

İBN SİNA FELSEFESİNDE MEŞRİKÎ VE MAĞRİBÎ AYIRIMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yrd.Doç.Dr. M. Nesim DORU
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Bu makale, İbn Sina'nın bazı eserlerinde kullanılan Meşrikî/Doğulu ve Mağribî/Batılı ayırımı çerçevesinde yapılan eski ve yeni birçok tartışmaya farklı bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. İbn Sina'nın sözkonusu ayırımı üzerinde sürdürülegelen tartışmalarda ihmal edildiğini düşündüğümüz bir konunun irdelenmesi kanımızca önem taşımaktadır. Bu konu, Doğu ve Batı Süryani düşünce geleneğinin İbn Sina'nın bu ayırımında etkili olduğu düşüncesidir. Kanımızca, Süryanilerde felsefi geleneğin ayrıntılı bir şekilde ele alınması, sadece İbn Sina'nın söz konusu ayırımı konusuna değil, İslam felsefesinin bütün tarihsel ve doktrinel meselelerine ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sina, Felsefe, Meşrikî, Mağribî.

ABSTRACT

An Evaluation on Distinction between al-Mashriqi (Western) and al-Maghribi (Eastern) in Ibn Sina's Philosophy

This paper claims to approach with a different perspective to many old and new discussions in frame of the distinction between al-Mashriqi/Western and al-Maghribi/Eastern which appear in some of Ibn Sina's works. In our opinion, an analysis of an issue that we consider neglected in the discussions being carrying out around the distinction just mentioned, is still very important. This issue is the idea that the Western and Eastern Syrian tradition of thought influenced this differentiation made by Ibn Sina; for in our opinion handling the Syrian philosophical tradition in details will illuminate not only the Ibn Sina's distinction which is in question, but also all the historical and doctrinal matters of Islamic philosophy.

Key Words: Ibn Sina, Philosophy, al-Mashriqi, al-Maghribi.

GİRİŞ

Bu çalışma, İbn Sina'nın bazı eserlerine isim olarak verdiği, bazı eserlerinde de göndermede bulunduğu *Meşrikîyyûn/Doğulular* ve buna karşılık kullandığı *Mağribîyyûn/Batılılar* kavramları ile ilgili bir değerlendirme yaparak bu çerçevede sürdürüle gelen tartışmalara bir katkı sağlama amacıyla hazırlandı.

Çalışmada, İbn Sina terminolojisinde bu kavramların neye tekabül ettiği tespit edilerek, konu çerçevesinde bugüne kadar yapılan çalışmalarda dikkatimizi çeken eksiklikler İbn Sina'nın kendi eserlerine atıflarda bulunularak değer-

lendirildi. İbn Sina'nın bu ayırımının Endülüs'te yansımaları ele alınarak özellikle İbn Rüşd'ün ve İbn Tüfeyl'in meseleye bakış açıları ve *Meşrikî* düşüncüyü yorumlama tarzları incelendi. Bu çerçevede, çağdaş araştırmacılardan Muhammed Âbid el-Cabirî'nin, Endülüs filozofu İbn Rüşd'den destek alarak giriştiği, Doğu ve Batı felsefi düşüncelerini kalın çizgilerle birbirinden ayırma çabası ele alındı. Cabirî'nin, Doğu-Batı ayırımını meşrulaştırmak için İbn Sina'ya atıf yaptığı yerlerde kavramların içini doldurmaya çalışırken içine düştüğü gayretkeşlik durumu gözönüne serildi.

Öte yandan, İbn Sina'nın kullandığı Doğu ve Batı kavramlarının kaynakları sergilenerek, İslam felsefesinin başlangıç ve gelişme aşamalarında yakın temas içinde olduğu Süryani düşüncesinin genel karakteri ve tarihsel ayrılıkları; Nesturî-Yakubî ihtilafının kristolojik tartışmalar bağlamında zamanla nasıl birbirinden farklı felsefi okuma biçimlerine dönüştüğü örneğinden hareketle ortaya konuldu. Sözkonusu ihtilafın İslam dünyasındaki yansımaları gösterildi. Buna örnek olarak, İbn Sina'nın kullandığı Doğu ve Batı ayırımının Süryani düşünce tarihindeki karşılıkları tespit edilerek etkileşimin boyutu gözler önüne serildi.

İbn Sina'nın kullandığı Doğu ve Batı kavramlarının ve bu kavramlardan hareketle yaptığı ayırımın çok geniş bir yorumlar halesi meydana getirdiği bilinmektedir. Bu konunun eski ve yeni birçok araştırmacının ilgisini çektiği gerçeği göz önünde bulundurularak daha önce yapılan bu tartışmaların içeriğine girmeye gerek görülmedi. Ancak bu çalışmalarda eksik kaldığını düşündüğümüz ve temel kanaatimiz olan "İslam felsefesinde Süryani etkileri" konusuna odaklanma yolu seçildi. Çalışmada tarihsel ve objektif verilere dayanan argümanların tercih edildiği, kavramlar üzerinden sanal ve ucu açık çıkarımlar yapmaktan uzak kalındığı da vurgulanması gereken bir konudur.

1. İbn Sina Terminolojisinde Meşrik ve Mağrib Kavramları

İbn Sina'nın (öl.1037) bazı eserlerinde kullandığı *Meşrik* (Doğu) ve *Mağrib* (Batı) terimleri üzerinden, onun felsefi sistemi ile ilgili Doğulu ve Batılı, eski ve yeni birçok ilim adamı tartışmalar yapmıştır. Bu tartışmaların bir yönü İbn Sina'nın "*Meşrikî Hikmet*"¹ adlı bir eserinin olup olmadığı ile ilgilidir. Diğer yönü de İbn Sina'nın kullandığı *Meşrikî* ve *Mağribî* kavramlarından maksadının coğrafi veya kültürel bir ayırma işaret etmek yahut ikisine birden işaret etmek olup olmadığı ile ilgilidir. Buna bağlı olarak *Meşrik* ve *Mağrib*'in neresi, *Meşrikîler* ve *Mağribîlerin* kimler, İbn Sina'nın sahip çıktığı ve esaslarını ortaya koymaya çalıştığı söylenen *Meşrikî* düşüncenin ayırt edici özelliklerinin neler olduğu gibi sorular etrafında tartışmalar süregelmiştir. Bu tartışmalarda İbn Sina'nın nefis-ruh ve faal akılla ittisal gibi meselelerde Aristotelesçi düşüncüyü eleştirip Doğu felsefesine göndermede bulunması merkezi bir nokta olmuştur.

¹ İbn Sina ile ilgili bibliyografik eserlerde onun bu isimle bir eser yazdığı kaydedilmektedir. İbni Ebi Useybiâ, *Uyunu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,1998, s.419; İbn Sina'ya ait olduğu düşünülen bu eserin, onun *Şifa* adlı eserinin *Fizik* bölümünün bir özetinden ibaret olduğu iddiasını hatırlatmakta fayda vardır. Bkz: Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İst., 2004, s. 66.

İbn Sina'nın *Şifa* adlı felsefe külliyatından önce yazdığı² *Şerhu Kitabi Harfi'l-Lam*³, *Ta'likat ala Havaşi Kitabi'n-Nefs*⁴ ve *Şerhu Kitabi Esûlucyâ*⁵ adlı eserlerinde yer yer Aristotelesçi düşünceye karşı olarak doğululara atıflarda bulunduğu bilinmektedir. Bu atıflardan hareketle, onun bir kitap ismini mi yoksa bir felsefi muhiti mi kastettiği tartışılmıştır. Bizim kanaatimiz, onun bu atıflarla özel bir felsefi düşünce tarzını benimsemiş felsefi bir muhiti kastetmiş olduğu yönündedir. Çünkü onun Doğu felsefesine dair yazdığı aşağıda ele alacağımız eserler, her ne kadar diğer eserlerinden tarz bakımından farklı olsa da içerik bakımından İbn Sina eserlerinin genel karakteristiğinden farksızdır. Ancak onun "Doğu felsefesi" adı ile müstakil bir eseri olmasına karşın, sadece bu eserden hareketle bir Doğu düşüncesi projesini İbn Sina'ya mal etmek zor görünmektedir. Öte yandan İbn Sina'nın aşağıda göreceğimiz gibi diğer bir kısım eserlerinde doğululardan bahsettiği ve bundan özel bir muhiti kastettiği de görmezlikten gelinemez.

İbn Sina, Meşşâî/Peripatetik felsefeyi açıklamak için yazdığını söylediği *Şifa* adlı külliyatın *Mantık* kitabının girişinde, Doğu felsefesine dair bir eser yazdığını ve o eserde felsefenin Aristotelesçi çizgisi dışında bir yol takip ettiğini söyler.⁶ İbn Sina'nın bu beyanından, onun Aristotelesçi kavramlar ile hareket eden bir felsefi düşünce tarzına karşı, kendini ait hissettiği ve adına da "Doğu düşüncesi" dediği bir felsefi düşünce inşa etmek istediği izlenimini ediniyoruz. Kaldı ki, *el-Hikmetu'l-Meşrikîyye (Doğu Felsefesi)* ve *Mantıku'l-Meşrikîyyin (Doğuluların Mantığı)* isimli eserleri onun bu projesinin somutlaşmış hali olarak kabul edilebilir.

