

Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitabu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi

M. Nesim DORU*

The Importance of Elias of Nisibis in Syrian Thought and
Evaluation of his Perception of God in his Book "Kitâb Al-
Majâlis" in Terms of Islamic Philosophy and Theology

Citation/©: Doru, M. Nesim, (2011) The Importance of Elias of Nisibis in Syrian Thought and Evaluation of his Perception of God in his Book "Kitâb Al-Majâlis" in Terms of Islamic Philosophy and Theology, Mîlel ve Nihal, 8 (2), 53-82.

Abstract: An important eleventh-century Syrian author, Elias, the bishop of Nisibis, had written down extensively on philosophy, theology, ethics, history and language. Clearly, Kitâb al-Majâlis is his most important work in which he wrote his discussions with the Marwanid Vizier Abû al-Qasım al-Maghribî on several philosophical and theological issues such as God, incarnation, soul and will. This article is composed mainly of two parts. In the first one, Elias's importance and his works have been introduced to Turkish reader. Secondly, Elias's perception of God has been analyzed in the frame of Islamic philosophy and theology. Issues such as substance of God, Hypostasis Theory and Trinity have also been examined within this context.

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
[nesimdoru@artuklu.edu.tr].

Key Words: Elias of Nisibis, Syrian thought, Islamic philosophy, substance, trinity, incarnation.



Atıf/©: Doru, M. Nesim, (2011). Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve "Kitabu'l-Mecâlis" Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi, Mîlel ve Nihal, 8 (2), 53-82.

Öz : XI. yüzyıl Süryani dünyasının önemli yazarlarından biri olan Nusaybin Metropolit İliya; Felsefe, Teoloji, Ahlak, Tarih ve Dil sahalarında birçok eser yazmıştır. Kuşkusuz Kitabu'l-Mecalis onun en önemli eseridir. Bu eserde dönemin Mervani Veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribi ile tanrı, enkarnasyon, ruh ve irade gibi birçok felsefi ve kelami konuları tartışmıştır. Bu makale esas olarak iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda Türkçe okuyucu için İliya'nın şahsı ve eserleri tanıtılmıştır. İkinci kısımda ise İliya'nın Tanrı görüşü, İslam felsefesi ve kelamı bağlamında analiz edilmiştir. Bu bağlamda tartışmada Tanrı'nın tözlüğü, hipostaslar teorisi ve Teslis konuları irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nusaybinli İliya, Süryani düşüncesi, İslam felsefesi, töz, teslis, enkarnasyon.

Giriş: Nusaybinli İliya'nın Yaşadığı Dönemde Entelektüel Muhit

Süryaniler, İslam dünyasında felsefi düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sürecin önemli aktörlerinden biridir. Grek düşünce dünyasına ait eserlerin sistematik bir biçimde Arapçaya çevrildiği VIII. yüzyılda tercüme hareketleri içinde önemli görevler üstlenen Süryani mütercimler ve düşünürler, takip eden yüzyıllar içinde İslam düşünürleri ile teolojik ve felsefi tartışmalar içine girmişler ve Hıristiyanlık dininin inançlarını rasyonel temeller üzerinde açıklama çabası içinde olmuşlardır. Sonuçta İslam bilginleri ve Süryani düşünürler arasında meydana gelen fikri ve ilmi tartışmalar, geniş bir literatür oluşturmuş ve günümüze kadar taşınmıştır.

Başlangıçta, Süryani bilginlerin İslam düşünürlerine karşı hem sahip oldukları dillerin (Grekçe, Süryanice/Aramice ve Arapça) niceliği bakımından hem de felsefi konularla ilgili tartışmalarda üstün oldukları iddia edilse de, İslam düşüncesinin günden güne güçlenmesi ve Grek düşüncesinin İslam dünyasına aktarılması sürecinde "aracılık" yapan unsurları (Süryani, Sabii, Zerdüştü ve

Maniheist vd) içine alıp üstün konuma geçmesi, Süryanicenin ve buna bağlı olarak Süryani düşüncesinin, İslam düşüncesine karşı gerilemesine yol açtığı söylenebilir. Nitekim XIII. yüzyıl Süryani bilginlerinden Ebu'l-Ferec İbn İbri (ܐܒܘ ܐܠ ܦܪܥܝܢ ܒܢ ܐܒܪܗܡ /Bar 'Ebroyo, ö. 1286) bu gerçeği şu şekilde ifade etmiştir:

