ın altında Carchemis (Karkamış), Anah ve Hitit içinden geçiyordu. Harran'dan İran'a giden iki kral yolu vardı. Biri solda Adiabane içinden ve Dicle üzerinden; diğeri sağda Assur içinden Fırat boyunca Harran'ın önemi sadece birinci yol olan Asurî yolu üzerinde bulunmasından değil, aynı zamanda ikinci yola veya Babil şehrine kolay bir geçişi olmasından kaynaklanmaktaydı. Harran aynı zamanda Fırat'a giden yolun kuzeyindeydi ve bu da Malatya ve Anadolu'ya kolay bir geçişi sağlamaktaydı¹.

Bu yollar ilkçağ'daki çevre kentleri de etkilemiştir. *Birinci yol*, Ninova'dan gelip Musul üzerinden Dicle Nehri'ni aşarak Nusaybin'e oradan Mardin-Urfa üzerinden Birecik'e ulaşıyor ve buradan da üç kolla Halep, Antakya ve İskenderun'a varıyordu; *ikinci büyük yola gelince* (İpek Yolu) Kuzeydoğu Hindistan'dan gelip İran üzerinden geçen bu yol Resu'l-Ayn yolu ile Harran'a varıyor, buradan bir kolla Halep'e ulaşıyordu. Halep yoluyla Şam ve Irak'ı Urfa'ya ve bir başka kolla Birecik'e varıyordu. Bu şekilde kent iç yolların kesiştiği noktada bulunmakta idi². Bölgedeki

¹G. Dossin "Benjamites dans les Textes de Mari" *Melanges Syriens offerts a. M. Rene Dussud*, Paris 1939, s. 986; Tamara M. Green, *The City of The Moon God*, E. J. Brill, Leiden*NewYork*Köln 1992, s. 19.

²Seton Lloyd and W. Brice, "Harran" *Anatolian Studies* I, 1951, s. 77-111; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Ankara 1993, s. 3, Fikret Işıltan, s. 2-3; Veli Sevim, *Yeni Asur Sanatı* I, s. 6; Aynur Özfirat, *Eskiçağ'da Harran*, İstanbul 1994, s. 20-23

en ilginç güzergah Fırat nehrinin hem ulaşım hem de ticaret yolu olarak kullanılmış olmasıdır. Bu yolla Birecik ile Basra körfezine ve Harran'ın içlerine ticari ürünlerin takası için kullanılmıştır¹.

Yolların kavşağında yer alan Harran'ın coğrafi keşiflerle ticari güzergah olmaktan çıkmıştır. Bu yeni durum Harran gibi kentleri iktisaden çökmesine neden olduğu gibi bölgede varlığını sürdüren ülkeler arasındaki dengeyi de sarsmıştır. Nitekim dönemin İslam dünyası siyasi ve sosyoekonomik açıdan olumsuz etkilenmiştir. Coğrafi keşiflerle yol güzergahın değişimi Harran gibi yol güzergahında yer alan kentlerin ticaret gibi önemli bir sac ayağını yitirmelerine neden olmuştur. Moğol tahribatıyla tahrip olan Harran yol güzergahların değişimiyle de bir daha kendisini toparlayamamıştır. Aslında Ticari güzergahın değişimi yalnızca Harran'ı etkilemiştir; Memluklu, İlhanlı, ve Osmanlı dünyasını bile etkilemiştir. Nitekim Suriye, Mısır Memluklu imparatorluğunun malî ve iktisadî refahı üzerinde bu transit ticareti çok büyük amildi. Bu durum XIII. ve XIV. asırlarda bile meçhul değildi. İlhanlılar bu kuvvetli düşmanlarını zayıf düşürmek için Basra körfezinde bir filo yaptırarak onları Hint denizlerinde tehdit etmek ve ticaretlerine mani olmak istemişlerdi². Memluk topraklarında Franklar ve Doğu dünyasıyla yapılan anlaşmalara dayanan transit ticareti Mısır'a külliyetli para getirmiştir. Fakat tacirlere yapılan muameleler ve gümrük o derece tahammül edilmez hale geldi ki, Avrupa devletleri ağır masraflara ve nahoş anlaşmazlıklara sebep olan Mısır yolunu terk edip Hindistan yolunu deniz istikametine çevirmeye gayret ettiler³.

Kansuh el-Gavri zamanında Mısır'ı tehdit eden dış tehlike, Kızıldeniz tarafından geldi. 1497 yılında Vasco de Gama'nın Ümit Burnu yolunu keşfetmesinden sonra Portekizliler Kalküta'ya ayak basarak (1500), Batı Avrupa ile Yakındoğu arasında ana ticaret yolu Mısır'ın iktisadi durumunu tehdit etmeye başlamıştı⁴. Portekizliler yavaş yavaş Hindistan sahillerine yerleştiler ve emtia yüklü büyük gemilerini Kap'ı Ümit Burnu'ndan dolanmak suretiyle doğrudan doğruya Avrupa'ya sevke başladılar. Böylece Mısır limanlarındaki son derece yüksek transit vergilerinden ve kara nakliyatının masraflarından kaçınılmış oluyordu⁵. Bunun neticesi olarak Şam ve Kahire pazarları artık Hint ve Uzakdoğu ticaret tekeleni kaybediyor, Akdeniz'in Hind yolu olmaktan çıkması ile yeni dünyanın keşfi Akdeniz'deki faaliyet üzerine ağır bir darbe vurmuş oldu⁶. Memluk sultanı, Portekizlerin Kızıldeniz'de ve Hint denizlerinde Mısır ticaretini mahveden bu deniz hakimiyetini kırmak için İslam

¹ De Graevei M. Christine, "The Ships of the Ancient Near East (2000-500)", *American Journal of Archaeology*, 111-112; Seton Lloyd and W. Brice, "Harran" *Anatolian Studies I*, 1951, s. 77-111; Veli Sevin, *Yeni Asur Sanatı I*, s. 6; Aynur Özfrat, *Harran*, İstanbul 1994, s. 20-22; Fikret Işıltan, s. *Urfa Bölgesi*, s. 2-3

² Barthold- Köprülü, *İslam Medeniyeti*, s. 227.

³ Sobernheim, "Memlukler", *İA*, VII, s. 691.

⁴ Kopruman, "a.g.m.", *Türkler*, V, s. 118; Sobernheim, "Kansu", *İA*, VI, s. 163; Bosworth, s. 84; Darkot "Akdeniz", *İA*, I, s. 235-236.

⁵ Sobernheim, "Kansu", *İA*, VI, s. 163.

⁶ Darkot "Akdeniz", *İA*, I, s. 236.

mukaddes şehirlerinin emniyetini muhafazada çok alakadar olan Osmanlı Sultanı II. Beyazıd (1504-1517) yılları arasında Hind denizlerine filolar göndermişse de başarılı olamamıştır¹. H. 790-810 yılları arasında büyük ve devamlı bir iktisadi buhranın Memluk memleketini oldukça sarstığını biliyoruz; fakat durmaksızın artan iktisadi çöküşe rağmen Portekizlerin Hint denizlerindeki hakimiyeti elde etmelerinin Memluk imparatorluğunu bir kat daha sarstığı muhakkaktır. Hindistan'dan mal getiren ilk Portekiz gemisinin ulaşması Venedik'te nasıl korkunç bir akis uyandırmışsa, Hind denizlerinde Mısır ticaret gemilerinin mahvedilmesi ve hatta Kızıldeniz limanlarının tehdidi, Mısır'da aynı heyecanı uyandırmış ve Memluk devleti her türlü vasıtalarla buna karşı koymaya teşebbüs etmişti². Kansuh'un Arabistan sahillerinde askeri garnizon bölgeleri kurması, Hint Okyanusu'na donanma göndermesi ve Portekizlileri Hint sularından uzaklaştırma teşebbüsleri hep bu iktisadi korkuların bir sonucu idi³. Sultan Kansuh Gavri, son savaşlarını Mısır'ın Hindistan ticaretine katılımını sağlamak ve Güney Arabistan ve Batı Hindistan'da yerleşmek amacıyla gerçekleştirmişti⁴.

Portekizliler ile ilk ihtilaf bunların Hindistan'dan gelen bir Mısır gemisini, yükünü zaptettikten sonra batırdıkları 909 (1503)'da baş gösterdi. Sultan önce barışçı yollardan tazminat talebinde bulundu, buna karşılık alamadığı gibi 17 Arap gemisinin de Hindistan'ın Panane limanında imha edilmesi üzerine yeterli derecede bir donanmaya sahip olmanın gerekli olduğunu gördü. Fakat Mısır'a gitmekte olan bir kereste nakliye gemisine Rodos şövalyelerinin el koyması üzerine bu donanmanın inşasında da müşkülata uğradı. Bunun üzerine sultan müteaddit seferlerle Arabistan sahillerini emniyet altına aldıktan sonra dirayetli kumandanı Hüseyin Cidde'yi Portekizliler üzerine gönderdi⁵. Kansuh'un gönderdiği bu donanma, Portekizlilerle Hint Okyanusu'nun batısında savaşmış ve ilk etapta galip gelmiştir. (1508). Ancak ertesi yıl Portekizliler, Dieu deniz muharebesinde Memlukları yendiler. 1513'te Aden'e hücum ettiler. Böylece Mısır doğu-batı ticaretindeki aracı rolünü kaybetti⁶. Portekizlilerin gelişinden ve transit emtiasının yol değiştirmesinden itibaren Mısır yavaş yavaş en mühim gelir kaynağını kaybetmiş, ve dolayısıyla memleket şartlarına uygun bir vergi sistemi bulunamadığı için tebaasını ağır vergiler altında ezmek ve aciz düşürmekten başka bir şey yapamamıştı⁷. Bu deniz yolunun keşfi yalnız Memluklar için değil Venedik devleti ve Güney Almanya memleketleri için de büyük darbe, Mısır ve Suriye için bir yıldırım gibi ani olmamış, tesirini tabiatıyla yavaş yavaş göstermiştir⁸. Bu güzergahtaki kentlerin de önemlilerini kaybetmelerine neden olmuştur. Nitekim Akdeniz'in ticari

¹ Barthold- Köprülü, *İslam Medeniyeti*, s. 227; Koprıman, "a.g.m.", *Türkler*, V, s. 118.

² Barthold-Köprülü, *İslam Medeniyeti*, s. 228.

³ Bosworth, s. 84-85.

⁴ Sobernheim, "Memlukler", *İA*, VII, s. 691.

⁵ Sobernheim, "Kansu", *İA*, VI, s. 163.

⁶ Koprıman, a.g.m., *Türkler*, V, s. 118; Sobernheim, "Kansu", *İA*, VI, s. 163.

⁷ Sobernheim, "Kansu", *İA*, VI, s. 164.

⁸ Barthold-Köprülü, *İslam Medeniyeti*, s. 228.

ehemmiyetinin ve bölge kentlerin iktisadî hayatı birdenbire sönmemiş uzun bir süreç içinde bu durum gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak önemli bir ilk ve ortaçağ kenti olan Harran'ı güvenlik, din, ticaret, ilim ve uygun coğrafi şartlar mamur olmasını sağlamıştır. Bu unsurların doruk noktası Harran okulunun da en verimli olduğu dönemlerdir. Bu unsurlardan biri veya bir kaçının olmadığı dönemlerde ise hem Harran'ın hem de Harran okulunun önemini yitirdiğini dönemlerdir. Bugün GAP ve Harran Üniversitesiyle tekrar Harran tarihteki misyonuna kavuşacağı beklentisi toplumun önemli kesitinde ağır basmaktadır.

HARRANLI TARİHÇİLER

HARRANLI TARİHÇİLER VE ABBASİLER DEVRİ TARİH YAZICILIĞINDAKİ YERLERİ

Abdurrahman ACAR*

**Harran is one of the important centers in the historian writing at the
Jazira Area.**

Abstract

Harranian historians may be divided into two group. First grub is the sabian Origin historians living in Baghdad. These are Sabit b. Sinan who is descendant of Sabit b. Kurra, Abu Ishak Ibrahim, Hilal b. Muhassin and Garsunnime Muhammad. Works of these is important resource about history of Abbasids time of the Buwayhi and Saljuks.

The second group of Harranian historians occurs that are born and grow in Harran and generally that writing history of Jazira and Harran as Abu Aruba al-Harrani, Ibnu al-Harrani, Musabbihi, and Abu al-Mahasin b. Salama.

Giriş

Ortaçağda Arap coğrafyacılarının Cezire adıyla andıkları Yukarı Mezopotamya bölgesinin en eski şehirlerinden biri olan Haran, asırlar boyunca çeşitli ilim dallarında çok sayıda ünlü şahsiyetin doğduğu veya yetiştiği bir kültür merkezi olmuştur. Kimya biliminin kurucusu kabul edilen Cabir b. Hayan (ö. 776), tercüme hareketinin önde gelen ismi Sabit b. Kura (ö. 901), en büyük astronomi alimi Bettani (ö. 929) ve Hekimlerin Reisi (Reisül-etibba vel-felasife) Sinan b. Sabit b. Kura (ö. 943), bunlardan bazılarıdır. İslami ilimler alanında Harran'dan çıkmış çok sayıda ilim adamı arasında ünlü muhaddis Ebu Arube el- Harrani(ö. 930) ve Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye (ö.1327)'nin isimleri ön plana çıkmaktadır.

Öte yandan Harran, İslam tarih yazıcılığının da önemli merkezlerinden biridir¹. Buna rağmen, bu konuda Prof. Dr. Ramazan Şeşen'in yazdıkları dışında kapsayıcı bir araştırmanın yapılmadığını gördük. Bundan dolayı biz bu yazımızda Harran'da doğup ölmüş veya Irak, Suriye ve Mısır'da yaşamış olan aslen Harranlı İslam

* Doç. Dr., Dicle Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, abduacar@yahoo.com

¹ Ramazan Şeşen, Harran Tarihi, 83

tarihçilerini imkanlar ölçüsünde tanıtmaya ve bunların Abbasi devri tarih yazıcılığındaki yerlerini belirlemeye çalıştık.

Harranlı tarihçileri iki grupta toplamak mümkündür. Birincisi Sabi menşeli olan veya Sabi nisbesini taşıyan tarihçilerdir. Aslen Harranlı olmakla birlikte Büveyhiler(945-1055)'in ve daha sonra Selçuklular'ın ilk üç sultanı Tuğrul Bey (1040-063), Alparslan (1063-1072) ve Melikşah (1072-1092)'in hüküm sürdükleri zamanlarda Abbasi Hilafetinin merkezi Bağdat'ta yaşamış olan ve çeşitli resmi görevlerde bulunan bu tarihçiler “umumi tarih”, “hilafet tarihi”, “devlet ve hanedan tarihi” türünde eserler kaleme almışlardır. Bunlardan özellikle dört tanesi (Sabit b. Sinan, Ebu İshak İbrahim, Hilal b. Muhassin ve Garsunnime Muhammed b. Hilal) Abbasi devri tarih yazıcılığında ön plana çıkmaktadır. Yazımızda ağırlıklı olarak son ikisi İslam dinine girmiş olan bu dört tarihçiye ve eserlerini tanıtmaya çalışacağız.

Harranlı tarihçilerin ikinci grubunu ise çoğunluğu Harran'da doğup büyümüş olan ancak Sabi menşeli olmayan Müslüman tarihçiler oluşturmaktadır. Araştırmamızın ikinci kısmında bunlardan tesbit edebildiğimiz yedi tanesinin ismine yer verdik. Bu gruptaki tarihçiler daha çok mahalli tarih yazıcılığı alanında eserler vermişlerdir.

İslam ve Arap tarihi araştırmacıları IV. asrın başı ve VII. yüzyılın sonu arasındaki Abbasi Tarih ekolünü kendi arasında “büyük tarihçiler” ve “ikinci derecedeki tarihçiler” olmak üzere iki grupta ele almaktadırlar. Sabi menşeli olsun veya olmasınlar Harranlı bütün tarihçiler bu sonuncu grup içerisinde değerlendirilmektedir.

Ancak Harranlı tarihçilerden bahsetmeden önce Müslümanlarda tarih ilminin doğuşu ve gelişimi konusu üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Bilindiği gibi İslam'ın gelişi sırasında Arap Yarımadasında ve özellikle de Hicaz bölgesindeki Araplar arasında yazılı bir tarih kültüründen söz etmek mümkün değildir. Bu dönemdeki Araplar Eyyamu'l-Arab adı verilen kabileler arasındaki savaşları nesilden nesile şifahi olarak ve genellikle de şiir formunda aktarmışlardır. Diğer yandan Araplar soy (neseb) bilgisine (ilmu'l-ensab) de büyük önem vermişlerdir. Cahiliyye devri Arapları arasında tarih yazımı İran'ın önemli bir nüfuz bölgesi olan Yemen'in etkisi altında başlamıştır.

Hz. Muhammed'in peygamber olarak gelişiyle birlikte Arap toplumunda dini, siyasi ve iktisadi hayatın yanı sıra kültürel alanda da büyük bir değişim yaşanmaya başlandı. Her şeyden önce Kur'an-ı Kerim, Arap yarımadasında ve özellikle de Filistin'de yaşamış birçok topluluğun peygamberleriyle olan mücadelelerinin tarihi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Kısas-ı Enbiya olarak bilinen bu Peygamberler tarihlerinin, İslam toplumunda bir tarih bilincinin oluşmasında şüphesiz büyük katkısı olmuştur. Öte yandan son Peygamber Hz. Muhammed'in yaklaşık 23 sene süren peygamberlik devri boyunca söylediği Hadis-i Şeriflerin kaydedilmesine duyulan ihtiyaç Araplarda tarih yazıcılığına giden yolda önemli bir adımın atılmasına yol açtı. Hadislerin sayısı çoğalmasında ve onları rivayet eden sahabelerin değişik bölgelere göç etmesi ve başka sebeplerle hadis rivayetlerinin güvenilir (sika) olup olmadıkları meselesi gündeme geldi. Neticede bu meselenin

çözümü için rical kitapları, yani hadis ravilerinin kısa biyografilerinin yazılması ve ravilerin cerh ve tadil kuralları çerçevesinde değerlendirilmesi gerekli görüldü. Bunun ardından, Hz. Muhammed'in hayatı (siyer) ve savaşları (megazi) konularında Hadis kitapları içerisinde bab ve kitablar ve daha sonraları da müstakil eserler yazılmaya başlandı.

A. Umumi Tarih Yazıcılığı

Bu alanda eser veren Harranlı tarihçilerin ortaya çıkmaya başladığı Hicri IV. yüzyıldan başlayarak VII. yüzyıla kadarki durum ise şöyle özetlenebilir: IV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren genel tarih ile yerel tarih arasındaki ayrımı devam ettirmek güçleşmiştir. Bundan sonra tarihi derlemelerin ana modelini sıklıkla umumi tarihin bir özetiyle başlatılan yıllıklar (kronikler) oluşturmuştur. Bu tür kroniklerde yazar, kendisini artık içinde yaşadığı siyasi yapıyla sınırlar ve nadir olarak uzak bölgelerdeki olayları işler. İslam siyasi birliğinin bozulmasının bunda ne kadar etkili olduğu konusu tartışmaya açıktır. Ancak bundan daha önemlisi siyasi tarih yazımının ekseriyetle saray görevlilerinin ve özellikle katiplerin eline geçmesidir. Yazılan eserlerin şekil ve muhtevası da doğal olarak bu değişiklikten etkilenmiştir.¹

TeCrübeli katip ve yazıcılar için devam eden tarihi derlemek kolay ve yeteneklerine uygun bir görevdi. Bunların kaynakları resmi belgeler, kişisel dostluklar sonucu elde edilen bilgiler ile resmi ve saray çevresinin söylentileri idi; bu yüzden ravi zinciri(isnad) yerine, kısaca kaynağa işaret edilmekle yetinilmiş ve isnad, sonraki derleyicilerce de bütünüyle bir tarafa bırakılmıştır.² Yine bu yazarların hadiseleri kendi sosyal, siyasal ve dini önyargı ile sunmaları kaçınılmazdı. Kronikler ya da vekayinameler gitgide saray ve hükümdarın etkinlikleri üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Bu yazarların kişisel zaafı göz önünde tutulmak kaydıyla yaşadıkları çağların dış siyasi olayları ile ilgili verdikleri bilgiler genellikle güvenilirdir. İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Hilal es-Sabi(ö. 448/1056)'in vekayinameleri, siyasi önyargıdan uzak, nisbeten serbest ve doğru bilgi veren kaynaklardır.³

Abbasiler devri umumi tarih yazıcılığı hakkındaki bu genel bilgilerden sonra bu alanda eser yazmış olan Harranlı, daha doğru bir deyişle Harran asıllı tarihçilerden bahsedebiliriz. Hayatlarını Bağdad'da geçiren dört tarihçiden biri, köklü bir Sabi aile olan Kurra'ya mensup , diğer üçü de İbn Zehrun es-Sabi'nin soyundan gelmektedir.

1. Sabit b. Sinan b. Sabit b. Kura es-Sabi (ö. 363/973)

Aslen Harranlı olan Kurra'lar Bağdad'da hem sayı hem de nesilden nesile bilim mirasını devam ettiren en önemli ailelerden biridir.

¹ Gibb, R. A., İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, çev: Kadir Durak ve diğerleri, Endülüs 1991, s. 137.

² Gibb, 137.

³ Gibb, 137

Ünlü mütercim, filozof Sabit b. Kurra'nın (H. 221-288) soyundan gelen çok sayıda bilim adamından birisi de “tabip tarihçi” Sabit b. Sinan'dır. Sabit b. Kurra'nın torunu olan Sabit Bağdada tıp konusunda oldukça yetkin biriydi. Tam adı Ebul-Hasan Sabit b. Sinan b. Sabit es-Sabi el-Harrani olan Sabit, Abbasilerden dört halifeye tabip olarak hizmet etti. O, matematik ve gökbilimle ilgili eserler vermiştir¹. Sabit b. Sinan aşağıda 2 numarayla tanıtılacak olan diğer bir Harranlı tarihçi Hilal es-Sabinin dayısıdır.

Sabit'in Tarih'i Taberi Tarih'i'ne zeyl olarak yazılmış olup 295-363/907-973 yılları arasındaki dönemi kapsıyor². Sabit'in tarihi için Kıfti, “üstüne daha iyi bir kitap yazılmamıştır” demektedir.

Kız kardeşinin oğlu Hilal de bu tarihe zeyl yazmıştır. Sabit'in ve yeğeni Hilal'in tarihleri olmasa 907-1055 yılları arasındaki olayların çoğu bilinmezdi³. Bu iki tarih Abbasi Devletinin teşkilatı ve kültür hayatı hakkında önemli bilgiler vermektedirler.

Devrin en büyük tarihçilerinden olan Miskeveyh, 295-340 yıllarındaki olayların tarihini yazarken, Taberi'nin yanı sıra Sabit'in tarihinden de yararlanmıştır. İbnül-Adim Buğyetüt-Taleb isimli Halep tarihinin birçok yerinde bundan nakiller yapmıştır⁴. İbnül-Cevzi de el-Muntazam isimli umumi tarihinde Sabit'in Tarihinden beş parça (metin) iktibas etmiştir. Bunların bir kısmı havadis ve bir kısmı da vefeyat'a dairdir⁵.

Sabit'in tarihinin tamamı günümüze ulaşmamış, ondan sadece Karmatilerle ilgili yapılan nakiller Süheyl Zekkar tarafından, başka kaynaklardan yapılan nakillerle birlikte neşredilmiştir⁶. Kitabın baş tarafında Sabit için “tarihçilerin delil” (Hucetül-müerrihin), “güvenilir” (es-sika), “ünlü tarihin yazarı” (sahibu et-Tarih eş-şehir) gibi sıfatlar kullanılmaktadır⁷.

Sabit'in tarihinden bize ulaşan bu kısımda yer alan konulardan bazıları şöyledir: Karmatilerin H. 278 senesinden 365 senesine kadarki tarihleri, Karmatilerin ortaya çıkışı (s. 187-191, Bahreyn karmatilerinin faaliyetleri (s. 192-193), Abbasi halifeliğine karşı başlattıkları savaş (s. 194-197) ve “el-melun” Zikreveyh'in öldürülmesi (s. 210-211).

Sabit'in Şam (Suriye) ve Mısır tarihine dair bir kitabı daha olduğu kaydedilmekteyse⁸ de bunun da günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

Harranlı Sabilerden Kurra ailesinde başka, İbn Zehrun ailesinden de üç tarihçi

¹ Kazım Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, 44, 46.

² Katip Çelebi, Keşfu'z-Zunun, I, 266.

³ Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, 68; a.y, Harran Tarihi, 74

⁴ Şakir Mustafa, et-Tarihul-Arabi vel-müerrihun, Darul-ilm lil-melayin, Beyrut, 1987, II, 66

⁵ İbnül-Cevzi, el-Muntazam, VI, 80, 89, 172, 215, VII, 16.

⁶ Sabit b. Sinan es-Sabi, Ahbarul-Karamita fi'l-Ahsa-Şam-Irak-Yemen, nşr. Züheyr Zekkar, Darul-Kevser, er-Riyad, tsz. s. 183-247.

⁷ Sabit b. Sinan es-Sabi, "Tarih", Ahbarul-Karamita, 183.

⁸ Şakir Mustafa et-Tarihul-Arabi vel-Müerrihun II, 66; Şeşen, Harran Tarihi, 72

çıkmiştir. Bunlar Ebu İshak İbrahim b. Hilal, Hilal b. Muhassin ve Garsunnime Muhammed b. Hilal. Şimdi sırasıyla bunları yakından tanıyalım.

2. Ebu İshak İbrahim b. Hilal es-Sabi (ö. 384/996)

İbn Zehrun ailesi de, Kurra'lar gibi çeşitli ilimlerle uğraşan Harran kökenli bir ailedir¹. Sabit b. Kurra'nın öğrencisi olan İbrahim İbn Zehrun b. Hebbun(?) el-Harrani ünlü bir tabib idi. Rakkadan Bağdad'a gelmiş ve orada 20 Safer 309(30 Haziran 921) de ölmüştür².

İbn Zehrun'un torunu olan Ebu İshak İbrahim b. Hilal, Sabi ailesinin en ünlü isimlerinden biridir. Ebu İshak , asrındaki katiplerin dahisidir. O seleflerinin aksine edebiyata yönelmiş ve bu alanda ün kazanmıştır. Bağdad'daki Abbasi halifeliği sarayında Divanur-Resail ve Divanul-Mezalimde görev yaptı. Vezir el-Mühellebi'nin katipliğini yaptı. Astronomi, matematik ve felsefede de bilgi sahibiydi.³ Büveyhi hükümdarı Adudüdevle, onu Bağdattaki rasathanenin başına getirmiştir. Astronomi ve geometri konularında da risaleleri vardır.

Ebu İshak, devrinin en büyük edip ve şairlerlerindendi. Sahib b. Abbad (ö. 385/995), Şerif er-Radi (ö. 406/1016) gibi zamanının en ünlü şahsiyetlerinin himayesini gördü.⁴

Ebu İshak, mektup yazma (teressül, inşa) sanatında oldukça başarılı olmuştur. Büveyhi sultan ve vezirlerinin birçoğunun resmi mektuplarını yazmıştır. Bunun sonucunda da mektupçuluğu, şairliğinin önüne geçmiştir.

Torunu Hilalin kaydettiğine göre Ebu İshak, 313/925 yılında Bağdad'da doğdu. Babası Hilal Türk kumandanlarından Tüzün'ün tabibiydi. Ebu İshak, ailenin diğer bireyleri gibi matematik, astronomi ve tıp tahsili yaptı. Kuran-ı Kerim'i ezberlemişti. Müslümanlarla beraber Ramazan orucu tutardı. Kendisini devlet işlerine verdi. Bürokrasi basamaklarında hızla ilerleyerek Divanul-İnşa başkanlığına kadar yükseldi.⁵

Ebu İshak, Abbasi halifesi el-Muti'in Divan el-İnşa vel-mezalim vel-meavin başkanlığını yaptı. Onun ölümünden sonra Büveyhilerden Muizzüdevle ve daha sonra oğlu İzzüdevle Bahtiyarın Divan-ı İnşa başkanlıklarını yaptı. Bahtiyarın divanında çalışırken kardeşi Adudüdevlenin aleyhine mektuplar yazdı. Bahtiyar ölüp yerine kardeşi Adudüdevle geçince 367/977 yılında onu hapse attırdı ve mallarını müsadere etti⁶. Adudüdevle ölünce yerine geçen kardeşi Samsamüdevle 371/981 yılında Ebu İshak Sabi'yi serbest bıraktı ve ona Müslüman olduğu takdirde vezirlik rütbesi vereceğini söyledi. Fakat Ebu İshak bu teklifi kabul etmedi.

¹ Sarıkavak, 40

² Krenkow, "Sabi" İA, 8.

³ Bakır Emin el-Verd, Mucemül-Ulemail-Arab, I, 135.

⁴ Şeşen, Harran Tarihi, 80.

⁵ Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, 69.

⁶ İbn Hallikan, Vefeyatü'l-Ayan, I, 52.

Ömrünün geri kalan kısmını inzivada ilimle uğraşarak geçirdi. Son zamanları sıkıntılı geçen Ebu İshak 384/994'te Bağdada öldü. ¹

Ebu İshak es-Sabi, daha çok Kitabü't-Taci fi Ahbari'd-Devleti'd-Deylemiyye adlı eseri ile ün kazanmıştır . Zamanımıza ulaşan diğer eseri ise bazı resmi vesikaları, topladığı Resail'dir.². Şimdi Ebu İshak es-Sabi'nin eserleri hakkında kısaca bilgi verelim.

a) Kitabü't-Taci

Ebu İshak'ın en ünlü eseri olup Büveyhiler tarihidir. Büveyhi hükümdarı Adudüddeve'nin emriyle yazılmıştır. Yazar, Adudüddeve'nin "Tacül-mille" lakabına nisbetle kitabına Kitab et-Taci adını vermiştir.

Zamanımıza ulaşmayan bu eserden sonraki tarihçiler çok faydalanmıştır.³. Şeşen'in de belirttiği gibi bu kitap ilk hanedan tarihlerindedir.

Abbasi veziri Ebu Şuca Ruzraveri, Miskeveyh'in Tecaribül-Ümem'ine yazdığı Zeyl'de şunları söylüyor: "Ebu İshak et-Taci fi Ahbari'd-Devleti'd-Deylemiyye adını verdiği bir kitap yazdı. Bu çok edebi bir kitaptır. Bunun son kısmının Tecaribül-Ümem'in sonuyla aynı olduğunu gördük. Hatta sonuç cümleleri birbirine çok benziyor. İkisinin de sözleri aynı tarihte bitiyor."⁴

Bu eserden bazı seçmeler zamanımıza gelmiş ve M. Huseyn Zebidi tarafından 1977'de Bağdada yayınlanmıştır.⁵. Muhakkik Zebidi'nin de belirttiği gibi bu eserde Büveyhilerin ortaya çıkışı, Deylem kabilelerinin İslama girişleri, Alevilere ve Ehl-i Beyt'e yardım etmeleri, Deylemlilerin erdemleri, özellikleri ve iyi yanları⁶ gibi konulara yer verilmektedir.

b) Resail

Ebu İshak Sabi'nin bir diğer kitabı da Münşeat es-Sabi'den seçmelerden meydana gelen el-Muhtar min Resail Ebi İshak Sabi'dir. El-Muhtar, ilk defa Şekib Arslan tarafından 1898 de Lübnan'da basılmıştır. Bu risalelerden yapılan alıntılar daha sonraki müelliflerin eserlerinde bulunmaktadır. Bunlar Abbasi devletinin gerileme dönemine ait bilgileri tamamlamakta olduğundan son derece önemlidir. Bu mektuplarda Farsçanın etkisi görülmekle beraber, devrindeki örneklere göre daha sadedir. ⁷

Şekib Arslan'ın bir seçkisini yaparak neşrettiği bu resmi mektuplardan(sultanıyat) bazılarının başlıkları şöyledir:

¹ Şeşen, Harran Tarihi 80; a.y, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, 69.

² Şeşen, Harran Tarihi, 80.

³ Şeşen, Harran Tarihi, 80.

⁴ Miskeveyh, Tecaribül-Ümem (muhakkik Ebul-Kasım İmami'nin mukaddimesi), I, 34.

⁵ El-Munteza' min Kitab et-Taci li Ebi İshak es-Sabi, Menşuratu Vizaretel-İlam, Bağdad 1977.

⁶ El-Munteza' min Kitab et-Taci li Ebi İshak es-Sabi , Muhakkik Zebidi'nin önsözü, 6.

⁷ Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, 70,

H. 364 senesinde Bağdadın fethi ve memluklerin şehirden kaçışlarını anlatan mektup (s. 17-42), Muizzüddeve (Hüseyin b. Ahmed b. Büveyh)'in Ahvaz'da asi Ruzbehani'yi yenmesini anlatan mektup(s. 43-63), Muti' lillah'in Rüküddevle'ye H. 362 senesinde Bizans komutanının esir alındığını bildiren mektubu(s. 64-75) , İzzüddeve'nin Melik Adudüddeve'ye Kufs ve Balus ülkesinin fethi ile ilgili olarak kendisine gönderdiği mektubun cevabı(s. 83-86) , Muti lillah'in Hac Emirini tayin belgesi(s. 223-226), Muti lillah'in Adudüddeve'ye Ebu Şuca lakabını verdiğini bildiren belge(s. 244-249).

Ebu İshak'ın risalelerinden bazıları çeşitli İslam tarihi kaynaklarında nakledilmiştir. M. Mahir Hamade'nin çeşitli kaynaklardan derlediği mektuplar arasında şunlar yer almaktadır: Abbasi halifesi Muti' lillah'in Huseyin b. Musa el-Aleviyi Bağdad ve civarında mezalim nazırlığına tayin belgesi(ahd), ¹, halife Tai' lillah'in aynı şahsı Evkaf nazırlığına tayin belgesi(menşur)², Muti' lillah'in Harac senesini değiştirmesi hakkındaki menşur³, Tai' lillah'in Kerdeveyh(?) isyanını bastırması dolayısıyla Samsamuddevle'ye gönderdiği mektup⁴, Tai' lillah'in Sehar ve sevadında, Cibal, Uman ve havalisinde ayaklanan isyancıları itaata ve birliğe çağırın mektubu⁵ ve Büveyhi İzzüddeve'nin H. 363 senesinde Musul'u fethi ve Ebu Tağlib el-Hemdaniyi yenmesi dolayısıyla Muti' lillah'a gönderdiği mektup⁶.

c) el-Mesalik vel-Memalik

Ebu Mansur es-Sealibi, Adabül-Müluk adlı eserinde Ebu İshak es-Sabi'ye böyle bir eser nisbet etmektedir. Sealibi, adı geçen eserinin “hükümdarlara hediye verilmesi babı”nda bu konuya en uygun fasıllardan birini Ebu İshak'ın yazdıklarına ayırmıştır: “O, Adudüddevenin oğlu Şerefüddeve Ebul-Fevaris'e iki İran dirhemi ile beraber el-Mesalik vel-Memalik isimli kitabını göndermiş ve baş tarafına da şu dizeleri yazmıştır:

“Sana gücüm miktarınca hediye sunuyorum

Yokluk anında iki dirhemdir bu,

Ve senin kudretinin, şerefinin derecesine layık iki defter veriyorum,

Orada tüm evreni bulacaksın,

Açıp da okuduğun zaman ne demek istediğimi anlayacaksın”⁷.

3. Hilal b. Muhassin es-Sabi (ö. 448/1056)

¹ Muhammed Mahir Hemade, el-Vesaiikus-siyasiye, 157-161

² Hemade, el-Vesaiikus-siyasiye , 161-164

³ Hemade, 250-255

⁴ Hemade, 264-265

⁵ Hemade, 266-267

⁶ Hemade, 399-409

⁷ Sealibi, Hükümdarlık Sanatı, 245-246.

Sabi İbn Zehrun ailesine mensup Harranlı bir diğer tarihçi de Hilal b. Muhassin'dir. Hilalin babası Ebu Ali Muhassin b. İbrahim(ö. 399/998-9), Sinan b. Sabit b. Kurra'nın kitaplarının bize ulaşmasını sağlayan kişidir¹. Hilal, 359/970 yılında Bağdada doğmuştur. Annesi, yukarıda da belirtildiği üzere, 'tabip tarihçi' Sabit b. Sinan'ın kız kardeşiydi. O, er-Resail sahibi Ebu İshak Sabinin torunu ve Garsunnime diye bilinen Muhammed b. Hilalin babasıdır.²

Hilal, Divanur-Resail katiplerinin en önde gelenlerinden olup el-Katib diye anılmıştır. Hilal, Bağdad'da yaşamış ve hicri IV. ve V. asırlarda bilimsel harekette görülen altın yükselişe şahit olmuş, Ebu Ali el-Farisi, Ali b. İsa er-Ramani ve Ahmed b. Muhammed el-Cerrah gibi alim ve müfekkirlere derslerine katılmıştır.³

Hilal es-Sabi, Büveyhilerden Fahrülmülk Ebu Galib Muhammed b. Halef'in katipliğini yaptı. 14 Ramazan 448/28 Kasım 1056'da öldü. Ebu Galib'in ölünce Hilal'e 30 bin dinarlık miras bıraktığı ve Hilal'in de bu parayı oğlu Garsunnime Muhammed'e bıraktığı⁴ rivayet edilir.

Zehebi, Ebu İshak'ın Torunu Hilalin Sabi dinine mensup olduğunu belirtmekteyse⁵ de kaynakların büyük bir kısmı onun ömrünün sonlarına doğru Müslüman olduğu görüşündedir⁶. Hilal'in oğlunun Muhammed ismini taşıması da bu görüşü teyid etmektedir.

Hilal, çoğu tarih ve edebiyat alanında ondan fazla kitap yazmıştır. En önemli eserleri dayısı Sabit'in tarihine zeyl olarak yazdığı Tarih, Tuhfetül-ümera fı tarihil-vüzera (kitabul-vüzera veya Kitab el-Emasil vl-ayan) ve Rüsümü Daril-Hilafe'dir.

a) Tarih

Hilal b. Muhassin es-Sabi, dayısı Sabit b. Sinan'ın Tarihine zeyl olmak üzere H. 363/973'ta başlayan ve H. 447/1055'te biten ve tamamının kırkı cilt olduğu rivayet edilen bir Tarih yazmıştır. Bu eserin günümüze sadece 8. cüzü kalmıştır. Bu da Abbasi tarihinin 5 yıllık (389-393/999-1003) bir süresini kapsıyor. Amedroz tarafından Leiden'de 1904'te neşredilen ve çinde pek çok resmi vesika bulunan bu parçadan bile eserin ne kadar değerli olduğu anlaşılmaktadır.⁷

Aşağıda ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere oğlu Garsunnime de babasının tarihine bir zeyl yazmış, fakat o da eserini tamamlayamamıştır.

Büveyhi çağında yaşamış üç yazarın yazmış oldukları tarihler öne çıkmaktadır.

¹ Krenkow, "Sabi", İA, 9.

² Bağdadi, Tarihu Bağdad, 14/186; İbnül-Cevzi, el-Muntazam, VII, 176.

³ Hatib el-Bağdadi, Tarihu Bağdad, XIV, 77; İbnü'l-Cevzi, el-Muntazam VIII, 176; İbn Hallikan, Vefayat VI, 101.

⁴ Şeşen, Harran Tarihi, 80

⁵ Zehebi, Siyeru Alamin-Nubela, XVI, 523; Şeşen, Harran Tarihi, 79. Şeşen, aynı eserinin 80. ve "Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı" s. 68'de ise "ailesi efradından ilk Müslüman olanlardandır" demektedir.

⁶ Msl: Serkis, Mucemül-Matbuatil-Arabiye vel-Muarrebe, II, 1179.

⁷ Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, 68; a.y, Harran Tarihi, 80.

Bunlar Miskeveyh (İbn Miskeveyh, ö. 421/1031), Hilal es-Sabi (ö. 448/1056) ve Ebu Şuca er-Ruzaveri (ö. 488/1095)'dir.

Halife el-Muktedi (ö. 476-487/1082-1093)'nin veziri Ebu Şuca er-Ruzaveri (Zahirüddin Muhammed b. El-Hüseyin), Miskeveyh'in Tarihine 369-389 seneleri olaylarını kapsayan bir zeyl yazmış; Hilal Sabi de Tarihini ona zeyl olarak yazmıştır¹.

Hilalin Tarih'i, İslam tarih yazıcılığında umumi tarih ya da halifeler tarihi olarak adlandırılan eserler arasında yer almaktadır.

Hilal es-Sabi Tarihi'nin günümüze ulaşan kısmı, H. 389 yılına ait olaylarla başlar ve 393 senesi ile biter. Tarih'in mevcut parçası, eserin sekizinci cüzünü oluşturmakta ve Halife el-Kadir devrinin beş yıllık bir süresini kapsamaktadır.²

Hilal es-Sabi, olayların tarihlenmesinde büyük titizlik gösterir. Bir olayın gününü ve o günün hangi vaktinde meydana geldiğini bile verir.³

Sevim'in tesbit ettiği üzere XI. yüzyılda yaşamış olan Suriyeli tarihçi Azimi'nin kaynakları arasında Hilal b. Muhassinin Tarih, Kitabu Tarih-i Bağdad ve Kitabu'l-Vüzera adlı eserleri de bulunmaktadır.⁴

Hilal es-Sabi, eserinde, hangi hicri yılın olaylarını yazıyorsa önce o yılın diğer takvimlerdeki karşılığını veriyor. Örneğin, H. 393 senesinin tarihini yazarken bu senenin başlangıcının 9 Teşrin-i sani Pazartesi olduğunu kaydeder, sonra bunun İskender Takvimi ile 1314, Yezdücerd takvimi ile 371 Mah-ı İsfend -Mah Aban (Aban ayı) olduğunu belirtmektedir⁵.

Hilal'in Tarih'inde her yılın olayları (havadis) ve biyografik bilgiler (vefeyat, teracim) kameri ayların sırasına göre zikredilmiştir. Olaylar ve biyografiler iç içedir. Biyografi sahibi ünlü bir isim ise geniş bilgi verilmektedir. Mesela devrin ünlü hiciv şairi Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ahmed el-Haccac (ö. 391)'in ölüm haberi verildikten sonra hayatı genişçe anlatılmış ve şiiirlerinden çok örnekler verilmiştir.⁶

Havadis kısmında önce olay kısaca nakledilir, sonra da "şerhul-hal fi zalike", "zikrü-sebeb fi zalike" veya "zikru ma cera fi zalike" başlıkları altında olayın ayrıntısına geçilir; olayın sebep ve sonuçları üzerinde durulur.

Hilal'in tarihinin büyük bir kısmı hilafet merkezi Bağdad'daki başlıca siyasi

¹ Hasan İbrahim Hasan, Tarihul-İslam, III, 409, IV, 519. "Miskeveyh (ö. 421/1030) (Miskeveyhi veya İbn Miskeveyh) yalnız Büveyhi döneminin (334-448/945-1055) en önemli kronikçisi değil, aynı zamanda dikkatini kendisine en yakın ve çağdaşı olan olaylar üzerinde odaklayan ve günümüze kadar gelen İslam dünyasının ilk büyük tarihçisidir. Miskeveyh, felsefi ve etik yazılandan dolayı da dikkati çekmiştir". Humphreys, İslam Tarih Metodolojisi, 171

² Hilal es-Sabi Tarihinin bu kısmı Tecaribül-Ümem Zeylinin VII. Cildinde 72 sayfa tutmaktadır. Ağırlıklı olarak da 390 ve 392 yılları olaylarını kapsamaktadır. 389 yılına ait olaylar 6 sayfa, 390 yılı 22 sayfa, 391 senesi 12 sayfa ve 392 senesi 27 sayfa ve 393 senesi de 1 sayfa tutmaktadır.

³ Şeşen, Harran Tarihi, 81.

⁴ Sevim, "Azimi ve Eseri Hakkında", X. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, III. Cilt, Ankara 1991, s. 1098

⁵ Hilal es-Sabi, Tarih, (Miskeveyh'in, Tecaribül-Ümem zeyli içinde), VII

⁶ Hilal es-Sabi, Tarih, 41-43.

gelişmeler, Büveyhi hükümdarlarının icraatları, Büveyhi ailesi içindeki taht mücadeleleri, Büveyhi sultanlarının “Emirül-Müminin” olarak kabul edilen Abbasi halifeleriyle ilişkileri gibi konulara ayrılmıştır.

Hilal, eserinde H. 389 senesi olaylarını anlatırken Gazneli Mahmud'un Horasan'a hakim olduktan sonra Abbasi halifesi Kadir'e itaat ettiğini bildiren ve ondan emirliğinin tanınmasına dair bir menşur(ahd) gönderilmesi isteğini içeren bir mektubun metnine yer verir. ¹

Hilal'in Tarih'inde, bunların yanı sıra hacca gidiş ve gelişlerden, hac emirliğine kimin getirildiğinden ve Bağdadaki Şiiilerin Kerbela ayinlerinden de bahsedilmektedir. Hilalin Tarihinde, az da olsa, doğal afetler ve “acaib ve garab” türünden ilginç haberler de yer almaktadır.

Hilal, Tarih'ini yazarken büyük ölçüde sözlü kaynaklardan yararlanmışır. Bu kaynakları arasında Ababsi ve Büveyhi bürokrasisinde görev almış Sahibul-berid, kadı, katip hacib gibi üst düzey şahsiyetler de bulunmaktadır.² Bunların yanı sıra Hilal, kendi gözlemlerini ve tanıklıklarını da ilave etmiştir.

İbnul-Cevzi, Hilal es-Sabi'nin Tarih'inden hepsi de Abbasi çağına ait on metin iktibas etmiştir. Bunlardan sadece bir yerde kaynağına işaret etmiş ve bu bilgiyi Hilal es-Sabi Tarihi'nden aldığını belirtmiştir. ³

İbnul-Kalanisi'nin 363-555/973-1160 yılları arasındaki dönemin tarihi olan Zeylu Tarihi Dımaşk adlı eseri Hilal es-Sabi Tarihi'nin bir zeyli konumundadır. Öyle görünüyor ki İbnul-Kalanisi, Ebu Şuca ve Hilal'in kitaplarından çokça istifade etmiştir⁴.

b) Tuhfetül-Ümera fi Tarihil-Vüzera

Hilal es-Sabi'nin ikinci önemli eseri Kitabul-vüzera'dır. Serkis bunu Bağdadının adından sözettiği Kitab el-Emasil vel-Ayan'ın diğer adı olarak kaydetmiştir.

Bu, Suli ile Cehşiyari'nin aynı konudaki eserlerinin devamıdır.⁵ Kitabın sonundan bazı parçalar zamanımıza gelmiştir. Çağdaş ve halefi çok sayıda yazar Hilal'in bu eserinden iktibaslar yapmışlardır. Ayrıca Abbasi devrinin siyasi, idari, askeri ve kültürel yanlarını yansıtan birçok araştırma da Hilalin bu eserini referans göstermektedir.

¹ Hilal es-Sabi, Tarih , 6-9. Bu mektuba belki de yer veren ilk kaynaklardandır.

² Hilal Sabi, Tarih s. 11, 12, 13,

³ İbnül-Cevzi, el-Muntazam, VIII, 289.

⁴ Hasan İbrahim Hasan, Tarihu'l-İslam, IV, 539. Goldziher , Hilal es-Sabi'nin Tarihu Dımaşk adlı bir eser yazdığını bundan da da önemlisinin bu eserin Hamza b. Esed Ebu Yala İbn Kalanisi (ö. 555/1160) tarafından Zeylu Tarihi Dımaşk adıyla devam ettirilmesi olduğunu söylemektedir. (Klasik Arap Literatürü, 140). Gerçekte Hilalin Tarihu Dımaşk adını taşıyan bir eseri bulunmamaktadır. Ancak İbn Kalanisi'nin, aynı zamanda umumi tarih karakteri de taşıyan eseri tarihsel olarak Hilal'in eserinin devamı sayılabilir.

⁵ Şeşen, Harran Tarihi, 81.

Hilal'in bu eserinden yapılan iktibaslardan biri Ababsilerin bu devrinde kadınların devlet işlerine nasıl karıştıkları anlatılmaktadır: "Muktedir vezirlerine karşı sert ve acımasızdı, bir hataları oldu mu hemen onları tutuklatırdı. Öte yandan valideler de devlet işlerine karışıyordu. Bu yüzden vezir Ali b. İsa görevde fazla kalamadı. Bir rivayete göre halifenin annesi "es-seyyide", Ümmü Musa Kahramane bu vezire haber göndererek Kurban Bayramı masrafları için kendisine bir miktar para verilmesini ister, fakat o bu isteği geri çevirir. Bu olaydan sonra halifenin annesi vezire öfkelenir ve ona kin besler. Neticede ertesi günü 8 Zilhicce 304 Pazartesi günü adı geçen vezir tutkılır"¹. Hilalin verdiği bu bilgilerin diğer İslam tarihçilerince de teyid edildiği görülmektedir.

Hilal bu eserinde Selçuklular zamanındaki ordunun oluşması hakkında da bilgi vermektedir. Buna göre orduya asker alımı bir grup komutanın nezaretinde gerçekleşiyordu. Titiz bir seçim yapılıyordu. Hilal es-Sabi bu yolu "ihtibar" diye tanımlıyor ve değerlendirmenin de başarılı veya başarısız şeklinde yapıldığını² bildiriyor.

c) Kitab Rusumu Daril-Hilafe

Hilal'in bize ulaşan diğer bir eseri de Bağdad hilafet sarayındaki protokol kurallarından bahseden Rüsümü Daril-Hilafe'dir. Kurumlar ve özellikle de vezirlik kurumu hakkında yazılmış önemli kitaplardan olan³ bu eser kısmen zamanımıza ulaşmış ve Mihail Avvad tarafından Bağdad'da 1964 te , Eil A. Selam tarafından 1977'de Beyrutta yayınlanmıştır⁴

Hilal es-Sabi, bu eserinde edebiyat salonlarında , toplantılara katılmasına izin verilen kimselerin riayet etmeleri gereken usul ve adabı ayrıntılı bir biçimde kaydetmiştir: "Halifenin huzuruna veya gece toplantılarına giren kimsenin kılık kıyafeti düzgün, adımı ve yürüyüşü vakarlı, hoş koku saçan kokular sürünmüş olması gerekir. Eğer halifenin hoşlanmadığını biliyorsa bundan sakınmalıdır"⁵.

Hilal'in kaydettiği protokol kurallarından diğer bazıları da şöyledir: "Huzura girecek şahıs -salona- girdiği zaman "es-selamu aleyke ya Emirel-Müminin ve rahmetullahi ve berakatuh" der. Kendini takdim eden şahıs eğer vezir ya da yüksek rütbeli bir kimse ise halife cübbesinin yeni ile örtülmüş olan elini ona bir hürmet nişanesi olsun diye öptürmek üzere verir. Fakat veliahdler, Haşimoğullarının diğer fertleri, kadı ve fakihler halifenin elini öpmezler; sadece selamla yetinirler. ⁶. İçeri giren şahıs protokole göre ayrılmış olan yerine oturur. Halife istemedikçe başkasının yerine geçip oturamaz. Hilal es-Sabi, bu eserinde özetle halifenin huzuruna kabul

¹ Hasan İbrahim Hasan, Tarihü'l-İslam, III, 286.

² Hasan İbrahim Hasan, Tarihü'l-İslam, IV, 344.

³ Hasan İsa Ali el-Hekim, Kitabul-Muntazam li İbnul-Cevzi, dirase fi menhecchi ve mevaridihii ve ehemiyetihi, Alemul-Kütüb, Beyrut 1405/1985, s. 350

⁴ Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, 68.

⁵ Ahmed Çelebi, İslamda Eğitim-Öğretim Tarihi, 65.

⁶ Çelebi, 65.

edilen kimselerin nasıl davranmaları, nelere dikkat etmeleri gerektiğini söyler; onlara ölçülü ve edepli olmaları gerektiğini, saygıda kusur edilmemesi gerektiğini hatırlatır”.¹

d) Kitabu Ahbari Bağdad

Hilal es-Sabi'nin bir başka eseri de Bağdad şehri tarihinden ve sosyal hayatından bahseden Kitabu Ahbari Bağdad'dır. Ancak bu da kayıp eserler arasındadır. Bunda Bağdad ile diğer şehirler arasındaki mesafe ve mevkiiler ve de Bağdadın mahalleleri arasındaki mesafeler belirtilmiştir². Bunun Bağdad'ın topografyasına (hattat) dair bir eser olduğu anlaşılıyor.

Şeşen, Hilal'i büyük devlet bürokratlarından bahseden Kitabül-Küttab, vezirlerin ve katiplerin önemli mektuplarını toplayan Kitab er-risalat anil-müluk vel-vüzera adlı eserleri olduğunu da ³ kaydetmektedir. Bunlardan başka Hilal'e edebi nesirden bahseden Gururul-Belağa fir-resail ve Kitab es-siyase⁴ adlı eserler de nisbet edilmektedir.

4. Garsu'n-Ni'me Muhammed b. Hilal es-Sabi(ö. 480/1087)

Meşhur tarihçi Hilal b. Sabi'nin oğlu olan Garsu'n-Nime Muhammed 416-480/1025-1087 arasında Bağdad'da yaşamıştır. Onun ticaret ve ilimle uğraştığı ve ödüllü sırada 70 bin dinarlık bir servet ile 1000 ciltlik bir kütüphane bıraktığı rivayet edilir.

Garsu'n-Nime babasından ve Ebu Ali Şadan'dan dini ilimler yanında tarih, edebiyat ve inşaa dersleri aldı. Babasından miras kalan 12 bin dinarla ticarete hayatına atıldı. Ve servet sahibi oldu. Daha sonra Halife Kaim biemrillah'ın ilgisine mazhar oldu ve çok geçmeden Divanu'l-İnşaya katip olarak tayin edildi. ⁵

Hilal b. Muhassin es-Sabi, daha önce de belirtildiği üzere, hayatının sonlarına doğru İslamiyeti kabul etmişti. O, halifelerden gördüğü iyiliklere karşı bir şükran ifadesi olmak üzere oğlu Muhammed'e Garsu'n-Nime lakabını verdi.⁶ Fakat Garsu'n-Nime babası gibi siyasi işlerden uzak kaldı; kamu hizmetinde çalışmayarak, ticaretle uğraştı ve emlakinin geliriyle geçimini sağladı⁷. O, otuzlu yaşlardayken Selçuklular arasındaki siyasi çekişmelere tanık olmuş, Onların Bağdada girerek Büveyhi devletine son verdiklerine ve Doğu İslam dünyasında Türklerden yeni bir yönetici sınıfın ortaya çıktığına şahit olmuştur. Her ne kadar o siyasetle ilgilenmemişse de siyaseti gözlemlemeye ve olayları kaydetmeye ilgi duymuştur. O

¹ Çelebi, 66.

² Yakut, Mucemu'l-Buldan, I, 90, II, 542, 565, Hasan İsa, 350.

³ Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, 68

⁴ Şeşen, Harran Tarihi, 81.

⁵ Sevim, "Garsunnime", DİA, XIII, 386.

⁶ Şakir Mustafa II, 105; Sevim, "Garsunnime", DİA, XIII, 386;

⁷ Şakir Mustafa, et-Tarihu'l-Arabi ve'l-Müerrihun, II, 105.

ayrıca üst düzey bürokratlara ait eğlendirici hikayeleri de rivayet etmiştir.¹

Garsu'n-Nime, yukarıda da belirtildiği üzere babasının Hilal b. Muhassin'in 360-447 (970-1055) yılları arasındaki olayları ihtiva eden Tarihine 448-479/1056-1086 yıllarını kapsayan Uyunut-Tevarih adında bir zeyl(devam) yazdı. Kıftı bu eseri över. Fakat son yıllara ait bilgilerin muhtasar kaldığını söyler.² Gerek Hilalin gerek oğlu Garsu'n-Nime'nin bu eseri Selçuklu tarihi bakımından çok önemliydi³

Ancak Uyunut-Tevarih günümüze ulaşmamış, fakat kendisinden sonraki birçok tarihçi bu eserden geniş nakiller yapmışlardır.

Garsu'n-Nime eserini kaleme alırken kendi müşahedelerine, olayların içinde yaşamış kimselerden aldığı bilgilere ve ayrıca birçok belgeye dayanmıştır. Bundan dolayı eser Selçuklular tarihi hakkında (Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah devirleri) çoğunlukla diğer kaynaklarda mevcut olmayan ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir.⁴

Safedi'nin bir kaydına göre Hibetullah b. Mübarek es-Sekati, Garsu'n-Nime'nin gerçekte ilgisi olmayan birtakım rivayetleri eserine aldığını söylemiş, ancak yapılan mukayeseli çalışmalarda bu iddianın isabetli olmadığı anlaşılmıştır.⁵

Garsu'n-Nime'nin Uyunu't-Tevarih adlı eseri özellikle Selçuklular tarihi bakımından önemli bir kaynaktır. İbnül-Cevzi el-Muntazam'ında, torunu Sibte İbnül-Cevzi de Miratüz-Zaman'ında Uyunu't-Tevarih'i kaynak olarak kullanmış ve eserden geniş nakiller yapmışlardır.⁶

Sibte İbnül-Cevzi tarafından Uyunu't-Tevarih'ten yapılan nakiller doğrudan doğruya Sibte'nin eserinden (Miratüz-Zaman) bize intikal etmeyip Sibte'nin eserini ihtisar eden (özetleyen) Kutbüddin Yunini Baalbeki ya da başka bir müverrihin eseri vasıtasıyla bize erişmektedir. Garsu'n-Nime, içinde yaşadığı Selçuklular tarihinin Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah devirleriyle ilgili olarak çeşitli olaylar hakkında birçok değerli bilgiler vermektedir. Bu bilgiler kendi izlenimlerine, olayların bizzat içinde bulunan kişilerden işittiği anlatımlara ve birtakım yazılı belgelere dayanmaktadır.⁷

Ebul-Hasan Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedani(463-521/1027-1070), Uyunüt-Tevarih'e 512/1118 yılına kadar gelen bir zeyl yazmıştır⁸.

Garsu'n-Nime'nin günümüze ulaşmamış bir eseri de tarihi hikayeler içeren

¹ Şakir Mustafa, II, 105.

² Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, 68.

³ Şeşen, a.g.e. , 69.

⁴ Sevim, "Garsunnime XIII, 387.

⁵ Sevim, a.g.m, XIII, 387.

⁶ Sevim, a.g.m, DİA, XIII, 386.

⁷ Sevim, "Miratüz-zamanın Değeri", s. 264-269.

⁸ Sevim, "Garsunnime", DİA XIII, 387. Hemedani'nin Tekmiletü Tarih-i Taberi olarak bilinen eseri daha vardır. 286'dan Muktedirin halifeliğinden Mustazhir Billah'ın 487-512/1094-1118) e kadarki tarihi kapsar. Bunun sadece 367 yılı olaylarıyla biten ilk cildi ulaşmıştır. Beyrut 1958 ve 1961(Şakir Mustafa II, 107)

Kitabu'r-Rebi'dir. Bu, Tenuhi'nin Nişvaru'l-muhadara sı ömek alınarak ¹, ona zeyl olarak kaleme alınmıştır. İbnu'l-Adım, İbnu'l-Kıfti ve Yakut el-Hamevi gibi yazarlar tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. ²

B. Mahalli Tarih Yazıcılığı

Daha önce de belirtildiği üzere Harran'da doğmuş veya Harran asıllı olan Müslüman tarihçiler daha çok mahalli tarih yazıcılığı alanında eser vermişlerdir. Cezire ve Harran tarihi yazmış olan bu tarihçilerden burada yedi tanesinin ismini zikredecek ve bunlar hakkında ulaşabildiğimiz bilgileri nakledeceğiz. Bu tarihçiler: Ebu Arube el-Harrani(ö. 318/930), Ebu Amr es-Sülemi(IV. yydan sonra), İbnul-Harrani (ö. 334/945), Ebul-Hasan Ali Harrani (ö. 355), Müsebbihi (ö.420/1029), Ebu's-Sena Hemmad (ö. 598/1202), Ebul-Mehasin b. Selame (ö. VI. yy başı)'dir.

1. Ebu Arube Hüseyin b. Muhammed , el-Harrani(ö. 318/931)

Ebu Arube, 222/837'de Harran'da doğdu. Sülemi ve Cezeri nisbeleriyle de anılır. Ebu Arube Cezire, Irak ve Dimaşk'ı gezerek devrinin muhaddislerinden istifade etti. Hadiste El-hafız ve el-imam ünvanlarına sahip olan Ebu Arube, Harran müftüsü olarak da ün kazanmıştır. Ebu Arube'nin devrin hafızası en iyi muhaddislerinden olduğu belirtilir³.

İbn Asakir, Ebu Arube'nin aşırı bir Şii olduğunu ve Emevilerin aleyhinde bulunduğunu söylüyorsa da Zehebi bu iddianın haksız ve isabetsiz olduğunu belirtmektedir. Ancak Zehebi'ye dayanarak Ebu Arube'yi Emevi taraftarı olarak gösteren F. Rosenthal'in de Zehebi'ye ait metni yanlış anladığı görülmektedir.⁴

Çeşitli kaynaklarda Ebu Arube'ye tarihe dair şu eserler nisbet edilmektedir: *Tabakat, el-Emsalu's-saire an Resulillah, Hadisiül-Cezeriyyin , el-Evail, El-Emali ve Tarihul-Cezire* .

Tabakat: Ashab-ı Kiram'a dair bu eserden geriye *Münteka Tabakat-ı Ebu Arube* adıyla yapılan bir muhtasar kalmıştır. Bunun 2. cüzünden 12 varaklık bir kısmı Zahiriy Kütüphanesinde no: 453'te bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda *et-Tarih* adıyla da geçen kitabın bu eser olduğu sanılmaktadır.

Semani'nin belirttiğine göre Ebu Arube, *Taribu Harran*'da Cezireli birçok ilim adamının biyografisine yer vermiş ve eserine *Taribu'l-Cezeriyyin* adını vermiştir⁵. Yakut ise Ebu Arube'nin *Taribu'l-Cezire* isimli kitabın yazarı olduğunu ve Zilhicce 318'de 96 yaşında vefat ettiğini yazıyor⁶. Bu eser, *Taribu'l-Cezeriyyin ve Harran, Taribu*

¹ Krenkow,"Sabi", İA, 9.

² Sevim, "Garsunnime", DİA, XIII, 387.

³ Kandemir, "Ebu Arube", DİA, X, 99.

⁴ Kandemir, a.g.m. X, 99.

⁵ Semani, Kitab el-Ensab, II, 195, Kandemir, a.g.m. X, 99. Bu son yerde eserin adı "Tarihul-Cezireteyn" şeklinde kaydedilmiştir.

⁶ Yakut, Mucemül-Buldan, II, 236

Ebu Arube olarak da bilinir.

Semani, *Kitab el-Ensab*'ında ve Yakut *Mucemü'l-Buldan*'ında 'Tarihul-Cezire'den nakiller yapmışlardır¹.

Ebu Arube'ye nisbet edilen eserler arasında *Taribu Rakka*² da bulunmaktadır.

2. Ebu Amr es-Sülemi(IV. Yydan sonra)

Semani'nin belirttiğine göre es-Sülemi'nin *Taribu Ehl-i Harran* isimli bir eseri³ bulunmaktadır. Bu Harranlı yazar hakkında başkaca bir bilgiye ulaşamadık.

3. İbnul-Harrani (ö. 334/945)

Asıl adı Ebu Ali Muhammed b. Said el-Kuşeyri el-Harrani'dir. Aslen Harranlı olup Rakka'da yaşamıştır. Hadis alanında büyük bir alim kabul edilmiştir⁴. Zehebi'nin kaydettiğine göre seksen yaşını aşmış olduğu halde H. 334 senesinde hadis okutmuştur. Bu bilgiye göre yaklaşık H. 250 yıllarında doğmuştur.

İbnu'l-Harrani'nin *Rakka Tarihi* isimli⁵ eseri günümüze ulaşmıştır Bu eser, İslam tarihçilerince yazılıp da günümüze ulaşan en eski şehir tarihlerindedir.

İbnu'l-Harrani bu eserini üç bölüm olarak kaleme almıştır. Birinci bölümde Rakka'nın fethinden ve sulh anlaşmasından bahseder (s. 23-28), ikinci bölümde burayı ziyaret eden 15 sahabe ve yüzden fazla tabiin ve tebeu't-tabiinin biyografisine yer verir.

4. Ebul-Hasan Ali b. El-Hasan el-Harrani (ö. 355)

Hadiste Hafız derecesini almış ve Horasan Muhaddisi olarak ün kazanmıştır. Sem'ani ona *Tarihul-Ceziriyin* isimli bir eseri nisbet eder ve ondan nakillerde bulunur. Eser bazen *Tarihul-Cezire* olarak da adlandırılır⁶. Aralarında Ebu Arube, Ebu Yala el-Mavsili ve meşhur tarihçi Taberi'nin de bulunduğu çok sayıda ilim adamından ders okumuş, hadis dinlemiştir⁷. Eseri bazen *el-Cezire ve Harran Tarihi* şeklinde kaydedilmektedir.

5. Muhammed b. Abdullah el-Müsebbihi el-Harrani (ö.420/1029)

Müsebbihi 366/977'de Mısırdan doğdu. Dedeleri Harran'dan Mısır'a göç

¹ Şakir Mustafa, II, 21.

² Şakir Mustafa, II, 21.

³ Şakir Mustafa, II, 22.

⁴ Şeşen, Harran Tarihi, 89.

⁵ Tarih er-Rakka Tahir el-Naseni tarafından 1960'ta Hama'da, (Şeşen, Harran Tarihi, 89) son olarak da İbrahim Salih tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Darul-Beşair, Beyrut 1419/1998).

⁶ Yakut, Mucemül-Buldan II, 236, Şakir Mustafa, II, 22.

⁷ Yakut, Mucemül-Buldan II, 236. Yakutta adı Ali b. Allan b. Abdurrahman şeklindedir.

etmişlerdi. Fatımi halifesi el-Hakim'in katiplik ve nedimliğini de yapan Müsebbihi Said(Yukarı Mısır) bölgesinde amillik görevlerinde de bulunmuştur¹.

Aynı zamanda bir emir olan bu değerli edib ve alim tarihe dair eserler de yazmıştır. Onun *Taribu Harran ve Taribu Mısır* adlı eserleri vardır. *Taribu Mısır* adlı kitabı kısmen zamanımıza kadar gelmiş ve Bekker tarafından yayınlanmıştır²

Müsebbihi'nin Mısır tarihi hakkındaki eserinin 26 bin sayfayı bulduğu nakledilir. Katip Çelebi ise bu kitabın 12 cilt olduğunu söyler. İbn Hallikan "Bu eser kaybolmasaydı Mısır tarihine dair başka kitaplara ihtiyaç kalmazdı" der. Bu eserden Sem'ani, İbnu'Adim, İbn Hallikan, Makrizi, İbn Tagrıbirdi, Sehavi ve Suyuti faydalanmışlardır. Kronolojik olan bu eserin H. 414-416 yılları olaylarından bahseden 79 varaktan oluşan bir parçası kalmıştır³.

6. Ebul-Mehasin b. Selame b. Halife el-Harrani(ö. VI. yy başı)

7. Ebu's-Sena Hemmad b. Hibetullah el-Harrani (ö. 598/1202)

Hadisçi ve tarihçidir. Ülkelerarası kitap ticareti yapan bir kimseydi. 511/1117'de Harran'da doğdu. Öğrenimini burada tamamladıktan sonra çeşitli İslam ülkelerini dolaştı. Bu sırada Bağdat ve Herat gibi büyük ilim merkezlerindeki alimlerden istifade etti. ⁴.

Şeşen'in verdiği bilgiye göre 592/1196'da ölen Ebu's-Sena'ya *Taribu Harran* isimli bir eser nisbet edilmektedir⁵.

Sonuç

IX-XI. yüzyıllarda, özellikle X. yüzyılda Harran menşeli ilim adamlarının Abbasi devri tarih yazıcılığında bir hamle yaptıkları görülmektedir.

Abbasi Hilafeti devletinde görev alan Harranlı ve Sabi menşeli bürokratlar daha çok umumi tarih yazıcılığı alanında eser vermişlerdir. Mahalli tarih yazıcılığında ise hadis alimleri başı çekmişlerdir.

Harranlı umumi tarih yazarlarını Taberi, Mesudi ve İbnu'l-Esir gibi birinci sınıf tarihçilerden ya da en belirgin özellikleri tarihçilikleri olan yazarlardan ayırmak gerekir.

Harranlı umumi tarih yazarları üslup ve anlayış bakımından hilafet tarihi yazıcılığının başlıca hususiyetlerine riayet etmişlerdir. Bunlar eserlerinde kronolojiye bağlı kalarak havadis ve vefeyat'ı iç içe ele almışlardır. Bunlar da Abbasi hilafetini savunmakta ve İslam dünyasındaki gelişmeleri onu merkez alarak değerlendirmektedirler.

¹ Şeşen, Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı, 77.

² Katip Çelebi, Keşfu'z-Zunun, I, 275; Şeşen, Harran Tarihi, 82; a.y, Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı, 77-78

³ Şeşen, Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı, 77.

⁴ Şeşen, Harran Tarihi, 89

⁵ Şakir Mustafa, II, 22; Şeşen, Harran Tarihi, 90.

EBU'L-HÜSEYN, HİLAL B. EL-MUHASSİN ES-SÂBÎ EL-HARRANÎ
(359-448/970-1056)

Necati AVCI*

Harran'ın yetiştirdiği, bilimle uğraşan ve şöhret bulan bir ailede yetişmiş olan tarihçimiz Hilal, aynı zamanda bir edebiyatçı, şair, sosyolog ve iyi bir gözlemci idi. Tarihçimiz, bilim adamları ile tanınan Harran'ın meşhur ailesi Kurra oğullarına da neseple ana tarafından bağlanan, Zehrun oğullarının bir ferdidir. Şecereleri yazımızın detayında verilecek olan bu iki meşhur aile yanında Harran'ın, el-Bettanî, el-Heyyanî, el-Musebbihî, el-Cezerî, Teymiyye oğulları, Fırat oğulları gibi, tanınmış başka aileleri de bağrında yetiştirdiği bilinmektedir.

Yazarımız; Harran'ın, Musul Hamdanî ve sonra da Numeyrî emirlikleri yönetiminde iken yaşamıştır. Hilal, h. 359 yılında Bağdat'ta, ailesi Sâbiî inancında iken doğmuş ve tahsilini de burada tamamlamıştır. Orta yaşlarında, gördüğü bir rüya üzerine h. 403 yılında, İslam dinini benimsemiş ve seksen dokuz yıl gibi uzun bir süre yaşamıştır. Hilal, Zehrun oğullarının, Müslümanlığı benimsemiş ilk ferdi sayılır. Tarihçimiz, Bağdat'ta Abbasi sarayında, dedesi Ebu İshak İbrahim es-Sabi'nin yanında yetişmiş ve aynı divanda, yani divan el-İnşa'da, onunla birlikte çalışmıştır. Daha sonra Buveyh oğullarının tanınmış vezirlerinden Fahu'l-Melik'in sır kâtipliğini yapmıştır. Dayısı Sabit b. Sinan'ın tarihine zeyil olarak yazdığı ve 363-447 yılları olaylarından bahseden "Tufetu'l-Umera Fi Tarihi'l-Vuzera" adlı kırk ciltlik tarih kitabından, günümüze kadar ulaşan hi 389-393 yıllarına aittir. Oğlu Ğarsunî'ne, Muhammed b. Hilal, babasının bu eserini tamamlayarak h. 448'den 470 yılına kadar olan olayları kaleme almıştır. Hilal; uzun bir hastalık süresi geçirdikten sonra h. 448'de Bağdat'ta vefat etmiştir.

Kur'an'da bahsi geçen "Tufan" hâdisesinden önce, bazı hükümdarlar için "Hürmüz, Hermes" unvanı geçirdi. "Hürmüz", hükümdarlar tarafından "Kayser" ve "Kisra" gibi bir lakap olarak kullanılırdı¹. Tarihçi Ebu Ma'ser el-Belhî el-Müneccim'in yazdığı "Kitabu'l-Ülûf"ta zikrettiğine göre, "Hürmüz" unvanını

* Yrd. Doç.Dr., Osmangazi Ü. İlahiyat Fak., drnavci2000@yahoo

¹ İbn Culcul, Tabakatu'l-Atıbbâ' ve'l-Hükemâ', (thk. Fuad es-Seyyid), Kahire 1955, 5.

taşıyan üç yüce hekim bulunmaktaydı; bunların ilki: I. Hürmüz idi ki, Tufan¹ olayından önce, Fırat havzasının el-Cezîre bölgesinin kuzeyinde yaşamıştır. II. Hürmüz ise; Babil halkından olup, Tufan'dan sonra, Nemrud b. Kûş'tan sonra Babil'i inşa etmiş ve Pers hükümdarı Nebrizbanî zamanında, Keldânîlerin baş şehri olan Babil'de yaşamıştır. Sayıların [aritmatığın] gizem ve doğasını çok iyi yorumlayan, felsefe ve tıbda üstüne bulunmayan biri idi. Bu bilgin ve filozof, Fisagoras'ın (m.ö. VI. yy.) öğrencisiydi. Keldanîlerin bu baş şehri, Doğu halkının filozoflar şehri olarak kabul edilirdi. Bu bölgenin filozofları, Perslerin; sınırları belirleyen ve kanunları tertip eden ilk usta filozoflarıydı. III. Hürmüz ise; yine Tufan'dan sonra Mısır'da yaşamış, “**Zehirli Hayvanlar Kitabı**”nın yazarı ve iyi bir filozof ve tabip kabul edilirdi. Öldürücü ilaçların terkiibini ve hastalık buluşturıcı hayvanları çok iyi bilirdi.

Persler I. Hürmüz'ü, kendi siyer kitaplarında, “**Ebencehz**; yani adalet sahibi, adaletli” olarak adlandırmışlardı. Bu isim eski Pers krallarından birinin ismiydi². İşte o zamanların Harran halkı bu şahsın büyük bir filozof ve peygamber olduğunu kabul ederek³, bunun atasının adının “**Geomers**” olduğunu ileri sürerler ki; o da Farsçada, Hz. Âdem'in ta kendisidir. İbraniler ise, bu “**Geomers**”in, kendi inançlarına göre Tevrat'ta zikredilen ve kutsal sayılan, “**Hunûh, Uhnûh**” olduğunu iddia ederler. Arapçada ise, bu şahsın adı “**İdris**, yani İdris peygamber” olarak geçmektedir. Sâbiiler ise; kendi din ve inançlarının, Hz. Nuh ve İbrahim el-Halil'e dayandığını ileri sürerler⁴.

Ebu Ma'şer'in rivayetine göre: “İşte bu İdris⁵, Hz. Âdem'in⁶ oğullarından Hz. Şit'in neslinden gelmekte, 300 seneden fazla yaşayan, yıldızların hareketi ve gökyüzü gezegenleri hakkında bilgi verip, onları yorumlayan ilk kişidir. Atası Geomers ona, yıldızlara bakarak gece ve gündüz hareketleri ve zaman ölçülerini, yani evrelerini öğretmiştir. Heykelleri inşa eden ve orada Allah'a ibadet etmeyi ilk öğreten de odur. Tufan hakkında insanları ilk defa uyaran ve gökyüzünden bir felaketin geleceğini, su ve ateşin kabarcığını da o haber vermiştir. İnsanlar arasında Hz. İdris'in, kitap okuyan ilk insan olduğunu ve Allah'ın ona, 30 sayfalık bir semavî kitap gönderdiğini, elbise dikip giyen ilk insan olduğunu ve Allah'ın, onu yüce bir makama yükselttiğini de zikretmektedir”.

İşte bu Harranlılar, daha sonra Sabiiler olarak bilinmektedirler ve bunlar Harran

¹ Abdulvahid, Fadıl, et-Tufân, Bağdad (trsz.), 30.

² Taberi, Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk, Leiden 1879-1898, 1/171, 174-175; Mes'ûdî, Murûcu'z-Zeheb, Bulak h. 1283, 1/188. Daha geniş bilgi için bkz.: İbn Tahir el-Makdisî, el-Bed' ve't-Tarih, Paris 1899-1919, 3/138-139; İbn Miskeveyh, Tecâribu'l-Umem, (thk. Âmedroz), Kahire 1914, 1/7; Ebu'l-Fidâ, el-Muhtasarü Fî Ahbari'l-Beşer, İstanbul, h. 1286, 1/40.

³ İbn Culcul, a.g.e., s.7, n.6.

⁴ Ali İbrahim Hasan, et-Tarihu'l-İslamî el-Âmm, Kahire 1972, 166; Akkad, Abbas, İbrahim Ebu'l-Enbiyâ, Kahire 1953, 28 vd.

⁵ Kur'an, Meryem 19/56.

⁶ Kur'an, Bakara 2/31 vdd; Âl-i İmra; Mâ'ide; A'râf; İsrâ'; Kehf; Meryem; Tâha; Yasin, ilgili sure ve ayetler.

şehrinde ikamet ederlerdi. Harran ise, Cezîre, veya tam adı “**Cezîret İbn Omar, Cezîret Okur**”, topraklarında; Ruha ve Ra’su’l-Ayn arasında yer alan “**Belbâs** veya **Belîh**”¹ deresi kaynaklarına yakın çok eski bir yerleşim beldesidir. Buranın halkı, diğer Sâbiî gruplar gibi, yedi gezegene ve on iki yıldızla ibadetleri ile tanınırlardı. Bu inanç ve ibadetler ise onlara, Asur ve Babil dininden, yani yukarı Fırat toplumundan kalmadır².

2. Bölgenin Tanınmış Aileleri

Harran’ın coğrafi konumu; siyasî, iktisadî, askerî yönden ve ipek kervan yolları kavşağında bulunması itibarıyla de çok önemli idi. Bu nedendir ki buralarda; her dönemde çok sayıda savaşlar yapılmış ve bölge yönetimi sürekli olarak el değiştirmiştir. Bundan dolayı da bu topraklar, üstünde yaşayan topluluklar açısından, her zaman farklı kültürler ve ailelere mesken olmuştur.

Harran bölgesinde yaşayan ve bilimle uğraşan pek çok tanınmış ailenin de buraya yerleştiğini ve buralarda yaşadığını, bölgenin tarihini incelerken görebiliriz. Bu ailelerden tespit ettiğimiz, en önemlileri şunlardır:

Mudar oğulları, Temim oğulları, Bekir oğulları, Fırat oğullarının bir kolu olan Mezid oğulları, Vessab oğulları ve başka eski Arap kabileleri yanında; Sâbiî oğulları, Kurra oğulları, Teymiyye oğulları, Bettanî oğulları, Hayyân oğulları, Cezerî oğulları, Zehrûn oğulları, Mancanîkî oğulları, Fırat oğulları, Ma’şer oğulları, Arûba oğulları, Müsebbihî oğulları, Harran oğulları, Sadaka oğulları, Neccar oğulları, Kuşeyrî oğulları, Hayat oğulları v.s. Bu ailelerin hepsi de çeşitli bilim dallarında, kendi zamanlarındaki bütün dünyada tanınmış, bilim adamları yetiştirmiştir.

Harran bölgesindeki, İslamî eğitim-öğretimin başlangıcına ve gelişmesine gelince; Emevi Devleti zamanında hilafet makamı, halife Ömer b. Abdilaziz’e geçtiği zaman³, bu konu üzerine eğilmiş ve o zamana kadar İskenderiye’de yoğunlaşan bu eğitim-öğretim yoğunluğunu, Harran ve Antakya bölgesine taşıtmış ve buradaki çalışmalarını teşvik etmiştir. Bu bilgileri; bir süre Harran’da bizzat okuyan ve Aristo’dan sonra “**İkinci Öğretmen**” olarak nitelendirilen, Bağdat Felsefe okulu önde gelenlerinden, Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî⁴ ve kendisinden sonraki bazı

¹ İbn Hurdazbih, el-Mesalik ve’l-Memalik, (thk. De Goeje), Leiden 1889, 1/95, 175, 2/246; Abdulfettah ez-Zuheyrî, Tarih es-Sâbie el-Mendaiyyîn, Bağdat 1983, 64. Belîh deresinin kaynağı, “Aynu’z-Zehnâne” sulandır [Balıklı Göl’ün su kaynağı]; Fırat’ı besleyen kollardan biri idi.

² İbn en-Nedim, el-Fihrist, Leipzig 1872, 318-327; Mes’ûdî, et-Tenbihu ve’l-İşraf, Kahire 1938, 183; Cevad Ali, el-Mufassalu Fi Tarihi’l-Arabi Kable’l-İslam, Beyrut 1970, 6/701.

³ Hilafeti: 99-101/717-720. Naci Maruf, İsaletu’l-Hadareti’l-Arabiyye, Beyrut 1975, 411, 412, 420-421.

⁴ (257-339/ 870-950). Çoğu kaynaklara göre Ebu Nasr el-Farabi, Harranlı Yuhanna b. Heylan’dan felsefe dersleri almıştır. Türkçe, Arapça, Farsça ve Süryanice bildiği ileri sürülmektedir. Bkz. Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1986, 3/489; Bayraktar, Mehmet, İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara 1985, 197; Kayacık, Ahmet, Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri, İstanbul 2004, s. 60.

Müslüman bilim adamları da zikretmiştir¹.

Abbasi Devleti birinci döneminde (132-232/ 750-847) bir grup Sâbiî Bağdat'a yerleşmiştir. Bunlar, eskiden beri Sâbiîlerin yerleştiği meşhur topraklar olarak bilinen yukarı Fırat, Cezire, Harran ve Rakka'dan göç etmişlerdi. Bunlar arasında “Zehrûn oğulları” ve onların anne tarafından, yakınları olan “Kurra oğulları” da bulunuyordu.²

Bu Sâbiîler, önceden elde ettikleri birikimleriyle, Bağdat'ta bilim ve edebiyatla meşgul olarak şöhret buldular. Bunların bir kısmı tıp ve eczacılıkta, bir başka kısmı ise, musiki, geometri, matematik ve astronomide, bir başkaları da tarih, edebiyat, hadis yazıcılığı ve dinî bilimler ile meşgul olmuşlardır.

Bunların arasından birkaçı; Abbasi halifelerinin, emîrlerinin, vezirlerinin ve Büveyh oğulları ile vezirlerinin saraylarında yüksek makamlar işgal edecek seviyeye gelmişlerdir.

Bu ailenin şöhretinin artmasında; bazılarının edebiyat, tıp, astronomi, matematik, protokol kuralları ve ileriki İslam toplumu düşüncesinde büyük tesiri olan daha başka etiketler hakkında yazdıkları eserlerle tanınmaları, büyük rol oynamıştır.

Bu yazımızda Zehrûn oğulları ailesinin en önde gelen ve en çok tanınan fertlerinden biri olan Hilâl b. el-Muhassin b. es-Sâbi' el-Harranî'yi tanıtmaya çalışacağız.

Hilâl el-Harranî'nin bağlı bulunduğu Sâbiî grup, Harran kentine nisbeten “Harnâniyye” grubundandır.³ Rivayetlere göre bunlar, tıpkı putperestler gibi gezegenlere ve yıldızlara taparlardı⁴. Bunlara, yıldızlara tapan anlamında Sâbi'e [kayan, sapan, vurulan, bağlanan]denmesi ve tanınmalarının bir başka hikâyesi de, Abbasi halifesi Me'mun zamanına dayandırılır. O zamana kadar adları yalnızca Kur'an'da geçmekte idi. Hikâyenin özeti kaynaklarda şöyle geçmektedir:

¹ İbn Ebi Usaybi'a, Uyûnu'l-Enbâ' Fi Tabakati'l-Atibbâ', Kahire 1956, 2/135; Mes'ûdî, a.g.e., 105.

² İbn en-Nedim, a.g.e., 272; Kiftî, Tarihu'l-Hukema, Leipzig 1903, 115; İbn Ebi Usaybia, a.g.e., 1/215-216'da Ebu'l-Hasan Sâbit b. Kurra el-Harranî'nin biyografisinde şöyle geçmektedir: “Sâbit b. Kurra, Harran'da bir kuyumcu idi. Daha sonar, Muhammed b. Musa b. Şakir, onun dil açıklığını görünce, Anadolu'dan ayrılırken onu da yanında götürdü. Onu, münecimlerle birlikte Abbasi halifesi Mu'tazid ile görüşürdü. Ashında Sâbiîlerin Irak topraklarında, Abbasilerin sarayındaki münecimlik reisliğini de o başlatmıştı. Bilahare oralara iyice yerleşip makamları yükseldi ve bu meslekte ustalaştılar. Aynı zamanda onun neslinden ve ailesinden pek çok kimse; bilimde gösterdiği maharet ve buluşlarından dolayı; bilim talipleri, istifade etmek için, onun yanında tahsil görmeye geldi”.

³ Bu kente nisbet edilirken, yaygın hata olarak “Harranî” ifadesi kullanılır, ancak doğrusu “Harnâni” olmalıdır. Bkz. Yakutu'l-Hamevî, Mu'cemu'l-Buldan, Leipzig 1876, 2/231; İbn Hallikan, Vefeyatu'l-E'yan, Kahire h. 1275, 1/140-141; Zebidî, Tâcu'l-Arûs, Kahire h. 1306, 9/173.

⁴ Kiftî, a.g.e., 311; Tahir el-Makdisî, el-Bed'u ve't-Tarih, (nşr. M. Cl. Huart), Paris 1901, 4/22-24; Abdulfettah ez-Zuheyrî, a.g.e., 18-21. Bunların ibadeti üç vakte ayrılır, birincisi güneşin doğuşu, ikincisi tam öğlen vakti ve üçüncüsü de güneşin batışı zamanlarıdır. Haftanın her günü bir yıldız taparlar. Pek çok kitapları vardır, en önemlisi; “Kenz Rabbih”, yani “Kitab-ı Mukaddes” ve Hz. Âdem'in mushafı, ikincisi ise; “İd Râşa İdihye” yani “Nebi Yahya'nın (a.s.) talimatı”dır. Dinî sınıfları ise; alttan üste: Beysak, Helalî, Termîza, Kenz Ferrâ ve en üstleri; Reşme, yani ümmetin dinî reisi. Kibleleri ise, esas yıldızları olan Kutup yıldızına dayanarak, Kuzey yöndür.

“Me’mun, 215 (830) yılında İstanbul’u (Bizans’ı) ele geçirmeye giderken yolda Mudar oğulları topraklarından geçer. Burada aralarında Hamânilerden de bir grubun bulunduğu insanlar kendisi için dua ederler. O sırada, bunların üzerlerindeki kıyafetler, külahlı elbiselerdi ve saçları kıvrıkcık ve uzun idi. Me’mun, bunların görüntülerini yadırgar ve onlara: Sizler kimsiniz; zimmiler misiniz? Diye sorunca onlar: Bizler Harnânileriz; cevabını verirler. Me’mun: Sizler nasrani misiniz? Diye sorar. Onlar: Hayır; derler. Me’mun: Yahudi misiniz? Der, onlar: Hayır, derler. Me’mun: Mecusi misiniz? Diye sorunca, onlar: Hayır, derler. Me’mun: Sizin bir kitabınız, bir peygamberiniz yok mu? Diye sorunca, onlar kendi aralarında, anlaşlamayan homurtular çıkarırlar. Bunun üzerine Me’mun onlara: Öyle ise sizler zındıklarsınız, putperetlersiniz ve kanınızın dökülmesi helaldır. Sizin dininiz yoktur. Şimdi şu ikisinden birini seçmek zorundasınız; ya İslam dini veya Allah’ın; kitabında zikrettiği dinlerden biri, aksi takdirde topunuzu kılıçtan geçiririm. Bu gazamdan dönünceye kadar size mühlet veriyorum; der ve seferine devam eder. Bunun üzerine Sâbiüler, kıyafetlerini değiştirip, saçlarını tıraş ettirirler; külahlı elbiseler giymeyi de bırakırlar. Bunların bir kısmı Hıristiyanlaşır, bir başka kısmı Müslüman olur; az bir kısmı da kendi eski geleneklerini sürdürürler.

Sâbiüler bir süre tedirginlik içinde kaldıktan sonra, Harranlı yaşlı bir bilge; onları bu sıkıntılarından kurtarmak önerisinde bulunarak onlara; sizi ölümden kurtaracak bir çözüm buldum, deyince; Sâbiüler de ona, yardımı karşılığında bol miktarda servet verirler. Bu bilge ise onlara: Me’mun dönünce ona; bizler Sâbiüleriz deyin, zira bu dini Allah Kur’an’da zikretmiştir; o zaman kurtulursunuz. Demıştır. Ancak Me’mun o seferden geri dönememiş, yolda vefat etmiştir. Sâbiüler de bu ismi o zamandan beri taşımışlardır. Zira Harran ve civarında o tarihe kadar, Sâbi’e olarak isimlendirilen bir kavim bilinmemekte idi¹.

Bunların yanında bir başka Sâbiû grubu daha vardır. Onlara da “**es-Sâbi’e el-Mendâiyye (Mandi)**” adı verilir. Bunlar ise, Hıristiyanlıktan önce, Filistin’de ortaya çıktılar. Bu grup, Arap kaynaklarında “**Yahya b. Zekeriya**” adı ile tanınan şahsın müritleridir. Araplar bunlara “**el-Muğtesile** = yani yıkananlar” adını takmıştır. Zira bunlar; gelenekleri üzere akarsularda kolayca vaftiz olabilmek için nehirlerin kıyılarında ikamet ederlerdi. Bunların bir kısmı, İran’ın Hûzistan bölgesi ile Irak’ın Basra, Sûku’ş-Şuyûh, Nâsırıyye, Kût, İmâre, Kal’at Sâlih, Bağdat, Hânekîn ve civarı bazı bölgelerde hâla ikamet etmektedirler. Bunlara ayrıca, Irak’ın Güneyinde, bataklık bölgesinde yaşadıkları için, “**es-Sâbi’e el-Batâhiyye** = yani bataklık Sâbiüleri” adı da verilir.

Bu Sâbiülerin, yukarıda saydığımız bütün grupları da, az veya çok lehce farkıyla “Mendâî, Mandence” diliyle konuşurlar.

¹ İbn en-Nedim, a.g.e., 50; Murrani, Naciye, Mefahim Sabiyye Mendaiyye, Bağdad 1981, 76.

II. Hilal El-Harranî'nin Adı, Doğumu Ve Yetiştirilmesi

1. Hilal'in Tam Adı, Künyesi ve Doğumu

Künyesi; Ebu'l-Hüseyn –başka bir rivayete göre Ebu'l-Hasan¹-dir. Tam adı ise; Hilal b. el-Muhassin b. Ebî İshak İbrahim b. Hilal b. İbrahim b. Zehrûn b. Cevn b. Hayyûn es-Sâbi el-Harranî'dir.

Araştırmalarımıza dayanarak künyesinin doğrusu, Arapçanın bazı dil kural özelliklerinden dolayı, bizde oluşan kanaate göre, “**Ebu'l-Hüseyn**” olmalıdır. “**Ebu'l-Hasan**” künyesi ise, oğlu Ğarsunni'me'ye aittir. Baba-oğul ikisi de aynı sarayda uzun yıllar yana görev yapmış ve aynı mesleği sıra ile icra etmişlerdir. Bu nedendir ki, künye kullanımında iltibaslar meydana gelmiştir. Ayrıca o dönem Arap yazım kurallarında çoğu zaman, “Hüseyn” gibi daha başka kelimelerin de, “**ya**” harfinin “rükzesi = nebresi, dişi” yazılır, noktası konmazdı². Ebu'l-Hasan mı yoksa Ebu'l-Hüseyn mi, iltibası buradan da doğabilir.

Hilal Pazar günü, Şevval ayının ortalarında (15 Şevval) 359³ (21.8.970) yılında Bağdat'ta; bilginleri ile tanınmış Harranlı bir aile arasında dünyaya geldi ve o ortamda yetişti. Babası Harran'dan, bilim merkezi olan Bağdat'a gelmiş ve oraya yerleşmişti.

2. Müslüman Oluşu

Hilal b. el-Muhassin el-Harranî'nin biyografisini yazanların çoğu da; “ömrünün son zamanlarında Müslüman olduğunu” zikrederler; bu ifadeyi iyi araştırmadan, biri

¹ Hilal'in künyesi, “Rüsûmu Dâri'l-Hilafeti” adlı eserinin başında, sonunda, biyografilerinin çoğunda ve oğlu Ğarsunni'me Muhammed'in zikrettiğine göre; “Ebu'l-Hüseyn” şeklinde geçmektedir. Bkz. Kıfî, a.g.e., 398-399; “Ğarsunni'me Muhammed b. er-Reis Ebi'l-Hüseyn Hilal b. el-Muhassin b. İbrahim es-Sâbi şöyle bir rivayette bulunmuştur: “Babam hasta iken ... Reis Ebu'l-Hüseyn Hilal'in hastalığı artıyordu ...”; Bkz. Ğarsunni'me Muhammed, el-Hefevâtu'n-Nâdire, (thk. Salih el-Eşter), Dimâşk 1967, 48 vd.; Mubarrad, Nesebu Adnan ve Kahtan, (thk. A. Aziz el-Meymenî), Kahire 1936, 1; Hatib el-Bağdadî, Tarihu Bağdad, Kahire 1931, 14/76; İbn el-Cevzi, el-Muntazam, Haydarâbâd h. 1360, 8/176; Yakut, Mu'cem el-Udabâ', Kahire 1932, 2/78-79; 3/187-188; 5/152, 153, 224; a.g.y., Mucem el-Buldan, Leipzig 1873-1876, 1/382; 2/272; İbn Hallikan, a.g.e., 2/86, 276; Safadî, el-Vafi bi'l-Vefayat, Dimâşk 1953, 3/104; Kalkaşandî, Subhu'l-E'sa, Kahire 1919, 9/280-282, 285-286; 13/211-213; Makrizî, Hitat el-Makrizî, Kahire h. 1325; 2/44; Şehavî, el-İlân bi't-Tevbih, Dimâşk h.1349, 97, 159; İbn Ya'la el-Kalanîsî, Zeylu Tarihi Dimâşk, (thk. Âmedroz), Leiden 1908, 1/25, 72, 74; Serkis, Yusuf İlyas, Mucemu'l-Matbu'atî'l-Arabiyye ve'l-Mu'arraba, Kahire 1928, 2/1179, 1893; Avcı, Necatî, “Harran'ın Yetiştirdiği Kadın ve Erkek Âlimler”, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, No. 18, Kayseri 1995, 121; a.g.y., “Harranlı Yazar ve Tarihçi Ebu'l-Hüseyn Hilal b. el-Muhassin es-Sâbi' el-Harranî”, edessa Kültür Dergisi, 1999/3, İstanbul 1999, Sayı: 7, s. 12.

² Arap dilinde, harflerin noktasız olanlarına “Huruf muhmele”, noktalanmış olanlarına da “Huruf mu'ceme” denir. Bu isimlendirmenin nedeni ise: Araplar, Arab olmayan bütün toplumlara Acem derler. Arap harflerinin bazısının noktalanması ise, Müslüman olan yeni toplumların, yani Acem dedikleri halkın, Kur'an'ı doğru okuyabilmeleri için konulduğundan dolayı, o harflere de “Huruf mu'ceme” yani Acemleştirilmiş harfler; demişlerdir. [N.A.]

³ Hatib el-Bağdadî, a.g.e., 14/76; Abdulfettah, a.g.e., 178; Hilal b. el-Muhassin es-Sâbi, Rüsûmu Dari'l-Hilafeti, (thk. Mikail Avvad), Bağdad 1964, 1/8.

diğerinden nakletmişe benzer.

Anlaşılan, bu rivayetin kaynağı da İbn el-Cevzi'nin¹ "... son zamanlarda Müslüman oldu" ifadesidir ki, diğer yazarlar da bunu son zamanlarda yerine sehven, "ömrünün son zamanlarında"² olarak ifade etmişlerdir; ancak iki ifade arasındaki fark apaçaktır.

Hilal el-Harranî, h. 359'da doğdu, h. 403 yılında Müslüman oldu; h. 436'da ağır bir hastalık geçirdikten 12 yıl sonra, 89 yaşında iken, h. 448'de de vefat etti. Böylece henüz 44 yaşında iken Müslüman olmuş oluyor; bu da bilahare görevlerini uzun yıllar yerine getiren, orta yaşlarında iken iyi bir Müslüman olduğunu ifade etmektedir.

Hilal, Zehrûn oğulları arasında Müslüman olan ilk ferttir³. Müslüman oluşunun hikâyesini İbn el-Cevzî⁴; şeyhlerinden biri olan Muhammed b. Nasır'dan, bu da Hilal'in torunu, reis Ebu Ali Muhammed b. Said b. Nebhan'dan rivayet etmektedir.

Hilal'in Müslüman oluşu, h. 399'da gördüğü bir rüya üzerine başlamış ve dört yıl sonra gerçekleşmiştir. Rivayetin özeti şöyle geçmektedir:

"Hilal b. el-Muhassin'in anlattığına dayanarak; Hilal'in kendi anlatımına göre: 399 yılında bir rüyamda, kış mevsimi idi, şiddetli bir soğuk vardı ve sular donmuştu; rüyamda Rasûlullah [s.] benim bulunduğum yere doğru geldi ve beni yanına oturttu. Onu gördüğüm zaman ürpermiştim. Bana: Endişelenme ben Rasûlullah'ım, dedi ve beni, üzerinde çömekten bir kova bulunan evdeki kuyunun başına götürerek, namaz abdesti al dedi. Ellerimi kovaya uzattım su donmuştu, onu kırdım, dibinde kalan su ile yüzümü, ellerimi ve ayaklarımı meshettim; saf durarak beni yanına çekti ve namaz kılmaya başladı, ben de onu taklit ettim. Sonra selam verip bana döndü ve : Sen akıllı ve tahsilli bir adamsın, Allah senin hayrını istiyor, neden İslam'ı bırakıp kendi inancına devam ediyorsun? Ver elini sıkışalım, dedi, ben de elimi ona uzattım. Bana: Allah'a yöneldim diye söyle ve arkamdan şahadeti getir; dedi. Ben de dediğini tekrar ettim. İşte bu sırada aniden bağırarak uyandım ve kendimi, rüyamda durduğumuz namazgâhta buldum. Bağırمامı hane halkı duyduğu gibi, babam da işitmiş ve endişeyle yanımıza gelmişti. Rüyamda gördüklerimi anlatınca, gülümseyen babam dışında herkes hoşnutsuzluğunu belli ederek dondu kaldı. Babam bana: Yatağına dön yarın sabah konuşuruz, dedi. Babam, ev halkına konuyu gizlemelerini tembih etti ve bana: Ey oğulcuğum, bu gördüğün sahih bir rüya ve güzel bir müjdedir; ancak bir inancı birden bire değiştirip başka bir inanca geçmek bir hazırlanmayı ve hazırlığı gerektirir, ben de senin gibi aynı inanca kanaat getirmekteyim⁵. Namaz ve ibadetlerine, gördüğün gibi devam et. Dedi. Ancak yine

¹ İbn el-Cevzi, a.g.e., 8/176.

² İbn Hallikn, a.g.e., 5/152.

³ Rozenhal, Franz, İlmü't-Tarihî İnde'l-Musulimin, (çvr. S. A. el-Âli), Beyrut 1959, 2/68; Ş. Sami, Kamusu'l-E'lam, İstanbul 1898, 6/4743.

⁴ İbn el-Cevzi, a.g.e., 8/176; Abdulfettah, a.g.e., 178.

⁵ Bu cümleler gösteriyor ki; babası da içten içe İslamiyete inanıyor, fakat bu inancını gizliyordu. [N.A.]. Abdulfettah ez-Zuheyrî, a.g.e., 25.

de hâdise çok geçmeden yayıldı ve üzerinden bir süre geçti.

Rasûlullah'ı [s.] ikinci kez, bu defa Bağdat'ın Doğusundaki Muharrem semtinde, ez-Zâhir isimli bir bostanın kapısı önünde gördüm¹. Ona doğru ilerleyip elini öptüm. Bana: Verdiğin söz ve kararlaştırdığımız konuda ne yaptın? Dedi. Ben de: Evet ey Rasûlullah [s.], inandım ve buyurdularınızı yaptım; dedim. O da: Hayır, sanırım içinde hâla biraz kuşku var, gel benimle; dedi ve beni, adaletin icra edildiği mescidin kapısına kadar götürdü. Orada Horasanlı bir adamın sırt üstü yattığını, karnı, elleri ve ayaklarının, su toplama hastalığından şişkin olduğunu gördüm. Rasûlullah [s.] elini adamın karnı üzerine sürerek bir şeyler okudu. Adam biraz sonra, hiçbir şeyi kalmamış olarak sapa sağlam ayağa kalktı. Bunun üzerine salavat getirdim ve kendisine inandığımı beyan ettim.

Sene 403 olduğunda, bir gece rüyamda Rasûlullah'ı [s.]; bulunduğum çadırın kapısında, atı üzerinden eğilmiş, bana baktığını gördüm. Kalktım eğerini öptüm. İndi, ona bir minder verdim, o da oturdu. Bana, sitemkâr bir eda ile: Allah iyiliğini versin! Sana, hayrına olacak bu kadar talimat veriyorum, sen hâla onları yerine getirmiyorsun; dedi. Ben de: Efendim! Üzerime düşeni yapmıyor muyum? Dedim. O da: Elbette yapıyorsun, ancak iç güzelliği dış çirkinliği gidermeye yetmez. Şunu bil ki, insanlara gösterdiğin titizliği, Allah'a göstermen daha evladır. Şimdi kalk ve gerekeni itiraz etmeden yerine getir, buyurdu. Ben de: Emredersiniz; dedim ve kendime geldim. Kalktım ve hamama girip temizlendim, sonra da İmam Musa b. Cafer el-Kazım'ın mescidine gidip namaz kıldım. İşte o zaman içimde hiçbir şüphenin kalmadığını hissettim. Az zaman sonra Fahru'l-Melik Muhammed b. Ali b. Halef beni yanına çağırttı ve : Hakkında duyduklarım doğru mu? Dedi. Ben de: Dün gece, şu, şu rüyayı görene değin bu konuya inanıyor ve onu gizliyordum. Dedim. O da şöyle devam etti: Yakın dostlarım bana senin, bizim ibadetlerimizi icra ettiğini ve namaz kıldığını anlattılar; dedi ve bana, bir düzine elbise ve iki yüz dinar verilmesini emretti. Ben de onu edeple geri çevirerek: İnanç amellerime dünya işini karıştırmak istemem dedim. Bu cevabımı çok beğenmiş ve ona memnun olmuştu.

Bir süre sonra Mushafı yazmaya niyetlendim. Muhterem bir zat yanıma gelerek, rüyasında gördüğü Rasûlullah'ın, bana şu mesajı iletmiş olduğunu söyledi: “İlerideki Müslüman'a deyin ki; Mushafı yazmaya niyetlendiğine göre onu yazsın, Müslümanlığı onunla tamamlanır”.

Müslüman olduktan sonra evlendiğim kadın sonradan bana dedi ki:” Bağlarımız kurulmaya çalışıldığı sırada, henüz eski dininde olduğunu söylediler, ben de ayrılmaya niyetlendim. Bir gün rüyamda bir adam gördüm, sonradan Rasûlullah olduğunu yorumladılar, yanında bir cemaatle birlikte -bunların da ashabı olduğunu ilave ettiler- ve onların da yanında, üzerine iki kılıç kuşanmış bir başka adam daha gördüm, -ki onun da Ali b. Ebi Talib olduğunu yorumladılar-; sana doğru geldiler. Hz. Ali kılıçlarından birini alarak sana kuşandırdı ve: belini göstererek, işte şuraya, işte şuraya, dedi. Rasûlullah ise, selam verdi ve seninle tokalaştı. Emirülmü'minin

¹ Bağdat'ta, Karh yakasında, günümüz Bağdat Cumhuriyet Hastanesinin yeridir. [N.A.]

başını bana doğru kaldırarak dedi ki: Şu adamı görüyor musun? İşte o, Allah ve Rasûlu katında senden ve pek çok insandan daha hayırlıdır. Biz buraya, seni onunla sıhhatli bir şekilde evlendirdiğimizi bildirmek üzere geldik, için rahat etsin, gönlün huzur dolsun, bu evlilik senin hayrına olmuştur. Kendime geldiğimde içimdeki kuşkular gitmiş ve rahatlamıştım”.

Ebu Ali b. Nebhan (ö.h. 511)¹; bu konuşma üzerine, anne tarafından dedesi olan Ebu'l-Hasan'dan naklen, Hilal'in rüyasına şu ilavesi olmuştur: Rasûlullah (s.), üçüncü kez Hilal'e görüldüğünde ona: Rüyanın gerçek olduğunun ispatı da, zevcen bir erkek çocuğa hâmile, onu dünyaya getirdiği zaman adını Muhammed koy; demiştir. Nitekim de öyle oldu. Hilal'in, Müslüman eşinden bir oğlu oldu ve adını Muhammed, lakabını Ğarsunni'ne ve künyesini de Ebu'l-Hasan koydu². Bu da, bizim de tanıdığımız, dedesi ve babası gibi bir tarih yazarı olan oğlu Ğarsunni'ne Muhammed'tir.

3. Bağdat'taki Divanu'l-İnşa'nın³ Reisi Hilal

Hilal, yazı sanatı ve belağat bilim usulü tahsilini, bu alanlarda çok tanınmış dedesi Ebu İshak İbrahim es-Sâbi'ye borçludur. Ebu İshak ise o tarihlerde, yani h. 349'da, Bağdat'ta “**Divanul-İnşa**”nın başında bulunuyordu⁴. Böylece Hilal bu divanda, bir müddet⁵ dedesi Ebu İshak ile birlikte –Abbasi hilafet sarayında bulunarak- hizmet vermeye başladı. Hilal, zamanla görevinde ustalaştı ve çalıştığı süre içinde sarayın protokolünü, sarayda bulunan baştaki halifeden en küçük görevlisine kadar, herkesin davranışlarını, sırlarını, sarayın mimarî yapısını, tarzını, inceliklerini, giriş-çıkışlarını, hazinesini ve yollarını iyice tanıdı; halifelerin alışkanlıklarını, geleneklerini, ahlaklarını, giyecek, yiyecek, içeceklerini ve benzeri etiket ve protokol merasimlerini öğrenmek için eline o kadar fırsat geçti ki, bu konuda dedesi İbrahim es-Sâbi'yi geride bıraktı desek yeridir. Hilal, büyük bir ihtimal ile kitabı “**Rüsümü Dari'l-Hilafeti**”yi, başında bulunduğu Divanu'l-İnşa'da çalıştığı sırada kaleme almıştır.

¹ Hilal b. el-Muhassin es-Sâbi'nin torunu; Reis, Muhammed b. Saïd b. İbrahim b. Nebhan Ebu Ali b. Ebi'l-Ğanâ'im el-Kâtib'dir. Bir edebiyatçı ve şair idi; h. 511'de yüz yaşında iken vefat etti. O zamanın yaygın adeti üzere, Bağdat'ın Karh yakasında bulunan evinin avlusuna defnedildi. Bkz. İbn el-Cevzi, a.g.e., 9/195; Safadî, a.g.e., 3/104; İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, Kahire 1932, 12/181; İbn Teğri Berdî, en-Nüccun ez-Zâhire, Kahire 1936, 5/214; İbn el-İmad, Şezeratu'z-Zehab, Kahire 1936, 4/31; Hilal es-Sabi, Rüsümü Dari'l-Hilafeti, Bağdat 1964, 1/11.

² İbn el-Cevzi, a.g.e., 8/177-179; Hilal, a.g.e., 1/12.

³ İslamiyette kurulan ilk divandır. İlk kuruluşunda adı “Divanu'r-Resail” ve “Divanu'l-Mukatebat” olarak geçmekteydi. Zamanla adı “Divanu'l-İnşa” oldu. Bu divanın başına geçenlere de “Sahibu Divanı'l-İnşa” denirdi. Reisinin, devlet içinde büyük ve şerefli bir makamı ve itibarı vardı. Halifeler, devlet sırlarını, itibarlı saydıkları divanın reisi ile paylaşırlardı. Divan yöneticisine ayrıca “es-Sahibu'r-Reis” denirdi. Bkz. Harezmi, Mefatihü'l-Ulum, (thk. Von Floten), Leiden 1895, 78; İbn es-Seyrafi, Kanûnu Divanı'r-Resâil, (thk. Ali Behcet), Kahire 1905, 94-117; Yakut, Mu'cem el-Udeba, 5/152, 153; Kifî, a.g.e., 156, 294, 398; Kalkaşendî, a.g.e., 1/89-139; Makrizî, a.g.e., 2/244.

⁴ Ebu İshak, bu görevin başına h. 349'da getirildi. Bkz. Hemedani, Tekmilet Tarih et-Taberi, (thk. Albert Yusuf Kenan), Beyrut 1961, 179; Abdulfettah, a.g.e., 172.

⁵ Hilal b. el-Muhassin es-Sâbi, Tuhfetu'l-Umera, (thk. Âmedroz), Beyrut 1904, 151.

Abbasi dönemi saray merasimi hakkında edinilen bilgilere de dayanarak biliyoruz ki, protokol ve makam sıralamasına göre “**Divanu'l-İnşa**” makamının yeri, halifeden sonra en başta gelirdi. Nitekim Hilal'in yazdığı “**Rüsumu Dari'l-Hilafeti**” kitabında “**el-Elkab** = Lakaplar” bölümünde zikrettiği sıralama da bunun en iyi delilidir.

4. Fâhru'l-Melik'in Sır Kâtibi Hilal

Fâhru'l-Melik Ebu Ğalib Muhammed b. Ali b. Halef; Büveyh oğullarından Bahau'd-Devle¹ b. Azudu'd-Devle'nin² veziri idi. Bahau'd-Devle vefat edince, onun oğlu Sultanu'd-Devle'nin³ veziri oldu. Bilindiği üzere Fâhru'l-Melik, Ebu'l-Fetih İbnu'l-Amîd ve es-Sâhib b. Abbâd'dan sonra Büveyh oğullarının en büyük vezirlerinden biri sayılırdı. Fâhru'l-Melik, Vâsıt'lı⁴, varlıklı, faziletli ve eli bol biri idi. Aralarında Ebu Nasr Abdilaziz b. Nebâte ve Mihyâru'd-Deylemî (ö. 429/1037)⁵ gibi pek çok tanınmış şair onu ziyaret eder ve kendisine övgülerini sunarlardı.

Devlete ve özellikle de Bağdat'a, imar ve kalkındırma yönünden sayısız hizmetlerde bulunmuş; Kufe'yi yeniden imar ettirmişti. Ayrıca Bağdat'ta köprü yaptırmıştı. Fâhru'l-Melik, bazı saray desiseleri ve çekememezlik sebeplerinden dolayı Sultanu'd-Devle'nin hışmına uğrayarak hapse atılmış, h. 407 yılında da öldürülmüştür.

Hilal el-Harranî onu çok anmış, haberlerini ve özellikle de biyografisini uzun uzun yazmıştır⁶. Hilal o sıralarda, Sabit b. Sinan'ın tarihine zeyil olarak, tarih ile ilgili olan kendi eserini yazmaya başlamıştır. Hilal, uzunca bir süre Fâhru'l-Melik'in kâtipliğini yaptığı için sırlarını iyi biliyordu; o da ölmeden kısa bir süre önce Hilal'e 30 bin dinar emanet bırakmıştı. Veziri Müeyyedü'l-Mulk er-Ruhacî arkadaşı olduğu için ve Hilal de yanındaki emanetten ona bahsettiği için, vezir; o emaneti zaten hakkettiğini ve kendisinin olmasını bildirmişti. Hilal de bu emanetin büyük bir kısmını hayrata ve yazdığı tarihe harcamıştır.

5. Tarihçi Hilal

Hilal'in dedesi İbrahim, risaleleri ile tanınırken kendisi tarihi ile tanınmıştır. Kıftî onu, tanınmış tarih yazıcıları arasında göstermiş ve Sabit b. Sinan'ın biyografisinde şöyle tanıtmıştır: “... O, belağatlı yazar Hilal b. el-Muhassin b. İbrahim es-Sâbi'nin dayısı idi. Bu Sabit [b. Sinan b. Sabit], ünü her tarafa yayılan meşhur tarih kitabının

¹ Vezirliği: 379-403/989-1012. Ali İbrahim Hasan, a.g.e., 456; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, 5/550, 551, 554; Muncid, Beyrut 1984, 27. bsk. 145.

² Saltanatı: 367-372/977-982. Bkz. Celaluddin es-Suyuti, Tarihu'l-Hulefa, Kahire h. 1351, 270; Enver er-Rufaî, el-İnsanu'l-Arabi ve't-Tarih, Dimaşk 1971, 420.

³ Vezirliği: 403-416/1012-1025. Ali İbrahim Hasan, a.g.e., 456.

⁴ Bağdat'ın Güneyinde bir vilayettir. Diğer adı ise; Kût'tur. [N.A.]

⁵ Bağdatlı tanınmış bir şairdi. Mecusi iken, çağdaşı, tasavvuf şairi Şerif er-Razi'nin (Muhammed b. Hüseyin; Bağdat: 359-406/970-1016), etkisi ile Müslüman olmuştur. Muncid, 691.

⁶ İbn Hallikan, a.g.e., 2/96; Safadî, a.g.e., 4/119.

yazardır. Tarihi, h. 297 yılından, ölüm yılı olan h. 363'e, ölümünden önceki birkaç aya kadar geçen olayları içermektedir. Bunun zeylini ise, kızkardeşinin oğlu Hilal b. el-Muhassin b. İbrahim yazmıştır. Bunlar olmasaydı, o döneme ait pek çok olay bilinemezdi. Tarihte süreklilik ararsanız Ebu Cafer et-Taberî'nin tarihine bakın; dünyanın başlangıcından h. 309 yılına kadardır; arkasından Tayfur olarak tanınan Ahmed b. Ebi Tahir ve oğlu Ubeydullah'ın kitapları, sonra Sabit'in kitabı, ardından Ferganî'ninki, sonra Hilal b. el-Muhassin b. İbrahim es-Sâbi, sonra da oğlu Ğarsunni'ye Muhammed b. Hilal'in kitaplarını okumanızı tavsiye ederim¹. Ğarsunni'ye olayları h. 470 yılına kadar getirmiştir².

Tanınmış tarihçi Sehavî ise, Hilal'i şöyle zikretmektedir: "... Onun 40 ciltlik bir tarih kitabı vardı"³.

Eldeki bilgilere dayanarak Hilal'in "**Tarih**" kitabını, yaşı 70'in üzerindeyken h. 430 civarında yazmaya başladığı anlaşılıyor⁴. Hilal'in "**Tarih**"inden en detaylı ve doyurucu bir şekilde bahseden eser; babasının vasiyeti üzerine, oğlu Ğarsunnime'nin, babasının eserine zeyil olarak kendi yazdığı "**Tarih**"idir.

6. Hilal'in Edebiyatçılığı

Hilal, ilgilendiği çeşitli sosyal bilimlerde bir de edebiyata yakından merak sarmış, bunun üzerine çağının, meşhur dilci ve edebiyatçıları yanında tahsil görmüştür. Yanlarında öğrenim gördüğü bu dil ve edebiyat âlimlerinin bazıları şunlardır: Ebu Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdilğaffar el-Farisî en-Nahvî (ö. 377/987), Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummanî⁵, Ebu Bekir Ahmed b. el-Cerrâh el-Hazzâz (ö. 381/991). Böylece Hilal, edindiği bilim ve edebiyatta iyice ustalaşmıştı. Nitekim Sıbt İbn el-Cevzî, onun bu özelliği hakkında şöyle demektedir: "Hilal; dili açık bir biçimde, pürüzsüz ve çok iyi kullananlardan biriydi. Onun çok güzel ve sanatsal ifadeleri ve akıcı nesirleri vardır".

Hilal, çağdaşları tarafından; sadâkati, dürüstlüğü ve emaneti ile tanınırdı. Bu konuda onun bu yönüne; içlerinde çağdaşı olan el-Hatib el-Bağdadî (ö. 463/1071) ve sonrakilerden Yakut el-Hamevî, İbn Ebî Usaybie, İbn el-Futû, İbn Abdi'l-Hak, es-Sehavî, Hacı Halife ve tanınmış daha birçok âlim, şahitlik etmekte ve onu takdirle

¹ Krş. İbn Tağri Berdi, a.g.e., 5/126. "[H. 480 vefyatı] Bu yıl içinde, Lakabı Ğarsunni'ye olarak tanınan, Muhammed İbn Hilal b. el-Muhsin b. İbrahim es-Sâbi Ebu'l-Hasan vefat etti. "Uyûnu't-Tevârih" olarak bilinen tarih kitabının yazardır. Kitabını, babasının tarih kitabına zeyil olarak yazmış, babası da eserini, Sâbit b. Sinan'ın kitabına, Sâbit de eserini, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin tarihine zeyil olarak yazmıştır. Taberî'nin tarihi 302 veya 303 [309] yılına kadar gelmekte idi, Sabit'in tarihi ise 360 yılına kadardır, Hilal'ininki ise, 448'e kadar gelmektedir. Ğarsunni'ye'nin kitabı ise, 479 tarihine kadar gelmektedir".

² Kifî, a.g.e., 110; Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, İstanbul 1943, 2/138.

³ Sehavî, a.g.e., 97, 152.

⁴ Hilal b. el-Muhsin es-Sâbi, a.g.e., 1.

⁵ Mubarrad, a.g.e., 1. er-Rummanî (296-384/908-994); Dilci, edebiyatçı, Mutezile kelamcısı, fıkıhçı, tefsirci bir bilgindi. Bağdat'ta doğdu ve orada öldü. Bir kaç eseri bulunmaktadır. Muncia, 309.

anmaktadır¹.

7. Hilal'in Şairliği

Hilal el-Muhassin el-Harranî, şiir yazmakla pek tanınmamış, şairler arasında da yer almamıştır. Ancak çok değerli bir arkadaşı olan ve sonraları dostlukları iyiden iyiye sıcağlaşan ve aralarında son derece samimi bir sevgi ve saygının olduğu, o zaman için, alevîlerin nakibi kabul edilen ve Bağdat'ta doğup yetişen es-Seyyid eş-Şerîf el-Murtaza'ya ithaf ettiği bir takım şiirleri mevcuttur. Hilal'in bu şiirleri, edebî sanatı yönünden incelendiği zaman, hiç de yabana atılacak kadar basit görülmemektedir.

Hilal, ithaf ettiği şiirlerinde eş-Şerîf el-Murataza'ya yakınlık gösteriyor ve ondan sanki bir şeyler umarak veya bulunduğu yeri sağlamlaştırmak için, kendisine yaklaşmak istiyordu. Buna karşılık eş-Şerîf el-Murtaza da ona cevaben 24 beyitlik bir kaside yazmıştır. Şerîf vefat ettiği zaman, Hilal b. el-Muhassin onu, uyakları “**ayin**” harfi ile sona eren bir kaside ile teşyî' etmiştir². Hilal'in bu şiirleri bazı kaynaklarda verilmiştir³. Hilal'in ayrıca, zamanı ve zemini geldiğinde, bu şiirleri ele alınarak çevrilip, tarihi ve edebî değeri incelenerek sunulabilir. Hilal ile bu şair ve bunun kardeşi eş-Şerîf er-Razî arasında karşılıklı şiir yazışmaları geçmiştir.

8. Hilal'in Hastalığı ve Ölümü

Hilal, 436 (Temmuz 1044) yılının Muharrem ayında, neredeyse hayatına mal olacak kadar ağır bir hastalığa yakalandı. O sıralarda Bağdat'ta Babu's-Şarkî semtindeki evinde kalıyordu. Hastalığı o derece ilerledi ki, 20 gün kendinden geçip, komada hezeyan ederek, kaldı. Onu, o tarihe kadar aralarında dargınlık olan, bir başka Harranlı akrabası, tabip Ebu'l-Hasan b. Sinan es-Sâbi⁴ tedavi ediyordu. O tarihlerde hastanede tabiplik yapıyor ve kuduz hastalığı üzerinde çalışarak çok değerli ve elde, ilginç tıbbî buluşlar ediyordu. Tabibi onu, kendisinden ümit kesildiği halde tekrar hayata döndürmeyi başardı⁵. Bu hastalığından sonra 12 yıl gibi uzun bir süre daha yaşadı ve Perşembe gecesi 17 Ramazan 448'de (28 Kasım 1056), 89 yaşlarında iken vefat etti.

Ailesi, çocukları ve oğlu Ğarsunni'me'ye⁶, Bağdat'ın yakınlarındaki İsa nehri⁷ kıyılarında yüklü miktarda emlak bıraktı. Hayatta iken tasarruflu davranır, ancak

¹ Hatib el-Bağdadî, a.g.e., 14/76; Yakut, a.g.e., 7/255-257.

² Şerîf el-Murtaza, Divan, (thk. Reşid es-Saffâr), Kahire 1958, 3/66-68; Kifî, a.g.e., 401, 402; Muncid, 388 “Ali b. el-Hüseyn (355-436/966-1044), çağının şii fıkıhçısı, Bağdat'ta doğup vefat etti. İyi bir şair ve yazardır. “Divan”ı yanında “el-Emâlî” adlı değerli bir de eseri vardır.

³ Hilal el-Muhassin, Rüşumu Dari'l-Hilafeti, 1/19, 27; Abdulfettah, a.g.e., 180.

⁴ Franz Rozenhal, İlmü't-Tarihi İnde'l-Muslimîn, (çvr. S. A. el-Alî), Beyrut 1959, 1/69; 2/689, 694.

⁵ Kifî, a.g.e., 398-402.

⁶ Kalanîsî, a.g.e., 1/94, 113; Rozenhal, a.g.e., 1/118; Kehhâle, Ö. R., Mucemu'l-Muellifin, Beyrut 1957, 12/93.

⁷ İbn Hurdazbih, a.g.e., 2/234.

hayır yaptığı işleri de ailesi ve evlatlarına bile söylemezdi.

Evlatları, miras olarak kendilerine bin dinara yakın bir mal bıraktığını zannederlerken, evinde gömülü hazineler olduğunu gösteren, sakladığı belgeler bulundu. O yerleri kazdıkları zaman, gömülü on iki bin dinar daha buldular.

Onun vefatı hakkında, dostları ve eş-Şerîf er-Razî, kardeşi eş-Şerîf el-Murtaza gibi çağdaşı bazı şairlerce kasideler yazılmış, mersiyeler söylenmiş ve ağıtlar yakılmıştır.

Hilal'in yakın dostları arasında, bilim meydanında alış verişleri olan ve çok tanınmış, bir de seyahati çok seven İbn Butlân el-Muhtar b. el-Hasan b. Abdûn el-Hekîm Ebu'l-Hasan et-Tayyib el-Bağdadî (ö. 444/1052) de bulunuyordu¹. Seyahatları sırasında elde ettiği bilgileri bir kitapta toplamış; bu kitabını da reis Hilal b. el-Muhasin'e hediye etmiş², büyük ihtimalle Hilal de, yazdığı eserlerinde bu kitaptan istifade etmiştir.

9. Oğulları ve Torunları

Hilal'in, eski inancında iken evlendiği eşinden birkaç oğlu vardı, bunlar arasından yalnızca kendisi gibi tarihçi ve 403'te tekrar evlendiği, Müslüman eşinden olan, Ebu'l-Hasan Muhammed Ğarsunni'ne hakkında bilgiye sahibiz³. Muhammed Ğarsunni'ne, Zilkade ayı 480'de (Şubat 1088) vefat etti ve Bağdat'taki evinin avlusuna defnedildi⁴. Hilal'in, torunları hakkında az çok bilgimiz olduğu halde, diğer oğulları veya çocukları hakkında şimdilik kesin ve net bir bilgimiz yoktur.

Hilal'in oğlu, Ebu'l-Hasan Muhammed Ğarsunni'ne, babasının yanında tahsil görmüş ve çok iyi yetişmişti. O da babasının yaptığı gibi, babasının tarihine zeyil olacak şekilde bir tarih kitabı yazmıştır. Bu eserin adı bazı kaynaklarda; **“Uyunu't-Tevârih”** şeklinde geçmektedir⁵. Babasından sonra yine bir süre, halife el-Kaim Biemrillah'ın⁶ **“Divanu'l-İnşa”**sında reislik görevini sürdürmüştür. Ancak elinden geldiği kadar da dönemin siyasetinden uzak durmaya çalışmıştır.

Ğarsunni'ne, bu eseri yanında başka kitaplar da yazmıştır. Bu eserlerinin bir kısmı; **“Kitabu'r-Rebî”**, bu eserini Tenuhi'nin **“Nişvaru'l-Muhadara”**sına⁷ zeyil⁸

¹ Krş. Muncid, E'lâm, 9: Ölümü Bağdat m. 1063'ten sonar? Tabip, filozof, pek çok yer dolaşmış, tıp ve felsefe konularında 50'nin üzerinde eser bırakmıştır. Bir kısmı şunlardır: “Dâvetu'l-Atıbbâ”, “Takvîmu's-Sihha”, bu eseri Latinceye çevrilip, Strazburg'da 1531'de basılmıştır. 1054'te patrik tarafından İstanbul'a propaganda için çağrılmış, sonra Antakya'da bir manastıra çekilerek kendini telife vermiştir.

² Kiftî, a.g.e., 1/294-295.

³ İbn el-Futû, et-Telhis, Dimâşk 1963, 4/1163-1164; İbn el-Cevzî, a.g.e., 9/42; Yakut, a.g.e., 6/251.

⁴ İbn el-Cevzî, a.g.e., 9/42; İbn Kesir, a.g.e., 12/134; Kiftî, a.g.e., 110; krş. Mustafa, Şakir, et-Tarihu'l-Arabî ve'l-Muerrihun, Beyrut 1979, 2/104 (416-480/1025-1087).

⁵ İbn el-Cevzî, a.g.e., 9/42; Sibî b. el-Cevzî, Mirâtu'z-Zaman, (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, 1; Mustafa, Şakir, a.g.e., 105

⁶ Saltanatı: 422-467/1031-1075. bkz. Ali İbrahim Hasan, a.g.e., 458.

⁷ Yakut, Mucemu'l-Udeba, 6/251

⁸ Yakut, a.g.e., 6/251.

olarak yazmış ve olaylarını h. 468'den sonra başlatmıştır. Ğarsunni'ma'nin bir başka eseri ise, “**el-Hefevatu'n-Nâdire Mine'l-Muğaffeline'l-Mahzuzin ve's-Sakatatu'l-Bâdire Mine'l-Mu'akkaline'l-Malhuzin**”dir; başlığının da ifade ettiği alanda pek çok hikâyeyi kaleme almıştır. Ğarsunni'me'nin bu eseri, günümüze kadar gelmiş ve araştırmacı Salih el-Eşter'in tahkiki ile Suriye Arap Dil Kurumu tarafından, Şam'da 1967'de basılmıştır¹.

Ğarsunni'me; tarihçilerin de bahsettiği üzere; babası gibi faziletli, güvenilir bir tarihçi, akıcı üslubu olan bir edebiyatçı, yardım sever, halifeler, sultanlar ve vezirler yanında itibar sahibi âlim bir zat idi². Üvey annesinden olan diğer kardeşlerini arar, kollar ve onları, annelerinin ve kendilerinin inancına bakmaksızın, hiç kendinden ayırt etmezdi.

Ğarsunni'me; h. 452'de, Bağdat'ın Batı yakasındaki İbn Ebî Avf caddesinde bir kütüphane vakfederek, buraya yaklaşık olarak dört yüz kitaptan oluşan bin ciltlik eser bağışladı³.

Ğarsunni'me'nin bu kütüphanesi; bilginler ve araştırmacıların ziyaret, buluşma, tartışma ve bilimsel inceleme yeri haline geldi⁴. Buraya İbnu'l-Aksasî el-Alevî adında bir de görevli tayin etti. Âlimler, kütüphane kapılarını açık tuttuğu sürece buraya geldiler. Ancak kütüphane görevlisi Aksasî güvenilir biri çıkmadı, kitapların bir kısmını arada bir gizlice satıyordu. Bunun farkına varan Ğarsunni'me üzülererek, daha sonra kitaplar üzerindeki vakıf yazısını sildirtip onları sattı, görevliyi de görevine son verdi. Bu davranışı yadırganıp, tenkitlere sebep olunca; Ğarsunni'me: Nizamiye kütüphanesi onun yerini tutar, dedi. Bunun üzerine; vakfedilen kitapların satılmayacağı da söylenince, o da; parasını sadaka olarak dağıttım, cevabını verdi⁵.

Muhammed Ğarsunni'me, az önce zikrettiğimiz gibi, Zilkade ayı 480'de (Şubat 1088) vefat ederek önce, İbn Ebî Avf caddesinde bulunan evinin avlusuna toprağa verildi; sonradan da Necef'e nakledilerek, Meşhed Ali b Ebi Talib mezarlığına defnedildi. Arkasında miras olarak yetmiş bin dinar gibi büyük bir servet bıraktı.

Hilal'in oğlundan sonra ailenin bu mesleğini torunları; Ebu Ali el-Katib Muhammed b. Said b. İbrahim b. Nebhan (ö. 511/1117)⁶, Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Hilal b. el-Muhassîn es-Sâbi⁷ ve halife el-Mustazî Billah'ın⁸ zamanında, yine “**Divanu'l-İnşa**” reisi olan ve bir çok eseri bulunan, Ebu'l-Hüseyn

¹ Fuad es-Seyyid, Fihri'su'l-Mahtutati'l-Musavvara, Kahire 1954, 1/544; Ğarsunni'me Ebu'l-Hasan, el-Hefevatu'n-Nadire, (thk. Salih el-Eşter), Dimaşk 1967; Naci Maruf, a.g.e., 497. Bkz. Yazma olarak: İstanbul, Nuruosmaniye Kütüphanesi., Arapça Yazmalar, No. 4121; İstanbul, III. Ahmet Kitaplığı. No. 2631.

² İbn Tağri Berdi, a.g.e., 5/126.

³ İbn el-Cevzî, a.g.e., 8/216; 9/42; İbn Kesir, a.g.e., 12/134; Zireklî, el-E'lâm, Kahire 1959, 7/357.

⁴ Georgis Avvad, Hazainu'l-Kutubi'l-Kadimeti Fi Bağdad, Bağdat 1948, 1/239.

⁵ İbn el-Cevzî, a.g.e., 9/42-43.

⁶ İbn el-Cevzî, a.g.e., 9/195. Dedesi Hilal, Ebu Ali b. Şâzân, Ebu Ali b. Dûma ve Buşra gibi zamanı hadis âlimlerinden, hadis ve rivayeti hakkında dersler almıştır.

⁷ Şehavî, a.g.e., 157.

⁸ Saltanatı: 566-575/1170-1180. 33. Abbasi halifesi. Ali İbrahim Hasan, a.g.e., 425; Muncid, 447, 660.

Muhammed b. İshak b. Muhammed b. İshak es-Sâbi (ö.619/1222), sürdürmüşlerdir.

Bu âilenin yaş ortalamasına bakıldığında, genetik olarak hepsi de uzun ömürlü olmuşlardır. Nitekim; İbrahim Ebu İshak: 313-384; Hilal b. El-Muhassin: 357-448; Ğarsunni'me Muhammed: 404-480; Said en-Nebhan: 411-511 gibi, uzun yaşamışlardır.

Hocaları ve Öğrencileri

Hilal tahsilini, önce kendi âilesi arasında, “Sâhibu’ş-Şâme” olarak lakablandırılan babası el-Muhassin Ebu Ali (ö. 401/1010), dedesi “Risaleler” yazarı İbrahim Ebu İshak (313-384/925-994) ve diğer Sâbi bilim adamlarının yanında tamamlamıştır. Bu sırada Bağdat’taki “Divanu’l-İnşâenin başında bulunan dedesi İbrahim Ebu İshak’tan yazışma teknikleri ve belâğat usulünü, babasından tarih metodolojisini¹, şiir ve edebiyat konusunda, Hilal’in görev yaptığı Bahauddevle’nin veziri Fahru’l-Mulk’un yanında çalışan ve o zamanın büyük şairlerinden Deylemli Mihyar (ö. 429/1037)², yine aynı vezirin yanında bulunan şair Ebu Nasr Abdilaziz b. Nebate’den bilgi edinmiştir. Hilal, zamanında tanınmış şu dilci ve edebiyatçılardan istifade etmiştir: Ebu Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdilğaffar el-Farisî (ö. 377/987), Ebu’l-Hasan Ali b. İsa er-Rummanî (ö. 384/994)³, Ebu Bekir Ahmed b. El-Cerrah el-Hazzaz (ö. 381/991), Ebu Hayan et-Tevhidî (310-401/922-1010)⁴.

Hilal, çağdaşı olan bazı bilim adamları ile de temas kurmuş ve onlarla edebi konularda tartışmalarda bulunmuştur. Bunlar arasında tanınmış tarihçilerden “Bağdat Tarihi” yazarı el-Hatib el-Bağdadî (ö. 463/1071), eş-Şerif el-Murtaza (355-436/966-1044), Muhammed b. Ubeydillah b. Ahmed el-Müsebbihî (ö. 420/1029)⁵, bir seyahatname kitabını Hilal’e armağan eden ve İbn Butlan olarak tanınan gezginci, el-Muhtar b. El-Hasan b. Abdun el-Hekim Ebu’l-Hasan et-Tayyib el-Bağdadî (ö. 444/1052); Hilal bazı eserlerinde bu kitaptan yararlanmıştı.

Hilal’in yanında tahsil gören ve ondan edebiyat, yazışma ve tarih usulleri, dil ve diğer sosyal bilimlerde istifade edenlerin başında ise, yine doğal olarak yanında yetişen âile fertlerinden; oğlu Ğarsunni'me Muhammed, torunlarından Ebu Ali el-Katib Muhammed b. Said b. İbrahim b. Nebhan (411-511/1020-1117)⁶, Muhammed b. İshak b. Ebi Muhammed b. Hilal b. El-Muhassin es-Sâbi’inin⁷ yanı sıra, Muhammed b. El-Huseyn, Ebu Şucâ’ (ö. 448/1056)⁸, İbn Makula olarak tanınan, Ali b. Hibetullah (ö. 475/1082) ve daha başkaları da yetişmiştir.

Hilal kendi, akranı kâtipler arasında ve edebi konularda parlak bir yere sahipti.

¹ Hilal b. el-Muhassin, Rüsümü Dari’l-Hilafe (nşr. Mikail Avvad), Bağdat 1964, 1/12.

² Mihyar ed-Deylemî, ed-Divan, Kahire 1925, 33; İbn Teğri BEDRÎ, a.g.e., 5/29.

³ İbn Teğri Berdî, a.g.e., 5/61; el-Hatib el-Bağdadî, a.g.e., 14/76.

⁴ ez-Zaidî, M. Receb, el-Hadaretu’l-İslamiyye, Kahire 1969, 70-78.

⁵ Rozental, a.g.e., 2/646.

⁶ İbn el-Cevzî, a.g.e., 9/195.

⁷ Rozental, a.g.e., 2/695; Şehavi, İ’lam, 157.

⁸ Rozental, a.g.e., 2/441; İbn el-Cevzî, a.g.e., 9/90; Brockelmann, Supl. 1/583.

Üslubu akıcı, kolay anlaşılır, yumuşak, ikna edici, dil yorumu güçlü, ifade tarzı ise, anlatıma zorluk katan seci ve kafiye gibi, edebi sanatları fazlaca içermeydi. Dile, belâğata ve edebiyata hakimdi.

III. Hilal'in Eserleri

Hilal'in, çeşitli araştırmaları içeren çok değerli eserleri bulunmaktadır. Bunların bir kısmı kaybolmuş, diğer bir kısmı ise muhtelif kütüphanelerde, ya yazma olarak veya basılı olarak bulunmaktadır. Bu eserler hakkında elimizden geldiği kadar kısaca bilgi vereceğiz.

1.(Kitab) Ahbaru Bağdad:

Eser kayıptır. İçinde, daha önceki kaynaklara dayanarak edindiğimiz bilgiye göre, Bağdat'ın tarihi ve planı hakkında geniş bilgi verilmektedir¹. Yakut el-Hamevî, kitabı “**Mucemu'l-Buldan**”ı yazarken, bazı bilgi ve alıntılarla, bu eserden çok yararlanmıştı.

2.el-Emâsilu ve'l-E'yân ve Müntedâ'l-'Avâtıfi ve'l-İhsân:

Eski kaynaklar, Hilal'in bu eserinin çok değerli ve faydalı bir kaynak olduğundan bahsetmektedir. İçinde devletin ve toplumun ileri gelenleri, emîrler, şeyhler, hadisçiler, hekimler, filozoflar, yazarlar, âlimler ve daha pek çok sınıflar hakkında, ilginç bilgiler yer almaktadır². Kendi türünde nadir bir eser sayılır. Eser bir tür tabakat biyografisi özelliğini taşımaktadır. Eserde ilginç ve nadir bilgiler mevcuttur³.

Bazı yazarların, eserlerinde naklettikleri bilgilere dayanarak; Hilal'in, “**el-Emasilu ve'l-E'yan**” kitabını yazarken, üslubunda, Tenuhî'nin “**Nişvaru'l-Muhadara**”sını taklit ettiğini ileri sürerler⁴. Yani yukarıdaki eserde olduğu gibi; o zamanın bazı önde gelen insanların, şeyhlerin, faziletli kimselerin, âlimlerin, yazarların, edebiyatçıların, emîrlerin, vezirlerin, mizahçıların, nedimlerin, hadisçilerin, filozofların, hekimlerin ve benzerlerinin, başlarından geçen ilginç ve nadir hikâyeleri anlatmıştır.

Ne yazık ki Hilal'in bu eseri de günümüze kadar gelme şansını yakalayamamıştır. Eserin, tek cilt halinde olduğunu diğer kaynaklardan öğrenebiliyoruz.

3.(Kitab) et-Tarih:

Hilal bu eserini, Sabit b. Sinan b. Sabit b. Kurra'nın tarihine zeyil olarak

¹ Yakut, Mu'cem el-Buldan, 1/90, 558; 2/255, 542, 565; 4/123.

² Yakut, a.g.e., 7/255-256; Tenuhî, Nişvaru'l-Muhâdara, (thk. Morgoloth), Kahire 1921, 1/33-35; İbn el-Cevzî, a.g.e., 6/191; İbn Hallikan, a.g.e., 2/299-300; İbn el-İmad, a.g.e., 3/279; Kâtip Çelebi, a.g.e., 2/263.

³ İbn Hallikan, a.g.e., 2/86, 299-300; Kâtip Çelebi, a.g.e., 2/263; İbn el-İmad, a.g.e., 3/279.

⁴ İbn Hallikan, a.g.e., 2/299; Kâtip Çelebi, a.g.e., 2/263; İbn el-İmad, a.g.e., 3/279.

yazmıştır. İçinde, 360'tan 447'nin sonuna (970-1056) kadar geçen olayları ele almıştır. Bir rivayete göre 40 ciltten ibarettir¹.

Hilal'in bu eserinin de büyük bir kısmı kaybolmuştur. Bu eserin yalnızca 8. cildi bulunmakta ve içinde 389 yılından 393 (998-1002) yılına² kadar geçen beş yıllık haberler yer almaktadır. Eser ilk defa şarkiyatçı H. F. Âmedroz tarafından, yine Hilal'in eseri "**Tuhfetu'l-Umerâ Fi Tarihi'l-Vüzerâ**" adlı eserinin sonunda, Beyrut'ta 1904'te, tahkikli olarak basılmıştır. İkinci kez aynı araştırmacı tarafından, Ebu Şucâ'ın "**Zeylu Tecâribi'l-Umem**" adlı eserinin sonuna eklenerek, Kahire'de 1916'da, basılmıştır³.

Şüphesiz Hilal'in tarihinin bu cildinde geçen haberlerin doğruluğuna bakılırsa⁴, eserinin nefaseti ve o dönemin olayları için, değerinin en açık delilidir. Zira naklettiği haberlerin çoğunu, ya bizzat yaşamış veya doğrudan doğruya sahiplerinin kendilerinden duymuştur.

4. **Tuhfetu'l-Umerâ Fi Tarihi'l-Vüzerâ:**

Hilal'in bu eserinin adı, Âmedroz'un Beyrut baskısı tahkikinde bu başlıkla kaydedilmektedir. Eski yazarlar ise, eserin adı üzerinde farklı görüşler bildirmişlerdir. Bazıları bu eseri; "**Tarihu'l-Vüzerâ**", diğerleri "**Ahbaru'l-Vüzerâ**", başkaları ise "**Kitabu'l-Vüzerâ**" adını vermişlerdir.

Bu eserin bir kısmı kaybolmaktan kurtulmuş, önce Beyrut, sonra da Kahire'de basılmıştır⁵. Bir üstte baskısı hakkında bilgi verilmiştir.

Bu eserin kaybolan kısımları sonradan, farklı kütüphanelerde yazmalar halinde bulunarak, Iraklı tarih araştırmacısı Mikail Avvad tarafından "**Aksâmun Dâ'etun Min Kitabi Tuhfeti'l-Umerâ Fi Tarihi'l-Vüzerâ**" adı altında tahkikli olarak Bağdat'ta 1948'de basılmıştır. Bu eser, Abdussettar Ahmed Ferrâc tarafından tahkikli olarak Kahire'de 1958'de yeniden basılmıştır.

5. **(Kitab) er-Risâle veya er-Resâil:**

Hilal'in bu eseri de kayıptır. Bu eser, Hilal'in halifeler ve vezirlerin yazdırdıklarına ilaveten, kendisinin onlar hakkında yazdığı "resmi" risalelerin bir

¹ Sehavî, a.g.e., 97, 152; Abdulfettah, a.g.e., 18.

² Hatib el-Bağdadî, a.g.e., 2/322; Ebu Şucâ', Zeylu Tecaribi'l-Umem, (thk. Âmedroz), Kahire 1916; 46, 51, 123-124, 265; Hemedanî, a.g.e., 154, 207; İbn el-Cevzî, a.g.e., 8/289; Yakut, a.g.e., 3/54; 5/271; Kiftî, a.g.e., 155, 256; İbn Hallikan, a.g.e., 2/173; İbn Teğri Berdi, a.g.e., 4/180-183, 194-195, 249-250, 257-278; 5/60. Pek çok yazar ve tarihçi, Hilal'in bu eserinden nakillerde bulunmuştur. Iraklı büyük tarihçi Mustafa Cevad: "Hilal'in ve oğlu Ğarsunni'me'nin tarihlerinde geçen pek çok haber, Sibt İbn el-Cevzî'nin "Mir'atu'z-Zaman" adlı eserinde görülmektedir" der.

³ Ebu Şucâ', 333-460; Kiftî, a.g.e., 1/365.

⁴ Kiftî, a.g.e., 365.

⁵ Hilal b. el-Muhassin es-Sâbi, a.g.e., 9, 13-14, 28-32; Hilal es-Sâbi, Aksâmun Dâ'etun Min Kitabi Tuhfeti'l-Umera, (thk. Mikail Avvad), Bağdat 1948, 32.

araya getirilmesinden oluşmaktadır. Hilal, ilgili resmî kişilerin hışmından korkarak, bir müddet bu “**er-Resâil**”, yani yazışmalar adlı eserini; risaleler yazarı dedesi İbrahim Ebu İshak es-Sâbi'nin akibetine uğramaktan çekinerek; yazmaktan ve yazdıktan sonra da yayınlamaktan çekinmiştir. Bilindiği gibi Ebu İshak, yazdığı risaleleri yüzünden Bağdat'ta, defalarca hapse atılmış ve cezalandırılmıştır¹.

Bu eserinde izlediği metodu ise, dedesi Ebu İshak İbrahim es-Sabi'nin² “**er-Resâil**”inde³ uyguladığı metodun aynısıdır.

6.Rüsûmu Dâri'l-Hilâfeti:

Eser, Abbasi halifelerinin saraylarındaki merasim ve protokollerden uzun uzun bahsetmektedir.

Eserin yazma bir nüshası; Kahire'de Ezher Üniversitesi kütüphanesinde, No. (2741 Arûsî 42697)de muhafaza edilmektedir⁴.

Eser, 203 sayfa tutmakta, her sayfada 8-14 satır bulunmaktadır. Eski girift bir divanî hattıyla, harekelemeden yoksun, noktalaması yetersiz olarak yazılmıştır. Hilal, bu eserini büyük bir ihtimalle, Abbasi halifesi el-Kâim Biemrillah⁵ zamanında yazmıştır. Eserin sonunda; müstensihin el yazısı ile aslından istinsah ediliş ve bitiriliş tarihinin, Salı günü, 9 Receb 455 (8 Temmuz 1063) olduğu yazılıdır. Yani Hilal'in vefatında yedi yıl sonra istinsah edilmiştir.

Bu eser yine Bağdatlı tarih araştırmacısı Mikail Avvâd tarafında Bağdat'ta 1964 yılında bastırılmıştır.

7.Kitabu's-Siyâse:

Hilal'in bu eseri de kayıptır. İsmi dışında, içeriği ve hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak isminden de anlaşılacağı üzere, yazarın yaşadığı tarihlerdeki siyasî olaylardan ve siyasetten bahsettiği, ihtimal dahilindedir.

8.Ğureru'l-Belâğa:

Bu eser, 21 baptan oluşan, sarayın edebî yazışmaları hakkında yazılmış ve onları bir araya toplamış bir kitaptır. Eserde, yazışma teknikleri ve usulleri ile kendi risalelerini ihtiva eden fasıllar yer almaktadır. Eserde ayrıca, Abbasi halifelerinin bîatı, bîat yemini, merasimi, törenleri ve halifenin, Müslüman ahali için gerekli görüp

¹ İbn Teğri Berdî, a.g.e., 4/169.

² İbn Şakir el-Kutubî, Fevâtu'l-Vefeyât, Beyrut 1973, 2/232; Safadî, a.g.e., 5/94-96; Zehebî, Siyeru E'lâmi'n-Nübelâ', Kahire 1956, 1/278, 279; İbn Hallikan, a.g.e., 1/14; Kehlale, a.g.e., 1/124; Serkîs, a.g.e., 1/136; Abdulfettah, a.g.e., 172; Avcı, Harran'ın Yetiştirdiği..., 128.

³ Ebu İshak'ın bu eseri, Kuveyt'te 1961'de “Resâilu's-Sâbi” unvanıyla basılmıştır. Bkz. Naci Maruf, a.g.e., 491.

⁴ Fihristu'l-Kutubi'l-Mevcudeti Bi'l-Mektebeti'l-Ezheriyyeti, Kahire 1949, 455.

⁵ Hilafeti: 422-467/1031-1075. Ali İbrahim Hasan, a.g.e., 425, 458.

yazdırdığı emân mektupları da yer almaktadır.

Eserin adından da anlaşılacağı gibi, Abbasi saraylarında geçerli olan bazı etiket ve protokollerden bahsetmektedir.

Eserin, h. V. yy.da yazılmış, 153 yapraktan oluşan yazma bir nüshası; Dublin’de Chester Beatty Kütüphanesinde, Arapça Yazmalar bölümünde No. 3333’te kayıtlı olarak muhafaza edilmektedir¹. Eserin diğer bir nüshası da Kahire’de, Daru’l-Kutubi’l-Mısriyye kütüphanesinde; Papaz Lewis Şiho’nun zikrettiğine göre, başka bir nüshası da, Rusya’da Leningrad Devlet kütüphanesinde bulunmaktadır.

Kalkaşendî, Hilal’in bu eserindeki bilgileri çok sağlam bularak, buradan kendi eserine alıntılar geçmiştir.

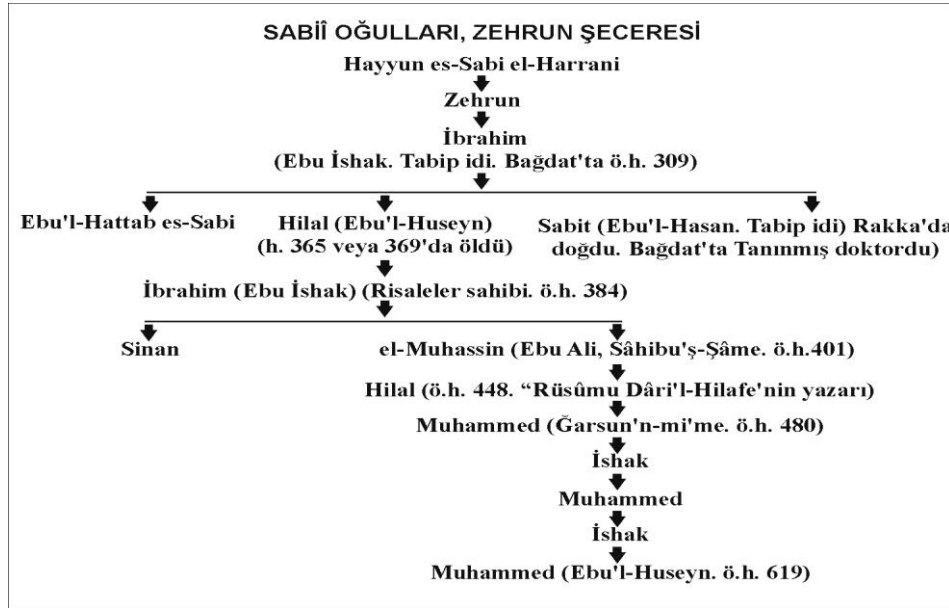
9.(Kitab) el-Kuttâb:

Ne yazık ki Hilal’in bu eseri de kayıptır. Ancak unvanından da anlaşılacağı üzere; Ebu Bekir es-Sûlî’nin (ö. 335/946) “**Edebu’l-Kuttâb**” ve İbn Dürüsteveyh’in (258-346/871-957) “**Kitabu’l-Kuttâb**”ı tarzında yazılmış bir eserdir.

10.(Kitâb) Me’âsiru’l-Ehli:

Yazar bu eserinde, ailesi ile ilgili soy-sop ve iftihar edilecek olaylardan bahsetmektedir. Eser kayıptır.

Şüphesiz Hilal bu eserinde, ailesinin tanınmış sîmalarını ele almış ve onların eserlerinden, tıp, siyâset, bilim ve edebiyatta tanınmış olanlarından bahsetmektedir.



¹ Kalkaşandî, a.g.e., 9/280-282, 285-286; 13/211-213, 339; Fuad es-Seyyid, Fihristu Mahtutati Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1962, 151; Lewis Şiho, el-Meşrik, Beyrut 1903, 469; Arberry (Arthur) A Handlist of the Arabic Manuscripts in the Chester Beatty Library, Dublin 1956, Vol. II., p. 38.

Ayrıca Hilal b. El-Muhassin'in torunları; kâtip, edebiyatçı, şair ve Reis Muhammed b. Said b. İbrahim b. Nebhan Ebu Ali b. Ebi'l-Ganâim (h. 411-511), yukarıda adlarını zikrettiğimiz diğerleri ve şecere içinde yeri tespit edilemeyen "Ebu Nasr Harun b. Sâid b. Harun es-Sâbi et-Tabib" adında bir Sabî daha bulunmaktadır. Kıfti, a.g.e., 1/338.



Burada da şecerede yerini tespit edemediğimiz "Kura oğullarının" başka torunları da vardır. Bunların bir kısmı; İshak Ebu'l-Farac, Ebu'l-Hasan Sâbit ve başka bir kişi daha vardır; h. 439'da hayatta idi. Tıbda buluşları vardı, o da: "Ebu'l-Hasan b. Sinan es-Sabi"dir. Kıfti, a.g.e., 397-402.

HİLÂL B. EL-MUHASSİN ES-SÂBÎ' EL-HARRANÎ'NİN HAYATI VE “GURARU'L-BELÂGA” ADLI ESERİ

Zafer KIZIKLI*

Özet

Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbi' (970-1056) Abbâsiler döneminde yaşamış Harran kökenli bir entelektüeldir. Abbâsi Devleti'nde üst düzey resmi yazışmalardan sorumlu bir bürokrat olarak görev yapmıştır. Bu görevi esnasında kendisinden sonra gelecek meslektaşlarına resmi ve gayri resmi yazışma örneklerini ihtiva eden *Guraru'l-Belâga* adında bir kitap hazırlamıştır. Bu kitap dil ve söz sanatları açısından Arap belagati tarihinde önemli bir yere sahiptir. Eser yirmi bir ana bölüme ve pek çok alt bölüme ayrılmıştır. Bu bölümlerden her biri farklı kişilere yazılmış mektup örneklerini içerir. Yazar mektupların konularını bölümlere göre tasnif etmiştir. *Guraru'l-Belâga*, Arap dili ve edebiyatı, belâgat ve tarih bilimleri açısından çok önemli bir kaynaktır.

Hilâl b. al-Muhassin al-Sâbi' and His Work “*Ghurar al-Balāgha*”

Abstract

This paper deals with the book called *Ghurar al-Balāgha* by Hilâl b. al-Muhassin al-Sâbi' (d. 448 A.H. / 1056 A.D.). The race of his ancestors reaches to Harran which is the most important center of the classic civilizations. He was an official writer at the Abbasid State and entered into the caliphs and viziers' service. He wrote *Ghurar al-Balāgha* like a sample for his following colleagues. *Ghurar al-Balāgha* is consist of 21 chapters and every chapter has a lot of letters. The letters were written to different persons and they contain seperate topics. From the point of view of Islamic history, Arabic language, rhetoric and literature those letters are documents which illuminate the Abbasid century.

Keywords: Hilâl b. al-Muhassin al-Sâbi', Rhetoric, al-Balāgha, Writing, Official Letter, Correspond, The Abbasid State.

* Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, zaferkizikli@yahoo.com

Giriş

Hilâl b. el-Muhassin Abbasi Devleti'nin üst düzey yönetim kadrosuna kâtiplik yapmış ve bu görevi esnasında da pek çok devlet sırrına tanıklık etmiş önemli bir şahsiyettir. Onun yazmış olduğu *Gururu'l-Belâga* adlı eser ise Arap dili, edebiyatı ve belagat bilimi açısından çok büyük bir önem arz etmekle birlikte yazarın Abbâsi Devleti'nde resmi yazışmalardan sorumlu bir bürokrat olması ve eserin bu tür yazışma örneklerini ihtiva etmesi bakımından tarihi bir vesika niteliği taşır. Yazar eserini yeni yetişen divân kâtiplerine devlet yazışmalarının nasıl yapılacağıyla ilgili örnek metinler (mektuplar) vererek oluşturmuştur, dolayısıyla eserin eğitimsel bir boyutu da vardır.

Gururu'l-Belâga'nın tanıtımı, X-XI. yüzyıl Abbâsi dil, kültür ve tarihinin anlaşılmasına katkı sağlayacak, yazarımızın Harran ekolü mensubu olması hasebiyle de bu ekolün Abbâsiler dönemindeki rolü daha iyi anlaşılacaktır.

Gururu'l-Belâga, yazarın diğer eserleri arasında farklı bir konuma sahiptir. Bunun nedeni ise bu eserin yazarın aslı işiyle, bir başka deyişle onun devlet göreviyle doğrudan ilgili olmasıdır. Çünkü müellif bu mektupları divân kâtipliği görevinin gereği olarak yazmıştır.

Eser 1403/1983 yılında Es'ad Zubyân tarafından tahkik edilerek Beyrut'ta basılmıştır¹. Bu baskı, muhakkikin önsözü ve ana metin olmak üzere buradaki çalışmamıza esas teşkil etmektedir.

Ebu'l-Huseyn Hilâl b. El-Muhassin Es-Sâbi' El-Harranî

Hayatı, İlmî ve Edebî Kişiliği²

Asıl adı Hilâl b. el-Muhassin b. Ebî İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. İbrâhîm b. Zehrûn b. Hayyûn es-Sâbi el-Harranî el-Bagdâdî olup künyesi Ebu'l-Huseyn'dir. 359/970 yılının Şevvâl ayında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Hilâl b. el-Muhassin Abbâsiler devletinin siyasi tarihinde önemli derecede söz sahibi olan Buveyhîler sülâlesine divan kâtibî olarak hizmet eden Ebû İshâk es-Sâbi³ (öl.384/994)'nin torunudur.

Hilâl b. el-Muhassin'in mensubu olduğu Âl-i Zehrûn soyu Harran şehrinin bilim ve kültür tarihinde önemli bir yer tutmuştur. Zira Zehrûn sülâlesi dokuz nesil babadan oğula bilim adamı yetiştirmiş, kökleri Harran'da dalları ise başta Bağdat

¹ Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbi', *Gururu'l-Belâga*, (Thk. Es'ad Zubyân), Dâru'l-Kelime, Beyrut, 1403/1983

² 'Abdu'l-Hayy b. el-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehb fî Abbâri men Zehb*, (Thk. Ahmed Râfi'î et-Tahtâvî), (I-X), Beyrut, Thz., III, 278-279; İbnu Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, (Thk. İhsân 'Abbâs), (I-VIII), Beyrut, 1397/1977, VI, 101-105; İbnu Kesîr, İsmâ'îl b. 'Umer *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (I-XIV), Kâhire, 1985, XII, 70; Kehhâle 'Umer Ridâ, *Mu'cemu'l-Mu'elîfîn*, Muessesetu'r-Risâle, (I-IV), Beyrut, 1414/1993, IV, 64-65; Yûsuf b. Tagrîberdî, Ebu'l-Mahâsin, *en-Nucûmu'z-Zâhira fî Mulûki Misra ve'l-Kâhira*, Tab'atu Dâri'l-Kutubi'l-Misriyye, (I-VI), Kahire, 1929, V, 60; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'âm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, (6. Bsk.), (I-X), Beyrut, 1984, IX, 94

³ İbnu Hallikân, *a. g. e.*, I, 52-54; Şevkî Dayf, *el-Fennu ve Mezâhibuhu fî'n-Nesri'l-'Arabî*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, Thz., s. 217-222

olmak üzere çeşitli İslam şehirlerde bulunan ulu bir çınardır. İlim ve irfan sahibi olan dedeleri Harran şehrinden Bağdat'a göç ederek, Harran'da elde ettikleri ilmi birikimi Abbâsilerin başkenti Bağdat'a aktarmışlardır.

el-Hatîbu'l-Bagdâdî (öl.463/1072) *Târîhu Bagdâd* adlı eserinde Hilâl b. el-Muhassin'in doğru sözlü, kendisine güvenilen bir kişi olduğunu, önceleri büyükbabası Ebû İshâk'ın dini olan Sâbülik dinine mensup bulunduğunu ancak hayatının sonlarına doğru İslâm dinini benimsediğini kaydeder¹. Hilâl b. el-Muhassin Zehrûn sülâlesi içinde ilk müslüman olan kişidir.

Hilâl b. el-Muhassin, Ebû 'Alî el-Fârisî² (öl.377/987) ve 'Alî b. 'Îsâ er-Rummânî³ (öl.384/994) başta olmak üzere devrinin büyük nahiv âlimlerinden Arap dili ve grameriyle ilgili dersler okumuştur.

Hilâl b. el-Muhassin henüz yirmi yaşındayken Abbâsi Devletinde üst düzey yazışmaların yapıldığı "Divan kalemi"nde görevli olan dedesi Ebû İshâk'ın yanına girerek devlet işlerinde tecrübe kazanmış ve başta vezirler olmak üzere devlet erkânıyla dostluklar kurmuştur. Abbâsi hükümdarı Bahâu'd-Devle (öl.393/1002) ve onun oğlu Sultanu'd-Devle (öl.415/1024)'nin veziri olan Fahru'l-Melik (354/965-407/1016)'e özel kâtiplik yapmıştır. Hayatının sonuna kadar da divan kâtipliği görevini sürdürmüştür. 448/1056 yılının Ramazan ayının 17. günü vefât etmiştir.

Hilâl b. el-Muhassin'in oğlu Garsu'n-Nî'me Ebu'l-Hasen de babası gibi ilim ve irfan ehliendir. O da *el-Hefevâtu'n-Nâdira* adında bir tarih kitabı yazmıştır.

Eserleri

"*Tuhfetu'l-Umerâ' fî Târîhi'l-Vuzerâ'*", "*el-Emâsil ve'l-A'yân ve Muntedi'l-Avâtf ve'l-İhsân*", "*Guraru'l-Belâga*", "*Aksâm Dâ'i'a min Kuttâbi Tuhfeti'l-Umerâ'*", "*Rusûmu Dâri'l-Hilâfe*" yazarın günümüze kadar ulaşan belli başlı eserleridir.

B. "Guraru'l-Belâga"ya Genel Bir Bakış

¹ el-Hatîbu'l-Bagdâdî, Ahmed b. 'Alî Ebû Bekr, *Târîhu Bagdâd*, (I-XIV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Thz., I, 77

² Ebû 'Alî el-Fârisî'nin hayatı hakkında bkz. İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ'*, (Thk. İbrahim es-Sâmerrâî), Mektebetu'l-Menâr, (3. Baskı), ez-Zerkâ' / Ürdün, 1985, s. 232-233; es-Suyûtî, *Bug-yetu'l-Vnu'ât*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fîkr, (I-II) Beyrut, 1979, I, 496-498; İbnu Hallikân, *a. g. e.*, II, 80-82; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, s. 88; Kehhâle, *a. g. e.*, I, 535; T. D.V. *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, X, 88-90; Doğan, Gülnur, *Ebû 'Alî el-Fârisî ve el-İşâb fî'n-Nahv*, İstanbul Üniversitesi Sos yal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1970; Özdemir, Sevim, *Ebû 'Alî el-Fârisî ve Nabiv İlmindeki Yeri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 1996; ez-Zirikli, *a. g. e.*, II, 179-180

³ er-Rummânî'nin hayatı hakkında bkz. İbnu'l-Enbârî, *a. g. e.*, s. 389-392; 'Abdu'l-Hayy b. el-İmâd, *a.g.e.*, III, 109; İsmâ'il Bâşâ el-Bagdâdî, *Hediyetu'l-'Arifin Esmâ'u'l-Mu'ellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Mektebetu'l- Musennâ, (I-II), Bagdat, 1951, I, 683; Yâkût, 'Abdillah el-Hamevî *Mâ'emu'l-Udebâ'*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, (I-XX), Beyrut, 1936, XIV, 73-78; Yûsuf b. Tagrîberdî, *a. g. e.*, IV, 168

Arapça'da "gurar" « غَرَّرَ » sözcüğü, "gurra" « غَرَّةٌ » sözcüğünün çoğul şeklidir ve "garra- yegurru" « غَرٌّ - يَغُرُّ » (yanılmak, aklını çelmek) fiilden türemiştir. "Gurra", "bir şeyin ilki ve en değerlisi" anlamına gelmektedir. "Gurar" ise "ilk ve değerli olanlar" anlamındadır çoğul bir sözcüktür¹. "Belâga" ise Türkçe'deki "belâgat"ın karşılığıdır, "özlü ve sanatlı söz söylemek"² anlamına gelir. "Guraru'l-Belâga" ifâdesi bir isim tamlaması olup "söz söyleme sanatının ilk ve en değerli örnekleri" anlamındadır.

Abbâsiler döneminde özellikle hicrî III. asırdan sonra devlet dâirelerinde yazı işlerinden sorumlu memurlara yapacakları yazışmalarda rehber olması için pek çok kitaplar kaleme alınmıştır. Bu eserleri şöyle tasnif edebiliriz:

1- Genel bilgiler veren eserler: İbnu Kuteybe'nin (öl.276/889) "*Kitâbu'l-Me'ârif*" ve es-Se'âlibî'nin (öl.429/1038) "*Kitâbu Latâ'ifi'l-Me'ârif*" adlı eserleri bu türe örnek verilebilir.

2- Yazı yazma teknikleri, divit, kalem ve hat türleri hakkında bilgi veren eserler: es-Sûlî'nin (öl.335/946) "*Edebu'l-Kuttâb*" ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (öl.930/1023) "*Risâle fi'l-Kitâbe*" adlı eserleri bu türe örnek verilebilir.

3- Şiir ve nesir antolojileri: İbnu Kuteybe'nin "*Uyûnu'l-Abbâr*"ı bu türe örnektir.

4- Dilsel yanlışlardan kaçınmanın yollarını gösteren eserler: İbnu Kuteybe'nin "*Edebu'l-Kâtib*" ve es-Se'âlibî'nin "*Fıkhu'l-Luga*" adlı eserleri bu türe örnektir.

5- Şiir ve nesir örnekleri vererek ifade ve anlatım sanatını ortaya koyan eserler: el-Câhiz'in (öl.255/868) "*el-Beyân ve't-Tehyîn*"i ve Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (öl.395/1004) "*Kitâbu's-Smâ'ateyn*"i bu türe örnektir.

6- Resmi ve gayri resmi mektup örneklerini ihtiva eden eserler: Bunlar mektup yazacak kişilere ifade, üslup ve şekil yönünden belli bir format sunarlar. "Guraru'l-Belâga" bu tür eserlere verilebilecek en güzel örnektir.

"Guraru'l-Belâga"dan Önce Aynı Türde Yazılmış Eserler

1- el-Elfâzu'l-Kitâbiyye³: 'Abdurrahmân 'Îsâ b. el-Hemedânî (öl.320/932) tarafından kaleme alınan eser tebrik, taziye, senet, arzuhal v.b. tüm yazışma türlerinde resmi ve gayri resmi mektup örneklerini içerir. Aynı zamanda her kültür düzeyine hitap eder.

2- Faku'l-Belâga: Ahmed b. Sa'd el-Esfehânî (öl.350/961) tarafından yazılan bu eser günümüze kadar ulaşamamıştır. Ancak Hilâl b. el-Muhassin bu eseri gördüğünü belirterek söz konusu eserin farklı bölümlerden oluştuğunu ve yazarın önceki

¹ el-Firûzâbâdî, Mecdu'd-dîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Mubît*, (I-IV) Dâru'l-Cil, Beyrut, Thz., II, 104

² el-Firûzâbâdî, *a. g. e.*, III, 107; İbnu Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (I-XX), Beyrut, Thz., VIII, 419

³ Bu eser 1898 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir. Ayrıca aynı eser "*El-fâzu'l-Eşbâh ve'n-Nazâ'ir*" adıyla 1302/1884 yılında İstanbul'da da basılmıştır.

müelliflerden alıntılar yaparak bunları kendisine mal ettiğini iddia eder¹.

3- Sihru'l-Belâğa ve Sirru'l-Berâ'a²: Ebû Mansûr es-Se'âlibî (öl.429/1037) eserine övgü cümlelerine örnekler vererek başlar, sonra da kitabını konulara göre bölümlere ayırır. Bu konular arasında zamanlar, mekanlar, insan davranışları, yiyecek ve içecekler yer alır³.

Hilâl b. el-Muhassin, *Gururu'l-Belâğa*'yı kaleme alırken hiçbir eserden alıntı yapmadığını, *Gururu'l-Belâğa*'nın tamamen kendisine âit olduğunu ve yaratıcılığın seçkicilikten daha üstün tutulması gerektiğini vurgular⁴.

Hilâl b. el-Muhassin *Gururu'l-Belâğa* adlı eserini büyük bir olasılıkla 1036 yılından sonra kaleme almıştır. Çünkü yazar eserinde Buveyhî sultanı Celâlu'd-Devle (383-435/993-1043) ile o dönemin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Barastagan arasında vuku bulan mücadeleden söz etmektedir⁵, bu olay ise 1036 yılında gerçekleşmiştir⁶.

“Gururu'l-Belâğa”nın Günümüze Kadar Ulaşan El Yazması Nüshalarının Bulunduğu Yerler

San Petersburg Kütüphanesi (San Petrsburg-Rusya)

Cesterbiti Kütüphanesi (Dablin-İrlanda)

Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye (Kahire-Mısır)

Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü (İstanbul-Türkiye)⁷

“Gururu'l-Belâğa”nın Yazılış Amacı

Bu eser çeşitli devlet dairelerindeki memurların yapacakları resmi yazışmalarda onları dilsel hatalara düşmekten kurtarmak, dil bilgilerini güçlendirmek ve zenginleştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu eseri benzerlerinden ayıran en önemli özellik müellif tarafından seçilmiş kompozisyon örneklerinin okuyucuya birer şablon olarak sunulmasıdır. Zira benzeri eserlerde yazışma teknikleriyle ilgili teorik bilgiler yer almasına rağmen somut örnekler bulunmaz. Dolayısıyla *Gururu'l-Belâğa* hem teorik hem de pratik bilgiyi bir arada sunar ve bu konuda türünün ilk örneğini teşkil eder.

Abbâsiler döneminde devlet dâirelerinde görevli memurlar, *Gururu'l-Belâğa*'daki

¹ Hilâl b. el-Muhassin, *a. g. e.*, s. 69

² Bu eser 1345/1931 yılında Şam'da basılmıştır.

³ Hilâl b. el-Muhassin, *a. g. e.*, 35-37

⁴ *Aynı eser*, s. 69

⁵ *Aynı eser*, s. 371-377

⁶ Bu olay hakkında bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru Sâdir, (I-VIII), Beyrut 1965, IV, 420, 453, 454; es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*, (Thk. M. Muhyi'd-dîn 'Abdu'l-Hamîd), (III.Bsk.), Kahire, 1383/1964, s. 417-423

⁷ Hilâl b. el-Muhassin, *a. g. e.*, s. 41-42

bu klişe ifadeleri kullanmak suretiyle yeni mektuplar yazabilmişler ve onlar için bu eser bir el kitabı niteliği taşımıştır.

Asrı Seâdet, Dört Halife ve Emeviler dönemlerinde yapılan diplomatik yazışmalarda çok belirgin kalıp ifadelerin ve sanatsal üslûbun fazlaca yer almamasına rağmen Abbasiler döneminde bilhassa Ebû İshâk es-Sâbî ile başlayan diplomatik üslup geleneği onun torunu olan Hilâl b. el-Muhassin ile devam etmiş ve resmi yazışma teknikleri edebî bir çerçeve kazanmıştır. İşte bu edebî üslubun *Gururu'l-Belâga*'da zirveleştiğini görmekteyiz.

Hilâl b. el-Muhassin'i Bu Eseri Yazmaya Yönelten Faktörler

Emeviler ve Abbâsiler döneminde divân kâtipliği görevi çok büyük rağbet gören bir meslek durumundaydı. Zira bu görev, vâililik, vezirlik gibi üst düzey makamlara gelebilmek için bir basamak teşkil etmekteydi. Ayrıca divân kâtipleri devlet yöneticilerinin tercümanı konumundaydılar. Onların duygu ve düşüncelerini sanatsal bir dille yazıya aktararak muhataplara mesajları iletmekteydiler. Hilâl b. el-Muhassin'in Abbâsi devletinin divân kâtipliği görevinde bulunması onun resmi yazışmaların önemini kavramasına vesile olmuştur. Bu resmi yazışmaların, edebî bir üslûpla yazılmasının gerekliliği onu böyle bir eser kaleme almaya yöneltmiştir. Çünkü Hilâl b. el-Muhassin'in bu eseri kaleme almasının temel nedeni hem kendi dönemindeki hem de kendinden sonraki kâtipler için Arap nesrinin klişe ifade ve deyimlerini biraraya getirerek onlara yol gösterici olmak ve sürekli yararlanabilecekleri bir kaynak bırakmaktır.

Hilâl b. el-Muhassin'in böyle bir eser yazma fikrine sahip olmasının bir diğer nedeni de o dönemdeki diğer kâtiplerin yapmış oldukları hataları görmesi ve bunları düzeltme gayreti içinde olması şeklinde yorumlanabilir. Çünkü bu eserin o dönemdeki bir ihtiyaçtan doğduğu muhakkaktır.

Hilâl b. el-Muhassin'in babası ve dedesinin divân kâtipliği yapmış olmaları onu diğer meslektaşlarından ayıran en önemli unsurlardan biridir. Küçük yaştan itibaren bu mesleğin içinde yetişmiş olması ona bu konuda bir eser yazmak için gerekli olan bilgi ve birikimi sağlamıştır. Bu durum ise onun kendisini kitâbet konusunda ehil hissettiği izlenimini vermektedir.

Yazarın Eserde Uyguladığı Yöntem

Hilâl b. el-Muhassin eserini yirmi bir ana bölüme (البَابُ) ayırmıştır. Ayrıca bunlar da kendi içinde tekrar alt bölümlere (الفصلُ) ayrılmaktadır.

Eseri oluşturan yirmi bir bölümden ilki “et-Tahmîdât” « التَّحْمِيدَاتُ » (övgüler) olarak adlandırılır. Bu bölüm Allahu Teâlâ'ya sunulan övgü ifadelerini içerir.

2–5. bölümler devlet işleriyle ilgilidir. 6–10. bölümler “İhvâniyyât” « الإِحْوَانِيَّاتُ » (kardeşlik) şeklinde isimlendirilir ve insani ilişkileri konu alır. 10. bölümden itibaren kitabın sonuna kadar muhtelif konular ele alınır.

Eserin Ana Bölümlere Göre Konuları

Bölüm: Allâhu Teâlâ'ya övgü

Bölüm: Devlet yönetimi

Bölüm: Fetihler

Bölüm: Antlaşmalar

Bölüm: Bî 'ât ve yeminler

Bölüm: Tebrikleşmeler

Bölüm: Taziyeler

Bölüm: Teşekkür

Bölüm: Azarlama

Bölüm: Özür dileme

Bölüm: Kitap telif etme

Bölüm: Duâ

Bölüm: Hediyeleşme

Bölüm: Övgü

Bölüm: Sevgi

Bölüm: Özlem

Bölüm: Yetinme

Bölüm: Arabuluculuk

Bölüm: Hatırlatma

Bölüm: Yumuşak huyluluk ve bağışlama

Bölüm: Muhtelif konular

Eserin Dili ve Üslûbu

Yazar kitabı oluşturan her bir mektup örneğinde klasik Arapçada metnin başlangıç kısmında alışık olduğumuz “hamdele”¹, “salvele”² ve “أَمَّا بَعْدُ”³ gibi ifâde ve kalıplara yer verir, ancak bunların dışında bazen « لَيْسَ » “değil” « كَتَبْنَا » “yazdık” « يَا سَيِّدِي » “Ey efendim!” gibi ifâdelerle de metne başlar. Hatta bazen de doğrudan anlatacağı konuya girer.

Yazar zaman zaman kendi görüşlerini teyit edebilmek için Kur’ân-ı Kerîm’den âyetler sunar⁴. Bazen de düşüncelerini şairlerden örnekler vererek anlatma yoluna

¹ “El-hamdu lillâh” (Övgü Allah’adır) cümlesi.

² “Sallallâhu aleyhi ve sellem” (Allah ona esenlikler ihсан etsin!)

³ Bir metinde “Hamdele” ve “Salvele”nin ardından ana konuya geçişi ifade etmek için kullanılır. Bu ifadeyi Arap edebiyatında ilk kez Câhiliye dönemi hatiplerinden Kuss. b. Sâ’de’nin kullandığı söylenir.

⁴ Örneğin eserin 121. sayfasında Âl-i ‘İmrân sûresi 171. âyet ve 354. sayfasında Nisâ suresinin 85. âyeti

gider¹.

Eserin dili çok ağır, ağırdalı bir dil değildir. Yazar kendi döneminde kullanılan Arapçayla eserini kaleme almıştır, günümüz Arapçasına bile oldukça yakındır. Garîb ve şâzz lafızlar hemen hemen hiç yoktur. Yazar mektuplarında anlatmak istediği görüş ve düşünceleri gayet yalın ve özlü bir üslup içinde kaleme almıştır. Gereksiz uzatma ve tekrarlar yapmamıştır. Eserde yer alan mektuplarda genel olarak didaktik bir anlatım tarzı vardır. Yazar muhatabına kendi fikirlerini aktarmak çabasıdadır. Bu mektupların kimlere yazıldığını bilmesek de o kimselerin müellifin arkadaşları veya tanıdıkları oldukları bellidir. Zira yazarın üslubu samimi ve sıcaktır, kendi duygu ve deneyimlerini başkalarıyla paylaşma amacına yöneliktir. Yazarın öğüt ve tavsiye niteliğinde kompoze ettiği mektupları ise muhtemelen kendisinden eğitim ve statü olarak daha alt grupta bulunan kimselere yazmış olduğu düşünülebilir.

Eserin Önemi

Guraru'l-Belâga Arap dili ve edebiyatı, belâgat, tarih, diplomasi ve siyaset bilimi bakımından çok önemli bir kaynaktır. Yazıldığı dönemdeki dil, yazım kuralları, hitabet tarzı, o dönemdeki şahsiyetler, kurumlar, savaşlar, anlaşmazlıklar başta olmak üzere pek çok konuda X ve XI. yüzyıl Bağda'na ve dolayısıyla da Abbâsi Devletine ayna tutan bir eserdir. Yazarın ülke yönetiminin en üst kademelerindeki kişilere kâtiplik yaptığını ve resmî bir kimliğe sahip olduğunu da dikkate alırsak eserin değeri daha iyi anlaşılacaktır.

Eser kendi döneminde divan kâtiplerine kılavuz olarak kabul edilen bir el kitabı konumundaydı. Günümüzde ise Arap dili ve belâgatının temel klasik kaynaklarından biridir. Ayrıca İslâm tarihi araştırmacılarının Abbâsi devletini sosyal, ekonomik, siyasî ve askeri yönden tanımalarına imkan sağlayan bir tarihi vesika hükmündedir. Tarih kitaplarında anlatılan bilgilerin mukayesesinin yapılabileceği ilk el ana kaynak durumundadır.

Döneminin hitâbet, kitâbet, mektuplaşma, insan ilişkileri, anlatım, üslup, duygu, düşünce, zevk ve kültür öğelerini yansıtır. Yazarın bilgi, birikim ve tecrübelerini bizlere aktarır. Arap edebiyatında nesir sanatının tarihsel gelişimi açısından da yazıldığı dönemi temsil eder.

Günümüzde Abbasi dönemine ait resmi ve gayri resmi el yazması vesikaların incelenmesinde araştırmacılara yol gösterici, fikir verici bir özelliğe de sahiptir. Çünkü o devre ait harekesi olmayan ve günümüz yazı tarzından oldukça farklı el yazısı belgelerin incelenip değerlendirilebilmesi için araştırmacıların *Guraru'l-Belâga* v.b. eserleri tanınması şarttır.

Guraru'l-Belâga döneminin dil özelliklerini içermesi bakımından da önem arz eder. Dolayısıyla bu eserde kullanılan sözcükler ve cümle yapıları ele alındığında

bulunmaktadır.

¹ Eserin 246, 247, 258, 330 vb. sayfalarında birer beyit yer alır.

Abbâsi toplumunda konuşulan Arapça hakkında da bilgi sahibi olabiliriz.

C. “Guraru’l-Belâga”dan Bazı Mektup Örnekleri

Örnek 1.

مَنْ اَمْتَحَنَ، يَا سَيِّدِي، الدُّنْيَا مُحْتَبِرًا خَلَانِقَهَا، وَ مُعْتَبِرًا طَرَائِقَهَا وَ مُتَصَفِّحًا مَوَارِدَهَا وَ مُصَادِرَهَا وَ مُتَأَمِّلًا أَوَانِلَهَا وَ مُصَانِرَهَا، ضَاقَ صَدْرًا بِمَا يَعْرِفُهُ مِنْهَا، وَ قَلَّ صَبْرًا عَلَى مَا يُعَانِيهِ فِيهَا، فَإِنَّهَا خَوْذَةٌ عَدَّارَةٌ، وَ خَدْوَةٌ مَكَّارَةٌ تُسَرُّ قَلِيلًا، وَ تُسَوُّ طَوِيلًا، وَ تُعْطِي بَعْضًا، وَ تَأْخُذُ كَلًّا، وَ تَمْنَحُ قَلًّا، وَ تَرْتَجِعُ كَثْرًا. قَدْ جُعِلَتِ الْمَوْتُ رَائِدًا فِي سَلْبِ الْبَقَاءِ وَ سِنِّ الْفَنَاءِ، وَ وَافِدًا يَقْطَعُ حَبْلَ الرَّجَاءِ، وَ يُفَرِّقُ شَمْلَ الْإِبْخَاءِ، وَ الْمَقْدُورُ عَدْرًا فِيمَا تَحْدُثُ مِنَ الْبَلَاءِ، وَ تَمْنَعُ مِنَ الْوَفَاءِ، لَا رَاقِيٍّ مِنْ دَانِيهَا الدَّوِيِّ، وَلَا وَاقِيٍّ مِنْ فَعْلِيهَا الْغَوِيِّ، وَلَا عَاصِمٍ مِنْ مَكْرَهَا الْبَادِيِّ، وَلَا نَاصِرٍ مِنْ جَوْرَهَا الْعَادِيِّ¹.