İbn Sina, Ebu Cafer el-Kiya adlı dostuna yazdığı bir mektupta, *Kitabu'l-İnsaf* adı ile bir eser yazdığını, o eserde bilginleri Doğulu ve Batılı olmak üzere ikiye ayırdığını, onların birbirinden farklı görüşlerini karşılaştırdığını ve sonunda 'insafli' yaklaşımı sergilediğini söyler. Ancak bu eserin bazı sebeplerden dolayı kaybolduğunu, elinde bu eserin tek nüshasının kaldığını ilave eden İbn Sina, ilk fırsatta bu eseri toparlayacağını ama şimdilik Bağdatlıların zafiyetini, eksikliklerini ve cehaletini ortaya koymakla yetineceğini belirtmektedir.⁷ Bu açıklamalarından ortaya çıktığı gibi İbn Sina'nın Doğu felsefesine dair yazdığı eser, *Kitabu'l-İnsaf* adlı eseridir. Bu eserin sadece mantık bölümü elimizdedir ki bu eser, *Mantıku'l-Meşrikîyyin* isimli eseridir.⁸

² Ali Durusoy, "İbn Sina'nın Mantıku'l-İyyin'i Üzerine Bir İnceleme-I", *Yedi İklim*, İst., 1994, s.57

³ İbn Sina, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lam*, Nşr: Abdurrahman Bedevî, *Aristo inde'l-Arab* içinde, Vekaletu'l-Matbuat, Kuveyt, 1978, s.33

⁴ İbn Sina, *Ta'likat alâ Havâşi Kitâbi'n-Nefs*, Nşr: Abdurrahman Bedevî, *Aristo inde'l-Arab* içinde, ss. 75, 77, 79, 83-4, 86 vd.

⁵ İbn Sina, *Şerhu Kitâbi Esûlucyâ*, Nşr: Abdurrahman Bedevî, *Aristo inde'l-Arab* içinde, ss.43, 53, 58

⁶ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa-Mantığa Giriş*, çev: Ömer Türker, Litera Yay., İst., 2006, s.3

⁷ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1413 (Kameri) s. 375.

⁸ Henry Corbin'in verdiği bilgilere göre İbn Sina ölümünden yedi yıl önce İsfahan'da iken, Gazneliler şehri yağmalamış ve onun evi de bu yağmalamadan nasibini almıştır. *Kitabu'l-İnsaf* adlı eseri de →

İbn Sina'nın *el-Mübâhasât* ve *el-İşarat ve't-Tenbihat* adlı eserlerinin farklı yerlerinde Doğulu ve Batılı ayırımı başka isimlerle de geçmektedir. Bu eserlerde *Resmiyyun* ve *Zahiriyyun* adını verdiği *Mağribîlere* karşı *Meşrikîyyûn* ve *Ârşîyyûn* adını verdiği grubu koymaktadır.⁹ Bu isimlendirmelerin araştırmamız açısından önemli olduğunu söylemeliyiz. Zira İbn Sina felsefesinin sistem olarak Aristotelesçi felsefeden ayrı olduğuna dair bir iddiada bulunmak için sadece *Meşrikî* ve *Mağribî* terimlerinden hareket etmek, tek başına yeterli ve açık bir kanıt değildir. *Meşrik* ve *Mağrib* ayırımının yanında başka terimlerle de bu ayırımı ifade edilmiş olması, onun zihnindeki ayırımı daha açık hale getirebilir.

İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikîyyîn* isimli eserinin giriş bölümünde Aristotelesçi kavramlara gözünü kapalı sarılan Meşşâî filozofları eleştirmektedir. Ona göre Yunan düşüncesi, bilim ve felsefenin tek kaynağı değildir. Meşşâî filozoflar, Aristoteles ve Yunan felsefesini lâfzî bir okuma ile yorumlayarak düşüncede derinleşmeyi sapkınlık olarak gören Hanbefîlere benzemektedirler. Bu sebeple o, herkese hitap eden *Şifa* adlı eserinin dışında sadece hususi bir topluluğu ilgilendiren meseleleri ele alacağını söylemektedir.¹⁰ Bu hususi çevrenin İbn Sina'nın 'Doğulular' dediği felsefî bir muhit olduğunu, bunun karşıtı olarak kullandığı *Mağribî* kavramıyla da Aristotelesçi düşünceye körukörüne bağlı başka bir felsefî muhiti kastettiğini düşünüyörüz.

İbn Sina'nın eserlerinde kullandığı *Meşrikî* kavramıyla neyi kastettiği ve bu kavramın İbn Rüşd ve İbn Tüfeyl başta olmak üzere İslam filozofları üzerinde etkileri eskiden olduğu gibi bugün de birçok araştırmacı tarafından incelenmiş ve bu konu hakkında değişik görüşler ortaya konulmuştur. Bu görüşlerin ele alınması ve analiz edilmesi gerekir ancak böyle bir çalışma bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.¹¹

→ →

bu yağma sonucu kaybolmuştur. Ancak bazı parçaları kurtulmuş ya da İbn Sina tarafından tekrar yazılmıştır. Bu eserler yukarıda zikredilen Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhler ve "*Doğuluların Mantığı*" adlı eseridir. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümine* çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İst., 1994, s.302

⁹ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s.137; *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Bostan-ı Kitab-ı Kum, Kum, 1423 (Kameri), s.51

¹⁰ İbn Sina, *Mantıku'l-Maşrikîyyîn*, Daru'l-Hadase, Beyrut, 1982, s.20-2

¹¹ Konu ile ilgili fikir vermesi açısından Nallino (1872-1938)'nin çalışmasına da bakmakta yarar vardır. Nallino'nun bildirdiğine göre; Edward Pocock (1604-1691), Doğu felsefesinden maksadın Hint düşüncesi olduğunu söylemiştir. Çünkü İbn Sina'nın çağdaşı ve *Tahkîku ma li'l-Hind* eserinin yazarı Ebu Reyhan el-Bîrûnî, Hindistan'a gitmiş ve onların felsefesinden haberdar olmuştu. İbn Sina'nın bundan haberdar olduğu hesaba katılırsa bundan maksadın Hint düşüncesi olduğu anlaşılacaktır. F.A.G. Tholuck (1799-1877)'a göre Doğu felsefesi, Tanrı'nın varlığının kanıtlarından bahseden Kelamî, Meşşâî ve İsrakî ekollerinin üçüncüsüne tekabül etmektedir. E.B. Pusey (1800 - 1882)'e göre ise bu düşünce, Aristotelesçi nosyonlara karşı gelişen İsrakî hikmettir (*Philosophie İlimunative*). De Slane (1801 - 1878), 'Meşrikîyye' terimini 'muşrikîyye' şeklinde İsrak mastarının ism-i faili olarak okumuş ve bundan maksadın da İsrakî düşünce olduğunu söylemiştir. Buna itiraz eden filolog R. Dozy (1820-1883) ise, kelimenin Meşrikîyye olduğunu ama maksadın İsrakî düşünce olduğunu söylemiştir. İbn Sina'nın tasavvufî risalelerini neşreden August Ferdinand Mehren (1822-1907), Doğu felsefesinin İbn Sina'nın tasavvufî düşüncesi olduğunu söyler. Cara De Vaux (1867-1953), İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Harranlılara tabi olmakla suçlamasına itiraz ederek, ardıllarından hareketle İbn Sina'nın eleştirilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre de, Doğu felsefesi, İsrakî düşüncedir. Max Horten (1874-1945)'e göre ise, İbn Sina'nın Meşşâî çizgisinden ayrıca bir felsefî çizgisi yoktur. O Aristoteles'in pagan nosyonlarını İslamileş-

2. Endülüs'te İbn Sina'nın Meşrikî Düşüncesinin Yansımaları

İbn Sina'nın kavramsallaştırdığı Doğu ve Batı terimleri ile ilgili olarak İbn Rüşd ve İbn Tüfeyl'in yaptığı yorumların dışında müsteşriklerin de birçok çalışması olduğunu yukarıda zikretmiştir. Şimdi, özellikle Endülüslü filozofların bakış açısıyla İbn Sina'nın Doğu-Batı kavramlarının yorumlanışını göreceğiz ve araştırmamıza bu istikamette devam edeceğiz.

İbn Sina'nın "Doğulular" adını verdiği felsefi muhit, İslam dünyasının Mağrib kısmında (Endülüs) farklı tepkilerle karşılanmıştır. İbn Rüşd, hem Gâzzâlî'yi hem de İslam filozoflarını -Farabi'yi ve özellikle İbn Sina'yı- eleştirdiği *Tehafütü't-Tehafüt* adlı eserinin bir yerinde "Doğu felsefesi" ifadesini kullanmakta ve bu felsefeye eleştiriler yöneltmektedir. İbn Rüşd'e göre, ardıllarının İbn Sina'ya mal ettiği bu felsefi düşünce, gök cisimlerini tanrılar olarak görür.¹² İbn Rüşd'ün, kendi felsefesinde uzak durmaya çalıştığı kelimî, tasavvufî ve Yeni-Plâtoncu okuma biçiminin üçünü de İbn Sina felsefesinde bulduğu ve onu bu sebeplerle eleştirdiği bilinmektedir.¹³ Onun Doğu felsefesine yönelttiği eleştiriler, yaşadığı dönemde böyle bir felsefi çevrenin olduğu izlenimini vermektedir. Bu izlenim, Endülüslü diğer bir filozof İbn Tüfeyl'in eserlerinde daha belirgin görünmektedir. *Hâyy İbn Yâkzân* isimli meşhur sembolik hikâyenin yazarı İbn Tüfeyl, İbn Sina'nın doğulular adını verdiği muhite ilgi duymuştur. İbn Tüfeyl, İbn Sina'nın *Şifa Külliyyatı*'nda sergilediği felsefi okuma biçiminin, sonradan yazdığı eserlerde sergilediği felsefi okuma biçiminden farklı olduğunu düşünerek, hikâyesi *Hâyy İbn Yâkzân*'ı İbn Sina'nın Doğu felsefesinin sırlarını çözmek üzere yazdığını ifade etmektedir.¹⁴ İbn Tüfeyl, Doğu felsefesinin kendisinde bir tür özel zevk halini meydana getirdiğini ve bu ruh hali sonucunda kendisinin tasavvufî bilginin nazari bilgiye üstünlüğünü anladığını söyler. Ona göre İbn Sina'nın da altını çizdiği gibi Allah'ı bilmek, kıyas ve öncüllerle değil, zevk ve vicdanladır. İbn Tüfeyl bu saiklerle eserinde Doğu ve Batı kavramlarını coğrafi anlamından ayrı olarak metaforik anlamlarıyla kullanmıştır. Buna göre 'Doğu' aşkın âlemi temsil ederken, 'Batı' maddi ve süfli âlemi temsil etmektedir.¹⁵