ܐܘܢܐܢ ܐܪܥܘܬܐ ܕܐܪܥܘܬܐ ܕܐܪܥܘܬܐ ܕܐܪܥܘܬܐ ܕܐܪܥܘܬܐ ܕܐܪܥܘܬܐ
 "ܐܘܢܐܢ ܐܪܥܘܬܐ ܕܐܪܥܘܬܐ ܕܐܪܥܘܬܐ ܕܐܪܥܘܬܐ ܕܐܪܥܘܬܐ"

"Onlar (Araplar), önceleri hikmeti hepsi Süryani olan mütercimler üzerinden alıyorlardı ama şimdi biz hikmeti onlara sormak durumundayız".¹

Süryani kültürünün İslam düşüncesinin tesiri altına girmesi, İbn İbri'nin yaşadığı yüzyıldan daha erken bir döneme götürülebilir. Mesela X. yüzyıl Süryanilerin yetiştirdiği en önemli filozoflarından sayılan Yahya İbn 'Adî (ö.974), İslam filozoflarından Ebu İshak el-Kindî (ö.866) ve Ebu İsa el-Varrak (ö.910)'a karşı yazdığı reddiyelerinde Hıristiyanlığın Teslis, enkarnasyon ve yaratma ile ilgili metafizik meselelerini İslam düşüncesinin kavramları ve meseleleri ile açıklamıştır. Bu reddiyelerin dışında yazdığı *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde de Teslis konusunu İslam kelamının Tevhid düşüncesi ve sıfatlar teorisi ile temellendirmeye çalışmıştır.²

XI. yüzyıl ise, hem Batı Süryanileri (Yakubiler) hem de Doğu Süryanileri (Nesturiler)³ için önemli bir ilmi ve kültürel dönemin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bizans ve İslam kültürlerine aşina birçok Yakubi Süryani bilgin, Süryani düşüncesi açısından önemli eserler yazmışlardır. Diğer taraftan Süryanilerin ve özellikle Nesturilerin önemli kültür merkezlerinden biri olan Nusay-

¹ Bar 'Ebroyo, *Ktobo dı Mkatbunoto Zabno (Chronicon Syriacum)*, Paris, 1890, s. 98

² Mehmet Nesim Doru, *Yahya İbn 'Adî'nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 103

³ Hz. İsa'nın tabiatı ile ilgili meydana gelen tartışmalarda tek doğa yanlısı (monofizitçi) Süryaniler, İsa'da tanrısal ve beşeri öğelerin karışarak tek bir doğa haline geldiğini savunurken, çift doğa yanlısı (diyofizitçi) Süryaniler ise, iki doğanın birbirine karışmadan var olduğunu savunuyordu. Kadıköy Konsili'nden sonra bu iki ekol birbirinden ayrılmış ve tek doğa yanlısı Süryaniler Bizans sınırında kaldıkları için Batı Süryanileri veya Yakubi, çift doğa yanlısı Süryaniler de Sasani devletinin sınırları içinde kaldıkları için Doğu Süryanileri veya Nesturi olarak isimlendirilmişlerdir.

bin’de ise, ilmi çalışmalarında yetenekli birçok düşünür yetişmiştir. Bu dönemle birlikte Süryani düşüncesinin en önemli eserleri yazılmaya başlanmıştır. Tarih, Felsefe, Kelam, Hukuk, Dil ve Edebiyat sahalalarında Süryani bilginlerin önemli eserler verdiği bu döneme “Süryani Rönesansı” adı verilmektedir.⁴

Bu dönemin gerçekte bir Rönesans olup olmadığı ile ilgili tartışmalar bir yana; bu tanımlamayı yapanlara göre sözkonusu süreç, Süryanilerin etnik ve dinî hissiyatlarını güçlendirmek için eskiye bir dönüş ve aynı zamanda Bizans devletinin İslam dünyasına karşı İoannes Tzimiskes (ö.976) zamanında düzenlediği Haçlı seferi sürecinde Batı Süryanilerinin (Yakubiler) Bizans üzerinden anti-kite ile kurduğu bir kültürel etkileşim dönemidir. Bu süreçte Süryani ruhunu canlı tutan etkenlerden biri Haçlılar iken, bir diğer unsur da Süryanilerin İstanbul’a dair ümitlerini ve hayallerini yükselten Moğollar’dır. Doğu Süryanileri (Nesturiler) açısından da bu dönem, bir Rönesans olarak görülmüş ve bunun en önemli faktörünün İslam kültür ve medeniyeti olduğu söylenmiştir. XI. yüzyıldan XIV. yüzyılın başlarına kadar sürdüğü iddia edilen Rönesans döneminin Nusaybin Metropolit İliya (ܐܝܠܝܐ/Bar Şinoyo ya da Şinaya, ö.1046) ile başladığı, yine Nusaybinli bir bilgin olan Abdişo Bar Briha (ܐܒܕܝܫܘܐ ܒܪܝܗܐ/Abdişu Bar Briho, ö.1318) ile kapandığı kabul edilmiştir.⁵