Çevirisi: “Ey efendim! Her kim ki dünyayı yaratılmış olan şeylerle imtihan eder, onun yöntemlerine itibar eder, çıkarlarını dikkate alır ve öncesiyle sonrasını düşünürse öğrendiği şeyler karşısında içi sıkılır, çektiği zorluklardan dolayı sabrı taşar. Çünkü dünya hâin, gaddar ve hilekârdır. Çok az mutlu eder, çok fazla üzer. Bir parça verir, elinizdekinin tümünü birden alır. İhsanı az, geri alması çoktur. Ölüm ise sonsuzluğun gasbı ve yok olma konusunda bir önder, ümit ipini kesen, kardeşlik bağını koparan bir elçi kılınmıştır. O, meydana gelen belâların bir bahanesi olarak takdir edilmiştir. Vefâyı engeller. Ölümün iniltili hastalığından, kışkırtıcı eylemlerinden, açık hilelerinden koruyan ve onun sıradan baskılarına karşı yardım eden hiç kimse yoktur!..”

Örnek 2.

لَيْسَ كُلُّ الْأُمُورِ، يَا سَيِّدِي، تَجْرِي عَلَى حُكْمِ وَاحِدٍ، وَ تَمْضِي عَلَى سُنَنِ قَاصِدٍ. وَ لِأَجْلِ اِخْتِلَافِ ذَلِكَ، وَ تَبَايُنِ أَقْدَارِهِ، وَ تَفَاوُتِ أَطْوَارِهِ أُحْتَجَجُ إِلَى تَمْيِيزِ الصَّحِيحِ مِنَ الْمَعْلُولِ، وَ الْمَرْدُودِ مِنَ الْمَقْبُولِ، وَ الْبَاطِلِ مِنَ الْمَتَحَقِّقِ، وَ الْمُنْفَصِلِ مِنَ الْمُتَعَلِّقِ. وَلَمْ تَزَلْ بِفَضْلِ اللَّهِ عَلَيْكَ، وَ تَفْضِيلِهِ إِلَيْكَ، الْعَاقِلُ الْأَرِيْبُ، وَ الْعَالِمُ الْأَدِيبُ، الَّذِي يَعْرِفُ مِنَ الْفُرُوقِ، مَا يَفْصِلُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّقِ. فَإِذَا اسْتَقَرَّ هَذَا الْأَصْلُ، وَ ثَبِتَ عَرْقُهُ، وَ اسْتَطَالَ فَرْعُهُ، خَرَجَ مِنْهُ وَضُوحٌ مَا بَيْنَ الْخَلْقِ وَالْمَخْلُوقِ، وَ الْكَفِّ وَ التَّكْلُفِ، وَ وَجِبَ مَعَهُ أَنْ يَكُونَ اِطْلَاقًا عَلَى مَا عِنْدِي مِنْ وَدِّ خَالِصٍ، وَ شُكْرِ صَادِقٍ².

Çevirisi: “Ey efendim! İşlerin tümü tek bir hüküm üzere olmayabilir, amaçlandığı gibi gitmeyebilir. Bunların farklı oluşu, sonuçlarının birbirinden ayrı olması, durumlarının örtüşmemesi; doğrunun yanlıştan, reddedilenin kabul görenden, bâtılın haktan, ayrık olanın bitişikten ayırt edilebilmesini gerektirir. Allah seni mükemmel kılsın! Kabiliyetli bir âlim, bu farkları, doğrular arasındaki nüansları anlar, bu kök derinlere yerleşince dallar da uzar gider, işte o zaman da yaratma–yaratılma, emretme-emrolunma arasındaki belirginlik ortaya çıkar. Bununla birlikte

¹ Hilâl b. el-Muhassin, *a. g. e.*, s. 188

² *Aym eser*, s. 303-304

seni çok sevdiğimi sana içten teşekkür ettiğimi bilmen gerekir. ”

Örnek 3.

أَمَّا بَعْدُ، فَمِنَ الْمَعْلُومِ غَيْرِ الْمَجْهُولِ، وَالْمَعْرُوفِ غَيْرِ الْمَجْهُودِ وَالتَّائِعِ غَيْرِ الْمَدْفُوعِ، وَ الْمُسْلِمِ غَيْرِ الْمَمْنُوعِ. إِنَّ اللَّهَ بِحِكْمَتِهِ الْبَاهِرَةِ، وَ قُدْرَتِهِ الْقَاهِرَةِ، خَلَقَ الْخَلْقَ فَأَحْسَنَ فِطْرَتَهُ وَ أَحْكَمَ صُنْعَتَهُ وَ نَوَّعَ تَأْلِيفَهُ، وَ فَرَّعَ تَصْنِيفَهُ. دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ، الَّذِي لَا يَحْصُرُهُ أَمَدٌ، وَ لَا يَمُدُّهُ مَدَدٌ، وَ لَا يَشْرِكُهُ فِي أَمْرِهِ أَحَدٌ. ثُمَّ أَرْسَلَ رُسُلَهُ مُخْبِرِينَ بِعِظَمِ شَأْنِهِ، بَعْدَ شَأْوِهِ وَ دَاعِينَ إِلَى عِمَارَةِ بِلَادِهِ، وَ رِعَايَةِ عِبَادِهِ، وَ قَائِمِينَ بِتَغْيِينِ فَرَضِيهِ، نَبِيِينَ حَقًّا. فَدَلُّوا عَلَى ذَلِكَ مُجْتَهِدِينَ، وَ أَرْشَدُوا إِلَيْهِ مُجِدِّينَ، وَ دَعَوْا إِلَى مَا شَرَعَهُ مِنَ الدِّينِ بِالْقَوْلِ الْفَصِيحِ الْمُبِينِ. ثُمَّ جَعَلَ آخِرَهُمْ زَمَانًا، وَ أَقْرَبَهُمْ أَوَانًا، وَ أَعْلَاهُمْ دَرَجَةً، وَ أَثْبَتَهُمْ حُجَّةً، وَ أَصْدَقَهُمْ قَبِيلًا، وَ أَصَحَّهُمْ دَلِيلًا، مُحَمَّدًا ذَا الْعِلْمِ الْمَشْهُورِ، وَ الْعِلْمِ الْمَنْشُورِ وَالْفَضْلِ الْمَذْكُورِ، وَ الْمُعْجِزِ الْمَأْتُورِ، فَجَمَعَ شَمْلَ الْأَلْفَةِ وَ حَسَمَ أَسْبَابَ الْفِرْقَةِ، وَ جَبَّ غَارِبَ الشَّرْكِ، وَ أزالَ طَارِقَ الشُّكِّ. فَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ أَجْمَعِينَ¹.

Çevirisi: “Apaçık bilinen, inkar edilmeksizin kabul edilen, reddedilmeksizin yaygın olan ve yasaksız onaylanan gerçek şudur ki: Allah, engin hikmeti ve sonsuz kudreti ile mahlûkatı yarattı, sonra da onların mizaçlarını güzel kıldı, yaratılışlarını mükemmelleştirdi, türlere ayırdı ve ayrı ayrı kategorilere koydu. Bu, onun birliğinin delilidir. Hiçbir amaç onu içine alamaz, hiçbir yardım ona erişemez ve hiç kimse ona işinde ortak olamaz. O, peygamberlerini kendi şanının yüceliğini, mesajının önemini bildirmeleri, dünyayı mamur kılmaya çağırma, kullarını gözetmeleri, farz kıldıklarını yerine getirmeleri ve hakkı açıklamaları için gönderdi. Peygamberler de yaptıkları çalışma ve gayretlerle buna delil oldular. Onun dininin hükümlerine insanları en güzel şekilde çağırdılar. Allahu Teâla, onların zaman bakımından en sonuncusu, derece olarak en yükseği, kanıt yönünden en güvenileni, söz ve delil cihetinden de en doğrusu olarak şöhretli ilim sahibi, bilgisi yaygın, üstünlüğü zikredilen, eskileri aciz bırakan Muhammed’i kıldı. O da dostluğu yaydı, ayrılık tohumlarını yok etti, şirkin kellesini uçurdu, şüphe yollarını ortadan kaldırdı. Allah, ona ve onun soyuna esenlikler ihsan etsin.”

Örnek 4.

مِنَ حَقِّ الْمُصِيبَةِ أَنْ تُتْلَى بِالصَّبْرِ، كَمَا أَنَّ مِنْ حَقِّ النَّعْمَةِ أَنْ تُتْلَى بِالشُّكْرِ، وَ عَرَضُ الْحَالِ الْأُولَى، حُصُولُ الْأَجْرِ، وَ عَرَضُ الْحَالِ الْآخِرَى، وَجُودُ الْمَزِيدِ. لِأَجْرَمَ أَنَّ الْحِطَّ فِي اتِّبَاعِ أَدَبِ اللَّهِ أَوْفَرُ حِطِّ وَالرَّبْحُ فِي مُتَاجَرَتِهِ أَكْبَرُ رِبْحٍ².

Çevirisi: “Belânın hakkı sabırla karşılanmasıdır, tıpkı nimetin hakkının şükredilerek karşılanması gibi!.. İlk durumun karşılığı ecir elde etmek, diğerkini ise mevcut olanın daha da artmasıdır. Şüphesiz Allah’ın edebine bağlı kalmak en bereketli kısımdır, O’nunla yapılan ticaretteki kâr en büyük kârdır.”

¹ Hilâl b. el-Muhassin, *a. g. e.*, s. 93

² *Aym eser*, s. 187

Örnek 5.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ مَحَبَّةَ امْتِحَانًا لِلْبَصَائِرِ، وَ اخْتِيارًا لِلسَّرَائِرِ، وَ ارشادًا لِلْغَافِلِينَ، وَ تَنْبِيهاً لِلذَّاهِلِينَ، وَ عَظْمًا لِلذَّاهِينَ، وَ اِيْقاظًا لِلسَّاهِينَ. فَانْ صَبِرُوا رَأَوْا عَقَبَى الصَّبْرِ مَحْمُودَةً، وَ اِنْ قَنَطُوا نَدِمُوا عَلَي ضَعْفِ اليَقِينِ، وَ مُخالِفةً أَحْكامِ الدِّينِ، وَالْوُقُوفِ عَلَي مَواقِفِ السَّاكِينِ المُرْتَابِينَ. جَعَلْنَا اللّهُ وَ اِيّاكَ مِمَّنْ عَصَمَهُ الْهُدَى وَ نُصْرَةَ التَّقَى¹.

Çevirisi: “Sıkıntıları, kalp gözüyle gören kimselere bir imtihan olarak veren, sırları bilen, gâfilleri irşât eden, şaşkınları uyaran, miskinlere nasihat eden, dalgınları ikaz eden Allah’a övgüler olsun!.. Eğer sabrederseniz bunun sonucunda övgüye lâyık olursunuz, ümidinizi keserseniz bilgi azlığından dolayı pişman olur, dinin hükümlerine karşı gelir ve şüphecilerin durumuna düşersiniz. Allah bizi ve seni hidâyetin koruduğu ve takvânın yardım ettiği kimselerden eylesin!...”

Sonuç

Hilâl b. el-Muhassin, Abbâsi döneminin en renkli şahsiyetlerinden birisidir. Abbâsi dönemi siyaset, tarih, edebiyat ve Arap dilinin daha iyi anlaşılması için onun eserlerinin incelenmesi kaçınılmazdır.

Guraru'l-Belâga ise Abbâsi dönemi yazışma üslûbunu tanıtan en önemli kaynaklardan biridir. Dönemindeki Arap nesri hakkında fikir verici bir nitelik arzeder. Ayrıca yazarının düşünce ve duygu dünyasını yansıtır.

Guraru'l-Belâga biçim ve içerik yönünden de orijinal bir çalışmadır. Didaktik bir üslûbu vardır. Cümleler akıcı ve birbiriyle bağlantılıdır. Her bir mektupta kendi içinde bir konu bütünlüğü bulunmaktadır. Mektupların konularına göre tasnif edilerek kitabın telif edilmiş olması esere ayrıca bir sistematik kazandırmaktadır. Eser Arap dili ve edebiyatı, Arap belâgatı ve İslam tarihi alanında araştırma yapan kişilere büyük ölçüde yarar sağlayacak klasik bir kaynaktır.

¹ *Aym eser*, s. 190

HARRANLI SABİÎ EDİPLERDEN GARSÛ'N-Nİ' ME'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Mahmut POLAT*

Giriş

Tarihin belli bir döneminde Sabîiler, gerçekten ilme hizmet etmiş ve büyük alimler yetiştirmişlerdir. Bunların arasında tıp, matematik, astronomi, tarih ve edebiyat gibi ilimlerde yetişmiş pek çok bilgin ve edip vardır ve her biri kendi dalında eşsiz eserler bırakmışlardır. Sabîiler'in ilmî ehliyetleri, yüksek seciye ve ahlakları, onları halifelerin, sultanların ve vezirlerin hizmetinde görevlendirilmek için aranan kimseler kılmıştır.

Sözlüklerde “Sabîî” kelimesinin, “kavminin dinini terk eden kimse” anlamında olduğu ve bu kelimenin “sabee” kökünden türetildiği söylenmektedir.¹ Bu nedenle Mekkeliler, Hz. Muhammed (S.A.V.)'e kavminin dinini terk ettiği için “sabee” Muhammed”. “Muhammed ata dinini terk etti.” demişlerdi.² Ancak az sonra temas edileceği üzere bu zümrenin Sabîi adında, daha önce yaşamış bir zata nispetlerinin kabul edilmesi durumunda, verilen bu anlamın hükümsüz kalacağı aşıkardır.³

Sabîî nisbesi, inanç ve nesep bakımından farklı iki topluluk olan Harraniler ve Mendâiler için kullanılır. Ancak “Sabîîlik” denildiğinde ilk akla gelen “Harraniler”dir.⁴

Mendâiler, sözünü edeceğimiz Sabîiler değildir. Bilim tarihinde bilinen bir hizmetleri olmayan Mendâiler'den⁵ bir grup hala Irak'ta dere ve akarsu kenarlarında yaşamaktadır. Mendâi Sabîiler, Hıristiyanlıkta Yahudilik karışımı bir topluluktur. Kur'an-ı Kerim'de⁶ zikredilen “Sabîiler”in bu taife olduğu söylenmiştir.⁷

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi

¹ Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of Qur'an, s.191-192

² İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, I, 54.

³ Muhammed, Hamîdullah, Le Saint Coran, Bakara 62. Ayet münasebetiyle

⁴ el-Mes'udî, Murûcü'z-Zeheb, II, 247 vd.

⁵ ed-Dibâci, Üdebâü's-Sabie, s.16

⁶ Kur'an-i Kerim, el-Bakara, 62; el-Maide, 69; el-Hacc, 17

⁷ el-Hasenî, es-Sabietu Kadîmen, s.15

“Harraniler” ise tarihte “Harranlı Sabîiler” veya “Ashabü’r-Ruhâniyat” olarak da bilinen eski bir dini topluluktur. Bu taifeye neden ve ne zaman “Sabîî” ismi verildiği kesin olarak bilinmemekle beraber bu konuda bir kaç görüş vardır. Kimileri onları Sabî b. Mütevelşih b. İdris (a.s.)’a nispet eder. Kimileri de onları, Haniflerin karşıtı bir dini fırka olarak tanımlayarak Hz. İbrahim döneminde yaşamış bulunan ve Hanif dininden ayrılan, “Sabî b. Marî”ye nispet etmiştir. Bu nedenledir ki, Abu İshak, Sabîliğe nispet edilirken onun “İbrahimi dinler”den biri olan Sabîliğe mensubiyeti kastedilerek söylenirdi.¹ Harranlı Sabîiler de Harran’ın fethi sırasında kendilerini Kuran-ı Kerim’de zikredilen Sabîiler olduklarını iddia etmişlerdir.

Harranlı Sabîiler Abbasiler döneminde Bağdat’a yerleşmeden önce, Harran’da yaşarlardı.² Harraniler, “Âl Kurra” ve “Âl Zahrun” olarak bilinen iki aileden oluşmuştur. Evlilikle akraba bağı kurulan bu iki aile, ilmi maharetle ve yüksek içtimaî mertebeye tanınmıştır.³

Çeşitli baskılara maruz kalan Harranîler, uzun süre dinlerini korudular. Müslüman olmakla öz kimliklerini kaybetmekten korkuyorlardı. Bir süre sonra Âl Kurra Müslümanlığı seçti. Âl Zahrun ise Sabîliği daha sonraları terletmiştir. Hilâl b.el-Muhassin’in (ö.403/1012) Müslüman olması, Harraniler’in asimle oluşlarının başlangıcı sayılmıştır.⁴

Garsü’n-ni’me Ebü’l-Hasan Muhammed b. Hilâl b. el-Muhassin b.İbrahim es-Sabî el-Harranî (416-480/1025-1088)

1. -Hayatı ve Yetişi

Garsü’n-ni’me, edip, katip ve bir tarihçidir. O, Müslüman bir anne babadan doğan ilk Harmanidir.⁵ Babası Hilâl b. Muhassin es-Sabî,⁶ ömrünün son döneminde Müslüman olmuş ve Müslüman bir kadınla evlenerek bir kaç çocuğu olmuştur. Bu çocukların en şöhretlisi Muhammed’dur. Halifelerin ve vezirlerin iyiliklerine karşı bir şükran ifadesi olarak babası, oğlu Muhammed’e Garsü’n-ni’me lakabını verdi.⁷

Garsü’n-ni’me, Harranî ailelerin -Âl Zahrun ve Âl Kurra’nın- eğitim ve terbiye metoduyla yetişmiştir. Başta babası özenle onunla ilgilenmiş, ona edebiyat, tarih ve inşâ dersleri vermiştir. Bununla beraber Abu Ali b. Şadân’dan din ilimleri, edebiyat, tarih ve inşâ dersleri almış ve kendini yetiştirmiştir. Elbette onun kültür ve edebî şahsiyetinin gelişmesinde en büyük pay babası Hilal’e aittir.⁸ Bu nedenledir ki *el-Hefevâtü’n-Nadire* adlı eserinde sürekli ondan bahsetmiş ve onu övmüştür.

¹Ahmet Emin, Duha’l-İslam, I, 236; el-Hemedâni, Tekmiletü’t-Tarih, XI, 355.

²Hilâl b. el-Muhassin, Rusûm, s. 38

³Hilâl, Gurar, s. 14

⁴Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü’l-Arifin, II, 510; ed-Dibâci, s. 18-19

⁵Dairetü’l-Ma’arifü’l-İslamiyye, IV, 22

⁶İbnü’l-Cevzi, VII, 157, VIII, 188; Yakut, Üdeba, I, 170, 197, V, 163, 304; İbnü’l-Esir, IX, 106; ez-Zirikli, VII, 357; Garsü’n-ni’me, 21, 25; İbn Kesir, XII, 134

⁷Sevim, Ali, “Garsü’n-ni’me”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XIII, 386

⁸Zirikli, III,760

El-Hefevat adlı kitabı incelendiğinde, Garsü'n-ni'me'nin babasıyla aynı kültürü paylaştığı görülür. Her ikisinin takip ettiği yol tarihçilik ve edebiyatçılıktır. Onun bu engin kültürü, Halife Kaim Biemrillah'ın dikkatini çekmiş ve onu divan katipliğine almıştır. Gösterdiği maharetle, divan riyasetine kadar yükseltmiştir. Divanın başında ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bu görevin uzun sürdüğü muhakkaktır.

Kendisine babasından kalan miras onun müreffeh bir hayat yaşamasına yettiğinden, resmi görevden ayrıldı. Çünkü dönemin siyasî yapısı istikrarsızlığı ve tedirginliği beraberinde getirmiş, her an ne olacağı bilinmeyen bir ortama dönüşmüştü. Siyasî olaylar karşısında tarafsızlığını koruyan Garsü'n-ni'me'nin her zaman halife, sultan ve vezirlerin yanında gayet saygın bir yeri vardı. Kendisine kalan serveti gayet iyi değerlendirmeyi bilen Garsü'n-ni'me müreffeh bir ömür sürmüştü ve 480/1087 yılında ölünceye kadar hayatını telif ve araştırmayla geçirmiştir.

1

Garsü'n-ni'me'nin hayatını yazan tarihçilerin tümü ondan övgüyle bahsederler. Onun faziletli, doğruluk ve sadakatle bilinen iyilik sever biri olduğunu yazarlar. Bağdat'ın Batı yakasında kurduğu kütüphaneye çeşitli ilimlere dair 1000 kadar kitap bağışlayacak kadar cömert biriydi.²

Harmanilerin Âl-i-beyt'e olan muhabbeti bilinen bir olguydu. Garsü'n-ni'me de aileden devraldığı bu kültürle Âl-i-beyt'e muhabbeti devam ettirdi. Bağdat'ta 480/1088 öldüğünde önce Ebu Avf sokağındaki evine gömüldü; sonra Kefe'deki Meşhed-i Ali'ye nakledildi. Meşhed'e gömülme olayı onun Şîi eğilimli olduğunu göstermektedir.

2. Eserleri

a. Kitabü't-Tarih: Garsü'n-ni'me'nin hayatından bahseden eserler, onun *Kitabü't-Tarih*, *et-Tarihü'l-Kebir* veya *Uyunü't-Tevarih* diye bir kitabından bahsetmişlerdir. Bu kitap, babası Hilâl'in 360-447/ 970-1055 yılları olaylarını ihtiva eden *et-Tarih* adlı eserinin devamı olup onun tavsiyesiyle yazılmıştır. Eserin 448-479/1056-1086 yılları arasındaki olayları anlatan bu bölümü günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak Selçuklu tarihini yazan İbnü'l-Cevzi gibi alimler bu kitaptan nakiller yapmışlardır. Büyük bir bölümü kayıp olan bu eserden sadece 389-393/998-1002 tarihleri arasındaki olaylarla ilgili bölüm günümüze kadar ulaşabilmiştir.

İbnü'l-Hemedanî H. 512 tarihine kadar, Sadaka b. Haddad ise H. 579 tarihine kadar gelen zeyiller yazmışlardır.

b. Kitabü'r-Rebi': Garsü'n-ni'me bu eseri, Ebu Ali et-Tenuhî'nin *Nişvanî'l-Muhadara* adlı eseriyle aynı tarzda yazmıştır.³ Eserde, dönemin halife, vezir, emir, kadı ve alimlerinin hayatlarıyla beraber, bir kısım nükte, hikaye ve haberler

¹ a.g.e., XIII, 387

² a.g.e., XIII, 387

³ Yakut, XVII, 92

nakledilmiştir. Günümüze intikal etmeyen bu eser, İbnü'l-Adım, İbnü'l-Kıfti ve Yakut el-Hamevi gibi müellifler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.¹

c. Kitabü'l-Hefevati'n-Nadire: Bu kitabı adını bazıları, *el-Hefevati'n-Nadire mine'l-Muakkaline'l-Melbuẓîn ve's-Sekatâtü'l-Badire mine'l-Muğaffelîne'l-Mabzuẓîn*, bazıları *Kitabü'l-Hefevati'n-Nadire*, bazıları ise sadece *Kitabü'l-Hefevati* diye bahsetmiştir. Meşhur kişilerin hatalarına va gafflarına dair fıkraları ihtiva eden bu eser, 1960 yılında Salih el-Eşter tarafından *Kitabü'l-Hefevati'n-Nadire* adıyla Dımaşk'ta basılmıştır.²

Eser ihtiva ettiği konular bakımından isminden de anlaşıldığı gibi dikkatli, fetanetli kimselerin sürçü lisanlarını, dalgın kimselerin hatalarını, talihli saf kişilerin ve nimetlere gark olmuş varlıklı cahillerin çeşitli haberlerini fıkralar şeklinde anlatan bir eserdir.³

el-Hefevati'nin ihtiva ettiği konuları çeşitleri bakımından üç kısma ayırmak mümkündür: 1) Sözde vuku bulan yanlışlar. 2) Davranıştaki yanlış ve hatalar. 3) Sözde ve davranışta beraberce vuku bulan hatalar.

Müellif, eseri bir arkadaşının teklifi üzerine kaleme aldığını ifade etmiştir.⁴ Metot itibariyle haberleri, kısa bir kaç satırlık nükteler şeklinde sunmuştur. Toplam olarak 405 adet haber zikredilmiştir.⁵ Yazar, mukaddimede secili bir üslup kullanırken sunduğu diğer haberlerde gayet kolay anlaşılır sade ve basit bir üslup kullanmıştır.⁶

Bir edebi eser olması ve bize müellifinden arta kalan tek eser olması bakımından *el-Hefevati* kitabının Arap edebiyatı dünyasında önemli bir yeri vardır. Kitabın konusu da ilgi çekicidir. Zira, akılların istifade edeceği ve gönüllerin rahatlayacağı ve teselli bulacağı haberleri konu edinmiştir. Yazar, haberleri seçerek takdim etmiş, rasgele tarihi, edebi ve içtimai kıymeti olmayan haberleri eserine almamıştır.⁷

Müellif, bu çalışmasında ayrıca pek çok şairin şiirlerinden, bir divan oluşturacak kadar çok sayıda beyitler nakletmiştir. Bunlardan bazıları, *el-Hefevati*'nin dışında başka bir eserde bulamayacağımız el-Ahtal⁸ ve Cerir⁹ gibi tanınmış şairlerin kıymetli şiirleridir.

Özetle tanıtmaya çalıştığımız *el-Hefevati* kitabı sosyal, tarihi ve edebi kıymeti haiz bir eserdir. Onun bu yönü olmasaydı muhtemelen insanlar arasında asırlar boyu elden ele dolaşmaz ve günümüze kadar da gelmezdi.¹⁰

¹ Sevim, Ali, "Garsünnime", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XIII, 387

² A.g.e. XIII, 387.

³ Garsünnime, s. 4.

⁴ a.g.e., s. 4.

⁵ a.g.e., s. 4.

⁶ a.g.e. s. 3.

⁷ Ed-Dibaci, s. 222.

⁸ Garsünnime, s. 29, 31, 72

⁹ a.g.e., s. 29, 84, 130

¹⁰ ed-Dibaci, s. 225

Sonuç

Bu çalışmada, Hicri IV. ve V. yüzyıllarda Bağdat'ta yaşamış ve aile olarak bıraktıkları eserler, uğraştıkları ilimler, aldıkları görevler ve taşıdıkları inançlarıyla kendilerini tarihe kabul ettirmiş olan Harranlı Sabîilerden edebiyatla uğraşmış önemli şahsiyetlerden Hilal b. el-Muhassin ile oğlu Muhammed b. Hilal Garsü'n-ni'me'nin hayatlarını ve eserlerini tanıtmaya çalıştık.

Hilâl b. el-Muhassin Büveyhilerin gerileme döneminde bozuk bir ortamda kendisi de meşhur bir edebiyatçı olan dedesi Ebu İshak İbrahim b. Hilâl es-Sabî'nin himaye ve nezaretinde sıkı bir eğitimden geçmiş ve gayet iyi yetişmiştir. Ancak dönemin istikrarsızlığı onu hep tedirgin etmiş, dolayısıyla endişeli bir hayat yaşamıştır.

Hilâl, aileden aldığı kültür ve edebi ehliyetin verdiği imkanla dedesinin de teşviki ile divan katipliği riyasetine kadar yükselmiştir. Onun ailesinin sahip olduğu geleneği izleyerek bir tarihçi ve edip olarak yetiştiği ve bu sahalarda çok değerli eserler kaleme aldığı görülmektedir. Bunlardan çok azının bize ulaştığı anlaşılmaktadır. O, edebiyata dair eserlerinde nesir üzerinde büyük bir sanatkar olduğunu göstermiştir.

Bu şahsın oğlu olan Muhammed b. Hilal es-Sabî (Garsü'n-ni'me)'nin ise babasından farklı olarak dejenere olmuş sosyal bir ortamda yaşamış olduğunu görüyoruz. Ancak o da aileden aynı terbiye ve eğitimi almış ve Bağdat'ın ilmi havasını teneffüs ederek tarihi ve edebi sahada kendisini yetiştirmiştir.

Garsü'n-ni'me'ye dönemin vezirinden kalan servet onu resmi görevden müstağni kılmış ve ömrünün sonuna kadar te'lif ve araştırmayla hayatını geçirmiştir. Birikimli bir edip ve tarihçi olarak onun da arkasında yine çok azı bize ulaşan pek çok kıymetli eser bıraktığı görülmektedir.

HARRAN OKULU - İSLAM FELSEFESİ İLİŞKİSİ

İSLAM FELSEFESİNİN KAYNAKLARINDAN BİRİ OLARAK HARRAN AKADEMİSİ VE SÜRYANİ FELSEFESİ

Nesim DORU*

Abstract

İshraiki philosophy had moved to Alexandria from Athens and was transmitted to Antioch by Syrians. However, here, with the controbution of Jacobians, this philosophy had been transformed to a *Mağribi* style. This thought discipline mo ved from Harran to Baghdad. Most probably via Tikrit. İn other words, in spite of the common belief, Harran is not the center of *Mashriki* (Nasturi) philosophy but a stop of Mağribi (Jacobian) thought through its journey to Baghdad. Here therefore, it should be stressed that the center of Mashriki philosophy is Gundi-Shapur. Because Gundi-Shapur received its Mağribi thought directly from Antioch and indirectly from Ruha/Urfa and Nsibis academias while it also received the roots of this philosophy from Athens. This city also became a center of eclectic and hermetic thoughts after the influence the İndian and Chinese mysticisms. All these characteristics of Gundi-Shapur were first transmitted to Baghdad and than played great role in the revival of Mashriki philosophy in muslim world.

Harran, Urfa ve Rasül-Ayn (Ceylanpınar) arasında kurulu eski bir yerleşim yeridir. İskender'in doğu seferi sırasında Yunanistanlı bir çok bilgin Harran'a yerleşti. Yunanistan ve Makedonya asıllı insanların Harran'a yerleşmeleri ve gök cisimlerini tanrılar olarak görmeleri, zamanla buranın "*Pagan Kent*" olarak kayıtlara geçmesine neden olmuştur. Aslında *Paganus* sözcüğü çiftçi anlamına gelmekte olup, zamanla Hıristiyan olmayıp eski putperest dinlerinde kalanlar için kullanılmıştır.¹ Tarihte "Harranlıların dini" olarak bilinen inanç, aslında Yunanistan kökenli insanların getirdiği Pisagoryen öğretiler ile Kildaniler'in [gökbilimcilerin] Babilistan'dan arta kalan inançlarının karışımı olan bir dindir. Zira, Pisagor, komünal bir topluluk oluşturmuş ve kendilerine özgü ritüeller ve giysiler icad etmişler ve tapınaklar inşa etmişlerdir. Bunun bir benzerine de Harran'da yerleşmiş olan halk sahipti.²

* Ankara Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi, Doktora ögr., nesimdoru@hotmail.com

¹Muhammed A. Alhamad, *Devru es-Suryan Fil-Ulum el-Arabiyya*, Darur-Ruha, Halep, 2002, s. 62

² Abdulvahhab Fadıl, "Harran Ve Medresetuha", *Beyne'n-Nabrayn*, sayı:39-40, 1982, ss. 233-239

Harranlılar, ruhun göçmesi inancına inanıyorlar ya da ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yıldızlar dünyasında kaldığına inanıyorlardı. Onlara göre iki dünya vardır: a) Gökler dünyası ve b) Ay küresinin altındaki dünya. Yer küresi, gök, güneş ve yıldızlar yaratılmamış olup, ezeldirler. Harranlılar peygamberlere de inanmıyorlardı. Onların peygamberleri, filozoflar ve bilginlerdi.¹ Görüldüğü gibi doğu ve batı kültür ve inançlarının karışımı bir din olan Harranlılar'ın dini eklektik bir yapıya sahiptir.

Hristiyanlığın ilk yüzyılında Harran'da Yunanlılar, Kildaniler ve Araplar oturuyordu.² Hristiyanlık güçlenip Doğu Roma devletinin resmi dini haline geldiğinde Hristiyanlar, Harranlılar'ın Hristiyan olmalarını istedi ancak başarılı olamadılar. Bu nedenle Harran'a "Helenopolis" adını verdiler. Harran, yeni dini kabul etmek istemeyen Yunanlılar'ın ve diğer karşıtların merkezi haline geldi. Bu din bağları, İslam güçleri bölgeyi ele geçirdikten sonra, Halife Me'mun zamanında öldürülmekten kurtulmak için kendilerine "Sabüiler" adını verdiler³

Bölgenin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinden sonra, Hristiyanlar, Müslümanlar, Harranlılar ve Bardaysan'ın ardılları arasında yazgı ve özgür irade ile ilgili tanrıbilimsel ve felsefi tartışmalar meydana gelmiştir. Hristiyanlar ve Bardaysan'ın ardıllarına göre, insan özgürdür ve etkinliklerinde de yine özgürdür. Bu düşünce o dönemde gelişmekte olan Mutezile bilginlerini etkilemiş gibi görünmektedir. Diğer tarafın görüşüne yani Harranlılara göre ise, meydana gelen her şey, Allah'ın takdir etmesi ve gök cisimleri tarafından yönetilen yazgı ile meydana gelir. İnsan etkinliklerinde özgür değildir. Bu düşünce de İslam düşüncesinde o dönem varlığını sürdüren Cebriye mezhebini ve Emevi halifelerinin desteklediği düşünceleri etkilemiş benzetmektedir.⁴

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

Harran'da kurulan akademi, İskenderiye'den Antakya'ya göç eden akademinin bir devamı idi.⁵ Bu akademiyi Antakya'dan Harran'a taşıyan biri Harranlı diğeri

¹ Muhammed A. Alhamad, Age., ss. 69-72

² Muhammed A. Alhamad, Age., s. 62

³ Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahreddin Olguner, Dergah yay., İst., 1992, s. 131

⁴ Muhammed A. Alhamad, Age., ss. 74-75

⁵ Bu geçişin nasıl gerçekleştiğini İbn Ebi Useybia'dan naklen Fârâbi'den öğreniyoruz: "Ta'lim, İskenderiye'den Antakya'ya geçti. Orada tek bir adam kalıncaya kadar devam etti. Bu adamdan başka iki adam bu ta'limi aldılar ve beraberlerinde kitaplar olarak oradan çıktılar. Onlar da birisi Harranlı diğeri de Merv'li idi. Merv'li olandan iki adam ders aldı. Birisi, İbrahim el-Mervezi diğeri de Yuhanna b. Haylan idi. Harranlı olandan Papa İsrail ve Kuveyri ders aldı. İkiisi de Bağdat'a gittiler. İsrail ve Yuhanna b. Haylan din işleriyle, Kuveyri ise eğitim işleriyle uğraştılar. İbrahim el-Mervezi ise, Bağdat'a gitti ve oraya yerleşti. Mervezi'den Matta b. Yunan ders aldı." Fârâbi, Yuhanna b.

Mervli olan iki bilgindi.¹ Bu akademide yetişmiş önemli filozoflar şunlardır: Teodor Ebu-Qurra, Yakubi ruhbanlardan Teodosiyos Romanos (öl. 896), İslam düşünürlerinden Farabi'ye de hocalık yapan ünlü Hıristiyan tanrıbilimcisi Yuhanna Bar-Haylan (860-920) ve en önemlisi de daha sonra Bağdat'a taşınacak akademide bir çok önemli çeviri etkinliğine katkıda bulunan ve bir çok önemli felsefi eser bırakan Sabii kökenli Sabit Bar-Qurra (821-901) ve onun oğlu Sinan Bar-Sabit Qurra'dır. Bu bilginlere az sonra değineceğiz ama öncelikle akademinin eğitimi hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olur kanısındayım.

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

Bu aşamanın sonunda öğrenci, Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya kolaylıkla çeviri yapabilme düzeyine geliyor ve Euklides, Batlamyus gibi bilginlerin eserlerini anlayacak düzeye ulaşıyordu. Üçüncü aşama ise, yüksek öğrenimin karşılığıydı. Bu aşamada öğrenci Felsefe, Tıp ve Matematik dersleri alırdı. Yine bu aşamada öğrenci artık yavaş yavaş küçük bilimsel eserler yazmaya başlıyordu. Yapıt basımı ve cilt işi de bu aşamada öğrenilirdi.² Bu akademi tıpkı Platon'un Atina Akademisinde olduğu gibi kapısında "*kendini bilen tanrısını bilir*" ifadesi yazılıydı. Bu akademi yaklaşık olarak yarım yüzyıl etkinlik gösterdikten sonra Bağdat'a aktarılmıştır.³

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

Teodor Ebu Qurra (755-829)

8.yüzyılda yaşayan ve Süryani bilim tarihi açısından önem taşıyan Ebu-Qurra, Arapça'ya mantıkta ilk bilimsel çevirileri yapmakla tanınsa da bu durum açık değildir. Bazı kaynaklarda Aristo'ya ait I. Analitikleri çevirdiği söylene de şimdiye kadar bu görüşü destekleyen somut bir kanıt ortaya çıkarılmış değildir. Ebu-Qurra'yı önemli kılan şey, onun dini inançları rasyonel bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışmasıdır. Süryanice, Arapça ve Yunanca bilen Ebu Qurra ile yaşadığı dönemde hakim kültür Mutezile düşüncesi arasında etkileşim meydana gelmiştir. Saydığımız bu üç dilde eserler bırakmıştır. Ona atfedilen bir eserde bir Müslüman ve Hıristiyan arasında geçen irade özgürlüğü ile ilgili tartışmalar konu edinmiştir.⁴ Bu da gösteriyor

Haylan'dan "*Kitabu'l-Burhan*" ın sonuna kadar ders aldığı söyler. (İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba Fi-Tabakati'l-Etibba*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,1998 , ss. 558-559)

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, , Ülken Yay., İst., 1997, s. 82

² Muhammed A. Alhamad, *Age.*, s. 80-81

³ Yuhanna Kumeyr, *Age.*, s. 131

⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İklim Yay., İst., 1992, s. 45

ki, o dönemde Müslümanlar arasında yapılan tanrıbilimsel ve felsefi tartışmalarda Süryaniler'in rolü açıktır.

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

1. *Yaratıcının Varlığı ve Gerçek Din Hakkında*
2. *Tevhid ve Teslis Üzerine Görüşler*
3. *Tanrı'yı Bilmenin Yolu ve Oğul'un Ezzelliği Hakkında*
4. *Enkernasyon Düşüncesini İnkâr Edenlerin Görüşlerini Çürütme.*
5. *Allah'ın Sözünün Yaratılmış Olduğunu Söyleyenler Üzerine Tepki*
6. *İkonlara Tapınma Üzerine*
7. *Hıristiyanlığın Gerçek Din Olduğu Hakkında¹*

Teodor Ebu Qurra, *Yaratıcının Varlığı ve Gerçek Din Hakkında* adlı eserinde Tanrı'nın varlığının delillerinden bahseder. Bu eserinde rasyonel bir yaklaşım sergileyen düşünürümüz, daha sonra İslam dünyasında bu konuda ileri sürülen delillere ilham kaynağı olmuştur. Filozofumuza göre akıl, evvela somut nesnelere tek tek algılar, olaylar arasında bağlar kurularak aynı türden tüm nesnelere doğru giderek sonuçlama yapar. Örneğin palamut ağacının dört unsurdan (hava, toprak, su ve ateş) meydana geldiği bilindikten sonra bu durumun bütün ağaçlar için hatta tüm canlı ve cansız varlıklar için söz konusu olduğu sonucu çıkarılır.² Bu, tümevarım yöntemidir. İslam filozoflarından Kindi ve İbn Sina da benzer düşüncelerle bilgi görüşlerini açıklamışlardır.

Ancak, Ebu Qurra'ya göre, akıl duyularla algılanamayan fizik sahasının dışında kalan metafizik nesnelere de tasarımılayabilir. Bu, görünen ve bilinen nesnelere müşahade edilmeyen soyut sonuçlamaların yapılmasıdır ki, İslam felsefesinin en temel argümanlarından birisidir. Örneğin bir nehirde yüzen çok sayıda tomruk gören birinin bu tomrukların kendi başına iradi bir biçimde yüzmediklerini aksine bunu yapanın daha kuvvetli bir güç ve aynı zamanda hikmetle hareket eden bir sanatkâr olduğunu bilir. Madem gözle ve diğer duyu organları ile müşahade edilemeyen bir nesnenin bilinmesi olasıdır o halde en mükemmel varlık olan yaratıcının da bilinmesi olasıdır.³

¹ Samir Halil, "Fi Siyreti Teodoros Ebi Qurra ve Asarihi", *Maşrik*, 1999, ss. 417-433

² Teodor Ebu Qurra, *Fi Vuudi'l-Halik Ve'd-Dini'l-Kayyim*, nşr: Lewis Şeyho, Maşnik, 1912. sayı:11, s.760

³ Teodor Ebu Qurra, age, s.761

Filozofun bu meselede kullandığı diğer bir kanıt da şudur: Tabiatla her nesnenin aslı üzere kalmayıp değiştiği ve başkalaştığı görülmektedir. Bunu yapan, tabiatla daha kuvvetli bir varlıktır. Tabiatları gereği birbirinden farklı unsurların bir arada olması da üstün bir varlığın olmasını gerektirir. Su ve toprak, tabiatları gereği aşağıya doğru seyreden varlıklardır. Ama ateş ve hava ise tam tersi yöne doğru çıkış sergileyen varlıklardır. Bunları orta bir yerde buluşturan üstün bir kuvvet vardır. Üstelik bu unsurlar birbirine zıt unsurlardır. Zıtları bir araya getiren yine üstün bir varlıktır.¹

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

Ebu Qurra'nın bu görüşleri İslam felsefesinin ortaya çıkması arefesinde mutezile kelamcılarını üzerinde etkili olmuştur. Onun kullandığı argümanların benzerleri daha sonra İslam filozofları tarafından da kullanılacaktır.

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

Sabit Bar-Qurra (821-901)

821 yılında doğan Sabit, bu okulun yetiştirdiği en büyük filozof olmakla kalmayıp, İslam Felsefesinin kaynaklarından biri olan çeviri sanatında en önemli çalışmaları yapmış bir filozoftur.

Harran Akademisindeki felsefi eserlerin çoğu Yunanca ve Süryanice dillerinde yazılıydı. Sabit, bu iki dili de çok iyi derecede bildiği için kısa zamanda Pisagor, Platon, Aristo, Proklus ve diğer Yunan filozofların eserlerine vakıf oldu. Sonraki yıllarda Rakka'ya gitmek durumunda kalan Sabit, burada Hıristiyan, Yahudi ve Sabiiler için felsefe ve tıp alanında çalışmalar yürütecek bir akademi açtı. Bu akademide Battanili Muhammed b. Cabir b. Sinan, İbrahim b. Zehrun, oğulları İbrahim ve Sinan Bar-Sabit Qurra gibi bilginler yetişti. Yahudi Bar-Ebi Sena ile Hıristiyan 'Useybi Bar-İsa da Sabit'in elinde yetişmiş bilginlerdir.² Daha sonra Bağdat'a taşınacak olan Sabit, burada da Huneyn Bar-İshak ile birlikte çeviri

¹ Teodor Ebu Qurra, age, ss. 762-763

² Muhammed A. Alhamad, Age., s. 87

etkinliklerine katılacak ve İslam felsefesinin kaynakları olan Yunan felsefi eserleri Müslümanlara kazandıracaktır.

Abbassiler döneminde özellikle Matematik ve Astronomi alanlarında büyük bir üne kavuşmuş Harranlı ailesinin atası olan Sabit, yaşadığı dönemde kendisiyle tıp, astronomi ve felsefe alanında boy ölçülemeyecek nadir insanlardandır.¹

Sabit Bar-Qurra, 15'i Süryanice toplam 165 eser bırakmıştır. Bu eserlerin çoğu tıp bilimi ile ilgili eserlerdir. Felsefe ile ilgili yazdığı eserlerin yanısıra Matematik, Astronomi, Fizik, Müzik gibi alanlarda da eserler vermiştir. Aristo'nun *Organon* eseri üzerine çalışmış, Platon'un *Cumhuriyet* adlı eserindeki sembollerin açıklaması ile ilgili ayrıca bir çalışma yapmıştır. Aristo'nun *Fizik* eserinin I. yapıtını da açıklayan Sabit, *Peri-Hermeneias*'ı ve *Kategoriler*'i çevirmiş ve daha bir çok felsefi çalışmaya imza atmıştır.²

Burada Sabit Bar-Qurra'nın çeviri sanatı hakkında biraz bilgi vermemiz yerinde olur düşüncesindeyim. Sabit, daha önce Antakya akademisinde tecrübe edilen literal anlamlandırma yöntemine egemen biri olarak, İskenderiye akademisinin metaforik ve allegorik anlamlandırmaya dayanan çeviri yöntemi yerine, harfi yani literal dediğimiz açık ve ilk anlaşılabilir anlama dayanan yöntemi benimsemiştir.³

Sabit Bar-Qurra, Ebu Musa İsa Bar-Useybi'nin kendisine sorduğu sorulara karşılık olarak verdiği yanıtları topladığı risalede, bir çok felsefi ve mantıki sorunu da ele almıştır. Ona göre, Tanrı, bilfiil tüm fiilleri, bütün özellikleri ile birlikte bilir. Aynı biçimde tikelleri de bilir. Qurra'ya göre, semboller ve sayılar gibi sonsuz türleri de bütün yönleri ile bilen Tanrı, cevher olduğundan ve cevherler de değişmeyeceği ve karşıtları kabul etmeyeceği için, eşyayı zamanda değil tümel olarak ezelde bilmıştır. Her ne kadar değişen subje değil objedir denilse de ona göre, bir şeyin *oluşu* ve bir şeyin *olduğu* ayrıdır. Birincisi bir zamana işaret etmezken diğeri bir zamanda olduğunu gösterir. Tanrı ise ikincisi ile nitelenemez.⁴ Bu görüşlerin aynısı daha sonra Farabi ve İbn Sina tarafından savunulacak ve Gazali'nin bu sorundan dolayı İslam filozoflarını sert bir biçimde eleştirmesine neden olacaktır.

Sabit Bar-Qurra, bir çok konuda İslam filozoflarını etkilemiş ve ilgilerini çekmiştir. Örneğin, *"her cisim yer kaplar"* biçimindeki kabul edilen görüşün tersine düşünceler taşıyan Sabit'in, evrende birbiri ile yarışan iki çekim merkezinin olduğunu, yer ve gökteki her cismin hatta bağımsız varlıkların bile elementleri arasında bu çekim gücünün egemen olduğunu iddia etmesi İslam filozoflarının tepkisine yol açmıştır. Başta İbn Sina olmak üzere, Fahreddin Razi ve Adud ud-Din el-İci gibi İslam filozof ve kelimcilerinin tepkisine yol açmış ve Sabit'e karşı argümanlar sunmuşlardır.⁵

¹ Said Şirazi, "Sabit Bin Kurra" İdem Dergisi, sayı: 5, İst., 2003, s. 35

² Agm., ss. 36-37

³ Muhammed A. Alhamad, Age., s. 105

⁴ A.I. Sabra, "Thabit ibn Qurra On The Infinite and Other Puzzles", *Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Band 11, 1997, s. 6

⁵ İbn Sina, *en-Necat Fi el-Mantık ve el-İlahiyat*, Dar ul-Cil, Beyrut, 1992, C. 2, s. 165; Fahreddin Razi, *el-*

Sabit Bar-Qurra, İslam felsefesinde özellikle Ebu Bekir Zekeriya Razi ve İhvan-ı Safa gibi İslam filozoflarının üzerinde de etkili olmuştur.¹

Harran akademisinde son olarak Sabit Bar-Qurra'nın oğlu Sinan Bar-Sabit'ten söz etmek istiyoruz. Babası Sabit'ten tıp eğitimi alan Sinan, daha sonra Bağdat'a gelerek halife Muktedir Billah'ın korumasına girmiş ve Müslüman olmuştur. *Süryani Krallarının Tarihi, Eşit Olma, Yıldızlar Risalesi, Sultanlık ve Kardeşlik Risalesi, Sabiiler Hakkında* gibi eserler yazan Sinan, Sabiiler'in dualarını da Arapça'ya çevirdi. Onun bugüne ulaşan eserlerinden "Siyaset un-Nüfus" adlı eseri, anahatları ile, insanın gizli bilimleri bilmesiyle ilgili sorunlar, ölüm ve ölümden sonraki yaşam, öbür dünya inancı ve insani nefislerin niteliği ile ilgili sorunları ele alır.²

İslam Felsefesinde Maşrîki ve Mağribî Ayırımı ve Bunun Süryani Kökenleri

Bilindiği gibi İslam felsefesinde Maşrîki ve Mağribî ayırımı tam olarak ilk defa İbn-Sina'ya atfedilir. İbn Tufayl, Fahreddin Razi ve İbn Rüşd buna tanıklık etmektedir. Zira İbn-Sina, "*Manlık ul-Maşrîkiyyin*" ve "*el-Hikmet ul-Maşrîkiyyin*" adı ile iki eser yazmış ve eserlerinde *Maşrîki Hikmet [Doğulu Bilgelik]* deyimini kullanmıştır. İbn Rüşd'e göre İbn Sina felsefi düşüncelerini doğu halklarının inançlarından ve özellikle yıldızların ve gök cisimlerin tanrılar olduğunu söyleyen halklardan aldığını söylemektedir.³ Bazı doğubilimciler de "*Maşrîkiyye*" tanımının doğu halklarının düşüncelerini tanımlayan Şarkîyye tanımından alındığını söylemektedirler.

İbn Sina "Mubahasat" adlı eserinde şöyle der: "*Kitabu'l-İnsaf adı ile bir eser yazdım. Orada bilgileri maşrîki ve mağribî olmak üzere ikiye ayırdım. Onların görüşlerini karşılaştırdım ve bunu İnsaf adlı eserimin girişi yaptım. Bu eser 28000 meseleyi kapsıyordu. Bağdatlıların zaaflıklarını, eksikliklerini ve cehaletini kapsıyordu. Lakin vakit darlığından şimdi İskender, Themistius, Yahya en-Nahvi ve benzerlerinin ele aldığı kadar bu meselelerle uğraşıyorum.*"⁴

Bu eseri neşreden Abdurrahman Bedevi'ye göre, İbn Sina terminolojisinde Maşrîkiler onun çağdaşı Bağdatlı Meşşailerdir. Mağribîler ise, İskender, Themistiyus ve Yahya en-Nahvi'dir.⁵ Çağdaş İbn Rüşd'çülerden Muhammed Abid Cabiri'ye göre ise, Maşrîkiler Harran akademisinden etkilenen Belhi (öl. 3213 h), Amiri (öl. 381 h) ve İbn Sina gibi İslam filozoflarıdır. Mağribîler ise, Ebu Bısr Matta, Yahya Bar-'Adi ve Sicistani gibi Meşşai ve Süryani kökenli filozoflardır. Cabiri'ye göre, Maşrîkilerin felsefi düşüncelerinin temelinde Harran akademisinde yetişmiş, ezoterik bilimlerde

Mebahis ul-Maşrîkiyye, Dar ul- Kitab ul-Arabiyya, Beyrut, 1990, s. 66-88; Adud ud-Din el-İci, *el-Mevakif fi İlm il-Kelam*, Alem ul-Kütüb, Beyrut, s. 198

¹ Muhammed A. Alhamad, Age., s. 93

² Sinan b. Sabit. Qurra el-Harrani, *Siyaset un-Nüfus*, Matbaat ul- İslamiyya, Kahire, 1992, ss. 49-66

³ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, Bouyges yayını, Dar ul-Maşrîk, Beyrut, 1986, s. 421

⁴ İbn Sina, *Mubahasat*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1413 K ss. 121-122

⁵ Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnd el-Arab*, Mektebet un-Nahdat ul-Mısriyya, Kahire, ss. 38-43

uzmanlaşmış ve gök cisimlerinin tanrılığını iddia eden Sabiiler, Pers ulusçuluğu ve Uzakdoğu'nun mistik inançları vardır. ¹

İslam filozoflarından Fahreddin Razi de “*el-Mebahis ul-Maşrûkiyye*” adı ile bir felsefe külliyatı yazmıştır. *Fahreddin Razi ve Felsefi-Kelami Görüşleri* adı ile bir çalışma yapmış çağdaş ilim adamlarından Muhammed Salih Zerkan, Fahreddin Razi'nin bu tanımı nereden aldığı hakkında tam bilgilerinin olmadığını olasılıkla Razi, Hindistan veya Afganistan'da iken bu eseri yazmış ve bu nedenle esere *Doğuluların Meseleleri (el-Mebahis ul-Maşrûkiyye)* adını vermiş olabileceğini söylemektedir. ²

Ancak yaptığımız araştırmaya göre, bu tanımın kullanılması ilk olarak İskenderiye Akademisi'nde Hıristiyan filozof Uriğenis'e (Origenes/185-254) kadar gider. Uriğenis, İncil için yazdığı açıklamaya *İsraki Açıklama* adını vermiştir. Çünkü bu açıklamada tanrısal Nur'a, İsraka, güç ve gizeme güvenmeye çağırır. Bunun felsefi tanımı ise, *el-Hikmet ul-İsrakiyye* olarak tanımlanmıştır.³ Uriğenis, Mesih'in Tanrı'nın doğal oğlu olmadığı sadece Tanrı'ya yakınlığı nedeniyle derece ve düzey bakımından oğul olduğunu iddia etmiştir. Tanrı'nın İlk Akıl olduğunu iddia eden Uriğenis, Mesih'in ona en yakın akıl olduğunu söylemiştir. Bu anlamda Tanrı ve sözü, ikisi de ezelidir. Uriğenis'in bu görüşleri daha sonra İskenderiye'li Ariyus ve Nastur tarafından daha sistemli hale getirildi. Nastur, yorumlarında daha akılcı ve daha cesur olduğu için düşünceleri daha çabuk yayılma olanağı buldu. Nasturilik inancı bu anlamda felsefi Hıristiyanlık için bir temel oldu. Yakubiler ise, yorumlarında tutucu ve muhafazakardı. Akıl ile çatışan dogmaları yorumlamada çekingen davrandılar. Bu nedenle Yakubilik, felsefi Hıristiyanlığın karşısında daha çok kilise Hıristiyanlığına temel oluşturdu.⁴

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

Nasturiler, dünyadaki birlik gibi, felsefe ve dini uzlaştırma çabası güdüyorlardı. Ancak Yakubiler, kilise gerçeklerinin felsefi gerçeklerden daha üstün olduğunu iddia ediyorlar ve ikisinin iki ayrı disiplin olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle Nasturiler felsefi, Yakubiler ise dini bir kimliğe bürünmüşlerdir. Nasturiler'in İslam memleketlerindeki merkezi Bağdat'tı. Nasturiler'e göre hypostaslar ibarede üç olsa da gerçekte birdirler. Vücut, bir cevherdir ve tektir, çokluk kabul etmez. İlim ve

¹ Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yay., İst., 2000, ss. 165-167

² Muhammed Salih Zerkan, *Fahreddin Razi ve Arahu el-Kelamiyye ve el-Felsefiyye*, Dar ul-Fikir, Beyrut, s.88

³ Muhammed el-Behiy, *İslam Düüncesinin İlahi Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank., 1992, 87

⁴ Muhammed el-Behiy, *Age*, s. 92

hayat sonunda vücudun yetkinliklerinden öteye geçmez. Nasturiler'in bu inancı Mutezile düşüncesini etkilerken, Yakubiler'in düşüncesi de yetkinliklerin zattan ayrı olduğunu iddia eden Sıffatiye mezhebini etkilemiş benziyor.¹

Nasturi ayrılığında sonra Hıristiyanlık dünyasında yaşanan ayrılık nedeniyle Süryaniler, Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Doğu Süryanileri daha çok Pers ülkesi sınırında veya içlerinde yaşamış, Batı Süryanileri ise daha çok Doğu Roma İmparatorluğu sınırlarında yaşamışlardır. Bu iki ekol de Aristo felsefesini epistemolojik malzeme olarak kullanmaktadırlar. Ama Nasturilik düşüncelerini göç ettikleri Pers topraklarında yerleşik olan Mistik inançlarla da zenginleştirmiş ve doğu kültürü ile Aristo felsefesini uzlaştırmaya çalışan bir ekole bürünmüştü. Yakubiler ise, Aristoculuğu daha çok Platoncu bir tarzda okuyor ve felsefeye dini inançlarını destekleyen malzemeler gözıyla bakıyorlardı.

Nasturilik inancının daha önce İskenderiye akademisinde tanımlanan İsraki bir yol izlediği aşikardır. Gerek kristolojik tartışmalarda gerek felsefi sorunlarda Aristo'yu Yeni-Platoncu bir tarzda okuyan bu çizgi, Urfa, Nusaybin, Rasül-Ayn ve Kınışın akademilerinde temellerini sağlamlaştırıp olgunlaştıktan ve kurumlarını güçlendirdikten sonra İbas'ın Nasturi [bilim adamları] göçünü başlatmasıyla Gundi-Şapur'a kadar uzanmıştır. Abbasiler döneminde Gundi-Şapur'dan Bağdat'a taşınan bu düşünce bağluları, Bağdat akademisinde Yuhanna Bar-Maseveyeh'nin başkanlığını yaptığı Bağdat Akademisi'nde toplandılar. Öte yandan Yakubilik Antakya ve Harran akademilerinde muhafazakâr çizgisini koruyarak önceki ekol gibi Bağdat'a uzanmıştır. İşte İslam felsefesinin canlanması döneminde, Maşrikiler ve Mağribiler ayrımının temelinde Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri ayrımı vardır. Şimdi aşağıdaki haritayı inceleyerek maşriki ve mağribi ayrımının temel kültürel merkezlerini ve Harran akademisinin konumunu görelim:

¹ Muhammed el-Behiy, *Age.*, ss. 99-101

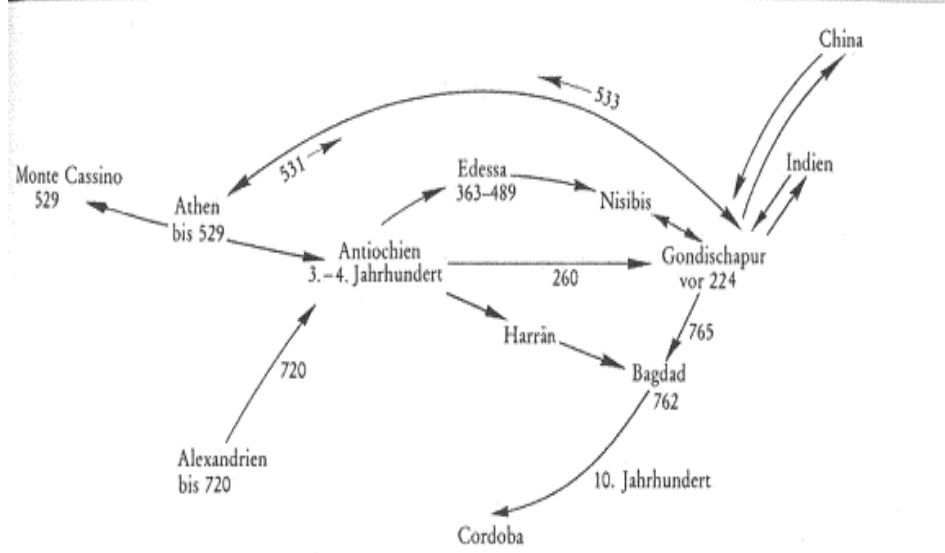


Abb. 5: Die geistigen Einflußströme um Gondischapur.

Haritada da görüldüğü gibi felsefenin İsraki tarzı Atina'dan İskenderiye'ye taşınmış, burada Süryaniler aracılığıyla Antakya'ya intikal etmiştir. Ama burada Yakubiler aracılığıyla bu düşünce tarzı mağrbi bir kalıp içine girmiştir. Harran'dan Bağdat'a taşınan bu felsefe muhtemelen Tikrit üzerinden taşınmıştır. Yani Harran iddia edilenin aksine Maşriki (Nasturi) felsefenin merkezi değil Mağrbi (Yakubi) düşüncenin duraklarından biridir. İşte burada söylemek lazım gelir ki, maşriki düşüncenin merkezi Gundi-Şapur'dur. Çünkü Cündişapur haritada da görüldüğü gibi Antakya'dan mağrbi düşüncesini hem doğrudan hem de Urfa ve Nusaybin akademisi üzerinden almış, üstelik bu düşüncelerin kökenlerini de Atina'dan almıştır. Bu felsefeler Hindistan ve Çin mistik düşünceleri de eklenince eklektik ve hermetik düşüncelere merkezlik yapmıştır. Cündişapur bütün bu birikimiyle Bağdat'a taşınacak ve Maşriki felsefenin İslam dünyasında canlanmasına sebep olacaktır. Bu tespitten sonra artık Nasturi ibaresini kullandığımız her yerde maksadımızın Maşriki düşünce ve Yakubi ibaresini de kullandığımız her yerde maksadımızın Mağrbi düşünce olduğu aşikardır.

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

Yakubiler ise daha çok Tikrit merkezinde yetişiyorlardı. Ama onlar da daha sonra Bağdat'a gelerek ekollerini korumak kaydıyla çeviri etkinliklerinde

bulunmuşlardır. Tikrit'in Yakubiler'in merkezi olması gayet doğaldır. Zira, İ.S. 6. yüzyıldan beri Tikrit kilise tarihi açısından kültürel ve dinsel öneme sahip olmuştur. Dini açıdan önemli olmasının nedeni, Doğu Süryani Kilisesinin merkezi olmasıdır. Kültürel açıdan önemli olmasının nedeni de 9. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar felsefi düşünce merkezlerinden biri olmasındandır.¹ Bu tarihlerde Tikrit bilginleri arasında bulunan Süryani filozoflar şunlardır: Yahya Bar-'Adi (896-974) (Yakubi), Bar-Zur'a (331-398) (Yakubi), Bar-Hammar (942-1017) (Yakubi), Tikritli Ebu Rayta, (Yakubi), Tikritli Yahya Bar-Cerir (Yakubi) ve Tikritli Ebu Sa'd Fazıl (Yakubi) gibi bilginler. Bu ekolde yetişen bilimadamlarının hepsinin Yakubi olması iddiamızı güçlendirmektedir.

Sonuç olarak, İbn Sina'nın literatüründe ki Maşrıkilik Doğu Süryanileri'nin İslam felsefesindeki etkileri için kullanılıyorken, Mağribilik ise, Batı Süryanileri'nin İslam düşüncesindeki karşılığıdır. Başka bir tanımla söylemek gerekirse, Maşrıkiler: Urigenis, Yahya en-Nahvi, İskender Afrodisi, Ariyus ve Nastur'un çizgisini devam ettiren Yahya (Yuhanna) el-Batriq, Qusta Bar-Luqa, Huneyn Bar-Ishak, İshak Bar-Huneyn, Matta Bar-Yunus ve Humuslu Bar-Naima gibi filozoflardır. Onlardan etkilenen Kindi, Farabi ve İbn Sina da Maşrıkî sayılmalıdır. Mağribiler ise, Yahya Bar-'Adi, Yakubi Bar-Zur'a, Bar-Hammar, Tikritli Ebu Rayta, Tikritli Yahya Bar-Cerir ve Tikritli Ebu Sa'd Fazıl gibi filozoflardır. Özellikle bazı Myezile Kelamcıları Yakubiler'in etkisinde kalmışlardır. Yakubiler'in etkisini Kelam Felsefesi ile ilgili bir çok sorunda Abdul-Kerim Şehristani ve Mutezile bilginlerinden Kadı Abdul-Cabbar'ın eserlerinde açıkça görmek olanaklıdır.

¹ İshak Sâkâ, *Suryan (İman ve Hadare)*, C.3, Halep, s.438

FÂRÂBÎ ÖRNEĞİNDE İSLAM FİLOZOFLARINA HARRAN OKULUNUN ETKİSİ

İbrahim Hakkı AYDIN*

Özet

Fârâbî'nin felsefesinin farklılığı, açık ve net olmasıdır. O kendisinden önceki filozofların bazı görüşlerini benimsemiş, bunları kendi kültür çevresinde kendi potasında yeniden inşa etmiştir. O sudur teorisini Plotinus'dan esinlenerek oluşturmuştur. Fakat bu teori kendi bütünlüğü içinde Kendine ait bir teori olup onun hakikatin bir olduğunu belirleme isteğiyle, kendi ilkeleriyle ifade etmiştir. Fârâbî'nin sudûr teorisi Plotinus'un sudur teorisiyle yakın benzerlik arz eder. Fakat Fârâbî sudur konusunda Plotinusdan değil, Harran Sabî okulundan etkilendiğini ve teorisi bu okulun tesirinde olduğu iddia edilmiştir ve bu konuda farklı görüşler de vardır. Bu bağlamda Fârâbî'nin akıl teorisi İslam filozoflarının geliştirdiği teorilerin en önemlisidir ve Hristiyan felsefesi üzerinde büyük bir tesiri olmuştur. Bu çalışmamızda Fârâbî'nin felsefesinin fikri kökleri arasında Harran Okulunun yerinin ne olduğunu tartışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Harran, Plotinus, Sudûr, Sabî

In Foristance Fârâbî, Harranian School's Impression On Islamic Philosophers

Abstract

The philosophy of Fârâbî has its distinct features and clear cut aims. He has adopted some of the doctrines of previous philosophers, reconstructed them in a form adaptable to cultural environment. He has borrowed theory of emanation from Plotinus. But in its entirety, it is a Fârâbian theory, dictated and formulated by his desire for showing the unity of truth and his method of grouping and synthesis. His thought of emanation based on the doctrine of the Plotinus. But to be claim that this Impression had been by Harranian Sabî School. Even though the origins of emanation (Sudûr) Harranian School isn't completely, there are many different views about this topic in the concerned. Consequently, Fârâbî's theory of intellect has been the most significant of all theories developed by Muslim thinkers and it has exercised a great influence on Christian philosophy. This article discusses this topic.

Keywords: Fârâbî, Harranian, Plotinus, Emanation (Sudûr), Sabî

* Doç. Dr , Atatürk Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, iaydin@atauni.edu.tr

Giriş

İslam düşüncesini, İslam kültür ve medeniyeti etkisinde yetişen filozofların düşünceleri oluşturmaktadır. Bu filozofların düşüncelerini de ağırlıklı olarak, İslam kültür medeniyeti oluşturduğu inkar edilemez. Dolayısıyla biz İslam Felsefesi yada İslam Filozofu derken, bir felsefe anlayışını ve bir filozof grubunu diğerlerinden ayırıyorsak, bunları diğerlerinden ayıran birtakım belirleyici nitelikler olduğunu önceden kabul etmiş olmamız gerekmektedir. Nitekim, tabiatçı filozofları, metafizikçi filozoflardan, rasyonalistleri sensualistlerden, Yunan felsefesini, Hint felsefesinden, İslam felsefesini, yeni eflatunculuktan ayıran birtakım özelliklerin olduğunu da kabul ediyoruz demektir.

İşte bir felsefe anlayışını ya da bir filozofu taşıdığı niteliğinden hareketle diğerlerinden ayırıp ona bir ayırıcı, ona özgü bir ad veriyorsak, o nitelik onun en temel özelliği durumundadır. İslam felsefesinin ve filozoflarının da en temel ayırıcı niteliği İslam kültür ve medeniyetidir. Mütefekkirlerimizin yararlandıkları yabancı unsurlar bunların ayırıcı niteliği olmadığı gibi, temel unsurlarını da oluşturmazlar.

Elbette bu yabancı unsurlar temel nitelik olmasalar da bir düşüncenin oluşumunda rol oynamış olmaları söz konusu olabilir. İslam felsefesi ve filozofları için de yabancı kaynakların etkisinden söz etmek mümkündür. Ancak bunun hiçbir zaman belirleyici ve ayırt edici oranda olduğunun söylenebileceği düşüncesinde değiliz.

İslam felsefesi kapsamında değerlendirilen filozoflar felsefelerini oluştururken, birtakım yabancı kaynaklardan yararlanmış olmaları kabul edilmektedir. Hatta bizce kabul edilmenin ötesinde, bu yararlanma, kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu yararlanma birtakım çevrelerce olumsuz olarak anlamlandırılıp bir eksiklik, kusur kabul edilse de, bunu bizim kabul etmemiz mümkün değildir. Nitekim hangi alanda, hangi konuda olursa olsun, bir problemin çözümünde fikir, teori üretilecek olursa, öncelikle o ana kadar, o konuda nelerin söylenmiş, nelerin kabul edilmiş olduğunu bilmek ön şarttır. Dolayısıyla da Kindi, Farabi, Ebubekir Razi gibi filozoflar kendi felsefelerini oluştururken birtakım yabancı kaynaklardan istifade etmiş olmakla birlikte, düşüncelerini asıl olarak kendi kültür ve medeniyetleri oluşturmuştur.

Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, İslam filozofları birtakım yabancı kaynaklardan etkilenmişlerdir. Bunu, doğru tespit edilmesi şartıyla, kabul edilebilir. Ancak birilerinin yapmış olduğu birtakım tahminlere dayanarak, bazı kararlar vermenin doğru olmayacağı herkesçe kabul edilir. Çünkü bu durum bizi filozoflarımızı anlama konusunda yanıltacaktır. Bu yanılgıdan kurtulmak için, onların fikri köklerini bizzat kendi eserleriyle, fikirleriyle etkilendikleri kaynakları birebir karşılaştırarak bir sonuca varmak bilimselliğin vazgeçilmez ilkesidir.

Bazı çevrelerce İslam felsefesinin fikri köklerinden biri de Harran okulu olarak kabul edilir. Hatta pek çok İslam mütefekkirinin bu okuldan önemli ölçüde yararlandığı, felsefelerini, birtakım teorilerini, ilkelerini oluştururken Harran'ın

felsefi, dini ve kültürel geçmişinden istifade ettiklerini, dolayısıyla bu filozofların bu okulun etkisinde kaldığı öne sürülmüştür.¹ Biz bu çalışmamızda iddia edildiği gibi “İslam filozofları Harran okulunun etkisinde kalmışlar mıdır, kalmışlarsa bu etki hangi oranda olmuştur?” sorusunu özellikle Farabi’yi merkeze alıp işleyeceğiz. Ancak bu konuyu doğru temellendirip fikirleri birebir karşılaştırabilmek için öncelikle, İslam felsefesinin oluşmaya başladığı 8 ve 9. yy. civarındaki Harran’ın düşünce yapısına ve geçmişine bir göz atmak gerekir.

II- Harran Okulunun Düşünce Yapısı

En güvenilir bilgilere göre bir yerleşim merkezi olarak Harran yaklaşık 4000 yıldan beri tarihi süreç içinde yer aldığını biliyoruz.² Bu tarihi süreç içinde Harranlılar farklı inançları ve düşünceleri benimsemiş olabilirler. Ancak bizi ilgilendirmesi bakımından, bazı kaynaklar M.S.V.yy. dan itibaren, onların ay, güneş ve gezegenleri kutsal kabul edip, onlara çeşitli derecelerde Tanrılık atfettikleri, putperest inancı benimsedikleri nakledilir.³ Bunun yanında Harranlıların, Tek Tanrı inancına sahip olan, dini metinlerde zikredilen Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan alınan bazı esasları Helenistik felsefe ile desteklenen bir sistemi benimseyen Sabîîlerle hiçbir ilişkisi olmayan⁴ bir inanca sahip idiler.⁵ Dolayısıyla bu yöre, Harran halkı en yaygın isim olarak, yaşadıkları şehre atfen kendilerine verilen “el-Harraniyyun” (Harranlılar), “Putperestler” ve “paganlar” gibi isimlerle anıldığı ifade edilir.⁶ Ancak Harranlılar M.S. 832 de Halife Me'mun'un ölüm tehdidinden kurtulabilmek ve zımmî statüsünü kazanabilmek için Sabîî adına sığınmışlar ve bundan sonra da Harran ve Harranlılar bu sıfatla da anılır olmuşlar.⁷ Me'mun dönemi sonrasında ki kaynaklarda "Harranlı Sabîîler" olarak yaygın şekilde yer almaya başladılar.⁸ Oysa gerçek anlamda Sabîî olmamışlardır.

¹ Bkz. Kumeyr, Y., İslam Felsefesinin Kaynakları, Türkçe'si: F. Olguner, Dergah Yay., II. baskı, İstanbul,1992, s. 129- 130, 131; en-Neşşâr, Ali Sâmî, Neş'etü'l-fikri'l-felsetü fî'l-İslam, VIII. baskı, Kahire 1981, I, 213-219; el-Câbirî, M. Âbit, Felsefe Mirasımız ve Biz, Türkçe'si: S. Aykut, İstanbul 2000, s. 151-157; Sankavak, Kazım, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, Ankara 1997, s. 73-112.

² İşıldak, Fikret, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s.5.

³ Bkz. Şeşen, Ramazan, Harran Tarihi, II. Baskı, Ankara 1996, s. 3.

⁴ Sabîîlerin inançları hakkında bkz. Gündüz, Şinasi, Kur'an 'daki Sabîîlerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Samsun, 1992, s. 43-81.

⁵ Kuzgun, Şaban, “Harran Sabîîleri”, Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları, edit. A. Hulûsi Köker, Kayseri 1995, s. 32.

⁶ Bkz. el-Makdisî, Kitâbu'l-Bedu ve't-Târih, Paris 1899-1919, s. 4, s.22; İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, s.318; el-Birûnî, Ebû el-Reyhân Muhammed, The Cronology of Ancient Nations, edid. And transl. C. E. Sachau, London 1879, s. s.186, 188, 315.

⁷ Bkz. İbn Nedim, Muhammed İbn İshak, Kitâb el-Fihrist, Leipzig 1872, s. 320-321; İbn Haldûn, Mukaddime, Bulak 1321, s. 110; el-İsfehânî, Hamza, Târih sinî Muluk el-ard ve'l-enbiyâ, Berlin Leiden 1968, s. 36.

⁸ el-Birûnî, a.g.e, s.315; el-İsfehânî, Târihu sinî Muluku'l-Ard, s.7; İbnü'n-Nedim, a.g.e., s. 318; Ebu Yusuf, Kitâbu'l-Harac, Kahire 1396, s. 43; Ayrıca bkz. Gündüz, Ş., "Kur'an'daki Sabîîlerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", s. 43-81.

Harraniler hakkında bugün bize en doğru ve birinci önceliği olan kaynaklar olarak "Beş Sır Kitabı", İbn Vahşiyye'nin Arapçaya çevirdiği "Fellâhatü'n-Nıbtıyye"¹ ve "Baba'nın Kitabı"² olarak zikredilebilir. Harranlıların dini ili ilgili ikinci kaynaklar ise, Harran ve civar bölgelerde yer alan ve günümüze kadar gelen çeşitli arkeolojik bulgu ve kalıntılardır. Harran ve Harran civarındaki yapılan kazılarda elde edilen ve Harran dininin çeşitli tarihi devirlerdeki yapısıyla ilgili önemli bilgiler taşıyan Asurca (çivi yazısı) ve Süryanice kitabeler, kazı ve incelemeler sırasında yörede bulunan çeşitli figür ve kabartmalarla tapınak ve mezar kalıntıları, Harranilerle ilgili ilk elden bilgiler veren arkeolojik materyal olarak, zikredilebilir. Harranilerin din ve düşünce yapılarıyla ilgili olan üçüncü derecede ki kaynaklar ise, Harranilerin inanç felsefeleriyle ilgili bilgiler veren ortaçağ ve günümüz kaynaklarıdır.³ İşte Harranlıların kültür, felsefeleriyle, düşünce ve inançları hakkında bir sonuca varılmanın ilk adımı bu kaynaklar olmasının gerekliliğini düşünüyoruz.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Sabiîleri Kur'ân-ı Kerim'de, Yahudi ve Hıristiyanlarla birlikte zikredilen bir topluluk olarak görmekteyiz. "Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiîler'den Allah'a, ahiret gününe iman edenler ve salih amel işleyenlerin Rableri katında mükafatları vardır..."⁴ Bu ayetlerde zikredilen Sabiîlerin kimler olduğu hakkında kesin bir kanaat oluşmamakla birlikte; Hıristiyanlar, Yahudiler ve Mecusîler arasında, Ehl-i kitap olup Zebur'u okuyan, ruhani varlıklar olarak kabul ettikleri yıldızlara tapan ve yıldızlar için kurban kesen bir topluluk idiler. Onlara göre; her şeyin yaratıcısı ve mutlak hakimi olan bir Allah vardır, O'na ancak bir takım ruhanî varlıklar aracılığıyla yaklaşılabilir ve ibadet edilebilir. Ruhânîler, temiz ve azîz varlıklardır. Ruhânîler, fiilleri var etmede onları bir durumdan başka bir duruma getirmede ve mahlûkatı, kemâlâtın kaynağına ulaştırmada birer vasıtadırlar. Onlar, Allah Teâlâ'dan kuvvet alırlar ve suflî varlıklara feyz akıtırlar. Yedi gezegen bunların heykelleridir. Her ruhanînin özel bir heykeli ve her heykelin bir yörüngesi vardır.⁵ Bu inanışlarıyla gerçek Sabiîler, Harran'lı Sabiîler arasında hayli farklar olduğu açıktır.

Harran akademisi felsefî kimliğini, 529 da Justinianos İskenderiye ye girip İskenderiye medresesini dağıtınca buradan kaçan hocaların bir kısmı da Harran'a gelmesiyle kazanmıştır. Hemen burada şu bilgiyi de aktarmak istiyorum. Bazı kaynaklarda Müslümanların İskenderiye yi fethettikten sonra (m.s.642) İskenderiye

¹ Bkz. el-Macrîtî, Ğâyetü'l-Hakim ve Ehakku'l-Neticeteyni bi't-Takdîm, Leipzig 1933, s.179 vd.

² Bu eserin Türkçesi Şinasi Gündüz tarafından "Mitoloji İle İnanç Arasında", Etüt Yay., Samsun 1998 eserinin 175-187. sayfaları arasında yayınlanmıştır.

³ Bkz. Gündüz, Şinasi, Mitoloji İle İnanç Arasında, s. 166-167.

⁴ K. Kerim, el-Bakara. 2/62; Ayrıca bk. el-Maide, 5/69; el-Hac, 22/17.

⁵ Bkz. Şehristânî, İmam Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihal, Tashih ederek notlar ekleyip yayınlayan: Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1990, II, 289-303; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer,, Tefsir-i Kebir, II, 105; İbnnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman el-Bağdadî, Telbîsu İblîs, Daru'l-Fikr, Tarihsiz (Ofset), s, 74-75; Gündüz, Şinasi, Sâbiîler Son Gnostikler, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s. 6-7; Gündüz, Şinasi, Mitoloji İle İnanç Arasında, s. 103-109,

medresesi kapatılmış ve hocaların oradan kaçıp Harran ve diğer yerlere gittikleri ifade edilmektedir.¹ Oysa bunun doğru olmadığı, Müslümanların Harran'ı 639 da İskenderiye yi 642 de, yani Harran'ı İskenderiye'den önce, fethettikleri düşünülürse, daha iyi anlaşılmaktadır.

İskenderiye medresesi bilindiği gibi Ammonias Sakkas (175-242) tarafından 200 lü yıllarda kurulmuş ve en önemli temsilcisi de, orada hâkim felsefeyi oluşturan, Sakkas'ın öğrencisi Plotinus'tur. Yani yeni Eflatunculuk İskenderiye medresesinde hakim bir düşünce durumundaydı. Dolayısıyla Justinianos'tan kaçıp Antakya'ya ya da Harran'a geçen filozoflar bu medreselere yeni eflatunculuk felsefesini taşımışlardır. İslam felsefesinin doğuşu, ya da İslam dünyasına felsefenin girişi olarak kabul edilen miladi 700 lü yıllarda Harran, yerel Suriye kültürü, Yunan düşüncesi, daha yeni tanıştığı İslam dini ve öteden beri benimsedikleri kendilerine özgü, paganist bir inancının harmanlandığı bir kültürel harmoniye, ağırlıklı olarak ta yeni Eflatuncu bir felsefe anlayışına sahipti. Dolayısıyla İslam filozoflarının karşılaştıkları Harran akademisinin felsefi düşüncesinin, ana unsurunu, Yunan yeni Eflatunculuk felsefesi oluşturmaktaydı. Yani kendilerine özgü bir felsefe anlayışına sahip değillerdi. Bu da Harran Medresesinin İslam filozoflarını etkilemesi bakımından bu bizim için önemli bir hareket noktasıdır.

Bu noktada bizim sorgulamak istediğimiz konu, bu düşünce ve kültürel yapıya sahip olan Harran Okulu, İslam felsefesine ne derece kaynaklık yapmış, katkı sağlamış ve İslam filozoflarını hangi konularda etkilemiştir? Bu konuda pek çok kaynağa birbirinden bağımsız olarak bakınca, sayısal olarak hayli fazla miktardaki eserde, Harran medresesi genelde İslam felsefesini, özelde hemen hemen bütün İslam filozoflarını, ekollerini etkilemiş olduğunu görmek mümkündür. Örneğin tabiat filozofu Ebû Bekir Razi'yi, İslam Meşşailer'inden Kindî, Fârâbî, İbn Sina'yı, İhvan-ı Safa'yı, İşrak filozofu Şehabettin Suhreverd'yi önemli ölçüde etkilemiş olduğu görüşü, çeşitli eserlerde dile getirilmiştir.² Ancak bu eserlere yakından mukayeseli baktığımızda, bazı tutarsızlıklar ve pek çoğunun atıfta bulunduğu kaynağın aynı olduğunu görmekteyiz. Bizce bu konudaki önemli eksiklik, yada yanlışlık filozofların düşüncelerini, teorilerini bire bir karşılaştırmadan bazı sonuçlara varmaktır. Bu konu da öncelikle yapılması gereken şey, bir filozofun, bir diğer filozoftan ya da ekolden etkilendiğini ortaya koymak için, o filozofların görüşlerini kendi eserlerine, bizzat birinci kaynaklara, inerek birebir karşılaştırarak bir sonuca varmaktır. İşte biz bu çalışmamızda bu ilkelerle, bildirinin sınırları elverdiği ölçüde Mualim-i Sâni Fârâbî'nin Harran ekolünden etkilenip etkilenmediği konusuna ışık tutmaya çalışacağız.

¹ Kumeyr, Y., İslam Felsefesinin Kaynakları, s. 129- 130, 131.

² Bkz.Pines, Shlomo, Studies in Islamic Atomism, Translated from German by M. Schwarz, Jerusalem, İsrail 1997, s. 69-86; en-Neşşar, Ali Sami, a.g.e, I, 213-219; Şehristanî, a.g.e, II, 213-219; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, Muhassalu Efâkâ'i'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin, Mısır1323, s. 85 vd.; Haq, S. Nomanul, "The India and Persian Background", History of Islamic Philosophy, edid., S. H. Nasr and O. Leaman, London and New York 1996, (içinde) I, 58; Kumeyr, Y., a.g.e., s. 131; el-Câbirî, a.g.e, s. 151-157; Sankavak, Kazım, a.g.e, s. 73-112.

Bunun için öncelikle Fârâbî'nin Harran akademisinden etkilendiği iddia edilen konuları birkaç maddede özetleyebiliriz gerekir.

İddialar

1- “Fârâbî Haranda yaşamış, Harraniye mezhebini benimsemiş bir Harranîdir.”¹

2- “Harran’da yaşamış ve orada Harranlı Yuhanna b. Haylan’dan da ders almış olması nedeniyle Fârâbî, felsefesini oluştururken Harran Medresesi’nin etkisinde kalmıştır.”

3- “Harranlı bilgin ve mütercimlerden olan Sâbit b. Kura, ‘Felek ve gezegenlerin Melek olduğunu ilk ileri süren olmakla şöhret bulmuştur.’² Çünkü Sabiler gök cisimlerini “Ruhaniler” olarak adlandırıp onların yer alemindeki işlerin yürütülmesinde etkin ilahlar olduklarını kabul ederlerdi. Yeryüzünde ki bütün oluş, bozuluş, meteorolojik, coğrafi, biyolojik ve kimyasal gibi olayların bu ilahların icraatıyla meydana geldiğini kabul ederlerdi.³ Dolayısıyla İslam Meşşâileri’nin sudûr teorisinde kullandıkları bu ilkeyi Sâbit b. Kura’nın etkisiyle oluşturmuşlardır.”

4- “Fârâbî, Feyz Nazariyesini ortaya koyduğu olgularla, Plotinus’un tespit ettiği prensipleri aşmış, kendi adlandırdığı gibi, ‘Mufarık Akıllar’ zincirinde İskenderiye okuluna mensup olanlarda olmayan bir gidişat sergilemiştir. Bu Farklılığı görebildiğimiz an, Karşımızda Harranlıların mezhebi hususunda söylediği ve izah ettiği şeyi buluruz. Dolayısıyla Fârâbî Feyz görüşünü Plotinus’dan değil, Harranlılardan almıştır.”⁴

Bu iddiaları değerlendirebilmek için öncelikle Fârâbî’nin kısa da olsa, hayat hikayesini ve fikri köklerini hatırlamalıyız. Nitekim birinci iddia bu konuyla ilgilidir.

III- Fârâbî’nin Fikri Kökleri ve Haranla Olan İlişkisi Hakkında

Fârâbî 870 de Fârâb, Vesic’de dünyaya gelip ve orada temel eğitim ve öğrenimine başlamış, Fârâb’da, Arapça, fıkıh, hadis ve tefsir gibi dil ve dinî ilimleri tahsil etmiş.⁵ Bu arada İran’a gidip Farsça ilimleri tahsil ettiği de belirtilmiştir.⁶ Daha sonra Buhara’ya gitmiş zamanın önde gelen hocalarından, öğrenim gördü. Sonra kadılık görevinde bulunmuş.⁷ Fârâbî, 310/922’de 50 yaşlarında kadılık görevinden

¹ en-Neşşar, Ali Sami, a.g.e., I, 218; el-Câbirî, a.g.e., s. 155; Saliba, Cemil, Min Eflatun ilâ İbn Sînâ, III. Baskı Beyrut, 1983, s. 42; Sankavak, K., a.g.e. s. 98-99.

² Bu bilgiyi el-Cabiri, Shlomo Pines’in “Shlomo, Studies in Islamic Atomism”, adlı eserinin Arapça çevirisini kaynak göstererek nakletmiştir. Ancak elimizde bu eserin İngilizcesini taramamıza rağmen böyle bir kayıta rastlayamadık. el-Câbirî, a.g.e, s. 155.

³ . Şehristânî, a.g.e, I, 291.

⁴ Bu düşüncede olanların referans gösterdikleri yegane kaynak Cebbur Abdu’n-nûr olduğundan dolayı, diğer kaynakları burada zikretmeye gerek görmedik. Abdu’n-nûr, Cebbur, Mecelletü’l-kitâb el-Mısriyye, Mayıs 1946 dan Nakleden, Câbirî, a.g.e., s. 154.

⁵ Madkour, İbrahim, “Al-Fârâbî”, A History of Muslim Philosophy, Editör: M. M. Sharif, Weisbaden, 1963, I, (içinde), 451.

⁶ Sami, Şemseddin, Kâmusu’l-A’lâm, İstanbul, 1314, V, 3322, “Fârâbî” mad.

⁷ İbn Ebî Useybia, Ebu’l-Abbas Ahmet, Uyûnu’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etubbâ, Kahire 1882, II, 134;

ayrılıp Bağdat'a gitmiş.¹ Filozofumuz, Mantıkçı Ebu Bişr Matta b. Yûnus, gramer bilgini Ebû Bekr Muhammed İbnü's-Serrac (ö.316/928) gibi hocaların yanında Harranlı Yuhanna b. Haylan dan da ders almış.² Yalnız Yuhanna b. Haylan'dan Bağdat'ta mı, Harran'da mı ders aldığı konusunda küçük de olsa bir ihtilaf vardır. Çünkü Fârâbî'nin Harran'a gittiğini İbn Hallikan³ dan başka hiçbir önemli biyografi yazarları bunu kabul etmezler. Ancak Fârâbî, Yuhanna b. Haylan'dan istifade ettiği konusunda genel bir kabul vardır. Ondan Hıristiyan Orta Çağın Trivium ve Quadrivium'unu⁴ okumuştur.⁵ İbn Hallikan'ın dışındaki biyografi yazarları Fârâbî'nin bu dersleri Yuhanna b. Haylan dan Bağdat'ta aldığını benimserken, Carle Brockelmann ise Horasan'da aldığını belirtmektedir.⁶

Fârâbî 330/942'de Bağdat'tan ayrılarak bu günkü Suriye – Şam bölgesine geçmiş,⁷ bir müddet Şam'da kaldıktan sonra Halep'e gidip orada Seyfu'd-Devle Ebu'l-Hasan'ın (v. 356 /966), sarayına gitmiş,⁸ saraydan da kısa bir süre sonra ayrılıp Şam yakınlarında bir bağa yerleşmiş. Fârâbî 948-949 yıllarında kısa bir Mısır seyahati olmuş ve tekrar Şam'a dönmüş ve Recep ayının bir cuma günü 339/950'de öldüğü hemen hemen bütün biyografi yazarlarınca kabul edilir.⁹

Bu kısa hayat hikayesinden de anlaşılacağı gibi iddia edilenin aksine, genel kabul, Fârâbî'nin Harran'a gitmediği yönündedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ne yazık ki bu konuda günümüzde yapılan bir takım çalışmalar birbirini kaynak göstererek

Ülken, Hilmi Ziya-Kıvame'tin Burslan, Fârâbî Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar, İstanbul, 1940, s. 6.

¹ Abdurrâzık, Mustafa, Feylosofî'l-Arab ve Muallimu's-Sanî, Kahire 1945, s. 59; Zayed, Sa'id, el-Fârâbî, Mısır 1988, IV. Baskı, s. 16.

² Kiftî, Cemâleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, Tarihu'l-Hukemâ min K. İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ, Berlin 1903, s. 277-278; İbn Ebî Useybia, a.g.e II, 134; Adıvar, Abdulhak Adnan, "Fârâbî" maddesi, M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, IV, 452; Abdurrâzık, Mustafa, Feylosofî'l-Arab ve Muallimu's-Sanî, s. 60.

³ İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Ebî Bekr, Vefeyâtü'l-A'yân, ve Enbâu Ebnâ'iz-Zamân, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır 1948, IV, s. 239; Saliba, Cemil, Min Eflatun ilâ İbn Sînâ, Beyrut, 1983, 3. Baskı, s. 42; Gallab, Muhammed, Min Emacid Müfekkiri'l-Müslimîn el-Fârâbî ve İbn Sînâ, Kahire 1961, s. 34.

⁴ Trivium (=Üçlü): Gramer, Belagat ve Mantuk. Quadrivium (=Dörtlü): Aritmetik, Müzik, Geometri ve Astronomi İlimleri.

⁵ de Boer, T.J., Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslâm, Arabçaya çev. A. Ride, V. Baskı, Kahire Tarihsiz, s. 196.

⁶ Brockelmann, Carle, Gechichte der Arabischen Literatus, Leiden Brill,1937, Suppl: I, 375.

⁷ Ömer Rıza, Mu'cemu'l - Müellifin Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye, Byrut 1957, XI, 194; Abdurrâzık, Mustafa, a.g.e, s. 59; Galib, Mustafa, el-Fârâbî, Beyrut 1979, s. 12.

⁸ Kiftî, a.g.e, s. 279; Seyfuddevle hakkında geniş bilgi için bkz. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, Sılatu ve Tekmiletu ve Zeylu Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülûk, Beyrut 1987, XI, 345, 349, 354-355, 365, 366 vd.; İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, Mısır Tarihsiz, XI, 264.

⁹ KiftîK. İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâru'l-Hukemâ, s. 279; İbn Ebî Useybia, a.g.e, II, 134; İbn Hallikân, a.g.e, IV, 242; Sâmî, Şemsettin, Kâmusu'l-Alam, V, 3323; Fuat Sezgin, GAS, Band III, p.298; Ömer Rıza, Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye, XI,194; Sarton, George, İntroduction to the History of Science, I, 628; el-Hamevî, Yakut b. Abdullah er-Rumî, Mu'cemu'l-Buldan, İnan Mektebetü'l-Esedî, 1965, III, 824; Watt, W. Montgomery, "al-Fârâbî", The Encyclopedia of Philosophy, Edî. Paul Edwards, Macmillan Publishing Co. Inc. USA 1967, III-IV,(iki cild bir arada) 179, (Fârâbî Mad.)

Fârâbî'nin Harran'a gitip orada uzun süre kaldığını, hatta Harranî mezhebini benimsediği ileri sürülmüştür. Bir diğer konu da Fârâbî'nin "Harranî" mezhebinden olmasıdır. Bu mezhep bir dini mezhep olarak takdim ediliyor olsa gerek, felsefi bir ekol olarak kabul ediliyor olamaz. Çünkü Fârâbî'nin meşşai ekolüne mensup bir filozof olduğu tartışmasız, kabul edildiği bilinen bir gerçektir. Ancak Fârâbî'nin dini olarak "Harranî" mezhebinden olduğu görüşünü de anlamak mümkün değildir. Fârâbî'nin İslam dinini bütün kalbiyle benimsediğini hemen hemen bütün eserlerinde ve felsefesinin tamamında İslam'ın ağırlıklı kaynaklığını görmek mümkündür.¹ Bizce bu iddia doğru olmayan bir görüşten öteye geçmemektedir.

Mualim-i Sâni Fârâbî, eğitim ve öğrenimini tamamlama ve felsefesini oluşturma sürecinde, tabii olarak, birtakım kaynaklardan, hocalardan ve yaşadığı kültürel, dini, siyasi, coğrafi çevresinden yararlanmıştır. Zaten bunun aksini düşünmek, yanlıştan öte imkânsızdır. Kaldı ki bu durum sadece Fârâbî için değil, bütün insanlar için geçerli bir zorunluluktur. Bir mütefekkir, filozof felsefi sistemini oluştururken onun hangi kaynaklardan beslendiğini belirlenmesi onun felsefi sitemini anlamamıza, yorumlamamıza ve ondan sonuçlar çıkarmamıza önemli ölçüde katkı sağlayacaktır. Bunun dışında herhangi bir sonuca da varılmak için birtakım zorlamalara girmek gerektiği düşüncesinde olduğumuzu da belirtmek istiyorum.

Bu çerçevede Fârâbî, Yuhanna b. Haylan'dan da Hıristiyan Orta Çağın Trivium ve Quadrivium'unu okumuş olduğu konusunda genel olarak kabul edilen bir gerçektir. Ancak ulaşabildiğimiz kaynaklardan anladığımız kadarıyla, Yuhanna b. Haylan'dan var olan, bilinen birtakım ilimler okumuş. Yani okunan ilimlerin orijinalitesi Yuhanna b. Haylan'a ait değildir. Bir öğretici olarak başkalarının düşüncelerini Fârâbî'ye aktarmış. Dolayısıyla burada bir etkileme, tesir etme varsa, bu etkileme hakkı o bilgilerin asıl sahibi kimse ona ait olmuş olur. İlginç olan, Yuhanna b. Haylan'ın Fârâbî'ye etki ettiğini ileri sürenler dahi, yukarıda ifade edildiği gibi, Yuhanna b. Haylan'ın Fârâbî'ye başkalarının düşüncelerini okuttuğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla burada bir öğretim katkısından bahsedebiliriz, fakat bir felsefeyi şekillendirecek etkiden söz edilemeyeceği kanaatindeyiz.

Bir başka iddia ise, yukarıda üçüncü madde olarak verilmiş, buna göre; İslam Meşşailerî'nin sudûr teorisinde kullandıkları semavi akıllara, bazen "Melek", akıllar âlemine yada Rububiyet âlemine de, "Melekût âlemî" demişlerdir.² İddiaya göre bu adlandırmayı ilk kez Harranlı bilgin ve mütercimlerden olan Sâbit b. Kura (835-902) tarafından kullanıldığıdır. Oysa İslam meşşailerî için bu adlandırmanın kaynağını başka yerlerde aramaya gerek yoktur. Zira bu adlar aynı fonksiyonla gerek İslam dininde gerekse diğer dinlerde, birer semavî varlık olarak "melek" kavramı öteden

¹ Bu konuda örnek olarak bkz. Muallim-i Sâni Fârâbî, *Duâ'un Azîmün li Ebî Nasr el-Fârâbî*, nşr. Muhsin Mehdi, "Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Ubrâ*, (çinde) Beyrut 1991 s. 89-92; Türkçe çevirisi için bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Büyük Duası, çev. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 22, Yıl 2004, s. 293-302.

² Fârâbî, *Fususul-Hikem*, el-Samarat el-Marziya fi Ba'z er-Risâlat el-Fârâbiya, (çinde) nşr. Dietrici, Leiden 1890, s. 77-78.

beri var olan kabuldür.

Bugün elimizde mevcut olan dini metinlerde iddiaya konu olan “melekler, ruhaniler” gibi kavramlara sıkça rastlamak mümkündür. Özellikle Sabilerin gök cisimlerini “Ruhaniler” olarak adlandırıp onların yer alemindeki işlerin yürütülmesinde etkin ilahlar olduklarını kabul ettiklerini, bu görüşlerine delil getirmektedirler. Bu görüşü benimseyenler, Sâbit b. Kura'nın ve Harranlıların Sabii oldukları ön kabulüyle hareket etmektedirler. Oysa yukarıda ifade ettiğimiz gibi, son dönemlerde yapılan bilimsel araştırmalara göre, o dönem Harranlıların gerçek Sâbii olmadıkları yönündedir. Bu konuda söylenmesi gereken bir diğer husus da, Sâbit b. Kura'nın Sabii olup olmamasıdır. Çünkü, Sâbit b. Kura kırk yaşlarına geldiğinde Harranlılara özgü olan sabii inançlarına aykırı fikirler ileri sürmeye başlayınca, karşılaştığı tepkilerden uzaklaşmak için Bağdat'a kaçmış. Orada Abbasi halifesinin himayesine girmiş. Daha sonra da kendi ve oğulları sarayda birtakım görevlere getirilmiş ve halifenin önemli iltifatlarına mahzar olmuş, pek çok konuda da aynı görüşü paylaşmışlar, ölümüne kadar da orada kalmış. Dolayısıyla Sâbit b. Kura'nın Bağdat'ta ki hayatında İslamı kabul etmiş olmasına büyük ölçüde ihtimal verilmektedir.¹ Bu konuda biz de aynı kanaati paylaşıyoruz. Durumun böyle olması halinde, Sâbit b. Kura “melek” kavramını İslam dininden de edinmiş olabileceği sonucuna da varabiliriz.

Fârâbî'ye göre semavi akılların son bulduğu onuncu akıl ya da Akl-ı Fa'âl, Rububiyet, emr âlemi ile süfli âlem olan ay altı âlem arasında bilgi akışını da sağlar. Hatta Fârâbî, İslami literatüre dayanarak bu akla, “*Ruhu'l-kuds, Ruhu'l-emîn*” adını da vermiş ve bu anlamda “*Vahiy meleği*” ile onu aynileştirmiştir.² Diğer taraftan, yeryüzünde ki oluş ve bozulmaları, meteorolojik, biyolojik ve kimyasal gibi olayların, Allah'ın bazı eylemleri doğrudan doğruya kendisi yapmayıp, semavi, metafizik varlıklar olan meleklerin Tanrıdan aldıkları güçle icra edildiği kabulü, özellikle Fârâbî'nin mensup olduğu dini ve kültür çevresinde yoğun olarak, hatta inaç ilkesi olarak kabul edilen prensiplerdendir.³ Örneğin İslam inancında ki Azrâil, Cebrâil, Mikâil, İsrâfil adlı meleklerin görevlerini düşününce konu daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca semavi varlıklara birtakım görevler yükleyip onları melek kabul etmek düşüncesini eski Türk destanlarında da rastlamamız mümkündür.⁴ Dolayısıyla bize göre, Müslüman bir Türk olan Fârâbî'nin, semavi varlıkların melek olduğu

¹ Karabulut, A. Rıza, Sâbit b. Kura'nın Eserleri, Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları, edit. A. Hulûsi Köker, Kayseri 1995, s. 152.

² Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, Haydarâbad 1346, s. 3; amlf. K. *Mâkalât er-Râfi'a fî Usulî İlme'l-Tabî'a*, türkçesi ile neşreden, Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Belleten, XV. C., 57. sayı, (ocak 1951), s. 103; ayrıca bu konu hakkındaki yorum ve görüşler için bkz. Kadri Hafız Tukan, *Makamu'l-Akl inde'l-Arab*, Kahire 1960, s. 118-119; Alexander Altmann, *Essays in Jewish Intellectual History*, England 1981, pp. 83; Roger Arnaldez, *Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve ümmet (umma)*, çev. Kenan Gürsoy, Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûni ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 9-12 Eylül, 1985), Ankara 1990, s. 122.

³ K. Kerim, 2/97-98, 102; 53/5-8, 26; 19/64; 42/5; 82/10-12.

⁴ Bkz. Yaradılış Destanı, Oğuz Kaan Destanı, Bozkurt Destanı, Yayınlayan: N. S. Banarlı, Resimli Türk Edebiyat Tarihi, M.E.B. Yay. , İstanbul, 1871, I, 12-24.

düşüncesinin kaynağını Harranî yada Sabîî kaynaklarında aramanın yerine, onun öz kendi kaynaklarında aramak çok daha doğru olacaktır.

Son olarak belki de en önemli kabul edebileceğimiz iddia, yukarıda dördüncü maddede ifade edilen “Fârâbî Feyz görüşünü Plotinus (ö/m. 270)’dan değil, Harranlılardan almıştır.” görüşüdür. Bu konu da ki görüşümüzü Plotinus’un ve Fârâbî’nin sudûr teorilerini kısaca özetleyerek belirtmekte yarar olduğunu düşünüyoruz.

“Sudûr” kelimesinin sözlük anlamı; çıkma, fıskırma, meydana gelme, bir işin olması, bir şeyin başka bir şeyden doğması, bir yerden ayrılmak,¹ taşmak, yayılmak, anlamlarına gelir. Ayrıca “feyz” kelimesi ile de eş anlamlı olarak kullanılan “sudûr” kelimesi felsefe literatüründe; mümkün-olurlu varlıkların zorunlu varlık olan, Allah’tan var olma anlamında, taşıp yayılması, varlık sahasına çıkmasıdır.²

Sudûr teorisi ile varoluş problemini açıklamaya çalışan ilk mütefekkir Fârâbî olmayıp, ondan önce bu nazariye ileri sürülmüştü. Sudûr nazariyesini sistemli bir hale getirip felsefi temellere oturtan ve sunan ilk filozofun Plotinus (ö/m. 270) olduğu,³ Fârâbî de sudûr teorisini oluştururken, özellikle Plotinus’un sudûr nazariyesinden yararlanmış olduğu kabul edilir. Ancak Plotinus eserinin muhtelif yerlerinde de sudûr anlayışının kendinden öncekilerde de bulunduğunu ve kendisinin sadece onların fikirlerini açıkladığını belirtir.⁴

Diğer taraftan, özellikle sudûr nazariyesindeki ikinci derecede var oluşta aklın oynadığı rolde soyut bir olay olan, *bilmek ve düşünmek*, üzerine kurulan bir mekanizmanın aktivitesi olarak kabul edilirse, sudûr nazariyesi anlayışının ilk temelini Sokrat’a (öl. m.ö. 399) kadar uzandığı söylenebilir.⁵ Bu anlamda sudûr nazariyesini Plotinus ile sınırlandırmak yanlış olabilir. Fakat biz konumuzun sınırlarını aşmamak için bu tartışmalara girmeyeceğiz.

Plotinus “Bir, her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiç biri değildir.”⁶ şeklinde anlatmaya çalıştığı Tanrı’yi, her şeyin aslının O olduğu ve sonunda her şeyin O’na döneceğini kabul etmesiyle sudûr felsefesini, alçalan ve yükselen cedel olan iki akıcı metot üzerine kurmuştur.⁷ Bu anlamda Plotinus’a göre, ilk varlık ile maddi âlem arasında sürekli bir irtibat vardır. Bütün bu varlıklar, zincir halkaları gibi birbirine

¹ Bkz. İbn Manzûr, Cemalu’d-Dîn Muhammed b. Mükerrrem, Lisanu’l-Arab, Beyrut Tarihsiz, IV, 445-450.

² İbn Manzûr, Lisanu’l-Arab, IV, 446-447.

³ Bkz. İbrahim Madkour, *al-Fârâbî, A History of Muslim Philosophy*, Editor: M.M. Sharif, (içinde), 1963, I, 460; Fahrettin Olguner, *Filozof Platon’dan Porpbrios’a Mektup*, Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sayı: 4, 1980, s. 250; Mirkat İzzet Bâli, *el-İtticabu’l-İşrakıyyu fî Felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1994, s. 434.

⁴ Plotinus, *The Enneads*, translated by Stephan Mac Kenna, Faber and Faber Ltd. III. ed., London, 1966; This abridged edition published in penguin books, England, USA 1991, III. 1. 1, III. 8. 3, VI. 9. 1.

⁵ İbrahim Madkour, la Place d’al Fârâbî dans l’ecole Philosophique Musulmane, pp. 76.

⁶ Plotinus *The Enneads*, V. 2. 1.

⁷ Plotinus, a.g.e., III, 8. 4-5.

bağlıdır. Bu iki zıt uç halkalar arasında da akıl (zekâ-nous) ve âlemin ruhu ya da külli nefis yer almış olur.¹ Fârâbî de aynı şeyi İslâmî inanç farklılığıyla benimsemiştir. Nitekim İslâm inancına göre de, Allah'tan gelen insanın dünyadaki en ulvî gayesi, Allah'a dönmek olmalıdır. Adeta “*Allah'tan geldik, Allah'a döneceğiz*”² ayetinde olduğu gibi, bu bağlamda sudûr nazariyesi sadece mümkün varlıkların var olması ile tamamlanmaz. Aynı zamanda Allah'a doğru yükselen bir dönüş seyri de vardır. Dolayısıyla iki filozofu bu konuda yakın benzerlik arz etmektedirler.

Plotinus'a göre, “Bir” yada “En Üstün Doğa” olan Tanrı, iyilikten başka bir şey değildir.³ Plotinus Bir'i herhangi bir nitelikle nitelemenin O'nun çokluğunu gerektireceğini benimsemiştir.⁴ Plotinus'a göre İlk'ten sonra bir varlık varsa bu basit varlık değildir; çokluk olan birliktir. İşte bu seviyede âlemi oluşturacak çokluk başlamış olur. Bu seviyede ilk varlığa bir zayıflık vermeden, O'ndan ayrılan bir parça olmadan ve O'nunla özdeş de olmadan, güneşten sudûr eden ışık gibi⁵ bu çıkış, türeyiş, âlemin varoluş sistemi olan sudûr nazariyesinin başlangıç noktası olarak kabul edilir. Fârâbî'de sudûru anlatırken bu ilkeleri ve örneği kullanmıştır. O da İlk varlığın her bakımdan tek olduğunu, O'nda çokluk olmadığını,⁶ O'ndan sudûr eden ilk akıl, sayı, zat ve mahiyet itibarıyla tek (bir) olsa da, onun özünde çokluk olduğunu, benimsemiştir.⁷ Sudûr teorisinin belkemiğini oluşturan bu ilkeler konusunda da Plotinus ile Fârâbî hemen hemen aynı şeyi paylaşmışlardır ki, hatta örneklemeleri bile aynıdır.

Plotinus'a göre çokluk ve değişiklik sonlu, olurlu varlıkların özellikleridir. Oysa ilk varlık olan Tanrı sonlu değildir. Çokluğun varlık sebebi de O'dur.⁸ O ilk varlık, mümkün varlığın türeticisidir. Bir, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için yetkindir.⁹ O, yetkin olduğu için ve kendini bilmesiyle, özünde çokluk olan kendinden farklı bir varlık olan ruh-akıl-nous meydana gelir. Plotinus türeyen bu varlığa *Nous* ya da *Noûs* adını vermiştir. Bugün bu terimin *Intellect*; dolaysız zihinsel görme, anlamına gelebileceğini, ancak Plotinus'un bunu “*soul - ruh*” anlamına ya da ruhun en üst seviyesi anlamında kullanılmış olabileceğini de unutmamak gerekir.¹⁰ Türemiş olan şey (ruh-akıl-nous) Bir'e doğru döner yani O'nu düşünür ve bu dönüş onu aktif zeka-akıl haline getirir. Buradaki türemiş olan varlığın Bir'e dönmesi, akıl halinde bir düşünmedir,¹¹ bu anlamda akletmek olurlu varlıkların varolmalarındaki eylemdir. Çünkü akletme sonucunda Tanrı'dan da diğer varlıklar meydana gelmiştir. Aynı

¹ Krş. Plotinus, a.g.e., V. 5.9.

² K. Kerim, 2 Bakara /156.

³ Plotinus, *The Enneads*, II. 9. 1, V. 9. 6.

⁴ Plotinus, a.g.e., V. 4. 1.

⁵ Plotinus, a.g.e., V. 3. 12.

⁶ Bkz. Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81.

⁷ Fârâbî, *Kitabu Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fâdla*, nşr. Albert Nasrî Nader, Beyrut 1991 VI. Baskı, s. 61.

⁸ Plotinus, a.g.e., V. 1. 6, V. 4. 1, V. 9. 1.

⁹ Plotinus, a.g.e., V. 2. 1, V. 9. 4.

¹⁰ John Dillon, Plotinus: *An Introduction, Plotinus, The Enneads*, translated by Stephan Mac Kenna, This abridged edition published in penguin books, England, USA 1991, pp. xcvi-xcvi.

¹¹ Bkz. Plotinus, a. g. e., V. 2. 1, V. 9. 8.

şekilde Fârâbî'de de "*Bütûn olurlu mevcutlar Allah Teâlâ'nın zâtının iktizası olup, O'nun zâtından sâdır olmuşlardır,*"¹ ve zorunlu varlığın kendi zatını düşünmesi, mümkün varlığın var olma sebebidir.² Bu konuda Fârâbî Plotinus'un görüşünde olduğu açıktır.

Bu çerçevede Fârâbî sudûr nazariyesinde Plotinus'a benzer bir şekilde,³ akl etmeyi, (düşünmeyi) ibdâ yani var etmek, yaratmak olarak almıştır. Fârâbî'ye göre zorunlu varlığın kendi zatını düşünmesi, mümkün varlığın var olma sebebidir.⁴ İlk varlığın kendi zatını düşünmesi ve bilmesiyle, ilk mümkün varlık var olur. O'nun rızası ve bilgisi dahilinde meydana gelen sudûr, O'nun kendi zatında alim olmasından kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, Allah'ın ilmi, mümkün varlığın var olmasının yegâne sebebidir. Bu bağlamda da Fârâbî'nin sudûr nazarisinde düşünmek, bilmek, meydana getirmek, var etmek anlamına gelmektedir. Bu konuda ki iki filozof arasında ki en önemli ayrılık, Allah'ın irade sahibi olup olmamasıdır. Fârâbî Allah'a irade sıfatı atfederken, Plotinus hiçbir sıfat atfetmez.⁵

Diğer bir konu; "Plotinus'un sudûr sisteminde, hatta İskenderiye ekolünde bile varlıklar, akıllar zinciri yoktur" iddiasının aksine, sudûr seyrinde Plotinus beş ana varlıktan söz eder. Ona göre akıllar zincirinin ilk halkası "*İlk varlık (Tanrı), dan başlayıp Nous, Akıl, Rub ya da külli nefis ve Maddé*" de son bulur.⁶ Yani Fârâbî de olduğu gibi, sayısal farklılıklar olmakla birlikte, Plotinus'da da ruhani varlıklar silsilesi vardır. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu düşüncesinin kaynağını başka yerlerde aramanın gereksiz olduğu açıktır. Fârâbî'de mevcut olan akıllar silsilesinde on akıl mevcuttur. Ancak o bu sayının izafî olduğunu, bu varlıkların sayılarını bilemeyeceğimiz de belirtmiştir.⁷

Fârâbî'nin "*rububiyet âlemi*" dediği âleme, Plotinus'un zincirinin üç halkası tekabül etmektedir. Son halka olan madde ise Fârâbî'nin fizikî, maddî âlemine tekabül etmektedir. Ancak filozofumuzun rububiyet âlemi ile halk âlemi arasına yerleştirdiği *emir-melekât âlemi*'nin tamamına her bakımdan denk olacak bir mertebe bulunmamaktadır. Bu konuda Fârâbî Plotinus'dan ziyade, İslam dininde var olan âlemler anlayışına ve Yeni Eflatunculuğa mensup bir diğer filozof olan Proklos'a daha yakındır. Nitekim Proklos, metafizik âlemi; hiç bir şekilde, kendinde çokluk bulunmayan mutlak Bir, sayıca tek olup zâtı itibarıyla çokluğu taşıyan varlık, akıl ve

¹ Fârâbî, Ta'likât, Haydarabâd 1346, s. 2.

² Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, el-Samarat el-Marzıya fî Ba'z er-Risâlat el-Fârâbiya, (içinde) nşr. Dietrici, Leiden 1890, s. 58.

³ Bu konuda Plotinus ve Fârâbî'nin arasındaki farklılıklar için bkz. Aydın, İbrahim Hakkı, *Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi*, İslâmî Araştırmalar, c. 14, Sayı: 1, 2001, s. 180.

⁴ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 58.

⁵ Bkz. Aydın, İbrahim Hakkı, Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi, s. 180.

⁶ Bkz. Plotinus, a.g.e., V. 2. 1.

⁷ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 59. Daha geniş bilgi için bkz. Aydın İbrahim Hakkı, Fârâbî'de Metafizik Düşünce, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s.173.

küllî nefis-ruh olmak üzere dört mertebede mülâhaza eder.¹ Bu konuda da iki filozofun görüşleri bazı teferruatların dışında aynı paralelde olduğu gözükmektedir.

Fârâbî'nin melekler âlemi, Proklos'un "külli ruh"unun karşılığı olarak sayılabilir. Çünkü, gerek Proklos gerekse Fârâbî'ye göre de, metafizik âlem ile fizik âlemini birbirine irtibatlandıran küllî nefistir. Bununla birlikte, Yeni Eflatuncular, hem küllî nefsin metafizik bir varlık olduğunu, hem de fizik âlemini temsil ettiğini benimsemişlerdir.² Yine onlara göre, küllî nefis tabiatı bakımından metafizik âlemde bulunduğundan, soyut bir varlıktır. Ancak fizik âlemine intibak edince, somut hale gelir. Oysa Fârâbî'ye göre, melekler fiziki varlıklar olmasalar da gerçek varlıklardır. Bu kutlu ruhlar, peygamberlik müessesesinde olduğu gibi, ulvî âlemde süflî âleme gelip, beşerî varlıklarla irtibata geçerler. ³ Bu kutlu ruh, ilâhî âlemde bulunanı ortaya çıkarmasına hiç bir şey engel olmayan harika, insan üstü şartlar getirir. Böylece de bu bütün insanlığa ulaşmış olur.

Sonuç olarak Mualim-i Sâni Fârâbî felsefe sistemini oluştururken, herkes gibi birtakım kaynaklardan yararlanmış olduğu muhakkaktır. Onun yada bir başkasının fikri temellerini doğru olarak belirlemek, bizlere düşünce tarihimiz hakkında doğru tespitler yapmamıza katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda yapmış olduğumuz bu çalışmanın sonucunda özetle şunları söyleyebiliriz. Fârâbî'nin Haranda uzun süre yaşamış olması yada Harraniyye, Sabii gibi bir inanca ilgi duymasının bilimsel bir dayanağını yoktur. Nitekim bugün elimizde olan onun eserlerinin tamamını incelediğimizde İslam inancı dışında bir inanç benimsemiş olmasına hiç ihtimal veremiyoruz.

Fârâbî'nin Harranlı Yuhanna b. Haylan'dan Gramer, Belagat ve Mantığın yanında Aritmetik, Müzik, Geometri ve Astronomi ilimlerini okumuş olduğu konusunda biyografik yazarlarınca hemen hemen ittifak vardır. Ancak bu dersleri Yuhanna b. Haylan'dan okumuş olması onun felsefesinin Sabii'liğe dayandığını, Harran okulunun, Sabilîğin bir devamı durumunda etkisini taşıdığı anlamına gelmez. Burada asıl hata, muhtelif kaynaklarda, Harranlıların Sabii oldukları bilgisi verilmesinden kaynaklanmaktadır. Yukarıda da izah edildiği gibi Harranlılar gerçek anlamda değil, birtakım haklar elde etmek amacıyla Sabii gözükmüşlerdir. Dolayısıyla bu anlamda bir etkiden söz edilemez.

Ayrıca Fârâbî'nin sudûr teorisinde semavi varlıklar için kullanmış olduğu "soyut, varlık melek" kavramlarını daha önce, ilk ileri sürenin Sâbit b. Kura olduğu ön kabulünden hareketle, sudûr teorisini Plotinus'dan değil, Harranlılardan almış olduğu görüşünün yanlış bir tespit olduğu yukarıda izah edildi. Fârâbî, feyz Nazariyesini Plotinus'dan aldığı ışıkla, kendi kültür ve medeniyetinin ona kazandırdığı müktesebat potasında yoğurarak oluşturmuştur. Zira Sâbit b. Kura'dan

¹ Bkz. el-Behiy, Muhammed, İslam Düşüncesinin İlâhî Yönü, çev. S. Hizmetli, İstanbul 1992, s. 143-145

² Bkz. el-Behiy, a.g.e., s. 130, 339.

³ Geniş bilgi için bkz. Aydın, İbrahim Hakkı Aydın, Fârâbî'de Bilgi Teorisi, Ötüken Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2003, s.129-134.

aldığı iddia edilen kavramlar, onun kültür ve din çevresinde öteden beri var olan kavramlardır.

İSLÂM FELSEFESİNİN İLK İNŞÂCILARI URFALI VE HARRANLI MÜTERCİMLER

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

Özet

8. Yüzyılda İslâm dünyasında büyük bir tercüme faaliyeti başlamıştır. Bu çeviri hareketi, kadim medeniyet dillerinden Arapça'ya yönelik olmuştur. Tarihin en kapsamlı tercüme faaliyetinde Urfalı ve Harranlı mütercimler de görev almıştır. Bu mütercimlerin İslâm felsefesinin oluşum ve gelişim aşamalarındaki rolleri inkar edilmeyen bir gerçektir.

The First Constructors Of The Islamic Philosophy-Translators From Urfa And Harran

Abstract

During the eight century, an important and extensive translation activity started in the Islamic World. This translation activity inclined towards Arabic from the ancient civilization languages. The translators from Urfa and Harran took part in this most comprehensive movement of history. It is a reality that the roles of these translators in the formation and development periods of the Islamic philosophy can not be denied.

Giriş

Medeniyetler, insan türünün büyük fikir emek, çile ve sıkıntıları üzerine bina edilmişlerdir. Hiçbir medeniyet bir öncekinden müstağni değildir. Bu bir anlamda fikir ve düşüncenin küresel aileleri olan toplum ve devletlerin birbirlerine ihtiyaçlarının kaçınılmaz olduğu gerçeğinin ifade edilmesidir. Her toplum ve devlet “öteki”nden yararlanmış ve kazanımlarının kahir ekseriyetini bunun üzerine bina etmiştir. Daha sonra kendi ruhunu, benliğini ve kimliğini mevcut külliyatla harmanlamış, yoğunmuş ve öncelikle kendisi için, sonra da tüm insanlık için kullanıma hazır hale dönüştürmüştür.

İşte dünyanın ve tarihin en büyük fikir ve düşünce transferi/nakli diyebileceğimiz İslâm dünyasındaki tercüme faaliyetini, bu kapsamda ele alıp değerlendirmek gerekmektedir. Kök kaynakları olan nassın ana cevheri bozulmadan ve deforme edilmeden alınan insanlığın imal ettiği ve rafine hale getirdiği hikmet

* Doç. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, bacetink@cumhuriyet.edu.tr

geleneğinin yeni temsilcileri Müslümanlar, bu külliyatla birlikte Tanrı'yı, insanı ve tabiatı anlamada yeni düşünceler üretmişlerdir. Ortaya çıkan ürünler, sadece İslâm dünyasını değil, bütün yerküre ailesini doyurmuş, yenilemiş ve ıslah etmiştir. Tabii ki, her millet ve din, kendi ruhuna ve benliğine uygun nispette bu paydan nasiplenmiştir.

İslâm düşüncesi, Kur'ân ve hadisin yanında biri Batı (Yunan) ikisi Doğu (İran Sasani ve Hind) olmak üzere üç coğrafi kuşaktan gelen bilim ve felsefe külliyatıyla oluşum ve gelişim sürecine girmiştir. Şüphesiz ithal edilen düşünceler içerisinde en dominant olanı, Helenistik Yunan felsefesi olmuştur.

I. Dünyanın Ve Tarihin En Büyük Çeviri Faaliyeti

A. Helenistik Antik Yunan Felsefesinin Tesirleri

Abbasîlerin iktidarı devralmalarıyla, felsefî ve aklî düşünce Fırat ve Dicle havzasına odaklandı. Burada bulunan Yunan felsefesi, eski Harran putperestliği ve başka inanç ve düşünceler, Müslümanlar ve yöneticilerinin esnek tutumlarıyla varlıklarını sürdürdüler.¹

Helenistik Yunan felsefesinin İslâm dünyasına etkisi ağırlıklı olarak felsefe ve bilim alanlarında gerçekleşmiştir.²

Atina'dan sonra Helenistik felsefe, sırasıyla İskenderiye, Roma, İstanbul, Suriye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran, Bağdat³ ve Cundişâpûr gibi yerleşim merkezlerinde kendi adlarıyla anılacak olan okullarda kök salmıştır.⁴ Nitekim bu coğrafyanın yeni sahipleri Müslümanlar, bu entelektüel birikim ve hareketlere geniş bir özgürlük ve özerklik alanı bırakmışlardır.⁵

B. Felsefe Okulları

Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz, felsefe öğretim merkezini bu okullardan birisi olan İskenderiye mektebini⁶, Antakya'ya taşıdı.¹ Felsefî düşünceye mekanlık yapan

¹ Joel L. Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, second revised edition, Leiden 1993, 85; Sarkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997, 5.

² Bekir Karlığa, "İslâm'da Tercüme Hareketleri", *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2 (25-27 Nisan)*, İstanbul 1997, 97.

³ Bağdat Okulu hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Kayacak, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul 2004.

⁴ De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, second impression, London 1951, 6, 72; F. E. Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in İslâm*, New York 1968, 35 vd; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 36; Halil el-Cerr, Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Felsefeti'l-İslâm*, Beyrut 1993, II, 7-12.

⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, haz: A. Özalp, İstanbul 1995, 59; Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 85.

⁶ Max Meyerhof, *Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdat, et'Turâsü'l-Yunânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye* içinde çev: Ahmet Bedevî, IV. baskı, Beyrut 1980, 37 vd; Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, II. baskı, İstanbul 1992, 9-10.

Antakya okulu, bir müddet sonra güç kaybederek zayıfladı.² Akabinde bu kadîm gelenek, Harran'a intikal etti.³

“Eski Sabiîlerin, yıldızlara tapanların şehri” Harran okulunda benzer faaliyetler çeşitli bilimlerde devam ettirildi.⁴ Bunun yanında Urfa'da kurulan okulda Yunan felsefesi öğretilip çeviriler yapılyordu⁵

Yedinci yüzyılda, bilim ve felsefede yetkin bir konumda olan Harran ve Cundişapur okulları, bir yüzyıl sonra Müslümanların hakimiyetleri altına girdiler. Bununla birlikte Yunan bilim ve felsefesi, İran ahlâk ve siyaset düşüncesi ve Hint tıp ve matematiği Müslüman coğrafyanın içine nüfuz etti. Mevcut duruma en önemli katkı Harranlı Sabiîler tarafından yapıldı.⁶

Dinî karakteri baskın bu okulların yanında manastırlarda durum farklılaşıyor, felsefe ruhi bir arınma ve tefekkürün aracı olarak kabul görüyordu.⁷ Bununla birlikte Süryanice'nin hakim olduğu bölgede Urfa (Edessa), aynı zamanda Süryani kilisesini merkezi durumundaydı.⁸

Hermetik, Gnostik ve Helenistik etki altında kalan Harranîler, Grek bilim ve felsefesinin İslâm dünyasına intikalinde çok önemli bir rolü yerine getirdiler.⁹ Zira buradaki Helen tesiri, Solon, Pisagor (ö.M.Ö.497) gibi Yunanlı filozofların dini önderler olarak algılanacaklara kadar baskındır.¹⁰ Nitekim, Harran, Yunan paganizm ve Yeni Eflatunculuğun bir arada yaşadığı bir çevre görüntüsünü veriyordu.¹¹

Bunun yanı sıra Harran okulu, Grek kaynaklarında bulunmayan Babil matematik ve kültürünü İslâm dünyasına taşımıştır.¹²

Bilindiği gibi Helen bilim ve felsefesinin İslâm dünyasına şu yollardan nakli gerçekleşmiştir:

1. Müslümanların ilk öğretmenleri ve tıbbın en önemli aktarıcıları olan Nesturîler.
2. Yeni Eflatuncu düşüncenin taşıyıcıları olan Yakubî veya Monofizitler.
3. Nesturî öğelerin baskın olduğu İran Zerdüştileri ve hususiyile Cundişapur

¹ Ebû Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mes'udî, *Kütâbu'l-Tenbih ve'l-İsrâf*, Beyrut trz, 122.

² İzmirli, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, 60; ayrıca bkz. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 70-73; Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, 172-173.

³ Meyerhof, Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdat, 69.

⁴ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, çev: Osman Tunç, İstanbul 1999, 144-145; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 79-80.

⁵ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, 60-61.

⁶ Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam, 84-85; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 29.

⁷ De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 13.

⁸ De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: H. Yurdaydın, Y. Kutluay, II. baskı, Ankara 1971, 28-29; Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in İslâm*, 37

⁹ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 10-11.

¹⁰ Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, 87-88.

¹¹ O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 35.

¹² Nasr, *İslâm ve İlim*, 10-11.

okulu.

4. Geç dönemde ortaya çıkan Harran paganları,

5. Aristo felsefesiyle bağı olmayan Yahudiler¹

C. Tercüme Faaliyetleri ve Beytü'l-Hikme

635 yılında Şam, 638 Antakya ve Halep, 639-641 Harran ve Urfa, 738'de Cundişapur, 652'den itibaren tüm Doğu Anadolu, Mezopotamya ve Irak, 710'da Pencap ve Sind'in Müslümanların kontrolüne geçmesi, diğer kültür, düşünce ve dinlerle karşılaşmayı da beraberinde getirmiştir.²

Bu karşılaşma bilim ve felsefenin aktarımını beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede, Yunan felsefe külliyyâtının tamamı olmasa da çok önemli bir kısmı Müslümanların hizmetine sunulmuştur.³ Yalnız çeviriler doğrudan Yunanca yerine Süryanice'den yapılmıştır.⁴

Me'mun'a kadar (750-813) olan çevirilerde çoğunlukla Hıristiyan, Yahudi, Müslüman ve diğer pagan kültürlerinden mütercimler görev almıştır.⁵ Tercüme faaliyetlerinde en heyecanlı ve istikrarlı olan halife Me'mun'un bu aşkı, rüyasında Aristo'yla görüşmesiyle ilişkilendirilir.⁶

Kadîm bilim ve felsefenin Arapça'ya nakli için Me'mun 830 yılında, Beytü'l-Hikme'yi (Hikmet Evi) inşa ettirir. Bu amaçla Bizans'tan kitaplar getirmeleri için heyetler gönderir.⁷

Fars, Yunan, Süryanî, Sabû, Kıbtî ve Hintli bilginleri toplamış⁸ olan bu çeviri merkezi, Hipokrat ile İbn Sînâ'yı (ö.1037), Calinos (ö.201) ile Râzî'yi (ö.925), Eflatun (ö.M.Ö.347) ile Kindî'yi (ö.866), Aristo (ö.M.Ö.322)le Fârâbî'yi (ö.950), Öklid (ö.M.Ö.374) ve Harezmi'yi (ö.847), Pisagor ile Beyrunî'yi, Apollonus ile Battani'yi birbiriyle hikmet geleneği içerisinde buluşturmuştur. Böylece hikmet kaynakları ve birikimleri bir araya gelmiştir.⁹

Faaliyet, sadece kadîm hikmet şahsiyetlerini ve düşüncelerini toplamamış, aynı

¹ O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, 41; el-Cerr, el-Fâhûrî, Târîhu'l-Felsefeti'l-İslâm, II, 19-20.

² Bayrakdar, İslâm Felsefesine Giriş, 31.

³ Watt, İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı, 49.

⁴ Ülken, İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, 30.

⁵ O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, 72.

⁶ Muhammed İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tah: Nâhid Abbâs Osman, Doha 1985, 504; İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâtü'l-Etubba*, Beyrut trz, 259-260; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 17; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplum)*, çev: Lütfü Şimşek, İstanbul 2003, 97 vd; Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam (Abû Sulaymân Al-Sijistânî and His Circle)*, Leiden 1986, 111,113.

⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 504; İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâtü'l-Etubba*, 260; İzmirdi, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, 55; Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in İslâm*, 22-23, 59-60; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 17; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplum)*, 59-65; Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam (Abû Sulaymân Al-Sijistânî and His Circle)*, 113.

⁸ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 201

⁹ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 200.

zamanda Antakya'dan İsrail el-Askaf ve Kuveyrî'nin, Harran'dan Sâbit b. Kurra, İbn Vahşiyye ve İbrahim b. Sinan gibi farklı kültür ve coğrafyalardan mütercimlerin de Beytü'l-Hikme ekibinde birbirleriyle tanışmalarını sağlamıştır.¹

Beytü'l-Hikme'deki tercüme dönemleri üç grupta toplanabilir:

Birinci dönem, Mansur'dan Harun Reşid'in iktidar devridir (139-198). Bu dönemde, Farsça ve Hintçe çevirilerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Ancak çeviri kalitesi zayıf olan bu dönemin en usta mütercimleri şunlardır: Yahya b. Batrik, Curcis b. Cebraîl (ö.148), Abdullah b. Mukaffa (ö.143), Yuhanna b. Mâseveyh, Selâm el-Ebreş, Bâsit b. Metrân, Salih b. Behk, Menke el-Hindî, Dehn el-Hindî ve İbrahim el-Fezârî.

İkinci dönem, Me'mun'dan hicri 3. asrın sonuna (198-300) kadar olan dönem, tercümenin zirve zamanı olarak kabul edilmektedir. Dönemin en önemli mütercimleri şunlardır: Huneyn b. İshak, Yahya b. Batrik, Haccac b. Matar, Kusta b. Luka, Abdulmesilh b. Nai'ma el-Hamsî, İshak b. Huneyn, Sâbit b. Kurra ve Hubeş b. A'sam.

Üçüncü dönem, 300/912'den hicri IV. asrın ortalarına kadar olan dönemdir ki, önemli mütercimleri şunlardır: Metta b. Yunus (ö.300/920), Sinan b. Sâbit (ö.360/974), Yahya b. Adî (ö. 364/974), Ebû Ali b. Zur'a (ö.368/378), Hilâl b. Hilâl el-Hamsî ve İsa b. Sahrencet gibi kişilerdir.²

Tercüme merkezindeki bu mütercimlere, verdikleri hizmet karşılığında iyi ücret ödeniyordu. Anlatıldığına göre " her kitaba karşılık ağırlığınca altın veriliyordu"³

Arapça'ya çevrilen eserlere bakıldığında, Yunan, Hint eserleriyle birlikte Hıristiyan ve gnostik eserler, ayrıca Maniheist eserler gibi zengin bir külliyât ortaya çıkmaktadır.⁴

Tercüme etkinliğini tetikleyen amillere bakıldığında, bunda Müslüman bilginler ile diğer din temsilci ve düşünürleri arasındaki tartışma, polemik ve münazaraların varlığının inkar edilemez bir boyutu söz konusudur.⁵

Yunanca'dan İbranice'ye, İbranice'den Süryanice'ye, Sünyanice'den Arapça'ya, Arapça'dan Latince'ye yapılan çeviriler, felsefe, tıp, matematiksel bilimler, yıldızbilim ve edebiyat gibi farklı alanlarını kapsamaktaydı. Bu çerçevede, mantık, felsefe ve geometri Yunanlılardan, edebiyat ve tarih İranlılardan, Hind tıbbı, matematik,

¹ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996, 57.

² Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 504-507, 586-593; İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etba*, 246-255, 257-275; Cemâluddin Ebu'l-Hasan el-Kâdî'l-Eşref Yusuf el-Kıftî, *Abbârul-Ulema bi Abbâri'l-Hükemâ*, Kahire, 1326, 173-178; Zahirüddin el-Beyhaki, *Tarihü Hükemâi'l-İslâm*, Dimeşk, 1946, 16-18, 20; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 19; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 83; Ömer Ferrûh, *Târibü'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî'bni Haldân*, IV. baskı, Beyrut 1983, 277.

³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 505; İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etba*, 260; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 91; Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in İslâm*, 59-60; Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam (Abû Sulaymân Al-Sijistânî and His Circle)*, 82.

⁴ Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 31.

⁵ Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 50-51

mitoloji, bitki ve köklerle tedavi Hindlilerden, çiftçilik, tılsım ve sihir Keldanilerden, kimya ve anatomi Mısırlılardan, gökbilim ve müzik Yunan, İran ve Hindlilerden alınmıştır.¹

Çeviri faaliyetiyle birlikte, yedinci yüzyılın sonralarında Arapça'nın Farsça ve Grekçe'nin yerini alması, Arap hükümdarlarının askerî ve siyasi hakimiyetlerini perçinlemiştir.²

Mütercimlerin uzman ve kaliteli olmasına çok dikkat edilmiştir. Nitekim mütercimler arasında bulunan Huneyn b. İshâk, oğlu İshâk b. Huneyn, yeğeni Hubeyş el-A'sem, Sâbit b. Kurra el-Harranî ve Kusta b. Luka Arapça'yı, Yunanca'yı, Süryanice'yi çok iyi derecede bilmekteydiler.³

Özellikle Huneyn b. İshâk ile Sâbit b. Kurra, hem çeviri yapmışlar hem de daha önce yapılmış çevirileri gözden geçirmiş ve tashih etmişlerdir.⁴ Bu iki mütercim ustasına Yakup b. İshak el-Kindî (870) ve Ömer b. el-Farruhân el-Tabarî'yi⁵ de eklemek gerekmektedir.⁶

Mütercimlerde bilimsel anlayışın varlığı görülmektedir. Zira onlar, tercüme ettikleri dillerden birini iyi bilmezlerse, başkasına danışabilmişler veya her iki dile de vâkıf olan bir bilgine kontrol ettirmemişlerdir.⁷

Bununla beraber çeviri faaliyeti, salt bir nakliyatçılıkla sınırlı kalmamış, ilk orijinal eserlerin tetikleyicisi olmakla birlikte Müslüman bilginlerin yaratıcı ve üretici kabiliyet ve yetilerini göstermelerine fırsat vermiştir.⁸

Çeviri faaliyetlerini, sadece Müslüman ailesiyle düşünmek ve sınırlandırmak haksızlıktır. Aslında bu hareket, küresel bir entelektüel çalışmanın ürünüdür. Farklı din, ırk, renk ve coğrafyadan elit bir tabakanın bilimsel ve felsefî etkinliğidir.⁹

Hülâsâ genel hatlarıyla tercüme hareketi, Süryanîler, Hindliler, Harranlılar, Yakubîler, Nebâtîler gibi çok farklı dinî ve millî kimlik erbabı tarafından, Yunanca, Pehlevice, Hindçe (Sanskritçe), Süryanice, Nebâtice (Babil dili) ve Kıbtça'dan Arapça'ya çeviri faaliyetidir.¹⁰

Bir anlamda küresel hareket olan bu çeviri faaliyeti, Müslüman filozof ve hakîmlerin orijinal eser telif etme aşamasına geçişinde önemli bir katkı sağladılar.¹¹

¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 505; İzmirli, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, 56-60; Ramazan Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VII, cüz. 3-4, İstanbul 1979, 6; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: H. Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994, 49-50.

² Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 12.

³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 571, 586-589, 592.

⁴ Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", 13; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 186.

⁵ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 550; İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibba*, 285, 293.

⁶ Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", 12.

⁷ Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", 28-29.

⁸ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 186; karşı. Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 51.

⁹ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 241-242.

¹⁰ Meyerhof, *Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdat*, 37; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", 10-11.

¹¹ Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 51.

Nihayetinde bu kaynaklarla beslenen İslâm bilgin ve düşünürleri, dünya bilim ve felsefe külliyâtının en önemli eserlerini kaleme alarak insanlığın ve Müslüman medeniyetinin şaheser şahsiyetleri haline dönüşmüşlerdir.

II. Tercüme Faaliyetinde Harran Ve Urfa Okulu

A. Harran Okulu ve Felsefe

Siyasî, ticarî, ilmî ve coğrafi olarak merkezi roller üstlenen Harran, çok az mekanlara nasip olan bu özellikleriyle, çeviri, felsefe, tıp, astronomi ve benzeri alanlarda bir çok ünlünün yetişmesine uygun zemin hazırlamıştır.¹ Belki de bundan dolayı Harran sâkinleri, yerel dilleri Süryanice'nin² yanında Yunanca'yı kullandılar.³

İslâm coğrafyasına dahil olduktan sonra da Harran ve bitişik yerleşim yeri Urfa, felsefe ve bilim merkezi oldular ve aynı zamanda çeviri faaliyetlerinin odağında bulundular.⁴

Urfa'nın ilk Hıristiyan devlete mekanlık yapması, Harran'ın da paganist Sabiîliğin merkezi olması⁵, bilim ve felsefe alanındaki rollerini daha etkin ve önemli hale getirmiştir.⁶

Bu özelliklerini, bölgenin İslâmlaşması sürecinde devam ettiren Harran ve Urfa, bilim ve felsefenin Müslüman bilgin ve filozoflar tarafından işlenmesine büyük katkıda bulundular.⁷

Yıldız-gezegen kültüne dayalı politeist/paganist Harran anlayışı, Helen düşüncesine direnmesine rağmen, Hermes, Agathodaimon, Aratus, Solon, Eflatun, Euhemerus, Pisagor bir çok Yunan filozofunu kutsallaştırarak kendi azizleri içerisine dahil ettiler.⁸ Bu etkileşimin, bir benzerini, aynı coğrafyanın yeni sahipleri Müslümanlar tarafından da yaşandığı bir gerçektir.

Bu çerçevede Harranlıların gururu olan Sâbit b. Kurra'nın, farklı din temsilcilerine paganizmi öven bir konuşmasında sarfettiği şu sözleri tartışmaya açıktır: "Bu şehir asla Hıristiyanlıkla kirlenmemiştir".⁹

Sâbit b. Kurra'nın bir açıdan entelektüel ve siyasî liderliğini üstlendiği Harran

¹ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara 2005, 32

² Yuhanna Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahrettin Olguner, II. baskı, İstanbul 1992, 131.

³ Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, 33.

⁴ Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 137.

⁵ O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 173.

⁶ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasî Toplumu)*, 26; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 137

⁷ Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 85; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 140.

⁸ Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, 33, 35; krş. en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I*, 144-145.

⁹ Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, 35 (naklen; Bar Hebraeus, *The Chronography*, tr. E.A.W.Budge, London 1932, 153.

Sabiîleri'nin, bilim ve felsefenin İslâm dünyasında işlenmeye hazır rafine halinde taşınmasında ciddi katkıları inkar edilemez.¹

Bununla birlikte farklı inanç ve düşüncelerin var olduğu² Harran ve onların sâkinlerinin dili Aramcanın bir kolu olan Nebâtice'dir.³ Aynı zamanda Helenistik düşüncenin ürünlerini okuyabilme kabiliyeti bulunan Sabiîler, bu düşüncenin Araplaşmasını sağladılar.⁴

Dolayısıyla Meşşâîlik, Fisagorculuk ve Yeni Eflatunculuk düşüncelerine vâkıf olan Harranlılar⁵, İslâm felsefesinin oluşum ve gelişim sürecinde varlıklarını açık bir şekilde hissettirdiler.⁶ Zira onların Grekçe eserleri diğer dillere çeviri yeteneği bilinmektedir.⁷

İslam felsefesini, pagan Sabiî kültür çevresinin devam eden bir halkası saymak, aşırı ve abartılı bir yorumu gerektirir. Ancak Müslüman filozoflar, Tanrı'yı, insanı ve tabiatı anlamada, bu hikmet şubesinden istifade etmişlerdir.⁸

B. Urfa Okulu ve Felsefe

İslâm coğrafyasına dahil olduktan sonra Urfa, kadîm pagan kültürü ve diğer felsefî ekollerinin bir araya geldiği bir mekana dönüştü.⁹ Bununla birlikte Urfa, Haçlılar cenahında bulunurken, Harran Müslüman tarafta yer aldı.¹⁰

Bilim, felsefe ve kültür merkezi Urfa'da¹¹ bulunan okul, başlangıçta dil amaçlı olarak açıldı. Öğretim dili önceden Yunanca iken, sonradan Süryanice'ye dönüştü.¹² Bu okulun kayda değer bilimsel çalışması, tercümeledir. Urfa, İslâm topraklarına katıldıktan sonra da mevcut çeviri merkezi özelliğini muhafaza etmiştir. Belki onu, siyasi bağlamında "Doğunun İlk Kapısı", düşünce tarihinde ise "Doğunun Atinası"¹³ yapan özelliğini burada aramak gerekir.

Bilimsel etkinliği halk tabanına da yayılan Urfa okulu¹⁴, Yunan dilbilim, gramatik

¹ Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 84-85; el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, 173-174; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 30.

² Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 28.

³ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 41.

⁴ Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 49-50; Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 84-85.

⁵ O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 173; el-Cerr, *el-Fâhûrî, Târîhu'l-Felsefetî'l-İslâm*, II, 12.

⁶ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 40; Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, 43-44.

⁷ Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 30.

⁸ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmet Aydınlığında*, İstanbul 2001, 207-208.

⁹ De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 13; Kumejr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, 130.

¹⁰ Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, 37.

¹¹ Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 11.

¹² Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 38-39.

¹³ Karlığa, "İslâm'da Tercüme Hareketleri", 87; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 12-13.

¹⁴ Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 13.

ve teolojik eğitim ve öğretim merkezlerinden gelen Süryanice konuşan mütercimlerin, VII. ve VIII. yüzyıllardaki çeviri faaliyetleri için önemli bir konumdadır. Bu felsefe ve kültür mekanlarında, Paulus Persa (ö.569), Ahu Demmah (ö.575), Severus Sebokht (ö.699), Urfalı Yakub (ö.708), Arapların piskoposu olarak bilinen Georgius (ö. 774) gibi Yakubî ve Nesturî bilgin ve mütercimler yetişmişlerdir.¹ Böylece onlar, Süryanice'ye çeviriler yapmışlardır.²

III. Urfalı Ve Harranlı Mütercimler

Çeviri faaliyetlerindeki mütercimlere bakıldığında farklı dil, din, ırk ve kültürlerden geldiği görülmektedir. Bunlar arasında Süryaniler (Hıristiyan Nesturi ve Yakubî mezhebinden olanlar), Urfa ve Harran'dan Sabîiler, Suriyeliler, İranlılar ve az sayıda Müslüman mütercim bulunmaktadır. Huneyn ailesi, Bahtiyesu ailesi ve Masercuye ailesi Süryanî iken, Sâbit b. Kurra Sabîî, Kusta b. Luka Suriyeli Hıristiyan, İbnu'l-Mukaffa ve Nevbaht ailesi İranlı, el-Kindî Müslüman idiler.³

Şimdi temel mevzumuz olan Urfalı ve Harranlı mütercimler ve onların İslâm felsefesinin teşekkül döneminde üstlendikleri misyon ve rolleri daha yakında ele alabiliriz.

A. Urfalı Mütercimler

1. Bardasan (Bar Daisan 154-222)

Urfa doğumlu Bardaisan, başlangıçta putperest (pagan) iken, sonraları Hıristiyanlığı benimsediği ve daha sonraki hayatında tekrar eski haline döndüğü bildirilmektedir. İnanç kimliği net olmayan Bardaisan, 206 yılında Hıristiyanlığı kabul eden Abgar IX'la birlikte eğitim görmüştür.⁴ O, Hıristiyanlıkla birlikte gnostik düşüncelere ilgi göstermiş ve böylece pagan felsefesiyle Hıristiyanlığı senteze çalışmıştır. Fikirleri, II. yüzyılda İran'daki Maniheizm üzerinde etkisi olan Bardaisan, salt gnostik değildir. Aynı zamanda o, astrolojiye de ilgi duymuştur.⁵

Eserleriyle düşünce tarihinde kayda değer bir konuma sahip olan Bardaisan, teliflerini Süryanice'yle kaleme almıştır.⁶ Orijinal adı *Kethaba Denomose d'Atbravathaî* olan *Book of the Laws of Countries* adlı eseri, kader, hür irade gibi Stoacı felsefe çizgisinde ele alınan teolojik problemleri ele almaktadır.⁷

¹ Peters, Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm, 18; Anton Dumitriu, History of Logic, England, II, 14; Macit Fahri, İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş, çev: Şahin Filiz, İstanbul 1988, 20; Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi, 51-52; Kumejr, İslâm Felsefesinin Kaynakları, 123.

² Karlığa, "İslâm'da Tercüme Hareketleri", 88.

³ İzmirli, İslâm'da Felsefe Cereyanları, 56; Kumejr, İslâm Felsefesinin Kaynakları, 135.

⁴ W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev: Fuad Köprülü, IV. baskı, Ankara 1977, 10, 82; Sankavak, *Düşünce Tarihiinde Urfa ve Harran*, 14.

⁵ Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 10, 82; Sankavak, *Düşünce Tarihiinde Urfa ve Harran*, 14.

⁶ Sankavak, *Düşünce Tarihiinde Urfa ve Harran*, 14.

⁷ Sankavak, *Düşünce Tarihiinde Urfa ve Harran*, 14 (naklen; O'leary, The Syriac Church and Fathers,

Bardaisan'ın felsefî eserlerinde, Urfa okulunun felsefe geleneğinin izlerini taşıdığı görülmektedir. Nitekim, bu bölgenin ürettiği gelenek, Bardaisan'ın öncesinde ve ölümünden sonra da varlığını sürdürmüştür.¹

Konuşma dili Süryanice olan Bardaisan, Yunanca üzerinde uzman bir otoriteydi. Urfa'da Grekçe'den Süryanice tercümeleyen Bardaisan'ın önemli bir kitabı da *Kitâb-ü Nevâmîs el-Bâldan*'dir.²

Urfalı bilgin ve mütercim Bardaisan'ın, ortaya koyduğu eserler, eklektik bir düşünce profili çizmektedir. O pagan ve Hıristiyan düşünceyi telif etmeye çalıştığı gibi, eski ve yeni düşünceleri senteze tabi tutmuştur.³

2. Hibha (İbas, Ihibha ö. 457)

Kaynaklarda adı Arapça Hebeha, Grekçe İbas (ö.457) olan Hibha, 412 yılında Urfa Piskoposu olan Rabbula tarafından Urfa okuluna yönetici olarak atandı. Misilsî Theodoros (Theodore de Mopsueste) ile Tarsuslu Diodoros'un (Diodore de Tarse) eserlerini Süryanice'ye tercüme eden Hibha, öğrencilerinin eseri anlamakta güçlük çektiğini görünce, Porphyrius'un *İsagogi*'sini Süryanice'ye çevirmek zorunda kaldı. Bununla birlikte Aristo mantığının Peri Hermenias ve Birinci Analitikler kısımlarını da çevirme faaliyetine müdahil oldu. Ayrıca Hibha, Aristo mantığının bölümlerini Grekçe şerhlerinden ayrı olarak Probus'un Süryanice olarak yaptığı şerhlerle birlikte Süryanîler arasında tanıdı.⁴ Bu hareketle, Urfa okulunda IV. yüzyılın son çeyreğinde Grekçe'den Süryanice çeviriler dönemi başladı. Bu çevirilerin çoğu yayımlanmıştır. Yine Hibha'nın kontrolünde Urfa okulundan kimliği bilinmeyen bir mütercim de, Porphyrius ile Aristo'nun mantıkla ilgili eserlerini eski Farsça'ya çevirmiştir.⁵

Urfa'nın Nesturi Piskoposu Rebbula'nın 453 yılında hayatını kaybetmesinin ardından Hibha, bu göreve getirildi. Aşırı Nesturî eğilimi⁶ ve sert münakaşalarıyla bilinen Hibha, Süryanice'ye çok sayıda eser tercüme etti.⁷

Teolojik ve felsefî meseleleri tartışmaktan büyük bir zevk alan Hibha, aynı zamanda Urfa'da bir çok dini meclisin toplanmasına zemin hazırlamıştır. O, 442 ve 445 yılında Antakya'da toplanan Rahipler Konsülü'ne katılmıştır. Ayrıca Efes gibi Anadolu'nun çeşitli merkezlerinde toplantılara katılmış, sıra dışı yorumlarıyla dikkat

London 1909, 38-39).

¹ Gutas, Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplum), 69; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 14.

² el-Cerr, el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Felsefeti'l-İslâm*, II, 6.

³ Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 14.

⁴ O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 52.

⁵ O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 9; Karlığa, "İslâm'da Tercüme Hareketleri", 87; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 13.

⁶ Kumeyr, İslâm Felsefesinin Kaynakları, 123.

⁷ O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 52; Peters, Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in İslâm, 108; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 16.

çekmiştir. Bu yönü, daha çok Nesturî anlayışın çevresinde yoğunlaşmıştır.¹

Akademide dersler veren Hibha (İbas), Nesturîliğin yayılmasında misyon sahibidir.² Onunla birlikte çeviri faaliyetinin hızlandığı da bir gerçektir. Hibha'nın ölümünden bir müddet sonra İmparator Zenon'un 486 yılında akademiye kapatmasıyla, oradaki bilginler ve öğrenciler başka şehirlere ve özellikle de Nusaybin'e yerleştiler. Hibha ve öğrencilerinden sonra, çeviri faaliyeti Re'sû'l-Aynlı Sergius (Sercis) tarafından yeniden harekete geçirildi.³

3. Urfalı Yakup (Jakob Jacques (Job) d'Edessâ 633/40-708)

Urfa okulunda otorite sahibi bir konumu olan Yakup, felsefe ile ilgili çok sayıda eseri Süryanice'ye aktardı. Bunlar içerisinde Kategoriler'in çevirisi belirgin bir yer tutar.⁴

Yunan teolojik metinlerini çeviren Urfalı Yakup, kendisine yöneltilen bir soruya "Hıristiyan rahiplerin Müslüman çocuklarına ders verebilecekleri" iznini vermesiyle bilinmektedir. Bu olay da göstermektedir ki, İslâm toplumu o dönemde önemli bir öğretici ihtiyacı içindedir.⁵ Diğer din ve milletlerden bu açığı kapatmaya çalışmaktadır.

Abbasîler döneminde saray doktoru olarak da görev almış olan Yakup, Hazine Kitapları, Hermesci ve Pisagorcu düşüncelerin Müslüman toplumu tarafından bilinmesine katkıda bulunmuştur.⁶ İslâm felsefenin oluşum ve gelişim sürecindeki etkilerini de bu açıdan değerlendirmek yerinde olacaktır.

4. Urfalı Theophilos (Teofil, ö.785)

Urfa'nın İslâm topraklarına katılmasından sonra yetişmiş olan Theophilos, Bağdat'ta Abbasî halifesi Mehdi'nin (775-785) sarayında baş münecim olarak çalışmıştır.⁷ Astronomi ve astroloji alanında ortaya koyduğu ürünler, tesirlerini uzun bir müddet devam ettirmiştir. Theophilos'a bu sahada kaynaklık yapan eserler, eski Grek yazmalarıydı. O, yıldızlar ve gezegenlerin daha doğrusu gök cisimlerinin yeryüzüne etkilerini araştırmıştır.⁸

¹ Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 16 (naklen; O'Leary, *The Syriac Church...*, 98); O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 55-56.

² İzmirli, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, 60.

³ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, 61.

⁴ Richard Walzer, *Greek Into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, London 1962, 68, 71; Dumitriu, *History of Logic*, II, 14; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasî Toplumu)*, 27; Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 17.

⁵ De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 14.

⁶ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 72.

⁷ Kiftî, *Ahbârü'l-Ulema bi-Ahbârü'l-Hukema*, 77.

⁸ Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 17 (naklen; (D.M. Dunlop, *Arabic Science in the West*, Karachi 1985, 5-6); Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in İslâm*, 22; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken*

Grekçe'den Süryanice'ye çeviriler yapan Theophilos'un, bu faaliyetinde Homeros'tan yaptığı tercüme zikre değer kalitedir. Çevirileri arasında en yaygın ve bilineni İlyada ve Odisse'dir.¹ Ancak bu çevirilerin, ne Arapça ne de Süryanice nüshaları günümüze ulaşmamıştır.²

5. Georges (ö.724)

Arapların Piskoposu adıyla ünlenen Georges³, Urfa'daki Süryanice'ye çeviri hareketinin önde gelen mütercimlerinden biridir. Urfa'dayken, *Organon*'unu tüm şerhleriyle birlikte Süryanice'ye kazandırdı. Bu çevirilerin özelliği, İslâm düşüncesinin ilk ilmî ve felsefî birikiminin temellerini oluşturmastır.⁴

On üçüncü yüzyıla gelindiğinde, Urfa bilim ve felsefe merkezi olma özelliğini kaybettiği görülmektedir.⁵ İstikrarlı ve kaliteli ilim merkezi olma özelliğini, Urfa'ya eski Grek felsefesinin yayılmasında ilk kapı olma ayrıcalığı vermektedir.⁶

Burada bir hususu belirtmek yerinde olacaktır ki, o da Urfalı mütercimlerin tamamı elbette sayılan isimlerle sınırlı değildir. Bahsi geçen mütercimler, ulaşabildiğimiz şahıslardan ibarettir.

B. Harranlı Mütercimler

Tercüme faaliyetlerinde Yunanca ve Süryanice'den önemli çeviriler yapan Harranlı bilgin, filozof ve mütercimler,⁷ bilim ve felsefenin İslâm dünyasına aktarımında etkin olmuşlardır.⁸ Şimdi tespit edebildiğimiz Harranlı mütercimleri daha yakından ele alıp inceleyebiliriz.

1. Theodosios

Biyografisi hakkında fazla malumat bulunmayan Harranlı mütercimlerden biri, Qartamin Manastırı'ndaki Yakubî rahip ve tabip Theodosios Romanos'tur (ö.896).⁹

Abbasi Toplumu), 27-28, 173,

¹ Walzer, *Greek Into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, 69, 81; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964, 131; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 18.

² Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu)*, 186 (Ek: j maddesi)

³ Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in İslâm*, 58; Meyerhof, *Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdat*, 44.

⁴ Dumitriu, *History of Logic*, II, 14; Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 27-28; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 18-19.

⁵ Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 18.

⁶ Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 18.

⁷ Ramazan Şeşen, *Urfa Tarihi*, Ankara 1993, 9.

⁸ Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 33.

⁹ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 69.

2. Haccac b. Matar (786-833)

Harran'daki Yeni Eflatuncu Pagan okulunda öğretmenlik yapan Haccac b. Matar, çeviri faaliyetlerinde yer alan bir mütercimdir. Arapça'ya yaptığı çevirilerden biri, Batlamyus'un astronomi hakkındaki *Almageste* adlı eseridir.¹

Me'mun devrinin (198/218-813/833) ismi öne çıkan mütercimlerinden biri olan Haccâc b. Matar el-Harranî, Halife tarafından Beytü'l-Hikme başkanı Sâlim el-Harranî ile birlikte Yunanca eserleri getirmek amacıyla görevlendirilmiştir.² Bununla birlikte Haccac b. Matar, farklı şehirlerden kitap temin ederek Bağdat'taki ilmi hayata katkıda bulunmuştur.³

Haccac b. Matar, Öklid'in geometri ile ilgili *Usûl el-Hendese* adlı eserini Arapça'ya en otantik şekliyle tercüme etmiştir.⁴

3. Sâlim el-Harranî

Çevirilere konu olan eserler, İskenderiye ve Cündișâpûr⁵ okullarından, Süryanîler ve Harranîlerin kütüphanelerinden, Hindistan ve Bizanstan'dan karşılanıyordu. Aynı zamanda Beytü'l-Hikme'nin başkanlığını da üstlenen Sâlim (Selm) el-Harranî, Halife tarafından Haccac ile birlikte sonradan tercüme edilecek kitapları Bizans kütüphanelerinden temin etmek amacıyla vazifelendirilmişlerdir.⁶

Çok sayıda tercüme ve telif esere sahip olduğu tahmin edilen Sâlim el-Harranî'nin, şu ana kadar birkaç küçük kimya (simya) risâlesinden başka bir eseri elimizde bulunmamaktadır.⁷

4. Theodore Ebû Kurra (Tadhari: 790-850)

Rahiplik görevinde bulunan Theodore, bu görevinde önemli konuma sahip bir ilahiyatçıdır. Bununla birlikte o, Doç Kilise'sinin son büyük teologu olan Şamlı Aziz John'un (St. John of Damascus) öğrencisi olma ayrıcalığını elde etmiştir.⁸

Arapça'ya yönelik ilk bilimsel çevirilerin sahibi olarak bilinen Theodore'un, ilk tercümeleri mantık kitaplarından oluşmaktadır. Nitekim o bu çevirileri, doğrudan

¹ Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 33 (naklen; Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islâm*, U.S.A. 1990, 67); el-Cerr, el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Felsefeti'l-İslâm*, II, 22.

² İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, 504; İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba*, 260; Şeşen, *Urfa Tarihi*, 59; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", 12; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu)*, 62.

³ Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 33.

⁴ İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba*, 280; Şeşen, *Urfa Tarihi*, 59; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", 11-12, 17; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu)*, 113.

⁵ Geniş bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitlik Şebri Cündișâpûr*, Ankara 2003, 75-95.

⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 504; İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba*, 260; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", 12.

⁷ Şeşen, *Urfa Tarihi*, 59.

⁸ Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm*, 59.

Grekçe'den Arapça'ya yapmıştır. Tercümeleleri içerisinde, Aristo'nun Birinci Analitikler'i önemli bir yer tutmaktadır. Theodore'un yaptığı bu çevirilerden birini, kontrol amacıyla Huneyn b. İshak'a verdiği bilinmektedir.¹

5. Sâbit b. Kurra el-Harranî (821/826)-901)

Sabiî bir ailenin çocuğu olarak Harran'da doğan Sâbit b. Kurra², gençlik yıllarında sarraflık mesleği ile uğraştı. Bu yıllarda mahiyeti tam olarak bilinmeyen bir şekilde Arapça, Yunanca, Süryanice ve Rumca'yı çok iyi bir şekilde öğrendi. Aykırı düşünceleri sebebiyle Sabiîler ile anlaşmazlık içerisine giren Sâbit, Bağdat'a gelirken yolda daha sonraları mekanik ve matematik konularında önemli eserleri kaleme alacak olan Benî Musa ailesinin üç oğlundan Muhammed b. Musa ile karşılaştı. Sâbit b. Kurra ile konuşan ondaki yeteneklerin farkına varan Muhammed, Beytü'l-Hikme'deki çeviri faaliyetlerine katılmayı teklif etti. Böylece Sâbit, Bağdat'ta bir müddet sonra Halife el-Mutezid'in (892-902) huzuruna çıktı.³

Kısa süre sonra Halife tarafından münecimler grubuna dahil edilen⁴ Sâbit bununla yetinmeyerek, kendi yakınları olan Sabiîlerin Bağdat'ta sosyal ve siyasî bir statü kazanmaları için çalışmış ve yönetimle yakınlığı sebebiyle bu amacına ulaşmıştır. O, artık Bağdat'taki Sabiîlerin reisi konumuna yükselmiştir.⁵ Sabit bulunduğu konumun verdiği güçle, Irak'ta sabiîleri yüksek mevkilere getirmiş, sosyal ve siyasal statülerini üst seviyelere çıkarmıştır.⁶

Nitekim Sâbit sayesinde, Sabiîler Bağdat'ta sarayda ve bürokraside önemli görevler üstlenmişlerdir. Bununla birlikte onun takipçileri ve akrabaları, devlet özel katipliği, saray doktorluğu ve hey'etşinaslık, münecimlik gibi stratejik mevkilerde bulunmuşlardır.⁷

¹ Walzer, *Greek Into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, 68, 78, 82; O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 80; İzmirli, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, 56; Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 27, 30, 96-99; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 34; Kemâl Elyâzıcı, *Anton Gutâs Kerim, E'lâmu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, IV. baskı, Lübnan 1990, 91.

² İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, 295, 297; O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 172; Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 108.

³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 548; İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, 295; Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 49-50; Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, 137(24 nolu dipnot); Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 34-35; Ferrûh, *Târihu'l-Fikri'l-Arabi ilâ Eyyâmî'bni Haldûn*, 280; Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 106, 108.

⁴ İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, 295; Kiftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*, 81; Beyhakî, *Târihu Hukemâi'l-İslâm*, 20.

⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 548; İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, 295; Kiftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*, 41; Beyhakî, *Târihu Hukemâi'l-İslâm*, 20; Watt, *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 49-50; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 84; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 120; Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam (Abû Sulaymân Al-Sijistânî and His Circle)*, 21.

⁶ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 84.

⁷ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 84.

Sâbit, özel doktoru olduğu¹ halde, halife kendisine “Reîsü’l-Etibba ve’l-felâsife” ünvanını vermemiştir.² Ayrıca, o, İslâm’ı kabul etmesi hususunda kendisine yapılan teklifleri kabul etmemiş ve Harran’ın geleneksel yıldız-gezegen kültürüne inanan bir pagan olarak ölmüştür. Halifenin sarayındaki statüsü o kadar yüksektir ki, Sâbit, bizzat hükümdarın da bulunduğu teolojik tartışmalarda, İslâm ve diğer monoteist dinlere karşı Harran politeizmini ve paganizmini savunmuştur.³

Beytü’l-Hikme’nin en önemli dört müterciminden biri olan Sâbit b. Kurra’nın, yaptığı çevirilere bakıldığında sayıca çok fazla olduğu görülmektedir. Burada Katip Çelebi’nin “*Sâbit b. Kurra’nın çevirileri olmasaydı kimsenin hikmete dair kitaplarından faydalanamayacağı söylenir.*” sözlerini hatırlatmak yerinde olacaktır⁴

Sâbit, çevirilerin bir kısmını başka mütercimlerle ortak yapmıştır. Örneğin iyi ilişkisi olduğu İshak b. Huenyn’le beraber yaptığı çevirilerin varlığı dikkat çekmektedir.⁵ Şimdi bu çevirilerin bir listesini verebiliriz:

1. *Autolykos’un el-Kürat el-Mutabarrike* (Huneyn b. İshâk’la birlikte)

2. *el-Tulû ve’l-Ğurûb.*

3. Haccâc b. Matar’ın çevirdiği *el-Hârûnî ve el-Me’mûnî* adlı eseri Sâbit gözden geçirerek düzeltmelerde bulunmuştur.

4. Öklid’in eserlerinden *Kitâb el-Mutayât* Huneyn ve Sâbit, *Kitâb el-Menâzîr* Huneyn ve oğlu İshâk, *Kitâb el-Musâdarât* Sâbit, *Kitâb el-Kısma* Sâbit ve Muhammed el-Bağdadî tarafından çevrilmiştir.

5. Arşimed’in eserlerinden *Kitâb el-Küre ve’l-Ustavâne* İshâk b. Huneyn ve Sâbit, *Tarbî el-Daire* Sâbit, *Kitâb el-Ma’bûzât* Sâbit, *Kitâb fi’l-Davâir el-Mutemâssa* Sâbit tarafından çevrilmiştir.

6. Bergamalı Apollonius’un *Kitâb el-Mahrûtât*’ı, Hilâl b. Ebî Hilal b. Ebî Hilâl el-Hımsî ve Sâbit tarafından çevrilmiştir.

7. Hypsikles’in eserlerinden Öklid’in *Ustûl el-Hendes*’ine tahriri Haccâc, İshâk – Sâbit tarafından, *Kitâb el-Matâl*’i el-Kindî, İshâk-Sâbit ve Kusta b. Luka tarafından çevrilmiştir.

8. Theodosios’un eserlerinden *Kitâb el-Ukar* Sâbit tarafından çevrilmiştir.

¹ Şu olayın Sâbit’in şöhretini arttırdığı söylenir: Sâbit, kalp krizi geçiren ve öldüğü zannedilen bir kasabı, uyguladığı yöntemlerle hayata döndürmüştür. Bunu duyan halife el-Mutezid, Sâbit’e tedaviyi nasıl yaptığı ile ilgili sorular yönelmiştir...” Bkz. İbn Ebi Useybia, *Uyûnû’l-Enbâ fî Tabakâtî’l-Etibba*, 297; Kifû, *Abbârul-Ulema bi Abbâri’l-Hükemâ*, 84-85.

² Meyerhof, Mine’l-İskenderiye ilâ Bağdat, 72.

³ Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 84; Gündüz, Anadolu’da Paganizm Antik Döneminde Harran ve Urfa, 43-44; Gündüz, Son Gnostikler Sâbüler, 34; Peters, Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in İslâm, 289.

⁴ Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 85; Şeşen, “İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış”, 13 (naklen; Katip Çelebi, *Keşf el-Zunûn*, neş: M. Şerafeddin Yaltkaya, R. Bilge el-Kilisî, II. baskı, İstanbul 1971-1972, 1594); Demirci, *Beytü’l-Hikme*, 186.

⁵ Gutas, Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasî Toplumu), 124.

9. Manelaos'un eserlerinden *Kitâb Usûl el-Hendese* Sâbit tarafından çevrilmiştir.

10. Nikomahos'un eserlerinden *Kitâb el-Mudhal ilâ İlm el-Aded* Sâbit b. Kurra tarafından tercüme edilmiştir.

11. Riyâziyât sahasındaki eserlerin tercümesinde en önemli hizmeti Sâbit b. Kurra el-Harranî yapmıştır. Bunlardan Sâbit'in yazdığı *Kitâb el-Mafrûzât* geometri sahasında ana kitaplardan biri olmuştur. Bunun yanı sıra geometri alanında Kitâbu'l-Mafrûzat adlı eseri de bulunan Sâbit b. Kurra, geometri yöntemiyle cebir problemlerini çözümlerini sonuçlandırmıştır.

12. Autolykos'un *el-Kûrat el-Mutabarrike*'si Huneyn b. İshak ve Sâbit b. Kurra tarafından, el-Tulu ve'l-gurub'u yine Sâbit tarafından çevrilmiştir.¹

13. Batlamyus'un *Almageste* adlı eseri ilk olarak Arapça'ya Yahya b. Halid b. Bermek tarafından çevrilmiş ve tefsiri yapılmıştır. Bu kitabın tefsiriyle Ebû Hassan adlı birisi de ilgilenmiş ve bunu Beytü'l-Hikme'ye teslim etmiştir. Çevirisi tamamlanmadığı için Sâbit tarafından ıslah edilmiş ve tam çevirisi yapılmıştır. Bu eseri İshak b. Huneyn de tercüme etmiş, Sâbit bu çeviri de ıslah etmiştir. Batlamyus'un, öğrencilerinden Suri için telif ettiği *Kitâbu'l-Erbaa* İbrahim b. es-Salt tarafından çevrilmiş, bu tercüme daha sonra Huneyn b. İshak tarafından ıslah edilmiştir. Kitabın ilk makalesini Otokios yorumlamış, bunun önemli bölümlerini Sâbit toplayarak Arapça'ya çevirmiştir.²

Tercüme faaliyetlerindeki mütercimlerin tamamına yakını Nesturî veya Yakubî Hıristiyanlardan oluşmaktaydı. Bu hususun bir tek istisnası ise pagan filozof Sâbit b. Kurra'dan başkası değildi.³

Sâbit'in, matematik, astronomi, tıp, mantık, eczacılık, geometri, felsefe ve musiki ile ilgili telif, yorum ve özet çok sayıda eserin sahibi olduğu bilinmektedir.⁴ Dağların oluşumu, güneş ve ay tutulması, kızamık ve çiçek hastalıkları gibi mevzular hakkında da eserleri mevcuttur.⁵ Bunların sayısı konusunda farklı rakamlar ileri sürülmektedir. Bazı araştırmacılara göre, 10'u Süryanî ve Sabî inancıları ve tarihi ile alakalı olmak üzere toplam 133⁶, bazı düşünce tarihçilerine göre ise 150 kadar Arapça, 15

¹ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 586-589; İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Enbâ*, 298-300; Kifî, *Abhârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*, 81-85; Walzer, *Greek Into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, 67; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış", 17-20; Şeşen, *Urfa Tarihi*, 60; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplum)*, 137; Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 108.

² Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 152-153; krş. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplum)*, 144.

³ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 20-21; Ülken, *Uyanış*, 66; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 36.

⁴ İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Enbâ*, 298-300; Kifî, *Abhârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*, 81; Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 108; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 36; Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in İslâm*, 169; Elyâzıcı, *Kerim, E'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 91.

⁵ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 121.

⁶ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 586-589; İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Enbâ*, 298-300;

civarında ise Süryanice çalışması bulunmaktadır.¹ Bu eserlerden elliden fazlası günümüze kadar gelebilmiştir.²

Eserlerinin bir kısmına bakıldığında şu isimler göze çarpmaktadır:

Aristo'nun *Physica'sı üzerine bir şerhi, Yıldızların Tabiat ve Tesirleri, Ablâk ve Musîkânın İlkeleri*'ne dair risâleleri; Birinci Analitikler'le Hermeneutica'nın telhisleri.³

Yine Sâbit'in Süryani olarak yazdığı Hermes'in Kitabı adlı eseri, Arapça'ya tercüme edilince Hermesçi düşüncenin yayılmasına hizmet etmiştir.⁴ O, özellikle Aristo'nun *Organon* adlı eseri üzerinde durmuştur. Eflatun'un Cumhuriyet'ini incelemiş ve bu eserle ilgili olarak *Eflatun'un Cumhuriyet'indeki Remzlerin İzabı* isimli bir eser telif etmiştir. matematik alanında yeni teoriler ortaya atmış olan Sâbit, Grek öncesi bilgi külliyyatı üzerine araştırmalarda bulunmuştur.⁵

Sâbit' in bazı eserleri şunlardır:

1. *Kindî'ye Reddiye* (Süryanice); bunu daha sonra öğrencilerinden İsa b. Useyyidin'n-Nastrânî, Arapça'ya çevirdi

2. *Deniz Suyunun Tuzlu Oluşunun Sebebine Dair*

3. *Calinus'un Gıdalar Üzerine Olan Kitabının Özeti*

4. *Ay Tutulmasının Belirtileri Üzerine*

5. *Güneş Ve Ay Tutulmasının Nedeni Hakkında*

7. *Süryanice Ve Arapça'nın Grameri Hakkında*

Bu eserler yanında, Süryanice yazılmış, Sabiîlerle ilgili bazı eserleri de şunlardır:

1. *Ölümlerin Tekfîni Hakkında*

2. *Sabiîler'in İtikadı Hakkında*

3. *Tabaret ve Necaset Hakkında*

4. *İbadetlerin Vakütleri Hakkında*

Bu eserlerin yanında Sâbit'e atfedilen çok sayıda eserin varlığı da bir gerçektir.⁶

Astroloji, tıp ve matematik araştırmalarında söz sahibi olan Harranlı bilginler sülalesinin atası olan Sâbit, oğlu Sinan ve iki torunu Sâbit ve İbrahim ile birlikte bu

Demirci, *Beitü'l-Hikme*, 121.

¹ O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 173; Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Döneminde Harran ve Urfa*, 43-44; Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 36.

² Şeşen, *Urfa Tarihi*, 60.

³ Kiftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*, 81-85; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 20-21; Ülken, *Uyanış*, 66; Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 36.

⁴ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 72.

⁵ Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 36.

⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 548-549; İbn Ebi Useybia, *Uyûnâ'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, 298-300; Kiftî, *Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ*, 81-85; Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 38. B. A. Rosenfeld-A. T. Grigorian, *Dictionary of Scientific Biography*, (XIII, 288-295) adlı eserde Sâbit'in telif ettiği eserlerin bir dökümü verilmektedir. Sabit b. Kurra'nın eserleri için bkz.Şeşen, *Urfa Tarihi*, 60-69.

geleneği sürdürmüştür¹

Kindî ve Kusta b. Luka ile çağdaş olan Sâbit'in, İslâm dünyasında mantığın gelişmesindeki katkısı inkar edilemez. Büyük mütercim Huneyn b. İshak'ın okulunda da çalışan Sâbit, bu kurumun çalışanlarına yardım ve danışmanlık yaptı.² Bununla birlikte Sâbit, Huneyn b. İshak'ın felsefi ve riyazî çevirilerinin tertip sırasını tasnif edip düzeltti.³ Nitekim o sayılar teorisinde, Öklid'in geride bıraktığı mirastan hareket ederek, farklı bir sonsuz sayılar serisinin parçası olarak bir sonsuz sayılar teorisi geliştirdi.⁴

Çok sayıda öğrenci yetiştiren Sâbit'in, bunlar içerisinde mütercim olanları şunlardır:

Süryanci'den Arapça'ya çeviriler yapan öğrencisi İsa b. Üseyidi'n-Nasranî'ye, Sâbit kaliteli tercümelerinden dolayı ayrı bir önem verirdi. Bu öğrencinin, Sâbit'e sorduğu soruları, sonraları bir eser (*Kitâbü Cevbât-ı Sâbit li-Mesâil-i İsâ İbn Esâd*) haline dönüştürmüştür.⁵

Sâbit'in diğer önemli bir mütercim öğrencisi de oğlu Sinan b. Sâbit'tir ki, ilmi gelişimini babasının yanında tamamlamıştır⁶ Ayrıca torunlarının da kendisinin öğrencisi olan Sâbit'e, Harran'dan Bağdat'a kadar bir çok Sabîî bilgin ve mütercim ilim tahsili için yanına gelmiştir.⁷

Ayrıca Bağdat'tayken bir çok defa güneşi gözlemleyerek müşahedelerini bir kitapta toplayan Sâbit'in⁸ müktesebatı sadece astronomiyle sınırlı kalmamış, matematik, felsefe ve tıp alanında önemli çalışmalarda bulunmuştur⁹

Nihayet 901'de Bağdat'ta hayatını kaybetmiştir.¹⁰

Sâbit'in ölümünden sonra, onun çalışmaları ve sistemi, oğlu Sinan¹, torunları

¹ İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 300-307; Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, 586-589; İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 298-300; Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ, 42-43; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 36.

² İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 295; Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 66; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 7; Demirci, Beytû'l-Hikme, 120.

³ Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 66-67 (naklen; Bouyges: Sur le Plantis d'Aristote-Nicolas, Beyrut 1923).

⁴ İsmail Râci el-Fârûkî-Luis Lâmia el-Fârûkî, İslâm Kültür Atlası, 361.

⁵ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, 549; İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 298; Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ, 81.

⁶ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, 549; İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 298; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 38.

⁷ Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 38.

⁸ İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 295; Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 66; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 7; Demirci, Beytû'l-Hikme, 120; Ferrûh, Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî'bnî Haldûn, 280.

⁹ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, 120-121.

¹⁰ İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 295; Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 66; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 7; Demirci, Beytû'l-Hikme, 120; Ferrûh, Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî'bnî Haldûn, 280; Rescher, The Development of Arabic Logic, 108.

Sâbit² ve İbrahim³ ve torununun oğlu Ebû'l-Ferec tarafından sürdürülmüştür.⁴

Sâbit'in telif ettiği kitaplar, Doğu'da ve Batı'da okunmuş, incelenmiş ve yeni orijinal çalışmalara kaynaklık etmiştir. Eserleri İslâm dünyasında okunan Sabit'in, çalışmaları XII. yüzyılda Batı'da başka dillere çevrilmiştir. Sâbit'in izleyicileri arasında Beyhâkî'nin rivayetine göre, torunu Muhammed b. Câbir el-Harranî el-Battanî ismi kayde değer olanıdır. Battanî, Me'mun döneminden sonraki en önde gelen astronom ve bilgin olarak kabul edilmektedir.⁵

Sonuç olarak Harran Sabîlerinin İslâm düşünce tarihinde felsefe, matematik, tıp, astronomi ve tabii bilimler alanında çeviri ve telif faaliyetindeki çok önemli rolü, Sâbit b. Kurra ile ortaya çıkmıştır. Onun için Katip Çelebi, “*Sâbit b. Kurra'nun çevirileri olmasaydı, kimsenin felsefeye (hikmete) dair kitaplardan faydalanamayacağı söylenirdi*” demektedir.⁶ Dolayısıyla İslâm filozoflarının ortaya koyduğu muazzam bir düşünce hareketi, yani İslâm felsefesi gibi bir alanı Sâbit ve diğer mütercimler olmasaydı, ya hiç olmayacaktı ya da çok kısır kalacaktı.

Sâbit b. Kurra'nın yöntem ve bilim anlayışı, oğlu Ebû Said Sinan, torunları İbrahim ve Ebû'l-Hasan Sâbit ve küçük torunları İshâk ve Ebû'l-Ferec tarafından devam ettirilmiştir.⁷

6. Sinan b. Sâbit b. Kurra (ö. 943)

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Sâbit b. Kurra'nın oğlu öncelikle babasından ve çeşitli hocalardan dersler aldı. Tıp, geometri ve astronomi sahalarında kitaplar telif eden⁸ Sinan, Halife Muktedir tarafından “*Reisü'l-Etubba*” (*Tabiplerin Reisi*) görevine atandı. 931 yılında Bağdat'ta, Muktedir yeterliliklerini belirlemek amacıyla Sinân'ın kontrolünde tabipleri sınava tabi tutmuştur. Bu sınavın sebebi ise, hekim hatasından dolayı bir hastanın ölmesinin halife tarafından duyulmasından kaynaklanmıştır. Muktedir, sınavı kazananlara bir hekimlik belgesi verilmesini emretmiştir.⁹ Nitekim Bağdat'ta, Sinan b. Sabit'e bağlı olarak çalışan 800 tabip bulunmaktaydı. Sonraları baştabip olarak görev yapan Sinan b. Sâbit, el-Kâhir tarafından İslâm'a girmesi teklif edilince, Bağdat'tan Horasan'a kaçtı. Ancak kendi

¹ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, 549; İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba, 300-304; Peters, Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm, 289.

² İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba, 304-307; Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ, 77-78; Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam, 85; Peters, Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm, 289.

³ İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba, 307; Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ, 42, 44.

⁴ Demirci, *Beitü'l-Hikme*, 121-122.

⁵ Demirci, *Beitü'l-Hikme*, 121-122.

⁶ Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam, 85; Rescher, The Development of Arabic Logic, 108-109; Şeşen, Urfa Tarihi, 60.

⁷ O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, 80; Elyâzıcı, Kerim, E'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, 91.

⁸ İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba, 300.

⁹ İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba, 302.

iradesiyle Müslüman olduktan sonra Bağdat'a geri döndü ve bu şehirde 331/943 yılında vefat etti.¹

Burada Sinan b. Sâbit'in özellikle tıp alanındaki otoritesini ortaya koyan bir hadiseyi de hatırlatmak gerekmektedir: Sinan tabip olarak takdim edildiğinde, halife onun sınava tabi tutulmasını istemiş, ancak kimse böyle bir işe girişmek istememiştir.²Keza Sinan, tıp sahasında o kadar yetkinleşmişti ki, devlet adamları ve tıp bilginleri, kendisiyle görüşmeye gelmekteydiler. Ziyaretçi tabipler, yanlarında getirdikleri ilaçları ona sunarlar ve onun tavsiyeleri neticesinde hastaları üzerinde uygularlardı.³

Sayı, hendese ve tıp sahalarında uzman olan Sinan,⁴ tarihe ilgi duymuş ve bu çerçevede bir Dünya Tarihi yazmıştır. Tarihi Mes'udî, bir takım eleştirilerinde onun eserini kaynak olarak kullanmaktadır. Ayrıca Sinan b. Sâbit, Eflatun'un Cumhuriyet adlı eserindeki yöntem üzerine bir mukaddime kaleme almıştır. Eserde devlet yönetiminin anlaşılması için ruh güçlerinin tahlilinin yapılmasını gerekliliğini ileri sürmüştür⁵

Sinan'ın telif ettiği eserlerin bir kısmının isimleri şunlardır; Yıldızlar hakkında bir risâle, Sabîilerin dinî görüşlerinin açıklanması üzerine bir risâle, Vezir Ali b. İsa'ya ithafen yazılan bir risâle. Buların yanında Süryanice'den Arapça'ya tercüme ettiği eserler de şunlardır: *Hendese Bilimlerinin Usullerine Dair*, *Arşimet'in Üçgenler Hakkında Görüşü Üzerine*⁶ elbette Sinan'ın başka eserleri de mevcuttur.⁷

Yunanca ve Süryanice'den çeviriler yapan Sinan⁸, yapılmış tercümeleri de gözden geçirip düzeltmiştir. Tıp, astronomi, geometri, edebiyat alanlarında Sabîilerin dini, Süryanî hükümdarları konularında yetkin eserler kaleme alan Sinan, Eflatun'un geometriye dair eserini ıslah ederek eklemelerde bulunmuştur. Ebû Sehl el-Kûhî'nin matematiğe dair eserlerini de tekrar gözden geçirmiştir. Onun geometriyi ve tıbla ilgili eserleri günümüze ulaşabilmiştir.⁹

¹ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, 549; İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 300-302; Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ,130; Kramer, Humanism in the Renaissance of Islam, 85; Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 84-85; O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 174; Şeşen, Harran Tarihi, 71; Demirci, Beytül-Hikme, 187; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 44; Peters, Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm, 289.

² Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ 130.

³ İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 301; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 45.

⁴ Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ,130-133.

⁵ Peters, Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm, 289; Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 44.

⁶ İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 304; Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ, 133.

⁷ Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, 45-46.

⁸ O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 174; Peters, Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm, 164.