→ →

tirmiştir. Asin Palacios (1871-1944) ve T.J. De Boer de Doğu felsefesinden işrakîliği anlamışlardır. Yukarıda zikrettiğimiz görüşleri aktaran Nallino ise, İbn Sina'nın, Meşşâî çizgiyi takip ettiği Şifa adlı eserinden başka bir felsefe projesi olmadığını düşünmektedir. Çünkü onun düşüncesi ile İsrakî düşünce arasında bariz ve belirgin farklar vardır. Bkz: Carlo Alfonso Nallino, "Filosofia «Orientale» od «Illuminativa» d'Avicenna?", *Rivista degli Studi Orientali*, vol: 10 (1923-1925), pp. 433-67, Arp. Çev: Abdurrahman Bedevi, "Muhaveletü'l-Müslimin İcad Felsefe Şarkiyye", *et-Turasu'l-Yunanî fi Hadaretü'l-İslâmî*, Mektebetü'n-Nahdetü'l-Misriyya, 1940 içinde, ss.252-67. ve 289; Dimitri Gutas'a göre Doğu felsefesi, İslami doğuya yani Horasan'a tekabül etmektedir. Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s.47; Müsteşriklerin dışında ülkemizde de bu konu ele alınmıştır. İlhan Kutluer'e göre Doğu felsefesi, İbn Sina'nın bir taraftan Fârâbî kozmolojisine, diğer taraftan Âmirî'nin din ve felsefe uzlaşısına, öte yandan tasavvufî öğretilere uzanan "İslam felsefesi" ne dair özel bir projesidir. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.102

¹² İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr: Maurice Bouyges, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 421

¹³ Âtîf el-İrakî, *el-Menhecü'n-Nakdi fi Felsefeti İbn Rüşd*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1984, s.205

¹⁴ İbn Tüfeyl, *Hâyy İbn Yâkzân*, (Abdulhalim Mahmud, *Felsefetu İbn Tüfeyl*, içinde), Daru'l-Kitabi'l-Misriyya, Kahire, 1987, s.71

¹⁵ İbn Tüfeyl, *Hâyy İbn Yâkzân*, s.73

Endülüs'ü filozoflar İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'in, İbn Sina'ya atıfta bulunarak kullandıkları Doğu felsefesi ifadesinin içeriği ile ilgili tartışmalara bakıldığında, İbn Sina'nın yazdığı söylenen Doğu felsefesine dair eserlerin, bırakın Endülüs'te, Doğu'da bile tam olarak bilindiğine dair elimizde kesin kanıtlar bulunmamaktadır.¹⁶ Kaldı ki İbn Rüşd, İbn Sina'nın bu isimle bir eserinin varlığından pek emin olmasa gerek, bu kavramı İbn Sina'nın eserlerinden çok ardıllarına mal etmektedir. İbn Tufeyl de bu konuyu ele alırken, İbn Sina'nın böyle bir eserine doğrudan bir atıfta bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Tufeyl'in betimlediği Doğu felsefesinin, İbn Sina'nın bahsettiği Doğu felsefesi olduğu kuşku götürmeyen bir meseledir. Çünkü, öyle anlaşılıyor ki İbn Tufeyl, İbn Sina'nın Doğu felsefesinden bir tür tasavvuf düşüncesini anlamaktadır. Oysa İbn Sina'nın kullandığı Doğu felsefesi ifadesiyle amaçladığı şey, Aristoteles'in Metafizik'te ortaya koyduğu metotlar dışında başka yöntemlerle hareket etme çabasına yönelik olup, bunun tasavvuf düşüncesi ile ilgili olmadığı açıktır. Bu durumda Gutas'ın da ifade ettiği gibi, İbn Tufeyl'in, İbn Sina gibi büyük bir filozofun adını kullanarak onun otoritesine sığınma isteği taşıdığı; İbn Sina'nın *Şifa* adlı eserinin girişinde geçen Doğu felsefesi ifadesinden hareketle giriştiği kurgu konusunda fazla cüretkâr davrandığı izlenimi edinmekteyiz.¹⁷ Öte yandan kabul etmeliyiz ki, Endülüs'te Doğu felsefesi denilince akla bir felsefi muhitin geldiği de bir gerçektir. Bu felsefi muhitin İbn Sina'nın bahsettiği düşünülen muhitte aynı olup olmadığı, araştırmamız sonucunda açıklığa kavuşturulacaktır.

Endülüs'ün felsefi mirasına sahip çıkma iddiasında olan günümüz Mağrib'inden (Fas) Muhammed Âbid el-Câbirî, ısrarla *Mağrib* ve *Meşrik* tarzı iki felsefi düşüncenin varlığını savunur. Ona göre, biri İbn Rüşd tarafından temsil edilen ve kökeni akılcılık olan *Mağrib* tarzı felsefi düşünce, diğeri Fârâbî ve İbn Sina tarafından temsil edilen ve kökeni sûflilik olan *Meşrik* tarzı felsefi düşünce olmak üzere iki tür felsefi düşünce vardır.¹⁸ Cabirî, bu ayrımı yaptıktan sonra, Doğu felsefesinin kavramlaştırılmasını kendisine borçlu olduğumuz İbn Sina ile ilgili bazı değerlendirmeler yapar. Ona göre İbn Sina, Doğu felsefesi ifadesini kullanarak, küçüklüğünde içinde yetiştiği Şîî-İsmailî geleneğin motiflerini İslam düşüncesine sokmuştur. Zira İbn Sina'nın İhvan-ı Safâ risalelerini okuduğu bilinmektedir ki, bu risaleler, başlı başına İsmailî izler taşır.¹⁹ Cabirî'ye göre Doğu felsefesinin bir diğer özelliği, bu felsefede, İbn Sina'nın da yaptığı gibi, gök cisimlerine akletme yetisinin yanında his ve tahayyül güçlerinin de atfediliyor olmasıdır. Bu yönüyle söz konusu düşünce, gezegenlerin tanrısallığını savunan, dini ve ideolojik karakterli, kökleri Harran Sabiilerine dayanan bir düşünceye tekabül etmektedir. İbn Rüşd'ün de bu kanaatte olduğunu yukarıda belirtmiş-

¹⁶ Dimitri Gutas, "Ibn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy", *Oriens*, Leiden, vol:34, 1994, p.230

¹⁷ Dimitri Gutas, *a.m.*, s.231 ve 240

¹⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, Kitabevi Yay., İst., 2000, s.287

¹⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.e.*, s.109

tik. Cabirî, Harran Okulu'nun İslam düşüncesinde yarattığı etkiyi İsrailiyâtın dini düşünce ve Hadis'te yarattığı etkiye benzetmekte ve bu okulun felsefi düşünce içinde mütalaa edilemeyecek hurafelere kaynaklık ettiğini söylemektedir.²⁰

Câbirî, Yunan felsefi mirasının, Yeni-Plâtonculuk formunda İslam dünyasına dört akım şeklinde taşındığını; bu akımlardan ikisinin *Meşrikî*, diğer ikisinin de *Mağribî* karakterler taşıdığını ifade etmektedir. *Meşrikî* karakterler taşıyan ekollerden birincisi, İran asıllı mütercimlerin ve yazarların oluşturduğu Fârisî karakterli ekol; ikincisi, Harran mütercim ve bilginlerinin oluşturduğu ekoldür. Yeni Paltoculuğun *Mağribî* ekolleri ise, biri Cündişapûr okulunda yetişen Nesturi mütercim ve bilginlerin ekolü olup, Atina okulundan kaçıp gelen Yunanlı bilginler bu ekoldendir. İkinci *Mağribî* ekol ise İskenderiye'den gelen öğretim konseyidir.²¹ Bu ayırım sonucunda Cabirî, İbn Sina'nın Doğu-Batı ayırımını şahıslar bazında netliğe kavuşturduğunu düşünmektedir. Buna göre *Mağribîler*, İskender el-Afrosidî, Themistius ve Yahya en-Nahvî gibi Aristoteles'in İskenderiye yorumcuları ile onların takipçileri olan ve İbn Sina'nın "Medinetü's-Selam'ın Ebleh Hristiyanları" dediği,²² Ebu Bışr Metta, Yahyâ İbn 'Adî, Sicistanî gibi Bağdatlı mantıkçılardır. Buna mukabil *Meşrikîler* ise; Belhî, Âmirî ve İbn Sina gibi filozoflardır.²³

Cabirî, bu iki ekol arasındaki temel farkın felsefe-din ilişkisi ile ilgili görüşler çerçevesinde tebarüz ettiğini söylemektedir. İki ekol de, Aristoteles'in temel kavramlarını epistemolojik malzeme olarak kullanmışlardır. Ancak, *Meşrikîler* din ve felsefe arasındaki uzlaşmayı, din ve felsefenin iç içe olduğunu ısrarla vurgulayarak sağlamayı amaçlamışlardır. Buna mukabil *Mağribîler*, din ve felsefe arasındaki uzlaşmayı felsefe ve dini iki ayrı hakikat kabul ederek sağlamaya çalışmışlardır.²⁴

Öyle anlaşılıyor ki Cabirî, İslam felsefesinin tüm birikimine bu ayırım ışığında bakma arzusundadır. Ancak yazarın, İbn Sina'nın Doğu düşüncesini veya Doğu düşüncesi projesini Pers devletinin milliyetçi-intikamcı yönüne ve Harran'ın gnostik çizgisine indirgeyerek açıklamaya çalışması kabul edilebilir görünmemektedir. Bunun için yazarın kurgusu daha ikna edici kanıtlara ihtiyaç duymaktadır. Yazarın, Endülüs filozoflarından, özellikle İbn Rüşd'den hareketle bu ayırımı keskinleştirmeye çalışırken kullandığı argümanlar tatmin edici görünmemektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün, İbn Sina başta olmak üzere İslam Meşşâilerine yönelttiği eleştirilerin merkezinde Doğu ve Batı ayırımının olduğunu söylemek güçtür. Kaldı ki, Endülüs'te de Farabî'nin ve özellikle İbn Sina'nın

²⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.e.*, s.152-15

²¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.e.*, s.162

²² İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 372; İbn Sina'nın *Şerhu Kitabi Harfi'l-Lam* eserini neşreden Abdurrahman Bedevi'ye göre İbn Sina terminolojisinde *Meşrikîler*, onun çağdaşları olan Bağdatlı Meşşâilerdir. *Mağribîler* ise; İskender, Themistiyus ve Yahya en-Nahvî'dir. Bkz: Abdurrahman Bedevi, *Aristo inde'l-Arab*, s.24.