İliya’nın yaşadığı XI. yüzyılda Süryani düşüncesi, Abbasiler dönemindeki tercüme hareketleri sürecinde olduğu kadar güçlü ve canlı değildi. Ancak bu dönemin Süryani bilginleri, antikitenin İslam dünyasına aktarıldığı dönemde sahip oldukları önemli konularının hayalini kuruyorlardı ve bu çerçevede yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilebilecek önemli işaretler ve kanıtlar ortaya koyuyorlardı. Bu kanıtlardan biri, Süryani bilginlerin Süryanice dışındaki dillere olan vukûfiyetleriydi. Sözkonusu dönem için bilgi

⁴ “Süryani Rönesansı” ifadesini ilk defa kullanan kişi Anton Baumstark (öl. 1948)’tir. Ancak bu ifade, günümüzde Süryani çalışmalarında uzman birçok araştırmacı tarafından da kullanılmaktadır. Bkz: Herman Teule, “The Syriac Renaissance”, (*The Syriac Renaissance*, ed. Herman Teule&Carmen Fotescu Tauwinkl vd., Peeters Yay., Leuven, 2010 içinde), s. 1

⁵ Herman Teule, “The Syriac Renaissance”, s. 1-5

üretmenin ve yaymanın birinci derecede araçları olan Grekçe ve Arapçanın yanı sıra, ikinci derecedeki Farsça ve Ermenice dilleri, Süryani düşünürler tarafından kullanılıyordu.⁶ Nitekim o dönemde Süryanice ile diğer diller (özellikle Arapça) arasında karşılaştırmalı gramer ve filolojik çalışmalar yapılmış ve sözlükler yazılmıştır. Bu çerçevede Nusaybinli İliya'nın Süryanice ve Arapça arasında dilsel, teolojik ve bilimsel terimlerin geçişini kolaylaştırmak için yazdığı "*Kitabu't-Tercüman Fi Ta'limi'l-Luğati's-Suryan*",⁷ Severyus Bar Şakko (ܣܘܪܝܘܫ ܒܪ ܫܩܟܘ/Savira Bar Şakku, ö.1241)'nun Süryanice gramerini Arapça dil esasları üzerine kurduğu "*Diyaloglar Kitabı*" ve İslam müfessiri ve gramer âlimi olan Zemahşeri (ö.1144)'nin "*Mufassal Fi'n-Nahv*" eserini örnek alan İbn İbrî'nin gramer çalışmaları zikredilebilir.⁸

Bu izahatlar çerçevesinde, Süryani Rönesans'ı denilen dönemde İslam kültürü ve düşüncesinin açık ve güçlü bir etkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Abbasiler döneminde etkin bir rol üstlenen Süryanilerin yazdıkları eserler, İslami etki olmasına rağmen, iki dinin düşünce dünyasının iç içe girdiğine ve dinler arası ilişkilerin ortak metinler etrafında bir araya geldiğine örneklik teşkil edecek bir boyutta değildi. Ama Süryani bilginler tarafından XI. yüzyıldan sonra yazılan eserlerde, iki dinin düşünce motifleri iç içe geçmiştir denilebilir. Bu etkileşimi bu çalışmanın konusu olan *Kitabu'l-Mecâlis* eserinde gördüğümüz gibi, İşoyeb Bar Malkon (ܝܫܘܝܒ ܒܪ ܡܠܟܘܢ/Yeşu'yahb Bar Malkun, ö.1246)'un kristolojik meseleleri İbn Sina (ö.1037)'nin *el-İşârât ve't-Tenbihât* eserindeki pasajlara göndermede bulunarak izah ettiği *Kitabu'l-Beyân* eserinde, Yuhanna İbn Ma'deni (ö.1263)'nin Gazalî (ö.1111)'nin *Risaletu't-Tayr* ve ve İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât*'in tasavvuf ile ilgili bölümlerinden etkilenerik kaleme aldığı *Kuş Kasidesi* eserinde, İbn İbrî'nin ahlak felsefesini temellendirdiği ve çoğunlukla Gazalî'nin *İhyâ'u 'Ulumi'd-Din* ile İbn Sina'nın ve Nasıreddin Tusî (ö.1274)'nin eserlerinden yararlanarak yazdığı *İtikon/Etik* (ܝܬܝܟܘܢ ܝܬܝܟܘܢ/Ktobo