⁹ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, 549; İbn Ebî Useybia, Uyûnû'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba, 304; Kiftî, Ahbârul-Ulema bi Ahbâri'l-Hükemâ, 133; Şeşen, Harran Tarihi, 72.

Sinan oğlu ve Sâbit b. Kurra'nın da torunu olan Sâbit de, Bağdat'ta yaşayan tıp alanında uzman bir bilgindi. Tıp usul ve teknikleri hususundaki kabiliyeti ve bu alandaki problemlerin çözümleri konusunda, çağdaşları içerisinde sivrilmiş öne çıkmıştır.¹

7. Yuhanna b. Haylân (860-920)

Harranlı önemli mütercim simalarından birisi de Yuhanna b. Haylandı. Bu bilginin ismi, daha çok Fârâbî'yle anılmaktadır. Yuhanna b. Haylan'ın, şöhret bulması Fârâbî'yle gerçekleşmiştir denilse, herhalde bu düşünce abartılı olmayacaktır.

Harran'da felsefe ve Hıristiyan teolojisi eğitimi alan Yuhanna b. Haylan, bu ilimlerin yanında mantık da okumuştur. Bu bilgin diğer bir özelliği, Antakya okulunun kapanmadan önceki son öğrencilerinden biri olmasıdır. Yaşadığı dönemde felsefe ve bilhassa mantık bir uzman olarak kabul edilmesine rağmen İbn Haylan'ın, şu ana kadar bir eseri elde edilememiştir.²

Bununla birlikte kaynaklarda kendisi hakkında fazla malumat bulunmayan Yuhanna b. Haylan'a atfedilen mantıkla ilgili bir eser zikredilmez. Herhalükarda İbn Haylan, eğer eser telif etseydi, muhtemelen bu kitabını Süryanice olarak kaleme alırdı.³

Nitekim, Halife Muktedir döneminde, Fârâbî, Harran'da Hıristiyan filozof Yuhanna b. Haylan'dan Aristo mantığını, başta *I. Analitikler* kitabının sonuna olmak üzere mantık öğrenmiştir. Bazı kaynaklarda ise Fârâbî'nin Bağdat'ta Yuhanna b. Haylan'dan mantık öğrendiğini bildirilmektedir.⁴ Çağdaşı Ebû Bîşr Metta b. Yunus (ö.940), Fârâbî'den daha yaşlı olmasına rağmen, filozofumuz daha müktesabata genişti. Ebû Bîşr, İbrahim el-Mervezî'nin ders halkasına katılmış ve Halife Razî döneminde (924-940) vefat etmiştir. Yuhanna b. Haylan ve İbrahim el-Mervezî, her iki bilgin de Merv'e gelen bir şahsın öğrencisi olmuşlardı.⁵

¹ İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, 306; Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 85; Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm*, 289; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 44

² Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, 50-51; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 39.

³ Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, 51.

⁴ İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, 605; O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 78; Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 116; Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam (Abû Sulaymân Al-Sijistânî and His Circle)*, 24; Ian Richard Netton, *Al-Fârâbî And His School, London, 1993*, 3, 5, 7; Meyerhof, *Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdat*, 45; Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm*, 160.

⁵ Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam (Abû Sulaymân Al-Sijistânî and His Circle)*, 99; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 71-72, 103; O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm*, 74, 160-161; Meyerhof, *Mine'l-İskenderiye ilâ Bağdat*, 61-62; Netton, *Al-Fârâbî And His School, London, 5*; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 201; Şeşen, *Harran Tarihi*, 72; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 39; Kayacık, *Bağdat*

Yuhanna b. Haylan ile Fârâbî arasındaki hoca-talebe ilişkisinin bir başka boyutu vardır ki, bu husus mantık öğretimiyle ilişkilidir. Fârâbî'nin İbn Haylan'dan mantık dersleri almaya başlayınca kadar bu disiplinin öğretiminde okutulan kitaplar İkinci Analitikler'e kadardı. Ancak Fârâbî, alışılmış usûlü aşarak bu kısmı sonuna kadar okumuş ve öğrenmiştir.¹

Harran'da hocalık yapan Yuhanna b. Haylan, onuncu yüzyılın başlarında bir çok meslektaşıyla birlikte Bağdat'a geçti. Orada felsefe öğretiminin yaygınlaşmasında büyük etkisi oldu. Bağdat'a gelen Harranlı yetkin hocalardan ders alanlar arasında Fârâbî gibi Müslüman olanlar ve Ebû Bısr Metta (ö.940) Hıristiyan olan öğrenciler de bulunmaktaydı.²

İsrail el-Eskaf ve Kuvayrî gibi öğrenciler yetiştiren Harran okulu hocalarından Yuhanna b. Haylan, Yunan bilim ve felsefesinin İslâm dünyasına geçişinde ve dolayısıyla İslâm düşüncesinin oluşmasında önemli bir bilgidir.³ Halife Muktedir'in hüküm sürdüğü dönem (902-932) içerisinde 920'de hayatını kaybetmiştir.⁴

Sonuç

Medeniyetlerin birikim ve tecrübe mirasının, kendilerinden sonraki haleflerine intikali genellikle yazılı kaynaklarla gerçekleşmektedir. Bu müktesebâtın nakli ise, tercüme kanalıyla olmaktadır.

Bunun bir en kapsamlı ve uzun vadeli örneği; geçmiş köklü medeniyetlerin felsefî, aklî ve ilmi birikiminin, kadim diller Yunanca, Hintçe, Süryanice, Aramca, Grekçe, Nebatice ve Farsça'dan (Pehlevice), yine bir başka kadim dil Arapça'ya tercüme edilmesinde görülmektedir. Bu çeviri hareketi, insanlığın 8. yüzyıla kadar benzerini gerçekleştirmediği büyüklükteki bir faaliyettir. Aynı zamanda bu faaliyet, birbirinden çok farklı din, dil, ırk, mezhep, inanç ve renk sahibi insanın dünyanın en eski yerleşim merkezlerinden gelerek başardığı bilgi ve tecrübe çevirimi etkinliğidir. Küresel bir tercüme faaliyeti olan bu hareketteki Urfa ve Harran okulu ve mütercimlerinin konumu ve katkısı inkar edilemez bir gerçektir. Bununla birlikte belirtilmesi gereken önemli bir hususta; bu okulun mütercimleri arasında kitabî din sahibi ve pagan (putperest) bilginlerin bulunmuş olmasıdır. Mütercimlerin din, inanç ve ifade özgürlükleri o kadar geniştir ki, Sabîî bilginler halifenin huzurunda kitabî dinlere ve tabii ki İslâm'a karşı paganizmi savunabilmişlerdir.

Hâsılı Urfa ve Harranlı mütercimler sayesinde, Yunan felsefî ve ilmi birikiminin

Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri, 51.

¹ İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, 605; Kayacı, Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri, 51.

² İbn Ebî Useybia, *Uyûnû'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, 605; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 39.

³ Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam (Abû Sulaymân Al-Sijistânî and His Circle)*, 99; Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islâm*, 74; Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, 39-40.

⁴ Ahmet Kayacı, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul 2004, 50-51.

(aktarım dili değiştikten sonra) İslâm felsefenin başlangıç (giriş), oluşum ve gelişim sürecindeki tesiri, yapıcı ve inşa edici rolü bilinenden daha ileri bir boyuttadır. Bu hususu ilan ve deklare etmek, İslâm düşünce ve felsefesinin kıymetini düşürmeyi gerektirmediği gibi Harran ve diğer okulların çok aşırı bir şekilde yüceltilmesini de gerektirmez.

Elbette Müslüman filozoflar, bu birikimi elde ettikten sonra cihanşümul bir felsefi düşüncenin temellerini atmışlar ve bu geleneği hakkettiği zirveye taşımışlardır. Böylelikle dünyayı yöneten büyük bir medeniyetin sağlam ve sarsılmaz temellerini inşa etmişlerdir. Omurgasında hasarlar olan bu tüm insanlığa faydalı medeniyetin temelleri, yeniden inşa ve ihya edilmeyi beklemektedir. İslâm dünyasındaki fikrî ve entelektüel canlanış, bunun işaretlerini vermektedir.

FELSEFENİN İSLAM DÜNYASINA GEÇİŞİNDE HARRAN MEKTEBİNİN YERİ VE ÖNEMİ

Cevher ŞULUL*

İslami fetihler ile birlikte Müslümanlar Fars, Hint ve Yunan kültürü gibi farklı inanç ve felsefi düşüncelerle temasta bulunmuşlardır. Daha ilk Halifeler devrinde, Şam, Antakya, Halep, İskenderiye, Mısır, Harran, Urfa ve Cundisâpur fethedilmiştir.

Daha sonra Emeviler zamanında, 652'den itibaren tüm Doğu Anadolu, Mezopotamya ve Irak, 670 de Kuzey Afrika, 710 da Pencap ve Sind'in fetihleriyle İslâm dünyasının sınırları kısa zamanda alabildiğine genişledi ve birçok yabancı kültür merkezi Müslümanların hâkimiyetine geçti. Bunun doğal sonucu olarak, Müslümanlar bu bölgelerde daha önce varlığını sürdüren yerel kültürler, düşünceler ve dinlerle karşılaştılar. Karşılıklı etkilemeler ve etkileşimler oldu, Müslüman olanlar oldu, olmayanlar kendi kültürel ve düşüncelî varlıklarını sürdürmeye devam ettiler.¹

İslam orduları Suriye ve Irak'a girdiklerinde ilim tedris edilen bu merkezlerin bazıları henüz gelişmekteydi. İlkçağ'dan beri varlığı bilinen ve VIII-IX. yüzyıllarda ilim ve sanatta doruk noktasına ulaşan bu mekteplerde İslami fetihlerle birlikte matematik ve astronomi alanında büyük çalışmalar yapılmıştır.²

İşte bu mekteplerden birisi ve en önemlisi Harran mektebidir. Harran'ın bilim tarihinde önemli bir yeri vardır. Sâbîî dinine mensup kimselerin bir kültür merkezi olarak uzun bir tarihi geçmişi vardır.

İskender'in fethi ile birlikte birçok yunanlı Harran'a gelip yerleşmiş ve kendi kültürlerini burada yaymışlardır. Dinleri Hermetik, Gnostik ve Helenistik tesirler altında olan Harranîler, Abbasîler döneminde yanlışlıkla, Kur'ân'da zikredilen Sâbîîler'le karıştırılmışlardır. İbnü'n-Nedim'in el-Fihrist'inde verdiği ayrıntılı bilgilere göre Me'mûn, 830'da; Bizans'a karşı yaptığı sefer sırasında Harran'a uğradığı zaman kendisini karşılayanlar arasında özel giysileri ve saç tipleriyle dikkat çeken paganist Harranîler de vardı. Me'mûn onlara kim olduklarını sorunca cizye hukukuna tabi Harranîler olduklarını söylediler; ancak bu cevabın Me'mûn'u tatmin etmemesi on-

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak., cevhersulul@hotmail.com

¹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1999, s.27

² Ramazan Şeşen, "Harran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c.16, s.239; T.J.De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, İstanbul 2001, s.34

ları telâşlandırdı. Me'mûn, Harranîler'den ya Müslüman olmalarını veya cizye karşılığında İslâm devletinde yaşama hakkından faydalanabilmeleri için Allah'ın kur'an'da isimlerini andığı dinî gruplardan birine girmelerini istedi; aksi takdirde Bizans seferinden döndüğünde hepsini cezalandıracağını bildirdi. Bunun üzerine Harranîler'den bir kısmı Hıristiyan, bir kısmı da Müslüman oldu; kalanlar ise o sırada Güney Mezopotamya'da yaşayan ve dışı kapalı bir cemaat yapısına sahip olduklarından fazla dikkati çekmeyen Sâbiîler'in adını benimseyerek bundan sonra Harranlı Sâbiîler ismiyle anılmaya başladılar. Bu bilgiler Harranîler'in, Me'mûn'un ağır tehdidi karşısında bir kurtuluş yolu olarak gördükleri zimmîlik statüsünü devam ettirebilmek için Sâbiî ismine sığındıklarını açıkça göstermektedir. Nitekim Bîrûnî de Me'mûn döneminden önceki Harranlı putperestlerin komşularınca "putperestler" veya "Harranîler" olarak adlandırıldığını vurgulamakta, fakat Sâbiî isminden söz etmemektedir. 1

Bu kimseler Grek ilimlerinin Müslümanlara intikalinde köprü vazifesi görmek ve dokuzuncu asrın başlarında Abbasi sarayına çok değerli saray münecimleri vermekle müstesna bir salahiyet kazanmışlardır.

Bu mektepte yetişen matematikçiler, filozoflar, tabipler, astronomlar, Abbasilerin ilk döneminde tercüme ve telif hareketinde önemli rol oynamışlardır. Pek çok eseri Yunanca ve Süryânîce'den Arapça'ya çevirmişler, yeni kitaplar yazmışlardır. Bunlardan birkaç kişi tercüme ve telif alanında faaliyet gösterdi, çoğu sekizinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar Müslüman ilim adamlarıyla birlikte çalışmışlardır.

Müslümanların yabancı kültürlerle temasını sağlayan en önemli iki faktör vardır: Bunlardan birisi yapılan tercümelere, ikincisi de mekteplerdir. Bu mekteplerde mensuplarının sahip bulunduğu ilim ve felsefe eğitimi yapıldı.

Bu mekteplerin en önemlilerinden birisi, az önce zikrettiğimiz gibi, Harran mektebidir. Bu mektepte yedinci yüzyılda Grek felsefesi ve ilahiyatı tetkik edilirdi.

Bu mektebin en önemli simaları arasında bilhassa Sabit b. Kurre ile oğlu Sinan, torunu İbrahim ve Bettânî'nin adlarını burada zikretmek gerekir. Sabit b. Kurre, matematik ve astronomi alanında çalışmalar yapmış ve bu yolla Grek ilimlerinin Araplar arasında ciddi anlamda yayılmasına katkıda bulunmuştur.²

Harranlı Sabî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Sabit b. Kurre Harran'da, gezegenlerin sembolizmine dayanarak bir mezhep oluşturan, Sabîiler cemaatinden gelmektedir. Pisagoryen matematik ve mistisizm geleneğiyle çok ilgilenen bu ekol İslami dönemde de varlığını sürdürmüştür. Bu topluluğun birçok üyesi gibi Sabit de matematikte ve astronomide çok iyi yetişmişti.³ Çocukluk ve gençlik yıllarını sarraflık yaparak geçiren Sabit b. Kurre bu yıllarda mükemmel denebilecek düzeyde Arapça ve Süryânîce öğrendi. Bazı fikirleri sebebiyle Sabîiler ile arasında anlaşmazlık çıkması üzerine Bağdat'a gelirken yolda Muhammed b. Musa ile tanıştı; Muhammed

¹ M. Bayraktar, a.g.e. s.35; Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, İstanbul 1997, s.167-168

² Macit Fahri, *İslam Felsefe Tarihi*, İstanbul 1992, s. 9-11

³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, İstanbul 1991 s.43

b. Musa, Arapça'yı ve Süryânice'yi çok iyi kullanan Sabit'i himayesi altına aldı. Bir müddet sonra onu, Halife Mu'temid'e (256–279) takdim etti. Halife de onu müneccimler grubuna dâhil etti. Ayrıca Sabilere karşı düşkün olduğu rivayet edilen Sabit'in, onların Bağdat'ta bir statü kazanması için girişimlerde bulunmuş ve halifeler ile yakınlığı sayesinde bu payeyi elde etmiş ve Bağdat'ta Sabiilerin reisi olmuştur.

Bağdat'taki çalışmaları esnasında önemli astronomi gözlemleri yaptı. Bu gözlemlerini daha sonra bir kitapta toplayarak konuya ilişkin görüşlerini yazdı. Bu kitapta güneşin hareketlerinin tasvirini gözden geçirdi. Hayali ekinoks titreşimlerini hesaplamak için, Batlamyus'un kabul ettiği sekiz küreye, dokuzuncusunu ekledi. Güneşin yaşını ve o zamana kadar kaç devir yaptığı konularında hesaplamalar yaptı. Bununla beraber, bir güneş yılının uzunluğunu hesaplayarak 365 gün, 6 saat, 9 dk. 10 sn. sonucuna ulaştı. Bu sonucun, bugünkü hesaplardan sadece 0,5 sn fazla olması, onun hesaplamalarının ileri düzeyini ve hassaslığını göstermektedir.¹

Sabit b. Kurre, iyi bir astronomi bilgini olmanın yanı sıra aynı zamanda neredeyse Huneyn bin İshak kadar önemli büyük bir mütercimdir. Huneyn gibi o da, tıp ve felsefe alanında kalıcı eserler yazmıştır. Ayrıca astronomi, sayı öğretisi, fizik ve matematiğin diğer dallarında Müslüman ilim adamlarını derinden etkileyen pek çok risaleler kaleme almıştır.²

Çok yönlü bir bilgin olan Sabit'in bilgisi sadece astronomi ile sınırlı değildi. Matematik, felsefe ve tıp alanında da önemli çalışmalar yapmıştır. Meselâ: Harezmi'nin kurduğu cebiri geometriye uygulayan ve ilk defa mühendislik hesaplarında kullanan kişi olarak matematik tarihinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Onun bu başarısı Decartes'in büyük analitik geometriyi keşfetmesini sağlayacak zemini oluşturmuştur.

Tıp alanındaki başarısı, matematik ve astronomi çalışmalarından aşağı değildir.

Başarılı bir bilim adamı olan Sabit b. Kurra, "İlmul Evâil" ile ilgili bir çok tercümesinin yanında, 10'unu Süryânî inançları ve tarihi üzerine yazılmış, toplam 133 eserin müellifidir. İlaveten sabit bin kura süryanca olarak, Hermes'in Talimatı, başlıklı bir kitap yazmış ve bizzat Arapça'ya tercüme etmiştir.³

Değişik alanlarda yazılan bu eserler genellikle astronomi, mantık, felsefe, eczacılık, tıp, matematik, geometri konularını içerir. Mesela; dağların oluşumu, Güneş ve Ay tutulması, kızamık ve çiçek hastalıkları gibi konulardaki kitapları bunlardan sadece bir kaç örnektir. Hatta onun kızamık ve çiçek hastalıkları ile ilgili görüşleri Râzi'nin önünü açmıştır.

İbn Ebi Useybia'nın, Sabit'in kendi ağzından aktardığı şu olay, onun ne denli dikkatli ve başarılı bir tabip olduğunu ispatlamak için yeterli olacaktır:

¹ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996, s.121

² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, İstanbul 1991, s. 43

³ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi* (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne kadar 1198), İstanbul 1986, s.13

"Bir gün halifelik sarayına giderken, yolda acılı bir ağlama sesi işittim. Dediler ki, bu kasap dükkânının sahibi aniden öldü, ona ağlıyorlar. Bunun üzerine beni hemen oraya götürmelerini istedim. Ağlaşan kadınları susturup, cenazenin yanından çıkardım. Oradaki gençlerden birini çağırarak, cenazenin sırtına vurmasını istedim. O cenazenin sırtına vururken diğer bir gençten bir fincan getirmesini istedim. Cebimdeki hazır bulundurduğum ilacı fındandaki su ile karıştırdıktan sonra, cenazenin ağzını açarak içirdim. Bunun üzerine cenaze aksırarak gözlerini açtı. Bu olay müthiş yankı uyandırdı. Bunun üzerine halife beni çağırarak bunu nasıl başardığımı sordu. Ben de, bu kasabın önünden geçerken, onun hayvanların ciğerlerini yarararak, tuzlayıp yediğini gördüm. Bu tavrının bir gün onu kalp sektesine uğratacağını düşünerek, kasabı dışardan gözetime aldım. Bunun için de bir ilaç hazırladım ve onu hep yanımda bulunduruyordum. Bir gün kasabın aniden öldüğünü duyunca hemen yanına gittim. Nabızı atmıyordu. Sırtına vurarak önce nabzın çalışmasını sağladım, sonra da hazırladığım ilacı içirerek onu canlandırdım."

İşte bu olay Sabit'in tıp alanında ne kadar yetkin biri olduğunu açıkça göstermektedir.

Sabit'ten sonra onun çalışmaları ve metodu, oğlu Sinan, torunları Sabit, İbrahim ve torununun oğlu Ebu'l Ferec tarafından devam ettirilmiştir. Fakat Sabit'in yazdığı eserler, modern bilimin doğuşundan önce, gerek Doğu'da, gerekse Batı'da dikkatle okunmuş ve geliştirilmiştir.¹

Harran okuluna mensup başka bir bilim adamı ise Haccac İbn el-Matar'dır. Haccac, Batlamyus'un *Almagest* 'ini Süryanice'den Arapça'ya çevirdi. Bu eser Hıristiyanlık döneminin ikinci döneminde coğrafya ve astronominin eski gözlem ve teorilerini bir araya toplayan ve ünlü İskenderiyeli ilim adamı tarafından yazılan bir eserdir. Aslı Yunancadır. El-Haccac, Öklid'in *Elementler* 'ini iki cilt halinde ilk tercüme eden kimsedir. Bu ciltlerden birini Harun için diğerini de Harun'un oğlu için tercüme etmiştir. *Elementler*, geometri ilminin esasını teşkil etti ve modern çağa kadar rağbet gördü.²

Özetle söylemek gerekirse yeni kurulan İslâm toplumu yerini sağlamlaştırdıkça, güçlerini dışa dönük büyümeden çok içe dönük gelişme doğrultusunda kullanmıştır. Böylece, sanat ve ilmin gelişmesinde hayati bir yeri olan eğitim kurumları ortaya çıkmıştır. Özellikle felsefe, tabiat ve matematik ilimleriyle uğraşan önemli ilk merkez, 815 yılında Bağdat'ta Halife Me'mun tarafından kurulan Beytu'l-hikme'dir; bir kütüphanesiyle bir rasathanesi vardır. Devlet hazinesinden desteklenen bu ünlü mektep birçok ilim adamı ve araştırmacıyı, özellikle yetkin mütercimleri bünyesinde toplamıştır. Bunlar, Grek ilim ve felsefe literatürünün neredeyse tamamını Arapça'ya çevirmişler ve böylece bu literatürün İslam dünyasında özümsemesi için zemin hazırlamışlardır.³

¹ Mustafa Demirci, s.g.e., s.122.

² Philip k. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, istanbul1995, s.110-111

³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, İstanbul 1991, s69

Bu sürece ciddi anlamda katkıda bulunan Harraniler İslâmi dönemde oldukça parlak bir devir yaşadılar; Müslüman idareciler, IX. Yüzyıldan itibaren onlara inanç ve ibadetlerini serbestçe yapma imkânı tanıdılar. Bu dönemden başlayarak Harranîler' den bir çok kişi İslam coğrafyasının başlıca şehirlerinde ün kazandı ve çeşitli İslâm devletlerinde tıptan edebiyata, astronomiden tercüme faaliyetine kadar pek çok alanda parlak başarılar sergiledi. Her türlü paganizmi temelden reddeden İslâm âlemi içerisinde yıldız ve gezegen kültüne dayalı pagânist bir dini temsil eden Harranîler'in böylesine şöhret ve saygınlık kazanmaları, dinlerini açıktan yerine getirme serbestliğine sahip olmaları o dönemde yaşayan Müslüman ve gayri müslüm yazarların dikkatlerini onlar üzerinde yoğunlaşmasına sebep oldu. Böylece başta mîl ve nihâl yazarları olmak üzere çeşitli alanlarla ilgilenen birçok bilim adamı, Harranlı sabîiler adı altında Harraniler ile ilgili bilgiler verdiler.

SİMPLİCİUS VE ONUN İSLAM FELSEFESİNE ETKİLERİ ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR

Süleyman DÖNMEZ♣

Summary

Simplikios (6-th century A.D.) was a late-antique Greek philosopher. The decidedly "pagan" Neuplatoniker Simplikios counts as the last significant philosopher of the antiquity. He was a pupil of the Damaskios and belonged to the Athenian academy which was till the end a hoard of antique learning and prechristian religion. After emperor Justinian I. left the academy (529), Simplikios and six other philosophers emigrated in the year 531 to Persien: One repeated after new majority king Chosrau I. since an inclination to the Greek philosophy. 532 a peace was closed between the Sassaniden and the Romans, and in one of the clauses of the contract the majority king should have insisted on the fact that the philosophers might return unchecked again in the East Roman empire. Simplikios left Persien and maybe sat down in Carrae (in today's Turkey), where to itself according to in the Murûdsch ad-dhahab and in the Kitâb At tanbîh of the Arabian geographer and historian `Alî al-Mas`ûdi from 10. Cent. earlier Greek philosophers would have considered and would have owned a meeting place where he founded, perhaps, a new New-Platonic school. I discuss in this work whether simplicius on the Muslim philosophers, especially on al-Farabi influenced.

Keywords: Simplicius, al-Farabi, Islamic philosophy

Giriş

Düşünce, pek çok fetret ve gelgitlere rağmen, sürekli bir devinim, ilerleme ve iletişim hâindedir. Bu durum, medeniyetlerin inşasını ve gelişmesini kolaylaştırmasına rağmen, fikrî olgunlaşmaların oldukça yavaş ve tedrici bir gelişim dahilinde gerçekleştiği görülmektedir. İslam düşüncesinin önemli bir ayağını teşkil eden İslam felsefesinin yapılanması da doğal kabul edilmesi gereken bu temkinli oluşumun dışında kalamamıştır. Her düşünce akımı gibi, İslam felsefî düşünüşü de gelişim ve olgunlaşma evrelerinde doğup filizlendiği muhitte etkin olan dahili ve harici kültürel öğelerden gereğince müstefit olmuştur. Zaten hiçbir medeniyetin birden bire ve kendiliğinden ortaya çıkmadığını kültür tarihi araştırmaları da açıkça

* Arş.Gör. Dr. Çukurova Ü. İlahiyat Fak. Felsefe Tarihi, suelocan@cu.edu.tr

ortaya koymaktadır.

İslam medeniyeti ve kültürünün önemli bir ayağını teşkil eden İslam felsefesinin ortaya çıkışı ve gelişimine; kabaca Greklerin, Romalıların, Süryanilerin, Farsların, Arapların, Türklerin ve bazı diğer milletlerin kültürleri ve düşünceleri katkı sağlamıştır. Bunda yadırganacak bir durum yoktur; ancak bu zengin altyapı ya da çeşni, bizleri daha çok Batı referanslı araştırmacılarca ileri sürülen “*orijinal bir İslam felsefesinden söz etmenin mümkün olmadığı*” tezinin tutarlı ve geçerli olduğu yanlıgisına götürmemelidir. Çünkü bu tez, özellikle son iki yüzyıldan beri sesleri daha gür çıkmaya başlayan birkaç önyargısız araştırmacının gayretleriyle çürütülmüş durumdadır.¹

İslam felsefesine katkı sağlayan kaynakları yerli ve yabancı olmak üzere iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Yerli kaynaklardan kastımız, İslam coğrafyasında geçerli olan Kuran-ı Kerim ve Sünnet merkezli her türlü kültürel ve düşünsel faaliyet ve yapılanmadır. Yabancı kaynaklardan kastımız ise, İslam dışı kültürlerden yapılan çeviri ve aktarımlardır.

Tebliğimizin konusu, yabancı bir kaynak olan Simplicius (490-560) ve onun Yeni Plâtoncu görüşlerinin İslam felsefesini; dolayısıyla İslam filozoflarını özellikle de Fârâbî’yi (870-950) etkileyip etkilemediği meselesidir. Bu nedenle burada İslam felsefesinde yerli kaynakların rolü ve önemi konusu doğrudan doğruya ele alınmayacaktır. Fakat bir düşünce biçiminin temel dinamiklerini kalın çizgilerle ayırarak ele almak mümkün olmadığından, üzerinde durduğumuz konu tartışılırken dolaylı olarak yerli kaynakların İslam felsefesindeki ağırlığı meselesine de değinilmiş olacaktır. Tebliğimizin sonunda ise, yabancı bir kaynak olan Simplicius’un İslam filozoflarına herhangi bir etki edip etmediği konusunun izahından hareketle İslam felsefesinin orijinalliği meselesine bir cevap verilmiş olacaktır.

Harran’da Yunanlı bir Yeni Platoncu Simplicius ve Onun İslam Felsefesine Etkileri

M.S. II. ve III. yüzyıllarda Antik dünyanın önemli eğitim merkezlerinden biri olan Atina Okulunun milattan sonra 529 yılında Hıristiyanlığı resmi din olarak benimseyen Justinianus tarafından pagan görüşleri savunduğu gerekçesiyle kapatıldığı bilinmektedir. İlk etapta talihsizlik gibi görünen bu olay, aslında felsefe tarihinin sürekliliği ve gelişiminde büyük öneme sahip olan yeni bir *translatio studiorum* (öğretimin aktarımı) faaliyetinin hazırlayıcısı olmuştur.

Atina Okulu kapatılınca; bu okula mensup filozoflar², Bizans İmparatorluğundan ayrılarak (kaçarak) Sâsâni İmparatorluğuna geçmişler (sığınmışlar) (531) ve resmî izne tabi olmamakla birlikte yeni bir felsefî hareketliliğe ve oluşuma kaynaklık

¹ Mesela Alain De Libera’nın Orta Çağ felsefesi bağlamında yaptığı araştırmalar farklı ve yerinde bir ses olarak adını duyurmaktadır. Bkz. De Libera, Alain, Ortaçağ Felsefesi, Çeviren: Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 63–178.

² Damascius, Simplicius, Eulamios, Priscien de Lydie, Hermias, Diogenes ve İsidore de Gaza.

etmişlerdir. O dönemde İran hükümdarı olan Husrev'in Justinianus'un aksine felsefi ilimlere muhabbeti ve ilgisi vardı. Bu nedenle o, Roma'dan kaçan filozoflara kucak açtı ve onların güvenliklerini teminat altına aldı. Böylece pagan felsefenin mühim filozoflarının görüş ve düşünceleri, Atinalı filozoflar aracılığıyla kısmen yer değiştirmiş, doğal olarak baskın kültürün etkisiyle zenginleştirilmiş ve daha sonraları Helenistik felsefe olarak adlandırılacak olan yeni bir felsefe doğmuştur.

Helenistik felsefe, önce İskenderiye daha sonra Harran Okulu¹ vasıtasıyla İslam felsefesine ciddi katkılar yapacaktır. İskenderiye Akademisi'nin kurucusu olan İskenderiyeli Hermeia'nın oğlu Ammonius (takriben 435/445-517/526)², Proclus'un (410-485) ve Eutocius'un (480-540) öğrencisidir. Onun Yeni Platoncu öğrencilerinden bir kaç şunlardır: Asklepius, Olympiodrus, Philoponus (takriben 490-570) ve Simplicius (490-560).

Ammonius'un Aristoteles'i hem eleştirdiği, hem de Eflatun'la uzlaştırmaya çalıştığı bilinmektedir. Onun bu yaklaşımı, talebelerini, özellikle de Simplicius'u ciddi olarak etkilemiş olmalıdır; çünkü Simplicius'un da benzer bir gayret içerisinde olduğu ve bu yönünün Harran Okulu üzerinden İslam filozoflarını etkilediği iddia edilmektedir.

Ammonius'un İskenderiye'deki Okulunun bir devamı olduğu ifade edilen Harran Okulu, hem genel felsefe hem de İslam felsefesi tarihinde müstesna bir değere sahiptir. Öyle ki Urfa (Carrhae) yakınlarında bulunan Harran, tarihte felsefeye adanmış yegâne şehir gibidir. Kuşkusuz bunda Atina'dan ayrılan filozoflardan biri olan Simplicius'un Perslerle Romalılar arasında imzalanan barış antlaşmasının bir maddesi gereğince Sâsâni İmparatorluğundan ayrılmak zorunda kalarak Harran'a yerleşmiş olmasının da bir payı olmalıdır.³ Ancak hemen ifade edilmelidir ki, Simplicius'un Harran'la olan ilişkisi yeterince aydınlatılmış değildir. Son dönemlerde bazı Batılı kaynaklarda onun İslam felsefesine yaptığı etkiler üzerine verilen kısa bilgiler, ya İbn Nedim'in *Fihrist*'ine ya da Mesudi'nin *Murucü'z-Zeheb*'ine veya *Kitâbü't-Tenbil*'ine dayanmaktadır. Bunların dışında bu bağlamda bilgi veren başka bir kaynak henüz tespit edilememiştir.

Simplicius, uzun süre tarihin derinliklerinde sessiz kaldıktan sonra son birkaç yüzyıl içerisinde Doğu-Batı ekseninde bilim, felsefe ve kültür hareketleri (*translatio studiorum*) araştırmaları sırasında keşfedilen Antik Çağın son önemli filozofudur. İ. Ö. I. yüzyılda Roma toprakları içinde kalan ve Kilikya (Cilicia) olarak bilinen Güney

¹ Tarihi Harran Okulunun kuruluşu hakkında elimizde yeterli kaynak bulunmamaktadır. Asur ve Babil dönemlerinden (M.Ö. II. bin) İslâmi döneme kadar (M.S. VII. yy) devam eden ve gezegenleri temsil eden gelişmiş bir Tanrılar Kültü'nün Harran'da yaşamış olması, M.Ö. II. binde buradan astronomi biliminin ileri bir düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu ise, böyle bir bilimin, ancak bir okulda sistematik bir şekilde öğretilmiş olabileceğini akla getirmektedir. Bu görüşe dayanarak, Harran Okulunun temellerinin Asur ve Babil dönemlerinde atıldığını söylemek mümkündür. Krş. Avcı, N., "Harran'ın Yetiştirdiği Kadın ve Erkek Alimler", Harran Üniversitesi'nin Bilimsel Temelleri-Harranlı Bilim Adamları, Kayseri 1995, s. 100-151.

² Kaynaklarda Ammonius Hermiae olarak geçer, Ammonius Saccas'la (175-242) karıştırılmamalıdır.

³ De Libera, a. g. e., s. 20.

Anadolu'da doğmuştur. İskenderiye'de hocası olan Ammonius'un Yeni Platoncu fikirlerini benimsemiş ve savunmuştur. Onun Yeni Platoncu çizgiyi korumasında Atina Okulunda Hocası olan Damascius'un da payı ve katkısı vardır. Mesela Damascius (480–550?), ilk prensipler meselesine Proklus'a bağlanarak Yeni Platoncu çözümler sunmaktadır.¹ Bu konuda Simplicius da Damascius vasıtasıyla Proklus'a bağlanmaktadır. Ancak o, Ammonius'tan ve İskenderiye Okulundan aldığı eğitimin katkısıyla Damascius'a nazaran daha sistematik bir sergileyişe sahip görünmektedir.

Ammonius, pek çok çalışmasında Aristoteles'e karşı kritik bir tavır takınmıştır. Onun bu tavırları Simplicius'u doğrudan etkilemiştir. Ancak o, yer yer Aristo'yu eleştirse de; Aristo'nun karşısında değildir. Hatta, muteber bir Aristo yorumcusudur. Günümüzde de onun Harran'da kaleme aldığı söylenen Aristoteles şerhleri², İslam felsefesine yaptığı ya da yapmış olabileceği muhtemel etki ve katkılardan daha çok ilgi çekmektedir.³ Ama, hemen ifade edelim ki, İslam felsefesinin özgünlüğü meselesi söz konusu ise; ki bizim burada asıl üzerinde yoğunlaşmak istediğimiz nokta bu, onun İslam felsefesiyle olan münasebetinin boyutları, bizim için en az Aristo şerhleri kadar kıymeti haiz ve tartışılmaya değerdir. Çünkü Simplicius'un Hocası Ammonius'un yolunu takip ederek; günümüzde İslam felsefesinin en özgün filozofu kabul edilen Fârâbî'ye, mesela Aristoteles'le Eflatun'un görüşlerinin uzlaştırma girişimlerinde, öncülük yaptığı dile getirilmektedir. Bilindiği gibi Fârâbî, bu konuda müstakil bir esere sahiptir.⁴ Simplicius'un da Fârâbî gibi Eflatun'la Aristo'yu uzlaştırıcı nitelikte bir risalesinin olduğu iddia edilmektedir. Ancak böyle bir eserin izine henüz rastlanılabilmiş değildir. Bu nedenle Simplicius'un bu bağlamda Farabi'yi etkileyip etkilemediği konusunda sadece Simplicius'tan bize ulaşan fragmanlara ve Aristo şerhlerine dayanarak bazı muhtemel çıkarımlara gidebilmek mümkündür. Ama bunların kesinlikle asıl hakikati veren yorumlar olmadığı, asıl gerçeğin izafi bir yansıması olduğu bilinmelidir.

Simplicius'un İslam felsefesiyle olan muhtemel etkisinin detaylarına girmeden önce, genel olarak İslam felsefesinde Grek felsefesinin yaşayışı hakkındaki temel fikirleri kısaca değinmek, meselenin özellikle Batı Dünyasında nasıl algılandığını görebilmek için gereklilik arz etmektedir. Zira bu bakış açıları, Simplicius'un İslam felsefesiyle olan muhtemel etkileşiminin temellendirilmesinde ana yönlendirici görevini yüklenmektedir.

Gerek Helenistik, gerekse başka bir kanalla olsun, Grek felsefesinin İslam

¹ Bkz. Rappe, Sara, Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. In *Choice*, XXXIX. (2001); (Damascius'un temel eseri: *Problems and Solutions About the First Principles - Aporiai kai lyseis peri ton proton archon*)

² De Caelo, De Anima, Categoria I, Physik

³ Bkz. Urmson, J. O. Simplicius. On Aristotle's Physics 4.1-5, 10-14. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992. In *Choice*, XXXI (1993), 267.

⁴ Fârâbî, Kitâbü'l Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis, (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Dâru'l-meşnk, Beyrut 1986.

felsefesinde yaşayışı üzerine ileri sürülen düşünceleri, iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan birisi, İslam felsefesinde Grek felsefesinin bozulup tahrir edildiği; diğeri ise, felsefenin sürekliliği içinde İslam felsefesiyle Grek felsefesinin geliştirildiğidir. İslam düşüncesinin Grek felsefesini bozduğu, Skolâstik Dönemin ünlü teologu Aziz Thomas'tan beri modern dünyanın hümanistlerince benimsenen; ancak tutar tarafı olmayan tamamen politik ve önyargılı bir iddiadır. Bu görüşü benimseyenler, kendilerini Eski Yunan uygarlığının direkt mirasçıları olarak görmektedir. Ama araştırmalar, gerçeğin böyle olmadığını göstermektedir. Ortaya çıkan sonuç, kesinlikle şu ki, Eski Yunan bilimi ve felsefesi, Avrupalılara Müslümanlar aracılığıyla aktarılmıştır. Ayrıca o, sadece aktarılmamış, ciddi olarak incelenmiş ve geliştirilmiştir.¹ Bu nedenle uzun uzadıya ilk savın üzerinde durmanın felsefe adına fazla bir kıymet-i harbiyesi yoktur. Zaten İslam felsefesinin Grek felsefesine yaptığı katkılar veya Grek felsefesinin İslam felsefesinde nasıl algılandığı hususu ele alınırken; dolaylı olarak bu tezin savunulabilir bir yönünün olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

İslam felsefesinin genel felsefe tarihi içerisinde inkâr edilemez bir yere ve değere sahip olduğu fikri, özellikle kültür ve felsefenin ilk dönem tercüme hareketleri vasıtasıyla aktarımı bağlamında rahatlıkla temellendirilebilmektedir. Mesela Fransız düşünür René Guénon (1886- 1952), sahih geleneğin aynasında modern çağın durumunu belirlemeye çalıştığı pek çok eserinde bu gerçekliğin altını kalın çizgilerle çizmektedir. Ona göre ilim ve felsefenin Grek'ten Orta Çağ Avrupa'sına aktarılmasını Müslümanlardan başka birilerince yapıldığını düşünmek imkansızdır. Orta Çağda özellikle felsefi ilimlerde İslam'ın etkisi öylesine kuvvetlidir ki, en zorlu Doğu düşmanları bile bu gerçeğin üstünü örtmekten acizdir. Öyle ki, o çağda Avrupa'nın Yunan felsefesini öğrenmek için başka hiçbir vasıtaya sahip değildir.² Guénon'un bu görüşlerinin Batı dünyasında kabul görüp yaygınlaşmasında, kuşkusuz yine çağdaş bir araştırmacı olan Hans Daiber'in çalışmaları da mütevazî katkılar sağlamaktadır.³ Bir Doğu araştırmacısı olan Daiber'in Doğu kaynaklarına Guénon gibi ilk elden ulaşabilmesi; ona da özellikle ilk dönem tercüme hareketlerinin eski Yunan kültürü, bilimi ve felsefesini araştırmada büyük bir değere sahip olduğu tezinin geçerliliğini kolaylıkla görme imkânı sunmuştur.

Günümüzde pek çok felsefi metnin orijinaleri kaybolmuş olmasına rağmen Arapça tercümelerinin korunmuş olduğu malumdur.⁴ Bu da, Müslümanların, en azından bir kısmının, Grek felsefesinin, onu tahrir etmek bir yana, savunucusu ve

¹ Bu konuda pek çok eser var. Benim en çok hoşuma gideni René Guénon'un çalışmaları. Mesela bkz. Guénon, Rene, İslam Maneviyatı ve Tauculuğa Toplubakış, Çev. Mahmut Kanık, İnsan yay., İstanbul 1989, s. 69-75.

² Bkz. Guénon, R., a. g. e. s. 72, 73.

³ Bkz. Daiber, Hans, Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antik und Mittelalter⁶, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), 136 Bd. Stuttgart 1986, s. 292-313.

⁴ Bkz. Bedevi, Abdurrahman, Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü, Çev. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2002, s. 139-156.

taşıyıcısı olduklarını göstermektedir. Batı kaynaklarında yer alan orijinal bir İslam felsefesinin inşa edilip edilemediği tartışmaları da, ağırlıklı olarak bu noktada yoğunlaşmaktadır. Ancak bu tartışmalarda ilginç olan husus, İslam felsefesi ve filozofları hakkında yeterli ve tatmin edici incelenmeler yapılmadan dikkatler, aceleci bir tavırla Grek felsefesinin İslam felsefesi üzerindeki etkisi üzerinde yoğunlaştırılmasıdır. Nihayetinde ise, Simplicius'un veya diğer Yunanlı filozofların savunduğu bir dizi görüşe İslam felsefesinin önde gelen filozoflarında da rastlandığı vurgulanmaktadır. Bu da, İslam filozoflarının Grek felsefesinin bir nakledici olmaktan öteye gidemedikleri hükmünü somut delili olarak sunulmaktadır.¹ Ama durum gerçekten böyle midir? İslam felsefesinde Grek felsefesi korunurken; Grek filozoflarına ait fikirler, doğal bir süreç gereği baskın kültürün etkisiyle yeniden yorumlanmamış mıdır? İslam felsefesinde felsefenin gelişmesine katkı sağlayıcı farklı çıkarımlara gidilememiş midir? Aslında, daha çok Guénon'un bakış açısı ve açıklamaları, bu sorunun İslam felsefesi lehine bir açılımın ve gelişmenin gerçekleştiğini tartışmasız ortaya koyuyor. Biz aynı gerçekliği, bu kez Simplicius bağlamında göstermeyi deneyeceğiz.

Meseleyi birkaç yönden ele almak mümkündür. Öncelikle metot açısından kısa bir değerlendirme yapalım.

Malum olduğu üzere; Eflatun'un göklerde yer bulan felsefesini Aristo'nun yeryüzüne indirdiği, genelde kabul gören bir yorumdur. Çünkü Platon, basitleştirerek söylessek; asıl gerçekliği ifade eden ideaları göksellerle (ay üstü); Aristo ise, formları yersellerle (ay altı) sınırlandırmaktadır. Hem Eflatun'un hem de Aristoteles'in etkisinde kalan Yeni Platoncu felsefede ve İslam felsefesinde ise, bu iki farklı kategorinin uyumlu bir düzenlemeye tabi tutulmasının çelişki doğurmadığına; hatta birbirlerini tamamlayıp açıkladığına inanılmaktadır. Bu genel kabulün ayrıntılarına inildiğinde; mesela hem Yeni Platoncu Simplicius'un hem de İslam filozofu Fârâbî'nin bu zıt kategoriler arasında terminolojik bir ayrıma gitmek suretiyle bir denge kurmaya çalıştıkları görülmektedir. Öyle ki, her iki filozof da eserlerini ve Aristo şerhlerini bu perspektiften hareketle sistemleştirmişlerdir. Bu bağlamda Fârâbî, Simplicius'tan istifade etmiş olabilir mi?

İslam filozofları, Simplicius'tan etkilendiklerini ifade etmemektedirler. Ondan bahseden kaynaklarda ise, onun ismi sadece Alexander Themistius'a (takriben 317-388) veya Philoponus'a (takriben 490-570) karşı olan bir filozof olarak zikredilip geçilmekte; gerek biyografisi gerekse fikirleri hakkında yeterli bilgi verilmemektedir.

H. Gätje'nin de dikkatini çeken bu durum, onda Simplicius'un İslam filozoflarını etkilemediği kanaati uyandırmıştır.² Ama bu hususta, Bedevî gibi, ona katılmayanlar da vardır.

¹ Daiber, aynı eser, aynı yer.

² Gätje, Helmut, "Arabische Fassung der Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Seele durch Themistios ", Der Islam içinde, (1977), Bd. 54, s. 275; Gätje, H.: "Simplikios in der arabischen Überlieferung", Der Islam içinde, 59. Bd. (1982), s. 6-31.

Bedevî'ye göre; Fârâbî, Aristo metafiziğinin Plâtoncu izahında Simplicius'tan etkilenmiştir. Şöyle ki, Aristo'da tümeller, varlık bakımından arızidir; ama tekil varlıklar, var olmak için kendi var oluşları dışında herhangi bir şeye ihtiyaçları yoktur. Aristo, buna ilk cevher demektedir. Fârâbî de cevheri tanımlarken Aristo'ya yaklaşmakta; ama Aristo'dan farklı olarak Platon'un sistemindeki boşlukları da doldurarak bir orta yol tutmaya çalışmaktadır. Fârâbî'nin bu tutumunu Bedevî, *Aristo metafiziğinin Eflatuncu izahı* olarak okumakta ve Simplicius'la ilişkilendirmektedir.¹

Burada kısa bir hatırlatma yapmakta fayda vardır. Fârâbî, Simplicius'tan etkilenmiş olabilir. Bu çok normaldir. Ancak o, Bedevî'nin ifadesiyle '*Aristo'nun Plâtoncu izahında*' kesinlikle bir nakilci değildir; çünkü İslam felsefesinin temel kaynaklarından biri olan ve Simplicius'la da hiç alakası olmayan Kuran-ı Kerim, Fârâbî'ye sistemini kurarken doğrudan katkı sağlamaktadır. Bunda şaşılacak ve felsefe namına itiraz edilecek bir kusur yoktur; zira Kur'an-ı Kerim pek çok meselede felsefî tavır içinde olan kutsal bir kitaptır. Tabii ki o, bir felsefe kitabı değildir; fakat felsefeyle ortak konular üzerine yoğun bilgiler vermektedir. Bu yaklaşım, Müslüman filozofları çıkmaz bir sokağa sokmak bir yana; somut dünyadan sonsuzluğa uzanan bir yola girmede onlara kapı olmuştur. Zira doğrusal bir mantık çerçevesinde hiçbir zaman akla karşı çıkmayan bir kutsal kitap, felsefeyle karşı karşıya gelmemiştir. Bu da din ve felsefe arasında olumlu bir iletişim kurma uğraşlarını sürekli canlı tutmuştur. Kur'an-ı Kerim'in bu özelliği, diğer kutsal kitaplarda bu derece açık olmayan; belki de hiç rastlanmayan bir olumluluktur. Bu nedenle Hıristiyan Tertullianus, "*saçma olduğu için inanıyorum.*" derken İslam felsefesinde hiç bir coşkun haykırış, saçmaya iman etmemektedir. Bu sonucun Simplicius için de geçerli olduğu iddia edilebilir elbette. Çünkü o, Hıristiyanlıktan uzak duran pagan bir filozof olarak tanınmaktadır. Lakin bu, İslam kaynaklarında Simplicius, ismen bilinen bir filozof olmasına rağmen fikrî bağlamda onun İslam filozoflarını etkilediği görüşünü doğrulamada yeterli görmek mümkün değildir.

Simplicius, kuşkusuz muteber bir Aristo yorumcusudur. Onun günümüze kadar ulaşmış olan Aristo şerhleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Müslüman '*Tabakât*' yazarlarınca da onun Aristo şerhlerinin yaygınlığı ve geçerliliği doğrulanmaktadır. Mesela İbn Nedim'in *Fihrist*'inde Simplicius'tan ve onun *De Anima* (Ruh üzerine) şerhinden söz edilmektedir. İbn Nedim, Simplicius'un *De Anima* şerhini duymuştur; ama onun Arapça bir tercümesi olup olmadığı hakkında kesin bir bilgiye sahip değildir.²

Simplicius'un görüşlerinin, mesela ruh öğretisinin, İslam filozoflarını etkilediği konusunda elde yeterli bilginin olmadığını Blumenthal'in araştırmalarında da görülmektedir. Blumenthal'a göre; Simplicius, görüşlerini Aristo'dan ayırarak ortaya koymaktadır. Ama o, bunu yaparken Eflatun'unu da göz ardı etmemektedir. Blumenthal, görüşünü; hem Eflatun'u hem de Aristo'yu doğrusal bir bakış açısı

¹ Bedevî, Abd al-Rahman, al Mevzû' al Felsefiyye (iki cilt), 1. cilt, Beyrut 1984, s. 580.

² Bkz. Ibn al-Nadim, Al-Fihrist, Yayınlayan: Gustav Flügel, 2 Bde., 1872, s.251.

altında ve iki filozofun farklı dünya kavrayışlarına sadık kalmadan bir yoruma tabi tutarak doğrulamak istemektedir.¹ Ancak onun bu yaklaşımı iki filozof arasında uyumlu bir sistem kurma arzusunda olan Simplicius'u doğru okuyamadığını göstermektedir. Çünkü Simplicius, Hocası Ammonius gibi bir Yeni Plâtoncu'dur. Hocasına da bağlıdır. Eflatun'la Aristo'nun görüşleri arasında ciddi bir çelişki bulmamaktadır. Blumenthal'ın meseleyi ele alış tarzı, aslında Simplicius'la İslam filozofları arasında kurulmak istenen bağları, bütünüyle koparıcı mahiyettedir. Ama Blumenthal bunun farkında değildir. Esasen Simplicius, görüşlerini ve Aristo'nun Eflatun'a yaptığı itirazları açıklarken hiçbir zaman Eflatun'un temel öğretileriyle çelişik görünen hususlara doğrudan karşı çıkmamaktadır. Tıpkı Fârâbî'nin *el Cem*'de yaptığı gibi, kavram analizlerine, fikirlerin inşâsındaki siyak sibak münasebetine, iki filozofun gaye birliğine ve yanlış anlamalara dikkat çekmektedir.

Meseleyi din felsefe ilişkisi bağlamında kısaca açıklamak; genel olarak İslam felsefesinde Eflatun-Aristo münasebetini, bizim konumuz açısından Simplicius'un İslam filozoflarına yaptığı düşünülen muhtemel etkinin mahiyetini kavrama yolunda daha doyurucu sonuçlara gitmemize imkan tanımaktadır. Bu bağlamda şöyle bir sualle işe başlamak, doğru yoldan yürüyebilmek için elzemdir: Acaba dinle felsefe ya da Eflatun'la Aristo arasında, özellikle açıklama metodunu kullanarak, olumlu bir iletişim kurma gayretlerinin mücidi Fârâbî midir? Yoksa bu metot, Fârâbî'den önce de yaygın mıydı; mesela onu Simplicius da kullandı mı?

Eflatun, felsefeden mitsel unsurları ayıklamaya çalışan bir filozof olarak bilinmektedir. Öyle ki, Grek felsefesinde fenomenlerin açıklanmasında temel araç olarak aklı, ilk defa alenen kullanan odur; ama onun yaklaşımı ve kurmaya çalıştığı sistem, bu manada açık bir sonuca gitmeye de engel teşkil etmektedir. Bu nedenle Eflatun'la başlayan bu işlem (aklileştirme), Aristo'da daha da netleşmiş ve verimli hâle gelmiştir. Öyle ki, Aristo'da din ve felsefe tek ve bütüncül bir bakış açısıyla doğal bir zeminde ele alınmaktadır. Eflatun'da ise, ikili bir dünya söz konusudur. Bir bakıma Eflatun'un ayaklarını doğal âlemden kesen bu yaklaşım; onun dine daha yakın durmak istemesinden ileri gelmektedir. Aristo'yu cazip kılan ise, dini neredeyse tamamen aklileştirmeye yönelik birleştirici tavrından hiçbir taviz vermemesidir.

Esasen aynı denizin karşılıklı iki sahilinde yer tutan Eflatun'la Aristo'nun aynı denizden beslendiklerini gösterme çabaları felsefe tarihinde ilgiye değer kesitlerdir. Ascalon'lu Antiochus'u (takriben İ. Ö. 68), Albinus'u (Alcinous) (İ.S. 2. yüzyıl) Eflatun'la Aristo'yu aynı potada eritmeye çalışan filozoflar arasında saymak mümkündür. Ama bu konuya sistematik olarak ilk el atan düşünür, İskenderiye'li Philon'dur. (İ. Ö. 25 ile İ. S. 50 arası) Philon'dan sonra bu konuda kalıcı ürün veren bilge ise, Yeni Eflatunculuğun kurucusu olarak tanıdığımız Plotinus'tur (204–270).

¹ Bkz. Blumenthal Henry J., "Simplicius /?/ on the first Book of Aristotle's De anima, Philologisch-Historische Studien zum Aristotelismus içinde, Yayınlayan.: Paul Moraux, 15. Bd., Walter De Gruyter, Berlin-New York 1987, s.91.

Plotinus'un Hocası Ammonius Saccas'ın (175–242) etkisi altında aklın rolü üzerinde dikkate değer araştırmalar yaptığı bilinmektedir. Ondan bize ulaşan fragmanlar, onun akli sadece dinin anlaşılması ve yorumlanmasında değil, kurduğu sistemin en sağlam dayanağı olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Dinin felsefeyle olan ilişkisi bağlamı; yine bir Yeni Plâtoncu olan Iamblichus (ö. 330) vasıtasıyla canlılığını koruduğu görülmektedir. Yeni Plâtoncu felsefenin Süryani Okuluna mensup olan Iamblichus, felsefeye dinin altında bir yer vermektedir. O, felsefi duruşunda Eflatun'a daha yakındır. Onun göstermeyi denediği dinin denetimine onay veren felsefe anlayışı; yine bir Yeni Plâtoncu olan Atina Okulu mensuplarından Proklus (410–485) tarafından yeniden düzenlenmektedir. Bu bağlantıda hatırı sayılır bir paya sahip olanlardan biri de, kuşkusuz bizim İslam felsefesiyle olan ilişkisini göstermeye çalıştığımız Simplicius'tur.

Ilsetraut Hadot, Simplicius üzerine değerli çalışmalar yapan bir araştırmacıdır. O, eserinde Mesudî'den veya İbn Nedim'den hareketle; Simplicius'un Harran'da ikamet ettiğinden kuşku duymamaktadır. Bunun delili de o dönemde Harran'da Sâbiî olarak bilinen iki farklı grubun yaşamasıdır. Bu gruplardan birisi, aslen Harranlılardan diğeri ise, Grek asıllılardan oluşmaktadır. Grek asıllı olanlar heretik fikirlere sahip oldukları için zındık olarak tanınmaktadır.¹

Hadot'a göre, zındık olarak görülen Sabiîlerin içinde Pers İmparatorluğundan kaçtıktan sonra İskenderiye'ye veya Atina'ya gitmeyerek Hocası Damaskius'la birlikte Harran'a yerleşen Simplicius da vardır. Bu nedenle onun felsefesi, İslam filozoflarına kolaylıkla ulaşmıştır. Hadot, bu düşüncesinde haklı olabilir; zira İbn Nedim, Simplicius'un Aristo'nun Tanrı'nın varlığı üzerine delillerin açıklanması konulu bir risale (*Şerhu mezâhibi Aristoteles fi el-Sâni*) kaleme aldığını; ancak bunun "*Şerhu mezâhibi Aristoteles ve Eflâtûn fi el-Sâni*" şeklinde Arapçaya tercüme edildiğini yazmaktadır.² Ancak gözden kaçmayan nokta, Simplicius'un risalesinin aslında Aristo ile sınırlı iken ona Eflatun'un da eklendiğidir. Bu ayrıntı üzerinde fazla durulmadan Simplicius'u İslam filozoflarıyla; özellikle de Fârâbî'nin adı geçen iki filozofun görüşlerini telif eden risalesiyle bir şekilde ilişkilendirilmektedir. Gerçekte ise, İslam filozoflarının, mesela Fârâbî'nin bu eserden haberdar olup olmadığı bile meçhuldür.

Hadot, ilk İslam filozofu olduğu kabul edilen Kindî'nin de felsefeyi dine Yeni Plâtoncu Simplicius'un da içinde bulunduğu Harranlı zındık Sâbiîler'in etkisiyle yaklaştırdığını düşünmektedir.³ Onun nazarında bu tür bir gayret, Fârâbî'nin Eflatun'la Aristo'nun uzlaştırılmasından maada dinle felsefeyi tek bir hakikatin iki farklı yansıması olarak kabul etmesinde de söz konusudur. Fakat onun Simplicius'un İslam felsefesine yapmış olduğu etkiler meselesinde öne sürdüğü bütün bu fikirler, somut verilerle desteklenemeyen öngörüler olmaktan öteye

¹ Hadot, Ilsetraut, „The life an work of Simplicius in Greek and Arabic sources“, Aristotle Transformed içinde, yayınlayan.: Richard Sorabji, Duckworth, London 1990, s. 278.

² İbn al-Nadim, a. g. e., s. 253.

³ Hadot, a. g. e., s. 251.

gidememektedir. Onun hedefi, Simplicius'un Harran'a yerleşmiş olduğunu sürekli vurgulayarak Grek felsefesinin İslam felsefesinde sanılandan çok daha etkin olması gerektiğine dikkatleri çekmektir.

Simplicius, Harran'da kaldıysa, arkada Yeni Plâtonculukla özleştirilen ve İslam felsefesini de etkileyen izler bırakması, muhtemel bir olgudur. Ancak bir nokta gözlerden kaçmamakta ki, Simplicius ve onun gibi düşünenler, 6. yüzyıl ve sonrasında Harran'da yaşayan Sabiilerin¹ dünya görüşlerinin değişmesinde pek etki edememişlerdir. Çünkü Harranlı Sabiiler, gnostikler ve öyle kaldılar. Bu tarihsel gerçeklik, şöyle bir çıkarıma gidebilme imkânı sunmaktadır: Mesela Fârâbî, Simplicius'un eserlerinden, özellikle de Eflatun'la Aristoteles'in uzlaştırılması konusundaki fikirlerinden haberdardı. Bu fikirlerden güvenilir bulduklarını da benimsedi. Ama Harran'a değil, Bağdat'a yerleşti. Demek ki, Harran Okulu onu tatmin etmedi ya da onunla fikrî bir birliktelik kuramadı. Çünkü onun felsefesi mutlak bir Yeni Plâtonculukla tavsif edilemeyecek kadar farklı ve özgün öğeler ihtiva etmekteydi.

Elbette Fârâbî'nin Bağdat'ı tercih etmesinde, Sabit bin Kurra'nın da dikkat çektiği gibi, Bağdat'ın Harran'dan daha iyi imkânlar sunuyor olması da etkili olmuştur.² Zira Fârâbî'nin devrinde Bağdat, kültürlerin birleştiği ve bir potada harmanlandığı bir merkezdi. Özellikle Abbasî Halifelerinin özel desteğiyle yüksek bir sosyoekonomik düzeye sahipti. Zaten Fârâbî, Bağdat'taki bu alt yapı sayesinde felsefesini en yüksek perdede ortaya koyabilmiş ve Simplicius'u fersah fersah aşmıştır. Onun farkı ve büyüklüğü bağlı bulunduğu dinden ve o dinin şekil verdiği değerlere sadık kalmasından gelmektedir. Çünkü İslam, Cemil Meriç'in ifadesiyle *“kendinden önceki irfanı zenginleştirmiş, Kur'an-ı Kerim ve Hadislerin gümrak meşalesiyle aydınlatmış, kendi dehasının menşurundan geçirerek cürufundan temizlemişti. Bununla beraber her değere saygı göstermiş ve asırların emanetini bütiin haşmetiyle gelecek nesillere aktarmıştır.”*³

¹ Harran'daki Sabiiler'in Kur'an'da sözü edilen Sabiiler'le alakası yoktur. Fihrist'te geçtiğine göre, “Me'mun son devrelerinde Mudar beldesine gitti. Rum beldelerine sefer yapmak istiyordu. Halk kendisini davetle karşıladı. Bunlar arasında Haranlı bir toplulukta bulunuyordu. Me'mun onları tanıyamadı ve onlara: -Siz kimsiniz? Hangi zimmi azınlıktansınız? dedi. Onlar: -Biz Harranlıyız, dediler. Me'mun: -Hıristiyan mısınız? Onlar: -Hayır, dediler. Me'mun: öyleyse Yahudisiniz? Onlar: -Yok, dediler. Me'mun: Yoksa Mecusi misiniz? Onlar: Değil, dediler. Me'mun onlara: -Pekala, sizin bir kitabınız, peygamberiniz yok mu? Hep birlikte mırıldandılar. Me'mun onlara: -Şu halde sizler zındıksınız, putların kullarıdır... sizlerin kanı helaldir. Zimmi kabul edilemezsiniz...Şimdi şu iki şıktan birini seçin: Ya İslam'a ya da Allah'ın Kitabında zikrettiği dinlerden birine girin! Yoksa hepinizi öldürürüm. Bu seferimden dönünceye kadar size mühlet veriyorum. Me'mun Rum'a gitti. Onlar dinlerini değiştirdiler. Bir kısmı Hıristiyan oldu. Bazıları İslam'ı kabul ettiler. Küçük bir grup ise, eski hallerinde kaldılar. Bir kurtuluş yolu aramaya başladılar. Güç durumda bulunuyorlardı. Harranlı büyük bir hukukçu, onlara yol gösterdi ve dedi ki: -Me'mun seferden dönünce ona “Biz Sabiileriz” deyiniz. Çünkü bu, Allah'ın Kur'an'da ismini zikrettiği bir dindir. Onu kabul edin, böylece siz de kurtulmuş olursunuz. Me'mun seferini yaptı ve orada öldü. Fakat onlar, bundan sonra bu ismi benimsediler.” Bkz. Y. Kumeir: İslam Felsefesinin Kaynakları, Çev. Fahreddin Olguner, Dergah Yay., İstanbul 1979, 11. dipnot, s. 167, 168

² Bkz. Hadot, a. g. e. s. 284.

³ Meriç, Cemil, Işık Doğudan gelir, Pınar Yay, İstanbul 1984, s. 220.

Sonuç

Yeni Plâtonculuk ve İslam felsefesi aynı hedeflere sahip değildir. Bu nedenle İslam filozofları, Yeni Plâtoncular gibi Eflatun'la Aristo arasında doğrusal bir bağlantı (tevfik) kurabilme gayreti içerisinde olmaktan daha ziyade, söz konusu iki filozofun düşünce yapılarını uyumlu bir şekilde geçerli kılmamanın yollarını aramışlardır. Fârâbî'nin bu tür bir iletişimi daha çok siyasetle ilgili görüşlerini temellendirirken göz önünde tuttuğu söylenebilir. Çünkü Fârâbî'nin felsefi sisteminde şu şekilde bir kurgulama söz konusudur:

Doğrusal bir mantıkla ele alırsak; onun felsefe piramidinin tepesinde din yer almaktadır. Hemen onun altında da siyaset yer bulmaktadır. Onu takip eden katman ise, insan ya da ruh öğretisidir. Bunların altındaki son katta da etiğe yer verilmektedir. Bu diziliş Yeni Platoncu imgeleri hatırlatsa da içerik olarak işlenişi tamamen farklıdır. Bu sistematik kurgunun Simplicius'la ilişkilendirilmesi de mümkün görünmemektedir. Zira Fârâbî, sıklıkla vurgulandığı üzere, İslam beldesinde yaşayan Müslüman bir filozoftur. O, gerek sistemini kurarken gerekse çeşitli konular hakkında fikirler öne sürerken içinde bulunduğu çevrenin etkisi dışında değildir. Simplicius da tıpkı Fârâbî gibi inandığı değerleri felsefesine taşıyan pagan bir filozoftur.

Farabi'ye göre, Eflatun'la Aristoteles birbirlerinin alternatifi değil, birbirlerini tamamlayan iki filozoftur. Bu iki filozofun arasında ihtilaf olduğu fikri; ya bilgi eksikliğinden, ya kavramların hangi bağlamda kullanıldığına dikkat etmeden alınmasından, ya da iki filozofun farklı huy ve karaktere sahip olduğuna dikkat edilmediğinden ileri gelmektedir. Esasen Aristo, Eflatun'un takipçisi, yardımcısı ve tamamlayıcısıdır. Simplicius'un da adı geçen iki filozofa benzer tarzda bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir; ama bunlar Fârâbî'de olduğu gibi müstakil bir esere dayandırılarak belgelenememektedir.

MANTIK BİLİMİNİN İSLAM DÜNYASINA GEÇİŞİNDE HARRAN OKULUNUN ÖNEMİ

Nazım HASIRCI*

The Place of Harran School in the Transition of the Logic Science to the Islamic World.

Abstract

Harran is an ancient city and is famous for the School of Harran. The School of Harran was one of the most important scientific center in the Mesopotamia region. Theodore Ebu Qurra, Thabit b. Qurra, Ibn Hailan etc. were the scientists of that school. They translated logic books from Greek and Syriac into Arabic. Also, logic was taught to the muslims by them. So Harranian scientists acted a major role in logic transition to the Islamic world.

Key Words: *School of Harran, Islamic world, logic, philosophy, translator.*

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca kurulan bütün medeniyetler, önceki medeniyetlerin tecrübelerinden yararlanmışlar, onların düşünce ve fikirlerini alıp geliştirerek kendi medeniyetlerini oluşturmuşlardır. Müslümanlar da, fetih yoluyla karşılaştıkları Yunan, Mısır, İran ve Mezopotamya gibi medeniyetlerin birikimlerinden faydalanarak onlardan tamamen farklı yeni bir medeniyet oluşturmuşlardır.

Tebliğ konumuz olan mantık bilimi, Yunandan Mısır, Suriye, Irak ve İran'a geçmiş ve bu bölgelerde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Öyle ki, Suriye bölgesindeki Hıristiyan Süryaniler felsefe terimiyle mantığı kast etmişlerdir. Onlar, kilisenin izin vermemesi nedeniyle, Aristoteles (M.Ö, 384-322)'in sekiz kitaptan oluşan *Organon* isimli eserinin ilk üç kitabını ve Porphyrios (234-305)'un mantığa giriş olarak yazdığı *İsagojê*'sini okumuşlardır. Bununla da mantığı, dini anlamak ve savunmak için alet olarak kullanmayı amaçlamışlardır. Hatta Süryanilerin iki mezhebinden birisi olan Nesturiler, dini problemlerin kesinlik kazanmasını Aristoteles mantığıyla çözmekte görmüşlerdir.¹

Müslümanlar, fetih ettiği bölgelerde var olan ilimleri almakta bir sakınca görmemişler ve tıpkı diğer bilimlerde olduğu gibi, mantık bilimine dair Yunanca ve

* Dr. Arş. Gör. Dicle Ü. İlahiyat Fak., nhasrc@hotmail.com

¹ Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi*, C. I. İstanbul, 1969, ss, 21-22.

Süryanice kitapları Arapça'ya tercüme ettirmişlerdir. Müslümanların mantık bilimini almasında, Kuran ve Sünnetin akletme, düşünme ve ilim öğrenmeye yönelik emirlerinin etkili olmasının yanında, dini ve bilimsel şartların¹ da önemli rol oynadığını söylemek mümkündür.

Mantığın Arapça'ya tercümesi VIII. yüzyılda başladı ve X yüzyıla kadar devam etti. Müslümanlar, bu yüzyıllarda felsefe terimiyle tıpkı Süryaniler gibi mantığı kast ediyorlar,² onların aksine mantığı bütünüyle ele alıyorlardı. Bu dönemde Müslümanlar mantık bilmeyi bir ayrıcalık olarak kabul ediyorlar, kurdukları Bağdat Okulunda mantığı, tıp ve felsefeden daha fazla öne çıkararak bu okula, bir mantık okulu denilmesine yol açıyorlardı.³ Bu durum, mantık kitaplarının Arapça'ya diğer konularla ilgili felsefi kitaplardan daha önce tercüme edildiğini⁴ ve Müslümanlarca öğrenildiğini, aynı zamanda da mantığa verilen önemi göstermektedir.

Mantık biliminin Müslümanlara geçişinde, o dönemde faaliyette olan İskenderiye, Antakya, Urfa, Harran, Nusaybin ve Cundişapur gibi okullar büyük rol oynamışlardır. Biz tebliğimizde Harran Okulu hakkında kısaca bilgi vererek bu okulda yetişen bilim adamlarının mantık çalışmalarını ve İslam dünyasına etkilerini ele alacağız.

1. Harran Okulu

Harran kadim bir şehir olup Asur, Babil, Bizans, İran ve İslam gibi bir çok medeniyete tanıklık etmiştir. Mezopotamya'nın kuzeyinde, kervanların konaklama yeri ve ticaret merkezi olan bu şehre, Asur'ca yol, kervan durağı anlamına gelen Harranu ismi verilmiştir.⁵ Burada yaşayanlar pagan bir inanca sahiptiler, en önemli mabetleri ise Asurlularla Babillilerin aralarındaki barış antlaşmalarına tören yeri seçtikleri Ay tanrısı Sin adına yapılmış olanı idi.⁶ Dolayısıyla Harran, bölgede ayrıcalıklı bir konuma sahipti.

Büyük İskender'in doğu seferiyle Bizanslıların eline geçen Harran'a, Yeni Platoncu filozoflar gelerek, burayı felsefi tartışmaların yapıldığı bir merkez haline getirdiler. Harranlılar ise, konuştukları Süryanice'nin yanında Grekçe'ye de rağbet ettiler.⁷ Bu durum, Harranlıların Yunan düşüncesiyle karşılaşmalarına ve Helenistik

¹ Müslümanların mantığı alış nedenleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 48-49; Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988, ss. 33-34; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s. 6, 10; Çapak, İbrahim, "İslam Dünyasında İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bir Bakış," Sakarya ÜİFD, Sakarya, 2004, C. 9., s. 31.

² Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997, s. 71.

³ Kayacık, Ahmet, *Bağdat Okulu*, İstanbul, 2004, s. 22.

⁴ Kayacık, a.g.e., s. 24.

⁵ Gündüz, Şinasi, *Anadolu'da Paganizm*, Ankara, 2005, s. 30.

⁶ Gündüz, a.g.e., s. 31.

⁷ Kumeyr, Y., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahreddin Olguner, İstanbul, 1992, s. 130. Gündüz, Şinasi, "Harraniler," İ. A. (DİA), İstanbul, 1997, C. 16, s. 241.

bir yapının ortaya çıkmasına,¹ en önemlisi de Harran'da dini ve felsefi konuların tartışıldığı bir okulun kurulmasına neden oldu.

Harranlılar, Bizanslıların miladi üçüncü yüzyılda bölgede resmi din olarak Hıristiyanlığı ilan etmelerine rağmen dinlerini değiştirmemişlerdir.² Harran'ın bu yapısından dolayı, pagan Yunanlılar burayı sığınılacak bir yer olarak görmüşler ve M.S. VI. yüzyılda önemli bir eğitim merkezi olan Atina Akademisinin kapatılması üzerine, doğuya gelen bilim adamlarının bir bölümü Harran'a yerleşmiştir.³ Böylece Harran Okulu, yedinci ve sekizinci yüzyıllarda bölgede bulunan Süryani ve İran Okullarının yanında en önemli düşünce merkezlerinden biri olmuştur. Bu okulda, öncelikle felsefe okutulmakta, Yeni Platonculuk ve Aristoteles'in mantık çalışmalarına ayrı bir yer verilmekte,⁴ yine matematik, astronomi ve tıp gibi bilim dallarında araştırma yapılmaktaydı.⁵

Harran Okulu, Müslümanların Harran'ı 639 yılında fethinden⁶ sonra Ömer b. Abdülaziz'in burayı ilmi araştırmaların yapıldığı bir merkez ilan etmesi⁷ ve biri Harranlı diğeri de Mervli iki alimin⁸ İskenderiye okulunun bir devamı olan Antakya Okulunu Harran'a taşımalarıyla daha da güçlendi. Bu durum ilmin Harran Okulu'ndan Bağdat'a ulaşmasına ve burada yetişen birçok bilim adamının Bağdat'a gitmesine zemin hazırladı.⁹ Bununla birlikte Harran Okulu ilmi araştırmalar merkezi olarak ilan edildikten sonra yarım yüzyıl kadar ayakta kalabildi.¹⁰

Harran'ın, paganizm, Helenizm ve Hıristiyanlık gibi farklı kültürlerin buluştuğu bir yer olması nedeniyle, tarihten gelen kültürel bir zenginliği vardır. Bu zengin miras, Harran Okulunun bilim merkezi olarak ön plana çıkmasını¹¹ ve bir çok bilim adamının yetişmesini sağlamıştır.¹² Burada yetişen bilim adamları, Yunan felsefe ve mantığını İslam dünyasına aktarmada büyük bir fonksiyon icra ederek,¹³ İslam felsefe ve mantık tarihinde önemli bir yere sahip olmuşlardır.

Zamanın ansiklopedist anlayışının gereği olarak, bu okulda yetişen her bilim adamı mantıkla uğraşmasına rağmen, bazıları mantık, bazıları da tıp, astronomi gibi farklı bilim dallarıyla daha fazla ilgilenmişler ve bu bilim dallarında meşhur

¹ Gündüz, a.g.e., s. 33, 88.

² Weir, T.H., "Harran," İ.A. (MEB), İstanbul, 1967, C. 5-1, s. 300.

³ Gündüz, a.g.e., s. 52.

⁴ De Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, Trans. Edward R. Jones, B.D., London, 1967, ss. 22-23.

⁵ Şeşen, Ramazan, "Harran", İ.A. (DİA), İstanbul, 1997, C. 16, s. 238; Ülken, a.g.e., s. 81; De Boer, a.g.e., s. 13.

⁶ Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s. 250.

⁷ Ülken, a.g.e., s. 74; De Boer, a.g.e., s. 13; Şeşen, a.g.m., s. 238.

⁸ Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam*, Trans. Emile and Jenny Mannorstein, London, 1975, s. 51; Ülken, a.g.e., s. 82.

⁹ Rosenthal, a.y.; Kumeyr, a.g.e., ss. 132-133.

¹⁰ Kumeyr, a.g.e., s. 131; Ülken, a.g.e., s. 82.

¹¹ Weir, a.g.m., s. 300.

¹² Gündüz, a.g.e., ss. 43-45.

¹³ O'Leary, De Lacy, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1979, s. 6.

olmuşlardır. Biz tebliğimizin bundan sonraki bölümünde, Harran Okulunda mantık çalışmalarını öne çıkan bilim adamlarını, çalışmalarını ve İslam dünyasına etkilerini ele alacağız.

2. Harranlı Bilim Adamları ve İslam Dünyasına Etkileri

2.1. Theodore Ebu Qurra (755-829)

Bilim tarihi açısından önemli bir kişi olan Theodore, Doğu Kilisesi'nin son büyük teoloğu Şamlı Aziz John'a öğrencilik yapmanın yanında tıp, felsefe ve mantık okumuştur. Yaşadığı dönemin önde gelen ilahiyatçıları arasında bulunan ve Harran'da rahiplik yapan Theodore, Süryanice, Grekçe ve Arapça'yı çok iyi derecede bilmekte olup her üç dilde bir çok eser yazmıştır.¹ Felsefe, mantık ve teoloji konularındaki başarısı nedeniyle ona, "hakîm, âlim ve filozof"² isimleri verilmiştir.

Theodore Ebu Qurra, ünlü Huneyn b. İshak (809-873) öncesi, birinci kuşak mütercimlerdendir ve mantıkla ilgili kitapları Süryanice'den değil doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme etmiştir. Onun tercümesini yaptığı kitaplar arasında Aristoteles'in *Birinci Analitikler* isimli eseri, mantık tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ebu Qurra, *Birinci Analitikler*'in tercümesini kontrol etmesi için Huneyn b. İshak'a vermiştir.³ Bu tercüme, bazı düzeltmelerle beraber, diğer Arapça tercümelere

¹Halil, Samir, Al-Machnq "El-Cedid Fi Siyreti Teodoros Ebi Qurra ve Âsârîhi", Maşrik, 1999, s. 418; Rescher, Nicholas, The Development of Arabic Logic, Pittsburgh, 1964, s. 97.

² Halil, a.g.e., s. 422.

³Çeşitli kaynaklarda, *Birinci Analitikler*'in tercümanı olarak üç farklı Theodore ismi zikredilmektedir. Bu mütercim, Steinschneider'e göre Karh'ın Rahibi Theodore (Karh Orta Çağda Bağdatın bir bölgesidir), Baumstrak'a göre Theodore Bar Koni, Kraus ve Walzer'e göre ise, Theodore Ebu Qurra'dır. Ancak bu üç isim hakkında da çeşitli itirazlar bulunmaktadır. Bu itirazlar şöyle sıralanabilir: Karh'ın Rahibi Theodore, mütercim olmaktan ziyade tercüme heyetinin bir üyesi idi. Dolayısıyla o tercüme etmiş olamaz. Theodore Bar Koni'nin en verimli çağı ise, IX yüzyılın sonlarıdır. Fakat *Birinci Analitikler* IX yüzyılın ilk yarısında tercüme edilmiştir. Bunun yanında Bar Koni'nin Huneyn b. İshak'la birlikte çalışması da oldukça zayıftır. Üstelik onun Arapça'ya her hangi bir tercümesi de bilinmemektedir. Theodore Ebu Qurra'ya gelince, onun zamanında Huneyn b. İshak çok gençtir. Bu nedenle Ebu Qurra'nın, yaptığı tercümeyi kontrol etmesi için Huneyn b. İshak'a vermesi zor gözükmektedir. Ayrıca Ebu Qurra hakkında makale yazan Samir Halil, Ebu Qurra'nın her hangi bir tercümesinden de bahsetmemektedir. Bkz, Lameer, Joep, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, New York, 1994, s. 3; Halil, a.g.m. ss. 417-136; Rescher, a.g.e., s. 97. Bu durum, Ebu Qurra ile ilgili olarak şu şekilde izah edilebilir: Ebu Qurra öldüğü zaman, Huneyn b. İshak yirmi yaşlarında bulunmaktadır. Kaynaklarımız, Huneyn'in 17 yaşında iken Cibrâil b. Buhtîşu'nun isteğiyle iki tercüme yaptığını, Cibrâil'nin bu tercümelere hayran kaldığını ve bu olaydan sonra Huneyn'in Beytülhikme'ye mütercim olarak kabul edildiğini belirtmektedirler. Bkz. Katiboğlu, Hasan-Kutluer, İlhan, "*Huneyn b. İshak*" İ.A. (DİA), İstanbul, 1998, C. 18, s. 377. Bu bilgi, Huneyn b. İshak'ın, Ebu Qurra'nın ölümünden üç yıl önce tercüme yapmaya başlamış, taktir edilen bir mütercim olduğunu göstermektedir. Yine Samir Halil'in onun tercümelerinden bahsetmemesi, tercüme işiyle uğraşmadığı anlamına gelmez. Eğer böyle olsaydı, diğer kaynaklar açıkça onun mütercim olmadığını zikrederlerdi. Bunlara ilaveten Ebu Qurra'nın her üç dili de eser yazacak kadar iyi bilmesi, Bağdat'ta dini hususlarda Müslümanlarla tartışmalar yapması gibi sebepleri, Kraus ve Walzer'in de tercihlerini göz önünde bulundurarak, *Birinci Analitikler*'i Ebu Qurra'nın tercüme ettiği fikrinin daha isabetli olduğu sonucuna

kaynaklık etmiş, sonraki daha ayrıntılı ve profesyonel tercüme onun değerini düşürememiştir.¹ Süryanice'den Arapça'ya yapılan bir çok tercüme kaybolurken, onun bu tercümesi kaybolmamış iki nüshası, Paris (Bib. Nat. Fonds arabe 2346 fols 66r-130v) ve İstanbul (TSMK, III. Ahmed, Nr. 3362 60-139 varaklar) kütüphanelerinde bulunmaktadır.²

Theodore'nin, Huneyn b. İshak öncesi Grekçe mantık kitaplarının Arapça'ya tercümesi hususunda müstesna bir yeri vardır. O, ilk dönem mütercimlerden olmakla birlikte, doğrudan Grekçe'den Arapça'ya mantık kitaplarını tercüme etmesi ve bununla da, sonraki mütercimlere bir anlamda yol gösterici olması, onun tercüme hususundaki üstünlüğünü göstermektedir. Bu durum Ebu Qurra'nın, tercüme metodu konusunda mütercimleri etkilediğini, tercümelemlerin daha sağlıklı yapılmasına katkıda bulunduğunu ve böylece mantığın İslam dünyasına doğru bir şekilde geçmesinde önemli rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Theodore'nin tercüme ettiği, *Birinci Analitikler*, klasik mantığın bel kemiği sayılan kıyasla ilgilidir. Aristoteles, çeşitli kural ve şekilleriyle en önemli çıkarım metodlarından biri olan mantığın formel kıyas teorisini, bu kitapta oluşturmaktadır. Mantıkta ilk olarak kıyasın öğrenilmesi, felsefi kitapların daha kolay anlaşılmasını, dolayısıyla da benimsenmesini sağlamış olabilir. Yine bu dönemden sonra, dini konularda karşılaşılan zorluklarda kıyasa müracaat edildiğini söylemek mümkündür.

Bunların dışında Ebu Qurra, tevhid ve teslisi konu edinen Arapça kelami kitaplar yazarak, mutezile alimleriyle çeşitli tartışmalar yaparak, bu tartışmalarda mantığı kullanarak da Müslümanların mantığı öğrenmeye ihtiyaç duymalarına zemin hazırlamış ve İslam mantık tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur.

2.2. Sabit b. Kurra el-Harrani (821-901)

Asıl ismi Ebu'l-Hasan Sabit b. Kurra olup, Harran'da doğmuş, çocukluk ve gençliğini burada geçirmiştir. Kendisi hiçbir zaman dinini değiştirmemiş pagan kalmıştır. Bir süre sarraflık yapan Sabit, Beni Musa Oğullarından Muhammed b. Musa tarafından ikna edilip, önemli bir bilim adamı olarak şöhrete kavuştuğu Bağdat'a götürülmüştür.³

Sabit, Süryanice'nin yanında Arapça ve Grekçe'yi de çok iyi derecede bilmekteydi.⁴ O kendi zamanın en aktif mütercimlerinden⁵ birisi olup Beytülhikme'de Huneyn b. İshak'la birlikte çalıştı.⁶ Bildiği diller sayesinde, bu dillerde yazılmış bütün bilimsel materyalleri kullanmaktaydı. Ayrıca o çok çalışkan

ulaşmak mümkündür.

¹ Rescher, a.g.e., s. 98-99.

² Lameer, a.y.; Rescher, a.g.e., ss. 26-27,30.

³ Kumeyr, a.g.e., s. 137; O'Leary a.g.e., s. 120; Rosenthal, a.g.e., s. 49.

⁴ O'Leary a.g.e., s. 121.

⁵ Ülken, a.g.e., s. 84; Rosenthal, a.g.e., s. 6.

⁶ İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut, 1997, ss. 302-303; Rescher, a.g.e., s. 30; Kumeyr, a.g.e., s. 137.

ve ilgi alanları genişti. Sabit'in, özellikle mantık, matematik, felsefe, tıp, astronomi üzerine telif, yorum ve özetten oluşan bir çok eseri vardır.¹

Mantıkla ilgili çalışmalarında Müslümanların itimat ettiği nadir kişilerden biri olan Sabit, tercüme ve teliflerinde *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Sofistik Deliller*, *Retorik ve Poetik*'ten oluşan *Organon*'un, yalnızca ilk üç kitabını değil bütünü ele almıştır. O, mantık çalışmalarına temel olabilecek mantık eserleri telif eden,² mantık konuları üzerinde çeşitli yorumlar ve özetler -*Önermeler*³ kitabında olduğu gibi- yapan ilk kişi olma durumdadır.⁴ Sabit, bunlara ilaveten Beytülhikme'de yapılan mantık tercümelerinde birçok mütercime yardım etmiş ve danışmanlık yapmıştır.⁵

Sabit'in mantık dışındaki bilim dallarıyla da uğraştığını belirtmiştik. O, 150 civarında Arapça, 15 civarında da Süryanice eser yazmıştır.⁶ Sabit'e atfedilen eserlerden birkaç tanesi şunlardır: Aristoteles'in *Physica*'sı üzerine şerh, Yıldızların Tabiat ve Tesirleri, Ahlak ve Musiki'nin İlkelerine Dair Risaleler, Kindi'ye Reddiye, Tıpla ilgili çeşitli özet kitaplar vb.⁷

Sabit, yalnızca kitap yazmamış öğrenciler yetiştirerek de, İslam dünyasında mantık ve diğer bilimlerin gelişmesi ve gelecek kuşakları aktarılması yönünde büyük çabalar sarf etmiştir. İsa b. Üseyyidi'n-Nasrani, Sinan b. Sabit, Yehuda b. Yusuf,⁸ Sabit'in yetiştirdiği öğrencilerden bazılarıdır. O öğrencilerine, mantık, felsefe ve tıp öğretiyor, bunun yanında onları tercüme hususunda da yönlendiriyordu.

Bu kadar çok yönlü olan Sabit b. Kurra'nın İslam dünyasına etkilerini şöyle sıralayabiliriz:

Sabit Süryanilerin yaptığı gibi *Organon*'un bir bölümünü değil tamamını ele almış, çeşitli tercüme ve telifler yapmıştır. Böylece o, İslam dünyasının, mantığı eksik bir şekilde değil de bütünüyle öğrenmesine zemin hazırlamıştır denilebilir.

Mantığın tercümesinin yanında, ilk mantık telif eserinin de Sabit b. Kurra tarafından yapıldığını görüyoruz. Bu çalışmaların, mantığın, Müslümanların yaşam şartlarına, inançlarına uygun hale getirilmesinde ve mantığın terimlerinin Arapça karşılıklarını kullanarak Arapça bir mantık dilinin oluşturulmasında etkili olduğu söylenebilir.

Sabit'in mantık eseri telif etmesi, Müslüman bilim adamı ve mantıkçıların, tercümeyle yetinilmemesi kendi düşünce ve yorumlarını katarak mantık telifi yapmaları hususunda yönlendirmiştir. Onun çağdaşı ve İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi (805-873)'nin Müslüman filozoflardan ilk mantık eseri telif eden

¹ Fahri, a.g.e., s. 20.

² Rescher, a.g.e., s. 29.

³ İbn Nedim, a.g.e., s. 307.

⁴ Rescher, a.g.e., s. 109.

⁵ Rescher, a.g.e., s. 108.

⁶ O'Leary, a.g.e., s. 120.

⁷ Sarıkavak, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara, 1997, ss. 35-36; Fahri, a.g.e., ss. 20-21.

⁸ Sarıkavak, a.g.e., s. 38.

kişi olması¹ bu duruma örnek gösterilebilir. Ayrıca Sabit, Kindi'ye karşı reddiye yazarak onunla çeşitli konularda tartışmıştır. Bununla da Kindi'nin felsefi ve mantıki düşüncesinin gelişmesine yardım etmiştir denilebilir. Sabit, bu çalışmalarıyla mantığın İslam dünyasına geçmesinde, geliştirilmesinde ve temel eserlerin ortaya konmasında büyük rol oynamıştır.

Sabit b. Kurra, burada zikrettiğimiz ve zikredemediğimiz birçok özelliğinden dolayı, Huneyn b. İshak'la birlikte günümüzde tanınan en meşhur mütercim ve bilim adamlarından biri olmuştur.

2.3. Yuhanna b. Haylan (860-920)

Antakya okulunun kapanmadan önceki son öğrencilerinden biri olan Yuhanna b. Haylan, Harranlıdır. O Hıristiyan teolojisi, felsefe ve mantık üzerine eğitim görmüştür.²

Antakya okulunun kapanması üzerine memleketi Harran'a gelen Yuhanna, burada hocalık yaptı. O, kendi devrinde yetkin, aynı zamanda da meşhur bir felsefeci ve mantıkçı idi. Yuhanna Harran'da hocalık yaparken, ünlü İslam filozofu ve mantıkçısı Farabi buraya gelerek ondan mantık dersi aldı, özellikle de Hıristiyanlarca okunması yasaklanan Aristoteles'in *İkinci Analitikler* isimli kitabını sonuna kadar okudu.³ Böylece Farabi, Aristoteles felsefesine nüfuz etti ve mantık sanatının inceliklerini öğrendi.⁴ Bazı kaynaklarda Farabi'nin bu dersi Harran'da değil Bağdat'ta aldığı belirtilse de,⁵ klasik kaynakların çoğunluğunda ders alma işinin Harran'da gerçekleştiği yönündedir. Yuhanna Harran'da Farabi'nin dışında birçok öğrenciyi de hocalık yapmış olmasına rağmen, günümüze kadar gelen her hangi bir eseri yoktur.⁶

Yuhanna Harran'daki, eğitim öğretim faaliyetlerinden sonra, X. yüzyılın başlarında birçok Harranlı hocayla birlikte Bağdat'a gitmiş, orada öğretim işleriyle meşgul olmuştur. Onun, Bağdat'ta yetiştirdiği öğrencileri arasında, mantık çalışmalarıyla ünlü Ebu Bişr Metta (öl. 940)⁷ ve İsrail el-Eskaf ve Kuvayri⁸ gibi önemli isimler vardır. Yuhanna, bu çalışmalarından dolayı Bağdat Okulu'nun kurucularından biri kabul edilmiştir.⁹ O hayatının sonuna kadar Bağdat'ta kalmış yine burada ölmüştür.

Yuhanna b. Haylan, yazılı bir eser bırakmamasına rağmen, şöhreti günümüze kadar ulaşmıştır. Bu durum onun, İslam dünyasında yetiştirdiği Farabi ve Ebu Bişr

¹ Rescher, a.g.e., s. 29.

² Ülken, a.g.e., ss. 70-71.

³ O'Leary, a.g.e., s. 124; Ülken, a.g.e., s.50, 71; Rosenthal, a.g.e., s. 51; Bayraktar, a.g.e., s. 201.

⁴ Lameer, a.g.e., s. 21; Rescher, a.g.e., s. 116; Ülken, a.g.e., s. 100.

⁵ De Boer, a.g.e., s. 107.

⁶ Ülken, a.g.e., s. 71.

⁷ Rescher, a.g.e., s. 30, 116

⁸ Sankavak, a.g.e., s. 40-41.

⁹ Kayacık, a.g.e., ss. 50-51.

Metta gibi öğrencileri sayesinde olmuştur. Bilindiği gibi Farabi, mantık üzerine yaptığı çalışmalardan dolayı mantık konusunda otorite kabul edilmiş ve ona, Aristoteles'ten sonra gelen en büyük mantıkçı anlamında "Muallim-i Sani" denilmiştir. Ayrıca Farabi, bu çalışmaları nedeniyle günümüz dünyasında bile herkes tarafından en çok itibar edilen, saygı duyulan filozoflardan biri olma durumundadır.

Böylece Yuhanna'nın, yetiştirdiği öğrencileri aracılığı ile, mantığın İslam dünyasına geçişinde önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Tebliğimizi, Harran Okulunda mantık çalışmalarıyla öne çıkan bilim adamları hakkında verdiğimiz bu bilgilerle sınırlamak istiyoruz. Biz yukarıda zikrettiğimiz bilim adamları arasına, Harranlı olduğu halde mantık ve mantıkçıları ret etmesiyle ünlü İbn Teymiye (1261-1327)'yi katmıyoruz. O, bu okula mensup birisi olmadığı gibi, İslam dünyasında mantık çalışmalarının oldukça yaygınlaşıp geliştiği, hatta Gazali (1058-1111) tarafından mantık öğrenmenin farzı kifaye ilan edildiği bir dönemde yaşamıştır. Böyle olmakla birlikte onun Harranlı olması, buradaki pagan kültürünü ve Harran Okulunun özelliklerini çok iyi derecede bilmesi, mantığa karşı çıkışındaki temel etkenlerden birini oluşturmaktadır denilebilir. İbn Teymiye'nin, mantığı, tevhidi ve Allah'a kulluk etmeyi değil şirki ve yıldızlara tapmayı emrettiği¹ şeklinde itham etmesi bunun en açık örneklerinden biridir.

Sonuç

Sonuç olarak uzun bir geçmişe sahip Harran Okulu, açık kaldığı süre içerisinde çok hareketli olup, burada bir çok bilim adamı ve filozof yetişmiştir. Harranlı bilim adamları, İslam dünyasına ilk tercüme hareketini başlatanlar arasındadırlar. Harranlılar, mantık kitaplarını tercüme ederek, mantık hakkında telif eserler ortaya koyarak, onları Müslümanlara öğreterek, katılmadıkları konularda Müslümanlara reddiye yazarak kendi çağdaşları ve daha sonraki Müslüman bilim adamı ve filozofların yetişmesinde etkili olmuşlardır. Bunun en güzel örneğini, Farabi'ye mantık öğreterek Yuhanna b. Haylan ortaya koymuştur. Kısaca söylemek gerekirse Harran Okulunda yetişen bilim adamları, mantığın İslam dünyasına geçmesi, gelişmesi ve bugüne kadar gelmesinde büyük pay sahibi olmuşlardır.

¹ İbn Teymiye, *Nagdu'l-Mantuk*, Kahire, 1951, s. 177.

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ VE ARAP AKLININ OLUŞUMUNDA HERMETİZMİN ROLÜ

Ahmet KELEŞ*

According to Câbirî, The role of the Hermetic Philosophy on to be Made Arab Ration

Summary

This paper is on the Cabiri's theory that is relevant with Islamic epistemologies. His opinion, three epistemologies had been made in Islamic tradition. First of them is "İrfân" that is Shî's epistemology. It is the biggest role has the others epistemologies made. And also it is the most influenced by Hermetic philosophy. The second epistemology is "Beyân". It is the Epistemology of Caliph. It had been formed by linguists of Arab. And it is opposite of İrfânî epistemology as a point of political proposal. Beyânî epistemology has linguistic rational but İrfânî Epistemology has irrational arguments such as Hermetic Philosophy.

The third epistemology is "Burbân". It is based on the Greek culture. Especially the Aristoteles's teaching. Abbasi's Caliph Me'mûn had the Greek Philosophy translated to Arabic. He wanted to strong Beyânî Epistemology against the İrfânî Epistemology. All of them are made in "Tedvîn Age" period, that is, "written age" period. Câbirî claim that these epistemologies affect each other. As a result of which, Ration of Arab had been complicated with three epistemologies. And also Câbirî claim that this complication originated from İrfânî Hermetic Philosophy.

Consequently, Hermetic of Harran affected all of these epistemologies happening during this period. We feel even today this affection in our mind and thought. According to Câbirî, we need a new epistemology will be formed by taking from these epistemologies.

Key Words: *Hermetic of Harran, İrfânî Epistemology, Beyânî Epistemology, Burbânî Epistemology, Ration, Greek Philosophy, Arabic Literature.*

Giriş

Sayın başkan, değerli meslektaşlarım ve kıymetli konuklar, öncelikle hepinizi saygı ve hürmetlerimle selamlıyorum. Harran Üniversitesini, düzenlemiş olduğu bu önemli sempozyum nedeniyle kutluyorum.

Benim tebliğim; çağımızın önemli simalarından Muhammed Âbid el-Câbirî'nin, Arap-İslam aklının oluşumu tezinde ileri sürdüğü "Epistemolojik" farklılaşmada

* Doç. Dr., Dicle Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi, ahmetkeles@mynet.com

“Hermetizm”in rolünü ele almaktır. Hermetizm dediğimizde, Gnostik Hermetik öğretiyi kastediyoruz.¹ Bu öğretiyi, Greko-Romen’den Harran’a taşınmış, oradan da Bağdat’a taşınarak bu iki önemli merkezde hayatini sürdürmüştür. Özellikle Suriye’nin Müslümanlar tarafından fethini müteakip, Harran Hermetizmi Müslüman alimlerin dikkatini çekmiş ve onunla ilgilenmeye başlamışlardır. Ebu’l-Alâ Afifi’nin tespitiyle; “Hermetik düşünce Müslüman alimleri o kadar etkilemiştir ki, tarihte hiçbir düşünce Müslümanlar üzerinde bu kadar kalıcı ve derin izler bırakmamıştır”.²

İşte bu önemli tesirin (rolün) sahibi Harran Hermetizmi, İslam geleneğinde oluşan her türlü ilmi etkinlikte şu ya da bu şekilde ve yine şu ya da bu kadar kendisine yer bulmuştur.³ Muhammed Âbid el-Câbirî, bu tesiri sistematik bir şekilde inceleyen ve buradan İslam kültürünü ve bilim tarihini yeni bir okuyuşla okumak gerektiğini savunan çağımızın yaşayan en önemli Bilim ve Felsefe tarihçisidir. Bu tebliğimde, başarabildiğim kadarıyla, doğrudan onun kendi eserlerinden yapacağım alıntı ve çıkarımlarla, Harran Hermetizm’inin Arap-İslam aklının oluşumunda ne tür bir misyon üstlenmiş olduğunu göstermeye çalışacağım.

I- Câbirî’ye Göre Arap-İslam Aklını Oluşturan Epistemolojiler

Câbirî, İslam geleneğinde üç farklı “epistemoloji”nin geliştiğini söyler. Bunlar; *İrfan*, *Beyan* ve *Burhan*’dır. Bu üç epistemoloji, bilgiyi üretme ve onu kullanmada farklı referanslara sahiptir. Her üçü de Müslümanların üretmiş olduğu epistemoloji olmasına rağmen, hem ortaya çıkış koşulları, hem de üstlendikleri misyon açısından birbirinden farklıdır. Hatta bunlar Câbirî’ye göre, bir birlerine alternatif olarak doğmuşlardır.⁴

A- Câbirî’nin İslamî Epistemolojilerin Doğuşlarıyla İlgili Projesi

Câbirî, İslam geleneğinde ilk ortaya çıkan epistemolojinin “*İrfanî Epistemoloji*” olduğunu söyler.⁵ İrfanî Epistemoloji, Şia’nın ürettiği bir epistemolojidir. Bilindiği

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, T.D.V.İ.A., XVII, *Hermes* mad., s. 228-233; Ayrıca bkz. Mahmut Erol Kılıç, “Ebu’l-Hükemâ”: *Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü*, <http://www.hermetics.org/hermetik.html>, 05.03.2006, s. 1.

² Ebu’l-Alâ el-Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, “Hermetik Literatürün İslam Düşüncesi zerindeki tesiri”, 110-13.

³ Hermetik Düşüncenin İslamî İlimlerdeki Tesiri için bkz. Ahmet Keleş, *Harran Sempozyumu* 2006 Urfa, “Harran Hermetizminin İslami İlimlere Tesiri” adlı tebliğ.

⁴ İslam geleneğinde vücut bulan bu üç epistemolojinin ortaya çıktığı tarihsel koşullar ve biri birlerini etkilemeleri konusunu Câbirî, *Arap-İslam Aklınının Oluşumu* (Kitabevi Y., İstanbul 2000, trc. İbrahim Akbaba), adlı eserinde ele alır ki biz bu tebliğimizde bu kitaba sıklıkla atıfta bulunacağız. Ayrıca bu her üç epistemolojinin kaynaklarını ve muhtevasını, ilk dönem orijinal kaynaklardan hareketle ortaya koyduğu eseri ise, *Arap-İslam Kültürününün Akıl Yapısı* (Kitabevi Y., İstanbul 1999, trc. Burhan Köruköğlü, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), adlı eseridir. Bu eserden de gerektiği ölçüde ve yerlerde alıntı yapacağız.

⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklınının Oluşumu*, s. 207-208. İlk hermetikleşen fırkanın Şia oluşuyla ilgili bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, İletişim Y., İstanbul 2002, (trc. Hüseyin

üzere Şia, İslam geleneğinde merkezi otoriteden ve siyasetten ilk kopan ve muhalefet cephesini oluşturan fırkadır. Öncelikle Şia' bu muhalif duruşuyla; bir "muhalefet söylemi"ne ve bir de iktidarın gayr-i meşruluğunu savunan iddiaya sahiptir. Bu söylem ve iddia, Şia'nın kendisine mahsus bir epistemoloji üretmesine neden olmuştur.

Mevzuun bu noktasında şu tespiti yapmamız gerekir: Şia muhalefet söylemini ve iktidarın gayr-ı meşruluğunu söylerken; a- kendisini nereye dayandırıyordu, yani hangi epistemolojik temele dayanıyordu, b- muhalif oldukları iktidarın söylemini nasıl değerlendiriyordu, yani iktidarın epistemolojisi ne idi? İşte bu iki nokta aydınlatıldığında, karşımıza, biri diğerini eleştiren, diğer bir ifadeyle biri diğerine muhalif olan iki İslamî Epistemoloji karşımıza çıkacaktır. Bunlar: Şia'ya ait olan; "İrfânî Epistemoloji" ile, siyasî iktidara ait olan; "Beyânî Epistemoloji"dir.

Câbirî'nin projesine göre, İslam geleneği "Hilafet" ihtilafı merkezinde siyasi bir kriz ile doğmuştur. Bu kriz zamanla o kadar derinleşmiştir ki, geleneğimizdeki bütün bilimsel faaliyet ve gelişmelerin şekillenmesinde rolü olmuştur. Örneğin, Şia muhalefet söylemiyle "İrfânî" epistemolojiyi geliştirirken, iktidar da buna mukabil "Beyânî" epistemolojiyi geliştirmiştir. Zamanla Şia'nın İrfânî epistemolojisi, hem epistemolojik söylem olarak, hem de fetihler sayesinde Müslüman coğrafyaya katılan Arap olmayan unsurları, Mevâliyi de kendi yanına çekerek, "Beyânî" epistemolojiye üstünlük sağlamıştır.¹ İktidar, bu epistemolojik zaafı hissettiği andan itibaren, onu güçlendirmek ve zaafını gidermek istemiştir. Peki bu zaaf nasıl bir zaaf idi ve nasıl giderilebilirdi? Şimdi bu hususu kısaca açıklamaya çalışalım.

İktidarın epistemolojik zaaf içinde olup bunu gidermeye çalıştığı tarih, Hicrî 130'lu yıllardır ve Halife Me'mun'un devridir.² Abbasi halifesi Me'mun, söz konusu ihtiyacı gidermek için başvuracağı kapıyı seçmiştir. Bu kapı, farklı bir medeniyetin Akıl yapısını oluşturan "Felsefe", yani Grek medeniyetinin akli idi. Buradan "Rasyonel" bir epistemoloji nakledilir ve "Beyânî" epistemoloji ile mezc edilirse, bu şekilde güçlendirilmiş olan "Beyânî" epistemoloji, "İrfânî" epistemolojiye karşı koyabilirdi.³ İşte bu tarihsel ihtiyaca binaen Halife Me'mun rüyasında Aristo'yu gördü⁴ ve Felsefe ithaline devletin bütün gücünü seferber ederek başladı.⁵

Beyânî Epistemoloji, Yunan'dan ithal edilecek olan ve salt "Rasyonel" çabanın ürünü olarak kabul edilen bir birikim ile güçlenirse, Şia'nın İrfânî Epistemolojisine galebe edilebilir, diye düşünülüyordu. Peki, iktidar neden Beyânî Epistemolojinin rasyonel olarak güçlendirilmesi ihtiyacını hissetti ve bunun için neden Yunan

Hatemi), I, 150-162.

¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 61.

² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 65.

³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 243. Müellif bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Me'munun stratejisi, gnostik Şii tezlerine Aristo ilim ve mantığına dayanan akli tezlerle direnmeyi esas alıyordu."

⁴ Câbirî'ye gör Me'mun'un gördüğü rüya siyasî bir rüya idi. Gerçekte uykuda görülmüş bir rüya değil...! Bu konuda bkz. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 260.

⁵ Hlife Me'mun ve Aristo ile rüyadaki konuşması için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 231.

kültürüne başvurdu da, bir başka kültüre baş vurmadı?

Kuşkusuz bu sorunu cevabı, *İrfânî* epistemolojinin Gnostik ve Hermetik karakteriyle ilgilidir. Çünkü *İrfânî* söylem, Hermetik gnostizmin tüm gizemini kullanıyor ve tüm *Batîni* yollara baş vuruyordu.¹ Buna mukabil *Beyânî* Epistemoloji kendisini sadece “*Dil*” merkezli geliştirmiş ve tüm referanslarını Arap diline ve onun temsil ettiği *Dinî Nassa*, yani Kuran’a ve Hadise bağlamıştı.² Bu iki temel dinî kaynağı sadece “*Dilsel*” bir epistemolojiyle okuyan *Beyânî* Epistemoloji, aynı kaynakları tüm Batîni ve gnostik unsurlarla okuyan *İrfânî* söyleme karşı cılız kalmış ve varlığını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze kalmıştır.³ İşte iktidarın bu kaybetme telaşı sonunda halife, tüm hazinenin imkanlarını kullanarak başta Aristo’nun “*Mantık*” alanındaki eserleri olmak üzere tüm Yunan kültürünün hummalı bir şekilde tercüme edilmesine karar vermiştir.⁴

Bu tarihsel tespitle Câbirî, iki epistemolojinin karşılıklı oluşumunu belirlemiş olmaktadır. Bu iki epistemoloji birbirine üstün gelme mücadelesini vere dursunlar, bu arada İslam geleneğine ithal edilen Yunan Mantığı ve Aklı, *Beyânî* epistemolojinin ileri gelen alimleri tarafından pek de hoş karşılanmadı. Onlar; Arap dilinin “*Nahiv*”nin, Arap Aklının mantığını oluşturduğunu, bu yüzden ayrıca bir mantık ithaline gerek olmadığını söylemeye başladılar. Hatta felsefenin transferini üstlenen çoğu Mutezili alimler ile dâriciler, “*Filologlar*” arasında ciddi bir çekişme bile başladı. Yapılan bilimsel münazaralarda, münazarayı hep dâriciler kazanıyordu. Yani ithal edilen *Yunan Mantığı*’na, *Arap Akl*’inin ihtiyacı yoktu.⁵

Böylece, *Beyânî* epistemolojiyi takviye etmesi niyetiyle ithal edilen Yunan kültürü ve aklı, tam istenildiği anlamda *Beyânî* Epistemoloji ile kaynaştırılmayınca, Müslüman Filozoflar bu ithal malzemeyi kullanarak İslam geleneğinde bir başka

¹ Bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 201. Müellif burada şu hususun altını çizmektedir: “Çünkü Hermescilik Şia ve Batîni fırkaların teorik arkaplanını oluşturmaktaydı. Bunlar da Ehl-i Sünnet’in tarihi düşmanlarıydı.” Bkz. a.g.e., s. 201.

² *Beyânî* Epistemoloji’nin gelişim süreci ve referansları için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 57-95. Müellif bu eserde, birisi; “Tedvin Asrı: Arap Düşüncesinin Referans Çerçevesi”, diğeri de; “Arap kültüründe Epistemolojik ve İdeolojik Arap Aklının Oluşumu Bedevî Arap Evreninin Kurucusu” ana başlıkları altında, yukarıda kısaca özetlemiş olduğumuz hususu geniş bir şekilde anlatmaktadır.

³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 239. Burada müellif, Halife Me’mun’un Aristo’yu rüyasında görmesine neden olan tarihi koşulları tespit ettikten sonra, şu ifadeyi kullanmaktadır: “Me’mun’a meşhur rüyasını gördüren işte bu tarihsel şartlar ve ortamdı. Abbasi devletinin Şii kökenli muhalifleri, devlet tebasının büyük bir kesimi üzerinde kültürel egemenlik kurmayı başlarmışlardı. Me’mun bu zındıkları kılıçla basturamayacağını anlamıştı. ... Aklî münazara geleneğini başlattı.” Bkz. s. 239.

⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 232.

⁵ Sene 326’da, Halife Muktedir’in veziri el-Fadl b. Ca’fer b. El-Furât’ın meclisinde, dönemin önde gelen mantıkçılarından Ebû Bişr Metâ b. Yunûs ile tanınmış kelamcı ve dilbilimci Ebû Saîd es-Sîrâfi arasında cereyan eden münazaranın konusu, Aristo mantığına, Arap Nahvinin mukabil geldiğini ve ona ihtiyaç bırakmadığını ispatlamaktı. Nitekim münazaradan açıkça es-Sîrâfi üstün çıkmıştı... Yani, Arap dilinde Nahiv varken, Yunan Mantığına ihtiyaç yoktu. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.27-274. Söz konusu münazaranın tam metni için bkz. Osman Bilen, “Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Saîd es-Sîrâfi Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma”, *İslamiyat*, C.7, S. 2, 2004, s. 155-172.

Epistemolojinin doğmasını sağladılar. Bu epistemoloji: *Burbânî* Epistemolojidir.¹ Görüleceği üzere, mevcut iki epistemolojinin mücadelesi üçüncü bir epistemolojiyi daha doğurmuş oldu. Sonuç olarak Arap-İslam Aklını oluşturan üç epistemolojik oluşum tamamlanmış oldu. Artık bu üç epistemolojinin karşılıklı etkileşimi bağlamında Hermetizmin rolüne ve etkinliğine geçebiliriz. Ancak burada şu kadarını söyleyebiliriz ki; Harran Gnostizmi, İrfânî epistemolojide yerini almasıyla diğer iki epistemolojinin doğmasına neden olduğu gibi, daha sonra onları da etkisine almayı da başaracaktır.

B- Üç İslâmî Epistemoloji'nin Muhtevaları

Ağırlıklı olarak İrfânî epistemolojinin Gnostik Harran hermetizmi ile ilişkisine ve diğer epistemolojilerin üzerindeki tesirine geçmeden önce, her bir epistemolojiyi kısaca tanıtmaya çalışalım.

b1-İrfânî Epistemoloji

İslam'ın temel kaynaklarını “*Bâtınî*” bir tarzda okuyan ve bu anlamda her türlü gnostik öğretilerden yararlanmaya çalışan bir epistemolojidir.² Bilgiye ulaşmada “*Akl*”a değil, kalbe ve iç müşahedeye/keşfe ve ilhama dayanır. Bu yönüyle İrfânî epistemoloji, tamamen Hermetik karakterlidir. Hermetizmin tüm gizemli ilimlerini, Havvas ilmi, Kimya, Simya, gibi diğer tüm ilimleri kullanır.

Şia ayrıca kendisini, Hz. Peygamber'in manevi varisleri olarak da görür. Şia'ya göre, Hz. Peygamber'in temsil ettiği risalet onun vefatıyla son bulmuş, ancak yine onun temsil ettiği velayet devam etmiştir. “*Risâlet-i Muhammediyye*” sona ermiş, “*Risâlet-i Ahmediyye*” ehl-i beyt ile devam etmiştir. Velayet-i Ahmediyye'yi devam ettiren de Hz. Ali ve onun neslidir. Böylece İmamlar, velayet yoluyla doğruyu ve gerçeği ilham ve keşf yoluyla direkt Allah'tan almaktadırlar. Risalet ile vahiy kesilmiştir, fakat velayet ile ilham ve keşif devam etmektedir. Gerçek ilim ve hakikat ancak bu yol ile elde edilebilir.³ İşte bu temel yaklaşımları onların ne tür bir epistemolojiyle bilim ürettiklerini göstermektedir. Taktir edileceği gibi bu tür bir epistemolojinin beslenebileceği en iyi, en uygun kaynak da Hermetizmdir.⁴

b2-Beyânî Epistemoloji

¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 253-255.

² Câbirî, *Arap-İslam Akülürünün Akıl Yapısı*, s. 330-333.

³ Şia'nın felsefesinin, Peygamberlik temelinde oluştuğuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, “Şülik ve Nübüvvet Temeline Dayanan Felsefe”, s. 63-150.

⁴ Şia'nın öğretilerinde yer alan kavramlar ve bunların hem İslam kaynaklarından hem de gnostik Hermetizmden nasıl kaynaklandığı için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.329-377. Ayrıca bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, “Şülik ve Nübüvvet Temeline Dayanan Felsefe”, s. 63-149.

Beyânî Epistemoloji, “*Dil*” merkezli bir epistemolojidir.¹ Siyasi iktidarı elinde bulunduran erk, kendilerinin meşruiyetlerini kanıtlamak için dinin ana kaynaklarına baş vurdular. Bunun için de öncelikle “*Tedvin*” çağı dediğimiz bir süreci başlatarak, öncelikle tüm dinî kaynakları ve söylemi yazıyla kayıt altına aldırıp sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçişi sağladılar. Böylece, sözlü gelenekte bir taraftan üretilerek çoğalan malzeme durdurulmuş ve yazıyla tespit edilmiş olurken, diğer taraftan da yazılı hale gelen bu malzemenin hangi usul ve yöntem ile okunacağını “*Metodolojisi*” belirlenmiştir. Hemen her alanda yöntem belirlenmesine gidilmiştir. Dilde, *Sarf* ve *Nahvin* kuralları belirlenerek yazılı metinlerin nasıl okunacağını metodolojisi tespit edilmiş, “*Fıkah Usûli*” ile fıkahın ve dinî metinlerin/nassın nasıl okunacağını kuralları konmaya çalışılmış, Kelam ilminde “*Usûlü’l-Din*”in ilkeleri belirlenerek itikadî alanın prensipleri tespit edilmiştir. İşte Beyânî Epistemolojiyi oluşturan tüm bu metodolojik çalışmalar, *İrfânî* Epistemolojinin gnostik karakterine karşılık “*dil*” merkezli ve karakterli idi. Nassın zahirî okunuşuna dayanıyordu. İrfânî epistemolojinin Bâtînî okuyuşuna mukabil Beyânî Epistemoloji, Zahirî okuyuşu savunuyor ve epistemolojik ilkelerini buna göre belirliyordu.²

Beyânî epistemoloji, zahirî okuyuşun ve dilsel metodolojinin kalıpları içine sıkıştırırken, İrfânî epistemoloji, her türlü Hermetik malzemeyi kullanarak dinî metinleri okuyor ve kendilerini destekleyecek anlam ve manaları elde ediyordu. İşte Beyânî Epistemolojinin bu dil merkezli yapılanmasının, Gnostik İrfânî söylem karşısındaki zaafını gidermek için Rasyonel bir takviye ihtiyacına binaen Yunan Mantığı ve kültürü ithal edilmiştir.

b3- Burhânî Epistemoloji

Beyânî Epistemoloji mensubu alimlerin çok ciddi muhalefetiyle kısmen arada kalan ve ithal amacını tam anlamıyla gerçekleştiremeyen Yunan kültürü, Felsefi eğilimin konusu olmuş ve İslam Felsefecileri bu defa Yunan Felsefesini “Müslümanca” bir okuyuşla okuyarak, buradan bir İslam Felsefesi çıkarmaya çalışmışlardır. Nitekim İslam Felsefesi, büyük ölçüde Yunan Felsefesinin Müslümanlar tarafından okunuşundan ibarettir.³

Burhânî Epistemoloji ile ilgili Câbirî şu tespiti yapmaktadır: “Burhan, Aristoteles’in metoduna dayanması, bu metodun kavramsal mekanizmasını ve Evren, Allah ve insan ile ilgili olarak inşa ettiği dünya görüşünün genel çatısını kullanması nedeniyle, *Beyân* ve *İrfân*’dan hem metod, hem de dünya görüşü olarak

¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17-51.

² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, “Tedvin Asrı: Arap Düşüncesinin Referans Çerçevesi”, s. 57-73. Câbirî, bu eserinde genel hatlarıyla ele aldığı konuyu, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* adlı esrinin “Beyân” başlığı altında yaklaşık 350 sayfalık bir araştırma ile, “Beyânî Epistemoloji”nin kaynaklarını ve problemlerini incelemiştir. Bkz. s. 17-325. Ayrıca bu konuda bkz. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17-19.

³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 194-95. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Y., İstanbul 2000, (trc.Said Aykut), s. 9 vd.

farklı olmaya devam etti. Bu durum, “*Burhân*”ı *İrfân* ve *Beyân* aleminden farklı bir bilgi dünyası olarak belirleyip, bu iki alanla ve özellikle *Beyân* alanıyla sürtüşmesine ve çatışmasına yol açtı.”¹

Başta, Kindî (252/874) olmak üzere Müslüman filozoflar, özellikle Aristo’nun Mantığa dair eserlerini ve diğer Felsefî birikimini şerh etmeye ve Müslüman ilim dünyasına kazandırmaya çalıştılar.² Buradan, Ebû Nasr el-Fârâbî (339/961) gibi “*Mualimm-i Sâni*” olarak anılan filozoflarımızın da gayretiyle Yunan Felsefesi, İslam geleneği içinde “*Burhan*” denilen bir epistemolojinin doğmasına neden oldu.³

Merkezi Bağdat olan “*Meşşâi*” mantık okulu, adı geçen filozoflar başta olmak üzere bir çok İslam Filozofu tarafından Aristo Mantığı ve Yunan Felsefesi temelinde bir Burhânî Epistemolojinin doğmasına ve gelişmesine hizmet etmişlerdir. Fârâbî’den başlayarak bu epistemolojik oluşum, din ile felsefe arasında bir zıtlığın olmadığını göstermeye çalışırken, diğer taraftan da felsefenin dini anlamak için kaçınılmaz olduğunun da altını çiziyordu.⁴

Câbirî, daha önce işaret etmiş olduğumuz; Burhân’ın Beyânî epistemolojiyi desteklemesi beklentisinin, siyasi otoritelerin beklediği gibi gelişmemesi, Burhân’ı bir anlamda ortada bırakmış ve bundan İrfânî epistemoloji de yararlanmıştı. Bir kriz durumunun da habercisi olan bu durumu Câbirî, “*Beyân ve İrfân’ın Hizmetinde Burhân*” başlığıyla ele almaktadır.⁵

C- Epistemolojik Kargaşa ve Kriz Dönemi

Sözünü ettiğimiz üç epistemolojik oluşum zamanla bir biri içine öyle karıştı ki, İbn Sînâ’nın “*Meşşâi*” Felsefesiyle Burhânî epistemoloji, Şia’nın ve Tasavvufun Gnostik ve Hermetik İrfânî Epistemolojisinin içine sokulmuştur. Beyânî Epistemolojiyi desteklemesi için ithal edilen ve Dilsel esaslı bir epistemoloji Yunan’ın Rasyonel felsefesiyle desteklenmek istenirken, bu felsefe, şimdi de İrfânî Epistemolojinin hizmetine giriyor ve Gnostik Hermetik söylemin Felsefeyle desteklenmesine ve güçlendirilmesine hizmet ediyordu. İbn Sînâ ve Ebû Hâmid el-Gazâl ile zirveye ulaşan bu İrfânî epistemolojinin Burhan tabanında yeniden oluşturulması, İslam geleneğinde, Harran Hermetizminin ve Gnostik İrfânî

¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484. Burhânî Epistemoloji’nin oluşumu, muhtevası, problemleri ve diğer İslamî epistemolojilerle olan ilişkisi için bkz. A.g.e., s. 483-634.

² Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 248-253. Kindî, Câbirî’ye göre, Hermesçilik, Yeni Eflatunculuk ve diğer gnostik eğilimlerin ikame ettikleri ilahiyat alemindeki pramidsel sıralamayı açık bir şekilde reddetmektedir. Bkz. s. 249. Bu hususta Câbirî şu tespiti de yapmaktadır: “O, bu yaklaşımını felsefî içerikli ve Aristocu bir söylem dahilinde işleyerek gnostizmin her türlü eğilimine karşı çıkmaktadır.” Bkz. s. 250.

³ Kindî ile başlayan süreç, Fârâbî ile zirveye ulaşmış ve Felsefî tabanda bir Burhânî Epistemoloji doğmuştur. Bu konuda bkz. Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 253-260. Fârâbî’nin Burhânî Epistemolojinin oluşumunu yaptığı katkı için bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, “Fârâbî’nin Siyasî ve Dinî Felsefesine Dair Yeni Bir Okuyuş Projesi”, s.65-100.

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 70-85.

⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 595- 601.

epistemolojinin Müslümanların ekseriyeti üzerinde tesiri olan egemen bir düşünüş ve tefekkür etkinliğine dönüşmüştür. ¹

Câbirî söz konusu krizi, Bağdatta teşekkül eden “*Meşşâf*” mantık ekolü ve Burhânî Epistemoloji ile de ilişkilendirerek şu şekilde ifade eder:

“Öncelikle şunu aklımızdan çıkarmayalım ki, biz burada konunun epistemolojik boyutunda hareket etmekteyiz. Bu boyutta üç farklı bilgi sisteminin rekabet ve çatışmasına tanık olmaktayız. Aslında bizi ilgilendiren “kriz” de işte bu bilgi sistemlerinin ilişkilerinden doğan bir krizdir. Konu, Arap-İslam Kültüründe yaşanan “*temellerin krizi*”yle ilgilidir. Açıkça görüleceği üzere Bağdat mantık ekolünün krizle ilişkisi, bu ekolün Arap Kültürü içinde üçüncü bir bilgi sistemini, Burhânî bilgi sistemini yayama teşebbüsünü racidir. Kısaca “*Burhan*”ın “*Beyan*”la çatışmasına racidir.”²

Görüleceği üzere, Harran Hermetizminin Gnostik söylemi, İbn Sînâ ve İmam Gazalî gibi İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu devasa düşünürler sayesinde, egemen epistemoloji haline gelmiştir. Bu epistemoloji, *Burhan* takviyeli İrfânî Epistemolojidir. Böylece geleneğimiz tam bir epistemolojik krizin ağına düşmüştür. Bu krizi bir cümle ile özetlemek gerekirse şu şekilde ifade edebiliriz:

İrfânî Epistemoloji’nin karşısında yer alan Beyânî Epistemoloji, dışardan ithal edilen felsefi düşüncenin yardımıyla oluşan Burhânî Epistemoloji, İslam geleneğinde doğmuş üç farklı düşünüş tarzını ifade etmektedirler. Beyânî Epistemolojinin dışındaki diğer iki epistemoloji, harici kaynaklara ve kültürel birikimlere dayanıyordu. Yerli ve özgün olan Beyânî epistemoloji idi. Daha sonra, Beyânî epistemoloji Burhan ile kendisini temellendirmek istedi, ancak zamanla İrfânî epistemoloji de Burhan’dan yararlandı. Böylece Burhânî Epistemoloji, her iki muhalif epistemolojinin (İrfan ve Beyân) ortak referansı haline gelmişti. Bir taraftan Beyân’ın Rasyonel tabanını oluştururken, diğer taraftan da gnostik Batınîliğin rasyonel tabanını oluşturuyordu. Bu iç içe girişin hasil ettiği epistemolojik krizin izlerini ve tesirini hâlâ İslam dünyasında görmekteyiz.³

Bu birbiri içine girmiş epistemolojik karmaşa nihai anlamda Arap İslam aklının akıl yapısını oluşturmakta idi. Şia ve Tasavvuf geleneğinde ağırlığını ve belirleyiciliğini hâlâ devam ettiren Harran Hermetik düşünceler, İslam geleneğinde zuhur eden tüm düşünüş ve akletme etkinliği üzerinde belirleyici olmuştur. Geleneğimiz hiçbir şekilde bu gnostik hermetik Batınîlikten kurtulamamıştır. Salt Rasyonel bir bakış ile düşünememiş ve üretmemiştir.

¹ Bu konuda Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu* adlı eserinde müstakil bölüm açar ve konuyu inceler. Bu konuda geniş bilgi için bkz. “Temellerin Krizi ve Krizin Temellendirilmesi”, s. 267-308.

² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 270.

³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.267-309.

II- Arap-İslam Aklı ve Hermetizm

Öncelikle İrfânî Epistemoloji içinde yer alan Harran Gnostizmi (Hermetik Felsefe), daha sonra diğer iki epistemeyi de etkileyerek, Arap İslam Aklı'nın her alanında yer almayı başarmıştır. Kriz döneminde bir biri içine giren epistemolojik söylemler, Hermetizmin lehine sonuçlanmış ve Arap Aklı'nın oluşumunda önemli bir yere sahip olmuştur.

Nizamiye Medresesinde Rektörlük yapan Gazâlî, Beyânî bilgi sistemi içerisine sızan Gnostik Hermetik söylemi ve Yunan kültüründen aktarılan zararlı malzemeyi temizlemek için görevlendirilmiş, ancak o, hermetik söylemin egemen olduğu “*Sûfî*” söylemi ve tarzı benimseyen bir noktaya gelmiştir. Keza İbn Sînâ, “*Meşrikî*” felsefeyle aklın zirvesine çıktığını söylerken, aslında akli Hermetizmin gnostik dünyasına hapsedmiş ve geleneğimizde oluşan rasyonel oluşumu derinden baltalamıştır. İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi, rasyonel bir felsefe değil tam aksine irrasyonel bir felsefedir. İbn Sînâ ile ilgili Câbirî şunları söylemektedir:

“Kitaplarının çokluğu, düşünüş biçiminin netliği, üslûbunun parlaklığı ve felsefî-ilmî iddialarının çeşitliliği ile Arap-İslam kültürünün nicelik bakımından zirvesini temsil ederken, bizzat kendisi ve başkaları tarafından zatına atfedilen dehâ ve yüceliğe rağmen donukluk ve çöküş merhalesinin hakiki mimarı da odur. Bize göre diğerlerinden daha mühim olan bu yön itibarıyla İbn Sînâ, zannedildiği gibi İslam rasyonalizminin zirve noktasına varmış biri gibi gözüküyor. Aksine, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında, Arap-İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmin temellendirilmesi için çalışmış ve eserlerini bunun için yığmış birisidir. ... İslam geleneğinde yanlış olarak bilindiği gibi, yarım asır sonra İmam Gazâlî gelip onun fikirlerine “*öldürücü darbe*”yi indirmemiştir. Hayır! Hayır! Gazâlî bu sahnede, İbn Sînâ'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır.”¹

Böylece, yani İbn Sînâ gibi önde gelen filozoflarca da felsefe Gnostik ve Hermetik düşünüşün hizmetine girince, İslam geleneğinde oluşan akıl yapısı, Hermetik düşüncenin tesirinde oluşmuş bir akli olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözü edilen her üç epistemolojinin de hâlâ hayatiyetini sürdürüyor olması, bir yönüyle geçmişte kalan epistemolojik kriz ve kargaşanın da sürmesi ve devam etmesi anlamına gelmektedir. Bu durumun, hem İslam aleminin, hem de Müslümanların gerilemesinin sebebi olduğunu söyleyen Câbirî, yeni bir epistemolojik oluşum gerçekleştirmek zorunda olduğumuzu savunur. Bunun için, her üç epistemolojiden koparak, onların eleştirel bir yeniden okunuşundan elde edilecek yeni bir epistemolojiyle kalkınmamızın mümkün olduğunu söyler. Tüm eserleriyle, böyle bir projeyi ortaya koymaya çalışır. Ancak, eserlerinden “*Felsefî Mirasımız ve Biz*” adlı çalışmasının başında yer alan uzun ve kapsamlı mukaddime, tam anlamıyla kültürel mirasımızın, yeni bir epistemoloji oluşturabilmek için nasıl okunması gerektiğinin yöntemini bize sunar.²

¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 120.

² Câbirî, a.g.e., “Yeni Bir Okuyuşun Dayandığı Temeller”, s. 13-61.

Sonuç

Tebliğimizde ortaya koymaya çalıştığımız ana konu, Harran Hermetizm'inin Arap İslam Aklının oluşumundaki rolü idi. Câbirî bunu, üç epistemolojik yapılanma çerçevesinde ele almıştır. Her üç epistemolojiyi ortaya çıkaran tarihi ve siyasi arkaplana işaret etmiştir. Tarihi sırasıyla önce ortaya çıkan İrfânî epistemoloji, kendisini Hermetik söylemle desteklemiş, daha sonra bu Hermetik karakter diğer epistemolojilere de sirayet etmiştir. Sonuç olarak, Harran Hermetizminin gnostik karakteri, İslam geleneğinde oluşan düşünüş ve tefekkürümüzün belirlenmesinde önemli bir rol oynamış, İslami ilimlerin teşekkülünde belirleyici olmuştur.

Özellikle Tasavvuf ve İshrâkî felsefe sayesinde etkinliğini artıran Harranî Gnostik Felsefe, bugün dahi Müslüman dünyanın aklı üzerinde derin izlere ve tesire sahiptir.¹

¹ Cabirî'nin söz konusu tesirden kurtularak yeni bir epistemoljinin oluşturulması projesi için bkz. Ahmet Keleş, "Câbirî ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu", *İslamiyat*, C.7, S. 4, 2004, s. 179-196.

HERMETİZM'İN Ş. SÜHREVERDÎ'NİN FELSEFESİNE GEÇİŞ YOLU OLARAK HARRAN

Eyüp BEKİRYAZICI*

Özet

Sühreverdî'nin eserlerini incelediğimizde, bir kısım fikirlerinin Hermes ve Hermetik düşüncenin etkisini taşıdığına şahit oluruz. Sühreverdî'nin hermetik düşünceye nasıl ulaştığı konusunda bir kesinlik yoksa da, özellikle Harran Okulu öğretilerinin yaygın olduğu Anadolu'nun güney bölgelerine yaptığı seyahatlerin onun Hermetik bilgilere ulaşmasında rol oynadığını söylememiz mümkündür. Zaten Sühreverdî'nin kendisini yenileyicisi olarak gördüğü İsraki hikmetin, Hermetik düşünceyle bir çok ortak yönünün bulunması da bu etkilenmenin açık işaretleri olarak değerlendirilebilir. Biz de bu çalışmada filozofun fikirlerindeki Hermetik etkinin Harran okulu yoluyla nasıl gerçekleştiğine dikkat çekmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hermes, Harran, Sühreverdî, Felsefe, İsrâk.

Abstract

When we examine the work of Suhrawardi, we comprehend his some thoughts that comprise the effect of thought of Hermes and Hermetic. Although it is not definite that in the matter how Suhrawardi reach the thought, voyages, he travel the South region of Asia minor, play a part in his reach Hermetic knowlodes. Actually İsraki wisdom, Suhrawardi accepts it as regenerative his thought, has a great many similar aspects with in Hermetic thought. This state could be considered as clear signs in question interaction. We will attract attention in this study how to become true of Hermetic effect which in thought of philosopher with the way of Harran school

Key Words: *Hermes, Harran, Subrawardi, Philosophy, Isbraq*

Giriş

Harran, Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce ilmi hüviyetini kazanmış bir İlim merkezi olarak kabul ediliyordu. Burada Babil astronomisi, Fars hikmeti ve Yunan felsefesi ile kucaklanmış, dolayısıyla Hermetik düşünce burayı kendine mekan edinmişti.² Harran'da mö. III. yüzyıldan itibaren felsefi düşünceler, yerel inanç olan

* Arş. Gör. Dr. Atatürk Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, ebekiryazici@hotmail.com

² Cabiri, Felsefi Mirasımız ve Biz, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 155.

Sâbiilikle karışmış; böylece bir çeşit Sâbiî hellenistik düşünce oluşmuştur. Antakya Eskul mektebinin kapanmasıyla buradaki bazı din ve ilim adamlarının Harran'daki medreseye göç etmeleri bu medresenin önemini artırmıştır. Yeni hocaların katılımıyla Harran Medresesi özellikle Yeni Eflatunculuk ve Pythagorasçılığın İslam'a geçişinde büyük rol oynamıştır.¹

Harran'ın İslam coğrafyasına katılmasıyla birlikte, Müslümanlar Harran'da felsefe ve düşünce tarihi konusunda Harraniye, Harnaniye veya Keldaniye adı altında büyük bir felsefe okuluyla karşılaşmışlardır.² “Müslümanlar burayı fethettikten sonra buranın ilim merkezi olarak devamını sağlamış ve buradaki ilim adamları pek çok Müslüman öğrenciye ders vermişlerdir.”³ Harran bir ilim merkezi olarak hem Emeviler hem de Abbasiler döneminde önemini korumuştur. Hatta Emevi halifelerinden II. Ömer, Abbasilerden Harun Reşid, Me'mun ve Mutedi Billah vs. gibi devlet adamları buradaki bilimsel faaliyetlerin devamında⁴ önemli rol oynamışlardır. Buradan yetişen matematikçiler, filozoflar, tabipler, astronomlar, Abbasiler'in ilk döneminde tercüme ve telif hareketinde önemli rol oynamışlar, pek çok eseri Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya çevirmişler, yeni kitaplar yazmışlardır.⁵ Bu nedenle Harran'ın İslam düşüncesinin şekillenmesinde katkısı olan merkezlerden biri olarak ele alınması mümkün görünmektedir.

İslam dünyasının Harran kültürü ile karşılaştığı dönemi ele aldığımızda karşımıza Eflatun'un ruhçuluğu, Babil'in astronomisi, İran'ın irfanını içinde barındıran bir dini felsefe çıkmaktadır. Bugün “şark ruhu” diye bilinen etkileri bünyesinde muhafaza eden işte bu felsefedir. Harran Sâbiîleri semavi cisimleri, Allah ile 'alem arasında vasıta kabul etmekle büyük bir tesir alanı ve daha geniş bir bünye içinde yer alan bir akımı temsil ediyordu. Bu geniş alanlı bünyeden kastımız, batıda Suriye'den başlayıp doğuda Horasan'a kadar bütün sahaları etkileyen “Yeni Eflatunculuktur”. Miladi ikinci asırdan itibaren etkisini hissettiren bu düşünce kendi bünyesinde aşamalı olarak Musevi tevhid inancı ile Eflatunculuğu, İran düşüncesi ile Sâbiî dinini sentez yapmıştır.⁶ İşte bu zengin kültürel birikimin, İslam düşünürlerinin bilimsel merakını cezp etmiş olması muhtemeldir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Müslüman idareciler, buradaki bilimsel faaliyetlere bir sınırlama getirmedikleri gibi, buradaki ilmi faaliyetlerin devamına da zemin hazırlamışlardır. Araştırmacıların da işaret ettiği gibi, Harran'daki medresenin bir felsefe medresesi hüviyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Şehristânî'nin naklettiğine göre, filozof Kindî Harran'luların elinde bulunan ve Hermes'e atfedilen tevhitle ilgili bir kitabı okuduğunu ve onu takdir ettiğini belirtmiştir. Yine Şehristani,

¹ Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 35.

² en-Neşşar, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-1, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 291

³ Hodgson, M. G. S., İslam'ın Serüveni, Çev. Komisyon, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I, 253

⁴ Bkz. Gündüz, Şinasi, Mitoloji İle İnanç Arasında, Etüt Yayınları, Samsun 1998, 154-157.

⁵ Şeşen Ramazan, “Harran”, DİA, XVI, 239.

⁶ Cabiri, Felsefi Mirasımız ve Biz, s. 157.

Harranlıların felsefelerini Urani, Agathedemon (Adem peygamberin oğlu Şit), Hermes (İdris) ve Eflatun'dan aldıklarını ileri sürmüş Harranlıların 'Allah illetlerin illetidir', 'asıl ve ezeli varlıktır' inancında olduklarına işaret etmiştir.¹ Şehristânî ayrıca Harranlıların bir kısım inançlarının İslam inanç sistemine olan yakınlığına da vurgu yapmıştır.² Böylesi bir yaklaşımın³ İslam inancıyla paralellik arzemesi de muhtemelen İslam düşünürlerinin bu medreseye karşı olumlu yaklaşımına sebep olmuş olabilir. Bu sebeple olsa gerek Cabirî'nin de ifade ettiği gibi, bir kısım İslam düşünürlerince Hermetik-Harranî kaynaklı teviller, ruhi hayatın pek çok yönü için kabul edilmiştir. Hatta onlar "Hermes'i peygamber olarak görmüş Ona İdris peygamber adını vermişlerdir. Ayrıca Agathedemon'a da Şit nebinin adını vermişlerdir. İsrâkî mutasavvıflara gelince, onların "müşahadelinde" açıkça Harran tesirine rastlanılmaktadır."⁴

Ele aldığı konular vasıtasıyla Müslüman araştırmacıların ilgisini çeken bu medresenin İslam filozoflarını etkilemiş olması doğal karşılanabilir. Neşşar da Harran'ın bu durumunu şu şekilde ifadelemiştir. "Biz Harran Medresesinde Yeni Eflatuncu bir okulla karşı karşıyayız. Bu medresenin kendisine ait kitapları vardır."⁵ Harran'da İslam filozoflarının karşılaştığı Yeni Eflatuncu felsefe, ilahi bilgeligi de içinde barındıran yapısı nedeniyle ön plana çıkmıştır.⁶ Burada şu hususa da ayrıca dikkat çekmeliyiz ki, Harranlıların İslam toplumunda etkin olmalarını, onların kendilerini Kur'an da bahsedilen Sâbiiler oldukları şeklinde halife Me'mun'a karşı yaptıkları savunma ve bunun neticesinde varlıklarının Kur'an dan hareketle kabul görmesi önemli rol oynamış ve bu yüzden ilim hayatında yer almaları kolaylaşmıştır.⁷ Yine ilim hayatına katkıları ile ilgili Cabirî, felsefi ilimleri Arapça ile aktarma görevi üstlenen bu grubun kendi fikirlerini de aktarmasını⁸ çok doğal bulmaktadır ki, bu bizim için de makuldür

Harran, Hermes, Hermetik Bilgi ve Sühreverdî

İsrakilik dahil bir kısım İslami - irfanî akımların kendisinden beslendiği kaynaklardan biri de Hermetizm⁹ olmuştur.¹ Bilindiği gibi, Hermes'in gizemsel

¹ Bkz. Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihal, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 359-362, Ayrıca bkz. en-Neşşar, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-1, s. 293.

² Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s. 362.

³ Şeşen, Harran Tarihi, s. 44.

⁴ Cabirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s. 154.

⁵ en-Neşşar, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-1, s. 295.

⁶ Cabirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s. 161-162.

⁷ Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s. 360.

⁸ Cabirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s. 155

⁹ Hermetikizm, teknik tabiriyle hermesçilik, hem eski Mısır'da Hermes'in, hem de bu öğretinin benimsendiği batını nitelikli ekollerin çalışma sistemleri hakkında kullanılır. Bu öğretinin hareket noktası gerçeğin araştırılmasıdır. Fakat bunun için önce erdemli bir ruh sahibi olmak şarttır. Bu öğretilerde, madde karanlık ile özdeşdir. Işık ise ruhtur ve aydınlık ruhtadır. Dünya hayatı ruhun madde ile olan mücadelesinden meydana gelen bir imtihan sürecidir. Bkz. Kılıç Erol, "Hermes", DİA, XVII,

anlayışının ifadesi olan Hermetizm'in İslam düşünürleri üzerinde derin etkileri olmuştur.² Bu bağlamda Sühreverdî felsefesinin karakteristik yönlerinden biri de Hermes'çilik³ olarak değerlendirilebilir.

Sühreverdî'nin Hermes'e ve hermetik düşünceye ait bilgilere nasıl ulaştığına dair ayrıntılı malumatlar yoksa da, bizzat Sühreverdî'nin eserlerinde Hermes ve onun düşüncesiyle ilgili bilgiler vermiş olması, bizi Harran ve çevresine yöneltmektedir. Ömrünün büyük kısmını seyahatle geçiren düşünür, Azerbaycan, İran, Irak, Suriye gibi ülkelerin yanı sıra, Anadolu'da⁴ da bir çok şehre uğramıştır. Bu ziyaretler esnasında Diyarbakır, Urfa, Konya, Sivas, Harbut, Mardin gibi ilim merkezlerinde zamanın tanınmış alimlerinden eğitim alma fırsatı bulmuştur.⁵

Filozofun vefatından önce seyahat ettiği bir kısım şehirler (Urfa ve Halep) gibi, o dönemde Harran'ın⁶ da Eyyüblerce yönetiliyor olması, onun bölgedeki seyahatlerini kolaylaştırmış olabilir. Ancak bizim için burada vurgulanması gereken konu, düşünürün eserlerinde karşımıza çıkan Hermes ve Hermetik bilgilerin bu seyahatlerle ilgisi ile, bu etkileşimde Harran medresesinin rolünün olup olmadığı, varsa hangi boyutta olduğuna işaret edilmesidir.

Sühreverdî'nin İslam düşüncesinde yeniden canlandığı İsraki anlayış, Hermetik yapısı itibarıyla Hermes'le doğrudan bağlantılıdır. Zira "İsrâk" (Doğu) teriminin, Sühreverdî'den önce kullanımıyla ilgili olarak yapılan bir araştırmada, bu kavramın, İbn Vahşiyye (Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Kays el-Kesedani/ ö. 914) adlı bir müellife atfen ortaya koyulduğu tespitine yer verilmiştir. Buna göre İbn Vahşiyye, İsrâkîliğin menşeiini Hermes'e dayandırmakta, ortaya çıkışını ise onun haleflerine bağlamaktadır.⁷ Bu konuda farklı yaklaşımlar bulunmasına rağmen⁸ genelde yukarıda vermiş olduğumuz açıklamalar kabul edilmektedir. Bizzat Sühreverdî, bu ilgiyi şu ifadeleri ile ortaya koymuştur: "...Bu hakikati bizce Eflatun, Hermes, Pisagor, Empedokles gibi büyük filozoflar ve insana ait dünyadan arman sıfı

230-232.

¹ Cabiri, Muhammed Abid, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 357.

² Hilal, İbrahim, Nazariyyetü'l-Marifetü'l-İsrâkiyye, Daru'n-Nehfesi'l-Arabiyye, Kahire 1988, s. 15-32.

³ Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, s. 438.

⁴ Kehhale, Mu'cemu'l-Müellifin, XIII, 189; Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, s. 96.

⁵ Şemseddin eş-Şehrezûri, Tarihü'l-Hukema Nüzhetü'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrâh, Cem'iyetu'd-Da'veti'l-İslamiyyetü'l-Alemiyye, Trablus 1988, s. 378; Marcotte, Roxanne D. "Suhrawardî al-Maqtûl, The Martyr of Aleppo", al-Qantara, vol. XXII, Madrid 2001, s. 378; Şeşen, Ramazan, Selâhaddin Eyyûbi ve Devleti, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s. 411; Netton, I. R., Meisami, Julie S., "al-Suhrawardî, Yahya ibn Habash" Encyclopedia of Arabic Literature, Vol 2, London 1998, s. 742; Ülken, Hilmi Ziya, Türk Tefekkür Tarihi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, s. 160.

⁶ Şeşen Ramazan, Harran Tarihi, TDVV. Ankara 1996, s. 26; Ayrıca bkz, <http://sanliurfa.meteor.gov.tr/bolgeileri/sanliurfa/surfaayrtar.htm>.

⁷ Kutluer, İlhan, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 107; Nasr, Tree Muslim Sages, s. 63, (çev. s. 76).

⁸ Nasr, Tree Muslim Sages, s. 63.

topluluklar kendi müşabedelerine dayanarak nakletmişlerdir. Devirler ve zamanlar asla bunlardan uzak kalmamıştır."¹ Bir başka yerde ise şöyle söylemektedir: "Gerçeğe giden yol da, kim olursa olsun, benim yoldaşım ve bu yoldaki yardımcımdır. Felsefenin üstadı ve imamı olan Eflatun-i ilahinin yolu da, bu yoldu. Felsefenin babası, Hermes'in yolu da bu yoldu."² Görülüyor ki Şeyhu'l-İşrâk'ın felsefi anlayışında, Hermes temel karakterlerden biridir.

Düşünürün Hermetik bilgilere ulaşması ile ilgili varsayımlarımızdan biri de Harran medresesiyle ilgilidir. Harran'ın Hermetik düşünceye ev sahipliği yapmış olması, bizi, bu düşünceye eserlerinde yer veren Sühreverdî'nin buradan etkilenmiş olduğu sonucuna yöneltmektedir. Sühreverdî'nin bu kaynaktan etkilenmesi yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, düşünürün, daha ziyade hermetik bilginin yurdu olarak ifade edebileceğimiz Harran ve civarına yaptığı seyahatler sayesinde gerçekleşmiş olabilir. Yani onun, hem gençlik yıllarına bağlı olarak, hem de eserlerini kaleme aldığı esnada seyahat ettiği Hermetik bilgi çevrelerinin etkisinde kalarak, Hermetizm'den istifade etmiş olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Ayrıca bu kültürden -aynı zamanda düşünürün öncüsü olarak işaret edebileceğimiz- İbn Sina gibi İslam felsefecileri de etkilenmiştir.³ Zaten çeşitli araştırmalarda da ortaya koyulduğu gibi, İslam dünyası Hermetik külliyattan haberdardı⁴ ve yaşadığı coğrafya itibarıyla Sühreverdî'nin de bu kültürel birikimden haberinin olması son derece doğaldır.

Eserlerini incelediğimizde bizzat Sühreverdî, felsefede Hermes'i önder olarak seçtiğini vurgulamış ve temel eseri *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Hermes'i filozofların ileri gelenlerinden biri olarak ifade etmiştir.⁵ Bir başka eserinde ise, onun irfânî hakikatlere vakıf olduğunu bir kıssa ile anlatmıştır.⁶ Daha önce de yer verdiğimiz gibi, Sühreverdî, sadece kendisi için değil, bütün filozoflar için Hermes'i "*filozofların babası*" olarak takdim etmiş⁷ ve bu yolda onun güvenilirliğine yer vermiştir. Sühreverdî, bazen Hermes'i kendi yöntemini kullanan "*müşâbede*"yi önemseyen bir düşünür,⁸ bazen de İşrâkî hikmetin inceliklerini kolaylıkla açan derinlikte bir işrâkî bilge olarak tanıtmıştır.⁹

Sühreverdî İşrâkî "*hikmet*"i elde ederken iki farklı yol haritası izlemiştir: "*Doğulu*"

¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 156.

² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 10-11.

³ Balı Mirkat İzzet, *el-İtticahu'l-İşrâkiyyu fî Felsefeti İbn Sina*, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1994, s. 240.

⁴ Nasr, S. H. *İslam'da Düşünce ve Hayat, İnsan Yayınları*, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul 1988, s. 154-155.

⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 11.

⁶ Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiiyye*, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtü Şeyhi'l-İşrâk* (çinde), Tahran 1993, I, 108.

⁷ Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiiyye*, I, 111.

⁸ Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtü Şeyhi'l-İşrâk* (çinde), Tahran 1993, I, 160.

⁹ Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, I, 164, 502.

ve “*Batılı*” yol ismini verdiği her iki yol da Hermes’e dayanmaktadır. Son halkasını kendisinin oluşturduğu yolları şu şekilde ifade etmiştir:

a) Batılı Yol (Mısır-Yunan Kaynaklı): Asclepius, Pythagoras-Empedokles, Platon-Neo-Platonistler, Zunnun-i Mısri, Ebu Sehl-i Tüsteri,

b) Doğulu Yol (Antik İnan Kaynaklı): Kiyumarth, Keyhüsrev, Feridun, Ebu Yezid Bistâmi, Hallac-i Mansûr, Ebu’l-Hasan Herrakani,¹

Görüldüğü gibi, Sühreverdî’ye göre Hermes, kendisine kadar çeşitli yollardan ulaşan İsrâki geleneğin kavşak noktasında bulunan temel kaynaktır.² Filozofun Hermes’ten istifade etmesine, onun İslam Düşüncesindeki algılanış biçimi etkili olmuştur denilebilir. İslam düşüncesinde Hermes, gerçeği arayan insanın bu arayışındaki yardımcısı ve insanın bu manevi yolculuğu içinde sonunda kendisiyle bütünleştiği bir rehber pozisyonundadır.³ Böylesi bir düşünce mirasını, Sühreverdî’nin fikirlerinde de buluyoruz. Örneğin Sühreverdî *el Meşari*’sinde şöyle der: “*Hermes dedi ki: Bana eşyanın ilmini getiren ruhani bir varlıkla karşılaştım. Ona “sen kimsin?” dedim. Bana “Ben senin kamil tabiatımın” dedi.*”⁴ Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, Sühreverdî, Hermes’i felsefi görüşlerinde, kendisini de bizzat yenileyicisi olarak gördüğü irfani geleneğin yani hikmet-i halide’nin öncüsü bir rehber olarak canlandırmıştır. Zaten Sühreverdî, isrâk anlayışında, kendi felsefi sisteminin açıklanmasında, Hermes’in irfânî öğretilerini kullanmıştır. Dolayısıyla Hermetizm’in evren, ruh, simya ve gizli ilimlerle ilgili eserlerinin Sühreverdî’nin görüşlerinin oluşmasında önemli katkıları olduğunu ifade edebiliriz.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle, Hermetik bilgi çevresini, Sühreverdî’nin fikirlerinin oluşum aşamasında karşılaştığı bir ortam olarak ele almamız mümkündür. Onun bu bilgiye ulaşmasına Toshihiko Izutsu da şöyle işaret eder: “*Sühreverdî, isrâkî felsefe geleneğini Hermes Agathedaemon’a (İslâm’da Hz. İdris’in şahsiyetinde ortaya çıkar) geri götürmüştür. Hatırlamak gerekir ki, İslâm’ın zühurundan çok önce Akdeniz’de Hermetizm okulu kendisini İskenderiye’de kabul ettirmiş ve bu merkezden itibaren Ortadoğu’nun geniş coğrafyasına yayılmış ve sızmıştır. Harran şehrinde Hz. İdris’in muakkepleri olan Sabiiler vardı. Onlar, Corpus Hermeticum’a (Hermes Külliyyatı) kutsal kitapları olarak saygı gösteriyorlardı. Hermetisizmin Bâtınî dilini yaşatıyor ve onları çeşitli yönlerle yayıyorlardı. Bunlardan bir tanesi aracılığıyla bu öğretiyi Sühreverdî’ye ulaştırmış olmalıdır.*”⁵ Dolayısıyla her

¹ Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, Hikmetü’l-İsrâk, tsh. Henry Corbin, Mecmû’a-i Musannefâtü Şeyhi’l-İsrâk (içinde), Tahran 1993, II,10-12; Arnaldez, Roger, “İshrâk”, *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), vol.: IV, Leiden 1978, s. 119; Ziyâi, Hüseyin, “Sühreverdî: Aydınlanmacı Felsefe Doktrini”, İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi, (içinde) Butterworth, ed. Charles E.- çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1999, s. 284; Fahri Macid, Es-Sühreverdîyyu ve bi Züği Hikmeti’l-İsrâk’i fi Biladi’s-Şam”, Ebhâs, Cami’atu’l-Amerikiyya, yıl 43, Beyrut 1995, s. 16.

² Sühreverdî, Hikmetü’l-İsrâk, II, 11; amlf, Kitabu’l-Meşari ve’l- Mutarahat, I, 502-503.

³ Nasr, İslâm’da Düşünce ve Hayat, s. 157; Yakıt, İsmail, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, Ötüken, İstanbul 2002, s. 94.

⁴ Sühreverdî, Kitabu’l-Meşari ve’l- Mutarahat, I, 464.

⁵ Izutsu, Toshihiko, “İsrâkîlik”, İslâm’da Bilgi ve Felsefe içinde, çev. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık,

gittiği bölgede, önde gelen fikir erbabı ile bir araya gelmeye özen gösterdiğini ifade eden Sühreverdî'nin, Harran kaynaklı Hermetik düşünce sahipleriyle de görüşmüş ve bu şekilde onlardan istifade etmiş olması muhtemeldir.

Görülüyor ki, Hermetizmin İsraki kültür ile ilişki kurabileceği ortak bir zemini vardır. Bu ilgiyi ortaya koyan şu ifadelere katılmamız mümkündür. “*Kendilerini İdris Peygamber veya Hermes'in izleyicileri sayan ve Yeni Pisagorculuk ve Hermetizm gibi Helenist dönemin daha Batınî okullarının öğretilerinin çağını koruyup daha sonra İslâmî döneme aktaran Sabûilerin yurdu Harran da vardı.*”¹ Böylesi bir mirasa işaret eden araştırmacı, bu Hermetik geleneğin felsefi disiplinler arasında Meşşâîlerin rasyonalist eğilimleri karşısında, iç arınmayı esas alan “*İyrâkî*” bir okulun gelişmesine yol açtığına da vurgu yapar.² Bizim de Sühreverdî'nin mevcut eserlerinden hareketle, bu bilgi türünü kendi felsefi sistemi için kullandığı görüşüne katılmamız mümkündür.

Bunlara ilaveten Sühreverdî'nin bilginin ezeli ve ilahi oluşuna dayalı anlayışı da bir anlamda Hermes'in mirasıyla şekillenmiştir. Ona göre: “Hakikatte ihtilaf etmek mümkün değildir. Zira hakikat, değişmez. O her zaman için vardır ve birdir. Felsefe, işte bu varolan hakikattir. Mısır'da Hermesü'l-Heramîs; İran'da Fersa; Büzürkmîhr, Ferşavşatur ve Camasp; Yunan'da Pisagor, Empedokles, Platon,³ gibi bilgiler hep bu hakikate işaret etmişlerdir. Dolayısıyla ‘felsefe, şu veya bu zamanda başlamıştır, ondan önce yoktu’ denilemez... Onu her zamanda koruyan bir sahip, bir filozof bulunur. Bunlar, Allah yoluna giren kişilerdir ki önder ve başkanları, Eflatun'dur. Eflatun'dan önce gelen bütün filozofların babası Hermes'in zamanından Eflatun'un zamanına kadar geçen bütün büyük filozoflar hakikati zevk yolu ile biliyorlardı. Felsefe de zaten bunların zevkenden ibaretti”⁴ Bu ifadelerle düşünür, bir felsefe tarihi perspektifi sunmuştur. Burada bizim için önemli olan, onun hakikatin bilinebileceğine, her dönemde hakikat ehli insanların bulunduğu, bu anlamda Hermes'in onun bu anlayışa ulaşmasında etkili olduğuna yaptığı vurgudur.

Sühreverdî'nin felsefi görüşlerinin Hermes ve Hermetik düşünceden etkilenmesi, dahası buna bağlı olarak onun fikirlerinin Harran felekiyatının izlerini taşıması gayet normal görülmüş ve bunun felsefi ekollerin doğal gelişimleriyle ilgili bir süreç olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵ Yine Harranlıların gezegenlerin etkin ve ruhani oldukları, sihre, astrolojiye ve gizli ilimlere önemli ölçüde yer vermiş olmaları gibi⁶ konularda benzer tavırlar sergilemiştir. Bu anlamda Sühreverdî'nin Simya ile

İstanbul 1997, s. 68.

¹ Nasr, S. H., *Three Muslim Sages*, Caravan Books, Delmar- New York, s. 3-4.

² Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 161

³ Sühreverdî burada Zerdüşterin kutsal kitabı olan Avesta geçen bir takım rahip pers krallarını, antik yunan filozoflarını ve Hz. İdris'i bir arada İsraki hikmetin halkaları olarak ele almıştır.

⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, II, 11.

⁵ Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 103.

⁶ Bkz., *Gündüz Şinasi, Sâbüler Son Gnostikler*, Vadi, Ankara 1995, s. 61-62; Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 153.

ilgilendiği bilinmektedir.¹ Dolayısıyla Simya ile ilgili Hermetik ilgi göz önüne alındığında ² Harran menşeli bir etkilenmeden bahsedilmesi mümkün görünmektedir. Bu arada Sühreverdî'nin göksel varlıklara olan ilgisi ile Harran medresesinde göksel varlıkların konumu arasındaki paralellik de dikkat çekici bir benzerlik taşımaktadır.³ Yine Hermetik felsefe, özellikle nebevi hikmeti ön plana çıkaran “ledünni hikmet” olarak Harranlıların bu tür bilgiye yaklaşımını⁴ Sühreverdî'nin fikirlerinde de bulmaktayız.⁵

Harran felsefe okulunun, sudur için kullandığı güneş ve nur benzetmesi, nefsi mücerret bir cevher olarak ele alması gibi konulardaki Eflatun ve Yeni Eflatuncu yaklaşımını⁶ Sühreverdî'nin fikirlerinde kolayca bulmamız mümkün görünmektedir. Ayrıca Harranlı bilginler, göksel cisimlere bir nevi melekî bir anlam yüklemişlerdir ki bu tutum Sühreverdî'nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.⁷

Her ne kadar biz yukarıda ele aldığımız şekliyle Hermetik etkiyi Sühreverdî'nin bir kısım fikirlerinde kuşatıcı bir şekilde görebiliyorsak da Manfred Ullman, hermetik etkiyi daha ziyade Sühreverdî'nin bilgi anlayışında değil, mistik görüşünde ve vecdlerde ⁸ ön plana çıkarmaktadır. Bu anlamda Naci el-Tikritî de, Sühreverdî'nin yıldızlar ve gezegenler hakkındaki konuları işleyişi de bu etkiye işaret etmektedir.⁹ Yine Cabirî de, İbn Sina'nın da içinde yer aldığını söyleyebileceğimiz ve Sühreverdî'nin de kurmayı hedeflediği “Meşriki Hikmet'in Harran'daki dini felsefi yapı ile yarı yarıya örtüştüğünü ifade ederek¹⁰ bu etki alanına dikkatimizi çekmiştir.

Sonuç

Bütün bunlara dayanarak, Harran'ın Sühreverdî'nin dikkatini celb eden felsefi fikirleri barındıran bir cazibe merkezi olduğunu ve bu coğrafyada seyahatler gerçekleştiren düşünürün bu etkileri fikirlerine yansıtması olabileceğini ileri sürebiliriz. Çünkü dönemindeki İskenderiye ve Antakya medreselerinden bile daha önemli bir ilim merkezi olan ve Yeni Eflatuncu, Pythagorasçı görüşlerin işlendiği¹¹

¹ İbn Useybia, Tabakâtu'l-Etibba, s. 244.

² Bkz. Günaltay M. Şemseddin, Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi, çev. İrfan Bayın, Kaknüs, İstanbul 2001, s. 90.

³ Ramazan Şeşen, Harran Tarihi, TDVY. Ankara 1996, s. 49.

⁴ Cabirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s. 153.

⁵Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrak, II,10-12; Ayrıca; Izutsu, “İshrâqiyah”, VII, 298; Kaya, Mahmut “İşrâkiye”, DİA, XXIII, 435; Bali Mirkat İzzet, el-İtticahu'l-İşrâkiyyu fî Felsefeti İbn Sina, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1994, s. 39.

⁶ Bkz. Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s. 360-362; en-Neşşar, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-1, s. 296-7.

⁷ Bkz. Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s. 363; Cabirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s. 155: krş. Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrak, II, 143-146; amlf, Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat, I, 452-453.

⁸ Ullman, Manfred, İslâm Mazisi Tarihi, terc. Yusuf Öztürk, İstanbul 1986, s. 8.

⁹ Tikritî, Felsefeti'l-Ahlakiyyeti'l-Eflatuniyye inde Müfekkire'l-İslâm, s. 474.

¹⁰ Cabirî, Muhammed Abid, Felsefi Mirasımız ve Biz, Çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 152.

¹¹ Hodgson, İslâm'ın Serüveni, I, 253.

bir medrese olan Harran'ın, felsefi kaynaklarında bu tür filozoflara yer veren Sühreverdî'nin dikkatinden kaçmamış olması kuvvetle muhtemeldir. Bunda Harran'ın ilmi ve felsefi cereyanların yoğun olduğu bir bölgede bulunuyor olması¹ da etkili olmuş olabilir.

Harran ve Hermetizm'in Sühreverdî'nin fikirlerine kaynaklık etmesi bağlamında en güzel ilgiyi İbrahim Âgâh Çubukçu kurar. Bu konuda o bize şu bilgiyi verir: *"Hermes, Mısır'da yaşamış, kanun vazı, kimyacı ve bilgin olarak tanınmış bir kimsedir. Bunun düşünceleri Ortadoğu'ya Harranlı Sabiiler aracılığıyla yayılmıştır. Harran, Antalya, Nusaybin ve Urfa gibi şehirler İslâmiyetten önce de birer kültür merkezi idi. Hicri 6. yy.da bu civarlarda dolaşan Sühreverdî'nin Hermes'in fikirlerinden faydalanması için hiçbir engel yoktur."*² Zaten hem Sühreverdî'nin Hermes ile ilgili ifadeleri hem de bizim araştırmalarımız bizi bu sonuca götürmektedir.

Kısacası biz bu çalışmayla, Sühreverdî'nin felsefi anlayışının oluşumunda Hermes, Hermetik anlayış ve Harran medresesinin önemli bir yeri olduğuna işaret etmeye çalıştık. Bu etkilenmede Sühreverdî'nin bölgeye yaptığı seyahatlerin ve Harran medresesinin felsefi anlayışını aktaran bilgelerin rolü olduğu kanaatini taşımaktayız. Bugün Sühreverdî'nin eserlerini ve fikirlerini incelediğimizde Harran medresesinin Hermes ve Hermetik düşüncenin bu anlayışın oluşmasında önemli katkıları olduğunu söylememiz mümkündür. Dolayısıyla sonuç olarak genelde İslam düşüncesinin şekillenmesinde özelde Sühreverdî'nin İsrâki anlayışının oluşmasında Harran medresesi ve bu medreseden neşet eden bilgelerin ve onların felsefi fikirlerinin katkıları olduğunu söyleyebiliriz.

¹ Ramazan Şeşen, Harran Tarihi, TDVY. Ankara 1996, s. 52.

² Çubukçu, İbrahim Âgâh, "Sühreverdî ve İsrâkiye Felsefesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1970, XVI, 180.

HARRAN OKULU EBÛ BEKİR ER-RAZÎ'NİN FELSEFÎ DÜŞÜNÇESİNE KAYNAKLIK ETMİŞ MİDİR?

Hüseyin KARAMAN*

Özet

Harran, M.Ö. IV. yüzyılda Yunan hâkimiyetine girmiştir. Bundan sonraki süreçte birçok Yunanlı Harran'a yerleşmiş ve kendi felsefî düşüncelerini burada yaymaya başlamışlardır. Harranîler ile Antik Yunan Felsefesi arasında oluşan bu kuvvetli bağdan dolayı İslâmî dönemde Harran, Yunan felsefesi ve kültürünün İslâm dünyasına geçişinde önemli bir rol oynamıştır. Halife Me'mun döneminden itibaren ise Harran halkı Harran Sâbîleri diye isimlendirilmişlerdir. Harranîlerle ilgili bilgiler veren bazı klasik kaynaklarda, Ortaçağ'da yaşayan Harranîlerin "beş ezeli ilke" anlayışına sahip oldukları belirtilmektedir. Bu bağlamda Nasıruddin et-Tusî ve Cürcanî gibi İslâm düşünürleri, Harranîlerin "beş ezeli ilke" anlayışlarıyla Ebû Bekir er-Râzî'yi etkilemiş olduklarını ifade etmektedirler. Bu bildiri, bütün bu bilgilerden hareketle, Harran Okulu'nun Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefî düşüncesini etkileyip etkilemediğini, etkilemişse bunun hangi yolla olduğunu tartışmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Harranlılar, Harran Sâbîleri, Ebû Bekir er-Râzî, Beş Ezeli İlke.*

Abstract

The city of Harran, entered to the rule of Greek in the fourth century B.C. After that period many Greeks had settled in Harran and spread their philosophical thoughts in that area. Then, a strong relationship had occurred between Harranians and Philosophy of Ancient Greek. Harran School, had an important role in transition of Greek philosophy and culture to the Islamic world. After the period of the Caliph al-Ma'mun (830 A.D.), Harranians, were named "The Sabians of Harran" Some classical sources, which gave some knowledge about Harranians, explain that Harranians had the doctrine of "five eternal principles". For this reason, some thinkers, such as Nasîr al-Dîn al-Tûsî and al-Curcânî, had claimed that Harranians had affected Abû Bakr Muhammad Ibn Zakariyâ al-Râzî.

This study aims to determine whether Abû Bakr al-Râzî's thoughts were affected by Harran School or not, and what are the ways of this influence.

Key Words: *Harranians, The Sabians of Harran, Abu Bakr al-Rhazes, Five Eternal Principles.*

* Yrd. Doç. Dr., Rize İlahiyat Fak., İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi., huseyinkaraman@hotmail.com

Giriş

Harran Okulu veya Medresesi'nin Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefî düşüncesine kaynaklık edip etmediğini tartışmaya başlamadan önce, giriş mahiyetinde de olsa, Harran ve Harranîler ile Râzî hakkında kısa bir bilgi vermenin doğru olacağı kanaatindeyim. Bu anlamda ilk olarak Harranîler ve Ebû Bekir er-Râzî'den, sonra da Harranîler ile Râzî arasında kurulan ilişkiden bahsedeceğim. Ancak bu ilişkinin tam ve doğru bir şekilde ortaya konabilmesi için bazı eserlerde Râzî ile Antik Yunan Felsefesi arasında kurulmuş olan ilişki üzerinde de duracağım.

Dicle ile Fırat nehirleri arasında bulunan Harran, tarihte, hem coğrafi konumu itibarıyla, hem de halkın temsil ettiği dinî gelenek dolayısıyla da ayrı bir şöhrete kavuşmuştur. M.Ö. IV. Yüzyılda Büyük İskender'in fetihleri sonucunda yöredeki diğer yerleşim merkezleriyle birlikte Harran da Yunan egemenliğine girmiş ve birçok Yunanlı buraya gelip yerleşmiştir. Bunun sonucunda da geleneksel Harran kültürü ile Yunan kültür ve felsefesi arasında kuvvetli bir bağ oluşmuş, hatta Yunan felsefesi bölgeye hâkim olmuştur. Harranîler, Yunan felsefesiyle olan bu yakın ilişkileri dolayısıyla İslâmî dönemde Yunan kültür ve felsefesinin, özellikle de Yeniplâtonculuk ile Fisagorculuğun İslâm dünyasına aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır.¹

Önceki dönemlerde “putperestler”, “Harranîler”, “Keldânîler” ve “Nebatlılar” gibi değişik şekillerde isimlendirilmiş olan Harran halkı, Abbasi halifesi Me'mun (v. 833/1430) döneminin sonlarında (830/1427), Me'mun'un dinsel baskısından kurtulmak amacıyla “Sâbiî” ismini almışlar ve bundan sonraki kaynaklarda “Harran Sâbiîleri” diye ifade edilmişlerdir.² Zaten tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî de, Harran Sâbiîleri veya Harranlı Sâbiîler şeklinde adlandırılan bu grupla ilişkilendirilmektedir.

251/865-313/925 yılları arasında Rey ve Bağdat şehirlerinde yaşamış³ olan Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî, felsefe, tıp, kimya gibi ilimlerle ilgilenmiş ve bu sahalarda birçok eser yazmıştır. Ancak felsefe ile ilgili eserlerinin büyük çoğunluğu çeşitli nedenlerden dolayı kaybolmuş olup, çok azı günümüze kadar gelmiştir.⁴ Bundan dolayı da, Râzî'nin felsefî düşüncesini her yönüyle ortaya koymak ve sınırlarını belirlemek zordur.

¹ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1988. s. 40-41; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 5-8, 52-59; Kazım Sankavak, *Düşünce Tarihiinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 21-32; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 131, 136, 165; amlf., *Anadolu'da Paganizm*, Ankara Okulu, Ankara 2005, s. 33, 88.

² İbn Nedim, *Fihrist*, Daru'l-maarif, Beyrut 1994, s. 389-390; Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 166.

³ Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, “Risale li'l-Birûnî fi fihrist kutub Muhammed b. Zekeriya er-Râzî”, ed. Paul Kraus, *Islamic Medicine*, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, s. 4, 6; Carl Brockelmann, *GAL*, E. J. Brill, Leiden 1943, I, 267; amlf., *GAL Supplement*, E. J. Brill, Leiden 1943, I, 417; Fuat Sezgin, *GAS*, E. J. Brill, Leiden 1970, III, 274.

⁴ Ebû Bekir er-Râzî'nin günümüze ulaşan eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin Karaman, “Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî”, *Gazî Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, c. III (2004/2), s. 122-125.

Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefî düşüncesinin ön plana çıkan ve dikkat çeken yönlerinden birisi de “beş ezeli ilke” (el-kudemâu'l-hamse) anlayışına dayandırılmış olduğu metafizik düşüncesidir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Râzî, “Bârî”, “külli nefis”, “heyulâ/mutlak madde”, “halâ/mutlak mekan” ve “dehr/mutlak zaman”den oluşan “beş ezeli ilke” kabul etmektedir.¹ Bazı kaynaklarda filozofun bu düşüncesinde Harranlılar veya Harran Sâbüleri'nden etkilenmiş olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla ben de bu bildiriye, Harran Okulu'nun Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefî düşüncesine kaynaklık edip etmediği konusunu “beş ezeli ilke” öğretisi temelinde ele alacağım. Bu çerçevede filozofun söz konusu anlayışında Harran Sâbüleri'nden etkilenip etkilenmediğini, eğer, bazılarının iddia ettiği gibi, etkilenmiş ise bu etkinin hangi boyutta ve nasıl olduğunu ortaya koymaya çalışacağım.

Harran Okulu – Ebû Bekir er-Râzî İlişkisi

Harranlılar ile Ebû Bekir er-Râzî arasındaki ilişkiyi ele alırken önce böyle bir ilişkinin kurulmasına neden olan “beş ezeli ilke” öğretisini Harranlılara isnat eden düşünürlerden, sonra da Harranlılar ile Ebû Bekir er-Râzî'nin “beş ezeli ilke” anlayışları arasında ilişki kuran ve Râzî'nin Harranlılardan etkilenmiş olduğunu belirten kaynaklardan bahsedeceğim. Daha sonra ise, Ebû Bekir er-Râzî'nin “beş ezeli ilke” öğretisinin Harranlılarla ilişkilendirilmesini kabul etmeyerek filozofu başka kaynaklarla irtibatlandıran eserler ve bu eserlerdeki görüşler üzerinde duracağım. En sonunda da mevcut bilgileri değerlendirerek bir sonuca varmaya çalışacağım.

Tespit edebildiğime göre “beş ezeli ilke” öğretisini Harranlılara isnat eden ilk düşünür Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristanî (v. 548/1153)'dir. Şehristanî *el-Milel ve'n-nihal* isimli eserinde, Harranlıların “Bârî”, “akıl”, nefis”, “mekan” ve “halâ”dan oluşan “beş ezeli ilke” kabul etmiş olduklarını belirtmektedir.²

Şehristanî'ye ilaveten Fahrettin er-Râzî (v. 606/1209) de *el-Muhassal* isimli

¹ Seyyit Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-mevakif*, Daru't-tbaati'l-amire, thk. Adudiddin el-İci, İstanbul 1311; I, 438; Ahmet b. Muhammed b. Hasan el-Merzûkî, *Kitabu'l-ezmine ve'l-emkine*, Daru'l-kitabi'l-İslâmî, ts., I, 144; Râzî'nin beş ezeli ilke anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-nübüve*, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vani, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977, s. 10-17; Merzûkî, *A.g.e.*, I, 144-145, 148-152; Nasır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirin*, çev. Paul Kraus, *Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 220-228, 252-259, 266-271, 284-287; Necmuddin Ali b. Ömer el-Kazvinî el-Katibî, *Kitabu'l-mufassal fi şerhi'l-muhassal*, nşr. Paul Kraus, *Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 203-215; Mehdi Mohaghegh, “Râzî's Kitab al-İlm al-İlahi and the Five Eternals”, *Abr-Nabrain*, Leiden 1972-1973, XIII, c. 9, s. 18-21; Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, trc. M. Schwartz, ed. T. Langermann, The Magnes Press, Jerusalem 1997, s. 47-69, 96-97; İbrahim Hakkı Aydın, “Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (2001-1), s. 108-144.

² Ebû Bekir Ahmet eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Daru'l-ma'tife, Beyrut, tsz., II, 45.

eserinde Harranlıların “Bârî”, “nefs”, “heyulâ”, “halâ” ve “dehr”den oluşan “beş ezeli ilke” kabul etmiş olduklarını vurgulamaktadır.¹ Ancak hem Şehristanî, hem de Fahrettin er-Râzî söz konusu eserlerinde ne Ebû Bekir er-Râzî’nin “beş ezeli ilke” anlayışına sahip olduğundan bahsetmekteler, ne de Harranlıların görüşü ile Râzî’nin görüşü arasında herhangi bir ilişki kurmaktalar.

Nasıruddin et-Tûsî (v. 662/1264), Fahrettin er-Râzî’nin *el-Mubassal*’nın özeti mahiyetinde olan *Telhisu’l-mubassal* isimli eserinde, önce Harranlıların “beş ezeli ilke” anlayışını açıklamakta, sonra da Ebû Bekir er-Râzî’nin de bu görüşe meylettiğini, hatta bu konuda *el-Kavl fi’l-kudemâi’l-hamse* isimli bir eser bile yazmış olduğunu belirtmektedir.²

Râzî’yi Harranlılarla ilişkilendiren bir diğer düşünür Kazvinî el-Katibî (v. 693/1294)’dir. O, Fahrettin er-Râzî’nin *el-Mubassal* isimli eserine yazmış olduğu *Kitabu’l-mufassal fi şerhi’l-mubassal* isimli şerhte Harranlıların “beş ezeli ilke” anlayışını geniş bir şekilde açıkladıktan³ sonra şöyle söylemektedir: “Harranlıların görüşü ve Muhammed b. Zekerîya er-Râzî tarafından seçilmiş olan görüş budur. Muhammed b. Zekerîya bunun el-muallimu’l-evvel’den önceki bütün filozofların görüşü olduğunu iddia etmektedir.”⁴

Katibî’nin eserinden vermiş olduğum pasajdan anlaşıldığına göre, Harranlılar ve Râzî “beş ezeli ilke” anlayışına sahiptirler ve Râzî bu görüşün Aristoteles öncesi bütün Yunan filozofları tarafından da kabul edilmiş olduğunu belirtmektedir.

Bunlara ilaveten Seyyit Şerif Cürcanî (v. 816/1414) de, *Şerhu’l-mevakif* isimli eserinde, aynen Tûsî gibi, önce Harranlıların “beş ezeli ilke” anlayışını vermekte, sonra da Râzî’nin de bu görüşe meylettiğini ve *el-Kavl fi’l-kudemâi’l-hamse* isimli bir eser yazmış olduğunu belirtmektedir.⁵

Buraya kadar vermiş olduğum bilgilerde görüldüğü üzere, Şehristanî, Fahrettin er-Râzî, Nasıruddin et-Tûsî, Kazvinî el-Katibî ve Seyyit Şerif Cürcanî gibi düşünürler Harranlıların “beş ezeli ilke” düşüncesine sahip olduklarını belirtmektedirler. Ancak bu düşünürlerden, Şehristanî ve Fahrettin er-Râzî, Ebû Bekir er-Râzî ile herhangi bir ilişki kurmaksızın Harranlıların “beş ezeli ilke” anlayışına sahip olduklarını belirtirlerken, Tûsî, Katibî ve Cürcanî Harranlı Sâbîler’in “beş ezeli ilke” anlayışında Ebû Bekir er-Râzî’yi etkilemiş olduğunu ifade etmektedirler.

Ebû Bekir er-Râzî’yi “beş ezeli ilke” anlayışında Harranlılardan etkilenmiş olduğunu söyleyenler olduğu gibi, buna karşı çıkanlar da vardır. Bunlardan birisi, Râzî’nin, tamamı günümüze kadar gelen felsefî eserleri ile günümüze ulaşmayan bazı felsefî eserlerinden kalma metin ve özetleri *Resailu Felsefiyye* ismi ile neşretmiş ve filozof hakkında daha başka çalışmalar da yapmış olan Paul Kraus’dur. Kraus,

¹ Fahrettin er-Râzî, *Kelam’a Giriş (el-Mubassal)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, s. 79, 110.

² Nasıruddin et-Tûsî, *Telhisu’l-mubassal*, Matbaatü’l-hüseyiniyye, Mısır 1323, s. 57, 86.

³ Katibî, *A.g.e.*, s. 203, 213-215.

⁴ Katibî, *A.g.e.*, s. 203.

⁵ Cürcanî, *A.g.e.*, I, 437-438.

Merzûkî'nin Ebû Bekir er-Râzî'nin "beş ezeli ilke" anlayışı hakkında söyledikleriyle Şehristanî, Fahrettin er-Râzî, Nasıruddin et-Tûsî ve Kazvinî el-Katibî'nin Harranlıların görüşleri hakkında söyledikleri karşılaştırıldığında Harranlıların görüşü ile Râzî'nin görüşü arasında bir fark olmadığını, hatta kullanmış oldukları ifadelerin bile tamamen aynı olduğunun görülebileceğini ifade etmesine rağmen Râzî'nin "beş ezeli ilke" anlayışında Harranlılardan etkilenmiş olduğunun söylenemeyeceğini belirtmektedir. Kraus'a göre, Ebû Bekir er-Râzî, yaşadığı dönemin bir âdeti olduğu üzere, Harranlıları "beş ezeli ilke" anlayışının temsilcileri olarak uydurmuş ve söz konusu öğretiyi onlara isnat etmiştir. Yoksa gerçekte Harranlılar böyle bir düşünceye sahip değillerdi.¹ Kendisini bu sonuca götüren sebepleri şu şekilde ifade etmektedir:

1- Râzî'den önce hiç kimse "beş ezeli ilke" anlayışını Harranlılara atfetmemişti ve bu öğretiyi onlara ait olarak da bilinmiyordu. Râzî'den sonraki dönemde ise, sadece filozofun eserlerini ve felsefi görüşlerini çok iyi bilen düşünürler Harranlılara böyle bir düşünce isnat etmişlerdir.

2- Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu'l-ilmî'l-ilahî* isimli eserinde "beş ezeli ilke" hakkında hem kendi görüşlerini, hem de Harranlı Sâbiîler'in düşüncelerini ortaya koymuştur.

3- Ebû Bekir er-Râzî, "beş ezeli ilke" anlayışının Aristoteles'den önceki Yunan filozoflarının görüşü olduğunu iddia etmektedir. Kraus buna delil olarak Merzûkî, Birûnî, Katibî ve Said el-Endelûsî'nin konuyla ilgili rivayetlerini göstermektedir.²

Paul Kraus'a ilaveten daha başka düşünür ve araştırmacı da, Râzî'nin, "beş ezeli ilke" anlayışında Harranlı Sâbiîleri'nden değil de kadim Yunan filozoflarından etkilenmiş olduğunu söylemektedir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin "beş ezeli ilke" anlayışını kadim Yunan filozoflarıyla ilişkilendiren düşünürlerin ilki, tespit edebildiğime göre, Ahmet b. Hasan el-Merzûkî (v. 421/1030)'dir. Merzûkî *Kitabu'l-ezmine ve'l-emkine* isimli eserinde önce kadim Yunan filozoflarının "beş ezeli ilke" anlayışlarını geniş bir şekilde açıklamakta, sonra da, kendisini tabip zanneden Zekeriya er-Râzî'nin, kadim Yunan filozoflarından zikredilen şeyler etrafında dönüp dolaştığını, "beş ezeli ilke" anlayışını onlardan aktardığını, ancak onların gayelerini anlamadığını ve bu konuda kadim Yunan filozoflarına tâbi kılındığını belirtmektedir.³

Birûnî (v. 440/1049) de *Tabkik mali'l-hind* isimli eserinde, Muhammed b. Zekeriya er-Râzî'nin kadim Yunan filozoflarından "Bârî", "külli nefis", "ilk heyulâ", "mutlak mekan" ve "mutlak zaman"dan oluşan beş ezeliyi nakletmiş olduğunu

¹ Krş. Paul Kraus, "el-Kavl fi'l-kudemâi'l-hamse'ye Yazdığı Giriş", nşr. Paul Kraus, *Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 191-192.

² Paul Kraus, "Min Kitabi'l-ilmî'l-ilahî'ye Yazdığı Giriş", nşr. Paul Kraus, *Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 166; amlf, "el-Kavl fi'l-kudemâi'l-hamse'ye Yazdığı Giriş", s. 192-193.

³ Bkz. Merzûkî, *A.g.e.*, I, 148-149.

belirtmektedir.¹

Daha önce ifade edilmiş olduğu üzere, Kazvinî el-Katibî de, Ebû Bekir er-Râzî'nin, "beş ezeli ilke" anlayışının Aristoteles'den önceki bütün filozofların görüşü olduğunu iddia ettiğini belirtmektedir.

Bunlara ilaveten İbn Teymiyye (v. 728/1328) ise, *Minbacü's-sünne*'de, "beş ezeli ilke" anlayışının Demokritos (m.ö. 460-370)'dan aktarıldığını, Ebû Bekir er-Râzî'nin de bu görüşü kabul etmiş olduğunu ifade etmektedir.²

Râzî'nin "beş ezeli ilke" öğretisini kadim Yunan filozoflarıyla ilişkilendiren görüşler, Said el-Endelûsî (v. 426/1035)'nin *Tabakâtü'l-ümem'* inde belirttiği³, Râzî'nin *Kitabu'l-ilmü'l-ilâhî* isimli eserinde Aristoteles (m. ö. 384-322)'i, hocası Platon ve diğer kadim Yunan filozoflarından ayrıldığı için eleştirdiği ve Pythagoras (m. ö. 580-500)'ın görüşlerini takip ettiği şeklindeki bilgiyle desteklenmektedir.