²³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.e.*, ss.164-67

²⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.e.*, s.170

felsefi çizgisine –her ne kadar başarılı bir aynılık sayılmasa da- bağlı olmak arzusunda olan İbn Tüfeyl gibi filozoflar da vardır. İslam felsefesinde, Cabirî'nin öngördüğü şekliyle bir ayırımdan söz edilebilmesi için İslam felsefesi kaynaklarında konuyla ilgili daha fazla malzemenin kullanılmış olması ve bu ayırımı meşrulaştıracak doktrinel yaklaşımların açık ve net olarak tespit edilebilmiş olması gerekirdi. O halde yapılması gereken, İbn Sina'nın Doğu-Batı ayırımının kökenine inmek olmalıdır.

3. İbn Sina'nın Meşrikî ve Mağribî Ayırımının Kökenleri

İbn Sina'nın *Meşrikî* ve *Mağribî* ya da *Resmî-Zahirî* ve *Arşî* kavramlarını kullanarak yaptığı ayırımın kökeni hakkındaki bir inceleme, bizi zorunlu olarak İslam felsefesinin kökenlerini araştırmaya götürür. Zira İbn Sina'nın terminolojisinden yola çıkılarak günümüze aktarılan bu ayırımın, İbn Sina'dan önce kullanılmış olması akli bir gerekliliktir. Filozofumuzun söz konusu ettiği gruplar ya da felsefi tarzlar, bir geleneği de kendileriyle beraber taşıyarak İbn Sina'nın literatürüne girmiş olmalıdır. Bu sebeple, İslam felsefesinin kaynaklarını incelemek, bu ayırımların daha sağlam temellerle açıklanabilmesini sağlayacaktır. Bu, genel bir tespittir ve böyle bir araştırma, bu makalenin sınırlarını zorlayacaktır. Özel olarak ise, İbn Sina'nın *Mağribî* adını verdiği grubun Bağdat'ta yerleşmiş ve felsefi ekollerini burada devam ettirmiş mantıkçılar olduğu düşünüldüğünde, zorunlu olarak Hristiyan-Süryani felsefe geleneğini ele almak gerekecektir. Bu gelenek ele alındığında karşılaşılabilecek ilk durum, Süryani düşüncesinde ortaya çıkan tarihsel fikir ayrılıkları olacaktır. Bu durum tespit edildikten sonra sözkonusu tarihsel ihtilafın İbn Sina'nın yaptığı ayırımı etkileri daha net ortaya çıkarılabilecektir. Bu amaçla, Süryanilerin felsefe geleneğini kısaca ele alıp bu geleneğin temel ayrılıklarını tahlil etmeye çalışacağız.

Süryanilerde felsefe geleneğinin iki ayağı vardır: Birincisi, Süryanilerin teolojik-felsefi tartışmalarda içine düştükleri ayrılık ve bu ayrılık sonucunda Doğu ve Batı Süryanileri olmak üzere ikiye ayrılmaları, ikincisi ise, Süryanilerin İslam dünyasında felsefi hareketlerin başlayıp olgunlaştığı döneme kadar devam ettirdikleri felsefi okullardır.

Süryanilerin Hristiyanlığı kabul ettiği miladi birinci yüzyıldan dördüncü yüzyılın başlarına kadar felsefeye karşı kayıtsız oldukları bilinmektedir. Buna sebep olarak, Süryaniler üzerinde mevcut devlet baskısı gösterilebileceği gibi, Süryanilerin, kendi ataları olan, pagan geleneğe sahip Aramiler'den kalma eserleri bizzat kendilerinin yok etmiş olması gösterilebilir.²⁵ Dördüncü yüzyılın başında Doğu Roma İmparatoru Konstantin'in Hristiyanlara inanç ve düşünce özgürlüğü tanıyan politikaları sonucu Doğu Hristiyanları arasında kristolojik²⁶ ve buna bağlı felsefi tartışmalar başlamış oldu. Bu tartışmaların başlamasını büyük ölçüde İskenderiye Okulu'nda bir rahip olan Ariyus (öl. 331)'a borçluyuz. Ariyus'a göre,

²⁵ İshak Saka, *es-Suryan (İman ve Hadare)*, C. 3, Halep,1986, ss. 368–9

²⁶ Kristoloji, İsa-Mesih'in tabiatı ile ilgili meydana gelen tartışmalar sonucu oluşan bilimin adıdır.

“Baba ve Oğul” ikisi birden ezeli olamazlar. ‘Oğul’, yaratılmış olduğundan ‘Baba’, ‘Oğul’dan öncedir. Tanrı, bölünmez bir varlıktır. Eğer ‘Oğul’un ‘Baba’dan geldiği iddia edilirse, ‘Baba’ bölünmüş bir varlık gibi tasarlanmış olur ki bu, mantıksızdır. Ariyus’a göre ‘Oğul’, olsa olsa Tanrı ile insanlar arasında bir aracı olabilir. O, Tanrı’nın kulu ve elçisidir.²⁷ Ariyus’un bu düşünceleri, Bizans devletinin İznik’te bu düşünceleri yargıladığı 325 tarihine²⁸ ve bu yargılamanın pekiştirildiği 381 yılındaki Konstantinopol Konsili’ne kadar Doğuda Monofizitçiliğin²⁹ gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu tarihten yaklaşık bir yüzyıl sonra ortaya çıkan Nestur (öl.451), Meryem’in insan Mesih’in annesi olduğunu ve Tanrı’nın annesi olmadığını söylemiştir. Ona göre; doğan, büyüyen, gelişen ve çarpmıha gerilen bir varlık, Tanrı olamaz. İsa’nın Tanrı ile birliği töz bakımından değil, yakınlık ve sevgi bakımındandır.³⁰ Nestur’un bu görüşleri yayılınca, önce 431 yılında İznik’te;³¹ tartışmaların bitmemesi üzerine 450-457 tarihlerinde Kadıköy’de toplanan Konsil, İsa’da çift doğanın yani insan ve Tanrı doğalarının olduğuna karar vermiştir. Bu Konsilin kararları İznik, Konstantinopol ve Efes Konsillerinin tersine İsa’nın insani yönünü açıkça ortaya koymuştur.³²

Kadıköy Konsili’nden sonra çok şiddetli baskılara maruz kalan “tek doğa” yanlısı Süryaniler, Bizans ve Pers devletleri arasında tampon bir bölgede yaşamaya devam etmişler, Nesturiler ise, Pers uyruğuna girmişlerdir. İmparator Jüstinyen I (527-565) döneminde, Bizans devleti o zamana kadar baskı uyguladığı Monofizitçi Batı Süryanilerine sahip çıkmaya başlamıştır. 543 yılında kendisine geniş yetkiler verilerek Yakub Baraday’ (öl.578) dan, Süryaniler’i Pers ülkesine karşı örgütlemesi istenmiştir. Böylece tek doğa yanlısı Süryaniler de yayılma olanağı bulmuşlar ve Mor Yakub adına bağlanarak Yakubiler veya Süryani-Yakubî adını almışlardır.³³

Buraya kadar tarihi seyri kısaca zikrettiğimiz Nesturi ve Yakubi ayrılığı, Süryanilerin düşünsel iki ekolünü temsil etmektedir. *İskenderiye Okulu’nda Origenes (öl.254)*³⁴ Ariyus ve Nestur üzerinden yayılan düşünce tarzı; bu dü-

²⁷ Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, Ayraç yay., Ankara, 1996, s. 109; Yakup Bilge, *Geçmişten Günümüze Süryaniler*, Zvi-Geyik yay., İst., 2001, s. 82

²⁸ İznik Konsili’nde Ariyus aforoz edildi ve dinin felsefi ve akli olarak açıklanmayan dogmaları olduğu deklare edildi.

²⁹ Monofizit düşünce, İsa’da sadece Tanrısal ögenin olduğunu savunan inançtır.

³⁰ Bernard Dobuy, “Mesihaniyetü Nesturyus” Arp. çev: Jack İshak, *Beyne’n-Nehreyn*, sayı: 24, 1996, s.318; Nestur’un düşünceleri için bkz: Andry Dihalı, “Nesturyus - et-Tarih ve et-Ta’lim-”, Arp. çev: Albert Abuna, *Beyne’n-Nehreyn*, sayı: 24, 1996, ss. 285-313; J.F.Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, Cambridge University Press, 1908, ss. 55-68

³¹ Nestur, bu konsüilde aforoz edildi ve Nesturilere şiddet politikası uygulanmasına karar verildi.

³² Konsilin bu kararları Hristiyanları, Doğu ve Batı Hristiyanları olmak üzere ikiye ayırmıştır. Çünkü Nesturiler, Yakubiler, Mısır’da Kiptî kilisesi ve Habeşistanlı Hristiyanlar Konsilin kararlarını tanımamışlardır. Buna karşılık Konstantinopol Kilisesi, Konsilin kararlarının arkasında durarak Hristiyan dünyasının liderliğine yükselmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Teodor Ebu Kurra, *Meymer fi Sıhhati Din’il-Mesihi (Hristiyanlığın Gerçek Olduğu Hakkında Risale)*, Yayınlayan: Par Le P. Constantin Bacha, Roma, 1905, ss. 23-27.