⁶ Herman Teule, "The Syriac Renaissance", s. 5

⁷ İliya Nusaybinî, *Kitabu't-Tercumân fi Ta'limi'l-Luğeti's-Suryân*, nşr: Paul de Lagarde, Göttingen, 1879, s. 2-3

⁸ Herman Teule, "The Syriac Renaissance", s. 11

dı İtikun) ve Güvercin Kitabı (ܟܘܒܘܢܐܘܬܐ/Ktobo dı Yavno) ile Süryani-
ceye çevirdiği *el-İşârât ve't-Tenbihât Tercümesi* (ܟܘܒܘܢܐܘܬܐ
ܟܘܒܘܢܐܘܬܐ/Ktobo dı Remzê ve M'ironuto) gibi eserlerde de görmek
mümkündür.⁹

1. İliya'nın İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

XI. yüzyıldaki İslam ve Hıristiyan topluluklarının münasebetleri açısından İliya'nın hem şahsiyeti hem de eserleri önem arz etmektedir.¹⁰ İliya'nın aile fertleri, dönemin Müslüman hanedanlığı olan Mervanilerle ilmi, siyasi ve sosyal ilişkiler kurarak dönemin ruhuna uygun roller üstlenmişlerdir. İliya'nın "Zahidu'l-'Ulema" lakaplı kardeşi Ebu Said Mansur İbn İsa, Mervani hükümdarı Nasıruddevle Ahmed İbn Mervan (ö.1061)'ın doktoruydu ve sultanın yardımıyla Meyafarkin (Silvan)'de bir hastane kurmuştu. Çoğunluğu Tıp öğrencileri için yazılmış beş eser yazdığı kaynaklarda zikredilmiştir.¹¹ İliya'nın diğer kardeşi Ebu'l-'Ulâ Sa'id İbn Sehl ise, Mervani veziri Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Ali el-Mağribi (ö.1027)'nin¹² doktoruydu ve aşağıda göreceğimiz gibi bu vezir ile

⁹ M. Nesim Doru, "The Analysis of Syriac Philosophical Activities in the Context of Translation Movements", *Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies*, 2012, 4(4), s. 2214-5

¹⁰ Nusaybinli İliya, 975 yılında Zap suyuna yakın ve Tikrit'in 35 km. kuzeyinde olan Sinn'de doğdu. İliya 15 yaşındayken, Metropolit Nasnail (Nataniyel) onu rahip olarak atadı ve Mor Sem'an Manastırı'nın başına getirdi. İki yıl sonra Musul yakınlarındaki Mor Mihail Manastırı'na giderek orada Yuhanna el-A'rac adında bir rahipten ilmi, edebi, felsefi ve dini eğitim gördü. Doğu Hıristiyanlarının edebiyat müfredatlarında olan Matematik, Tıp, Mantık, İlahiyat ve Tefsir derslerini okudu. 1007 yılında Nusaybin Metropolit Yahbalaha ölünce, bir yıl boş kalan bu göreve 1008 yılında İliya getirildi. İliya, 72 yaşında öldüğü 1046 yılına kadar Nusaybin Metropolitliği görevini üstlendi. Öldüğünde arkasında birçok ilmi eser bırakan İliya, Meyafarkin (Silvan) mezarlığına kardeşi Ebu'l-'Ulâ Said b. Sehl'in yanına gömüldü. İliya'nın hayatı için bkz: Albert Ebuna, *Tarihü'l-Keniseti's-Süryaniyyeti's-Şarkıyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1993, c. 2, s. 225; William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London, 1894, s. 235-6; Samir Halil Samir, "İliya en-Nusaybini ve'l-Vezir Ebu'l-Kasım el-Mağribi", *el-Meşrik*, c.76, Beyrut, 2002, s. 445-6

¹¹ Samir Khalil Samir, *Foi et cultur en Irak au XI Siécle: Elie de Nisibe et l'İslam*, Variorum, 1996, s. 172; David Bertaina, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22(2), 2011, s. 198

¹² Ebu'l-Kasım el-Mağribi, 981 senesinde Kahire'de doğmuş, küçük yaşlarında Dil, Belagat ve Şiir alanında eğitim görmüştür. Fatmi devletinde bürokrat olan

İliya arasındaki dostane ilişki de muhtemelen bu kardeşi üzerinden gerçekleşmişti.