Bunlara ilaveten, filozofu Harran Sâbiileriyle değil de Antik Yunan Felsefesiyle ilişkilendiren düşünce, Ebû Bekir er-Râzî'nin, Ebû Hatim er-Râzî (v. 322/934) ile arasında geçtiği söylenen ve Ebû Hatim er-Râzî tarafından *A'lamu'n-nübüvve* isimli eserde verilen tartışmada söylediklerine de uygun düşmektedir. Çünkü söz konusu tartışmada Ebû Hatim er-Râzî mülhit olarak isimlendirdiği kişiye –ki Hamiduddin el-Kirmânî (v. 412/1022) *el-Akvalu'z-Zehabiyye* isimli eserinde bu mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu iddia etmektedir⁴– "Bârî", "nefs", "heyulâ", "mekan" ve "zaman"dan oluşan "beş ezeli ilke" anlayışının ilkçağ filozoflarının görüşleriyle uyuşup uyuşmadığını sorması üzerine Ebû Bekir er-Râzî, İlkçağ filozoflarının bu konudaki görüşlerinden haberdar olduğunu, onları incelediğini ve onlar üzerinde düşündüğünü, ancak kendi görüşünün onların görüşlerinden farklı olduğunu belirtmektedir.⁵

Shlomo Pines de *Studies in Islamic Atomism* isimli eserinde, Râzî'nin felsefi düşüncesinin kaynaklarını ele alırken, Ebû Hatim er-Râzî'nin *A'lamu'n-nübüvvesi*'nden vermiş olduğumuz bu bilgiyi aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Karşılaştırma göstermektedir ki, Plâtoncu anlayış Râzî'nin daha önce ifade etmiş olduğumuz doktrinıyla tamamen uyusmaktadır. Râzî'nin gerçek kaynaklarını araştırmada ikinci derecede olan kaynaklardan yapılan rivayetlerin hiçbir değeri yoktur. Onlar, bizim *A'lamu'n-nübüvve*'den aktarmış olduğumuz bilgilerle uyustukları oranda önemlidirler."⁶ Böylece Pines, Râzî'nin felsefi düşüncesinin gerçek kaynaklarının Harranlı Sâbiiler değil Plâtoncu düşünce olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.

Macit Fahri ise, Râzî'nin, "beş ezeli ilke" öğretisinde esas itibarıyla Plâtoncu olmakla birlikte Harran yahut Sâbiî ve Maniheizt kaynaklardan da etkilenmiş

¹ Ebû Reyhan Muhammed el-Birûnî, *Tabkik mali'l-Hind*, İkinci baskı, Beyrut 1983, s. 243.

² Bkz. İbn Teymiyye, *Minbacü's-sünne*, Matbaatü'l-kübra, Mısır 1321, I, 97.

³ Said el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Matbaatü'l-katalokiyye, Beyrut 1912, s.33.

⁴ Hamiduddin el-Kirmânî, *el-Akvalu'z-Zehabiyye*, thk. Salah es-Savi, Encümen-i Felsefe-i İnan, Şevval 1397/1977, s. 9.

⁵ Ebû Hatim er-Râzî, *A.g.e.*, s. 10.

⁶ Pines, *A.g.e.*, s. 85.

olduğunu belirtmektedir. Macit Fahri'ye göre, Râzî'nin Platon ve Platon sonrası literatürle ilgisi göz önüne alındığında bunun son derece tabii olduğu görülür. Hatta ona göre, Râzî'nin düşüncesindeki Platonik unsur hiçbir yerde “beş ezeli ilke” anlayışında olduğu kadar açık değildir.¹ Böylece Macit Fahri, daha önce ifade ettiğimiz görüşleri kısmen birleştirmiş olmaktadır.

Ebû Bekir er-Râzî'nin beş ezeli ilkeyle ilgili düşüncelerini tek tek ele alıp incelediğimizde ve onları, Platon'un görüşleriyle karşılaştırdığımızda, Shlomo Pines'in de belirtmiş olduğu² üzere, her iki filozofun görüşleri arasında önemli benzerliklerin olduğunu görürüz. Zaten Râzî, kendi zaman ve mekân anlayışını Platon'un zaman ve mekân anlayışıyla ilişkilendirmektedir.³ Yine Râzî'nin, heyulânın kadim olduğu ve âlemin yaratılışını mitolojik bir tarzda açıklama noktasında da, âlemden önce hissedilmeyen ve şekilsiz olan bir maddenin var olduğunu söyleyen Platon'dan etkilenmiş olduğu söylenebilir. Bunlara ilaveten Râzî'nin, kendileri bize kadar gelmemiş olan *Kitabu'l-ilmî'l-ilahî ala re'yi Eflatun*⁴ isimli bir eserin olması ve mantık anlayışında etkilendiği ifade edilen Aristoteles'i,⁵ hocası Platon'dan ayrıldığı ve felsefeyi bozduğu için eleştirmesi⁶ Plâton ve Plâtoncu düşünce ile olan ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bütün bunlar dolayısıyla Ebû Bekir er-Râzî, her ne kadar bazı görüşleri dolayısıyla farklı filozoflarla ilişkilendiriliyorsa da, genelde Plâtoncu-Yeniplatoncu bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, birçok konuda Platon'dan etkilenmiş olan Râzî'nin Plâtonculuğu, daha ziyade, 205/820 tarihinde Yahya b. Bitrik (v. 215/830) tarafından Arapça'ya da tercüme edilmiş olan *Timaios* diyalogundan kaynaklanmaktadır.⁸ Ebû Bekir er-Râzî'nin, Platon'un, özellikle *Timaios* diyaloguyla

¹ Bkz. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1983, s. 99-100, 101-102; amlf, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, England 1997, s. 31.

² Pines, *A.g.e.*, s. 84.

³ Ebû Bekir er-Râzî, Makale fi mâ bade't-Tabia, nşr. Paul Kraus, *Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, Darü'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 128; Ebû Hatim er-Râzî, *A.g.e.*, s. 16, 19. Platon'un zaman anlayışı için bk. Platon *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 37d-38e.

⁴ İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-enba fi tabakati'l-etibba*, Daru Mektebetü'l-hayat, Beyrut, ts., s. 423.

⁵ Bkz. Abdülemir el-A'sam, “Ebû Bekir er-Râzî”, *Mevsuatü'l-hadareti'l-İslâmiyye*, Müessesetu Ali'l-Beyt, Amman 1993, s. 307.

⁶ Endelüsü, *A.g.e.*, s. 33; İbrahim Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Daru'l-maarif, Kahire 1983, s. 85.

⁷ Bkz. Richard Walzer, *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, London 1962, s. 6, 16; Montgomery Watt, *İslâm Tetkikleri, İslâm Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 53; Lenn E. Goodman, “Râzî's Myth of the Fall of the Soul: its Function in his Philosophy”, ed. George F. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State University New York Press, Albany 1975, s. 29; Naci et-Tekritî, *el-Felsefeti'l-ablakıyyeti'l-Eflatunıyyeti inde Müfekkiri'l-İslâmi*, Daru'l-endelus, Beyrut 1982, s. s. 242-254; Mehmet Aydın, “Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları İstanbul 1993, XIV, 131.

⁸ Shlomo Pines, “Philosophy”, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 801; Paul E. Walker, “The Political Implications of al-Râzî's Philosophy”, ed. Charles E. Butterworth, *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (içinde), Harvard University Press, Cambridge 1992, s. 71-72; A. S. Bazmee Ansârî,

ilgilenecek onun hakkında “*Telbis-u li kitab-i Timavus*” isimli bir özet yazmış olması¹ da bu görüşü desteklemektedir.

Ancak Ebû Bekir er-Râzî'nin, Paul Kraus'un da ifade etmiş olduğu üzere, doğrudan *Timaios*'un Arapça tercümesini elde ederek ondan etkilenmiş olması pek muhtemel görünmediğine göre belki de o, birçok konuda yakından izlemiş olduğu Galen'in, Huneyn b. İshak (v. 264/878) tarafından Arapçaya tercüme edilmiş (246/860) olan *Telbis-u li kitab-i Timavus* isimli özetini okumuş ve bu yolla *Timaios*'dan etkilenmiştir.²

Bununla birlikte kaynaklarda Râzî'ye, *Kitap fî tefsîr-i kitab-ı Plutarkhos li kitâb-ı Timavus*” isimli başka bir eserin daha isnat edilmiş olması bu konuda farklı ihtimallerin olabileceğini de gündeme getirmektedir. Bu durumda Râzî, Timaios diyalogundaki düşüncelerden Plutarkhos (v. 120/738) vasıtasıyla da haberdar olmuş olabilir. Bu ihtimal, hem Plutarkhos'un bir fizik tarihçisi olarak İslam dünyasında tanınmış olmasını, hem de Râzî'nin eserlerinde “tabiatçı filozoflara” yapmış olduğu atıflar⁴ dikkate aldığımızda mümkün görünmektedir.⁵

Sonuç

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerde görüldüğü üzere birçok düşünür, Ebû Bekir er-Râzî'nin, “Bârî”, “nefs”, “heyulâ”, “halâ” ve “mutlak zaman”dan oluşan “beş ezeli ilke” öğretisine sahip olduğu noktasında görüş birliği içerisindedir. Ancak filozofun bu anlayışında Harran Sâbiileri'nden etkilenip etkilenmediği noktasında düşünürler arasında görüş ayrılıkları vardır. Bu anlamda Nasıruddin et-Tûsî, Cürcanî ve Kazvinî el-Katibî Harranlı Sâbiiler'den etkilenmiş olduğunu söylemektedirler. Buna karşın Merzûkî ve Birûnî kadim Yunan filozoflarından; İbn Teymiyye de Demokritos'dan etkilenmiş olduğunu belirtmektedir. Macit Fahri ise kısmen her iki görüşü birleştirir bir şekilde Platoncu düşünce ile Harran ve Maniheist kaynaklardan etkilenmiş olduğunu ifade etmektedir.

Tûsî, Cürcanî ve Katibî'nin Ebû Bekir er-Râzî'nin “beş ezeli ilke” anlayışının kaynağının Harranlı Sâbiiler olduğu yönündeki görüşü, kaynaklarda, Harranlıların Yunan kültür ve felsefesiyle ilişkiye girmeden önceki dönemde “beş ezeli ilke” anlayışına sahip olduklarına dair herhangi bir bilginin bulunmaması ile Râzî'den

“Philosophical and Religious Views of Muhammad İbn Zakariyya al-Râzî”, *Islamic Studies*, Pakistan 1977, c. 16, sy. 3, s. 165.

¹ Birûnî, “Risale”, no. 107.

² Paul Kraus, “Min Kitabi'l-lezze'ye Yazdığı Giriş”, nşr. Paul Kraus, *Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 139-140; Mehdi Mohaghegh, “Notes on the “Spiritual Physick” of Al-Râzî”, *Studia Islamica*, Paris, XXVI (1967), s. 7-8, 10-11; Ansari, A.g.e., s. 165.

³ İbn Nedim, *A.g.e.*, s. 362. Aynı eseri İbnu'l-Kıftû, “Kitab-u Tefsir-i Kitab-ı Plutarkhos fi Tefsir-i Kitab-ı Timavus” (İbnu'l-Kıftû, *İbbaru'l-ulema bi abbari'l-hukema*, thk. Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchhand, Leipzig 1903, s. 275) şeklinde isimlendirirken, İbn Ebi Useybia “Kitab fi Tefsir-i Kitab-ı Plutarkhos li Kitab-ı Timavus” (İbn Ebi Useybia, *A.g.e.*, s. 425) olarak isimlendirmiştir.

⁴ Râzî, et-Tibbu'r-rûhânî, s. 37.

⁵ Bk. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak Ümmünin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1989, s. 171-172; et-Tekritî, *A.g.e.*, s. 245, 246.

sonraki dönemdeki düşünür ve kaynakların Harranlılara “beş ezeli ilke” düşüncesini isnat etmeleri ve bir de bizzat filozofun kendisi de –Ebû Hatim er-Râzî’nin rivayetinde- dâhil olmak üzere birçok düşünürün Râzî’nin bu öğretilerini kadim Yunan filozoflarıyla ilişkilendirmelerinden dolayı tam olarak doğru gibi gözükmektedir.

Birçok düşünürün Ebû Bekir er-Râzî’yi “beş ezeli ilke” anlayışı açısından Aristoteles öncesi Yunan filozofları ve Harran Sâbiileri’yle ilişkilendirmesini; kaynakların vermiş olduğu bilgilerde Râzî’nin görüşleriyle Demokritos, Epiküros ve Platon gibi filozofların görüşleri ve Harran Sâbiileri’nin düşünceleri arasında önemli benzerliklerin olmasını; hatta Merzûkî’nin Ebû Bekir er-Râzî’nin; Fahrettin er-Râzî, Nasıruddin et-Tûsî ve Kazvinî el-Katibî’nin de Harranlıların “beş ezeli ilke” anlayışları hakkında vermiş oldukları bilgiler mukayese edildiğinde neredeyse her ikisinin kullanmış oldukları ifadelerin bile aynı olduğunun görülmesini; Ebû Bekir er-Râzî’nin, Kazvinî el-Katibî’nin belirtmiş olduğu üzere, “beş ezeli ilke” öğretilerini Aristoteles öncesi filozoflara isnat etmesini dikkate aldığımızda tabii filozof Ebû Bekir er-Râzî’nin “beş ezeli ilke” öğretilerinde hem başta Platon olmak üzere Aristoteles öncesi Yunan filozoflarından, hem de Harran Sâbiileri’nden etkilenmiş olduğu şeklindeki düşüncenin doğru olduğunu veya doğruya en yakın görüş olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak bu noktada şunu da belirtmeliyim ki, Harranlıların, Yunan hakimiyetine girmeden önceki dönemde “beş ezeli ilke” anlayışına sahip oldukları yönünde herhangi bir bilginin bulunmamasından; Harran’ın, Grek bilim ve felsefesinin yaygın olduğu bir yer olmasından ve Râzî’yi etkilemiş olan Platon gibi Yunan filozoflarının aynı zamanda Harranlıları da etkilemiş olmalarından hareketle Harranlılar’ın etkisinin, kendi öz düşünceleriyle değil de, Yunan filozoflarının düşüncelerininin Râzî’ye geçişine aracılık etmeleri dolayısıyla olduğu da söylenebilir.

HARRANLI BİR ALİM OLAN İBN TEYMİYYE’NİN HAYATI VE FELSEFEYE BAKIŞI

Azime YÜCE*

The Life and Views On Philosophy Of Ibn Taymiyya, A Scholar From Harran

Abstract

Ibn Taymiyya is an important Islamic scholar who lived in 13th century. Holding Selefi method Ibn Taymiyya has sternly criticized all theological and philosophical thoughts which for him was non-Islamic.

Giriş

Harran İlkçağda Anadolu, Suriye, Mezopotamya kervan yollarının, Ortaçağda ise İpek yolu ile Irak ve Şam’ı Urfa ve İç Anadolu’ya bağlayan ana yolların kesiştiği önemli bir ticaret noktasında bulunuyordu. Verimli topraklara sahip olması açısından aynı zamanda önemli bir ziraat merkeziydi. Ticaret ve ziraat açısından sahip olduğu bu imkanlar sebebiyle dini ve kültürel merkez olması da kaçınılmaz olmuştur. İlk devirlerde Mezopotamya putperestliğinin en önemli merkezlerinden biri olan Harran’da ay tanrısı Sin ile, güneş tanrısı Şamaş’ın mabetleri yer almaktaydı. Son yapılan arkeolojik kazılardan elde edilen sonuçlara göre Harran’ın milattan önce 6000’lere kadar uzanan bir mazisi olduğu sanılmaktadır¹. Tarih boyunca pek çok devletin hakimiyetine girmiş olan Harran’da, İskender döneminde Helenizm kültürü hakim olmuştur. Roma ile Sasaniler arası mücadelede etkin bir rol üstlenen Harran, Urfa’nın önemli bir Hıristiyan merkezi olmasına rağmen Helenistik yapısını koruyabilmiş ve bu yüzden kilise büyükleri tarafından Helenopolis ismini almıştır. İslam’ın ortaya çıktığı dönemde Harran Sasaniler’in elindeydi fakat daha sonra Bizans’ın hakimiyetine girdi ve Hz. Ömer zamanında fethedildi. Ömer b. Abdülaziz zamanında, İskenderiyede’ki Helenizm okulunun hocaları ve felsefi öğretileri, İskenderiye’den Antakya’ya sonra Harran’a, halife Mütevekkil döneminde ise Harran’dan Bağdat’a geçmiştir².

* Marmara Ü. S.B.E, İslam Felsefesi, Doktora öğr., azimeyuce@hotmail.com

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aynur Özfirat, *Eskiçağda Harran*, Arkeoloji ve sanat y, İstanbul-1994.

² Ramazan Şeşen, “Harran” maddesi, *DİA*, İstanbul-1997, C. 16, s.237-238.

Felsefe, bilim ve din sahasında önemli bir merkez olan Harran'da pek çok filozof, bilgin ve din adamı yetişmiştir. Bunlar arasında Aristo, Platon, Arşimet, Öklit gibi bilginlerin eserlerinden yaptığı tercümelemlerle tanınan Sâbit b. Kurra başta olmak üzere, el-Bettani ve Yuhanna b. Haylan sayılabilir. Harran kökenli bu bilgin ve filozofların dışında, Harranlı olmasa da Harranlıların görüşlerinden etkilenmiş olan Kindi, Farabi gibi önemli filozoflar da vardır¹. Ancak biz bu çalışmamızda Harranlı bir din bilgini olan İbn Teymiyye'nin hayatı ve felsefe eleştirisine yer vereceğiz.

İbn Teymiyye XIII. yüzyılda yaşamış Harran'lı bir İslâm âlimidir. Selefî metodu benimseyen İbn Teymiyye, İslâm dışı gördüğü her türlü kelâmî ve felsefî fikirlere karşı sert eleştiriler getirmiştir. Felsefe geleneğinin ilhâdî bir karaktere sahip olduğunu yoğun biçimde vurgulayan İbn Teymiyye, felsefenin İslam dışı kaynaklardan beslendiği ve İslam dışı bir faaliyet olduğu üzerinde durmuştur. İbn Teymiyye'nin eleştirisi -ister felsefileşmiş gördüğü kelâm ve tasavvufa karşı olsun, ister Meşşâî felsefeye karşı olsun- temelde felsefe faaliyetine yöneliktir². Bu sebeple biz bu çalışmamızda; Harran Okulu'nda harmanlanmış Helenistik düşüncenin, aynı coğrafya ve kültürün yetiştirdiği bir din bilgini olan İbn Teymiyye örneği üzerinden tesirlerini göstermek ve kritiğini yapmayı amaçladık

İbn Teymiyye yaşadığı dönemde Kur'an, sünnet ve Selef'in sözlerine aykırı bulduğu her hususta filozoflara, mensubu bulunduğu Hanbelî mezhebi de dahil olmak üzere fıkıhçılara, çeşitli kelâmî ve siyasî gruplara karşı çıkmış, görüşlerini sert bir üslupla eleştirmiş ve insanları ilk dönem bilgi kaynaklarına başvurmaya davet etmiştir. Döneminde yaşanan görüş ayrılıklarından kaynaklanan ciddi boyuttaki fikrî gerginlik ve tartışmaların, İbn Teymiyye'nin mücadeleci kişiliği üzerinde olumlu etkisi olmuş, bu sayede farklı düşünce ekollerini ve felsefî görüşleri araştırıp inceleme gereği duymuştur³. İbn Teymiyye, nasslara aykırı olduğu gerekçesiyle bazı sosyal ve dinî uygulamalara karşı getirdiği eleştiriler, fetvalar ve risâleler yüzünden birçok defa hapisle cezalandırılmış ve dönemindeki âlimlerle arasında gerginlikler meydana gelmiştir⁴. Hz. Peygamber ve O'na tâbi olan ilk müslümanların inanç ve uygulamalarına muhalif gördüğü her türlü anlayış ile bid'at ve hurafeler karşısında sergilediği sert tavrı ve keskin eleştirileri yüzünden birçok kesimi karşısına almıştır⁵. Görüldüğü üzere İslam düşünce dünyasında kelamcı ya da filozof olmaktan ziyade önemli bir mütefekkir ve bir münekkid olarak iz bırakmış biri olan İbn Teymiyye'nin hayatı ve felsefe hakkındaki düşüncelerine geçelim.

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kazım Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Diyanet vakfı y, Ankara-1997; *Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri, Harranlı Bilim Adamları*, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri-1995.

² İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz y, 2001, s. 185,190-91.

³ Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Ankara: Fecr y, 2002, s. 24-25.

⁴ Sirâcu'l-Hakk, "İbn Teymiyye", çev. Mustafa Armağan, (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), Ed. M.M. Şerif, C. III, İstanbul: İnsan y, 1991, s. 20.

⁵ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, C. XX, İstanbul, 1999, s. 392.

Hayatı

İslâm düşünce dünyasının önde gelen şahsiyetlerinden biri olan İbn Teymiyye, 10 Rebülevvel 661'de (22 Ocak 1263) Harran'da doğdu. Asıl adı Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el- Harranî'dir. Hanbelî geleneğine mensup bir aile ortamında yetişmiştir. Ailesi, Moğollar'ın 656 (1258) yılında Bağdat'ı istilâ etmesi sonucu Suriye'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Babasının müderrislik yaptığı Sükkeriyye Dârü'l-Hadîsi'nde ilk eğitimine başlayan İbn Teymiyye, yaşadığı bölgedeki birçok önemli İslâm âliminin talebesi olma imkânına sahip olmuştur. Küçüklüğünden itibaren iyi bir eğitim almış olan İbn Teymiyye, babasının vefatı üzerine, 21 yaşında iken onun müderrislik görevini devralmıştır¹.

İbn Teymiyye başta hadis olmak üzere fıkıh, tefsir gibi dinî ilimleri tahsil etmekle birlikte, matematik vb. ilimleri de okumuştur. Yaşadığı dönemde Hanbelîler ile Eş'arîler arasında akâid meseleleriyle ilgili farklı isbat metodlarını kullanmalarından kaynaklanan görüş ayrılıkları ve çatışmalar mevcuttu². İbn Teymiyye bir Hanbelî âlimi olan babasından Hanbelî fikhını ve usûlünü öğrenmişti. Fakat o, mevcut ihtilafları anlama ve yorumlama adına Eş'arîler'in kullandığı felsefî ve akılcı isbat metodunu da öğrenme ihtiyacı hissetti. Bu usûlü daha iyi kavramak için ise mantık tahsil etti. Eş'arî mezhebinin görüşlerine muhâlif görüşler ortaya koyan Mutezile mezhebinin görüşlerini de inceledi³.

İbn Teymiyye düşüncelerini sadece talebelerine aktarmakla yetinmemiş, camilerde verdiği vaaz ve irşad faaliyetleriyle ulaştığı sonuçların halk arasında da yayılmasını sağlamıştır. Kendisine çeşitli konularla ilgili sorular yöneltilmiş bunları yazılı olarak cevaplandırmıştır. Bu faaliyetleri neticesinde insanlar arasında görüşlerine güvenilen bir âlim olma vasfını kazanmakla birlikte, zaman zaman ortaya koyduğu görüşler çok ciddi tartışmaların ve kargaşanın meydana gelmesine de sebep olmuştur⁴. Muhâlif düşünceleri nedeniyle bir çok kez cezalandırılan İbn Teymiyye en verimli eserlerini hapse girdiği dönemlerde kaleme almıştır. Vefatından önceki son hapis cezası esnasında, yazı yazması da engellenince hastalanarak 728 (1328) yılında kaldığı hapisshanedede vefat etmiştir⁵.

Başta Aristo metafiziği ve mantığı olmak üzere, ona tâbi olanlar olarak değerlendirdiği Meşşâi filozoflara karşı eleştirilerini içeren başlıca müstakil eserleri şunlardır:

er-Red ale'l-mantukıyyîn, Nakz'ü'l-mantık, Buğyetü'l-mürtâd fi'r-red ale'l-mütefelsefe ve'l-Karâmita ve'l-Bâtıniyye, er-Red alâ felsefeti İbn Rüşd el-Hafûd, Muvâfakatü sahibî'l-menkâl li

¹ Koca, *a.g.m.*, s. 391.

² Muhammed Ebû Zehra, *Şeyb-ul İslâm Ahmet İbn-i Teymiyye*, çev. Osman Keskiöğlü, İstanbul: Hilâl y, 1987, s. 34.

³ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s.36.

⁴ ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman en-Nâhlavî, *İbn Teymiyye*, Suriye: Dârü'l-Fikr, 1986, s. 16.

⁵ Arpa, s. 37, 40-41 ; İrfan Aycan ve M.Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara: Ankara Okulu y, 1998, s. 97-98.

sarîhi'l-ma'kûl.

Bunların dışında felsefeye dâir eleştirilerine de geniş yer verdiği, *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, *Mecmû'u Fetevâ*, *Minhâcî's-sünne* gibi eserleri de mevcuttur¹.

Felsefe Yorumu

İbn Teymiyye felsefeye, nakli merkeze alan bir düşünce yapısından hareketle eleştiriler getirir. Nitekim kelâm, felsefe ve hukuk gibi disiplinlerin temel tartışma konularından biri olan akıl- nakil meselesine ait görüşlerini ifade etmek üzere müstakil bir eser kaleme almıştır². İbn Teymiyye, sahih naklin verileriyle, sarîh akıl arasında bir çelişki olabileceğini kabul etmez. Bu düşünceyle, gerektiğinde aklın nakle öncelenebileceğini ve naklin te'vil edilebileceğini savunan kelâmcılara ve İslâm filozoflarına şiddetle karşı çıkar. İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân, meseleleri delilleriyle beyan etmiştir³. Hanbelî geleneği içinde yetişmiş ve bu mezhebe ait kaynaklardan beslenmiş olduğu halde, diğer mezheplerin bakış açılarını da öğrenmiş; kelâm, fıkıh, felsefe ve tasavvuf alanındaki birçok esere vakıf olmuştur. Edinmiş olduğu birikim neticesinde, çeşitli alanlarla ilgili birçok eser telif etmiştir. Kuşatıcı ve bütünsel bir şeriat tasavvuruna sahip olan İbn Teymiyye bu nedenle kelâmcı, filozof, fakih ve sûfilerin farklı metodlarla savundukları hakikatin aslında bir olduğunu düşünür ve bu manada akıl ve nakil ayırımına karşı çıkar⁴.

İbn Teymiyye'nin Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflarla, onlara tâbî olduklarını düşündüğü Mutezile ve Eş'arîyye gibi mezheplere mensup kelâmcıları en fazla eleştirdiği konu akıl-nakil ilişkisi hakkındadır. İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi düşünürlerin eserlerini inceleyen İbn Teymiyye, onların akıl ile nakil arasında çelişki olabileceğini kabul etmek suretiyle büyük bir hata yaptıklarını savunur. Bu hataya düşmelerinin bir sebebi, görüşlerine bağlı oldukları Aristo'yu yanlış olarak görmeleridir. Böylece onlar Yunan düşüncesiyle, Kur'ân'da yer alan –Allah, âlem ve sıfatlarla ilgili- bilgileri kıyas etmişler ve sözde bir kısım çelişkilere ulaşmışlardır. İbn Teymiyye'ye göre bu çelişki iddiasının diğer bir sebebi ise, onların Kur'ân ve sahih sünnetle sabit nebevî kaynaklara yabancı durmalarıdır. Ayrıca onların çelişkili olduğunu zannettiği her aklî delil sarîh ve kat'î olmadığı gibi, ele aldıkları naklî delillerin de –metin, senet ve yorumlama bakımından- sahih olduğu şüphelidir. Bu durumda İbn Teymiyye filozof ve kelâmcıların Yunan felsefesine ait terimleri, dinî alana dâhil ederek hakla batılı karıştırdıklarını düşünür. Sarîh akıl ile sahih naklin asla çatışmayacağını düşünen İbn Teymiyye, her ikisinin de hakikate ulaştırmak gibi bir gayesi olduğunu ve bu durumda bir çelişkiden değil ancak bir destekten söz edilebileceğini savunur⁵.

¹ Sirâcu'l-Hak, s. 27.

² Muvâfakatü sahihi'l-menkûl li- sarîhi'l-ma'kûl, Beyrut,1985.

³ Abdurrahman El-Vekil, "Giriş"; (İbn Teymiyye'nin *Muvâfakatü sahihi'l-menkûl* adlı eseri içinde), C. I, Beyrut, 1985, s. 26-27.

⁴ Koca, s. 401.

⁵ Muhammed es-Seyyid el-Cüleyind, "Giriş"; (İbn Teymiyye, *Takrîbu't- tîrâs Der'u Teârûdi'l-akli ve'n-nakl*

“Felsefeciler sözüyle Aristo’ya tâbi olan Meşşâileri kastediyorum”¹ diye belirten İbn Teymiyye’ye göre, filozoflar görüşlerinde Yunan düşünürlerini esas aldıkları için, Aristo metafiziğini ve Harran Sâbiileri’nin inançlarını din ile karıştırmışlar ve bu şekilde İslâm inançlarına aykırı bir takım nazariyelere ulaşmışlardır.² Felsefi metodun dînî anlayışa büyük zarar verdiğini düşünen İbn Teymiyye, bununla mücadele etmek gerektiğine inandığından ve İslâmî anlayışa aykırı kelâmî ve felsefi düşüncelerin, Aristo mantığı ve Meşşâî felsefeden ilham aldığını düşündüğünden, felsefe ve mantığa karşı eleştirilerini içeren reddiyeler kaleme almıştır. O’na göre Kur’an ve Sünnet’den ilhamını almayan felsefi ve aklî hükümler hakikati ifade etmez, vehimden öteye geçemez. Ancak İbn Teymiyye nassın sınırlarını oldukça geniş telakki ettiğinden, hakikatle örtüşen aklî ilkeleri de nass kapsamı içinde ele alır³.

İbn Teymiyye, Aristo’nun ilâhiyat meseleleri hakkında çok az şey bildiğini, var olan bilgisinin ise birçok yanlış içerdiğini düşünür. Bu sebeple İbn Sînâ’nın dînî meselelerde Aristo’nun görüşlerini dikkate almasını eleştirir. İbn Teymiyye İbn Sînâ’yı “mülhid” olarak nitelendirdiği Bâtıniyye ve İsmâiliyye’ye tâbi olmakla suçlar. Onların namaz, oruç, hac gibi İslâm’ın birçok temel ilkesi hakkında te’vil yoluyla bâtil yorumları benimsediklerini ileri sürer. Felsefecilerin nübüvvet hakkındaki görüşlerini İslâm akâidine aykırı bulan İbn Teymiyye’nin naklettiğine göre, onlardan bir kısmı peygamberi en büyük filozof olarak değerlendirirken, bazıları ise filozofların peygamberden daha üstün olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca İbnü’l-Arabî, İbn Seb’in, Sadruddin Konevî, Tilimsânî gibi sûfilerin kendi görüşlerini ifade etmek için İslâmî ibareleri kullanmalarını da doğru bulmaz.⁴ İbn Teymiyye İbnü’l-Arabî, İbn Seb’in ve Tilimsânî gibi sûfiler tarafından geliştirilen ve monist bir dünya görüşünü içeren vahdet-i vücûd anlayışını, İslâm akidesine yönelik bir tehdit olarak telakki etti. Bu anlayışın İslâm toplumu içinde bağımsız olarak ortaya çıkmadığını, İslâm dışı bazı dînî ve aklî unsurlardan beslendiğini düşünen İbn Teymiyye bu nedenle vahdet-i vücûd düşüncesini, eklektik yapısı gereği birçok yanlışın karışımı olarak değerlendirdi. En temel yanlışlarının yaratan ile yaratılan arasındaki farkı ortadan kaldıran varlık teorilerinden kaynaklandığını ileri süren İbn Teymiyye’ye göre onlar, filozofların düşüncelerinden, kelâmcıların yorumlarından, sûfilerin anlayışlarından, Karmatî ve Bâtinî gibi öğretilerden aldıkları çeşitli bilgilerle yanlış sonuçlara ulaştılar. Vahdet-i vücûd anlayışı gerisinde belli başlı üç akımın etkin rol oynadığını düşünen İbn Teymiyye eleştirilerini bu akımlara da yoğun olarak yöneltti. Bu akımları selbî yöntem ve Cehmiyye’nin aşırı ta’vil anlayışı, muğlak terimleri kullanan sûfiler ve düşüncelerini dinden bağımsız olarak ortaya koyan filozoflar olarak tesbit eden İbn Teymiyye, bunların arasında gerçek İslâm anlayışının en ciddi düşmanı olarak

adlı eser içinde), Kahire,1988, s. 12-15.

¹ İbn Teymiyye, *Külliyyât*, C. II, s. 116.

² M.Sait, Özervarlı, “İbn Teymiyye, Takıyyüddîn”, *DİA*, C. XX, İstanbul, 1999, s. 409.

³ Süleyman Uludağ, “İbn Teymiyye”, (*İbn Teymiyye Külliyyâtı içinde*), İstanbul: Tevhid y, 1986, C. I s. 40-41.

⁴ İbn Teymiyye, *er-Red ale’l-mantıkyyîn*, Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, 1993, C. II, s. 33, 36.

Helenist filozofları gördü¹.

İbn Teymiyye'ye göre Hristiyanlar'ın peygamberlere saygısı filozoflarınkinden daha fazladır². Onlar küfre düşmüş ve nebevî vahyi tahrif etmiş oldukları halde, Kutsal Kitaptan kaynaklanan inançları savunmaya devam ederler ve peygamberlerin getirdiği evrensel prensiplere inanırlar. Filozoflar ise te'vil ve akli çıkarımlar yoluyla ortaya koydukları düşünceler sonucu İslâm inancının birçok unsurunu reddetmiş görünmektedirler. Âlemin ezeliğini savunarak Allah'ın *yaratıcı* vasfını ortadan kaldırmışlar, yoktan yaratılmış bir âlem inancı yerine Tanrı'dan sudur şeklinde bir tasavvur ortaya koymuşlardır. Aynı şekilde İlk Prensib'in sadece kendini bildiğini ve âlemin cüzlerinden haberdar olmadığını ileri sürerek, Allah'ın *âlim* olma vasfını işlevsiz kılmışlardır. Yine onlar, Tanrı'nın yaratma ya da mucize fiili yoluyla tabiat kanunlarına müdahale edebileceğini kabul etmeyerek, Allah'ın *mutlak kâdir* olma vasfını yok saymışlardır. Ayrıca melekleri Yeni Eflâtuncu kozmolojideki akıllarla, Cibril'i de Eflâtuncu demiurg ile aynileştirerek dindeki melek inancını reddetmişlerdir. Nübüvveti doğal bir hadiseye indirgemek ve filozofları peygamberlerle kıyas etmek suretiyle peygamberlerin seçkinliğine ve onların getirdiği vahye gölge düşürmüşlerdir. Sıkça başvurdukları te'vil yöntemleri sonucu dinin sunduğu cennet ve cehennem anlayışını da reddetmişlerdir. Böylece İbn Teymiyye filozofların peygamberler tarafından öğretilen ve nasslarda sabit olan İslâm inancının bütün esaslarını reddettiklerini savunmaktadır. Bu durumda İbn Teymiyye'nin de filozofların düşüncelerini üzerine bina ettikleri Yeni Eflâtuncu kozmolojiyi bütünüyle reddettiği anlaşılmaktadır. O yönelttiği eleştiriler neticesinde filozofların sistemlerinin aklen ve dinen ispatlanamaz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır³.

İbn Teymiyye, felsefe geleneğinin kaynakları ile ilgili filozoflara getirdiği eleştirilerinde, çoğunlukla Harran Sâbüleri, Cehmiyye, Berâhime, Dehriyye vb. akımlara dikkat çekmiştir. Sıfatlar konusuyla ilgili bir değerlendirmesinde, sıfatları reddeden yorumların yahudi ve müşriklerin inançları ile Sâbüleri'nin görüşlerinden kaynaklandığını ileri sürer. İbn Teymiyye'nin ifadesine göre Harran Sâbülerinin büyük kısmı şirk üzere idi ve içlerinde filozoflar da vardı. Ebu Nasr el-Fârâbî de Harran'da kalmış ve felsefî düşüncelerinde Sâbü filozoflardan etkilenmiştir⁴. Muhammed Âbid el-Câbirî Harran'da gelişen dinî felsefenin İslâm felsefî düşüncesi üzerinde çok büyük tesiri oduğuna işaret eder. İsrâiliyâtın hadis üzerinde yaptığı etkinin benzerini Harran dinî felsefesinin İslâm düşüncesi üzerinde yaptığı tesbitinde bulunan Câbirî'ye göre bu durum Harran şehrinin bazı özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce Harran'da yaşayan Sâbüleri felsefî ilimlerle ilgilenen ve tercümelerde etkin olan bir topluluktur. İslâm dünyasına tercümeler yoluyla felsefî birikimin aktarılması sürecinde Harranlılara ait düşüncelerin de

¹ Thomas Michel, "İbn Teymiyya's critique of falsafa", *Hamdard Islamicus*, C. VI, no.1, s. 3.

² İbn Teymiyye, *Der'u teârudi'l-akli ve'n-nakl*, tah. M.Reşâd Sâlim, Riyad, 1979, C. I, s. 7.

³ Michel, *a.g.m.*, s. 4-5.

⁴ İbn Teymiyye, *Külliyât*, C.V, s. 23-24; *er-Red ale'l-Mantıkyyin*, Lahor, 1977, s. 287-88.

geçmesi kaçınılmazdı. Harran şehri tarih boyunca birçok kültürün bir araya geldiği bir merkezdi. Bâbil astronomisi, Fars düşüncesi ve Yunan felsefesinin etkin olduğu bu şehir Hermetik düşüncenin merkezi olmuştur. Yeni-Eflâtuncu yorumlar, Bâbil ilimleri ve İran gnostik fikirlerinin harman edilmesi sonucunda Harran dinî felsefesi ortaya çıkmıştır¹. İbn Teymiyye İslâm filozoflarının din yorumlarında Harran'da gelişmiş dinî felsefenin etkisi olduğuna işaret eder.

Sonuç olarak İbn Teymiyye, nakli ve nassları merkeze alır, akla onu doğrulayan ve anlamlı kılan bir işlev yükler. Bu bakış açısından hareketle akli merkeze alıp, Kur'ân ve sünnete muhalif sonuçlara ulaştıklarını düşündüğü kelâmî ve felsefî akımlara karşı ciddi eleştiriler getirir. O panteizm, vahdet-i vücûd, kelâm, felsefî anlayışlar ve tüm batıl inançlarla İslâm'ın aslından uzaklaştırıldığı kanaatini taşır. İslâmî akîdelere zarar verdiğini düşündüğü kelâm ve tasavvufa ait görüşlerin arkasında Meşşâî felsefesini ve Aristo mantığını gördüğü için eleştirilerini yoğun olarak onlara yöneltmiştir. Özellikle kendi döneminde İslâmî anlayışa en fazla zarar veren bir sapma olarak değerlendirdiği vahdet-i vücûd anlayışının da felsefî görüşlerden kaynaklandığını düşünmüştür. Filozofların İslâm inancını oluşturan tüm unsurları inkâr ettiklerini düşünen İbn Teymiyye, onların Kur'ânî kavramları tebdil ve tahrif ettiklerini, ilâhî meselelerde muğlak terimler kullanmak sûretiyle Kûr'ân, sünnet ve selefin anlayışında olmayan sonuçlara ulaştıklarını savunmuştur. Ona göre felsefe İslâm dışı kaynaklardan beslendiği için İslâm dışı bir faaliyettir. İbn Teymiyye'nin felsefeye bakışının temelinde, müslümandan filozof olmaz, felsefe ile İslâmî meseleler ele alınamaz inancı yer almaktadır².

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 155-157.

² Bkz, İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, C.I, s. 200 .

HARRAN OKULU VE İSLAMİ İLİMLER

HARRAN HERMETİZMİNİN İSLAMİ İLİMLERE ETKİSİ

Ahmet KELEŞ*

Enfluence of Harranic Hermetic Philosophy on Islamic Literatures

Summary

This paper interests in Hermetic Philosophy on Islamic Literatures. According to Ebu'l-Alâ Afîfî, nothing has influence as Hermetic Philosophy as on Islamic Literatures. Hermetic Philosophy begins with Hermes. He is mythological person who speaks with the God. In all of the religion has Hermes like Greeks' Hermes. For instance, Idris (pbuh) is known as Hermes. Likewise, Uhnuh, Egypt's Thot are known as Hermes.

Hermetic Literatures are formed from a lot of teaching, especially Greek Philosophy. Manheist and Zerdusth Religion teaching are included in Hermetic Philosophy. Muslims face the Hermetic Literatures, when they conquered the Damascus. Muslims scholars interest in Hermetic Philosophy and translated them to Islamic Literatures. Afterwards, Hermetic Philosophy was thought in Bagdat and it maintained its scientific life there.

Islamic Philosophy, Sufism and the other Islamic Epistemological religious sects are influenced by Hermetic Philosophy. Especially Shii sect is very influenced by Hermetic Philosophy. Sufism's teaching is dominantly influenced by Hermetism. We can see this influence today on the Islamic Literatures.

Key Words: *Hermetic Philosophy, Hermes, Greek Philosophy, Islamic Philosophy, Shiî, Sufism, Hermetic Literatures.*

Giriş

Sayın başkan, değerli meslektaşlarım, kıymetli konuklar ve öğrenciler, hepinizi saygıyla selamlıyorum. İlimler geleneğine çok büyük katkıda bulunmuş olan Harran Okulu'nu, bir sempozyum konusu yapıp ilim dünyasının gündemine taşıdığından dolayı Harran üniversitesini ve sempozyum tertip heyetini kutluyorum.

Benim sunacağım tebliğimin konusu, "*Harran Hermetizm'inin İslami İlimlere Etkisi*"dir. Bir sempozyum tebliğinden ziyade, kitap konusu olabilecek derecede geniş olan bu konuyu, olabildiğince özetleyerek sunmaya çalışacağım. Önce, Hermetizm ve Harran Hermetizminden kısaca bahsettikten sonra, asıl konum olan

* Doç. Dr., Dicle Ü. İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ahmetkeles@mynet.com

Hermetizmin İslami ilimlere olan etkisinden bahsetmeye geçeceğim.

I- Hermetizm Nedir?

İlk düşünce, inanç ve sırların keşfi, her türlü gizemin içinde yer aldığı Gnostik öğretilerdir. Bu tür bir inanç sistemini anlayabilmek için, bizzat o sistemin içinden bakmak ve onun ilke ve prensipleriyle düşünmek gerekir.¹ Hermetizmin ne olduğunu anlayabilmek için, Hermetizm (Hermetik) sözcüğünün nereden geldiğini ve bu ismin neden verildiğini incelemek gerekir. Bu inceleme bizi, aynı zamanda Hermetizm'in kurucusu isimlere de götürecektir.

Hermetizm veya Hermetik düşünce, "*Hermes*"e nisbetle oluşan inanç ve din olduğu artık genel kabul gören bir görüştür.² Hermes, mitolojik veya yarı mitolojik bir şahsiyettir. Hermes, Grek-Latin kültüründe Hermes Trismegistos olarak şöhret bulmuştur. Aynı isim, Mısır mitolojisinde *Thoth*, Müsevîlikteki *Ubnub*, Budizm'deki *Buda*, Zerdüştlükteki *Hôşeng*, İslami literatürdeki *İdrîs*'i karşılar. Anılan bu isimler, mitolojideki *Hermes* ile özdeşleştirilir. Bu isimlerin hepsi, kendi dilleri ve kültürleri içinde; bilgelik, ilim, irfan ve gizemli sırları öğretmek gibi anlamlara gelmektedir. Böylece Hermetik inanış, insanlık tarihinin en eski dinî geleneğini ifade etmektedir diyebiliriz.³

Hermes, Yunan mitolojisinde, Tanrı buyruklarını insanlara getiren ve onları insanlara açıklayan aracı, elçi olarak görülür. Bu yönüyle Hermes ismi, Modern Batı felsefesinde çağdaş Yorum Bilim Hermenötik sözcüğünün de kökeni olarak görülür. Hermenötüğün de köken olarak Hermes'e dayandığı söylenmektedir. Çünkü, Hermes'in yaptığı Tanrı'nın sözlerini yorumlama görevini, bugün Hermenötik yapmaktadır.⁴

Hermes, İdrîs, Thoth veya diğerleri, hangisine dayanırsa dayansın, insanlığın kadim inancını temsil eden Hermetizm, daha sonraları Harran Sabîliği ile özdeşleşmiş ve Harran, İskenderiye okulundan sonra Hermetik öğretinin dünyaya yayıldığı en önemli merkez olmuştur.⁵ Harran Hermetizm'i ile Müslümanlar, Şam'ı fethettiklerinde karşılaştılar. Böylece, başta İslam felsefesi olmak üzere, Tasavvuf ve diğer İslamî öğretilerde önemli ölçüde etkili olacak olan kadim bir kültüre İslam dünyasını kapısı açılmış oldu. Hermetizm İslami ilimlere girmekle, Harran'dan sonra, Bağdat'ı önemli merkezlerinden biri haline getirdi.⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî'nin ifadesiyle; "bu eski mîras (Hermetizm), önce Antakya'ya oradan Harran'a,

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Babaoğlu, *Hermetizm, İzm'ler Dizisi 13*, BDS Y., İstanbul 1997, s. 9.

² Hermes konusunda bkz. Mahmut Erol Kılıç, T.D.V.İ.A., XVII, *Hermes* mad., s. 228-233.

³ Mahmut Erol Kılıç, a.g.m., s. 228. Ayrıca bkz. Mahmut Erol Kılıç, "*Ebu'l-Hükemâ*": *Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü*, <http://www.hermetics.org/hermetik.html>, 05.03.2006, s. 1.

⁴ Yasin Aktay, Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, *Önce Söz Vardı*, Vadi Y., Konya 1995, s. 11-12.

⁵ Mahmut Erol Kılıç, a.g.m., s. 229.

⁶ Mahmut Erol Kılıç, a.g.m., s. 231.

oradan da Bağdat'a intikal etmiştir.¹

Harran Hermetizm'i dediğimizde, Harran Sabiliğinden bahsettiğimizi belirtmeliyiz. Hermes Trismegistus'a izafe edilen yazılar, Harran şehrinin entelektüel hayatının canlılığını korumuştur. Grekler Harran'a "Ellenopolis" derler.² İbn Nedim, Harranlıların Yunan putperestliği üzere olduklarını, Abbasî halifesi Me'mûn onları, iki seçenikle karşı karşıya bırakınca onların da "Sâbiî"liği seçtiklerini belirtir.³ H. 228 yılından itibaren zimmî sayılmışlardır. Şehristânî de Harranlıları, Hermes (İdrîs) öğretisine tabi Harranlılar olarak tanımlamak suretiyle onları, başka inanca sahip olanlardan ayırt eder.⁴

II- Hermetizm Öğretisi Nedir?

Hermetizm Arap kaynaklarında yaygın olarak; Hermes'e nisbetle "Hikmet üçgeni" veya "Nübüvvet-Hikmet ve Mülk" üçgeni olarak bilinir. Aynı sözcük, "üç kere daha büyük" anlamında Trismegistus'un diğer Hermeslerden ayırt etmek için kullanılır. Bu durumda Hermetizm, Hermes Trismegistus, yani üç kere daha büyük Heremes'in öğretileridir.⁵

Hermes aslında eski Yunanlıların saygın ilahlarından biridir. Onlar bu ilahı, Mısırlıların *Thoth* tanrısına mukabil icat etmişlerdir. Antik Mısır mitolojisinde *Thoth*, tanrı *Orisis*'in katibi olarak bilinir. *Orisis*, ölümlerden ve insanlığın geleceğinden sorumlu Nil Deltasının tanrısıdır. *Thoth*, yazıcı tanrı olduğu için yazının keşfi ve yazıya dayalı bütün bilim ve sanatların mucidi olarak kabul edilir. Bu bilim ve sanatlar: büyüçülük, tıp, astroloji ve kehanet gibi mabetlerde icra edilen bilim ve sanatlardır. Tanrı *Thoth*, zamanla ilahlık basamaklarında yavaş yavaş ilerlemiş ve mitolojiye göre dünya onun sesinden yaratılmıştır. Çünkü *Thoth*, ses ve sözün etkileme gücüne sahipti. Mısır mitolojisi, onun sesinin kendi kendine yoğunlaşarak maddeye dönüştüğüne inanır. Sonuçta onun gücü, sesinde yani nefesinde yatmaktaydı. Her şey bu nefesten yaratılmıştır. Şu halde o yaratıcı ve öğretici tanrıydı. Bu, Hermetizm'in Mısır mitolojisindeki boyutudur. Yunan mitolojisinde ise, en büyük Tanrı Zeus'un oğlu olduğu için Hermes saygın bir ilahı. Yazının yanı sıra, müzik, astroloji, ölçü ve tartıların keşfi de ona dayandırılmıştır. Arap kültüründe ise aynı şeyler İdrîs (a.s.)'a dayandırılır. İdrîs de, yazıyı, astrolojiyi, sanatı, tıp ve büyüü öğreten ilk kişidir...⁶ Böylece görülmektedir ki Hermetizm, eski kültürlerin ortak mitolojik inançlarının bir adıdır.

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitapevi Y., İstanbul 2000, s.147. Ayrıca bkz. Afîfî, a.g.e., s. 111-112.

² Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, "Hermetik Literatürün İslam Düşüncesi Üzerine Teiri", İz Y., İstanbul 2000, S. 111.

³ İbn Nedim, *el-Fibrîst*, Flugel baskısı, s.320.

⁴ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, Beyrut tsz., *el-Milel ve'n-Nihâl*, II, 63.

⁵ M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi Y., İstanbul 2000, (trc. İbrahim Akbaba), s. 180.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 180.

Bizim konumuz olan ilim ve Felsefe anlamındaki Hermetizm ise, tanrı adına konuşan; “*Hikmet ügeni*” Hermes’e isnad edilen kitap ve risaleler (*Corpus Hermeticum*) toplamına denir.¹ Hermes bazen kendisini ilah olarak da takdim ettiği için, ona isnat edilen eserler vahiy olarak kabul edilmiştir. Ancak çağdaş araştırmalar bu eserlerin, M.S. II. Ve III. Yüzyıllara ait olduklarını ispatlamıştır. Bunlar İskenderiye’deki Yunan hocalar veya Yunanca’yı iyi bilen Kıptî hocalar tarafından yazılmıştır. Dinî muhtevaları itibariyle Yeni Pitagorculuk ve Yeni-Eflatunculuktan etkilenen bu kitaplar ilmî boyutta (özellikle de astrolojide) Mısır’a ulaşan Keldânî bilimlerinden etkilenmiştir.²

Hermetik Kimya, Yunan kimyası ile Mısır altın işleme sanatının karışımından ibarettir. Hermetizm bunlara ilaveten dönemin Mısır’ında yaygın olan Zerdüştilerden ve Mecûsîlerden de etkilenmiştir. Hermetik astroloji de Salomon, İskender –Batşamyus-Ptolemaios’a isnad edilen astrolojiden fazla farklı değildir. Çünkü hepsi de gizli güçler inancı üzerine kuruludur. Tanrı olan gezegen ve yıldızların gücüne inanılır. Hermes’in büyü ile ilgili yöntemleri, Câbir b. Hayyan’a göre, Plinas’ın büyü yöntemleriyle büyük bir benzerlik arz eder. Sonuç itibariyle özetleyecek olursak Hermes, Helenistik çağda insanların vahiy ihtiyaçlarını tatmin etmek için kullanılmış müstear isimlerden biridir. Hermetik metinlerin bolluğu ve yaygınlığı da buradan gelmektedir.³

Bu açıklamalarımızdan sonra, Hermetizm’in dinî ve Felsefî muhtevalarına geçebiliriz:

a- Hermetizmin Evren Tasavvuru

Hermetizm bize gayet sade bir evren tasavvuru sunar. Evrenin zirvesinde ve sabit yıldızlar semasının üstünde “*Yüce İlah*” vardır. Yüce İlah vasfedilemez. Akılları ve gözleri idrak edemeyeceği tarzda münezzehtir. Alemin tek sahibidir. Onun tam karşısında, kaos ve kötülüğün kaynağı, pislik ve necasetin meydana olan belirsiz madde vardır. Dünya seması ve tüm evren yaratıcı ilah tarafından yaratılmıştır. O bunu Yüce İlah’ın emriyle yapmıştır.⁴ Öte yandan ay yörüngesinin altındaki alem, tamamen yedi gezegenin ve yıldızların yörüngelerinin etkisi altındadır. İnsanlar da buna bağlı olarak yedi türe ayrılmışlardır ve her türün

¹ Hermetik Külliyat; (Corpus Hermeticum) şu eserlerden oluşmaktadır: Grekçe: Corpus Hermeticum; Latince: Asclepius; Grekçe: Anthologium; Kıptice: Nag Hammad. Bu konuda bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Ebu’l-Hükemâ*, s. 11.

² Câbir’i, a.g.e., s. 181.

³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Le R. P. Festugière O. P, *La Révélation D’Hermes Trismagiste*, GABALDA Paris 1944-1949, I, 355 vd. (yukarıdaki özet, Câbirî’nin *Arap-İslam Akılının Oluşumu* kitabının s. 180-81’den alınmıştır.) Festugière, Hermetik düşünceyi dört ciltlik bir eserde anlatmaya çalışmıştır. I. Cilt, Hermetik düşünceyi hazırlayan tarihi koşulları ve astroloji gibi gizli ilimleri ele almıştır. II. Ciltte, Hermesçilikteki “Yüce İlah”, “Yaratıcı İlah” il ilgili düşünceleri incelemiştir. III. Cilt, Nefis ve nefsin aşılması ve sonu ile ilgili Hermetik görüşlere yer vermiştir. IV. Cilt, Yüce İlah ile Gnose (irfan) konusu ele alınmıştır.

⁴ Affî, a.g.e., s. 120-121.

özelliğini bu yedi gezegen belirler. ¹ İnsan maddî yani temiz olmayan bir cisimle – ki kötülüğün yatağı ve ölümü tadıcıdır-, “*Evreysel Akıl*”dan (Akl-ı Küllî) kaynaklanan değerli bir parçaya sahip olan nefisten oluşur. Bu değerli nefis yada nefsin bu değerli bölümü, insan vücudunun neden olduğu, arzu ve heveslerle sürekli bir çatışma halindedir. İşte bu çatışmaya bir dur demek için ilah Hermes gelmiştir.² O, insan ile Yüce İlah arasında bir aracıdır. O, bunu Akl-ı Küllî’nin aracılığıyla yaparak kurtuluş ilan eder ve kurtuluş yolunu açar. Ancak Evreysel Aklın doğru bilgiye sevk eden aydınlatmasına, sadece seçkinlerden ve hikmet ehlinde oluşan bir azınlık tahammül edebilir. Bu yolun özünde nefsin Allah içinde kaybolması (İslam tasavvufunun tabiriyle “*Fenafillah*”) yatar. Sadece hikmet ehli, arınmış, kutsal ve her türlü kusurdan uzak duran şahsiyetler, maddeden sıyrılabılır, kaderin kabzasından kurtulabilirler. Onların kurtulan nefisleri böylelikle semaya yükselirken, bedenleri de gezegenlerden birinin cismî yapısıyla bütünleşir. Nefsi sekizinci gök katına (es-Semâu’l-Ulyâ), yüce ufukların bekçileri olan meleklerden bir topluluğun sevinç gösterileri içinde yükselirler. İşte hikmet ehlini bekleyen son budur. Arınmamış nefislere gelince, uzay kasırgaları onları Cehennem’e dolduracaktır. Hikmet ehlinin nefisleri yüce semaya doğru yükselirken sayısız ruhî canlılar ile karşılaşır. Hayat melekleri, madde melekleri, mutluluk melekleri, rahat melekleri, korku melekleri ve arzuların münezzeh ilah. Nefis bu yükselişinde, Stoacıların ve Münecimlerin sema alemiyle yeryüzü alemindeki geçiş bölgesi olarak niteledikleri Berzah alemini de görür.³

Görülebileceği üzere Hermetizm’in evren tasavvuru, tamamen insan varlığının hakikati ile ilgilidir. İnsan nefsi ve insanın olgunlaşması gibi insan varoluşunun en temel esasları, bu inanışın evren tasavvurunu da oluşturmaktadır.

b- İlah Tasavvuru

Hermetik Teoloji, biri diğerinin hizmetinde olan iki ilahın varlığını savunur:

Yüce İlah: Hiçbir vasıfla vasfedilemeyen bu ilah, akıllar ve gözler tarafından idrak edilemez. O tamamen negatif olarak bilinebilir. O başka bir şeye benzemekten tamamen münezzehtir. Negatif olarak bilinmesi, onu tanımlamaya çalışan her türlü önermeye “*hayır*” ile karşılık verilmesidir. O, kainatın işlerliğiyle ilgilenmediği gibi, kainatla ilgili hiçbir husus onun ilmi dairesine girmez. Kainatta her şey eksiklik taşır. Yüce İlah, eksiklik taşıyan her hangi bir şeyle ilişkiye girmekten tamamen münezzehtir. Bu nedenledir ki kainatı ve kainat düzenini incelemek suretiyle, yani akıl ve duyularla onu tanımaya çalışmak faydasızdır. Çünkü kainat onunla hiçbir ilişkisi olmadığı için onun hakkında bilgi ve ipuçları vermez.⁴

Yaratıcı Fâil İlah: Alemi bu ilah yaratmıştır. O sürekli olarak bu alemde tecelli

¹ Albert Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, P.U.F., Paris 1960, I, 518.

² Hermes, manevi alemde Tanrı ile konuşur ve ondan aldığı mesajları insanlara getirir. Hermes’in Tanrı ile yaptığı bu konuşmanın tam metni için bkz. M. Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitapevi Y., İstanbul 1999, s. 343-47.

³ Albert Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1960, I, 518.

⁴ Festugiére, a.g.e., II, 57.

eder. Dolayısıyla kainatı ve kainattaki sistemi düşünmek suretiyle onu tanımak mümkündür. Bu nedenle onun için “*her yerdedir*”, denilir. İnsan nereye bakarsa onu görür. Kainattaki her şey ona şahitlik eder. Bu anlamda şöyle bir Hermetik metin vardır: “İlahı görmek istediğinde Güneşe, ayın hareketine ve yıldızlar arasındaki uyuma bak ve kendi kendine şunu sor: Bütün bunların düzen ve uyumunu sağlayıp koruyan kimdir? Diğer bir metinde ise müritlerinden birine şöyle hitap edilmektedir: “Sen, gözlerin Allah’ı idrak edemeyeceğini mi söylüyorsun? Sakın ağzına böyle bir söz alma. Allah’tan daha açık ve zahir olan başka biri var mıdır? O, yarattıklarını sırf sana kendini göstermek için yaratmıştır.”¹

Festugiére, Hermetizmdeki İlah anlayışının bu ikili yönüne ve mutlak iyiliği temsil eden İlah ile tüm eksiklik ve kötülüklerin kaynağı olan ilahın yaratıcı “*Faal İlah*” olmasının yanında, bir de avama mahsus olan, “*Teşbil*” ve “*Tecsim*” ifade eden ilah anlayışının da bulunduğunu söyler. Bu türden tanrılar, insanların gündelik işlerinde ve durumlarında her zaman kendileriyle birlikte olarak tasavvur ettikleri bir tanrıdır. Yine Hermetik inanışta, Tanrıyı görmek yoğun bir şekilde işlenmiştir. Uykuda, uyanırken, insan veya başka bir şeyin suretinde Tanrı görülebilmektedir.²

c- Hermetizmin Nefis Tasavvuru

Hermetik inanışta en önemli konulardan biri de şüphesiz “*Nefis*” kavramıdır. Hermetizmin “*Nefis*” konusundaki görüşleri, İslam Tasavvufu ve Felsefesini derinden etkilemiştir. Şimdi bu konudaki Hermetik inanç ve düşünceleri kısaca özetlemeye çalışalım.

Hermetik inanışta nefis, Tanrısal bir özellik taşır. Bazı Hermetik metinlerde nefis, “*Tanrının çocuğu*” olarak ifade edilir. Bazı metinlerde ise, nefis bir karışım olarak sunulur. Bu karışımında bizatihi Tanrı’nın kendisinden de bir şeyler vardır. Nefis özü itibariyle insandaki Tanrı’nın suretini taşımaktadır. Bu husus şu Hermetik ifadeyle dile getirilir: “*Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır.*”³ Aynı ifadenin Hadis edebiyatımızda yaygın bir şekilde rivayet edildiğini, tasavvuf kaynaklarında yer aldığını düşünürsek, Hermetizm’in ne derecede kültürümüz üzerinde etkili olduğu daha iyi görülebilir.

Beşerî nefisler, ilahî canlılardı ve aslında ilahî alemde yaşamaktaydılar. Ama bir günah işlediler ve bunun cezası olarak hapsedikleri bedenlere indiler. Hermetik felsefe veya inanç, işte nefislerin bu bedenlerden kurtularak yeniden aslı vatanlarına nasıl dönebileceklerinin söylemi ile doludur. Bunun yegane yolu da “*marifettir*”. Ama nasıl bir bilgi ve marifet? Hermescilere göre bu bilgi, Hermesin getirdiği bilgilerdir. Bu bilgi, ilim-malumat toplama anlamına gelmez. Aksine o, maddeden kurtulmak ve arınmak anlamına gelir. Böylece marifet, nefsin beden hapsinden kurtulup ilahî aleme ulaşmak için vereceği sürekli mücadele anlamındadır. Bu çabanın en son

¹ Festugiére, a.g.e., II, 518 vd.

² Festugiére, a.g.e., I, 52.

³ Festugiére, a.g.e., II, 24.

durağı ise, Allah'da yok olmaktır. (*Fenâ fillah*).¹

Festugiére, Hermetizmdeki mistik bilgiyi iki kısma ayırt etmektedir: Yayılımcı Mistizm (*Mystique par extraversion*), İçe Dönük Mistizm (*Mystique par introversion*). Her iki tür yönelişte de hedef yüce İlah ile ilişki kurmak esas olmasına rağmen her ikisinin de kendilerine mahsus yöntemleri vardır. Ancak bunlar arasında bir çelişki söz konusu değildir. Birinci tür tasavvufta, insan kendi benliğinden sıyrılarak Allah ile birleşmeye çalışır. Bu durumda Allah, zaman ve mekanda külliliği temsil eder. İnsan burada Allah'ta eriyip çözülür. (*Fenâ halî*). İkinci yolda ise, bizzat Allah insan nefsinin işgal ile ona hulûl eder. Bundan sonra insan yeni bir varlığa; “*yeniden dirilmiş bir varlığa*” dönüşür.² İslam Tasavvufunda bu yaklaşımı “*Hulûliyye*” karşılamaktadır.

Bizzat Hermetik metnin kendisinde birinci tarz şöyle açıklanmaktadır: “Bütün varlıklar içinde evren de olmak üzere bütün mevcudat, küllî bir varlık şeklinde düşünceler ve anlamlar olarak Allah'ta tezahür eder. Sen kendini Allah ile eşit kılmadıkça O'nu bilmen asla mümkün olmayacaktır. Çünkü bir şeyi ancak onun benzeri bilebilir. Kendini ölçülemeyecek kadar büyük ve ulu kılacak bütün cismî sınırları sıçrayıp geçecek, bütün zamanların üstüne çıkacak ve kendini ilksiz/sonsuz kılacaksın. İşte ancak bunları yaptığında Allah'ı bilebilirsin. Kendi kendine şunu söyle; “*Benim için imkansız diye bir şey yoktur*”. Kendini ebedî ve her şeyi bilme gücüne sahip bir varlık olarak gör. Bütün sanatları, ilimleri ve her türlü canlının yapısını bildiğini kabul et. Her türlü yüksekliğin üstüne çık ve derinliklerin dibine dal. Bütün varlıkları; ateşi, suyu, yaşı ve kuruyu, hissedebildiğin hisleri kendinde cem et. Herhangi bir mekanda sınırlı olmayıp, bir anda her yerde, karada, denizde ve suda olduğunu tahayyül et. Kendini henüz doğmamış say. Düşün ki hâlâ annenin karnındasın. Kendini bir genç, ihtiyar, ölü, ölümden sonra dirilmiş biri olarak düşün. Düşüncen bütün bunları; zaman, mekan, cevher, nitelik ve nicelikleri bir anda kuşattığında Allah'ı bilmen mümkün olur. Ama kendini bedenine hapsedtiğinde ve onun makamını alçaltıp; “*ben ne olduğumu ve olacağımı bilemiyorum*” dediğinde, zaten Allah'a ihtiyacın yok demektir. Çünkü sen, bedensel hayatınla övündükçe ve erdemle doymaya çalıştıkça Allah da seni güzel şeylerden hiçbirine muttali kılmayacaktır. Aslında Allah'ı bilmemek en büyük düşüklüktür. Bunun tam tersi ise, insanın Allah'ı bilme güç, irade ve ümidine her zaman sahip olabilmesidir. İşte seni en ulvî iyiliğe (Allah'a) ulaştıracak dosdoğru yol budur. Sen bu yola girdiğinde, Allah sana gelecek ve seninle hiç ummadığın bir yer ve zamanda ilişkiye geçip gözlerinin önüne dikilecektir. Uykuda veya uyanırken, denizde veya karada, gece veya gündüz vakti, sen konuşurken veya suskunken... Çünkü her şey odur ve O'ndan başka bir şey yoktur.”³

Görülebileceği üzere bu son ifade tam olarak İslam Tasavvufundaki; “*Lâ mevcûde illâ hü*” ile aynı anlamdadır. Bu benzerliklerden aşağıda geniş bir şekilde bahsedeceğiz. Hermetik mistizmin içe dönük türü ise, İslam Tasavvufundaki, Hallâc ve

¹ Festugiére, a.g.e., II, 34.

² Festugiére, a.g.e., IV, 19-20.

³ Festugiére, a.g.e., IV, 142-43.

benzerlerinin “*Hulûlcî*” anlayışlarını çağrıştırmaktadır.

İçe dönük Hermetik anlayışta esas olan da nefsin hakikatini kavramaktır. Nefis, Allah’ın bir parçasıdır. Yani, ondan alınmadır. İnsan, nefsin bu ilahi kökünden tam olarak haberdar olmadığında ve Allah’ın kendi benliğinde mevcut olması esasına göre davranmadığında şeytanın esiri olur. Şeytan onun benliğine hakim olur ve Allah’ın yerini alır. Hermetik bir metin şöyle der: “*Herhangi bir nefis; unutmak, Allah’ı unutmak belasına düşer olduğunda kaçınılmaz olarak o nefse şeytan yerleşir. Daha önceden bildiğin gibi insan nefsi bir evdir. Ona eğer Allah yerleşmezse şeytan yerleşir.*” ... “*Felsefe bize Allah’ın her yerde olduğunu öğretmektedir. Ama buna rağmen Allah’ın yerleşmesine en layık olan yer sadece insanlara has kaldığı hikmet sahibinin akludur.*” .. “*Daha önce de söylediğim gibi aklın, Allah’ın mibrabı olsun.*”¹

İşte içe dönük Hermetik hulûlcülüğün temeli bu görüşlerdir. Nefsi, şeytanın değil Allah’ın evi yapmak... Allah’ı nefiste yerleştirmenin iki yolu vardır. Birincisi dolaylılık yöntemi, bu, bir süre için uzlet ve tam bir halvette yaşamayı gerektirir. İkincisi doğrudan ulaşma yoludur ki buna “cem” (resemblent) denir. Burada hedef, birliğin önce benlikte sağlanması, ardından da nefsin Allah ile birleşmesinin sağlanmasıdır. Bunun yolu da konuşmamak, her türlü bedensel faaliyetten uzaklaşmak ve duyuları görmezlikten gelmekten geçer. Sonuçta insan için “*yeni bir doğuş*” gerçekleşir ve insan ile Allah’ın birleşmesi hasil olur: “*İttihaf*”. Müslüman mutasavvıflar bu birleşmeyi “*nikaht*” sözcüğü ile ifade ederlerken, Gazalî “*işdivac*” sözcüğünü tercih etmiştir. Bu “*yeniden doğuş*” insanı, önceki halinden tamamen farklı bir canlı haline dönüştürür. Bu yeni insan gözle görülmez. Çünkü herhangi bir rengi yoktur. Dokunmakla bilinmez çünkü herhangi bir sertliği yoktur. Ölçülmesi de imkansızdır. Dış görünüşü olduğu gibi kalabilir. Ama, bu aldatıcı bir görünüşten başka bir şey değildir. Bu dış görünüm onun gerçek varlığını kesinlikle ifade etmez. Çünkü onun gerçek varlığı, ne renk, ne de şekil taşımamakta olup maddi bir yapısı söz konusu değildir. Bu nedenle de duyular onu idrak edemez.²

Hermetik felsefenin bu önemli temel yaklaşımlarını özetledikten sonra, şimdide kısaca çeşitli ilimlerden ve evrenin bütünlüğü ve bu bütünlüğün parçalarıyla olan ilişkisinden bahsedeceğiz.

Antik Yunan düşüncesinin evrenle ilgili görüşü; yeryüzü aleminin yedi gezegen, burçların yörünge ve suretlerinin etkisine boyun eğdiği inancı üzerine kuruludur. Bu yaklaşıma göre evrende birlik vardır. Evreni oluşturan her parça bir birine bağlı ve bir diğerini etkilemektedir. Buna göre evren, tek merkezi olan (dünya), iç içe geçmiş dairelerden ibaret olmaktadır. (İhvân-ı Safâ bunu soğanın tabakalarına benzetir) Bu durumda yer yüzü ile yer yüzündeki canlı varlıkların bir yanda kendilerini kuşatan yörüngelerle etkileşimi olurken, bu yörüngeler de birbirleriyle etkileşim içinde bulunmaktadır. Bu teori, genelde Helenistik çağda özelde de Hermetik edebiyatta dinî bir inanç mesabesindeydi. Kimya, astroloji, büyü.. ve tabii tasvvuf gibi

¹ Festugiére, a.g.e., IV, 214.

² Geniş bilgi için bkz. Festugiére, a.g.e., IV, 219-25.

Hermetik “*gizli*” ilimlerin felsefi-epistemolojik temelini de bu teori oluşturmaktaydı.¹

Evrenin birliği, parçalarının irtibatı ve evrenin parçaları arasındaki çekme-itme etkileşimi, işte Hermesçiliğin evren tasavvuru bu temeller üzerine oturmaktadır. Hermetik kökenli gizli ilimler, Kimya, Astroloji, Büyü vs. hepsi de bu anlayışlarla ilgilidir. Hermetizmin bu tasavvurunu özetleyen şu Hermetik özdeyiş çok önemlidir: “*Evren insana, insan da küçük bir evrene benzer*”.²

Başta “*Kimya*” olmak üzere Hermetik ilimleri anlayabilmek için, Hermetizmin bu tasavvurunu iyi kavramak gerekmektedir. Örneğin madenlerdeki çekme ve itme niteliğine vakıf olduğumuzda, değersiz madenleri sanat ve tedbir yoluyla altına dönüştürmemiz mümkün olmaktadır. Bu tür kimyada belirleyici olan epistemolojik ilke, Mecûsî büyücü, *Eustanes*’in babasına nispet edilen şu ifadede yatmaktadır: “Hiçbir tabiat yoktur ki, başka bir tabiatın çekim alanında olmasın. Hiçbir tabiat yoktur ki, başka bir tabiatın etkisi altında olmasın. Ve hiçbir tabiat yoktur ki, başka bir tabiatı etkisi altına almasın.” Şu halde, değerli bir madeni elde etmek için, onu düşük tabiatlardan kurtarmak gerekmektedir. Düşük tabiatlar derken, değersiz metallerin tabiatlarını kastetmekteyiz. Bu tabiatlardan kurtarma işlemi de, “*el-İksî*” denilen daha güçlü bir başka “*tabiat*” kullanmak vasıtasıyla olur. Burada “*el-İksî*” denilen tabiat, arındırma ve dönüştürme operasyonunu gerçekleştirir. Büyük evren bazında yapılan bu işlem, küçük evren olan insanda da yapılabilir. Hermetik edebiyattaki mitsizimle, kimya ilmi arasındaki organik ilişki de burada kendisini göstermektedir. Bu ilişki Hermetik edebiyatın değişmeyen ilkelerinden birini gündeme getirmektedir: “*İlmin dine, dinin de ilme karıştırılması*.”³

Şu halde Kimya’nın sırlarını öğrenmek için insan her şeyden önce Allah’ ulaşması gerekir. Allah’a ulaşmak içinse nefisine dönüp onun arzu ve şehvetlerini susturması gerekir. Biz aslında içimizde olanı (Allah’ı) dışımızda ararken nefislerimizi saptırmaya çalışmıyoruz. Bu kusurumuz, maddi boyutumuzdan kaynaklanmaktadır. Öyleyse nefis, maddeden sıyrılmalı ve bütün dikkatini benliğinin derinlikleri üzerinde yoğunlaştırmalıdır. Çünkü Allah orada hazırdir. ... Şu halde insan, nefisini bilmek suretiyle Allah’ı bilir. Allah’ı bilmesi (marifetullah) sayesinde, (değersiz madenleri altına dönüştüren) üstün karışımlara muttali olur. Çünkü bütün bilgiler şu tek bilgide özetlenmiştir: Allah’a ulaşan kimse, susuzluğunu hakikatin doğduğu kaynaktan giderir.⁴

III- Hermetizmin İslamî İlimlere Etkisi

Yukarıda, Hermetizmin ana ilkelerinden ve Hermetik düşünce ve inanıştan özet bir şekilde bahsettik. Şimdi, Hermetizmin İslami ilimler üzerindeki tesirine geçebiliriz.

Ana başlıklarıyla hatırlayacak olursak Hermetizm; a- Herhangi bir sıfat ile

¹ Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 186-87.

² Festugiére, a.g.e., I, 197.

³ Bkz. Câbirî, a.g.e., s. 189.

⁴ Festugiére, a.g.e., I, 361.

nitelenmeyen, akılla idrak edilemeyip ancak zühdi arınma, dua ve yakarıyla ulaşılabilen tek İlah anlayışı, b- Alem-i Süflî, Alem-i Ulvî ile bağlantılı olması, c- Düzensiz sebepler zincirinin varlığı, yani her şeyin her şeye dönüşmesinin imkanı, d- Nefsin tanrısal asıllı oluşu, e- İlimler, Dîni ve Dünyevî olarak iki kısımdır, bunlar Hermetizmin ana ilkeleridir.

a- İslam Felsefesi üzerindeki Etkileri

Bu başlık altında, önde gelen İslam felsefecilerinin eserlerinde Hermetik öğretinin ne şekilde yer etmiş olduğunu göstermeye çalışacağız.

a1- Câbir b. Hayân Felsefesindeki Hermetik Tesir

İlk İslam filozoflarından Cabir b. Hayyan'ın risalelerinde bir çok Hermetik unsurun varlığı görülmektedir. Örneğin, evrenin bir bütün olup, parçalarının birbirine bağlı olduğunu ifade eden Hermetik ilke, Cabir b. Hayyan'ın eserinde şu şekilde dile getirilmiştir: “Eşyanın tamamında, eşyanın tamamı mevcuttur.” Cabir bu durumu Kimya sanatıyla irtibatlandırarak şu şekilde ifade eder: “Ama bunu çıkarmanın çeşitli yolları vardır. Örneğin taştaki ateş görülmez ama enerji olarak onda vardır. Taş ateşlenip kızdırıldığında ondaki ateş ortaya çıkar.”¹

Cabir b. Hayyan'ın bu görüşü, daha önce zikretmiş olduğumuz; “Hiçbir şey yoktur ki başka bir tabiat tarafından çekilmesin. Hiçbir tabiat yoktur ki başka bir tabiatın emri altında olmasın..” Hermetik ilkeyi yansıtmaktadır. Evrenin birliğine dair olan; “*itme-çekme*” Hermetik ilke, Cabir b. Hayyan'ın risalelerinde “*benzerlik ve karşılama*” (mümâsele ve mukâbele) olarak ifade edilmiştir.

Cabir, Aristo'nun Nefis tanımına şiddetle karşı çıkar ve Hermetizmin nefis tanımını benimseyip o tanıma yapar: “Nefsin tanımı bize göre şöyledir: O ilahi bir cevher olup dokunduğu bedenlere hayat vermiş ve onlara dokunmasıyla alçalmış bir cevherdir.”²

Görülebileceği üzere Cabir b. Hayyan'ın yapmış olduğu nefis tanımı tamamen Hermetik Felsefenin Nefis tanımıdır. Cabir b. Hayyan'ın ilimleri tasnif etmesi de tam anlamıyla Hermetiktir. O, ilimleri; dîni ve dünyevî olarak ikiye ayırt eder. Bu ikili ayrımın Hermetik bir ayrım olduğunu yukarıda belirtmiştik.

Cabir, “*Yedili İlimler*” dediği gizli ilimlerden ve evrenden bahsederken, Hermetik anlayışın o kadar etkisi altındadır ki, hemen her ifadesini Hermetizm ile örtüştürmek mümkündür. Örneğin, “*Yıldızların özellikleri, ülkeler, gıdalar, hayvanlar, bitkiler ve mineraller üzerindeki etkileri babı*” altında, yedi yıldızın (Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre,, Utarid, Ay) büyüsel özelliklerinden bahseder ve şöyle der: “yedili ise daha önceden bildiğimiz yedi ilmi temsil eder. Tıp ilmi, Sanat ilmi, Havas ilmi, Tılsım ilmi

¹ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 203, (Câbirî bu görüşleri; Cabir b. Hayyan, *Muhtârü Resâilü Câbir b. Hayyan*, s. 6.'dan nakletmiştir. Biz de aşağıda Câbirî'nin verdiği orijinal referansları verdik.)

² Cabir b. Hayyan, a.g.e., s.113.

(İlm-i Ekber), Ulvî yıldızların muhtevası keyfiyet ilmi, Tabiat ilmi (Mizan ilmi). Cabir b. Hayan, evren ve insanı, insan nefsinin Hermetik ilkeler çerçevesinde küçük bir dünyaya benzeterek şöyle demektedir: “ Böylece evrenin, tabiatın ve insanın yapısı açıkça ortaya çıkar. Evren zaruri olarak insan oldu. İnsan da evrene nispetle onun küçük bir parçasıdır.”¹

Cabir b. Hayyan’ın felsefi görüşlerinde Hermetik anlayışın açıkça görüldüğü bir diğer husus da, Allah’ın bilinmesi veya Kıdem ile Hudus meselesidir. Burada Cabir, bunları bilmenin akıl ile olamayacağını, ancak Keşif ve mukâşefe yoluyla, yani, nefsin arınmasıyla mümkün olacağına inanır. Böylece Hermetik Nefsi arınması ve Allah’ın ancak nefis aracılığıyla bilinebileceği Hermetik ilkeye olan bağlılığı görülmektedir.

a2- İhvân-ı Safâ Risaleleri ve Hermetizm

İslam kültürü ve felsefesi içinde Hermetizmin yayılmasında ve etkisinde en büyük pay şüphesiz İhvân-ı Safâ Risalelerine aittir. Bu risaleler tam bir Hermetik derleme gibidir. İhvân-ı Safâ kendilerini Müslüman olarak ifade etmekle birlikte Hermetik karakterlerini asla gizlememişlerdir. Risalelerde yoğun bir şekilde var olan, Hermes, Agathadeimon ve Pitagoras’a yapılan yoğun göndermeler bunu açıkça göstermektedir. Risalelerin sıklıkla vurguladığı; “*vasfedilemeyen İlah*” inancı, evreni çekip çevirmekle yükümlü olan “*Evrensel Akıl*” düşüncesi, bu eserlerin ve müelliflerin Hermetik yönlerini açıkça göstermektedir. İhvân-ı Safâ Risaleleri, nefsin ilahi tabiatı üzerinde durur, nefsin, riyazat ile arınmasının gerekliliğini savunur, nefsin ancak bu sayede ilme sahip olacağını belirtir. Bütün bu yaklaşımların tamamen Hermetik öğretisi olduğu ise izahtan varestedir.²

Şu alıntı, söz konusu risalelerin Hermetik içeriğini yansıması bakımından önemlidir: “Ey kardeşler bilin ki, hiç kimse Bâri Tealanın zâtı ve sıfatları hakkında tahmin yoluyla konuşmamalıdır. Bu konuda mücadele edebilmek için nefsin arındırılması lazımdır. Arınmamış nefis, kuşku, şaşkınlık ve sapmaya götürebilir. Nefsi arındırmanın hedefi Allah’a götüren dosdoğru yolun keşfi ile, ilahi vahiyle peygamberlerine indirdiklerinin ve evliyalarının kitaplarına ait tefsirlerini okumak suretiyle çıkardığımız canlı ve gizli ilahi konuların keşfedilmesidir. Olmayan evrenin yaratılmasına başlamanın, nefsin düşüklük ve aldanmışlığının, Adem’in ilk defa yaratılışının ve isyan edişinin sebeplerini öğrenmek, Adem’in zürriyetinden söz almasının ve kıyamet haberlerinin sebeplerine vakıf olmak da nefsin arındırılması için gereklidir. Çünkü insanlar çeşit çeşittirler; bazıları sivrilmiş akıl sahibi filozofluk yapanlardır. Bunlar üstteki meseleler üzerinde fikir yürütüp onları akıllarıyla ölçmeye çalıştıklarında, onların gerçek anlamlarını anlayamazlar. Onları vahyin lafızlarının zahirine hamlettiklerinde ise akıllarının kabul edemeyeceği sonuçlara varıp kuşku ve

¹ Cabir b. Hayan, a.g.e., s. 50-51.

² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s.210-211.

şaşkınlığa düşerler.”¹

Yine bir başka metin şöyledir: “*Çalış ey kardeşim! Belki senin nefsin de arınır ve himmetin bu süflü dünyayı arzulamaktan kurtulur ve ulvî nefisler gibi olursun.*”²

İhvân Risalelerinin Evren-İnsan ilişkisine dair öne sürdükleri görüşleri Hermetik görüşü aynen yansıttığı gibi, İslami tefekkür üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Şu alıntı bunu göstermektedir: “Evren büyük bir insandır, insan da küçük bir evrendir. Çünkü evren, bütün yıldızlarıyla, göklerinin tabakalarıyla, ana direkleri ve uzantılarıyla tek bir cisimdir. Onun tek bir nefsi vardır. Bu nefsin güçleri, insan nefsinin onun bedeninin bütün hücrelerinde faal olduğu gibi, evrenin bütün parçaları üzerinde etkindir.”³

“*İnsan küçük bir alemdir*” Çünkü o, maddi beden ile manevi/ruhî bir nefsin toplamından ibarettir. Onun bedensel görünümünde, maddi alemdeki bütün varlıkların misalleri gizlidir. Yörüngelerin terkibi, burçların bölümleri ve yıldızların hareketleri gibi hususlar insan bedeninde misaller halinde bulunmaktadır.”⁴

a3- İbn Sînâ ve Meşrikî Felesefe Üzerinde Hermetizmin Tesiri

İslam filozofları arasında kuşkusuz çok özel bir yeri olan İbn Sînâ ve onun “*Meşrikî*” felsefesi büyük ölçüde Harran Hermetizminden, Harran Sabilîğinden beslenmektedir. İbn Sînâ, “*Hayy b. Yakażan*” adlı felsefi eserinde kullandığı argümanlar bütünüyle Hermetiktir. Özellikle; gök cisimlerinin canlılık karakteri, yeryüzünde cereyan eden hemen her şeyin gök cisimlerinin tesiriyle meydana geldiğine inanma, ruh ve ruhun mahiyetine ait görüşleri, bütünüyle Hermetik karakterlidir.⁵

İslam geleneğindeki yaygın kanaatin aksine, İbn Sînâ, İslam Felsefesindeki “*Rasyonalizm*”in değil, “*İrrasyonalizm*”in önde gelen isimlerindedir. İslam Dünyasının içinde bulunduğu irrasyonel halin oluşmasında büyük bir pay sahibidir. Yazmış olduğu eserlerin hemen hepsinde, Hermetik Gnostizmin tesiri açıkça bellidir.⁶

V- Şia ve Hermetizm

Şia İslam’da Hermesleşen ilk gruptur.⁷ Gulat-ı Şia ve Rafızilerin Hermetik düşünceden aşırı derecede etkilendikleri bilinmektedir. Beyan b. Semân (ö: 119/751)’a nisbetle “*Beyanîyye*” olarak bilinen fırka, tamamen Hermetik kırıntılardan ibarettir. Bu fırka mensupları; “*Allah insan suretindedir*” derler. Fırkanın kurucusu,

¹ *Resâilu İhvânî’s-Safâ*, Beyrut 1957, IV, 9-12.

² A.g.e., IV, 412.

³ A.g.e., II, 24.

⁴ *Resâilu İhvânî’s-Safâ*, I, 456.

⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Y., İstanbul 2000, s. 152-154.

⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 281-82. Ayrıca bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 120.

⁷ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, İletişim Y., İstanbul 2002, (trc. Hüseyin Hatemi), I, 198.

kendisinin Zühre yıldızına taptığını ve onun duasına icabet ettiğini iddia edip bunu “*ism-i âzam*” vasıtasıyla yaptığını söyler.¹ Bilindiği gibi, Allah’ın insan suretinde olması önemli bir Hermetik inançtır. Yine İsm-i Âzam ile olağan üstü şeylere mahzar olmak da Hermetik inanışta oldukça yaygındır. Bu bağlamda zikredilebilecek bir diğer isim; Mugîre el-Becî (Ö: 119/751)’dir. (el-İclî olduğu da zikredilmektedir). Bu kişi, kendisinin peygamber olduğunu, Allah’ın erkek olup başında bir taç taşıdığını, İsm-i âzam’ı bildiğini, iddia etmiştir. Allah başlangıçta tek başına idi. Eşyayı yaratmak istediğinde İsm-i âzam’ı söylemiştir.²

Şia’nın özellikleri, Nübüvvet ve Velayet temelleri üzerine dayandığı söylemin muhtevasında büyük ölçüde Hermetik öğretiyi almaktadır.³

VI- İsmâîlî Bâtınlık ve Hermetizm

İhvân-ı Safâ Risaleleri, Hermetik düşüncüyü tümüyle yansıtmış olmasıyla birlikte ideolojik içerikten yoksundur. Zaten ilk yayıldıkları zamanda el altından okunması sağlanmıştı. Ancak, aynı söyleme bir de ideolojik içerik kazandıracak olan kişi, meşhur İsmâîlî davetçi Ahmed Hamidüddin el-Kirmânî (ö:411/1033) dir. Kirmânî, “*Râbatü’l-Akıl*” adlı eserinde, hem İsmâîlî ideolojinin tesisini yapmış hem de Hermetik düşüncüyü tam anlamıyla bu ideolojinin içine sindirmiştir.

Kirmânî, Yüce İlah’ın vasfedilemez olduğunu, akılla idrak edilemeyeceğini söylemektedir. Yüce Allah hiçbir sıfat taşımaz. O, ne bir cisimdir, ne de maddi bir cisme sahiptir. Hiçbir akıl sahibi onu akledemeyeceği gibi, hiçbir duyu sahibi de O’nu algılayamaz.⁴ Yine onun ne zıddı, ne de misli vardır. Hiç bir dilde onu hakıyla ifade edebilecek bir kelime yoktur.⁵ Tevhîd, tesbîh, tenzih ve yüceltme bakımından söylenebilecek en doğru söz, O’nu varlıklardaki sıfatlardan berî kılmak ve O’na hiçbir sıfat yakıştırmamaktır.⁶

Kirmânî, Yüce İlah ile ilgili Hermetik görüşlerin yanı sıra, yine Hermetizme ait olan evren, yaratılış, yeniden dirilme ve nefis, insan varlığının hakikati gibi konularda da bir çok Hermetik öğeyi eserine taşımıştır. Böylece Kirmânî, bu söylemiyle aynı zamanda İsmâîlî ideolojinin sosyo-politik sistemini inşa etmeye çalışmıştır. Bu sistem metafiziksel bir yapılanmadır. Hermetik ontolojik yapılanma, tamamen İsmâîlî öğretilere uyarlanmaya çalışılır. Böylece, “*İmam*”lık müessesesi de bu yapı içindeki yerini alır. İmam, Hermetik inanıştaki “*üçüncü akıl* (Heyûlâ)’yı karşılar. Bu aynı zamanda “*Levl*”dir. İmamın mertebesi “*Emm*”dir. Bu karşılaştırma “*ulvi sınırlar*”ın onuncusu ve sonuncu unsuru olan *Mevcûd-u Âşir*’e kadar sürer. Onun mertebesi de

¹ Ebu’l-Hasan el-Eşârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1966, I, 67.

² Ebu’l-Hasan el-Eşârî, a.g.e., I, 67-70.

³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Y., İstanbul 1999, (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), s. 407-438. Ayrıca bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, “Şiilik ve Nübüvvet Temeline Dayanan Felsefe”, I, 63-150.

⁴ Kirmânî, ed-Dâî Ahmed Hamidüddin, *Râbatü’l-Akıl*, Beyrut 1957, s. 135.

⁵ Kirmânî, a.g.e., s.142.

⁶ Kirmânî, a.g.e., s.146.

Feleğin altında yer alan tabiatlardır. İsmâli söylemde bunu karşılayan makam “*mükسير*”dir. Onun da mertebesi “*sempatizyanların çekilmesi*”dir. Bu İsmâli sosyo-politik dinsel örgütlenmenin en alt basamağıdır.¹

Başta Kirmânî olmak üzere bütün İsmâli filozofların sarf ettikleri aklî çaba, bilgiye ulaşmanın yolunun akıldan değil “*muallim imam*”dan geçtiğini açıklamaktan ibarettir.² Bu durum, aynen Hermetizmdeki nefsin arınmasıyla elde edilen; “*İrfân*” bilgisidir.

Hermetik-Harranî Felsefe ekolü özellikle Horasanda çok güçlenmiş ve İsmailiyye hareketinin düşüncesinde oldukça etkili olmuştur.³

VII- Tasavvuf ve Hermetizm

Hermetik felsefe, İsmâli filozoflar tarafından kullanıldığı gibi, Hermetik Mistizm de Müslüman Mutasavvıflar tarafından kullanılmıştır. Hermetizmin bu anlamda Müslüman sofiler üzerindeki en belirgin etkisi; “*Hulûl ve İttihat*” inancıdır.

İslam Tasvufu denildiğinde ilk akla gelen isim; Ebû Haşim el-Kûfî (ö: 150/772)’dir. Bir çok Şii kaynak, onun tasavvufu ilk icad eden kimse olduğunu kaydeder. Cafer es-Sâdık onun için şöyle demiştir: “ O, akidesi bozuk bir kimsedir. Tasavvuf denen bir mezhep icat etmiş ve onu çirkin inançların karargahı yapmıştır. Rivayetlere göre Ebû Haşim, “*Hulûl ve İttihat*” arasında mekik dokuyan bir kişi imiş.⁴

İkinci önemli isim Maruf el-Kerhî’dir. Tasvufun ilk Gnostik tanımını yapan kişidir. Özellikle Manheist ve Sabîi (Harran Hermetizmi) nin tesirindedir. Kendisi Irak’ta ve Kûfe’ye hayli yakın olan Vâsî’ta yaşamıştır.⁵

Meşhur Müslüman Sûfî Cüneyd (ö:297/919), Sünnî tasavvufun en önde gelen isimlerinden olmasına rağmen; tevhid ve nefisle ilgili görüşleri, kaynak ve gelişimi itibariyle tamamen Hermetizme dayalıdır. Cüneyd el-Bagdâdî, tevhîdî, avam ve havvas tevhidi diye ikiye ayırır. Ona göre havvasın tevhidi özetle şöyledir: “Mutasavvıf kişi, fenâ veya ittihat mertebesine ulaştığında, Allah’ın huzurunda kaim bir sise dönüşür. Artık aralarında bir üçüncüsüne yer yoktur. Allah’ın kudretini teyit etme babındaki tedbirle ilgili emirleri, onun tevhidinin dalgalı denizlerinde akıp gider. O kimse artık kendinden, kendisine yapılacak hak davetinden, Allah’ın varlık hakikatlerine dayanarak bu davetlere karşılık vermekten geçmiştir. Çünkü o, Allah’a yakınlığıyla duyu ve hareketlerinin Hakk’ın iradesine teslim olduğunu görmektedir. Bu noktada ilim, kulun son halinin ilk haline dönmesiyle kendisini göstermektedir. Tıpkı doğmadan önce doğması gibi...”⁶

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 214-215.

² Câbirî, a.g.e., s. 215.

³ Câbirî, a.g.e., s.285.

⁴ Kamil Mustafa eş-Şîbi, *es-Sılatü beyne’t-Tasavvufi ve’t-Teşeyyü*, Kahire 1969, s. 269-70.

⁵ Ebu’l-Hasan el-Maltî, *et-Tenbihu ve’r-Reddu alâ Ehli’l-Ehvâi ve’l-Bidâi*, Beyrut 1968, s. 96-97.

⁶ Cüneyd, Ebu’l-Kâsım b. Muhammed, *Risâletü’t-Tevhîd*, (elyazması nüsha) s. 161. (Câbirî’nin Arap-

Bir başka metinde Cüneyd şunları ifade etmektedir: “Sıfattan uzaklaşmasıyla O’nun varlığının hakikatine ulaşır. Varlığının hakikatinden sonra “*şubûd*” hakikatine varır. Onun varlığını araştırmasıyla varlığı netleşir. Bu netlikle onun sıfatlarından uzaklaşır. Sıfatlarından uzaklaşmasıyla onun külliliğine ulaşır. Külliliğine vakıf olmasıyla, külliliği de kaybolur ve O, aynı anda mevcut ve kayıp, kayıp ve mevcut olur. Olmadığı yerde olur, olduğu yerde olmaz. Sonra da olduğu yerde olmamış gibi olur.”¹

Cüneyd’in nefis konusundaki görüşleri de tamamen Hermetizmin nefis anlayışını yansıtmaktadır. Bilindiği üzere Hermetizmde nefis, dünya hayatında sıkıntı içindedir ve aslı ilâhî dünyasına dönmek için çabalamaktadır. Cüneyd bu görüşlerin daha da ilerisine gitmiş ve şöyle demiştir: “Nefsin bedenden önceki varlığı “*Alem-i Zerî*”dedir, yani atomlar alemi. Nefis varlığının bu kesitinde Allah ile doğrudan irtibatlıdır. Bu “*Mîsak*”tır. Çünkü Allah, Adem oğullarına; “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dedi, onlar da; “Evet” dediler. Allah onlara hitap ettiğinde varlıkları kendilerinden değil Allah’tandı. Bu insani nefisleri katında var eden o idi. Ezelde onları katındaki Ehadiyyet mertebelerinde var etmiş sonra da kendi iradesiyle atomlar halinde bir halk olarak çıkarmış ve Adem’in sulbüne yerleştirmiştir. Ama yaratılış alemine (duyular alemine) çıkarılışı, bir tür geriye dönüş ve hüzdür. Hatta bu bir çelişkidir. Çünkü bu, varlığın başka bir boyutta yitirilmesidir. Gaybî nimetin ve zevklerle dolu varlığın yitirilmesidir. İnsan dünyevi varlığında hem var hem yoktur. Çizgileri, anlamları, sıfatları ve eserleriyle yani eşya boyutunda vardır. Ama hal boyutunda yoktur. O, onunla birleşme özlemiyle dolu olarak yaşar. Yani, “*Fark*” halinden kurtulup, “*Cem*” haline ulaşmak ister. Bunun gerçekleşmesi, nefsin her şeyden, her fiilden ve anlamdan sıyrılması ve fena bulmasına bağlıdır. Nefis, dünyevi olan çizgi ve anlamlardan sıyrıldığı ölçüde öbür hayatta varlık kazanır. Bu varolma, nefsin Hak ile Hak için varolmasıdır. Bu aşamaya ulaşan insan, Hazretin hakikatine yükselir ve kulun sonu başına geri döner. Böylelikle hakkın birliğiyle bir olma haline girer ve zevk olan “*gayb*” önünde açılır. Tevhidin gerçek anlamı işte budur.”²

Hulûlcü tasavvufun önde gelen ismi, Ebu’l-Mugîs Hüseyin b. Mansur Haccâc (ö: 309/931)’dir. Hallâc ve benzeri mutasavvıfların hulûlcü görüşlerini Festugiére, “*İçe dönük mistizm*” diye tanımladığı Hermetizme benzetir. Hallâc; “Ene’l-Hak = Ben Hakkım” sözüyle şöhret bulmuş bir mutasavvıftır. Hallâc’ın bu ifadesi, et-Tavâsîn adlı eserinde yer almaktadır. Onun bu sözü, aslında onun mezhebini de özetlemektedir. Hallâc, riyazat ve diğer tasavvufî etkinliklerin insana ilâhî sureti olduğu gibi gösterebileceğine inanmaktadır. Ona göre Allah şu rivayette anlatıldığı gibidir: “*Allah Adem’i kendi suretinde yarattı.*” Daha önce de zikredildiği gibi bu rivayetin aslı Hermetik bir ilkedir. Bu rivayeti Ehl-i Sünnetin algılamasıyla, Hallac ve benzerlerinin algılaması arasındaki fark, Ehl-i Sünnet metindeki “*kendî*” sözügünü,

İslam Akli eserinden naklen, s.216.)

¹ Câbirî, a.g.e., s. 216.

² Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 217. (verilen bilgileri müellifî;Ali Harb, et-Tasavvufu’l-İslâmî Hel hüve Nefyun li’l-Akli em Aczun ani’t-Tahkîk, Mecellet’l-Fikri’l-Arabî, Temmuz 1980, s. 97.)

“*insan*” anlamında, Hallac ise “*Allah*” anlamında anlamasıdır. Hallac, Allah’ın insanı bizzat kendi suretinde yarattığını kendi eserinde şu şekilde dile getirmiştir:

“Hak Teala ezelde hiçbir şeyi yaratmadan ve yaratmayı bilmeden önce kendi kendine tecelli etti. Bu tecellisinde birliğiyle kendi arasında ne bir sözcük ne de bir harfin kullanıldığı bir diyalog gerçekleşti. Zatının münezzeh oluşunu yine zatında müşahede etti. Hak teala ezelde, O’nunla birlikte hiçbir şey yok iken kendi zatına baktı ve onu sevip övgüde bulundu. Bu, O’nun kendisi üzerinde tecelli etmesiydi. Bu tecelli sıfat ve sınır tanımayan mutlak sevgi suretindeydi. İşte varlık ve çokluğun illeti be sevgiydi. Hak Teala daha sonra bu öznel sevgisini, müşahede edeceği harici bir surette tecelli ederek görmek istedi. Böylece onu hem gözleyecek hem de hitapta bulunabilecekti. Bu noktada ezelde nazar etti. Ve hiç yoktan kendi sıfat ve isimlerine sahip olan bir surette yarattı. Bu yarattığı, Allah’ın ebediyen suretini taşıyacağı Adem idi. Allah Adem’i bu şekilde yarattığında onu yüceltti ve şanını yükselterek kendisi için seçti. Hak Tealanın onda zuhur etmesi bakımından Adem O’nun kendisiydi. Kısaca, O, O idi.”¹

Hallâc’a ait bir şiiri de burada zikretmekte fayda görüyoruz:

“*Ey varlığımın tâ kendisi, ey çabalarımın en son durağı*

Ey mantığım, ifade ve imalarım

Ey küllümün küllü, ey kulağım, ey gözüm

Ey bütünum, bölüm ve parçalarım

Ey küllümün küllü ve küllün küllü

Senin küllünün küllü benim anlamımı kuşatmıştır.”²

İslam Tasavvufunun Hermetik özellikler taşıdığından bahsettiğimiz bu bölümde, hem tasavvuf, hem de felsefe alanında çok büyük ve haklı bir şöhrete sahip olan Ebû Hâmid el-Gazâlî’den bahsetmemiz gerekir. İslami ilmler geleneğinde Gazâlî, Felsefecilere reddiyeler yazan büyük bir mütefekkir olarak bilinir. Hayatının olgunluk ve son zamanlarında tasavvufa meyletmiş ve eserlerini bu doğrultuda vermiştir. Gerek “*Tehâfütü’l-Felâsife*” adlı eserindeki felsefi eleştirileri, “*İhyâu ulûmi’d-Din*” gibi daha sonraki dönemlerdeki eserlerinde Hermetik özellikleri taşıyan temel görüşlere sahip olduğunu görmekteyiz. Varlığın, aklın, nefsin ve Allah’ın bilinmesi gibi temel konularda tamamen Hermetik-Sûfi görüşleri benimsemiştir.

“*Meâricü’l-Kuds fî Medârici’n-Nefs*” adlı eserinde şöyle demektedir:

“Yaratılanların en şerefli olanı aklı (Küllü), Allah Teâlâ madde ve zaman geçmişi olmayan bir “*emr*”le yaratmıştır. “*Emr*” her şeyden daha önce gelmiş olmasına rağmen, Bâri-i Teâlâ’dan daha önce gelmiştir denilemez. Aklın hemen altında nefis gelir. Nefis akıl tarafından geçilmiş olup, aklın ondan önce gelişi zaman itibarıyla değil zata itibarıyla. ... Nefis zamandan ve zamanla ilgili olanlardan önce

¹ Câbirî, a.g.e. s. 218. Hallâc-ı Mansur’un tasavvufi görüşleri için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri Kitâbu’l-Tavâsîn*, Fatih Yayınevi Mat., İstanbul 1976.

² Câbirî, a.g.e. s. 218.

gelmiştir. Onun zaman boyutu yoktur. Zaman ve dehir de onunla yani aklın kemalini özlemesiyle doğmuştur.”¹

“*el-Ma’rifetü’l-Aklyyye*” adlı eserinde ise şöyle der:

“Akıl (akl-ı Küllî), nefisle (Nefs-i Küllî) birleşerek Heyûlayı doğurdu. Ve çokluk üç ile tamam oldu. Yani, akıl, nefis ve heyûla temeli oluşturdu. Varlığın mertebeleri ise ondur: İlki kelime, ikincisi akıl, üçüncüsü nefis, dördüncüsü heyûla, beşincisi tabiat, altıncısı cisim, yedincisi felekler, sekizincisi dört temel rükün, dokuzuncusu doğurganlar onuncusu da insandır.”² Bu görüşlerin tamamen hermetik kaynaklı olduğu açıktır.

Allah’ın bilinmesi “*marifetullah*” konusunda da Gazâlî Hermetizmin ve vahdet-i Vücutçu anlayışın tesirindedir. Gazâlî, zât-ı İlâhî’yi kavrayamayan insanların üç grup olduklarını söyler. Bunlardan ilki, tabiat ve zaman dışında hiçbir şeyin varlığını kabul etmeyenlerdir. İkinciler, Allah’ın varlığını kabul etmekle birlikte onun hakkında yanlış kanaatlere sahip olanlardır. Bunlar salt duyulara, hayallere ve yanlış akli kıyaslara dayandıkları için Allah’ı cisim olarak görürler veya O’nu yarattıklarına benzetirler. Onun sıfatlarını insanoğlunun sıfatlarıyla kıyaslarlar. Kelamcılardan yaptığı budur. üçüncüler ise, Allah’ı salt akli olarak düşünürler ki bunlar da filozoflardır. Allah’ı ancak aralarında engel bulunmayanlar “*vasıllar*”ın bilebileceğini söyleyen Gazâlî, vasılların, kendilerinden önce gözlerin görebileceği her şeyden münezze olan varlığa vasıl olmuşlardır. O’nun (el-Evvelü’l-Alâ) yüzünün tesbihleri, bakanların gözleriyle ve basiretleriyle idrak ettikleri her şeyi yakmıştır. Onlar da onu, daha önce vafettiğimiz her şeyden münezze ve mukaddes olarak görmüşlerdir. El-Evvelü’l-Alâ, Gazâlî’ye göre ancak olumsuzluk ile bilinebilir.³ İşte bu tam anlamıyla Hermetik bir marifettir.

Bir başka eserinde “*Havassu’l-Havas*” olarak nitelendirdiği vasılların marifetinden şu şekilde bahsetmektedir: “ Bunlar hal içinde kendi benliklerinde eriyip kaybolmuşlardır. Onlardan geriye kalan, sadece nefislerinin fena bulduğu ve Vâhid-i Hak’tan başka hiçbir şey kalmadığıdır. Bunlar daha ilk anda Kutsallık ilmine ve Rabliğin münezzehlğine ulaşmışlardır. Zat-ı İlâhî’nin bunlardaki tecellisi bunlarda ansızın olmuş ve ne gözün ne de basiretin idrak edeceği hiçbir şeyleri kalmamış, tamamen yanmışlardır.”⁴

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Özellikle İslam Tasavvufu ve İsmâilî-Bâtınî İslam yorumları ve İbn Sînâ’nın Meşrikî felsefesi büyük ölçüde Hermetik karakter taşımaktadır. Bu İslamî ilimler, bir şekilde elde edilen Hermetik görüşleri İslam’ın ana kaynaklarıyla da yorumlamaya ve bağdaştırmaya çalışmışlardır. Burada belirtmemiz gereken bir diğer tespit; Şia öğretisi ile Tasavvufi öğreti aynı asılda,

¹ Gazâlî, Ebû Hâmid, *Meâricü’l-Kuds fî Medârici’-Nefs*, Kahire tsz., s. 152.

² Gazâlî, *el-Ma’rifetü’l-Aklyyye*, Şam 1963, s. 29-30.

³ Gazâlî, *el-Mekâsüdü’l-Esnâ*, Kahire tsz., s. 18.

⁴ Gazâlî, *Mîkâtü’l-Envâr*, Kahire 1964, s. 84.

“Hermetizm”de birleşmektedirler.¹

Sonuç ve Değerlendirme

Sünnî düşünce ve Sûfî fikriyat, felsefe ve filozoflara karşı olmalarına rağmen Harranî etkiden kurtulamamışlardır. Genel olarak Ehl-i Sünnet, Hermetik-Harranî kaynaklı tevilleri, ruhi hayatın pek çok yönünü açıklamak için kabul etmiştir. Hatta Hermes’i peygamber olarak kabul etmiş ve ona; “İdris” demiştir. Ayrıca, Agathademon’a da “Şit” peygamber demişlerdir. İshrâkî mutasavvıfların “*keyf*” ve “*müşahede*”leri büyük ölçüde Harranî hermetizmdir.²

Genel anlamıyla ifade edecek olursak, Harran Hermetik Felsefe, İsrailiyatın Tefsir ve Hadiste oynadığı role benzer bir rolü, İslam felsefesi ve Tasvvufunda oynamıştır.

Son olarak bir tespitte bulunmak istiyoruz: Bir inanışın veya görüşün kaynağının Hermetik Felsefe olması, o inanç ve görüşün mutlaka yanlış veya hatalı olduğu anlamına gelmez. Biz bu tebliğimizde doğru-yanlış tespitinden ziyade, kadim bir kültürün İslamî ilimlere nasıl tesir ettiğini göstermeye çalıştık.

Hepinize saygılar sunuyorum...

¹ Câbirî, a.g.e., s. 291.

² Bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 154.

HARRAN PİSKOPOSU THEODORE EBÛ KURRA VE İSLAM ANLAYIŞI

Fuat AYDIN*

Summary

Theodore Abu Qurra (755-830) is an Eddesian melchite Christian. After finishing his education he was appointed as bishop of Harran (795-812). But later he was unseated by Theodoret at 812. But new bishop of Antioch Job appointed him again as bishop of Harran. At 812 he left his position and dedicated the rest of his life to the religious discussions and to write books especially, against non-Melchite Christians and Muslims on doctrinal subjects. He is one of Christians who wrote some of his books in Arabic. He is also the first Christian theologian whose texts have survived until today. He knows Islamic culture better than the other contemporary Christian theologians. His quotations from Quran and Prophet Muhammad's (peace be upon him) *hadiths* had been taken from original Arabic texts. He also has very good knowledge on *kalâm* and uses it in his writings.

Key concepts: *Arab Christian writers, refutation, Theodore Abu Qurra, Islam, Harran, Memun*

Giriş

İslam-Hıristiyanlık karşılaşmasının tarihi, Hıristiyanlığa mensup olan insanların İnadir de olsa buldukları Mekke dönemine¹ kadar götürülebilir. Ancak, Kur'an'daki ciddi meydan okumalara Hıristiyan dünyadan karşı cevap şeklindeki sonuçlara yol açan karşılaşmaların, İslam'ın Arap yarımadasının dışına çıktığı; özellikle de Hıristiyan ortodoks dünyasının entelektüel merkezleri olup, düşünsel bir geleneğe sahip olan İskenderiye, Antakya, Harran ve Urfa gibi bölgeleri fethettiğinde meydana geldiği de söylenebilir. Kur'an'ın ve müslümanların meydan okumalarına verilen hıristiyani cevaplar tarihi içinde bir çok kimsenin ismini zikretmek mümkündür. Ancak, doğrudan bu konuyla ilgilenen ve İslam'ın meydan

* Doç. Dr. Sakarya Ü. İlahiyat Fak., Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, fyaydin@sakarya.edu.tr.

Bu çalışmanın kaynaklarının büyük bir kısmının temin edilmesinde değerli dost Dr. Casim Avcı'nın büyük yardımları olmuştur. Kendisine bu yardımlarından ve yazılı metni okuyarak yaptığı düzeltmelerinden dolayı teşekkür etmek istiyorum.

¹ Mekke ve Arap yarım adasında söz konusu dönemdeki Hıristiyanlar hakkında bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980/1400, I, 667-680.

okumalarına onun kutsal dili olan Arapça'yı kullanarak cevap verenler arasında konuyla ilgili eserleri bize kadar gelen yegane kişi Theodore Ebu Kurra'dır.

Bu çalışmada, Arapça eserler kaleme alarak hem dindaşlarına İslam'ın/müslümanların meydan okumaları karşısında entelektüel destek sağlayan hem de (yazının başlığına uygun olarak burada görmezden gelinecek olan) kendi mezhebi inancını (melkitliği¹) diğer hıristiyanlar karşısında savunun Ebu Kurra konu edinilmektedir. Çalışmada ilk olarak Theodore Ebu Kurra'nın hayatı ele alınacak; daha sonra onun metinlerinden hareketle, İslam'a/müslümanlara nasıl baktığı ortaya konulmaya çalışılacaktır².

Hayatı

Ortaçağ Batı kilise geleneğinde Abu Kara (Αβουκαρα) lakabıyla, İslami literatürde ise hem isminin Arapça teleffuzuyla Seyâdûrus hem de lakabıyla Ebu Kurra³ diye bilinen Theodore, Urfa'da (Edessa, Ruhâ) doğdu⁴. Doğum tarihinin Vasilev⁵, Guillaume⁶, Graf⁷ ve Jeffery⁸ 740; Griffith-Kazhan 740-755⁹ arası; Ignace Dick 750¹⁰ ve yine Griffith 755 civarı olduğunu söylerken¹¹, Ebu Kurra hakkındaki en son biyografiyi kaleme alan Halil Samir, yukarıda verilen tarihlere de atıfta bulunmakla birlikte, bu tarihin çeşitli gerekçelerden dolayı 755 olduğunu kabul

¹ Melkit, Süryanice bir kelimedir ve kral taraftarı anlamına gelir. Yerel monofizit doktrinini reddederek, 451 Kadıköy konsili kararları hususunda İstanbul Patrikliği'ni takip eden Süryaniler ve Mısırlılar için kullanılan bir kavramdır.

² Ebu Kurra'nın eserlerinin çok eski tarihlerde basılmış olmasına rağmen, temin etme çabamız sonuç vermediğinden hakkında yapılan çalışmalarda eserlerinden yapılan nakiller bağlamında konuyu ele almak zorunda kaldık.

³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, neşr Rıza Teceddüd, Tahran ts., s. 26, 207. Sayfa 26'da adı geçen ve Harran'ın melki piskoposu olduğu söylenen Ebu İzze'nin de Theodore Ebu Kurra olduğu Sidney Griffith tarafından zikredilir. Bkz. Griffith, "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract on The Christian Practice of Veneration Images", *Journal of American Oriental Society*, 105 (1)/ 1985, s. 55.

⁴ Theodore'un hayatını kaleme alan eski ve yeni müellifler arasında Urfa doğumlu olduğu hususunda genel bir uzlaşma olduğu gibi *fi's-sucûdi li-suver* adlı çalışmasının yirmi üçüncü makalesinin başında, "... Mübarek şehrimiz, Ruhâ" şeklindeki ifadesi de bunu desteklemektedir. Samir Halil Samir el-Yesûî, "el-Cedîd fi Sireti Seûdûrus Ebî Kurra ve Âsâruhu", *el-Meşrik*, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1999, Temmuz-Kânun'1-evvel, cilt 2, s. 417.

⁵ A. Vasilev, "The Life of St. Theodore of Edessa", *Byzantion*, 16 (1942-43), s. 214;

⁶ Guillame, bu tarihi Theodore'un Kudüs Patriği Thoma, Patrik Theodoret, Tikritli Ebu Râita ve halife Me'munla ilişkilerinden hareketle ileri sürer bkz. "Theodore Abu Qurra as Apologist", *Moslem World*, XV/1, 1925, New York 1966, s. 42.

⁷ Halil Samir, "el-Cedîd fi siret...", s. 418.

⁸ Arthur Jeffery, "Abû Qurrah", *Encyclopaedia of Islam* (IA) 2.bsk., I, 136.

⁹ Sidney H. Griffith., Alexander Kazhdan, "Theodore Abu-Qurra, Abukar", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Kazhdan ve diğerleri, Oxford University Press, Oxford 1991, III, 2041.

¹⁰ Halil Samir, a.g.m., s. 418.

¹¹ Sidney H. Griffith, "The View of Islam from the Monasteries of Palestine in the Early 'Abbasid Period: Theodore Abû Qurrah and the *Summah Theologiae Arabica*", *Islam and Christian-Muslim Relations*, VII/1, 1996, s. 13.

eder¹.

Ömrünün büyük bir kısmını doğduğu yerde geçiren Ebu Kurra, ilk eğitimini burada aldı. Onun daha sonra, Kudüs yakınlarındaki Mar Sabas manastırında keşiş olduğu genel olarak kabul edilir ve Griffith buraya gidiş tarihini 775 yılı olarak verir². Ancak John C. Lamoreaux, Ebu Kurra'nın bu manastırda bulunduğunu fakat hangi tarihte ve ne kadar kaldığı hususunun tartışmalı olduğunu söyler. Bununla birlikte Lamoreaux çalışmasının sonraki kısımlarında bir takım gerekçeler ileri sürerek, Ebu Kurra'nın Mar Sabas ile herhangi bir ilişkisinin bulunmadığı kanaatine ulaşır³. Lamoreaux'un yaklaşımı kabul edilecek olursa, Ebu Kurra'nın doğumundan piskopos olarak tayinine kadar geçen süre karanlıkta kalmaktadır. Bu yüzden savunmaları da bulunduğu için, onun Mar Sabas manastırı ile Ebu Kurra ilişkisini zaman zaman yer vermekten çekinmeyeceğiz.

Ebu Kurra 795 yılında Harran piskoposluğuna tayin edildi⁴. Burası, Urfa metropolitenliğinin yardımcı piskoposluğu idi. 795-812 yılları arasında Antakya Patrikliği yapan Theodoret tarafından, 812'de görevinden alındı⁵. Görevden alınma sebepleri hakkında, Süryani Mikhail dışında herhangi bir kaynakta bir bilgi verilmez. Ona göre ise görevden alınma sebebi, Ebu Kurra aleyhine ileri sürülen suçlamalardır⁶.

Ebu Kurra'nın Mar Sabas ile bağlantısını kabul edenler, görevden alınmasından sonra oraya döndüğünü ve burada eserlerini kaleme almaya başladığını ileri sürerler⁷. Hatta muhtemelen, patriklikten alındıktan sonra, Kudüs'e giderek oradaki kutsal mekanları ziyaret etmiş ve bu sırada, Davud adlı biriyle tanışmıştır. Bu manastırba bağlantısını kabul etmeyen Lamoreaux ise, görevden alındıktan sonraki hayatıyla

¹ Halil Samir'in gerekçeleri, 813'de başlayan seyahatlerinin ve 829'da halife Me'mun huzurunda yapılan tartışmaların, 79 yaşındaki bir kimsi için zor şeyler olmasıdır. Bkz. Halil Samir, "el-Cedid fi sîret...", s. 417-8.

² Griffith, "The View of Islam...", s. 13.

³ Lamoreaux'un bu konudaki gerekçeleri arasında, Ebu Kurra'ya atfedilen bütün metinlerin yazar olarak hiçbir zaman Mar Sabas manastırı ile ilişkilendirilmediği, onun yerine Harran Piskoposu olarak gösterildiğini; hatta İslami kaynaklarda bile onun bu şekilde anılması yer alır. John C. Lamoreaux, "The Biography of Theodore Abû Qurrah Revisited", *Dumbarton Oaks Papers*, no. 56, Dumbarton Oaks Research and Collection, Washington D.C. 2002, s. 25. İslami kaynakların Ebu Kurra'ya atıfları için bkz. İbnü'n-Nedim, *ag.y.*

⁴ Halil Samir, "el-Cedid fi sîret...", s. 418. Griffith, "The View of Islam..." adlı makalesinde piskoposluk tarihi olarak 780 verirken, daha sonra kaleme aldığı "Theodore Abû Qurrah's..." adlı makalesinde bu tarihin Ignace Dick tarafından 795 olarak tespit edildiğini söyler. Bkz. Griffith, *ag.m.*, s. 58.

⁵ Griffith, Theodoret'in görev süresi hakkında iki farklı tarih verir. Bunlardan 1996 tarihli "The View of Islam..." adlı yazısında 785-799 tarihini verirken daha önceki "Theodore Abû Qurrah's..." adlı 1985'de yayınlanan yazısında ise 795-812'yi vermektedir. Ebu Kurra'nın piskoposluk süresiyle ilgili olarak, bazıları kısa bir süre tabirini kullanır. Anlaşılan, piskoposluğun kayd-ı hayat şartıyla seçilmelerinden dolayı, Ebu Kurra'da olduğu gibi on yedi yıl kısa bir süre olarak görülmektedir.

⁶ Griffith, "Theodore Abû Qurrah's...", s. 54; Halil Samir, "el-Cedid fi sîret...", s. 418.

⁷ Griffith, "The View of Islam...", s. 13.

ilgili bir şey söylemez¹.

IX. yüzyılın başında, Mar Sabas kökenli Job/Eyyub'un Antakya Patriklik makamına oturması üzerine eski görevine iade edildi. Ancak 813'te Kudüs patriği Thoma'nın (807 veya 811-821) monofizit görüşü savunan Ermenilerin Kadıköy konsil kararlarını kabul etmesi için bir metin kaleme almasına yönelik davetini kabul etti. Arapça olarak telif ettiği bu metin, Mikhail Synkellos² tarafından götürüldü. Bizans imparator'u Mikhaill Rangabe (811-813) isteği üzerine yine onun tarafından Yunanca'ya çevrildi. Arapça'sı kaybolan metnin Yunanca'sı günümüze kadar gelmiştir³.

Theodore Ebu Kurra'nın 813 yılı sonrası hayatı hakkında kaynaklar onun Kadıköy inançlarını monofizitler arasında yaymak, hıristiyanlara yönelik müslüman eleştirilerini cevaplandırmak ve onlarla tartışmak amacıyla yaptığı seyahatlerden söz ederler. Bu maksatla, *Fî vücûdi'l-hâlık ve'd-dînu'l-kavîm* adlı kitabında da söz ettiği gibi İskenderiye'ye kadar gelmiş ve burada, müslümanlarla olan tartışmalarda ortaya koyduğu fesahat ve sergilediği mantıksal tutarlılıktan dolayı sıradan insanları şaşırtmıştır. Ancak, Kıptilerden çok az kimseyi Kadıköy inanç esaslarına döndürebilmiştir. Ermenistan'a gitmek için İskenderiye'den ayrılan Ebu Kurra, 815'de buraya ulaşır ve orada, prensin huzurunda dini bir tartışmaya katılır⁴. Ermein Patriğinin, Ebu Kurra'nın karşısına çıkması için çağırdığı Süryani felsefeci Ebû Râita gelememesine rağmen, Ebu Kurra'ya karşı bir mektup kalem alır ve Nusaybinli Nonnus ile birlikte gönderir. Nonnus'tan, bilgin olarak zikrettiği Ebu Kurra ile tartışmaya başlamadan önce, herkesin huzurunda bu mektubun üç kez okunmasını ister. Söz konusu mektuba rağmen, Ebu Kurra'nın tartışmada galip geldiği Süryani Michael tarafından nakledilir. Süryani Mikhail'in Ebu Kurra'nın rakiplerinin Kitab-ı Mukaddesi ve kilise babalarını bilmediklerin söylemesine rağmen Ebu Kurra, Kudüs gezisi sırasında karşılaştığı ve aslen süryani iken onun sayesinde melkilîği kabul eden Davud'a yazdığı mektupta, Kadıköy konsili kararlarını kabul etmeyenlerin kilise babalarından deliller ileri sürdüklerinden⁵ yakındır.

Halil Samir, muhtemel kaydıyla Ebu Kurra'nın Ermenistan'dan dönüşünden sonra, Bağdat'a gittiğini ve burada mutezilenin büyükleriyle ve hıristiyan düşünürlerle karşılaştığını zikreder. Bunlar arasında, Ebû Hüzeyl el-Allâf (752-840),

¹ Bu kanaati, Lamoreaux'un elimizdeki konuyla ilgili makalesinden hareketle söylüyoruz. Çünkü orada, bununla ilgili bir şey söylememektedir. Ancak bu onun konuyla alakalı hiçbir şey söylemediği anlamına gelmemelidir. Zira, Theodore Ebu Kurra'nın Arapça metinlerini İngilizce'ye çevirdiği ve bu sıralar çıkmış olması gereken hacimli bir çalışması vardır ve orada, piskoposluk sonrası için bilgi vermiş olması muhtemeldir.

² Mar Sabas keşişi olup aynı zamanda vaiz, gramerci ve aziz olan Mikhail Sykellos'un hayatı hk. bkz. Robert Browning-Alexander Kazhdan, "Michael Synkellos", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, haz. Alexander Kazhdan ve diğerleri, II, 1369-1370.

³ Samir Halil, "el-Cedid fi sîret...", s. 420.

⁴ Griffith, bu tartışmanın tarihinin 817 olduğunu söyler. Bkz. Griffith, "The View of Islam...", s. 13.

⁵ Samir Halil, "el-Cedid fi sîret...", s. 421; Griffith, "The View of Islam...", s. 13.

Nazzâm (ö. yak. 840) ve Ebû Râit et-Tekrîti ve Abdu Yeşû' en-Nesturî¹ yer almaktadır.

813 tarihinden sonra Ebu Kurra hakkındaki son tarihsel kayıt, 1140/213 senesinde ismi bilinmeyen Urfa'lı bir tarihçi tarafından Harran'da halife Me'mun'la Ebu Kurra'nın Hıristiyanlık dini üzerine yapmış olduğu tartışmadır². Bu kayıt, Me'mun'un Bizans'la savaşmak amacıyla Anadolu'ya geçtiği 215/830 yılına denk düşmektedir. Me'mun'un bu seferi, 15 Cemaziyevvel 215'de (830) meydana gelmiştir³. Halil Samir, Musul'dan başlayan ve Tarsus'a kadar uzanan bu sefer sırasında, Me'mun'un geldiği 829 yılında Ebu Kurra'nın onunla görüştüğünü söyler. Daha sonra Ebu Kurra tarafından kaleme alınan bu konuşma, günümüze kadar gelmiştir. Söz konusu metnin, Ebu Kurra'ya ait olmadığına dair itirazlar varsa da Guillaume metnin ona aidiyeti hususunda emindir⁴.

Bu sırada, Griffith'e göre 75⁵, Halil Samir'e göre ise 76 yaşında⁶ olan Ebu Kurra, bu olaydan kısa bir süre sonra da, muhtemelen 830 yılında vefat etmiştir⁷.

Entelektüel Arkapları

Ebu Kurra'nın metinlerinden hareketle onun entellektüel arka planını iki kısma ayırmak uygun görünmektedir. Bunlardan biri doğduğu yer olan Urfa'daki eğitimi, genellikle kabul edilen Mar Sabas manastırında elde ettikleri; ikincisi ise, içinde yaşadığı İslam kültür ortamındaki kazanımlarıdır.

Ebu Kurra'nın doğduğu Urfa, farklı din ve inançtan insanların bulunduğu bir şehir olmakla birlikte, kültürel ve dini bakımdan başlangıçtan beri Süryaniliğin hakim olduğu bir yerdir. Ms. I. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığı kabul eden ve Hıristiyan inancının şekillenmesinde önemli bir fonksiyon icra eden Urfa, Süryanilerin tarih boyunca, ilahiyat bağlamında düşünsel olarak öne çıktıkları iki okuldan biridir (diğeri Harran okuludur). Burası, söz konusu dinsel geleneğin yanı sıra, V. yüzyıldan itibaren Atina ve civarındaki felsefi okulların kapatılmasından

¹ Halil Samir, a.g.m., s. 421.

² Griffith ve Kazhdan'ın *The Oxford Dictionary of Byzantium* adlı kitapta yer alan ve yukarıda zikredilen Ebu Kurra maddesinde 824 yılında, onun Bağdat'ta halifenin huzurunda müslüman alimlerle tartıştığı zikredilir. Ancak, bu muhtemelen Urfa'lı Theodore ile Theodore Ebu Kurra'nın karıştırılmasının bir kaynaklanmıştır. Zira Griffith, 1996'da yayınladığı "The View of Islam..." adlı makalesinde bu görüşünden vazgeçer. Bkz. a.g.m., s. 13.

³ Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *DİA*, XXIX, 103.

⁴ Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", s. 42. Bu tartışmanın içeriği ve Ebu Kurra'ya yöneltilen sorular ve onun cevapları ve karşı soruları için bkz. Guillaume, a.g.m., 46-51; Casim Avcı, *İslâm ve Bizans İlişkileri*, Klasik, İstanbul 2003, s. 139-145.

⁵ Griffith, "The View of Islam...", s. 13.

⁶ Samir Halil, "el-Cedîd fî sîreti...", s. 421.

⁷ Fayız Fericân, "Ebû Kurra (Seûdurûs ?-830)", *el-Mevsuatü'l-Arabiyye*, 1988, I, 133; Griffith ve Samir, kesin bir tarih vermesizin 829'dan kısa bir süre sonra öldüğünü söylerler, Griffith, "The View of Islam...", s. 13; Samir Halil, "el-Cedîd fî sîreti...", s. 421. Guillaume, Vasiliev, vefat tarihi olarak 820'yi zikrederler.

sonra, bir kısmı Yeni Eflatuncu bilim adamlarının gelmesiyle daha da hareketli bir hale gelmiştir. Böylece Urfa okulu, Yeni Eflatuncu düşünceyle de tanışmıştır. Muhtemelen bunun bir sonucu olarak, Grekçe eğitim vermeye başlanmış; ancak hakim dil her zaman Süryanice olmaya devam etmiştir. Bu okulda bulunan bilim adamı ve felsefeciler Yunanca eserleri Süryanice'ye tercüme etmişler ve daha sonra söz konusu eserler, Süryanice'den de Arapça'ya çevrilmiştir¹. Bu açıdan bakıldığında Urfa'nın, dini inanç (Hıristiyanlık) ile felsefi düşüncenin harmanlandığı bir yer olduğu söylenebilir.

Böyle bir ortamda doğan Ebu Kurra'nın buradaki hıristiyanlar arasında cari olan adete uygun olarak tıp, mantık ve felsefe özellikle² Aristo felsefesi³ okumuş ve felsefi rengine bürünmüş Hıristiyan düşüncesiyle ilgili alt yapısını oluşturmuş olduğu; metinlerinde görünen Kitab-ı Mukaddes ve kilise babaları hakkındaki bilgisinin ise, Mar Sabas manastırında tamamlandığı ya da buraya gelmeden önce edindiği bilgileri orada daha da derinleştirdiği söylenebilir. Bu aynı zamanda, aralarında hoca-talebe ilişkisi olmasa bile, Yuhanna ed-Dimeşki'nin düşüncelerinin hakim olduğu bu manastırda, en azından Müslümanlara ve diğer hıristiyan mezheplerine yönelik eserler kaleme alan bir öncüsü olarak ondan etkilenmiş olma ihtimalini düşündürmektedir⁴.

Bu eğitiminin yansımalarını, İslami kaynaklarda Yunan felsefi eserlerini Arapça'ya çevirenler arasında zikredilmesinde⁵; Aristocu ve Yeni Eflatuncu felsefeyi Hıristiyanı inanç esaslarının açıklanması ve savunulmasında kullanmasında olduğu kadar, insanların onu "Ebu Kurra el-âlim", "Ebu Kurra el-Hakim", "Ebu Kurra el-Feylesof" olarak isimlendirmelerinde⁶ de görmek mümkündür. Hatta, muhaliflerinin bir kısmı, onun bu özelliklerinden dolayı ayıplamışlardır.

Ebu Kurra'nın entelektüel arka planında açık bir şekilde görünen ikinci kaynak ise, İslam kültürüdür. Arapça yazan hıristiyan düşünürlerin bir kısmı, yaşadıkları dönemdeki oldukça popüler olan İslam kelimelerinde var olan gelişmeleri iyi biliyorlar ve kelamın ayırt edici özelliği olan diyalektik metodunu kullanıyorlardı. Ancak bu hıristiyan yazarların kelamdan aldıkları şeyin yalnızca metodun olduğunu söylemek,

¹ Kazım Sarıkavak, "Urfa-Harran Okulları ve Süryaniler", *Süryaniler ve Süryanilik*, Haz. Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005, s. 90-94.

² Samir Halil, "el-Cedid fi sîret...", s. 418.

³ Ebu Kurra'nın eğitimli bir Aristocu olduğuna dair bkz. John Meyendorff, "Bizans'ın İslam Anlayışı", çev. Fuat Aydın, *Hıristiyanların İslam'ından Müslümanların İslam'ına*, derleyen Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2006, s. 24.

⁴ Eserlerinde kullandığı üslup ve tarz ed-Dimeşki'nin yanı sıra, Leontius'dan da etkilendiği ya da onların metinlerini çokça okuduğunu gösterir. Halil Samir, "el-Cedid fi sîret...", s. 418.

⁵ Fayız Ferîcân, "Ebu Kurra (Seüdurûs)", *a.g.e.*, I, 133. Halil Samir, Ebu Kurra'nın böyle bir faaliyet içinde bulunmadığını, bunun mütercim Theodore Mopsueste ile onun karıştırılmasından kaynaklandığını söyler. Halil Samir, "el-Cedid fi sîret...", s. 436.

⁶ Samir Halil, "el-Cedid fi sîret...", s. 422. Ayrıca Suriyeli Michael onun bir sofist olduğunu söyler. Bkz. Griffith, "Theodore Abû Qurrah's...", s. 54. Lamoreaux da yukarıda zikredilen feylesof sıfatının eserlerinin biyografik atf kısımlarında bulunduğunu söyler. Bkz. Lamoreaux, "The Biography of Theodore Abû Qurrah Revisited", s. 36-38.

etkileşimi ortaya koymak bakımından yeterli olmayabilir. Bu etkileşimi gösteren en önemli şeylerden biri, tartışmak ve ispat etmek maksadıyla ele alınan konulardır¹. Bu özelliklerinden dolayı ilgili hıristiyan yazarları *hıristiyan mütekellimün* olarak isimlendirmenin çok da garip bir adlandırma olarak görülmemesi gerektiği söylenir². Bunların en başında gelen isim ise, Ebu Kurra'dır. Eserlerinde müslümanların ileri sürdükleri tanrı düşüncesiyle alakalı itirazları, *müslüman mütekellimün* metodunu kullanarak cevaplamaya çalışır³. Akli öne çıkartır ve inanç esaslarının, inanç konusu olmasından önce nazari aklın konusu olması gerektiğini söyler: Kişiye düşen, “imanını akıl ile düşünmesidir”. Bu etkinin Ebu Kurra'daki varlığının bir diğer göstergesini ise, eserlerini hem karşılık konuşma şeklinde ele alması hem de bunlara verdiği isimlerde görmek mümkündür: *Mubâvere, Cevâbu suâlin, reddü i'tirâz, mücâdele, risâle* vs. İnanç esaslarının nazari aklın konusu olması Mutezile kelamının Ebu Kurra üzerindeki etkisinin bir ifadesi olarak kabul edilir⁴. Ancak bu etkilenme bilinçli bir tercihten, yani müslümanları hıristiyan inançları hususunda ikna etmek maksadıyla onların kullandığı üslubu edinmek arzusundan kaynaklanır görünmektedir⁵.

Ebu Kurra'nın İslam kültür çevresinden etkilenmesi, onun genel olarak bu kültürel çevre içinde faaliyet göstermesinin bir sonucudur. Bunu, bildiği ve kendileriyle eserlerini kaleme aldığı üç dilden (ana dili olan Süryanice, Yunanca ve Arapça), Arapça olanların onun tanınmasını sağlayan çalışmalar olmasında⁶; hatta İslam dünyasındaki hıristiyanlar dışında tanınmamasında da görmek mümkündür. Ebu Kurra'nın, selefi ve benzer faaliyetler içinde bulunan Yuhanna ed-Dimeşki vs.'den farkının hıristiyan düşüncesinde yeni şeyler ortaya koymuş olmaktan ziyade, kendisinden öncekilerin ortaya koyduklarını İslam düşünce evrenine uygun olarak, eskiye göre yeni bir tarzda⁷ ifade etmekten ibaret olduğu bile söylenir⁸. Bunu da, müslüman komşularıyla tartışan yeni nesil hıristiyanların ihtiyaçlarını karşılamak adına yapar ve bu bir anlamda bir zorunluluktur.

¹ Özellik tanrının sıfatları meselesinin hıristiyan savunmacılar ve bu arada Ebu Kurra tarafından ele alınması ve metinlerinde yoğun bir şekilde yer vermesinde, bu etki rahatlıkla görülebilir.

² Mark N. Swanson, “Early Christian-Muslim Theological Conversation among Arabic-Speaking Intellectuals”, s. 6.

³ Bunun bir örneği için bkz. Gualliume, “Theodore Abu Qurra as Apologist”, s. 47; “The Discussion of A Christian and A Saracen” by John of Damascus, *The Moslem World*, XXV/1935, New York 1966, s. 272-273.

⁴ Fayiz Ferîcân, “Ebu Kurra (Seûdurûs)”, *a.g.e.*, I, 133.

⁵ Fayiz Ferîcân, *a.g.m.*, a.y.

⁶ Ferîcân, onun şöhretinin sayıca az da olsa, önem ve muhteva bakımından daha üst düzeyde olan Arapça metinlerden kaynaklandığını söyler. Fayiz Ferîcân, “Ebû Kurra (Seûdurûs)”, *a.g.e.*, I, 133.

⁷ Griffith, “Byzantium and the Christians in the world of Islam...”, *Encounters*, Leiden 1997, III/3, s. 255.

⁸ Griffith, onun yaptığının Yuhanna ed-Dimeşki'nin düşüncelerini popüler hale getirmekten; Kadıköy ve Maksimist tarzda ifade edilmiş olan hıristiyan doktrinini özetlemekten başka bir şey olmadığını söyler. Bkz. “Theodore Abû Qurrah's...”, s. 53-54.

Eserleri

Yazılış gerekçeleri, kalem alındıkları dil ve sayıları:

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Ebu Kurra'nın eser kaleme alma gerekçeleri iki tanedir: Bunlardan birincisi, müslümanların hıristiyanlara yönelttikleri eleştirileri cevaplayarak bunlar karşısında aciz kalan yeni nesil hıristiyanların ihtida etmelerine engel olmaktır. Bunu, bir din olarak İslam'ın yetersizliğini ortaya koyarak yapmaya çalışır¹. İkincisi ise, Kadıköy konsilinde alınan kararları kabul etmeyen monofizit kilise mensuplarını ve nesturileri bu konuda ikna ederek onları, Kadıköy kararlarını kabul eden melkitler haline getirmektir².

Ebu Kurra, bu maksada uygun olarak da eserlerinin tamamına yakını Arapça, ancak çok az bir kısmını, ana dili olan Süryanice olarak kaleme almıştır. Bunlardan Süryanice yazdığını söylediği ve otuz *meyâmîrden* (*makale*) ya da bölümden oluşan metin bize kadar gelmemiştir³. Arapça olarak yazılanlardan yirmi dört tanesi bilinmekte olup bunların on altı tanesi basılmış, sekizi de el yazması halinde bulunmaktadır⁴.

Yunanca kaleme aldığı kırk üç metin günümüze ulaşmıştır⁵. Ancak Griffith, bunların Yunanca çalışmaların, Ebu Kurra tarafından bu dilde yazılmadıklarını

¹ Griffith, "Theodore Abû Qurrah's...", s. 66.

² Ebu Kurra'nın maksadının bu olduğunu özellikle Yunanca basılan eserlerinde görmek mümkündür. Bu metinler içinde, Araplarla yapılan tartışmalar ya da onların sordukları sorular, Yahudilik ve yahudilerle ilişkili olarak kalem alınmış metinler bulunsa da, onların büyük kısmı, monofizit hıristiyanlara yöneliktir. Bunlardan 9 tanesi doğrudan Nesturî, Yakubî ve Aryüşçülere yöneliktir. Samir Halil, "el-Cedîd fi sîret...", s. 423-427.

³ Ebu Kurra Süryani bir metin kaleme aldığını *Fî mevti'l-mesîb* adlı eserinde kendisi zikreder ve şöyle der: " Kelam hakkındaki bu şerhte sözüümü büyüttük.....Ortodoks düşüncesini ve Roma piskoposu kiddis Leon'un sözünü övmek maksadıyla.... Süryanice yazdığımız otuz meyâmîrde ortaya koyduk". Samir, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, burada zikredilen 30 *meyâmîr*in, mustakil kitaplar olmaktan ziyade, bir kitap içindeki bablar anlamına gelmektedir. Samir Halil, "el-Cedîd fi sîret...", s. 422.

⁴ Fayız yirmi tane olduğunu ve bunların basıldığını söylemesine karşın, Samir Halil yirmi dört tane kitabını ismen zikreder ve bunlardan 16 tanesinin basıldığını ifade eder. Fayız Ferîcân, "Ebû Kurra (Seûdurûs)", *a.g.e.*, I, 133; Samir Halil, "el-Cedîd fi sîret...", s. 428-436. Ebu Kurra'nın eserlerinin bulunma ve neşretmesini Constantin Bacha başlatmıştır. Onu, *Fî ikrâmi'l-ikânâh* bulan Yuhanna Aredzin takip etmiştir. Louis Sheyho *V'ucûdu'l-bâlık ve'd-dînü'l-kayyim*, *Meşrak* dergisinde neşretmiştir. Eserlerin bir kısmını Graf Almanca'ya tercüme etmiştir. Ebu Kurra'nın eserlerinin büyük bir kısmı, Gürcü diline tercüme edilmiş ve bize kadar bu dilde gelmiştir.

⁵ Griffith, "The View of Islam...", s. 13. Meyendorff, Yunanca kaleme alınanların elli iki tane olduğunu söyler. Bkz. John Meyendorff, "Bizans'ın İslam Anlayışı", s. 23. Guillaume, Ebu Kurra'nın Yunanca eserlerinin 1606 kadar eski bir tarihte, Ingolstadt'daki cizvitler tarafından basıldığını haber verir. Bkz. Guillaume, "Theodore Abu Qurra As Apologist", s. 42. Yunanca eserleri Yunan Babalarının eserleriyle birlikte basılmıştır. Bunlardan İslam'a yönelik olanlar Gleî ve Khoury tarafından Almanca tercümeleriyle birlikte yayınlandı (1995). Ayrıca Yunanca'dan on birinci yüzyılda Gürcü diline çevrildi ve Leila Dathiachvili tarafından Tiflis'te 1980'ye neşredildi. Yunan kilise babaları mecmuası içinde yayınlanan Yunanca kırk üç eserin Arapça adları ve kısa içerikleri hakkında bkz. Samir Halil, "el-Cedîd fi sîret...", 423-427.

sonradan Yunanca'ya çevrildiklerini gösteren işaretlerin bulunduğunu söyler¹. Ancak, tamamı olmasa bile bu eserlerden bir kısmının Yunanca olarak kaleme alınmış olduklarını gösteren, -aşağıda İslam anlayışı hakkındaki kısımda da belirtileceği gibi- bir takım işaretler vardır. Arapça olanların aksine Yunanca olarak gelen eserlerin bir kısmı oldukça kısadır. Hatta bazıları bir sayfadan daha az, diğerleri ise, küçük kitapçık halindedir².

Ebu Kurra'nın Arapça ve Yunanca kaleme aldığı eserlerin burada teker teker sayılması çalışmanın maksadını açacağından, bunlar için özellikle Halil Samir'in makalesine müracaat edilmesini ifade ederek, onun bir din olarak İslam ve mensuplarına bakışı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ebu Kurra'nın İslam'a ve Müslümanlara Bakışı

Yukarıda yer yer ifade edildiği şekliyle Ebu Kurra'nın kitaplarını kaleme alma gerekçeleri, genel itibarıyla savunmaya yönelik olduğundan onun ister Yahudilik, ister İslam ya da kitaplarına konu olan herhangi bir inanç hakkındaki anlayışı, ancak hristiyan inançlarını savunma bağlamın söylediklerin hareketle ortaya konulabilir.

Ebu Kurra tasvirlere saygının gerektiğini ortaya koymaya yönelik çalışmasında müslümanlara, "dışarıdakiler" anlamında *Berrâniyyûn* olarak isimlendirdiği grup içinde yer verir. Bu kelime, onun müslümanları, çölden gelmiş gayrimedeni bir halk olarak gördüğünün bir göstergesidir. Çünkü söz konusu kelime, eski Süryanice *barrâniyé*den alınmıştır ve Ephraem³ zamanında, çölde dolaşan bedevileri ifade etmektedir ve tanım gereği bedeviler medeni olmayan bir halktır⁴.

Müslümanların dinin ifade etmek için *islam*, bu dine mensup olanları ifade etmek için de *muslimûn* ve *mü'minûn* kelimelerini kullanır. Neşredilmiş olan Arapça metinlerinde yalnızca bir yerde Hz. Peygamberden bahseder ve Muhammed ismini kullanır. Bunlar doğrudan İslam ve müslümanları ifade etmek için kullandığı kavramlardır. Ayrıca zaman zaman, bağlamından dolayı müslümanları kastettiğini anladığımız dolaylı ifadeler de kullanır. Bunlar, "ehl-i iman/iman sahibi" ya da "men yeddei'l-imân/iman iddiasında bulunanlar" ve "men yeddei enne biyedihî kitâben munzelen minellahi/Allah'tan indirilmiş bir kitabın ellerinde bulunduğunu iddia edenler" gibi kavramlardır⁵.

¹ Griffith, "The View of Islam...", s. 13. Bu müellif bir başka yazısında, Ebu Kurra'nın Yunanca'da bulunan küçük eserlerinin, IX. yüzyılda kutsal topraklardan kaçan bir keşiş tarafından Bizans'a getirilmiş olmasının muhtemel, olduğunu söyler. Bkz. "Byzantium and the Christians in the world of Islam...", s. 254.

² Fayiz Ferîcân, "Ebû Kurra (Seûdurûs)", I, 133.

³ Aziz Ephraem, miladi III. yüzyılın başında Nusaybin'de doğmuş ve 373'de ölmüştür. Vaazlar, şiirler kaleme almış tanınmış bir din adamıdır. Onun hk. daha geniş bilgi için bkz. Jerome Labour, "Saint Ephraem", *New Catholic Encyclopedia*, V.

⁴ Griffith, "Theodore Abû Qurrah's...", s. 66.

⁵ Griffith, "The Prophet Muhammad, His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac From the First Abbasid Century", *La Vie Du Prophète Mahomet*,

Bir din olarak İslam hakkında en derli toplu bilginin bulunduğu metin ise, Griffith'in, Ebu Kurra'nın Harran patrikliği yaptığı sırada (795-812) Mar Sabas manastırında yazdığını ileri sürdüğü, her kes tarafından ilk kitabı olduğu kabul edilen *Vucûdu'l-bâlık ve'd-dînü'l-kavîm/ Yaratıcının varlığı ve hakiki din* adlı eseridir. Bu çalışma aynı zamanda Ebu Kurra'nın İslamı derli toplu tasvir ettiği bir metnin bulunduğu yegane eseridir. Bütün çalışmalarında olduğu gibi bu metin de, Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğunu ortaya koymak maksadıyla kaleme alınmıştır. Kitap iki bölümden oluşur. Birinci bölümde, Tanrı'nın varlığını ortaya koymayı hedefler; ikinci bölümde ise, kendi döneminde var olan dinleri ele alır. Bunu kendisinin yerine koyduğu muhayyel Arkadyalı¹ bir şahsın serüvenleri bağlamında yapar. Söz konusu şahıs, hiçkimsenin yaşamadığı bir dağda doğar ve büyür. Ömrünü burada geçirir. Ancak bir gün, gidermek zorunda olduğu bir ihtiyacından dolayı, Abbasîlerin ilk yüzyılında medeni dünyaya iner ve burada birden çok dinle (bunlar: sonradan sâbiiler olarak isimlendireceği paganlar, Zurvanist inancı sahip olan mazdeanlar, samiriler, yahudiler, hıristiyanlar, kanonik inciller hakkında özel yorumlar yapan maniciler, markionistler, bardesenitler² ve müslümanlardır) karşılaşır. Kendisini bunlardan hangisinin, “elçisinin içinde Tanrının tasviri, emirler ve yasakların ve mükafatlar-cezaların çoğunlukla insan aklının tanrı hakkındaki en yüce anlayışa uygun olduğunu kabul edeceği şeye münasip olan bir kutsal kitap getiren bir din” olarak tarif ettiği hakiki din olduğunu karar vermenin bir yolunu bulmak zorunda hisseder. Arkadyalı şahıs (Ebu Kurra) burada söz konusu din mensuplarının her biriyle teker teker karşılaşır ve bu kişiler kendi dinlerini ona anlatırlar. Onun burada karşılaştığı son grubu müslümanlar teşkil etmektedir. Arkadyalı müslümanla olan bu karşılaşmasını şöyle tasvir eder:

“Ötekilerden ayrıldım ve son olarak bir müslümanla karşılaştım. Şöyle dedi: Karşılaştığın kimselerin sözlerini dinleme. Çünkü onlar, başka tanrıları Allah'a ortak koşan müşriklerdir. Allah tarafından, sizi yalnızca O'na tapmaya ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamaya çağıran, izin verileni ve iyiyi yapmayı emreden; yasal olmayan ve kötü şey yapmayı yasaklayan peygamberi Muhammed'in eliyle bütün insanlara gönderilen İslam'dan başka bir din yoktur. O, ölüleri dirilteceğini vaat etti. Ve iyiyi yapanlara mükafat olarak cenneti. Buranın içinde su, süt, bal ve şaraptan oluşan ırmaklar akar. Onlardan içenlere zevk ve lüks bir hayat kadar, ne cinler ne de insanlar tarafından kendilerine dokunulmamış kadınlar³ vardır. İnsanların arzu duydukları bütün iyi şeyleri, zümrüt, safir, gümüş vs.den yapılan yerleri ve şeyleri sonsuza kadar onlara ve ateşin hiç sönmediği cehennemi kötülük yapanlara vaat

Colloque de Strasburg (octobre 1980), Presses Universitaires de France, Paris 1983, s. 125126.

¹ Eski Yunanistan'da sade ve mesut bir ırkın oturduğu rivayet edilen dağlık bir ülke.

² Süryani gnostik, şair, astrolog ve felsefeci Bardasenes'in Babil astrolojisini Hıristiyan inancını karıştırması sonucu ortaya çıkan ve kurucusuna izafeten Bardasenitler diye adlandırılan hıristiyan fırka. Bardasenes hk. ayrıntılı bilgi için bkz. J. P. Arendzen, *New Catholic Encyclopedia*, II,

³ Bu ifade Rahman suresi 55/74'den alınmıştır : “Onlardan evvel, insanlar da cinler de onlara dokunmamıştır”

etti”¹.

Ebu Qurra, çalışmasının sonunda bu dokuz dinin tanrı hakkındaki inançlarını ve onların ahlak anlayışlarını karşılaştırarak hakiki dinin Hıristiyanlık olduğunu ortaya koyar.

Hıristiyanlığın İslam’dan üstün olduğunu bir başka şekilde daha ortaya koyar. Bunu da, Hıristiyanlığın yayılışının Hz. İsa ve sonrakilerin mucizelerinin bir sonucu olduğunu, oysa İslam’ın yayılışının zikre değmeyecek sebeplerden kaynaklandığını söyler. Bu sebepler Ebu Kurra’da dağınık bir şekilde bulunsa da, aynı dönemde İslam karşıtı eser kaleme alanlardan Ammar el-Basri’nin *Kitâbu’l-burhân* adlı eserinde toplu bir şekilde verilir²: Kabilevi dayanışma, kılıç; zenginlik, hakimiyet ve güç; etnik dayanışma (asabiyye), kişisel tercih, şehvete izin veren yasalar; büyü ve sihir. İslam’ın yayılışında etkin olan bu sebeplerin ileri sürülmesiyle, Hıristiyanlığın ilahi yardımın sonucu yayıldığı dolayısıyla, Tanrı katında tercih edilen bir din olduğu; oysa İslam’ın insanların beşeri arzularına hitap ettiğini, onların tatmin edilmesini kolaylaştıran şeyler ve güç kullanarak yayıldığı, bu yüzden de ilahi destekten yoksun bir din olduğunun ortaya konulmaya çalışıldığı, söylenebilir.

Ebu Kurra’nın *el-Hâlık ve’l-dînü’l-kevim* adlı eseri dışındaki çalışmalarında İslam, onun peygamber, kutsal kitabı ve bu kitabın içeriği hakkında yaptığı atıflar, müslümanların sordukları sorular ya da hıristiyan inançlarına yönelik itirazları bağlamında, söz konusu inançların doğruluğunu ortaya koymak için bu konuların Kur’an’da ve müslüman uygulamalarında var olduğu dolayısıyla da yanlış olmadığını göstermeye matuf atıflardır.

Bu atıflar arasında, Sa’sa’b Halid’in İncillere atıfla Hz. İsa’nın insan olduğunu ileri sürmesine cevaben onun Tanrı’nın oğlu olduğunu savunmak amacıyla Kur’an’da Hz. İsa’nın Allah’ın Kelam’ı³ olarak isimlendirmesine atıfta bulunur. Hıristiyanların tanrı kabul ettikleri İsa’nın öldüğü şeklindeki sorulara Al-i İmran 3/48’i iktibasla cevap verir. Hz. İsa’nın isteyerek mi yoksa istemeden mi öldüğü ve her ikisinin olumlu ya da olumsuz olarak cevaplandırılmasında ya yahudilerin suçsuz ya da tanrının güçsüz sonucunu çıkaran müslüman yaklaşımına, “Allah’ın saptırdığını kimsenin doğru yola iletemeyeceği...”⁴ ayetini iktibas ederek karşılık verir. Tasvirle ilgili eserinde, bu anlayışta tanrıya beden izafe edildiği şeklindeki itiraza, Kur’an’da Allah’ın tahta oturması, ellere ve yüze sahip olmasını ifade eden metinleri iktibas ederek cevaplandırır⁵.

Ebu Kurra’nın İslam hakkındaki bu bilgisi yalnızca Kur’an’la sınırlı olmayıp Hz. Peygamberlerin hadislerini de içermektedir. O, yaşayan bir kimsenin

¹ Griffith, “The View of Islam...”, s. 14; Lamorreaux, “The Biography of Theodore Abû Qurra Revisited”, s. 31.

² Bu sebepler, Habib b. Hidmeç Ebû Râita, Hüneyin İshak tarafından da zikredilir. Bkz. Griffith, “The Prophet Muhammad...”, s. 143.

³ Nisa 4/171.

⁴ Araf 8/186.

⁵ Guillaume, “Theodore Abu Qurra As Apologist”, s. 47-50.

heykelini/resmini yapan kimseden kıyamet günü ona can vermesi isteneceği şeklindeki hadisi¹ ve bu yüzden de, Abdullah b. Abbas'ın, gençliğinde heykel ustası olan birine, cansız şeylerin yapılması şeklindeki tavsiyesini de bilmektedir².

Ebu Kurra'nın yukarıda bahsedilen ve tamamına yakını Arapça olarak kaleme alınmış olan metinlerden hareketle ortaya konulan İslam'ın, kabul edilmeyen, Hıristiyanlıktan aşağı bir din olarak takdim edilmiş olmasına rağmen ona yöneltilen eleştiriler saygı sınırlarının dışına taşmadığı gibi, bir din olarak İslam, onun kutsal kitabı ve peygamberinin sözleri hakkında verilen bilgilerin, müslümanlar tarafından doğruluğu hususunda itiraz edilmeyen şeyler olduğu söylenebilir. Ancak, Yunanca olarak kaleme alınmış olduğu ve bize kadar gelen eserlerde, İslam inancına ve kötü bir ruh tarafından ele geçirilmiş, Aryüsçü, sahte bir peygamber olarak kabul ettiği Hz. Muhammed'in şahsına karşı olumsuz bir tavır sergiler³.

Aynı yazarın iki farklı dildeki metinlerinde birbirinden farklı iki tavır göstermesinin muhtemel iki sebebi olabilir.

Bunlardan birincisi ve belki de en önemlisi: Arapça yazdığı eserlerin, muhtevalarından da anlaşılacağı gibi müslümanlara yönelik olan metinler olmasıdır; bu metinlerin birincil muhatapları Müslümanlardır. Bu yüzden, onlara ulaşması, onlar tarafından okunması maksadıyla yazılmış olan metinlerde İslam'ın eleştirilmesi ve Hıristiyanlık karşısında hakiki bir din olmadığı ortaya konulması hedefi güdülse de, onun takdimini olabildiğince müslümanların anlayışına uygun olarak yapmaya çalışır ve hakkında olumlu bir dil kullanır. Ancak, Yunanca yazılan ve müslümanların ulaşmasının mümkün olmadığı düşünülüyor metinlerde, olumsuz bir dil ve yaklaşım sergilemekten çekinmez. Zira, bu metinler doğrudan hıristiyanlar hedeflenerek Yunanca olarak kaleme alınmıştır; onların müslümanların ellerine ulaşması ve okumaları mümkün değildir.

Muhtemel ikinci sebep ise, yine birinciyle doğrudan ilişkili olan, müslümanların içinde yaşamış olmasıdır. Bu da, onu ilişkileri germemeye yönelik bir yaklaşıma götürmüştü; İslam ve Hz. Peygamber hakkındaki hakiki kanaatlerini ortaya koymasına engel olmuş olabilir.

¹ Buharî Libas 89/2; Buyû' 104

² Griffith, "Theodore Abû Qurrah's...", s. 67.

³ Meyendorff, "Bizans'ın İslam Anlayışı", s. 23.

KUR'AN KARŞITI SÖYLEMİN OLUŞMASINDA THEODOR EBU QURRÂ HARRANÎ'NİN ETKİSİ

Hüseyin YAŞAR*

Giriş

Hıra Dağında İslâm'ın ilk vahyini alan Hz. Muhammed (as), bazı zorluklarla karşılaşmasına rağmen yılmılık ve bıkkınlık göstermeden tebliğ görevini sürdürdü. Çok kısa bir zaman şeridinde, tarihin benzerini görmediği bir hızla, geniş coğrafyalara risaletinin sesini duyurup egemenliğini kurdu. Onun hâkimiyetine giren coğrafyada iki tür kültürel grup bulunuyordu. Bunlardan biri semavî mesaja dayanan dinlerin, diğeri gayri semavî dinî kültür özelliğini öne çıkaran grubun mensuplarıydı. Birinci grup, Bizans devlet geleneği içersinde yaşarken, ikinci grubun yaşadığı mekân daha çok İran kültür havzası idi. Bilindiği gibi İslâm'ın ilk yıllarında İran devleti bütünüyle İslâm'a teslim olurken, Bizans teslim alınmamıştı. Buna rağmen Bizans'ın manevî etkisinde olan Kuzey Afrika, Kuzey Arabistan, Suriye ve Anadolu'nun güney bölgelerinin tamamı fetih çemberi içine alınabilmiştir¹.

Hz. Muhammed (as) Hudeybiye anlaşmasından sonra, görevinin gereği olarak, yabancı devlet başkanlarına İslâm'a davet mektupları göndermiş, bu gelenek sonraki yıllarda da devam etmiş; ancak muhatapları tarafından siyasî bir talep olarak algılandığından amacına ulaşmamış olduğu söylenebilir. İslâm'ın mucizevî intişarında elbette ki, İslâm orijinalliğinin, Müslümanların adalet, merhamet ve ahlak gibi dinlerinden aldıkları temel özelliklerin de etkisi inkâr edilemez. Ancak tüm bu olumlu şartların yanında kendilerine göre bir egemenlik, medeniyet ve sosyo-psikolojik, kültürel bir donanım içinde olan toplum ve milletlerin yeni dini hemen, kolayca kabul ettikleri söylenemez. İlk fetih hareketlerine muhatap olan topraklarda hâlâ İslâm dışı kültürlerin yaşamaya devam etmesi, yabancı bir egemenliğe karşı güçlü bir direncin olduğunu düşünmenin kanıtı gibi görünmektedir. Unutulmaması gereken bir gerçek, İslâm ordularının egemenliğine giren ülkelerin o devrin en

* Doç. Dr., DEÜ. İlahiyat Fak. Öğretim. Üyesi, dr_hyasar@hotmail.com

¹ M.G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* isimli eserinde, Sasanî devletinin tamamını fethedip, Bizans devletinin ana kısımlarının ele geçirilememiş olmasını *yarım kalmış bir züfer* olarak yorumluyor. A.g.e, İstanbul, 1993, 1 / 219. Buna siyaseten katılmamak mümkün değil. Eğer işi kadere havale etmezsek, Bizans'ın yani İstanbul'un ilk dönemlerde fethedildiğini varsaydığımızda Dünya'nın şimdiki sosyo-politik ve kültürel yapısının çok daha farklı olacağını düşünebiliriz.

gelişmiş ülkeleri, devlet geleneği, toplum yapısı, kültürel kurumlar bakımından güçlü bir konuma sahip olduğudur. Diğer taraftan bâkir bir çölden fıskıran İslâm enerjisi çok yeni, kurumsal yapısını oluşturamama, işletememe, sosyal geleneğini yerleştirememenin dezavantajıyla karşı karşıya bulunuyordu.

Müslümanların temel motivasyon kaynağı olan, hayatın bütün alanlarını bilinçle ve bilgiyle kuşatan Kur'an onlara güçlü bir üstünlük ve üstün olma bilinci veriyordu.¹ Yahudi, Hıristiyan ve diğer dinlerle Müslümanlar aynı toplumda ortak mekânları paylaşıyorlar, günlük hayatın içinde beraber yaşıyorlardı. Üstünlük bilinci günlük yaşamda ister istemez din ve egemenlik tartışmalarına yol açıyordu. Bu durum planlanmış olmamakla beraber günlük olayların bir akışıydı. Köklü bir anlayışın kolayca, bütünüyle teslim alınmasının insan doğasına ters olduğu herkesçe kabul edilir.

Hıristiyan Dinî Savunması

Erken dönemde İslâm - Hıristiyan resmî temsilcilerinin birbirleriyle tartışmalara girdiklerini biliyoruz. Bunlardan biri Antakya Patriği Johannes I (14/635–28/648) ile bir İslâm büyüğü / komutanı 9 Mayıs 639 tarihinde dinî ve idarî konularda tartışmalı bir görüşme yaptığı; Mısır fatihi Amr b. As'ın 23/643 yılında İskenderiye'nin Monofizit Patriği Benjamin ile benzer bir görüşmesi olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan Musul yakınlarındaki Dayru't-Tin manastırı papazı Abraham 50/670 yılında; Yakubî Patriği Athanasios von Balad'ın (65/684–88/687) İslâm Hıristiyan ilişkileri üzerine yazı yazdıkları; Hıristiyan dinine mensup İbrahim Tabarânî ile halife Abdulmelik (66/685–86/705) arasında dinî bir tartışma olduğu bilinmektedir.² Bilinen bu tarihî tartışmalar tarihteki yerini almış olaylardır. Ancak Yohannâ Dımaşkı'nın başlatıp³ Theodor Ebu Qurrâ'nın devam ettirdiği dinler arası tartışmaların etkisini hala sürdürdüğü söylenmektedir. Bundan dolayı tarih sırasına göre birbirinin devamı olan bu iki teologu incelemeye çalışacağız:

¹ Tevbe, 9 / 33; Feth, 48 / 28; Saff, 61 / 9.

² Reinhold Gleis – Adel Theodor Khoury, Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurrâ, Schriften zum İslâm, Würzburg- Altenberge, 1995, 35.

³ İslam-Hıristiyan tartışmalarının Yohannâ Dımaşkı ile başlayıp Theodor Ebu Qurrâ tarafından geliştirilerek devam ettirildiği bilinmektedir. (Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya, 1989, 34; Gleis – Khoury, age. , 36.) Müslümanların Hıristiyanlığa karşı yazdığı tarihi bilinen ilk reddiyeler şunlardır: Ebu Huzeyl el - 'Allâf (ö. 226/840–41 veya 201/816–17); el- Murdâr (ö. 226/840–41) ve el - Haşimî Abdullah b. İsmail (ö. 205/820). Bu son yazının eseri günümüze kadar gelmiş ve basılmıştır. (Mehmet Aydın, age. 43.) Reinhold Gleis ve Adel Theodor Khoury gibi batılı uzmanlar da Yohannâ Dımaşkı ve Theodor Ebu Qurrâ'nın yazdıklarını İslâm'a reddiye olarak kabul etmekte ve "Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurrâ, Schriften zum İslâm: Yohannâ Dımaşkı ve Theodor Ebu Qurrâ'nın İslâm Karşısı Yazıları " adını vererek eserler hazırlamaktalar. Theodor Ebu Qurrâ'nın yaşadığı dönem ile el – Haşimî Abdullah b. İsmail ve muhtemelen 'Allâf'ın yaşadığı dönem bir birine denk gelmektedir ki, bu bize iki din arasında ciddi tartışmalar olduğu izlenimini vermektedir.

Yohannâ Dımaşkî

Yohannâ Dımaşkî (30/650–133/750)¹ yılları arasında yaşamış, Ârâmî dilini konuşan Melkitî², bir ailenin³ çocuğu olarak Şam'da dünyaya gelmiştir. Bizans kralının naibi olarak görev yaptığı söylenen⁴ dedesi Mansur b. Sarcûn, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde, Halid b. Velid 14/635 yılında Şam'ı fethettiğinde Şam defterdarı olarak şehrin teslim olma şartlarını görüşmüştür. Yeni İslâm idaresi de onu görevinden almamış, defterdar olarak istihdama devam etmiştir. Yohannâ'nın babası Sarcûn da aynı görevi babasından devir almış; Halife Muaviye (41/661–61/680) maliyenin reformunda Sarcûn ailesinin tecrübelerinden yararlanmak amacıyla onu görevde tutmuştur. Yohannâ, babasına yardımla maliye teşkilatında işe başlamış daha sonra da onun yerine geçmiştir. Halife Abdülmelik (66/685–86/705) zamanında devlet idaresi Müslüman bürokratlara teslim edilmeye başlamasına rağmen o görevini korumuştur. Ancak Halife Ömer b. Abdülaziz (99/717–101/720)'in idaresini hazmedemediği için görevinden istifa edip meşhur Mar Saba⁵ manastırında inzivaya çekilmiştir.⁶

Aristokrat bir aileden gelen, İslâm idaresi ile uyum içinde çalışan bir bürokratin çocuğu olan Yohannâ gençlik yıllarında Halife Muaviye'nin oğlu Yezid'in yakın arkadaşı olmuş; hanedanı her bakımdan yakından tanıma imkânını bulmuştur. O, İyi bir eğitim almış, zamanın geçer dilleri olan Grekçe, Arapça ve Âramca'yı iyi öğrenmiş, bilgin, ilahiyatçı, hatip ve şairliği olan biri olup, papazlık görevinde iken İmparator Leon III.'e İkonoklasmus (Bizans'ta kilise resimlerinin kutsallığını reddeden anlayış) konusunda açıkça karşı çıkmış,⁷ güçlü bir Bizans gelenekçisidir. Yohannâ, Emevî sarayında muhtemelen Bizans taraftarı olarak Hıristiyanlık

¹ Bazı kaynaklar Yohannâ'nın doğumunu 675 olarak gösterse de biz bir kilise kaynağı olan Biographisch- Bibliographisches Kirchenlexikon'un daha güvenilir bir kaynak olması gerektiğinden, Yohannâ'nın doğumunun (650) olmasının daha doğru olabileceğini düşünürüz. 1992, Band, III, 331–336. (www.bautz.de/bbkl)

² Dilimizde Melkit, olarak da kullanılan bu kelime batı dillerinde Melchites olarak geçmekte, aslı İbranca melek, Arapça melik anlamlarına gelmekte ve Süryânî dilinde kral taraftarları manasına malkâya /melkôye şeklinde, İslâm kaynaklarında ise melekiyye, melkiyye ve melkâniyye olarak geçmektedir. Bu farklı kullanımlarının yanında bizi ilgilendiren tarafı Melkit'lerin Bizans Ortodoks geleneğine sık sıkıya bağlı olup Doğu Hıristiyanları içinde Bizans kültürünü temsil edip onu devam ettirmeleridir. Mustafa Sinanoğlu, Melkâiyye, TDV. İslam Ansiklopedisi, ilgili mad.

³ Philip K. Hitti, Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi, (Çev.: Salih Tuğ), İstanbul, 1980, 2 / 386.

⁴ Christine Schirrmacher, Der İslâm, Geschichte – Lehre Unterschiede zum Chritentum, Neuhausen / Stuttgart, 1994, 2 / 235–236.

⁵ Bu manastır Mar Saba adında bir rahip tarafından kurulmuş. Saba 439 yılında Göreme'de (Kapadokya) doğmuş, sekiz yaşında manastır hayatına başlamış, onaltı yaşında Kudüs'e gelerek orada hayatını devam ettirmiş; bir kaç yer gezdikten sonra kendi manastırını kurmuş, 532 yılında arkasında bir tarikat bırakarak ölmüştür. Haçlı Seferleri döneminde onun kemikleri Venedik'e taşınmıştır. Mar Saba olarak bilinen bu manastırın önemi, Bizans başkenti ile yakın ilişkisi olması, onun siyasî ve dinî geleneğini yerleştirmek için gayret göstermesidir. Nicolaus Heutger, Biographisch- Bibliographisches Kirchenlexikon , 1992, Band, VIII, 1135 -1136. (www.bautz.de/bbkl)

⁶ Gleis – Khoury, age. , 111; Karl Heinz Uthemann, Biographisch- Bibliographisches Kirchenlexikon, 1992, Band, III, 331–336. (www.bautz.de/bbkl)

⁷ Uthemann, age., 331-336.

tartışmalarına katılmıştır.¹ O, bu sayede İslâmî geleneği çok yakından tanımıştır. Yohannâ, sadece İslâm'a değil kendi dinî anlayışının dışında kalan diğer görüş ve inançlara da acımasızca tenkitler yöneltmiştir.² Bu durum onun Bizans'la güçlü bağlantıları olduğu kanaatini desteklemektedir. Çünkü o dönemde Emevî İslâm idaresinin kuzey komşusu ile askerî ve siyasî yoğunlukta ciddi problemler yaşadığı bilinmektedir. Askerî mağlubiyetlerin intikamlarının alınacağı pek çok yöntem olabilir. Genç İslâm egemenliğinde özgürce yaşayan eski Bizans uyruklarının kültürel yoldan intikam amaçlı harekete geçirilmesi tecrübeli idarelerce düşünülebilir. Yohannâ'nın durumu buna uygun görünmektedir. Doğu kilise geleneğinin, özellikle İslâm'a karşı yürütülen kültürel karşıtlığın kurucusu olarak onun söylemleri Bizans kilisesince uzun yıllar İslâm'la tartışmanın temel metodunu oluşturmuştur. Onun düşünce kaynağı Mar Saba manastırıydı. Bizans dinî geleneğinin köklü varisi bu manastırda o, dinî ve fikrî alt yapısını oluşturmak için büyük bir gayret gösterdi. Bir Bizans fedaisi olarak fikrî donanımını oluşturduktan sonra Bizans geleneğine karşı olan herkese savaş açtı.

Yohanna'nın Eseri

Dımaşkı'nın en önemli eseri *Bilginin Kaynakları* (Die Quelli der Erkenntnis) isimli çalışmasıdır. Bu kitabın Hıristiyan ilahiyat tarihinde Hıristiyan dogmatizminin ilk sistematik eseri olduğu söylenmektedir. Üç bölümden meydana gelen eserde, birinci bölüm detaylı olarak dinî tanımları, Bizans okul geleneğini, 6. yüzyıldan beri dinî tartışmalara duyulan ihtiyacı içermektedir. İkinci bölüm tüm Hıristiyan sapkınlıklarını teker teker sıralayan bir heretik tarihidir. Üçüncü bölüm kendi kilisesinin inanç kurallarını birinci bölümde verdiği tanımlar çerçevesinde açıklayıp, kendi zamanındaki heretik anlayışları ret etmiştir. Müellif, Mani dini mensuplarıyla Ortodokslar arasında bir diyalog denemesiyle kitabını bitirmiştir. İslâm'a yazılan reddiyelerin ilki ve önemlisi olan "De Haeresibus: Heretikler Kitabı" adı geçen eserin son bölümün bir parçasıdır. Kitabın içeriğine gelince:

Arapların soyu, putperest Araplar arasında yalancı bir peygamberin zuhuru, Kur'an'ın İsa peygamber konusundaki açıklamaları irdelenir. Buradaki iddiaya göre, Kur'an'ın Allah'tan geldiğinin delili yoktur. Muhammed'in mucizesi yoktur. Muhammed farkına varmadan Kur'an vahyini uykuda almıştır. İslâm dininde pek çok işlem şahitle yapıldığı halde Muhammed'in peygamberliğinin şahidi yoktur. Kur'an İsa'yı Tanrı'nın bir parçası görmesine rağmen Hıristiyanlar müşrik kabul ediliyor. Hıristiyanların Haç'a saygı göstermesini tenkit eden Müslümanlar Hacerü'l-Esved'i kutsallaştırıyor. Kitapta, doğrudan tenkitlerini Kur'an'a yöneltip Nisa Suresi'ndeki çok evliliği ve boşanmayı kritik ediyor. Zeyd – Zeynep'in evlenip boşanması konusunda Hz. Muhammed'i (as) tahkir edercesine aşağılıyor. "Hanımlar

¹ Hitti, age., 2 / 386.

² Uthemann, age., 331-336.

sizin tarlalarınızdır...”¹ ayetini müstehcen bulduğunu söylüyor. Deve suresi diye bir surenin varlığından dem vuruyor ve bu surede anlatılan devenin mucizelerini alay ederek tenkit ediyor. Devenin eşleşmeden doğurduğunu örnek göstermek suretiyle İsa'nın Tanrı olduğunu iddia ediyor. Maide Suresi'ndeki İsa'dan sofraya istenmesini² ele alarak kendi dinine bu ayetten kutsallık çıkarmaya çalışıyor. Söz konusu eleştiride, Bakara Suresi'nde de garip şeylerin olduğunu ifade ettikten sonra, Hz. Peygamberi Yahudilere yasaklanan gıdaları helal kılmakla, helal olanları da yasaklamakla itham ederek erkeklerin ve kadınların sünnet olmalarını tenkit ediyor.³

Bu noktaları teker teker ele alıp cevaplamak mümkündür. Asıl konumuz Ebu Qurrâ ile Yuhannâ'nın bağlantısını göstermektir. Ancak Emevî Sarayının avlusunda büyümüş birinin Kur'an ve İslâmî gelenek konusunda bu kadar yanlış bilgilere sahip olmasını yadırgamamak mümkün değildir.

Emevî sarayında dedesi, babası maliyeci olan, çok iyi yetişmiş Melkitî mezhebine mensup bir Ortodoks, İslâm, Hz. Peygamber ve Kur'an için en ağır iftira ve hakaretleri uydurarak, güya İslâm'ı reddetmiştir. Yazdığı kitaplar, çömezleri tarafından Bizans'a götürülmek suretiyle pek çok kimseyi etkilemeyi başarmıştır. Ebu Qurrâ tarafından beslenerek sistematize edilen bu fikirler Bizans yoluyla Batıya geçmiş, Ortaçağdan günümüze kadar uzanan Batı Hristiyan dünyasındaki İslâm'a hakaret terminolojisini oluşturmuştur.

Theodor Ebu Qurrâ

Melkit teolojisinin meşhur savunucusu Theodor Ebu Qurrâ 133 / 750 yılında Urfa'da doğup, 205 / 820 – 210 / 825 yılında yine aynı yerde ölmüştür. Hakkında şimdilik güvenilir bilgiler olmamakla beraber hayat profili bilinmektedir. Genç yaşta Filistin'deki Bizans ideolojisinin tarikat merkezi ünlü Saba manastırında papazlık görevi üstlenmiş; İslâm egemenliği altındaki bölgelerde yaşayan Hristiyanlar tarafından İslâm – Hristiyan tartışmalarının öncüsü olarak kabul görmüş, bu konuda ustası Yohannâ'nın yolunun şaşmaz bir takipçisi olmuştur.⁴ Ebu Qurrâ'nın Yohannâ Dimaşkî'ye gerçekten bir talebe olması mümkün değildir. Onun fikirlerini benimseyerek sistemleştirmesiyle ona talebe kabul edilmiştir. Ebu Qurrâ'yı anlamak için Yuhannâ'yı da iyi bilmek gerekmektedir.

Dimaşkî'yi Grek Hristiyan toplumuna mal eden Theodor Ebu Qurrâ önemli dinî bir görev olan Harran piskoposluğu yapmıştır.⁵ Harran piskoposluğuna ne zaman tayin olduğu bilinmemekle beraber orada aktif bir görev yaptığı biliniyor. Melkit ilahiyatında filozof, profesör unvanlarının yanında “Ebu Qurrâ: Teselli

¹ Bakara, 2 / 223.

² Maide, 5 / 112 –115.

³ Johannes Damaskenos, De Haeresibus cap. 100, Gleï- Khoury, age. , 75 – 83.

⁴ Gleï- Khoury, age. , 9.

⁵ Wolfgang Schwaigert, Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexikon, 1996, Band, XI, 964 – 966. (www.bautz.de/bbkl)

babası” unvanını da elde etmiştir. “Qurrâ” çöldeki su anlamındadır.¹ Ebu Qurrâ adı Hıristiyan kaynaklarda “Teselli Babası” olarak geçmektedir.² Bu unvan onun kendi mezhebinde ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Çöldeki su, insanların yaşaması için ne kadar önemli ise Theodor da taraftarları için o kadar önemlidir. İslâm egemenliği ile Bizans kültür dünyası adeta bir çöle dönmüş; o da bu çorak çölde Bizans geleneğinden beslenenlere sanki bir ab-ı hayat olmuştur. Yazılarını Yunanca yazmış, bunlar hemen Bizans’ın egemen olduğu diğer merkezlerle ulaştırılmış; ayrıca Gürcüce’ye tercüme edilerek Doğu Anadolu’da dindaşlarına ulaştırılmıştır.³

Dikkat çeken diğer önemli bir nokta 8 – 9. yüzyıllarda önemli bir ticaret merkezi ve çoğulcu bir kültüre sahip olan Harran’ın Theodor’un üzerinde yoğun bir etkisi olduğudur.⁴ Çünkü o Saba manastırında ideolojik teolojisinin alt yapısını oluştururken bile Harran ile olan ilgisini hiç kesmemiş, maddî ve manevî olarak oradan beslenmeye devam etmiştir.

Saba manastırına Dimaşkî’nin düşünceleri hâkim olduğundan, Ebu Qurrâ eserlerinde onun etkisini açıklamaktan ve onun bir tilmizi olduğunu iftiharla söylemekten hiç çekinmemiştir. Çünkü Dimaşkî İslâm egemenliğine muhalefetin alt yapısını Bizans Hıristiyan geleneği adına hazırlayan misyoner bir liderdi. O dönemin şartları içinde konuya baktığımızda genç İslâm enerjisinin karşısında zaman zaman askerî başarı elde edebilen köklü bir kültür, bilim, devlet ve din tecrübesine sahip başka bir toplum veya devlet de yoktu. Bu çerçevede Dimaşkî’nin misyonuna sahip çıkmak Ebu Qurrâ için anlamlı olmaktadır. Harran Piskoposluğu görevi esnasında akıllı, hararetli ve belagat sahibi biri olarak kendi dinine önemli hizmetler vermiş; bütün ömrünü muhaliflerini tenkit ederek Hıristiyanlığı savunmaya vermiştir.⁵ Buna rağmen halkını memnun edememiş, şikâyetler üzerine 198 / 813 – 199 / 814 yıllarında görevinden alınmış; Saba Manastır’ının eski papazı, Kudüs patriği Thomas’ın dinî danışmanı olmuştur. Ciddi, araştırmacı bir zihne sahip Abbasî Halifesi Me’mun’un (198/813–218/833) huzurunda Müslümanlarla tartışırken Kur’an’dan aldığı delillerle, hocası Yuhannâ’nın metodunu kullanarak, dinini savunmuştur.⁶ Bu görev esnasında, muhtemelen, Me’mun’un huzurundaki dinî tartışmalara katılmıştır.

Hıristiyan teolojisinde önemli bir yere sahip olan Kadıköy Konsili’nin kararlaştırdığı inanç esaslarına sıkı sıkıya bağlı olan Ebu Qurrâ, heretik gördüğü diğer Hıristiyan gruplara karşı Kadıköy Konsilinin kararlarını savunmayı bir vebce bilmiş, Ermenistan sınırından Mısır sınırına kadar geniş bir bölgede Bizans

¹ Qurrâ, Fu’lâ, vezninde çöldeki suyun adıdır. İbnu Manzûr, Lisânü’l-‘Arab, Beyrut, 1994, 15 / 176.

² Wolfgang Schwaigert, age., Band, XI, 964 - 966. (www.bautz.de/bbkl)

³ Wolfgang Schwaigert, age., Band, XI, 964 - 966. (www.bautz.de/bbkl)

⁴ Wolfgang Schwaigert, age., Band, XI, 964 - 966. (www.bautz.de/bbkl)

⁵ Christine Schirmacher, Der İslâm, Neuhausen/Stuttgart, 1994, 2 / 326.

⁶ Casim Avcı, İslâm Bizans İlişkileri, İstanbul, 2003, 139.

geleneğini sadakatle savunmuştur.¹

Theodor Adel Khoury'in değerlendirmesine göre; Yunanca metinler Ebu Qurrâ'nın eserlerinin sadece bir kısmıdır. Onun olağanüstü gayretini, üstün yeteneğini, diyalektik/cedel metodunu, derin teolojik düşüncesini anlamak için tüm çalışmalarını göz önüne almak gerekir. Önemli bir başarısı da önceki nesiller, eserlerini Süryanca veya Yunanca yazdıkları halde bunlara ilaveten onun Arapça da yazmasıdır. Diğer taraftan Hıristiyan teolojisinin Bizans geleneği, Arap-İslâm dünyasında onun sayesinde tanınmıştır. Ayrıca İslâm düşüncesinin gelişmesine muhalif biri olarak onun önemli etkisinin olduğu bilinmektedir. Değişik gelenek ve mezheplerden pek çok Hıristiyan teologu Ebu Qurrâ'yı takip ettiğinden, Ortadoğu'da İslâm-Hıristiyan diyalogu Arapça olarak devam etmiştir.