³³ Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır, 1970, ss. 296-306

³⁴ Origenes, İncil için yazdığı açıklamaya “*İşrakî Açıklama*” adını vermiştir. Çünkü bu açıklamada

şünce tarzına uygun olarak oluşan epistemolojik malzeme ve buna karşıt olarak Yakubiler'in görüşleri olmak üzere iki ana ekol oluşmuştur.

Nesturiler, yorumlarında daha akılcı ve cesur olduğu için düşünceleri daha çabuk yayılma olanağı bulmuş ve Nesturilik inancı zamanla "Felsefi Hıristiyanlık" için temel olmuştur. Yakubiler ise, yorumlarında tutucu ve muhafazakâr oldukları için akıl ile çatışan dogmaları yorumlamada çekingen davranmışlardır. Bu nedenle Yakubilik, daha çok "Kilise Hıristiyanlığı"na temel olmuştur.³⁵

Hıristiyanlıktaki hypostaslar³⁶ inancı Yeni-Plâtonculuğun Bir, Akıl ve Âlemin Nefsi üçlüsünden etkilenerek Süryani düşünürler tarafından yeniden yorumlanmıştır. Yakubilere göre, üç hypostas ayrı ayrı şeylerdir. Çünkü 'ilim' ve 'hayat', vücuttan ayrı şeylerdir. Yakubiler'in bu inancı ilerleyen dönemlerde "materyalist" görüşe kaymış; İsa'nın bedeninin tanrılığını iddia edecek noktaya varmıştır. Nesturilere göre ise 'ilim', 'vücuttan' ayrı bir şey olmadığı gibi 'hayat' da ondan başka şey değildir. Nesturilere göre hypostaslar ibarede üç olsa da gerçekte birdirler. 'Vücut', bir cevherdir ve tektir, çokluk kabul etmez. 'İlim' ve 'hayat' sonunda vücudun yetkinlikleri olmaktan öteye geçmez.³⁷ Bu yorumlarıyla Nesturiler, âlemin aslının "birlik" olduğunu veya "Tanrı'nın birliği" temeline dayandığını kabul etmişlerdir. Nesturiler, âlemdeki birlik gibi, felsefe ve din arasında da birlik olduğu görüşünü savunmuşlardır. Ancak Yakubiler, kilise gerçeklerinin felsefi gerçeklerden daha üstün olduğunu ve ikisinin birbirinden ayrı iki disiplin olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle Nesturiler felsefi, Yakubiler ise dini bir kimliğe bürünmüşlerdir.

Nesturiler ve Yakubiler, düşüncelerinde hareket noktası olarak Aristoteles felsefesini epistemolojik malzeme olarak kullanmışlardır. Ama Nesturiler, düşüncelerini göç ettikleri Pers topraklarında yerleşik olan mistik inançlarla zenginleştirmiş ve Nesturiliği Doğu kültürü ile Aristoteles felsefesini uzlaştırmaya çalışan bir ekole dönüştürmüşlerdir. Yakubiler ise, Aristotelesçiliği daha çok Plâtoncu bir tarzda okumuş ve felsefeye dini inançlarını destekleyen bir kaynak gözüyle bakmışlardır. Bu sebeple Yakubi düşünürlerin daha çok mantık ilminde temayüz etmeleri tesadüf sayılmamalıdır.

Süryanilerin felsefi-dini ekolleri olan Nesturi ve Yakubi düşünce tarzının temel prensipleri özetle yukarıda yansıttığımız şekildedir. İslam felsefesinin içinde neşvünema bulduğu bu tarihsel ortamı tespit ettikten sonra, bu düşünce tarzlarının İslam dünyasına nasıl intikal ettiği ve temel tezimiz olan İbn Sina literatüründe *Meşrikî* ve *Mağribî* ayırımına nasıl yansıdığı meselesini irdelemeye geçebiliriz.

→ →

Tanrisal Nur'a, işraka, güç ve gizeme güvenmeye çağırır. Bunun felsefi tanımı ise, *el-Hikmetu'l-İşrakîyye* olarak tanımlanmıştır. Origenes, Mesih'in Tanrı'nın doğal oğlu olmadığını sadece Tanrı'ya yakınlığı nedeniyle, mertebe ve makam bakımından oğul olduğunu iddia etmiştir. Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank., 1992, s. 87

³⁵ Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 92

³⁶ Vücüd, ilim ve hayat "sıfatları" etrafında oluşan teslis inancı.

³⁷ Muhammed el-Behiy, *a.g.e.*, ss. 99-101

İslam düşüncesinde Süryani etkisinin en önemli göstergelerinden birinin, yukarıda bahsedilen etkinliğin kurumsallaştığı önemli kültür merkezleri olduğunu iddia etmek yersiz değildir. İskenderiye Okulu'ndan başlayarak, Antakya, Urfa, Kınnesrîn, Harran, Ra'sû'l-'Ayn, Nusaybin ve Cündîşapûr gibi önemli kültür merkezlerine uzanan ve sayılarının ellinin üzerinde olduğu tespit edilen okulların varlığı, Süryanilerin ne denli görkemli bir kültür havzasının parçası olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. İlk defa felsefi argümanlar kullanarak İsa'nın insani yönünün vurgulandığı Nesturi düşüncesi ile bunun karşısında yer alan Yakubi anlayışı çerçevesinde yapılan tartışmalar ve Kalkedoncu Batı Kilisesi ile Doğu Kilisesi arasındaki ideolojik-teolojik ihtilaflar, bu okulların içinde buldukları coğrafyada ortaya çıkan fikir hareketleri üzerinde etkilerinin boyutunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Öte yandan, Nesturilik ve Yakubilik düşüncesinin tecessüm ettiği Süryani felsefe okullarının önemi hesaplanmadan ne Yunan düşüncesinin ne de bu düşüncenin İslam dünyasına intikalinin tam olarak açıklığa kavuşturulmuş sayılamayacağını hatırdan tutmak gerekir.

İskenderiye Okulu karşısında onunla yarışan bir Süryani Okulu da Antakya'da kurulmuştur. Antakya okulunda yetişen Probus (öl. 304),³⁸ Diodoros (öl. 392)³⁹ Altın Ağızlı Yuhanna (öl. 407)⁴⁰ Teodoros (öl.428)⁴¹ gibi düşünürler İskenderiye okulunun tersine Platon'un felsefesini Aristotelesçi kavramlarla açıklıyorlardı. İskenderiye Okulu ise, sembolik olarak yorumladıkları Platon felsefesini Kutsal Kitap yorumlarında da kullanarak ayetleri basit (literal-zahiri), sembolik (manevî-bâtinî) ve psikolojik yöntemlerle yorumlamak suretiyle uyguluyorlardı. Oysa Antakya okulunda Kutsal Kitap, sadece literal olarak açıklanıyordu.⁴² İskenderiyeli Origenes, Ariyus ve Nestur'un görüşleri yayılıp Antakya Okulunu teslim aldığı anda, çıkan ayrılık sebebiyle bu felsefi gelenek, Urfa Okulu'na taşınmıştır.

³⁸ Probus, Yunan felsefesine ait eserleri Süryaniceye çeviren ilk kişi olarak kabul edilir. Çevrilen bu eserler, Aristoteles'in *Peri-Hermeneias* ve *I. Analitikler* adlı eserlerdir. T.J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Anka yay., İst., 2001, s. 35

³⁹ Diodoros'un günümüze kadar gelen eserleri arasında sadece birkaç yorum parçacıkları ile "*Mezmurlar Açıklaması*" vardır. Onun yorumu sembolik ve mecazî yorumlara kaçmadan, ilk anlaşılan açık-seçik anlama dayanan bir yöntemdir. Bu yöntem, Antakya Akademisi ile bütünleşmiştir. Buna göre, dini metinler üzerinde özenle düşünülür ve eğer olanaklı ise yorumu yapılır. İskenderiye akademisinin tersine gerçek dışı ve sembolik yorumlardan kaçınılır. Paul Feghali, "Diodoros et-Tarsusi ve Asarahu", *Meşrik*, 2001, s.208

⁴⁰ Eserlerinde genellikle dini hitabet tarzını seçmiş ve felsefenin zararlarından da yeri geldiğinde söz etmiştir. Altın Ağızlı Yuhanna olarak da bilinen düşünürü göre, paganist karakterli felsefe, insanları tapınmadan ve zühd ile inzivadan alıkoyan bir disiplin olduğu, mucize ve harikulade olayları inkâr ettiği için zararlıdır. Abdulmesih Zahar, *el-Kiddis Yuhanna ez-Zehbi'l-Fem*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1993, s. 22

⁴¹ Teodoros, eserlerini Yunanca kaleme almıştır. Bu eserleri başka dillere de çevrilmiştir. "*Küçük Peygamberlerin Yorumu*", "*Yuhanna İncili'nin Yorumu*", "*Aziz Pavlos'un Küçük Risalelerinin Açıklaması*", "*Mezmurlar Açıklaması*", "*Eğitici Öğütler*", "*Kutsal Ruh*" ile "*Enkarnasyon*" adlı eserleri günümüze kadar gelmiş ve değişik tarihlerde yayınlanmıştır. Paul Feghali, *Teodoros:Uskufu'l-Massisa ve Mufessiru'l-Kutübi'l-İlahiyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1993, ss. 30-31

⁴² Severius Yakup, *Tarihu'l-Keniseti'l-Antakiyye*, Bar Hebraeus Velag, Holland, 1953, ss. 303-4

363 yılında Urfa'da Süryaniler tarafından kurulan ve aynı zaman bilim ve tıp merkezi olarak kullanılan Urfa Okulu, Yunan kültür ve felsefesinin Mezopotamya'ya yayılmasını sağlamış ve Urfa'nın "Doğunun Atinası" olarak adlandırılmasına sebep olmuştur.⁴³ 4. yüzyılın sonlarında bu okulda Yunancadan Süryaniceye çeviriler yapılmıştır. Urfa Okulu'na Nesturilik egemen olduğundan bu mezhebin önem verdiği Aristoteles felsefesi, okula damgasını vurmuştur.⁴⁴ Urfa okulunda öne çıkan isimler, beşinci yüzyılda Nesturi geleneğinin takipçisi İbas (öl.457)⁴⁵ ve Nusaybin okulundan gelen Narsay'(öl. 502)⁴⁶ dir. İbas'ın aşırı Nesturi taraftarlığı okulun kapatılması ile sonuçlanınca bu felsefi geleneğe Nusaybin Okulu sahip çıkmıştır.