İliya'nın eserlerine bakıldığında, onun entelektüel bir muhitte yetiştiği fark edilebilir. Eserlerinin çoğunluğu, Arapça dilinde yazılmıştır. Süryanice yazdığı eserleri ise, daha çok kiliseler arasındaki yazışmalarla ilgilidir. Ama özellikle Doğu kiliselerinin tarihi açısından önemli bir eseri olan *Kronografya* (ܟܪܘܢܘܓܪܝܝܘܬܐ/*Kronikun*), ve *Süryanice Gramer Risalesi* (ܟܬܘܒܬܐ ܕܟܠܘܡܐ ܕܟܠܘܡܐ/*Torsê Mamlolu Suryoyo*) ile hem Arapça hem de Süryanice dillerinde yazılmış bilimsel bir sözlük mahiyetindeki *Kitabu't-Tercümân* (ܟܬܘܒܬܐ ܕܬܪܥܘܡܐܢ/*Ktobdî Turgamo*) eserleri özellikle zikredilmelidir. Ancak Felsefe, Kelam ve Etik sahalarında en önemli eserlerini Arapça yazmıştır.¹³ Bu eserler hakkında kısaca bilgi verilecek olursa;

1. *Kitabu'l-Burhân 'Ala Sahihî'l-Îmân (Gerçek İnançın Kanutları)*: Bu eserde Hıristiyan inancının monoteizmi ve bu inancın doğruluğunun kanıtları ortaya konarak, buna karşı yöneltilen itirazların reddiyesi yapılmıştır.¹⁴

2. *Risale Fi Hudûsi'l-Âlem ve Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi'l-Ekânim (Âlemin Hüdûsu ve Tanrı'nın Birliği İle Hipostasların Üçlüğü*

ailesi ile yönetimin arası bozulmuş ve ailesinin ileri gelenleri yönetim tarafından öldürülmüştür. Ebu'l-Kasım; Hicaz, Irak ve Musul'da sürgün hayatı yaşamış sonunda Mervani hükümdarı Nasıruddevle'ye sığınmıştır. Öldüğü 1027 senesine kadar Nusaybin bölgesindeki idari işlerden sorumlu olarak Mervanilerin himayesinde kalmış ve öldükten sonra vasiyeti üzerine Kufe'de Hz. Ali'nin türbesinin yakınına defnedilmiştir. Mağribî'nin birçok eser yazdığı kaynaklarda geçmektedir. Onun Mantık, Nesep İlmi, Belagat ve Siyaset ilimlerinde yazdığı eserleri ile beraber bir Divan'ı da vardır. Bkz: ibn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Daru Sadr, Beyrut, t.y., c.2, s. 172-7; Samir Halil Samir, "İliya en-Nusaybini ve'l-Vezir Ebu'l-Kasım el-Mağribî", s. 451-2

¹³ Robert Caspar, Abdulmajid Charfi ve Khalil Samir, "Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien", *Islamochristiana (Islamiyâtü Mesihiyât)*, Roma, 1977, s. 258-9; George Antoni, "Risale fi Fazileti'l-Îfâ li İliya en-Nusaybini", *el-Meşrik*, Beyrut, 1968, s. 7-8

¹⁴ David Bertaina, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", s. 198

Risalesi): Bu eserde, Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve Teslis inancının doğadan ve dış dünyadan örneklerle kanıtlanmasına çalışılır.¹⁵

3. *Kitabu Def'i'l-Hemm (Üzüntüyü Defetmek)*: Kişinin akli ve dini erdemlerle nefsin tutkularından nasıl kurtulacağını ele alan eser, bu çerçevede; şükür-küfür, iffet-şer, tevazu-kibir, incelik-kabalık, tövbe-inat, akıl-heva, istişare-istibdat, güzel ahlak-çirkin ahlak, cömertlik-cimrilik, adalet-zulüm ve yumuşak huyluluk-küstahlık gibi meziyetleri ele alır.¹⁶

4. *Risale Fi Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi Ekânimihi (Yaratıcının Birliği ve Hipostaslarının Üçlüğü Risalesi)*: Yahudi bir filozofun Tanrı'nın bir töz ve üç hipostas olması hakkında sorduğu sorulara İliya'nın İslam felsefesi ve kelamındaki cevher anlayışı ile Süryanicedeki cevher anlamına gelen 'kiyan' kelimesine yüklediği anlamlar çerçevesinde verdiği cevaplardan oluşan küçük hacimli bir eserdir.¹⁷