Hıristiyan düşüncesine şahsiyetinin etkisi devam ettiği zamanlarda, bazıları onu Müslüman fatihlere karşı düşünceleriyle direnen, yenilmez, kavgacı, düşüncesini Halifenin önünde bile korkmadan söyleyebilme cesaretini gösteren mücadeleci bir kahraman olarak gördüğünden, daha sonra İslâm'a karşı yazılan yazılar ona isnat edildi. Urfa, Ebu Qurrâ'nın piskoposluk makamı olduğundan orası, adeta efsanevî bir merkezdi. Orada Hıristiyanlar, Müslümanlara karşı başarılı pek çok tartışmayı yürütmüşler; hatta o tarihlerde Urfalı demek İslâm'a karşı mücadele veren ve onu yere seren anlamına geliyordu. Abartılı efsanelere göre, Theodor Ebu Qurrâ, yoğun İslâm-Hıristiyan diyalogunun ehliyetli, ciddi bir sözcüsü olarak, fikirlerinden taviz vermeden, sosyal uyuma da gereken önemi veriyordu.²

Eserleri

Yazdığı kitaplar göz önüne alındığında velud biri olduğu görülen Ebu Qurrâ'nın diğer bir unvanı da "kilise yazarı"dır.³ Ona, kırk üç adet Yunanca, pek çok da Arapça eser isnat edildiği söylenmektedir. Arapça olanlardan yirmisinin kendi eseri olduğu bilinmektedir. Bazı rivayetlere göre de otuz adet Süryânî dilinde çalışması vardır. Bu kitaplar diyalog halinde, kısa tartışma metinleridir.⁴ Süryanca yazdığı eserlerin önemli bir kısmını Monofizitlere karşı özellikle bu mezhebin temsilcisi Tıkrit metropoliti Ebu Râita'ya yazdığı söylenmektedir. Fakat bunlar kaybolmuştur. Onun eserleri sadece İkonoklasmus'a karşı değil, kendi geleneği dışında kalan tüm Hıristiyan mezheplerine, ateistlere, diğer din mensuplarına, özellikle de Müslümanlara karşıdır. Bu arada Hıristiyan teolojisinin Tanrının Varlığı, Kader, İrade Hürriyeti, Tanrının Sıfatları gibi temel konularında da kalem oynatmaktan çekinmemiştir.⁵

¹ Gleî- Khoury, age. , 47-48.

² Gleî- Khoury, age., 57-58.

³ Friedrich Wilhelm Bautz, Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexikon, 1996, Band, I, 14-15, (www.bautz.de/bbkl)

⁴ Wolfgang Schwaigert, Band, XI, 964- 966. (www.bautz.de/bbkl)

⁵ Gleî- Khoury, age., 48.

Arapça Eserleri

Khoury'nin açıklamasına göre, Ebu Qurrâ'ya atfedilen Arapça on beş eser tespit edilmiştir; bunların bir kısmının başka yazarlar tarafından yazılıp ona atfedildiği söylenmektedir. “Gerçek Din ve Yaratıcının Varlığı Üzerine”¹ ile İkonoklasmus hakkındaki eser önemlidir. Constantin Bacha'nın yayınladığı on eser doğrudan Müslümanları hedef almamakla birlikte, “Teslisin Öğretisi”, “Tanrının Birliği”, “Tanrının Oğlunun Sonsuz Varlığı”, “Tenasüh”, ve “İnsan İradesinin Özgürlüğü” konuları Müslümanları ima ettiği bilinmektedir. Çünkü bir eserinde o şöyle diyor: “Bizi kritik edenler, bize itiraz edenler, Tanrıyı bir tahta oturtuyorlar.” Bu Cümlelerle Ebu Qurrâ, Araf, 7/54; Yunus,19/3. ayetlerine atıfta bulunmakta;² “Gerçek Din” adındaki çalışmasında da Al-i İmran, 3/ 85.³ ayetine telmih yaparak dinini savunmaktadır

Yunanca Eserleri

Grekçe yazdığı eserlerin tamamı kırk üç adet olmakla beraber doğrudan İslâm'ı hedef alanlar farklı uzunlukta on yedi parçadır. Talebesi Johannes Diakonos tarafından derlenip kayıt altına alınan eserin başlangıcında şöyle denmektedir: “*Ebu Qurrâ unvanlı Harran piskoposu Theodor'un Sarazenlerle Yaptığı Tartışmalarından Yuhannâ Diakonos'un Ağzıyla*” bu başlıkla başlayan önsöz düz yazı, diğerleri çoğunlukla diyalogtur. Almanca çevirisinden istifade ettiğimiz eser Opusculum / Kısa yazı metinlerden oluşmaktadır. Sırasıyla bunlar:

1-Opusculum 18: Geliş Sırasına Göre Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm: Bu bölüm diyalog halindedir. *S (Sarazen)*, harfiyle başlamakta, *Th (Theodor)* ile diyalog devam etmektedir. İşlenen konu İsa'nın mucizelerle peygamberliğinin ispatı ve Hz. Muhammed'in mucizesi olmadığı için peygamber olmadığı anlatılmaktadır.

2-Opusculum 19: Muhammed Allah Tarafından Gönderilmemiştir: Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmediğini işleyen bu bölümde diyalogu yürütenler: “*Barbar ve Hıristiyan*”

3-Opusculum 20: Muhammed Bir Cin Tarafından Ele geçirilmiştir: Düz yazı olarak işlenmiştir.

4- Opusculum 21: Hıristiyan Öğretisinin Tasdiki: Hıristiyan öğretisinin gerçekliğini işleyen bu metinde tartışma katılımcılarının unvanları, isimleri: “*Theodor, Barbar, Hıristiyan, Sarazen.*”

5- Opusculum 22: Kutsal Ekmek İsa'nın Bedeni Olacak: Hıristiyanlıkta önemli bir ayin olan Komünyon'un savunması yapılan parçada katılımcılar: “*Hıristiyan, Sarazen, Barbar*”.

¹ Bu eser I. Dick, tarafından 1982 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Glel - Khoury, age, 49.

² Bu ayetlerde: “Rabbimiz O Allah'tır ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı sonra arşa istiva etti.” buyrulmaktadır.

³ “Kim İslâm'dan başka bir din ararsa (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette kaybedenlerden olacaktır.”

6- Opusculum 23: İsa Gerçek Tanrıdır: İsa insan olarak doğsa da gerçek Tanrı olduğu iddia edilen tartışmaya katılanlar: “*Sarazen, Hristiyan, Barbar.*”

7- Opusculum 24: Monogami (Tekevlilik) Üzerine: Tek evliliğin savunulup, çokevlilik hukukuna sahip İslâm dininin reddedildiği tartışmaya katılanlar: “*Barbar, Hristiyan, Sarazen.*”

8- Opusculum 25: Tanrı Bir Oğula Sahip: Tanrının, oğlu Tanrı ile eşit yapıda olduğu tartışmasının katılımcıları: “*Piskopos, Sarazen, Theodor.*”

9- Opusculum 32: İsa’nın Şahsı Acıyla Yok Olmadı: İsa’nın çarmıha gerildiği ama ölmediğinin tartışıldığı bu metinde katılımcılar: “*Sarazen, Theodor*”

10- Opusculum 3: Tanrının Varlığı Ve Teslisin İspatı: Karer piskoposu olarak tanımlanan Theodor Ebu Qurrâ, Logotheten des Dromos von Emesa ile Tanrının varlığı hakkında doğal analogi yöntemi kullanılarak yapılan tartışmanın katılımcıları: “*A (İnançlı bir Hristiyan), B (Ateist)*”.

11- Opusculum 8: Teslis Üzerine: Bir Arabin bir Hristiyan’a İsa’nın Tanrılığı konusunda sorduğu soru etrafında tartışmalar yapılmakta katılanlar: “*Arap, Hristiyan*”.

12- Opusculum 16: Enkarnasyon Üzerine: Bir ateist ile Tanrının Meryem’in rahmine girmesi konusu tartışılmaktadır. Katılanlar: “*Hristiyan, Ateist*”.

13- Opusculum 9: İsa’nın Gönüllü Ölümü: Bir Hacerî / Müslüman ile bir Hristiyan’ın aynı konu üzerine tartışmaları devam ediyor. Katılımcılar: “*Hristiyan, Hacerî*”.

14- Opusculum 35: İyi ve Kötünün Sebebi: Husün - Kubuh konusunun tartışıldığı bölüme katılanlar: “*Barbar, Hristiyan, Sarazen*”.

15- Opusculum 36: İsa’nın Tanrılığı: Önceki tartışma devam ediyor, katılanlar: “*Barbar, Hristiyan*”.

16- Opusculum 37: Tanrının Anasının Ölümü: Önceki tartışma devam ediyor, katılanlar: “*Barbar, Hristiyan*”.

17- Opusculum 38: İsa’nın Vaftiz Edilmesi ve Tanrılığı: Önceki tartışma devam ediyor, katılanlar: “*Barbar, Hristiyan, Sarazen*”.

18- Bir Sarazen ile Hristiyan Arasındaki Tartışma: On bir bölümden oluşan bu tartışmayı yapan kesin olarak bilinmemekte, ancak Dımaşkî ya da Ebu Qurrâ olduğu tahmin edilmektedir.¹Fakat Gustav Pfannmüller bu eseri Ebu Qurrâ’ya nispet etmektedir.² Ebu Qurrâ’nın söylemleriyle Dımaşkî’nin söylemleri bir birinin devamı niteliğindedir.³

¹ Gleî- Khoury,age.,59.

² Gustav Pfannmüller, Handbuch der Islâmliteratür, Berlin- Leipzig, 1923, 135, 138; Hüseyin Yaşar, Avrupa ve Kur’an (Avrupa’da Kur’an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme), İzmir, 2002, 61.

³ Biz bu itham ve isnatların ayrı ayrı açılımını, bir bildiri boyutunu aşacağından, ayrı bir kitap çalışmamızda ele alacağız.

Tartışmaların karakteri veya değerlendirilmesi

Bu metinlerin Ebu Qurrâ'nın yaşadığı devirdeki İslâm Hıristiyan tartışmalarını ihtiva eden konular olduğu açıktır. Ancak sonraki devirlerde yapılan redaksiyon çalışmalarında ufak tefek bazı ilavelerin olması da muhtemel görünmektedir. Arapça metinlerde sadece Hıristiyan öğretilerini savunan Ebu Qurrâ Yunanca metinlerde ise İslâmî öğretilere karşı polemik yapmaktadır.¹ Bu tutumdan anlıyoruz ki, o, içinde bulunduğu topluma karşı belli sorumluluklar taşıdığıнын farkındadır ve takiiye yöntemini uygulamaktadır. Onların diliyle, yani Arapça, konuşurken, güvenlik gerekçesiyle İslâm inançlarına açıkça saldırmamakta, dindaşlarının diliyle yazarken de İslâm'a karşı saldırı yapmaktan çekinmemektedir.

Tartışmalara bakıldığında Hıristiyan tarafını temsil eden kişi veya kişilerin isimleri, Theodor, piskopos, inanan veya Hıristiyan gibi ya özel isim, ya önemli bir unvan, ya da Hıristiyanlığı en geniş anlamda ifade eden "Hıristiyan" adı kullanılmaktadır. Bu isim ve unvanlar Hıristiyan tarafa büyük bir saygınlık ve üstünlük imajı sağlamayı amaçlarken muhataplar için kullanılan isimler ise; *Sarazen*, *Barbar*, *Hacerî*, *Ateist* ve bir yerde de *Arap*'tır. Müslümanlara atfedilen bu isimlerin anlamlarını göz önüne aldığımızda Hıristiyan taraf, muhatabını kurguladığı en ağır aşağılamayı yapmaktan içtinap etmemektedir.²

Orta Çağda Avrupalıların İspanya, Kuzey Afrika ve Arabistan'da yaşayan Araplara ve Müslümanlara verdiği ad "şarklı" anlamında sarazen idi.³ Ancak Yuhannâ Dımaşkı'nın açıklamasına göre Sarazen kelimesinin etimolojisi şöyledir: Bu isim "Sara-leer" kelimesinden gelmektedir. İbrahim peygamberin birinci eşi Sara, kuması Hacer'i evinden kovunca, hiç bir şey vermemiş ve onu eli boş göndermiştir. Hacer de meleklerle konuşurken: "Sara beni eli boş gönderdi., demiş, bundan sonra Hacer'in çocuklarına "Sarazen: Sara'nın boş gönderdiği., ismi verilmiştir.⁴ Bu açıklamalardan çıkan yorum Türkçemiz'deki "Baldırıçplak" anlamıdır. Dımaşkı ve Ebu Qurrâ bu anlama telmih yapmaktadır.

Barbar kelimesine gelince, aslı Yunanca olan bu kelimenin anlamı yabancı demektir. Perslerle yapılan savaşlarda Yunanlıların mağlubiyetleri sonucu bu kelime olumsuz bir anlam yüklenerek Perslerin zulmünü, vahşetini ve merhametsizliğini anlatmak için kullanılmıştır. Daha sonra Romalıların Yunan kültürünü benimsemelerinden sonra Yunan-Roma kültürünün dışında kalan tüm yabancılara, uygar olmayan, şiddete baş vuran, amacını kuvvet yoluyla gerçekleştirenlerin ortak adı olmuştur.⁵Hıristiyan olmayanlara barbar, gayri medenî denildiği de

¹ Gleï- Khoury, age., 51-52.

² Theodor Ebu Qurrâ, Opuscula İslamica, Gleï- Khoury,age., 99-183.

³ Duden, Deutsches Universal Wörterbuch, Mannheim, 1989, 1291; Petit Robert 1, Paris,1983,1765; İsmail Hami Danişmend, Reşat Nuri Güntekin, Ali Süha Delilbaşı, Nurullah Ataç, Fransızca- Türkçe Resimli Büyük Dil Klavuzu, İstanbul, 2/1228.

⁴ Gleï- Khoury, age., (Über Die Haeresien), 75.

⁵ Türk Ansiklopedisi,(MEB), Ankara, 1952, 5/245.

bilinmektedir.¹

Hıristiyan anlayışına göre Hacer, Sara'nın câriyesi, Firavun'un ona hediyesidir. Sara çocuk doğurması için onu İbrahim'e verdi; Hacer gebe kalınca Sara kıskandı, ona eziyet etmeğe başladı. O da Sara'nın yanından kaçtı. Sonra Allah'ın emri gereği Sara'nın yanına döndü ve İsmail'i doğurdu. Sara da İshak'ı doğurdu. Ama iki kuma arasında kavga bitmedi. Sara Hacer'i oğlu İsmail ile beraber çöle gönderdi.² Kutsal Kitap'taki Hacer örneği, vefasız, sahibesini kıskanan, kocasını elinden alan, onunla geçinemeyen, evden kovulan bir câriyedir. Onun soyundan gelenler de bu özellikleri taşıması gerektiği iması verilmek için onlara "Hacerîler,, denmektedir. Hıristiyan kaynaklarında *Sarazen*, *İsmailî*, *Hacerî* isimlerine sürekli olumsuz anlamlar yüklenmiş, hatta *Sarazen* kelimesi haydut anlamını da hatırlatır olmuştur.³

Bu kullanımlar gösteriyor ki, Hıristiyan tarafı muhataplarını aşağılamak, onlarla alay etmek ve onları kışkırtarak demoralize etmek amacıyla hakaret ifade eden adlarla hitap ederken; kendilerine gerçek adlarıyla, itibar kazandıran unvanlarla hitap etmektedirler. Çoğu zaman da "Hıristiyan" yaygın söylemiyle yine karşısındakine üstünlük duygusunu ihsas ettirmektedirler.

Müslümanlara "Barbar" veya "Sarazen" gibi tahkir içeren hitapla tarihin derinliklerinden eğreti, kovulmuşluk, atılmışlık badiyeli hissini vererek onları küçültmektedirler. "Hacerî" demekle de "Câriye/ köle çocuğu duygusu" ile "Sara-Hacer" kuma kavgasını hatırlatmak suretiyle muhatabına görünmez yerinden, derin bir travma acısını vermekten çekinmemektedirler. Kısaca bütün bu hitap tarzlarını yan yana getirdiğimizde Hıristiyan tarafın Yahudi din geleneğine dayanıp, Bizans'ın köklü kültür tecrübesine güvenerek, çölden sökün eden insanları küçük görmek, İslâm dini vasıtasıyla onların kendilerini idare etmeye layık görmedikleri anlamı ayan beyan ortaya çıkmaktadır.

Diyalektik Örneği

Theodor Ebu Qurrâ'nın bir diyalektiğini olduğu gibi vermek suretiyle onu daha yakından tanıtmak istiyoruz:

Opusculm:18

S.⁴ : "Söyle bana piskopos" der o, "Musa Yahudiliği tebliğ etmeden önce, dünya putperestliğin pençesinde değil miydi?"

Th.⁵ : "Öyle olduğunda şüphe yok."

S : "Musa Yahudiliği vaz' edince Dünyanın hangi tarafının Tanrıdan korktuğunu görüyorsun?"

¹ Ansiklopdik Sözlük, Dil ve Genel Kültür Ansiklopedisi, İstanbul, 1967, 1/223.

² Tekvin, 16/1-14; 17/19; 21/2.

³ Franco Cardini, Avrupa ve İslâm (Çev.: Gürol Koca), İstanbul, 2004, 9.

⁴ S.: Sarazen.

⁵ Th. : Theodor.

Th. : “Yahudiliği kabul edenleri.”

S. : “Bir müddet geçtikten sonra İsa geldi ve Hıristiyanlığı tebliğ etti. Dünyanın hangi bölgeleri sana Tanrı korkusunu almış görünüyor? Hıristiyanlığı kabul eden taraflar mı, yoksa Yahudi olarak devam edenler mi veya İsa’ya iman etmeyenler mi?”

Th. : “Hıristiyanlığı kabul edenler.”

S. : “Bir zaman geçtikten sonra Muhammed geldi o da İslam dinini tebliğ etti. Hangi bölge sana Tanrı korkusunu almış görünüyor? İslam’ı kabul eden bölge mi, yoksa Hıristiyan olarak kalıp Muhammed’e itaat etmeyenler mi?”

Th. : “Hıristiyan olarak kalıp Muhammed’e itaat etmeyenler.”

S. : “Senin çıkardığın sonuç, önermelere uymuyor.”

Th. : “Yanlış önermelerden zorlayarak sonuç çıkaramazsınız. Bu konuda Musa ve İsa delil getirilemez. Çünkü onlar Muhammed’in peygamberliğine inanılması gerektiğini açıklayıp öğretmediler. Bu iki peygambere neden inanılır iyice dinle! Musa Allah tarafından Peygamber yapıldığında Tanrıya dedi ki; “Bak, ben bu görevi yaparım ama onlar bana derlerse ki: ‘Sen Tanrıyı hiç görmedin ki, seni peygamber yapısın?’ Ben o zaman ne yapayım?” Tanrı dedi ki: “Bu senin elindeki nedir?” O da: “Değnek!” Tanrı ona dedi: “Onu yere at!” Onu yere atınca, o bir yılan oldu ve tekrar eline alınca tekrar değnek oldu! Tanrı ona dedi: “Elini elbisene sok!” Elini elbisene sokup tekrar çıkarınca, eli bembeyaz oldu. Elini elbisene sokup çıkarınca eli eski haline döndü. “Eğer onlar iki mucizeden birine inanmazlarsa suyu kan yap!”² Bundan sonra peygamber olarak gönderildi. Musa da bunların hepsini yaptı, gösterdiği mucizelerden dolayı sözüne inanıldı. Buna evet mi veya hayır mı?”

S. : “Şüphesiz öyle!”

Th. : “Bu Musa, Tanrı tarafından anlatılan mucize ile inanılabilir yapılan Musa, İsa’nın geleceğini önceden haber verdi.³ Şimdi ne diyorsun: Musa’nın haber vermesine sen inanmıyor musun?”

S. : “Evet tamamen öyle.”

Th. : “İsa geldi, Tanrı tarafından gönderildiğini tasdik ettirdi; sadece Musa’nın önceden haber vermesiyle yetinmedi, tam tersine o, işaret ve mucizelerle, değişik etkiler gibi, bizzat kendisi de inandırıcı göründü.

S. : “Neden böyle?”

Th. : “Anası babası olmadan spermsiz gebe kalması ve anasının onu bakire olarak doğurması⁴ suyu şaraba dönüştürmesiyle⁵ daha sonra bunlardan başka pek çok defa açıkça, körleri görür, cüzamlıyı sağlığına kavuşturup, kötürümü yürüyen

¹ Tekvin (Çıkış) 4/1-4: (Taha, 20/17-21. ayetler.)

² Tekvin (Çıkış) 4/6-9: (Taha, 20/22-24. ayetler.)

³ Tesniye, 18/18.

⁴ Luka 1/34-35; Matta, 1/18-20; Kur’an Meryem, 19/17-34.

⁵ Yuhanna, 2/1-2.

yaptı; daha başka hastalıkları da iyileştirdi.¹ Dağda da kendi Tanrılığını ilan etti.² Cinleri kovdu³, binlerce insanı azıcık ekmek ve balıkla doyurdu.⁴ Ölülerini bir sözle uykudan uyandırır gibi diriltiyordu,⁵ kırılan yapıları tekrar icat ediyordu. Ey Hacerî sen şimdi bana ne dersin? İsa mı, Musa'nın mucizelerinden daha az mucize ile destekleniyor?”

S. : “Asla, katiyen.”⁶

Th. : “Bu şimdi Musa tarafından geleceği müjdelenmiş ve bizzat kendisi, Allah'tan gelen pek çok önemli mucizeyle desteğe sahip, taraftarlarına umut verip ve dedi ki: “Bakınız, kendinizi şüpheye atmayınız. Zira kanun (din, şeriat) ve peygamberlik varsa o vaftizci Yahya'da sona ermektedir.⁷ Şimdi sizin peygamberleriniz nerede?”⁸

Sonuç

Dımaşkı ve Ebu Qurrâ'nın Hıristiyan dünyasına ve İslâm Dünyasına etkileri olmuştur. Resmî ilişkilerin dışında İslâm-Hıristiyan tartışma geleneğinde dinî / sivil tartışmayı Hıristiyan kanatta başlatanın Yuhannâ Dımaşkı olduğu bilinmektedir. Onun Kur'an'a karşı oluşturduğu ret terminolojisi, kavramları ve söylemlerinin kalıpları, Ebu Qurrâ'nın tanzimiyle Ortaçağın tamamına, hatta 16. ve 17. yüzyıl sonlarına kadar etkin bir şekilde Hıristiyan çevrelerinde geçerliliğini devam ettirmekle kalmamış, hâlâ Batı onların kalıplaştırdığı ifadeleri kullanmakta,⁹ eserlerini güncelleştirip mükerreren basmaktadır. Son karikatür tartışmalarında görüldüğü gibi, Hz. Peygambere yapılan sahtekârlık, seks düşkünlüğü, şiddet taraftarlığı gibi suçlamaların başlangıcının Yohannâ Dımaşkı ve Theodor Ebu Qurrâ'ya dayandığı görülmektedir.

Onların Doğu üzerindeki etkilerini özetlersek, Dımaşkı ile başlayan kelim tartışmaları, Ebu Qurrâ ve diğerleriyle devam etmiş böylece Müslümanlar onlara karşı etkili olabilmek için onların metotlarını kullanmışlar, yani onların kelâmî kavramlarını kendi literatürlerine ilave etmişlerdir¹⁰. C. H. Becker'in iddiasına göre de İslâm düşüncesindeki sorunların önemli bir kısmının kaynağı Dımaşkı ve Ebu Qurrâ'nın tartışmalarıdır.¹¹

¹ İsa'nın mucizeleriyle ilgili yerler: Matta, 11/2-6; Luka, 7/18-20; Matta, 15/29-31; Bu mucizeler Kur'an'da Al-i İmran, 3/49; Sofra mucizesi, Maide, 5/112-115.

² Matta, 8/1-9; Markus, 9/2-8; Luka, 9/28-36.

³ Matta, 8/28-34; 17/14-21; Markus, 5/1-20; 9/14-29; Luka, 8/26-39; 9/37-43.

⁴ Matta, 14/15-21; Markus, 6/35-44; Luka, 9/12-17; Yuhanna, 6/3-13.

⁵ Markus, 5/21-43; Luka, 8/40-56; Yuhanna 11/1-44.

⁶ Kur'an, Maide, 5/75. (İsa sadece bir peygamberdir)

⁷ Matta, 11/13-15; Luka, 16/16

⁸ Gleis- Khoury, age., 89- 93.

⁹ Pfannmüller, age. 123, 136; W. Montgomery Watt – Alford T. Welch, Der İslâm I, Stuttgart-Berlin-Köln- Mainz, 1985, 1 / 22.

¹⁰ W. Montgomery Watt – Mihael Marmura, Der İslâm II, Stuttgart-Berlin- Köln- Mainz, 1985,2 / 90, 240.

¹¹ Pfannmüller, age. 263.

HARRAN OKULUNUN ARAP DİLİ VE EDEBİYATINA KATKISI

M. Akif ÖZDOĞAN*

Özet

Harran okulunun Arap dili ve edebiyatına katkısını özel ve genel olarak iki yönden ele alacağız. İlk olarak Harran ekolünden yetişen dil ve edebiyatçıların katkılarını; ikinci olarak Harranlıların Helenistik kültürden yaptıkları tercüme ve telif eserlerin özellikle felsefe ve mantık alanındaki telif ve çevirilerin Arap dili ve edebiyatına şekil ve içerik açısından katkısını ele alacağız.

Anahtar kelimeler: *Harran okul, katkı, dil, edebiyat*

The Contribution Of Harran School To Arabic Language And Literature

Summary

In our study we are going to discuss the contribution of Harran School to Arabic language and literature in two aspects. First one is Private contribution in which we are going to scrutinize the contributions of linguists and literature who were educated at Harran School. The second is general contribution in which we are going to deal with the influence of compiled and translated work of Harranians from Helenistic culture, particularly the influence of compilations and translations in the field of philosophy and logic on the Arabic language in methodological aspect.

Key word: *Harran school, contribution, language, literature, example*

Giriş

Tarihte medeniyetler bilgi ve kültür birikimlerini önceki veya aynı dönemdeki medeniyetlerle iletişim kurmak suretiyle oluşturmuşlar; bu iletişimin aracı ise genellikle çeviri aktiviteleri olmuştur¹. İnsanlık tarihi belli başlı üç büyük kültür transferine tanık olmuştur². İlki, Yunanlılar'ın Mısır, Sümer, Fenike gibi ülkelerdeki bilgileri transfer ederek; Yunan medeniyetini oluşturması. Değişik medeniyetlerin

* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belâgatı Öğretim Üyesi. makif@ksu.edu.tr

¹ H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935, Basım yeri yok, 19.

² İnsanlık tarihinin tanık olduğu üçüncü kültür intikali ise, XI. asırda başlayıp XII. asrın sonlarına kadar Arapça, Latince ve İbranice başta olmak üzere Batı dillerine yapılan tercümelemlerle gerçekleşmiştir. Bkz. Bekir Karhağa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, Litera yay., İstanbul, 2004, 175.

sentezinden oluşan Yunan bilim ve kültürü, Aristoteles (384/322)'in Büyük İskender(356/323) ile doğu seferlerine katılıp oradaki bilim ve kültürlerle etkileşime girmek suretiyle Yunan ve doğu bilim ve kültürünün ortak bir ürünü olan Helenistik kültürünün ortaya çıkmasını sağlamıştı. Helenistik bilimin hakim olduğu Roma'da Hıristiyanlık, devletin dini haline gelip Yunan felsefe ve bilimine karşı düşmanlığın başlaması üzerine, olumsuz tavırlardan dolayı buradaki bilginler, doğudaki İskenderiye, Nusaybin, Harran, Antakya ve Cundişapur'a göç etmişlerdi. Bu bölgelerde çok geçmeden Helenistik bilimini yaşatacak okullar kuruldu ve bu okullarda Helenistik bilimi okutulmaya başlandı. İkinci büyük bilim transferi ise Emevîlerin başlattığı, Abbâsîlerin zirveye taşıdığı tercüme aktiviteleriyle bu okullarda okutulan Helenistik bilimin İslam dünyasına intikali ile gerçekleşmiştir. Helenistik kültürün İslam dünyasına intikalinde de bu okullar aracı rol oynamışlardır. Bu okullar arasında Harran okulunun ve mütercimlerinin ayrı bir yeri ve önemi vardır¹.

Harran Ekolü Ve Tercüme Aktivitelerindeki Rolü

Harran, Yukarı Mezopotomya'nın Diyâr-ı mudar denilen kısmının çoğu zaman merkezi olup²; Dicle ile Fırat arasında bulunan bir yerleşim merkezidir³. Harran tarih boyunca değişik ülkelerin idaresi altında bulunmuş, çok defa el-Cezire bölgesinin merkezliğini yapmıştır. Harran'ın en parlak devri Emevîlerin sonlarında başlayıp, Abbâsîler döneminde zirveye ulaşmıştır. Emevîler devrinde İskenderiye okulu sona erince, buradaki felsefe, matematik ve fen bilimleri Harran okuluna geçmişti. Bu nedenle Harranlılar, Abbâsîler döneminde tercüme ve telif faaliyetlerinde önemli rol oynamışlar, 100/718-/300-923 tarihleri arası, onlar için ilim ve kültür açısından en parlak bir dönem olmuştur⁴.

İnanç yönünden Harranlılar diye de bilinen Harran halkı M.Ö. III. bin yıldan milattan sonra XIII yüzyıl ortalarına kadar varlıklarını sürdüren Harranlı paganlardır⁵. Halife Me'mûn (218/833) dönemine kadar Harranlılar adıyla bilinen Harranlılar, Me'mûn döneminden itibaren kendilerini Sabîî dinine mensup olduklarını iddia etmişler ve bu adla da anılmışlardır. Me'mûn Bizans seferine giderken Diyâr-ı Mudar'dan geçti. Aralarında Harranlıların da olduğu bir grup onu karşıladı. Haranlılar, kaftan giymişler, saçlarını uzatmışlardı. Me'mûn onların kıyafetlerini yadırgadı ve "siz hangi zimmilerdensiniz" dedi. Onlar "biz Harranlılarız" dediler."Yahudi misiniz" dedi. Onlar "hayır" dediler. "Mecûsî misiniz" dedi. "hayır"

¹ Geniş bilgi için bkz. M. Akif Özdoğan, Abbâsîler Dönemi Tercüme faaliyetlerinin Arap Dili ve Edebiyatına Etkisi, Nüşa Dergisi, sayı 16, Kış 2005, Ankara, 35-49.

² Ya'kût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, II, neş. 'Abdul'azîz el-Cundî, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 271; Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergah yay., İstanbul, 1992, 131; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, T.D.V yay., Ankara, 1993, 3.

³ Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, 130.

⁴ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, s. IX.

⁵ Şinasi Gündüz, Harranlılar mad., *D.Vİ.A.*, XVI, 242; Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay., İstanbul, 1992, 10.

“hayır” dediler. Bunun üzerine “sizin kitabınız ve peygamberiniz var mı” dedi. Bunun üzerine mırıldandılar. Me'mun “öyleyse siz zındıklardan, putperestlerden ve babam Reşîd dönemindeki kafa tasına inananlardansınız. Sizin kanımız belaldır, ya İslâm'ı seçersiniz ya da Kur'an'ın belirttiği ehl-i kitaptan birine dabil olursunuz” şeklinde uyarılmış ve seferden dönünceye kadar mühlet vermişti. Harranlı bir bilgin onlara “Me'mûn seferden dönünce biz Sabiîyiz deyin, böylece zimmi statüsünü elde edersiniz” diyerek yol gösterdi. Me'mûn gittiği seferden dönemedi. Ancak bu olaydan sonra Harranlılar kendilerini Sabiî olarak tanıttılar¹. Sadece İbnu'n-Nedîm'in el-Fihrist adlı eserinde belirttiği bu rivayet, Me'mûn'un tercüme faaliyetlerindeki hoş görüşü ile bağdaşmayan bir tavır olması ve değişik tarihi olaylarla çakışması nedeniyle şüphe uyandırmakta ve bu rivayetin Harranlıların Sabiîliğe girişi ile ilgili uydurulmuş bir hikaye imajı vermektedir. Yapılan araştırmalarda Harranlıların gerçek Sâbiî olmayıp²; Kur'an'ın belirttiği ehl-i kitap statüsündeki gerçek Sâbiîler, Mendâiyye Sabiîleridir ki güney Mezopotamya'da toplum içinde sönük ve gölgede kalmışlardır³. Harranlı Sâbiîler ise, yıldızlara tapar ve ilim ve kültüre önem verir, ilmî aktivitenin içinde bulunurlardı. Harranlılardan Sâbiî adıyla anılan bilginler yetişmiştir⁴.

Helenistik bilimin okutulduğu Antakya okulunun aktivitelelerinin bitmesi üzerine Harran'a göç eden bilginler, Hıristiyan Roma'dan aforoz edilen Nastûriler, halkı Makedon, Ermeni ve Araplardan oluşan Harranî Sâbiîleriyle birleşince, burada ilmî ve felsefî gelişim için uygun zemin oluşmuş⁵, böylece Harran şehri, Yunan kültürünün etüd edildiği bir merkez haline gelmişti. Harranlılar felsefe ve diğer ilimlerde Aristo ve Eflatun'dan yararlanmış, eski Yunan bilimini takip etmişlerdir⁶.

Harranlılar, Beytü'l-hikme'nin kurulduğu dönemde, gerek Yunan gerekse Mezopotamya ilim ve düşüncesinin taşıyıcılığını üstlenmişlerdir. Tercümeye ailesi ile birlikte katılan Muhammed b. Şâkir, Sâbit b. Kurra'yı (288/901) halife ile tanıştırmış ve halife de ona sarayda ve Beytü'l-hikme'deki tercüme bürosunda çok önemli görevler vermiştir. Sâbit b. Kurra'nın saraya girmesiyle diğer Harranlı bilginlere saray kapısı açılmış, bu bilginler tercüme aktivitelerinde önemli rol üstlenmişlerdir⁷. Hem hilafet merkezinde, hem de Büveyhilerin sarayında itibar görmüşlerdir⁸.

Harranlıların tercüme ve ilmî faaliyetlere katkısı Harranlı bilginlerin Bağdat'a gitmeleriyle ve Moğol istilasına kadar Harran okuluna bilginlerin gelerek ilmî aktivitelerde bulunmalarıyla gerçekleştiği görülür. Mesela, Farabî, Harran'a giderek

¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhîm Ramazân, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997, 389; Ahmed Emin, *Duba'l-İslâm*, I, Mektebetu'n-nehzati'l-mısriyye, Kahire, tsz., 270.

² Şinasi Gündüz, *Sâbiîler*, Vadi yay., Ankara, 1995, 7; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, 53

³ Şinasi Gündüz, *Sâbiîler*, 8.

⁴ Muhammed ed-Dîbâcî, Ebu'l-Huseyn Hilâl b. Muhassin'in, *Kitâbu Gururi'l-belâga adlı eserinin nâşiri*, Menşûrâtu Câmi'ati'l-Hasen es-Sânî, 1988, 5.

⁵ Ahmed Emin, *Duba'l-İslâm*, I, 270.

⁶ H. İbrâhîm Hasan, *İslam Tarihi*, III, çev. Komisyon, Kayıhan yay., İstanbul, 1987, 173; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefenin Doğuşu*, I, çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, 294.

⁷ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan yay., İstanbul, 1996, Ekim, 30.

⁸ Ahmed Emin, *Duba'l-İslâm*, I, 272.

Metâ b. Yûnus (329/940)'un felsefe ve mantık alanındaki çalışmalarından istifade ettiği rivayet edilmiştir¹.

Harranlı Dilcilerin Arap Dili Ve Edebiyatına Katkıları

Harranlı bilginler içerisinde Arap dili ve edebiyatına direkt ya da dolaylı olarak katkı sağlayan bilginleri ele alalım.

Sâbit b. Kurra (288/901)

Sâbit b. Kurra, 221'de Harran'da doğmuş, tıp, astronomi, felsefe gibi ilimlerde ileri düzeye ulaşmıştır. Tercüme aktivitelerine büyük destek veren Muhammed b. Şâkir Bizans'tan dönerken, Sâbit'in dil yeteneğinin iyi olduğunu fark etmiş ve onu halife Mutazid'a götürerek tanıştırmıştı. Halife onu çok beğenmiş ve müneccim başı yaparak; sarayda çok önemli konuma getirmişti. Tıp, astronomi, matematik, geometri ile ilgili çeviri ve telif eserleri vardır².

Harran Sâbîlerinin felsefe, mantık, astronomi, tıp ve fen bilimlerinde tercüme ve te'lif alanındaki önemli rolü Sâbit ile başlar³. Bu dönemdeki en büyük iki mütercimlerden olan Sâbit, Huneyn b. İshâk'tan (260/873) sonra tercüme kontrol görevini ifa etmiştir. Çok yönlü bir bilgin olan Sâbit'in yüz otuzüç eseri vardır. Kendisinden sonra çalışmalarını ve metodunu oğlu Sinan, torunları Sâbit ve İbrahim ve torununun oğlu Ebu'l-Ferec devam ettirmiştir. Sâbit'in yazdığı eserler modern bilimin doğuşunda hem doğuda hem de batıda dikkatle okunduğu ve geliştirildiği görülür⁴.

Sâbit b. Kurra'nın şiirdeki *arûz* ölçüsünün, ilim tasnifinde esas unsurlardan olduğunu ve aruzun tabii bir ilim olması yönü ile felsefenin bir dalı sayılacağını belirtmesi⁵, onun edebiyat ve felsefeyi aynı kategoride gördüğünü ve kendisinin de edebiyatla ilgilendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Sâbit b. Kurra'nın Süryanî grameri üzerine yazdığı rivayet edilen kitap⁶ dışında Arap dili ve edebiyatı alanında eser vermemekle birlikte, iki hususta çok önemli katkısı olmuştur. Birincisi, tercümeyle Arapçayı çok iyi kullandığına dikkat edilirse, Arapçaya bilimsel, kavramsal pek çok kelime ve ifadenin girmesini sağlamış ve bilimsel zihniyet ve üslûbun gelişmesinde önemli rolü olmuştur. İkinci katkısı ise felsefe ve mantık konusunda çeviri ve te'lif eserleri ile yapılan tercümelemlerin kontrolleri esnasındaki tespitleri, felsefe ve mantık ilminin İslâm dünyasına girmesi

¹ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 31.

² İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 333; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, sad. İrfan Bayın, Kaknüs yay., İstanbul, 2001, 68.

³ Hengry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, I, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, 54; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, s. IX.

⁴ H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935, 120.

⁵ T.J de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu mat., Ankara, 1960, 27.

⁶ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, s. IX.

olmuştur. Felsefe ve mantık ilimlerinin Arap dili ve edebiyatı kavramlarının oluşma sürecinde şekilsel yönden önemli katkısı olmuştur. Sâbit'in Arap dili ve edebiyatına bir diğer katkısı ise Ebû İshâk es-Sâbî ve Hilâl b. Muhassin es-Sâbî gibi edip, şâir ve belâgatçıların edebiyat çevresine girmelerinde öncülük yapmıştır.

Kaynaklarda Sâbit'in oğlu Sinân (331/943)'in yunanca ve süryanice'den arapça'ya çeviriler yaptığı ve edebiyat alanında da söz sahibi olduğu belirtilmiştir¹. Yine Sâbit'in torunu Sâbit b. Sinân (365/976) da tabîb ve tarihçiliği yanında mütercim ve edebiyatçı olduğu görülür².

Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl El-Harranî es- Sâbî (384/994)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. Zehrûn es-Sâbî, diğer Harranlı bilginler gibi tıp ve matematik ile uğraşmış, bizzat aile çevresindeki bilginlerden astronomi, matematik ve felsefe öğrenmiştir³. Ebû İshâk, bu ilimlerin yanı sıra edebiyatın kitâbet, şiir ve belâgat dallarında temayüz etmiştir⁴.

Halife el-Muti'nin *Divânu'l-inşâ' ve'l-mezâlim ve'l-me'âvin* başkanı olmuş; Büveyhîlerin 334/945 yılında Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra Büveyhî Muizuddevle'nin *Divânu'l-inşâ'*sında kâtiplik yapmıştır. Mu'izuddevle'nin ölümünden sonra, oğlu 'Izzuddevle Bahtiyar'ın divanında çalışmıştır. Bahtiyar'ın kardeşi 'Adududdevle aleyhinde mektuplar yazdığından, 'Adududdevle göreve gelince 367/997 yılında Ebu İshâk'ı hapsedirmiş ve mallarına el koydurmuştur. 'Adududdevle'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu, Ebû İshâk'ı serbest bırakmış; İslam'ı seçmesi halinde de vezir yapacağını söylemişse de müslümanlığı kabul etmemiştir⁵.

Kaynaklarda 'Adududdevle'nin ona kızması ile ilgili şu rivayet de geniş olarak yer almaktadır. *et-Tâcî fî Abbâri Benî Büveyh* adlı eserini yazarken yanına gelen bir adamın "ne yapıyorsun" demesi üzerine, "boş ve yalan şeylerle uğraşıyorum" cevabını, adam 'Adududdevle'ye bildirir. 'Adududdevle de bu duruma kızar ve onu kovar⁶.

Eserlerinden bazıları: *er-Resâ'il, Dîvân, Münşe'ât, et-Tâcî fî abbâri'd-devleti'd-Deylemiyye'dir*⁷.

Kendisine şöhret yolunu açan er-Resâ'il adlı eseri, halife, emir ve vezirler adına yazdığı resmi mektuplar olup, günümüze kadar gelmiştir. Onun bu risaleleri pek çok

¹ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, 71.

² 'Umer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muelliğîn*, I, Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1993, I, 466

³ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmûl fî't-târih*, 1531, www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

⁴ İbnu'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 167; 'Umer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muelliğîn*, I, 80; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-ayân*, I, neş. İhsân 'Abbâs, Dâru sâdir, Beyrut, 52.

⁵ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, Beyrut, 1979, 78; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabi- 'Asru'l-duvel ve'l-imârât*, Dâru'l-ma'ârif, Kahire, 1996, 400; Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı tarihi*, I, Edebiyat Fakültesi yay., 1996, İstanbul, 284.

⁶ ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmü'n-nubelâ*, X, neş. Muhammed b. 'Abâdî, Mektebetu's-safâ, Kahire, 2003, 748.

⁷ 'Umer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'elliğîn*, I, 80.

edebiyat kaynaklarında yerini almıştır. Bu mektuplar o dönemin edebi özelliklerini yansıması açısından önemlidir. Mektuplarında Farsçanın tesiri olmakla birlikte diğer kâtiplere göre dili daha sade ve açıktır¹.

Abbâsîlerin hilafet merkezi Bağdat'ta ve Irak'ta gelişen inşâ ve kitâbet sanat türleri, Abbâsîlerin zayıflamasıyla ortaya çıkan Samanoğulları, Büveyhîler, Ziyârililer gibi küçük devletlerin hakimiyeti altındaki bölgelerde gelişimini sürdürmüştür². Edebi hayatını Samanoğulları idaresindeki bölgelerde geçiren İbnu'l-'Amîd (366/976)³, Büveyhîlerin himayesinde isim yapan es-Sâhib b. 'Abbâd (385/995) ve Ebû İshâk es-Sâbiî ile kitâbet önemli bir merhaleye ulaşmıştır⁴. Hem edip hem de kâtip olan bu üç edebiyatçının yazışmalarında ortak özellikler bulunmaktadır. İbnu'l-'Amîd, secî, cinâs, tîbâk, iktibâs, tazmîn sanatını bolca kullanmıştır⁵. İbnu'l-'Abbâd, secî, cinâs ve söz ve lafız sanatlarına ağırlık vermiştir. Ebû İshâk da bedî sanatından secî, cinâs, mukâbele'ye ağırlık vermiştir⁶. Ebû İshâk, süslü, secili üslûbunu *et-Tâvî fi abbâri Benî Buveyh* adlı eserinde uygulayarak bu tarzı kendisinden sonraki tarihçilerin kullanmaları yönünde öncülük yapmıştır. Muhammed el-Utbî (427/1036) *el-Yemînî* adlı eserinde Ebû İshâk'ın bu tarzından etkilendiği görülmektedir⁷.

Ünlü edip eş-Şerif er-Razî (406/1016) ile Ebû İshâk arasında edebi anlamda dostluk bağı kurulmuş, birbirleriyle yazışmışlar, birbirlerini ziyaret etmişlerdir. Aralarında sevgi, hoşgörü ve diğergamlılık gibi özellikler tesis edilmiştir⁸. Vefat ettiğinde eş-Şerif er-Razî ona mersiye yazmış; Şerif er-Razî'ye niye mersiye yazdın diye sorulunca "*Ben onun erdemlerini ortaya koydum*" şeklinde cevap vermiştir⁹. eş-Şerif er-Razî genç, Ebû İshâk ise yaşlı olmalarına rağmen kullandıkları yumuşak dil onları birbirine yakınlaştırmıştır. Ebû İshâk yaşlılığından dolayı eş-Şerif er-Razî'yi ziyaret edemeyişinin üzüntüsünü şu beyitlerinde dile getirmiştir:

عن قضاء حق الشريف

صير عدو الشيخ العليل الضعيف

أفعدتنا زمانة و زمان جائر

والفتى ذو الشباب يبسط في النقص

Felek bizi bağladı, zaman eş-Şerif'e iade-i ziyaret görevimi yapmamı engelledi.

Delikanlı genç (Şerif) hasta, çaresiz ve hasta olan şu ihtiyarının kusuruna bakmasın.

¹ F. Krenkow, Sabîi mad., M E.B. *İslam Ansiklopedisi*, X, 6.

² Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabi-'Asru'l-'duvel ve'l-imârât*, 441-443.

³ Yûsuf Es'ad Dâğır, *Masâdiru'd-dirâsetü'l-edebiyee*, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 2000, 107.

⁴ Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun, 1996, 234.

⁵ Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişimi*, 235.

⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. Zehrûn es-Sâbiî, *el-Muhtâr min Resâli Ebi İshâk*, neş. Şekîb Arslân, Dârü'n-nehdati'l-hadîse, Beyrut, tsz.

⁷ Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişimi*, 237.

⁸ eş-Şerif er-Razî ve Ebû İshâk es-Sâbiî *Sadâkatun Halledebe't-târîb*, Kays Muğaçış es-Sa'dî, www.mandacanunion.org/History/AR_History_028.htm. Erişim tarihi: 15.1.2006.

⁹ ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmü'n-nübelâ*, X, neş. Muhammed b. 'Abâdî, Mektebetü's-safâ, Kahire, 2003, 748.

eş-Şerif er-Razî'de Ebû İshâk'ın özür içeren şiirlerine yine uzunca beyitlerle cevap vermiş, aralarında soy ve din farklılığı olmasına rağmen son derece kuvvetli bir bağ olduğunu er-Razî şu beytiyle ifade etmiştir.

الفضلُ ناسبٌ بنا إن لم يَكُنْ شرفي مناسبه ولا ميلادي
Soyumuz ve yaşamız farklı olsa birbirimize erdem ile bağlıyız.

Ebû İshâk'ın şiirleri, şâirliği, edib ve belâgatçılığı ve kâtiplik yönü ve tarihçiliği edebiyat kaynaklarında önemli ölçüde ele alınmıştır.

es-Seâlibî (429/1038) , *el-İcâz ve'l-icâz* adlı eserinde Ebû İshâk es-Sabî'nin şahane ve hoş şiirlerinden örnekler vererek onu takdir eder¹.

تورد دمعي إذ جرى و مدامتي فمن مثل ما في الكأس عيني تسكب
جفوني أم من مدمعي كنت أشرب فوالله ما أدري أيا عمرو أسليت

Gözyaşlarım içkinin kadehten döküldüğü gibi akar.

Amr! Göz kapaklarım mı çalınmış, yoksa göz pınarımdan mı içiyorum bilmiyorum.

es-Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr* adlı eserinde ise Ebû İshâk'ın Irak bölgesinin en iyi belâgatçısı olduğunu belirtir. Onun başından geçen şu olayı nakleder: "*Seyfüddele'nin elçisi benden şiir yazmamı istemişti. Ben başımdam savdım. Günlerce ısrarı üzerine elçiyeye üç beyit verdim. Saraya varınca Seyfüddele'nin mübri olan 300 dirhemlik hediye kesesi bana verildi*". es-Se'âlibî, Ebû İshâk vefat ettiğinde eş-Şerîf er-Razî'nin ona yazdığı mersiyeden beyitler nakleder².

er-Râgıb el-İsfehânî (502/1108), *Muhâdaratu'l-'udebâ* adlı eserinde İbn Sukre'nin Ebû İshâk es-Sâbî'nin eşsiz ve benzersiz bir edip olduğunu ifade ettiğini belirtir³.

İbn Hamdûn (495/1101) ise, *et-Tezkîretu'l-Hamdûniyye* adlı eserinde Ebû İshâk es-Sâbî'ye geniş yer verir. İbn Hamdûn, bir arkadaşının, neden belâgat sahibi kâtiplerin şiirde mahir olmadıklarını, seçkin şairlerin de kitabette iyi durumda bulunamadıklarını sorması üzerine, şu cevabı verir: "*Nesir sözü, manzum sözden farklılık arz eder. Kitabetin en iyisi, manası açık ve kestedilen şey ilke duyulduğunda anlaşılır. En iyi şiir ise gayesi hemen anlaşılmaıyıp, uzun uğraşlardan sonra anlaşılabilen bir durumdur. Bu nedenle farklı iki metolla (şiir-nesir) aynı konuda aynı başarıyı göstermek mümkün değildir*".

el-Ebşîhî (850/1446) ise, "*el-Mustadraf fî kulli fennin mustazraf*" adlı eserinde Ebû İshâk'ın insanların konuşması esnasında ilginç gelen bazı kelimeleri şiirde kullanma

¹ es-Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, 39, www.alwarag.net/index2x4ttmi . Erişim tarihi: 15.1.2006.

² es-Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, 39, www.alwarag.net/index2x4ttmi . Erişim tarihi: 15.1.2006.

³ er-Râgıb el-İsfehânî, *Muhâdaratu'l-'udebâ*, 135 www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

⁴ İbn Hamdûn, *et-Tezkîretu'l-Hamdûniyye*, 776. www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

özelliğinden bahseder¹.

Ebû İshâk'ın edebiyat tenkitçiliği yönü de bulunmaktadır. Kendisine arz edilen yazıları eleştiriye tabi tutmuş ve görüşlerini belirtmiştir. Ebu'l-Hayyân et-Tevhîdî (400/1010) onun bu yönü ile ilgili olarak şu olayı nakleder. Ebu'l-'Aynâ, ona okuduğu bir parçayı, dikkatlice dinledikten sonra beğendiğini ve hemen irticâli şiir söylediğini belirtir. Yine İbn 'Abbâd hakkında “o çok çalışır ama her zaman karşılığını alamaz; çok erdemlidir ancak pek konuşmaz”, diyerek² mütevaziliğini ortaya koymuştur.

el-Kalkaşendî (821/1418) de, kâtiplik ve kâtipte aranan özellikleri ele aldığı *Subbu'l-a'şâ fî sinâ'ati'l-inşâ* adlı eserinde pek çok konuda Ebû İshâk es-Sâbî'nin o konudaki görüşlerini ve uygulamalarını çoğu zaman ilk, bazen ikinci ve üçüncü örnek olarak nakleder. el-Kalkaşendî'ye göre Ebû İshâk es-Sâbî kâtipliğinin yanı sıra inşâ ve kitâbet sanatında usuller ve görüşler ortaya koymuş bir edip ve belâgatçidir. Ebû İshâk'ın er-Resâ'il adlı eserini ele almadan önce el-Kalkaşendî'nin hangi konularda ve özelliklerde ondan nakiller yaptığına bakalım.

el-Kalkaşendî, Ebû İshâk'ı takdir eder ve beğenir. Halife et-Tâî, halife el-Mutî ve Büveyhilerin emiri 'İzzuddevle b. Buveyh'in sarayında Dîvanü'r-resâil'de kâtip olarak görev yaptığını belirtir³. Ona göre, meşhur belâgatçılar Halife Harun er-Reşîd'in veziri Yahya b. Hâlid, Me'mun'un kâtibi 'Amr b. Mes'ade, İbnu'l-Mukaffâ', Sehl b. Hârûn, İbnu'l-'Amîd, es-Sâhib 'Abbâd ve Ebû İshâk es-Sâbî'dir. Ebû İshâk'ı bu meşhur belâgat sahibi kişiler arasında yer vermesi onun şöhretini göstermektedir⁴. el-Kalkaşendî, kâtiplerin yazdıkları risâlelerde Kur'ân, hadis ve şiirlerden istişhâd yapmanın (örnek verme) yapmanın önemli olduğunu belirtirken; Ebû İshâk'ın bunu yaptığını belirtir ve ondan nakiller yapar⁵. el-Kalkaşendî, kâtibin ifadelerinde insiyatif kullanmasının da üstün bir meziyet olduğunu belirtir ve bunu her kâtibin yapamayacağını ifade ederek Ebû İshâk'ı insiyatif yapabilen bir edip ve kâtip olarak değerlendirir⁶.

el-Kalkaşendî, kâtibin sözü güzelleştirmek için belâgat sanatlarını içeren sözler yazması gerektiğini, anlamın tekrarı cümleye güzellik katacaksa aynı kelimelerin yerine farklı kelimelerin kullanılması gerektiğini ifade eder ve bu konuda Ebû İshâk'tan örnekler verir ve bu örneklerdeki aynı anlama gelen farklı biçimdeki kelimeleri açıklar⁷. el-Kalkaşendî, kitâbette teknik özelliklere de yer verir ve pek çok özellikte Ebû İshâk'ı örnek göstererek ondan nakiller yapar. el-Kalkaşendî'nin Ebû İshâk'ı referans vererek belirttiği bazı teknik özellikleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Yazıya başlarken “min fulânin ilâ fulânın” ifadesini kullanma⁸,

¹ el-Ebşîhî, *el-Mustadraf fî kullî fennin mustazraf*, www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

² Ebu'l-Hayyân *et-Tevhîdî, el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 116, www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

³ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'şâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, I, neş. Huseyn Şemsuddîn, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1987, 70.

⁴ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'şâ*, I, 127.

⁵ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'şâ*, I, 249.

⁶ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'şâ*, I, 310.

⁷ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'şâ*, II, 252.

⁸ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'şâ*, VI, 382.

“kitâbuke, kitâbî¹, kitâbunâ² ve vasale kitabuke³” formlarını kullanma, dua ile başlama, dua ile bitirme⁴, ene zamiri ile başlama⁵, yazışmayı sürdürme temennisi⁶, zaruret dışında rahatsız etmek istememe talebi⁷, lakap ve künye kullanma⁸, “emmâ ba‘d” ifadesini kullanma⁹.

Ebû İshâk’ın er-Resâ’il adlı eserini neşreden Şekîb Arslan bu risalelerin Büveyh tarihi ile ilgili bilgileri içerdiğini ve kendisinden sonraki belâgatçı ve kâtiplere referans eseri bıraktığını belirtir. Şairlerin bu risâleri methettiğini, ününün her yere yayıldığını belirterek uzunca beyitler naklederek; bu uzun beyitlerde Ebû İshâk’a duyulan hayranlığı dile getirildiğini ifade eder¹⁰.

Ebû İshâk’ın edebiyata en önemli katkısı kâtiplerin uyması gereken usûl ve kuralları tatbîkî olarak göstermiş ve kendisinden sonraki kâtiplere referans eseri bırakmıştır. el-Kalkaşendî adı geçen eserinin her yerinde Ebû İshâk’tan söz etmesi kitâbet teori ve pratiği açısından etkisini açıkça göstermektedir. Kitâbet usulleri ile ilgili özelliklerini el-Kalkaşendî’den uzunca naklettiğimiz için burada dil ve belâgat yönüne katkılarından söz edeceğiz.

er-Resâ’il, hem dil ve belâgat özelliklerinin şahane bir şekilde uygulandığı edebî bir eser hem de o dönemin dil özelliklerini yansıtan ve o dönemden günümüze edebî-belâgi bir metin olarak intikâl eden referans kitabıdır.

Eserde o dönemde başlayan mantık ve felsefe tesirini görmek mümkündür. Ancak Arap dilinde daha sonraki asırlarda görülen cümlelerdeki karmaşık, kapalılık, teşbîh, kinâye ve mecâz sanatları ile örülü özellikler pek görülmez. Eserde mantıkî bir silsile olup, edîbin edebî zevki eserine yansımıştır. Müellif cümlelerini özenle, düşünerek seçmiş; aynı anlama gelen bir çok kelimeyi yan yana getirerek lafızları süslemiş ve anlamın daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır¹¹. Eş ve zıt anlamlı kelimelerle birlikte cinâs sanatını da başarılı bir şekilde kullanmıştır. Nesrin güzelliği kadar şiirin güzelliği ve süslemesi de görülür. Bu açıdan cümleler çarpıcı ve etkileyicidir. Aşağıdaki örnekler bu özellikleri açıkça yansıtmaktadır¹².

واختصَّ منها الناس بالآلِباب والإفهامِ وفضلَهُم على الجمادات والأنعامِ ولأعدَّ لمُحْسِنِهِمْ جَنَّةً و ثواباً و
لمسيئِهِمْ ناراً و عقاباً

Allah, mahlukat içerisinde insanları akıl ve anlayışla farklı kıldı. İnsanları cansız varlıklara ve hayvanlara göre çok üstün yaptı. İyi insanlara yaptıkları iyilik nedeniyle cennet, kötülerine ise

¹ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'sâ*, VII, 86.

² el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'sâ*, VII, 561.

³ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'sâ*, VII, 112.

⁴ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'sâ*, VIII, 140.

⁵ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'sâ*, VIII, 142.

⁶ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'sâ*, VIII, 147.

⁷ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'sâ*, VIII, 147.

⁸ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'sâ*, VIII, 242.

⁹ el-Kalkaşendî, *Subbu'l-a'sâ*, XIII, 69.

¹⁰ Şekîb Arslan, Ebû İshâk’ın, el-Muhtâr min Resâili Ebi İshâk adlı eserinin naşiri, s. 4.

¹¹ Bkz. Ebû İshâk, el-Muhtâr min Resâili Ebi İshâk.

¹² Ebû İshâk, el-Muhtâr min Resâili Ebi İshâk, 20.

yaftıklarının karşılığı olarak cebennem hazırladı.

لا تُذركه الأعينُ بأحاطها ولا تُحدُّها الألسُنُ بألفاظها ولا تحلِّقهُ العُصُورُ بمرورها ولا تهرمه بكرورها
Gözler bakmakla Allahı göremez, diller sözle onu tarif edemez, asırların geçmesiyle eskimez ve yaşlanmaz.

Ebû İshâk'ın Kur'ân ve hadis bilgisinin yanı sıra diğer ilim ve kültürleri çok iyi bilen birisi olduğu açıkça görülür. Kullandığı cümleler uzun ancak karmaşık olmayıp, etkileyici ve itnâb sanatı (ayrıntılı anlatım) ile daha anlaşılır hale gelmektedir. Aşağıdaki örnek bu özellikleri yansıtmaya açısından önemlidir.

...وجدته أحسنَ وأجملَ وأوفرَ وأجزَلَ لأننا ملكنا الأمورَ ودبرنا الجمهورَ وقدّرنا على أن ننتفع و
نضُرَّ ونسرَّ وننقصَ ونزيدَ

...Onu, en güzel, en şabane, en bol en verimli buldum. Biz işleri idare ediyor, halkı yönetiyoruz. Bu nedenle bazen fayda verir bazen zarar verebiliriz, bazen sevindiririz, kimi zaman az veririz kimi zaman da artırırız.

Risâlelerinde meânî ve bedî ilmînin sanat ve kuralları en ince ve nadide bir biçimde kullanılmış, özellikle bedî sanatının süsleme ve lafız güzellikleri sanatları özenle tatbik edilmiştir. Seci, cinâs ve tûbâk sanatları en çok kullanılan sanatlar arasındadır. Mecâz ve kinaye sanatlarına fazla rağbet etmemesi ise o dönemde katiplerin söz güzelliğine önem vermesi gibi nedenlerle açıklamak mümkündür.

Ebû İshâk süslü ve bedî sanatlarıyla bezenmiş tasnî'ye önem vermekle birlikte döneminin tasnî ustaları İbnu'l-'Amîd ve es-Sahib b. 'Abbâd kadar aşırı gitmemiştir. Lafızları seçimi çok güzel, cümleleri süslü ve secili olup; secileri kısadır. Ayrıca olayların anlatımında tasvir yöntemini kullanır. Bu üç edip şiir ile nesir arasındaki perdeyi aralayarak nesir-şiir karışımı bir tür oluşturmuşlardır¹. Ebû İshâk edebiyat ve belâgat teorisini olmamakla birlikte edebî melekesi çok güçlü olan ediptir. Hem o dönemde ünü yayılmış hem de günümüze kadar edebî gücünün etkisi sürmüştür. Özellikle nesir sanatında ve kitabetteki üstün başarısı bu alandaki araştırmacılara rehberlik etmektedir. Ebû İshâk, torunu Hilâl b. Muhassin'i kendisi gibi yetiştirmiş ve Hilal dedesi gibi aynı özelliklere sahip bir edip ve kâtip olmuştur².

Ebu'l-Huseyn Hilâl b. Muhassin b. İbrâhîm es-Sabiû el-Harranî

Ebu'l-Huseyn Hilâl b. Muhassin b. İbrâhîm es-Sabiû, 359/970 yılında Bağdatta doğmuş, edebiyat ve tarih ilminde temayüz etmişti. Küçük yaşta Ebû 'Ali el-Fârisî (377/987), er-Rummânî (387/997) gibi dilcilerden dil ve edebiyat dersi almış; Sabiû

¹ Şevkî Dayf, el-Fennu ve mezâhibihû, Dâru'l-ma'ârif, Kahire, 1960, 219-221.

² Muhammed ed-Dîbâcî, Ebu'l-Hasen Hilâl b. Muhassin, Kitâbu gururî'l-belâga, Menşûrâtu Câmiati'l-Hasen es-sânî, 1988, adlı eserin nâşirinin Mukaddimesi, 5.

dinine mensup iken ilerleyen yaşında Müslüman olmuştu. Eserleri: *Gureru'l-belâga*, *Abbâru Bağdâd*, *Kitâbu't-târîh*, *Tuhfetu'l-umerâ*, *Kitâbu rusûmi dâri'l-hilâfe*, *Kitâbu'r-risâle*, *Kitâbu'l-kuttâb*¹.

Hilâl, Büveyhi veziri Ebû Gâlib Fâhru'l-melik (406/ 1015)'e bağlı olarak Divânü'l-inşâ başkanlığı görevini yapmıştır². Hayatını Büveyhiler devletinde geçirmiş, Abbâsî toplumunu, kültürünü yakından tanımıştır. Bunların kendisinde derin izleri olmuştur. Büveyhiler 'Aduddevle döneminde en güçlü zamanlarını yaşamışlardır. 'Azuddevle ilmi teşvik etmiş ancak vefatından sonra oğulları arasındaki iktidar kavgası nedeniyle devlet zayıflamıştır. Hilâl, hayatının önemli kısmını Büveyhiler'in zayıflamaya başladığı dönemde geçirmiş, devletin fakirlik içinde olmasından üzüntü duymuş ve hayata bakışı karamsar olmuştur. *Gureru'l-belâga* adlı eserinde dönemdeki olayları tasvir eden bilgiler bulmak mümkündür³. Gureru'l-belâga, İslam kültüründe fıkri gelişme sürecinde yazılan eserleri yansıtan en önemli eserlerden biridir⁴.

Hilâl, Gureru'l-belâga adlı eseri divân'da kâtiplik yaparken emir, vezir v.s adına yazdığı risalelerden oluşmaktadır. Kendisi bu eseri telif edişinde amacını inşâ ve kitabet konusunda kâtiplere başvuru kaynağı olacağını belirtir⁵. Eserde, dil ve belâgat özellikleri şahane bir şekilde uygulandığı görülür. Eser, hem o dönemin dil özelliklerini yansıtmakta hem de o dönemden günümüze güzel edebî-belâgi bir metin olarak karşımızda durmaktadır.

Ebû İshâk es-Sâbiî'nin risâlelerinde olduğu gibi Hilâl'in bu eserinde dil yönünden mantık ve felsefe tesirini görmek mümkündür. Arap dilinde daha sonraki asırlarda görülen karmaşık ifâdeler bulunmaz. Eserde mantıki bir silsile vardır. Müellif cümlelerini özenle, düşünerek seçmiş, aynı anlama gelen bir çok kelimeyi yan yana getirerek lafızları süslemekte ve anlamın daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır⁶.

Eserin dili, süslü olmakla birlikte karmaşık değildir. Anlaşılmasında zorluk çekilen beyan sanatları yerine daha ziyade lafız ve anlamı süsleyen bedî sanatları kullanılır. Müellif, özellikle seci, cinâs, tıbâk, mukâbele sanatlarını kullanarak eserini adeta şiir gibi süslü, etkili ve çarpıcı hale getirmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için sıfat, temyiz, müştâk isimler (sıfat fiillerden) den yararlanır ki bu iki unsuru kullanma o dönemin ediplerinde yaygın olduğu görülür. Tıbâk sanatını da yaygın olarak kullanır. Aşağıdaki örnek bu özellikleri yansıması açısından önemlidir.

¹Omer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muelliîîn*, IV, 164 ; Hayruddîn ez-Ziriklî, el-A'lâm, VIII, 92; Sabâh Malullâh, el-Umerâ fi târihi'l-vuzerâ-Ebu'l-Hasen Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbiî, www.mandacanunion.org/Library/AR_Library_023.org. Erişim tarihi: 15.1.2006.

² Muhammed ed-Dîbâcî, *Kitâbu Gureri'l-belâga*'nın nâşiri, 16.

³ Muhammed ed-Dîbâcî, *Kitâbu Gureri'l-belâga*'nın nâşiri, 5.

⁴Sabâh Malullâh, *el-Umerâ fi Târîhi'l-vuzerâ-Ebu'l-Hasen Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbiî*, www.mandacanunion.org/Library/AR_Library_023.org. Erişim tarihi: 15.1.2006.

⁵Hilâl b. Muhassin, *Kitâbu Gureri'l-belâga*, 46.

⁶Bkz. Hilâl b. Muhassin, *Kitâbu Gureri'l-belâga*.

جعل الناس ضروبا بين رشيد و غويّ وسعيد و شفي و أريب و غبي

Allah insanları dürüst ve sabtekar, doğru ve yanlış yolda, akıllı ve aptal olarak değişik biçimlerde yaratmıştır.

Hilâl, bir konunun daha iyi anlaşılması ve cümleye güzellik katması amacıyla eş anlamlı kelimelere sıkça yer verir. Aşağıdaki kısa alıntıda bunu hemen görmek mümkündür.

رأفة منه و تحننا و حنوا و ترقفا...

Acıması, şefkati, müşfikliği, merhameti...

Hilâl, ele aldığı konularla ilgili sık sık âyetlerden, hadislerden iktibâs yapmaktadır¹.

ادعوا الله مخلصين له الدين (Mümin-14) Allah'a ibadet edin.

Hilâl'in, üslûbunda mübalağa da sık sık görülmektedir. Mecâz ve teşbih sanatlarını fazla kullanmaz².

Gureru'l-belâğa adlı eser, hem kitabet teori ve pratiği açısından hem de belâğatın güzel bir şekilde uygulandığı referans metni olarak edebiyat tarihine mal olmuştur. Hilâl b. Muhassin, dedesi Ebû İshâk kadar edebî yönü iyi olan bir edip ve kâtipdir. Ancak zaman zaman dedesinin gölgesinde kaldığı kaynaklarda kendisine dedesi kadar yer verilmediği görülür. Ebû İshâk'ın torunu Hilâl es-Sabiû olarak değil de kendi başına ortaya çıksaydı, edebiyat kaynaklarında en az dedesi kadar yer alırdı. Bu eser her zaman belâğat metinleri olarak okutulabilecek nadide metinlerden oluşmaktadır.

Harranlı Bilginlerin Arap Dili Ve Edebiyatına Katkıları

Sâbit b. Kurra başta olmak Harranlı bilginlerin Yunan biliminden ve diğer bilimlerden felsefe, mantık, tıp, astronomi vs. gibi alanlardan Arapçaya yaptıkları tercüme ile bu bilim dallarında yazdıkları eserler Arap diline bir çok açıdan katkı sağladığı görülür. Felsefe birikimi, Yunan düşüncesinin İslâm düşüncesi üzerine ağırlığını hissettiren en önemli alanlardan biridir³. Felsefe ve felsefi düşünce, Arap dili ve edebiyatında, sistematize etme, maddeler arasında irtibat kurup sebep-sonuç ilişkisi ortaya koyma, soyut düşünce gibi açılardan tesirini göstermiştir. İslam dünyasında araç ilmi olarak görülen mantık ise, dille alakalı yönü olması nedeniyle⁴

¹ Hilâl b. Muhassin, *Kitâbu Gureri'l-belâğa*, 50/279.

² Hilâl b. Muhassin, *Kitâbu Gureri'l-belâğa*, 367.

³ Mehmet Bayraktar, "İslam Düşüncesi:Etkilenmesi ve Etkisi", İslâmiyât, VII, sayı II, Nisan-Haziran 2004, 29.

⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Ü. İlâhiyat F. Yay., Ankara, 1972,

Arap dili ve edebiyatını felsefeden daha fazla etkilemiş, özellikle mantık yöntemleri Arap edebiyatında uygulamaya konulmuştur. Aristo'nun Kategoriler, Hermenutik, Kıyas, Burhan, Cedel, Hikmet, Retorik ve Poetika¹ bölümlerinden oluşan *Organon* külliyatı değişik aralıklarla Arapçaya tercüme edilmesiyle² birlikte biçimsel ve içerik yönünden Arapçaya tesiri olduğu görülür. Arap dili ve edebiyatında daha önce olmayan biçimsel değişiklikler olmuştur. Bu biçimsel değişiklikler, kavram oluşturma, bunların tarifi, konu, konuların bölümleri, belli bir sıra gibi özelliklerdir. Mantık ilmî sayesinde dil ve edebiyatta konular zaman süreci içerisinde sistematik hale gelmiştir. Mesela, Basra dil ekolünün dil kurallarını oluştururken; mantık esaslardan yararlanmaları bu etkinin sonucu olduğu görülür³. Basralı dil alimleri felsefe ve mantık eserlerinden biçimsel ve sistematik yönden yararlandıkları bir vakıdır. Bu ilimlerden yararlanma bu eserleri okuyup inceleyen ilk dilcilerde peyder pey etkisini göstermiş, gramer konularında mantık ilminin kıyas metodu yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. İçerik yönünden etki ise şekil yönüne göre oldukça az olmuştur.

Ahmed Emîn, felsefe ve mantık ilimlerinin arapçaya tesiri hakkında şu görüşlere yer verir: “Yunan kültürü İslamî ilimlerin tedvîni aşamasında ilimlere şekil ve içerik açısından etkisini göstermiştir. Şekil yönünden en büyük etkiyi mantık ilmî yapmış dil ve edebiyatta olduğu gibi bütün ilimleri şekil yönüyle etkilemiştir. Dilde, kıyâs, burhân, cedel, safsata, hitâbet ve şiir konularına önem verilmiştir. Sîbeveyhi (180/796)'nin *el-Kitâb* adlı eserinde mantıktan yararlandığı görülür. Kelimeyi isim, fîl ve harf şeklinde üçe ayırarak; bunları kısım kısım açıklamıştır⁴.

Şevki Dayf'ın da bu konudaki uzun görüşünü özetlersek: Basra'da nahvin ortaya çıkışında Yunan, Hint ve Süryânî gramerinin etkisi olduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte ilmî bir ispatı yapılamamıştır. Ayrıca Arapça grameri amel esasına dayanmaktadır ki diğer dillerde böyle bir durum söz konusu değildir. Basralı gramerciler yabancı gramerlerden, felsefe ve mantıktan içerikten daha ziyade, şekilsel olarak yararlanmışlardır. el-Halîl b. Ahmed (175/791), yabancı ilimlere önem vermiş, matematik üzerinde kafa yormuştu. İbn Mukaffa' (142/759) ile arkadaşlık yapmış onun tercüme ettiği mantık eserlerini incelemiş ve Yunan musikisi hakkındaki bilgileri elde etmiş, akla önem vermiştir. Halil'in talebesi Sibeveyhi el-Kitâb adlı eserinde tarife önem vermez ve sade bir dille anlatır. Mantık ve felsefenin şekil yönünden tesiri el-Ahfeş (215/830), el-Muberrred (285/898) ile devam eder. İbnü's- Serrâc (316/928) ve es-Sîrâfî (368/978) ile mantık ilminin etkisi artar⁵.

Felsefe ve mantık ilimleri gramerin yanı sıra edebiyat, şiir, kitâbet ve belâgat alanında da tesirler yapmıştır. Biçimsel yönden edebiyat teorileri ve tarifleri, konuların taksimi gibi hususlara ağırlık verilmiştir. Helenistik kültürden Poetika ve

¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 307; Necip Taylan, *Mantık*, İstanbul, 1985, 40.

² Mehmet Bayraktar, “İslam Düşüncesi:Etkilenmesi ve Etkisi”, 29.

³ Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, 26.

⁴ Ahmed Emîn, *Duba'l-İslâm*, I, 291.

⁵ Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-ma'ârif, Kahire, 1968, 20-145.

Rethorik dışında dil ile ilgili pek eser çevrilmediğinden; içerik olarak etki fazla görülmez. Poetika ve Rethorik'in ilk çevirilerindeki hatalar ve bu eserlerdeki içeriğe müslümanların yabancı olmaları nedeniyle tam olarak anlaşılammıştı. Sadece Rethorik adlı eserin üçüncü bölümünde yer alan "ibare"/üslûb konularına yabancı olunmadığından dolayı, bu bölümden önemli ölçüde yararlanılmıştır¹.

Felsefe ve mantık ilimlerinin Arap dili ve edebiyatında biçimsel etkisi son derece önemli olmuş, içerik etkisi ise genel konulara göre kısmi olmuştur. Ancak bu etkilenme olumlu anlamda sonuç vermiş ve dil ve edebiyat ile ilgili teori, kavram ve usuller ayrıntılarına kadar ele alınmış; sistematik olarak dil ve edebiyat teorileri konulmuştur.

Tercüme ve Telif Eserlerin Kelime, Kavram ve Üslûba Etkisi

Harranlı ve diğer tercüme aktivitelerinde bulunan bilginlerin yaptıkları tercüme faaliyetleri ile Arap dilinde olmayan ülke, bitki, hayvan, alet, yiyecek, giyecek gibi yabancı kelimeler arapçaya girmiştir. Bürcüd, zeberced, zümrüt, yakut, balgam, kûlanç, burkûk, batrîk gibi kelimeler yunanca'dan arapçaya geçmiştir². Çoğu zaman yabancı kelimeler alınıp yerine arapça bir kelime türetilmiş; zaman zaman da kelime aynen alınıp, dile kolay gelecek şekilde bazı harf değişiklikleri yapılmak suretiyle kullanılmıştır³. Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi filozofların hikmetli sözleri, *el-Beyân* ve *Uyûnu'l-abbâr* gibi ansiklopedik edebî eserlerde yerini almıştır⁴.

Kelimelerin ifade ettiği anlamların alanı genişlemiş; aslî anlamlar terminolojik anlamlar kazanmıştır. Mesela gramer ile ilgili kurallar konulurken; daha önce isim olarak bilinmeyen fâil, mefûl, muzâf gibi pek çok kavram türetilmiştir. Aynı durum şiir, nesir, arûz gibi edebiyatın diğer alanlarında görülmüştür. Emevîler döneminde arapça bir lügat yazılıydı, Arap dili ve edebiyatı ve diğer bilim dallarındaki teknik kavramlar yer almayacaktı. Bu kavramlar daha sonraki lügatlerde yer almaya başlamıştır⁵. Sarf, nahiv, edebiyat, dil eserlerindeki temel kavramlarda yabancı kavramlara nadiren rastlanmakla birlikte bu kavramlar ve bunların izah edilmesinde mantık ilminin verileri ve metotları uygulanmıştır⁶.

Arapça daha önceleri bilimsel bir dil ve soyut kavramları ifadede kullanmadığından yeteri kadar gelişmemiş ve terminolojisi yetersizdi. Yine diğer bir dilden arapçaya tercüme hususunda arapça yetersiz kalıyordu⁷. Tercüme teknikleri

¹Tâhâ Huseyn, *el-Beyânü'l-'arabî*, Kudâme b. Ca'fer'in Nakdu'n-nesr Adlı Eserinin Mukaddimesi, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz., 7; *Abbâs Erhîle, el-Eseru'l-Aristiyyu fi'n-nakdi ve'l-belâgati'l-'Arabiyyeni*, Menşûrâtu kulliyeti'l-âdâb ve'l-'ulûm, Rabad, 1990, 247.

²Ahmed Emîn, *Duba'l-İslâm*, I, 296.

³Ahmed Emîn, *Duba'l-İslâm*, I, 309.

⁴Ahmed Emîn, *Duba'l-İslâm*, I, 296.

⁵Ahmed Emîn, *Duba'l-İslâm*, I, 308; Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Matba'atu'r-risâle, Kahire, 1939, 210.

⁶Ahmed Emîn, *Duba'l-İslâm*, I, 309.

⁷M.G.S Hodgson, *İslâm'ın Serüveni (Nazârî Düşünce)*, çev. Senai Demirci, I, İz yay., İstanbul, 1993, 382.

geliştirildi ve güzel üslup oluşturuldu. Literal çevirilerden anlam çevirilerine doğru büyük bir değişim yaşandı¹. Edebiyat, yaşanan çevrinin ifade biçimi olduğuna göre, yoğun bir ilmi faaliyetin olduğu bu dönemde arapça bütün yönleriyle değişime uğramıştır². Çok geçmeden Arapça geçiş dönemini başarılı bir şekilde atlatmış, din, edebiyat, bilim ve felsefe dili olarak genişlemiştir³. Tüm bu gelişmelerde Harranlıların direkt veya dolaylı katkılarını görmek mümkündür.

Sonuç olarak; Saray kâatibi olan Ebû İshâk ve torunu Hilâl b. Muhassin kitâbet ve inşâ sanatlarının teorik temellerinin oluşturulmasında ve bunların uygulanmasında başat rolü oynayan edebiyatçılardır. Etkileri o dönemden itibaren sonraki dönemlere de yansımıştır. Sâbit b. Kurra ve diğer Harranlı bilginlerin tercüme ve te'lif eserleri, arapçanın bilim ve felsefe dili olarak gelişmesi ile dilin, tanım, sınıflandırma, kıyas gibi felsefe ve mantık kurallarını uygulamalarında önemli katkıları olmuştur.

¹ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî- 'Asru'l-'duvel ve'l-imârât*, 400.

² 'Abdülhakîm el-Belsa', *Edebu'l-Mu'tezile*, Dâru nahzati Mîsr, Kahite, tsz, 42.

³ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 309.

TEFSİR

HARRAN OKULUNUN ANA GÖRÜŞLERİNİN TEFSİR MÜDEVVENATINDAKİ İZDÜŞÜMLERİ ÜZERİNE BİR TEDKİK

Ahmet İNAN*

A Study On The Reflections Of Harran School To Tafsir

Summary

The role of Harran in transformation of Neoplatonism to the Islamic thought is very important. It's obvious that Tafsir, as well as many Islamic sciences, was influenced by Neoplatonism. The mystic tafsirs give a lot of examples of Neoplatonic interpretations. Some of them are well-adjusted to the sunni doctrine, but the others are not. The İşari/Mystic tafsirs represent the sunni Neo-Platonic commentaries; however, the Nazari/Mystic tafsirs represent the anti-sunni Neo-platonic interpretations.

We can recognise Harran school's effects on the other tafsir currents. Especially philosophical tafsirs are the other important examples in this respect.

It's possible that to smell the breeze of Hellenistic age and its thought among paper of tafsirs.

Giriş

Öncelikle Harran Okulu'nun Felsefe Tarihi içindeki yerini belirlemek, ikinci aşamada Harran Okulu'nun dominant görüşlerini ortaya koymak, tebliğimize temel teşkil edecektir. Üçüncü ameliyede ise, Harran Okulunun Ana görüşlerinin Tefsir'e yansımalarını ortaya koymaya çalışacağız.

Harran Okulu'nun Felsefe Tarihi İçindeki Gelişim Süreci

William H. McNeill, dünyanın en eski uygarlığının Dicle ve Fırat ırmağının aşağı kıvrımları boyunca Basra körfezine kadar dayanan düz alüvyon ovası üzerinde uzanan Sümer ülkesinde doğduğunu belirterek yazı ve dinin kökenini Sümer rahiplerine bağlar. ¹ Ona göre, 1930'lara kadar Eski Mısır'ın yeryüzünün en eski uygarlığı olduğuna inanılırdı, fakat günümüz egiptiyologları, 1920'lerde ortaya çıkarılan Sümer'in Eski Mısır uygarlığından önce başladığı konusunda görüş birliği içinde olduklarını ve Sümer'in Eski Mısır'ı etkilediğine dair, küçük ama şaşmaz izler

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, ahmetinan02@yahoo.com

¹ William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, (Çev: Alaeddin Şenel), Ankara-2003, ss. 34-42.

tespit edildiğini, ifade eder.¹

Felsefe tarihçisi Macit Gökberk, felsefenin, yazılı belgelerin başlamış olduğu milattan önce dördüncü bin yıldan başlayarak, Batı Roma İmparatorluğunun çöküşüne kadar (M.S. 476) olan süreci kapsayan ilkçağda doğduğunu belirtir. Bu uzun zaman diliminde, bilhassa Akdeniz çevresinde Mezopotamya (Sümer, Akad, Babil, Asur), Eski Mısır, Hitit, Fenike, Yahudi, Yunan, Pers, Roma ve Kartaca kültürleri gibi bir çok kültür ve uygarlık doğup gelişti.² Bu uygarlıkların içinde antik Yunan medeniyetinin felsefe tarihinde ağırlıklı bir yeri vardır; Zira antik Yunan medeniyeti felsefenin doğduğu yer olarak kabul edilir. Ancak felsefenin ana rahmi olan antik çağ Yunan medeniyetinin, kendisine takaddüm eden uygarlıklardan tesirler aldığı da bilinmektedir. Bilhassa Mezopotamya'nın ve Eski Mısır'ın, antik Yunan Felsefesi üzerindeki tesiri yadsınamaz. İlk Yunan düşünürleri, astronomi bilgilerini Babilliler'den; geometri bilgilerini de Mısır'lılardan almışlardı. ³ Antik Yunan Felsefesinin önde gelen doğa felsefecisi Thales (625-545), 585 yılındaki ilk güneş tutulmasını hesap ederek önceden haber verdiğinde, Babilliler'in astronomisinden yararlanmıştı. Thales'in Mısırlıların geometrisinden yararlandığı da kaydedilmektedir.⁴

İlkçağ Yunan Felsefesi, Thales, Anaximandros, Anaximenes, Herakleitos, Ksenophanes, Parmenides, Elealı Zenon, Pythagoras Fisagor), Empodokles, Anaxagoras ve Demokritos gibi ilk doğa filozofları ile başlar. Bu ilk dönem doğa filozoflarından sonra, sofistlerle birlikte doğa felsefesinden insan felsefesine geçiş yapan yeni bir süreç başlar ve bu dönemde Sokrat, Eflatun ve Aristo ile Yunan Felsefesi giderek sistematik hale dönüşür. İlkçağ Yunan Felsefesinin Aristo sonrası önemli bir diğer safhası ise, Yunan hükümdarı Makedonyalı İskender'in (M.Ö: 356-323) fetihleri ile başlayan Hellenistik dönem felsefesidir.

Helenizm-Roma Felsefesi

Hellenizm sözcüğünü ilk kez bilimsel bir terim olarak ortaya koyan Alman tarihçisi, J.G. Droysen, bununla Yunan kültürünün sınırları dışına taşarak evrensel kültür haline gelmesini kastetmişti. Bu süreç Milattan önce 330 yılında İskender'in Asya seferleri ile başlayıp, Milattan sonra 30 yılında Mısır'ın Romalılar tarafından fethedilmesi ile sona eren yaklaşık 300 yıllık bir süreçtir. Ancak Hellenizm kavramı geniş anlamıyla, İskender'in ölümünden sonraki bin yılı kapsar. ⁵

Makedonya kralı İskender, on yıl gibi kısa bir sürede, Orta Doğu'yu, Mısır'ı, İran ve Pencap'a kadar uzanan Orta Asya'yı fethederek büyük bir imparatorluk kurdu. İskender'in genç yaşta ölümünden sonra, bu imparatorluğun sınırları Anadolu,

¹ William H. McNeill, *a.g.e.*, s.53.

² Bkz: Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İst-2003, s.11.

³ Macit Gökberk, *a.g.e.*, 13-14.

⁴ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 20.

⁵ Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara, 1999, ss. 507-509.

Suriye, Mezopotamya, Mısır ve Kuzey Afrika'yı içine alacak kadar küçüldü ise de klasik Yunan düşüncesi ile bu ülkelerin çeşitli yerel inanç ve düşünceleri karışarak ortak bilim dili olarak kabul edilen Yunanca ile ifade edildi. ¹ Aristo'nun kendisine hocalık yapmış olduğu İskender'in Büyük Asya'ya yapmış olduğu seferler, kültür ve felsefe bakımından önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu önemli olayla birlikte, bir yandan Yunan kültürü ve felsefesi kendi sınırlarının dışına taşarak Doğuya ve Akdeniz kültür havzasında yayılırken, diğer yandan da Doğu dünyasından gelen dini karakterli fikirler Batı'ya nüfuz etmiştir. ²

İskender'in ölümünden sonra Doğu Akdeniz çevresinde kurulan devletlerde Yunan ve Doğu düşünceleri karşılaşip birbiriyle kaynaşmıştı.³ Bu karşılıklı etkileşimin siyasi sonucu olarak da Roma imparatorluğu ortaya çıkmış; ⁴ Doğu ve Batı düşüncesinin bu kaynaşması, Roma İmparatorluğunda devam etmiş ve Hıristiyanlıkla son formuna ulaşmıştır. ⁵

Helenistik dönemde Akdeniz çevresinde, büyük kitaplıkları, müzeleri olan bilim merkezleri kurulmuştur. Bunların başlıcaları, Rodos, Bergama, İskenderiye, Tarsus, Roma, Antakya İstanbul ⁶ Urfa (Edese), Nusaybin, Cundişapur (Gundeşapur) ⁷, Harran ve Bağdat ⁸ okullarıdır. Tek tek bilimler üzerinde ihtisaslaşan bu okulların en önemlisi İskenderiye Okulu idi. ⁹ Harran Okulu'nun felsefe tarihi içindeki gelişim sürecinin anlaşılabilmesi İskenderiye Okulunu daha iyi tanımaktan geçer.

İskenderiye Okulu: *Philosophia*'dan *Theosophia*'ya

Helenizm-Roma Felsefesinin ağırlık merkezi bakımından; *ablaki* ve *dini* dönem olmak üzere iki döneme ayrılır. ¹⁰ Bunların ilki, Aristo'dan hemen sonra başlamış, ikincisi de miladın ilk yüzyılı içinde oluşmuştur. ¹¹ Buna göre, İsa peygamberin doğduğu yüzyılda Helenistik felsefenin giderek dini bir karaktere bürünmüş olduğunu, dahası, "vahiy geleneği" ile "felsefe geleneği" arasında bir telifkin meydana geldiğini söyleyebiliriz. Hellenistik felsefenin dini karaktere bürünmesinde İskenderiye Okulu, en başat rolü oynamıştır.¹² Gökberk'in ifade ettiği gibi, İskenderiye Okulu, Yunan Felsefesinin kavramlarını dini inançları aydınlatmak ve

¹ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara-1999, s.31.

² Will Durand, *Felsefe Kılavuzu*, s.99 (Çev: Ender Gürol) ; Ernest Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, I, İlk Çağ ve Ortaçağ Felsefesi, (Çev: Macit Gökberk), s. 176 vd; Zikreden: Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri* , İst., 1983, s.102.

³ Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 82.

⁴ Necip Taylan, *Anahatlarıyla...*, s.102.

⁵ Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 82.

⁶ Bkz: Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 84.

⁷ Necip Taylan, *Anahatlarıyla...*, s.135.

⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam...*, ss. 31-36.

⁹ Macit Gökberk *Felsefe...*, s.84.

¹⁰ Necip Taylan, *Anahatlarıyla...*, s. 103.

¹¹ Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 84;

¹² Helenistik felsefede dini dönem için bkz: Necip Taylan, *Anahatlarıyla...*, ss. 109-112.

düzenlemek için kullanarak dini-metafizik sistemler kurmuş ve felsefenin dini bir renk almasında etkili olmuştur. ¹

Roma İmparatorluğunda Hellenizm'in yayılması, dini hayatta bir canlılık meydana getirmiş, din ile felsefenin sınırları üzerinde bulunan akımlar meydana getirmişti. Bu dönemde, her ikisinde de dini özellikler bulunan Pisagor ve Eflatun'un felsefeleri özellikle revaç bulmuş, bilgi kavramı artık algılama ve sonuç çıkarma anlamından çıkarak tinsel görüş anlamında değişikliğe uğramıştır. Bu döneme kadar bilge ideali Sokrates iken, artık onun yerini Pisagor almıştır. ² Milat sıralarında İskenderiye Okulunda yetişen Yahudi geleneğe mensup Filon, (M.Ö:25-M.S 50), Yunan Felsefesi ile Tevrat'ı özdeşleştirerek dinle karışan felsefenin gelişmesinde önemli bir aracı rol oynamıştır. Antik çağın sonlarına doğru gelindiğinde İskenderiye Okulundan Platinos (203-270), Eflatun'a dayandığı Yeni Eflatunculuğu sistemleştirmek suretiyle, felsefenin gereçlerine dayanarak dini dünya görüşünü geliştirme ³ ameliyesine ivme kazandıracaktır. Doğu Roma İmparatoru Justinianus, 529 yılında Atina Okuluna kapattığında ⁴ dağılan Atina okullarının filozoflarından bir kısmı İskenderiye'ye, bir kısmı da Harran'a ve Suriye'deki diğer merkezlere giderek, buralarda Eflatun ve Aristo'yu açıklamak suretiyle Hıristiyanlaşmış Yunan Felsefesini oluşturdular. ⁵ Böylece İskenderiye, sonraki zamanlarda bütün bir ortaçağa hükmedecek olan Partistik Felsefeye de beşiklik etti. Nihayet İskenderiye'de Yeni Eflatunculuk ve Partistik Felsefe olmak üzere iki ana damar belirdi. ⁶

Harran Okulu: İskenderiye'nin İzinde

Kadim bir Mezopotamya kenti olan Harran, ⁷ çok eski zamanlardan beri, ilim ve felsefe cereyanlarının yoğun olduğu bir bölge idi. Arami alfabesi Harran bölgesinin yanbaşındaki Urfa'da icad edilmiş ve Medler, Pertler, Sasaniler ve Uygurlar bu alfabeyi kullanmışlardı. ⁸ Sami putperestliği ve sabiilik yerleşik inançlardı. Zamanla bu inançlar matematik ve astronomiye ait çalışmalarla ilişkilenerken yeni karışımlar meydana getirdi. ⁹ M.Ö. III. yüzyılda Makedonyalı İskender'in Harran'ı fethi üzerine, bir çok Yunanlının buraya gelmesi ile bu defa Harran'da Sabi-Helenistik bir alaşım oluştu. Bu yeni inanç ve kültür halitası, zamanla İskenderiye okulundan etki olarak Pisagorculuk ve Yeni Eflatunculuk ile yeni bir senteze kavuştu. ¹⁰

Prof. Dr. Ramazan Şeşen'in belirttiği üzere, el-Cezire bölgesi, tıpkı antik çağda

¹ Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 84

² Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.115.

³ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 117

⁴ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Ankara-1996, s. 53.

⁵ Necip Taylan, *Anabatlaryla...*, ss.134-135.

⁶ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 117

⁷ Harran'ın siyasi tarihi ve kültür tarihi için bkz: Ramazan Şeşen, *Harran...*, ss., 3-82.

⁸ Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s 52.

⁹ T.J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, (Çev: Yaşar Kutluay), Ankara, 1960, s.13.

¹⁰ Mehmet Bayraktar, *İslam...*, s.35.

olduğu gibi miladın ilk asırlarında da Helenistik kültürün önemli merkezlerine sahiptir. Harran, Urfa ve Nusaybin, el-Ceziredeki hellenistik okulların en önemlileridir. Bu merkezlerin Antakya ve Cundişapur (Gundeşapur) ile sıkı ilişkileri vardı ve bu havzalarda Gnostizm cereyanı hakimdi. Urfalı Bardesan da (öl: 222) Gnostiklerin önde gelenlerinden biridir. ¹ Miladi altıncı yüzyılın başında Atina Okulu'nun dağılmasından sonra buradaki hocalar hellenistik okullara dağılmışlardı. Bunlardan Simplicus, Harran Okulunda kalarak buraya yeni bir düzen verdi. ²

Harran, Miladi 640 yılında Müslümanlar tarafından fethedildi.³ Halife Ömer b. Abdulaziz zamanında (717-720) İskenderiye ekolünün Antakya'ya, oradan da halife el-Mütevekkil zamanında (847-861) Harran'a geçtiği kaydedilmektedir.⁴

Harran'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte Harran Okulu bir başka senteze kavuşarak Pisagorculuğun ve Yeni Eflatunculuğun İslam'a geçişinin önemli bir köprüsü oldu. ⁵

Harran Okulunun Ana Görüşleri

Büyük İskenderin Asya seferlerinden başlayarak M.S. VIII. yüzyılın başlarında Ortaçağ skolastik felsefesinin doğuşuna kadar devam eden ⁶ Helenistik dönem felsefe okulları içinde yer alan Harran Okulunda, birden fazla felsefe eksenini yer alır. Harran Okulundaki bu felsefi eksenlerin tespit edilmesinde bize İskenderiye Okulu önemli ölçüde yön verecektir. Kanaatimizce, Harran Okulu, kendi nev'i şahsına münhasır karakteristiklere sahip olmakla birlikte esas itibarıyla İskenderiye Okulunun Mezopotamya'daki bir versiyonudur. Buna göre Yeni Eflatunculuğun İskenderiye Okulunda mayalandığını ve geliştiğini biliyoruz. Şu halde Harran Okulunun temelinde de Yeni Eflatunculuk önemli bir yer işgal etmektedir. Nitekim Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar, Harran Okulunun Yeni Eflatunculuğunun İslam'a geçişinin köprüsü olduğunu ifade etmektedir. ⁷

Yeni Eflatunculuk

Helenistik felsefenin dini döneminde doğan Yeni Eflatunculuk, Ammonios Sakkas'ın öğrencisi olan Plotinos tarafından Eflatun'un görüşleri bazında sistemleştirildi. Plotinos'un öğretilerinde Aristo ve Stoa'nın da etkisi vardır. Likopolis'li Plotinos, 244 yılında Mısır'dan Doğu Roma'ya giderek orada 25 yıl felsefe okuttu. Ölümünden (270) sonra, öğrencisi Porphyrios (232-304), hocasının geride bırakmış olduğu yazmaları kitaplaştırdı ve Yeni Eflatunculuğu daha da

¹ Ramazan Şeşen, *Harran...*, s. 52.

² Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s.53.

³ Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, aynı yer.

⁴ Mes'udi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, Kahire, 1358/1938, s. 102; Zikreden, Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 55.

⁵ Mehmet Bayrakdar, *İslam...*, s.35.

⁶ Mehmet Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 31; Arif Müfid Mansel, *Ege...*, ss.507-509.

⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslam...*, s. 35.

geliştirdi. ¹ Porphyros'un öğrencisi Suriye'li İamblikhos (öl:333), Plotinos'un felsefesini politeizmin teolojisine temel yapmak istedi. İamblikhos'un öğrencisi İmparator Wulianus Apostata (322-363), giderek yayılan Hıristiyanlığa karşı Yeni Eflatunculuğa dayanarak Roma'nın politeist dinini korumaya çalıştı. Atina Okulundan İstanbullu Proklas da, (410-485) politeist son Yeni Eflatuncular olarak bilinen filozoflar arasında sayılır. Doğu Roma İmparatoru Justinianus, 529 yılında Atina Okulunu politeizme destek olan Yeni Eflatuncu tutumundan dolayı² kapattığında buradaki hocalar İskenderiye ve Mezopotamya'daki diğer hellenistik okullara dağılarak buralarda Hıristiyanlaşmış Yunan Felsefesinin temelini attılar. ³ Böylece, antikçağdan ortaçağa geçiş sürecinde, Hıristiyan Eflatunculuğu ortaya çıkmıştır. ⁴ Doğal olarak Harran Okulu, bütün bu süreçlerden etki aldı. Nitekim Harran Okulu'nun hocaları arasında pagan, sabii, Hıristiyan ve Müslümanlar vardır. ⁵ Ancak Harran Okulunun dominant karakteri Yeni Eflatuncu olmasıdır. Bu okuldaki ilk politesitler, Yeni Eflatunculuğu politeizme mesnet kılarken, İmparator Justinianus'un Atina Okulunu kapatmasından sonra Harran'a gelen düşünürler bu defa Yeni Eflatunculuğu Hıristiyanlığa dayanak kılmaya çalışmışlardır. İslam fetihlerinden sonra da Harran, Yeni Eflatunculuğun İslam dünyasına intikalinin önemli bir kavşak noktası olacak, bu defa da Yeni Eflatunculuğun İslam düşüncesine dayanak yapılacağı bir yeni safha başlayacaktır.

Fisagorculuk

Harran Okulu, aynı zamanda Fisagorculuğun da İslam düşüncesine intikalinde rol oynamıştır. ⁶ Bu akım, Aristo öncesi ilk doğa filozoflarından olan Fisagor'a (580-500) dayandırılan felsefi akımdır. Fisagorcular, sayıları bütün varlığın ilkeleri (arkhé) yapmışlardır. Belli bir sayı, belli nitelikleri ile adalet, bir başka sayı ruhtur. Adeta bir sayı mistisizmine kayarak, her şeye karşılık bir sayı bulmuşlar; astronomide büyük başarılar elde etmişlerdir.⁷ Harranlılar da kadim zamanlardan beri sabii idiler ve bu dinleri gereği astronomi ile iç içe idiler. Babil-Mezopotamya kültür ortamının astronomi konusunda antik Yunan Felsefesine ilham kaynağı olduğunu burada bir kez daha hatırlamalıyız. ⁸ Harran Okulu'nun İslami dönemdeki önde gelen düşünürü Sabit b. Kurra'nın matematik ve astronomideki derinliği ⁹ de hatırlanırsa, Harran Okulunun Fisagorcu tarafı daha rahat anlaşılır. Harran muhitinde Gnostizmin etkili olması faktörü ile Fisagorculuğun sayı mistisizmi faktörü de

¹ Alferd Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, İst., 1998, ss. 111-122.

² Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 122.

³ Necip Taylan, *Anabatlaryla...*, s. 134.

⁴ Bkz: Alferd Weber, *Felsefe...*, s.123.

⁵ Bkz: Kazım Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara, 1997, ss. 33 vd.

⁶ Mehmet Bayrakdar, *İslam...*, s.35.

⁷ Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 29-31.

⁸ Bkz: Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 20.

⁹ Bkz: Ramazan Şeşen, *Harran...*, ss.59-68.

benzeşmektedir. Nitekim Pisagorculuk zamanla Yeni Eflatunculuğa karışmıştır. ¹

Gnostizm

Harran'ın da içinde yer aldığı el-Cezire bölgesindeki Hellenistik Okul havzaları, Gnostizmin merkezi durumunda idi. İslam kaynaklarında Deysaniyye adı verilen Gnostikler, kendilerinin yüksek hikmete (gnos) sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir. Urfa'lı Berdesan Gnostiklerin en büyüklerindedir. ² İrfaniyye olarak da bilinen Gnostikler, bilinmeyi bilme iddiasındadırlar. Gnosis sözcüğü, Yunanca da *rubsal sirlar bilgisi* anlamına gelmektedir. Bu bilgiyi herkes edinemez; ancak bazı kişiler anlık bir aydınlanma ile, birdenbire edinirler. Gnostizm, Mistisizm, Sezgicilik ve Yeni Eflatunculuk iç içedir.³

Hermetizm

Harranlılar veya IX ve X. yüzyıldaki adlarıyla Sabiler, hikmetlerini Hermes'e bağlamaktaydılar.⁴ Bu sebeple Harranlılara Hermetikler de denilmiştir.⁵ Harranlı Sabilerin ünlü bilgini Sabit b. Kurra, Hermes'in "Kitabu'n-Nevamis"ini Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. İkinci Hermes'in Babil-Mezopotamya kültür havzasından, üçüncü Hermes'in de Eski Mısırdan çıktığı rivayet edilir.⁶ Hermetizm'in Harran'daki bu derin köklerinin, bu muhitte zamanla Gnostizmin yaygınlaşmasına zemin oluşturmuş olduğu kanaatindeyiz. Hermetizm ile Gnostizm arasındaki yakın ilişki bu yöndeki kanaatimizi güçlendirmektedir. Hermesçilik, Mistisizm ile Panteizme de kaynaklık teşkil etmiştir. ⁷

Harran Okunun Ana Görüşlerinin Tefsir Müdevvatındaki İzdüşümleri

Tebliğimizin bu üçüncü ve son safhasında Harran Okulunun ana görüşleri olarak belirlemiş olduğumuz görüşlerin Tefsir müellefatındaki yansımalarını inceleyeceğiz.

Hilmi Ziya Ülken, İslam düşüncesinin en önemli fikir kaynağının Yunan Felsefesi olduğunu, fakat bu tesirin doğrudan değil, Hellenistik felsefe kanalıyla meydana geldiğini ifade eder.⁸ Hellenistik felsefenin önemli okullarından biri olan Harran'ın, Yeni Eflatunculuk ve Pisagorculuğun İslam dünyasına geçişinde köprü

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İst., ty, s. 258.

² Ramazan Şeşen, *Harran...*, s. 52.

³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe...*, s.118.

⁴ T.J. de Boer, *İslamda...*, s.13.

⁵ Ramazan Şeşen, *Harran...*, s. 42.

⁶ Bkz: Mahmud Erol Kılıç, "Ebu-l Hukema": Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü, www.Kurannesli.org

⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe...*, 127.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefes i- Kaynakları ve Tesirleri- Ankara-(ty)*, s.13.

rolü oynadığını yukarıda da nakletmiştik.¹ Harran Okulunun bir bütün olarak İslam düşüncesi üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. H. Ziya Ülken, Abbasiler devrinde Süryanca'dan Arapça'ya yüzyıldan fazla devam eden tercüme hareketlerinin, yalnız felsefe cereyanlarının doğmasına değil, Kelam, Fıkıh ve Tassavvuf hareketlerinin gelişmesine etki ettiğini ifade eder. Ülken, her ne kadar burada Tefsirden söz etmiyorsa da, Abbasiler devrindeki bu tercüme hareketlerinin ortaya çıkardığı felsefi görüşlerin Tefsire de yansıtıldığını biz biliyoruz. Nitekim Tefsir Üsülü yazarları, bu etkiden söz etmektedirler.

Ünlü oryantalist Ignaz Goldziher, "İslam Tefsir Ekolleri" adlı eserinin dördüncü bölümünü Tasavvufi Tefsir Ekollerine ayırmıştır.² Goldziher bu bölümde, Hellenizmin,³ Yeni Eflatunculuğun,⁴ Hermetizmin,⁵ Gnostizmin,⁶ İskenderiye Okulu ve Filon'un⁷ Tefsir ilmine etkisini konu edinir. Kuşkusuz Harran, Goldziher'in Tefsir ilmine etki ettiğini belirttiği bütün bu akımların neşvünema bulduğu en önemli bir Hellenistik merkezdir. Bu dolayında Harran'ın da diğer Hellenistik okullar gibi Tefsir ilmine etkisinden bahsedebiliriz.

Antik çağ Yunan Felsefesinin Tefsir ilmine etkisinden söz eden bir başka Batılı yazar da Pierre Lory'dir. Ona göre, kutsal metinlerin vecde duyarlı tefsir ve yorumlanması, ne sufi harekete, ne de genel olarak İslam'a hasır. Bu anlayışın ilk büyük temsilcisi olarak kabul edilen kişi, İskenderiye'li Filon'dur. (M.Ö:25-M.S:50)⁸ Büyük bir Yahudi bilgini olan Filon, Musa Peygamber ile Eflatun'u özdeşleştirmiş, Tevratın alegorik yorumunu geliştirmek suretiyle Tevrat ile Yunan Felsefesini özdeşleştirme ameliyesini temellendirmişti. Esasen antik çağ sonundaki felsefede bu "yorumlayıcı yönetime" sık rastlanır. Bu yöntemde doğa ile kitaplar (kutsal kitaplar ve felsefe kitapları) özdeş olarak işlenir. Böylece doğa, Tanrı'nın kitabı, "aşkın olan"ın simgesi olur; kitaplarla mitoslar gizli gerçeğin belgeleri yapılır. Daha önce sofistlerin ve Stoa Okulu'nun kullandığı bu yöntemi, ilk defa sistemleştiren ve geliştiren Filon olmuştur.⁹ Lory'e göre, Filon'un bu metodu, ilk asır Hıristiyan ilahiyatçıları nezdinde geniş bir şekilde şöhret bulmuş ve gelişmiştir.¹⁰ Nitekim Hıristiyan filozofları, tanrısal logos'un İsa'da insan biçiminde görüldüğünü açıklarken, Filon'un yöntemini kullanmışlardır.¹¹ İskenderiye'de ortaya çıkan, kutsal metinlerin vecde dayalı tefsir biçiminin Yahudilik ve Hıristiyanlıktan sonra İslam'da da tekrarlandığını görüyoruz.

¹ Mehmet Bayraktar, *İslam...*, s. 35.

² Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, (Çev: Mustafa İslamoğlu), İst., 1997, s.201- 284.

³ Goldziher, *a.g.e.*, ss.231, 257.

⁴ Goldziher, *a.g.e.*, ss. 201; 209; 210; 211; 228; 254; 255.

⁵ Goldziher, *a.g.e.*, s. 210.

⁶ Goldziher, *a.g.e.*, ss. 206; 228; 232; 273.

⁷ Goldziher, *a.g.e.*, ss. 204; 231; 232; 234; 257.

⁸ Pierre Lory, *Kaşani'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*, (Çev: Sadık Kılıç), İst., 2001, s. 17.

⁹ Macit Gökberk, *Felsefe...*, ss. 115-116.

¹⁰ Pierre Lory, *Kaşani'ye Göre...*, s. 17.

¹¹ Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 116.

Kur'an'ın bizzat kendisi, *akletmeme* ile *iman etmemenin* sonucunu “rics” (pislik) olarak ifade etmek suretiyle akıl ve imanı eş değerde tutmuş; akletme, tefekkür, tezekkür ve tedebbür gibi kavramlara sık sık yer vermiştir. Bu, Kur'an'ın düşünme ve akla verdiği önemi gösterir. Kur'an'ın akletmeye verdiği bu özel itinanın sonradan giderek Tefsir geleneğinde de bedenleştiğini ve bunun sonucunda Dirayet/Re'y Tefsirinin doğduğunu görürüz.

İslam'ın erken dönemlerinde Tefsir ilimi giderek Hadis ilminden bağımsızlaşarak kendi başına bir sistem haline gelirken, tefsir kelimesi yerine yavaş yavaş te'vil kelimesinin de kullanılmaya başlandığını görürüz. Tefsir kelimesinin anlam içeriğini daha da genişleten te'vil kavramı¹ ile birlikte Tefsir disiplini giderek dışa açılmakta ve rivayetten dirayete doğru bir hareketlilik gözlenmekteydi.

Rivayet geleneği (Me'sur Tefsir) üzerine bedenleşen Tefsir disiplininin; rivayet taraftarları ile re'y taraftarları arasında uzun münakaşalardan sonra re'y ve dirayete doğru yol aldığını biliyoruz. Tefsir, rivayetten, re'y ve dirayet sürecine geçerken, genişleyen İslam topraklarındaki yeni fikir akımlarını da içine alacak şekilde genişledi. Bilhassa Abbasiler dönemindeki tercüme hareketleri bu etkilerin içinde başat bir rol oynadı. Mu'tezilenin aklın mutlak sultasına dayalı tefsir anlayışı² da Dirayet/Re'y Tefsirine hız vermiş buna paralel olarak İslam düşüncesi daha da dışa açılmıştır. Dirayet Tefsirinin gelişmesi, klasik Yunan düşüncesinin Tefsir kaynaklarına nüfuz etmesini kolaylaştırmış; bu da giderek Felsefi Tefsir ve Tasavvufi Tefsir geleneklerinin açığa çıkmasına yol açmıştır.

Tefsir Üsülü yazarlarından Muhammed Huseyn ez-Zehebi de, “et-Tefsir ve'l-Mufessirun” adlı eserinde, “Filozofların Tefsiri” başlığı altında, “*Eflatuncu Tefsir*” (Tefsiren Eflatuniyyen) kavramını kullanarak bu nevi tefsire örnekler verir.³ ez-Zehebi'nin verdiği bilgilerden anlaşılacağı üzere, antik Yunan düşüncesinin ve Hellenizmin Tefsir ilmine etkisi sadece Tasavvufi/İşari Tefsir geleneğinden ibaret kalmamış, başlı başına bir Felsefi Tefsir geleneği de doğmuştur. Ne var ki, Tasavvufi/İşari Tefsir geleneğine uygun olarak Kur'an'ı baştan sona yani Fatiha suresinden Nass suresine kadar tefsir eden müstakil Tefsir kitapları yazılmış olmasına rağmen, aynı minval üzere baştan sona Felsefi Tefsir geleneğinde bir tesir kitabı yazılmamıştır.⁴ İsmail Cerrahoğlu, Felsefi Tefsirleri ele alırken, felsefecilerin Kur'an'ın tümünü tefsir etmediklerini, ama bazı ayetlerini felsefi görüşler açısından tefsir ettiklerini belirterek, bu nevi tefsirlere İhvan-ı Safa'dan, Farabi'den ve İbni Sina'dan örnekler verir.⁵ Sufi Tefsirin aşırı biçimi olan Batıni tefsirler de Yunan Felsefesinin önemli izlerini taşır. Tefsir müdevvenatında klasik Yunan

¹ Bkz: Ahmet İnan, *Hermenötik'im Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir*, YY. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Erzurum, ty, ss.87-90. (Basılmış tebliğ metni)

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1988, I, s.314.

³ Muhammed Huseyn ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, II, Kahire, ty, s. 420.

⁴ Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İst., 1991, s. 293.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, ss.33-45.

düşüncesinden tevarüs eden görüşlerin Tefsire çoğunlukla dirayet menfezinden girdiği anlaşılmaktadır.

Başlangıçta Kur'an ayetleri, isnadı Hz. Muhammed'e ve ashabın ileri gelen alimlerine dayandırılan rivayetlerle açıklanmaya çalışılıyordu. Ancak zamanla Kur'an tefsirinde sadece bu rivayetlerin kafi gelmediği görüldüğünden dirayet ve re'y ile tefsir etme ihtiyacı doğdu. Bir çok şiddetli tartışmalardan sonra, ancak çeşitli kayıt ve sınırlamalar altında kabul gören Dirayet Tefsiri giderek gelişimini tamamladı. Dirayet Tefsir geleneği, dışa açılan bir kapı işlevi gördü. Zamanla bu tefsirler, gelişen, ilim, fen, fikir ve ortaya çıkan mezheplere göre çeşitlilik gösterdi.¹

Dirayet/Re'y Tefsiri, kendisinden sonra gelişecek olan felsefi, sufi, batını, i'tizali tefsirlere hatta günümüzdeki modernist ve bilimsel tefsirlere kapı aralamış olmak bakımından bizi burada ilgilendirmektedir. Bu sempozyumumuz açısından ifade edebiliriz ki, zamanında Dirayet/Re'y Tefsiri kapısı açılmamış olsaydı, Harran Okulunun temsil ettiği görüşlerin Tefsir müdevvenatına yansımaları gerçekleşmeyecekti.

Erken dönemlerde Rivayet Tefsirinin en önemli ilk eserini veren Taberi dahi, bazı konularda re'ye başvurmaktan kendini alamamıştı. Nitekim Taberi, Allah'ın arş üzerinde oturmasını te'vil etmiş, bu sebeple de Hanbelilerin yoğun tepkilerine maruz kalmıştı.² Tefsirde re'yci te'vil geleneğinin ilk ismi, İbn Abbas'ın en güvenilir öğrencisi Mücahid'dir.³

Dirayet Tefsirinin en önemlilerinden biri olan Fahreddin er-Razi'nin (606/1209) Mefatih'ul-Gayb adlı tefsiri, ahlak, felsefe⁴ ve astronomi konularını büyük bir vukufla ele aldığı gibi, bir kısım tasavvufi beyanlara da yer vermiştir.⁵ Razi'nin bu tefsiri, daha sonraki Dirayet Tefsirleri üzerinde çok önemli bir etki bırakmıştır. Binaenaleyh daha sonraki bir çok Dirayet Tefsirinde felsefi izahlara rastlamak kabildir.

Kanaatimizce Dirayet/Re'y Tefsirinin açtığı menfez zamanla Mutezili bilginlerce daha da açılmış ve bu menfez giderek genişlemek suretiyle klasik Yunan düşüncesinin Tefsir ilmine nüfuz etmesine imkan tanımıştır. Yunan düşüncesinden etki alan tefsir akımları şunlardır:

Felsefi Tefsirler

Abbasiler devrindeki tercüme faaliyetlerinin, tam bir orijinallığe sahip olmasa da, kendisine has bazı özellikleri olan bir İslam felsefesi vücuda getirdiği kabul edilir.⁶

¹ Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, s. 250.

² Ignaz Goldziher, *İslam...*, ss. 126-127; 132.

³ Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, ss. 131-135.

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, s.237.

⁵ Ali Turgut, *Tefsir...*, s. 253.

⁶ Ali Turgut, *a.g.e.*, s. 289. İslam Felsefesinin Özgünlüğü problemi, için bkz: Mehmet Bayraktar, *İslam...*, s.108 vd.

Bu tercüme hareketlerinde Harran sabiilerinin önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. İslam'ın ilk asrının sonlarında veya ikinci asırdan itibaren gelişmeye başlamış olan kelimelerin mektepleri bu tercüme faaliyetlerinden sonra felsefeleşmeye yönelmiş, dağınık vaziyetteki tasavvuf hareketi sistemleşmeye başlamış¹ ve İslam felsefesi içinde giderek belirgenleşen iki ana akım ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, ağırlıklı olarak Aristoculuğun etki alanındaki meşşailer, ikincisi de buna tepki olarak doğan ve Eflatunculuğun etkisindeki işrakiler idi.² Felsefi Tefsir hareketinin iki önemli ismi olan Farabi ve İbni Sina'da mantık sahasında Aristoculuğun/meşşailiğin etkisi daha fazla ise de, metafizik, siyaset ve ahlak alanlarında daha çok Eflatunculuk ve Yeni Eflatunculuk akımının etkisindedirler.³

Tefsir Usülü ve Tefsir Tarihi kitapları, Felsefi Tefsir akımı içinde iki isimden söz ederler. Bunlar Farabi (870/950) ve İbni Sina (980/1037) dır. Bu iki filozof arasında gelişen İhvan-ı Safa akımı da Kur'an ayetlerini felsefi yöntemlerle tefsir etmiştir.

Tefsir Usülcüleri, bir bütün olarak Felsefi Tefsirleri çoğu zaman olumsuzlamış; Kur'an'ın dışına çıkmakla eleştirmişlerdir. Buna rağmen Felsefi Tefsir olgusu varolagelmıştır.

Farabi'nin Kur'an Ayetlerini Tefsiri

Bir süre Harran'da Yuhanna b. Haylan'dan ders alan⁴ Farabi'nin müstakil bir tefsir kitabı yoktur. Ancak onun dağınık olarak bulunan 120'ye varan eserlerinde yer yer bazı Kur'an ayetlerini tefsir ettiği görülür.⁵

Farabi, *Fusus'ul-Hikem* adlı eserinde, Hadid suresinin 3. ayetindeki "O evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır.." ayetini, Eflatun'un felsefesindeki alemin kıdemiyeti düşüncesi ile açıklarken şöyle der:

"Kuşkusuz O (Allah) evveldir. Şu cihetle ki, O, ondandır. Kendi dışındaki bütün varlıklar ondan sudur etmiştir. (...)"⁶

Farabi'nin bu ve benzeri görüşleri ilerde tasavvufçulara da ilham kaynağı olacaktır. Nitekim onun Muhyiddin Arabi üzerinde etkili olduğu belirtilmiştir.⁷ Farabi, mezkur eserinde "vahiy" ve "melek" hakkındaki izahlarını serd eder.⁸ Ona göre dinin sembolik bir vasfı vardır. Peygamberlik, aklın "kudsi kuvve" derecesine yükselmesinden hasil olan kazanılmış bir melekedir. Peygamberlerin görevi, sırf makullere ait olan hakikatleri, onları kavrayamayacak cahil halka sembollerle anlatmaktır. Kur'andaki cennet, cehennem, böylesi sembollerdir. Farabi, Kur'anı

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, s. 33.

² Mehmet Bayrakdar, *İslam...*, ss. 102-105; Ali Turgut, *Tefsir...*, s. 289.

³ Mehmet Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 102.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam...*, s. 51.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, s. 38.

⁶ Farabi, *Fusu'ul-Hikem*, s. 174; Zikreden: Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir...*, II, s. 420.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam...*, s. 61.

⁸ Bkz: Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir...*, II, s. 421.

aklıleştirilebilmek için, orada görülen, arş, kürsi, levh, kalem, ahiret, haşr gibi bir çok tabirleri kendi sistemine göre te'vil eder.¹

Müstakil bir tefsir kitabı yazmasa da, Farabi'nin eserlerinde serpişik vaziyette yer alan Kur'an ayetleri hakkındaki bazı tefsirler, giderek bir sisteme oturacak olan Felsefi Tefsirin en önemli ilk dayanağı olmuştur. İlk defa Farabi'de rastladığımız felsefi tefsir yöntemi, aslında sadece Felsefi Tefsirin sınırlarını aşarak daha sonra gelişecek olan Sufi/İşari Tefsirin de nüvelerini oluşturacaktır. Farabi'nin bir süre Haran'da eğitim gördüğü de göz önünde tutulursa, onun başlattığı Felsefi Tefsir kıvılcımının bir yanda da Harran'a dayandığı daha rahat anlaşılır, kanaatindeyiz.

İhvan-ı Safa Tefsiri

Farabi'nin açtığı Felsefi Tefsir çığırını İhvan-ı Safa ile devam etmiş ve giderek genişlemiştir. İhvan-ı Safa, cenneti, gökteki felekler alemi; cehennemi de, ayın altındaki felek yani dünya şeklinde açıklamıştır. Buna göre, cennete (gökler alemine) ancak kesif olan cüsseden ayrılarak ulaşılabilir. Cesetle veya cismani zinetle çıkanlara göklerin kapıları açılmaz ve onlar cennete (gökler alemine) çıkamazlar; ay tabakasının altında yani dünyada kalır; kevden fesada, fesattan kevne gidip gelirler. Bunu, Nisa Suresinin 56. ayetinde geçen “derileri piştikçe azabı tatsınlar diye onlara yeni deri vereceğiz” ve Nebe' suresinin 23. ayetinde geçen “Orada (cehennemde) asırlarca kalıcıdır” ifadesi ile açıklarlar. Onlara göre, Nebe' suresinin 24. ayetindeki “Orada ne bir serinlik ne de içecek bir şey tadarlar” ayetini şöyle açıklarlar: Orada ‘revh’ ve ‘reyhan’ olan ruhlar aleminin serinliğini tatmazlar ve Kur'an'da zikredilen bahçelerin serin içeceklerinin lezzetine varamazlar. Bu izahı aynı zamanda A'raf suresinin 50. ayetindeki şu ifadelerle pekiştirirler: “Ateş halkı, cennet halkına: “Suyunuzdan veya Allah'ın size verdiği rızktan biraz da bizim üzerimize akıtın” diye seslenirler. Onlar da derler ki, ki “Allah bu ikisini kafirlere haram etmiştir.” İhvan-ı Safa, “Cennet semada, cehennem de yerdedir” şeklinde rivayet edilen bir hadisi de delil getirmiştir.² Bundan anlaşılıyor ki, İhvan-ı Safa, Kur'an'ı, yeri geldiğinde Sünnet ile tefsir etme yöntemine de başvurmuştur. Ancak ayetleri te'vil ettikleri gibi, hadisleri de te'vil ederek ve kendi sistem çepelerine aldıktan sonra, yani kendi felsefelerine uyumlu hale getirdikten sonra kullanırlar.

Botrus el-Bostani, Farabi ve İbni Sina gibi, İhvan-ı Safa'nın da din ile felsefeyi uzlaştırma amacıyla olduklarını ifade eder. Ancak Farabi ve İbni Sina bunu yaparken Kur'an'ın getirdiği din ile felsefeyi birleşik bir hakikat olarak görmüş ve ikisi arasında ihtilafın sahih olmadığı kavrayışından hareket etmişlerdir. Fakat İhvan-ı Safa, din ile felsefeyi uzlaştırırken salt İslam dinini esas almaktan öte, İslam'ı diğer din ve akidelerle mezc etmişler ve kendi mezheplerinin diğer tüm mezhepleri kuşattığını varsaymışlardır. Böylece İhvan-ı Safa, adeta bütün dinlere üstün gelecek

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, s. 39.

² Muhammed Huseyn ez-Zehebi, *et-Tefsir...*, II, s. 422.

bir akli din oluşturmak istemiştir. ¹

İhvan-ı Safa risalelerinde bir çok ayet sembolik tefsir yöntemi ile yorumlanmıştır. Onlara göre Melekler, gökteki yıldızlardır. Nasıl ki yerdeki krallar Allah'ın yerdeki halifeleri ise, Melekler de Allah'ın gökteki halifeleridir. İhvan-ı Safa, Fatır suresinin 10. ayetinde geçen, “Güzel sözler ona tırmanır; salih ameller de ona yükselir” ayetini delil getirerek, mü'min ruhların cesetlerinden ayrıldıktan sonra gök melekutuna yükselerek meleklerle karşılaşacağını ve ruh'ul kuds ile yaşayacaklarını, (...) fezada yüzeceklerini, söyler.²

İhvan-ı Safa, Meryem suresinin 57. ayetine dayanarak üçüncü Hermes olarak nitelediği İdris peygamberin göğe çıktığını ileri sürmüştür.³

İhvan-ı Safa'nın Kur'an ayetlerini sembolik/felsefi izahlarla tefsir ettiğine dair örneklerle İhvan-ı Safa risalelerinde sıkça rastlanır.⁴ Kanaatimizce İhvan-ı Safa'nın oluşumunda Harran Okulunun çeşitli felsefi akımları, bilhassa Harran Gnostisizmi etkili olmuştur. Farabi'de gördüğümüz alemin kıdemiyeti esası üzerine Kur'an ayetlerini tefsir etme geleneği İhvan-ı Safa'da da görülmektedir. Gnostisizmin özü itibarıyla özdekçi olduğu bilinmektedir. ⁵

İbni Sina'nın Tefsir Çalışmaları

Tefsirle en çok ilgisi tespit edilen İslam filozofu İbni Sina'dır. ⁶ İbni Sina Kur'an'ı baştan sona tefsir etmemiş, ancak sure tefsiri mahiyetinde küçük Tefsir risaleleri yazmıştır. İbni Sina'nın Tefsire ilişkin eserleri şunlardır:

Tefsiru Suret'il-İhlas

Tefsiru Suret'il-Felak

Tefsiru Suret'in-Nas. ⁷

İbni Sina'nın Tefsire ait bu üç eseri de basılmış ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. ⁸ İbni Sina'nın diğer kitaplarında da zaman zaman Kur'an ayetlerini tefsir ettiği görülür.

¹ Botros el-Bostani, *İhvan'us-Safa*, Resail' u İhvan'us-Safa adlı eserin giriş yazısı; Beyrut-Daru Sadır, (ty), I, ss. 18.

² Muhammed Huseyn ez-Zehebi, *et-Tefsir...*, ss. 422-423.

³ *Resail'u İhvan'us-Safa*, Beyrut-Daru Sadır, (ty), I, ss.225-226.

⁴ Bkz: *Resailu İhvan'us-Safa*, I, ss. 209; 212; 213; 226; 227; II. ss. 210 vd; IV; ss. 5;6;7;8 vd.

⁵ Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 127.

⁶ Muhammed Huseyn ez-Zehebi, *et-Tefsir...*, II, s. 424.

⁷ İbni Sina'nın bu eserinin yazmalarının bulunduğu kütüphaneler ve numaraları için bkz: *İbni Sina*, Anonim, Ankara-1937, (İbni Sina'nın Eserleri Bölümü, Hazırlayan: Osman Nuri Ergin) s.10.

⁸ İbni Sina'nın tefsire dair bu üç eseri Şerafeddin tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek 1908 yılında “Sırat-ı Mustakim” dergisinin 109. sayısında neşredilmiştir. Daha sonra da bu üç eser, İhlas suresine ilişkin olanı, “*Risaletun fi's-Samadiyye(t): Tefsir'u Suret'il-İhlas*” adıyla; Felak suresine ilişkin olanı, “*Risaletun fi Tefsir'il-Muavvizet'il-Ula*” adıyla; Nas suresine ilişkin olanı da, “*Risaletun fi Tefsir'il-Muavvizet'i's-Saniye(t)*” adıyla 1916 yılında Mısırda Saadet Matbaasında basılmıştır. Bkz: İbni Sina, Anonim, (İbni Sina'nın Eserleri Bölümü: Haz: O.Nuri Ergin) s.78.

İbni Sina, kendisinden önceki Farabi ve İhvan-ı Safa'yı tamamlamış;¹ selefleri olan Farabi ve İhvan-ı Safa gibi, Kur'an'ı sembollerden ibaret görmüştür.² Ona göre Kur'an, Peygamberin, umum insanların kavrayışına indirgediği sembollerden başka bir şey değildir. Bunu yapmak peygambere şart koşulmuştur. İbni Sina bu açıklamalarını Eflatun'a, Pisagor'a ve Sokrat'a dayandırmaktadır. ³ İbni Sina, peygamberlere filozoflardan daha fazla değer atfederek Farabi'den ayrılmasına rağmen, vahiy olgusunu hiçbir zaman Cebrail ile konuşma olarak telakki etmez; peygamberliği ve vahyi, selefi Farabi gibi, "kudsi kuvve" kavramı ile açıklar.⁴

Hakka suresinin 17. ayetinde geçen "O gün Rabbi'nin tahtını, üstlerinde sekiz (melek) taşımaktadır." ifadeleri tefsir ederken, "arş" kavramını dokuzuncu gök tabakası olarak, "melek" kavramını da sekiz gök tabakası şeklinde açıklar. İbni Sina bu açıklamalarını yaparken Aristo'dan da nakil yapar.⁵ Nitekim İbni Sina, İslam felsefesinde Yeni Eflatunculuktan Aristoculuğa geçişi temsil eder. ⁶ İbni Sina'nın Aristoculuğu öne çıkarması ile yükselişe geçen skolastik felsefe, Arapça'dan yapılan çeviriler üzerinden Batıda Aristotelizm akımını başlatmıştır. ⁷ Aristotelizm akımı orta çağ skolastiğinden sonra ⁸giderek Renesans düşüncesini de etkilemiştir.

Bir bütün olarak Felsefi Tefsiller, ilk çağ Yunan Felsefesinin ve bu sempozyumumuz açısından belirtmek gerekirse Harran okulunda gelişen felsefi görüşlerin Kur'an ayetlerine uygulandığı tefsir tarzıdır.

Tasavvufi Tefsirler

Haran Okulunun ana görüşlerinin başında gelen Yeni Eflatunculuğun en çok yansıdığı tefsir ekolü Tasavvufi Tefsirdir. Bilindiği üzere, tasavvufun ameli ve nazari olmak üzere iki yönü vardır. Bunun bir sonucu olarak da Tasavvufi Tefsirler, *işari* ve *nazari* olmak üzere ikiye ayrılır.⁹

İşari Tefsirler

İşari Tefsir, sülük ehline açılan ve zahir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'anı tefsir etmektir.¹⁰ Bu tefsir tarzının, mutasavvufun subjektif kanaatlerine değil, riyazet ile ulaştığı makama göre

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, s.41.

² Ali Turgut, *Tefsir...*, s.290.

³ İbni Sina, *Risaleler* (Çev: Alparslan Açıkgenç- Hayri Kırbaoğlu), Ankara-2004, s. 38; Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir...*, II, s.425-426; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, s.

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, s. 42.

⁵ Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir...*, II, ss. 426-427.

⁶ Ernst Von Aster, Orta Çağ Felsefesinde Yeni Eflatunculuktan Aristoculuğa Doğru Geçiş, (İbni Sina, Anonim, Ankara-1937 adlı kitap içinde) s.4.

⁷ Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 146.

⁸ Macit Gökberk, *a.g.e.*, ss. 173-1176.

⁹ Bkz: Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir...*, II, ss. 339-379.

¹⁰ Muhammed Abdulazim ez-Zerkani, *Menabil'ul-İrfan*, Mısır, ty, I, s. 546.

kalbine doğan ilham ve işaretlere dayandığı ifade edilir.¹ İşari Tefsir, ameli tasavvuf ekseninde gelişmiştir.

Tefsir usulü geleneğinde, Nazari Tefsir pek hoş karşılanmamasına karşın, İşari Tefsir, bir dizi kayıt ve şart altına alındıktan sonra kabul görmüştür. “İşari Tefsir Okulu” adlı eserin yazarı Süleyman Ateş, eserinin girişinde, batın mananın doğru kabul edilmesi için dört şart gerekli olduğunu belirtir: 1) Batın mananın zahir manaya aykırı olmaması. 2) Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna delil bulunması. 3) Bu manaya şer’i ve akli bir muarızın bulunmaması. 4) Batın mananın, tek mana olduğu ileri sürülmemesi. Ateş, bu şartları taşıyan ve taşımayan tefsir örnekleri serd eder.² Bu ve benzeri şartlar diğer Tefsir Usulü yazarlarınca da İşari Tefsirin kabul şartları olarak sunulur.³

Sünni ulema, batını manaları büsbütün dışlamamış, ama olabildiğince dar şartlara bağlayarak, İşari Tefsire imkan tanımıştır. Ehl-i Sünnet bilginleri, Kur’an’ın zahir manası altında batını bir takım manaların bulunduğunu kabul etmiştir. Gazali’nin haşvi adıyla tanımladığı bir grup, Kur’an’ın zahir manalarından başka manaları bulunmadığını ileri sürmüştür. Harran’lı İbni Teymiyye ise, bunlara yakın bir yol tutmuşsa da büsbütün batın manayı tamamen terk etmemiş, sufilerin “işaret” dediğini, fakihlerin “kıyas”ına benzeterek, doğru da, yanlış da olabileceğini ifade etmiştir.⁴ İbni Teymiyye, bir hayli daraltarak batın anlama cevaz vermektedir. Süleyman Ateş, İbn Teymiyye’nin bu tutumunu “gerçeğin ta kendisi” olarak niteler.⁵

Sünni ulemanın dar da olsa açmış olduğu bu menfezden gelişen İşari Tefsir akımı, gelişimini tamamlamış ve bir çok İşari Tefsir yazılmıştır. Belli başlı İşari Tefsirler şunlardır:

1. Sehl b. Abdillâh et-Tüsteri: *Tefsiru’l-Kur’an’il-Azîm*.
 2. Muhamed b. Huseyn es-Sülemi: *Hakakiku’t-Tefsir*.⁶
 3. Ebu Muhammed b. Eb’un-Nasr eş-Şirazi: *Aruisu’l-Beyan fi Hakaiki’l-Kur’an*.
 4. Necmuddin Daye: *et-Te’vilatu’n-Necmiyye*.⁷
 5. Muhyiddin İbni Arabiye nisbet edilen Qaşani tefsiri.⁸ (Abdurrezzak Kemaluddin İbn Eb’il-Ğanaim el-Qaşani: *Te’vilat’ul-Kur’an*)⁹
- Şihab’ud-Din es-Seyyid Mahnmud el-Alusi, *Rub’ul-Meani*¹⁰
- Bir bütün olarak İşari Tefsirlere hakim olan sembolizmin kökenine inildiğinde,

¹ Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, İst., 1998, ss.19; 20.

²Bkz: Süleyman Ateş, *İşari ...*, s. 21 vd; Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir...*, II, ss. 377-378.

³ Bkz: Zerkani, *Menabil...*, I, s. 549.

⁴ Süleyman Ateş, *İşari...*, s.20.

⁵ Süleyman Ateş, *İşari...*, s. 21.

⁶ Geniş bilgi için bkz: Süleyman Ateş, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, İst.-1969, ss. 76 vd.

⁷ Geniş bilgi için bkz: Mehmet Okuyan, *Necmuddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri*, İst.- 2001, ss.115 vd.

⁸ Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir...*, ss. 380-400.

⁹ Bkz: Pierre Lory, *Kaşaniye Göre...*, ss.25-28.

¹⁰ Zerkani, *Menabil...*, I, s.550.

bunun Yeni Eflatunculukla ve Harran Okulu ile ilişkili olduğunu görmek kabildir.¹ İşari Tefsirler, İslam alimleri tarafından genel bir kabule mahzar olmuştur. Bu nedenle de gelişimini tamamlamış; fatihadan başlayıp nas suresinde biten kamil manada bir çok İşari Tefsir yazılmıştır. Kanaatimizce İşari Tefsir, Yeni Eflatunculüğün dar şartlarda sünni versiyona uyarlanarak Tefsirde bedenleşmesidir.

Nazari Tasavvufi Tefsir

Kur'an'ı Kerim'in bir takım nazariye ve felsefi görüşlere uygun düşecek biçimde tefsir edilmesidir. Filozof mutasavvıf, felsefi fikirlerini Kur'an'a dayandırmaya çalışır; Kur'an'ın amacıyla kendi amacı çakıştığında Kur'an'ı kendi amacına göre te'vil eder ve Kur'anı kendi görüşüne hizmet ettirir. Başından sonuna kadar Kur'an'ı tefsir eden böyle bir Tefsir yoktur.² Tefsir usulcileri felsefeye yakın duran Tasavvufi Tefsirlere karşı soğuk durduklarından olsa gerek, tıpkı Felsefi Tefsirler gibi, Nazari Sufi Tefsir tarzında, fatiha-nas türü baştan sona bir tefsir yazılmamıştır. Ancak mutasavvıf felsefeciler, çeşitli eserlerinde Kur'an ayetlerine ilişkin tefsirler yapmışlardır.

Sözelimi Muhyiddin İbni Arabi, Taha Suresinin 85-95. ayetlerinde söz konusu edilen, İsrailoğullarının buzağıya tapmalarını, vahdet-i vücud teorisi içinde tefsir ederek meşrulaştırır. Ona göre, insanlar Allah'ın ismi ile neye taparlarsa tapsın, sonuçta Allah'a tapmış olurlar.³ Bakara Suresinin 7. ayetini açıklarken de, Hz. Muhammedi inkar edenlerin Allah'ın velileri olduğunu ifade eder.⁴

Muhyiddin-i Arabi, Tefsir usulcülerinin makbul görmedikleri bu Nazari Tefsirler yanında, makbul görülen İşari Tefsirler de yapmıştır. Süleyman Ateş, Muhyiddin-i Arabi'nin bu ikinci tür makbul tefsirlerinden de örnekleri sunmaktadır.⁵

Harran Hermetizmi, Gnostisizm, Yeni Eflatunculuk ve Pisagorculuğun Tefsirdeki açık izlerine, Nazari Tefsirlerde de rastlanır. Felsefi Tefsirler gibi, Tasavvufi Tefsirler de Yunan Felsefesinin izini açık biçimde taşırlar.

Batını Tefsirler

Kur'an'ın zahirini değil, batınını esas alan Batını/İsmaili akım, Kur'an'ın sembolik yorumunda aşırıya gitmiştir. Sözelimi eski batınilerde, namaz; imama dua etmek, oruç; zahir ehlinden ilmi saklamak, gusül; ahdi yenilemek, hac; ilmi talep etmek, şeytan; zahir ehli anlamlarına gelmektedir. Batınilik akımının günümüzdeki uzantıları olan Babilik ve Bahailik akımları da Kur'an yorumlarında kendi mezhebi eğilimlerini sergilemişlerdir. Mesela, Bahailere göre cennet ve cehennem

¹ Yunan düşüncesinin Ttsavvuftaki etkisi için bkz: Es'ad Sahmerani, *Tasavvuf: Menşei ve İstılabları*, (Çev: Muharem TAN) İstanbul-200, ss. 38-42.

² Süleyman Ateş, *İşari...*, s. 19.

³ Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya, (ty) s. 185-186.

⁴ Süleyman Ateş, *İşari...*, s. 188.

⁵ Bkz: Süleyman Ateş, *a.g.e.*, ss. 186-188

semboliktir. Cennet, hayatın kemali, cehennem ise, hayatın nakırası anlamındadır. ¹

Hurufilik, Bahailik inancında önemli yer tutar. Bab'a iman eden ilk 18 kişiye "Huruf-u Hayy" denir. Ondokuzuncusu Bab'ın kendisidir. Bu yüzden 19 rakamı kutsaldır. Yıl 19 ay, aylar da 19 gündür. ² Bahailerde oruç, 19. ay olan A'la ayında 19 gün tutulur. Her 19 günde bir toplantı yaparlar. ³ Kanaatimizce son yıllarda, bir mucize havası içinde güya Kur'an'ın 19 rakamına göre kodlanmış olduğuna dair ortaya atılan teorilerin arka planında da Bahailiğin 19 rakamına verdiği kutsallık yatmaktadır.

Batınlık akımının çağımızdaki bir diğer versiyonu Kadıyanî'lerdir. Onlar da Kur'an ayetlerini Filon'un Tevrat için geliştirdiği sembolik yorum metodu ile yorumladılar. Kadıyaniler, Enbiya suresinin 69. ayetinde geçen, "Biz, ey ateş, İbrahim'e karşı serin ve selamete ol" ayetindeki "ateş" in, maddi ateş değil, muhalefet ve asabiyet ateşi olduğunu söylerler. Hz. İbrahim, müşriklere ait putları kırıp geçirdiği için kendisine karşı muhalefet ve asabiyet ateşlerini yakmıştı. Fakat bu muhalefet ve asabiyet ateşleri İbrahim peygambere dokunmadı ve ona tesir etmedi, şeklinde açıklarlar.

Hakeza Kadıyaniler, Taha suresinin 20. ayetinde "Bırakınca değnek hemen koşan bir asa oluverdi" ayetinde geçen Asay-ı Musa figüründeki "değneğin canlanması" olayını, Fir'avun zulmünden cansız hale gelmiş olan "kavmin canlanması" olarak izah ederler. Süleyman peygamberin emrinde çalışan cinlerin de gerçekte "iri yarı yabancı" kimseler olduğunu; Cin suresinin ilk iki ayetinde geçen cinlerin de peygambere inanan yabancı kimseler olduğunu söylerler. ⁴

Batını tefsir yöntemi ile Kur'anı baştan sona tefsir eden bir tefsir yazılmamışsa da değişik müellefatta Kur'an ayetlerine ilişkin yapılan Batını yorumlara serpişik vaziyette rastlamaktayız. Batını yorumların oluşumunda antik çağ Yunan Felsefesinin, bilhassa Yeni Eflatunculuğun ve bu dolayında Haran Gnostisizminin ve Hermetizminin etkileri görülür.

Modernist Tefsirler

Antik ve Helenistik dönem Yunan Felsefesinin etki ve izlerini taşıyan bir başka tefsir akımının da Modernist Tefsir akımı olduğunu düşünürüz.

Prof. Dr. Said Şimşek, bu ekolün kurucusunun Ahmed Han olduğunu ifade eder. İlk dönemlerinde Şah Veliyullah Dihlevî'nin etkisinde kalan Ahmed Han, giderek onun çizgisinden ayrılarak 19. yüzyıl Avrupa akılcılığının ve tabiat felsefesinin etkisine girmiştir. Mu'tezile ve İslam filozoflarına ait görüşlere de başvurmuştur. Hind İslam Modernistlerinin önde gelen isimi Ahmet Han, Urdu

¹ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsir...*, II, ss. 235-279. Ayrıca bkz: Mustafa Öztürk: *Tefsirde Batınlık ve Batını Te'vil Gelenegi*; Ankara-2003.

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, s. 399.

³ İsmail Cerrahoğlu, *a.g.e.* ss. 400-401.

⁴ Geniş bilgi için bkz: İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, ss. 402-422.

dilinde, ¹ Kur'anın 17 cüzünü ihtiva eden bir tefsir kitabı yazmıştır. Ona göre Melek, insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi yaratılmış nesnelere özellikleridir. Kur'an'da geçen "cin" kelimesinin beş yerde "can" ile eşanlamlı olup, şer, hastalık ve diğer olumsuzlukların projeksiyonları olduğunu; diğer yerlerdeki kullanımlarda da Kur'an'ın bu terimi, çöllerde, tepelerde ve ormanlarda yaşayan yabancı insanlar için kullanıldığını belirtir.

Hindistan'da ortaya çıkan bu akım, Mısır'ı da etkilemiştir. Nitekim 1930-1931 yılında Mısır'da Muhammed Ebu Zeyd, "el-Hidaye ve'l-İrfan fî-Tefsir'il-Kur'ani b'il-Kurân" adıyla Modernist Tefsir yöntemi ile tek ciltlik bir tefsir yayımlayarak Kur'an'da anlatılan mu'cizeleri te'vil ederek aklileştirmiştir. Ona göre Enbiya suresinin 69. ayetinde geçen, "Biz de 'Ey ateş, İbrahim'e serin ve esenlik ol'" ifadesi, İbrahim peygamberin ateşe düşmekten kurtarılması anlamına gelmektedir.

19. yüzyıl pozitivistizminin etkisi ile Kur'an'ı yorumlayan Modernist müfessirlerden biri de Şirak Ali'dir. Ona göre Hz. Süleyman'ın mabedini inşa eden cinler, Ürdün tepelerinde yaşayan ilkel Semitik bir kabiledir. ²

Hind İslam modernistleri ile Mısır İslam modernistleri arasındaki bir takım farklar varsa da ³ Mısır İslam modernistleri arasında doğan İçtimai Tefsir ekolünün de modernist etkiler taşıdığı bilinmektedir. ⁴

Çağımızda beliren Modernist Tefsir ekolünün izi sürdürüldüğünde Renesansa çıkacağı aşikardır. Renesansın klasik Yunan düşüncesi ile ilişkisi de bilinmektedir. ⁵

İlmi Tefsirler

Çağımızdaki Tefsir hareketlerinden bir olan ilmi tefsir akımı, Kur'an ibarelerinden ilmi ve felsefi görüşler çıkarmayı esas alan bir tefsir tarzıdır. Bu hareketin ülkemizdeki, temsilcisi Gazi Ahmet Muhtarpaşa (Ö.1918) astronomi ile ilgili yaklaşık yüz ayet toplayarak bu ayetleri Kopernik teorisine göre izah etmiştir. Günümüzde ilmi Tefsir hareketinin en önemli, temsilcisi olan Mısırlı eş-Şeyh Tantavi el-Cevheri (Ö.1940), "el-Cevahir fî Tefsir'il-Kur'an" adlı 25 ciltlik Tefsirinde, Kur'an ayetlerinin tabiat kanunları ile paralellliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Cevheri, zaman zaman Eflatun ve İhvan-ı Safa risalelerinden aldığı fikirlerle dini hakikatleri anlatmıştır. ⁶

Çağımızda yaygın hale gelmiş olan İlmi Tefsir ekolünün de yukarıda saydığımız ekoller gibi geniş anlamda bilim ve felsefenin etkisinde olduğu, bu sempozyumumuz açısından daraltılacak olursa, klasik Yunan Felsefesinin etki

¹ Ignaz, Goldziher, *İslam...*, s. 347.

² Said Şimşek, *Günümüz...*, ss.199-243.

³ Ignaz, Goldziher, *İslam...*, s. 348 vd.

⁴ Bkz: Said Şimşek, *Günümüz...*, s. 232.

⁵ Bkz: Macit Gökberk, *Felsefe...*, s. 162 vd.

⁶ Bkz: Muhammed Husyn ez-Zehabi, *et-Tefsir...*, II, ss. 474-520; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir...*, II, ss. 423-467.

alanında olduğu görülmektedir.

Sonuç

Tekamül süreci Hz. Peygamberden başlayarak asrımıza kadar devam eden Tefsir ilmi, oluşumunun belli safhalarında Hellenistik dünyadan önemli ölçüde etki almıştır. İskenderiye ve İskenderiye'nin izindeki Haran Okulunda mayalanan felsefi cereyanlar, diğer İslami ilimlere nüfuz ettiği gibi Tefsire de nüfuz etmiştir. Tefsir geleneği, bu etki ve nüfuzları kendi sistematığı içinde tölere ederek kendi bünyesine uyarlamaya çalışmışsa da kontrol edemediği bir alan da vücuda gelmiş ve bunun sonucunda Kur'an ayetlerini batini yorumlarla ele alan Tefsir cereyanları ya da Kur'anın amacı dışına sarmakla tenkid edilen Felsefi Tefsir ve Nazari Tefsir biçimleri oluşmuştur. Bilhassa Re'y Tefsirinin doğuşu ile birlikte, Tefsirin Felsefeye ve Felsefi Tasavvufa açılan penceresinden Tefsir ilmine nüfuz eden cereyanlarda Haran Okulunun esintisini duyumsamak her zaman mümkündür.

HADİS

KÜTÜB-İ SİTTE MÜELLİFLERİNİN HARRANLI HOCALARI

Mehmet EREN*

Giriş

Cezîre bölgesinin merkezlerinden biri olan Harran, Hz. Ömer döneminde fethedilmiştir. Burası, bilim tarihinde önemli bir yeri olan eski merkezlerden biridir. İlkçağ'dan beri varlığı bilinen Harran Okulu, h. II-III./m. VIII-IX. asırlarda, ilim ve sanatta zirve noktasına ulaşmıştır. Harran, aynı zamanda, ilk üç asırda İslâmî ilimler için de önemli merkezlerden birisi olmuştur. İlk asırlarda buradan birçok Hadis âlimi çıkmıştır. Hicrî üçüncü asır, Hadis ilmi için “altın çağ” olarak tavsif edilir. Zira en önemli Hadis kaynakları sayılan *kütüb-i sitte*'nin müellifleri bu asırda yaşamışlardır. Onların hocaları arasında, belli sayıda Harranlı muhaddis de vardır.

Bu tebliğimizde, temel hadis kaynakları olarak kabul edilen dokuz kitabın müelliflerinin Harranlı hocaları, ulaşılabilen kaynaklardaki bilgiler çerçevesinde tanıtılıp, onların cerh-tadîl açısından ravi/muhaddis kimlikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kişilerin hal tercümeleleri, daha çok *kütüb-i sitte* ricaline dair kaynaklardan derlenmiştir. Ancak, bilgiler çoğu eserde tekrar edildiğinden, sadece farklı bilgilerin bulunduğu birkaç kitap topluca referans gösterilmiştir.¹

Dokuz kitabın Çağrı Yayınları tarafından yapılan ofset baskıları esas alınmıştır. Her bir müellifin Harranlı hocalarından naklettiği rivayet sayıları verilerek, az veya çok istifade ettiği kişilerin belirlenmesi hedeflenmiştir. Bu sayılar, Sahr şirketinin *kütüb-i sitte*'a cd.'si kullanılarak tespit edilmiştir. Çok az sayıda hata olsa da, programın bu kısmının oldukça titiz hazırlandığı görülmektedir. Bu yüzden, rivayet sayılarını

* Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi., meren@selcuk.edu.tr

¹ Muhaddisler, genelde Cezîre, özde Harran için yazdıkları şehir tarihlerinde, bu bölgenin hadisçilerini tanıtır. Kullandığımız rical kitapları bilgileri genellikle onlardan nakleder. Fakat maalesef bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Hicri ilk üç asırdaki Harranlı âlimler hakkında bilgi verenlerden bilhassa şu üç muhaddis meşhurdur: Ebû Cafer en-Nüfeylî (234/848), Ebû Dâvud el-Harrânî (272/885) ve Ebû Arûbe el-Harrânî (318/930).

İhsan Abbâs, *Şezerât min kütüb meşküde fi't-târîh* (Beyrut, 1988) adlı çalışmasında, İbnü'l-Adîm'in (660/1262) *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb* adlı kitabının günümüze ulaşmayan kaynaklarını incelemiştir. O, bu kitabında Harran Târîhi olan üç müellif zikreder. Bunlar; Ebû Arûbe el-Harrânî, Hammâd b. Hibetullah el-Harrânî (598/1201) ve Ebül-Mehâsin el-Harrânî'dir. Ebül-Mehâsin, kitabını Hammâd'ın Tarih'ine tekmile olarak hazırlamıştır. İhsan Abbâs, *Buğye*'de Ebül-Mehâsin'den yapılan alıntılarını bir araya getirip sunmuştur. (Bu kısım için bkz s. 169-174)

tespitte ondan temin ettiğimiz dökümleri kullandık. Burada iki hususa dikkat edilmelidir. 1. Bir ravinin farklı kaynaklardaki rivayet sayıları toplanıp, "onun toplam şu kadar rivayeti var" sonucuna varmak doğru olmaz. Çünkü müellifler, onun rivayetlerinden bazılarını ortak olarak yer verebilir. 2. Senetlerde genellikle birbirinden rivayet nakleden iki-üç tane Harranlı muhaddis bulunur. Bu durumda, tek bir rivayet, onların sayı hanesine ayrı-ayrı kaydedilmiş olmaktadır.

Konumuza geçmeden önce iki hususta açıklama yapmamız iyi olacaktır. Bunlardan biri, "Harranlı" olmanın tespiti meselesidir. Harranlı raviler için kullanılan genel coğrafi nispet, bölge adından dolayı "Cezerî"dir. Biz kaynakların matbu nüshalarında "Harranî" nispeti ile zikredilen ve rical kitaplarında "Harranlı" olarak tanıtılanları "Harranlı" saydık. Yoksa biyografilerde görüleceği gibi, bu kişilerden bazıları oraya başka yerlerden gelmiş yahut Harranlı iken sonra başka yerlere gitmiş olabilir. Zira ilk asırlardaki muhaddisler, ilim tahsili için değişik yerleri dolaşmakta ve gittikleri yerlerde bazen uzun süre ikamet etmektedir. Bu durum, onların memleketlerine dair birkaç ayrı coğrafi nispetle anılmalarına sebep olmaktadır.

Açıklamada bulunma gereği duyduğumuz diğer husus, Hadis ilminde "hoca" kavramının geniş çerçevede kullanılmasıdır. Dokuz kitabın müelliflerinin rivayet senetlerinin başındaki ilk kişiler onların hocaları kabul edilmektedir. Bir muhaddis, kendisine aktarılan küçük bir bilgi kııntısını bile mutlaka aktaran kişiden rivayete özen gösterdiği için, o kişiyi kendisinin hocası konumuna yükseltmiş olmaktadır. Tabii ki, âli isnada verilen önemden dolayı asıl olan, kendisinden yaşça ve ilimce büyük olandan rivayet almaktır. Bununla birlikte muhaddisler, yeri geldiğinde kendi akranlarından, hatta daha küçüklerden de rivayet almaktan geri durmazlar. Bu konuda, aynı zamanda Vekî'den de nakledilen Buhârî'nin şu sözü çok manidardır: "Kişi; yükseğinden, denginden ve küçüğünden hadis yazmadıkça, kâmil bir muhaddis olamaz."¹

A. Mâlik b. Enes'in Cezîreli Hocaları

İmam Mâlik'in *Muwatta'*ında kendilerinden bizzat rivayet naklettiği hocalarından Cezîreli olan üç kişi tespit edebildik. Bunlardan ilki Harranlı, ikincisi Urfalı, üçüncüsü ise muhtemelen Rakkalıdır. Mâlik bu üç hocasından toplam altı hadis rivayet etmiştir. Bunların rivayetleri, büyük ölçüde *keütüb-i sütte* müelliflerinin eserlerinde de bulunmaktadır. Şimdi bu üç kişiyi kısaca tanıtarak, kaynaklarda geçen rivayet sayılarını belirtmeye çalışalım.

1. Abdülkerîm b. Mâlik Ebû Saîd²

Husayf ve Hassâf adlı kardeşlerle amcaoğludur. Aslen İstahlı olup, Harran'a göç ederek oraya yerleşmişlerdir. Hâkim Ebû Ahmed, "Hadramî" nispetinin

¹ Nevevî, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî (Şürûhu'l-Buhârî içinde, Beyrut, ts.) s. 10

² Mizzî, *Tebzîbü'l-keemâl* (Beyrut, 1403-1405) XVIII, 252-257, nr. 3504; İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk* (Beyrut, 1415-/1995-) 36/450-468, nr. 4197.

Yemâme'nin bir köyünden dolayı olduğunu, bu ailenin o köye nispetle bilindiğini belirtir. Abdülkerim 127/744'te ölmüştür.

Cerh-tadîl âlimleri, Abdülkerim'in güvenilir-sağlam bir râvî olduğunu söylemiştir. Ancak Atâ'dan naklettiği bazı hadisleri Yahya b. Maîn tarafından eleştirilir. Zira bunlar mahfûz rivayetler değildir. İbn Adî şöyle der: Abdülkerim'in sika kişilerden naklettiği sâlih-müstakîm rivayetleri vardır. Kendisinden sika raviler naklettiği takdirde onun hadisleri müstakîmdir.¹

Malik, Abdülkerim'den 1 hadis rivayet etmiştir.² Diğer müellifler kendisinden vasıtalarla nakleder. Ahmed b. Hanbel 55, Buhârî 7, Müslim 6, Tirmizî 6, Nesâî 9, Ebû Dâvûd 6, İbn Mâce 15 ve Dârimî 13 rivayetine yer vermiştir.

2. Zeyd b. Ebî Üneyse Ebû Üsâme³

Aslen Kûfeli olup, Ruhâ yani Urfa'da ikamet etmiş ve orada ölmüştür. Zayıf/metruk bir ravi olan Yahya adında bir kardeşi vardır. İbn Sa'd, Harran'lı bir kişiden Zeyd'in 119/737'da öldüğünü duymuştur. Vefat tarihi olarak 124/741, 125/742 yılları da zikredilir.

Buhârî ise, onun 36 yaşında iken 124/741'de öldüğünü söylemiştir.⁴ Zehebî, Zeyd için "şayet biraz uzun yaşamış olsaydı, büyük meşhur bir âlim olurdu" demiştir.⁵ Cerh-tadîl âlimleri onun sika bir muhaddis ve fakih olduğunu söylemiştir. Ama Ahmed b. Hanbel, hadis rivayetinde onu çok kuvvetli saymaz. Ona göre Zeyd'in *hasenü'l-badis* olduğu anlaşılmaktadır.

Mâlik, Zeyd'den 1 hadis rivayet etmiştir.⁶ Muvatta'ın Şeybânî nüshasında Mâlik'in ondan herhangi bir rivayeti bulunmamaktadır. Ahmed 10, Buhârî 1, Müslim 17, Ebû Davud 7, Tirmizî 6, Nesâî 21, İbn Mâce 2 ve Dârimî 6 rivayetine yer vermiştir.

3. Sadaka b. Yesâr⁷

Kaynaklarda Cezîreli olduğu belirtilir. Fakat çoğu zaman belde adı zikredilmez. Sadece Ahmed b. Hanbel onun Rakkalı olduğunu söyler. Mekke'ye yerleşip, orada hadis rivayet etmiştir. Abbasî iktidarının başında yani muhtemelen 132/749'da ölmüştür.

Cerh-tadîl âlimleri Sadaka'nın güvenilir olduğunu söylemişlerdir. Süfyan b. Uyeyne, ona "senin Haricilerden olduğunu duydum" dediğinde, "onlardandım, ancak Allah beni bundan kurtardı" cevabını vermiştir. Mâlik Sadaka'dan 4 hadis

¹ İbn Adî, *Kâmil* (Beirut, 1418/1997) VII, 42-43, nr. 1497. Ayrıca bkz. İbn Hibbân, *Meccûhîn* (Halep, 1396) II, 145-146, nr. 753

² "Hac", 237. *Muvatta'*nın Muhammed b. el-Hasen nüshasında (Dımaşk, 1413), Mâlik'in Abdülkerim'den 2 rivayeti vardır. Birincisinde -ki bu "Hac", 237 ile aynıdır- bizzat kendisinden nakleder (II, 390, nr. 503). İkincisinde ise ondan Kays b. er-Rabî' el-Esedî vasıtasıyla rivayet eder. (II, 457, nr. 540)

³ Mizzi, age. X, 18-22, nr. 2089; İbn Hacer, *Tezâibü'l-tezâib* (Beirut, ts) III, 397, nr. 729.

⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Beirut, 1407/1986) III, 388, nr. 1292.

⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beirut, ts.) I, 139-140, nr. 131.

⁶ "Kader", 2.

⁷ Mizzi, XIII, 155-157, nr. 2871; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut, ts) IV, 428, nr. 1884

rivayet eder.¹ Ahmed b. Hanbel 10, Müslim 1, Ebû Dâvûd 1, Nesâî 1 ve İbn Mâce 1 rivayetini almıştır.

Görüldüğü gibi, Hadis kaynaklarında, özellikle Zeyd ile Abdülkerim'in rivayetlerine çok yer verilmiştir. Sadaka'nın ise, *Müsned*'de on rivayeti vardır. Mâlik ondan dört hadis aktarıken, diğer müellifler kendisinden sadece birer rivayet nakletmiştir.

B. Hicrî İkinci Asırda Harranlı Muhaddisler

Mâlik'in bu üç hocasının dışında, hicri ikinci asırda Harran'da yetişen ve rivayetleri hadis kaynaklarımızda yer alan 15-20 civarında muhaddis vardır. Bunların içinde *kütüb-i sitté*'de belli sayıda rivayeti bulunanlar şunlardır: Sâlim b. Aclân (132/749), Ali b. Bezîme (136/753), Husayf b. Abdirrahman (137/754), Ma'kıl b. Ubeydillah (166/782), Musa b. A'yen (177/793), İshak b. Râşid (?), Hattâb b. Beşîr (188/804), Osman b. Abdirrahman (202/817) ve el-Hasen b. Muhammed b. A'yen (210/825).

Bunlardan rivayet sayısı bakımından öne çıkanlar şunlardır: Ahmed b. Hanbel, Husayf'ın 32; Müslim, Ma'kıl'ın 31 ve el-Hasen b. Muhammed'in 36; Nesâî de, Musa'nın 15 ve el-Hasen b. Muhammed'in 16 rivayetini başkaları vasıtasıyla kitaplarına almışlardır. Kaynaklar, İshak b. Raşid'in de belli sayıda rivayetine yer verir. Buna göre, hicri ikinci asır Harran muhaddislerinden özellikle bu beş kişinin temel hadis kaynakları üzerinde etkisinin görüldüğünü söyleyebiliriz.

C. Ahmed b. Hanbel'in Harranlı Hocaları

Ahmed b. Hanbel, Harranlı muhaddislerin bazılarını tanımakta, onlar hakkında bilgi verip, güvenilirlik derecelerine dair aralarında mukayeseler yapmaktadır. *Müsned*'inde kendilerinden bizzat rivayet naklettiği Harranlı ravi sayısı altıdır. Özellikle bunların üçünden çok rivayet eder. Ahmed b. Abdilmelik'in 67, Muhammed b. Seleme'nin 43 ve Mervan b. Şücâ'nın 12 rivayetine yer vermiştir. Ahmed b. Abdilmelik'ten Buhârî de dört hadis almıştır. Yani o, aynı zamanda Buhârî'nin de hocasıdır. *Kütüb-i sitté* müellifleri, Ahmed'in iki rivayetine yer verdiği Abdullah b. Vâkîd'den ise hiç rivayet nakletmemişlerdir.

Muhammed b. Seleme'den, Ahmed b. Hanbel vasıtasıyla Ebû Davud 52, Nesâî ise başkaları vasıtasıyla 18 rivayet nakleder. Ahmed b. Hanbel'in sadece iki rivayetine yer verdiği Mahled b. Yezîd'den ise başkası vasıtasıyla Buhârî 13, Nesâî de 27 rivayet nakletmiştir. Bu sayılara göre, *kütüb-i sitté*'de Harranlı ravilerden Muhammed b. Seleme ile Mahled b. Yezîd'in rivayetlerinin ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi Ahmed b. Hanbel'in Harranlı altı hocası ile ilgili bilgilere geçebiliriz.

¹ "Salât", 50; "Hac", 61, 162; "Sıfatü'n-Nebi", 38. Muhammed b. el-Hasen nüshasında 1. hadis I, 240, nr. 154; 2. hadis II, 303, nr. 447; 3. hadis için de II, 231, nr. 394'te yer almaktadır. 4. hadis bu nüshada yoktur.

1. Ahmed b. Abdilmelik b. Vâkıd Ebû Yahyâ¹

"Metrukü'l-hadîs" şeklinde tenkit edilen² Saîd b. Abdülmelik'in kardeşidir. Dedesine nispetle "Ahmed b. Vâkıd" diye de anılır. 221/836 veya 222/837'de Bağdat'ta ölmüştür.

Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında kanaati müspettir. Ona "Ama Harranlı âlimler ondan iyi bahsetmiyorlar" denilince, şu cevabı verir: "Harranlı âlimler kolay-kolay bir kişiyi beğenmez. O, bir arazisinden dolayı valiye gelir-giderdi." Ahmed bu sözleriyle, onun tenkit edilme sebebini açıklamış olmaktadır. Görüldüğü gibi bu, geçerli bir tenkit sebebi değildir. Zira bir işi için devlet ricali ile görüşmek, hadis râvâsine zarar veren bir cerh olmaz.

Ahmed b. Hanbel 63, Buhârî 4 ve İbn Mâce 4 rivayetinde yer vermiştir.³ Ahmed ile Buhârî rivayetleri ondan bizzat, İbn Mâce ise Ebû Bekr b. Ebî şeybe vasıtasıyla almıştır. Buhârî'nin dört rivayetinde de Ahmed hadisleri Hammâd b. Zeyd'den nakletmiştir.

2. Muhammed b. Seleme b. Abdillâh Ebû Abdillâh⁴

Ölüm tarihine dair 191/806, 192/807 ve 193/808 yılları verilmektedir. 191/806'in sonu olması daha doğru görülür. İbn Sa'd, onu "sika, fazıl, âlim, fazilet-rivayet ve fetva sahibi" şeklinde över. Ahmed b. Hanbel "şeyh, sadûk, Attâb b. Beşîr'den daha iyi durumda"; Ebû Hâtîm de "fazilet ve rivayet sahibi" der. Nesâî ile İclî onu "sika" sayar. İbn Hacer'e göre de sikadır. Muhammed'in; Ahmed b. Hanbel'de 44, Müslim'de 1, Ebû Dâvûd'da 52, Tirmizî'de 4, Nesâî'de 18, İbn Mâce'de 14 ve Dârimî'de 6 rivayeti vardır. Ahmed, ondan hem bizzat, hem de Harranlı bazı kişiler vasıtasıyla nakleder. Müslim, Ahmed b. Hanbel vasıtasıyla nakletmiştir. Diğer müellifler de, ondan birer vasıtayla rivayet ederler. Bu vasıtalar genellikle Harranlı muhaddisleridir. Buhârî, ondan *Kırâe halfe'l-imâm* ve *el-Edebü'l-müfred*'inde rivayet etmiştir.

3. Mervân b. Şücâ' Ebû Amr⁵ (Ebû Abdillâh da denir)

Ebû Arûbe, Mervân'ı Cezireli âlimlerin 4. tabakasında zikreder. Bağdat'a yerleşip orada hadis rivayet etmiştir. el-Hıdır b. Muhammed b. Şücâ'nın amcasıdır. Husayf'tan çok hadis rivayet ettiği için "Râviyetü Husayf" olarak ve "Husayf" lakabı

¹ Mizzî, age. I, 391-393, nr. 70; İbn Hacer, *Tebzîb* I, 57, nr. 93; *Hedyü's-sâri* (Beyrut, ts.) s. 384.

² Bâcî, *et-Tadîl ve't-tecrîb* (Fas, 1411/1991) I, 310, nr. 22.

³ Buhârî, "Salât", 74; "Cihâd", 24; "Fezâilü'l-ashâb", 25; "Meğâzi", 44; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 33; "Zekat", 3; "Menâsik", 45; "Fiten", 34.

⁴ İbn Ebî Hâtîm, age. VII, 276, nr. 1494; Mizzî, age. XXV, 289, nr. 5255; İbn Hacer, *Tebzîb* IX, 193, nr. 296.

⁵ İbn Ebî Hâtîm, age. VIII, 273, nr. 1249; İbn Hibbân, *Sikât* (Dâru'l-fikr, 1395) IX, 179, nr. 15871; Hatîb, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut, ts) XIII, 147, nr. 7129; İbn Asâkir, age. 57/299-307, nr. 7318; Mizzî, age. XXVII, 395-396, nr. 5874; İbn Hacer, *Takrîbü't-tebzîb* (Dımaşk, 1411/1991) s. 526, nr. 6571.

ile tanınır. İbn Sa'd: "Sika, sadûk bir kişi olup, emîrül-müminîn Mûsâ el-Hâdî ile birlikte onun müeddîbi olarak Bağdat'a gelmiştir" der. Mervan b. Şücâ' 184/800'de Bağdat'ta ölmüştür.

Ahmed b. Hanbel, onun hadiste orta halli olduğunu söyler. Yahya b. Maîn ise "sika" der. Ebû Hâtîm de: "Sâlih, hadiste o kadar güçlü değil, bazı münker rivayetleri vardır, ama hadisi yazılır" açıklamasını yapmıştır. İbn Hıbbân'a göre "münkerü'l-hadis" olup, tek kaldığı zaman onun rivayeti ile ihticac iyi olmaz.¹ İbn Hacer, kendisini "sadûk, lehû evhâm" şeklinde tanıtır.

Mervân'dan; Ahmed b. Hanbel 13, Buhârî 3, Ebû Dâvûd 1, Tirmizî 1 ve İbn Mâce 1 yerde rivayet nakletmişlerdir.² Rivayetleri Ahmed doğrudan, öteki imamlar vasıta ile nakleder.

4. Mahled b. Yezîd³

Ebû Arûbe el-Harranî, bu kişiyi Cezîreli âlimlerin 4. tabakasında zikretmiştir. Öğrencisi Abbâd b. Amr tarafından "fâzıl, iyi/sâlih ve çok yaşlı birisi" olarak tanıtılır. Ebû Cafer en-Nüfeylî onun 193/808'de öldüğünü söylemiştir.

Ahmed b. Hanbel, Mahled için "iyi durumda, ondan hadis yazdım, bazen vehme düşerdi" demiş ve Miskîn b. Bükeyr'i ondan önde tutmuştur. Yahya b. Maîn, Ebû Dâvûd ve Yakub b. Süfyan da, sika olduğunu söylemişlerdir. Ebû Hâtîm ise onun için "sadûk" der. Zehebî "sika", İbn Hacer ise "sadûk, lehû evhâm (hataları var)" hükmünü vermektedir.

Mahled'den Ahmed b. Hanbel 2, Buhârî 13, Müslim 1, Ebû Dâvûd 3, Nesâî 27, İbn Mâce 2 ve Dârimî 1 nakilde bulunmuştur.⁴ Rivayetleri Ahmed birinde bizzat diğerinde vasıtayla, diğer imamlar ise hepsini vasıta ile nakletmektedir.

5. Miskîn b. Bükeyr Ebû Abdîrrahman⁵

el-Hazzâ (ayakkabıcı) vasfı ile bilinir. 198/813'te ölmüştür. Ebû Arûbe el-Huseyn b. Muhammed b. Mevdûd, Miskîn'i Cezîreli âlimlerin 4. tabakasında zikreder. Ahmed b. Hanbel, Miskîn'in durumunun iyi olduğunu belirtip, onu Mahled b. Yezîd'den önde tutmuş, ama "Şu'be'den hiç kimsenin rivayet etmediği bazı garib hadisleri rivayet ettiğini" bildirmiştir.

Miskîn hakkında genellikle orta derecede olumlu açıklamalar yapılmakla birlikte,

¹ İbn Hıbbân, *Mecrûbîn* III, 13, nr. 1043.

² Ahmed b. Hanbel I, 214, 217 (iki tane), 218, 245, 363; II, 215; III, 93; IV, 95, 102; VI, 14 (Buradaki Mervan b. el-Hakem, "Mervan b. Şücâ" olmalı), 33 (vasıtayla)

³ İbn Ebî Hâtîm, age. VIII, 347, nr. 1591; İbn Asâkir, age.57/172-176, nr. 7282; Mizzî, age. XXVII, 343-345, nr. 5843; Zehebî, *Kâşif* (Cidde, 1413/1992) II, 249, nr. 5342; İbn Hacer, *Tehzîb* X, 77, nr. 133; *Takrîb* s. 524, nr. 6540.

⁴ Ahmed b. Hanbel II, 38 (bir vasıtayla), V, 305 (bizzat)

⁵ İbn Asâkir, age. 58/15-19, nr. 7386; Mizzî, age. XXVII, 483-486, nr. 5915; İbn Hacer, *Tehzîb* X, 120, nr. 218; *Takrîb* s. 529, nr. 6615.

rivayetlerinde hataların bulunduğuna dikkat çekilir. Hattâ Hâkim Ebû Ahmed, onu "çok münker rivayeti var"/"vehmi ve hatası çok" ifadeleriyle tenkit etmiştir. İbn Hacer tarafından "sadûk, yuhtü, sâhibü hadîs" (doğru sözlü, ancak hata eder, ehl-i hadisten) ifadeleriyle tanıtılır.

Miskîn'den Ahmed b. Hanbel 2; Buhârî 1, Müslim 2, Ebû Dâvûd 6, Nesâî 3 ve Dârimî 2 yerde nakilde bulunmuştur.¹ Ahmed ondan bizzat, diğerleri vasıta ile rivayet etmektedir.

6. Abdullah b. Vâkîd Ebû Katâde²

Aslen Horasanlı olup Haran'da ikamet etmiştir. Buhârî, Ebû Katâde'nin 207/822'de, Ebû Arûbe el-Harranî ise 210/825'te öldüğünü söylemiştir.

İbn Sa'd'a göre, ibadet ve faziletinin çokluğu ile meşhurdur. Ama Hadis ilminde muteber biri değildir. Ahmed b. Hanbel, sâlih bir insan olduğunu belirterek onu övmektedir. Bazen hata ettiğini kabul etmesine rağmen, onu tenkit etmekten özellikle kaçınır. Hatta oğlu Abdullah, Yakub b. İsmail'in Ebû Katâde'nin yalan söylediğini nakledince, buna çok şaşırıp, "Harranlılar ona düşmanlık besliyor, o doğruyu araştıran bir kişiydi" diyerek kendisini övmüş, hayırla yâd etmiş ve şöyle demiştir: "Onu ashab-ı hadise benzer gördüm. Ancak zannederim tedlis yapıyor, muhtemelen yaşlanıp ihtilata maruz kalmıştır." Harranlı âlimler Ebû Katâde'yi zayıf saymıştır. Cerh-tadil âlimlerinin büyük çoğunluğu da onu şiddetli cerh ifadeleri ile tenkit etmişlerdir.

Ebû Katâde'nin *keütüb-i sitt'e*'de rivayeti olmayıp, kaynaklarda adı "temyîz" için zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in, "Abdullah b. Vâkîd" diyerek, ondan sadece 2 rivayet naklettiği görülmektedir.³ Sâlih bir insan olduğunu bildirmesine rağmen, tedlis ve ihtilatından ötürü rivayetlerine ihtiyatlı yaklaştığı anlaşılmaktadır.

D. Buhârî ve Müslim'in Harranlı Hocaları

Buhârî'nin *Sahîb*'inde kendilerinden bizzat rivayet naklettiği Harranlı kişi sayısı üçtür. Bunlardan Ahmed b. Abdilmelik'ten dört hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel bu kişiden 67 rivayet naklettiği için onu Ahmed'in hocaları arasına koyduk. Buhârî, Amr b. Hâlid'den 25 rivayet nakleder. Ondan Buhârî'den başka sadece İbn Mâce, Muhammed b. Yahya vasıtasıyla iki hadis aktarmıştır. Yani bu kişinin rivayetleri için Buhârî'nin kitabı önemli bir kaynaktır. Buhârî, Harranlı üçüncü

¹ Ahmed b. Hanbel III, 357; VI, 264; Buhârî, "Tefsir", sûre 2, 54; Müslim, "Hayz", 28; "Kasâme", 12; Ebû Dâvûd: 457, 1629, 1800, 2156, 2548, 4062; Nesâî: 2600, 5095, 5402; Dârimî, "Mukaddime", 53 (nr. 641); "Rüya", 13 (nr. 2163)

² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-keübrâ* (Beyrut, ts.) VII, 486; İbn Ebî Hâtim, age. V, 191, nr. 883; Mizzî, age. XVI, 260-262, nr. 3638; İbn Hacer, *Tehzîb* VI, 66, nr. 131; *Takrîb* s. 328, nr. 3687.

³ Ahmed b. Hanbel III, 232, 485. Ebû Katâde'nin tenkit edilen bazı rivayetleri için bkz. İbn Adî, age. V, 322-325, nr. 1005; İbn Hibbân, *Me'rûbîn* II, 29-32, nr. 560; Ukaylî, *ed-Duafüü'l-kebir* (Beyrut, 1404/1984) II, 313, nr. 898.

hocası Abdülgaffâr b. Davud'dan ise iki hadis rivayet etmiştir. Müellifimizin görüştüğü tahmin edilen, fakat kendisinden başkası vasıtası ile tek rivayet naklettiği Ahmed b. Yezîd adlı Harranlı bir hocası daha vardır. Zayıf bir ravi olduğu anlaşılan bu şahsın *kütüb-i sütte*'de hiç rivayeti bulunmamaktadır. Aşağıda Buhârî'nin üç hocası hakkında toplanan bilgiler verilmiştir.

1. Amr b. Hâlid b. Ferrûh b. Saîd Ebü'l-Hasen¹

Harranlı olup Mısır'a yerleşmiştir. Muhammed ve Ali adında iki oğlu kendinden hadis rivayet etmiştir. Ebû Hâtîm onun için "sadûk" der. İclî ise "Mısırlı, sebt, sika" demiştir. 229/843'te Mısır'da vefat etmiştir. İbn Hacer, onu "sika" olarak tanıtır. Amr'dan; Buhârî 25, İbn Mâce ise Muhammed b. Yahya vasıtasıyla 2 yerde rivayet nakletmiştir.² Buhârî'nin rivayetlerinde Amr hadisleri Züheyr b. Muâviye ile el-Leys b. Sa'd'dan nakletmiştir.

2. Abdülgaffâr b. Davud b. Mihrân Ebû Salih³

Harran'a nispet edilmesi, Abdullah ve Abdüaziz adında iki kardeşinin orada doğup ikamet etmeleri ve mal-mülklerinin orada olmasından dolayıdır. Kendisi "Harranlı" diye tanıtılmaktan hoşlanmamış. O, 140/757 yılında İfrîkiyye'de doğmuştur. 84 yaşında iken 224/838'de Mısır'da ölmüştür. 225/839'da, hatta 228/842'de öldüğünü söyleyen de vardır.

Annesi Basralıdır. Babası, çocuk iken onu Basra'ya götürmüş, orada büyüyüp, fıkıh ilmi öğrenmiş ve hadis sema etmiştir. Sonra babasıyla Mısır'a dönmüştür. Orada el-Leys b. Sa'd ve diğer âlimlerden hadis işitmiştir. İbn Adî, İbn Lehî'a'nın kâtibi olduğunu söyler. Şam ve Cezîre'de de muhaddislerden hadis sema etmiştir. Harranlı Musa b. A'yen'den hadis rivayet eder. Sora Mısır'a yerleşip orada öğrencilerine hadis rivayet etmiştir. İbn Yûnus'a göre, Mısır'a 171/787'de dönmüştür. Hanefî fakihî, aynı zamanda sika, sebt ve hasenü'l-hadis bir muhaddistir. Ebû Hâtîm ondan hadis sema etmiş ve hakkında "lâ be'se bih, sadûk" demiştir.

Abdülgaffâr'ın; Buhârî 2, Ebû Dâvûd İbn Avf vasıtasıyla 1 ve İbn Mâce de Harmele b. Yahya ve İbrahim b. Saîd vasıtasıyla 1 rivayetine yer vermiştir.⁴

3. Ahmed b. Yezîd b. İbrahim Ebü'l-Hasen⁵

¹ Mizzî, age. XXI, 601-602, nr. 4356; İbn Hacer, *Takrîb* s. 420, nr. 5020.

² İbn Mâce, "Tahâret", 21 (nr. 330); "İkâmetü's-salât", 85 (nr. 1109)

³ İbn Ebî Hâtîm, age. VI, 54, nr. 289; Mizzî, age. XVIII, 225-228, nr. 3486; İbn Hacer, *Tebzîb* VI, 365, nr. 696. Abdülgaffâr'ın oğlu Abdurrahman (252/866) ile torunu Kâsım (272/885) da muhaddistir. (Hatîb, age. X, 270, nr. 5386; XII, 433, nr. 6890) Ama *kütüb-i tisada* bu ikisinin rivayeti yoktur.

⁴ Buhârî, "Büyü", 111; "Meğâzi", 38 (V, 77); Ebû Dâvûd, "Vitr", 32 (nr. 1545); İbn Mâce, "Fiten", 34 (nr. 4088).

⁵ İbn Hibbân, *Sikât* VIII, 7-8, nr. 12038; Mizzî, age. I, 520-521, nr. 127; İbn Hacer, *Tebzîb* I, 90, nr.

"Vertennîsî" diye tanınır. Ebû Abdillâh b. Mende, "Buhârî'nin görüşüp hadis aldığı, sonra kendilerinden bir vasıta ile rivayet naklettiği bazı kişilerden" bahseder. Bu Ahmed de, onlardan biridir. Ebû Hâtîm, Ahmed b. Yezîd'e yettiğini bildirerek, onu "rivâyeti zayıf biri" olarak nitelemiştir.¹ Buhârî, Ahmed b. Yezîd'den, Muhammed b. Yusuf Ebû Ahmed el-Bîkendî vasıtasıyla Hz. Peygamber'in hicreti konusunda sadece 1 rivayet nakletmiştir.²

Müslim *Sahîb*'inde Harranlı ravilerden sadece bir kişiden iki rivayet nakleder. Dârimî ile Tirmizî de aynı şahıstan yine ikişer rivayet nakletmişlerdir. Bu zat, üç imamın da kendisinden bizzat rivayet naklettikleri hocalarıdır. Müslim, Hadis ilminde diğer ikisinden üstün sayıldığı için biz onu Müslim'in hocası olarak zikretmeyi uygun gördük.

4. el-Hasen b. Ahmed b. Ebû Şuayb Ebû Müslim³

Bağdat'a yerleşip orada Harranlı muhaddislerden Muhammed b. Seleme ile Miskîn b. Bükeyr'den rivayet etmiştir. İbn Hibbân'a göre, Miskîn b. Bükeyr'in râvisidir. Ondan bazen garip rivayetler de nakleder. 250/864'de Sürremenraâ'da veya 252/866 civarında el-Asker'de ölmüştür.

Ebû Hâtîm ondan rivayet almış ve hakkında "sadûk" demiştir. Kaynaklarda onun sika bir muhaddis olduğu belirtilir. Hatîb-i Bağdâdî de sika olduğunu söyleyip şu bilgiyi verir: "O, babası Ahmed ve dedesi Ebû Şuayb, Muhammed b. Seleme'nin İbn İshak kanalıyla naklettiği rivayetleri aktarırlar." İbn Hacer, Hasen'i "bazen garip rivayet nakleden sika biri" olarak tanıtır.

Hasen'den; Müslim 2, Tirmizî 2 ve Dârimî 2 rivayet nakleder.⁴ Ebû Dâvûd *Sünen*'inde babası Ahmed'den nakletmiştir. *Merâsîl* ve *Zühhd*'ünde ise Hasen'den naklettiği rivayetler vardır. Müslim'in iki rivayetinde el-Hasen hadisleri Miskîn b. Bükeyr'den; Tirmizî'nin rivayetlerinde Muhammed b. Seleme'den; Dârimî'ninkilerde ise bu ikisinden birer hadis nakletmiştir.

E. Ebû Dâvûd'un Harranlı Hocaları

*Kütüb-i sitt*e Harranlı ravilerden en fazla sayıda rivayetin Ebû Davud ile

158; *Takrîb* s. 86, nr. 127.

¹ Bâcî, age. I, 317, nr. 33.

² Buhârî, "Menâkıb", 25. (IV, 180-181) İbn Hacer'e göre Buhârî bu rivayeti kitabına mütâbaat gayesi ile almıştır. O şöyle der: "Aslında Buhârî, Ahmed b. Yezîd ile görüşmüş ve *Târîh*'inde kendisinden rivayet nakletmiştir. Bu yüzden onun rivayetlerinin sahihîni-zayıfını bilmektedir." (*Hedyü's-sârî* s. 385) *et-Târîhu'l-kebi'*'de yaptığımız araştırmada, Buhârî'nin yine Muhammed b. Yusuf vasıtasıyla Ahmed b. Yezîd'den sadece bir rivayet naklettiğini ve onun mürsel olduğunu açıkladığını tespit ettik. (II, 2, nr. 1488)

³ İbn Ebî Hâtîm, age. III, 2, nr. 4; İbn Hibbân, *Sikât* VIII, 174, nr. 12827; Hatîb, age. VII, 266, nr. 3749; Mizzî, age. VI, 50, nr. 1200; İbn Hacer, *Takrîb* s. 158, nr. 1210.