Narsay'ın Nusaybin Akademisinde Nesturiliği temsil etmesi, bu akademiyi bilim çevrelerinde ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Yaklaşık iki yüzyıl devam eden akademide yetişen öğretmenler Nesturiliğin sıkı birer temsilcisydiler. Narsay'dan sonra onun yerine sırasıyla Abrohom Bet-Rabban (öl.569), Arzunlu Yeşo-Yahb (öl.571), Nusaybinli Abrohom Bar-Kardoyo (öl.572) ve Erbilli Hnono (öl. 607) geçmiştir.⁴⁷

Nusaybin'de devam eden felsefi gelenek İbas'ın bilim adamlarını Pers topraklarına göç ettirmesi dolayısıyla zamanla Cündişapûr'a kadar uzanmıştır. Cündişapûr, ele aldığımız konu açısından önemli bir bilim merkezidir. Çünkü 525 yılında Bizans İmparatoru Jüstinyanus'un Atina Felsefe Okulu'nu kapatması üzerine, buradan kaçan bilim adamları ve filozoflar Cündişapûr'a gelmişler ve burada İskenderiye Okulu'na benzeyen bir okul kurmuşlardı. Öte yandan yukarıda ele aldığımız Süryani-Nesturi düşünce geleneği de Cündişapûr'a gelip yerleşmişti. Tüm bu etkenlerden başka, Antakya üzerinden doğrudan Cündişapûr'a uzanan bir hareketlilik ve bu hareketliliğe ilave olarak Hint ve Çin geleneğinden gelen birçok doktor ve düşünürün Cündişapûr'da yerleşmiş olması,⁴⁸ bu okulun temsil ettiği düşüncenin keyfiyetini ve etkinliğinin gücünü göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁹

VIII. yüzyılda bölgenin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi sonucu Cündişapûr Okulu tüm birikimi ile Bağdat'a taşınmıştır. Cündişapûr'dan Bağdat'a gelen kişiler arasında Yuhanna İbn Maseveyh adı ön plana çıkmaktadır.

⁴³ Kâzım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa Ve Harran*, T.D.V. Yay., Ankara, 1997, s. 12

⁴⁴ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst.,1969, C. 1, s. 23

⁴⁵ İçinde Aristoteles'in *Hermetica'sı* ve Porfyrius'un *İsagoji* adlı eserinin de bulunduğu Yunan felsefesine ait birçok eser ve daha önce Antakya akademisinden tanıdığımız Teodoros ve Tarsuslu Diyodoros'un eserleri İbas ve öğrencileri tarafından Süryaniceye çevrilmiştir.

⁴⁶ "Tevrat Üzerine Yapılan Yorumlar", "Şiir ve Mimrolar", "Dini Ezgiler", "Pederlerin Okuduğu İlahiler", "Ahlaki Dejenerasyon Hakkında Şiir" ve "Yönlendirici Hitabeler" ile nesir biçiminde yazılmış "Öğütler" en önemli eserleri arasındadır. A. Vööbus, *History of The School of Nisibis*, Louvain, 1965, s. 69; William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, Amsterdam, 1966, s. 59

⁴⁷ Arthur Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, Stockholm, 1960, s.178

⁴⁸ M. Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişapûr*, Araştırma Yay., Ankara, 2003, ss.103-4

⁴⁹ Süryanilerde felsefi okullar için bkz: Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü:Süryaniler*, Dipnot Yay., Ank., 2007, ss.33-89.

Bağdat'ta onun ders halkasından geçenler arasında birçok Süryani filozof ve çevirmenin isimleri zikredilmektedir. Bunların hepsi Nesturi'dir ve etkinliklerinden anlaşıldığına göre Bağdat'ta ayrı bir ekol oluşturdukları düşünülmektedir. Yahya (Yuhanna) el-Batrîk (815)⁵⁰ (Nesturi), Kusta İbn Luka (öl.900)⁵¹ (Nesturi), Hüneyñ İbn İshak (810-875)⁵² ve oğlu İshak İbn Hüneyñ (911)⁵³ (ikisi de Nesturi), Mâtta İbn Yunus (940)⁵⁴ (Nesturi) gibi bilim adamları bu felsefi geleneğin en önemli simalarıdır.

Öte yandan Yakubî düşünürler de birçok ilim merkezinde bulunan okullarda yerleşmiş ve zamanla Bağdat'taki felsefi çevrelere katılmışlardır. Bu düşünürlerin Antakya okulundan sonra Harran ve Tikrit üzerinden Bağdat'a geldikleri anlaşılıyor. Tikrit, Yakubi düşüncesi açısından önemli bir merkezdir. Buranın önemi, hem Doğu Süryani Kilisesinin merkezi olması hem de 9. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar İslam dünyasındaki felsefi düşünce hareketini aktif olarak beslemesinden kaynaklanmaktadır. Bu tarihlerde Tikrit bilgileri arasında bulunan Süryani filozoflar şunlardır: Yahya İbn 'Adi (öl. 974)⁵⁵ (Yakûbî), İbn Zur'a (öl.398)⁵⁶ (Yakûbî), İbnu'l-Hammar (942-1017)⁵⁷ (Yakûbî), Tikritli Ebu Rayta⁵⁸

⁵⁰ Yunancadan Arapçaya çevirileri ile tanınmıştır. Tıptan çok felsefe ile ilgilenmiştir. Platon'un "Timaios" ve Aristoteles'in "Sema ve el-Âlem" adlı eserlerini Arapçaya çevirmiştir. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 136

⁵¹ İskender Afrodisi ve Yahya en-Nahvi'nin Aristoteles'e ait "es-Semau't-Tabîi" ve "el-Kevn ve'l-Fesad" adlı eserlerinin şerhlerini ve Platon'un "Mebadiu'l-Hendese" adlı eserini Arapçaya çevirdi. Kusta İbn Luka'nın kendisine ait "Kitabu'l-Fasl Beyne Nefs ve Ruh" adlı bir eseri de vardır. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1994. s. 357

⁵² Kendisinden önce yapılan birçok çevirinin düzeltisini de yapan Hüneyñ İbn İshak, Platon'un "Siyaset", "Cumhuriyet", "Kitab un-Nevamis" ve "Timaios" adlı eserlerini Yunancadan Arapçaya çevirdi. Aristoteles'in "Kategoriler" ve "Retorik" eserlerini Yunancadan Arapçaya, "Peri-Hermeneias", "İl. Analitikler", "Kitabu'l-Kevn ve'l-Fesad", "De Anima" ve "Kitabu's-Semau't-Tabîi" eserlerini Yunancadan Süryaniceye çevirdi. Hüneyñ'in Galen'e (Calinos) ait birçok çevirisi de bulunmaktadır. Hüneyñ İbn İshak, çeviri konusunun yanında birçok kitap ve şerh kaleme aldı. Yazgı Üzerine, İnsanın Yaratılışı, Dinleri Anlama Keyfiyeti, Ecel Hakkında, Dünya Tarihi, Eski Ahit Çevirisi onun en önemli eserleri arasındadır. İbn Ebi Useybia, *Üyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s.238 ve 250. ss. 238 ve 250; Hüneyñ b. İshak, *Fi'l-A'mar ve'l-Acal*, nşr: Samir Halil, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 2001, s.9

⁵³ Platon'un "Sofist" ve Aristoteles'in "Kitab ul-Kevn ve'l-Fesad", "Metafizik" ve "De Anima" adlı eserlerini Süryaniceden Arapçaya çevirdi. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken yay., İst., 1997, s. 137-8

⁵⁴ Çevirdiği eserlerin çoğu Süryaniceden Arapçaya olup, Aristoteles'e aittir. Bu eserler şunlardır: "Sofistika", "Poetika" "Metafizik" in bir bölümü "Kitabu'l-Kevn ve'l-Fesad", "el-Asâru'l-Ulviyye", "Meteorologia", "İl. Analitikler", "Fizik" ve Porfyrius'un "İsagoji" adlı eseri. İbn Ebi Useybia, *Üyûnu'l-Enbâ*, s. 292. Bizce, Nesturi olmasına karşın İbn Yunus'un mantıkçı kimliği daha ağır basmakta ve bu yönüyle Yakubilere daha yakın durmaktadır. Üstelik Bağdat'ta mantık okulunun başında olması ve İbn Sina'nın hedefindeki diğer mantıkçıları yetiştirmiş olması da iddiamızı güçlendirmektedir. Ayrıca Ebu Said es-Sirafi ile girdiği ünlü dil ve mantık tartışmasındaki tavır da bildiği düşünüldüğünde, onun İbn Sina'nın *Mağribîleri* eleştirirken hareket ettiği saiklerin dışında kaldığını düşünmek zordur.

⁵⁵ Yahya İbn 'Adi'nin çoğu telif olmak üzere 150'yi aşkın eseri olduğu kaynaklarda geçmektedir. Eserleri için bkz: Sahban Halifât, *Makalatu Yahya b. Adi el-Felsefiyye*, Amman, 1988, ss. 24-36; Gerhard Endress, *The Works of Yahyâ İbn 'Adi*, Wisbaden, 1977, ss. VII-XII.

⁵⁶ Aristoteles'in "Kitabu'l-Hayevân", "Sofistikâ" ve "Kitabu'l-Ahlak" eserlerini Süryaniceden Arapçaya çevirmiştir. Kendisine ait eserleri de olan İbn Zur'a'nın "Fiiller Allah'ın Yaratması İledir ve Kesp ise Kula Aittir Diyenlerin Argümanlarının Çürütülmesi" ve "Aristoteles'in Mantık Eserlerinin Amaçları" adlı eserleri en önemli çalışmalarıdır. İbn Ebi Useybia, *Üyûnu'l-Enbâ*, s. 393; İshak Saka, *es-Suryan (İman ve Hadare)*, c. 3, s. 444

(Yakubi), Tikritli Yahya İbn Cerir⁵⁹ (Yakûbî).