5. *Fi Naimi'l-Âhire (Sonsuz Dünya Hakkında)*: İliya, bu eserinde cennet hakkındaki maddeci anlayışların eleştirisini yapar. Bu konuda hem Hıristiyanları hem de Müslümanları eleştiren İliya, sonsuz âhiret hayatının akli ve ruhsal olduğunu savunur.¹⁸

6. *Risale Fi Fazileti'l-İfaf (İffetin Fazileti Hakkında)*: Bu eserde, şehvet duygusundan ve evlenme arzusundan kaçınmanın yolları anlatılır. Bu yollar; mantıklı olmak, ilim ve hikmet sevgisi, dindarlık ve Allah korkusu, âlim ve filozofların öğütleri, kalp ve beden rahatlığı, kıskançlık duygusu, müzik dinlemek, utangaçlık ve izzet-i nefis sahibi olmak, fedakârlık ve kararlılık, yiğitlik, azap ve cehennem korkusu gibi durumlardır.¹⁹

¹⁵ İliya Nusaybini, "Risale fi Hüdûsi'l-Âlem ve Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi'l-Ekânim", Nşr: Paul Sabat, (*Mebahisun Felsefiyye ve Diniyye li-Ba'di'l-Kudemâ min 'Ulmeai'n-Nasrâniyye*, Mektebetu Henry Frederick, Kahire, 1939 içinde), s. 75-103

¹⁶ İliya Nusaybini, *Kitabu Def'i'l-Hemm*, Nşr: Costantin el-Başa, Matbaatu'l-Ma'arif, Mısır, t.y.

¹⁷ İliya Nusaybini, "Risale fi Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi Ekânimihi", Nşr: Luis Maluf, *el-Meşrik*, Beyrut, 1903, s. 111-6

¹⁸ İliya Nusaybini, "Fi Na'imi'l-Âhire", Nşr: Luis Maluf, *el-Meşrik*, Beyrut, 1907, s. 447-9

¹⁹ İliya Nusaybini, "Risale fi Fazileti'l-İfaf", Nşr: George Antoni, *el-Meşrik*, Beyrut, 1968, s. 14-74

7. *El-Hikemu'n-Nafi'a li'n-Nefs ve'l-Beden (Ruh ve Beden için Hikmetli Sözler)*: Bu eser, hikemiyât türüne ait olup, 163 hikmetli sözün bir araya getirilmesinden ibarettir.²⁰

8. *Fi Ma'na Lafzati 'Kıyan' ve Lafzati 'İlah' Fi Luğati's-Süryâniyyin (Süryanilerde 'Kıyan' ve 'İlah' Terimlerinin Anlamı Üzerine)*: Bu eserde İliya, 'kıyan' ve 'cevher' terimleri arasındaki ilişkiyi ele alır. Kıyan (Süryanice: ܕܟܝܢܐ/kiyono) teriminin Süryaniler tarafından kullanıldığını ve "kendi başına var olan" anlamına geldiğini ifade eden İliya, eğer cevher teriminden bu kastediliyorsa kıyan ile eş anlamlı olduğunu, ama cevher teriminde arazlara kabil ve yer tutan anlamı varsa, bunun Tanrı için kullanılamayacağını ifade eder. Eserin ikinci kısmında ise, İsa'ya ilah denilip denilemeyeceği meselesini ele alır. Ona göre ilah ismi İslami literatürde sadece Allah için kullanılıyorken, Süryani ve Yahudi literatüründe müşterek bir isim olup hem Tanrı için hem de diğer varlıklar için kullanılır. İliya'nın bu konudaki düşüncesinin özeti şudur: Tanrıyı ezeli, sonsuz, yaratıcı, zaman ve mekânla tanımlanmayan bir varlık ve İsa'yı da hâdis, yaratılan, zamansal, zaman ve mekânla sınırlı bir varlık olarak görmek koşuluyla İsa için Tanrı ismi kullanılabilir.²¹

9. *el-Mecâlisu's-Seb'a (Yedi Oturum)*: İliya ve vezir Ebu'l-Kasım arasında iki yılda gerçekleşen yedi görüşmenin İliya tarafından kayıt altına alındığı bu eser, çalışmamızın ana konusu olduğu için hakkında diğer eserlere göre daha fazla bilgi vermeye çalışacağız. Kitabı'l-Mecâlis, 1026-1027 yılları arasında Nusaybin Metropolit İliya ve Mervani veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribi arasında yaşanan biri Mervani hükümdarı Nasıruddevle'nin huzurunda olmak üzere yedi görüşmenin İliya tarafından kardeşi ve aynı zamanda vezirin doktoru olan Ebu'l-'Ulâ Sa'id'e gönderilen tutanaklarından ibaret bir eserdir.²² İliya'nın bu eseri, Müslüman ve Hıristiyan top-