⁴ Müslim, "Hayz", 28; "Kasâme", 12; Tirmizî: 3036, 3059; Dârimî, "Mukaddime", 53 (nr. 641); "Tahâret", 53 (nr. 734).

Nesâî'nin *Sünen*'lerinde olduğu görülmektedir. Ebû Davud, kitabında Harranlı dört muhaddisten bizzat rivayette bulunur. O, Ebû Cafer en-Nüfeylî'den 141, Müemmel b. el-Fadl'dan 25, Abdülaziz b. Yahya'dan 21 ve Ahmed b. Ebî Şuayb'dan 16 rivayet nakletmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi hocası Ahmed b. Hanbel vasıtasıyla da Muhammed b. Seleme'nin 52 rivayetine yer vermiştir.

Bu dört kişinin diğer kaynaklarda rivayet sayısı yok denecek kadar azdır. Özellikle Abdülaziz'den, Ebû Davud'dan başka rivayet eden yoktur. Nesâî, başkaları vasıtasıyla Ebû Cafer en-Nüfeylî'nin 5, Ahmed b. Ebî Şuayb'ın 4, Müemmel'in de 2 rivayetini almıştır. O halde, Ebû Davud'un *Sünen*'i, Harranlı muhaddislerin rivayetleri için oldukça önemli bir kaynaktır.

1. Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Nüfeyl Ebû Cafer¹

Dedelerinden Nüfeyl'e nispetle "Ebû Cafer en-Nüfeylî" diye bilinir. Nesep zincirindeki isimler hususunda bazı farklılıklar görülür. Uzun ömürlü bir muhaddistir. Buhârî Harran'da 234/848'de öldüğünü söyler. İbn Sa'd, onu Cezîreli fakih ve muhaddisler arasında sayarak, Züheyr b. Muâviye'nin öğrencisi olduğunu ve âlimlerin kendisinden hadis yazdığını bildirmiştir.

Yahya b. Maîn, Ebû Cafer'i övmüştür. Ahmed b. Hanbel de, adı geçince daima övgü ile bahsetmiş ve kendisiyle Miskîn b. Bükeyr'in derslerine katıldığını bildirmiştir. Ebû Hâtim ile Ebû Zür'a ondan rivayet nakletmiştir. Ebû Hâtim onu "es-sika el-me'mûn" şeklinde tanıtır. Diğer cerh-tadil âlimleri de kendisinden övgü dolu ifadelerle bahsetmektedirler.

Ebû Dâvud Abdullah'tan 141 hadis nakleder. Nesâî; İbrahim b. Yakub, Amr b. Mansur ve Süleyman b. Seyf vasıtasıyla ondan beş rivayet almıştır.² Buhârî sadece "Muhammed" dediği birisi vasıtasıyla bir rivayetine yer verir. Tirmizî ile İbn Mâce de, ondan Muhammed b. Yahya vasıtasıyla birer rivayet aktarmıştır.³

2. Müemmel b. el-Fadl b. Mücahid Ebû Saîd⁴

Ebû Arûbe, onu Cezîreli âlimlerin 5. tabakasında sayarak, Muhammed b. Yahya'dan onun 229/843'te öldüğünü nakletmiştir. 230/844'te öldüğünü söyleyen de vardır. Ebû Hâtim, onun için "sika, rıdan (beğenilen) bir kişi" demiştir. Ebû Dâvud da şöyle der: "Nüfeylî bana ondan hadis yazmamı emretti. Ahmed b. Hanbel onu bana sordu ve şöyle dedi: Onun 'lâ be'se bih' olduğunu iddia ediyorlar." Müemmel Zehebî'ye göre "sika", İbn Hacer'e göre ise sadûktur. Ondandır Ebû Dâvud

¹ İbn Ebî Hâtim, age. V, 159, nr. 735; İbn Asâkir, age. 32/348-355, nr. 3524; Mizzî, age. XVI, 90-92, nr. 3545; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* II, 440-441, nr. 447.

² Nesâî: 404, 938, 1685, 4376, 4427.

³ Buhârî, "Tefsîr", sûre 2, 54; Tirmizî, "Menâkıb", 47 (nr. 3843); İbn Mâce, "Tahâret", 42 (nr. 402).

⁴ İbn Ebî Hâtim, age. VIII, 375, nr. 1713; İbn Hibbân, *Sikât* IX, 188, nr. 15919; İbn Asâkir, age. 61/259-261, nr. 7776; Mizzî, age. XXIX, 184-185, nr. 6322; Zehebî, *Kâşif* II, 310, nr. 5749; İbn Hacer, *Takrîb* s. 555, nr. 7032.

25, Nesâî ise Ahmed b. Süleyman vasıtasıyla 2 rivayet almıştır.¹

3. Abdülaziz b. Yahya b. Yusuf Ebü'l-Asbağ²

235/849'da Tellü İdî (Abdî?)de ölmüş ve orada defnedilmiştir. Ebû Hâtım ile Ebû Zür'a ondan rivayette bulunmuştur. Ebû Hâtım onun için "sadûk" der. Ebû Davud ise onu "sika" sayar. İbn Adî, "lâ be'se bi rivâyâtihi" demiştir. İbn Hacer, "sadûk, rubbemâ vehime (bazen vehme düşer)" diye tanıtır. Bu ifadeler, bazen hata etse de Abdülaziz'in rivayetlerinde doğru bir kişi olduğuna delalet etmektedir.

Buhârî *Duaifâ*'sında "kâle lî Abdülaziz b. Yahyâ" demiştir. Bu açıklama Buhârî'nin onunla görüştüğüne delalet etmektedir. Ebû Dâvûd, Abdülaziz'den 21 hadis nakletmiştir.³ Abdülaziz bu hadislerin tamamını Muhammed b. Seleme'den nakletmiştir.

4. Ahmed b. Ebî Şuayb Ebü'l-Hasen⁴

"Ebû Şuayb" künyesi ile tanınan babası, "Abdullah b. Müslim"dir. Kaynaklarda nesep zinciri "Ahmed b. Abdillâh b. Ebî Şuayb" şeklinde de verilir. Buna göre "Ebû Şuayb" babası Abdullah'ın değil, dedesi Müslim'in künyesi olmaktadır. Oğlu Hasen'in Buhârî'ye bildirdiğine göre, Vâsık'ın hilafeti sırasında 233/847'de ölmüştür. Torunu Ebû Şuayb Abdullah b. el-Hasen ise 231/845'te öldüğünü söylemiştir. Bu hususta 232/846, 240/854 ve 241/855 yılları da söylenir.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Hâtım ile Ebû Zür'a'nın ondan hadis yazıp rivayet naklettiklerini bildirir. Ebû Hâtım onun için "sadûk, sika" demiştir. Oğlu el-Hasen ile torunu Abdullah b. el-Hasen de muhaddistir. İbn Hibbân, torunu Abdullah'ın künyesini "Ebû Saîd" olarak zikredip, "talebelerinin ondan hadis yazdığını, hata eden ve vehme düşen biri" olduğunu ifade etmiştir.⁵

İbn Mende, bu Ahmed'i Buhârî'nin hocaları arasında sayar. Hâlbuki Buhârî ondan sadece "Muhammed" dediği birisi vasıtasıyla "Berâe sûresi tefsiri"nde tek hadis rivayet etmiştir. Bu kişi, Muhammed b. Yahya b. Abdillâh ez-Zühî'dir. Ahmed b. Ebî Şuayb'dan Ebû Dâvûd 15, Nesâî 4, Tirmizî ise 1 rivayet nakletmiştir.⁶ Bu rivayetleri Ebû Dâvûd bizzat kendisinden, Tirmizî ile Nesâî ise başka birisi vasıtası ile almıştır.

¹ Ebû Davud: 124, 235, 446, 847, 911, 1269, 1488, 1945, 2409, 2477, 2594, 3174, 3551, 3768, 4104, 4270, 4293, 4681, 5000, 5057, 5080, 5165, 5186. Nesâî: 3091, 3973.

² İbn Ebî Hâtım, age. V, 399, nr. 1852; Mizzî, age. XVIII, 215-217, nr. 3480; İbn Hacer, *Tebzîb* VI, 362, nr. 690; *Takrîb* s. 359, nr. 4130.

³ Ebû Dâvûd: 67, 117, 295, 343, 1359, 1662, 2117 (2. isim), 2164, 2215 (2. isim), 2236, 2246, 2700, 2923, 3094, 3199, 3625, 3931, 4451, 4525, 4670, 4837.

⁴ Buhârî, age. II, 3, nr. 1491; İbn Ebî Hâtım, age. II, 57, nr. 80; İbn Hibbân, *Sikât* VIII, 15, nr. 12059; Mizzî, age. I, 367-369, nr. 61; İbn Hacer, *Tebzîb* I, 47, nr. 80.

⁵ İbn Hibbân, *Sikât* VIII, 369, nr. 13922.

⁶ Ebû Dâvûd: 67, 155, 781, 1193, 1255, 1412, 1424, 1457, 1600, 1668, 2604, 2797, 3604, 4312, 5193. Tirmizî: 3837. Nesâî: 2497, 4265, 4272, 4296.

F. Tirmizî, Dârimî ve İbn Mâce'nin Hocaları

Yukarıda Müslim'in hocası olarak tanıttığımız el-Hasen b. Ahmed b. Ebî Şuayb'in aynı zamanda Dârimî ile Tirmizî'nin de hocası olduğunu belirtip, üç müellifin de ondan ikişer rivayet naklettiğini söylemiştik. Tirmizî'nin başka Harranlı hocasını tespit edemedik. Dârimî'nin ise Harranlı iki hocası daha vardır. O, *Sünen*'de bunların birinden sadece bir rivayet nakletmiş, diğerinden nakilde bulunmamıştır.

1. Musab b. Saîd Ebû Hayseme¹

Harranlıdır, ancak Massîsa'da ikamet ettiği için "Massîsî" nispeti ile zikredilir. Aslen Horasanlı olduğu da söylenmektedir. Son zamanında âmâ olmuştur. Bu yüzden "Darîr/Mekfûf" lakabı ile tanınır. Ebû Hâtim ondan rivayet nakletmiş, ancak nasıl biri olduğu sorulduğunda, suratını ekşiterek "bana göre, Abdullah b. Cafer er-Rakkî ondan daha iyidir" demiştir. İbn Hibbân da, Musab'ın hata yaptığına dikkat çekerek, sika kişilerden rivayet ettiği ve naklinde semâını açıkladığı takdirde, rivayetlerinin itibar için kullanılacağını bildirmiştir. Zira o, müdellis bir ravidir. İbn Adî de, onun zayıf hadislerinden bazı örnekler verip "bunlardan başkaları da var, rivayetlerinde zayıflık açıktır" demiştir. Musab'dan sadece Dârimî 1 rivayet nakletmiştir.²

2. Sâ'id b. Ubeyd Ebû Muhammed (Ebû Saîd de denir)³

Züheyr b. Muâviye'den rivayet eder. Muhammed b. el-Haccâc el-Mısrî, İbn Ebî Hâtim'e Sâ'id'den rivayet nakletmiştir. İbn Hacer'e göre makbûl bir ravidir. Sâ'id'den Tirmizî Abdullah b. Abdîrrahman vasıtasıyla 2; İbn Mâce de Cafer b. Müsâfir vasıtasıyla 1 rivayet nakleder.⁴ Sâ'id bu hadisleri Züheyr b. Muâviye'den rivayet etmiştir.

Tirmizî, *Sünen*'de iki yerde "Abdullah b. Abdîrrahman" yani Dârimî⁵ vasıtasıyla Sâ'id b. Ubeyd'den rivayet nakleder. Buna göre, Dârimî onunla görüşmüş olmalıdır. *Sünen*'de rivayeti olmasa da, Tirmizî'nin rivayetlerine binaen onu Dârimî'nin hocası olarak zikrettik.

İbn Mâce, Harranlı ravilerden iki kişiden rivayet nakletmiştir:

¹ İbn Ebî Hâtim, age. VIII, 309, nr. 1428; İbn Hibbân, *Sikât* IX, 175, nr. 15850; İbn Adî, age. VIII, 89-91, nr. 1846.

² Dârimî, "Ferâiz", 39 (nr. 3075)

³ İbn Ebî Hâtim, age. IV, 453, nr. 1997; Mizzî, age. XIII, 5, nr. 2793; İbn Hacer, *Takrîb* s. 271, nr. 2842.

⁴ Tirmizî, "Tefsir", sûre 33, 1 (nr. 3199); "Menâkıb", 37 (nr. 3808). İbn Mâce, "Et'ime", 5 (nr. 3261). Bûsîrî, Sâ'id hakkında herhangi bir cerh veya tevsik hükmü göremediğini ifade etmiştir.

⁵ Dârimî'den; Müslim 72, Tirmizî 63, Ebû Davud da 3 rivayet nakletmiştir.

1. İsmail b. Ubeyd b. Ömer b. Ebî Kerîme Ebû Ahmed¹

Bağdat'a gelip orada hadis rivayet etmiş ve Sürremenraâ'da 240/854'te vefat etmiştir. İbn Ebî Hâtîm, İsmail'in Harranlı râvîlerden sayıldığını belirtip ondan hadis yazdıklarını, Ebû Zür'a ile Muhammed b. Müslim'in kendisinden rivayet naklettiğini söyler. Dârekutnî onun için "sika" der. Ebû Bekr el-Ciâbî ise, Muhammed b. Seleme'den bazı acayip rivayetler naklettiğini bildirir. İbn Hacer'e göre o, garîb rivayetler nakleden sika biridir. İsmail'den İbn Mâce 2, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah 1 rivayet nakleder.² O, bu hadisleri Muhammed b. Seleme'den aktarır.

2. Hâşim b. el-Kâsım b. Şeybe b. İsmail b. Şeybe Ebû Muhammed³

İsa b. Yunus'tan hadis nakleder. Harran'da doksan yaşını aşmış olduğu halde 260/873'te ölmüştür. Ebû Arûbe: "Biz çok önceden ondan hadis yazmıştık. Sonra o uzun müddet yaşamış, nihayet çok yaşlanıp teğayyura uğramıştır" der. Hâşim bazı rivayetlerini yazıp İbn Ebî Hâtîm ile babası Ebû Hâtîm'e göndermiştir. İbn Ebî Hatim onun için "mahalluhu's-sıdk" der. İbn Hacer'e göre, sahabeye yetiştiğini iddia eden metrûk Ya'lâ b. el-Eşdak'tan sema etmiştir.

Ebû Dâvûd, Hâşim'den mütâbî 1 rivayet nakleder. İbn Mace de, Ahmed b. 'Amr el-Mısrî ile birlikte ondan 1 hadis rivayet etmiştir.⁴ Ebû Dâvûd ile İbn Mâce'nin bu uygulaması, kanaatimizce onun rivayetlerinin ancak başka biri ile birlikte alınabileceğine işaret etmektedir.

G. Nesâî'nin Harranlı Hocaları

Nesâî, *kütüb-i sütte* müellifleri içinde en çok sayıda Harranlı raviden rivayet edendir. O, Harranlı ravilerden Muhammed b. Süleyman'dan (213/828) "Ebû Davud" dediği birisi vasıtasıyla 2; Muhammed b. Musa b. A'yen'den (223/838) ise başka birileri vasıtasıyla 7 rivayet nakletmiştir. İkinci kişiden Buhârî de başka biri vasıtasıyla bir hadis almıştır.⁵

Nesâî'nin kendilerinden rivayet naklettiği Harranlı hocalarının sayısı yirmi civarındadır. Matbu *Sünen*'de bunların on iki tanesi bulunmaktadır. Beşten fazla rivayetine yer verdiklerinin adları ve rivayet sayıları şöyledir: Ahmed b. Süleyman 104 (Ruhâlıdır, coğrafi yakınlıktan dolayı Harranlı saydık), Süleyman b. Seyf 58, Abdülhamid b. Muhammed 15, Muhammed b. Vehb 12, Amr b. Hişâm 10, Muhammed b. Ma'dân 9 ve Muhammed b. Yahya 8.

¹ İbn Ebî Hâtîm, age. II, 188, nr. 635; İbn Hibbân, *Sikât* VIII, 103, nr. 12438; Mizzî, age. III, 154, nr. 467; İbn Hacer, *Takrîb* s. 109, nr. 468.

² İbn Mâce: 241, 990; Ahmed b. Hanbel I, 77.

³ İbn Hibbân, *Sikât* IX, 243, nr. 16229; Mizzî, age. XXX, 129, nr. 6539; İbn Hacer, *Takrîb* s. 570, nr. 7255.

⁴ Ebû Dâvûd, "Edeb", 36 (nr. 4887). İbn Mâce, "İkâmâtü's-salât", 14 (nr. 852)

⁵ Nesâî: 1783, 5588; 401, 413, 2374, 3199, 3421, 4898, 5122; Buhârî, "Savm", 42.

1. Ahmed b. Süleyman b. Abdilmelik b. Ebî Şeybe Ebü'l-Huseyn¹

"Ebû Şeybe" diye bilinen büyük dedesinin adı Yezîd'dir. Ruhâlî yani Urfalı olup, hâfız lakabı ile tanınır. Ebû Arûbe, hadis öğrenme ve aktarmada sağlam bir kişi olduğunu belirtip, Ruhâ yakınlarındaki tarlasında 261/874'te öldüğünü söylemiştir. Ahmed, bazı rivayetlerini yazarak İbn Ebî Hâtim'e göndermiştir. İbn Ebî Hâtim onu "sadûk, sika" sıfatları ile nitelmiştir. Nesâî "sika, me'mûn, sâhibü hadîs" şeklinde tanıttığı bu hocasından 104 yerde rivayet nakleder.

2. Süleyman b. Seyf b. Yahya b. Dirhem Ebû Dâvûd²

"Hâfız" lakabı ile ve "Harran'ın muhaddisi" olarak bilinir. Harran'da 272/885'te vefat etmiştir. İbn Ebî Hâtim şöyle der: "Ben Hıms'ta iken o Harran'da bulunuyordu. Ancak Harran'a gitmem nasip olmadı. Rivayetlerinden bir kısmını yazarak bana gönderdi." İbn Hacer onun için "sika, hâfız" demiştir. Nesâî, ondan 58 hadis rivayet etmiş ve sika olduğunu söylemiştir. Nesâî rivayetlerin bir kısmında bu hocasını sadece künyesi ile "Ebû Dâvûd" şeklinde tanıtmaktadır.

3. Abdülhamid b. Muhammed b. el-Müstâm b. Hakîm b. Amr Ebû Ömer³

Zamanında Harran camiinin imamı olarak görev yapmıştır. İbn Ebî Hâtim şöyle der: "Bazı arkadaşlarımız ondan hadis yazdı, bana ondan hadis sema etmek nasip olmadı." Abdülhamid 266/879'da vefat etmiştir. Nesâî "sika" olduğunu söylediği bu hocasından 15 yerde hadis rivayet etmiştir.⁴ Abdülhamid bu hadislerin hepsini Mahled b. Yezîd'den nakletmiştir.

4. Amr b. Hişâm b. Büzeyn Ebû Ümeyye⁵

Attâb b. Beşîr'in kızının oğludur. Bu anne dedesinden rivayet etmiştir. Hacca giderken 245/859'da Sevâdü'l-Kûfe'de (Kûfe'nin kenar mahalleleri) ölmüştür. Nesâî onun için "sika" demiş ve kendisinden 10 yerde hadis nakletmiştir.⁶ Amr bunların yedisini Mahled b. Yezîd'den, üçünü Muhammed b. Seleme'den rivayet etmiştir.

5. Muhammed b. Vehb b. Ömer b. Ebî Kerîme Ebü'l-Muâfâ⁷

Harran'a bağlı كفر جديد adlı köyde 243/857'de ölmüştür. Mesleme ve İbn Hacer'e göre sadûktur. Nesâî, hakkında "lâ be'se bih" ve "sâlih" demiş, ondan 13 yerde

¹ İbn Hibbân, *Sikât* VIII, 35, nr. 12135; Mizzî, age. I, 320-321, nr. 44; İbn Hacer, *Tebzîb* I, 33, nr. 60;

² İbn Ebî Hâtim, age. IV, 122, nr. 530; Mizzî, age. XI, 450-452, nr. 2528; Zehebi, *Tezkiretü'l-luffâz* II, 593-594, nr. 616; İbn Hacer, *Takrîb* s. 252, nr. 2571.

³ İbn Ebî Hâtim, age. VI, 18, nr. 96; Mizzî, age. XVI, 457, nr. 3727; İbn Hacer, *Takrîb* s. 334, nr. 3774.

⁴ Nesâî: 565, 930, 3543, 3548, 3702, 3775, 4475, 4520, 4548, 4904, 4953, 4962, 5007, 5060, 5311.

⁵ Mizzî, age. XXII, 278-279, nr. 4465; İbn Hacer, *Takrîb* s. 428, nr. 5129.

⁶ Nesâî: 220, 320, 448, 517, 1066, 2305, 2353, 2378, 3058, 3897.

⁷ İbn Hibbân, *Sikât* IX, 105, nr. 15434; Mizzî, age. XXVI, 602-603, nr. 5679; İbn Hacer, *Tebzîb* IX, 506, nr. 833; *Takrîb* s. 512, nr. 6379.

nakilde bulunmuştur.¹ Muhammed bunların birini Miskîn'den, diğerlerini Muhammed b. Seleme'den nakletmiştir.

6. Muhammed b. Ma'dân b. İsa b. Ma'dân Ebû Abdillâh²

Ebû Arûbe, Harran'da 260/873'te öldüğünü söylemiştir. İbn Hibbân, iki yerde zikreder. İlkinde vefat tarihini 252/866, ikincisinde ise 260/873 olarak kaydetmiştir.³ O, muhtemelen aynı kişiyi iki farklı insan zannetmiştir. Nesâî onun için "sika" demiş ve 9 hadisini rivayet etmiştir.⁴ Muhammed bu hadislerin tamamını el-Hasen b. A'yen'den nakletmiştir.

7. Muhammed b. Yahya b. Muhammed b. Kesîr Ebû Abdillâh⁵

Lakabı Lü'lü'dür. "Hâfız" vasfı ile zikredilir. Harran'da 267/880'de ölmüştür. Ebû Arûbe, onu "Hadis ehlinden akıllı biri" olarak tavsif eder. Lü'lü' az sayıda rivayetini yazıp İbn Ebî Hâtim'e göndermiştir. İbn Hacer "sika, sâhibü hadis" şeklinde tanıtır. Nesâî onun için "sika" demiş ve kendisinden 8 yerde nakilde bulunmuştur.⁶

8. Ahmed b. Yahya b. Muhammed b. Kesîr⁷

Nesâî bu kişiyi hocaları arasında saymış ve hakkında "sika" demiştir. İbn Asâkir onu zikrettikten sonra, "Muhammed b. Yahya'nın kardeşi değilse, kim olabilir?" diyerek şüpheyi dile getirir. Mizzî'nin bildirdiğine göre, Nesâî'nin *Sünen*'inin İbnü'l-Ahmer rivayetinde bir hadisin⁸ senesinde "Muhammed b. Yahya" adı, "Ahmed b. Yahya" şeklindedir. Muhtemelen İbn Asâkir'in *Etrâfı* için esas aldığı İbn Hâyûye rivayetinde de durum böyledir. Bu yüzden Muhammed'den farklı bir kişi zannedilmiştir. Hâlbuki kanaatimizce o, Muhammed olmalıdır.

Bu vesileyle İbn Hacer'in Nesâî'nin tanınmayan hocaları hakkındaki kanaatini öğrenmiş oluyoruz. O, Zehebî'nin "Ahmed'in kim olduğu bilinmiyor" açıklamasına karşı çıkararak: "Bilakis Nesâî'nin ondan rivayet etmiş olması, zatının bilinmezliğini ortadan kaldırmada yeterlidir. Durumunun bilinmesi hususunda da, onun tarafından sika sayılması kâfidir" der. Böylece İbn Hacer, Nesâî'nin hocaları hakkındaki

¹ Nesâî: 305, 715, 883, 1439, 1929, 3517, 3707, 3843, 4032, 4342, 4949, 5094.

² Mizzî, age. XXVI, 482, nr. 5619; İbn Hacer, *Takrîb* s. 507, nr. 6311. Ebû Hâtim, "İsa b. Ma'dân" adlı kişi için "sâlih biri, muzdaribü'l-hadis" demiştir. (İbn Ebî Hâtim, age. VI, 287, nr. 1594)

³ İbn Hibbân, *Sikât* IX, 113, nr. 15480; IX, 144, nr. 15665.

⁴ Nesâî: 647, 1794, 2519, 3423, 3538, 3824, 4426, 4888, 5651.

⁵ İbn Ebî Hâtim, age. VIII, 125, nr. 563; Mizzî, age. XXVII, 7-9, nr. 5694; İbn Hacer, *Takrîb* s. 513, nr. 6394.

⁶ Nesâî: 401, 413, 3421, 4173, 4576, 5160, 5251, 5361.

⁷ İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil* (Dımaşk, 1979) s. 62, nr. 96; Mizzî, age. I, 519, nr. 125; İbn Hacer, *Tehzîb* I, 89, nr. 156.

⁸ Nesâî, "Zînet", 72 (nr. 5251). Bu matbu nüshada isim, "Muhammed b. Yahya b. Muhammed" şeklindedir.

değerlendirmesini tartışmasız kabul eder gözükmektedir.

9. el-Muğîre b. Abdîrrahman b. Avn b. Habîb b. er-Reyyân Ebû Ahmed¹

Mesleme, Rakkalı olup Harran'ın köylerinden birine yerleştiğini ve sika olduğunu söyler. İbn Hibbân, onun 243/857'de öldüğünü bildirmiştir. İbn Hacer'e göre de sika'dır. Nesâî onun için "sika" demiş ve kendisinden 4 rivayet nakletmiştir.²

10. Ahmed b. Bekkâr b. Ebî Meymûne Ebû Abdîrrahmân³

"Ebû Meymûne"nin adı, Zeyd'dir. Ebû Arûbe, 244'te (Harran'da) öldüğünü söylemiştir. Zehebî onun için "vüssika"; İbn Hacer ise, "sadûk, kâne lehû hıfz" der. Nesâî, hakkında "lâ be'se bih" demiş ve ondan 3 hadis rivayet etmiştir.⁴

11. İsmail b. Yakub b. İsmail b. Sabîh Ebû Muhammed⁵

Dedelerinden Sabîh'e nispetle "Sabîhî" diye bilinir. Ebû Arûbe, 270/883'ten sonra ve Ebû Dâvûd el-Harranî'den (Süleyman b. Seyf) önce vefat ettiğini söyler. Ebû Dâvûd 272/885 yılının Şaban ayında ölmüştür. Nesâî, "lâ be'se bih, mine's-sikât" demiş ve 2 hadis rivayet etmiştir.⁶

12. Ali b. Osman b. Muhammed b. Saîd b. Abdillâh b. Osman b. Nüfeyl⁷

Künyesi Ebû Muhammed'dir. Nesep zincirinde zikredilen Nüfeyl adlı dedesine nispetle "Nüfeylî" diye anılır. Ebû'l-Abbâs b. Ukde'nin bildirdiğine göre 272'de ölmüştür. Zehebî, hakkında "sadûk" hükmünü verir. Nesâî onun için "sika", başka bir yerde de "sâlih, lâ be'se bih" demiş ve kendisinden 2 hadis rivayet etmiştir.⁸

13. Muhammed b. Ubeydillâh b. Yezîd b. İbrahim Ebû Cafer⁹

¹ İbn Hibbân, *Sikât* IX, 169-170, nr. 15823; Mizzî, age. XXVIII, 390, nr. 6138; İbn Hacer, *Tehzîb* X, 267, nr. 477; *Takrîb* s. 543, nr. 6846. İbn Hibbân, "Muhammed" adında bir oğlunu da zikreder. (IX, 150, nr. 15711)

² Nesâî, "Cenâiz", 94 (nr. 2023); "Zekât", 29 (nr. 2497); "Eymân", 45 (nr. 3897); "Âdâbü'l-kudât", 16 (nr. 5401)

³ Mizzî, age. I, 277-278, nr. 16; Zehebî, *Kâşif* I, 191, nr. 12; İbn Hacer, *Takrîb* s. 78, nr. 15.

⁴ Nesâî: 1363, 1941, 2391.

⁵ İbn Hibbân, *Sikât* VIII, 106, nr. 12451; Mizzî, age. III, 215-216, nr. 495; İbn Hacer, *Tehzîb* I, 337, nr. 610. İbn Ebî Hâtim, "Yakub b. İsmail b. Sabîh"i zikrederek, babası Ebû Hâtim'in ondan rivayet ettiğini söyler (IX, 204, nr. 853)

⁶ Nesâî, "Sıyâm", 71 (nr. 2374); "Zînet", 34 (nr. 5122)

⁷ İbn Asâkir, age. 43/87-88, nr. 4985; Mizzî, age. XXI, 67-68, nr. 4107; İbn Hacer, *Tehzîb* VII, 364, nr. 587; Zehebî, *Kâşif* II, 44, nr. 3945. İbn Hibbân, "Muhammed" adında bir oğlunu da zikreder. (*Sikât* IX, 149, nr. 15700)

⁸ Nesâî: 580, 4365.

⁹ Mizzî, age. XXVI, 48-49, nr. 5438; İbn Hacer, *Takrîb* s. 495, nr. 6112.

"Kurdüvânî" diye bilinir. Harran'da kadılık yapmıştır. Ebû Arûbe: "Âdil hâkimlerdendi, ancak hadisi bilmezdi. Birçok kitabı vardı, onları babasından sema etmişti. O beldede (Harran?) hiçbir muhaddise yetişmedi Babasından hadis yazdı, ama ondan rivayet nakletmedi. Harran'da 268/881'de öldü" der. Hâkim Ebû Ahmed onu "leyse bi'l-metûn indehüm" ifadesi ile tenkit eder. İbn Hacer "sadûk, fihî lîn" der. Nesâî, bu hocasından 2 hadis rivayet etmiştir.¹

14. Mahled b. el-Hasen b. Ebî Zümeyl Ebû Muhammed²

Mervlî'dir. (Harran'da bulunmuş?) sonra Bağdat'a yerleşip orada hadis rivayet etmiştir. Ebû Hâtim ondan rivayet edip, "sadûk" demiştir. Nesâî "lâ be'se bih" olduğunu bildirmiştir. İbn Hıbbân onun için "müstekîmü'l-hadîs" hükmünü verir. Zehebî "sika", İbn Hacer ise "lâ be'se bih" olarak tanıtır. Mahled'den Nesâî 1, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah 2 rivayet nakletmiştir.³ Abdullah rivayetlerden birini Mahled'in kitabından imlâ etmesi yoluyla rivayet etmiştir.

Rical kaynaklarında Nesâî'nin kendilerinden rivayet ettiği belirtildiği halde *Sünen*'de rivayetleri bulunamayan hocaları da vardır. *Sünen*'in farklı nüshalarından veya büyük ve küçük olmak üzere iki *Sünen*'inin olmasından kaynaklandığını düşündüğümüz bu problemin çözümü için ayrı bir çalışma gerekir. Nesâî'nin bu şekildeki Harranlı hocalarının sayısı beştir. Yine onun beş tane de Rakka yakınlarında bir yer olan Râfikalı hocası vardır. Nesâî bunlardan Muhammed b. Cebele'den (265/878) 5, Meymûn b. el-Abbâs'tan (254/868) ise 1 rivayet nakletmiştir.⁴ Geri kalan üçünün *Sünen*'de rivayeti bulunmamaktadır. Ayrıca, Nesâî'nin kendilerinden vasıtalı olarak rivayet ettiği belirtilen bazı Harranlı ravilerin rivayetleri de bazen *Sünen*'de bulunmamaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Harranlı raviler, İslâmî kaynaklarda bölgeye nispetle "Cezerî" yani Cezireli olarak bilinir. Bu yüzden Ruhâ, Rakka, Râfika gibi bu bölge şehirlerinden olanlar zaman-zaman Harranlı olarak tanıtılabilir. Cezîreli muhaddisler, Halep, Şam, Bağdat ve Kâhire ile irtibat içinde olmuşlardır. İçlerinde bu şehirlere gidip yerleşenler vardır. Dolayısıyla buraların muhaddisleri için telif edilen *Tarih*'lerde, yer-yer Cezîre'nin farklı beldelerinden olan muhaddis biyografilerine de rastlanır.

Harranlı ravilerin kabile nispetlerine gelince, girişte belirttiğimiz gibi Harran Hz. Ömer döneminde fethedilmiştir. Bu yüzden orada Hz. Ömer'e ve sonraki halife Hz. Osman'a mevlâlık nispeti olan aileler vardır. Ancak Harran üzerinde asıl Emevîlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira ravilerin çoğunun nispeti "Ümevî,

¹ Nesâî, "Siyâm", 51 (nr. 2270); "Kasâme", 38 (nr. 4806)

² İbn Ebî Hâtim, age. VIII, 349, nr. 1602; Hatîb, age. XIII, 175, nr. 7154; Mizzî, age. XXVII, 330, nr. 5831; Zehebî, *Kâşif* II, 248, nr. 5335; İbn Hacer, *Takrib* s. 523, nr. 6528.

³ Nesâî, "Siyâm", 83 (nr. 2418); Ahmed b. Hanbel V, 97, 328.

⁴ Nesâî: 1165, 1704, 2190, 3421, 4898 (Muhammed); 3520 (Meymûn)

mevlâhüm/Mevlâ Benî Ümeyye" şeklinde kaydedilmiştir. Harran'da soyundan birkaç muhaddis gelen bazı kişiler şunlardır: Yezîd b. İbrahim, Nüfeyl b. Zürrâ', A'yen, Şücâ', Ebû Davud, Ebû Şuayb ve Ebû Kerîme.

Dokuz temel hadis kaynağı müellifinin, kendilerinden rivayet naklettiği belli sayıda Harranlı hocası vardır. Ayrıca onların, görüştükları halde kitaplarına rivayetlerini almadıkları başka hocaları da olabilir. Araştırmamız neticesinde Mâlik'in 1, Ahmed b. Hanbel'in 6, Buhârî'nin 3, Müslim, Tirmizî ve Dârimî'nin 1, Ebû Davud'un 4, Dârimî'nin 2, İbn Mâce'nin 2 ve Nesâî'nin 12 hocası olmak üzere toplam 31 Harranlı muhaddis tespit ettik. Bazıları, iki-üç müellifin birden hocasıdır. Bunları birinin hocaları arasında zikredip, ötekilere işaret ettik.

Görüldüğü gibi Nesâî en fazla sayıda Harranlı hocaya sahip olan müelliftir. Daha sonra Ahmed ile Ebû Davud gelmektedir. Dokuz kitap müellifi içerisinde Harranlı ravilerin rivayetlerine en fazla yer verenler de yine bu üç müellif olmuştur. Harranlı ravilerin rivayet ettikleri hadisler, bilhassa bu üç müellifin eserinde toplanmış bulunmaktadır.

Rical kaynaklarında bu Harranlı hocaların tenkidi ile ilgili hükümler genellikle müspettir. Cerh-tadil âlimleri onların çoğunu sika kabul etmektedir. Bir kısmının rivayetlerinde ise, hataların görüldüğü özellikle kaydedilir. Dolayısıyla hatası çok olanların rivayetlerini kabul hususunda ihtiyatlı olunmalıdır. Ayrıca, hocaların içinde cerh-tadil durumu bilinmeyen ve şiddetli cerh ifadeleri ile tenkit edilen birkaç kişi vardır.

Bilindiği gibi, rivayetleri *kütüb-i sitt'e*ye alınan raviler, genellikle diğer ravilere göre hem daha meşhur, hem de daha güvenilir kişilerdir. Muhtemelen rivayetleri bu kaynaklara alınmayan daha başka Harranlı raviler de vardır. Onların da araştırılması ayrı bir çalışma konusu olabilir. Yine hicrî üçüncü asırdan sonra yaşayan Harranlı muhaddisler de ayrı bir çalışmada ele alınabilir. Nitekim hicrî dördüncü asrın ilk yarısında hayatta olan büyük muhaddislerden özellikle İbn Ebî Hâtim (327/938) ile İbn Hibbân'ın (354/965) kendi dönemlerindeki Harranlı muhaddisler ile irtibat içinde oldukları görülmektedir.

İLK DÖNEMLERDE HARRAN'DA YETİŞMİŞ HADİS BİLGİNLERİ

(Kütüb-i Sitte'de Rivâyeti Bulunan Harranî Nisbesiyle Anılan Râviler)

Mehmet DİLEK*

Abstract

Harran has been an important religious and historiography center. There have been many important scholars who wrote about hadith, law, commentary and history. In his book Al-Ikmal Ibn Makula states that there were many hadith scholars in Harran and gives several names. In this article we studied this scholars who are examined the narrators mentioned in Kutub al-Sitta (six famous hadith collection).

Key words: *Harran, Historiography, scholars, narrators, Kutub al-sitta*

Harran, İslam tarihçilerine göre el-Cezire veya Âsur ceziresi adı verilen Yukarı Mezopotamya'nın Diyar-ı Mudar kısmının çoğu zaman merkezi olmuştur. El-Cezire bölgesinin kuzey yarısı Türkiye, güney yarısı ise Suriye ve Irak toprakları içerisinde bulunmaktadır. El-Cezire, İslam'dan önce ve İslam tarihinin başlarında bu bölgeye yerleşen Arap kabilelerine göre "Diyar-ı Mudar", "Diyar-ı Rebia", ve "Diyar-ı Bekr" olmak üzere üç tarihi bölgeye ayrılmıştır. El-Cezire'nin Diyar-ı Mudar kısmında Urfa, Harran, Rakka (Suriye), Samsat, Re'sul-ayn; Diyar-ı Rebia kısmında Musul, Nusaybin, Sincar (Irak), Dârâ, Cizre; Diyar-ı Bekr kısmında Amid, Mardin, Meyyâfâra, Hasankeyf gibi önemli merkezler yer alır.¹

Müslümanlar el-Cezire bölgesini 19/640 yılında fethetmişlerdir. Bölgede İslam öncesinde olduğu gibi İslam'dan sonra da ilim ve düşünce tarihine hizmeti olmuş pek çok âlim yetişmiştir. Harran, İslam tarihinde dinî ilimlerin, tarih yazarlığının önemli merkezlerinden biri olmuştur. Bu şehirden hadîs, fıkıh, tefsir, tarih gibi ilimler sahalarında değerli eserler yazan pek çok âlim yetişmiştir.²Harran'ın tarihte oynadığı en önemli rol bilginleriyle İslam medeniyetinin ve biliminin gelişmesine yaptığı büyük katkıdır. Bugün bize Harran'dan çok önemli birkaç yapıdan başka bir

* Arş. Gör. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak., mdilek25@hotmail.com; Bu tebliğ, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [6. sayı Temmuz-Aralık 2003]dergisinde yayınlanmış olup bazı değişiklikler yapılarak sunulmuştur.

¹ Daha geniş bilgi için bkz. Şeşen, Ramazan, "el-Cezire", *DİA*, VII, 509.

² Şeşen, Ramazan, "*Harran Tarihi*", Ankara 1993. s. 84

şey kalmamıştır. Fakat, şehrin İslam ilmine, bu yolla dünya ilmine olan katkısından hala bahsedilmektedir.¹

İbn Mâkula, *el-İkmal* adlı eserinin Harran maddesinde, İslam tarihinin ilk asırlarında Harran'dan çıkan hadis âlimlerinin pek çok olduğunu söyledikten sonra bunların bazılarında söz eder.² *Mu'cemu'l-buldân* yazarı da pek çok İslam âliminin Harranî nisbesiyle anıldığını belirterek bunlardan tarih yazarı olanlarından söz eder.

Bu alimlerin en eskisi hicri II. miladi VIII. Asırda yaşayan hadisçilerden Nadr b. Arabî el-Harranî olup, Mücahid ve İkrime gibi ilk büyük hadisçilerden okumuş, kendisinden Süfyan el-Sevrî ve çağdaşları hadis okumuşlardır. 168/784 yılında ölmüştür. Bundan sonra 193/808 yılında ölen ve Süfyan es-Sevrî'den (161/778) okuyan Ebu'l-Hasan Mahled b. Yezîd el-Harranî gelir. Yine bu asırda yaşayan başka bir Harranlı hadisçi Mervan b. Şüca' el-Harranî olup Yahya b. Main ve Ahmed b. Hanbel'in hocasıdır. Bir başka önemli hadisçi 221/ 836 yılında ölen Ahmed b. Abdülmelik b. Vâkid el-Harranî olup doğumu 150/767 yılındadır. Buhârî ve Ahmed b. Hanbel kendisinden hadis okumuşlardır. Bu dönemde yaşayan başka bir önemli hadisçi Abdullah b. Muhammed en-Nüfeylî (ö.234/848)dir. Mâlik b. Enes'in talebesi olup, kendisinde Buhari ve Ahmed b. Hanbel okumuştur. Hadis sahasında çok güvenilir bir âlimdi. Bu alimlerden biri de Muhammed b. Yahya b. Kesir el-Harranî(ö.267/880) olup en-Nesai ve Ebu Arubet el- Harranî'nin hocasıdır. Yine aynı iki alime hocalık yapan Süleyman b. Seyf b. Yahya el- Harranî de aynı sıralarda yaşamış 272/885 tarihinde ölmüştür. "Harran'ın hadisçisi" diye şöhret bulmuştur.³

Bunlardan sonraki nesilde gelen önemli hadisçiler arasında Ebu Şuayb Abdullah b. el-Hasan b. Ahmed el-Harranî (ölm. 295/908), Ebu Arube el-Hüseyn b. Muhammed (ö.318/930), Ebu'l-Hasan Ali b. Allân el-Harranî de zamanının büyük hadisçilerindendi.⁴ Yine, İslam tarihinin ilk asırlarında Harran'dan çıkan hadis ve fıkıh alimlerinden biri Ebu Katade Abdullah b. Vâkid el-Harranî (ö.217/832)'dir. Büyük bir zahid olan bu alim İbn Cüreyc ve Süfyan es-Sevrî 'den okumuştur. Ayrıca, Mısıra giderek Leys b. Said'den ders aldı. Kendisinden ise Iraklılar ve Harranlılar okudular.⁵ İbn Mâkula, *el-İkmal* adlı eserinin Harran maddesinde, İslam tarihinin ilk asırlarında Harran'dan çıkan hadis âlimlerinin pek çok olduğunu söyledikten sonra bazılarında söz eder. Bunlar arasında 141-224/758-839 yılları arasında yaşayan Ebu Salih Abdulgaffar b. Davut b. Mihrân el-Bekri el-Harranî el-Hanefî vardır. Bu zat aslında Kuzey Afrikalıdır. Fakat, bir müddet Harran'da kaldığı için bu şehre nisbet edilmiştir. İbn Makula, bundan sonra bu aileden gelen çeşitli hadisçilerden bahseder.

¹ Şeşen, *a.g.e.*, s. XII

² İbn Mâkula, *el-İkmal fi raf' il-irtiyab mine'l-muhtelif fi'l-esma ve'l-küna ve'l-ensab*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1411. III, 55-56.

³ Şeşen, *a.g.e.*, s.84-85; Sıyerü a'lam en-nübela, VII, 403-405, IX,34, X, 634-637,662-663, XII,605,606, XIII,147-148; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, Beyrut tabı, I,353-354; *Mu'cemu'l-buldân*, Harran maddesi.

⁴ Şeşen, *a.g.e.*, 84; İbn el-Nedim, *el-Fihrist*, s.386; İbn el-Esir, *el-Lübâb*, I,353-354; Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, Harran maddesi; Sıyerü a'lamün-nübela, XIII, 536-537,XIV,20-21,510-512; Hediyetu'l-ârifin, I,681, Kehlale, VII,76; GAS, I,76; Nevadir el-Mahtutat, Beyrut 1976, I,262.]

⁵ Şeşen, *a.g.e.*, 84; İbn el-Esir,*el-Lübâb*, I,353-354

Babaları dışındakilerin Harran'da yaşadığından söz etmez. Belki de bu zatin oğulları babaları dolayısı ile Harranî nisbesini almışlardır.¹

Biz, bu çalışmamızda Harran bölgesinde doğmuş ya da bu bölgede yaşamış Kütüb-i Sitte'de rivâyeti bulunan hadis âlimlerini teker teker ele alacağız. Ayrıca Cerh ve ta'dil âlimlerinin onlar hakkındaki değerlendirmelerine değinecek, Kütüb-i Sitte'deki rivâyetlerini belirteceğiz.

1- Mervan b. Şüca' El-Harranî (Ö.134/749): İbn Hacer, Harranlı hadisçi Mervân b. Şüca'nın künyesini Ebû Abdillâh olarak verdikten sonra Buhârî ve Ebû Arube'nin, Ebû Amr olarak kaydettiklerini belirtir.² Mervân'ın Bağdat'ta Mûsa b. Mehdi'nin çocuğunun eğitici olduğu ifade edilmiştir.³ Husayf adlı râvîden pek çok hadis rivâyet ettiği için kendisine el-Husayfî denilirdi.⁴ Mervân b. Şüca', Muhammed b. Mervân ibnu'l-Hakem'in mevlâsıdır.⁵

Hocaları: İbrahim b. Ebî Able, Sâlim b. Aclân el-Eftas, Abdülkerim el-Cezerî, Muğire b. Muksim ed-Dabiy.

Talebeleri: Ahmed b. Menî', Hârûn b. Ma'ruf, Ziyâd b. Eyyûb et-Tûsî, El-Hasen b. Arfe.⁶ Ayrıca İbn Hibbân, ondan Irak ehlinin rivâyetinde bulduklarını kaydeder.⁷

Ahmed b. Hanbel bu râvîyi sadûk⁸ ve rivâyetlerinde bir sakınca olmayan (la bese bihi) biri olarak ifade etmiştir.⁹ İbn Hibbân onu es-Sikât'ta zikretmiştir.¹⁰ Ebû Dâvûd, Dârakutnî, Yahya b. Maîn, Ya'kub b. Süfyân da sika(bu ifadenin kullanıldığı ravinin rivâyeti ihticac için alınır) olduğunu belirtirlerken, Ebû Hâtim, onun sâlih bir râvî olduğunu ancak bazı münker rivâyetlerde titiz davranmadığını ifade etmiş ve hadisi yazılır (yüktebu hadisuhu) demiştir. Yine Ebû Hâtim, bu râvînin rivâyetlerinin hüccet olmadığını da ifade etmiştir. İbn Sa'd onun sika ve sadûk olduğunu, kendisinin Bağdat'a geldiğini 184 yılında vefat ettiğini belirtmiştir.¹¹ Buhârî, 134 de

¹ Şeşen, a.g.e., s.84; *İbn Makûla*, el-İkmal fî raf' el-irtiyab mine'l-muhtelif fi'l-esma ve'l-küna ve'l-ensab, (neşr. Abdurrahman b. Yahya el-Mualla el-Yemeni, III,55-56; Siyerü a'lamun nübelâ, X,438-439)

² İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tebzîbu'l-Tebzîb*, Daru Sadr, tsz. X,94.

³ El-Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *et-Ta'dil ve't-tecrîb*, Halep tsz. II,734.

⁴ El-Mizzî, Yusuf b. Zeki Abdurrahman Ebu'l-Haccâc, *Tebzîbu'l-kemâl*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf Müessesetu'r-Risale, Beyrut. 1980. XXVII,395)

⁵ MEVLA (c.Mevalî): 1.Hürriyetine kavuşturulmuş köle; 2.Kölesini hürriyetine kavuşturan köle sahibi, efendî. 3.Bir alakadan dolayı birbirine karşı minnettar olan, birbirinin dostu, muhibbi olanlardan her biri, 4. Arap olmayan (bilhassa Emeviler devri ve müteakip ilk devirlerde); Aydınlı, a.g.e., s. 99; Dârakutnî, *Zikru esmâ'i't-tâbiîn*, (thk. Bûrân ed-Dannâvî- Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut 1985. I,355

⁶ İbn Hacer, *Tebzîbu'l-Tebzîb*, X, 94.

⁷ İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustû, *Kitâbu'l-mecrûbin min el-muhaddisîn ve'd-duâfâ vel-metrûkîn*, (thk. Muhammed b. İbrahim Zâyed) Dâru'l-Va'y, Halep 1396. II,13.

⁸ Ahmed b. Hanbel, *İlelu Ahmed b. Hanbel*, (thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerâî) Riyad 1409. s. 173; Saduk: Zehebi ve Irakî'ye göre ta'dilin 3., Şehavî'ye göre 5. mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sığa. Böyle bir ravinin hadisi yazılır ve araştırılır. Aydınlı, a.g.e., s. 133

⁹ İbn Ebî Hatim, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1953 VIII, 273

¹⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, (thk.Seyyid Şerefuddîn Ahmed), Beyrut 1975 IX,179

¹¹ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, Beyrut tsz. V,328

vefat ettiğini bildirmiştir.¹ İbn Hibbân onu zuafâda da zikrederek sikalardan maklub hadisler rivâyet ettiğini belirtmiş ve onun tek başına yaptığı rivâyetler ile ihticacdan hoşlanmadığını ifade etmiştir.² Zehebî de Mervân'ın hadislerinin hasen derecesinde olduğunu ifade etmiştir.³

Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhâri, Tirmizi, Ebu Dâvud, İbn Mâce bu râvînin bazı hadislerini kitaplarına almışlardır.⁴

2-Husayf B. Abdirrahman el-Cezerî el-Harranî (Ö.137/753): Künyesi Ebû Avn olan Husayf tâbiîndendir, sahâbeden Enes b. Mâlik'i görmüş ve Benî Ümeyye'nin mevâlisindedir.⁵ İbn Hibbân onun Harran ehliinden olduğunu ve Hassâf adında ikiz bir kardeşinin de bulunduğunu kaydeder.⁶

Hocaları: Saîd b. Cübeyr, Mücâhid,⁷ Ebu'z-Zübeyr, Amr b. Abdullah b. Mesud, Atâ b. Rebâh, İkrime, Muksim b. Becre.

Talebeleri: Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Attâb b. Beşîr,⁸ Haccâc b. Ertât, Ebu'l-Ahves, Ma'mer, Ma'meru'r-Rakiy, İbn Ebî Nuceyh, Muhammed İbn İshâk, Hattâb ibnu'l-Kâsım, Züheyr b. Muâviye b. Hadîc, Sellâm b. Selim, Abdümelik b. Abdilâzîz b. Cüreyc, Muhammed b. Seleme b. Abdullah, Muhammed b. Fudayl b. Ğazvân, Mervân b. Şuca'.⁹

el-Cezire bölgesinde ikâmet eden Husayf hakkında cerh ve ta'dil âlimlerinin farklı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel onun hadîste zayıf, muzdaribul'-hadis bir râvî olduğunu,¹⁰ Yahya b. Maîn "rivâyetinde bir sakınca olmadığını"¹¹ Ebu Hâtim, onun sâlih¹² bir râvî olduğunu ancak naklettiği rivâyetleri

¹ el-Bâci, *a.g.e.*, II, 734

² İbn Hibbân, *Kütâbu'l-mecrûbîn*, II, 13; Maklub hadis: 1. Bir veya birkaç ravisi aynı tabakadan başkalarıyla değiştirilmiş hadis, 2. Senet ve metnindeki kelime veya cümlelerde takdim- tehir yapılmış olan hadis 3. Metnin isnadı alınıp diğer bir metnin başına diğerinin ki de bunun başına konmuş hadis. Aydınlı, *a.g.e.*, s.92

³ Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Nuaym), Beyrut 1413. IX, 34

⁴ Buhârî, "Şehâdât,"571;"Tib"365; Tirmizi, "Hacc" 100;Ebû Dâvûd, "Menâsik", 10; İbn Mâce, "Tib"23

⁵ Zehebî, , *Mîzânul-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*, (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ma'rife Beyrut tsz. I,653

⁶ İbn Hibbân, *Kütâbu'l-mecrûbîn*, I, 287; El-Fadl b. Ziyâd, Ahmed b. Hanbel'den şu dört zatın da Harran'dan olduğunu aktarmıştır: *Abdülkerim el-Cezerî, Husayf, Sâlim el-Eftas, Ali b. Bezîme*. Bk. İbn Adiy, *el-Kâmil fî'l-duafâ*, III,69

⁷ Buhârî, *Târîhu'l-kebir*,(thk. Seyyid Hâşim en-Nedvî), tsz. III,228

⁸ Zehebî, *Mîzân*, I,653

⁹ İbn Ebî Hatim, *a.g.e.*, III, 403,404; Zehebî, *Mîzân*, I,653 ; Muzdaribu'l-hadis: Iraki'ye göre cerhin dördüncü, Sehari'ye göre beşinci mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir siga. Böyle bir ravinin rivâyet ettiği hadis itibar için kullanılır. Aydınlı, *a.g.e.*, s.124

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel fî ma'rifeti ve'r-ricâl*, III,214; İbn Hacer, *Tebzîb*, III,143,144

¹¹ Zehebî, *Mîzân*, I,654

¹² Salih: 1. Sahih ve Hasen hadis; 2. Hasen'in altında olmakla beraber zaif denilecek kadar da düşük olmayan hadis. Aydınlı, *a.g.e.*, 136

karıştırdığını ifade ederler. Hıfzının zayıflığı hususunda cerh vaki olmuştur. İbn Adıyy, Husayf'ın pek çok nüshaları ve hadisleri olduğunu şayet kendisinden sika olan bir râvî rivâyet etmişse onlarda bir beis olmadığını belirtmiştir. Husayf'dan Abdulaziz b. Abdirrahman'ın rivâyet ettiği hadisler bâtıldır. Fakat bu durum Husayf'dan değil Abdulaziz'den kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Medîni, Yahya b. Saîd'in onu zayıf saydığını ifade etmiştir. Mürcie fikrine meylettiği de söylenmiştir. İbn Huzeyme, hadisiyle ihticac edilemeyeceğini belirtmiştir. Bu anlamda Yahya el-Kattân da Husayf'dan rivâyette bulunmaktan sakınılması gerektiğini ifade etmiştir.¹ Ali İbnü'l-Medîni, Yahya b. Saîd'in şöyle dediğini de aktarır: “Biz o günlerde Husayf'dan rivâyetten kaçınıyorduk. Kûfe'de ondan herhangi bir rivâyet yazmadım. Ancak daha sonraları yazdım.” demiştir.

İbn Hibbân, Husayf hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunur: “Hocalarımızdan bir çoğu ondan hadis rivâyetini terketmiş, diğer bir çoğu ise rivâyetlerini kabul etmiş olup kendisi sâlih-fakih-âbid bir şeyhtir. Ancak rivâyetlerinde çok hata yapmakta ve meşhurlardan almış olduğu rivâyetlerinde tek başına kalmaktadır. Onun sika râvîlere muvafık olan rivâyetlerinin alınması, itibara² elverişli olmayan rivâyetlerinin ise terk edilmesi uygundur.³ Husayf'ın vefat tarihi hakkında farklı tarihler verilmektedir. Buhârî 136, İbn Sa'd, 137,⁴ Ebu Ubeyde 138, Halife b. Hayyât ise 139 da vefat ettiğini ifade etmiştir.⁵

Tirmizî, Ebu Dâvud, Nesâî, İbn Mâce'de bu râvînin rivâyetleri bulunmaktadır.⁶

3-Ma'kıl B. Ubeydillah el-Cezerî el-Harranî(ö.166/782): Künyesi Ebû Abdillah'dır ve ikâmet yeri el-Cezîre'dir.⁷

Hocaları: Atâ b. Ebi Rebâh, Ebu'z-Zübeyr, İkrime b. Hâlid, Amr b. Dînar, ez-Zuhrî, Zeyd b. Ebî Enîse, İbrahim b. Ebi Able, Süveyd b. Hüceyr.⁸

Talebeleri: Çağdaşı Süfyan es-Sevrî, el-Hasen b. Muhammed b. A'yun, Muhammed b. Yezid b. Sinan, Ubeydillah b. Yezdî el-Kardavâni, Veki, Ebu Nuaym, el-Firyâbi, Ahmed b. Yunus, Abdullah b. Muhammed en-Nufeylî.

Abdullah b. Ahmed, babasından Ma'kıl'in sâlihu'l-hadis olduğunu aktarmıştır. Bir defasında da sika demiştir.⁹ Yahya b. Maîn'den onun rivâyetlerinde bir sakıncası

¹ Zehebi, *Mîzân*, I,654

² Pübar: Bir hadisin aynının veya benzerinin başka yollardan rivâyet edilip edilmediğini ortaya çıkarmak için araştırma yapmak, senetlerini araştırmak. Bu araştırma, daha ziyade, za'if bir hadisi, benzerini bularak takviye etmek için yapılır. Fakat bu da ancak takviyeye elverişli olan çok za'if olmayan hadisler için mümkündür. Her za'if hadis için bu araştırma yapılamaz. Aydınlı, *a.g.e.*, s. 79

³ İbn Hibban, *Kütâbu'l-mecrûbîn*, I,287; İbn Hacer, *Tehzîb*, III,143,144

⁴ İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII,482

⁵ Zehebi, *Mîzân*, I,654

⁶ Ebû Dâvûd, “Nikah”, 13; en-Nesâî, “Menâsiku'l-hacc”, 229,230; Tirmizî, “Tahâret”,103, “Salat”,215, 302,340; “Zekât”,5; “Hacc”, 9, 100; “Tefsiru'l-Kur'an, 4; İbn Mâce, “İkâmetu's-Salât”, 115; “Zekât”,12, “Menâsik”, 69.

⁷ Dârakutnî, *Zikri esmâi'l-tâbiîn*, II, 254.

⁸ Zehebi, *Siyeru a'lami'n-nubelâ*, VII,318

⁹ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I,53

olmadığı(leyse bihi be's) şeklinde aktarılmıştır. İshâk b. Mansûr, İbn Main'den sika, Muâviye b. Sâlih ise yine ondan zayıf bir râvî olduğuna dair bilgi aktarmıştır. İbn Adıyy, onun bir kaç hadisini kaydettikten sonra hasenu'l-hadis¹ olduğunu ve hadislerinde münker bulunmadığını ifade etmiştir. İbn Hibbân, onu es-Sikât'ta zikretmiştir.²

Kütüb-i Sitte müelliflerinden Müslim, Nesâi ve Ebû Dâvûd'da bu râvînin rivâyetleri bulunmaktadır.³

4-En-Nadr b. Arabî el-Harranî (ö.168/784): Yahya b. Maîn'in Harranlı olarak belirttiği en-Nadr'm künyesinin Ebû Ravh olduğu ya da Ebû Amr olduğu söylenmektedir. Onun Ebu't-Tufeyl Amr b. Vâsile'yi gördüğü belirtilmiştir.⁴

Hocaları: Mücâhid, İkrime, Atâ, Nâfi, Meymûn b. Mehrân, Mekhûl, Ömer b. Abdilaziz, Kâsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdillâh b. Amr.⁵

Talebeleri: Süfyan es-Sevrî, Vekî', Abde b. Süleyman, Ebû Usâme el- Muttalib b. Ziyâd, Muhammed b. Abdillâh, el-Hasen b. Sevâr, Ebu Câfer el-Ukaylî, Abdullâh b. Abdilvehhâb el-Huccî, Amr b. Hâlid el-Harranî, Bişr b. İsa ve Ebu Sâlih el-Harranî.

Ahmed b. Hanbel'den onun rivâyetlerinde bir sakınca olmadığına (lâ be'se bih) dair bilgi aktarılmıştır⁶ Ebû Hâtim, bir yerde aynı ibareyi kullanırken diğer bir yerde salihu'l-hadis demiştir. Yahya b. Maîn, Ebû Zür'a ve Muhamed b. Abdillâh b. Nümeyr onun sika biri olduğunu belirtmişlerdir. Yahya b. Main'e onun hakkında sorulunca en-Nadr b. Arabî'nin rivâyetlerini *رايت فلانا رايت طاوسا* tarzında bizzat görüşmek suretiyle yaptığı için rivâyetlerinde bir sakınca olmadığını ifade etmiştir.⁷ İbn Adıyy, onun hadislerini sağlam ve sahîh olarak bulduğunu belirtmiştir.⁸ İbn Sad ise onun zayıf bir râvî olduğunu ve halife Mehdî'nin döneminde vefat ettiğini söylemiştir.⁹

En-Nadr b. Arabî'nin Kütüb-i Sitte'den sadece Ebû Dâvûd'da rivâyeti bulunmaktadır.¹⁰

5-Mahled b. Yezîd el-Harranî (Ö.193/808): Künyesinin Ebu'l-Huseyn, Ebû Yahyâ ve Ebû Hıdâş ya da Ebû Hâlid olduğu söylenmiştir.¹¹

Hocaları: Yahya b. Saîd, Hırriz b. Osman, el-Evzâi, Süfyan es-Sevrî, İbn Cüreyc,

¹ Hasenu'l-hadis: İraki'ye göre ta'dilin 4., Şehavi'ye göre 6. mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir şiga. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis i'tibar için alınır. Aydınlu, a.g.e., s.69

² İbn Hacer, *Tehzib*, X,204; Zehebî, *Mizan*, IV,146; İbn Hibban, *Es-Sikat*, VII,491

³ Müslim, "Hacc", 54; "İmâret", 8,37; "Fezâil", 3; "Sıfatu'l-münafikin", 16,72,75,77,78; Ebû Dâvûd, "Vudu", 66; Nesâi, "İftitah", 37

⁴ İbn Hibban, *es-Sikat*, VII,34; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, VII,403

⁵ İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzihib*, X,442,443; Zehebî, *Mizan*, IV,260.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 53

⁷ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, III,25

⁸ İbn Adıyy, a.g.e. VII,25

⁹ İbn Sa'd, a.g.e., VII,483

¹⁰ Ebû Dâvûd, "Sünne", 6

¹¹ İbn Hibban, *es-Sikat*, IX,186; Dârakutni, *Zikri esmai't-tâbiin*, I,365

Yunus b. Ebî İshâk, İsrail b. Yûnus, Saîd b. Abdilaziz, Hanzale b. Ebî Süfyan, Abdullah b. Alâ b. Zebr, Mâlik b. Muğavvel, Mis'ar.¹

Talebeleri: Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhuye, Ebu Ca'fer en-Nüfeylî, Abdulhamid b. Muhammed b. Mistâm, Ebû Umeyye Amr b. Hişâm, Muhammed b. Sellâm el-Beykendi, Abdullah b. Abdussamed b. Ebi Hıdaş el-Mevsilî, Ali b. Meymûn el-Attâr, Yakub b. Süfyan, Yakub b. Ka'b el-Antakî, Ahmed ibnul-Bekkâr el-Harranî.²

İbn Maîn ve diğer âlimler bu râvînin sika olduğunu ifade etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel onun hakkında "la be'se bihi" demiştir.³ Zehebî, ondan saduk meşhur diye söz eder ve onu Harranlı sika âlimlerden sayar.⁴ Ebû Hâtim sadûk, Ebû Dâvûd onun şeyh olduğunu ifade ederek insanların ondan mürse⁵l hadis rivâyet ettiklerini ifade etmiştir.⁶ İbn Hibbân, onu sikalardan saymıştır.⁷ es-Sâci onun bazen vehimli hadîsleri rivâyet ettiğini ifade etmiştir.

Kendisinden Buharî ve Nesâî rivâyette bulunmuştur.⁸

6-Muhammed b. Süleymân b. Ebî Dâvud (Ö.213/828):Künyesi Ebû Abdillâh olup ikâmet yeri Harran'dır.

Hocaları: Babası, Vahş b. Harb,⁹ Fıtr b. Halîfe, Mâlik , el-Leys, Ca'fer b. Berkan, İsa b. Ebî Rezîn, Meân b. Rifâa, Ebu Ca'fer er-Râzî, Afîr b. Ma'dân, Seleme b. Verdân, Şuayb b.Ebî Hamze, Said b. Beşîr, Yahya b. Eyyûb, Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân, İbrahim b. Muhammed b. Ziyâd.

Talebeleri: Torunu Süleyman b. Abdillâh, Muhammed b. Yahya b. Ebi Kesîr, Ebû Dâvûd Süleyman b. Yusuf el-Harranî, Ahmed b. Süleyman er-Rehâvî, Seleme b. Şebîb, Ca'fer b. Muhammed ibnu'l-Fudayl, Ahmed b. Abdurrahman ibnu'l-Mufaddal el-Harranî, el-Fadl b. Ya'kûb, Muhammed b. Yezîd b. Sinân er-Rehâvî, Musa b. Eyyub en-Nasîbi, Muhammed b. Abdulvehhab, İshak b. İbrahim, İshak b. Zeyd el-Hattâbi.

Nesâî, Muhammed b. Süleyman'ın rivâyetlerinde bir sakınca olmadığını belirtmiş ancak Ebû Hâtim ona münkeru'l-hadis demiştir.¹⁰ İbn Hibbân es-Sikât'ta

¹ Zehebî, *Siyeri a'lâmi'n-nubelâ*, IX/337; İbn Hacer, *Tebzîbu't-tebzîb*, X,47,48

² İbn Hibban, *es-Sikât*, IX,186

³ İbn Hacer, *Tebzîbu't-tebzîb*, X,47,48.

⁴ Zehebî, *Siyeri a'lâmi'n-nubelâ*, IX/337

⁵ Mürsel: Tabiun'dan birinin ravi sahabiye atlayarak, zikretmeyerek doğrudan doğruya Hz.Peygamber'den vey hakikatte kendisinden hadisi duymamış olduğu ravi sahabiye zikrederek Resulullah'dan rivayet ettiği hadis. Aydınltı, *a.g.e.*, s.112

⁶ Zehebî, *Mizân*, IV,84

⁷ İbn Hibban, *es-Sikât*, IX,186

⁸ Buhari, "Ezan", 160; "Vesâyâ",15; "Buyu" 9 "Edeb"122; Nescî, "Salat" 1; "Mevâkir" 12,35; "İftitah",35,36,115; "Buyu" 28,39; "Kat'us-Sârik"8.

⁹ Buhari, *Tarihu'l-Kebîr*, 1/90

¹⁰ İbn Hacer, *Tebzîb*, IX,199,200; Zehebî, *Mizânul-İtidal*, III,569 ; İbn Ebi Hatim, *a.g.e.*,VII,266. Münkeru'l-hadis: 1.Zehebî ve Şehavî'ye göre cerhin 5., İrakî'ye göre 4. mertebesinde bulunan bir ravi

zikretmiştir.¹

Kendisinden Nesâî rivâyette bulunmuştur.²

7-Ahmed b. Abdülmelik b. Vâkîd el-Harranî (Ö.221/ 836): Künyesi Ebu Yahya'dır, dedesine nispet edilmektedir. İkamet yeri el-Cezîre bölgesidir.³

Hocaları: Züheyr b. Muâviye, Hammâd b. Zeyd, Ubeydillah b. Amr, Ebu'l-Muleyh er-Rukıy, Katâde İbnu'l-Fudayl, Yahya b. Amr b. Mâlik en-Nekrî.⁴

Talebeleri: Buhâri, Nesâî, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe, Ebû Zur'a, Ebû Hâtîm, Muhammed b. Cebele, Temmâm, Ebû İsmail et-Tirmizi, Ya'kub b. Şeybe, Hanbel b. İshak, Ca'fer b. Muhammed b. Şâkir es-Sâni', Hamdân b. Ali el-Verrâk.⁵

Ahmed b. Hanbel onun ilmi şahsiyetinde bir kusur görmediğini, hadisinde onu hâfız olarak gördüğünü ve kendisinde hayırdan başka bir şey bulunmadığını ifade ederek onun sünnetle amele önem veren bir zat olduğunu ifade etmiştir. Meymun der ki: "Harranlılar –yani beldesinin insanları- ondan pek memnun olmayıp kendisinden iyi bir şekilde söz etmezlerdi." Bu söz üzerine Ahmed b. Hanbel: "Harran halkının sultanla yakın olan bu tür insanlardan pek memnun olmadıklarını ifade etmiştir." İbn Nümeyr de onun hadisini hemşehrilerinin eleştirilerinden dolayı terk ettiğini ifade etmiştir. ⁶ İbn Ebî Hâtîm, onun doğrulukta (sıdk ve itkanda) Nüfeylî gibi olduğunu ifade etmiştir. ⁷

Buhâri ve İbn Mâce ondan rivâyette bulunmuşlardır.⁸

8-Muhammed b. Mûsa b. A'yun el-Harranî(Ö.223/837): Künyesi Ebû Yahya olan Muhammed b. Mûsa, el-Cezîre'de ikâmet etmiştir.

Hocaları: Babası, Züheyr b. Muâviye, İbn İdris, İsa b.Yûnus, İbrahim b. Yezîd, Hattâb İbnu'l-Kasım el-Harrani.

Talebeleri: Zuhlî, İsmail b. Ubeyd b. Ebî Kerîme, İsmail b. Ya'kub b. Sabîh, Ali b. Osman en-Nufeylî, Muhammed b. Cebelete'r-Râfîkî, Muhammed b. Yahya b. Muhammed b. Kesîr el-Harranî, Muhammed b. Müslim b. Vârret, Muhammed b. Hâlid, Muhammed b. Yahya en-Neysâbûrî.⁹

İbn Hibban onu es-Sikât'ta zikretmiştir.¹⁰

Sadece Nesâî'de rivâyeti bulunmaktadır.¹

hakkında kullanılan bir siga. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis itibar için alınır. Aydınlı, *a.g.e.*, s.112

¹ İbn Hibban, *es-Sikât*, VIII,281

² Nesâî, "Eşribe" 23

³ el-Baci, *a.g.e.*, I,331

⁴ Hatib, *a.g.e.*, IV,266

⁵ Hatib, *a.g.e.*, IV,266; İbn Ebî Hâtîm, *a.g.e.*, II,62, 63

⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, I,57.

⁷ İbn Ebî Hâtîm, *a.g.e.*, II,62, 63

⁸ Buhari, "Kitabu's-salât", 74; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât",33; "Sıyâm",45

⁹ İbn Hacer, *Tehzib*, IX,479; İbn Ebî Hâtîm, *a.g.e.*,VIII,83

¹⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX,68

9-Amr b. Hâlid Ferrûh el- Harranî (Ö.229/843): Mısırda ikamet etmiştir. Kendisine el-Huzâi, el-Cezerî, et-Temîmî de denir. İki âlim Muhammed b. Amr ve Ebû Hayseme Ali b. Amr'ın babasıdır, Mısır'da vefat etmiştir.

Hocaları: Hammâd b. Seleme, Leys b. Sa'd, Abdulhamid b. Behrâm, En-Nadr b. Arabî, Yahya İbnu'l-Mutevekkil, Abdullah b. Leha, Abdullah b. Amr, Ebu'l-Muleyh, Zuheyr, Şerik, Bekr b. Mudar, Abdu'l-A'lâ b. Ebî Mûsâvir el-Cerâr.

Talebeleri: Buhârî, Muhammed b. Yahya, Yûnus b. Abdu'l-A'lâ, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî, Semmûye, Ravh İbnu'l-Ferec, Ebû Zur'a, Ebû Hâtîm, Yahya b. Osman b. Sâlih, el-Hasen İbnu'l-Ferec, el-Huseyin b. Humejd, Osman b. Harzâz, Ebu'l-Ahves.²

Ebû Hâtîm er-Râzi onun sadûk, Ahmed b. Abdillâh sika sebt³ bir râvî olduğunu ifade etmişlerdir.⁴

Kütüb-i Sitte'den Buhari'de onun rivâyeti bulunmaktadır.⁵

10-Muettel İbnu'l-Fadl İbn Umeyr el-Harranî (Ö.229/843):Künyesi Ebû Saîd olan Muettel İbnu'l-Fadl'ın ikâmet yeri el-Cezîre'dir.⁶

Hocaları: İsa b. Yûnus, Velid b. Müslim, Muhammed b. Harb, Muhammed b. Şuayb, Mervan b. Muaviye, Attâb b. Beşir, Zeyd İbnu'l-Habbâb, Muhammed b. Seleme el-Harranî, Ebû İshak es-Sencârî, Miskin b.Bekir.

Talebeleri: Ebu Dâvud, Nesâî, Ebû Hâtîm er-Râzî, Yahyâ b. Yahyâ en-Nisâbüri,⁷ ez-Zuhlî, Ebu Davud el-Harranî, Osman b.Harzâz, Osman ed-Dârimî, Ebû Şuayb Abdullâh b. Hasan el-Harranî.

Ebû Hâtîm sika olduğunu ifade etmiş, İbn Hibbân onu es-Sikat'ta zikretmiştir.⁸ Ukaylî, onun bir hadisini zikretmiş ve rivâyetinde vehm bulunduğunu kaydetmiştir.⁹ Ebû Arûbe "Tarihu'l-Cezeriyyin" de Muhammed b. Yahyâ'dan naklen onun 229 da vefat ettiğini bildirmiştir. 230 diyenler de olmuştur.¹⁰

Nesâî¹¹ ve Ebû Dâvûd'da rivâyeti bulunmaktadır.¹²

11-Abdullâh b. Muhammed en-Nüfeylî (ö.234/848): Künyesi Ebu Ca'fer'dir.

¹ Nesâî, "Kat'us-sarik" 6

² Zehebi, *Sijyeru A'lâmi'n-nubela*, X/428; el-Bâcî, III,971; İbn Ebî Hâtîm, *a.g.e.*, VI,230

³ Sika Sebt: Ta'dilin 1.mertebesinde olan bir ravi için kullanılır. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis ihticac için alınır. Aydınlı, *a.g.e.*, s.139

⁴ Zehebi, *Sijyeru A'lâmi'n-nubela*, X/428; el-Bâcî, *a.g.e.*, III,971

⁵ Buhari, "Vüdu", 48; "Meğâzi"7,27,53; "Tefsiru'l-Kur'an", 6; "Rikâk" 53

⁶ İbn Hacer, *Tebzîb*, X,383

⁷ İbn Ebî Hâtîm bu zatın yerine Muhammed b. Yahya'yı zikreder. Bk. İbn Ebî Hâtîm, *a.g.e.*, VII,375

⁸ İbn Hibban, *a.g.e.*, IX,188

⁹ Zehebi, *Mizân*, IV,230; Ukaylî, *a.g.e.*, IV,260

¹⁰ İbn Hacer, *tebzîb*, X,383

¹¹ Nesâî, "Tahrîmu'd-dem",1.

¹² Ebû Dâvûd, "Cihad",70; Tahâret",51; "Salât",11,140,161, "Menâsik",67;Edep",91;"Buyü"87

Hadîs sahasında çok güvenilir bir âlimdir.¹

Hocaları: Ebu'l-Müleyh er-Rakiy, Hattâb ibnu'l-Kâsım el-Harranî, Mâlik, Dâvûd b. Abdîrrahman el-Attâr, İbrahim b. Ebu Mahzura, Züheyr b. Muâviye, Ed-Derâverdi, İbn Ebi Hâtım, Hüseyim, Abdüsselam b. Harb, Abbâd ibnul-Avvâm, İbnul-Mübârek, Miskin b. Bükeyr, Ma'kıl b. Ubeydillah el-Cezerî, Muhammed b. Imrân el-Hacebî, Ali b. Sabit el-Cezerî, İbn Ebi'z-Ziyâd, Huleyd b. Da'lec, Zeyd ibn's-Sâib.²

Talebeleri: Ebu Dâvûd, İbrahim el-Cûzecânî, Amr b. Mansur en-Nesâî, Ebu Dâvûd el-Harranî, Ahmed b. Süleyman er-Rehâvi, Muhammed (bazıları ez-Zuhlî, bazıları da İbn İbrahim el-Bûşencî demişlerdir) Ebû Zur'a, Yahya b. Maîn, Ebû Hâtım, Ebû Umeyye, İbrahim b. Deyzil, Musa b. Said ed-Dendânî, Hilal ibnu'l-A'la, Cafer b. Muhammed el-Firyabî.

El-Esrem, Ahmed b. Hanbel'in onu överken duyduğunu söylemiştir. Ebû Hâtım, Yahya'nın da onu övdüğünü söylemiştir. El-Âcurrî, Ebu Dâvud'dan şunu nakletmiştir: "Ondan daha hâfız birini görmedim." Eş-Şâzkûnî hıfzda ondan başka kimseyi anmazdı. Ahmed b. Hanbel, her anışında ondan övgüyle söz ederdi ve kendisinin kitabının olmadığını, rivâyet ettiği hadisleri hıfzından rivâyet ettiğini ifade ederdi. Ebu Dâvud, Ahmed b. Hanbel'e, Ahmed b. Yunus mu daha sağlam yoksa Nüfeyli mi? diye sorduğumda onun Ahmed b. Yunus'un sâlih bir kimse olduğunu ancak Nüfeyli'nin sahibi'l-hadis olduğunu söylediğini kaydetmiştir. İbn Vârete göre, Bağdad'da Ahmed; Küfe'de İbn Nümeyr; Mısır'da Ahmed b. Salih; Harran'da Nüfeyli dinin rükünleridir." İbn Hibban onun mutkin, hadis hâfızı olduğunu belirtmiştir.³ İbn Nümeyr'den nakledildiğine göre: "Nüfeyli dördün dördüncüsüdür." Bunların kim olduğu sorulunca da "İbn Mehdi, Veki', Ebû Nuaym, dördüncüsü de Nüfeyli'dir." demiştir.⁴

Buhârî, Tirmizî, Nesâî ve Ebû Dâvûd'da rivâyeti bulunmaktadır.⁵

12-Abdulaziz b. Yahya el-Bekkâî el-Harranî(Ö.235/849): Künyesi Ebu'l-Esbağ, ikâmet yeri el-Cezîre bölgesi, vefat yeri ise Tirmizî'dir. Ebû Arûbe onun Beni Bekka'nın mevlası olduğunu ve saçını ve sakalını boyadığını ifade etmiştir.

Hocaları: Muhammed b. Seleme, Attâb b. Beşîr, Velîd b. Müslim, İsa b. Yunus, Ebû İshak el-Fezârî.

Talebeleri: Ebû Dâvûd, Ebû Zur'a, Cafer el-Firyabî, Ebû Hâtım.⁶

¹ Zehebî, *Siyeru a'lam en-nübelâ*, VII, 403-405, IX,34, X, 634-637,662-663, XII,605,606, XIII,147-148; İbnul-Esir, *el-Lübâb*, Beyrut, I,353-354; Şeşen, *a.g.e.*, s.84-85;

² İbn Ebi Hâtım, *a.g.e.*, V,159

³ İbn Hibban, *es-Sikât*, IX,149

⁴ İbn Hacer, *Tebzîbu't-tebziib*, VI,16,17,18

⁵ Buhari, "Tefsir", 54; Tirmizi, "Menâkıb", 48; Nesai, "İftitah", 37; Ebu Davud, "Salât",14,28,47,93,106,132,177,180; "Menâsik", 43,58,77; "Nikah",1,2, 1316,24; "Hudud",23,30,33; "Buyu'"23,63,75,89; "Edep", 2,96

⁶ İbn Ebi Hâtım, *a.g.e.*,V,400

Ebû Hâtîm sadûk bir râvî olduğunu ifade etmiştir.¹

Ebu Dâvud'da pek çok rivâyeti bulunmaktadır.²

13-İsmail b. Ubeyd b. Ömer b. Ebî Kerîme el-Umevî(ö.240/854): Künyesi Ebû Ahmed olan râvî Bağdat'ta ikamet etmiştir, Harran ehliendir.³

Hocaları: Amcası Abdülmelik b. Ömer b. Ebî Kerîme, Muhammed b. Seleme el-Harranî, Muhammed b. Yezîd b. Sinân er-Rehâvî, Yezîd b. Hârûn, Şebâbe b. Suvâr, Attâb b. Beşîr, Said b. Yezîğ.⁴

Talebeleri: İsmail b. İshâk el-Kâdî, Ebû Ahmed b. Abd es-Serrâc, Nesâî, İbn Mâce, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Ebî Avf, Ahmed İbnu'l-Hüseyn, b. Nasr el-Hazza, Ömer b. Eyyûb es-Sakatî, Heysem b. Halef ed-Dûrî, Bakîy b. Mahled, Ebû Zur'a, Ebû Hâtîm, Mûsa b. Hârûn, Sâika, el-Bağendî, Muhammed b. Müslim.⁵

Dârakutnî ona sika demiştir. Ebu Bekr el-Ciâbî onun Muhammed b. Seleme'den bazı acaip şeyleri rivâyet ettiğini ifade etmiştir. İbn Hibbân onu es-Sikât'ta zikretmiştir.⁶

Ebû Arûbe, İsmail b. Ubeyd'in 240 yılında Irak'ta vefat ettiğini bildirmiştir. Vefat yerinin Sâmerra olduğu da söylenmiştir.⁷

Kütüb-i Sitte müelliflerinden sadece İbn Mâce'de rivâyeti bulunmaktadır.⁸

14-Muhammed b.Vehb b. Ömer b. Ebî Kerîme(ö.243/857): Künyesi Ebu'l-Muâfî'dir. İkamet yeri el-Cezîre'dir.

Hocaları: Attâb b. Beşîr, İsa b. Yûnus, Muhammed b. Mesleme, Miskîn b. Bukeyr.

Talebeleri: Nesâî, Yakub b. Yusuf eş-Şeybânî, Muhammed b. Ali b. Habib et-Tarâifî, İbrahim b. Yusuf el-Hesencânî, Ebû Ukayl Enes İbnu's-Selem, Ebû Hayseme Ali b. Amr el-Harranî, Hüseyin b. İshak et-Tüsterî, Ebû Arûbete'l-Harranî.

Nesâî, onun rivâyetlerinde bir sakınca olmadığını ve sâlih bir râvî olduğunu ifade etmiştir. İbn Hibbân onu es-Sikât'ta zikretmiştir. 243 senesinde Harran'ın bir köyünde Ramazan ayında vefat etmiştir.⁹

¹ İbn Ebi Hâtîm, *a.g.e.*,V,400

² Ebû Dâvud,"Taharet", 51; "Salat",315; "Hudud",25

³ Hatîbu'l-Bağdadi, Ahmed b. Ali b. Ebîbekir, *Tarîhu Bağdat*, Daru Kütübi'l-İlmiyye, VI,273

⁴ Hatîbu'l-Bağdadi, *a.g.e.*, VI,273; İbn Hacer, *Tebzîb*, I,319; Zehebî, *Mîzan*, I,238; İbn Ebi Hâtîm, *a.g.e.*, II,188

⁵ Hatîbu'l-Bağdadi, *Tarîhu Bağdat*, VI,273; İbn Hacer, *Tebzîb*, I,319; Zehebî, *Mîzan*, I,238; İbn Ebi Hâtîm, *a.g.e.*, II,188

⁶ İbn Hacer,*Tebzîb*, I,319; Zehebî, *Mîzan*, I,238; İbn Ebi Hâtîm, *a.g.e.*, II,188

⁷ Hatîbu'l-Bağdadi, *a.g.e.*, VI,273,274

⁸ İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât",49; "Mukaddime",20

⁹ İbn Hacer, *Tebzîb*,IX, 506,507; İbn ebi Hâtîm, *a.g.e.*, VIII, 114.

Sadece Nesâî kendisinden rivâyette bulunmuştur.¹

15-Amr b. Hişâm b. Buzeyn el-Cezerî (Ö.245/859): Künyesi Ebû Umeyye el-Harranî'dir.

Hocaları: Anne tarafından dedesi olan Attâb b. Beşîr, Muhammed b. Seleme el-Harranî,² Süleyman b. Ebî Kerime, Abûmelik el-Mâcişun, İbn Uyeyne, Ebu Bekr b. Ayyâş, Mahled b. Yezid, Osman b. Abdirrahman.³

Talebeleri: Nesâî, Muhammed b. Avf et-Tâî, Bakıy b. Mahled, Ahmed b. Ali el-Ebbâr, Zekeriyye es-Seczî, Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Bâğendi, El-Hüseyn b. İshak et-Tüsterî, Ebû Arûbe el-Harranî, Ebû Zür'a.

Nesâî onun sika bir râvî olduğunu belirtmiş, İbn Hibbân onu es-Sikât'ta zikretmiştir. Hacca giderken 245 yılında Kûfe'de vefat etmiştir.⁴

Nesâî kendisinden rivâyette bulunmuştur.⁵

16-Muhammed b. Ma'dan b. İsa el-Harranî(ö.252/866): Künyesi Ebû Abdillah olan Muhammed b. Ma'dan'ın ikamet yeri el-Cezire bölgesi olup, vefat yeri ise Harran'dır.

Hocaları: Hasan b. Muhammed, Hıdır b. Muhammed b. Şuca', Attâb b. Beşîr, Kabîsa, Ya'kûb b. Muhammed ez-Zuhrî.

Talebeleri: en-Nesâî, Ebû Bekr b. Sadaka, Ebû Arûbe, Muhammed b. Museyyib, Musa b. İsmail el-Munkirî.

Nesâî onun sika olduğunu ifade etmiştir. İbn Hibbân onu es-Sikât'ta zikretmiştir. Zilhicce ayında 252 yılında vefat etmiştir. Ebu Arûbe, 260 da vefat ettiğini ifade etmiştir.⁶

Nesâî kendisinden rivâyette bulunmuştur.⁷

19-Abdulhamid b. Muhammed İbnu'l-Mustâm el-Harranî(ö.266/879): Harran mescidinin imamıdır. Künyesi Ebû Ömer'dir, ikâmet yeri el-Cezire'dir.

Hocaları: Abdulcebbâr b. Muhammed el-Hattâbi, Osman b. Muhammed et-Tarâifî, Mahled b. Yezid, Muğire b. Süfyan,[İbn Ebî Hâtım Muğire b. Sekelâb olarak verir] Ebu Ca'fer en-Nufeylî, Hüseyin b. Ayyâş, Osman b. Abdirrahman, Ebû Hâtım er-Râzi.

Talebeleri: Ebu Arûbe, Ebû Ali Muhammed b. Said er-Rakiyy el-Hâfız, İbrahim b. Muhammed, Ebu Avâne el-Isferâinî, İbn Sâid.

Nesâî onun sika bir râvî olduğunu ifade etmiş, İbn Hibban da onu es-Sikât'ta

¹ Nesâî, "Taksiru's-Salat",1; "Zinet"23

² İbn Mâkûla, *a.g.e.*, I,267

³ İbn Hacer, *Tebzîb*,IX, 506,507; İbn Ebî Hâtım, *a.g.e.*, VIII, 114

⁴ İbn Hacer, *Tebzîb* VIII, 113 ; İbn Ebi Hatim, *a.g.e.*,VI, 269.

⁵ Nesâî, , "Salat" 1; "Mevâkit" 12,35; "İfütah",35,36,115

⁶ İbn Ebî Hâtım, *a.g.e.*,VIII,102; İbn Hacer, *Tebzîb*, IX,465,466

⁷ Nesâî, "Ezan",16; "Kat'us-Sârik" 5

zikretmiştir.¹

Kütüb-i Sitte'den sadece Nesâî'de rivâyeti bulunmaktadır.²

19-Muhammed b. Yahya b. Kesir el-Harranî (Ö.267/880): Künyesi Ebû Abdullah'dır, lakabı lu'lü ü'l-hâfız'dır.

Hocaları: Âdem b. Ebi İyâs, el-Hasen ibnu'r-Rebi', el-Hıdır b. Muhammed b. Şüca', Ebî Tevbe, Said b. Hafs, Âiz b. Habîb, Muhammed b. Said el-Isbehânî, Muhammed b. Musa, Yahya b. Ya'la ibnu'l-Hâris el-Hârisî, Mahled b. Mâlik es-Selmsenî, Amr b. Hammâd b. Talha el-Kannâd, Muhammed b. Kesir el-Musîsî, Osman b. Abdîrrahman et-Tarâîfî, Sâid b. Yezîğ, Süleyman b. Ebî Dâvûd el-Harranî.³

Talebeleri: Nesâî, Ali b. Serrâc, Mekhûl el-Beyrûtî, Muhammed b. İbrahim el-Mesrur el-Enmâtî, Ebû Ali Muhammed b. Said el-Harranî, Muhammed b. Ali b. Habib er-Ruki et-Tarâîfî, Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Bâğendi, İbn Sâid, Ebû Arûbe, Ebu Avâne.

Nesâî ona sika' demiştir. Ebu Avâne onun hadis tekniği hususunda mâhir olduğunu ifade etmiştir. İbn Hacer onun sika olmasının kesin olduğunu ifade eder. Harran'da 267 yılında safer ayında vefat etmiştir.⁴

Kütüb-i Sitte'den sadece Nesâî'de rivâyeti vardır.⁵

19-Süleyman b. Seyf b Yahya el- Harranî(ö.272/885): Künyesi Ebû Dâvûd'dur. "Harran hadisçisi" diye şöhret bulmuştur.

Hocaları: Yezîd b. Harun, Yakub b. İbrahim b. Sa'd, Ya'la b. Ubeyd et-Tanâfîsî, Ca'fer b. Avn, Ebû Ali el-Hanefî, Muhâdir ibnul-Muverri', Vehb b. Cerir b. Hâzım, Abdussamed b. Abdilvaris, el-Hasen b. Muhammed b. A'yun, Hâlid b. Mahled, Ebu Zeyd el-Herevî, Said b. Amir ed-Dabâi, Ebu Attâb ed-Dellâl, Şuayb b. Beyan, Ebu Âsım, en-Nüfeylî, Affân, Âmir, Ebu'l-Velid et-Tayâlisî.

Talebeleri: Nesâî [Nesâî kendisinden pek çok hadis almıştır], Oğlu el-Hasen b. Süleyman ve torunu Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Süleyman, Ebû Avâne el-İsferâini, Ebû Nuaym el-Cürcani, Ebû Arûbe, Ebû Tâlib el-Harranî, Mekhûl el-Beyrutî, Muhammed ibnu'l-Müseyyeb, Muhammed ibnu'l-Münzir el-Herevî, Ebû İmrân el-Cûni, Yahya b. Muhammed b. Sâsed, Said b. Yezîğ, Said b. Âmir.⁶

Nesâî onun sika olduğunu ifade etmiş, İbn Hibbân onu es-Sikât'ta zikretmiştir. Şaban ayında bir Cumartesi günü Harran'da vefat etmiştir.⁷

¹ İbn Hacer, *Tebzîb*, VI,121; İbn Ebi Hâtım, *a.g.e.*, VI, 18

² Nesâî, "Salât" 1; "Mevâkit" 12,35; "İftitah",35,36; "Buyu" 28,39; "Kat'us-Sârik"8.

³ İbn Ebi Hâtım, *a.g.e.*, VIII,125

⁴ İbn Hacer, *Tebzîbu't-tebzîb*, IX,521,522

⁵ Nesâî, "Zinet" 42

⁶ Zehebi, *Siyeru A'lami'n-nubelâ*, XIII,147;İbn Ebi Hatim,*a.g.e.*, IV, 122

⁷ İbn Hacer, *Tebzîbu't-tebzîb*, IV, 199.

Kütüb-i Sitte'den sadece Nesâî kendisinden rivâyette bulunmuştur.¹

20-Hattâb İbnu'l-Kâsım el-Harranî: Künyesi Ebû Ömer olan Hattâb, dönemin Harran kadısıdır. Ölümü hakkında herhangi bir bilgi yoktur.

Hocaları: Husayf, Zeyd b. Eslem, Abdülkerim el-Cezerî ve A'meş.

Talebeleri: Ebu Ca'fer en-Nufeylî, El-Muâfi b. Süleyman, Muallel b. Nufeyl-el HARRANÎ, Muhammed b. Mûsa b.A'yûn, Amr b. Halid el-Harranî.²

İbn Maîn'den sika olduğu, Ebu Zur'adan münkerü'l-hadîs olduğu nakledilmiştir. Son zamanlarında hıfzının karıştığı (ihtilât) belirtilmiştir. ³ İbn Hibbân onu es-Sikât'ta zikretmiştir.⁴ İbn Ebî Hâtim, Ebû Hâtim'den hadisi yazılabilir (yuktebu hadisuhu) tarzında aktarmıştır. Nesâî onun bir hadisini Sıyam'da zikrettikten sonra râvî Hattâb hakkında herhangi bir bilgisinin olmadığını ifade etmiştir.⁵

Kendisinden Ebû Dâvûd rivâyette bulunmuştur.⁶

21-Mahled İbnu'l-Hasan b. Ebî Zemîl: Künyesi Ebû Muhammed, ikâmet yeri Bağdattır. Ölümü hakkında bilgi yoktur.

Hocaları: Ubeydillah b. Amr er-Rakiyy, Ebu'l-Muleyh Amr er-Rakiyy, İsmail b. Uleyye.

Talebeleri: Nesâî, Abdullah b. Ahmed, Osman b. Harzâd, Ebû Hâtim, Abdullah İbnul-Abbas et-Tayâlîsi, İbn Nâciye, el-Hüseyim b. Halef, Ebû Ya'lâ, Muhammed b. İshâk es-Serrâc, Ahmed b. Avf el-Bezûrî, Abdullah b. Sâlih el-Buhârî, Muhammed b. Hârûn.⁷

Ebû Hâtim ona sadûk demiş, Nesâî onun rivâyetlerinde bir sakınca olmadığını ifade etmiş, İbn Hibbân ise onu es-Sikât'ta zikrederek müstakimu'l-hadis diye vasıflandırmıştır.⁸ İbn Hacer de sika olduğunu ifade etmiştir.⁹

Kütüb-i Sitte'den sadece Nesâî'de rivâyeti bulunmaktadır.¹⁰

22-Yunus b. Râşid el-Cezerî el-Harranî: Künyesi Ebû İshak olan Yunus b. Râşid'in ikamet yeri ise el-Cezîre bölgesidir. Zehebî, onun Harran kadısı olduğunu söylemiştir.¹¹ Ölümü hakkında bilgi verilmemektedir.

Hocaları: Husayf, Abdülkerim b. Mâlik, Ali b. Bezîme, Muhammed b. Amr b. Alkame, Yahya b. Said el-Harranî, Ubeydillah b. Omer el-Amrî, Avn b.

¹ Nesâî, "Taharet" 11,63,96,103; "İftitah",115; "Küsup", 12; "Sıyam",2,17; "Mevâkit" 54; "Cenâiz", 14 "Buyu" 35; "Zinet" 1,43; "İstiâze",49; "Eşşibe",1

² Zehebî, *Mîzân*, I,656; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, III, 386

³ Zehebî, *Mîzân*, I,656

⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII,232

⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, III,146-147

⁶ Ebu Davud, 12.

⁷ Hatib, *a.g.e.*, XIII,175

⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX,186.

⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, X,72; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, VIII,239.

¹⁰ Nesâî, "Sıyam" 83

¹¹ Zehebî, *Mîzân*, IV,481

Muhammed.

Talebeleri: Said b. Hafs en-Nufeylî, Osman b. Abdirrahman et-Tarâifî, Ebû Ca'fer en-Nufeylî.

Ebu Zur'a, Yunus b. Râşid'in rivâyetlerinde bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Ebû Hâtim, Yunus b. Râşid'in Âbbâd b. Beşir'den daha sağlam olduğunu ve hadisinin yazılabileceğini ifade etmiştir. İbn Hibbân onu *es-Sikât*'ta zikretmiştir.¹ Buhârî, onun mürchie olduğunu, Nesâî ise mezhebi lehinde propoganda yaptığını bildirmiştir.² Kütübî Sitte'den Ebû Dâvûd'da rivâyeti bulunmaktadır.³

Sonuç

Harran, İslam tarihçilerine göre el-Cezire veya Âsur ceziresi adı verilen Yukarı Mezopotamya'nın Diyar-ı Mudar kısmının çoğu zaman merkezi olmuştur. Müslümanlar bu bölgeyi 19/640 yılında fethetmişlerdir. Harran'ın en parlak devri Emevilerin sonlarında başlamıştır. Hermetik felsefenin de vatanı durumunda olan Harran, büyük bir felsefe ve ilim merkezi idi. Bölgede İslam öncesinde olduğu gibi İslam'dan sonra da ilim ve düşünce tarihine hizmeti olmuş pek çok âlim yetişmiştir.

Emeviler devrinden itibaren buradan hadis, tefsir, fıkıh gibi dini ilim sahalarında büyük âlimler yetişmiştir. Hatta bölge Hanbeli mezhebinin kuzeydeki merkezi durumunda idi. Harran'lılar, Abbâsîlerin başlarındaki tercüme ve te'lif faaliyetlerinde önemli rol oynamışlardır. Hamdânîler ve onu takib eden emirlikler döneminde önemini kaybeden Harran, Selçuklular ve Eyyubiler döneminde tekrar önem kazanmıştır. Moğolları baskınları ve yağmalamaları sonucu Harran, Osmanlılar dönemine sadece bir köy olarak kalmıştır. Günümüzde ise Harran, Şanlıurfa'ya bağlı bir ilçedir. Şanlıurfa'da ilçenin tarihteki rolüne atfen 1992 yılında kurulan yeni üniversitenin ismi Harran olmuştur.

Bu çalışmamızda İslami ilimlere ve özellikle hadis alanına hizmeti geçmiş Harranlı bilginleri inceledik. Bu anlamda sadece Kütüb-i Sitte'deki rivâyetleri bulunan şahıslara değindik. Bunların dışında Harran'la doğrudan ya da dolaylı olarak ilgisi olan pek çok hadis âlimi vardır. Mesela Ebu Arubete'l-Harranî, Ebu'l-Hasan Ali b. Allân el-Harranî gibi hadiste hâfız derecesine çıkanlar olduğu gibi, Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali b. Şu'be el-Harranî ve Abdülfettah b. Ahmed b. Celebet el-Harranî gibi hadis kitabı yazan âlimler de bulunmaktadır. Hanbeli mezhebinin en önemli isimlerinden İbn Teymiye de Harran'da doğmuştur. Bu dönemlerde şehirde canlı bir ilim hayatının olduğu anlaşılmaktadır.

İncelediğimiz şahıslar hakkındaki hadis tekniği açısından cerh ve tadil âlimlerinin değerlendirmelerini de vermiş bulunmaktayız. Buna göre içlerinde sika olanlar bulunmakla birlikte zayıf olarak nitelenen şahıslar da bulunmaktadır. Bazıları

¹ İbn Hibban, *es-Sikât*, IX,289

² İbn Hacer, *Tebzîb*, XI,439 İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, IX,239

³ Ebû Dâvûd, "Melâhim",17

hakkında ise ihtilaf vardır. Ayrıca bu şahısların Kütübi sitte içerisinde hangi kitapta rivâyetlerinin bulunduğuna da değindik. Bu rivâyetlerin daha çok Nesâî ve Ebu Davud'da yoğunlaştığını görmekteyiz. En az rivâyet ise Müslim'de bulunmaktadır.

EBU ARUBE HÜSEYİN B. MUHAMMED B. MEVDUD EL-HARRANİ
(H.220-318/M.835-930)

Abdullah YILDIZ*

VIII. yüzyılın başlarında kurulmuş olan ve VIII- X. yüzyılları arasında varlığını devam ettiren tarihi “Harran Okulu” ‘nun (Üniversitesi’nin) bilim ve düşünce dünyasındaki yeri hiç kuşkusuz önemlidir.

Şanlıurfa’nın 44 km. Güneyinde yer alan tarihi Harran kenti ve kendi adıyla anılan “Harran Okulu” bir dünya okulu olup burada Sabiiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar bir uyum içerisinde yaşamışlar; dünya çapında bilim ve düşünce insanları yetiştirmişlerdir. Tarihi kayıtlarda, hem pozitif ilimlerde hem de dini ilimlerde Harran’da yetişen ve isminin sonuna ”Harrani”, “Ruhavi”, “Cezeri” nisbesini almış pek çok alim ve bilgin bulunmaktadır.

Hız Ömer zamanına varan (h.41) İslami fetihler sonucu, Helenizm kültürüne dayalı olan “Harran Okulu” ‘nun İslami ilimlere etkisi sonunda pek çok İslam bilgini yetişmiş olup bunlardan hadis ilmiyle tebarüz eden alimlerden “et-tabakat” sahibi Ebu Arube, Hüseyin b. Muhammed b. Mevdud el-Harrani’yi (318/930) bu bilimsel fırsatta (sempozyumda), dönemi, kimlik ve kişiliği, eserleri ve bilim dünyasına sunduğu değerli eserleriyle tanıma ve tanıtmanın yararlı olacağı kanaatindeyim.

Ebu Arube, tarihi Cizre Bölgesi ve Harran Okulu çevresinde, söz konusu dönemde yetişen bilimsel zenginliğe erişmiş, renkli ve ender şahsiyetlerden biridir. Zamanında Harran müftülüğü de yapmış olan bu alim hakkında İbn Adi şunları söyler: “O, zamanının tüm hadis alimlerini tanıyan ve onlar tarafından tanınan, hadis ilmine çok iyi vakıf bir kimsi idi. Harran halkının müftüsü idi. O’na hadiscilerin durumundan sorulduğunda, derhal sözlü olarak anlatırdı.” İlk tespitite hadis ilminin yanında kelam ve fıkıh ilmine de vakıf olan bu İslam aliminin daha çok hadis, rical ve tarihle ilgili eserleri olduğu görülmektedir.

Kimliği Ve İlmi Kişiliği

Ebu Arube Huseyin b. Muhammed b. (*Ebi Ma’şer*) Mevdud es-Sülemi, el-

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Hadis ABD Öğretim Üyesi.

Hazreci, el-Cezeri, el-Harrani, 222/ 837 yılı civarında(h.220'den sonra) Harran'da doğdu. İbnü'n Nedim (ö.438/1047)), onu yalnız hadis şeyhlerinin eserlerini tasnif ile uğraşan bir muhaddis olarak tanıtırken, İbn Adi (ö.365/976) ve el-Hamevi (ö.1089/1678) ve daha bir çokları O'nun Harran muhaddisi ve müftisi olduğunu belirtirler. İlk defa 236/850 yıllarında hadis derslerine katılan, “*es-Sülemi*”, “*el-Cezeri*”, “*el-Hazreai*” nisbeleri ve “*el-Muhaddis*”, “*el-İmam*”, “*el-Hafız*”, “*el-müerrib*” ünvanlarıyla anılan ve güvenilir bir kişiliğe sahip olan “Ebu Arube”, Cezire, Şam ve Irak gibi o devrin ilim merkezlerini dolaşarak muhaddislerden ders almıştır. İbn Adi, O'nun hadis ve muhaddisleri çok iyi bildiğini, kendisine muhaddisler topluluğu sorulduğunda sözlü olarak onları anlattığını ifade eder. “*Kiima*” adlı kitabında Ebu Ahmed el-Hakim (ö.378/988), Ebu Arube'nin Abdurrahman b. Amr b. El-Beceli, Ebü Vehb b. Müserreh'den hadis dinlediğini, kendisine yetişilen en mazbut, en güvenilir, konuşması en düzgün, hadisin yanında fıkıh ve kelamda da kendisine müracaat edilen bir alim olduğunu belirtir; O'ndan “Harranlı muhaddis” ve “hafız” diye bahseder.¹ İbnü'l-İmad (1089/1678) da O'nun iyi bir rical alimi muhaddis olduğunu, ilim için Cezire'ye, Şam'a ve Irak'a yolculuklar yaptığını ve ilim almak için kendisine gelenler olduğunu belirtir; Zehebi de(ö.748/1347), bir ravi olarak O'nun rivayetinden örnekler verir. El-Hamevi (ö.626/1228), Zehebi vb. tarihçiler, O'nun h.318'nin Zilhicce ayında (930) 96 yaşında iken kendi memleketi Harran'da vefat ettiğini belirtirler.²

Bazı tarihi ve biyografik kaynaklarda Ebu Arube'nin aşırı taraf tuttuğu ve Ümeyye oğulları taraftarı olduğu belirtilirken³ diğer bazı kaynaklarda Ebu'l-Kasım b. Asakir(ö.571/1175)'den naklen onun ileri derecede bir Şii olduğundan söz edilmektedir.⁴ Birbirine zıt görünen bu iki durum hakkında Zehebi şöyle der: “ İki şeyhe (Hz. Ali ve Hz. Muviye'ye) muhabbet besleyen kimse ğali (aşırı) olamaz; ben derim ki ancak o ikisini kusurlu gören ve suçlayanlar ğalidir (aşırıdır) ve Rafizidir, eğer bir kimse o ikisine küfrederse Rafiziler'in şerhilerindedir, onları tekfir ederse küfürle tavsif edilir (nitelenir), terk ve terzile müstahak olur; kaldı ki Ebu Arube Harranlı bir muhaddis olduğu halde aşırılık ona nereden ve nasıl gelsin? Şu kadar ki Ebu Arube, Mervanilere eriştiği için böylesi bir özürle ta'zir edilmiştir(itham

¹ İbnü'n-Nedim, *el-Fibris*, s.282, Beyrut, 1994 ; Çelebi,Katip, Hacı Halife, Mustafa b. Abdillal el-Kostanti, *Kesfü'z-çünun*, I, 163, 280; III, 213, Beyrut, 1990; Zehebi ,Ebu Abdillal Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *el-Iber fi abbari men gaber* I, 477, Beyrut,ts.; *A'lamü'n-nübela*, XIV,510-511,Beyrut, 1994; Semani,el-İmam Ebu Sa'd Abdülkerim b.Muhammed, *el-Ensab*, II, 195-196, Beyrut, 1988; el-Hamevi,el-İmam Şihabuddin Ebu Abdillal Ya'kut b. Abdillal, *Mu'cemü'l-büldan*, II,236,Beyrut. ts.; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 643, Beyrut, 1993 ; Zirikli,Hayreddin *el-A'lam*, II,253, Beyrut, 1995; İbnü'l- İmad, Ebü'l-Felah Abdullhay b.el-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fi Abbari men zeheb*, II,279,Darü'l-fikir, ts.; J. Schacht, *The Encyclopaedia of Islam*, I,106, London,1960; *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*, XV, 99, İstanbul, 1994.

² el-Hamevi, age. II, 236; Zehebi, *A'lam*, VIX,512; İbnü'l-İmad, age. II, 279.

³ J. Schacht, a.g.e., I,106; Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, s. 83-113, Ankara, 1993; Avcı, Necati, “*Haranın Yetiştirdiği Kadın ve Erkek Alimler*”, s. 120.;*Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bili Adamları*, E.Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No: 18; Kayseri, 1995.

⁴ Zehebi, *A'lam*, XIV, 511; T.D.A.XV.99.

edilmiştir”¹. Görüldüğü gibi Zehebi, Ebu Arube’ye aşırı tarftarlık iddiasının haksız ve mesnetsiz olduğunu belirtmektedir. Hakikatte hem Harranlı bir Hanbeli ve müftü olan hem de iyi bir muhaddis olan böyle bir kimsenin aşırı taraftar olacağı ihtimali oldukça zayıftır. Bu durumda Zehebiye dayanarak Ebu Arubeyi Emevi taraftarı veya Şii taraftar olarak gösterenlerin, Zehebiye ait metni yanlış anladıkları görülmektedir. Ayrıca Me’mun’un(ö.219/833) ölümü üzere, Hristiyanlar’dan çoğunun Harranlılar’ın dinine döndükleri, Sabii olarak bazı şekilsel adetlerine devam etmekle birlikte korkularından dolayı eski dinlerine dönmedikleri ve hatta onlardan bazılarının Harranlı Müslüman kadınlarla evlendikleri, ancak bu durumu o zamanın ve yörenin bazı alimleriyle birlikte Ebu Arube’nin tenkit ettiği nakledilmektedir.²

Dönemi

Önemli tarihi kaynaklarda belirtildiği üzere Harran, Babil krallığından sonra kurulmuş olan en eski bir şehir ve ilim merkeziydi. “Diyar-ı Rabia” veya “Diyar-ı Mudarr” Arap Mudarr veya Rabi’a kabilesinin topraklarında bulunan bu merkez, aynı zamanda dünyanın en eski üniversitesinin de bulunduğu yerdir.³ Bu avantajla Harran (Harran okulu), İslamiyet’ten önce tıp, astronomi, fizik, matematik vb. müspet ilimlerle, eski Yunan ve Süryanice eserleri Arapça’ya tercüme etmesiyle tanındı. Burada henüz Müslüman olmamış bir çok bilgin, müspet ilim ağırlıklı eserleri Arapça’ya çevirerek İslam kültür ve medeniyetine önemli katkıda bulundular. Bu bilginler, Pehlevi dilinden, Yunanca’dan, Süryanice’den, Sanksritce’den, Kıpti dilinden ve Nebatlıların dilinden Arapça’ya kitaplar çevirdiler⁴. Özellikle Süryanilerle-Müslümanlar arasındaki ilişkilerin iyi olduğu miladi 9. asırda Haran’da başlangıçta tıp, astronomi, sonra mantık ve felsefe alanında Süryanice’den Arapça’ya çeviri döneminin başlangıcıdır.⁵ Şöyle ki, Harran, Hz. Ömer zamanında sahabi Ukbe b. Velid komutasındaki komutan İyad b. Ğanem tarafından sulhen fethedilip (18-19/639-640) İslam topraklarına katılmasından bir müddet sonra felsefe, fıkıh, hadis tefsir, kelam tarih ve edebiyat gibi İslami ilimlerle de tanınmaya başladı.⁶ Emeviler Döneminde (41-132/661-750), Ömer b. Abdül-aziz, hilafeti sırasında(99-101) Kays kabilesinden Ömer b. Hübeyre el-Fezariyi Harran’a vali olarak tayin etti. II. Mervan’ın hilafeti zamanında (127-132) Emevilerin başşehri olan Harran, daha sonra Abbasiler döneminin (132-656/750-1258) başlangıcında Samsat ile birlikte Ruha’ya (Urfa’ya) bağlı hale getirildi. Bu sırada Yunanlılardan

¹ Zehebi, *A’lam*, XV,511.

² Şeşen, age. s. 54; Ayrıca bkz İslam Ansiklopedisi, X, s.9-10, M.E.B. İstanbul, 1980; Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve’n-nihal*, II, 57-61, Beyrut, 1986.

³El-Hamevi, II,272; Sem’ani, II, 196.

⁴Ecer, A. Vehbi, “Tarih Açısından Harran”, “Haran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları”, s. 4.

⁵ Cihan, Ahmet Kamil, “İslam Felsefesinin Oluşumunda Urfa Okulu” , “Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları”, s. 98.

⁶Belazuri, Ahmed b. Yahya, *Fütühü’l-büldan*, 236-249,Beyrut, 1987; Zehebi, *el-A’lam*. II, 354; Levis Ma’lüf, *el-Müncid fi’l-lügati*,II, 231-232, Beyrut, 1973.

intikal eden Helenizm kültür ekolü hocalarının da Harran'a geldikleri görülmektedir. Bu bilgiler, Abbasi halifesi Mütevekkil zamanında (232-235/846-849) Haran'dan Bağdat'a taşınmışlardır. Abbasiler döneminde de (132-656/750-1258) ilim merkezi olma özelliğini kaybetmeyen Harran, aynı zamanda Müslümanlarla beraber Sabiilerin veya putperestlik inancına mensup kimselerin birlikte yaşadığı önemli bir kültür merkeziydi. Daha sonraları IX. Yüzyılda ise bu bölge Tulunoğulları ile Sacoğulları arasında bir mücadele alanı oldu. Bu mücadele sonucu Harran bilim merkezi olma özelliğini kaybetmeye, ikinci plana düşmeye başladı, güneyinde bulunan Rakka'nın önemi arttı. Hemen ardından Musul-Halep bölgesinde Hamdaniler Beyliği ortaya çıktı, o sıralar (325/937) Harran, Hamdaniler Beyliğine bağlandı.¹

Bilim tarihi ve rical ile ilgili eserleri incelediğimizde Harran'da yetişen ve isminin sonuna "Harrani" nisbesini alan kadın-erkek yüz civarında (17 kadın, 81 erkek) alimi olduğunu görmekteyiz.² Bunların içinde Câbir b. Hayyan (ö.200/815), Sabit b. Kurra (ö.288/901) ve el-Battani (ö.317/929) gibi müsbet ilim(tıp, matematik, astronomi...) bilginlerinin yanında Abdü'l-kerim b.Malik Ebu Said el-Harrani (ö.127/745), Ahmet b. Abdulmelik b. Vakid el-Harrani (ö.221/836), Muhammd b. Yahya b. Kesir el-Harrani(ö.267/880), Ebu Ali el-Kuşeyri el-Harrani (ö.334/945) ve Ebu Arube el-Hüseyn b. Muhammed el-Harrani (ö.318/930) vb. daha bir çok İslami ilimlerle ilgili ilim adamları bulunmaktadır.³ Felsefi çeviriler ise Abbasi halifesi el-Me'mun zamanında (m.815-833) resmi bir kimlik taşımaktadır. Bu iş için kurulan "*Darü'l-hikmet*" de pek çok Yunanca ve Süryanice eser, çevirmenler aracılığı ile Arapça'ya çevrilmiştir.⁴ İslam felsefesinin oluşumundaki felsefi gelenek büyük ölçüde Urfa'da açılan bu okulla başlamış; Abbasiler döneminde Arapça'ya çevirilerle devam ettirilmiştir. Harranlıların, Yunanca ve Süryanice'den bu tercüme hareketinde oynadıkları rol ise oldukça önemlidir. Bu dönemde ilmi ve felsefi alanlarda dillerden tercüme yapanların ve yeni eser yazanların bir kısmının da Harranlı olduğu görülmektedir.⁵ Miladi 9. yüzyılda Harran, müsbet ilim ve felsefenin yanında aynı zamanda İslami ilimlerin de merkezlerinden biri durumundadır. Bu şehirden hadis, fıkıh, tefsir, tarih gibi ilimler alanında değerli eserler yazan pek çok alim yetişmiştir. Muhaddis olarak Abdulkerim b. Malik Ebu Said el-Harrani (ö.127/745), Nadr b.el-Arabi el-Harrani (ö.168/784) bunların en ilklerinden olup bunlar, tabiiinden Tavus, Mücahid ve İkrime gibi şöhretli muhaddislerden hadis almışlar; kendilerinden de Süfyan es-Sevri (ö.161/777), Malik b. Enes (ö.179/795) ve Süfyan b. Uyeyne (ö.165/781) gibi ilk ve meşhur muhaddisler ders almışlardır. Daha sonraki

¹Şeşen, age. s. 11-14 ; Ecer, age.1-4.

²Bkz. Şeşen, age. 59-113; bkz."Harran Üniversitesi Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları.", önsöz, s.I.

³ Avcı, Avcı, "Harran'ın Yetiştirdiği Kadın ve Erkek Alimler", *Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları*, s. 100-148; Şeşen, age. s. 59-113.

⁴ Cihan, Ahmet Kamil, "İslam Felsefesinin Oluşumunda Urfa Okulu" , *Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları*, s. 97-99.

⁵ Cihan, age. s. 98; Şeşen, s.59-77.

dönemlerde bu bölgede hadis çalışmalarının gittikçe arttığını ve daha çok hadiscinin yetiştiği görülmektedir.¹ Bu alimlerden biri de Muhammed b. Yahya b. Kesir el-Harrani (ö.267/880) olup, İmam Nesa'inin(ö.303/915) ve Ebu Arube el-Harraninin hocasıdır. Bu belde bunlardan sonraki nesilde Bağdatta yaşamış önemli hadisci Ebu Şuayb Abdullah b.Hasan b. Ahmed el-Harrani (ö.295/908) bulunmaktadır. İşte bu dönemin en önemli hadiscilerinden biri de tarih, rical ve hadis alanlarında eserleri olan Ebu Arube Hüseyin b. Muhammed el-Harranidir.²

Hadiciliği

İbnü'n- Nedim ve Katip Çelebi (ö.1067/1657) gibi bir çok biyografist ve bilim tarihçisi İslam bilgini Ebu Arubeyi daha çok ashabü'l-hadisten saymakta ve O'nun çalışmalarını hadis alanına tahsis etmektedirler. Eserlerinde O'na hadiste “*el-hafiz*” ve “*el-muhaddis*” unvanlarını vermektedirler. Ayrıca Katip Çelebi, O'nun öğrencilerine imla ettirdiği (yazdırdığı) eserlerinin olduğundan söz etmektedir.³ Zehebi ve İbnü'l-İmad eserlerinde, O'nun İsmail b. Musa es-Süddi el-Fezari (ö.245/858)'den rivayette bulunduğunu; Ebu Hatim b. Hıbban (ö.354/965) ve Ebu Ahmed el-Hakim'in Ebu Arube'den rivayette bulunduğunu belirtmektedirler ve hadis alanında “O, yüzün onu arasındadır.” diyerek O'ndan stayışle bahsetmektedirler. Ayrıca Zehebi, rivayetleri değerlendirme konusunda da Ebu Arube'nin ravilerle ilgili görüş ve değerlendirmesine önem vermektedir.⁴ Bir ravi olarak hadis ve tarihle ilgili bazı önemli eserlerde rivayetlerinin bulunması O'nun hakkındaki bu övgüyü haklı göstermektedir.

Zehebi, Ebu Ravh el-Hereviden naklen Ahmed b. Hibetullah'a okuduğu: “*Nebi(s) üçerli(abdest uzunlarını üç defa yıkayarak) abdest aldı.*”⁵ hadisinin isnadında Ebu Arube'nin olduğunu belirtir. İsnadı *hasen* olan ve Müslim'in Sahihinde Hz. Osman'ın abdest uygulaması şeklinde verilen bu hadis, hem Hz. Aişe hem de Ali'den rivayet olunmaktadır.⁶ Ayrıca Ebu Bekr b. El-Mukri (381/991), Ebu Arbe 'nin kendisine Ebu Eyyub b. Muhammed b. El-Vezzan, Damre b. Rabia, es-Seri b. Yahya ve Reyah b. Ubeyde senediyle kendisine şu anekdotu aktardığını nakleder (Reyah b. Ubeyde anlatır): “Ömer b. Abdülaziz namaza çıkmıştı, o sıra O'nun yanında eline (koluna) yaslanmış bir yaşlı vardı. Kendi kendime bu yaşlının kaba olduğunu düşündüm. Ömer b Abdülaziz namazı kılıp içeri (odasına) girince yanına vardım ve

¹ Avcı, age. s. 109-111; Bu dönemdeki diğer hadis alimleri için bkz. Şeşen, age. 83-84.

²Kehhale, age. I, 643; Zirikli, age. II, 253; Çelebi, age. I, 163, 280; III, 213; Bu konuda bkz. Avcı, age. s. 107- 148; Şeşen, ege. S. 83-84.

³ İbnü'n- Nedim,age. s.282; Çelebi, age. I,163, 280; III, 213; Schacht, a.g.e., I 106.

⁴ Zehebi, *Iber*, I, 477 ; *Mizânü'l- İtidal*, IV, 90; İbnü'l-İmad, age. II, 279:

⁵ Buhari, Ebu Abdillan Muhammed b. İsmail, *Sabih*, el-Vudu' 24(I,48), İstanbul, 1981; Müslim,Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sabih*, Tahare, 9 (I, 209), İstanbul, 1981; Tirmizi, Ebu Abdillan Muhammed b. İsa, *Sünen*, Tahare, 34(I,63-64), İstanbul, 1981; Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*,Tahare, (I, 78, 83-84), İstanbul, 1981; Ibn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, I, 57,68 123; IV, 94; V, 225, İstanbul, 1981.

⁶Zehebi, A'lam, XIV, 512.

O'na: "Koluna yaslandığı bu yaşının kim olduğunu?" sordum, O da bana: "Ey Reyah onu gördün mü?" dedi, ben de: "Evet (gördüm)." dedim. Bunu üzerine Ömer b. Abdilaziz bana: " Ey Reyah ! O, ancak Salih bir adamdır; o, kardeşim Hızır(a.s) dır, bana geldi ve bu ümmetin işlerini üstleneceğimi onlara adil davranacağımı bildirdi." dedi.¹

Daha evvel belirtildiği üzere genelde hadis ilminde, "el- İmam", "el-hafız" ünvanlarıyla anılan ve dürüst bir kişiliği olan Ebu Arube, Hüseyin b. Muhammed b. Mevdud, devrinin muhaddislerinin pek çoğundan hadis almıştır. Kufe mollalarından olan dedesi Ebu Eyyub Süleyman b. Abdullah, İsmail b. Musa es-Süddi gibi tanınmış muhaddisler başta olmak üzere kendisinden ilim aldığı ve rivayette bulunduğu diğer bazı muhaddisler (alimler) şunlardır:

Mahled b. Malik es-Selemsini, Muhammed b.el-Haris er-Rafiki, Muhammed b. Vehb b. El-Kerime, İsmail b. Musa el- Fezzari, Abdülcebbar b. El-Ala', Müseyyeb b. Vadih, Ahmed b. Bekar b. Ebi Meymune, Muhammed b. Said b. Hammad el-Ensari, Ebu Yusuf Muhammed b. Ahmed es-Saydalani, Muhammed b. Zenbur el-Mekki, Eyyub b. Muhammed el-Vezzan, Amr b. Osman el-Hımsi, Kesir b. Ubeyd, Ebu Nuaym Ubeyd b. Hişamel-Halebi, Muallel b. Nüfeyl en-Nehdi (Züher b. Muaviye'nin veziri), Muhammed b. Beşşar, Abdulvahhab b. Ed-Dahhak, Muhammed b. Mustafa el-Hımsi. Ebu Arube bu alimlerin yanında ilim için Cezire, Şam , Irak ve Hicaz'a giderek buraların alimlerinden hadis, tefsir ve fıkıh dersleri almıştır.²

İsmail b. Musa es-Süddi'den ve O'nun tabakasından rivayette bulunan Ebu Arube'den de Ebu Hatim b. Hıbban (İbn Hıbban), Ebu Ahmed b. El-Hakim, İbn Adi, İbnü's-Sünni, Ebu's-Şeyh, Hakim el-Kebir, Ebu'l-Hasen Ali b. El-Allan gibi tanınmış muhaddisler başta olmak üzere döneminde yaşayan şu alimler rivayette bulunmuşlardır:

Ebu'l-Hüseyin b. Muhammed b. Muzaffer, Kadı Ebu Bekr el-Ebhuri, Ömer b. Ali el-Kattan, Ebu Müslim Abdurrahman b. Muhammed b. Mihran, Ahmed b. Muhammed b. El-Cerrah el-Mısri b. En-Nehhas, Ebu Bekr el-Mukri, Ebu Ali Said b. Osman b. Es-Seken, Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. Es-Sünni, Ebu'l-Hasen Muhammed b. El-Hüseyin el-Überi, Muhammed b. Ca'fer el-Bağdadi (Çunder el-Varrak), eb'l-Feth Muhammed b. Hüseyin b. Büreydetü'l-Ezdi vb.³

Eserleri

Gerek İbnü'n Nedim'in Fihristinde gerekse Keşfü'z-zünunda belirtildiği üzere Ebu Arubetü'l-Harrani, hem ders aldığı alimlerden hadisle ilgili tasnifler yapan hem de kendisine sorulara hadis imla ettiren bir muhaddis olup, genelde eserleri rical

¹ İbn Kesir, Ebü'l-fida, İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, IX, 205, Kahire, 1988.

² el-Hamevi, age. II, 236; Semani, age. II, 195-196; Zehebi, *A'lam*, XIV, 510; İbnü'l-İmad , age. II, 279.

³ el- Hamevi, age. II, 236; Semani, age. II, 195-196; İbn Adi, Ebu Ahmed Abdullah el-Cürcani, *el-Kamil fi duafai'r-rical*, I, 148; Zehebi, *A'lam*, XIV, 511; İbnü'l-İmad, age. II, 279.

(sahabe), hadis ve tarih ve konularıyla ilgili görülmektedir.¹ 318/ 835'de kendi memleketi Haranda vefat eden Ebu Arube'nin ulaşamadığımız ve fakat biyografik ve literatürel bazı kaynaklarda adı geçen ve var olduğu sanılan eserleri şöyle sıralamak mümkündür:

1- *et-Tabakat*: Hz. Peygamber'in etrafında bulunan yakın arkadaşlarını (sahabeyi), onların hayat ve rivayetlerini konu edinen bu eserden bazı seçmeler günümüze kadar gelmiştir. Bu eseri, Abdülğani b. Abdulvahid el-Makdisi (ö.600/1204) "*Münteka Tabakat-i Ebi Arube*" adıyla ihtisar etmiştir. Bu muhtasarın II. cüz'ünden on iki varaklık bir kısmı, Şam'daki Darü'l-kütübü'z-zahiriyye'dedir(Zahiriyeye Kütüphanesinde, *umumi numara* 4556). Bazı kaynaklarda "*et-Tarih*" adıyla verilen eserin bu olduğu sanılmaktadır.²

2- *el-Emsalü's-saire an Rasulillah(s.)* : Hadislerde misallerle ilgili bu eseri, müellifinden Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. Ali b. Asım el-Mukri rivayet etmiştir. Eserin yazma bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde mevcuttur.(Bkz. Topkapı Sarayı, Koşuşlar, numara, 1096/21, vr. 212b-214a yk.,707 H.; GAS, 176).³

3- Cüzleri:

a-*Hadisü'l-Cezireyyin*: Baş tarafından iki varak eksik olan yazma bir nüshası Zahiriyeye Kütüphanesinde (Mecmua, numara, 110, vr, 35a-52b, 6. H. asır; GAS, 176)) kayıtlıdır.

b-*Cüz'ün min hadisihi an şuyubih*: müellifin el yazması olan bu eser, Zahiriyeye Kütüphanesinde (mec. 94 de (96a-105a, 598 H.; Gas 176) mevcuttur.

c-*Cüz min ehadisihi*: el-Hakim Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Ahmet b. İshak tarafından rivayet edilen bu eserin el yazması, Feyzullah 2169'da (62a-64b, 7. H. Asır) mevcuttur.⁴

4- *Tarihü'l-Cezire (Tarihü'l-Cezireteyn)*: Müellifin bu eseri bazı kaynaklarda "*Tarihü'l-Cezireteyn ve Harran Batn-i Hemadan*" şeklinde de verilmektedir. Bu eseri, müellifinden nakleden Ebu Bekr b. Muhammed b. Abdillah el- Ebhuridir. O'nun talebesi Ebu'l-hasan Ali b. Hasan b. Alan el-Harrani'nin de bu belde hakkında bir tarihi bulunmaktadır.⁵

Müellif Ebu Arube'nin, *el-Evail*, *el-Emali*, Rakka tarihi ile ilgili *Tarih-ü Rakka*, Hadislerde geçen isim ve künyelerle ilgili *el-Esami ve'l-Küna* adlı eserleri olduğu bazı

¹El-Hamevi, age. II, 236; Semani, age. II, 195-196; Ibn Nedim, age. s. 282; Çelebi, age.I, 163, 280; III, 213; Kehhale, age. I, 643; Zirikli, age. II, 253; Brockelmannn, II,663; Sezgin, GAS, I, 176; Kettani, es-Seyyidü's-şerif Muhammed b, Ca'fer, *er-Risaletü'l-müstetraf*, s. 78, 154, 247, 276, 277, 294,İstanbul, 1994; T.D.A. XV, 99, İstanbul, 1994; Schacht, a.g.e., I, 106.

²Kehhale, age.I, 643; Zirikli, age.II, 253;Kettani, age. s. 294, md. 11; T.D.A. XV, 99; Schacht, a.g.e., I, 106.

³Zirikli, age. II, 253; Kettani, age. s. 78; T.D:D. XV, 99.

⁴ Kettani, age. s. 154, mad. 209; ayrıca bkz. T.D.A., XV, 99.

⁵Semani, age. II, 195-196; el-Hamevi, age. II,236; el-Kettani, age. s. 276.

kaynaklarda ifade edilmektedir.¹

Bu çalışmamız sonucunda denilebilir ki, döneminde(m.9.asırda) saygın bir alim olan Ebu Arube, hadis, tarih ve rical başta olmak üzere fıkıh ve kelam alanlarında da alim, salih, ravilik vasıflarına sahip, güvenilir ve mazbut bir şahsiyettir. Zehebi'nin de belirttiği üzere O'nun hakkında söylenen "koyu Muaviye taraftarı" ve Şiilik iddiaları, o günkü konjoktür göz önüne alındığında mesnetsiz ve tutarsız görülmektedir. Ebu Arube'nin kendi dönem ve bölgesindeki "Harran Okulu" ile doğrudan bir ilişkisinin tespit edilememiş olması, o dönemde beldesinde müfti olan ve birçok bilimsel eserleri bulunan böylesi değerli bir şahsiyetin, döneminde çok önemli bir ilim ve kültür merkezi ile hiç ilgisinin olmadığını göstermez. Belki de bu belirsizlik, müellifin orijinal eserlerine ulaşarak çalışmamızı sürdürememekten ve o dönemin meşhur ilim merkezi "Harran Okulu" nun Bağdat'a taşınmış olmasından kaynaklanmaktadır.

¹ Zirikli, *el-A'lam*, II, 253; Kettani, age. s. 247, 276, 277.

İSLAM HUKUKU

İSLÂM HUKUK USÛLÜ'NDEKİ LAFZÎ YORUMLAMADA SÛRYÂNÎ ETKİLER

Mehmet Nuri GÜLER*

Giriş

Bu snumumda tezim, İslâm Hukuku'nun temel kaynağı olan, Kur'ân-ı Kerîm'in yazılmasında, okunmasında ve anlaşılmasında, dolayısıyla Lafzî Yorumlama ve İslâm Hukuk Usûlü'nün oluşmasında, Süryânî etkilerin, yani Harran Ekolü'nü kuran VII. yüzyıl Urfalı'lara ait katkıların olduğu iddiasıdır. Bu tezin savunulması için, Süryânî olmak, veya Süryânîce'yi bilmek gibi bir donanım gerekmeyp, Süryânîler ve Süryânîce hakkında aktarılan bilgileri elde etmek yeterlidir. Bu bakımdan, savunma, bu bilgilerden, okumanın ve anlamının, dolayısıyla yorumlamanın ona bağlı olarak, doğduğu, şekillendiği, geliştiği Kur'ân-ı Kerîm'in yazısı ve yazılımının belirlenmesi temeli üzerinde yapılacaktır. Sonra, bu temel üzerinde, bu yazının doğru okunması ve yazılmasını çözümlene girişimlerinin sonucu Arap Grameri ile birlikte, Kur'ân-ı Kerîm'in yazısının doğru anlaşılmasını çözümlene girişimleri olan Fıkh'ın, dolayısıyla Usûlü'l-Fıkh (ya da günümüz terimiyle İslâm Hukuk Usûlü) ve Lafzî Yorumlar'ın beraber oluşumu açıklanacaktır. Bu şekilde, Kur'ân'ı doğru okumayı amaçlayan Arap Grameri'nin eldeki Nahiv ve Sarf kaideleri ile, yine Kur'ân'ı yaşantıya dökmeyi amaçlayan Fıkh'ın, eldeki yorumlama kural ve yöntemlerinin, yani mevcut İslâm Hukuk Usûlü'nün, Allah tarafından konulan, veya vahyin ilk muhatap ve taşıyıcıları olan Araplar'ca kültürlerinin taşıyıcısı dilleri ile, bu dille inmiş Kur'ân'dan, müslümanların doğrudan çıkardıkları, öz itibariyle İslâmî kaideler ile yorumlama kural ve yöntemleri olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu da, özel olarak İslâm Hukuk Usûlü'ne, genel olarak Müslümanlara, günümüzde Kur'ân'ı yaşantıya dökmeye açılım sağlayacaktır.

Böylece tebliğdeki tezim ve ispatı ile amaçlanan yarar üzerindeki bu Giriş açıklamamdan sonra, şimdi tebliğ konum ile ilgili anlatıma başlayabilirim:

* Yrd. Doç. Dr. Harran Ü. İlahiyat Fak. İslâm Hukuku Öğretim Üyesi

İslam Hukuku'nun Temel Kaynağı Olan Kur'ân-ı Kerîm'in Yazısı ve Yazılımları

Arap Tarihi'ne ait kaynaklar, İslâmiyyet'ten önceki devirde, Arap kabilelerinin, yazının yetersizliği nedeniyle, edebî ürünlerini, sözlü olarak yaptıklarını ve rivâyet yoluyla daha çok hâfızaya dayanarak koruduklarını kaydetmektedirler. O dönemlerde, bu ürünlerin naklinde ve korunmasında yazı, ancak hafızaya yardımcı bir vasıta olarak kullanılmaktaydı. Çünkü, o vakitteki yazıyla yazılmış bir metnin, basit bile olsa okunuşunda, her zaman, türlü okuma ihtimallerinden bir okuma biçiminin seçilmesi ile karşı karşıya bulunulmaktaydı. Bu bakımdan yazı, söyleyenin sözünü, okuyanına kesin olarak taşıyamıyordu. Bu yüzden, daha güç, ya da uzun metinlerle karşılaşıldığında, bunların doğru okunmasında, muhakkak, o metnin okunmasını önceden bilen birisine başvurmak gerekli olmaktadır¹.

İşte bu güçlükleri gidermek için, örnek olarak, bir kabileden bir şâir yetişse, ona bir *râvi* (diğer bir adlandımayla, *raviye*), hatta bazan râviler verilirdi. Bunlar, şâire refakat ederler. Onun şiirini ezberlerler, yazıya geçirirler ve gerektiğinde de okurlardı. Bu şekilde, şâirin, şiiri, dilden dile aktarılırken kaçınılmaz olan değişikliklere uğrama tehlikesine karşı, bozulmadan ve unutulmadan korunurdu. Şâirlerin yardımcıları bu râviler, şâirlğe aday kimselerden seçilirdi. Nitekim, râvilerin bir çoğu, zamanla belli başlı şâirler olur, onlar da sonraki şâirleri, yanlarına râvi olarak alırlardı. Sonra, şâirlerin bu şiirleri, kabilelerinin yazdıkları divanlarında toplanırdı. Her kabilenin, şâirlerinin şiirlerini, neseplerine dair bilgileri, emsâlini ve mefâhirini (yani, övündükleri özellikleri ve hatıraları, önemli ve başarılı olayları ve benzerlerini) yazdıkları bir *Divân* (diğer bir adla, *Ana Kitâbı*) vardı².

Benzer uygulamanın, Kur'ân-ı Kerîm için de gerçekleştiği görülmektedir: Hz. Muhammed'e ne zaman bir vahiy, yani Kur'ân'ın bir parçası gelecek olursa, bunu Arap olan muhataplarına sözlü olarak iletiyordu. Bundan sonra da, bir kâtip (yazıcı) çağırıyor ve ona, vahyedilmiş âyetleri yazı ile tesbit ettiriyordu. Nitekim, *Zeyd bin Sâbit*, bunu şöyle açıklamaktadır: “*Resûlullah bana yazdırıyor ve bitirince de yazdığım âyeti yine bana okutturuyordu. Şayet bir yanlış veya noksan bulursa düzelttiriyordu. İşte bundan sonradır ki, ben kalkıp bu (âyeti) insanlara bildiriyordum.*”³. Bu açıklamaya göre, Zeyd b. Sâbit, İslâmiyyet'ten önceki devir anlayışına göre, Hz. Peygamber'in râvi, ya da râviye'sidir. Zeyd, Kur'ân-ı Kerîm'in bu parçalarını ezberliyor, hafızaya yardım için yazı ile tesbit ediyor, aynı zamanda da bunları, müslümanlara okuyordu. Böylece, Resûlullah'ın, Kur'ân-ı Kerîm'in öğretilmesini, yetişmiş ve yetki verilmiş bir *mu'allim*'in, yani hocanın huzurunda yaptırdığı anlaşılmaktadır. Buna göre, bu

¹ Nihad M. Çetin, “*Arap*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 3, İstanbul 1991, s. 278.

² Corci Zeydan, İslâm Medeniyeti Tarihi, Üçüncü Cilt, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976, s. 217-219; Çetin, “*Arap*”, III, 287; Kadri Yıldırım, Câhiliyye ve İslâmî Dönem Şiir Mevzularının Mukâyesesi (Hicrî Birinci Asır İtibariyle), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1988, s. 16-26 (Basılmamış Doktora Tezi).

³ Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, Cilt 2, Çeviren: Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980, s. 754, paragraf 1127.

tatbikat ve usûlün, İslâm öncesi devirden İslâm toplumuna geçtiği ve yaşana yaşana da günümüze kadar ulaştığı söylenebilir. Bu metod ile güdülen gaye, Kur'ân-ı Kerim'i bilhassa el yazması sûretiyle çoğaltıldığı asırlarda, gerek *müstensib*'lerin (kopya çıkaranların), gerekse *kâir*'lerin (okuyanların) hatalarına karşı korumaktır¹. Hz. Peygamber'in, Kur'ân dışında hiçbir şeyi yazdırmaması² da, bu gaye kapsamındadır.

Hz. Muhammed, okuma-yazma bilmeyen bir peygamber, *en-Nebiyu'l-Ummi*³ ve hitab ettiği toplumun çoğu da, okuma-yazma bilmeyen bir toplum, *Ummiyyun*⁴ olunca, vahiyin inişi sürecinde, kâtiplerce kaydedilip nüshaları çıkarılan âyet metinlerinin, Hz. Peygamber tarafından değil de, vahiyleri yazan bu kâtipler tarafından saklandığı ve kopya edilerek, isteyen kimselere verildiği anlaşılmaktadır. Bunun sonucu, yeni nüshalar, her geçen gün çoğalıp durmuştur. Bu şekilde, parşömen, deri, kürek kemiği, hurma yaprakları ve taş parçaları gibi malzeme üzerine yazılan bu Kur'ân parçaları da, yazım veya kıraat hatalarından korunmak için, *sahâbîler* tarafından, ya kendilerinden daha bilgili bir *sahâbî*, ya da Hz. Peygamber huzurunda, okunuyor ve ezberleniyorlardı⁵.

Hz. Peygamber'in vefatı ile İslâm âlemi, birkaç ay süren “*ridde*”, veya “*irtidâd*” adı verilen harplere sürüklendi. Sözde-Peygamber, *Yemâme'li* (Necd'li) *Museylimê*'ye karşı verilen bu savaşlardan biri, Hicrî 11/ Mîlâdî 632 yılında, oldukça kanlı olmuştur. Bunda, Kur'ân'ı ezberlemiş ve onunla ilgili bilgileri geniş olan ilk devir müslümanlarından önemli sayıda kimseler şehit düşmüştü. Bu durum, merkezi hükümeti alarma geçirmiş ve *Halife Hz. Ebû Bekr*, o sırada, sahâbîlerin elinde dağınık bir vaziyette bulunan Kur'ân-ı Kerim'in bütün parçalarını bir araya getirerek, tam ve mükemmel bir Kur'ân nüshası meydana getirme kararına varmıştı⁶.

Vahiylerin inişi, Hz. Peygamber'in ölümüne kadar devam ettiğinden, onun sağlığında, Kur'ân-ı Kerim'in tam bir kitap olarak tedvin edilmesi, yani yazılması mümkün değildi⁷. Ancak o, Kur'ân metnini tam veya parça parça ezberlemiş bir sahâbe kitlesi bırakmıştı⁸. İşte bu kitleden, hem vahiy kâtipliğiyle ve hem de Kur'ân'ı baştan sona ezbere bilmesiyle seçkin biri olan Zeyd b. Sâbit, Kur'ân metinlerinin tam bir kitap olarak toplanması işiyle görevlendirildi. Halife Hz. Ebû Bekr, Zeyd'e, her bir âyetin yazılı bir halde metne katulabilmesi için en az iki yazılı delil ile ispatlanması ve katiiyen sadece hâfızaya itimad edilmemesi emrini verdi. İki

¹ Benzer açıklamalar için bakınız: Hamidullah, c. 2, s. 754, paragraf 1127.

² Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463 h./1071m.), *Takyîdu'l-İlm*, Neşreden: Yûsuf el-Uş, Dimaşk 1974, s. 29-32.

³ 7 el-A'râf 157, 158.

⁴ 2 el-Bakara 78; 62 el-Cum'a 2.

⁵ Th. Nöldeke, Fr. Schwally, *Kur'an Tarihi*, Çeviren: Muammer Sencer, İlke Yayınevi, 1970, s. 3-7; Hamidullah, c. 2, s. 757, paragraf 1128.

⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'an Tarihi*, Terceme: Ali Osman Yüksel, İstanbul 1985, s. 36-38; Nöldeke, Schwally, s. 17-18; Hamidullah, c. 2, s. 758, paragraf 1129.

⁷ Ahmet Cevdet Paşa, s. 27.

⁸ Hamidullah, c. 2, s. 755, paragraf 1127.

müstesna, bütün âyetler için bu emir yerine getirildi. Bu iki âyetin doğruluğu, bir çok kimsenin hafızasıyla teyid ve tasdik edildi. Böylece, bütün metin bir tek kitap halinde derlenip toplanmış oluyordu. Buna, *Mashaf* (yani sahifelerin toplanıp bir araya getirildiği yer¹), ya da *Mushaf* adı verildi². Bu iş, İslâm öncesi devirde kabilenin şâirlerinin, râvî veya râviye'lerince sözlü, ya da yazılı olarak korunan şiirlerinin, soy bilgilerinin, özlü sözlerinin övündükleri özellikleri ve hatıralarının bir divanda, ya da ana kitapta yazılmasına, veya toplanmasına benzemektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından itibaren bir yıl geçmeden meydana getirilen bu resmi nüsha, önceleri Hz. Ebû Bekir'in kendi yanında kaldı. Sonra, onun vefatı üzerine *Halife Hz. Ömer'e* geçti. Halife Hz. Ömer'in vefatı üzerine de, Hz. Peygamber'in hanımı ve aynı zamanda Hz. Ömer'in de kızı olan, yazı yazmayı bilen³ *Hz. Hafsa'ya* geçti⁴.

İşte, Kur'ân-ı Kerîm metninin bu nüshasının, Kalem Erbâbları'nca, "*Mensûb*" diye adlandırılan bir yazı ile yazıldığı kaydedilmektedir⁵. Bu yazı türünün kullanımının bir diğer örneği olarak da, Hz. Muhammed'in, *Mukavkes'a* gönderdiği meşhur mektubu gösterilmektedir⁶. Bu mektubun fotoğrafını Muhammed HAMİDULLAH, *el-Vesâ'îku's-Siyâsiyye* diye bilinen kitabında yayınlamıştır⁷. Demek ki, vahiy kâtipleri bu yazıyı kullanmaktaydılar.

Şimdi, Kur'ân-ı Kerîm'in lâfızları, yani sözleri, bu *Mensûb* yazı ile korunmaya alınınca, bu yazının kaynağının bilinmesi, bu yazının çizgilerinin sözlere çevrilmesi sırasında, yani yazılmadan önceki Kur'ân Lafızları'nı doğru olarak elde edebilmede, karşılaşılan zorlukların çözümü için yardımcı olacaktır. Bu doğru seslendirme, doğru anlama, dolayısıyla doğru yoruma ulaşmanın da gereğidir⁸. Bu amaçla, *Mensûb* yazının kaynaklarına inilmeye çalışılacaktır:

Bu konuda, karşılaşılan bilgiler oldukça çeşitlidir⁹. Bunları üç kümede toplamak mümkündür: Birinci kümede; bu iki yazı ve dolayısıyla tüm yazıların kaynağının "*tevkîfî*" olduğu bildirilir. Bunlara göre, yazı, Allah tarafından *Hz. Âdem'e* öğretilmiştir. Öğretilen bu yazı da, Arapça'dır¹⁰. İkinci kümede; yazı, tevkîfî değil,

¹ Hamidullah, c. 2, s. 758, paragraf 1129.

² Ahmet Cevdet Paşa, s. 38; Nöldeke, Schwally, s. 18-34; Hamidullah, c. 2, s. 758, paragraf 1129.

³ El-Belâzûrî (ö. 279 h. / 892 m.), *Fütûhu'l-Büldân*, Çeviren: Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 692.

⁴ Ahmet Cevdet Paşa, s. 38; Hamidullah, c. 2, s. 758-759, paragraf 1130.

⁵ Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli I*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1972, s. 78-79.

⁶ Yazır, I, 79.

⁷ Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atu'l-Vesâ'îki's-Siyâsiyye Li'l-'Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Beyrût 1975, s. 137.

⁸ Çünkü, *Nihad M. ÇETİN*'in anlatımıyla, "Klasik Arapça'nın birçok meseleleri, ona bağlı olarak doğmuş bulunan, onun ihtiyaçlarına göre şekillenip gelişmiş olan Arap yazısı ile alâkalıdır." (Çetin, III, 276.)

⁹ Geniş bilgi için bakınız: Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği* (Mushafta Lâhn Meselesi), Bakı 2004, özellikle 24 ile 34'üncü sayfalar arası.

¹⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî (ö. 821 h./1418 m.), *Subhu'l-A'sâ fi Sınâ'ati'l-İnşâ, el-Cuz'u's-Sâlis*, Neşreden: Muhammed Huseyn Şumsuddîn, Beyrût 1987, s. 7-8.

“beşerî”dir. Aralarında, bu beşerin kimliği noktasında ayrılıklar vardır. Bunlar içinde, bazıları, tek kişi ve bir isimden bahsederken, diğerleri, bir topluluktan bahseder. Tek kişi için, Hz. Âdem, Hz. İdrîs, Hz. İsmâîl ve başkaca isimler verilirken¹, topluluk için, *Ebced*, *Hevvez*, *Huttî*, *Kelemen*, *Sa’fees*, *Karaset* adlı *Medyen* kralları verilir ve bu kralların, isimlerinin harflerinden bir alfabe oluşturdukları belirtilir. Bu kralların dışında, Hz. İsmâîl’in oğulları *Nufeyys*, *Nasr*, *Teym* ve *Devme* topluluğu ve daha başka toplulukların da adları anılmaktadır². Üçüncü kümede ise, Arap yazısı “bir başka yazı”dan türetilmiştir. Bu başka yazının hangi yazı olduğunun belirlenmesinde de, üç farklı bilgiye rastlanır:

Bunlardan biri, bu başka yazı, *Himyerliler*³’in, yani *Güney Araplar*’ın, bir diğer adlandırma ile, *el-Arabu’l-Arîbe* olan *Kabtân’lar*’ın, yani *Yemenliler*’in yazısıdır. Bu yazı, *Musned*⁴ veya *Hatt-ı Satr-ı Nevîlî* (bir başka okuma ile *Hatt-ı Satrancîlî*⁵) olarak adlandırılır. Harfleri dik ve köşeli bir karakter arz eder⁶. Sesli harfleri ihtiva etmeyen bu yazı, ilk satır sağdan sola, ikinci satır soldan sağa biçiminde yazılmaktadır⁷. *İbn Haldûn* (ö. 808 h./ 1405 m.) bu görüştedir. Ona göre, *Hicâzlılar* yazısını *Hîre*’den, *Hîreliler* de *Himyer*’den almışlardır⁸.

Arap yazısının bir başka yazıdan türetildiği ile ilgili görüşlerden ikincisi, bu başka yazının, *Hîreliler*⁹’in, *el-Anbar* çevresinin yazısı olduğunu belirtmektedir. *Hatt-ı Hîrî* olarak adlandırılan bu yazının da, *Himyerliler*’in *Musned* denilen dik ve köşeli yazısından alınan ıslâh edilmiş bir yazı olduğu bildirilmektedir. Milâdî V. asırda, İslâm’dan önceki *Hicâz*’da “*Ma’kâlî*”, ya da “*Hicâzî*” olarak adlandırılırken¹⁰, aynı asırlarda, *Süryânîler* arasında da *Hatt-ı Satr-ı Nevîlî* olarak adlandırılmaktadır¹¹. Arap yazısının kaynağının *Hîre* yazısı olduğunu, eskilerden ve yenilerden birçok kimse

¹ Ebû Umer Ahmed b. Muhammed b. Adırrabbih el-Endelûsî (ö. 328 h./ 940 m.), el-İkdu’l-Ferîd, el-Cuz’u’l-Hâmis, Neşredenler: Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî, el-Kâhire 1962, s. 156-157; el-Kalkaşendî, III, 6-7.

² Geniş bilgi için bakınız: Mehmet Emin Maşalı, Kur’an’ın Metin Yapısı, Mushaf Tarihi ve İmlâsı, Ankara 2004, s. 28-30.

³ *Himyerliler*, M.Ö. 115 ile M.S. 525 yılları arasında Güney Arabistan’da yaşayan, IV. yüzyıl başına kadar feodal krallar, 525 yılına kadar da tubbâ komutanlar tarafından yönetilmiş kimselerdir. Geniş bilgi için bakınız: Neş’et Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1971. s. 17-24; Hüseyin Algül, “*Himyer*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 18, İstanbul 1998, s. 278.

⁴ Corci Zeydan, III, 103; Çağatay, s. 35.

⁵ Yazır, I, 60.

⁶ Yazır, I, 60; Çağatay, s. 35.

⁷ Geniş bilgi için bakınız: Maşalı, s. 30-32.

⁸ Dâru’l-Kalem, Mukaddimetu’bni Haldûn, Beyrût 1986, s. 418.

⁹ *Hîreliler*, Arim selinin Ma’rib barajını yıkması üzerine Yemen’den kuzeye çıkan Lahm’ların kurduğu devlettir. *Hîre*’liler, İran Sasânîleri’ne tâbi bir devletti (Çağatay, s. 65-66). *Hîre* kelimesinin, Süryânîce *Herta*, yani “*Karargal*” kelimesinden geldiği belirtilmektedir (Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi 1, Çeviren: Salih Tuğ, İstanbul 1980, s. 124). Çağatay da, Âramca ve “*Çadrlı Ordugal*” anlamına geldiğini kaydetmektedir (Çağatay, s. 65. Aynı belirleme için bakınız: Maşalı, s. 33).

¹⁰ Yazır, I, 60, 61, 66, 75-78.

¹¹ Corci Zeydan, III, 103, 104.

benimsemektedir¹. Bunlar arasında *el-Belâzûrî* (ö. 279 h./ 892 m.) başta gelmektedir².

Arap yazısı bir başka yazıdan türetildiğine dair üçüncü görüş de, kaynaklık eden bu başka yazının *Nabatî* yazısı olduğudur. Nabat yazısı, *Aramca* kaynaklıdır⁴. Harfleri yuvarlak karakterlidir. İslâm'ın ortaya çıktığı sıralarda *Mekke*'de *Şâmî* yazı olarak adlandırılmaktadır⁵. Bazı çağdaş araştırmacılar, Arap yazısının kaynağının Nabat yazısı olduğu görüşündedirler. Bunlar arasında, *Nibat M. ÇETİN* ile oryantalist *Th. NÖLDEKE* anılabilir⁶.

Arap yazısının kaynağı ile ilgili olarak buraya kadar aktarılanlar değerlendirilecek olursa, şunlar söylenebilir:

Arap yazısının, tevkîfî, veya bir, ya da birkaç kişinin ortaya koyduğunu belirten rivâyetler, mitolojik hikâyeler kabilinden sayılabilir. Çünkü, yazı gibi kültürel olguların ortaya çıkması, gelişim göstermesi ve aktarımı, bir süreçtir. Bu nedenle, kimler tarafından ortaya konduğunu, aktarımını kimlerin gerçekleştirdiğini belirlemek, hemen hemen imkânsız gibidir⁷.

Arap yazısının kaynağının bir başka yazı olduğu ile ilgili görüşlere gelince, kaynak yazı olduğu belirtilen, bu yazılar, aslında aynı kökten gelmektedir. Çünkü, *Hicâz*'a aktarılan yazılardan, ister *Güney Araplar*'a ait, *Himyerliler*'den *Hireliler*'e, *Hireliler*'den de *Hicâz*'a *Hatt-ı Hirî* olarak gelen ve *Hicâz*'da *Ma'kûlî* adı alan yazı, isterse, *Kuzey Araplar*'a ait, *Nabatîler*'den *Gassânîler*'e, *Gassânîler*'den de *Hicâz*'a gelen ve *Hicâz*'da *Şâmî* olarak adlandırılan yazı olsun, bu iki yazının, *Tarih Bilimi*'nin sunacağı şü verilerinden *Süryânîler*'e ait yazılar olduğu öğrenilmektedir:

Süryânî kaynaklarının bildirdiklerine göre, *Süryânîler*, *Asur* ve *Aramî* kökenli, bir *Samî* halkıdır. Bu halk, *Eski Mezopotamya* kültürünü taşıyan ve inancı bakımından Hıristiyan olan bir topluluktur. Bu halkın kraliyet merkezi *Orhoe-Edessa*, *Süryanice*, *Urhaş*, yani *Urfa*'dır. Bu halk, Hz. İsa'dan önceki *Putperestlik* döneminden ayrıt edilmek için, "Süryânî" olarak adlandırılmaktadır. İşte bu *Süryânî*'ler, zaman içinde, *Tedmur*, *Petra-Ürdün*, *Şam* bölgelerine ve *Hir'e*yi de kapsayan *Irak* topraklarına yayılmışlar, *Nabatîleri*, *Gassânîleri* ve *Lahmîleri* egemenlikleri altına almışlardır. Milâdî 639 yılında müslüman Araplar'a teslim olmuşlardır⁹.

¹ Geniş bilgi için bakınız: Maşalı, s. 32-34.

² *El-Belâzûrî*, s. 690-691.

³ *Nabatîler*, *Hicâzlılar* gibi Hz. İsmâil'den türemişler ve *Adnan* soyundan gelen *Kuzey Araplar*ından, yani *el-Arabu'l-Musta'ribê*'dirler. Milattan önce, VI. asrın başlarında günümüz Ürdün'ündeki *Petra* şehrinde kurulan ve Hz. İsa zamanında Şam şehrine kadar sınırlarını genişleten, Milattan sonra 105-106 yıllarında Roma İmparatorluğu tarafından ortadan kaldırılan bir devlettir. (Hitti, I, 105-107). *Nabatîler* hakkında geniş bilgi için bakınız: Çağatay, s. 40-46.

⁴ Çağatay, s. 46-47; Hitti, I, 108; Maşalı, s. 35.

⁵ *Yazır*, I, 60-61, 66, 78.

⁶ Çetin, III, 276. Geniş bilgi için bakınız: Maşalı, s. 34-39.

⁷ Aynı görüşler için bakınız: Maşalı, s. 39.

⁸ H.E. Aziz Günel, *Süryani Tarihi*, İstanbul 1970, s. 62.

⁹ P. Gabriyel Akyüz, *Diyarbakır'daki Meryem Ana Kilisesi'nin Tarihçesi* M. S. 3. Yüzyıl, Mardin 1999, s. 12-14, 34; Judah Benzion Segal, *Edessa (Urfa) Kutsal Şehir*, İstanbul 2002, s. 157-164.

Bu halk, *Aram* alfabesini kullanmakta, *Aramca* yazmakta ve Aramca konuşmaktadır. Öyle ki, hükmettikleri topraklardan çıkan Hz. İsa da, bütün vaazlarında Aramca'yı kullanmış, ve *Matta İncili* de, Aramca yazılmıştır¹. Ancak, bu halk, Hıristiyanlıktan sonra, Süryânî olarak anılırken Aramcası da *Sürâyîce* diye adlandırılmıştır². Urfa şehri Milâdî II. yüzyılda *Doğu Hıristiyanlığı*'nın önemli merkezlerinden biri olunca, Süryanice de, çok önem kazanmış ve bu dil *Yunanca*'nın ardından, *Doğu Roma İmparatorluğu*'nun en önemli dili olmuştur. Öyle ki, Milâttan sonra VII. yüzyıla, Arapça'nın hakimiyetine kadar uluslar arası bir dil niteliğini almıştır³. *Teolojik* tartışmalar nedeniyle, Süryanice konuşanlar V. yüzyılda, Doğu'da *Pers* etkisiyle *Nasturiler* ve Batı'da *Bizans* etkisiyle *Ya'kebîler* olmak üzere ikiye ayrılınca, özellikle *ünlülerin söylenişleri* ve bunları *yazıda belirtme biçimleri* nedeniyle ayrı iki lehçe doğmuştur. İşte, İslâmiyetin doğuşu sıralarında, Nasturî Hıreliler, Arapça konuşup Süryânîce yazmışlardır. Nabatîler ise, Arapça konuşup, Batı Aramcası ile yazmışlardır; ancak, bunların yerine geçen sonrakiler, özellikle Ya'kubî Gassâniler de, Arapça konuşup, Süryânîce yazmışlardır⁴.

Tarih Bilimi'ne ait sunduğum bu verilerden anlaşıldığı üzere, Hicâz'a Hîre'den aktarılan Ma'kîlî yazı ile, Nabatîler'den, dolayısıyla Gassânîler'den aktarılan Şâmî yazısı Aramî kökenli yazılar olup, Süryânîlerce ıslah edilerek Mensûb yazı olarak oluşturulmuştur. Böylece, bu Mensûb yazı, İslâm'ın doğuşunda, Hicaz'da kullanılan "Ma'kîlî (Dik ve köşeli yazı) ile Şâmî (Yuvarlak) yazı karışımından doğan, üçüncü bir yazı olmaktadır. Ma'kîlî yazı, kalem ile yazıldığında, dik ve köşeli olmasından dolayı zorluk çekilmektedir. Köşeleri yuvarlamak, yazıya yuvarlak kısımlar eklemek lazımdır. Bu yuvarlaklık, Şâmî yazıdan alınmıştır. Bu şekilde bir karışım oluşmuş ve Mensûb yazı meydana gelmiştir⁵. *Cori ZEYDAN*, Irak'ta bulunan Süryânîler'in, bu Mensûb'ün türetildiği Hatt-ı Hîrî, Hicâzlılar arasındaki adlarıyla "Ma'kîlî" ve "Hicâzî", Süryânîler arasındaki adıyla Hatt-ı Satr-ı Necîlî ile Kitâb-ı Mukaddesi yazdıklarını bildirmektedir. Bundan hareketle, o, nasıl Süryânîler tarafından, Hıristiyanların Mukkades Kitâb'ı, Hatt-ı Satr-ı Necîlî ile yazılmış ise, Araplarca da

¹ Yakup Bilge, Anadolu'nun Solan Rengi; Süryaniler, Yeryüzü Yayınları, 1996, s. 49.

² Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, "Süryaniler", Cilt 18, Gelişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 10943. Ayrıca bakınız: Ana Britanica Ansiklopedisi, "Süryânî", Cilt 10, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, Tarih Yok, s. 349. İşte bu *Urfalı Süryânîler*, *Fırat vâdisinin* alt kısmında, *Hîre*'de yaşayan *Putperest Arapların*, okuma-yazma ve *Hıristiyanlık* konularında öğretmenliğini yapmışlardır. Bu şekilde, Hıreliler, Arapça konuşup, Süryânîce yazmaya başlamışlardır. Öyleki, *Hîre Süryani Kilisesi*, Hıristiyanlığı *Necrân'a* kadar sokmuştur. Yine bu Hıreliler, Putperestlik zamanında, *Putperestliği* nasıl *Mekke'ye* soktukları gibi, yazı yazma san'atını da Mekke'li Kureyslilere kazandırmışlardır. Sonunda, Hıreliler, Milâdî 633 senesinde, *Hâlid b. Velâd'e* teslim olmuşlardır (Hitti, I, 127-128; Bilge, s. 62.).

³ Akyüz, s. 33.

⁴ Hitti, I, 119-120, 127-128, 215; Bilge, s. 62. Süryanice *bugün Batı Süryanilerinin* kullandıkları *Süryani abecesi* ile yazılmaktadır. Bu abecenin eski şekillerine "*Estrangele*" harfleri denir. Süryanice Arap işgalinden sonra da XIII. yüzyıla dek yaşadı ve Araplara Yunan uygarlığının bilimsel mirasını aktarmaya yaradı (Yazır, I, 45; Maşalı, s. 313; Hitti, I, 215; Bilge, s. 49 ve devamı.).

⁵ Yazır, I, 66, 78.

Mensûb (ıslah edilmiş Hatt-ı Hirî) Kur'ân yazılmasına tahsis edilmiştir¹.

İşte, Süryânî menşeyli, ıslah görmüş bu Mensûb hattı ile resmen mushaf yazma işi, Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında *Amr b. el-As* tarafından *Kûfe* şehrinin kuruluşuna kadar devam etmiştir. Sonra, burada yüksek bir mektep kurulmuştur. Etraftan celb edilen şöhret kazanmış kâtipler ve müstensiler (kopya edenler), Kûfe'de bu yazı ile Kur'ân yazmaya başlamışlardır. Bu mushaflar yeni müslüman çevrelere gönderildikçe, yazı da Kûfe yazısı diye anılır olmuş ve Kûfî adı yayılmıştır. Hicrî I. asırda, deri üzerine yazılmış, Hz. Ali ve Hz. Osman'ın kûfî yazı örnekleri *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi*'nin G.Y.-1411 numaralı belgesi olarak korunmakta olduğu kaydedilip, fotoğrafı yayınlanmıştır. Bu fotoğrafta görülen yazı örneklerinde, hareke ve nokta işaretlerinin kullanılmadığına tanık olunur².

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki onbeş yılda, müslüman orduları, bir yandan Endülüs (İspanya), diğer yandan Mâverâünnehir boylarına kadar ulaşmışlar ve bu iki bölge arasındaki bütün topraklar ile, *Kafkas* eteklerinden *Batı Hindistan* sahil şehirlerine kadar uzanan toprakları tamamen fethedilmişlerdir. Hiç şüphesiz, Araptan gayri milletlerden olup, yeni ihtida etmiş binlerce insanın, o sırada henüz pek az gelişmiş, harekesiz ve noktasız bu Mensûb yazı şekliyle yazılmış Kur'ân-ı Kerim metnini öğrenmesinde, tehlikeli sonuçlar ortaya çıkmıştır. Halife Hz. Osman, bu meseleyi, Hz. Hafsa'nın yanındaki resmi Mushaf'ı getirterek, Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyete, ondan altı ayrı nüsha çıkartıp, birini yanında bırakmak üzere, diğer beşini beş büyük merkeze, yani *Medîne*, *Mekke*, *Kûfe*, *Basra* ve *Şâm'a* kârî'leriyle beraber³ göndermek sûretiyle çözümlenmiştir⁴.

Bu Musfah'ların yazısında, kısa seslere delâlet eden harf veya işaretlerin bulunmayışının ve şekilleri birbirine benzeyen harflerin ayırt edilmesini sağlayan noktaların henüz kullanılmasının mahzurları gittikçe ciddileşerek hissedilmesi üzerine, yazının bu kusurlarını giderecek çarelerin aranmasına başlandı. Kur'ân-ı Kerim'in metninin doğru tesbiti, her türlü bozulmayı önleyecek şekilde muhafazası gayretleriyle Halife Hz. Ali, *Ebû'l-Esved ed-Du'elî* (ö. 69 h./ 688 m.)'yi görevlendirmiştir. Ebû'l-Esved' de, Adu'l-Kays kabilesinden seçtiği bir kâtibe, kendisi Kur'ân okurken fetha (a sesi), kesre (î sesi) ve zamme (u veya o sesi)'lerin telaffuzu esnasında, ağzının aldığı şekle göre harflerin üstüne, altına ve önüne birer, bunların tenvinli halleri için de ikişer nokta koydurmuştur. Buna "*Naktu'l-Mushaf*" denilmektedir. Ebû'l-Esved ed-Du'elî'nin yaptığı bu iş, aslında, noktalarla (be)'yi (te)'den, (cim)'i (ha)'dan ayırmak için değil; ismi, fiilden, ve fiili de, edattan ayırmak içindir. Daha sonra, bu noktalar, bu günkü çizgiler haline dönüşmüştür⁵.

¹ Corci Zeydan, III, 103-105.

² Yazır, I, 79, 81-82.

³ Çetin, "Arap", III, 278.

⁴ Ahmet Cevdet Paşa, s. 43-47; Nöldeke, Schwally, s. 61-76; Hamidullah, c. 2, s. 759, paragraf 1131; Maşalı, s. 66-111.

⁵ Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, "Ebû'l-Esved ed-Düelî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 10, İstanbul 1994, s. 311-312; Çetin, "Arap", III, 279, 296; Corci Zeydan, III, 108-109.

Ebû'l-Esved'in bu çalışmaları sırasında, o zamanki Süryânî ve İbrânî yazılarında, aynı iş için, yani ismi, fiili ve edatı ayırmak için kullanılan noktalamadan, hangisini kendisine örnek aldığı sorusuna gelince, bunun cevabı, Ebû'l-Esved'in, Süryânî yazısında gösterilen noktaları, kendine örnek aldığıdır¹. Çünkü onun, Süryânîce bildiği kaydına rastlanmakta ve İbrânîce bildiği nakledilmemektedir. Süryânî kökenli kelimelerin tefsîrinde ona başvurulduğu bildirilmektedir². Ayrıca, Süryânî menşeyli, ıslah görmüş Mensûb hattı ile yazılmış Mushaf'ların doğru okunuşunda, Süryânîce ile tanışıklığı olduğu anlaşılan Halife Hz. Ali'nin³, bu görev için Süryânîce bilen birini seçmesi, işin gereğidir. Bu bakımdan, Ebû'l-Esved'in düşünmesinde, onun Süryânîce'yi bilmesi rol oynamıştır. Bütün bunlar da, Ebû'l-Esved'in, Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli dil hataları yapılarak âyetlerin yanlış okunmasını ortadan kaldırmak için, Süryânî yazısında gösterilen noktaları örnek aldığına ortaya koymaktadır. Ebû'l-Esved ed-Du'elî, bu işte, Süryânî âlimlerinden Yakub er-Rahavî'nin, Süryânî yazısında ismi, fiili ve edatı göstermek için, fetha, kesre ve zamme yerine, harfleri noktalayıp, çiziktirmemesi gibi benzer bir yol tutmuştur⁴. Yakub er-Rahavî'nin de bunları, Yunanlılardan almış olduğu kaydedilmektedir⁵.

Sonuç olarak, İslâmî devirde, kitap haline getirilen ilk metin Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu tedvîn hareketinin gayesi, Kur'ân-ı Kerîm'in bozulmadan tesbiti, muhafazası ve yayılmasıdır. Bir çeşit Cahiliye Devri adetinin, yani her kabilenin, şâirlerinin şüirlerinin tedvini, onların bir divanda, yada ana kitapta toplanması adetinin, Hz. Muhammed'e inen vahiylerle uygulanmasıdır. Bu vahiylerin Kur'ân-ı Kerîm olarak tedvininde, kullanılan yazı Aramî kökenli Süryânî yazısıdır. Bu yazıda, kısa seslilere delâlet eden harf veya işaretler bulunmadığından, Kur'ân-ı Kerîm'in metninin doğru tesbiti ve her türlü bozulmayı önleyecek şekilde muhafazası için, yine yazının alındığı Süryânîler'e başvurulmuştur. Süryânîler'in, kendi yazıları için Yunanlılardan aldığı noktalar esas alınarak, Kur'ân da noktalananmış, ve böylelikle, o okunurken, isim, fiilden, ve fiil de, edattan ayrılmaya çalışılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in yazısı ve yazılığını ile ilgili bu belirlenmeden sonra, bu temel üzerinde, bu yazının doğru okunması ve yazılması girişimlerini, yani Arap Grameri'ni ve onula birlikte, yine bu yazının doğru anlaşılması girişimleri olan Fıkıh, dolayısıyla İslâm Hukuk Usûlü ve Lafzî Yorumlama'yı açıklamaya başlayabilirim:

İslam Hukuku'nun Temel Kaynağı Olan Kur'ân-ı Kerîm'in Doğru Okunması ve Yazılması: Arap Grameri

Kur'ân-ı Kerîm'in metninin doğru tesbiti, her türlü bozulmayı önleyecek şekilde

¹ Geniş bilgi için bakınız: Maşalı, s. 312-319.

² Topuzoğlu, c. 10, s. 312.

³ İçinde çok sayıda Süryânîce kelimenin yer aldığı Celcelûtiye (Bedî) kasidesinin Hz. Ali'ye ait olduğu ileri sürülmektedir (Yıldırım, s. 49). Karşılaştırmamız: M. Yaşar Kandemir, "Alf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 2, İstanbul 1990, s. 375.

⁴ Corci Zeydan, III, 108.

⁵ Corcu Zeydan, III, 270-271.

muhafazası gayretleriyle Ebû'l-Esved ed-Dûeli'nin, Süryânî yazısında gösterilen noktaları örnek alarak, ismi, fiili ve edâtı göstermek için, harfleri noktaladığı sıralarda, yazı ile tesbit edilen bu Kur'ân sözünün yaratılmış veya yaratılmamış olduğu, Hz. İsa'nın Tanrılık niteliğine inanan bu Süryânîler'in, Kur'ân'dan Hz. İsa, "O'nun, *Allah'ın Kelime'si Sözü*"¹dür, âyetini bu inançlarına delil getirerek müslümanlara karşı savunduklarında, tartışılmaya başlanmıştır. Hıristiyanlar ile müslümanlar arasında diyalog şöyledir: *İsa kimdir? – Allah'ın kelâmı (sözüdür). Allah'ın Sözü, yaratılmış mıdır, yoksa yaratılmamış mıdır? Eğer, Allah'ın sözü yaratılmamış ise, İsa, Tanrı (Allah)'tır. Şayet yaratılmış ise, o zaman bu söz, söz olarak oluşumundan önce, sözsüz Tanrı (Allah) olmaktadır.* İşte, Söz'ün yaratılmış veya yaratılmamışlığı, Hz. İsa'nın tanrısallığını kabul etmekte müslümanları sıkıştırıyordu². Buna cevap vermek için müslümanlar, dinî alanlarda insana tartışma ve delillendirme gücü kazandırması itibarıyla, "Söz", yani "Kelâm" anlamına gelen *Mantık Bilimi*'ne³ yöneldiler. Yine bu Süryânîler, yani o zamanın Urfalıları tarafından, Yunanca'dan Süryânîce'ye kazandırmış olan *Aristo Mantık ve Felsefesi*, Süryânîce'den Arapçaya çevrildi. Böylece, müslümanların düşünceleri, Aristo Mantığı ile şekillendi.

Bu Mantığa göre, bilgi, bir şeyin akılda hasıl olan suretidir. Bu sureti ile, o şey diğerlerinden ayırt edilir. Bu suret, anlamdır. Bilgi, tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılır. Tasavvur, hükümsüz idraktır. Tasdik hükümlü idraktır. Tasavvur ve tasdik her biri, bedihî ve nazarîdir. Bedihî, ispatsız, doğrudan kabul edilen bilgidir. Nazarî, bilinenlerin tertip edilmesi ile elde edilen bilgidir. Tasavvurun nazarîsi, tanımdır. Tanımın parçaları, beş tumdür. Tasdik nazarîsi ise, delildir. Delilin parçaları da, önermelerdir. Bilginin nazarî kısmı, düşünmeyle elde edilir. Düşünme, bilinmeyi elde etmek için, bilinenleri tertiptir. Bu tertip, düşüncede ve sözde gerçekleşir. Tertibin, belli yolu ve özel şartları vardır. Bu yol ve şartlar, doğrudan bilinmez. Öyleyse, yolsuz ve şartsız tertip, doğru olmaz, hatalı olur. Bu yüzden, insanlar bir birlerine ters düştükleri gibi, tek bir insan da, ayrı zamanlarda kendisiyle ters düşebilir. O halde, bilinen yol ve şartlardan, bilinmeyen yol ve şartların elde edileceği yol ve şartlara ihtiyaç vardır. Bu yol kıyas yolu, şartlar da onun şartlarıdır⁴.

İşte bu mantıkla düşüncelerini kuran müslümanlar, yazının dili, dilin düşünceyi, düşüncenin varlığı izlediğini söylemişlerdir. Böylece, bu mantığın, kendi kanunları doğrultusunda oluşturduğu müslüman düşüncesi, kendisini yanlışla düşürmemek için Arapçaya müdahale etmiştir: Bu müdahalelere, bir örnek olarak Arapça'nın kelimeleri üzerindeki müdahalesi verilebilir. Bu müdahale, düşüncedeki kavramın onun niteliklerine uygun bir kelimeyle ifadesini sağlayacak unsurların Arapça'daki tesbitidir. Bu tesbit de, önce, Mantık İlmi'nin kendi düşünce formuna Arapça'da dayanak olarak seçtiği kelimeler belirlenmiştir. Bunlar, isim, fiil ve edatlardır. Sonra

¹ 4 en-Nisâ', 171; 3 Âlu 'İmrân, 45.

² Louis Gardet, M. M. Anawati, Müslüman İlahiyatına Giriş, Çeviren: Mehmet Nuri Güler, Ankara 1978, s. 32 (Basılmamış Lisans Tezi).

³ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 25, Ankara 2002, s. 196.

⁴ Abdülkuddûs Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, İstanbul 1993, s. 16-17.

da, bu isim, fiil, ve edatların, Arapça'daki çift anlamlı veya çok anlamlı kullanımlarından alınarak, kesin ve tek anlamlı kelimeler haline getirilmiştir¹.

Bu müdahalelere örnek bir diğer müdahalesi de, hüküm nesneliliğine uygun anlatımları tesbit müdahalesidir. Bunun için, Arapça'daki anlatımları, hüküm bildiren sözler ve hüküm bildirmeyen sözler olarak ikiye ayırmıştır. Hüküm bildirmeyen sözler, emir, istek, dua, nehiy, ünlem diye ayrılmıştır. Bunlar, Mantık İlimi'nin ön gördüğü düşünce biçiminin dışında tutulmuştur. Hüküm bildiren sözler ise, anlam (suret) ve gerçekliği açısından sınıflandırılmıştır. Bu sınıflama sonucu, kesin bilgi (yakîn) ifade eden sözler belirlenmiştir. Bu sözlerle de, İspatçı İlim'in temeli oluşturulmuştur². Bu tesirlerle, Arapça'da, kelimenin, isim, fiil ve edât olarak ayrılmış olduğu, kelimelerin birleşmelerinin zarf, sıfat ve isim tamlamaları olarak belirlendiği, kelimelerin konuldukları anlamlara göre kullanımlarının hakikat, kinaye ve mecaz olarak çeşitlendiği ve benzeri diğerleri görülür³.

Bu şekilde, Arap Grameri, eski Yunan ilminin, özellikle Aristo mantığının etkisi altında oluşup ortaya çıkmış ve Araplar da, kendi gramerlerini, Aristo mantığı, dolayısıyla Yunan grameri üzerine kurmuşlardır.

Süryânîler de, Arap Grameri'nde olduğu gibi, Kûfi hat şekilleriyle yazdıkları metinlerin delâlet ettiği manayı tesbitte, kendi lisanları için harekelere (seslendirmeye) ve kaidelere ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyaçlarını, *Müjşiru Keteb* lâkabıyla bilinen *Eskaf* (ö. 460 m.), yani *Ya'kûb Rehâvî* ile, Yunanlardan karşılamışlardır. Bunda, *Grekkçe*'yi esas almışlardır. Grek (Yunan) gramerinin meydana getirilişi, Protagoras ile başlanmış ve Aristo ile tamamlanmıştır⁴. Bu şekilde, Süryânîler, Aristo mantığı ile tanışıp, düşüncelerini bu mantığa göre biçimlendirdince, Aristo Mantığı'na göre, Diller'ini yönlendirip Süryânî Gramer'ini oluşturmuşlardır. Böylece, Süryânîce, Arapça'da olduğu gibi Yunan gramerine benzemiştir. Bu yüzden de, Süryânîler, Yunan gramerine başvurarak, gramer kaidelerini tesbit ettiler, denilmiştir⁵.

İşte, her iki lisanın, yani Arapça ve Süryânîce'nin kardeş lisan olma niteliği, ve benzer yönelişler ile alış-verişler nedeniyle, Aristo mantığına göre düzenlenen Süryânî lisanının bu gramer kaidelerine uygun olarak, Arap gramerinin hazırlanmış olduğu söylenmiştir. Onları bu söyleme, Arap gramerinin tertip ve kısımlara ayrılışında Süryânîler'in tuttıkları usûlün aynılığı ile, Arapçadaki söz bölüklerinin Süryânîdeki söz bölükleriyle aynı bulunması yönlendirmiştir. Nitekim, bu aynılıklar içinde, fiil çekimi, i'rab, kelimelerin isim, fiil ve harf şeklinde üçlü sınıflandırılması, zarf ve zaman kavramları, kelimelerin delâletleri ve kıyas örnek olarak sıralanabilir⁶.

¹ Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s. 110 (Basılmamış Doktora Tezi).

² Ayık, s.110.

³ Bingöl, s. 22-23.

⁴ Corci Zeydan, III, 148.

⁵ Corci Zeydan, III, 149-150, 269, 271.

⁶ Gerhard Endress, "*Klasik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nabivcileri Arasındaki*

Bu görüş, yani Arap Grameri'nin, eski Yunan ilminin, özellikle Aristo mantığının etkisi altında oluşup ortaya çıktığı ve Araplar'ın, kendi gramerlerini, Aristo mantığı, dolayısıyla Yunan ve Süryânî (Arâmî) grameri üzerine kurmuş oldukları görüşü, Avrupa ve Rus şarkiyatçıları ile *Tâbâ Hüseyin*, *Abmed Emin* ve *İbrâhîm Medkur* gibi birçok çağdaş Arap bilim adamları tarafından ileri sürülmüştür¹.

Böylece, gerek Arapların, gerek Süryânîlerin ve gerekse Yunanlıların, gramere ait temel mefhûmları, Aristo mantığına göre düzenlenmiş olduğu anlaşılmaktadır. İşte, İslâm Âlemi'nde, Hicrî II. (Milâdî VIII.) yüzyılın sonlarında, bu alış-verişlerin yapıldığı, bütünü ile Arap filolojisinin kurulduğu yer Harran Okulu'nun bulunduğu çevre, dolayısıyla Basra, Kûfe ve sonraları Bağdât olmaktadır. Bu muhitteki dil ve edebiyat çalışmaları, bu şehirlerde filoloji mekteplerinin doğması ile neticelenmiştir.

İslam Hukuku'nun Temel Kaynağı Olan Kur'ân-ı Kerim'in Doğru Anlaşılması Ve Yorumlanması: İslam Hukuk Usulu

Aynı asırlarda, Aristo mantığıyla düşüncelerini kuran müslümanlar, yazılı metinleri, özellikle dinî metinleri doğru anlamayı kendilerine problem edinip Fıkhî ortaya çıkarırken, bunda, yani Fıkıh da, Arap Grameri (: Nahv)'i ile beraber yürümüş ve, aynı olayları yaşamıştır. Bu beraber yürüyüş etkisi ile, Fıkıh'ta (İslâm Hukuku'nda) *istinbât* konusunda öncelik, *Lafzî* incelemelere verilmiştir. Hüküm çıkarmada, Arapça'nın Mantık'a göre sistemleştirilmesi dolayısıyla, *kıyas* metodu seçilmiştir. İşte, Irak Fıkıh ekolünün Usûl'l-Fıkh'taki (İslâm Hukuk Usûlü'ndeki) istinbatlarda, *Lafzî* metodlara öncelik veriş ve kıyas metodunu seçiş, Süryânîlerden, dolayısıyla Yunan gramerinden ve onu bir ilim haline getiren Aristo ile kurduğu Mantık ilminden kaynaklanmaktadır. Bunun örneklerini, Nahiv ve Fıkh arasında görülen, mevcut malzemenin tertip ve tasnifi; yeni bilgi elde etme metodu, yani kural ve kaideleri teşkil metodu olarak kıyasın seçimi; vâcib, memnû', hasen, kabih ve benzeri hükümlere ait terimlerin beraberce kullanımı oluşturur².

Dil ve gramer ile Fıkh sahasında görülen sıraladığım bu etkileşimin benzeri,

Tartışmalar", Çeviren: Mehmet Şirin Çıkar, *Ekev Akademik Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: II (Bahar 2002), Ankara, Tarih Yok, s. 206-209. Ayrıca bakınız: A. Hadî Adanalı, "Erken Dönem İslâm'da Gramer ve Mantık Tartışması", *İslamiyat*, Cilt 7, Sayı 2, Nisan-Haziran 2004, Ankara 2004, s. 62-63.

¹ Halit Yağan, Basra Dil Mektebi ve Başlıca Temsilcileri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s. 31-33 (Basılmamış Doktora Tezi). Arap Grameri'nin, yani Sarf ve Nahv'nin oluşumu ile ilgili diğer görüşler de şunlardır: *Birincisi*; Arap Grameri, haricden etkilenmemiş, yerli zeminde yetişip gelişmiş bağımsız bir ilimdir. Bu görüş, Ortaçağ Arap filologları, bir kısım çağdaş Arap bilim adamları ve Bazı Avrupalı müsteşrikleri tarafından ileri sürülmektedir. *İkincisi* de; Arap Grameri'nin eski Hint gramer ilminin tesiri neticesinde oluşup, şekillendiği görüşüdür. Bu görüş, sonraları *Brockelmann* tarafından savunulmuştur. Bu görüşlerden, Arap Grameri'nin eski Hint gramerinin tesirinde oluşup şekillendiği görüşü, delil ve kaynaktan yoksundur. Çünkü, Hicrî I. asrın, yani Milâdî VII. asrın başlarında Arapların, Hintlilerle ilişkileri yok denecek kadar azdır (Yağan, s. 27).

²Ahmet Subhi Furat, "Önsöz", Abdurrahmân b. Abî Bakr as-Suyûtû, al-İktirâh fi 'İlm Usûl an-Nahv, İstanbul 1975-78, s. 5-9.

tecrübî (tabî) ilimler sahasında *Câbir b. Hayyân* (ö. 200 h./815 m.)'ın, yazdığı *Kitâbu'l-Hudûd* ve *Kitâbu'l-İstidlâl* gibi eserlerde de kendini göstermektedir¹.