Bu açıklamalarımızdan sonra İbn Sina dönemine kadar Bağdat'ta yer etmiş olan Doğu ve Batı düşünce tarzının neye tekabül ettiğinin daha açık hale geldiğini düşünüyoruz. İbn Sina'nın eserlerinde karşılaştığımız *Mağribî* terimi için kullanılan '*Resmîyyûn*' ve '*Zahirîyyûn*' ifadelerinde kastedilenin, Yakubiler tarafından temsil edilen, dine ve din kurumu olan kiliseye bağlı bir felsefi düşünce tarzı olduğunu; buna karşılık '*Meşrikî*' ve '*Arşî*' terimleri ile ifade edilenin metafizik sorunlara felsefi bakış açısıyla eğilen Nesturiler tarafından temsil edilen bir felsefi muhit olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Yakubilerin daha çok mantık ilmi ile uğraştıklarını ve bu uğraşlarında mantık kavramlarını metafizik sahanın içine dâhil etmediklerini tespit etmiş bulunuyoruz. Buna karşılık Nesturilerin Hint-Çin öğretileri ve Yeni Plâtoncu nosyonları da içine alan tarihsel tecrübe ve birikimleri ile, sembolizme ve mistik düşünceye daha yatkın olduklarını hatırladığımızda, İbn Sina'nın doğululardan maksadının bu Nesturi ilim adamlarının temsil ettiği felsefi düşünce olduğunu, *Mağribî*lerden maksadının da kiliseye ve onun resmi görüşlerine bağlı Yakubilerin temsil ettiği mantıkçı çevre olduğunu söyleyebiliriz. Bu tespitten sonra, Cabirî'nin yaptığı gibi *Mağribîlerin* kökenini Endülüs'te, Meşrikîlerin kökenini ise Harran ve Horasan-Pers ülkesinde aramanın ya da İbn Sina'nın Meşrikî düşüncesini Sühreverdî gibi İsrakî filozoflara bağlamanın da tutarlı bir yaklaşım olmadığını ifade edebiliriz.

Tartışmaya konu olan kavramların analizinden hareketle de İbn Sina'nın ayırımını netleştirmek mümkündür. *Meşrik* ve *Mağrib* kavramı, ister coğrafi ister kültürel anlamda ele alınsın, bu açıklamalarımızdan sonra bir karşılık bulmuş oluyor. Coğrafi olarak kullanıldığında; 'Doğu', Pers ülkesinde yerleşen içinde Nesturi düşüncesi başta olmak üzere, Yunan, İskenderiye, Çin ve Hint düşünceleri olan felsefi geleneği ifade etmekte, buna karşılık 'Batı' ise, bu geleneğin batısında yer alan ve Bağdat'ta kendine özel bir alan bulan mantıkçı çevreyi ifade etmektedir. Bu ayırımın kültürel bir tasnif olarak ele alınması durumunda, durum bizce daha da açıklığa kavuşmuş olur. Çünkü *Meşrikî-Arşî* kavramları bir felsefi düşünce biçimine tekabül etmektedir. Bu düşünce biçiminin metafizik ile olan ilgisi açıktır. Metafizik ilminin de metaforik olarak Arş-gökyüzü ile olan bağı göz önüne alındığında ve İbn Sina'nın *Şifa* kitabından önce yazdığını söylediğimiz eserlerinde bahsettiği doğulularla ilişkilendirdiği konulardan

→ →

⁵⁷ Porfyrius'un "*Tarih*" adlı eserinin bir bölümünü Süryaniceden Arapçaya çevirmiştir. Kendisine ait birkaç eseri de vardır: Bunların en önemlileri, "*Makale fi'l-Heyûlâ*", "*Kitabu'l-Vifak Beyne Felasife ve'n-Nasara*" ve "*Kitabu't-Tefsir-i İlsâgojî*" adlı eserlerdir. İshak Saka, es-Suryan (İman ve Hadare), c. 3, s. 444

⁵⁸ Fi's-Salusi'l-Mukaddes, Fi İsbati'd-Dini'n-Nasraniyye ve İsbati's-Salusi'l-Mukaddes, ve Risaleleri adlı eserleri vardır. Selim Dukkaş, Ebu Rayta et-Tikriti ve Risaletuhu fi's-Salusi'l-Mukaddes, Daru'l-, Beyrut, 1996, ss. 25-6

⁵⁹ "*El-Misbah*" adlı bir eser yazmış, bu eserde Hristiyanlık temellerine göre kurtuluş yollarını göstermiştir.

(Gökyüzü, nefis-ruh, faal akıl vb) hareketle, bu düşünce tarzının Mantık ve Fizik'ten ziyade Metafizik ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Burada Nesturi ilim adamlarından Kusta İbn Luka'nın *Kitabu'l-Fasl Beyne'n-Nefs ve'r- Ruh* ve Hüney'n İbn İshak'ın *Kader Üzerine* ve *Ecel Hakkında* isimli eserlerini hatırlatmak gerekir. Öte yandan *Mağribî-Zahirî-Resmî* kavramları da başka bir felsefi düşünce tarzına tekabül etmektedir. Bu düşüncede eşyayı zahiri anlamından başka metaforik anlamlarıyla ele almak tercih edilmez. Buna göre hakikatin dini ve felsefi metinlerle belirlenmiş tek bir formu vardır. İslam dünyasındaki *Selâfi-Zahirî* ekolün görüşleri hatırlandığında söylemek istediğimiz daha açık hale gelir. Yakubi düşünce tarzına göre kilise, hakikatin tecessüm ettiği yerdir. Metafizik meseleler, akılla kavranmaktan çok inanılması gereken dogmalardır. O yüzden Yakubilerin, kilisenin resmi görüşlerine bağlı oldukları için *Resmiyyûn* olarak isimlendirilmeleri doğaldır. Burada teslis ve enkarnasyon konusunda Yakubi düşünürlerin maddeci ve indirgemeci tavrı hatırlanabilir.⁶⁰ Metafizik meselelerde son söz kiliseye bırakıldıktan sonra bu filozofların Mantık⁶¹ ve Fizik ile daha fazla uğraştıklarını ve bu uğraşlarında lâfzî olanın dışına çıkamadıklarını da hesaba kattığımızda, bu düşünce bağlularının İbn Sina tarafından "Medinetü's-Selâm'ın Ebleh Hristiyanları"⁶² olarak nitelendirilmelerinin de sebebi ortaya çıkmış olmaktadır. Çünkü İbn Sina'ya göre Bağdatlılar (Mağribiler-Yakubiler) tabiri caizse "metafizik özür" ebleh insanlardır. Örneğin İbn Sina, Aristoteles'in *Fizik* eserine şerh yazan Bağdatlı mantıkçıların (Yahya İbn 'Adi, Ebu'l-Farac İbn Tayyib, İbn Samh ve Ebu Bişr Mâtâtâ)⁶³ hareket meselesinde Aristoteles'in görüşlerine körü körüne bağlı kalmalarını eleştirmektedir. Bu çevreye göre tabiat, hareket ve sükûnun ilkesi olarak etken bir sebeptir ve iradi olarak fail ve yaratıcıdır. Böylelikle tabiata aktif bir rol vererek ona Tanrı'dan sonra ikinci derece bir pay vermişlerdir. Oysa İbn Sina, tabiata akıl ve rasyonel seçim rolü vermemiş ve onun fail olamayacağını söylemiştir.⁶⁴

Bağdat'ta mantıkçı okulun başında Yahya İbn 'Adi olduğuna göre, İbn Sina'nın bu sözlerindeki hedefinin Yahya İbn 'Adi'nin Mantık okulunda bulunan

⁶⁰ Mesela Yakubi filozof Yahya İbn 'Adi, teslis ve enkarnasyon meselesinde akla gelebilecek bütün kanıtlamaları kullanmasına rağmen bu meselenin bir inanç konusu olduğunu söylemiştir. Bkz: Nesim Doru *Yahya İbn 'Adi'nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 146

⁶¹ Burada Yahya İbn 'Adi okulu hatırlanabilir. Ebu Süleyman es-Sicistani (öl. 1001), İsa b. Ali (öl. 1001) ve Ebu Hayyan et-Tevhidi (öl. 1023) gibi İslam filozoflarının yanı sıra İbn Zur'a (öl.1008), İbn Hammar (öl.1017), Ebu Ali es-Samh (öl. 1027) gibi Hristiyan düşünürler "Yahya İbn 'Adi Okulu" onun en önemli simalarıdır. Ve bu filozofların her biri "Mantıkî/Mantıkçı" olarak anılırlar. Mohd Nasir b. Omar, "Christian Translators in Medieval Islamic Baghdad: The Life And Works of Yahya İbn 'Adi" *The Islamic Quarterly*, vol: XXXIX/1, London, 1995, s. 173.

⁶² İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s.372.

⁶³ Aristoteles'in *Fizik* adlı eseri, İshak b. Hüney'n'in Arapça çevirisi ve adı geçen düşünürlerin yorumları ile birlikte basılmıştır. Aristoteles, *et-Tabi'â*, Arapça trc: İshak b. Hüney'n (İbn Samh, İbn 'Adi, Mâtâtâ İbn Yunus ve Ebu'l-Farac İbn Tayyib şerhleri ile beraber), el-Hey'etu'l-Misriyye, Kahire, 1984.