²⁰ İliya Nusaybini, "El-Hikemu'n-Nafi'a li'n-Nefs ve'l-Beden", Nşr: Paul Sabat, *Divisione Delle Massime*, Kahire, 1936, s. 55-64

²¹ İliya Nusaybini, "Fi Ma'na Lafzati 'Kıyan' ve Lafzati 'İlah' fi Luğeti's-Süryâniyyin", Nşr: Samir Khalil Samir, (Samir Khalil Samir, *Foi et cultur en Irak au XI Siècle: Elie de Nisibe et l'Islam, Vorioum*, 1996 içinde), s. 133-53

²² Kitabı'l-Mecâlis, 1922 yılında Louis Şeyho tarafından Meşrik dergisinin 20. sayısında bölümler halinde neşredilmiştir. Louis Şeyho, "Mecâlisu İliya Matrâni'n-Nusaybin", *el-Meşrik*, Beyrut, 1922, s. 34

lumunun o dönemdeki temel tartışma konularına ve bu konuların akli ve felsefi yorumlarının epistemolojisine ışık tutacak mahiyettedir. Yedi oturumlu tartışmaların her bir oturumu, özel bir konuya hasredilmiştir. Bu eserden o dönemde iki farklı dinin bilgileri arasında hangi konuların tartışıldığını da ortaya çıkarmak mümkündür. Kitabı'l-Mecâlis'te tartışılan konular şunlardır: I. Oturumda, Tanrı'nın tözlüğü, birliği ve Teslis meselesi, II. Oturumda, ittihat ve hülûl meselesi, III. Oturumda, Hıristiyanların Tevhid ehli olduğuna dair Kur'an ayetleri, IV. Oturumda, Hıristiyanlık inanç sisteminin rasyonel temelleri, V. Oturumda, Hıristiyan akidesinin manifestosu, VI. Oturumda, Süryanice ve Arapça dillerinin mukayesesi ve Hıristiyanların felsefe ve kelam hakkındaki düşünceleri, VII. Oturumda, Hıristiyanların Astroloji, nefis ve İslam dini hakkındaki düşünceleri.

İliya'nın tartışmalardaki üslubu dikkat çekicidir. Cedel ruhandan uzak (kanıtlarının bir kısmı cedeli olsa da), sükûnetle ve sabırla felsefi ve akli deliller getirmek suretiyle Hıristiyanlığın metafizik konularını izah etmeye çalışmıştır. Düşüncelerini ortaya koyarken taassup ruhuyla değil, medeni ve şeffaf bir biçimde tartışmaya çalışmıştır. Eserinde dikkat çekici bir diğer yön de, hem Hıristiyanlık hem de İslam hakkında iki dinin tarihsel tecrübesi ve metafizik konularını karşılaştırmalı olarak işlemesidir. İliya bu yönüyle, yaşadığı dönemin karakterini de bariz bir biçimde ortaya koymuştur.

İliya ve vezir arasında meydana gelen oturumların ilki, 1026 yılının Haziran ayında gerçekleşmiştir. Bizim bu çalışmamızın konusu da bu oturumda tartışılan meselelerdir. Bu konular; Tanrı'nın tözlüğü, bir töz ve üç hipostas olduğu iddiası ile ilgilidir. Ancak vezir, tartışmaya başlamadan önce Hıristiyanlar hakkında önceleri onların kâfir ve müşrik olduğunu düşündüğünü ancak başından geçen garip bir olaydan²³ sonra bu görüşünden kuşkuya

²³ Vezir, başından geçen olayı şu şekilde anlatır: *"Diyarbakır'da olduğum bir esnada, bir sebeple Bitlis'e doğru yola çıktım. Oraya varınca şiddetli bir hastalığa yakalandım, gücüm kesildi, iştahım gitti ve kendimden ümidi kestim. Hemen Allah'ın takdir ettiği şey gerçekleşsin diye, Meyâfârkin (Silvan)'e dönmek üzere oradan çıktım. Canım yiyecek ve içecek bir şey istemiyordu. Bineğim yorgun düşünce çok zor bir meşakkati üst-*

düştüğünü ifade etmekle başlar. Ama vezir, buna rağmen Hıristiyanların Tevhid ehli olduğu hakkında kuşkular taşıdığını söyler.²⁴ Vezir'e göre Hıristiyanların şirk ehli olduğunu düşündüren şey, onların Allah hakkında üç hipostas ve bir töz demeleri ve böylece üç Tanrı'ya tapmaları ile Meryem'den olan İsa'nın yaratılmış değil ezeli bir yaratıcı olduğuna inanmalarıdır.²⁵

İliya ise Hıristiyanların üç Tanrı'ya ve Meryem'den doğan İsa'nın ezeli olup yaratılmamış olduğuna inandığını kesin bir dille reddederek bu görüşe karşı çıkar. Bu sebeple Tanrı'nın bir töz ve üç hipostas olduğu düşüncesini açıklamak üzere kanıtlamalar getirir.