Aynı şekilde, Mantık ilminin temelini oluşturan *Tasavvurât* bölümünün, Arap Gramer'inde *Beyân* bölümü olarak ele alınırken, Usûlü'l-Fıkıh'ta da, İstinbat Metodlarında *Lafızların Yorumlanması* bölümü olarak işlenmesi de, Aristo mantığıyla Fakihlerin düşüncelerinin kurulmasının bir başka örneğidir. Bu bakımdan müslüman âlimler, bu üç bilimde temel hareket noktaları açısından aynılık içindedirler. Bu bağlamda “*delâlet*” kavramı, Mantık, Arap Gramer'i ve Usûlü'l-Fıkıh arasında ortak ve bu üç bilimin temel kavramlarından biri şeklinde karşımıza çıkar².

Bu üç bilim, delâlet konusunda *lafza bağlı vazî delâletî* esas alırken, çeşitleri arasında ayrılığa düşmüşlerdir. Fıkıh Usûlcüleri, bu delâlet içinde *mutâbakân delâletî* esas almıştır³. Mutâbakaten Delâlet, tam uygunluk delâletidir. Lafzın, vaz' edildiği anlamına tam olarak delâlet etmesidir. Burada *vaz'* demek, bir lafzın bir manayı bizzat temsil, ya da ona delâlet etmek üzere belirlenmesidir⁴. Mutâbaken delâlet için örnek, “insan” lafzı, hariçteki insanı oluşturan akıllı ve canlı nitelikleri için vaz' edilmiştir. İnsan kelimesinin bu iki özelliği birden ifade etmesi tam uygunluk delâletidir⁵.

Bu şekilde, İslâm Hukuk Usûlcüleri, insanın bütün söz ve fiillerini ilgilendiren İslâmî nassları anlama, yorumlama ve elde edilen hüküm ve bilgileri yaşama aktarma amacıyla, bu nassları oluşturan Arapça lafızların delâletine özel bir ilgi göstermiş ve Usûl ile ilgili eserlerinde bu konuya başlı başına bir bölüm ayırarak, onu geniş bir biçimde işlemişlerdir. Bunun nedeni, lafızların anlama delâlet etme yön ve yöntemlerini bilmeden, lafızlardan oluşan nassların taşıdığı şer'î hükümleri bilmenin imkânsızlığıdır. Bu yüzden, İslâm Hukuk Usûlcüleri, lafızları, daha çok, anlam hüküm ilişkisi içinde ele alıp, onları vaz', delâlet, kullanım, fehm başta olmak üzere işlemişlerdir. Buna göre, Usûlcülerin, lafız-mana arasındaki delâlet ilişkisine dair ele aldıkları konular, başlıklar halinde şöyle sıralanabilir⁶:

Konuşan ve Dinleyen Açısından Lafızların Delâleti:

¹ Furat, s. 10.

² Geniş bilgi için bakınız: Mehmet Erdem, Tahsin Deliçay, “*Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak 'Delâlet'*”, Marife, Yıl: 2, Sayı: 1 (Bahar 2002), Konya 2002, s. 171-180.

³ Ali Bardakoğlu, “*Delâlet*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 9, İstanbul 1994, s. 119-120.

⁴ Geniş bilgi için bakınız: İbrahim Özdemir, *Vaz' İlminin Doğuşu, Tarihi Gelişimi ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2005, s. 25 ve devamı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁵ Erdem, Deliçay, s. 177, 180.

⁶ Geniş bilgi için bakınız: Ahmed Azûz, *Neş'etu'd-Dirâsati'd-Dilâliyyeti'l-Arabiyye ve Tatavvuruhâ, et-Turasu'l-Arabî*, 2001, s. 179-182; Özdemir, s. 12-13; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 169-248; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, Çeviren: Abdulkadir Şener, Ankara 1973, s. 121-182; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, Tercüme; İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990, s. 263-349.

Hakiki Delâlet: Konuşanın, dile getirdiği lafzın zahiri ile kastettiği anlama olan delâlettir.

İzafî Delâlet: Dinleyen, ya da okuyanın söylenen sözden anladığı anlama ait delâlettir.

Lafzın Vaz'ına Konu Olan Anlamın Bütünlüğü Açısından Delâlet:

Mutabakat Delâleti: Lafzın, vaz'edildiği anlamın bütününe delâletidir. Örneğin, ev denildiğinde, bütün odaların akla gelmesi.

Tazammunî Delâlet: Lafzın, vaz'edildiği anlamın bir bölümüne delâletidir. Örneğin, ev denildiğinde, bir odanın anlaşılması.

İltizamî Delâlet: Lafzın, kendi anlamı için gerekli olan bir başka anlama delâletidir. Örneğin, Ali'nin eli açıktır'ın, Ali cömerttir, anlamını göstermesi.

Lafzın Vaz'edildiği Anlamın Bütün Fertlerini Kapsaması Açısından Delâlet:

Amm, Hass, Müşterek, Müevvel lafız türleridir. Bunlardan hass türü, kendi içinde Mutlak, Mukayyed, Emir ve Nehiy çeşitlerine ayrılır.

Lafzın Kullanımı Açısından Delâlet

Hakikat, Mecaz, Kinaye ve Sarih lafız türleridir.

Lafzın Vaz'ına Konu Olan Anlamın Açıklık ve Kapalılık Açısından Delâlet:

Açıklık Bakımından: Zahir, Nass, Müfesser ve Mühkem lafız türleridir.

Kapalılık Bakımından: Hafî, Mücmel, Müşkil ve Müteşabih lafız türleridir.

Lafzın Delâlet Niteliği Açısından Delâlet

Nass Yoluyla Delâlet, İşâret Yoluyla Delâlet, Delâlet Yoluyla Delâlet ve İktizâ Yoluyla Delâlet türleridir.

Daha ayrıntı, teknik muhtevaya girmektedir. Bu kadarla yetinilmelidir¹.

Görüldüğü gibi, İslam Hukuk Usûlü de, Arap Grameri gibi, Aristo mantığıyla düşünceleri kurulan müslümanların ürünüdür. Vahiye dayanan bir kudsiyetleri yoktur. Yunanlılara, Süryaniler kanalıyla ithal edilen Aristo'ya dayanmaktadır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in yazılmasında, okunmasında ve anlaşılmasında, müslümanların Kutsal Kitaplarının yazılmasında ithal ettikleri, kendilerinin ürünleri olmayan aracın sahipleri Süryânîler ile başlayan etkilenmeleri süreci, yine Kur'ân-ı Kerîm'in okuması ve anlaşılmasında da bu Süryânîler'e başvurulmasıyla devam etmiştir. Ancak, bu son

¹ Daha geniş bilgi için bakınız: Muharrem Kılıç, İslam Hukuk Metodolojinde Nassların Lafzî Yorumu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, (Basılmamış Doktora Tezi), özellikle 66 ile 104'üncü sayfalar arası.

defaki başvuruda, kendilerine sunulan araç, onları şekillendirerek kendilerinden uzaklaştırmıştır. İşte bu araç Aristo Mantığı'dır. Bununla Kur'ân-ı Kerîm'i doğru okumak için Arap Grameri'ni, doğru anlamak için de, Usûlu'l-Fıkh'ı, yani İslâm Hukuk Usûlü'nü oluşturmuşlardır.

İslâm Tarihi içinde, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunması ve doğru anlaşılması için başvuru olan aracın şekillendirme etkisinin farkında olan bilinçler, zaman zaman karşı çıkışlarda bulunmuşlar ve bunu ortaya konulan ürünlerde, yani Arap Grameri'nde ve Usûlu'l-Fıkh'ta, dilleri olan Arapçaları ve kendilerine inen vahiyleri ile bunların uyumsuzluklarını göstermeye çalışmışlardır. Bir karşı çıkış örneği olarak, Arap Grameri'nde *Kâfe Ekoliî*'nin tutumu¹, Usûlu'l-Fıkh'ta da, *Şâfiî* (ö. 204 h./ 819 m.)'nin *er-Risâle* telifiyle başlayıp², *Dâvûd el-İşfehâni* (ö. 269 h./ 883 m.) ile devam eden ve *İbn Hazım* (ö. 456 h./ 1063 m.) ile zirveye ulaşan *Lafızçı (Literalist) Usûl*, tarihteki adıyla *Zâbirî Usûlî* verilebilir. Ancak bu karşı çıkışlar etkili olamamıştır.

İşte bugün biz, zamanında defolu olduğu gösterildiği halde, ancak tarih içindeki aktarım sürecinde tenzih ve takdise uğrayıp elimize mukaddes olarak verilen islâmî ilimlerden, özellikle benim uzmanlık alanım olduğu için rahatlıkla söyleyebileceğim Mukaddes Usûlu'l-Fıkh'ın, artık bu mukaddesliğinin Kur'ân'dan değil, Aristo'dan geldiğini öğrendik.

Bu, yeni bir bilgi değildir; ancak, bunu bugün söylemek, bu mukaddes değeri karşısında zor ve yenidir.

Bu bakımdan önerim, eğer müslümanlar, kendilerine gelen vahiyi anlamada bir tıkanıklık yaşıyorlarsa, artık bu Fıkıh Usûlü'nü kullanmayı, yeni bir Fıkıh Usûlü ortaya koyabilirler. Böylelikle Kur'ân-ı Kerîm'e değil, Aristo'ya karşı çıkmış olurlar.

Bildiğiniz gibi, Avrupa da, orta çağ karanlığından Aristo'ya karşı çıkarak aydınlanmıştı.

Bu sempozyumun neticelerinin geleceğimizi ışıklandırıp, bizi aydınlığa çıkarması dileğiyle, hepimizi saygıyla selamlıyor, beni dinleme lütfünde bulunduğunuz için, teşekkür ediyorum.

¹ Geniş bilgi için bakınız: Yağan, s. 129-200.

² Mustafa Öztürk, Kur'an Dili ve Retoriği, Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar, Ankara 2002, s. 91 ve aynı sayfadaki Dipnot 54. Ayrıca bakınız: Muhammed b. İdrîs b. Şâfiî (ö. 204 h./819 m.), *er-Risâle*, Neşreden: Muhammed Seyyid Kılânî, İstanbul, Tarih Yok, s. 33.

³ Kılıç, s. 121-172. Ayrıca bakınız: Nuh Savaş, İbn Hazım'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 79-200 (Basılmamış Doktor Tezi).

KELAM, MEZHEPLER TARİHİ VE TASAVVUF

HARRAN PİSKOPOSU TEODOR EBU KURRA'NIN MU'TEZİLE KELÂMINA ETKİSİ

İbrahim COŞKUN*

The Effects of Harran Bishop Theodore Ebu Qurra to the Mu'tezile's Theology.

Abstract

Theodore Ebu Qurra who lived between 750-829 and was being bishop in Harran was a christian religious functionary. He writted a lot of books in Greek, Syriac and Arabic language. Also, He was discussioned with theologians of Mu'tezile. The basic books have indicated that Ebu Qurra with John of Damascus were effective on the doctrinal construction of Mu'tezile's toelogy.

Key Words: *Theodore Ebu Qurra, Mu'tezile, Helenism, Koran, Hadith.*

Teodor Ebu Kurra Kimdir?

Asıl adı Teodor veya Teodoriki'dir, Araplar arasında Ebu Kurra adıyla Ameşhurdur. O, Edessa (Urfa)'da doğmuştur. O sırada Edessa'luların çoğunluğu Süryanî mezhebine mensuptu; ancak orada Ebu Kurra'nın da mensubu olduğu Melkî mezhebi de hızla yayılıyordu. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte O, George Graf'a göre 740, İ. Diyk'e göre ise 750 yılında doğmuştur.² Ebu Kurra çocukluk yıllarından itibaren Hıristiyanlar arasında yaygın olduğu üzere tıp, mantık ve felsefe okumuş, Yunanca Süryanca ve Arapça'yı çok iyi öğrenmiştir. O, Arapça eserler yazan ilk Hıristiyan azizlerdendir.³

Ebu Kurra, belli ilimleri tahsil ettikten sonra Mar Saba manastırına rahip oldu. Esas olarak düşünce ve inanç sisteminin şekillenmesinde etkili olan Aziz Yuhanna ed-Dımişkî ile burada tanıştı. Onun iyi bir "şakir"i oldu. O sırada Kitab-ı Mukaddes'teki temel konuları Yuhanna ed-Dımişkî'nin ve Vendis el-Bizantini'nin yorumlarıyla derinlemesine inceleme fırsatı buldu. Yaklaşık 750 yılına kadar orada yaşadı. O sırada Harran Piskoposluk makamı boştu. Kudüs Patriği onu buraya

* Doç. Dr., Dicle Ü. İlahiyat Fak. Kelâm A.B.D. Öğretim Üyesi, ibrahimcoskun@hotmail.com

¹ Melkî mezheb, resmi mezhep demektir. Söz konusu olan mezhep, ilkeleri Kadıköy konsülince belirlenmiş olan ve o dönemde Bizans İmparatorluğunca desteklenen mezheptir.

² Semir Halil el-Yesuğ, *el-Cedid fi Siyreti Teodoros Ebi Kurra ve Asârihi* el- Meşrik Beyrut, 1999, s. 417.

³ Mesud Celal, *Büzürg-i İslâmî, Dairetü'l-Meârif-i İslâmî, VI/176*

Piskopos olarak atadı. Tahminen bu durum 795 yılında gerçekleşti. Ebu Kurra'nın Harran'daki görevi, fazla uzun sürmedi. Aleyhinde oluşan kamuoyunu dikkate alan Patrik, onu görevinden azletti.¹

Ebu Kurra Harran'dan ayrıldıktan sonra Mar Saba manastırına tekrar döndü. Orada kitaplar ve makaleler yazmaya başladı. O sırada Kudüs patriğinin isteği üzerine Ermenileri “*melkî*” mezhebine davet etmek üzere bir risale yazdı. O aynı zamanda iyi bir hatip olduğu için çeşitli şehirlere davet edildi ve bir taraftan Hıristiyanlara vaaz ve nasihatlerde bulunurken, diğer taraftan Müslüman alimlerle münazaralar yaptı. Bu maksatla İskenderiye'ye de gittiği bilinmektedir.

Ömrünün sonuna doğru Bağdat'a gitti. Orada Mu'tezile'nin önemli alimleriyle buluştu. Ebu Hüzel el-Allaf (ö.725-840), Nazzam (ö.870), Ebu Raita et-Tikriti, gibi Mu'tezilî alimlerle bazı kelimî konuları konuştu ve tartıştı. Onunla Halife Me'mun arasında da Hıristiyanlığın iman esasları üzerine uzun konuşmalar ve tartışmalar yaşandığı bilinmektedir.²

Ebu Kurra İslâm'a reddiye olarak yazdığı eserlerinde Hz Muhammed'in mu'cizesinin bulunmadığını, dolayısıyla onun peygamber olmadığını iddia etmiş, “*ifk hadîsesi*”ni de kendi lehine delil olarak yorumlamıştır. Yine o çok kadınla evlilik, zina eden erkek ve kadına eşit ceza verilmesi ve resim yapma yasağı gibi konularda İslâm dinini eleştirmiştir.³

Ebu Kurra, kırk üç adet Yunanca, yirmi üçü adet Arapça kitap ve risale yazmıştır. Yunanca yazdığı eserler, 1845-1866 yıllarında Paris'te yayınlanmıştır. Arapça yazdığı risalelerinden bazılarını, Piskopos Konstantin Paşa 1993-1912 yılları arasında İstanbul'da Meşrik Dergisinde yayınlamıştır. Onun Süryanca yazdığı otuz makale veya bu makalelerden oluşan bir kitabından da bahsedilmektedir. Ancak henüz bu kitaba ulaşılmış değildir. Ebu Kurra'nın 829 yılında Bağdat'ta vefat ettiği sanılmaktadır.⁴

İslâm Düşüncesinin Kaynağı Meselesi İle İlgili Tartışmalara Genel Bakış

İslâm düşüncesinin kaynağı meselesi ile ilgili tartışmalar yeni değildir. Baştan beri İslâm dinini ilahî bir din olarak kabul etmeyen çevreler, Hz Muhammed'in Yahudilik ve Hıristiyanlıktan devşirdiği bazı bilgileri, kendine göre yorumlayarak oluşturduğu bir din olarak tanıtmaktadırlar. Böyle olunca da bu dinin geniş düşünce sistemlerinin oluşmasına kaynaklık edecek bir kapasiteye sahip olmadığını iddia etmişlerdir. İslâm'ın şiddet dini olduğu ve kılıç ile yayıldığına dair iddialar da yine onların bu doğrultuda ortaya attıkları düşüncelerden biridir.

Son dönemlerde bu iddialar, özellikle kimi oryantalistlerin gündemde tuttuğu bir

¹ Halil el-Yesuğî, age., 418-419.

² Halil el-Yesuğî, age., s. 419-420; Celalî, age., VI/187

³ Zühdi Cârullah, *Mu'tezile*, Amman 1990, s. 25,31,33.

⁴ Halil el-Yesuğî, age., s. 421.

konudur.¹ De Boer ve Leon Gauthier, bunların başında gelmektedir. Onlara göre İslâm düşüncesi, (felsefe, kelâm, tasavvuf vb) Müslümanlara ait orijinal bir düşünce değildir. Söz konusu oryantalistlere göre Kur'an'da insanı felsefe yapmaya itecek hiçbir şey yoktur. İslâm felsefesi denilen şey, Yunan felsefesinin bazı kimselerce çevirisi ve basit bir yorumundan ibarettir.² Mesela De Boer'e göre Kur'an ile Müslümanlara bir din verilmiştir ama bir sistem verilmemiştir. Bunlar ayetler emirler ve hükümlerdir. Fakat doktrin değildir. Onda mantığa aykırı şeyler ilk Müslümanlar tarafından kabul ediliyordu. Fakat onlar fethedilen bölgelerde Zerdüş't ve Brahmanist nazariyelerle karşılaştıkları kadar, tam anlamıyla teşekkül etmiş Hıristiyan dogmatığı ile de karşılaştılar. İslâm'da doktrinal sistem, bir çok Hıristiyan tesiriyle şekillenmiş ve ifadesini bulmuştur.³

Bu düşünce ve ifadeler, İslâm düşüncesi ve uygarlığına karşı önyargı bir tutum sergilendiğini açıkça göstermektedir. Ne var ki, H. Corbin başta olmak üzere çağdaş oryantalistlerin bir çoğu, öncekilerin önyargılarını haksız bularak İslâm'ın yani Kur'an ve hadislerin, İslâm düşüncesiyle meşgul olan kişilerin ilham kaynağı olduğunu, fiilen onların bu kaynaklardan esinlendiklerini savunmaktadırlar.⁴

Kur'an ve hadisin pek çok konuda İslâm düşüncesine kaynaklık ettiğini göstermek mümkündür.⁵ Öbür taraftan Müslüman düşünürlerin aşağıda bahsedeceğimiz yabancı kaynaklardan etkilendikleri konularda, çoğu zaman İslâm dininin açık prensiplerine uymayan noktaları İslâmîleştirme yoluna gitmeleridir. Meselâ Fârâbî ve İbn Sina, kâinatın yaratılışı konusunda, Yeni Eflatunculuğun sudur (emanation) nazariyesini benimserken, tüm kâinatın bir takım mekanik faaliyetle kendisinden coşarak çıktığı şeklindeki Yeni-Eflâtunculuğun İlk Prensibini, İslâm'ın Allah kavramıyla aynileştirme yoluna gitmişlerdir. Aksi halde İslâm'daki Allah'ın hür iradesiyle yaratma fikri ile Yeni-Eflatunculuğun sudur nazariyesi arasında temelde

¹ Henri Corbin, *La Philosophie Islamique des Origines a la mort d'Averroes, histoire de la Philosophie*, C. 1, Encye, de la Pleiade, Paris, 1969, s. 1048 (M, Bayraktar'ın, *İslam Felsefesine Giriş*, adlı eserinden naklen, s. 8)

² Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 8.

³ T.J.de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 31.

⁴ Corbin, age., s. 1048-1053; Bayraktar, age., s. 8.

⁵ İslam filozoflarına göre felsefe ile meşgul olmak Kur'an-ı Kerim'in bir emridir. Mesela İbn Rüşd şunları söylüyor: Filozof, varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Allah'a nasıl delalet ettiklerini, yani masnuatın varolmaları cihetiyle araştıran kimsedir. O halde mantık ve felsefe ile meşgul olmak farz veya menduptur. O, bu düşüncesini ispatlarken şu ayetleri örnek gösteriyor: "Bu insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?" (Ğaşiye:17-20), "Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi düşünmüyorlar mı?" (A'raf:185), (İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (Faslü'l-Makâl -el-Kesf an Minhaci'l-Edille), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 96-98,108-112); İbn Miskeveyh ise ölümle bedenden ayrılmasından sonra ruhun bozulmadığını ve varlığını sürdürdüğünü şu ayetlerden çıkarmaktadır: "Yapmış olduklarına karşılık olarak saklanan müjdeyi hiçbir nefis bilmez." (Secde: 17). Diğer taraftan aynı filozof, varlık mertebelerinden bahsederken, bitkiler âleminde, hayvanlar ve insanlar âlemine geçişte, bitkilerin en yetkin türü olan hurma ağacının ara-geçiş türü olduğu görüşünü ispatlamak için şu hadise başvurur: "Halamız hurma ağacına bürmet ediniş zîra o, Adem'den artan çamurdan yaratılmıştır." (İbn Miskeveyh, *Kitabu'l-Fevzi'l-Aşgar*, Neşr, Salih Azime, Tunus 1987, s. 99-114)

bir zıtlık kalacaktı. Böylece Yeni-Eflatunculuğun sudur nazariyesi, İslâm'ın yaratılış fikriyle yorumlanmış ve bu nazariyeye bu fikir sokulmuştur. Bu da hiç şüphesiz Fârâbî ve İbn Sina'nın Müslüman olmalarından ve İslâm inancının düşüncelerine tesirinden kaynaklanmaktadır.¹

İslâm düşüncesinin hiçbir yabancı din, kültür ve felsefi sistemden hiçbir şekilde etkilenmediği iddiası da tutarlı değildir. Bu iddianın sahipleri, İslâm dünyasında daha çok marjinal bir grup olarak varlığını sürürmüş olan Selefçilerdir. Bunlar zaten felsefe, mantık, kelâm ve tasavvuf gibi istidlâle dayalı ilimleri bid'at kabul etmektedirler. Yukarıdaki iki zıt görüşü kabul etmek mümkün olmadığı gibi, her iki tarafın ortaya attığı düşünceler ve bu düşünceleri savunmak maksadıyla ileri sürülen deliller tutarlı değildir.²

Medeniyet tarihçileri, dünyada gelip geçmiş hiçbir medeniyet ve düşünce sisteminin, tamamen kendi içine kapanarak ve kendi kendine yeterek varlığını devam ettirdiğini tespit etmiş değildiler. Her düşünce sistemi, kendinden öncekilerden bir şeyler alır ve sonrakilere verir. Öyle olunca hiçbir düşünce veya felsefi sistem bütünüyle bağımsız değildir. Mutlaka önceki veya dönemindeki başka bir düşünceden etkilenmiştir. Elbette onun da etkilediği düşünceler olmuştur. Öyle olunca İslâm kelâmının başka dini ve felsefi düşüncelerden etkilenmiş olması onun orijinalliğine hâle getirmez.

İslâm Düşüncesinin Yabancı Din Ve Kültürlerden Etkilenme Sürecine Genel Bakış

İlk Halifeler devrinde, Şam, Antakya, Halep, İskenderiye Mısır, Harran, Urfa ve Cundisâpûr, Emeviler döneminde ise tüm Doğu Anadolu, Mezopotamya, Kuzey Afrika, daha sonraları Pencap ve Sind'in fetihleriyle İslâm dünyasının sınırları, kısa zamanda genişledi ve birçok yabancı kültür merkezi, Müslümanların hâkimiyetine geçti. Bunun sonucu olarak, Müslümanlar bu bölgelerde daha önce varlığını sürdüren yerel kültür, düşünce ve dinlerle karşılaştılar. Müslüman olanlar oldu, olmayanlar kendi kültür ve inançlarını sürdürmeye devam ettiler. Müslümanlarla o ülkelerde yaşayan yerli halkın, bir müddet sonra karşılıklı kültür alış-verişi içerisinde olacakları aşikardır. Hatta dinî inançlarına bakılmaksızın, özellikle Suriye'de yaşayan Süryanilerden ve Mezopotamya'da yaşayan Sabîilerden birçok ilim adamı, Emevilerin idaresi altında, önemli devlet işlerinde çalıştırıldılar. Bu insanlar, tıp, matematik, astronomi gibi bilimlerde hayli üstün bir seviyedeydiler. Müslümanlar, onların ilimlerinden yararlanma ihtiyacı hissettiler. Bu ilimlere ilgili eserler, Milâdî VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Arapça'ya tercüme edilmeye başlandı.³

İslâm'ın doğuş yıllarında Arap Yarımadası, fethedilen bölgelere kıyaslandığında,

¹ Bkz., Bayraktar, age., s. 9.

² Bkz., İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul ts, s. 143

³ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 19998, s.39.

kültür, bilim ve düşünce hareketliliği bakımından oldukça geri durumdaydı. Son nübüvvet nurunun indiği mekân, farklı kültürlerle kapalı ve oldukça sadeydi. Arap yarımadasının dışına çıktıkları zaman Arapların edebiyat, şiir ve hitabet geleneğinden başka yaşayabilecekleri bir şeyleri yoktu. Buna rağmen Arapça yalnızca hükümet ve din dili olmakla kalmadı aynı zamanda ilim felsefe ve edebiyat dili oldu.¹ Bu dönemde Sahabe arasında, tartışılan herhangi bir felsefi konu da yoktu. Bundan dolayı onlar, kitap ve sünnetle yetinmişler, akli tartışma ve münakaşalara girmemişlerdi. Son derece yeterli olan bu yaklaşımın dışındaki her hangi bir metodu gereksiz görüyorlardı. Akli metotları devreye sokmaya çalışanları, gereksiz işler ve düşüncelerle meşgul olan kimseler (bid'atçiler) olarak görüyorlardı.²

Fethedilen ülkelerden, Ortadoğu, Mısır ve Kuzey Afrika'da Hellenistik kültür oldukça ileri düzeydeydi. İran'da genelde Sâsânî kültürü hakimdi. Özellikle Cundişâpûr, Sâsânî, Hellenistik ve Hind kültüründen mürekkebe bir kültürü temsil ediyordu. Çünkü İran'ın, İslâm'ın doğuşundan önce bir yandan Hind kültürleriyle diğer yandan da Hellenistik kültürle irtibatı vardı. Hind'de ise oldukça zengin Hind kültürü vardı.

Günden güne büyüyen İslâm devletinin, ihtiyaçları çoğalıyordu. Bu ihtiyaçların giderilmesi, bazı müesseselerin kurulmasını, gerekli bilgi ve tekniğin öğrenilmesini gerektiriyordu. Müslümanların ilgi ve ihtiyaçları, özellikle yabancıların ileri oldukları tıp ve astronomi gibi ilimler ile mâli işlerde görüldü. Bunun için Emevî hükümdarları, bazı Hıristiyan Arab veya Süryanileri mali işlerde görevlendirdiler. Meselâ, meşhur Süryani kelâmcı ve filozofu, Yahya ed-Dımaşkî'nin³ dedesi ve babası Hz. Muaviye devrinde, Şam'da mâli idarecilik yapıyorlardı. Ayrıca Emevî yöneticiler, saraylara yabancı tabipler çağırıyorlardı. Meselâ, Hz. Muaviye'nin İbn Usûl adındaki doktoru bir Hıristiyan Arap idi.⁴

Bu dönemde, tıp, kimya ve fizik gibi ilimler, felsefeyle içice olduğundan, âlimlerin çoğu, aynı zamanda filozoftu. Böyle olunca deneysel ilimlerle birlikte felsefe de yavaş yavaş Müslümanların gündemine girmeye başladı. Zamanla bilimsel eserlerin yanında tamamen, felsefi eserler de Arapça'ya tercüme edilmeye başlandı. Tercüme vasıtasıyla, Müslümanlar, eskilerin felsefi düşüncelerini öğrendiler. Böylece de bu yabancı felsefi düşünceler, İslâm düşüncesinin sistemleşmesinde etkili oldu. Tercüme yoluyla İslâm felsefesine etki eden başlıca yabancı felsefeler, antik Yunan felsefesi, hellenistik devir felsefesi, İrân-Sasânî felsefesi ve Hind felsefesidir.⁵

Tercüme dışında etkileşimin başka bir yolu yabancı düşünürlerin Müslüman olmalarıyla fiilen İslâm kültürüne dahil olmaları ve felsefi ve bilimsel faaliyetlerini bu

¹ W.Montgomeri Watt, *İslam düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 217.

² Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001, s. 52; Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye, Dâru'l-Fikr*, Dimeşk 1998, s. 13.

³ Bayraktar, age., s. 27.

⁴ Bayramkar, age., s. 28

⁵ Bayraktar, age., s. 32-33

yeni kültürde de devam ettirmeleridir. İslâm âlimlerinin Hindistan ve Çin gibi uzak ülkelere yaptıkları seyahatler esnasında yaptıkları incelemeler ve oralarda gördüklerini İslâm coğrafyasına taşımaları da etkilenmenin bir başka amili olmuştur.

Bu yabancı kaynaklardan, İslâm felsefesinin doğuşuna en çok etki edeni Antik Yunan felsefesi ve onun hellenistik devirde aldığı şeklidir. İran-Sasânî etkisi çok sınırlıdır ve daha çok siyaset ve siyaset ahlâkı sahasına aittir. Hele Hind felsefesinin tesiri yok denecek kadar azdır.¹

Abbasiler devrinde ise deneysel ilimlere merak ve ilgi bir kat daha arttı. Aynı şekilde hükümdarlar, saraylara yabancı tabipler çağırdılar. Hatta Halife Mansûr'un tabibi Cundişâpûr hasta hanesinin müdürü, Nesturî Jürjis (George) İbn Bahtisha (ö.771) idi. Tercüme faaliyetlere artarak devam etti. Hind'li bir seyyah, 771 yılında Bağdat'a matematiğe ait bir kitap ile astronomiye ait Siddhânta adlı bir kitap getirdi. Sonuncusu Halife Mansûr'un emriyle, "*Sindhind*" adıyla, Muhammed İbn İbrahim el-Fezârî (ö.796) tarafından Arapça'ya çevrildi. Aynı devirde, Harun Reşid'in kütüphane memuru el-Fazl İbn Nevbaht (ö. 815) da, astronomi ve astrolojiye ait bazı eserleri Farsça'dan Arapça'ya çevirmişti. Daha sonra, Harun Reşid ve Me'mûn devirlerinde, aynı şekilde ve özellikle Yunanca'dan Calinus (Galen) ve Hippokrat'ın tıbbı için bazı eserleri ile, Öklit'in geometriye dair "*Unsurlar*" kitabı ve Batlamyus'un astronomiye dair el-Micisti (Almagest) adlı kitabı Arapça'ya çevrildi. Bu arada İbnu'l-Mukaffâ (ö.757) ve oğlu Muhammed, ahlâk ve siyâsete dair bazı Farsça eserlerle, daha önce Farsça'ya çevrilmiş olan Aristo'nun "*Organon*" adlı eserinin bazı bölümlerini Arapça'ya çevirmişlerdi.²

Öbür taraftan şifahi yol ile etkileşim, bütün hızıyla devam ediyordu. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi yabancıların saraylarda ve devlet kuruluşlarında vazife yapmalarıyla, İslâm dünyasında kendi kültürlerini, eğitim ve öğretimlerini serbestçe, eskiden olduğu şekilde devam ettirmeleri, Müslümanlarla gerek günlük sohbetler ve gerekse ilmi münazaralarda bulunmaları da etkileşimin önemli bir unsurunu oluşturdu.

Abbasiler döneminde kültürel etkileşimin çok önemli bir aşamaya ulaştığını söyleyebiliriz. Emevî devleti, daha çok Arap unsurun hâkim olduğu millî bir devletti. Onların ilgi alanları, daha çok siyâset, geleneksel şiir ve edebiyattı. Bunun için kendi kültürlerine yabancı saydıkları akli ilimlere ve felsefeye fazla rağbet göstermediler. Fakat Abbasiler döneminde, hükümdarlarının çoğu Arap ırkından olsalar da, vezirler ve diğer devlet adamları, kumandanlar, aslen Arap olmayan unsurlardandı. Esasen Abbasi devletini kuran bu yabancı unsurlardı. Bunlardan, özellikle Fars kökenli vezirler, geniş bir kültüre sahiptiler. Onlar önceden olduğu gibi, etrafındakilere ilmi ve felsefeyi teşvik etmeye devam ettiler. Bunun yanı sıra Abbasi hükümdarlarının yetişme tarzı, artık eski halis Arap tarzı değildi. Onlar vezirlerinden ve diğer devlet ricalinden geri kalmamak için, her türlü ilme rağbet gösteriyorlar ve

¹ Gölcük-Toprak, age., s. 40-41.

² Bayraktar, age., s. 28.

öğreniyorlardı. İşte bütün bu sebeplerden dolayı Mansur devrinden itibaren, özellikle de Me'mun ile felsefe ve mantık doğrudan Müslümanların ilgi alanına girdi ve şifahî olarak kulaktan kulağa aktarılan bilgilerle yetinilmedi. *Beṭu'l-Hikme* gibi özel tercüme büroları kurularak, devlet eliyle felsefi ilimlerin tercümesi yoluna gidildi.¹

Özetle ifade edecek olursak, İslâm düşüncesinin esas kaynağı Kur'an ve sünnettir. Fakat bu düşüncenin oluşumunda dış tesirler de vardır. Bunlardan en önemlisi ise hellenistik felsefedir. Bu felsefe Roma ve Bizans devrinde de varlığını sürdürmüş, Ortaçağ Skolastik Felsefenin doğuşuna kadar varlığını korumuştur. Atina'dan sonra hellenistik felsefe, İskenderiye, Roma, İstanbul, Suriye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran, Cündişâpûr gibi merkezlerde ve bu şehirlerde açılan medreselerde temsil edilmeye başlandı. Bu merkezlerden İskenderiye, kısa zamanda Atina'yı gölgeler duruma geldi.²

Hellenistik devirde ortaya çıkan bütün felsefe akımları ve ekollerin temelinde ise Klasik devir Yunan felsefesi vardı. Bu felsefeler yukarıda da belirttiğimiz gibi başta Hıristiyanlık ve Yahudilik olmak üzere pek çok yerel din ve kültürlerle kucaklaştı. Belli bir zaman sonra bazıları paganist karakterde, bazıları da dinî karakterde olmak üzere ortaya pek çok felsefi akım çıktı.³

Helen kültürünün bir kolu da Harran Sabileri tarafından temsil ediliyordu. Daha önceden Harran'ın Sâbiî dinine mensup kimselerin bir kültür merkezi olarak uzun bir tarihi vardır. Makedonyalı İskender'in fethi üzerine birçok Yunanlı buraya gelip yerleşti. Fisagorculuk ve Yeni-Eflatunculuk oradaki en uygun felsefi düşünceydi. M.Ö. III. yüzyıldan itibaren var olan bu felsefi düşüncelerle yerel bir inanç biçimi olan Sâbiîlik birbirine karıştı. Böylece Harran'da bir çeşit Sâbiî-hellenistik düşünce oluştu. Antakya'daki "*Eskeul*" mektebinin kapanmasıyla buradaki bazı din ve ilim adamlarının Harran'daki medreseye göç ettikleri de bilinmektedir. Harran medresesi, özellikle Yeni-Eflatunculuk ve Fisagorculuğun İslâm'a geçişinde büyük rol oynadı.⁴

Mu'tezile Ekolünün Oluşumunda Yabancı Din, Kültürlerin Etkileri

Kelâm ilmi, özellikle Hz Osman'ın şehid edilmesinden sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan dinî ve siyasî sebeplerle, hicrî birinci asırda ortaya çıkan ve her biri kendi görüşlerinin doğru olduğunu savunan ve bunu âyet ve hadislerle ispatlamaya çalışan fırkalar karşısında, Kur'an ve hadise en doğru manâyı vermek, onu anlamak ve yukarıda ifade ettiğimiz gibi sınırları çok genişlemiş, olan İslâm ülkesindeki bütün Müslümanlara Kur'an ve hadiste bildirilen inanç esaslarını anlayabilecekleri şekilde açıklamak ve anlatmak ihtiyacından doğmuştur.

İslâm fikir tarihinde Kelâmın ilk kurucularının Mu'tezile alimleri olduğu kabul

¹ Bayraktar, age., s. 30.

² Watt, age., s. 229-230

³ Bayraktar, age., s. 32

⁴ T.Jde Boer, age., s. 13; Bayraktar, age., s. 35.

edilir. Çünkü İslâm itikadıyla bağdaşmayan fikir ve ekollere karşı Selef'in tutumu, yanlış yolda olduklarını belirtip Müslümanların onlardan uzak durması (teberri) şeklinde olmuştur. Ancak Selef'in bu tavrı, bilhassa yeni Müslüman olanlar arasında bid'at fikirlerin taraftar bulup yayılmasını engelleyememiştir. Çünkü bid'at ehli, fikirlerini kabul ettirebilmek için her vasıtaya başvuruyordu. Bir taraftan kendileri için delil olabilecek ayet ve hadisleri istedikleri gibi te'vil ederlerken diğer taraftan, her türlü aklî ve felsefî delillerden istifade ediyorlardı.¹

İslâm akaidini savunmada, naklin yanında aklî ve felsefî delillerin kullanılmasını da zaruri gören ve böylece Selef'in metodundan farklı bir yol izleyen Mu'tezile'nin kullandığı metoda Kelâm adı verilmiş ve bu metotla islâmî akidelerin savunulmasını üstlenen ilme de Kelâm ilmi denmiştir.²

Mu'tezile mezhebinin doğuşuna etki eden faktörlerin başında İslâm toplumunda zuhur eden gerek itikadî, gerekse siyasi bir takım ihtilaflar gelir. Mu'tezile bu ihtilaflarda taraf olan görüşleri tenkid ediyor ve mes'elelere yeni bazı çözümler getirmeye çalışıyordu. Bu sebeptendir ki; Mu'tezilenin görüşlerinin çoğu, tenkid ettiği grupları reddederken ortaya çıkmıştır. Meselâ mürtekibu'l-kebire ve imanın hakikati mevzuunda Mu'tezile, bir yandan Haricilere, diğer yandan Mürcie'ye muhalefet etmiştir. Hariciler emirlerin ve amellerin imandan cüz (parça) olduğuna kani idi. Haricilerden Nafi b. Ezrak, kendisine tabi olanlar hariç, herkesi tekfir edip, onlarla evlenmenin ve kestiklerini yemenin caiz olmadığını ve kanlarının helal olduğunu söylüyordu.³ Mürcie ise imanı mücerred bir itikad olarak kabul ediyor, amelin imandan bir cüz olmadığını, bu sebeple büyük günah işleyen hiçbir şekilde imandan çıkmayacağını ileri sürüyordu. Şehristani'nin ifadesiyle onlar, küfürle birlikte taat yarar sağlamadığı gibi, imanla birlikte ma'siyet de zarar vermez diyorlardı. Buna göre Hariciler şiddet ve sertlik yolunu seçip sadece kendilerini mü'min sayıyor, Mürcie ise uzlaşıcı bir yol takip ederek Şia'yı, Haricileri ve bunların karşısında olanları mü'min kabul ediyordu. Mu'tezile'ye gelince o, Haricilerle Mürcie arasında yer almıştır. Onlar ne Hariciler kadar sert bir tutum içerisine giriyor, ne de Mürcie kadar yumuşak davranıyordu. Onlara göre büyük günah işleyen Mü'min değildir, ama kâfir de değildir. Öyleyse onların durumu "*el-Menzile beyne'l-menzileteyn*", yani iman ile küfür arasında bir mertebededir.⁴

Neticede Müslümanlar arasındaki siyasi olaylar, felsefî düşünmeyi gerektiren meselelerin tartışılmasını gerekli kılıyordu. Kader meselesi siyâsî olaylar üzerine alevlendikten sonra, meselenin seyri ve tabiatının değişiminde bir Hıristiyan veya Yahudi tesirinden söz edilirse de, kader konusu, yabancı kökenli değildir. Bunun Câhiliye devrinden tevarüs etmesi kuvvetle muhtemeldir. Bilindiği gibi, Câhiliye döneminde Araplarca fal okları ve oyunları vardı ve oyunda şans ve kismet manasında bir kader inancı vardı. Müslüman olan kimi Araplardan bu inanç tamamen

¹ Gölcük-Toprak, age., s.42

² Gölcük-Toprak, age., s.

³ Gölcük-Toprak, age., s. 44.

⁴ Gölcük-Toprak, age., s. 44,47.

silinmemiştir. Nitekim Halife Ömer ile Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh arasındaki gerçekleşen konuşma, bize bunu gösterir: Hicretin 17. yılında Şam seferine çıkan Ömer, orada bir veba salgınıyla karşılaşınca, derhal askerlerinin geri çekilmesini emreder.¹ Bunun üzerine Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh kendisine, ‘Allah’ın kaderinden mi firar ediyorsun’ dediğinde, ona verdiği cevap ilginçtir. O, “*Evet, Allah’ın kaderinden yine Allah’ın kaderine kaçıyorum*” demiştir. Kader konusu siyâsî ortamda tartışılmaya başlandığında, buna öncülük eden bir Hıristiyan veya başka bir yabancı değil, Şam’da ikamet eden ve aynı zamanda Hâlife Muaviye b. Yezid’in hocası olan Ömer Maksûs (ö.699) idi.²

O halde Mu’tezile’nin doğuşunda öncelikle Müslümanların kendi aralarında yaşadıkları ihtilafların sebep olduğunu söyleyebiliriz. Onlar yukarıda ifade ettiğimiz problemleri çözümlerken, kendi görüşlerinin haklılığını ispata çalışmışlar, bu maksatla da belli bir metodoloji oluşturarak ona göre nasları yorumlamışlardır. Bu durum, zamanla onların farklı bir ekol olarak bilinmelerine sebep olmuştur.³

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Mu’tezile mezhebinin doğuşunda iç ihtilaflar etkili olmuşsa da düşünce sistemlerinin doktrinal bir sisteme dönüşmesinde yabancı din, kültür ve felsefi sistemlerin belli oranda etkisini kabul etmek gerekir. Mu’tezile alimleri, özellikle yöneticilerin teşvikleri neticesinde İslâm coğrafyasına yeni katılmış yörelerdeki insanlara, İslâm’ı öğretmek ve muhaliflerin itirazlarına cevaplar vermek için önemli görevler üstlenmişlerdir. Bu durum, onları akla daha çok yer veren bir metodoloji belirlemeye mecbur etmiştir. Bu süreç yabancı din ve kültürlerin önceden tartıştıkları problemlerin Mu’tezilenin de gündemine girmesine sebep olmuştur.

Hıristiyan teolojisi ve eski Yunan felsefesi, Mu’tezileyi özellikle bu fikirlerin merkezi durumunda olan İskenderiye Mektebi yoluyla etkiledi. Mu’tezilenin başlangıçta sırf İslâm’ı savunmak gayesiyle felsefeye yöneldiklerinde şüphe yoktur. Hatta Hıristiyan teolojisi ve felsefesi karşısında Mu’tezile, yalnız İslâm’ı savunmakla kalmamış, aynı zamanda bu dinin esaslarını felsefi metotlarla en iyi şekilde açıklamış ve bu metotla pek çok insanın İslâm’a girmesine sağlamıştır. Ancak başka dinlerden Müslümanlığa geçenler, ilk bakışta İslâm akîdesine aykırı sırf inanca taalluk eden fikirlerinden vazgeçmiş olsalar bile, bazı fikirlerini ve göçüşlerini yeni ortamda da muhafaza etmişlerdir. Bunun en güzel delili, Kelâm ilminin ortaya çıkışı esnasında, bazı akli ve nazari tartışmalarda ortaya atılan fikirler ve görüşlerin aslen Hıristiyan ve Yahudi iken sonradan Müslüman olanlar tarafından savunulmuş olması ve tartışma konularının çoğunun İslâm’ın yayılışı esnasında o kültürlerde önceden ve halen tartışılıyor olmasıdır. Bunun en tipik örnekleri, Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı ve Allah’ın sıfatlarının bulunup bulunmadığı meseleleridir.⁴

Şam bölgesinde Mu’tezile kelâmının şekillenmesinde, daha çok ortodoks ve

¹ Bayraktar, *age.*, s.72.

² Bayraktar, *age.*, s. 72-73.

³ Bayraktar, *age.*, s. 71.

⁴ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s.15.

monofizit, Basra ve Bağdat'da ise gnostik nazariyeler etkili olmuştur. O dönemlerde Doğu'da şifahi kültür daha yaygındı. Bundan dolayı bu etkiyi belgeleyecek fazla esere ulaşmak mümkün değildir. Fakat İslam düşüncesindeki en eski Kelâm öğretileri ile Hıristiyan akaidi arasında kuvvetli benzerliklerin olduğu aşikardır. Mesela o dönemlerde Müslüman âlimler arasında, en çok münakaşa edilen meselelerden biri, irade meselesiydi. Fakat bu mesele aynı zamanda bütün Doğu Hıristiyanları tarafından Müslüman fetihlerinin başladığı sıralarda, yoğun bir şekilde münakaşa edilmekteydi. Mu'tezile alimleri bu ve benzeri meseleleri tartışırken, Hıristiyan din adamlarının tartıştığı muhtevaya dönüştürmüşlerdir.¹

Kur'an'ın mahluk olduğuna dair Mutezili düşüncede de Yahudi ve Hıristiyan tesirinden bahsedilmektedir. Bazı kaynaklar, bir Yahudi bilgini olan Lebid b. Asam'ın Tevrat'ın mahluk olduğunu iddia ettiğini, bu düşüncenin Kur'an'ın da mahluk olduğu fikrinin doğmasına sebep olduğunu göstermektedir.² Bununla birlikte, Kur'an'ın mahluk olduğu fikrinin, Hıristiyanlığın etkisiyle Mu'tezile alimlerin gündemine girdiğine dair görüşler de vardır. O dönemde Hıristiyan mezhepleri "*logos*" yani Allah'ın kelamı olarak Hz İsa'nın durumunu tartışıyorlardı. Onlardan bir kısmı onun ezeli, bir kısmı da yaratılmış olduğunu savunuyorlardı. Ezeli olduğunu kabul edenler, üç uknumdan biri olarak Hz İsa'nın uluhiyyetini iddia ediyorlardı. Mu'tezile, özellikle Hıristiyanların bu iddialarını geçersiz kılmak için Allah'ın zatının dışında hiçbir kadim sıfatının olamayacağını, dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in de mahluk olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Tabi ki Mu'tezile bu meselede Hıristiyanlığın Hz İsa hakkında söylediklerinin aksini savunsa da böyle bir problemin dehlizlerine Hıristiyan etkisiyle girmiştir.

Görüldüğü kadarıyla İslâm düşünce tarihinin ilk düşünürleri olan Mu'tezile kelâmcıları, kelâmî sistemlerini oluştururlarken yabancı din ve felsefelerden kısmen etkilenmişlerdir. Bunda garipsenecek bir durum da yoktur. İnsanlar ilişki içerisine girdiği kimselerden kısa bir zaman sonra etkilenmeye başlarlar. Muhatabımız düşmanımız bile olsa, mücadele edebilmenin yolu, onun düşüncelerini ve metotlarını öğrenmekten geçer. Bu öğrenmeyle birlikte mutlaka etkileşim süreci de başlamış olur.

Teodor Ebu Kurra'nın Mu'tezile Kelâmına Etkileri

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi süratle genişleyen İslâm devletinin bürokratik işleri hızla çoğalıyordu. Araplar bu konuda geniş bir tecrübeye sahip değillerdi. Onun için Fars ve Bizans uygarlığı içerisindeki, şehirlerde yetişmiş elemanlardan yararlanma yoluna gittiler. Büyük çapta bürokrasiyi onlara teslim ettiler. Ehl-i Kitap oldukları için İslâm'a en yakın kişiler olarak, özellikle de Hıristiyanları tercih ettiler. Böylece onlar, Müslümanlar arasında üst bir konuma yükseldiler. Böyle bir ortamda Müslümanlarla Hıristiyanlar, yakın ilişki içerisinde oldular. Bu durum, kısa sürede

¹ de Boer, age., s. 230-232.

² Bkz., Kelâm Işık., *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 35.

karşılıklı fikirlerin yayılmasına ve tartışılmasına vesile oldu. Onların çoğu Yunan felsefesinden haberdar idiler, özellikle Harran'da Yeni Eflatuncu düşünce canlı bir şekilde tartışılıyordu.¹ Yahya ed-Dımişkî ve Ebu Kurra gibi hem lâhutî hem felsefî yönü olan Hıristiyan alimler, daha önce kendi aralarında tartıştıkları Allah'ın mutlak hayr olduğu, Allah'ın insanlar için ancak aslah olanı dileyeceği, Allah'a sıfat isnat edilemeyeceği², bazı dini nasları anlamada mecazın ve tevilin gerekliliği, insanda irade hürriyetinin olması gerektiği gibi konuları, felsefî boyutlarıyla birlikte Müslümanlarla tartışmaya başladılar.³ Mu'tezile kelâmcıları, İslâmî öğretiyi onlara karşı savunmanın, onların kullandığı kavramlar ve akli delillerden geçtiğini gördüler ve süratle bu sahada kendilerini yetiştirme yoluna gittiler.

Fetihler sonucu Müslümanların eski din ve kültür çevreleriyle karşılaşmaları, o din ve kültürlerin milletleriyle çeşitli konularda münazara ve münakaşaya girmeleriyle ve buna ilâveten o milletlerden çoğunun İslâm'a girmeleri, ancak çoğunun eski inançlarının etkisinden birdenbire sıyrılamamalarının verdiği psikolojik bir hal içinde, yeni dindeki bazı meseleleri bağdaştırma çabalarıyla, daha VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm toplumunda ilk safhada dinî-siyâsî görünümlü bir fikir hareketliliği doğdu.

Hıristiyanlarla, Müslümanların yaptıkları tartışmalar, daha Emevilerin ilk devirlerinde başlamıştı. Yezid'in müşavirliğini yapan ünlü Hıristiyan kelâmcısı Yahya ed-Dımaşkî (John of Damascus)'nin, bir eseri, bir Hıristiyan ile bir Müslüman'ın, kendi dinini nasıl savundukları hakkındadır. Bu münakaşalar Abbasilerin ilk devirlerinde de devam etmiş; hatta Me'mun gibi halifeler bunu teşvik etmişlerdir. Meselâ söz konusu halifenin huzurunda Harran rahibi ve Yahya ed-Dımişkî'nin talebesi olan Ebu Kurra ile al-Attabî arasında Hz. İsa hakkında şiddetli münakaşalar cereyan etmiştir. Bu tartışmaların Mu'tezile kelâmının oluşumunda etkili olduğu konusunda şüphe yoktur.

Yaşadığı dönemde şark Hıristiyanlığının en büyük ruhani alimi olan Yuhanna ed-Dımişkî'nin Emevî halifelerine katıplık yaptığı dikkate alındığında bu etkilenmenin boyutlarını daha iyi anlaşılacaktır. Nikolson ve M.Watt'ın da ifade ettiği gibi Yahya ed-Dımişkî'nin fikri plânda en iyi temsilcisi olan Ebu Kurra, Me'mun döneminde Müslümanlarla yaptığı tartışmalarla ve yazdığı eserlerle, Mu'tezile kelâmcılarını etkilemiştir.⁴ Özellikle Mu'tezile kelâmcıları zındıklar, Batniler ve Maniheistler gibi İslâm'a karşı açık veya gizli olumsuz bir tavır takınan gruplara karşı mücadele verebilmek için, her ne kadar bazı konularda farklı düşünceler de Teodor Ebu Kurra gibi Ehl-i Kitab'a mensup kişilerin düşünce ve metotlarından yararlanma konusunda endişe etmemişlerdir.

¹ T.J. de Boer, age., s. 13,19.

² Mesih'in tabiatı hakkında Ebu Kurra'nın görüşleri için bkz., TODORI ABU KURRA, DE CULTU IMAGINUM LIBELLUS E CODICE ARABICO, BONNAE TYPIS CORALI DROBNING MDCCCXCVII, 1987.

³ Zühdi Carullah, age., s. 60; Bayraktar, age., s. 8.

⁴ Watt, age., s. 229-231

Ebu Kurra, özellikle Hıristiyan inancı açısından Allah'ın tabiatı Teslis'in savunulması hakkında Mu'tezile kelâmcılarının öncüleri konumundaki alimlerle geniş tartışmalara girmiştir. Bu durum Mu'tezilene beş temel prensipleri çerçevesinde oluşan doktrinal sisteminin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu tartışmalara Ebu Kurra'nın özellikle Aristo mantığını ve eski Yunan filozofların fikirlerini kullanarak cevap vermesini hesaba katacak olursak, Mu'tezile alimlerinin aklî ilimlere, özellikle de ilk merhalede mantığa ilgilerinin kaynağı daha kolay anlaşılır.

Sonuç

Hiçbir düşünce veya felsefi sistem bütünüyle bağımsız değildir. Mutlaka önceki veya dönemindeki başka bir düşünceden etkilenmiştir. Mutlaka onun da etkilediği düşünceler olmuştur. Öyle olunca İslâm kelâmının başka dini ve felsefi düşüncelerden etkilenmiş olması, onun orijinalliğine hanel getürmez. Bu yönüyle biz Ebu Kurra ve benzeri gayr-i Müslim din ve felsefeye mensup kişilerin düşüncelerinden, en başta Mu'tezile kelâmcıları olmak üzere Müslüman alimlerin doğrudan ya da dolaylı olarak etkilendiklerine inanıyoruz. Bunun böyle bilinmesiyle, İslâm düşüncesindeki bazı problemlerin daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz

MU'TEZİLE KELAMCILARININ DİN DİLİ ANLAYIŞLARINA HARRAN OKULU'NUN KATKISI

Hülya ALTUNYA*

The Influence Of Harran School On The Formation Of Religious Language Of
Mutazilites

Abstract

Translations of classical Greek philosophical texts by Harran School shaped the world of thought and language of Mutazilites to a great degree. This paper will ask the following question: what are the basic characteristics of philosophy of language (and religious language) which was developed by Harranite philosophers on the basis of classical Greek thought and Sabian belief? Moreover it will search for the question how far Mutazila theologians were influenced by this philosophy of religious language in projecting their own theological system. Even if Mutazilites were influenced by Harran school they were critical of it in determining the meaning of theological concepts.

Harran Okulu, İslâm düşüncesinin felsefi alt yapısının kurulması ve gelişmesi safhalarına, Antik Yunan felsefe eserlerini Arapçaya çevirerek ve buradaki ilim adamlarının ve filozofların hilafetin merkezi Bağdat'a bilimsel ve felsefi düşüncüyü taşıması ile katkıda bulunmuştur. Bu okulun felsefi ve dini düşüncelerinin Müslümanlar üzerinde bıraktığı etki; iki şekilde kendini gösterdi. İlki; Neo-Platonist (Yeni Eflatuncu) felsefi düşüncenin ve aynı bakış açısıyla yorumlanan Aristotelesçi felsefenin, İslâm din anlayışının aklı savunmasını üstlenen Mu'tezile Kelâmcılarında bulunduğu yankıdır. Diğer ise İslâm Felsefesinin en güçlü ekolü; Meşşâilerin ortaya çıkışındaki kurucu etkidir. Harran Okulu, İslâm Kelâmına ve Felsefesine hem düşünsel hem de dilsel alanda felsefi ve gnostik nitelikli pencere açarak, İslâm düşünce geleneğine hareketlilik getirdi. Antik Yunan felsefi söyleminin baskın olduğu bu hareketlilik, ilk dönemlerden itibaren artarak Mu'tezile Kelâmcılarının düşünce ve dil dünyalarının şekillenmesini sağladı. Kur'an'ın teolojik söylemi içinde düşünerek söz söyleyen Mu'tezililer, bu defa felsefi perspektifle Tanrı hakkında konuşmaya başladılar. Burada her ne kadar Mu'tezile'nin amacı; Kur'an'da anlatılan

* Ar. Gör. SDÜ. İlahiyat Fak., hulyaaltunya@yahoo.com

Tanrı'yı, diğer din mensuplarından gelen eleştirilere karşı onların düşünce mantığı ve diliyle savunmak olsa da, kendisini felsefi alanda konumlandırmış olması, onları, düşünce ve dil formatlarını değiştirme sonucuna götürdü. Daha açık ifade edilecek olursa; Mu'tezile, Harran Okulu'nun felsefi sorularını cevaplayabilmek amacıyla felsefenin söylemini kullanmış ve böylece ilahî vahyi felsefi yorumların ışığında anlamaya ve anlamlandırmaya çalışarak özgün bir din dilinin kurulmasını sağlamıştır. Pragmatik amaçların gereği ortaya çıkan bu din dilinde, Harran Okulu'nun felsefi ve dini yapısının, sorgulamalarının ve din dilinin etkisi nasıl olmuştur? Onlar hangi felsefi ve dini düşüncelere bağlı olarak kendi söylemlerini oluşturmuşlardır? Burada öncelikle araştırılacak sorular, Harran Okulu'nun felsefi ve dinî kimliğidir. Daha sonra ise bu kimliğin Mu'tezile üzerindeki etkisi tartışılacaktır.

Neo-Platonist (Yeni Eflatuncu) ve Pisagorcucu felsefelerin rağbet gördüğü Harran Okulu'nda, M.Ö. III. yüzyıldan itibaren bölge halkının dini inançlarına; Sabiliğin karışması ile bir çeşit Sabii-Helenistik düşüncesi oluştu.¹ Sümer-Asur astrolojisinin yanı sıra Yunan tıp, matematik ve felsefesi ile ilgilenen bu ilim adamları, Antakya Okulu'nun kapatılması ve oradakilerin Harran'a gelmesi ile birlikte güçlü bir okulun kurulmasını sağladılar. Müslümanların bu bölgeyi fethinden sonra ise felsefe, tıp ve diğer ilim dallarındaki eserler, hızla Arapçaya çevrilerek Beytü'l-Hikme vasıtasıyla felsefi ve ilmî sahalarda gelişmeler başlatıldı. Bu dönemde Harran Sabiileri tarafından, Aristo'nun *Fizik Üzerine* isimli eserinin şerhi, *I. Analitiklerin telhîsi*, *Hermeneutica'nın telhîsi*, *Organon* ve *Platon'un Cumhuriyet'i* gibi eserler Arapçaya çevrildi.² Harran Okulu'ndaki çeviri faaliyetinde, Sabiilerin dini inançları ile benzerlik arzeden Platoncu ve Neo-Platoncu felsefe eserlerine daha fazla önem verilirken, Aristoteles'in ise mantık, hitabet ve şiir kitapları tercih ediliyordu.³

Klasik İslâm kaynaklarında Sabiilerin dini inançları hakkında birbirinden farklı ve çelişkili bilgiler bulunmakta ve onların "haniî" olup olmadıklarına dair tartışmalar yapılmaktadır. İlk dönem İslâm kaynaklarına göre Harranlı Sabiiler, "Sâniî ve Mâbûd" olarak adlandırdıkları zat, asıl ve ezeliyet bakımından tek olan bir ilahın varlığını kabul etmektedirler. Aynı zamanda bu Sabiilere göre, Tanrı ile insanlar arasında aracılık edecek "Ruhaniler" denilen varlıklar bulunmakta ve bu durum Tanrı'nın teklifine zarar vermemektedir.⁴ Âlemin Sâniî ve Fâtır olan Tanrı, sonradan olan varlıkların sıfatlarından münezze, hikmet sahibi ve kutsal bir varlıktır. Tanrı'nın akılla bilinmemesi ve hiçbir sıfatla nitelenmemesi yüzünden, O'na yaklaşmak için aracı varlıklara ihtiyaç duyulmaktadır. Tanrı ile evren arasındaki iletişimi sağlayan "Ruhani varlıklar", cevher, fiil ve hal bakımından

¹ De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİFY, II. B., Ankara, 1971, s. 79.

² Kazım Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, TDV Yay, Ankara, 1997, s. 33-40.

³ Y. Kumeyr, İslam Felsefesinin Kaynakları, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yay., II. B., İstanbul, 1992, s. 134-135.

⁴ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. 2, tah. Muhammed Seyyid Kilani, Daru's-Saabe, Beyrut, 1986, s. 6, Ali Sami en-Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 293.

kutsanmış ve arınmışlardır. Ruhaniler denilen mukaddes varlıkların cevherleri cismani maddelerden beri, mekanın hareketinden ve zamanın değişmesinden münezzehtirler. Onlar Tanrı'yı takdis ve tesbih etmek üzere yaratılmış temiz varlıklar olmaları hasebiyle Tanrı'nın emirlerine asi olmazlar. Ayrıca insanlar ihtiyaçlarını ve isteklerini Tanrı'ya ruhani varlıklar vasıtasıyla iletirler. Ruhanilerin, Tanrı katında insanlar için şefaathçi olmak gibi bir başka görevleri de vardır. Ruhani varlıklara yakınlaşmak ise insanın nefsinin şehvi ve gadabi güçlerin etkisinden kurtarılması ve ahlâkını güzelleştirmesi ile mümkün olmaktadır. Ayrıca riyazat ve çeşitli ibadetler yapılarak, kendilerine vahy geldiğini söyleyen insanlarla aynı konuma gelme imkanı da vardır. Sabiiler, peygamberlerin kendileri gibi yiyip-içen insanlar olduklarını, madde ve suret açısından ise yine insanlarla aynı olmaları hasebiyle, onlara itaat etmeyi gerektirecek bir neden göremediklerini iddia etmektedirler. Bu yüzden beşer olan peygamberleri değil, ruhanileri aracı saymaktadırlar. Ruhanilerin fiillerine gelince; işlerin yaratılması (ihtira ve icad), düzenlenmesi, halden hale konulması ve mahlûkatın ilk başlangıcında kemâle yönlendirilmesi hususlarında vasıtadırlar.¹

Harranilerin metafizik görüşleri ile Antik Yunan filozoflarının doktrinleri arasında açık bir benzerlik vardır.² Örneğin, Ortaçağ'da yaşayan Harran Sabiileri'nin Tanrı'sı, Plotinus'un "Mutlak Bir" adını verdiği akılla bilinmeyen ve iletişim objesi olmayan aşkın Tanrı'sına benzemektedir. Plotinus, Mutlak Bir'i şöyle tanımlamaktadır:

*"Onun için Bir gerçekte sözle anlatılamaz; hakkında ne söylerseniz söyleyin herhangi bir şey olduğunu söyleyeceksiniz. Oysa her şeyin ötesinde olan şeyin, ulu Zekâ'nın ötesinde olan şeyin, her şeyde bulunan gerçekliğin ötesinde olan şeyin adı yoktur; çünkü (olsaydı ç.n.) bu ad ondan başka bir şey olacaktı; o, bütün şeyler arasında herhangi bir şey değildir ve onun hiç adı yoktur; çünkü bir süjeden bahseder gibi onun hakkında hiçbir şey söylenilmez."*³

Harran Sabiileri de, Tanrı'nın gerçekte adlandırılmayacağını ancak mecazi olarak İslâm'dakine benzer şekilde "Esmâ-i Hüсна" dedikleri adların Tanrı'ya verilebileceği görüşündedirler.⁴ Diğer taraftan Sabiiler, Tanrı'nın birliğini ifade ederken tüm çirkin ve olumsuz (selbî) sıfatları O'ndan münezzehtir kılmakta ve böylece tenzihi din dilini⁵ kullanmaktadırlar. Tanrı görmez, zulmetmez, mal ve mülk edinmez gibi ifadelerle, O'nun "ne olmadığını" açıklayan bu tenzihi dil, gerçekte insanın düşünce ve dil dünyasının dışındaki bir varlığa işaret etmektedir. Tenzihi din dilinin özelliği, Tanrı hakkında yapılacak her türlü konuşmanın eksik kalacağını ve insanın ne kadar yücelikleri, ululukları Tanrı'ya atfetse bile dilin yetersiz kalacağını göstermesidir.

¹ Şehristani, el-Milel ven'Nihal, c. 2, s. 7.

² Şinasi Gündüz, The Origins and Early History of The Mandaeans and Their Relation to The Sabians of The Qur'an and to The Harranians, (Doktora Tezi), The Department of Mistle Eastern Studies, 1991, s. 246.

³ Plotinus, Enneadlar Seçmeler, çev. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa, 1996, s. 71.

⁴ Ali Sami en-Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, s. 293.

⁵ Günümüzde tenzihi din diline, "negative theology" denilmektedir.

Tanrı'nın kendisiyle özdeş varlık olarak her şeyin üstünde olması, O'nun adlarla sınırlandırılmasına izin vermemektedir. Bu yüzden ancak O'nun ne olmadığını söyleyerek hakkında konuşmak mümkün olacaktır.¹ Dolayısıyla Harran Sabiileri de, Plotinus gibi Tanrı hakkında ancak tenzihi din dili ile konuşmayı tercih etmektedirler.

Mu'tezililer, Yuhanna bin Haylan ve Sabit bin Kurra gibi Harran Okulu ilim adamlarının, Harran'daki felsefi ve ilmî düşüncüyü, hilâfetin merkezi olan Bağdat'a taşıması ile bu din dilinden haberdar oldular. Bu dönemde Mu'tezilî kelimeler, Yunan ve Sabii kaynaklı eserlere her ne kadar apolojik amaçlarla rağbet etmişler ve felsefeyi araç ve vasıta olarak görmüşlerse de, felsefenin kullandığı terminoloji ve düşünce formatını kullanmakla felsefi bir din dilinin temelini attılar. Mu'tezile'nin Kur'an'ın söylemini, felsefi soru modelleri ya da kavramsal çerçeve içinde anlayıp yorumlaması, zaten soyut olan Tanrı tasavvurunun metafizik kavramlarla daha da soyutlaştırıldığı bir din dilinin geliştirilmesine neden oldu. Daha açık ifade edilecek olursa Mu'tezile Kelâmcıları; Harran Okulu'nun kullandığı tenzihi din dilini, "tevhid"i sağlama amacıyla Allah'ın sıfatları problemi ile ilgili yaptığı tartışmalarda kullanmaktadırlar.

Mu'tezilî ekolün ilk isimlerinden Vasil bin Atâ (h.81-131), Me'mun'un hilâfeti sırasında altın çağını yaşayan tercüme hareketi döneminde, Allah'ın sıfatlarının nefyi hususundaki görüşleri ile eleştiriler almıştır. Klasik mezhepler tarihi kaynakları, onu ve bilhassa ondan sonra gelen arkadaşlarını felsefe kitaplarını okuyarak, gnostik ve mesihî görüşlerden etkilenmekle suçlamışlardır. Mu'tezilî Kelâmcıların etkisi altında kaldıkları bu isimler arasında Balagios, Yahya ed-Dimeşki ve Theodor Ebu Kurre gibi düşünürler vardır.² İslâm düşüncesinde dış etkilerin gücünü hissettirdiği bu dönemde, Vasil ve arkadaşlarının asıl amacı; düalist akımlara karşı tevhidi savunmaktır. Ne var ki düalistlerin sorularına cevaplar verirken, onların meşruiyet kazanmış din dillerine başvurmak gerekiyordu. Bu yüzden Vasil, henüz olgunlaşmamış felsefi temelli din dilini kullanarak Allah'tan, ilim, irade, kudret ve hayat gibi sıfatları nefyetti. İki ezeli, kadim ilahi varlığın muhal olduğunu iddia eden Vasil'a göre, kadim mana ve sıfat ispat etmeye çalışanlar, iki ilah ispat etmiş olacaklardır.³ Denilebilir ki Vasil; sıfatların Allah'ın zatından ayrı kadim varlıklarının olamayacağını söylerken, konuya, varlık ve dil ilişkisi açısından bakmaktadır.

Mu'tezile'nin felsefi düşünüş biçimine yaklaşan kelâmcısı olan Ebu'l Hüzeyl Allaf (h.135-226), tercüme edilen felsefe eserlerini okumuş ve halife Me'mun'un huzurunda yapılan felsefi-kelemlî nitelikli tartışmalara katılmıştır. Şehristani ve Eşari gibi ilim adamları, onun Aristoteles'ten esinlenerek Allah'ın sıfatlarını nefyettiğini söylemektedirler. Ancak Aristoteles'in Tanrı'sı tümüyle ilim olduğu için, varlıkları kendi zatında değil, onların mahiyetini bilir. Bu durumun Allaf'ın, Allah'ın zatı ve

¹ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 59.

² Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 215.

³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, s. 185.

sıfatının aynı olduğuna dair iddiası ile ilgisi yoktur.¹ Sıfatlar konusunda Allaf'ı asıl etkileyen felsefi akım; Harran Okulu vasıtasıyla yayılan Neo-Platonist "hiçbir varlığa benzemeyen Tanrı" düşüncesidir. Şehristani'de Allaf'ın sıfatlarla ilgili düşüncesindeki inceliğe dikkat çekmektedir:

*"Allahü Teâlâ bir ilimle âlim, ilmi zâtıdır; bir kudretle kâdir, kudreti zâtıdır; bir hayatla diri, hayatı zâtıdır. Bu görüşü, Allah'ın zâtı birdir, onda hiçbir şekilde çokluk yoktur diyen felsefecilerden almıştır. Sıfatlar ilahi zâtın ötesinde bizâat kaim manalar olmayıp Allah'ın zâtıdır"*²

Allaf, Allah'ın sıfatlarını filozoflar gibi tamamen nefyetmek yerine, onların zatla aynı olduğunu söylemektedir. Buna karşılık o, Kur'an'da geçen Allah'ın isimlerini yani "Esmâ-i Hüsnâ"yı, Allah'ın zatının vecihleri olarak yorumlamaktadır.³ Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyen Harran Okulu da, benzer şekilde, Allah'ın isimlerinin varlığını kabul etmek zorunda kalmıştı.

Harran Okulu'nun açtığı düşünce alanı içinde metafizik konuları tartışan Mu'tezile Kelâmcılarının, asıl referansları Kur'an ayetleridir. Özellikle Platon'dan çevrilen eserler, Mutezile'yi metafizik sahasında, Tanrı, ruh-beden ikiliği ve ruhun ölmezliği, varlık ve yokluk kavramlarında etkilemesi, Kur'an ayetlerinin felsefi yorumlanması sonucunu doğurmuştur. Örneğin Mu'tezile kelâmcıları, tenzihi din dilini kullanırken referans metinleri; Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayettir.⁴ Ancak Mu'tezililer, sıfatların olmadığını ya da Allah'ın zatiyla aynılığını iddia ederken ve O'na olumlu sıfatları atfetmekten çekinirken tenzihi din dilini kullanıyorlardı⁵ ki bu din dili, Harran Okulu vasıtasıyla haberdar oldukları filozofların diliydi. Geçmişte Mu'tezilî olan, ancak daha sonra bu görüşü terkeden Eş'arî de, onların Allah hakkındaki düşüncelerinin filozoflardan alındığı kanaatindeydi:

*"Onlar -övgüsü yüce, isimleri mukaddes olan- Allah'ın, sıfatları, ilmi, kudreti, hayattı, işitmesi, görmesi, izzeti, celali, azameti ve kibriyası olmadığını söylediler. "Bu, onların âlemin yaratıcısının ezeli olduğunu, âlim, kâdir, hayy, semî, basîr ve kadîm olmadığını iddia eden felsefeci kardeşlerinden almış oldukları bir görüştür." O'nu, "ezeli bir zât olduğunu söyleriz" diyerek tanımladılar."*⁶

Mu'tezile Kelâmcılarının Allah hakkında konuşurken Kur'an'da kullanılan kelimelerin dışında, Yunan felsefesi kaynaklı felsefi terimlerle görüşlerini açıkladıklarını görmekteyiz. Yine Eş'arî, Bağdat Mu'tezile'sinin Allah hakkındaki şu sözlerini nakletmektedir:

¹ Ali Sami en-Neşşâr, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II, s. 288.

² Şehristani, el-Milel ven'Nihal, c.1, s. 49-50, İslâm Mezhepleri, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 63.

³ Ali Sami en-Neşşâr, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II, s. 289.

⁴ Şûrâ, 11.

⁵ Turan Koç, Din Dili, s. 62.

⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, Makalatu'l-İslamiyyin, tah. Helmut Ritter, III. B., 1980, s. 483, İlk Dönem İslâm Mezhepleri, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 345.

*“ ‘Allah şeydir; esya gibi değildir’ derler. Ezelden esyayı, var olmadan önce cisimleri ve arazlarıyla bildiğini söylerler. Cisim, var olmadan önce, bir araya getirilmiş bir cisimdir.”*¹

Mu'tezile Kelâmcıları, Kur'an'da geçmeyen, cevher, araz, varlık ve yokluk gibi kavramları, Harran Okulu etkisindeki felsefî tavırla uyumlu olarak Allah hakkında konuşurken kullanmaktadır. Ancak bu kavramlar, Mu'tezile'nin anlam dünyasında yeniden şekillenmekte ve Kur'an'da anlatılan Allah inancının akli savunması yapılırken faydalanılmaktadır. Örneğin Aristoteles cevher (ousia) kavramını, basit cisimler ve varlıkların kendinde mevcut sebebi olarak iki anlamda kullanırken², Mu'tezile kelâmcıları, bölünme kabul etmeyen öz anlamında, “cevher-i ferd ve cevher-i vahid” gibi kavramları kullanmışlardır. Mu'tezile Allah için, cevher, araz, cisim vb. kelimelerin yüklem yapılmasına karşı çıkmışlardır.

Sonuç olarak denilebilir ki; Mu'tezile'nin din dilindeki tenzihi yapının oluşumunda Harran Okulu düşünürlerinin rolü vardır. Her iki akımın rağbet ettiği bu din dili, Tanrı'yı olumsuz anlamda, tamamen bilinemez ve kavranamaz bir varlık haline getirmek yerine, her türlü eksikliği O'ndan münezze kılma işlevi görmektedir. Harran Sabiilerine göre Tanrı, hiçbir şeye benzemeyen, bambaşka bir varlık olması yüzünden O'na sıfatların atfedilmesi mümkün değildir. Tanrı'nın sıfatlarının olmaması ise O'nun anlaşılmasını ve bilinmesini engellemektedir. Bu durumda Tanrı'yı bilebilmek için cevher, fiil ve hal durumunda olan ruhanilerin aracılığına ihtiyaç duyulmaktadır. Buna karşılık Mu'tezile ise Tanrı'nın varlığından ayrı sıfatların varlığını kabul etmenin, Tanrı'nın zatında çokluğa neden olacağını iddia etmektedir. Mu'tezile Kelâmcıları, insan aklının Tanrı'yı bilme hususunda yetkin olduğunu kabul ettiklerinden dolayı araçılara gerek duymazlar.

¹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, Makalatu'l-İslamiyyin, s. 504, İlk Dönem İslâm Mezhepleri, s. 355.

² Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yay., Ankara, 1993, s. 39.

HARRAN OKULU ETKİSİYLE FELESEFİ KELAMA GEÇİŞ SÜRECİNDE KİNDİ'NİN ROLÜ

Veysel KASAR*

Özet

Kelam ilmi, Mu'tezile'nin sorgulamacı sistemi ile akaid'den felsefeye atlama sürecine girmiştir. Mu'tezile kelimacıları bu sıçramayı tercüme kültürüne borçludur. İslam tarihinde ilk Müslüman Filozof olarak bilinen Kindi, böyle bir ortamda yetişmiş ve Kelâmın felsefe ile temasında köprü rolü oynamıştır. Bu tebliğde, Harran çevresi ve İslam alemi arasındaki bu etkileşimde Kindi'nin söz konusu tarihi rolüne temas edilerek, Kelâm ilmine getirdiği felsefi yaklaşıma dikkat çekilmektedir.

Abstract

In this work, al-Kindi (d.866), the first Muslim philosopher, is introduced and his role in the transformation of Kalam into Philosophy is studied. As he grew up in an environment where Mutazila was active, the influence of Mutazila scholars on Kindi is underlined. His contributions to the translations of Philosophic and otherwise foreign works into Arabic in a period called 'translation age' is particularly examined

Harran Okulu ve Kelâmın Teşekkülü

Gelişim süreci içinde farklılıklar gösterse de,¹ özde, inançla ilgili problemlerin çözümünü hedef alan Kelâm ilmi, öncelikle ehl-i bid'at fırkalarının düşünceleriyle mücadele etmiştir. Bu ilmin uğraştığı problemler, Müslümanların toplumsal yaşamlarındaki gelişmelere paralel olarak değişmiştir. Sahabe dönemindeki ihtilâfların ortaya çıkardığı imamet tartışması, kader ve büyük günah kavramına çözüm arayışları gibi dahili unsurlar ile müslümanların fethedilen bölgelerde tanıştıkları yeni kültürlerin getirdiği haricî ve fikrî sebepler, bu bilimin ortaya çıkışında ve muhtevasının oluşmasında etkili olmuştur. “Bunlar arasında üç mesele aynı zamanda gündeme gelmiştir: Allah'ın kudreti ile insanların hayatları arasındaki ilişki veya kader ve hür irade meselesi; Kur'an'ın mahiyeti, yaratılmış mı

* Öğr. Gör. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak.

¹ Öz, Mustafa. *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, İstanbul, 1981, s. 8, 9; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi – Giriş* s. 57, 58; İrfan Abdu'l Hamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çevr.: Saim Yeprem, İstanbul, 1983 s.139 Ş.Gölcük-Adil Bebek, “*el-Fıkhu'l-Ekber*” D.İ.A., XII, 546

(mahluk mu) yoksa öncesiz mi, (kadim mi) olduğu; ve ilahi sıfatlar meselesi.¹

GreK Kültürü ve İlk Kelâmcılar

Akaid ilmî denebilecek ilk dönemden sarfı nazar edersek, günümüzdeki anlamda Kelâm, Mu'tezile'nin elinde vücut buldu. Akımın öncü isimleri, Vasıl b. Ata, (ö.131 / 748), Ebu'l Huzeyl (ö. 226 / 840) ve İbrahim en-Nazzam (ö.232 / 845) gibi isimler geleneksel akîdeye de ters gelen görüşler ileri sürdüler. Bu iki zat Yunanca'dan tercüme edilen felsefi eserlerin tesirinde kalarak,² selefın icmana ve ehl-i sünnete muhalefet etmişlerdir.³

Şehristani Vâsıl'ın düşüncelerini, "Allah'ın sıfatlarını inkâr, insan iradesinin hürlüğünü kabul etme, büyük günah sahibinin ne kâfir ne de mü'min olmayıp iki menzil arasında bir yerde olması, Cemel savaşına katılanların hangisinin hatalı olduğunu ancak Allah'ın bileceği" şeklinde özetler. Allâf'ın iyi bir diyalektik ustası olduğu; bu sayede Salih ismindeki bir mecûsiyi ikna ettiği rivayet edilir. Nazzam'ın ise Yunan felsefesini bol bol okuduğu bu eserlerden faydalandığı ve usta bir edip ve şair olduğu nakledilir. Nazzam, rü'yetullahla ilgili hadiste görülecek olanın Hz. İsa olduğunu iddia etti; o, Hz.İsa'nın da Allah'ın oğlu olduğuna inanıyordu. Nazzam, ilk yaratılışın Allah'a ait olduğunu kabul etmekle birlikte, sonrakilerin bir tür açığa çıkış (kûmun ve büruz) olduğunu söyledi.⁴ Felsefe tesirinde görüş üreten Mu'tezili'lerden birisi de Muammer'di. (ö.228 / 842) Onun zamanında daha fazla kişi felsefeye merak sardı. O ilâhî sıfatların inkarında Plotinus'u izledi. Plotinus'a göre Allah bir ve mutlakdır. Allah her şeyden o kadar aşkındır ki, onun hakkında söylediklerimiz onu sınırlamaktaydı. Muammer de bu düşüncelerden etkilenecek, Allah'a bilmenin (ilim) isnad edilemeyeceği düşüncesindeydi. Çünkü bilmek veya ilim, ya Allah'ın içinde olur, ya da dışında olurdu. Eğer ilim, Allah'ın zatı dahilinde ise, bilen ve bilinen aynıdır; bu da imkânsızdır. Çünkü bilgi, bilenin bilinenden ayrı olmasını gerektirir. Eğer ilim Allah'tan ayrı ise bu sefer bilen ve bilinen farklıdır. Bu durumda da Allah'ın zatının iki tane olması gerekir. Bu da onun başkasına muhtaç olmasını netice verir ve O'nun nihayet mutlaklığına zarar verir.⁵ Paralel görüşlere sahip olup da Yunan felsefesinin tesirinde kalan ilk kelâmcılardan diğerleri, Câhız (ö.255 / 869), el-Cübbâî (235 / 849) ve Ebu Haşim'dir. (ö. 247 / 862)

Üzerinde ilk kelâm tartışma yapılan meselenin irade hürriyeti ve kader problemi olduğunda kelâm kitapları müttefikdir. İlk tartışanlar da Mabed el- Cühenî, (ö.: 699), Gaylan ed- Dimeşki (ö.:743) Vâsıl b. Ata ve Yunus el- Asvari ve Amr b. Ubeyd (ö.: 7761) ve Hasan- el- Basri (ö.:728) 'dir. Bilindiği gibi Ma'bed ve Gaylan Emevi

¹ Fârukî, İsmail Râcî- Luis Lâmia, *İslâm Kültür Atlası* çev.: M.Okan Kibaroglu- Zerrin Kibaroglu, İstanbul, 1999, s.311; Tritton. A.S. *İslâm Kelâmı*, çev.: Mehmet Dağ, Ankara, 1983 s. 57

² Arslan, Ali Aydın, *İslâm İnançları*, Ankara, 1984, 7.bsk., s.57-58

³ M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* trc.: heyet, İstanbul, 1990, c.1, s.236; Dağ, Mehmet. age.,65

⁴ Şehristani, Muhammed b. Abdi'lkerim b. Ebi Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.: Emir Ali M.- Ali H. Faur, Lübnan, 1996 s. 63; M.M.Şerif s.240-242-243-245

⁵ Şehristani, age., 63 –73; M.M.Şerif, age. s.247

halifelerinden Abd el-Melik (685-705) ve Hişam (724-743)'ın emirleri ile öldürülmüşlerdir. Görünürdeki gerekçe Halife'ye karşı gelmek ve irade hürriyeti anlayışının sebep olduğu siyasi nizama yönelik tehlikedir.

Farklılıklarla Yüzleşme

Selef döneminde samimiyetle sürdürülen inanç meseleleri, tercüme eserlerin İslâm dünyasına yayılması ile felsefî ve ilmî bir renge büründü. İlk Müslümanlar kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna, Allah'ın insanı mükellef kıldığına hülâsa olarak ya da topluca inanıyordu. Ancak, yeni kültürlerin de etkisi ile imanla ilgili ayetler üzerinde tartışmalar başladı. İlk kelâmcıların çabalarının çoğu, putperestler, hristiyanlar ve yahudiler tarafından İslâma karşı yöneltilen delilleri reddetmekten ibaretti.¹ Yunan felsefesinin tesiriyle, ilk Mu'tezile alimlerinin bir kısmı akli mücadelede, materyalist, müşebbihe ve hulûliyye ile dışı dış fikri bir savaşa girişmişlerdi. Mezhepler tarihçisi yazarlarından bir kısmı, Mu'tezile'nin üstlendikleri bu tarihi rolü değerlendirerek, onları sadece, "akıl şeriatını vahyin yerine koymak isteyen rasyonalist filozoflar" şeklinde göstermeye karşı çıkmaktadır.² Çünkü İslâm'ın Şam ve Bağdat'ta putperestlik ve hristiyanlıkla kaçınılmaz yüzleşmesi ve bunun ortaya çıkardığı gerginlikler vardı. Kaldı ki, Kur'an'da tasvir edildiği şekli ile Allah'ın âlemdaki mutlak kudreti ve bunun insan fiillerindeki ahlâkî sorumlulukla ilgisi ve Kur'an'da zahiren birbirine zıt görünen, teşbih ve teccimi de hatıra getiren ayetlerin bir bütünlük içinde algılanarak, birliğin tesis edilme zarureti de kelam ilminin oluşmasına tesir eden faktörler arasındaydı.³

Grek düşüncesinin İslâm dünyasına girişinin sebep olduğu en köklü ihtilâf, ciddi bir şekilde vahy bilgisinin felsefî düşüncenin kontrolüne sunmaya çalışan ilerici unsurla, kendini, bu düşünce unsurlarını küfür kabul eden ya da yabancı olması hasebiyle tamamen onlardan uzak kalan muhafazakâr unsur arasındaydı.⁴ Müslüman çoğunluk tercüme kültürüne ilkin mesafeli davrandı. Bunun sebebi, feylesofların "önce felsefe ve ilme inanan sonra da vahyedilmiş hakikatı felsefe ile uzlaştırmaya çalışan" kimseler olmalarıydı. Vakıa, fethedilen bölgelerde Hristiyan ve diğer din mensupları Müslümanlara göre ileri sayılabilecek bir derecede eğitim-öğretim yapmakta idi. Fakat yeni bir dinin mensubu olarak Müslümanlar onların okullarında eğitime hazır değildi.⁵

Müslümanların tercüme kültürüne mesafeli davranmalarının bir sebebi de bu kitapların çok farklı alanları ilgilendirmesiydi. Tercüme edilen eserler sadece fizik, astronomi, tabiatla ilgili değildi. Sokrat, Solon, Hermes, Phythagoras gibi gerçek ya da hayali şahsiyetlere nisbet edilen bir çok hikemi mecmualar Arapça'ya çevrilmişti.

¹ Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çevr., Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s.3

² Muhsin, Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, s.144

³ Fahri, Macit, age., s.3

⁴ Fahri, age., s. 4

⁵ Watt, Prof. W. Montgomery, *The Formative Period Of Islamic Thought*, (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çevr.: E.R. Fiğlalı) Ankara, 1981 s. 258

Çoğu Süryanice konuşan ve Nasturi Monophysit mezheplerine mensup mütercimler sadece birer mütercim değildi. Yahya b. Adiy (ö.: 974) ve Huneyn b. İshak (809-873) bir dizi felsefe ve teolojiyle ilgili eser sahibi idiler. Huneyn'in diğer bilimler yanında Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'ye Dair Risale, Mantığa Giriş, Nevadir el-Felsefe, Nefs ve Ruh Arasındaki Fark, Dini İnançların Hakikati gibi eserleri o günkü fikri yoğunluk hakkında bilgi verebilir.¹

Tercüme faaliyetleri Me'mun devrinde zirveye ulaştırmıştır. Me'mun hilafet makamına derin entelektüel bir anlam katmış; bir çok kelâmî ve fikri münakaşalara çok dikkatli şekilde başkanlık etmiş, kendisi de Mu'tezile ruhu ile, İslâm ve Tevhidin İkrarı, Nübüvvet Nurları, gibi risaleler yazmıştır. Saltanatına itiraz eden aşırı muhalif birinin sorusunu itidal ve sabırla dinlemiş, "kendine itaat edenlerin severek mi ya da zoraki mi itaat ettikleri" yolundaki bir soruya karşılık, anarşi ve kargaşa olmaması için güç kullanmanın gereğini savunmuştur. Onun Grek düşüncesine yoğun ilgisi, onu, tedrici olarak Mu'tezili düşüncüyü devlet eliyle uygulamaya sevk etmiştir.

Me'mun'un Grek kültürü etkisinde kaldığının bir işareti de Sokrat'ı rüyada gördüğü rivayetidir. Buna göre Me'mun rüyasında Sokrat'a iyi'nin mahiyetini sorar; Sokrat, iyinin mahiyeti için; önce "aklın iyi gördüğü", sonra "dinin iyi gördüğü şey", bilahere de "halkın iyi gördüğü şey" açıklamasını yapar. Sokrat Me'mun'a "Allah'ın birliğine sarılma" tavsiyesinde bulunur.²

Harran ve Yakubi manastırlarında gelişmiş Aristo şerhlerinin Arapça'ya çevrilmesiyle ortaya çıkan felsefi birikim bir yandan meşşailer, öte yandan da daha sonraki yüzyıllarda atomculuk ve şüphecilikten kurtulan felsefi Kelâm hareketini oluşturdu. Bu süreçte Aristo'nun Organon'u ve Metafizik'i ehl-i sünnet öğretisinin temel hizmetini gördü. Yunan felsefesinin yerli etkilerle karışması bu yeni felsefenin özel bir sistemi haline geldi. Bununla birlikte bazı problemler de varlığını sürdürdü. Yunan felsefesinde tabiat ezeli kabul edilirken, İslâm'da ve Sami dinlerde tabiat yaratılmıştı. İslâm filozofları Yunan kaynaklarından faydalanırken bu birbirine zıt düşünceleri uzlaştırmada zorlandı. Bu konuda filozoflar felsefeyi kaynak almış, vahyi ve dini inancı ona göre açıklamışlar; kelamcılarsa tersine, dini inancı temel almış ve bunun için felsefi kanıtlar kullanmışlardır.³

Kindî ve Harran Okulu

İslâm Felsefesinin ilk gerçek filozofu ve feylesofların babası olarak nitelenen Ya'kub b. İshak el-Kindî (ö.: 252/866) hicrî üçüncü asrın birinci yarısında ortaya çıkmıştır. "Mu'tezile kelâmının geliştigi zaman ve muhit içinde yetişen Kindi, eski Yunan ilimlerini okumuş, tercüme ve telif eserler vermiş olmasına rağmen Kelâm ilminin tesirinden kurtulamamış ve böylece tefekkür tarihimizde Kelâmdan felsefeye

¹ Fahri, age., 19

² İbn Ebi Useybia, *el-Uyun el-Enba'1*, 186-187 ve İbn el-Nedim, *el-Fibris*, s. 352'den Fahri, age., s.17

³ Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul, 1998, s., 46

intikal devresinin mümessili mevkiini ihraz etmiştir.”¹ Kindî değişik ilimlerle ilgili yaklaşık 300 kadar eser tercüme etmiştir. O eski ilimlerin anlaşılabilir kısımlarını özetlemiş, anlaşılır hale getirmiştir. Aristo’nun İsağoci’si, Methal’i bunlar arasındadır. İbn-Ebi Usaybia Kindî’yi altı sayfada anlatır. Onun Arapça’ya kazandırdığı kitaplar arasında, mantık, matematik, astronomi, tıp, musiki, ahlâk ve fizik gibi farklı ilimler bulunmaktadır.² İbn Nedim onu zamanında Grek kültürünü en iyi bilen kişi olarak niteler. Halife el-Me’mun onu, Beytü’l Hikme’ye araştırmacı ve mütercim olarak tayin etmiştir. O burada, el-Harizmi, Huneyn b. İshak ve Musa Kardeşlerle birlikte çalıştı. Devrin entelektüel birikimini tesis eden beytü’l hikme’de Kindî, ilk mantık ve epistemoloji kitabını yazdı. Aristo’dan etkilenen filozof, Grek eserlerini en ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk kişidir. Kindî günün tartışmalı teoloji konuları olan yaratma, Allah’ın bilgisi, kötülük problemi ve peygamberlikle ilgili düşüncelerini, Resailü’l-Kindî ve el-Felsefetü’l-ula ile Fi Vahdaniyyetillahi ve Tünahi’l-Cism isimli eserlerde topladı.³

Kindî’nin İslâm düşünce tarihi içindeki yeri önemlidir. O düşünce sisteminde Harran çevresinde yaşayanların itibar ettikleri astrolojiyi bir bilim olarak kabul etti. Münecimleri hakiki ve sahte olmak üzere iki grup halinde ele aldı. Eserlerinde meteorolojik ve astrolojik olaylara temas etti. Kindî’nin 247 ya da 270 kadar kitabından söz edilir. Mantık, felsefe, musiki, coğrafya, matematik, astronomi, meteoroloji onun ilgilendiği alanlardı. Tıbbi konularda birkaç denemesi olan Kindî’nin madenlerin altına dönüştürülmesiyle ilgili bir yazısı da bulunur. Esasen o, bu farklı konularla ilgili Yunan ilmini Arap okuyucuları ve İslâm dünyasının istifadesine sunan bir halk adamı idi. Kindî sadece tercüme yapmadı. Kendi zekâ ve üretkenliğini de kullandı. Bu sebeple Richard Walzer onu, “Yunan felsefesini İslâm dünyasında tabiiştirmeye teşebbüs eden birisi” olarak görür.⁴

Felsefe-Din Uzlaşması

Kindî’nin büyüklüğü fikirlerinin orijinalliğinden ziyade Grek kültürünü İslâm dünyasına aktarmada gösterdiği dürüstlükte görülmektedir. Kindî olmasaydı, Farâbî, İbn-i Sinâ ve Gazzalî olamazdı.⁵ O, İslâm felsefesini, felsefe ile din arasında bir uzlaşmaya doğru yönlendirdi. Ona göre, Felsefe akla, din ise vahye dayanır. Felsefenin yöntemi mantık, dinin yöntemi ise imandır. Bu uzlaşmayı sağlamada büyük bir gayret sarfettiği anlaşılan düşünür, felsefe ile din arasındaki ahengi üç delilin sağladığı temele dayandırır:

¹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi – Giriş*, İstanbul, 1981, s. 26

² Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997, s. 66-57

³ www.muslimheritage.com, Muslim Scholars, Category: Medicine (03.05.2006);Benton, William, *Encyclopedia Britannica*, Inc. Chicago, 1969, s. 352

⁴ Said, Hakim M., *İslam Bilim ve Felsefesine Giriş*, çevr.: Remzi Demir, Ankara 1999, s. 19-20; Watt, age., s.260 ; Seyf, Andavan, el-Kindî, Mekânetu Inde Muerrihi’l-Felsefeti’l-Arabiyye, Beyrut, 1985 s. 65-66 İbn Nedim, el-Fihrist, thk.:Rıza, Tahran, 1971, s. 304, 305, 310, 312

⁵ <http://wikipedia.org/wiki/Al-Kindi> (03.05.2006)

Buna göre, a-İlahiyat felsefenin bir bölümüdür; b-Peygambere gelen vahiy ile felsefi hakikat birbirleriyle uyum içindedir. c-İlahiyatla meşgul olmak mantiki bir yükümlülüktür. Felsefe eşyanın hakikatının bilgisidir. Bu ilahiyatı da içine alır. Peygamberler de gerçeğin aranmasını ve erdemle davranılmasını emretmişlerdir.¹ Kindi bu uzlaşmada ilahiyatı felsefenin bir parçası kabul etmekle birlikte, dinin üstünlüğünü teslim eder. Aristo'nun Eserlerinin Sayısı üstüne yazdığı risalede o, İlahiyatın felsefeden yüksek bir mevki işgal ettiğini söyler. Bunları şöyle özetler:

a-Din ilâhî, felsefe ise beşeri bir bilimdir. Dinin yolu iman, felsefenin ise akıldır. c-Peygamberin bilgisi doğrudan ve vahiy ile, filozofunki ise, mantık ve burhan yolu ile elde edilmiştir. Peygamberin bilgisi Allah'ın yardımı ile kazanılmış olmakla farklıdır.²

Kindi'nin sistemli bir biçimde ilk defa başlattığı felsefe ile din arasında bir köprü oluşturma çabası, her ikisi arasında bir uzlaşma olduğu, farklı alanlardaki bu bilgilerin elde ediliş biçimleri farklı olsa da aynı gaye ve hakikatı ifade ettikleri, bununla birlikte vahyi bilginin belirli noktalardan daha üstün tutulması gerektiği tezi ekol olarak kendisinden sonra devam etmiş gözükmektedir. Nitekim Kindi'den sonra gelen onun talebesi kabul edilebilecek Ebu Zeyd el-Belhî (ö.: 322 / 933) felsefe ile dinin aynı yolda yürüdüklerini ifade ederek dini anneye, felsefeyi de süt anneye benzetmiştir.³

Kindi'nin eserleri Batı dillerine tercüme edilerek asırlarca etkisini sürdürmüştür. Batı'da Al-Kindus olarak tanınan bu büyük düşünür için Girolamo Cornado (1501-1576) "Ortaçağdaki en büyük on iki akıldan birisi" ifadesini kullanır.⁴ Çünkü felsefenin İslâm kültürünün bir parçası olarak kabul edilmeye başlanması Kindi sayesinde olmuştur. Fikirlerinin Yeni – Eflâtuncu Aristoculuk'tan mülhem olduğu doğrudur; fakat bu görüşleri yeni bir çerçeveye soktuğu da bir gerçektir. Kindi ile Helenistik miras İslâm ile uzlaşarak yeni bir felsefenin temellerini atmış, bu uzlaşma bir süre söz konusu felsefenin ana özelliğini oluşturmuştur.⁵ Kindi uzlaştırıcı özelliği ile İslâm Felsefesinde önemli bir konuma sahip olan Meşşâi ekolün ilk temsilcisidir. O metafizikle ilgili yazdığı eserinin bir bölümünde "din felsefe ile çatışmaz" demektedir ve sürekli şekilde dinin ve vahyin yanında yer almaktadır.⁶

Pythagoras ve Hermes düşünce tarihinde ruhun arındırılmasıyla ilgili ortak düşüncelere sahiptirler. Aynı konularla ilgilenen Kindi'nin Harran Okulu'ndan bu konuda etkilenmiş olabileceği kabul edilir. Tercüme eserlerin İslâm dünyasında bazı çevrelerce dine tamamen ters oldukları şeklinde kabul edilmesine karşılık Kindi, din ve felsefenin birlikte olabileceğini savundu. O'na göre Kur'an'ı anlayabilmek için gerektiğinde, Kur'an, akli ve felsefi bir biçimde yorumlanabilmelidir. Felsefe ve dini

¹ M.M. Şerif, *age.*, s.39-40

² Şerif, *age.*, s.40

³ Alper, Ö. Mahir, *İslâm Felsefesinde, Akıl - Vahiy, Din - Felsefe İlişkisi*, İstanbul, 2000, s. 73

⁴ Said, *age.*, s 20

⁵ M.M. Şerif, *age.*, c.2, s.39

⁶ Sarıkavak, *age.*, s.92-93

birbirine rakip göstermek yanlıştır. Zira din ve felsefe, her ikisi de varlıkların gerçek mahiyetlerini anlamaya çalışmaktadır. Kindî bu fikrine destek olmak üzere, Kur'an'ın tabii olayları anlamak ve üzerinde düşünmekle ilgili ayetlerini delil olarak ileri sürer. O, sudur nazariyesini olduğu gibi almaz, yoktan yaratmanın Allah'a ait olduğunu savunur.¹ Basra ve Bağdat'ta emlaklı bulunan ve aristokrat bir aileden gelen Kindî'nin diyâklektik anlamdaki zihnî disiplinini Mu'tezile'nin Bağdat ekolüyle temasından kazandığı söylenebilir.²

Kindî, düşünce tarihindeki yeri itibarıyla felsefe ile kelâm arasındaki sınırdaki yer almaktadır. Kindî'nin “dini inancın, mücerred felsefî düşünce akımının içinde kaybolmasına ve imanın tabiatüstü ışığının, aklın ışığına tamamiyle tabi olmasına karşı, koruyuculuk görevini yaptığı”³ görülmektedir. O, felsefe ile şeriat arasında bir köprü kurmak için uğraşmıştır. Neşredilen eserlerinden, onun, İslâm'da ilk sistematik felsefe yazarı ve vahyolunan naslara akli usuller tatbik etmenin ilk savunucusu olduğunu göstermektedir. Meselâ, “*Bir şeyi dilediği zaman onun emri sadece o şeye 'ol' demektir*” (Yasin, 82) ayetine Kindî, şu yorumu getirir: ‘Kelimenin söylenmesi mecazidir. Ayet, ‘*O sadece diler ve dileği şey O'nun dilediği istikamette vücud bulur*’ anlamındadır.”⁴

Konuyla ilgili bir başka örnek de, “*Yıldız ve ağaç secde ederler*” (Rahman,55/6) âyetini açıklamak için yazdığı, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine adlı risalesidir. Bu risalede secde kelimesinin, ibadette yere kapanmak, itaat etmek, eksiklikten kemale ermek ve isteyerek bir şahsın emrine uymak gibi muhtelif anlamlarından hareketle, yıldızların Allah'ın emrine itaat ederek hareket ettiklerini ifade eder.⁵

Kindî te'vil konusunda oldukça hassas davranmış nasları sembolik ve rumuzlu olarak görmemekte, te'vil konusunda dilin yapısına sıkı sıkıya bağlı kalmakta dilin sınırlarını aşan bir yorumlamada bulunmamaktadır.⁶

Kindî'nin felsefe ve mantık delillerini kullanmak suretiyle Tevhid'i ispat etmesine bir örnek de teslis inancıyla ilgili reddiyesinde görülmektedir. Kindî'nin teslisle ilgili mülâhazaları onun bu konudaki fikirlerine cevap veren Bağdatlı, Hristiyan, Ya'kubi filozof Yahya b. Adiy'in eseriyle öğrenilmektedir.⁷ Dokuzuncu yüzyılda

¹ W.M. Watt, *İslâmi Tedkikler* (çvr.: S.Ateş), Ankara, 1968, s. 52 ve Qadir, C.A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, New York, s. 76-77'den, Kazım Sankavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara, 1997, s. 86 ; Watt, age., s. 261

² Kaya, Mahmut, *Kindî – Felsefî Risaleler*, İstanbul, 1994, s.XI

³ Fahri, age., s.7

⁴ Ebu Ride, *Resail*, I, 375; Walzer, *Greek Into Arabic* s. 182'den, Watt, age., s.261

⁵ Alper, age., s. 67; Şerif, age., 41

⁶ Alper, age., s.67

⁷ Kindî ve Farabi'nin muasırı olan Yahya b. Adiy Bağdat'ta yaşadı. Zamanının büyük bir çoğunu Arap ve Türk alimleriyle münakaşalar yaparak geçirdi. İslam rasyonalist felsefesinin inkişafında mühim bir rol oynayan Yahya b. Adiy Aristo'nun eserlerinden büyük bir kısmını Arapça'ya tercüm (Topiques, Mantık ve Kitab al-Nafs'i bunlar arasındadır) etti; Müslümanlarla, aynı prensiplere dayanmak üzere teslis ve tecessüd (incarnation) inançlarını müdafaa etti. Y.b. Adiy'nin teslisle ilgili bu eseri kitapları

Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki Allah'ın birliği ve teslisin bununla bağdaşıp bağdaşmayacağı konusundaki tartışmanın merkezinde, Müslümanları temsilen Kindi, Hristiyanlar tarafında ise İbn Adî bulunmaktadır. Kindi bu tartışmalarda, teslisin terkibi içerdiği ve mürekkebe olan şeyin de ezeli olamayacağını; mürekkebe olan her şeyin bir sebebin eseri olduğu ve bir sebebin eseri olanın da ezeli olamayacağını ifade eder.¹

Metafizik, Cirm-i Aksa ve Onun Allah'a İtaati, Kevn ve Fesadın Yakın İletti, Allah'ın Fiillerinin Adaleti, Tevhid, Seneviyyeye Reddiye, İstitaat ve Başlama Zamanı gibi risaleleri onun felsefi kelamın teşekkülünü hazırlayan Mu'tezili akımla birlikte olduğunu gösteren işaretler kabul edilebilir.²

Felsefi kelamın teşekkülünde Kindi'nin entelektüel ilgisi önemli rol oynadı. Süryani bir mütercim olan Abd el- Mesih b. Naima el- Hımsî'nin Kindi için çevirdiği *Metaphysica* ile yanlışlıkla Aristo'ya nisbet edilen *Theologia* aynı dönemlerde tercüme edilmiştir. Bunlardan birincisi Helenistik dönemin kendi içindeki zıtlıkları da uzlaştırmaya çalışır ve günün Müslümanları için oldukça cazip gelmiş olmalıdır. Aynı dönemde intikal eden *Theologia* ve *De Causis* isimli eserde ise, İslam feylesoflarının benimsedikleri sudur nazariyesi genişçe açıklanır.³

Mu'tezili düşünceye ilgi duyan üç halife, Me'mun ((813-833), Mu'tasım (833-842) ve Vasık (842-847) Kindi'yi himaye etmişlerdir.

Kindi'nin Temel Görüşleri

1-Nübüvvet, Vahy ve Bilgi

Kindi, temel meselelerde Aristo felsefesinden ayrılır ve tamamen İslam akidesi ile boyanmış rengini korur. Bunlar Hz. Muhammed'e gelen vahyin doğruluğu, vahyedilen hakikatın insan bilgisine olan üstünlüğü, ilahi bilginin taşıyıcıları olarak Allah elçileri olan Peygamberlerin imtiyazlı bir statüye sahip olmalarıdır. O, materyalist, agnostik ve maniheist ve diğer feylesofların inkar ve hücumlarında kelamcılarının yanında yer aldı. Alemin yoktan yaratıldığını, cesedlerin tekrar haşrini, mu'cizelerin mümkün olduğunu, vahyin doğrulunu savunuyordu. Hatta bu hususta Mühlidlerin Delillerinin Reddi isminde bir de eser yazdı.⁴ Kindi, hakikati öğreten herkesi tanımak ve bilmek gerektiğini ifade etti. "Kim hakikatı araştırmayı küfür diye reddederse kendisi kafirdir (gerçeği gizlemiş olur); çünkü hakikatı bilmek rububiyeti bilmektir, vahdaniyeti bilmektir, fazileti ve ona ulaşmanın yolunu ve

arasındaki en ilginç olanıdır. 1920'de *Revue de L'Orient chre'tie* adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 1957, II, s.103

¹ Wolfson, H. Austryn, *The Philosophy of the Kelâm*, (Kelam Felsefeleri, çevr.: Kasım Turhan) İstanbul, 2001, s. 244-245-246

² Kaya, Mahmut, age., 77; Ebu Ride *Resail el- Kindi el- Felsefiye* I, 97, 162, 214-37 ve 244-261 ve Keza Walzer, *New Studies on el- Kindi in Grek into Arabic*, s. 175-2005'den Fahri, age., s. 68-69

³ Fahri, age., s.22-23

⁴ Yasin, Cafer, *el-Kindî ve'l-Fârâbî*, Beyrut, 1983, s. 44-45; Ebu Ride *Resail*, s. 372 ; M.M. Şerif age. c. 2 s. 40-41

onun zıtlarından korunmayı bilmektir.”¹

Kindi'ye göre felsefenin usulü bürhan ve gayesi Allah'a yaklaşmaktır, Temrinle burhani ilim artar; ruh maddeden münezzehe manevi şekilleri tasavvur için kuvvetlenir. Ruh uzvi hareketin illetidir. Alem sonludur. Bu konuda üstadı Aristo'ya muhalefet etmiştir. Bilginin gayesi bilenle bilinenin aynılığıdır. Ülken bu fikri Kindi'nin Yeni Eflatunculuktan aldığını söyler. Kindi'nin maksadı mahsus nizam ile ma'kul nizam arasında bir köprü kurmaktır. Bu gayret onu izleyen bütün Meşşai filozoflarda devam etmiştir. Ülken, bu gayretine rağmen Kindi'nin mefhumları birbirine karıştırdığını iddia eder.² Onun uzlaştırıcı yaklaşımı, Batılı araştırmalara, “Kindi, tabii teoloji ve felsefeyi vahh teolojisi olan kelamla uzlaştırmak için uğraştı”³ ifadeleriyle yansımıştır.

Kindi, Helenistik felsefenin eserleri ile iç içe olmasına, onlardan istifade ederek kitaplar yazmasına rağmen Allah'ın sıfatları konusunda Kur'an'da Allah'a nispet edilen sıfatları aynen benimsemiştir. O, Allah'ın mürid, kadir, alim gibi sıfatlarına inanmaktadır. Fakat o, Allah'ın sıfatlarını anlatırken, olumsuz terimlerle anlatmayı tercih etmiştir. Kindi'ye göre, “Allah madde değildir” demek, “O ne ise O'dur” demekten daha kolaydır.

Kindi, Allah'ın varlığını ve birliğini madde ve cismin sonluluğunu göstererek ispat eder.

2-Alemin Yarattığı ve Allah'ın Birliği

Cisim sonludur, sonluya yüklenen şey de sonludur. Alem tümüyle sonludur. Cismin ezeli olması imkansızdır. Buna göre cismin yaratılmışlığı bir zarurettir. Yarattığı olan (el-muhdes) bir yaratıcının eseridir. O halde her varlığın, zorunlu olarak, yoktan var eden bir yaratıcısı vardır. Bu durumda Yaratıcı, ya bir veya çok olacaktır. Eğer çok ise, çok olanlar bileşiktir. (mürekkebe) (Yaratıcı çok ise ve bileşik ise) genel ve özel niteliklerden oluşmuş bir bileşik olacaktır. Bileşik olanı bir birleştiren vardır...(Bu ise Allah hakkında mümkün olmadığından) Yaratıcı çok değil, çokluk kabul etmeyen Birdir (Vahdet). O, kendi yarattıklarına benzemez, çünkü bütün yaratıklarda çokluk vardır, fakat onda asla çokluk yoktur. Ayrıca O, Yaratıcı, diğerleri ise yaratılmıştır. O, sürekli, diğerleri ise süreksizdir. Çünkü değişikliğe uğrayan varlığın nitelikleri de değişir. Değişen ise daimi olamaz.⁴

Kindi Allah'ı “Birlikle” niteledikten sonra bu “Birlik” kavramına da şu açıklamaları getirir: Allah, zat bakımından da sayı bakımından da mutlak birdir. Hareket ettirici ve yoktan yaratıcıdır. Basittir, bölünmez, görünmez, ezeli ve ebedidir. Değişmezdir, tamdır, mükemmeldir. Cinsi, faslı, arazı ve şahsı olmadığı

¹ Yasin, age., 134; Kaya, age., s. 3; *Ebu Rıde Resail*, s. 104

² Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul, 2000, s. 172-173

³ Robert L. Arrington [ed.] *A Companion to the Philosophers*, 2001: Oxford, Blackwell ve Peter J. King *One Hundred Philosophers*, 2004: New York www.muslimphilosophy.com/ip/kin.htm, 03.05.2006

⁴ Kaya, Mahmut, *Kindi, Felsefi Risaleler*, çev.: İstanbul, 1994, s.89-91-92'den Sarıkavak, age., s.89; ayrıca bkz.: Fahri, age., s.71-72-73; Watt, age.: s.74 ; Alusi, Husam Muhyiddin, *Felsefetu'l Kindi*, Beyrut, 1985, s.69

gibi, O, çoğalmaz ve yok da olmaz...Allah gerçek birdir ve her şeyin ötesinde ve üstündedir. O ilk ve gerçek sebeptir.¹ Filozof, muhtemelen kendisinden tercüme yapıldığı matematikçi Öklid'den de faydalanarak fiilen var olan ve evreni oluşturan cisimlerin, dolayısıyla evrenin sonsuz olamayacağını, sonsuz olmayan bir şey için de yaratılmamışlığın söz konusu edilemeyeceğini ispatlamaya çalışır.²

Kindi alemin varlığını sebep-sonuç ilişkisi ile açıklar. Var olan her şeyin varlığı bir nedene bağlıdır. Nedenler dizisi sonludur ve bunun sonucu olarak bir ilk neden vardır, o da Allah'tır. Allah etken nedendir. Çünkü O'nun fiili yoktan yaratma (ibda)'dır. Allah eylemde bulunur fakat o hiçbir şekilde eyleme maruz kalmaz. Alem de ibda ile yaratılmıştır. Yaratılmış olan hiçbir şey de kadim değildir. Yalnızca Allah kadimdir. Kindi, Aristo'nun tesiri ile alemin ezeliyetini ileri süren İslam feylesofları gibi davranmadı. Alemin sonsuz olmadığını matematik temeller üzerinde tartışmak suretiyle ispat etti.³

3-Nefs ve Akıl : Nefs basit bir varlıktır, onun cevheri de tıpkı ışığın güneşten çıkması gibi Yaratıcıdan çıkar; manevi ve ilahi bir cevherdir, beden ayrı ve farklıdır. Ruh bedenden ayrıldığı zaman alemdeki her şeyin bilgisini kazanır. Böylece tabiatüstü şeyleri görme özelliği kazanır. Bedenden ayrıldıktan sonra akıllar alemine gider, Yaratan'ın nuruna döner ve O'nu görür.⁴

Sonuç

Kindi, Yunan kültürü ve felsefi ilimleri çok iyi bilen bir feylesoftu. Bunları tercüme ederek İslam dünyasına kazandırdı. İlim ve hikmetin millet ve coğrafyasına bakmaksızın peşine düşerek; gerçeğin bilinmesine gayret gösteren herkesi takdir etti. Uzlaştırıcı bir kişilik sergiledi. Felsefe ile dinin uzlaştırılabileceğini örnekleri ile gösterdi. Bununla birlikte o, bu iki disiplinin mahiyetleri arasındaki farka da dikkat çekti. Allah'ın özel himayesine sahip olan peygamberliğin her zaman üstün ve önce geldiklerini kabul etti. Alemin yaratılması, ahiret, nübüvvet, Allah'ın birliği konularında felsefe ve mantık ölçülerini kullanmakla birlikte Kur'an'ın çizgisine sadık kaldı. İslam Filozoflarından bazıları gibi inanç konularında felsefi tesirler altında kalmadı. Kur'an'ın akli ve felsefi olarak yorumlanabileceğini savundu. Böylece Kindi, çağın kültürünü topyekun reddetmek yerine, onu alarak vahy kültürü ile uyuşan kısımlarından faydalanma cihetini tercih etmiştir. Bu özelliği ile de Kelamın Felsefileşmesinde kilit isim olarak kabul edildi.

¹ Alusî, age., s. 70, 72 Fahri, age., 75 ve Sarıkavak, age., 89

² <http://www.geocities.com/islampencereleri> 03.05.2005

³ Alusî, age., s.177, 182; M.M.Şerif, age. c.2 s.43-44

⁴ M.M.Şerif, age., c.2 s.46

HARRANLI DÜŞÜNÜR EL-CA'D B. DİRHEM'İN HAYATI VE GÖRÜŞLERİ

Ahmet ASLAN*

el-Ca'd b. Dirhem'in Yaşadığı Siyasi ve Kültürel Çevre

Batı literatüründe Mezopotamya, İslam literatüründe ise el-Cezira adıyla bilinen Fırat ile Dicle nehirleri arasındaki topraklar, tarihin ilk devirlerinden beri birçok dinin ve medeniyetin ortaya çıktığı bir coğrafyadır. Doğudan İran-Hint, batıdan Avrupa ve güneyden Sami kültürlerinin kavşak noktası olması hasebiyle çeşitli kültürlerin birbirleriyle kaynaştığı, kutsal metinlerde de adı geçen bir bölgedir. Bu bölge eski çağlar boyunca Sami kültür ve medeniyetlerinin en önemli havzalarından biri olmuştur.

Hitit Devleti'nin zayıflamasından sonra M.Ö. II. Binin sonlarından itibaren bu bölgeye Arap yarımadası kökenli Aramiler göç etmişler ve bölgede Sami-Arami kültürünü hakim hale getirmişlerdir. M.Ö. XI. Asırda Aramilerin bölgedeki hakimiyeti zirveye ulaşmış Mardin ve çevresinde "Teymana", "Beyt Bahyana", Urfa ve çevresinde "Bet-Adini", Diyarbakır bölgesinde "Bet-Zamani" gibi birçok Arami devletçığı kurulmuştur.¹ Yine Sami kökenli Asur ve Babil hakimiyetinden sonra bölge önce Medlerin daha sonra Perslerin hakimiyeti altına girmiştir. Bu dönemlerde dahi bölge Sami özelliğini korumaya devam etmiş hatta kültürel yönden Perslere daha baskın gelerek, Arami dili Pers İmparatorluğu'nun resmi dili olmuştur.²

Büyük İskender'in M.Ö. 331 yılında bölgeyi işgal etmesi ve onun komutanları olan Selefkoslar ve daha sonra Roma'nın hakimiyeti sırasında bölgede Helenizm kültürü yaygınlaşmış olmasına rağmen bölge Sami karakterini muhafaza edebilmiştir. Ancak bu tarihlerde Helenizm kültürü etkisinde kalan bölgenin Sami halkları daha sonraları Eski Grek ilim ve medeniyetini Müslüman Araplara taşımakla dünya medeniyetine büyük katkılar yapmışlardır. Bu bölge Arami, Keldani Sabii ve Süryani gibi Sami edebiyatlarının doğduğu ve geliştiği bir saha olmuştur.

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, ahaslan@harran.edu.tr

¹ Şemsettin, Günaltay, Yakın Şark Elam ve Mezopotamya, 282-292; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, 25; Şevket Beysanoğlu, Bütün Yönleriyle Diyarbakır, 87.

² Işıltan, 11; Erol, Sever, Asur Tarihi, 127-136; Faruk, İsmail, el-Luğatu'l-Aramiyyetu'l-Kadime, 10-16.

Hıristiyanlık dini her ne kadar Filistin’de doğduysa da bir devletin resmi dini olarak ilk kez bu bölgede gelişmiştir. Hz. İsa’nın Urfa Kralı Abgar’la mektuplaştığı ve krala havarilerinden bazılarını gönderdiği rivayet edilmektedir. el-Cezira Bölgesi’nde ilk Hıristiyanlaşmanın Havarî Petros, arkadaşı Tomas, onun kardeşi Adday ve onların şakirtleri Agay ve Mara aracılığıyla Miladi I. Yüzyılda başladığı ifade edilmektedir.¹

Roma İmparatorluğu’nun Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra el-Cezira bölgesindeki Hıristiyanlar birçok dini zulümlerle karşılaştılar. Çünkü Doğu zihniyet ve inanç sistemine sahip olan bölge halkları, Batı zihniyet ve inanç sistemini benimseyemediler. Böylece Hıristiyanlık dünyasında Doğu-Batı, Süryani-Yunan, Semitik-Bizans ve Nasturi-Ortodoks şeklindeki kutuplaşmalar meydana geldi. Bölge halkı siyasi yönden Roma’nın hakimiyetinin altına girdiyse de Urfa, Nusaybin ve Rakka gibi merkezlerde dini eğitimlerini devam ettirerek benliklerini korumaya çalıştılar. Bu bölge halkları Miladi VII. Asra kadar İskenderiye’den almış oldukları Antik felsefeyi tetkik etmişler ve bunu da kendi akidelerini yaymak ve savunmak için kullanmışlardır. Öyle ki Nasturiliğe bağlı Süryanilerin el-Cezira bölgesinde 50 tane mektebi vardı. Bu mekteplerin başında Urfa ve Nusaybin mektepleri gelmekteydi.²

el-Cezira Bölgesi’nin önemli merkezlerinden biri olan Harran şehrine gelince, bu şehir eski çağlarda Ay Tanrısı Sin ve onun zevcesi Ningal’ın makamı olmakla şöhret kazanmıştır. Bölgenin en eski ilahlarından biri olan Sin, sonradan Asuriler tarafından da kabul edilmiş ve bütün eski çağlar boyunca Mezopotamya’nın dini hayatında önemli bir yer işgal etmiştir. Harran şehrinin dışında bulunan el-Hulhul isimindeki Sin Tanrısı Mabedi, ilk kez Asuri kralı Salmanassar II tarafından inşa edilmiştir. Bu mabed M.Ö.610 da Medlerin işgali sırasında tahrip edilmiştir.³

Harran asıllı olan Nabonid, Arami bir kabilenin şeyhi iken, Kalde kralı oldu ve el-Hulhul Mabedi’ni M.Ö.655 yılında yeniden inşa ettirdi. Nabonid Harran şehrinin imarına da büyük ehemmiyet vermişti. Nabonid’in Harran’a olan ilgisi, annesi Adda Cubbi’nin Sin mabedinin bir rahibesi olmasından kaynaklanmaktaydı. Nabonid Sin’e o kadar ehemmiyet verdi ki onu Mezopotamya’nın en büyük İlahı Marduk seviyesine getirdi. Bu sebepten dolayı bölgenin din adamları tarafından dini sapıklıkla itham edilmişti.⁴ Bu mabedin çevresinde zamanla bir okul oluşmuş ve bu okul, özellikle astronomi alanındaki araştırmalarıyla ün kazanmıştı. İskender’in bölgeyi fethinden sonra Helenizm kültürü bütün bölgede olduğu gibi Harran’da da etkili olmaya başlamıştı. Adı geçen okulda eski Yunan felsefesi de okutulmaya başlamıştı. Bu sebepten dolayı Harran’da Eski Mezopotamya, Grek ve eski Sami

¹ Mari b. Süleyman, Ahbaru Batariketi Kursi’l-Maşrik Min Kitabu’l-Muceddel, 1-2; Judah, Segal, Edessa(Urfa) Kutsal Şehir, 102; Mehmet Çelik, Süryani Kilisesi Tarihi, I, 39; Kadir Albayrak, Keldaniler ve Nasturiler, 67.

² Nihat Keklik, İslam Mantığı Tarihi, 19-20; Hilmi Ziya Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 87; Ömer Farruh, Tarihu’l-Fikri’l-Arabi, 155.

³ İşiltan, 10; Aynur, Özfirat, Eski Çağda Harran, 72-73; Sever, 143-146; Şinasi, Gündüz, Ay Tanrısı Şehri Harran, Yeni Harran Çevresi, 80-96.

⁴ Faruk, İsmail, el-Luğatu’l-Aramiyyetu’l-Kadime;Özfirat,58-62.

Kültür ve inançları iç içe girmiştir.¹

İslami fetihten önce el-Cezira bölgesinin genelinde Hıristiyanlık dini yaygın olmasına rağmen Harran şehrinde farklı inançlara mensup gurupların olduğu görülmektedir. Bu guruplardan biri de, İslam kaynaklarında Sabii, yerel Hıristiyan kaynaklarında ise putperest ismiyle zikredilen Harranlılardır. Bu gurubun içinde bazı kaynaklarda Hanifler ismiyle geçen Sami kökenli ve tevhit geleneğini devam ettiren Mendailer de bulunmaktaydı.

Mendai veya Meddai ismi Aramca kökenli olup İrfaniler “gnostikler” anlamındadır. Miladi Birinci asrın başlarında Mendailer (gnostikler) Ürdün Nehri çevresindeki bölgelerde yaşarlarken Yahudi ve Hıristiyan itikatlarına büyük muhalefet içinde bulduklarından siyasi baskılara maruz kaldılar. Pers kralı III. Ardaban (M.12-M.38) döneminde Harran şehrine geldiler. İslami kaynaklarda Sabii veya Muğtesile (yıkananlar) adıyla zikredilmektedirler. Sabii ismi Aramice Sabee yada İğtesele (yıkandı) anlamındaki fiilin bir türevidir. Suda çokça yıkanmayı bir dini ibadet olarak telakki etmelerinden dolayı bu ismi almışlardır. Bazı kaynaklarda zikredilen Harranlı Hanifler ismiyle bu gurup kastedilmiştir.² Harran’ın fethinden bahseden kaynaklar fetihten önce Harran’da Nıptiler ve Romalıların olduğunu söylemektedirler.³ Buradaki Nıpti kelimesiyle Sabii Harranlılar kastedilmiş olabilir.

Arap kültürüne gelince, Milattan önce bölgenin bilhassa kırsal kesimlerinde yayılmış olan Arap nüfusu Milattan sonra daha da artmıştır. Urfa ve çevresinde Roma’ya bağlı olarak kurulan Abğarlar Devleti her ne kadar Süryaniceyi yazı dili olarak kullanmışsa da etnik olarak bir Nıpti-Arap devletiydi.⁴ Bunun yanında bilhassa Kudaa kabilesinin iki kolu Tenuh ve Bahra ile Rabia Araplarının iki büyük kabilesi Tağlib b. Vail ve Bekr b. Vail bölgenin doğu kısımlarına yayılmışlardı. Tağlib kabilesi Habur havzasında , Bekr Kabilesi Dicle kenarında göçebe olarak yaşıyorlardı. Daha sonraki yıllarda Ufeyl, İyad ve Numeyr kabileleri bölgeye göç etti. İslami fetihten sonra, Bekr kabilesine mensup muhtelif batınlar ve bilhassa bunlardan Şeybanlar fethedilen kasaba ve şehirlere yerleşmeye başladılar.⁵

İslam kaynaklarında el-Cezira’nın fethi ile ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Kaynaklardaki bütün rivayetler bölgenin fatihi olarak İyaz b. Ğanem konusunda müttefiklerdir. Buna karşın bölgenin fetih tarihi ve fetheden ordugah konusunda çelişkili haberler vermektedirler. Biz rivayetleri iyice tetkik edip karşılaştırdıktan sonra bölgenin fethini şu şekilde özetleyebiliriz: Müslüman orduların ilk akınları bölgenin güney kesimlerine H.17 yılında Irak Cephesi’nden başlamış⁶ ancak asıl fetih H.18 yılında İyaz b. Ğanem komutasında Şam Ordugahı tarafında

¹ Ülken, 87; Farruh, 155; Ali Sami en-Neşşar, Tarihü'l-Fikri'l-Felsefi Fi'l-İslam , I,213-214.

² Faruk,İsmail, 68-69.

³ Gündüz, Harranilerde Peygamberlik ve “Harranlı Baba”, Yeni Harran Çevresi , 3-14.

⁴ Segal,41-56; Işılta, 14-21.

⁵ Yakut, II, 134-136; Wlhausen, İslamın En Eski Tarihine Giriş, 75; Key Lastrich, Buldanu'l-Hilafeti's-Şarkiyye, 144; Işılta, 29-31.

⁶ et-Taberi,Tarihu't-Taberi,IV, 56;Welhausen,76; Işılta,

gerçekleşmiştir. H.20 yılına kadar bölgenin tümü Müslüman devletinin idaresine girmiştir.¹ Dört halife döneminde el-Cezira bölgesi Şam genel valisi Muaviye'nin emrine verildi. Hz. Osman Şam valisi Muaviye'ye bir talimat göndererek güçlü Arap aşiretlerini Bizans hududuna yerleştirmesini istedi.²

Emeviler döneminde el-Cezira bölgesi Bizans ve Ermeniye bölgelerine karşı gaza yapacak orduların garnizon merkezi oldu.³ Emeviler döneminde bu bölge Harran ve çevresinde iskan eden Mudar'ın bir kolu olan Kaysi kabilelerin yoğunlaştığı bir merkezdi. Emevi Halifesi el-Valid H.90/M.709 yılında kardeşi Mesleme b.Abdülmelik'i bölgeye emir tayin edince Mesleme el-Cezira ayaletinin mekezini Kınnesrin'den Harran'a taşıdı.⁴ Hişam halife olduktan sonra Şam'ı terkederek el-Cezira bölgesinde bulunan Rusafa'ya yerleşti.⁵ Harran'da doğup büyüyen son Emevi halifesi Mervan b.Muhammed halifeligi Kaysilerin desteğiyle aldıktan sonra Harran'ı kendisine başkent yapmıştır.⁶

el-Cezira bölgesi Emeviler döneminde ilmi ve edebi faaliyetler açısından da büyük bir canlılık yaşadı. Emevi halifesi Ömer b.Abdülaziz İskenderiye'deki okulunun hayatta kalan son hocalarını Antakya ve Harran'a nakledince Harran'da eski Yunan felsefesi tedris edilmeye başlandı. Burada yetişen Sabii ve Süryani alimler eski Yunan felsefesini hem Müslümanlara öğrettiler hem de bu ilimlerle ilgili eserleri Arapça'ya tercüme ettiler.⁷

Hayatı

Elimizdeki kaynaklarda el-Ca'd b. Dirhem'in doğumu ve yetişmesi ile ilgili yeterli bilgiye rastlayamadık. İlgili kaynaklardaki bilgiler birbirinin tekrarı olan kısa malumatlardan ibarettir. Ancak elimizde bulunan bu çok az malumatı tahlil ettiğimizde, onun Hicri Birinci yüzyılın ikinci yarısının başlarında doğduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü İbn Dirhem, öldürüldüğü sıralarda büyük bir siyasi faaliyetin içindeydi. Dolayısıyla H.118/M736 yılında idam edildiğinde⁸ ihtiyar bir yaşta olmadığı anlaşılmaktadır. Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında 50 ile 60 yaşları arasında idam edildiğini düşünürsek Hicri Birinci asrın ikinci yarısının başlarında doğduğunu söylemekte bir mahzur görmemekteyiz. İbn Ca'd tabiin neslindedir⁹ diyen kaynaklar da bu görüşümüzü desteklemektedir.

Öğrenim durumu ve yetişmesine gelince, bu konuda da elimizde bilgi bulunmamaktadır. Ancak Harran gibi kültürel zenginliğe sahip bir muhitte doğup

¹ Taberi, IV,56;Welhausen, 78; Işiltan, 68-69.

² Belazuri,Futuhu'l-Buldan,Welhausen,75; Işiltan, 31.

³ Işiltan,105; Şeşen, Harran Tarihi, 10.

⁴ Abu'l-Farac, Abu'l-Farac Tarihi,I,190; Işiltan,107; Şeşen,10.

⁵ Abu'l-Farac, I,195; Işiltan, 107.

⁶ Işiltan , 110-111.

⁷ Fazıl,İbrahim, Halid b. Yezid, 34; Şeşen, 10.

⁸ Zirikli, el-A'lam , II, 120.

⁹ ez-Zehebi, Mizanu'l-İ'tidal ,I,399; ez-Zirikli, II, 120.

büyüyen İbn Dirhem'in, iyi bir eğitim aldığını düşünüyoruz. Düşüncelerinde Tevhit fikrini savunması, ve bu savunmasında akli ve mantığı ön planda tutmuş olması, onun hem eski Sami kültürüne hem de felsefi düşünceye vakıf olduğunu göstermektedir. Zaten Emevi halife ve emirleri çocuklarını eğitmek için ancak iyi yetişmiş ve eski kültürleri çok iyi bilen kişileri saraylarına alıyorlardı. Dolayısıyla son Emevi halifesi Mervan b. Muhammed'i yetiştiren ve İslam düşünce tarihinde bir ekol oluşturan el-Ca'd b. Dirhem'in eğitimi ve kültürlü bir şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz.

el-Ca'd b. Dirhem'in siyasi hayatı hakkındaki malumat da oldukça azdır. Ancak biz tabakat kitaplarının yanında tarihi kaynakları da tarayarak, onun Emevi halife ve idarecileri ile olan ilişkilerini inceleyip bazı aydınlatıcı bilgilere ulaşabildik. el-Ca'd b. Dirhem'in Emevi emir ve idarecileriyle olan ilişkisi, Muhammed b. Mervan'ın el-Cezira Bölgesi'nin merkezi olan Harran'a gelmekle başlamıştır. Üçüncü Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan, İslam İmparatorluğu dahilinde sükuneti tesis eder etmez Bizans'a karşı gazalara başlamıştı. el-Cezira bölgesi, Bizans topraklarına yapılacak gazaların hareket noktası haline gelmişti. Bölgenin bu ehemmiyetinden dolayı Abdülmelik, Irak Bölgesi'nde bazı başarılar elde eden kardeşi Muhammed b. Mervan'ı H.73/M.692 yılında el-Cezira bölgesi valiliğine tayin etti.¹ el-Cezira'nın valisi olarak Harran'a gelen Muhammed b. Mervan, burada bir saray yaptırarak idari ve ilmi kadrosunu oluşturmaya başladı.² Muhammed b. Mervan'ın oluşturduğu bu kadronun içinde el-Ca'd b. Dirhem de vardı. Muhammed b. Mervan, el-Ca'd b. Dirhem'in ilmini ve şahsiyetini beğenmiş olacak ki onu sarayına alıp hem kendisini hem de son Emevi halifesi olacak oğlu Mervan b. Muhammed'i eğitmekle görevlendirdi. Son Emevi halifesi Mervan b. Muhammed, hocası olan el-Ca'd b. Dirhem'den etkilenmiş ve onun itikadi görüşlerini benimsemiş olduğundan dolayı "el-Ca'di" lakabıyla anılmıştır.³ Bu arada el-Ca'd b. Dirhem'i şikayet edecek ve katline sebep olacak olan Rakkalı Meymun b. Mihran, H.80/M.699 yılında vuku bulan Deyru'l-Cemacim vakasından sonra Muhammed b. Mervan'la beraber Harran'a gelip yerleşmişti. el-Cezira Bölgesi'nin en ünlü muhaddisi ve fakih kabul edilen Meymun b. Mihran, Muhammed b. Mervan'ın Beytu'l-Malini idare etmeye başladı.⁴ Muhammed b. Mervan'ın valiliği sırasında ve daha sonraki dönemlerde Harran'da Emirlik sarayının çevresinde idari ve ilmi kadroların oluşmaya başladığını görüyoruz. Bilindiği üzere Emeviler döneminden itibaren İslam dünyasında dini nasları farklı yorumlamaktan kaynaklanan yeni itikadi hizipleşmeler oluşmaya başladı. Bunun neticesinde farklı itikadlara mensup guruplar arasında, hararetili tartışmalar meydana geldi. Harran'da da selef gurubunu temsil eden Meymun b. Mihran ile tevilci gurubu temsil el-Ca'd b. Dirhem arasında Allah'ın sıfatları konusunda tartışmaların olduğu kaynaklar tarafından zikredilmektedir.⁵ Bu

¹ Işiltan, 107; Şeşen, 10.

² Işiltan, 107; Şeşen, 10.

³ İbnu'l-Esir, el-Kamil, V, 429; İbn Kesir, el-Bidaye, IX, 382.

⁴ İbn Saad, et-Tabakatu'l-Kubra, VII, 177; Işiltan, 49.

⁵ İbn Kesir, IX, ez-Zirikli, el-A'lam, 120.

tartışmalar zamanla siyasi şekil alarak Emevi taraftarı ve karşıtı şekline dönüşmüştü.

Muhammed b.Mervan'ın el-Cezira valiliği H.91/M.709 yılına kadar devam etti. ¹Abdülmelik'ten sonra halife olan Velid, Muhammed Mervan'ın yerine kardeşi Mesleme b.Abdülmelik'i el-Cezira bölgesi valiliğine tayin etti. el-Valid Muhammed b.Mervan'ı kısıkanıyordu.² Ancak Muhammed b. Mervan, ailesiyle beraber Harran'da kalmaya devam etti. Devlet görevinden uzaklaştırılan Muhammed b Mervan'ın bölgedeki foksionu azalmaya başladı.³ el-Ca'd b. Dirhem'e gelince Muhammed b. Mervan'ın himayesinde siyasi ve dini konulardaki faaliyetlerine devam edip görüşlerini benimseyen bir gurup oluşturmaya çalıştı.⁴

H.100/M.718 yılında halife olan Ömer b.Abdülaziz devletin idare cihazında büyük değişikliklere girişti.⁵ el-Cezira bölgesi için de aynı durum söz konusu oldu. O zamana kadar tamamıyla Emevi ailesinin önemli şahsiyetleri tarafından idare edilen el-Cezira'dan Maslemey'i alıp, yerine bölgenin Önemli kabilesi Kaysı'n bir kolu olan Katafan şubesine mensup Fazara aşiretinden Omar b. Hubayra el-Fazzari'yi tayin etti.⁶ Ömer b. Abdülaziz Meymun b.Mihran'ı da el-Cezira bölgesinin harac memurluğuna getirdi. Meymun b. Mihran ilk başta bu görevinden sarfınazar etmek istediye de halifenin ısrarı üzerine bu görevi kabul etmek zorunda kaldı.⁷ Ömer'in bu atamalarından Harran'da yeni akımlara karşı, selef akidesine tam bağlı idareci bir gurubu oluşturmak istediğini tahmin ediyoruz. Aykırı ve tevilci fikirleriyle bilinen b. Dirhem, Harran'da oluşan yeni idari çevrelerden uzaklaşmaya başladı.Nihayetinde koruyucusu olan Muhammed b Mervan'ın H.101/M.719 yılında vefat etmesi⁸ üzerine Harran'da barınamayacağını anladı ve Şam'a gitti.

Şam'da Yahudilerin yoğun olduğu bir mahalleye yerleşen el-Ca'd b. Dirhem, buradaki alimlerle de siyasi ve itikadi konulardaki tartışmalarına devam ederek kendi görüşünü yaymaya çalıştı.⁹ Nihayetinde Kuran-ı Kerim'in mahluk olduğunu açıkça söylemeye başladı.¹⁰

Ömer b. Abdülaziz'in adil ve herkesi eşit gören siyaseti neticesinde Emevi yönetimine karşı muhalefet biraz yatışmış oldu. Onun ölümünden sonra H.101/M.719 yılında Yezid b. Abdulmelik halife oldu. Yezid şaraba ve eğlence hayatına düşkün birisiydi. Bu durumu fırsat bilen muhalif gurupların siyasi faaliyetleri yeniden alevlendi ve devleti tehdit eder hale geldi.¹¹ H.105/M724 yılında halife olan Hişam b. Abdülmelik, Alevilerin kıskırtmasıyla siyasi şekil kazanan

¹ İbnu'l-Esir, V, 70; Işılta, 107; Şeşen, 11.

² İbnu'l-Esir,V,70; Işılta, 107.

³ İbnu'l-Esir, V,70; K.V.Zettersteen, "Muhammed b. Mervan" D.İ.A. ,VIII, 482.

⁴ ez-Zirikli, 120.

⁵ ed-Diyarbekri, Tarihu'l-Hamis, II,317;el-İş, 264-267; Işılta,108.

⁶ İbnu'l-Esir,V,40;Işılta,108.

⁷ İbn Saad, Tabakat, VII, 177; Işılta,49.

⁸ İbnu'l-Esir,V,70; ed-Diyarbekri,II, 317; Zettersteen, 482.

⁹ İbn Asakir, Muhtasar Tarihu Dimaşk, V, 50.

¹⁰ İbn Asakir, V,50; İbn'ul-Asir,V,263.

¹¹ el-İş, 279; Omar, Farruh, 214.

bidatçı gurupları ve özellikle Kaderiyecileri takibata başladı ve onların önemli liderlerini sürgünlere gönderdi.¹ el-Ca'd b. Dirhem'in aykırı görüşlerini bilen el-Cezira bölgesinin haraç memuru Meymun b. Mihran onu halife Hişam b. Abdülmelik'e şikayet etti.² Bu şikayet üzerine Hişam b. Abdülmelik el-Ca'd b. Dirhem'i Yemen'e sürgün etmiş olmalıdır. Çünkü el-Ca'd, Tevrat ve İncil konusunda uzman, eski Sami tarihini çok iyi bilen ve Yemen bölgesinin kadılığını yapan Vehb b. Münebbih'in ilmi sohbetlerine katılmıştır.³ Yemen'de Emevi yönetimine karşı istediği dini ve siyasi muhalefet ortamını bulamayan el-Ca'd b. Dirhem Irak bölgesine kaçtı.

Irak bölgesine gelen el-Ca'd b. Dirhem Basra ve Kufe şehirlerini dolaşarak dersler vermeye başladı. Bu faaliyetleri sonucunda kendi görüşünü benimseyen bir gurup oluşturmayı başardı.⁴ Irak bölgesinde el-Ca'd b. Dirhem'in sohbetlerine el-Cehmîyye Fırkasının lideri olacak ve onun görüşlerini sistemleştirip yaymaya çalışacak olan el-Cehm b. Safvan da katılıyordu.⁵ el-Ca'd'ın Irak bölgesindeki siyasi faaliyetlerinden rahatsız olan halife Hişam b. Abdülmelik, Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasri'den el-Ca'd'ı öldürmesini istedi. Halid el-Ca'd'ı tutuklamakla yetindi. Çünkü Halid'in ona karşı sempatisi vardı. Tutukluluğunun uzun sürmesi üzeri el-Ca'd'ın taraftarı bir gurup Halife Hişam b. Abdülmelik'in yanına gelerek serbest bırakılmasını talep ettiler. Böylece el-Ca'd'ın hayatta olduğunu öğrenen Hişam, Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasri'den el-Ca'd'ı hemen öldürmesini istedi. Halifenin bu emri üzerine Halid b. Abdullah el-Kasri bir bayram namazı hutbesini verdikten sonra cemaata "gidin kurbanlarınızı kesin ben de el-Ca'd'ı kurban ediyorum çünkü o Allah'ın Musay ile konuşmadığını İbrahim'i dost edinmediği iddia etmektedir" diyerek boğazladı.⁶ el-Ca'd'ın ölümü bazı kaynaklarda H. 120 yılından sonraki tarihlerde veriliyorsa da, Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasri'nin H.20 yılında Irak valiliğinden azledildiğini⁷ göz önünde bulundurursak bu tarihlerin doğru olmadığı anlaşılır.

Görüşleri

el-Ca'd b. Dirhem'in yazılı eserleri olmadığından, görüşlerini, ancak onun hakkında bilgi veren kaynaklardan öğrenebiliyoruz. İbn Dirhem hakkında bilgi veren müslüman tarihçi ve kelimcilerin çoğu onu zındıklıkla itham etmiş olmalarına rağmen İslam düşüncesinin teşekkül etmesinde önemli rol oynadığını kabul etmektedirler. Elimizdeki kaynakların müellifleri İbn Dirhem ile ilgili aşağıdaki bilgileri vermektedirler:

¹ l-İş, 303-304.

² İbn'l-Esir, V,,429; İbn Kesir, IX, 328.

³ İbn Asakir, IX, 386.

⁴ İbn'l-Asir, V, 50.

⁵ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvan", D.İ.A. VII,233-234.

⁶ İbn Kesir, IX,382; İbn'l-Esir, V, 429; es-Safedi, el-Vaî, 86.

⁷ İbn'l-Esir, V,219.

İbn Asakir: Kuran-ı Kerim'in mahluk olduğunu iddia eden ilk müslümandır. Şam'da oturuyordu. Mervan b. Muhammed ona nisbet ediliyordu. Çünkü İbn Dirhem, Mervan'ın hocasıydı. Harranlı olduğu söylenir. Halid b. Abdullah el-Kasri Kufe'de kurban bayramında onu öldürdü. Emeviler, onu yakalamak istediklerinde Şam'dan Kufe'ye kaçtı. el-Cehm b. Safvan, Kufe'de ondan dersler almıştı. Ca'd bu görüşlerini Abban b. Saman'dan aldı. Abban ise Peygamberi sihirleyen Lebid b. A'sam'ın yeğeni ve damadı Talut'tan aldı. Talut, Lebid b.el-A'sam'dan aldı. Lebid Kuran-ı Kerim'i okuyordu. Lebid, Tevrat'ın mahluk olduğunu söylüyordu. Bu konuda ilk yazan Talut zındık birisiydi. Irak valisi Halid el-Kasri, elleri bağlı olarak onu getirdi. Hutbesini okuduktan sonra halka "gidin kurbanlarınızı kesin Bende İbn Dirhem'i kurban etmek istiyorum. Çünkü İbn Dirhem Alalh'ın Musa ile konuşmadığını, İbrahim'i dost edinmediğini iddia etmektedir. Allah Ca'd'ın söylediklerinden daha yücedir" diyerek bıçakla başını kesti .¹

İbn en-Nedim: el-Ca'd b. Dirhem, Manevi idi. Öğrencisi Mervan b. Muhammed ve babası Muhammed b. Mervan'ı zındıklığa soktu."²

İbn Kesir: el-Ca'd, Kuran-ı Kerim'in mahluk olduğunu iddia eden ilk kişidir. Son Emevi halifesi Mervan b. Muhammed'in hocasıydı. Mervanilerin mevalilerindendir. Şam'da oturuyordu. Kilsenin yanında bir evi vardı. el-Ca'd, bu bid'atını, Abban b. Sam'an'dan aldı. Abban ise Labid b.Asam'ın yeğeni ve damadı Talut'tan aldı. Talut bu görüşü kayınbabası ve dayısı olan Lebid b. el-A'sam'dan almıştı. Peygamberi sihirleyen sihirbaz Labid b. el-A'sam bu görüşünü Yemen'deki bir yahudiden aldı. Cehm b.Safvan, el-Ca'd'tan aldı. el-Ca'd Şam'da iken Kuran-ı Kerim'in mahluk olduğunu söylemeye başladı. Bu sebepten dolayı Emeviler onu tutuklamaya çalıştılar. Bunun üzerine Kufe'ye kaçtı. Sonra Halid el-Kasri, bir kurban bayram günü onu öldürdü. Halid Bayram hutbesini okuduktan sonra, "Ey insanlar gidin kurbanlarınızı kesin ben de İbn Dirhem'i kurban edeceğim. Çünkü o Allah'ın İbrahim'i dost edinmediğini ve Musa ile konuşmadığını idda etmektedir. Allah Ca'd'ın söylediğinden daha yücedir" diyerek minberden indi ve onu öldürdü. Bu rivayeti Buhari, İbn Ebi Hatim ve Beyhaki gibi hafızlar da rivayet etti. İbn Asakir, el-Ca'd, Vehb b. Munebbih'in yanına sık sık gelirdi. Vehb'in yanına her gittiğinde yıkanır ve ona, "aklı esas al" derdi. Vehb b.Münebbih'ten Allah'ın sıfatlarını sorardı. Bir gün Vehb ona, "sana yazıklar olsun Allah'ın sıfatları konusunu bir daha gündeme getirme. Bu gitişle senin sonun kötü olacağı kanısındayım. Allah kitabında, elinin, gözünü, nefsinive kulağının olduğunu söylemeseydi biz bunları iddia edebilirdik"dedi.³

ez-Zehebi: el-Ca'd tabiinlerden sayılır. Bidatçı, sapık birisidir. Allah'ın İbrahim'i dost edinmediğini Musa ile konuşmadığı iddia etmiştir. Bu söyleminden dolayı kurban bayramında Irak'ta öldürüldü. Öldürülüş hikayesi meşhurdur.⁴

¹ İbn Asakir, V,50.

² İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, 482.

³ İbn Kesir, IX,382.

⁴ ez-Zehebi, I,399.

İbnu'l- İmad: Halid b. Abdullah el-Kasri, Vasıt'ta kurban bayramı namazı kıldırıyordu. Halit hutbesinde Musa ile konuşan ve İbrahim'i dost edinen Allah'a hamd olsun dediğinde, minberin yanında oturan el-Ca'd, "Allah, Musa ile konuşmadı ve İbrahim'i dost edinmedi" diyerek söze müdahale etti. Halid hutbesini bitirdikten sonra "Ey insanlar gidin kurbanlarınızı kesin ben de el-Ca'd'ı kurban edeceğim, o Allah'ın Musa ile konuşmadığını ve İbrahim'i dost edinmediğini iddia etmektedir" diyerek minberden indi ve minberin altında el-Ca'd'ı boğazladı. El-Ca'd, Allah'ın sıfatlarını inkar eden ilk kişidir. el-Cehmiyye'nin bu konudaki söylemi bundan kaylanmaktadır.¹

İbnu'l-Esir, el-Ca'd Kuran-ı Kerim'in mahluk olduğu hususundaki söylemini Hişam b. Abdülmelik zamanında ortaya attı. Hişam onu Irak valisi Halid el-Kasri'nin yanına gönderdi. Halid el-Kasri, bayram namazını kıldıktan sonra cemaata "gidin kurbanlarınızı kesin ben de İbn Dirhemi kurban edeceğim. Çünkü o Allah Musa'yla konuşmadı, İbrahim'i dost edinmedi demektir. Allah İbn Dirhem'in söylediklerinden daha yücedir" dedikten sonra minberden indi ve başını kesti. el-Ca'd bu görüşlerini Abban b. Sam'andan aldı. Abban ise bu görüşü Peygamberi Sihirleyem Lebid b.el-Asam'ın yeğeni ve damadı Talut'tan aldı. Talut Lebid'ten aldı. Lebid Tevrat'ın mahluk olduğunu söylüyordu. Bu konuda ilk yazan kişi Talut'tur. O zındıklığı yayan zındık bir kişiydi.²

es-Safedi: Mervan b. Muhammed'in hocası olan el-Ca'd, Allah'ın konuşamayacağını söyleyen ilk kişidir. Şam'dan kaçtı. Kuran-ı Kerim'in mahluk olduğu görüşünü,Cehm b. Safvan ondan almıştır. Harranlı olduğu söylenir. el-Ca'd bu görüşünü Abban b. Sam'an'dan almıştır. Abban ise Peygamberi sihirleyen Yahudi Lebid b. el-Asam'ın yeğeni Talut'tan aldı. Talut ise kayınbabası Lebid'ten almıştı. Talut Tevrat'ın mahluk olduğunu iddia ediyordu. Bu konuda eser yazan ilk kişi de kendisidir.³

İbn Teymiye: Allah'ın sıfatlarını inkar eden makalenin aslı Yahudilerin, müşriklerin ve sapık Sabiilerin öğrencilerine dayanmaktadır. Allah'ın Arşa oturmadığını, ancak ona hakim olabileceğini ilk iddia eden kişi el-Ca'd b. Dirhem'dir. el-Cehm b.Safvan bu görüşü ondan almış ve bu fikri yaymaya çalışmıştır. el-Ca'd ise bu görüşü Abban b. Sam'an'dan almış Abban da bunu Peygamberi Sihirleyen Yahudi Lebid b el-Asam'ın yeğeni ve damadı olan Talut'tan almıştır. el-Ca'd Harranlıydı. Harran'da sihirleriyle ünlü Kenanlı Nemrud'un dinine mensup Sabiilerden ve felsefeci guruplardan çok insan vardı. Bunlar yıldızlara tapar ve onların putlarını yaparlardı. Tanrıya izafe edilen bazı sıfatları inkar ederlerdi. Bunlar İbrahim Peygamber'in kavmiydi. el-Ca'd bu görüşlerini Felsefeci Sabiilereden almıştı. el-Cehm de hocası el-Ca'd b. Dirhem'den aldı. Bu görüşlerin esası Yahudi ,Sabii ve müşriklere dayanmaktadır. el-Ca'd son Emevi halifesi Mervan

¹ İbn İmad, Şezaratu'z-Zehab, I, 169.

² İbnu'l-Esir, V, 263 ve 429.

³ es-Safedi, XI, 86-87.

b. Muhammed'in hocasıydı. Emevi devletinin yıkılışı el-Ca'd'ın yüzünden olmuştu."¹ "el-Ca'd b.Dirhem ve onun öğrencisi el-Cehm b.Safvan Allah'ın bir insan gibi sevilmeyeceğini, ahirette insanların Allah'ın zatını bir cisim olarak bizzat görmeyeceklerini iddia ediyorlardı. el-Ca'd bu görüşünü doğum yeri olan Harran'daki felsefecilerden ve Sabiilerden almıştır.²

ez-Zirikli: el-Ca'd b Dirhem H.118/M.736 yılında öldürüldü. Mevali kişilerden olup bidatçı bir kişiydi. Zındık olduğuna dair haberler vardır. el-Cezira bölgesinde yaşadı. Mervan b. Muhammed çocukluğunda ondan dersler almıştı. Mervan'ı zemetmek isteyenler ona "el-Ca'di" derdi. Zübeydi ise el-Ca'd, Suveyd b.Aflan'ın mevlasıydı. Farklı görüşleri vardı Başta Mervan b. Muhammed olmak üzere el-Cezira bölgesinde onun görüşlerini benimseyen kimseler vardı.³

el-İş: Mervan b. Muhammed Mürcie mezhebine mensuptu. Bu mezheb el-Ca'd b. Dirhem'n mezhebiydi. Mervan b. Muhammed bu mezhebe olan mensubiyetinden dolayı ayrılanıyordu.⁴

Elimizdeki kaynaklarda el-Ca'd ile bilgiler bu rivayetlerden ibarettir. Biz bu rivayetleri esas alarak el-Ca'd b. Dirhem'in görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

el-Ca'd b. Dirhem Allah'ın sıfatların inkar eden ilk müslüman kişidir. Ona göre Allah'ın zatı dışında kadim olan birtakım sıfatları yoktur. Arapça "VSF" kökünden gelen sıfat kelimesinin sözlük anlamı ise bir varlıkta bulunan "nitelik", ayırdedici özellik veya hususiyettir. Allah'ın sıfatlarını inkar etmenin ıstılah anlamı ise "ta'tildir". Ta'til ise Allah'ın cismani bir varlık gibi görme, duyma konuşma gibi vasıflarını pasifize etmektir. İbn Dirhem'e göre cismani bir varlığa nisbet edilebilen birçok sıfatın Allah'a nisbet edilmesi onun birliğine hanel getirir ki bu da Allah'ın tevhid ilkesini ortadan kaldırır. Allah'ın cismani varlıklara benzemeyeceğine göre Kuran-ı Kerim'de ona izafe edilen "yed" el, "ayn" göz, "vech" gibi kavramlarının teşbih ve teccüsse götüren zahiri anlamlarının dışında mecazi anlamları olmalıdır.

el-Ca'd'a göre Allah'ın Musa ile bir insan gibi sesli kelimeler sarfederek konuşması mümkün değildir. Allah Musa ile konuşmadı derken Allah'ın Musa ile iletişim kurmadığını iddia etmemektedir. Onun söylemek istediği Allah'ın bir insan gibi Musa ile konuşmadığıdır. Allah'ın bir insan gibi Musa ile konuşabilmesi için ağzının dilinin ve sesinin olması gerekir ki bu da Allah'ı müşebbeh(İnsana benzetilmiş) hale getirir.⁵ Oysa Allah'ın eşi ve benzeri yoktur. Allah kendi zatıyla vardır başka cisimlere benzemez.

İbn Dirhem, "Allah arşın üzerinde oturdu" mealindeki ayeti de "Allah arşa hakim oldu" şeklinde anlamak gerektiğini söylemektedir. Aksi durumda Allah'ı tahtının üzerinde oturan bir sultan gibi telakki etmek olur ki bu da Allah'ı

¹ İbn Teymiye, Mecmu'atu'r-Resail'l-Kubra,I, el-Akidetü'l-Hameviyyeti'l-Kubra, 335-336,II, el-Farkani Beyne'l-Hakki ve el-Batil, 132-138.

² İbn Teymiye, Minhacu's-Sünne, III,97; Neşşar,I,370.

³ Ez-Zirikli, II, 120.

⁴ el-İş, 345.

⁵ Neşşar, I, 329-330; Bilgi için Bkz. Metin Yurdagür, Allah'ın Sıfatları.

mücessimleştirmek (maddeleştirmek) anlamına gelir. Oysa Allah varlıkların dışındadır.¹

Yukarıdaki rivayetlere göre Halk'ul-Kuran düşüncesini ilk ortaya atan kişi el-Ca'd b. Dirhem'dir. Halku'l- Kur'an ise Kuran-ı Kerim'in yaratılmış olup olmadığı hususundaki tartışmaları ifade eden istilahi bir terimdir. İbn Dirhem'e göre Kuran-ı Kerim hadistir kadim değildir. O ve onun görüşlerini benimseyen Cehmiyye ve Mutezile fırkalarının, Kuran-ı Kerim'in mahluk olduğuna dair delilleri ise şöyledir: Kuran-ı Kerim, harflerden , kelimelerden, ayet ve sure gibi bölümlerden meydana gelmiştir. Başı ve sonu olan parçalardan müteşekkildir. Belirli bir zamanda yaşayan Hz. Muhammed'e inmiştir. Dolayısıyla elimizde bulunan ve okuduğumuz Kuran-ı Kerim kadim olamaz.²

Halku'l-Kur'an meselesinin müslümanlar arasında itikadi bir problem olarak tartışılmasının sebepleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir.³ Bizim kaynaklarımız "el-Ca'd b. Dirhem bu söylemini Yahudi Lebid b. el-A'sam'dan aldı" demekle Yahudi kaynaklı olduğuna işaret etmektedirler.

Bazı kaynaklar, el-Ca'd b. Dirhem'i "Mürchie" fırkasına da nisbet ederler. Mürchie görüşünde olanlara göre, insanları fiillerinden dolayı yargılamak insanın işi değildir. Bilakis insanın yargılanmasını Allah'a bırakmak yani onun fiillerinden dolayı alacağı cezayı Allah'a tecil etmek gerekir. İnsanları fiillerinden dolayı ancak Allah'ın yargılama yetkisi vardır. Mürcielere göre fiili ne olursa olsun Allah'a iman ettiğini açıkça söyleyen herkes müslümandır.⁴

Emeviler döneminde el-Ca'd b. Dirhem ve onun öğrencisi olan Cehm b. Safvan'la başlayıp daha sonra Mutezile ve bir kısım Şii guruplarla devam ettirilen bu gibi düşünce tartışmaları İslam akaid alimlerini çokça uğraştırmıştır. Bilindiği üzere İslami fetihten sonra Müslüman Araplarla, zengin kültür ve dini yapıya sahip Suriye, Irak, Mısır ve İran gibi ülkelerin halkları fikri ve sosyal alanlarda kaynaştılar. Bu toplumsal kaynaşma neticesinde, Müslümanlar ve onların muhalifi diğer dinlere mensup insanlar arasında dini ve fikri tartışmalardan meydana gelen karşılıklı etkileşimler olmuştur. Bunun yanında Müslüman olduktan sonra eski inanç ve düşünce yapısını devam ettirip İslam inancının içine katan kimseler de olmuştur. Zaten İslam ilke olarak Yahudiliği, Hıristiyanlığı, Sabiiliği reddetmiyordu. Dolayısıyla bu din ve kültürle ait düşünce sistemleri İslami şekil alarak yayılmaya başladı. Bunun neticesinde ve özellikle Kuran-ı Kerim'in ruhuna ve mantığa ters düşen İsrailiyatın etkisiyle Allah'ı bir cisim olarak algılayan "mücessime" ve onu insana benzeten "müşebbihe" tefsir ekolleri ortaya çıkmaya başladı. Hem İslamın ruhuna hemde mantığa aykırı olan bu tefsir ekollerine karşı aklı esas alan te'vilci "yorumcu" bakışla Kuran-ı Kerim'i yorumlama başlayanlar da ortaya çıktı. İşte el-Ca'd b. Dirhem bu ekolün ilk temsilcisidir diyebiliriz.

¹ Neşşar, I, 346-348.

² Neşşar, I, 346-350.

³ Bu konu için Bkz. Neşşar, 256-259.

⁴ Farruh, 212-214; -el-Iş, 345.

Sonuç

el-Ca'd b. Dirhem, Hicri Birinci yüzyılın ortalarında, eski Mezopotamya dinleri, Sami tevhit inancı ve Grek felsefesi gibi çeşitli kültürlerin bir arada bulunduğu Harran'da doğdu. Böyle kültürel zenginliğin bulunduğu bir çevrede yetişen el-Ca'd b. Dirhem, ortaya attığı yeni görüşleriyle bu kültürel çevrenin birikiminden etkilenmiş olduğunu göstermiştir.

İbn. Dirhem, Emevi halifesi Abdülmelik zamanında, el-Cezira bölgesi valisi olarak Harran'a gelen Muhammed b. Mervan ile iyi münasebetler kurarak siyasi hayatın içine girmeye çalışmıştır. el-Ca'd b. Dirhem, Harran'da Muhammed b. Mervan'ın oğlu ve son Emevi halifesi Mervan b. Muhammed'in öğretmenliğini yaparken buradaki selef akidesine mensup alimlerle itikadi tartışmalar yapmıştır. Ortaya attığı selef akidesine muhalif yeni fikirleriyle bazı kişilerin tepkisini çekmiştir.

Hişam b. Abdülmelik'in devleti tehdit eder hale gelen itikadi mezheplerin liderlerini takibata alması üzerine İbn Dirhem, Emevilere muhalif siyasi faaliyetlerin içine girmiştir. Emevilere muhalefetin yoğun olduğu Irak'a gidip görüşlerini yaymaya başladı. Görüşlerini yaymaya çalışırken etrafında siyasi bir gurup oluşturması Emevi halifesi Hişam b. Abdülmelik'i endişelendirmiştir. Böylece el-Cezira bölgesinin fakih ve muhaddisi Meymun b. Mihran'ın şikayeti üzerine Hişam b. Abdülmelik'in emriyle Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasri tarafından H.118 yılında öldürülmüştür.

İbn Dirhem, Emeviler döneminden itibaren İslam aleminde yaygın hale gelen ve Allah'ı yaratılmış varlıklara benzeten "müşebbihe" ve "mücessime" fikirlerine karşı çıkmıştır. İslamın ruhuna ve mantığa ters düşen bu görüşleri redederken akli esas almıştır. İbn Dirhem, itikadi konuları aklın ışığında açıklamaya ve İslam düşüncesinin fizik ve metafizik sisteminin temellerini atmaya çalışan ilk kelimcilerdendir. Selef akidesine mensup alimleri tarafından eleştirilmiş ve zındıklıkla itham edilmiş olmasına rağmen, görüşleri Cehmiyye ve Mutezile gibi akılcı ekoller tarafından benimsenerek kelim disiplinin oluşmasında önemli rol oynamıştır.

ME'MUN VE HARRANLILAR

-Me'mun'un Harranlıları din değiştirmeye zorlaması meselesi-

Cağfer KARADAŞ*

Özet

Abbasi Halifesi Me'mun'un Bizans seferi esnasında uğradığı Harran'da, Harranlılar diye bilinen putperest kavme yönelik din değiştirmeleri talimatı vermesi meselesi bu bildirinin konusunu oluşturur. Sadece İbnü'n-Nedim'in *el-Fibrîst* adlı eserinde geçen bu olay, tarihi kaynaklar tarafından doğrulanmamaktadır. Bu tür bir olayın Me'mun'un siyasi ve fikri politikasına da uygun düşmeyeceği açıktır. Bölgede bulunan Müslüman, Hıristiyan ve Harranlılar denilen putperest topluluklar arasındaki anlaşmazlıklar ve çatışmaların bir yansıması olarak böyle bir hikayenin ortaya çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Abstract

This paper is dealt with that the Abbasid Caliph Ma'mun stopped by Harran in course of Byzantium campaign and ordered the idolater group that was known as Harranis to convert to Islam. This story is mentioned only in the Ibn al-Nadim's *al-Fibrîst* and is not verified by historical sources. Such an execution clearly does not conform to the Ma'mun's political and intellectual policy as well. It is strongly probable that the story was concocted as a consequence of quarrels and conflicts between the Muslim, Christian and idolater Harranian groups that lived in this region.

Giriş

H.z. İbrahim'in (as) yurdu olarak anılan Harran, Urfa yakınlarında bir kenttir. Hz. HÖmer zamanında (18/640) fethedilen kent, en çok itibarı Emevî idaresi altında gördü. Cami, medrese gibi çeşitli imar faaliyetlerinin yanı sıra Emevîler, kentte tarımı geliştirmek için su kanalları açma yönünde çalışmalar yaptılar. Daha sonra sürekli el değiştiren şehir, özellikle Urfa'nın haçlıların eline geçmesi ile birlikte eski önemini yitirdi.¹ Nitekim Endülüslü ünlü seyyah İbn Cübeyr'in VII./XIII. yüzyılın başında uğradığı Harran'ı, çölün ortasına atılmış, herhangi medeniyet parıltısı

* Doç. Dr. Uludağ U. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, caferkaradas@hotmail.com

¹ İbn Hazm, *Risâle fî Cümeli Futûbi'l-İslâm*, (Resâil İbn Hazm el-Endelüsî, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, II, 125-133; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Ankara 1996, s. 3-32; a. mlf., "Harran", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 237-240.

taşımayan yeryüzü parçası şeklinde tasvir etmesi anlamlıdır.¹

Ebu Hanîfe'nin ünlü öğrencisi ve Abbasilerin baş kadısı Ebu Yusuf (ö. 182/798) Harran coğrafyası sâkinlerinin halkının Nebtîler ve Rumlardan oluştuğunu söyler.² Bu veriden hareketle, bu coğrafyanın Yunan ve Bizans kültürü ile irtibatlı olduğu sonucu çıkarılabilir. İslam hakimiyetine geçtikten sonra buradaki dinî ve ilmî faaliyetlere dokunulmamış ve bölge uzun süre geleneksel özelliğini korumuştur.³ Nitekim Ebu Yusuf'un, fethedildiğinde Sahabe'den Muaz b. Cebel'in (ö. 18/639) görüşü doğrultusunda bölge halkından gücü oranında vergi (cizye) alındığını bildirmesi ve onlara yönelik dinî ve sosyal başka bir tedbirden bahsetmemesi yukarıdaki bilgiyi doğrulamaktadır.⁴ Sonraki Müslüman halifeler ve emirler bu bölgeye çok önem vermişler hatta Harran bir dönem Emevîlere başkentlik yapmıştır.⁵ Bölge halkından olan Sabit b. Kurra el-Harranî, (ö. 288/901) Halife Muktedir döneminde Bağdat'a yerleşmiş, mantık, hesap, hendese ve hey'et konularında birçok kitap kaleme almıştır.⁶ Harran'ın Yunan kültürü ile olan yakın irtibatları nedeniyle Yunan felsefe ve kültürünün İslam âlemine geçmesinde önemli rol oynadığını kabul etmek gerekir. Zaten Harran, 'felsefe okulu' kimliğini büyük ölçüde Müslümanlar döneminde kazanmıştır. Emevî halifesi Ömer b. Abdulaziz (99-101/717-720) döneminde İskenderiye ve Antakya mekteplerinde ders veren felsefe hocaları, siyasî ve sosyal açıdan artan itibarı nedeniyle Harran'a intikal etmiş ve böylece kent, bir felsefe okulu hüviyeti kazanmıştır.⁷

Harran Halkının Dini

Harran halkının dini konusu tartışmaya açık görünmektedir. Putperest olarak nitelenen halk Me'mun döneminin akabinde Sabîî olarak isimlendirildiği görülür. Nitekim mezhepler tarihçilerinin Sabîîlerden saydığı Harranîler "cevher", "halâ", "heyulâ" gibi felsefî kavramları kullanmaktaydılar. Bunlar, ikisi fail, biri münfail, diğer ikisi de ne fail ne münfail olan beş kadimin varlığına inanıyorlardı. Tanrı ve nefis fail, heyula münfail, zaman (dehr) ve halâ (mekan) ise ne fail ne de münfaildi.⁸ İbnü'n-Nedim'in verdiği bilgiye göre Harranlılar, "heyûla, unsur, sûret, adem, zaman ve makan" kavramlarını Aristo'nun kullandığı anlamda kullanıyorlardı. Öte yandan İbn Nedim onları kadîm nebî mezhebe mensup kişiler olarak da niteler.⁹ Nitekim Abdulkahir el-Bağdadî (ö. 429/1037) onların "heyulâ" görüşleri ile 'Ashabü'l-heyulâ' dediği felsefecilerin "heyula" görüşü arasında benzerlik

¹ İbn Cübeyr, *Endülü's'ten Kutsal Topraklara* (trc. İsmail Güler), İstanbul 2003, s. 179.

² Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-barâc* (nşr. Muhibiddîn el-Hatîb), el-Matbaatü's-Selefiyye 1397, s. 42.

³ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 12.

⁴ Ebu Yusuf, a.g.e., s. 42-45.

⁵ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 11.

⁶ İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hukemâ* (nşr. Fuad Seyyid), Kahire 1955, s. 75.

⁷ Ramazan Şeşen, "Harran", *DİA*, XVI, 237-240.

⁸ İbnü'n-Nedim, *el-Fibrîst* (nşr. İbrahim Ramadan), Beyrut 1415/1994, s. 389-389; Sholomo Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn* (trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946, s. 60-66.

⁹ a.e., s. 414.

bulduğuna dikkat çeker.¹ Bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde Harran için felsefi kültür ile putperestliğin mezc edildiği bir yapıdan bahsetmek mümkün görünmektedir.

Kur'an'da işaret edilen Sabîlik ile Harran Sabîliği arasında irtibat var mıdır? sorusuna bir kalemde cevap vermek mümkün görünmemektedir. Çünkü Sabîliğin ne olduğu başlı başına bir problemdir. Sözelimi önemli Müslüman tarihçilerden Mes'ûdî (ö. 346/957), Sabîliğin Budasif (Budasef)² adlı bir şahıs tarafından ihdas edildiğini ileri sürer. Onun verdiği bilgilere göre Sabîlik, gökyüzünün yeryüzünü etkilediği ve idare ettiği inancına dayalı bir dindir. Özellikle gökteki yıldızlar, evrenin düzenini sağlamanın yanında her türlü olay ve oluşumun kaynağıdır. Onların hareketleri, birbirine olan mesafeleri ve buldukları noktalar dünyada bir takım oluşumlara sebebiyet verir; meydana gelen oluşumlar ancak onların duruş ve hareketleri ile açıklanabilir. Bununla birlikte Mes'ûdî bir ihtirazi kayıt koymak gereğini hisseder ve bu Sabîlik ile Harran Sabîliği arasında hiçbir irtibat olmadığını belirtir. Çünkü ona göre gerçek Sabîliğin yurdu Vâsıt ile Basra arasında bir yerdir.³ Aynı dönem tarihçilerden Makdisî, Harranlılar hakkında geniş bilgi vermekle birlikte onların Sabîî olduklarından bahsetmez. Konuya başlarken 'Şerâi'u'l-Harraniyyîn=Harranlıların şeriatları' ifadesini uygun bulur. Sabîileri, 'edyanü't-tesniye' diye nitelediği iki ilaha tapanlar grubu içerisinde ele alır.⁴ Bu da Makdisî'nin çağdaşı olan Mes'ûdî ile aynı kanaati paylaştıkları izlenimi verir. Eş'arî kelamcısı Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037) benzer kanaati paylaşır. Ona göre Harranlıların, Vasit civarında yaşamış olan gerçek Sabîilerle alakası yoktur. Harranlılar *el-Fihrist*'te de geçtiği gibi bir takım ameliyelerle soyulmuş insan kafasına tapan putperestlerdir.⁵

Konu edindiğimiz olayın geçtiği tarihe yakın müfessirlere baktığımızda, sözelimi Mukâtil b. Süleyman, Sabîileri, Zebur okuyan ve meleklere ibadet eden bir kavim şeklinde tanımlar.⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/945) Sabîiler hakkında meleklere tapanlardır, Zebur'a inananlardır, yıldızlara ibadet edenlerdir, Mecusiler ile Hıristiyanlar arası bir kavimdirler ve iki tanrıya inananlardır şeklinde tanımlar verdikten sonra "aslında onlar hakkında pek de bilgimiz yok" itirafında bulunur.⁷ III./IX. yüzyıl Haricî müfessirlerden Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin verdiği bilgiye göre Sabîiler, Zebur'u okuyan ve meleklere tapan insanlardır. Aynı müfessirin naklettiğine göre tabînden Mücâhid, "bunlar Yahudilerle Hıristiyanlar

¹ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Beyrut 1411/1990, s. 355.

² Budâsif (Budâsef), İbnü'n-Nedîm'de Buda karşılığında kullanılır ve Sümeniyye'nin (Budizm) önderi olarak verilir. İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 419.

³ Mes'ûdî, *Murûcü'z-zeheb* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Kahire 1964, I, 222-223.

⁴ Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, Paris 1903, IV, 22-24.

⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 390-391; Abdülkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 321, 325.

⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2003, I, 53.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (nşr. Fâtüma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004, I, 59.

arası bir topluluktur” demiş ve ardından “Aslında onların dinleri yoktur” hükmünü ortaya koymuştur.¹

Bîrûnî (ö. 440/1048) de Sabiîliğin Budâsef (Buzâsef) tarafından kurulduğuna işaret eder ve onlardan geriye ‘Harraniler’ denilen Harran Sabiîlerinin kaldığını ileri sürer. Diğer bazı kaynaklarda olduğu gibi bu ismin Hz. İbrahim’in kardeşi olan Hârân b. Tarah’tan geldiğinin iddia edildiğini de ekler. Bîrûnî, Harranîlerin insan kurban etme gibi bir ritüellerinin olduğu bilgisini nakleder ve onların yıldızların isimlerini taşıyan bir takım heykellere (putlara) taptiklarından bahseder.² Öte yandan Bîrûnî, Semerkand’da Maniheizm’e inanan bir grubun kendilerine Sabiîler ismini verdiğinden de söz eder.³ Sâid el-Endelûsî (ö. 462/1070) ise Mısırlıların ve Endülüs halkının Hıristiyanlıktan önce putlara tapan Sabiîler olduğu bilgisini verir.⁴ Bu bilgiler, İslam müelliflerinin ‘Sabiî’ kavramını puta ya da yıldızlara tapanların ortak adı olarak kullandıkları intibahını vermektedir. Nitekim Sâid el-Endelûsî’nin “Araplardan putlara tapanların tamamı Allah’ın birliğini kabul ederler. Onların ibadetleri, yıldızlara ve putlara ta’zim eden Sabilerin dindarlığının bir türüdür”⁵ şeklindeki açıklaması bunu destekler mahiyettedir.

Şehristânî (ö. 548/1153), Sabiîleri farklı gruplar şeklinde inceler. İlk Sabiîler, aslında Şis ve İdris olan Azimûn ve Hermes dedikleri peygamberlere inanırlar. Bununla birlikte onların şeriatları yoktur. Hanîflikten inhiraf etmişler ve zıt bir takım inançlara sahip olmuşlardır.⁶ Sabiîler kendi aralarında ashâbü’l-heyâkil ve ashâbü’l-eşhâs olarak ikiye ayrılır. Birinci grup bir takım sembollerle ifade ettikleri yıldızlara taparken ikinci grup kendileri tarafından yapılmış bazı şahısların heykellerine taparlar. Daha açık ve öz ifade ile birinci grup yıldızlara ikinci grup ise heykellere taparlar.⁷ Harranîleri ayrı bir Sabiî grup olarak inceleyen Şehristânî, büyük ölçüde vakıadan hareket eder ve Harran bölgesinde bulunan putperest kavmin taşıdığı inanç ve fikirleri vermekle yetinir. Onların ilk Sabiîlere büyük ölçüde benzeyen tanrı ve alem tasavvurlarını verdikten sonra, tanâsuh ve hulûl inançlarından bahseder, son olarak da ibadetlerine yer verir.⁸

Hicrî VII. (M. XIII.) asır Malatyalı Hıristiyan tarihçi Ebü’l-Ferec (ö. 685/1286) Harranlılardan Sabiîler olarak bahseder ve Me’mun’un iktidarının arefesinde, hilafete getirilen amcası İbrahim döneminde büyük bir dini serbestiyet içerisinde yaşadıklarını ifade eder. Mu’tadîd (279-289/892-902) döneminde ise aynı serbestliğin devam ettiği hatta kendi inançlarını izah sadedinde Süryanice, Arapça ve

¹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbi’llâhi’l-azîz* (nşr. el-Hâc b. Saîd Şerîfi), Beyrut 1990, I, 112.

² Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *el-Âsârü’l-bâkiye ani’l-kurûni’l-hâlîye* (nşr. Parviz Azkaei), Tahran 2001, s. 243-245.

³ a.e., s. 254.

⁴ Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü’l-ümem*, Beyrut 1985, s. 106, 156.

⁵ a.e., s. 116.

⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, Beyrut 1410/1990, II, 306-308.

⁷ a.e., II, 358-361.

⁸ a.e., II, 365-368.

Yunanca eserler yazan bilginlerinin bulunduğundan söz eder.¹

IX/XV. yüzyıl Endülüs coğrafyacılarından Muhammed b. Abdulmun'im el-Hımyerî ise Harran Sabiülerinin kendilerini hikmet, felsefe ve yıldız bilgisi sahibi Sâb b. Tât b. Hanûh adında bir kahine nispet ettiklerini nakleder. Bu şahıs, Babil'e ilk yerleşen ve orada ilk heykel yapandır. Verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Sabiülgün inanç ve düşüncesini büyük ölçüde bu kişi şekillendirmiştir. Netice olarak Harranlıların inançları hakkında ileri sürülen iddialar gerçek mi; yoksa sahip oldukları inançlara köken arama gayretinin bir tezahürü mü olduğu tartışmaya açıktır. Çünkü Harranlıların Maneheizm'i ortaya atan Mani'nin ve Deysaniyye mezhebinin önderi Deysan'ın Harranlı olduğunu iddia etmeleri² onlar hakkında bu tür kuşkuşların doğmasına neden olmaktadır.

Me'mun

Me'mun (198-218/813-833), Harun Reşid'in (170-193/786-809) Türk eşinden doğma oğludur.³ Küçük yaşta kardeşi Emin ile birlikte iyi bir eğitim alan Me'mun felsefî ve dinî konularda kendisini son derece iyi yetiştirmiştir. Kardeşi Emin ile birlikte Malik b. Enes'in (İmam Malik) ders halkasında bulunmuş, burada dönemin ileri gelen bilim adamları ile tanışma fırsatı elde etmiştir.⁴ Halifelik makamına geldikten sonra başta Bizans olmak üzere civar ülkelerdeki felsefe kitaplarını toplamış ve bunları tercüme ettirmek suretiyle İslam kültürüne kazandırmıştır. İnsanların bu kitapları okuması için bir takım teşviklerde bulunmuştur.⁵ Ancak Me'mun, Sümeme b. Eşres en-Nümeyrî'nin (ö. 213/828) etkisiyle Mu'tezilî görüşe meylenmiş⁶, iktidarının son dönemlerine doğru (218/833) 'halku'l-Kur'an' meselesi diye bilinen, tebasına Kur'an'ın yaratıldığı fikrini benimsetme siyaseti (mihne) gütmüş; bu yüzden dönemin muhafazakar alimleri ile arası açılmıştır.⁷ Onun başlattığı bu politika kendisinden sonra gelen kardeşi Mu'tasım ve Vâsık tarafından da devam ettirilmiştir.

Mu'tezilî bir eğilim sahibi olan Me'mun'un dinî ve fikrî görüşlerini daha çok

¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu'l-Şemân* (Arapça'ya trc. İshak Ermele), Beyrut 1986, s. 23, 48; Aynı Eserin Türkçe Tercümesi: *Ebü'l-Ferec Tarihi* (trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1945, I, 216, 244-245. (Bu eserin aslı Süryanice'dir. Türkçe tercümesi eserin İngilizce tercümesinden yapılmıştır. Arapça tercüme ise doğrudan Süryanice'den yapılmıştır.)

² Muhammed b. Abdulmunim el-Hımyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberî'l-aktar* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1984, s. 191-192.

³ İbn Hazm, *Esmâü'l-hulefâ ve'l-vülât ve şikru müdedihim*, (*Resâil İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, II, 150. (Bir başka eserinde İbn Hazm, Me'mun'un annesinin Rum kökenli olduğunu söyler. bk. *Risâle fi ümmübâtî'l-hulefâ* (*Resâil İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, II, 120).

⁴ İbn Arabî, *Muhâdaratü'l-ibrâr ve müsâmeratü'l-abyâr*, Beyrut ts. Dâru Sâdır, I, 442-443.

⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, Beyrut 1986, s. 136.

⁶ Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 172.

⁷ Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mülük* (*Târîhu'l-Taberî*) (nşr. Muhammed Ebû Fadl İbrahim), Beyrut ts. Dâru Süveydân, VIII, 631 vd.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târîh*, Beyrut 1385/1965, VI, 423-428; Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, s. 135.

halku'l-Kur'an tartışmaları dolayısıyla gönderdiği mektuplarından tespit etmek mümkündür. Mektuplardan Me'mun'un, dinî emirleri yerine getirilmesi ve muhafazası hususunda halife olması sıfatıyla sorumlu ve yetkili olduğuna inandığı görülmektedir. Teb'asının inançlarını tashih etmesinin ve bazı kötü niyetli, cahil kimselerin tasallutundan onları kurtarmasının görevi olduğunu düşünmektedir. Çünkü o, halkın çoğunun düşünme (nazar) ve aklı çıkarsamadan (istidlal) habersiz cahil kimselerin elinde oyuncak olduğu kanaatindeydi. Ona göre dönemin bazı alimleri Allah'ın yüceliğini yeterince takdir edememekte ve adeta Allah ile inzal ettiği Kur'an'ı eşitlemektedirler. Halbuki Kur'an, sınırları belli ve yaratılmış bir kitaptır. Nitekim "Biz onu Arapça bir kur'an kıldık"¹ mealindeki ayette 'ce'alnâ/kıldık' ifadesindeki 'ce'ale' fiili yaratma anlamındadır. Dolayısıyla bu ayetin anlamı "Biz onu Arapça bir kur'an olarak yarattık" şeklinde olmalıdır. Daha bir çok ayeti delil getirerek Me'mun, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ve bunun bu şekilde inananlar tarafından kabul edilmesi gerektiğini emir ve ferman buyurmuş; kardeşinin oğlu İshak b. İbrahim'e yazdığı mektupta, alimleri toplayıp bu emri tebliğ ve onları sorguya çekmesini (mihne) emretmiştir.²

Me'mun ve Harranlılar

İbnü'n-Nedîm'in Ebû Yûsuf İîşâ' el-Katîî' adlı Hıristiyan bir müellife dayandırarak verdiği bilgiye göre Me'mun ile Harranlıların karşılaşması, Me'mun'un 218/833 tarihinde çıktığı Bizans seferi esnasında gerçekleşti. Söz konusu sefer esnasında Me'mun Harran'a uğradı ve halk onu karşılamak için yola çıktı. Aralarında kaftanlı ve uzun saçlı bir grup da bulunmaktaydı. Bunlar Me'mun'un dikkatini çekti ve şöyle bir konuşma geçti:

“Me'mun: Siz zimmîlerden kimsiniz?