⁶⁴ Bu tartışmanın ayrıntıları için bkz: H.V.B. Brown, "Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad" , *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, 1972, pp. 35-48

Yakubi mantıkçılar başta olmak üzere bu malum çevre olduğu açıktır.⁶⁵

SONUÇ

Sonuç olarak, İbn Sina felsefesinde kullanılan *Meşrik* ve *Mağrib* kavramlarının İslam felsefesinin kaynakları dikkatli bir şekilde analiz edilmeden anlaşılabilir olmadığını ortaya koymuş bulunmaktayız. Bu aşamada söz konusu kullanımın İbn Sina döneminde iki ayrı felsefi çevreye tekabül ettiğini ve sadece *Mağribî* değil *Meşrikî* çevrenin de Süryani düşünürlerin şekillendirdiği çevreler olduğunu söylemekte bir sakınca görmüyoruz. Buna göre araştırmamızda vardığımız sonuç, İbn Sina literatüründe *Meşrikî* düşüncenin o dönemde Nesturi Süryanilerin başını çektiği felsefi muhite ait düşünceler olduğu, diğer yandan *Mağribî* düşüncenin de aynı dönemde Yakubi Süryanilerin başını çektiği farklı bir felsefi çevrenin temsil ettiği görüşler olduğudur.

Ayrıca konunun, birçok mevhum-sanal sonuca sebep olacak kadar farklı taraflara çekilmesinde de fayda mülahaza etmiyoruz. İbn Sina'nın bu ayırımından hareketle büyük felsefi anlamlar çıkarmanın ve uygarlık tasnifleri yapmanın objektif ve tarihsel gerçeklere aykırı olduğunu da hatırlatmak isteriz. Mesele, Aristoteles ve Yunan felsefi geleneğini doğuya intikal ettiren düşünce ekollerinin söz konusu felsefeyi farklı okuma biçimleridir. Aristoteles'in düşünceleri iki okuma biçiminde de epistemolojik malzeme olarak vardır. Ancak kültürel farklar sebebiyle İbn Sina başta olmak üzere Hristiyan, İslam ve Hint dünyasının birçok düşünürü, Aristoteles'in düşüncelerine temkinli yaklaşmış ve onu eleştirmişlerdir. Aynı dünyaların farklı düşünürleri de Aristotelesçi mefhumlara sıkı sıkıya bağlanmış ve yeni açılımlar yapmaktan geri durmamışlardır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, ikinci grup düşünürler, Aristoteles mantığının üniversal bir karakter taşıdığını ve mutlak hakikat ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Buna karşılık diğer düşünürler, Aristoteles mantığını epistemolojik olarak kullanmalarına rağmen bu mantığı metafizik sahada yetersiz görmüş ve eleştirmişlerdir.

Öte yandan *Mağribî* Yakubiler, din felsefe ilişkisinde "aklı araştıran inanç" ifadesine denk düşen bir tavır sergileyerek İbn Sina'nın eleştirilerine hedef olmuşlardır. Birçokları için felsefe dinin emrinde ve hizmetinde bir araçtır. Bu sebeple akli olarak yorumlayamadıkları birçok meselede fideist düşünceye sarılmak zorunda kalmışlardır. Yakubiler, hem felsefede hem de dinde bağnaz oldukları için ya da felsefeyi dini tartışmalarında (teslis, enkarnasyon vb) başvurdukları bir uğraş olarak gördükleri için İbn Sina tarafından şiddetli bir biçimde eleştirilmişlerdir.

Son olarak ifade etmek isteriz ki; hakkında hemen hemen söylenmedik bir şey kalmayan bu tartışma etrafında söylediklerimiz de nihai söz sayılmamalıdır. Öyle görünüyor ki, bu tartışma bundan sonra da devam edecektir. İslam felse-

⁶⁵ Nesim Doru, *Yahya İbn 'Adi'nin Metafizik Görüşleri*, s. 130

fesinin kaynaklarının her biri derinlemesine incelenip analiz edildiğinde, bu meseleleri vüzûha kavuşturmak bugünkünden daha kolay olacaktır. Bu yapılmadığı sürece tartışmaların yönünün başka taraflara kaymasını engelleyemeyiz. Bu amaçla Süryani-Keldani, Pers-Zerdüşt ve Sâbiî düşünceleri başta olmak üzere uzak ve yakın tüm kaynaklar ortaya konmalı ve araştırmacılar tarafından dikkatle incelenmelidir. Ancak bu durumda sahip olduğumuz İslam felsefesi literatürüne vukufiyetimiz bihakkın gerçeğe ulaşmış olacaktır.

Kaynaklar:

- » ARİSTOTELES, *et-Tabi'â*, Arp çev: İshak b. Huneyn (İbn Samh, İbn 'Adi, Mâtâ İbn Yunus ve Ebu'l-Farac İbn Tayyib şerhleri ile beraber), el-Hey'etu'l-Misriyye, Kahire, 1984.
- » BAKER, J.F.Bethune, *Nestorius and His Teaching*, Cambridge University Press, 1908.
- » BEDEVÎ, Abdurrahman, *Aristo İnde'l-Arab*, Vekaletu'l-Matbuat, Kuveyt, 1978.
- » BİLGE, Yakup, *Geçmişten Günümüze Süryaniler*, Zvi-Geyik yay., İst., 2001.
- » BOER, T.J. De, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Anka yay., İst., 2001.
- » BROWN, H.V.B. "Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, 1972.
- » CORBIN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne* - çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İst., 1994.
- » ÇELİK, Mehmet, *Süryani Tarihi*, Ayraç Yay., Ankara, 1996.
- » DİHALU, Andry, "Nesturyus - et-Tarih ve't-Ta'lim", Arp. çev: Elbir Ebuna, *Beyne'n-Nehreyn*, sayı: 24, 1996.
- » DOBUY, Bernard "Mesihaniyetu Nesturyus" Arp. çev: Jack İshak, *Beyne'n-Nehreyn*, sayı: 24, 1996.
- » DORU, Nesim, *Doğu'dan Batı'ya Köprü: Süryaniler*, Dipnot Yay., Ank., 2007.
- » ———, *Yahya İbn 'Adi'nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank., 2007.
- » DUKKAŞ, Selim, *Ebu Rayta et-Tikritî ve Risaletuhu Fi's-Salusi'l-Mukaddes*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1996.
- » DURUSOY, Ali, "İbn Sina'nın Mantiku'l-Meşrikiyyin'i Üzerine Bir İnceleme-I", *Yedi İklim*, İst., 1994.
- » EBU KURRA, Teodor, *Meymer Fi-Sihhati Dini'l-Mesihî (Hiristiyanlığın Gerçek Olduğu Hakında Risale)*, Yayınlayan: Par Le P. Constantin Bacha, Roma, 1905.
- » EL-BEHİY, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank., 1992.
- » EL-CÂBİRİ, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev: Sait Aykut, Kitabevi Yay., İst., 2000.
- » EL-IRAKÎ, Âtif, *el-Menhecû'n-Nakdi fi Felsefeti İbn Rüşd*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1984.
- » ENDRESS, Gerhard, *The Works of Yahyâ İbn 'Adi*, Wisbaden, 1977.
- » FEGHALI, Paul "Diyodoros et-Tarsusi ve Asarahu", *Meşrik*, 2001.
- » FEGHALI, Paul, *Teodoros Uskufu'l-Massisa ve Mufessiru'l-Kütübi'l-İlahiyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1993.
- » GUTAS, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İst., 2004.
- » ———, "İbn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy", *Oriens*, Leiden, v:34, 1994.
- » GÜNEL, Aziz, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır, 1970.
- » İBN EBİ USEYBİA, *Uyunu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etibbâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlimiyye, Beyrut, 1998.
- » İBN İSHAK, Hüneyn, *Fi'l-A'mar ve'l-Acal*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 2001.
- » İBN NEDİM, *el-Fihrist*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1994.
- » İBN RÜŞD, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr: Maurice Bouyges, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1986.
- » İBN SİNA, Ebu Ali, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Bostan-ı Ketab Kum, Kum, 1381 Ş.
- » ———, Ebu Ali, *el-Mübâhasât*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1413 K.,
- » ———, Ebu Ali, *Kitabu'ş-Şifa-Mantiğa Giriş*, çev: Ömer Türker, Litera Yay., İst., 2006.
- » ———, Ebu Ali, *Mantiku'l-Meşrikiyyin*, Daru'l-Hadase, Beyrut, 1982.
- » İBN TÜFEYL, *Hayy İbn Yakzan*, (Abdulhalim Mahmud, *Felsefetu İbn Tufeyl*, içinde) Daru'l-Kitabi'l-Misriyya, Kahire, 1987.
- » KEKLİK, Nihat, *İslam Mantık Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst., 1969.
- » KHALIFÂT, Sahban, *Makalatu Yahya b. Adi el-Felsefiyye*, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988.
- » KRAEMER, Joek L., *Humanism in The Renaissance of Islam*, Leiden, 1986.

- » OMAR, Mohd Nasir b., "Christian Translators in Medieval Islamic Baghdad: The Life And Works of Yahya Ibn 'Adi" *The Islamic Quarterly*, vol: XXXIX/1, London, 1995.
- » SARIKAVAK, Kâzım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, T.D.V. Yay., Ankara, 1997.
- » SÂKÂ, İshak, *Sûryan (İman ve Hadare)*, Halep., B.t.y.
- » SÖYLEMEZ, M. Mahfuz, *Bilimin Yitik Şehri CündiŞâpûr*, Araştırma Yay., Ankara, 2003.
- » ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken yay., İst., 1997.
- » VÖÖBUS, Arthur, *Syriac and Arabic Documents*, Stockhlom, 1960.
- » VÖÖBUS, Arthur, *History of The School of Nsibis*, Louvain, 1965.
- » WRIGHT, William, *A Short History of Syriac Literature*, Amsterdam, 1966.
- » YAKUP, Severius, *Tarihu'l-Keniseti'l-Antakiyye*, Bar Hebraeus Velag, Holland, 1953.
- » YASİN, Cafer Âi, *Felasifetu'l-Muslimûn*, Daru's-Şurûk, Beyrut, 1987.
- » ZAHAR, Abdulmesih, *el-Kiddis Yuhanna ez-Zehebi'l-Fem*, Daru'l- Meşrik, Beyrut, 1993.