Harranlılar: Biz Harranlılarız.

Me'mun: Siz Hıristiyan mısınız?

Harranlılar: Hayır

Me'mun: Yahudî misiniz?

Harranlılar: Hayır.

Me'mun: Mecûsî misiniz?

Harranlılar: Hayır.

Me'mun: Sizin bir kitabınız ya da peygamberiniz var mıdır?

Harranlılar mırıldandılar ve soruyu geçiştirmek istediler.

Me'mun: Bu takdirde siz putlara tapan zındıklarsınız ve babam Harun Reşid zamanındaki Ashâbü'-ra's³ grubundansınız. Sizlerin katli helaldir. Sizin için zımmîlik

¹ ez-Zuhruf /3

² Taberî, *a.g.e.*, VIII, 631 vd.

³ Harranlılar, Utarid yıldızını temsil ettiğine inandıkları insan kafasına tapmaları dolayısıyla

yoktur.

Harranlılar: Biz cizyemizi ödüyöruz.

Me'mun: Cizye, İslam'a muhalif olan ancak Allah'ın kitabında anılan din müntesiplerinden alınır. Onların bir kitapları vardır ve Müslümanlar da onlarla sulh yapmıştır. Sizler ne bunlardan ne de ötekilerdensiniz. Şu iki şıktan birini tercih edeceksiniz: Ya İslam'a ya da Allah'ın kitabında zikredilen dinlerden birine gireceksiniz. Aksi takdirde kökünüzü kuruturum. Size şu seferimden dönene kadar mühlet tanıyorum. Ya İslam'a ya da Allah'ın kitabında zikrettiği dinlerden birine gireceksiniz. Aksi takdirde öldürölmenizi ve kökünüzün kurutulmasını emrederim.

Konuşmanın ardından Me'mun Bizans seferine devam etti.²¹

Aynı kaynaktaki geçen bilgiye göre, bu olaydan sonra Harranlılar kendilerine özgü kılık ve saç şekillerini terk ettiler. Korkudan bir kısmı Hırisyanlığa geçerken bir kısmı İslam'a girdi. Ancak üçüncü bir kısmı dinlerini terk etmedi, korkuyla beklemeye başladılar. İçlerinden akıllı bir kimse onlara bir çözüm bulduğunu söyledi. Ona birçok para ve mal verdiler. Adam onlara şu çözümü gösterdi: "Me'mun seferden döndüğünde ona 'Biz Sabiüyiz' diye söyleyin. Bu Allah'ın Kur'an'da zikrettiği bir dinin ismidir. Bu dine mensup olduğunuzu ifade etmiş olursunuz ve böylelikle kurtuluşa erersiniz."²²

Sefer esnasında Me'mun Bizans'ta öldü. Ancak Harranlılar bu ismi o andan itibaren taşımaya devam ettiler. Çünkü o civarda bu isimle anılan ne bir kavim ne de bir din vardı. Me'mun'un ölüm haberi ulaştığında bir kısmı tekrar eski dinlerine döndülerse de, sadece saçlarını uzatabildiler, kaftanlarını giymelerine Müslüman idareciler izin vermedi. Çünkü bu tür kaftanları Abbasî devlet erkanı giyiniyordu. Müslüman olanlar ise irtidat cezası korkusuyla tekrar eski dinine dönemediler. Görüntüde Müslüman olarak yaşamaya devam ettiler.³

Me'mun'un Dayanakları

"Me'mun'un Harranlılara böyle bir davranışı mümkün müdür?" sorusuna Mes'ûdî'nin naklettiği şu olay bir ölçüde cevap olabilir. Basra tarafında on kişilik Maniheizm dinine meyleden bir grup tespit edildi ve durum Me'mun'a aktarıldı. Me'mun da onların huzuruna getirilmesini emretti. Adamlar Basra'da derdest edildi ve toplu halde Me'mun'un huzuruna çıkarıldı. Gittikleri yolun yanlış olduğunu belirten Me'mun onlara ya İslam'a girmelerini ya da kellelerini vurduracağını bildirdi. Adamların direnmesi üzerine hepsi idam edildi.⁴ Bu olay Harranlıların karşılaştıkları ile bütünüyle benzemese bile Me'mun'un İslam dışı ve kitabî kabul edilmeyen din

Müslümanlar tarafından kelleye tapanlar anlamında ashâbü'r-re's diye isimlendirilmişlerdir. bk. İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 390-391; Abdülkâhir el-Bağdâdî, a.g.e., s. 321.

¹ İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 389-390.

² a.e., s. 390.

³ a.e., a.y.

⁴ Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevâbir*, Kahire 1385/1965, IV, 9-10.

mensuplarına nasıl davrandığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Öte yandan halku'l-Kur'an konusunda Müslüman alimlere yönelik dayatmacı ve eziyete kadar varan tavrı da bu tür bir davranışın ondan beklenebileceğini gösterir niteliktedir.

Mu'tezile sistemi içerisinde Harranlılara yönelik böyle bir dayatmaya destek teşkil edecek iki husustan bahsetmek mümkündür. Bunlar, "iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" şeklinde tercüme edilebilecek "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-munker" ilkesi, diğeri ise zımmîlik hukuku düzenlemesi. Me'mun'un hem halku'l-Kur'an meselesinde Müslüman halka hem de gayr-i Müslim ahaliye karşı bu hususlara dayanarak bir takım düzenlemeler yapmaya yönelmiş olması muhtemeldir.

Halku'l-Kur'an konusundaki mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla Me'mun, halife olmak sıfatıyla kendisini tebasının (halk) inancını tashih etmekle görevli ve yetkili görmüş ve bu doğrultuda bir dizi tedbire başvurmuştur. Öncelikle devrin önde gelen alimlerini sorguya (mihne) almış ve onlara kendi fikrini kabul etmeleri için baskı uygulamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, bu uygulamaya o, Bizans seferinin arefesinde karar vermiş sefer esnasında yazdığı mektuplarla bu uygulamayı fiilen başlatmıştır. Onun Harranlılarla olan konuşması da bu sefer esnasında Harran'a uğraması ile meydana gelmiş olabilir. Dolayısıyla bu olayı, Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul ettirme dayatması olarak bilinen 'mihne' uygulamasından ayrı düşünmek mümkün değildir. Eğer bu olay gerçekse, Me'mun'u bu tavra sevk eden ve inanç konusunda insanları zorlama yetkisinin bulunduğu inancına iten mensubu bulunduğu Mu'tezilî düşüncenin özellikle iyiliği emir-kötülükten men etme anlamına gelen "el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-munker" ilkesi olduğu söylenebilir.

"el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-munker" İlkesi

Aslında söz konusu ilke, bütün İslam ümmeti tarafından paylaşılmaktadır. Mezhepler arasında bu ilke hususunda ihtilaf da bulunmamaktadır. İhtilaf iyi ile kötünün (hasen ve kabîh) ne olduğu, nasıl bilineceği ve uygulamanın ne şekilde olacağı hususundadır. Kimine göre aklın kötü olarak bildiği kötüdür, kimine göre ise naklin kötü olarak nitelediği kötüdür. Mu'tezile'den Ebu Ali el-Cübbâ'ye göre iyi ile kötü akıl ve nakille, Ebû Hâşim'e göre ise birine zulüm edilmesi hariç nakille bilinir.

Uygulamasının ise belli şartlara bağlandığı görülür. Her zaman ve mekanda bu ilkenin mutlak olarak uygulaması söz konusu olamaz. Konumuz Me'mun ve onun mensubu olduğu Mu'tezile olduğu için, bu mezhebin şartlarının ne olduğu daha önemlidir. Mu'tezile'ye göre bu ilkenin uygulanabilmesi için şu şartların yerine gelmesi gerekir:

1. Münker ve ma'rufun bilinmesi,
2. Çirkinliğin işlendiği yerde bulunulması,
3. Daha büyük bir zarara yol açılmaması,

4. Sonucunda mala veya cana zarar gelmesi ihtimalinin bulunmaması.¹

Söz konusu şartlar çerçevesinde ancak bu ilkenin uygulaması mümkün olabilir, aksi takdirde ilke uygulamadan düşer. Birinci şartta iyi ile kötünün (ma'ruf-münker) toplum içerisinde bilinmesi ve bu hususta bir uzlaşmanın oluşması gerekir. İkincisi uygulayıcı ile uygulamaya muhatap olan şahıs için mekan birliğinin bulunması gerekir. Uzaktan ya da duymalara dayalı bir uygulama söz konusu olamaz. Üçüncü şart bu ilkeyi uygularken daha büyük bir zarara neden olmamak gerekir. Söz gelimi bir kişinin suçundan dolayı bütün bir topluluğa ceza vermek bu kapsamda değerlendirilebilir. Uygulamada mala ve cana bir zararın gelmesi ihtimalinin de bulunmaması gerekir.

Şartlar yerine geldiğinde Mu'tezile'ye göre bu ilke önce sözlü uyarı ardından kuvvet kullanmak suretiyle yani kılıçla uygulanır. İmamiye fırkası, uygulanması için imamın bulunması şartını ileri sürerken Mu'tezile böyle bir şartı da gerekli görmez.² Ehl-i Sünnet'in Eş'arî kanadına göre İyiliği emir (el-emru bi'l-ma'rûf), emre konu olan şeye bağlıdır: vacibse vaciptir, mendupsa menduptur. Bunun şartı, fitneye yol açmaması ve kabul edilme ihtimalinin bulunmasıdır. İyiliğe teşvik adına tecessüs (kişiler hakkında araştırma) caiz değildir. Ehl-i Sünnet'e göre de iyiliği emir için halifeden veya idareciden izin alma şartı yoktur. Zira sahabenin uygulaması bu şekilde gerçekleşmiştir. Ancak şartlara dikkat edildiğinde iyiliğe emrin büyük ölçüde kuvvet kullanımına değil de söze dayandığı görülür. Özellikle 'kabul edilmeme ihtimali' durumunda vazgeçilmesinin önerilmesi, kuvvet kullanımının öngörülmediğine delalet eder.³

Bu şartlar muvacehesinde olay değerlendirildiğinde Mu'tezile tarafından ileri sürülen yukarıda geçen şartların oluştuğunu söylemek de bir hayli zordur. Her ne kadar adı geçen şartlar Mu'tezile'nin Basriyyûn kesimine ait ise de, Me'mun döneminde henüz mezhep içerisinde Basrî ve Bağdadî ayrımının tam olarak gerçekleşmediğinden bu şartların büyük bir kısmının bütün mezhep mensupları tarafından paylaşıldığını var sayabiliriz. Kaldı ki, bu ilkenin teorik düzeyde tartışılması ile pratik uygulamaları arasında ciddi farkların olacağı da göz ardı edilmemelidir. Öte yandan söz konusu ilke büyük ölçüde Müslüman kesime yani içe bünyeye yöneliktir; bu ilkenin gayr-ı müslimlere yönelik işletilmesi ayrıca tartışmalıdır. Tarihi veriler dikkate alındığında aşağıda da görüleceği üzere gayr-i Müslimlere yönelik ancak zımmîlik hukuku uygulanabilir.

Zimmî Hukuku

Hz. Peygamber döneminde zimmî kategoriye "Muhakkak ki, iman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar, ve Sabîlerden Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih

¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 128-148. Bu konuda geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, İstanbul 2002, s. 222-351.

² İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-kalâid fî tashihî'l-akâid* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 79, 149.

³ Devvânî, *Celâl (Şerhu'l-Akaidi'l-Adudîyye)*, İstanbul 1306, s. 81-82.

amel işleyenlerin mükafatları Allah katındadır. Onlar için korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.”¹ mealindeki ayette geçen Yahudî, Hıristiyan ve Sabîiler’e “Mecûsîlere Ehl-i Kitap zümresine gösterdiğiniz tutumun aynısını gösteriniz”² hadisinden hareketle Mecûsîlerin ilave edildiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede bütün İslam mezhepleri tarafından benimsenmiştir.³ I./VII. asır başlarında yazılmış bir haricî metin olan *Sîretü Sâlim b. Zekvân*’da Hz. Peygamber’in uygulaması olarak Ehli-i kitabın yanında, Mecûsî ve putlara tapanların (Abedetü’l-Evsân) zimmî kategoride değerlendirildiği görülür.⁴ Ünlü İslam coğrafyacılarından Makdisî el-Beşşârî’nin verdiği bilgiye göre III./IX. yüzyılda İslam dünyasında zimmî olarak Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsîler ve Sabîiler bulunmaktadır.⁵ Burada puta tapanlara (abedetü’l-evsân) yer verilmemiştir. Yukarıda Sabîî kavramı ile ilgili verilen bilgilerden hareketle puta tapanların Sabîî ortak adı ile ifade edildiği düşünülürse diğerlerinin de bu isim altında zimmî olduğu sonucu çıkar.

Ebû Hanife’nin öğrencisi ve Abbâsîlerin ilk ‘kâdu’l-kudât’ı olan Ebû Yûsuf tarafından Me’mun’un babası Harun er-Reşîd’e yazılan *Kitâbü’l-Harâc* adlı eserde kendilerinden cizye kabul edilenler yani zimmîler, “Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsîler, Sabîiler ve Sâmirîler” olarak sıralanır.⁶ Bir başka yerde çerçeveyi biraz daha genişleterek/netleştirecek saydıklarına “puta tapanları, ateşe tapanları ve taşlara tapanları” da ekler.⁷ Anılan gruplar cizye vermeleri karşılığında İslam ülkesinde rahatça alış-veriş yapabilirler. Devlet de cizye karşılığında onların şehir içindeki ve dışındaki kiliselerini ve meskenlerini korumakla yükümlüdür.⁸ Ebû Yûsuf’a göre cizye kabul edilmeyecek tek grup Hz. Peygamber döneminde Arap yarımadasında yaşayan putperest Arap halkıdır.⁹ Bu da Hz. Peygamber’in onlara yönelik özel uygulaması dolayısıyladır. Sonuçta Hz. Peygamber zamanında fethedilen Arap yarımadasındaki müşrikler dışında kalan bütün inanç sahipleri zimmî hukuku kapsamına girebilir.

Me’mun’un Harranlılardan cizye kabul etmemesi ve onlara İslam ya da kitabî bir dine girmelerini emretmesinin/dayatmasının yukarıda anılan Abbasîlerin uyguladığı geleneksel hukuk sistemi ile örtüşmediği görülür. Onun bu kararı bütün putperestleri eşit saymak gibi yeni bir içtihat olarak değerlendirilebilir. Bu da mevcut hukuku çok geriye götürmek veya dört halife ve ondan sonra gelenlerin hilafına yeni bir icthad/bid’at ortaya koymak anlamına gelir. Zira yukarıda geçtiği gibi Harran, Hz. Ömer döneminde fethedilmiş ve cizye ödemek karşılığında halkına zimmî

¹ el-Bakara 2/62.

² Malik, “Zekat” 42; Ebû Davûd, “Harac” 31.

³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 2004, I, 646-647.

⁴ Sâlim b. Zekvân, *Sîre* (The Epistle of Salim Ibn Dhakwan, Patrica Crone-Fritz Zimmermann), Oxford University Press, 2001, s. 68-71.

⁵ Makdisî el-Beşşâr, *Absenü’l-tekâsım fî ma’rifeti’l-ekâlîm*, Brill 1906, s. 41.

⁶ Ebû Yûsuf, a.g.e., s. 131.

⁷ a.e., s. 139.

⁸ a.e., s. 148-149.

⁹ a.e., s. 64.

hukuku uygulanmıştır. Zaten Me'mun ile Harranlıların konuşmalarında da Harranlıların o dönemde cizye ödediği ve devlet tarafından bunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu noktadan bakıldığında burada kazanılmış hakların kaybolması veya kaybettirilmesi gibi bir emr-i vaki söz konusudur.

Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmalarımızdan edindiğimiz kadarıyla bu olay, sadece İbn Nedim'in *el-Fibrîst* adlı eserinde geçmektedir. Önemli İslam tarihi ve mezhepler tarihi kaynaklarında bununla ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Me'mun'un son Bizans seferinden uzun uzadıya bahseden tarih kitapları ne Harran'dan ne de böyle bir olaydan bahsederler. Tarih kitaplarındaki bu sükûtun bir anlamının olması gerekir. Sonuç olarak bu olayla ilgili üç değerlendirme yapmak mümkündür.

1. Me'mun'un söz konusu Bizans seferi esnasında Müslümanlar bakımından daha önemli ve bütün bir İslam toplumunu etkileyen halku'l-Kur'ân meselesi gündeme geldiği için, ona göre daha mevzî ve Müslümanlar açısından da önemsiz olan bu olay, İslam tarihi kaynakları tarafından göz ardı edilmiş veya dikkatten kaçmış olabilir. Zaten İbn Nedim'in bu olayı bir Hıristiyan müelliften nakletmesi de bu tezi doğrular mahiyettedir. Öte yandan Harran, Abbasîler döneminde önemini büyük ölçüde yitirmiş bir kent olduğu için, söz konusu sefer esnasında Me'mun'un orada konaklaması ihtimal dahilinde de görülmemektedir. Zira gezginlerin ve coğrafyacıların ifade ettiklerine göre¹ Harran iklim bakımından çok rahat edilecek ve dinlenilecek bir yer de değildir. Öyleyse Me'mun geçerken Harran'a uğramış ve kısa süreliğine böyle bir olay yaşanmış olabilir. Harranlılar ile Me'mun arasında geçen konuşmadan o günün şartlarında büyük bir kesimin haberdar olması da söz konusu değildir.

2. Malatyalı Süryanî tarihçi Ebü'l-Ferec'in verdiği bilgiye göre Me'mun döneminde Harran'da Müslüman, Hıristiyan ve Harranlılar denilen putperestler bulunmaktaydı.² Bu üç grup arasında zaman zaman gerilimler ortaya çıkmakta hatta yöneticileri etkilemek suretiyle karşıtlarına yönelik kaba kuvvet uygulaması söz konusu olmaktadır. Nitekim Me'mun'unun halifelığının arefesinde Müslümanların Harranlı Abbasî yöneticisini etkilemesi ile Hıristiyanlara ait kiliselerin yıkılması söz konusu olmuştur. Her ne kadar sonradan tamir izni verilmiş olsa da, ortada bir kaba kuvvet kullanılması gerçekleşmiştir. Yine aynı tarihçi Müslüman idarecilerin Harranlı putperestlere serbestlik tanınmasından ve açıkta ibadet etmelerine izin verilmesinden rahatsızlık duymaktadır. Aynı durum karşı tarafta da söz konusudur. Nitekim Harranlı (Harran dinine mensup) bir müellif Hıristiyanlar hakkında "Bu mübarek Harran şehri Hıristiyan sapıklığı ile kirletilmemiştir"³ şeklinde Hıristiyanları 'sapık' olarak niteleyen bir ifade kullanmaktadır. Bu da Hıristiyanlarla Harranlılar

¹ bk. İbn Cübeyr, a.g.e., s. 179; Muhammed b. Abdulmun'im el-Hımyerî, a.g.e., s. 191.

² Ebü'l-Ferec, *Târibu'z-ẓemân*, s. 22-23; *Ebü'l-Ferec Tarîhi*, I, 216.

³ Ebü'l-Ferec, *Târibu'z-ẓemân*, s. 48; *Ebü'l-Ferec Tarîhi*, I, 245.

arasında o dönemde ciddi bir çekişme ve gerilimin bulunduğunu gösterir. İbn Nedim'in bir Hıristiyan'dan naklen verdiği olayın veriliş biçiminde de, Harranlılara yönelik bir aşağılama ve olaydan duyulan memnuniyet sezilmektedir. Eğer gerçekliği kabul edilirse, Hıristiyanların halifeyi etkilemesi ve yönlendirmesi sonucu böyle bir olayın vuku bulmuş olması ihtimalinden söz edilebilir.

3. Görülen o ki, söz konusu olay tek bir kaynağa dayanmakta ve bu yönüyle zayıf kalmaktadır. Ayrıca olayın, Harranlılara muhalif ve onlarla gerilimli olan Hıristiyan kesimden bir kişiden nakledilmesi, bağımsız kaynaklardan doğrulanmasını zaruri kılar. Ancak ortada Sabiilikle ne kadar alakası olduğu tartışılır bir Harranlılar grubu bulunmaktadır. Bunların bu ismi ne zaman aldıklarının da merak edilmesi kaçınılmazdır. Bu hikayenin, bu merakın neticesinde uydurulmuş olması da ihtimalden uzak değildir. Özellikle Mes'ûdî ve Makdisî gibi iki önemli tarihçi ile birlikte Abdulkahir el-Bağdâdî gibi kelamcı ve mezhepler tarihçisinin bunları Sabiî kabul etmemesi ve 'Sabiî' olduklarını ifade eden en erken kaynağın da *el-Fibrîst* olması dikkat çekicidir. Kaldı ki, *el-Fibrîst* sahibi İbn Nedim'in de, bu ismi onların sonradan aldığı gerçeğini ifade için bu hikâyeye yer verdiğini de gözden ırak tutmamak gerekir. Bunun yanı sıra *el-Fibrîst*'te geçen diyalogda Müslümanlar tarafından Harranlılar, Sabiî olarak değil, utarid yıldızını temsil ettiğini düşündükleri bir kafa ya da kelleye taptıklarından dolayı ashabü'r-re's diye isimlendirildiklerini öğreniyoruz.¹ Öte yandan IV./X. asırdan itibaren Müslüman müelliflerin Harranlıları Sabiî saydıkları da bir gerçektir. Hıristiyan tarihçi Ebu'l-Ferec, 283/896 yılı civarında aslen Harran'da sarraf olan Ebu'l-Hasan Tabih adlı bir kişinin Arapça, Süryanice ve Yunanca kitaplar yazdığını, özellikle Süryanice olarak kendi dinlerini yani Sabiîliği anlatan bir dizi kitap telif ettiğini ve bunların bir kısmını bizzat kendisinin de mütalaa ettiğini bildirir. Bu da III./IX asrın ikinci yarısından itibaren artık Harranlıların Sabiî ismini kendilerine nispet ettiklerini gösterir. Netice olarak Harranlıların Sabiîlik ismini sonradan almış olmaları gerçek kabul edilmeye daha uygun olmakla birlikte, Me'mun'un onlara yönelik anlatıldığı şekilde bir baskı uygulaması pek akla yatkın bulunmamakta ve zaten tarihî veriler de bunu desteklememektedir. Çünkü Mes'ûdî'nin ifadesine göre Me'mun Bizans topraklarına girip fethettiği bölge halkına ya Müslüman olursunuz ya cizye vermeye razı olursunuz ya da öldürülürsünüz diye üçlü bir alternatif sunmuştur.² Bu da o dönemin savaş hukukunun bir gerçeğidir/gereğidir. Burada din değiştirmeye zorlama gibi alternatifsiz bir durum da söz konusu değildir. Öte yandan kaynaklarda Me'mun'un Bizans'a yönelik üç seferinden söz edilmekte, ancak uğradığı yerler arasında Harran bulunmamaktadır.³ Bu da söz konusu konuşmanın vuku bulmuş

¹ Me'mun'un Harranlılarla konuşmasında "Bu takdirde siz putlara tapan zındıklarsınız ve babam Harun Reşid zamanındaki Ashâbü'r-ra's grubundansınız" ifadesinde bunu açıkça görmek mümkündür. bk. Bildiri, Me'mun ve Harranlılar kısmındaki diyalog metni.

² Mes'ûdî, a.g.e., IV, 42.

³ Bizans seferleri esnasında Me'mun'un uğradığı yerler tarih kitaplarında geçtiği kadarıyla şöyledir: 215 yılındaki seferinde Tikrit, Musul, Menbic, Bâbik, Antakya, Massisa ve Tarsus'a uğramış, 216 yılında Antigu denilen yerde ikamet etti, Keysûm'da iki gün kaldı ve oradan Dımaşk'a (Şam) döndü. 217

olmasını imkânsız kılacak bir argümandır. Bunlara ilave olarak Abbasî hukuk sisteminin merkezinde yer alan Ebu Yusuf'un yukarıda anılan içtihatları ortadayken, Me'mun'un gayr-i Müslimlere yönelik mevcut uygulamayı tersine çevirecek böyle bir keskin girişimde bulunması makul görünmemektedir. İyiliği emir kötülükten sakındırma ilkesi bağlamında da meseleyi ele aldığımızda, "Dinde zorlama yoktur. Doğruluk ile yanlışlık birbirinden ayırt edilmiştir."¹ mealindeki ayetten hareketle bu girişimin yanlış olduğunu söylemek mümkündür. Zira insanlar bir dine girmeye veya bir dinden çıkmaya kendi iradeleri ile karar vermelidirler. Zorlamanın münafıklığı doğuracağı da unutulmamalıdır. Me'mun gibi dinî ve bilimsel konularda iyi düzeyde malumata sahip bir halifenin böyle bir girişimde bulunması pek akla yatkın gelmemektedir.²

yılında Lü'lüe ve Selegus'a gitti. 218 tarihinde Şam'da (Dimaşk) idi ve son Bizans seferi için Tarsus'a gitti. Tarsus ile Lü'lüe arasında bulunan Bedendûn denilen yerde öldü ve Tarsus'a defnedildi. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut ts. Dâru Sâdır, II, 465-469; İbnü'l-Esîr, a.g.e., VI, 417-427; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn (Kitâbü'l-İber)*, Beyrut 1391/1971, III, 256.

¹ el-Bakara 2/256.

² Çağdaş Araştırmacılar Ramazan Şeşen, "Bu hikayede bir yanlışlık vardır. Me'mun gibi antik kültürün hayranı olan bir şahsın Harranlıları tanımaması imkansızdır. Üstelik bu sırada Beytü'l-hikme'de çalışan Harranlılar vardı" (Ramazan Şeşen, a.g.e., s. 48.) değerlendirmesinde bulunur.

MÜSLÜMAN SÂBÎ İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA ŞERİF RADÎ VE EBÛ İSHAK İBRAHİM B. HİLAL EL-HARRANÎ DOSTLUĞU

Halil İbrahim BULUT*

Şii-İmamiyye'nin önde gelen alimlerinden biri Şerîf Radî'dir (ö.406/1015). Yaşadığı dönemde Bağdat'ta önemli görevler üstlenmiş, siyasî ve ilmî açıdan öne çıkmış bir şahsiyettir. Şerîf Radî, aynı zamanda Ehl-i Beytin şairi olarak da bilinmektedir. Çeşitli konularda yazdığı pek çok şiirin yer aldığı bir divanı bulunmaktadır.¹ Bu eserindeki şiirlerden bazılarını dostu ve yakın arkadaşı olan Ebû İshak İbrahim b. Hilal el-Harranî'ye (ö. 384/994) atfetmiştir. Nitekim karşılıklı olarak kaleme aldıkları şiirler “*Resâilü's-Sâbî ve Şerîf Radî*” adıyla neşredilmiştir.² Burada Şerîf Radî, bir Sâbî olmasına rağmen dostu Ebû İshak'ı övmesi sebebiyle yaşadığı dönemde farklı çevrelerden tepkiler almış, ancak Ebû İshak ile dostluğunu bozmamıştır.

Şüphesiz Ebû İshak İbrahim b. Hilal el-Harranî, Harranlı ve bir Sâbî dinine mensup olması bakımından dikkat çekmektedir. Yaşadığı dönemde Bağdat'ta Abbâsî Halifeleri ve Büveyhî Emirleri ile dostluk kurmuş ve onların güvenlerini kazanmıştır. Bu itibarla bir Sâbî ile bir Ehl-i Beyt mensubu arasındaki dostluğun araştırılmaya değer olduğu kanaatindeyiz. Aşağıda, önce Şerîf Radî ve Ebû İshak Harranî'nin biyografileri hakkında bilgi verilecek sonrada birbirlerine atfen kaleme aldıkları şiir ve nesir yazılarına dayanarak aralarındaki dostluk ortaya konulacaktır. Buradaki amacımız, söz konusu iki şahıs arasındaki dostluğu ortaya koymak suretiyle Müslüman-Sâbî ilişkilerine tarihi bir örnek vermektir.

1. Şerîf Radî

Şerîf Radî, h. 359 yılında Bağdat'ta doğdu ve 47 yaşında iken 406 yılında Bağdat'ta vefat etti.³ Ancak o, bu kısa ömrüne rağmen büyük işler başardı. Arap

* Doç. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat Fak. Çretim Üyesi, hbulut@sakarya.edu.tr

¹ Şerîf Radî, *Divânü Şerîf er-Radî*, Dâru's-Sadr, Beyrut trs.

² Necm, Muhammed Yusuf, *Resâilü's-Sâbî ve's-Şerîf er-Radî*, Kuveyt 1986.

³ İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-Muntaẓam fi târîhi'l-ümmem ve'l-mülük*, (nşr. M. Abdülkadir Ata), I-XVIII, Beyrut 1992, XV, 115; İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed, *el-Kamil fi't-târîh*, (nşr. Tomberg), I-XIII, Beyrut 1979, IX, 262; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerbu Nehci'l-Belağâ*, Beyrut 1965, I, 31; Moktar Djebli, “al-Sharif al-Radi”, *The Ancylopedia of Islam*, IX, 340.

edebiyatına ve İslam kültürüne büyük katkıları oldu. Hicri dördüncü asrın önemli entelektüelleri arasında yerini aldı.

Şerîf Radî, Hz. Peygamberin soyundan gelen imamların neslindedir. Baba tarafından Musa Kazım'ın torunlarından ve Anne tarafından ise İmamiyye'nin dördüncü imamı olan Ali Zeynelabidin'in ikinci oğlunun torunlarından meşhur Nasîrül-Hakk'ın (225 veya 230-304/844-916) neslinden gelmektedir.¹ Asıl adı, Muhammed, künyesi ise Ebül-Hasan'dır. İsim zinciri, Muhammed b. el-Hüseyin b. Musa b. Muhammed b. Musa b. İbrahim b. Musa b. Cafer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib şeklindedir.² *Tabir, Zü'l-menâkıb* ve *el-Evhad* lakaplarıyla anılan Ebû Ahmed Hüseyin b. Musa el-Müsevî'nin ikinci oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Hem anne tarafından hem de baba tarafından Hz. Peygamberin neslinden geldiği için "Şerîf" unvanı almıştır. Dokuz yaşından itibaren şiir yazmaya başladığı kaynaklarda belirtilmektedir.³ Hocası Şeyh Müfid'in (ö.413) yanı sıra çeşitli dallarda uzman olmuş ilim adamlarından dersler almıştır. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* ve *Kitabu'l-Umde*'yi bizzat Kâdî Abdülcebbar'dan okumuştur. Arap dili ve grameriyle alakalı olarak Ebû Said Hasan b. Abdullah es-Sayrafi'den (ö.368/979), ayrıca Ebû Muhammed el-Ekfânî, Ali b. İsa Rummanî (ö.384/994), Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî (ö.392/1002), İbn Nubâte (ö.394/ 1004), Muhammed b. İmran el-Merzubânî (ö. 378/ 988) ve Ebû İshak İbrahim b. Ahmed et-Taberi gibi Şii, Sünni ve Mu'tezilî alimlerden ders almıştır.⁴ Büveyhî veziri Sahib b. Abbad ile iyi ilişkiler kurmuş, bir Sâbîi olmasına rağmen Ebû İshak İbrahim b. Hilal el-Harranî (ö.384/994) ile dostluk kurmuş ve onun meziyetlerini öven şiirler yazmıştır. Şerîf Radî, henüz babasının sağlığında nakiplik görevini yerine getirmiş, hac emirliği ve mezalim mahkemeleri başkanlığı vazifelerinde de bulunmuştur.⁵

Şerîf Radî, Kur'an ilimlerinde iyi bir eğitim almıştır. Kelam ilmi, belağat ve Arap grameri konularında da maharetli bir alimdi. İlme olan düşkünlüğü "Dâru'l-ilm" adıyla bir eğitim merkezi kurmasına sebep olmuştur. Burada okuyan öğrencilerin masraflarını bizzat kendisi karşılamıştır. Waheed Ahktar, Radî'nin *daru'l-ilm* kurmasını, bu hususta öncü bir faaliyet olarak yorumlamış ve Nizamü'l-mülk'ün Nizamiye medreselerini kurma düşüncesinin buradan esinlendiğini belirtmiştir.⁶

a. Edebi Yönü

Şerîf Radî, Ehl-i Beyt'in şairi olarak ün yapmıştır.⁷ Hatta o, Kureys'in en büyük şairi kabul edilmiştir.⁸ Cesur ve aynı zamanda doğru bildiği şeyleri çekinmeden

¹ Ahktar, Waheed, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi 1988, s. 123-124.

² İbnü'l-Cevzî, *Muntaẓam*, XV, 115.

³ Seâlebî, Ebû Mansûr en-Nisâburî, *Yetîmu'd-debr fî mehbâsini ebli'l-asr*, Dîmeşk 1304, III, 131.

⁴ Ahktar, *a.g.e.*, s. 128.

⁵ Ahktar, *a.g.e.*, s. 131.

⁶ Ahktar, *a.g.e.*, s. 134.

⁷ Salebî, *Yetîmu'd-debr*, III, 131; İbnü'l-Cevzî, *Muntaẓam*, 15/ 116.

⁸ Şerîf Radî, *Dîvân*, (naşirin önsözü), s. 6; Moktar Djebli, "al-Sharif al-Radi", *The Encyclopedia of Islam*,

söyleyen bir yapısı vardı. Nitekim Abbasîlerle Ehl-i Beyt mensupları arasında önemli bir tartışma konusu olan bir şiirinden dolayı halifeden özür dilemeyi reddetmişti. Fatimilerin nesebiyle alakalı bir tartışmaya da sebebiyet veren “*Eleyse’z-zülliü fi diyâri’l-e’âdi, ve bi-mısrâ el-balîfetü’l-‘alevi’*” (Düşmanlarımda ülkesinde oturuyor olmam benim için bir zül değildir, Mısır’daki Alevî halifesi gücü elinde tuttuğu müddetçe) şeklindeki bu şiirinde Fatimî halifelerinin Ali evladından olduğuna vurgu yapmış ve onları övmüştür.¹ Abbasî halifesi Kadir-Billah, bu sözleri duyunca memnuniyetsizliğini Radî’nin babasına, Seyyid Murtaza’ya ve Şeyh Müfid’in de içinde bulunduğu ulemaya ifade etmiş, Radî’nin kendisinden özür dilemesini istemiştir. Ancak Radî, bunu kabul etmemiş ve bütün resmî görevlerinden ayrılmıştı.²

Şerîf Radî’nin şiirlerinde pek çok kimseyi övdüğü görülür. Aslında o, bunu yaparken herhangi bir menfaat beklentisi içinde olmamıştır. Övdüğü kimselere bakıldığında bunların yaşadığı dönemde seçkin, değerli kimseler oldukları, iyi ve güzel işler yapmakla şöhret buldukları görülür. Bu itibarla o, şiiri ve şairliği ticari bir meta olarak görmemiş; insanları yaptıkları güzel işlerde teşvik etmek için bir araç olarak kullanmıştır.³ Örneğin o, kendisi gibi şair ve edip olan Sahib b. Abbad, Sabûr b. Ezdeşirî’i vezaret makamında icra ettikleri güzel faaliyetler sebebiyle övmüştür.⁴

Son dönem bazı araştırmacılar Radî’nin şiirlerinde son derece büyük hüznün ve elemnin mevcut olduğunu belirtmektedirler.⁵ Bunun sebebi olarak da Ehl-i Beyte uygulanan baskı ve zulmü göstermektedirler. Aslında Radî’nin yaşadığı dönemde de ailesi baskıya maruz kalmıştır. Nitekim babası Adudüdevle tarafından hapsedilmiş ve uzun müddet tutsak kalmıştır. Bütün bu hususlar onun “Gözyaşı Şairi” olarak isimlendirilmesine sebep olmuştur.⁶

Şerîf Radî vefalı birisidir. Dostlarını en sıkıntılı zamanlarında bile terk etmemiştir. Onun vefasını anlamamız açısından vefat eden dostlarının ardından kaleme aldığı şiirleri bize güzel bir örnek verebilir. Sevdiği kimseler için bazen birden fazla şiir yazdığı da olmuştur. Onun vefasını göstermesi bakımından kaynaklarda zikredilen şu hadise anlamlıdır. Yaşadığı dönemde Karmatilerin Bağdat’taki temsilcisi ve aynı zamanda liderleri olan İbn Şaheveyh’in ölümü üzerine (h. 396/1005) cenaze merasimine katılan üç kişiden birisi olmuş, ayrıca bir şiir yazarak onun dostluğunu dile getirmiştir. Bu şiirinde o, kendisini seven dostlarının çok olduğunu ancak takipten çekindikleri için cenaze merasimine katılmadıklarını

IX, 341.

¹ Ahktar, *a.g.e.*, s. 131-132.

² Ahktar, *a.g.e.*, s. 132.

³ Şerare, Abdüllatif, *eş-Şerîf er-Radî; dirase ve muhtârât*, Beyrut 1993, s. 54-55.

⁴ Şerare, *eş-Şerîf er-Radî*, s. 55.

⁵ Şerîf Radî’nin edebi yönünü dile getiren bir makale için bk. Seyyid Ubâde, “Lüzum mâ lâ yelzem fi divani’ş-Şerîf er-Radî”, *Mecelletü ma ‘badi’l-makutâtü’l-Arabî*, 46/2, Kahire 2002, s.161-188.

⁶ Câsim, Aziz Seyyid, *el-İğtirâb fi hayatihî ve şi’ri’ş-Şerîf er-Radî*, Beyrut 1986, s. 17; Mahmud Ebû Alevî, *eş-Şerîf er-Radî diraseten fi asrihî ve edebihî*, Beyrut 1986, s. 180.

dile getirmiştir.¹ Ayrıca Radî, babasını hapisten kurtaran Büveyhî Emiri Şerefuddevle'yi de bu iyiliğinden dolayı övmüştür.²

b. Eserleri

Şerîf Radî, resmi görevlerinin yanı sıra ömrünün kısa olmasına rağmen büyük eserler geride bırakmıştır. Eserlerinin genel özelliği daha ziyade edebiyat ve şiirle alakalı olmalarıdır.³ Radî'nin hiç şüphesiz en büyük yapıtı *Nebcü'l-belâğa* adlı eseridir. Burada o, Hz. Alî'nin sözlerini, nasihatlerini ve mektuplarını toplamıştır. Bunu yaparken en önemli kaynaklarından birisi hocası Şeyh Müfid'in sözleri ve eserlerindeki açıklamaları olmuştur. Bir diğer önemli çalışması *Dîvan*'dır. Ayrıca onun eserleri arasında *Hasâisu'l-eimme*, *Telhîsu'l-beyân 'an mecâzâtü'l-Kur'an*, *Mecâzâtü'l-âsârî'n-nebevîyye*, *Hakâiku't-te'vîl*, *Meâni'l-Kur'an*, *Mubtârü's-şi'r* *İbn İshâk es-Sâbî, el-Ceyyûd min şi'r ibni'l-Haccâc*, *Dîvânü's-şi'r* gibi eserlerini saymamız mümkündür.⁴

2. Ebû İshak İbrahim b. Hilal b. Zehrûn es-Sâbî el-Harranî

Önemli bir edebiyatçı ve tarihçi olan şairin asıl adı İbrahim b. Hilal b. İbrahim b. Zehrûn el-Harranî es-Sâbî, künyesi ise Ebû İshak'tır. 313/994 yılında Harran'da doğmuştur.⁵ Büveyh oğullarının Bağdat'a hakim olduğu bir dönemde Bağdat'ta yaşamıştır. İlim tahsilini de burada yaptığı anlaşılmaktadır. Sâbî dinine bağlı kalarak hayatını devam ettirmiştir. Uzun bir ömür yaşayan Ebû İshak, 12 Şevval 384 yılında Bağdat'ta ölmüştür.⁶ O, Sabî dinine mensup bir ailenin çocuğudur. Meşhur Sabit b. Kurra, anne tarafından onun dedesidir.⁷

Ebû İshak, Bağdat'ta Halife nezdinde ve Büveyhî Emirleri yanında önemli vazifelerde bulunmuştur. Onun devlet kademelerindeki bu konumu pek çok devlet ricali, şair, edip, alim ve önde gelen kimselerle irtibat kurabilmesine zemin hazırlamış ve güzel ilişkiler kurmasına imkan sağlamıştır. Güzel huyu ve uyumlu bir yapıya sahip olması, onu aranan bir kimse yapmıştır. Ebû İshak, Müslümanlarla iyi geçiniyor, İslam büyüklerine karşı büyük bir hürmet gösteriyordu. Bu saygısı sebebiyle olacak ki Ramazan aylarında Müslümanlar gibi oruç tutuyordu.⁸ Nitekim

¹ Ebû Alevî, *es-Şerîf er-Radî*, s. 180-181.

² Ebû Alevî, *es-Şerîf er-Radî*, s. 181.

³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, (nşr. M. Abdülkadir Ata), Beyrut 1998, III, 450.

⁴ Ahktar, *a.g.e.*, s. 139-140.

⁵ İbn Nedim, şairimizin h. 310'lu yıllarda doğduğunu söylerken (*Fibrîst*, s.167), Şakir Mustafa ise 320 yılında doğduğunu bildirmektedir. (Şakir Mustafa, *Târîhu'l-Arabî ve'l-muverribân*, Beyrut 1979, II, 59.) Ancak kendisi gibi ulema ve udeba sınıfından olan torunu Ebu'l-Hüseyin Hilal b. el-Muhassin, dedesinin h. 313 yılında doğduğunu teyit etmektedir. bk.Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, II, 20-21. Ayrıca bk. es-Sealebî, *Yetîmu'd-debr*, II, 241; R. Yusuf Ataullah, *Târîhu'l-Âdâbi'l-Arabîyye*, Beyrut 1975, I, 316.

⁶ bk. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, II, 20-21;

⁷ *Ancyclopedia of Arabic Literature*, (ed. J. Scott Meisami-Paul Starkey), London 1998, "al-Sâbî, Ebu İshak", md.

⁸ Seâlebî, *Yetîmu'd-debr*, II, 288.

Ebû Mansur es-Sealebî onun hakkında şunları kaydetmiştir. “Ramazan orucunu Müslümanlara saygısından dolayı tutardı. Kur’an-ı Kerim’i ezberlemişti. Çünkü edebî yazılarında ve şiirlerinde Kur’an’dan deliller getirmeyi arzuluyordu.¹

Abbâsî halifeleri, Büveyhî Emir ve vezirleri Ebû İshak’ın İslam’a girmesini çok arzu etmişlerdi.² Bunun gerçekleştirilebilmesi için bazı hilelere de baş vurmuşlardı. Nitekim Büveyhî Emiri İzzuddevle (Bahtiyar b. Muizzuddevle) eğer Müslüman olursa kendisine vezirlik vereceğini bildirmiş, ancak o Sâbî dinine bağlılığını devam ettirmiştir ve dininden ayrılmayı kabul etmemiştir.³ O, kendi dini ve mezhebi konusunda çok samimi idi. Hatta bununla alakalı olarak bir olay nakledilmektedir: Ebû Nasr Sehl b. el-Merzubânî’nin naklettiğine göre bir gün Ebû İshak, vezir Muhellebî’nin ziyafet sofrasına rastlamıştı. Ancak yemeğe katılmamıştı. Çünkü sofrada bakla yemeği vardı. Sâbî dinine göre balık, domuz eti gibi bakla yemek de inananlarına haram kılınmıştı. Vezir Muhellebî, Ebû İshak’ı yemesi için zorlayınca “Ey Vezir! Yemek konusunda Allah’a isyankar olmak istemiyorum” diyerek cevap vermişti. Vezir, onu anlayışla karşılamıştı.⁴

Ebû İshak, Sâbî dinine bağlı olmasına rağmen çağdaşı Müslüman alimler onun hakkında hüsnü şahadette bulunmuş, ondan övgüyle bahsetmişlerdir.⁵ Özellikle şairliği konusunda büyük bir takdir toplamıştı. Bağdat, Ebû İshak’ın yaşadığı dönemde İslam dünyasının ilim ve kültür merkezi idi. Ebû İshak, zaten ilmiye sınıfına mensup bir aileden gelmekte idi. Nitekim Sâbî b. Kura, anne tarafından dedesi idi. Bu sebeple dönemin imkanlarından faydalanmasını bilmmiştir.⁶ Edebiyat, şiir, tarih, astronomi ve matematik sahalarında ün kazanmıştır. Edebi üslubuyla o kadar fazla dikkat çekmiştir ki, önce Halife sonra da Büveyhî emirleri onu yazı işlerinin başkanlığına (Divanü’l-inşa) getirmişlerdi.⁷ Nitekim çağdaşı İbn Nedim de onun hakkında şunları nakletmektedir. “Ebû İshak İbrahim b. Hilal, nesir ustası ve belîğ bir şairdir. Kitabî, belâğat ve şiir konularında mahirdir...”⁸ diyerek onun edebî sahadaki maharetine dikkat çekmiştir. Sealebî de, “O, belâğat konusunda Irak’ta eşsizdir” diyerek bu hususu dile getirmiştir.⁹

a. Devlet Ricaliyle İlişkileri

Hayatı, Büveyhîlere ve Abbâsî halifelerine hizmetle geçmiştir. Ebû İshak, Bağdat’ta yönetici elitlerin güvenini kazanmıştır. Büveyhî veziri Ebû Muhammed el-Muhellebî’nin yakın dostu olmuş ve resmi işlerde ona vekalet edecek derecede

¹ Yakut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udeba*, II, 28.

² Ancylopedia of Arabic Literature, “al-Sâbî, Abu Ishak”, md.

³ Yakut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udeba*, II, 21; Seâlebî, *Yetîmu’d-debr*, II, 288.

⁴ Seâlebî, *Yetîmu’d-debr*, II, 288-289; Safedî, *Kitâbü’l-Vâfi bi’l-vefeyât*, md. 2611.

⁵ İbn Nedim, *Fibrîst*, Beyrut 1994, s. 167; Yakut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udeba*, II, 21.

⁶ Abdurrahman el-Azavî, *el-Muverrihu’l-Arabî*, 1984, 24/184.

⁷ Seâlebî, *Yetîmu’d-debr*, II, 243; Yakut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udeba*, II, 20.

⁸ İbn Nedim, *Fibrîst*, s. 167.

⁹ Seâlebî, *Yetîmu’d-debr*, II, 241.

güvenini kazanmıştı. İlk olarak o, 349 yılında “Divanü’r-resâil” başkanlığına getirilmiştir.¹ İzzuddevle’ye samimiyetle bağlıydı. Ancak Büveyhî emiri İzzuddevle/Bahtiyar ile Bağdat’a hakim olmak isteyen Adudüdevle arasındaki ilişkiler gergindi. O, Büveyh oğulları arasında vuku bulan siyasi çekişmelerde İzzuddevle’nin yanında yer almıştı. Ebû İshak’ın Bahtiyar ile böyle bir ilişkisinin varlığı sebebiyle olacak ki Adudüdevle, Bağdat’ı ele geçirdiğinde, diğer bazı önde gelenlerle birlikte onu da tutuklamış, mallarını müsadere etmiş ve uzun yıllar boyunca Fars’ta bir kalede hapsedmişti. Adudüdevle, şayet Büveyh oğullarının tarihini yazarsa onu serbest bırakacağını söylemiştir. Ebû İshak, bunun üzerine Büveyh oğullarının tarihini anlatan “*Kitâbu’t-Tâcî*” adlı tarih eserini kaleme almıştır. Aslında o, bu eserini gönülsüz bir şekilde yazmıştır. Nitekim bu eserini yazarken kendisine gelen bazı arkadaşlarına “Bir takım batıl işleri doğruymuş gibi gösteriyorum, yalanları da süslüyorum” diye açıklamada bulunmuştu.² Bu durum Adudüdevle’un kulağına gittiğinde onun, fillerin ayakları altına atılarak öldürülmesini emretmiş, ancak Ebu’l-Kasım Abdülaziz b. Yusuf ve Nasr b. Harun gibi hatırı sayılır şefaatçilerin araya girmeleri üzerine yaşamasına müsaade etmiş; ölüm cezasını müebbet hapse çevirmiştir.³ Ebû İshak, Adudüdevle’nin bu tutumu sebebiyle uzun yıllar mahkum kalmış, ancak Adudüdevle’nin ölümü üzerine oğlu Samsamuddevle’nin emir olmasından sonra özgürlüğüne kavuşabilmiştir.⁴ Torunu Hilal b. Muhassin, dedesinin 3 yıl yedi ay 14 gün hapiste kaldığını bildirmiştir.⁵

Diğer taraftan vezir Muhellebî’nin ona aşırı bir muhabbeti ve düşkünlüğü vardı. ⁶ Yine vezir Sahib b. Abbad da ona karşı büyük bir muhabbet besliyor, şairliğini ve edebî üslubunu övüyordu.⁷ Ayrıca Ebû İshak, vezir İsmail b. Abbad ile dostluk kurmuş, birbirlerinin güvenini kazanmış ve aralarında yazışmalar vuku bulmuştur. Aynı şekilde Sahib b. Abbad da ona karşı son derece büyük muhabbet beslemiştir.⁸

b. Eserleri

Ebû İshak, iyi bir tarihçi olmanın yanı sıra maharetli bir şair idi. Tarih sahasındaki en önemli yapıtı hiç şüphesiz *Kitabü’t-Tâcî* adlı eseridir.⁹ Eserine, Adudüdevle’nin “*Tâcî’l-mille*” lakabına binaen bu ismi vermiştir.¹⁰ Bu eserin bazı bölümleri günümüze ulaşabilmiştir. Elde mevcut fragmanlar, *el-Müntezâ‘ min Kitâbi’t-Tâcî fî abbâri’d-devleti’d-Deylemiyye* adıyla yayımlanmıştır.¹¹ *et-Tâcî*, kendi dönemindeki

¹ Yakut el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Udeba*, II, 21; Ataullah, *a.g.e.*, I, 316

² Safedî, *Kitâbü’l-Vâfi bi’l-vefâyât*, md. 2611; Ataullah, *a.g.e.*, I, 318-19.

³ Muhammed Abdülğani, *eş-Şerf er-Radî*, Kahire trs., s. 46.

⁴ Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, II, 22-23; Ataullah, *Târîhu’l-âdâbi’l-Arabîyye*, I, 317.

⁵ Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, II, 28; Şakir Mustafa, *Târî hu’l-Arabî ve’l-muverribûn*, Beyrut 1979, II, 59.

⁶ Seâlebî, *Yetim*, II, 289.

⁷ Seâlebî, *Yetim*, II, 292.

⁸ Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, II, 49-51.

⁹ İbn Nedim, *Fibrîst*, s. 167.

¹⁰ Seâlebî, *Yetim*, II, 21-22.

¹¹ Şakir Mustafa, *Târî hu’l-Arabî ve’l-muverribûn*, II, 60; Abdurrahman el-Azavî, *el-Muverribu’l-Arabî*, yıl

olayları birinci elden naklettiği için çağdaş bir çalışma sayılmaktadır.

Ayrıca Ebû İshak'ın sarayın yazı işlerinden sorumlu olması sebebiyle kaleme aldığı resmi yazışmalardan oluşan *Münşeatü's-Sâbî* adında bir eseri de bulunmaktadır. Bu eser, “*el-Muhtâr min resâilî Ebî İshak İbrahim b. Hilal b. Zebrûn es-Sâbî*” adıyla Şekib Arslan (Beyrut trs.) tarafından yayımlanmıştır. Bu eserinde o, dönemin siyasi, ekonomik ve sosyal hadiselerine resmi yazışmalar sebebiyle yer vermektedir. Dönemin siyasi tarihini çalışacaklar için önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bunlardan ayrı olarak; *Kitâbu abbâri ehlîhi*, *Divânu's-şî'r*, *Kitâbu resâilîhî*, *Kitâbu muraselâtu's-Şerîf Radî*, *Kitâbu ihtiyâr şî'ri'l-Muhellebî* gibi eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.¹

c. Şerîf Radî ve Ebû İshak Dostluğu

Ebû İshak ile Şerîf Radî arasındaki dostluk, Ebû İshak ile Radî'nin babası arasındaki dostluğa dayanmaktadır. Çünkü henüz Radî küçük bir çocuk iken babası Ebû İshak ile tanışıyor ve görüşüyorlardı. Radî'nin babası Ebû Ahmed el-Musevî,² Abbâsî halifesiyle olduğu kadar Büveyhî emiri İzzuddevle Bahtiyar'ın da yakın bir dostu idi. Hatta Büveyhî emiri, ona son derece güvenmekte idi. Emir, 354/965 yılında Ehl-i Beytin nakibliğinin yanı sıra hac emirliği ve mezalim mahkemeleri başkanlığı görevlerini de ona vermiştir.³ Ebû İshak, saraydaki görevi sebebiyle Ebû Ahmed'in ahitnamelerini yazmıştır. İşte bu dönemden itibaren Ebû Ahmed ile Ebû İshak arasında dostluk başlamıştır. Aslında bu ikisi arasında bir bakıma kader birliği de vardır. Zira Adudüdevle devrinde her ikisi de takibe uğramış, bütün varlıkları ellerinden alınmıştır.⁴

Ebû İshak ile Ebû Ahmed arasında başlayan iyi ilişkiler oğulları tarafından devam ettirilmiştir. Bu itibarla Radî ile Ebû İshak arasındaki dostluğun daha önceki bir zamanda başladığı ve ailevî bir boyutunun olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Radî, Ebû İshak'ın kabri başında söylediği şu beyitte bu durumu teyit etmektedir: “Her ne kadar sen, benim ailemden ve soyumdan değilsen de, şüphesiz sen muhabbet bağıyla onlara bağlısın...”⁵ Ayrıca bu dostluğun sebepleri arasında her ikisinin de yönetici elitlerden olması gösterilebilir. Zira toplumsal statüleri itibarıyla birbirlerini daha iyi tanıyabilme imkanına sahip olmuşlardır.

1984, sayı24, s.186-87.

¹ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 167.

² Şerîf Radî ve Murtaza'nın babaları Ebû Ahmed Hüseyin b. Musa, yaşadığı dönemde Ali evladi arasında önemli bir konuma sahip olmuş mümtaz bir şahsiyet idi. O, Abbâsî yönetimi altında yetişen bir Şii olarak hep önemli vazifelerde bulunmuştu. Bahaüdevle zamanında Büveyhî emirinin onayıyla Ebû Ahmed, diğer vazifelerinin yanında baş kadılık vazifesine getirilmek istenmiş, ancak Halife Kadir Billah bu tayini bazı siyasi gerekçeler sebebiyle onaylamamıştı. (*Muntazam*, 15/ 72.) Ebû Ahmed, 380 yılında muhtemelen yaşlılığı sebebiyle bu vazifelerini oğulları Şerîf Radî ile Murtaza'ya bırakmıştır. O, 97 yaşında iken 403/ 1012-13 yılında ölmüştür. Onun ölümünden sonra Radî, babasının yerine geçmiştir. (*Muntazam*, 14/ 344; 15/ 72.)

³ Moktar Djebli, “al-Sharif al-Radi”, *The Encyclopedia of Islam*, IX, 340.

⁴ Abdulfettah Muhammed el-Halevî, *es-Şerîf er-Râda Hayatuhu ve dirasetü şî'rihi*, Beyrut 1986/1406, I, 126.

⁵ Halevî, *es-Şerîf er-Radî*, I, 135.

Aslında Ebû İshak ile Radî arasında vuku bulan bu dostluk ve muhabbet gerçekten dikkat çekicidir. Zira aralarında takriben 45 yıl gibi çok büyük bir yaş farkı bulunmaktadır.¹ Ancak onların dostluğunu akranlık açısından değil de, bilgi ve edebî zevk birliği açısından ele alırsak daha anlaşılabilir olacaktır.

Şerif Radî ile Ebû İshak arasında şiir yazışmalarının yanı sıra nesir şeklinde mektuplaşmalar da olmuştur.² Aralarındaki yazışmalar daha sonraki bir dönemde kitap haline getirilmiştir.³ Bu eserde h.376-384 yılları arasında birbirlerine cevaben kaleme aldıkları şiir ve mektuplar yer almaktadır. Ayrıca Ebû İshak'ın ölümünden sonra Radî'nin onunla alakalı olarak yazdığı bir kaside de bulunmaktadır.

Eser, Ebû İshak'ın rahatsızlığı sebebiyle dostunun ziyaretine gidemediğini ifade eden ve bundan dolayı da özür beyan eden bir şiirle başlamaktadır. Burada Ebû İshak, "İhtiyarlık ve müzmin hastalık bizi alıyordu, Şerîf'in hakkını yerine getirmekten..." şeklinde devam eden şiir "Gençlik sahibi bir delikanlının, zayıf, güçsüz ve hasta bir ihtiyarın özrünü büyük bir cömertlikle kabul eder.." ifadeleriyle son bulur.⁴ Radî, Ebû İshak'a aynı tarzda ve kafiye uyumu olan bir şiirle cevap verir.⁵ Bunun akabinde Ebû İshak, Radî'yi öven ve içinde bulunduğu hastalık sebebiyle zamanı kötüleyen bir şiirle dostuna cevap verir. Bu şiirinde Ebû İshak, kendisine arız olan hastalığından ve gücünün pek çok şeye yetmediğinden söz eder.⁶ Radî de Ebû İshak'ın bu şiirine şiirle cevap verir. "Allah seni hastalıklardan muhafaza buyurduğunda, gönlümdeki bütün sıkıntılar son bulacaktır..." diyerek onun şifa bulması için dua eder.⁷

Ebû İshak, Radî'nin şiirine cevap vermeyi biraz geciktirdiğinden olacak ki, ona gönderdiği şiirinde kusurunun bağışlanmasını talep eder. Ayrıca 384 yılı Ramazan Bayramı yaklaştığından Radî'nin bayramını da tebrik eder.⁸ Aslında bu durum, yaşının küçük olmasına rağmen Şerif Radî'nin konumunu göstermektedir. Onların aralarında muhabbet o denli büyüktü ki bir müddet ayrı kaldıklarında bunu dile getiren şiirler yazıyorlardı. Nitekim Radî, Firis'te bulunduğu bir sırada "Sizinle görüşemediğim için kendimi kınıyorum, ancak gönlüm sizi son derece arzulamaktadır.." diyerek bu ayrılığın kendisine ağır geldiğini belirtmiştir.⁹

Başka bir şiirinde Ebû İshak şöyle der: "Eğer yaşar veya ölürsem sana bildirdiğim hususları hatırla, üzerine düşeni de hakkıyla yerine getir, evladıma da göz kulak ol.." ¹⁰ Ebû İshak, bu kasideyi ölümünden sadece on iki gün önce kaleme

¹ Halevî, *eş-Şerîf er-Radî*, I, 125-126.

² Seâlebî, *Yetim*, II, 354-362.

³ Bk. Necm, Muhammed Yusuf, *Resâilu's-Sâbi ve's-Şerîf er-Radî*, Kuveyt 1986.

⁴ Necm, *Resâil*, s. 7-8.

⁵ Necm, *Resâil*, s. 8-14.

⁶ Necm, *Resâil*, s.15-20.

⁷ Necm, *Resâil*, s. 21-26.

⁸ Necm, *Resâil*, s.27-31.

⁹ Şerare, *eş-Şerîf er-Radî*; Beyrut 1993, s. 55.

¹⁰ Necm, *Resâil*, s. 40.

almıştır. Muhtemelen bu kaside onun son şiiridir.¹

Şerîf Radî vefalı birisidir. Dostlarını en sıkıntılı zamanlarında bile terk etmemiştir. Onun vefasını anlamamız açısından vefat eden dostlarının ardından kaleme aldığı şiirleri bize güzel bir örnek verebilir. Nitekim dostu Ebû İshak'ın ölümü üzerine birden çok şiir kaleme almıştır.² Şerîf Radî, 12 Şevval 384'de vefat etmesinin ardından Ebû İshak'ın meziyetlerini öven bir kaside kaleme alır. "Tabutla seni taşıyanların kimler olduklarını bildin mi? Dostluk fenerinin nasıl söndüğünü gördün mü?... Koskocaman bir dağ yok oldu, şayet bu dağ denize düşseydi onu taşırdı..."³ diyerek dostunun kendi gözündeki değeri ve önemini ifade eder. Yine Radî, Ebû İshak'ın Cüneyne'deki kabrinin yanından geçerken otuz beş beyitten oluşan bir şiir söylemiştir. "Cüneyne'deki kabir biliyor mu ki biz orada yatan kişinin faziletlerinin söylemek üzere durduk, ona uğradık ve onun işaretleri bize şeref verdi..."⁴

Aradan yıllar geçmiştir. Bir gün Radî, Ebû İshak'ın kabrinin yanından geçerken ona olan muhabbetini hatırlayıp şöyle demiştir: "Şayet kabiledeki insanlar senin nezdindeki konumumu zemetmemiş olsalardı elbette kabrini selamlardım Ey Ebû İshak."⁵ Burada Radî'nin ona olan muhabbeti ifade edilmekle birlikte aynı zamanda toplumun bu konudaki psikolojik baskısı da anlatılmaktadır.

Ebû İshak ile Şerîf Radî arasında düz yazı şeklinde bazı mektuplaşmaların da olduğu bilinmektedir. Nitekim Radî, oğlu Ebû Said Sinan'ın h. 380 yılında ölmesi üzerine Ebû İshak'a bir taziye mektubu yazmıştır.⁶ Bu mektup, edebî bir tarzda yazılmıştır. Burada Radî, oğlunun vefatından duyduğu derin teessürü dile getirmekte ve dostuna baş sağlığı dilemektedir.⁷ Ebû İshak da cevaben bir mektup yazar ve aynı şekilde edebî bir üslup kullanır. Burada Ebû İshak, gösterdiği ilgi ve alakadan dolayı dostuna teşekkür eder ve sözlerinin üzüntüsünü hafiflettiğini belirtir.⁸

Bundan ayrı olarak Şerîf Radî, devlet ricaliyle alakalı bir takım işlerinin yapılması hususunda Ebû İshak'ın yardımını talep eden mektuplar da yazmıştır. Nitekim 380 yılında Halife Tâî-Lillah tarafından babasının halefi olarak nakiplik ve hac emirliği vazifeleriyle görevlendirilmişti. Ancak Halifenin imzalayacağı evrak gecikmişti. Bunun üzerine Radî, dostuna mektup yazarak bu işinin halledilmesini istemiş, Ebû İshak da bunu hemen yerine getirmiştir.⁹ Yine h. 381 yılında Halife Tâî-Lillah başka bir görev için Radî'yi görevlendirmiş, ancak resmi yazı gecikmişti. Bunun üzerine Radî, dostu Ebû İshak'a bir mektup yazarak durumu bildirmiş, o da hemen evrakını

¹ Halevî, *eş-Şerîf er-Radî*, I, 133.

² Ebû Alevî, *eş-Şerîf er-Radî*, s. 180.

³ Seâlebî, *Yetim*, II, 362-368; Necm, *Resâil*, s. 45.

⁴ Necm, *Resâil*'s-Sâbî ve's-Şerîf er-Radî, s. 56.

⁵ Necm, *Resâil*, s. 61; Halevî, *eş-Şerîf er-Radî*, I, 135.

⁶ Necm, *Resâil*, s. 63; Halevî, *eş-Şerîf er-Radî*, I, 127.

⁷ Necm, *Resâil*, s. 63-70.

⁸ Necm, *Resâil*, s. 71-72; Halevî, *eş-Şerîf er-Radî*, I, 128.

⁹ Necm, *Resâil*, s. 73-81.

hazırlamıştı.¹ Ayrıca Radî, bazı dostlarına Ebû İshak'ın ölümünden sonra bir mektup yazmış ve burada dostunun güzel ahlak ve meziyetlerini övmüştür.² Şerîf Radî, bu mektupta “Felev kâne ismun yûdagu alâ cima'î'l-fadli, ve yekûnu alemen li-mecmû'î'n-nebel fî zamanina....”³ “Şayet bütün faziletleri bir araya toplayan bir isim dile getirilecek olsa senin ismin zamanımızdaki bütün okları toplayan okluk için bir alem olurdu...” diyerek onun faziletini dile getirmiştir. Radî'nin gönlünde bu denli önemli bir konuma sahip olan Ebû İshak'ın ardında yatan sebep güzel huy ve meziyetlerinin yanı sıra kendi ailesine ve babasına yakınlığı, dostluğu ve sadakati olsa gerektir.⁴ Şüphesiz Ebû İshak- Şerîf Radî dostluğunu gösterebilmek için başka deliller de ortaya konulabilir. Ancak burada zikredilen şiir ve nesir yazıları bu iki şairin arasındaki dostluğu göstermesi açısından yeterlidir.

Diğer taraftan Şerîf Radî ile Ebû İshak el-Harranî arasındaki bu dostluğu çekemeyenler ve aleyhte söz taşıyanlar olmuştur. Bunlar, Hz. Peygamberin soyundan gelen birinin Sâbî dinine mensup bir kimse ile dostluk kurmasını kendi dini anlayışlarınca eleştirmişlerdir. Radî bu tür itirazlara cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Burada o, Ebû İshak'ın dini inancını değil, güzel meziyetlerini övdüğünü belirtmiştir.⁵

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu tarihi tecrübe, Müslümanların diğer din mensuplarına karşı ortaya koydukları sevgi ve muhabbeti göstermesi açısından önemlidir. Burada Şerîf Radî'nin Ehl-i Beyt mensubu bir alim ve şair olması şüphesiz bu örneği daha da anlamlı kılmaktadır. Son söz olarak; insanların güzel huy, fazilet ve meziyetleri din, ırk ve milliyet ayrımı yapmaksızın takdir edilmelidir.

¹ Halevî, *eş-Şerîf er-Radî*, I, 128.

² Necm, *Resâil*, s. 102-112.

³ Necm, *Resâil*, s. 111.

⁴ Halevî, *eş-Şerîf er-Radî*, I, 127.

⁵ Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, md. 2611.

HARRAN MEKTEBİNİN TASAVVUFİ DÜŞÜNCE ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Ö.Faruk ALTIPARMAK*

Giriş

Bu çalışmamızda Harran Ekolü'nün tasavvufî düşünce üzerindeki etkilerinden bahsedeceğiz. Bu husus çok kapsamlı bir araştırmayı gerektirmektedir. Bizim bu çalışmamız daha geniş bir çalışmaya ön hazırlık niteliğindedir. Harran düşüncesinin tasavvuf düşüncesi üzerindeki etkileri dolaylıdır. Bu nedenle önce Harran Okulu hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Helenistik Felsefe ve bu düşüncenin İslam Dünyasına intikali ile beraber Sabîilerin temel düşüncelerine yer verilecektir. Daha sonra tasavvufî düşünce üzerinde özellikle İbn Arabî'de etkilerini gördüğümüz ve Harran düşüncesinden etkilenen Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvan-ı Safa hakkında bilgiler vereceğiz. Ayrıca Harran Ekolünden etkilenen İşrakîlikle beraber, İbn Arabî'nin şahsında Harran düşüncesinin tasavvuf düşüncesine etkileri hakkında da açıklamalarda bulunacağız.

Böylece Harran mektebinin kendine mahsus yapısını, daha sonra Harran'a intikal eden düşüncelere nasıl bir etki bırakmış olduğunu, Harran'ın tasavvufî düşünce üzerindeki etkilerini tespit edebilme imkanına sahip olabileceğiz.

1. Harran Okulu ve Helenistik Felsefe

Harran şehri, miladın başlarından beri ilim merkezleri ile tanışmış, hatta evrensel kültür başkentlerinden biri haline gelmiştir. Harran; Babil'in Astronomisini, Fars'ın Hikmetini ve Yunan'ın Felsefesini kucaklamıştır. Üstelik Y. Eflatunculuğun "ilk" merkezlerinden birisi de bu şehirdir. Aristo'nun eserleri, miladın ilk yüzyılında (İskender'in fütühatından dört asır sonra) toplanıp bir araya getirilmiş ve yaygınlaşmaya başlamıştır. O halde kesin olan şudur ki, birkaç yüzyıl boyunca Harran'a yerleşen Yunan kültürü, Aristo'dan önceki düşünceleri ihtiva etmekte, özellikle Pisagor ve Eflatuna ait fikirleri bünyesinde barındırmaktadır. Belki de Harran'ın en önemli özelliği Babil ilimlerine kol kanat germesi, Keldanî inançları yaşatması ve tüm Helen dünyası Hristiyanlaştıktan sonra bile Mesihî tesirden uzak

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak.

kalmadır. Harran'ın "Yıldızları Kutsama" gibi mahalli dinden, Babil'den miras kalan ilimlerden ve komşuluk sebebiyle İran düşüncesinden etkilendiğini kabul edebiliriz. Buna karşın Harran, uzun asırlar boyunca peripatetik eğilimlerden etkilenmemiştir. Zira Aristo'nun eserleri ancak talim meclisi (öğretim konseyi) Harran'a intikal ettikten sonra bu bölgede yayılmıştır. Bu geçiş, İskenderiye'den Bağdad'a kadar uzanan meşhur seyahat esnasında gerçekleşmiştir. Harran Sabîileri, semavi cisimleri Allah ile alem arasında vasıta kabul etmekle büyük ve tesir alanı daha geniş başka bir bünye içinde yer alan bir akımı temsil ediyorlardı. Bu bünye Yeni-Eflatunculuktur. M. II. asırdan itibaren etkisini gösteren bu düşünce kendi içerisinde aşamalı olarak Musevî Tevhid inancıyla Eflatunculuğu, İran Düşüncesiyle de Sabîî dinini sentez etmiştir.¹

Harran Mektebi, beş ezeli ilkeye dayanır. Allah, Nefs, Heyula (şekilsiz madde), Dehr (zaman) ve Halâ (boşluk) dır. Harranlılara göre bunların dışında kalan her şey hâdistir. Allah, ilim ve hikmetin tamamıdır. İlmin tamamı olması cihetiyle kadimdir. Onun ilmi her şeyi kuşatmış olup yaptığı işlerin tümü bir hikmete mebnîdir. Güneşten nasıl nur çıkıyorsa akıl da Allah'tan öyle sadır olmuştur. O, maddeden mücerred bir cevherin varlığı için illet-i mucibedir. Güneşten çıkan nur, lambadan çıkan ışık ve ateşten çıkan alev bir kast ve ihtiyarla değil, bir icab sonucu çıkmaktadır. Aynen bunun gibi, bu cevherin Allah'tan feyezana edip çıkması da kasıt ve ihtiyarla değildir, bir icab iledir. O, Allah'tan kasıtlı sudur eden ilk şeydir. Bunun dışında kalan şeyler Allah'tan bir asla müsteniden bir vasıta ile çıkmıştır. Bu ilke "birden ancak bir sudur eder" prensibi ile özetlenir. Nefs ise, mücerred bir cevherdir, kadimdir ve cisimler hayatının illetidir. Kendi illeti ise yine kendisidir. Varoluşu nurun güneşten çıkışı gibi icabîdir. Fakat nefis, cahildir, eşyanın mahiyetini ve hakikatini bilmez. Allah sonradan Heyulayı yaratmış ve nefis bununla ilgilenmiştir. Böylece Allah ondan suretleri varlık haline getirmiştir. Daha sonra ise Dehr(zaman) ve Hala(boşluk) yaratılmıştır.²

Yeni-Eflatuncu felsefenin içinde doğup geliştiği, Batı medeniyeti ve düşüncesi tarihçileri tarafından Helenistik dönem olarak adlandırılan dönem; birçok tarihsel, sosyal, siyasal ve kültürel etkenlerin bir araya gelmesiyle hususiyet kazanmış ve bu hususiyet bu dönem düşüncesinin yüzyıllar boyunca çeşitli kültürler üzerinde etkiler yapmasını mümkün kılmıştır.³ Yeni-Eflatuncu düşünce, Yunan ve Helenistik düşünce mirası ile Mısır ve Mezopotamya'dan intikal eden doğu felsefe ve inançlarının bir sentezidir. Bu düşünce, "eklektik karakter" taşıyan, içinde bulunduğu Mısır ve çevresinin felsefi, dini geleneksel karakterlerini olduğu gibi kendisinde bulduran bir düşüncedir. Geniş bir coğrafyayı kapsayan bu düşüncenin çeşitli kültürlerden etkilenmiş olduğunu doğal karşılamak gerekir. Bu felsefenin belli başlı kaynakları, Yunan ve Roma düşünceleri, Helenistik Felsefe,

¹ Câbirî, Muhammed Âbid, Felsefi Mirasımız ve Biz, s.156-157

² Neşşâr, Ali Sâmî, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, s.296-297

³ Köroğlu, Burhan, İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe, s.15, İstanbul-2001, (basılmamış Doktora Tezi)

Gnostisizm, Hermetizm, Sabîlik, Yahudilik ve Hristiyanlık düşünceleridir.

Greک döneminin bitişinden sonra Greк ve Roma kültürlerinin karışmasıyla meydana gelen Helenistik dönemde; kozmopolitleşen toplum yapısının meydana getirdiği psikolojik parçalanma, Yunan akılcılığının sönmesine ve sayısız felsefi ekollerin doğmasına neden olmuştur. Bu dönemde gündeme gelen felsefi akımların belli başlıcaları şunlardır. Stoacılık, Epikürcülük, dini ve mistik karakter taşıyan okullar, geç dönem Stoacılık, Yeni-Pythagorasçılık, geç dönem Epikurculuğu, Yahudi felsefesi, Yeni-Eflatunculuk ve Doğu Mistisizmidir. Ancak Yunan şehir devletinin yıkılmasından sonra halk, kendisini büyük imparatorluk bütünü içinde bulmaları neticesinde ahlaki kurallarını ve dini uygulamalarını bu küçük site devletinin geleneklerine göre rahatça belirleyemeyince dışa dönmekten çok, istikrar ve güvenlik için “içe doğru yönelmeye” başladı. İnsanların yaşamış olduğu bu emniyetsizlik ve soyutlanma duygusu, onları istikrara götüreceğ bir hayat prensibi aramaya itecek kadar güçlüydü. İşte bu ihtiyaç Helenistik dönemin yeni felsefi akımlarınca karşılandı.¹

Bu gelişmeler sonrasında oluşan yeni felsefeler, yeni bir çeşit Doğmatizmle temeyyüz ettiler. Sokrates, Platon ve Aristoteles’in klasik felsefeleri insan aklını ve hakikat bilgisini kullanarak elde edeceğ mutluluk ile yakından ilgiliydi. Bu durum etkisini metod açısından farklı olmakla birlikte Aristo sonrası felsefelerde sürdürecekti.

Bilindiği üzere Platon ve Aristoteles okullarında hakikatın aranması bir yaşam boyu sürerken, bu yeni oluşan felsefeler için bu kadar uzun bir zamana gerek yoktu. Onlar enfüsi emniyete hemen ulaşacak bir yol arıyorlardı. Onların sistemleri, yıkıma uğramış ruha bir barınak yapabilmek için acelece oluşturulan malzemelerden inşa edilen bir yapı gibiydi. Bu yapılar, doğmatik kabul ediliyordu. Çünkü bu doğruların yanlışlığı ispatlanması halinde kendilerinin gerçekleştirmek istedikleri emniyet hissini ortadan kaybolacağına inanılıyordu² Bu irrasyonalist eğilimler her şeyden önce felsefede ortaya çıkmıştır. Özellikle Stoacılar son dönemlerinde, önceki maddeci tutumlarından vazgeçip öğretilerini Eflatunculukla yakınlaştırmaya başlamışlardı.³ Öte yandan M.Ö. II. ve I. yüzyıllarda yaşamış olan Poseidonius, ruhun üçlü bölümlenmesi gibi Eflatuncu teorileri benimseyip, akleden bölümün nefsten feyzettiğini, ancak tekrar o cevhere döneceğini belirtip, böylece Stoa kavramlarının da Platoncu okula aktarılmasını sağlamıştır. Bununla birlikte insanın, süfli alem ile ulvi alem arasında bir vasıta olduğunu dile getirmiştir. Nitekim bu düşüncelerin Plotinus felsefesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı bilinmektedir.⁴

Bu dönemlerde Pythagoras okulunun canlandırılmasına ve bu düşüncenin

¹ Armstrong, A.H., An Introduction to Ancient Philosophy, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1957, s.115; Ayrıca bak. Birand, Kamıran, İlk Çağ Felsefe Tarihi, s.95-96

² Armstrong, A. g. e., s. 115-116

³ Armstrong, A. g. e., s. 141-142

⁴ Fuad Zekeriyya, et- Tusâiyye’r-râbia li-Eflûtîn-fi’n-nefs, s.16

yenibaştan gözden geçirilmesine istek doğdu. Çünkü bu dönemlerde Phtyagorasçılık, M.Ö. IV. yüzyıldan itibaren felsefi biçimiyle ortadan kaybolurken, kendine mahsus öğretileri dini biçimiyle varlığını devam ettiriyordu. İşte bu öğretilerde, yeryüzü ile gökyüzü arasının birçok gizli ruhla dolu olduğu ve bunlar sayesinde geleceğin görülebileceği inancı vardı. Bilindiği üzere bu düşünce daha sonraları Plotinus'un ara varlıklar teorisi ile kendisini göstermeye başlamıştır. Y. Pythagorasçılar Tanrı'nın hem evrenin üstünde hem de onda içkin olduğunu savunarak, Platon ile Stoa'yı uzlaştırmışlardır. Y. Phthagorasçılar, Platon, Aristoteles ve Stoacı görüşleri toplayıp, bunları Pythagoras'a izafe ediyorlardı. Bununla birlikte "evren ruhu" düşüncesini benimsemişlerdir. Ki bu düşüncüyü Platon, Aristoteles ve Stoa'da bulabiliriz.¹

Bu dönemlerde aklın otoriter gücü kaybolunca Pythagoras felsefesine bağlılık daha da artıyordu. Aslında Pythagoras'ın gücü Tanrı, evren ve insanla alakalı olarak uyumlu ve örgütlü manzumeler olmasından kaynaklanmıyordu. Zira Y.Pythagorasçılık mantksal akıl yürütme esaslarına dayanmıyordu. Bunun aksine kendisine vahy veya ilham gelen bir şahsa mutlak teslimiyeti dinsel bir sistem olarak öneriyordu. Bu kişiler, insanları ikna etme çabasına girmekten ziyade, mutlak teslimiyeti istiyorlardı. Çünkü bu zatlar, mucize ve kerametleri dolayısıyla hakikat bilgisine sahiplerdi.

Yeni-Pythagorasçılık, Platon öğretilerinin Pythagoras vasıtasıyla yeniden okunmasından ibarettir. Nitekim miladın birinci yüzyılı ortalarında Tyana'lı Apollonius'un efsanevi çalışmasıyla ve Pythagorasçı hayat sürmesiyle başlayan bu akım, kendisini Yeni-Pythagoras'cılığın temsilcisi kabul eden ve aynı zamanda Yeni-Eflatuncu düşüncenin doğulu kalıbını temsil eden Apeme'li Numenius ve Suriye Yeni-Platonculuğunun ileri gelenlerinden Jamblichos tarafından geliştirildi. Bu zat klasik öncesi gelenekleri de dikkate alarak bu geleneklerle felsefeyi birbiri içinde eritme gayretine girişmiştir.²

Yeni-Eflatuncu düşünce, kendi içinde tutarlı bir felsefi dizge meydana getirdiği için daha sonraki düşünce oluşumları üzerinde daha etkili olmuştur. Şimdi Yeni-Eflatuncu düşüncenin önemli ölçüde beslendiği Sabiîlikle ilgili bilgi vermek istiyoruz.

2. Sabiîler'in Temel Düşünceleri

Sabiîlik, gnostik bir kaynak olarak, Doğu Yeni-Eflatunculuğuna ve dolayısıyla da Plotinus üzerine etki bırakmıştır. Çok sonraları Müslümanların da karşılaşacakları bu akım hakkında farklı görüşler olduğu bilinmektedir. Bazılarına göre Sabiîliğin menşei eski Babil dinidir. Bazıları ise, Sabiîliği eski İran dini geleneği ile ilişkilendirerek, temel inanç ve ibadetleri açısından İran'a dayandığını iddia etmişlerdir. Diğer bir grubu oluşturan bilim adamları ise, Sabiîliğin ve Sabiîlerin kaynağının Filistin-Ürdün

¹ Fuad Zekeriyya, A.g. e., s. 17

² Festugiere, a.g.e., c.1, s.13-19, Ayrıca Câbirî, Arab-İslam Aklının Oluşumu , s.233-234

bölgesindeki çeşitli “vaftizci mezhepler” arasında aranması gerektiğini öne sürmektedirler. Çünkü bu bilim adamları, Sabiilikteki, inanç ve ibadetleri şekillendiren temel kavram ve fikirleri tahlil ederek, Sabiiliğin Hristiyanlık öncesi dönemde Ürdün nehri havzasında Heretik Yahudi fırkaları arasında doğmuş olabileceğine inanmaktadırlar. Hatta bu gurub, Sabiiliğin Filistin-Ürdün bölgesinde Hristiyanlığın doğuşuna ortam hazırlayan ve Hristiyanlıktaki Pavlus Kristolojisi ile Dördüncü İncil’de (Yuhanna İncili) yer alan gnostik unsurlara kaynak teşkil eden bir dinsel gelenek olduğunu ileri sürmektedirler.¹

Sabiilerin menşei, Hz. İsa öncesi dönemlerde resmi Yahudilik anlayışına karşı çıkan ayrılıkçı Nasuraizm akımına kadar uzanır. Bu hareket içerisinde yer alan Proto-Sabiî’ler (ilk Sabiiler), daha sonraları Hz. İsa’nın çağdaşı olan Hz. Yahya’nın vaftizci cemaati ile ilişki içinde olmuşlar ve Hz. Yahya’nın öldürülmesinden sonra ise Yahudilerce takibe alınmışlardır.² Sabiiler, Yahudilerin zulmüne dayanamayıp, önce Dağlık Medye’ye (Kuzey Doğu Mezopotamya) göç ederek, dinsel özgürlük ve hürriyete kavuştular. Bu özgürlük ortamı onların altın çağıydı. Ancak daha sonra da yine Yahudilerin baskısıyla Güney Mezopotamya’ya göç ettiler.³ Sabiilik bir dinsel sistem olarak incelendiğinde, en yaygın ve en etkin olan hususların Filistin-Ürdün bölgesiyle ve özellikle bu bölgenin egemen kültürü konumunda olan Yahudilikle, ilişkili olduğu görülür. Bunun en önemli nedeni ise, Sabiiliğin köken olarak Yahudilik içerisinde filizlenen ve ortaya çıkan bir hareket olmasıdır. Gerek Sabiî’lerin kutsal kitaplarında ve gerekse arkeolojik kazılar ya da çeşitli diğer yollarla elde edilen Sabiî’lerin erken dönemlere ait çeşitli yazılı objeleri ve sihirli yazmalarında Yahudi kültürüne ait unsurlar, baştan sona kadar hakim durumdadır.⁴

Sabiiler, Yahudiler tarafından göçe zorlandıktan sonra temasa geçtikleri Mitraizm ve Zerdüştlük gibi İran’a ait dinsel geleneklerden etkilendiler. Yeni yerleşim merkezlerinde sadece İranlılarla değil, Mezopotamya bölgesinde eski Babil dinsel geleneğini devam ettiren halkla da komşuluk ilişkileri içerisinde girdiler. Bu ilişkiler sonucunda zamanla eski Mezopotamya kültürüne ait bir takım unsurlar benimsendi.⁵

Sabiiliğin inanç sistemi tamamen gnostik din anlayışının bütün özelliklerini yansıtır. Sabiilik, düalizm esasına dayalı olan teolojisi, Demiurg(Yaratıcı Tanrı) inancı, ruh tasavvuru, kutsal gizli bilgi (gnosis) ve kurtarıcı (redeemer) doktrini ile derli toplu tipik bir gnostik geleneği sergiler. Bu sebeple Gnostisizm’in inanç esaslarını belirlemede pek çok bilim adamları tarafından bir ölçüt olarak ele alınmıştır.⁶

Demiurg inancı, bütün Gnostik sistemlerde olduğu gibi Sabiilikte de önemli bir

¹ Gündüz, Sabiiler, s.36-39

² Gündüz, A.g.e., s.55

³ Gündüz, A.g.e., s. 63

⁴ Gündüz, A.g.e., s.70

⁵ Gündüz, A.g.e., s.71-72

⁶ Gündüz, A.g.e., s. 89

yer tutar. Demiurg, gnostik sistemlerde maddi alemin yaratıcılık fonksiyonunu üstlenen güce verilen isimdir. Demiurg düşüncesi, gnostik kozmogoni ve antropogoni öğretilerinde merkezi rol oynayan bir husustur. Zira Demiurg, birçok gnostik mitolojiye göre Tanrıdan uzaklaşmayı, günahkarlığı, cehaleti kendisinde had safhada toplayan bir figürdür. Maddi alemin ve insanın yaratıcısıdır. Bu sistemlerde Demiurg, karanlık ve kötü güçlerle ilişkiye geçmesinden dolayı, üstün varlığı ifade eden yüce ışık tanrısının gözünden düşerek ışık aleminden atılan düşmüş bir ışık varlığı şeklinde tasavvur edilir. Ona bu özelliği dolayısıyla “aptal” “cahil” ya da “kör” gibi lakaplar takılır.¹ Sabiî teolojisinde Demiurg; yeryüzünün, insanın ve evrenin varoluşunu açıklamada kullanılan bir figürdür. Sabiîler kendisinde hem iyi hem de kötü nitelikleri bulunduran insan ve yeryüzünün varlığını, mutlak iyi olarak düşündükleri yüce varlığa (ışık kralına) dayandıramazlardı. Zira mutlak iyi olan yüce Tanrı kendisinde kötü ve karanlık unsurları da bulunduran bir varlığı yaratamazdı. Öte yandan kaos ya da karanlık prensibi ise Sabiî teolojisine göre kendisinde hayat ilkesi taşımadığından insan ve yeryüzünü yaratmaya muktedir değildi. Böylece kendisinde hem iyi hem de kötü nitelikleri bulunduran üçüncü bir güce ihtiyaç vardı. İşte bu güç de Demiurgtur. Demiurg, orijin olarak ışık alemine mensup olmakla kendisinde hayat prensibini, ışık ve iyilik unsurlarını bulundurur. Diğer taraftan karanlık aleme düşmüş olması nedeniyle karanlık ve kötülük unsurlarına sahiptir. Bu iki zıt unsurun birbirine karışması ve birleşmesi ise yeryüzü ve insanın yaratılışını sağlamaktadır.²

Sabiîlerin yaratılış tasavvurları da Y.Eflatuncu sudur teorisini andırmaktadır. Zira ışık alemini oluşturan varlıklar ezeli ve ebedi olan yüce varlık Hayat’tan, güneş ışıklarının güneşten çıkışı gibi safhalar halinde çıkarlar ve ilahi nur alemini meydana getirirler. Bu arada karanlık ve kötü güçler de benzer bir yolla kaos ya da karanlıktan çıkarlar ve zulmet alemini ya da sufli alemini oluştururlar.³

Böylece, Sabiîlik, gnostik karakteri ile Yeni-Eflatuncu düşünce üzerinde etkide bulunmuş ve İslam kültürünün karşısına bir taraftan Yeni-Eflatuncu düşünce içinde erirken diğer taraftan da Harran’daki korunmuş olan şekliyle çıkmıştır.

Sabiîler hakkında kaynaklarda iki değişik mezhebin varlığını görüyoruz. Bunlardan biri, Me’mun döneminden beri “Sabie” diye adlandırılan “Harraniyye” mezhebidir; diğeri ise gerçek Sabie mezhebidir. Harraniyye mezhebine mensup olanlar takriben Irak’ın kuzeyinde, ikinci mezhep mensupları ise Irak’ın ortalarında yaygındı. Harraniler namazı güneye dönerek kılarken, Sabie ise kuzey kutbuna yönelirdi⁴.

Şehristani’nin, Sabiîlerle ilgili açıklamaları konumuza ışık tutacağı için onun bu husustaki görüşleri önem arz etmektedir.

¹ Gündüz, A.g.e., s.106

² Gündüz, A.g.e., s. 108-109

³ Gündüz, A.g.e., s. 109-110

⁴ Neşşâr, A.g.e., s. 292

Şehristanî, Sabîilere “Ashab-ı Ruhaniyat” adını verir. Ehl-i Cismaniyyat olarak adlandırılan Hünefa mezhebinden farkları olduğunu iddia eder. Şehristanî, Sabîi ile Hünefa arasındaki farkları şöylece ortaya koymaktadır.

Sabîiler, resul ve risaleti inkar ederlerken, hünefa ise bunlara inanırlar. Buna göre ruhaniler, madde ve heyuladan meydana gelmemişlerdir. Hepsi bir tek cevherdir ve o cevher de kendisinde zulmet olmayan nurdur. Nurunun kuvvetliliğinden his onu idrak edemez ve gözle de görülemezler. İnsan, unsurlardan meydana gelmiş olup, madde ve suretten mürekkeptir. Unsurlar ise tabiatları gereği birbirlerinin zıddıdır. Bu zıtlık ve ihtilaf ise fesat ve fitnedir. O halde ruhaniler insanlardan üstün bir seviyededirler.¹

Sabîilerce alemin bir sâni’i, fatrı ve hakimi bulunduğunu ifade eden Şehristanî, insana gerekli olanın onun celaline ulaşmak olduğunu belirtir. Bunun ancak ona yakın olan araçlarla gerçekleşmesi mümkündür ki bunlar da mutahhar olan ruhanilerdir. Bu ruhaniler; cevher, fiil ve hal olarak mukaddestirler. Cevher olarak mukaddes olmaları, maddeden, mekanî hareketlerden ve zamanî değişimlerden münezze olmalarındandır. Zira onların fitratları tesbih, takdis ve taharet üzeredir. Allah’a isyan etmezler ve emredilene yaparlar. Şehristanî’ye göre onlar; insanların erbabı, ilahları olup, Allah nezdinde vesileler ve şefaathçilerdir. İnsanın üzerine düşen ise, nefislerini aşağılık şehvet ve arzularla temizlemektir. Bu sayede insanla ruhlar arasında münasebet hasıl olur. Ancak bu tehzib ve temizlik, insanın iktisabıyla olur. Bunun için beşeri bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Bu nedenle Peygamberlerin de insan olması nedeniyle onlara muhtaç olunmaması gerekir.

Şehristanî, onların fiil bakımından mukaddes olmalarını, ilahi zattan aldıkları kuvvet sayesinde, suflı varlığa feyz verip, yedi gezegeni tedbir etmelerine bağlar. Bunlar ruhlar için heykel mertebesinde ve her bir ruhani için bir heykel ihdas edilmiştir. Yani cesed için ruh ne ise heykel için de odur. Bu heykellerdeki ruhani güçler, bu gezegen ve unsurları hareket ettirirler ve kademeli olarak aşağıya doğru mevcudat meydana getirilir.

Şehristanî, hal olarak mukaddes olmalarını ise; ruhanilerin, Rabbu’l-Erbâb’ın civarında lezzet, rahat, güzellik ve sürurdan ibaret olmalarına bağlar. Bu ruhanilerin gıdaları tesbih, takdis, temcid ve tehildir. Onların gözleri zilletle önlerine eğik olup etrafa bakmazlar. Bazıları sükun, bazıları ise hareket halindedirler. Yine bunların bazıları kerrubi olup, feyz alemine yakındır. Bazıları da basit alemde ruhanidirler. Onlar asi olmayıp emredilene yaparlar.

Bu, gök cisimlerinin ruhani varlık oluşunu ve bunların da aşağıya doğru belli bir hiyerarşi ile insana kadar etkili oluşunu göstermektedir. Bu bize feyz ve sudur nazariyesini anımsatmaktadır. Ancak bilinen manada feyz ve sudur nazariyesi gibi sistematize değildir. İşte bu düşünceler ileride değineceğimiz İhvan-ı Safa, Farabî ve İbn Sina’yı etkileyecektir.

¹ Şehristânî, Ebu’l-feth Muhammed b. Abdi’l-kerîm, Milel ve’n-Nihal, c.2, s. 108-117

3. Helenistik Felsefenin İslam Dünyasına İntikali ve Sabîler

Yeni Eflatuncu düşüncenin neşv ü nema bulduğu ortam, daha sonraları dört halife döneminden itibaren Müslümanların feth ettiği coğrafya ile aynı ortamdı. Bu bölgeler, savaşlar sonrası Emevi ve Abbasi devletlerinin himayesi altına girdikten sonra düşünce ve medeniyet sahasında çatışma ve teati alanı haline gelmişlerdir.

Grek kültürünün Mısır-Suriye-İrak düzlemindeki yaygın bulunan medeniyetler, düşünce akımları ve dinlerle kaynaşması sonucunda oluşan Helenistik kültür, sadece Atina'daki Akademi aracılığıyla değil, zamanla İskenderiye, Antakya, Harran, Cundişapur ve Nusaybin gibi şehirlerde ihdas edilen okullar vasıtasıyla da yayılmaya başlamıştı.¹ Dil olarak Grekçe bu Helenistik okullarda dördüncü asırdan beri okutuluyor ve İskenderiye okulu kaynaklı birçok Grekçe ilahiyat ve mantık eserleri Süryanice'ye tercüme ediliyordu.²

Ayrıca aynı dönemlerde Grek ilimlerinin öğretiminin devam ettiği Harran ve Cundişapur okullarından yetişen alim ve tabipler, bu bölgelerin İslam topraklarına katılmaları sonucu dokuzuncu asrın başlarından itibaren Abbasi sarayında önemli görevler almaya başladılar. Yeni-Eflatuncu düşüncenin oluşmasında önemli etkileri olduğunu bildiğimiz Harran Sabîilerinden olan Sabit b. Kurra, oğlu ve torunları matematik üzerinde çalışmalar ve felsefe, mantık, astronomi tıp ve musiki gibi muhtelif konularda yaptıkları tercümelemlerle Grek ilimlerinin Müslümanlar arasında yayılmasına büyük katkılarda bulunmuşlardır.³

Çeviriye iten faktörlere bakıldığında zaman önceleri pratik bir gaye güdüyor ve özellikle simya ve tıbbaya ilişkin tercümelemler yapıyordu.⁴ İlk zamanlar münferid faaliyetler olarak gördüğümüz bu çalışmalar, daha sonraları sistemli hale geldi. Nitekim kapsamlı bir tercüme faaliyeti ancak halife Mansur'un büyük torunu halife Me'mun döneminde başlamıştır. Halife Me'mun'un felsefi ve ilmi eserler ile kadim ilimlerin tedrisi için Yuhanna b. Masaveyh başkanlığında Beytü'l-Hikme isimli ilimler akademisini kurmasıyla birlikte, önceleri Harun er-Reşid döneminde astrolojiye dair kadim eserlerin tercümesinde önem verilirken⁵ daha sonraki yeni dönemlerde ise felsefi eserlerin tercümelemleri ağırlık kazanmaya başlamıştır. Burada bütün tercüme faaliyetlerinden bahsetmek bizim çalışmamızı aşar. Ancak Yeni-Eflatuncu karakterli çalışma ile ilgili kısaca bilgi vermeyi uygun buluyoruz.

Y. Platoncu unsurlar taşıyan eserlerin tercümelemleri içinde en tanınmışları, bilindiği üzere Aristoteles'e yanlışlıkla nispet edilen Esulucya Aristotalis ve yine Aristotalis'e nispet edilen ve Arapçada Kitab Hayru'l-mahz ve Kitabu'l-Esbâb olarak bilinen

¹ Burhan Koroğlu, A.g.e., s.99

² Bu husus için bkz. Macid Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.12; ayrıca, İbn Ebi Useybia, Uyûnu'l-enba' fı tabakâti'l-etibba, s.604-605

³ bkz. İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, s. 302-303, 333; Uyûnu'l-Enba', s.295-311

⁴ Bu husus için daha fazla bilgiler için bkz. İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, s.434; Macit Fahri, İslam Felsefe Tarihi

⁵ Bkz. Mes'ûdi, Murûcu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'saâde, c. 4, s.4-35

Liber de Causis'dir. Bu eserler, İslam düşüncesi üzerinde oldukça önemli etkiler bırakmıştır. Razi, Cabir veya İbn Sina tarafından yazılan veya onlara atfedilen eserler, dahil olduğu güçlü bir Arapça unsura sahipken, Arapça uydurma-Aristotelesci külliyyat ise güçlü bir Yeni-Eflatuncu unsur içeriyordu. Bu eserlerin Arapçaya aktarılışı ve sonrasındaki maceraların gün ışığına çıkarılması, İslam düşüncesi içinde Yeni-Eflatuncu felsefe ile etkileşim içinde oluşan ekollerin incelenmesine ve anlaşılmasına ışık tutacaktır.¹

İşte bu eserlerin İslam Dünyasına intikaliyle İslam Dünya'sı Helenistik düşünce ile karşılaşmış ve bu düşünce, İslam Düşüncesi özellikle tasavvufi düşünce üzerinde etkisini göstermiştir.

a. İhvân-ı Safâ

İhvân'ın, Harranlıların dinî felsefesi ile tamamen uyuşan bir evren tasavvuruna sahip çıktıklarını görüyoruz. Onlar, gezegenlerin ruhani ve etkin olduklarına, sihre, astrolojiye ve gizli ilimlere inanırlar ki bunlar meşruiyetlerini Harranlıların ortaya koyduğu dini felsefeden almışlardır.²

İhvân-ı Safâ risalelerinin yazılış amaçları hakkında vereceğimiz bilgiler bu hususun daha iyi anlaşılmasına neden olacaktır.

İhvân, konusu sayı olan matematik risalelerinden birincisinin “yazılış amacı” öğrencilerin ruhlarını felsefeye alıştırmaktır. Konusu geometri olan ikinci risalenin amacı, kişilere gözle görülen alemden akledilebilir aleme, cisimler aleminden ruhlar alemine geçiş konusunda egzersiz yapmak ve basit varlıkların nasıl görülebileceğini anlatmaktır. Saf ruhani olan cevherler, yüce ve katışıksız cevherler gibi. Astrolojiye dair, üçüncü risalenin yazılış amacı ise, temiz ve saf ruhları “felekler evrenine” göklerin katlarına yücelme hususunda teşvik etmektir. Coğrafya risalesinin yazılış amacı, ruhun bu dünyaya nasıl geldiğine, kendinden gayriyle birleşip bağlantı kurmanın nasıl mümkün olduğuna dair derin düşünceye teşvik etmektir ki ahrete

¹ Köroğlu, A.g.e., s.99-105; Bunların en meşhur olanları, ağırlıklı olarak Proclus'un 211 önermeden oluşan ve “İlahiyatın Unsurları” anlamına gelen “Elementatio Theologica” isimli Grekçe eserin Arapça'ya özetleme yoluyla yapılarak genellikle Aristoteles'e nispet edilen, Araçlar tarafından “kitab fi'l-mahzi'l-hayr” veya “el-hayru'l-mahz”, Latince tarafından ise Liber de Causis olarak isimlendirilen eser ile Plotinus'un Enneadları'nın 4,5 ve 6. bölümlerinin bir takım açıklamalar ve ilaveler yapmak suretiyle özetlenmiş ve Kindi için özetlenmiş Süryani bir Hristiyan olan Abdulmesih b. Naim el-Hımsi tarafından hemen hemen Aristoteles'in Metafizik'i ile aynı zamanda tercüme edilmiş olan Esulucya Aristoteles isimli eseridir. (Köroğlu, A.g.e., s. 105-106) Yeni-Eflatuncu özellikler taşıyan iki eseri kısaca tanıtmaya çalışalım: Kitab Fi'l-hayri'l-mahz: Bu eser Yeni-Eflatuncu izler taşıyan ilk sebepler veya felsefi düşünceler koleksiyonudur. Proclus'un “Element of Theology” adlı eser esas alınarak yazılmıştır. Tam olarak uyumlu bir eser olmaktan çok bir ilham kaynağı, teşvik edici felsefi bir düşünceler kitabı olarak değerlendirilmelidir. Esulucya Aristoteles: İbn Naim el-Hımsi tarafından Aristoteles'e atfedilerek “Esulucya Aristoteles” adı altında Arapçada ortaya çıkan eser, İslam Düşüncesi içinde Yeni-Eflatuncu eğilimlerin güç kazanmasında çok önemli bir rolü olduğu söylenebilir. (Köroğlu, A.g.e., s.124-125)

² Câbirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s.153

azık hazırlama derdine düşüp yolu gözlesin.¹ Bütün bunlar İhvan'ın ruh dünyasını ifade etmede önemli ipuçlarıdır.

İhvan, İslâm dünyasında daha çok Cabir b. Hayyan'ın(721-815) külliyyatı olarak bilinen Pythagorcu-Hermetik ilkelere bağlıdır, denebilir.² Bu risalelerde Harran'ın pratik ve doktrinlere bağlı olarak, Pythagorcu-Hermetik etkileri bulabiliriz.³

Risale yazarları görüşlerinin genelde Y. Eflatuncu felsefeye dayandığını ve bu görüşlerinin İslam çerçevesi içerisinde meşru olduğunu iddia ederler.⁴

İhvan, önce varlıkların tümünü ruhani ve cismani olarak iki kısma ayırır. Duyu organları ile idrak edilen varlıklar cismani, akılla idrak edilenler ise ruhanidir.⁵ Allah'ın yarattığı iki alem vardır. Biri cismani diğeri ise ruhanidir. Cismani alem, muhit felek ve onun ihtiva ettiği diğer felekler, yıldızlar ve müvellidât-ı selâsedir (hayvanlar bitkiler ve madenlerdir). Ruhani alem ise, akıl alemi ve cisim ve boyutları olmayan nefis ve suretlerdir.⁶

İhvan, cismani varlıkları üç kısma ayırır:

Feleki cirimler, yıldız ve gezegen kültleri

“Erkân-ı Erbaa” olarak tabir edilen ve tabiatın oluşumunun temel öğeleri olan ateş, hava, su ve toprak

Canlılar ve bitkiler

Ruhani varlıkları da üç kısma ayırır:

Eşyanın hakikatini idrak eden ve yalın bir cevher olan “Küllî Akıl”

Potansiyel olarak faal ve allame olup ve yalın bir cevher olan “Küllî Nefs”

Her forma yatkın ve basit bir cevher olan ilk madde(el-heyûla el-ûlâ)

Bütün bu varlık silsilesinin başında ise, cismani ve ruhani varlıklarla vasfedilemeyen. ilk illet olan Allah vardır⁷

İhvan'a göre varlıkların tümü mertebeler halinde birbirlerinin üstündedir. Bu mertebeler sonuçta en üstte ilk illet olan Allah'a bağlıdırlar⁸. Alem yaratıldıktan sonra bağımsız kalmamış bekası ve bulunduğu düzen üzerinde kalması için Allah'ın sürekli feyzine bağlanmıştır.⁹

İhvan'a göre alem kadim değildir. Ancak Allah tarafından sudur yolu ile

¹ Câbirî, A.g.e., s. 185-186

² Nasr, Seyyid, Hüseyin, İslam Kozmolojisine Giriş,s. 47; ayrıca bkz. Resâil, c. I, s. 138,226; Widengren, “The Gnostic technical Language in the Resâil İhvan al-Safâ; s. 200-202; M. Erol Kılıç, “Hermes”, T.D.V.İ.A, İstanbul, 1988,xvii, s.231-232;

³ Nasr, a.g.e., s 49; Pythagor düşüncesi için bkz., Karlığa Bekir, İslam Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar, s. 61 (Basılmamış Doktora tezi)

⁴ Goldziher, Klasik Arap Literatürü, s. 108, ayrıca bkz., Resâil-i İhvân-ı Safâ, I, 35; III, 8,142

⁵ Resâil, I. 276, 409-410; II. 297-298; III. 237,241

⁶ Resâil, III. 361-362

⁷ Resâil, III, 361-362

⁸ Resâil, III, 36

⁹ Resâil, III,297

yaratılmıştır. Yaratılış şöyle olmuştur:

Önce Allah bir şeyi düşünüp istedi ve alem yokluktan varlığa geçti. Daha sonra sudur başladı ve öylece devam etti. Sudurun merhaleleri ise şöyledir.

Yaratıcı Tanrı: O tektir. Eşi ve benzeri yoktur.¹

Akıl: Allah'tan ilk sadır olan varlıktır. Allah onu zorunlu olarak hiçbir gayret gütmeyen yaratmıştır. Akıl, kıdemini Allah'ın kıdeminden, mükemmellik ve sürekliliğini ise Allah'ın ebediyetinden alır. Nasıl Allah'ın zatı bir ise, akıl da sayıca birdir. Allah, varlıkların tüm suretlerini bu akılda kodlamıştır. Ve sudur buradan başlamaktadır. Akıldan, alemin ruhu ve ilk madde sudur eder.²

Mutlak Ruh, Alemin Ruhü: Bu tüm kainatın ruhudur. Akıldan sudur eden bir cevherdir. Dünyadaki yaratma denilen şey alem ruhuna aittir. Kendisini güneşle zuhur ettirir. Çünkü güneş ay altı aleme hayat verir.³

İhvan, alemin Allah tarafından yaratılmasının diğer yaratma faaliyetlerinden mahiyet bakımından farklı olduğu görüşündedir. Allah'ın alemi yaratması bir yapı ustasının ev yapması veya katibin yazı yazması gibi değildir. Çünkü bir ustanın meydana getirdiği eserler yapı ustası olmadan da varlıklarını devam ettirebilirler. Halbuki alemin Allah tarafından yaratılması; konuşan birinden sadır olan sözler, bir lambadan veya güneşten yayılan ışık, yanan bir cisimden yayılan bir sıcaklık gibidir. O halde alem Allah olmaksızın var olmadığı gibi varlığını da devam ettiremez.⁴

Bütün bu açıklamalardan İhvan'ın feyz veya sudur nazariyesinin arka planında Harranlıların gök cisimlerinin ruhaniliği ve evren görüşünün tesirlerini görebiliriz. Nitekim bu tesirin daha sonraları İhvan aracılığı ile İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücüt görüşüne bir zemin hazırlamış olduğunu söyleyebiliriz.

b. İslam Meşşâî Felsefesi: Fârâbî ve İbn Sînâ

İslam Meşşâî Felsefesi, Müslüman Filozofların Eflatun ve Aristo'nun eserlerini kendi kimlikleriyle okumuş ve yorumlamış olmasıyla temayüz etmiş bir ekoldür.⁵ Biz

¹ Resâil, I, s.189

² Resâil, II, 244,293; III, 197,228

³ Resâil, II, 55; III, 191-193

⁴ Resâil, III, 337; İhvan'a göre varlıkların yaratıcı güçten çıkışı, bütün sayıların bir sayısından türemesine benzemektedir. Buna göre, Yaratıcı kudret, kendi vahdaniyyetinden ilk olarak Faal Akıl dediği basit cevheri yaratmıştır. Bu iki sayısını, bir sayısının tekrarı yoluyla yaratması gibidir. Daha sonra Akıl'ın nurundan Felekî küllî nefis'i yaratmıştır. Bu da üç sayısını, ikiye bir eklemek suretiyle yaratması gibidir. Daha sonra da Nefs'in hareketinden ilk maddeyi yaratmıştır. Dört sayısını, üçe bir eklemek suretiyle yarattığı gibi. Daha sonra diğer varlıkları İlk Madde'den yaratmış ve onları Akıl ve Nefs aracılığıyla tanzim etmiştir. Diğer sayıları dört sayısından, onun öncesindeki sayıları ona eklemek suretiyle yaratması gibi. (Resâil, I, 54)

⁵ İslamda tabiat felsefesiyle müvazi bir de rasyonel felsefe hareketi başlamıştır. Bu hareket mantık ve metafiziğe dayandığı, İslam doktrini(ehl-i sünnet) telakkisi ile çabuk uyduğu için derhal Ortodoks bir şekil aldı. Tabiat felsefesi kendine kuvvetli bir gelenek yapamadığı halde, rasyonel felsefe bütün İslam imparatorluklarına nüfuz ederek medreselerin resmi felsefesi halini aldı. Bu felsefe Aristoculara verilen bir adla "Meşşâî Mektebi" (peripateticus) diye şöhret buldu. Fakat Şark'ta "Meşşâî" deyince

burada Meşşai okulun tüm yönü ile ilgili bilgi vermeyeceğiz. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Helenistik kültürle olan alakası açısından kısaca değineceğiz.

Makdisî, "*Harraniyye mezhebinin, filozofların dayandığı mezhebin kanunu olduğunu, kimsenin onlara karşı gelmeye cesaret edemediğini*" ifade eder.¹ Nitekim Fârâbî'nin Harran mezhebini talim ettiği belirtilir.² Harranlı mütercimler, İslam toplumu tarafından kabul edilmişlerdir. Böylece onlara sadece Yeni-Eflatunculuğun meşriki kalıbını diriltmek değil, İslam akidesine ve Kur'an metafiziğine dair felsefi bir yorum sunma fırsatı da doğmuştur. Harran'ın dini felsefesi; doğudaki İslam Filozoflarının, genelde Yunan'ı özelde ise Aristo'yu okurken faydalandıkları bir felsefe haline geldi. İslam filozofları, bunu yaparken Aristo'yu anlamak için değil Harranlılardan alıp, İslami bir renge boyadıkları ilahi bilgiyi rasyonellik ve kabul edilebilirlik kazandırmak için kullanıyorlardı.³

Şunu da hemen belirtmeliyiz ki, bütün bu Yunan tesirlerini almaya çalışan İslam filozofları buldukları muhitte de bir nevi felsefi hava içinde yetiştiler. Bu da Heramise adı verilen Harran ananesi idi. Bu muhitin umumi rengi İrfaniye (gnostisizm) idi. Fakat bu gnostisizm, Babil itikatlarına kadar karışık unsurlarla besleniyordu.⁴

İslam Filozoflarından Fârâbî, dil ve akli ilimlerde daha fazla bilgilenmek için o dönemin Buhara, Semerkant, Merv gibi ilim ve kültür merkezlerinden başlayarak Bağdat'a kadar devam edecek bir seyahat yapmıştır. Bağdat'ta kırk yaşları civarında birçok ilimlerde büyük ilerlemeler kaydetmişti.⁵ Fârâbî, Bağdat'ta Ebu Bişr Mettâ b. Yunus'tan mantık okuduktan sonra Harranlı Yuhanna b. Haylan'dan da bir müddet mantık ve felsefe okumuştur. Kendisi bu dönemlerde Dimaşk, Halep ve Mısır'a da gitmiştir.⁶ Bizim açımızdan önemli olan husus, Fârâbî'nin başta Harran olmak üzere geçmiş olduğu bu yerlerin Helenistik düşüncenin önemli merkezleri oluşudur. O, buralarda sadece mantık eğitimi almamış aynı zamanda feyz metafiziğini oluşturacak Yeni-Eflatuncu düşüncelerden de istifade etmiştir. Nitekim Fârâbî'nin Feyz nazariyesi şu şekildedir:

Vâcibu'l-Vücûd'dan feyz eden semavi akıllar zincirinin başında İlk Akıl bulunur. İlk Aklın kendi zatını ve kendisini meydana getiren ilkeyi (Vâcibu'l-Vücûd) akletmesi sonucu bu akıldan çokluk meydana gelir. Ve bu itibari çokluktan da ontolojik düzeyde çokluk hasıl olur. Böylece "bir'den ancak bir çıkar" ilkesi aşılmış

yalnız Aristo değil, Eflatunla birlikte Aristo anlaşılıyordu. Nihayet Yeni-Eflatunculuğun da bunlara bir dereceye kadar tesir ettiğini söyleyebiliriz. (Hilmi Ziya, ÜLKEN, İslam Düşüncesi, s.171-172)

¹ Neşşâr, s.295

² Neşşâr, s.297, ayrıca bkz.İzmirli İsmail Hakkı, İslam'da Felsefe akımları, s. 78-79; Irakta yayınlanan Afâk dergisinde "Fârâbî'nin hayatı ve düşüncesi hakkında yeni bir nazariye" konulu bir makalede (sayı 12, yıl 1976, s.20-25) Farabi'nin Harran'da yaşadığı ve burada Harrani mezhebini talim ettiği belirtilmektedir.(Neşşâr, s.297)

³ Câbirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s.161-162

⁴ Ülken, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, s. 172

⁵ D.İ.A., XII, s.145-146

⁶ İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-a'yân, c.V,s.154; Kadı İbn Said, Tabakâtü'l-ümem, s.53

olur. Bu ilke yüzünden gündeme gelen “Tanrı’dan çoklu alemin nasıl husule geldiği” probleminin aşılabilmesi için feyz görüşü devreye girer. İlk Akl’ın kendi zatını akletmesi ile ondan bir semavi felek, cirm(cisim) ve nefis bir defada; nefis feleğinin cirminin ilkesi olmasıyla feyz ederler. Öte yandan bu akıl kendi ilkesini yani Vâcibu’l-Vücûdu idrak eder. Bu idrak sonucu ondan ikinci bir akıl feyz eder. Bu ikinci akıl da kendi özünü düşünerek, ondan başka bir semavi küre , bir cirm ve nefis feyezan eder. Kendi ilkesini düşünmesiyle de ondan üçüncü bir akıl meydana gelir. Bu sudûr mertebeleri birbirini takip ederek onuncu akla kadar gelen akıllar ve onlara tekabül eden birinci sema(en uzak gök), sabit yıldızlar küresi, Zühal (Satürn), Müşteri (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarit (Merkür) ve ay küreleri husule gelinceye kadar devam eder. Bu onuncu akılla varlıkların sudûru sona erer.¹

Fârâbî’nin sistemini ve eserlerini inceleyenlerin hepsinin iddia ettiği gibi Fârâbî feyz görüşünü Plotinden değil, Harranlılardan alarak onların çizdiği yolu izlemiştir. Ayrıntı akıllar ve melekler, yahut Harranlıların verdiği adla “ruhaniler” her iki grup nezdinde de aynı vasıflarla tanımlanıyor: “maddesi ve heyulası olmayan cevherlerdir”. Yeryüzü alemindeki bütün işlerde söz sahibi ve etkindirler. Her iki mezhebe göre de onlar ulvi yapılardır. Öyle ki mezkur ruhaniler o cisimler nezdinde tıpkı insan ruhunun beden nezdindeki konumuna benzerler.²

İbn Sînâ’ya gelince; Fârâbî, İslam Y. Eflatunculuğunun kurucusu ve onun Batıdaki son büyük temsilcisi olan Proclustan sonra bu felsefi hareketin tarihindeki ilk önemli siması idi. Bu felsefenin Şark’taki en büyük temsilcisi ise İbn Sînâ’dır. Ancak İbn Sînâ, Fârâbî’den çok daha sistemli idi. İşte bu nedenle de, İslam Yeni-Eflatunculuğunun çok geçmeden temsilcisi olması, onun fesahatı ve uslubunun kusursuzluğundandı.³

İbn Sînâ, kozmogonisi, ontolojik hiyerarşi ile yakından ilgilidir. Ontolojisinde Varlığın ve Allah’ın diğer yaratıklara nazaran üstünlüğü vurgulanıyorsa, kozmogonisinde bunun tersine dikkatler yaratılan varlıkların varlıkla olan ilişkisine ve onların tek kaynaktan feyz aldığına çevrilir. Bu perspektifte evren güneş ışınları ile Allah ise güneşin kendisi ile karşılanır. Güneşin ışınları, güneşin kendisi değildir. Fakat onlar güneşten başka bir şey de değildir.⁴

İbn Sînâ’ya göre de varlık hiyerarşisinin zirvesinde yaratıcı güç Tanrı vardır. “bir den ancak bir sudur eder” prensibine göre, ondan ilk akıl zuhur eder. Bu akıl, özü itibarıyla mümkündür ve Vâcibu’l Vücûd veya “sebeplerin sebebine” bağlı olarak ise zorunludur. Fakat akl-ı evvel mümkün olduğu için kendi içinde çokluk yoktur. Zat-ı ilahiyi idrak ile ikinci aklın meydana gelmesine; kendi zatını idrak ile de ilk feleğin nefis ve cisminin meydana gelmesine neden olur. Akl-ı evvel üç bilgi şekline sahiptir.

¹ Fârâbî, Arâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla, s. 61-62, ayrıca bkz., Câbirî, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, 560-561

² Câbirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s.154-155

³ Macit Fahri, İslam Felsefe Tarihi,s. 105-106

⁴ Nasr, A.g.e., s. 229

Vâcibu'l Vücûd'un zatını bilmek, başka bir varlık sebebiyle vacib olan kendi zatını bilmek ve kendi zatını mümkün bir varlık olarak bilmek.

İkinci aklın ve ilk feleğin nefis ve cisminin meydana gelmesine, işte bu üç bilgi şekli neden olur. İkinci akıl da aynı şekilde idrak sonucu üçüncü aklı ve ikinci feleğin nefis ve cismini meydana getirir. Bu süreç dünyevi bölgeyi yöneten onuncu akıl ve dokuzuncu feleğin oluşumuna kadar devam eder ki bunlar, Felekü'l-Eflak, Burçlar Feleği, Satürün, Jupiter vs. dir.

Akl-ı Evvel sadece bir tek güce sahiptir. O da Hakk'ın emrinden aldığı bilgidir. Ona en yakın olan nefis ise, hem akıldan aldığı bilgi gücüne hem de direkt olarak ilahi emirden aldığı aşk gücüne sahiptir. Nefsten ise külli tabiat ve külli unsur meydana getirilir.¹

Varlık zinciri, saflık derecesi ile beraber insana; birinci, ikinci altıncı ve yedinci iklim kuşaklarındaki cinler ve şeytanlara; daha sonra da üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim kuşaklarının insanüstü şekillerine doğru yükselir. Varlık zincirinde insanlığın üstünde dereceler de vardır. Bunlardan biri kutsal ruhtur ki onunla faal akla ulaşılır. Bir diğeri de azizler ve peygamberler mertebesidir. Bütün bu kozmik sürecin sonu, her şeyin kendisinde başladığı saf varlıktır. O halde yaratma Allah'tan gelir ve tekrar O'na döner.²

İbn Sînâ'nın daha Batınî çalışmalarında ise, Allah, feyezân eden nurun kaynağı ile özdeşleşir.³

Sabii ruhaniler, gök cisimlerini yer alemindeki işlerin yürütmesinde etkin olan "ilahlar" olarak görüyorlardı. Yeryüzünde canlılar, cansızlar ve insanlar aleminde tüm "oluş bozuluş" hareketleri gök cisimlerinin etkisi ve icrasıyla meydana gelir. Bu cisimler Sabiilere göre Allah ile insan arasında köprüdür. Onlara hürmet ederken onlara yaklaşmaya ve benzemeye çalışırlar. Semavi cisimlerle bağlantı kurmanın yolu, ruhun arındırılması, şehvetleri ve zevk alınan şeyleri terke sevk edilmeleridir. İbn Sînâ'nın ruh ve ruhun nasıl ruhani olduğuna dair nazariyesi, Sabiilerin dini ve felsefi inançlarında kaynağını buluyordu. Yine Harranlıların itikat ve düşüncelerinde, İbn Sînâ'nın evrenin ezeliyeti ile ilgili görüşüne, mutluluk, ruh, iyilik ve kötülükle ilgili temel bakış açısına benzer şeyleri bulmamız mümkündür.⁴

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, Fârâbî'nin kurduğu metafizik sistemi sahiplenmiş; varlığı vaciple mümkün olmak üzere ikiye ayırarak bu prensibi, sistemin yeniden inşası için kendine temel edinmiştir.

İbn Sînâ nazariyesi ruh konusunda Aristo'dan ne kadar uzaklaşıyorsa, Harran felsefesine ve Feyz metafiziğine o kadar yaklaşmaktadır.⁵

Bütün bu varlık mertebeleri Helenistik düşünceden kaynaklanır. Ancak bu

¹ Nasr, A.g.e., s.227-231

² Nasr, A.g.e., s.234

³ Nasr, A.g.e., s.239

⁴ Cabirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s.152

⁵ Câbirî, A.g.e., s.169

düşünceler Harranda farklı bir boyut kazanarak İhvan, Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinde etkili olmuştur.¹

c. İşrakilik

İşrakî ekolün de Harran ekolünden nasibini aldığını belirtebiliriz. Zira İşrakiliğin oluşmasında İbn Sînâ'nın meşriki hikmetinden etkilendiği bilinmektedir. Meşriki hikmetin temellerini atan ve sağlamlaştıran İbn Sînâ'dır. O, bu düşüncelerinin dayanaklarını Eflatuncu-Pythagorcu bir karakter taşıyan ve gizli ilimleri teşvik eden Harran Dini felsefesinden zengin malzemeler bulmuştur². İslam dünyasında, İbn Sînâ'nın felsefi doktrinleri İşrakiler tarafından metafiziksel olarak yorumlanmıştır. Bu şekilde Peripatetik Felsefe; Hermetik ve eski İran düşünceleri ve sufi doktrinlerden oluşan, akli hatadan gerçeği görmeye yönelten, nefsî duyular dünyasından tecrid olup marifet ve meşrikiyede son bulmaya hazırlayan bir doktrin haline gelmiştir.³

Bilindiği üzere, İbn Sina meşrikî felsefede; dini, felsefeye sokarak dinî felsefe kurmak amacındaydı. Hayy b. Yakzan'ın Vâcibu'l-Vücûdu bulma yolunda katettiği merhaleleri tek tek analiz ederken İbn Tufeylin bu hususu izah ettiğini görüyoruz.

İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan'ın teemmüllerini Harran Sabîileri diye tanımlayacağımız ruhanilerin inancıyla doğrudan irtibatlandırıyor. O da Harranlılar gibi cisimleri İlahi kabul etmekteydi. Bu yüzden onlara benzemek, onlar gibi olmak için zorlu işlere baş vuruyor ve bunun için büyük bir gayret gösteriyordu. İbn Tufeyl, göksel cisimlerin kadim varlıklar olduğunu, Vâcibu'l-Vücûd olan Allah ile insanlar arasında aracı olduklarını düşünüyordu. Bu cisimleri; yağmurun ve rüzgarın kaynağı olarak değerlendiriyor ve insanın da dahil olduğu tüm alt alemde egemen olan güçler olarak kabul ediyordu.

Şehristanî'nin Mîlel ve'n-Nihal'inde arzettiği Harranî akidesi ile Hayy b. Yakzan'ın İbn Tufeyl tarafından çizilen akidesi arasındaki kıyaslama bizleri şu sonuca götürebilir; İbn Tufeyl'in söz konusu risalesinde arzettiği Meşrikî Hikmet, İbn Sînâ'ya ait bir şeydir. Ve Bu hikmet Harran Sabîiliğin kurduğu dini felsefedir. Harran Sabîileri eski Samilerin putperestliğinden etkilenmiş bir kitledir. Onların bu inancı, matematik ve astronomi araştırmalarıyla içiçedir. Aynı zamanda Yeni-Pythagorculuk nazariyeleri de bu inancın içine mezcolumuştur. Son olarak evrensel bir sır ve tasavvuf boyasıyla da boyanmıştır. Söz konusu bu dini felsefe, zaten kendisini üçlenmiş hikmet sahibi Hermes'e, Agathadaimon'a, ve benzerlerine nispet etmektedir.⁴

¹ Cabirî'ye göre, İhvan-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı bir araya getiren yöneldi; dini felsefeye felsefeyi de dine sokmak, hem de feyz nazariyesini Harranlılara özgü biçimde yorumlama temeline dayanarak bunu yapmak amacına yöneliktir. (Cabirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s. 165)

² Câbirî, A.g.e., s. 184

³ Nasr, A.g.e., s.213

⁴ Câbirî, A.g.e., s. 294-295; ayrıca bkz. De Boer, Târihu'l-Felsefeti'l-fî'l-İslam, trc. Muhammed

İşrakî düşünce “müşahedeler” hususunda, Harranîlerin gök cisimlerini ruhani olarak kabul etmeleri ve bu ruhanilerin devamlı olarak Vâcibu'l-Vücûd'u müşahede ve seyir ile meşgul olmaları düşüncesinden etkilenmiştir. Nitekim Hayy b. Yakzan “müşahede”ye gömülmek diye nitelenen “fenâ” ameliyesi ile ruhani alemin bütün ayrıntılarına vakıf oluyordu.¹

İbn Sînâ'nın Meşriki felsefesi ile Harranlıların felsefi ve dini bakışlarındaki ana unsurlar arasında da büyük benzerlikler vardır. Harranlıların “dinî-felsefi-fikrî” yapısı, dini ve felsefi bir sistem olarak ortaya konan “meşriki hikmet”le yarıyariya uyumlu olduğu söylenebilir. Yarıyariya uyumlu olmasını, İbn Sina kendi felsefesinde İslamî bir bakışla yola çıkarken, Harranlılar tevhid fikrinden hareket etmelerine rağmen yıldızlara tapmalarına bağlayabiliriz.²

Bilindiği üzere İşrakî hikmet, genel yapısı itibarıyla Fârâbî-Sînevî sistemden ayrı değildir. Bu yapının temeli ise Feyz metafiziğidir. Ancak feyz sisteminin Fârâbî-Sînevî eksenli kalıba dökülüşüyle Sühreverdî tarzında kalıba dökülüşü arasındaki ihtilaf, Sühreverdî'nin nuranî adlar üreterek terimleri belirlemesiyle sınırlı kalır. Aynı şekilde İbn Sînâ kaynaklı Vâcibu'l-Vücûd yerine Sührevedî, “Nûru'l-Envâr” terimini, “on semavi akıl” yerine “herşeye galip olan nurlar” tabirini ortaya koyar. “Ay feleği altındaki evren” tabiri ise “karanlıklar evreni” yahut “berzahlar alemi” olarak yerini bulur.³

d. İbn Arabî Tasavvufu

Tasavvuf, dini bir mistisizmdir. Bundan dolayı felsefi bir mistisizm olarak ifadesini bulan Yeni-Eflatunculukla baştan itibaren ayrılır. Bu iki disiplinin benzerliğini ileri sürenler, genellikle Yeni-Eflatunculüğün sudûr nazariyesiyle tasavvuftaki teşbih ve tenzih kavramlarının benzerliğine dayanırlar. Bir defa tasavvufta bir sudûr kabul etsek bile iradî ve ihtiyari bir sudûr olmalıdır. Felsefecilerin iddia ettikleri gibi zaruri olmamalıdır. Yani sudur vardır, ama bu sudur ihtiyaridir. Olması gerekli görüldüğü için olmuştur. Çünkü maddî alemle manevî alem arasında bir irtibat veya sudûrun olması gerekliydi. Bu nedenle İbn Arabî'deki sudur bu şekilde anlaşılmalıdır. Yeni-Eflatuncu sudur nazariyesi İbn Arabî üzerinde Safa Risaleleri ile etkisini gösterdiği bugün açık ve aşıkardır. Peki bu hangi kanalla gelmiştir. İşte bizim dikkatimizi de bu yön çekmektedir ki, İhvan-ı Safa Risalelerindeki sudur anlayışı, Harran'da bir şekil kazanmış ve bu düşünce İbn Arabî'nin tasavvufî düşüncesini etkilemiştir. Tasavvuf düşüncesinin zirvedeki ismi İbn Arabî'nin bu husustaki düşüncesinin arka planı iyice incelendiğinde bu etkileşim daha iyi anlaşılabilir olur. Bu nedenle de İbn Arabî'nin sudûr nazariyesinin

Abdulhâdi Ebu Ride, s. 22

¹ Câbirî, Felsefi mirasımız ve Biz, 147; İşrakî düşüncedeki “Fena” kavramı için bkz. Altıparmak, Ö.Faruk “Şehrezuri'de Tasavvuf-Felsefe İlişkisi” s.237-241, Şanlıurfa-1999, (basılmamış dok. Tezi)

² Câbirî, A.g.e., s. 152; Bu düşüncenin, İbn Meserre ve okulunu da etkilemiş olduğunu belirtebiliriz. (Neşşar, A.g.e., s.297)

³ Câbirî, Felsefi Mirasımız ve Biz, s.181

kaynaklarına inmek gerekmektedir.

İbn Arabî çeşitli kültür ve düşünceleri kendi felsefesinde toparlamıştır. Böylesi bir düşünür için en önemli kaynak, Yeni-Eflatuncu, Maniheizt, Hermetik, Gnostik ve Sabîlik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren Resâ'ilü İhvân-ı Safâ adlı ansiklopedik eserlerdir. Onun gibi eklektik bir doktrin kuran kimse için bu risalelerden daha zengin ve daha elverişli kaynak olamazdı. Ancak İbn Arabî buradan aldığı fikri malzemeleri farklı üslup ve sembolik ifadelerle işleyerek kendi düşüncesine uyarlamada çok başarılı olmuştur. Onun nasları felsefi-fikri unsurlarla işleme ve onları te'vil etme metodu ihvan ile aynıdır. Fakat kozmik varlığın oluşum ve işleyişini inip çıkan dönme dolap gibi tasarlayıp iniş ve çıkış sürecini çeşitli mertebelere ayırması ve onlara birer fonksiyon tanıyarak külli bir evren tasavvuru sunması hususunda İhvân-ı Safâ'dan ziyade Plotin'e yakındır. Şu var ki Plotin'in sudûr sistemindeki ilk aklın yerini İbn Arabî'de hakikat-ı Muhammediyye, diğer kozmik akılların yerini de tecelliler almıştır. Burada önemli olan, her iki sistemdeki mertebe veya hiyerarşide görülen farklılıktan ziyade, varlığın ilahi menşeli olup gelişim ve tekamülünü tamamladıktan sonra tekrar menşesine döneceği fikridir. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde nihai sisteme kavuşmuş olan bu kainat modelini alıp daha çok derinlik ve ruhaniyet kazandırmak amacıyla onu tasavvufa adapte eden İbn Arabî olmuştur.¹

Öte yandan İhvan-ı Safâ'nın bütünüyle alemi canlı bir organizma şeklinde telakki etmesi, nefsin mahiyeti, insan nefsinin külli nefsin bir yansıması olarak görmesi, beşeri nefsin gayesinin külli nefse tekrar dönmek olduğu ve nefsi yeryüzünde Allah'ın bir halifesi şeklinde algılaması ve batını bilgiyi bir doktrin olarak kabul etmesi yine kökleri Stoa felsefesine dayanan küçük alemle büyük alem arasında kurduğu benzerliklerle ulaşmak istediği ideal insan anlayışı bütünüyle İbn Arabî sisteminde izlenmektedir.²

Yine İbn Arabî'nin Hermetizm ve Yeni-Pythagorculuktan gelen sayı ve harf sembolizmine dair görüşlerinin de İhvân-ı Safâ'dan kaynaklandığı görülmektedir. Tabiatı ve anlayışı gereği sansasyona elverişli her bilgiyle ilgilenen İbn Arabî "evliya ilmi" olarak vassettiği sayı ve harfler metafiziğine de çok değer verir. Kainattaki oluşum ve olayların şifresi saydığı harfleri çeşitli kategorilere ayırarak anlamlandırmaya çalışır³

Ayrıca bazı ayet ve hadislere dayanarak bir kısım Yunan filozofunda görülen alemin içindeki her şeyin canlı olduğu fikrini ileri süren İbn Arabî'nin, alemi dairesel olarak düşünmesi ve oluşları bununla izah etmesi sebebiyle İhvan-ı Safâ felsefesinden etkilendiği sonucuna varılabilir. Nitekim İhvân, Allah'ın alemi küre şeklinde yarattığını, bunun da şekillerin en üstünü olduğunu ileri sürer ve sayılarla alemdeki nesne ve olaylar arasında ilişki kurar. İbn Arabî de onlar gibi sayılara ve

¹ İslam Ansiklopedisi, s.521

² Bkz. Resâ'il, III, 25-28; IV, 117, 120 178,180,190,221-222

³ İslam Ansiklopedisi, s.521; ayrıca bkz. Resâ'il, I, 253-361; II, 51-54; III, 196-208

harflere önem atfeder, geometrik izah tarzlarına gider ve ilk yaratılan akl-ı evvel ile başlayan oluş dairesinin son yaratılan insanla tamamlanıp kemale erdiğini belirtir.¹

Bu aşamada İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşüne dair kısaca bir bilgi vermeye çalışalım.

İbn Arabî'ye göre sonsuz suretlerde tecelli ya da tezahür eden bir hakikat vardır. Bu hakikat, meydana getiren ya da yaratan bir şey olmadığı gibi kendisinden başka bir şeyin çıkmadığı bir şey de değildir. İbn Arabî'ye göre Plotinus'un akışlarına, bir olan hakikate bakmayı sağlayan sıfatlar ya da cihetler demek daha uygundur. İlk akıl, Küllî nefis, Küllî tabiat vb. ayrık varlıklar ya da herhangi bir anlamda birbirinden bağımsız olmayıp, küllî bilinç, alemdeki etkin bir ilke, hayat veren bir ilke olan, görülen alemde somut bir şekilde beliren Bir'in farklı şekillerde temaşasıdır.²

İbn Arabî, aynı zamanda İslam Yeni-Eflatuncularından ve Fârâbî'den özellikle Kur'andaki kalem, levh ve arş kelimelerini Plotinus'un ilk akıl, evrensel nefis, evrensel cisim vb. karşılığı olarak kullanan ikincisinden çok şey öğrenmiştir.³

Felsefi açıdan İbn Arabî, Yeni-Eflatunculuğun takipçilerindedir. İbn Arabî bu felsefenin asıl kaynaklarından değil, ihvan-ı safâ kanalıyla haberdar olmuştur.⁴ Yukarıda da ifade edildiği üzere İhva-ı Safâ, Pythagor'u kendileri ile bir çok bağları bulunan Harranlılarla bir tutar. Pythagor ise Harran halkından hakim ve muvahhid bir kimsedir.⁵ Dolayısıyla Yeni-Eflatuncu düşünce, Harran'da almış olduğu şekliyle İbn Arabî'yi etkilemiş olduğunu ifade edebiliriz.

Ayrıca İbn Arabî'nin feyz ve sudur nazariyesi hususunda Fârâbî'den de etkilendiğini görüyoruz. Feyz nazariyesi doğudaki nazari düşüncenin epistemolojik ayağını oluşturmuştur. Bu da Harran ekolüne dayanıyordu. Nitekim Fârâbî'ye ait feyz nazariyesinin Harran Sabîliği ile ilişkisine dair bir araştırma ortaya koyan Dr.

¹ İslam Ansiklopedisi, s.517; İbn Arabî, "Tüm varlığın hareketi daire şeklinde olup, başladığı yerde biter" der.(Fütûhât, I, s.332) oysa Y. Eflatuncu akış öğretisinde ise durum bu şekilde değildir; doğru bir çizgi üzerinde ilerleyen bir harekettir. Bir akışlar serisidir. Serinin her üyesi bir sonrakini yaratır ya da daha başka esrarlı bir tarzda onu meydana getirir ve yaratıcısından aşağı olmasına rağmen onun yetkinliğini yansıtır. Seri, yukarıdan aşağıya inen bir düzende, daha yukarıda olan daha aşağıdakini yaratarak ve daha aşağıda olan da daha yukarıda olanın varlığını ve yetkinliğini yansıtarak aşağıya doğru devam eder. Serinin son üyesi alemidir ve hiçbir zaman "Bir'e ulaşamaz. Ancak Sûfi tecrübede gerçekte serinin en aşağı üyesine mensup olan insan nefsi bu zincirde en yüksektekilerden biri ile yani Küllî nefisle birleşir.(Afîfi, Tasavvuf Felsefesi, s.76). Dikkat edilirse İbn Arabî bu düşüncelerini İhvan-ı Safâ risalelerinden almıştır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi bu görüş Yeni-Eflatuncu düşüncenin İhvan'da almış olduğu şeklin İbn Arabî üzerindeki etkisini gösterir. İhvan bu düşüncelerinin kaynağını ise Harran'da bulmuştur. Yeryüzünde İnsani nefsin tekrar Mutlak Varlığa dönebilme düşüncesi Harranîlerle irtibatlandırılabilir.

² Bkz. Fütûhât, III, s. 553-554, İbn Arabî, Y. Eflatuncu İlk akıl, Evrensel Nefis ve Evrensel Cisim'e karşılık olarak, el-Kalem, el-Levh el-Mahfuz ve el-Arş gibi terimleri kullanarak kendi öğretisini tasvir etmektedir. (İbn Arabî, A.g.e., s.560-574); Ayrıca İbn Arabî'nin varlık mertebeleri için bkz. A.Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın); M. Erol Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri" adlı basılmamış dok. tezi

³ Afîfi, A.g.e., s. 178 -179

⁴ Afîfi, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, s. 231; ayrıca bkz. Afîfi, Tasavvuf Felsefesi, s. 177

⁵ Nasr, İslam Kozmoloji öğretilerine Giriş, 49-50; Ayrıca bkz. Risale, c.III, s.201

Cebbur Abdunnur şunları belirtmektedir:

“Fârâbî, feyz nazariyesini ortaya koyduğunda Plotin’in tespit ettiği prensipleri aşmış, ruhaniler ve ayırık akıllar zincirinde, İskenderiye okuluna mensup olanlar da bile görmediğimiz bir gidişat sergilemiştir. Plotin ile Fârâbî arasındaki farklılık anlaşıldığı kadarıyla, Sabîi etkisine dayanır. Fârâbî, feyz görüşünü Plotin’den değil, Harranîlerden alarak onların çizdiği yolu izlemiştir. Ayırık akıllar veya ruhaniler(melekler) her iki grup nezdinde de aynı vasıflarla tanımlanıyor: ‘maddesi ve heyulası olmayan cevherlerdir’. Mezkur ruhanilerin konumu tıpkı insan ruhunun beden nezdindeki konumuna benzerler.”¹

Sonuç

Harran Mektebi, düşünce tarihi açısından şüphesiz çok önemlidir. Ancak bunu tasavvufu ilgilendirmek ve özellikle Harran düşüncesinin tasavvuf düşüncesi üzerinde etkisini görmek ve izlemek yukarıda da belirttiğimiz gibi daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirir. İslam tasavvufunun kendine özgü yapısının Kur’an ve Sünnet üzerine kurulu olduğu bilinmektedir. Ancak tasavvuf felsefesi, varlık ve bilgi probleminde Hz.Adem’den Peygamberimize kadar devam eden, ilahi hikmet geleneğinden de nasibini almıştır. Özellikle başta İhvan-ı Safa olmak üzere, İslam Filozofları metafizik alandaki varlık ve bilgi nazariyesi hakkında bu gelenekten etkilenmişlerdir. İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın, Yeni- Eflatunculuk’tan kaynaklanan sudûr veya feyz nazariyesinin, tasavvufi düşünce üzerindeki etkileri olduğu bilinmektedir. Bunların düşünceleri tasavvufi düşünce için önemli argümanlar içermektedir. Yeni-Eflatuncu akımın Antakya’ya daha sonraları da Harran’a intikalinden sonra ve Pisagor’un Harran’la temasları sonucu Yeni-Eflatuncu düşüncenin en önemli ürünü olan feyz nazariyesinin Harran okulundan etkilenmesi İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürleri de etkilemiştir. İbn Arabî gibi günümüze ciddi tesirler bırakan bir mutasavvıfın da düşüncelerinin arka planını izlediğimizde dolayısıyla da olsa bu etkileri görmüş olmamız doğaldır. Ve bu etki onun düşüncelerinin “gayr-ı islami” olduğu anlamına gelmez. Çünkü “hikmet müminin yitik malıdır, bulduğu yerde onu sahiplenir”² şeklindeki hadis de bilginin evrensel olduğunu göstermektedir. Önemli olan bilgiyi alıp kendi düşüncesi için kullanarak sistem kurabilmektir. İbn Arabî de bu hususta gerekli bilgileri toparlayarak “ekletik” bir tavırla günümüzde yalnız İslam toplumunun değil aynı zamanda tüm dünyanın dikkatini çekmiştir.

Kur’an genel olarak “İslam” kavramından bütün ilahi dinleri anlar. İşte bu evrensel yapı, değişik birçok argümanın İslam dünyası içinde eritilmesini ve özel

¹ Felsefi mirasımız ve Biz, s.154; Bu etki felsefi ilimleri Arapça’ya aktaran ve öğreten bir gurup olarak Harran’lı bilgin ve çevirmenlerin bu esnada kendilerine özgü teori ve görüşlerini de yaymaları doğal olacaktır. Diğer bir deyişle onlar aynı anda Yunan Felsefesi ile İslam dinini kendi felsefeleri aracılığı ile okuyorlardı. Bu durum, Harran’a özgü kavramların İslam düşüncesine sızmasına yardımcı oldu. (Câbirî, Felsefi Mirasımız ve Biz; S. 155)

² İbn Mâce, ‘zühd’, 15; Tirmizî, ‘ilim’, 19

anlamıyla İslam'ın daha önceki değişik düşünceleri, sûfi düşünceyi ifade etmek için kullanılmasını mümkün hale getirmektedir. Getirmiş olduğu mesajlar çağlar ötesine gider ve bizi ilk Peygamberle tanıştırır. İlk Peygamberin sunduğu mesajlar ile Peygamberimizin sunduğu mesajlar aynı kaynaktan gelmektedir. Ancak İslam nasıl günümüzün bilgi seviyesi ile tanışmışsa, diğer ilahi dinler de aynı şeyi yaşamış ve o dönemlerin bilgi birikimi ile tanışmıştır. Bu tür bir yaklaşım bizim dinimizi evrensel kılan dinamizmi kendi içinde yaşattığını göstermektedir.

O halde İbn Arabî'nin İslam öncesi ilahi dinlerin izlerini taşıyan ve dolayısıyla da İslami olan her düşünceden istifade etmesi kadar doğal bir şey olamaz. Bu, gerek İslam filozofları ve gerekse günümüz insanları için de geçerlidir. Dolayısıyla bu etkileşim sonucu İbn Arabî, ilahi hikmet çizgisini takip edip, kendisinden önceki düşüncelerden etkilenerek kendi sistemini kurmuştur. Bu nedenle de İbn Arabî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan etkilenmiş, dolayısıyla Harran mektebinden de kendi sistemi için gerekli malzemeyi almıştır.

Yine İsrakiliğin de Harran Mektebinden etkilendiğini söyleyebiliriz. Yeni-Eflatunculuğun Antakya, Harran ve daha sonra İran'a intikallerinden başka İran'ın da Harran'ı etkilediği aşikardır. İbn Sînâ Meşriki felsefeyi ihdas ederken dinî bir kaygı yaşamaktaydı. Bu felsefenin ise bilindiği üzere İsrakî düşünce üzerinde etkili olduğunu belirtebiliriz. Özellikle Harran'daki gök cisimlerinin nuranî (ruhanî) oldukları düşüncesi İsrakiliğin epistemolojik bilgi ayağını oluşturduğunu ve İsrakilerdeki müşahedelerin bu düşünce ile ilgilendirilebileceğini rahatlıkla belirtebiliriz.

Son olarak Harran mektebinin, varlık mertebeleri ve epistemolojik bilgi alışverişinde Tasavvuf düşüncesi üzerindeki dolaylı etkilerinden bahsetmemiz mümkündür.

HARRAN OKULU'NDAN HARRAN ÜNİVERSİTESİ'NE

Mehmet OYMAK*

Hepinizi saygıyla selamlarım. Sanıyorum herkes dinleyebilme süresini doldurdu. Bundan dolayı beni dinlemeniz için sizlerden sabır diliyorum...

“Harran Okulu’ndan Harran Üniversitesi’ne” konulu bildirimim ilk bölümü olan Harran Okulunu üç gün boyunca tüm bildirilerle anlatmaya çalışacaktır. Bu sebeple ben Harran Okulu bölümüne değinmeyeceğim. Sadece birkaç cümle ile bir giriş yapacağım.

HARRAN Akademisinin, Okulunun oluştuğu zemin iken Harran... Bilginleri bilgiye bilgi katar iken, ilimlerin, kollarını, dallarını oluştururken... HARRAN kelimesini neredeyse, İLİM, ile eş anlama getirirken... HARRANİ adını veya unvanını almak için, bilginler birbirleriyle yarışırken... Asırlar öncesinden, bilgileri alıp, asırlar sonrasına aktarırken... Bilim Kitaplarına, kitaplar katarırken... Bilginler hiç olmazsa bir görevim diyerek, gelmek için kıtalar aşarken...

Ve şehir ve şehircilik olarak güzelliği dillere destan şehir... Gezip görenlerin anlatmaya doyamadığı Harran... Güzellik ve bereket şehri... Geçmişten aldığını, geleceğe aktararak bugüne getiren şehir... Yolların kavşağı, insanlara medeniyet kaynağı, maneviyat ışığı, peygamberler toprağı, Hz. İdris ve Hz. İbrahim’in şehri tevhidin ve halifeliğin yurdu, imparatorlukların başkenti, Yukarı Mezopotamya’nın merkezi, muhteşem şehir, HARRAN...

Matematik “0” sıfır ile Harran’da gelişti. Kildani’ler de matematik ve beraberinde; günler, aylar ve yıl gibi takvim ve taksimatlar oluştu. Yeraltı su kanalları yapılarak sulu ve teknik tarım yapıldı. Gök cisimleri, yıldızlar ve gezegenler, tanındı, tanımlandı. Yapılarda taş ve tuğla en uygun ve kaliteli ve sanatlı bir şekilde işlendi. Eğitim ve öğretim kurumlaştı. Bilimsel çalışmalar tercüme edildi. Okundu, tartışıldı ve geliştirildi. Kitaba geçirildi bilgiler. Nüshalar çoğaltılarak kopyalanarak yaygınlaşması sağlandı. Hem tercüme ve hem telif ile bilimin zapt-u raptı ile anlaşılması ve öğrenilmesi sağlandı. HARRAN gerçek ve tam anlamı ile bir *şehir medeniyet* merkezi oldu.

Ne oldu da bu şehre ki... 1300’lerden sonra, baykuşlara yuva oldu... Eşkıyaya

* Öğr. Gör., Harran Ü. İlahiyat Fak.

yurt oldu... Yılanlara ve akreplere ocak oldu, hırsızlara sığınak oldu... Kurudu, çöl oldu. Değil vahalar, seraplar bile yok oldu. Harran'ın 5-10 km. çevresinde o ihtişamlı Harran'ın muhteşem sanat ürünü yapılarının, işlemeli taşlarına rastlırsınız. Ya tarlalarda sınır taşı, ya evlerde binek taşı; yahut ta kabirlerde mezar taşı...

Çağımız teknolojisinin ürünü pres tuğlalara, taş çıkartan Harran yapılarındaki ateş tuğlaları ne oldu acep? Acayip bir övgümüze malzeme oldu. *Harran Kubbe Evleri* veya Harran Konik Ev'lerine inşaat malzemesi oldu. Eserler yıkıldı; malzeme çoğaldı. Aslında, Şam yani Dımeşk'ten – Urfa'ya; Suriye ve Kuzey Mezopotamya'da yaygın bir mimaridir, Konik Ev'ler... Ve malzemesi kerpiçtir. Ne zaman ki, yıkım başlamıştır Harran'da. İşte o zaman bu tarih olan tuğlalar o Konik Ev'lere malzeme olmuştur. Ve bizde bunu bir buluşmuş gibi överek, övünerek anlatmışız. Bu yok edişe bilimsel hikmetler yüklemişiz. Tarihi Harran'ın hadimlerine -hemd edenlerine- yani yıkanlarına övgüler düzmeye başlamışız. Bu evleri yaptıkları için. Birde bu tuğlalar birçok pide fırınına döşenmek için taşınıp götürülmüştür.

Evet, yıkılıp yok olmuş Harran Okuluyla, Ekolüyle, Akademisiyle ve geçmişiyle. Miladi 1300'ler... Son fatihleri bir daha düşmanları eline geçmesin diye boşaltılmış. Kapıları örülmüş; tam anlamı ile kapıları sıvanmış, sakinleri çevre merkezlere ve Mardin'e sürülmüş; boşalan şehir ve boşalan ova korumasız ve sahihsiz kalmış. Güneyden çölden gazve adı ile yaptıkları saldırı ve yağma ile çöl bedevi ve eşkiyası peş peşe talanlar ile soygunlar yapmış; canlara ve mallara kastetmişlerdir. Ve Harran bir felaket ve soygun üssüne dönmüştür. Kuş uçmaz kervan geçmez bir sahraya dönmüştür Harran.

700 yıl, evet 700 yıl geçmiş aradan. Unutulmuş **Harran**, ancak bir şeyi öne çıkılmış; yokluğu, yoksulluğu, cehalet, mahrumiyet ve susuzluğu **Harran** denince utarılası bir ad olmuş söyleyene. Ve adı da değiştirilmiş olmuş Altınbaşak. İşte bu noktada şunu söylemek mümkün;

Üzerinden 700 senede geçse o **Harran Okulu**, o **Harran akademisi** tohumu hatırlanmış; ne yapıp ne edilse de insanlara öyle bir soylu **Harran**'ın varlığı hatırlatılsa denmiş. (Harran dergisinden Mikat Lamih'in yazısından takip ile aktarıyorum.)

Yıl 1974 Nisanın sekizi. Zübeyir Yetik 12 arkadaşını temsilen bir dernek bildirim formunu yetkili makamlara verir. Derneğin adı: **Harran Üniversitesi Kurma Derneği**.

Zübeyir Yetik, Mahmet Kayacan, Mehmet Oymak, İ. Halil Çelik, Halil Soran, Adil Saraç, A.Kadir Subaşı, Ali Bahçıvan, Ahmet Halıcı, Ahmet Apyadın, Hikmet Parmaksız, Bakır Yavuz ve M. Emin Ergin'den oluşan kurucular listesi ile vilayete yapılan müracaatla bu dernek kurulmuştu.

Bu müracaat yıllar yılı yüreklerde bir arzu için atılan ilk adımdı. Bu adım büyük şehirlerin izbe köşelerinde ilim aşkıyla tahsil yapmak arzusunu ve acısını duymanın, ve bu acıyı, gelecek nesillere de çektirmemenin tezahürüydü. Ve bu 13 arkadaş mütevazı bir imkanla başlayan çalışmaların samimi ve içten bir dileğin ne derecede ilgi ve karşılık gördüğünü göstermişlerdir. Devletin ihtiyaç ve isteklerini hatırlatanlara

bütçesi 100 milyonlara varan kuruluşları ne kadar cömertçe verdiğini de göstermek için bu çalışmalarını anlatacağız. İstemesini bilmenin de gerektiğini örnekleriyle sizlere sunacağız.

8 Nisan 1974 günü kuruluşunu yapan **Harran Üniversitesi Kurma Derneği** hemen 1 gün sonra 9 Nisan 1974 günü tüm Urfa Milletvekillerine aşağıdaki yazıyı gönderiyordu:

Urfa Harran Üniversitesi adı altında bir Üniversite kurulması yolunda başlattığımız çalışmaların Büyük Millet Meclisi ve hükümet nezdinde desteklenebilmesi, ve bu hususta takip edilecek yolun tespit edilmesi sureti ile müşterek bir çalışmaya girilmesi bakımından milletvekillerimizle bir toplantı yapılmasına ihtiyaç duymuş bulunmaktayız.

Milletvekilleri ve basın mensuplarını davet etmiş bulunduğumuz iş bu toplantı 9.4.1974 günü saat: 21.00'de Sarayönü Beyaz Sk. Beyaz Pasaj içinde bulunan derneğimizde yapılacaktır.

Zübeyir Yetik

Harran Ü. Kurma Derneği Başkanı

(Bu toplantı 56 hemşerimiz ve 2 milletvekilimizin katılımıyla gerçekleşmiştir.)

Bunun için atılan adımları arz etmek gerekirse; öncelikle yeni kuşaklara **Harran'**ı hatırlatmak, duyurmak ve tanıtmak için günlük hayatta kullanmak gerekmektedir. Bunun için:

1-Harran Kitap Kulübü kuruldu. Amaç bir yandan Urfa' da fazla yaygın olmayan kitap alışkanlığını geliştirmek aynı paralelde bu seviyeli ve entelektüel tavrın **Harran** adı ile beraber anılmasıyla sağlayarak; kültür, kitap, **Harran** paralellliğini bilinçaltına yerleştirmek.

2-Harran Üniversitesi Gazetesi: Çıkarılan gazetenin adına **Harran Üniversitesi** verilerek, tereddütsüz ve kesinlikle **Harran** ile **Üniversite** adını bir araya getirmek. (sahibi ve yazarları: H. Oymak, M. Oymak, İ. H. Çelik, Zübeyir Yetik, M. Maraş, Adil Saraç).

3-Harran Spor Kulübü: Hedef kitlesi gençler olan bir spor kulübü kuruldu. Bu kulüpte eğitim ve öğretim çağında ki öğrencilerin dikkatini çekmek. Üniversitenin potansiyel hedef kitlesi amaçlanarak Harran adının asıl muhataplarınca bilinmesi ve benimsenmesini sağlamak. (Kurucu Başkanı A. Apaydın)

4- Harran Kültür Folklor ve Sanat Dergisi: Dönem dönem sahipleri: A. F. Apaydın, Y. Demirkol, H. Soran, S. Ahmet Oymak



Harran Üniversitesi Kurma Derneği'nin Yönetim Merkezi. Bu tarihi bina Adliye Sarayı iken yıktırılmış ve yerine bu günkü Kızılay Çay Bahçesi yapılmıştır.

5- Harran Üniversitesi Kurma Derneği: Kurucuları giriş bölümünde belirtildi. Bu başlık altındaki bilgileri özellikle arz etmek istiyorum: Çünkü derneğin kuruluşu ve çalışma tarzı:

a- Bir üniversitenin talep edilmesi ve kuruluşu aşamasında takip edilen yol ve yöntemlerin bilinmesi.

b- Yaşanan sürecin bilinmesi

c- Katkıda bulunan isimlerin bilinmesi, sebebi ile;

Üniversite kurumunun tarihçesi ve kent tarihi açısından gereklidir. Amaç şahısların şöhreti değil hedefe ulaşmadaki metodun ve o azmin bilinmesidir. Dernek dışındaki faaliyetlerin, etkisi ve katkısı bilinmekle beraber üniversitenin kuruluşunda sivil örgüt olarak en etkin çalışmalar dernek şemsiyesi altında yapıldığından; biraz daha geçmişi anlatmaya çalışacağız. Bilgileri Harran Üniversitesi Kurma Derneği'nin, ilk genel kurul toplantısının kurul tutanaklarından takip ederek sunacağız. Bu tutanaklar Harran dergisinin 1983 yılında çıkan 23. ve 24. nüshasında yayınlanmıştır.

Harran Üniversitesi'ne Doğru ve Miktad Lamih imzalı yazıdan önemli bölümleri sunuyorum:

Harran Üniversitesi Kurma Derneği'nin ilk genel kurulu da 14.11.1975 tarihinde

yapılmıştı. Genel kurul tutanaklarından bazı notları sunmak istiyorum:

1. Kongre dernek ikinci başkanı M. Kayacan'ın konuşması ile açılmıştır. Divan başkanlığına H. Soran üyeliklere de İ. H. Çelik, B. Yavuz, A.Halıcı seçilmişlerdir.

2. Harran Üniversitesi Gazetesinin sahibi H. Oymak yazı kadrosu M. Oymak, İ.H.Çelik, Zübeyir Yetik, M. A. Maraş ve Adil Saraç'a teşekkür edilmiştir.

3. 11 Nisan Kurtuluş Bayramı vesilesi ile Şanlıurfa'ya gelen Başbakan Yardımcısı İ. Hakkı Birler ve Gıda Tarım ve Hayvancılık Bakanı Korkut Özal'a Halk Eğitim Merkezinde dernek başkanı Zübeyir Yetik tarafından, hazır zevatın huzurunda bir brifing verilmiştir. **Harran Üniversitesi**'nin tarihi ve günümüzdeki gerekliliği anlatılmıştır. Ve Bakanlardan destek sözü alınmıştır.

4. Üyelerimizden H.Soran ve M Oymak Ankara ve İstanbul'a; İ. H. Çelik başkanlığındaki bir heyet, kamu kurum ve kuruluşlarına giderek; Harran üniversitesi konusunda bilgilendirme yapmıştır. Özellikle Vali Galip Demirel ve Toprak Tarım Reformu başkanı Sıktı Özakpınar'ın desteği görülmüştür.

5. Bu dönemde en önemli adım Harran üniversitesinin kuruluşu ile ilgili bir kanun teklifi A. Öncel tarafından T.B.M.M. başkanlığına verilmiştir.

Divan Başkanı; özetini sunduğumuz bu faaliyet raporundan sonra muhasebe raporunu okutmuştur. Yapılan çalışmaların gelir kaynağının fedakarlıklarla karşılanmasına Ömek;olduğu için sunuyorum:

Gelir : 13 üyenin yıllık aidatı x 12 = 156 TL
Gider : Tüzük ilanı için ödenen 156 TL
Kalan : 000 ---

Bu cetvel altında her üyenin ve her Urfalının çalışmasının giderinin kendileri tarafından karşılandığını göstermektedir.

1. Kongrede seçime geçilmiştir. Seçim sonucu:

Yönetim Kurulu Asil Üyeleri :

- 1-İ.Halil ÇELİK
- 2-Reşit İPEK
- 3-Mehmet OYMAK
- 4-D. PARLAKCI
- 5-Ahmet RIZVANOĞLU
- 6-Ahmet APAYDIN
- 7-A. UZUNLAR
- 8-M. KAYACAN
- 9-M. TÜYSÜZ

Yedek Üyelikler:

- 1-Hikmet PARMAKSIZ
- 2-Ahmet HALICI
- 3-Mahmut CANPOLAT

Denetleme Kurul Asil Üyeleri :

- 1-Salih BEŞKARDEŞ
- 2-Halil SORAN
- 3-Abdulkadir SUBAŞI

Yedek Üyeler:

- 1-Ali BAHÇIVAN
- 2-M. Emin ERGİN
- 3-Adil SARAÇ

Bu kongreden sonra görev taksimi yapılarak İ. H. ÇELİK başkanlığa ve Mehmet OYMAK da sekreterliğe seçilmişlerdir.

Genel kurulda; Vali Galip Demirel, TTR. Bşk. S. Özakpınar, Harran Üniversitesi Gazetesi sahibi H.Oymak'a şeref üyeliği takdim edilmiştir.



Harran Üniversitesi Kurma Derneği Mensupları; Şanlıurfa Valisi Sayın Galip DEMİREL'e genel kurulda alınan karar gereği şeref üyeliği beratını takdim ederken (1975)

17.12.1975'te Urfa **Harran Üniversitesi** konulu bir kitapçık hazırlanmaya başlanmış ve 12.7.1976 tarihinde yayınlanmıştır. Asıl olay 06.08.1976 tarihinde gerçekleşti. Dicle Üniversitesi, Prof. Dr. Hüsnü Demiriz, Prof. Dr. Recai İlçayto, Prof. Dr. Hüseyin Apan'dan oluşan bir heyeti Urfa' ya göndermiştir. 6.8.1976'da Prof. Dr. Hüsnü DEMİRİZ, Prof. Dr. Recai İLÇAYTO, Prof. Dr. Hüseyin APAN, üniversite senatosuna sunmak üzere hazırlayacakları rapor için Urfa'ya geldiler. Bu heyetin hazırladığı tarihi raporun Urfa ile ilgili kısmını sunuyorum:

URFA: Oldukça gelişmiş bir şehirdir. Uçakla ulaşım yoktur. T.T. Reformu uygulama alanında olup, devletçe tarıma dayalı büyük yatırımlar planlanmış ve bir kısmı da uygulamaya intikal etmiştir. Su faktörü olduğu takdirde her türlü kültür bitkisi yetişebilir. Urfa ili bir ziraat fakültesinin kendi illerinde kurulması ihtiyakı ve çabası içindedirler. İlde 30 dan fazla ziraat yüksek mühendisi istihdam edilmektedir.

Planlanan barajlar yapıldığı ve kuyular açıldığı takdirde ilin çehresi değişecektir.

Sonuç ve Öneriler

1-Yukarıda belirtilen bütün hususlar göz önüne alınarak, Diyarbakır üniversitesine bağlı bir ziraat fakültesinin Urfa' da kurulmasının uygun olacağına;

2- Fakültenin alt yapı, sosyal tesisler ve hizmet binaları yeterli hale gelinceye kadar öğretime başlanılmasının uygun olacağına,

3-Fakültenin kuruluş ve gelişmesinin izlenilmesi ve fonksiyonel hale gelebilmesinin gerçekleşmesi için Diyarbakır ve Urfa' da yeterli kapasitede irtibat bürolarının kurulmasına oy birliği ile karar verildi.

BAŞKAN

ÜYE

ÜYE

Prof. Dr. Hüsni DEMİRİZ Prof. Dr. Recai İLÇAYTO Prof. Dr. Hüseyin APAN

Yapılan çalışmalar sonuç vermeye başladı. Tüm **Urfa Harran Üniversitesi'ne** kilitlenmişti adeta... Ve 4 Ekim 1976 tarihli Diyarbakır **Dicle Üniversitesi'nde** Urfa için tarihi bir karar alındı: Bu senato kararının Urfa ile ilgili kısmını sunuyorum:

Diyarbakır Üniversitesi Senato Kararı

Tarih : 4 Ekim 1976

Oturum : 30

Kara No : 310

SENATONUN 16.7.1976 tarih ve 29-295 sayılı kararı ile kurulan ziraat fakültesi hakkındaki komisyonun 18.10.1976 tarih ve PY :1545-76 sayılı yazıya ekli 7.8.1976 tarihli raporu okundu. Rapor aynen benimsenerek kurulması uygun görünen Diyarbakır üniversitesi ziraat fakültesinin Urfa ilinde teşkil olunmasına, öğretim üye ve yardımcı kadrolarına eleman sağlandığı ve gerekli bina, araç, gereç ve sosyal imkânlar temin edildiğinde faaliyete geçmesine oy birliğiyle karar verildi.

10.02.1977'de Urfa ziraat fakültesi için rektör Prof. Dr. Sayın Hasip KURTPINAR, Prof. Dr. İbrahim AYKAÇ, Prof. Dr. Recai İLÇAYTO, Prof. Dr. Asım DUMAN, Prof. Dr. Hüseyin ŞAHİNKAYA, üniversite genel sekreteri Erol CENGİZ ve Erzurum Atatürk üniversitesinden Prof. Dr. Hüseyin APAN Urfa' ya davet edildiler. İcabet eden heyet vilayet ve **Harran Üniversitesi Kurma Derneği** tarafından ağırlandılar. Kendilerine urfa yöresinin tarih tabiat ve kültür güzellikleri tanıtıldı.

Üniversitenin temeli sayılacak tarihi olay Urfa ziraat fakültesinin binalarının temelini atılışdır: tarih 4.6.1977 .

Bu tarihten iki hafta sonra yetkililerce bir protokol imzalanmıştır.

Protokol

Diyarbakır üniversitesi Urfa ziraat fakültesi oluşturma komisyonunun isteklerini içeren 19.4.1977 gün ve 3/1-7 sayılı kararı maddeler itibarı ile okunarak aşağıdaki hususlar karar altına alınmıştır.

1. Urfa ziraat fakültesi binalarının inşaatı tamamlanıncaya kadar. Urfa kız sanat enstitüsü binasının fakülteye tahsis edilmesi uygun görülmüştür.mevcut enstidü yeni binasına taşınana kadar geçici olarak halen boş olan ticaret lisesi (şimdiki mediko sosyal binası)nın üst katı tümü ile Urfa ziraat fakültesine tahsis edilecektir.

2. Urfa ziraat fakültesinin tefrişi, gerekli demirbaş eşya ve cihazların temini ve dekanlığa bir bine otosuna sağlanması, bu iş için şimdiden ödemek teklifi uygun görmüştür. Gereği rektörlük, valilik ve dernekçe sağlanacaktır.

3. Urfa ziraat fakültesinde görev alacak öğretim üyelerinin Urfa'da mevcut yeni inşa edilen binalardan en uygun bulunanlar kiralanacak ve tespit edilen binaları görüp beğenmek üzere sayın öğretim üyeleri eşleri ile birlikte Urfa' ya davet edilecektir. Bu iş için dernek şimdiden 200 bin TL ayıracaktır.

(6 maddelik bu protokolün ilk maddeleri bunlardır.) Tarih: 17.6.1977

Rafet ÜÇELLİ
Urfa Valisi

Prof. Dr. Asım DUMAN
Tıp. Fak. Dekanı

Prof. Dr. Hüseyin ŞAHİNKAYA
Fen Fak. Dekanı

Prof. Dr. Hasip KURTPINAR
D.Ü. Rektörü

Erol CENGİZ
D.Ü. Genel Sekreteri

İ. Halil ÇELİK
H.Ü. Kurma Der. Bşk.

Prof. Dr. Recai İLÇAYTO
Diş. Hek. Fak. Dekanı V.

Dünya bilim tarihinde sahip olduğu o ihtişamlı yeri; Harran Üniversitesi'nin, yeniden kurulması taleplerini, yerinde ve haklı bir istek olarak kabul ettirildi. Nitekim bu kabuldür ki, yetkilileri her desteği vermeye ikna ediyordu.

Tüm bu çalışmalar aslında bağımsız olarak kurulacak olan **Harran Üniversitesi**'nin alt yapısını oluşturmaktadır. Bu aşamada üniversitemizin ilk ünitelerini oluşturan yüksekokul ve fakültelerin kuruluşuna bir göz atmak uygun olur.

Harran Üniversitesi'nin Yeniden Kuruluşu

Şanlıurfada kurulan ilk yüksek öğretim birimi **Şanlıurfa Meslek Yüksekokulu**'dur (1976). Sonra Dicle Üniversitesi'ne bağlı Ziraat Fakültesi (1978)

Mühendislik Fakültesi, İnşaat Bölümü (1984) ve Gaziantep Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesi (1988) kurulmuştur.

Daha sonra 09.07.1992 tarih ve 3837 sayılı kanunla **Harran Üniversitesi** kurulmuştur. Daha önce var olan okullar bu kanuna göre **Harran Üniversitesi**'ne bağlanmıştır. Ayrıca Fen-Edebiyat, Tıp Fakültesi, Şanlıurfa Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fen Bilimleri Enstitüsü ve Sağlık Bilimleri Enstitüsü kuruluş kanununda yer almıştır. 1994 yılında Siverek, Hilvan, Suruç, Birecik, Viranşehir ve Bozova Meslek Yüksekokulları; 1995 yılında ise Veteriner Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi ile Akçakale ve Ceylanpınar Meslek Yüksekokulları; 1997 yılında da Şanlıurfa Sağlık Yüksek Okulu ve Kahta Meslek Yüksekokulu kurulmuştur.

Üniversitemiz bugün 7 fakülte, 1 yüksekokul, 11 meslek yüksekokulu, 3 enstitü, 10 araştırma ve uygulama merkezi ile faaliyetlerini sürdürmektedir.

Harran Üniversitesi, Şanlıurfa il merkezi ve ilçelerinde bulunan çok sayıda kampus ve binada faaliyetlerini sürdürmektedir.



Harran Üniversitesi Osmanbey Kampusunun, Tarihi Harran Üniversitesini sembolize eden ana giriş kapısı

Osmanbey Kampusu

Şanlıurfa-Mardin karayolunun 18. Km'sinde 27.000 dönümlük arazi üzerinde inşaatı devam eden üniversitemiz merkez kampusunda, 2002-2003 öğretim yılı başında itibaren Mühendislik, İktisadi ve İdari Bilimler ve İlahiyat Fakülteleri eğitim ve öğretim vermeye başlamıştır. Fen-Edebiyat Fakültesi de 2004-2005 öğretim yılı başından itibaren yeni binasında hizmet vermeye başlamıştır. Alt yapı çalışmaları

tamamlanmış, Türkiye'nin en büyük üniversite kampuslarından biri olan ve içerisinde bir yapay göl barındıran Osmanbey Kampusunda 5000 kişilik merkez kafeterya 14 oda 29 yataklı misafırhane, lojmanlar, üniversitemiz kültür faaliyetlerinde kullanılan Feyzullah Konağı inşaatları tamamlanmış; diğer fakülte binalarıyla sosyal tesislerin inşası ise hızla devam etmektedir.

Yenişehir Kampusu

Şanlıurfa merkezinde bulunan Yenişehir kampusu 48.000 m²'lik bir alanda kurulu olup Rektörlük Hizmet Binası, Tıp ve Veteriner Fakültelerini de barındırmaktadır. Ayrıca, öğrenci ve personel yemekhanesi, açık ve kapalı spor tesisleri, uygulama serası, kantin, kafeterya ve bahçeler yer almaktadır.

Eyyübiye Kampusu

Şanlıurfa–Akçakale karayolunda 982.000 m² alan üzerine kurulu olan Eyyübiye Kampusunda ise Ziraat Fakültesi ve uygulama alanları, Şanlıurfa Meslek Yüksekokulu, Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği bölümü, üniversite basınevi, öğrenci yurdu, açık ve kapalı spor tesisleri, öğrenci kafeteryası, sosyal tesisler, süt ve hayvancılık işletmeleri ile seralar ve lojmanlar yer almaktadır.

Diğer Tesisler

Harran Üniversitesi Araştırma ve Uygulama Hastanesi, Şanlıurfa Sağlık Yüksekokulu, Şanlıurfa Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Mediko-Sosyal Merkezi, Makine Fabrikası, üniversitemize ait kız öğrenci yurdu, öğrenci ve personel sosyal tesisleri ve Harran Üniversitesi Kültür Evi, üniversite kampusu dışında yer alan diğer birimleri oluşturmaktadır.

Fen - Edebiyat Fakültesi

Fen–Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji, Batı Dilleri Ve Edebiyatı, Beden Eğitimi Ve Spor Öğretmenliği, Biyoloji, Coğrafya, Doğu Dilleri Ve Edebiyatı, Eğitim Bilimleri, Fizik, Kimya, Matematik, Müzik Öğretmenliği, Resim-İş Öğretmenliği, Sanat Tarihi, Sosyoloji, Tarih, Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü olmak üzere toplam 15 bölümden oluşmaktadır.

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Üniversitemiz Osmanbey Kampusun de bulunan İktisadi ve İdari Bilimler Fakülte-sinde İktisat, İşletme, Maliye, Ekonometri, Uluslararası İlişkiler, Çalışma Ekonomisi ve Endüstriyel İlişkiler olmak üzere 7 bölüm bulunmaktadır. İktisat, İşletme ve Maliye bölümlerinde lisans eğitimi verilmektedir.

İlahiyat Fakültesi

Üniversitemiz Osmanbey Kampusunda bulunan İlahiyat Fakültesi; Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları Bölümleri olmak üzere 3 bölümde akademik faaliyetlerini sürdürmektedir.

Mühendislik Fakültesi

Mühendislik Fakültesinin Bilgisayar, Makine, Çevre ve İnşaat Mühendisliği Bölümlerinde lisans eğitimi verilmektedir. Ayrıca, Elektrik - Elektronik, Endüstri, Jeodezi ve Fotogrametri bölümlerinin alt yapı çalışmaları hızla devam etmektedir. Üniversitemiz Osmanbey Kampusunda yer alan fakültemizde kütüphane, okuma salonu, seminer salonu, teknik resim atölyesi, bilgisayar laboratuvarı, kantin ve internet kafe bulunmaktadır.

Tıp Fakültesi

Tıp Fakültesi; Cerrahi Tıp Bilimleri Bölümü, Dâhili Tıp Bilimleri Bölümü, Temel Tıp Bilimleri Bölümü olmak üzere 3 bölümde faaliyetlerini sürdürmektedir.

Temel Tıp Bilimleri Bölümünde 8 ana bilim dalı (Anatomi, Mikrobiyoloji, Biyokimya, Biyofizik, Tıbbi Biyoloji, İstoloji ve Embriyoloji, Tıp Tarihi ve Etik) bulunmaktadır.

Cerrahi Tıp Bilimleri Bölümünde 11 ana bilim dalı (Genel Cerrahi, Göz Hastalıkları, Kulak-Burun-Boğaz Hastalıkları, Üroloji, Kadın Hastalıkları ve Doğum, Ortopedi ve Travmatoloji, Beyin Cerrahisi, Kalp-Damar Cerrahisi, Çocuk Cerrahisi, Anesteziyoloji ve Reaminasyon, Patoloji) bulunmaktadır.

Dâhili Tıp Bilimleri Bölümünde 12 ana bilim dalı (İç Hastalıkları, Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları, Kardiyoloji, Göğüs Hastalıkları, Psikiyatri, Fizik Tedavi Ve Rehabilitasyon, Nöroloji, Dermatoloji, Radyodiyagnostik, Radyasyon Onkolojisi, Halk Sağlığı, Farmakoloji) bulunmaktadır.

Tıp Fakültesi Tarafından Sunulan Hizmetler: Eğitim ve araştırma hizmetler ile tedavi hizmetleri olarak ayrılabilir. Tıp Fakültesi tarafından sunulan sağlık hizmetleri teknolojinin son ürünü ile donatılmış 215 yataklı Harran Üniversitesi Araştırma Ve Uygulama Hastanesi ile koordineli olarak sürdürülmektedir.

Harran Üniversitesi Araştırma ve Uygulama Hastanesi bünyesinde 9'u cerrahi bilimlerde 8'i dahili bilimlerde hizmet veren 17 klinik ve poliklinik, aynı anda 6 ameliyatın yapılabildiği bir ameliyathane ve 6 laboratuvar (Biyokimya Laboratuvarı, Patoloji Laboratuvarı, Radyodiagnostik Görüntüleme Ünitesi, İşitme ve Denge Laboratuvarı, Elektrofizyoloji Laboratuvarı) kan bankası, anjiyo ünitesi, acil servis bulunmaktadır.

Ziraat Fakültesi

1978 yılında kurulan Ziraat Fakültesi halen Ziraat Mühendisliği ve Gıda Mühendisliği Bölümlerinde lisans eğitimi vermektedir. Ziraat Mühendisliği: Bitkisel Üretim, Hayvansal Üretim ve Tarım Teknolojisi; Gıda Mühendisliği ise Gıda

Teknolojisi ve Süt Teknolojisi alt bölümlerinden oluşmaktadır.

Veteriner Fakültesi

1995 yılında kurulan Veteriner Fakültesi, 1995-1996 eğitim öğretim döneminden bu yana Veteriner Hekimliği lisans ve yüksek lisans eğitimi vermektedir. Veteriner Fakültesi; Temel Bilimler Bölümü, Zootekni ve Hayvan Besleme Bölümü olarak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

Şanlıurfa Sağlık Yüksekokulu

1997 yılında kurulan Şanlıurfa Sağlık Yüksekokulu dört yıllık lisans düzeyinde eğitim vermektedir. Şehir merkezinde yer alan yüksekokulumuz, Hemşirelik Bölümü ile devam etmektedir.

Şanlıurfa Sağlık Hizmetleri MYO.

1993 yılında kurulan Şanlıurfa Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu; Radyoloji, Tıbbi Laboratuvar ile Tıbbi Dokümantasyon ve Sekreterlik Programlarının açılması için gerekli çalışmalar devam etmektedir.

Şanlıurfa MYO

1976 yılında kurulan ve 1992 yılında Harran Üniversitesi'ne bağlanan Şanlıurfa Meslek Yüksekokulu 19 programla eğitim faaliyetlerini sürdürmektedir. Üniversitenin en büyük MYO'sudur. Eyyübiye Kampusundadır.

Akçakale MYO.

1995 yılında kurulan Akçakale Meslek Yüksekokulu; Muhasebe, Tekstil, Tarımsal Sulama Yönetimi ve Pazarlama programlarında iki yıllık ön lisans eğitimi vermektedir.

Birecik MYO.

1994 yılında kurulan Birecik Meslek Yüksekokulu halen Pazarlama, Halkla İlişkiler, Muhasebe, Bilgisayar Teknolojisi ve Programlama ve Elektrik Programlarında ön lisans eğitimi vermektedir.

Hilvan MYO.

1994 yılında kurulan Hilvan Meslek Yüksekokulu, Büro Yönetimi ve Sekreterlik, İnşaat Programlarında ön lisans eğitimi vermektedir.

Kahta MYO.

1997 yılında kurulan Kahta Meslek Yüksekokulu; Tarla Bitkileri, Su Ürünleri, Bilgisayar Teknolojisi ve Programlama, Harita Kadastro ve Muhasebe Programlarında ön lisans eğitimi vermektedir.

Siverek MYO.

1994 yılında kurulan Siverek Meslek Yüksekokulu bünyesinde Gıda Teknolojisi, Muhasebe ile Bilgisayar Teknolojisi ve Programlama olmak üzere üç program bulunmaktadır.

Suruç MYO.

Altyapı çalışmalarını önemli ölçüde tamamlayan Suruç Meslek Yüksekokulu Endüstri Bitkileri Yetiştirme ve Değerlendirme işletme Seracılık, Sigortacılık Programlarında eğitim vermektedir.

Viranşehir MYO.

Viranşehir Meslek Yüksekokulu 1994 yılında akademik faaliyetlerine başlamıştır. Bilgisayar Teknolojisi ve Programlama, Endüstriyel Elektronik, Muhasebe Programlarında eğitim vermektedir.

Ceylanpınar MYO.

1995 yılında kurulan Ceylanpınar Meslek Yüksekokulunda; Bahçe Ziraatı, İşletme Organizasyonu ve Çiftlik Yönetimi Programlarında kısa süre içerisinde eğitime başlanması planlanmaktadır. Henüz öğrenci alınmamıştır.

Harran Üniversitesi Araştırma Ve Uygulama Merkezleri

Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi

Ata Su Ürünleri Araştırma ve Uygulama Merkezi

Bilgi İşlem Araştırma Merkezi (Hübim)

Bilim ve Teknik Araştırma Merkezi (Hübitam)

Fıstık Araştırma ve Uygulama Merkezi

Gap Araştırma ve Uygulama Merkezi (Hügap)

Gap Bölgesi El Sanatları Araştırma ve Uygulama Merkezi

Güneş Enerjisi Araştırma ve Uygulama Merkezi

Sağlık Uygulama ve Araştırma Merkezi (Sağumer)

Türk Dünyası Stratejik Araştırmalar Merkezi.

Kuruluş kanunu çıkmadan önce açılan yüksekokul ve fakülteler; ilk çağdan beri, dönem dönem bilim dünyasında yıldız gibi parlayan, tarihi Harran Üniversitesi'nin

yeniden canlanmasının müjdecileri olmuştur. Kuruluş kanunu ise yeniden doğuşun tescil belgesi görevini yapmıştır.

Harran Üniversitesinin bugün geldiği noktaya baktığımızda, ileriye dönük bilimsel faaliyetler açısından ümit vermektedir. Çünkü kurum geçmişindeki ihtişamının farkındadır. Ve bundan güç alarak daha ileriye gitme konusunda her türlü imkânı kullanmaktadır.

Harran Üniversitesinin kurucu rektörü Prof. Dr. Servet Armağan'dan şimdiki rektörümüz Prof. Dr. Uğur Büyükburç'a kadar hizmeti ve emeği geçen tüm akademik ve idari personele, valilerimize, ildeki yöneticilere; Büyük Millet Meclisinde kanunun çıkmasını sağlayan milletvekillerimize ve tüm devlet erkanına, en önemlisi tüm Urfalılara ve milletimize teşekkür boynumuzun borcudur.

Biz birazda bu psikolojik tavra bir zemin olsun diye şöyle bir yorum getiriyoruz. Harran Üniversitesi'nin bin yıllık bir geçmişi vardır. Yeni dönemi de bin birinci yıldan başlatmak uygun olur diye düşünüyoruz. Ve bunu şüursel bir ifadeyle anlatmak istiyoruz:

Harran Ünitersiteli Olmak

*Bir bazdır burda olmak insana
Geçit töreni var
Asya'dan Afrika'dan
Uzak, yakın dünyadan
Küçük büyük, yaşlı genç
Gelmedeler Harran'a*

*Bir bazdır burda olmak insana
Bilim harmanı kurulmuş
Ekmede, biçmede, toplamadalar
Omuzlarında bilim yükü
Önlerinde aydınlığı
Dünyanın dört yanına yaymadalar*

*Bilim pazarıdır
Bilgi vermede, almadalar
Toplanmışlar bilgilerin Harran'a
Bir yandan cebirin temelini atmada
Öbür yandan tıbbı
Ders kitabı yazmadalar*

*Bir bazdır burda olmak insana
Ki dediler Harranlı bilginler:
'El Cüz'ü la yetezezze'
Yani 'parçalanamaz en küçük parça'
Parçalanırsa, etkisiyle 'baş'a ilahi kudret gibi
Şehirleri sarsacağıı duyurmadalar*

*Hayyan oğlu Cabirler, Kurra oğlu Sabitler
Cabir oğlu Muhammed, Sinan İbni Sabitler
Halka olmuş oturmuş bilgi arıtmadalar
Ahmetler, Yunuslar, Yahyalar
Adlarının sonuna
'Harrani' adı almadalar*

*Bir bazdır burda olmak insana
Binlerce yıl önce gibi
Başlamış canlanma
Uyanmadalar...
'HARRAN ÜNİVERSİTELI'ler bilimle
Başlarını göklere dayamadalar...*

Beni sabırla dinlediğiniz için hepinize teşekkür eder saygılar sunarım.