2.Kitabu'l-Mecâlis'te Tanrı'nın Tözlüğü Meselesi

İliya'ya göre Tanrı, tözdür. Çünkü hem din hem de felsefe, âlemin bir sebebi olduğu ve onun tarafından yönetildiğini kabul etmiş ve bu sebebin "kendi başına var olan" bir varlık olduğu hususunda görüş birliği içinde olmuştur. Bu sebeple kendi başına var olan anlamında Tanrı, tözdür.²⁶

lendim ve tüm gün boyunca yürüdüm ve ancak kısa bir mesafe yol alabildim. Bu sırada zafiyetim artıyor gücüm azalıyordu. Hastalık ise şiddetleniyor ve giderek artıyordu. Yolda Mor Mari Manastırı denilen bir manastıra vardım. Oldukça zayıf düşmüştüm ve hastalık olabilecek en şiddetli derecedeydi. Oraya varıp kendime gelince kuvvetimi toplar ümidiyle içecek bir şeyler içtim ki, hemen ardından midemdeki ile beraber onu dışarı attım. Bedenim iyice zayıf düştü ve ümitsizliğe kapıldım. Benimle beraber olanların hepsini bir telaş aldı. Manastırın hizmetiyle görevli rahip, yanuma geldi ve bana dua etti. Yanında bir nar getirmişti ve hizmetçilerden onu parçalayıp bana vermelerini istedi. Hizmetçiler rahib'e konuşamadığımı ve duyamadığımı, vücudumun yiyecek, midemin sıvı ve başka bir şeyi tutamadığını söylediler. Rahip ısrar etti ve onlara şöyle dedi: "Onun bu nardan az da olsa yemesini sağlamanızı istiyorum. Çünkü o, bu kutsal manastırın bereketiyle bu nardan şifa bulacak". Bir hizmetçiye sözünü dinleyeceğimi işaret ettim. Nardan az bir şey yedim. Nar midemi tuttu ve güçlendirdi. Ondan azar azar yemeye devam ettim ta ki kendime geldim ve iştahım yerine geldi. Rahip, hizmetçiler için mercimek çorbası pişirmişti, ondan istedim ve iştahla yedim. Artık ayakta durabiliyordum, rahat bir şekilde yürüyordum ve sağlığıma geri dönmüştüm. Ben ve yanındakiler, olan bitene hayret ettik. Şimdi bile bunları hatırlayınca hayret ediyorum. Ve inanıyorum ki bu durum, her zaman ve her mekânda herkesin başına gelebilecek garip bir mucizedir. Bundan dolayı Hıristiyanların kâfir ve müşrik olmadığına inanıyorum". İliya Nusaybini, Mecâlis, Nşr: Louis Şeyho, el-Meşrik, Beyrut, 1922, s. 36

²⁴ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 35

²⁵ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 36

²⁶ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 37

Ebu'l-Kasım el-Mağribi ise, Tanrı'ya töz denilemeyeceği fikrindedir. Çünkü ona göre tözler, dış dünyada müşahede edildiği gibi, yer kaplarlar ve zıtları kabul ederler. Bu sebeple Tanrı'ya töz denilemez.²⁷ Mağribi'nin bu görüşü, aşağıda ele alacağımız klasik İslam kelimelerinin görüşüdür.

İliya, vezirin bu görüşüne iki itirazla cevap verir. Birincisi ona göre eğer "Tanrı, tözdür" sözünden Tanrı'nın yer kaplaması ve zıtları kabul ettiği anlamı çıkarılıyorsa; Müslümanların "kaim bi nefsihi/kendi başına vardır" sözünden de O'nun yer kapladığı ve zıtları kabul ettiği anlamı çıkar. Çünkü tözün anlamı kendi başına var olan demektir. İkincisi, Tanrı'nın töz olmasından onun yer kapladığı ve arazları kabul ettiği anlamı çıkarılıyorsa; Müslümanların "Tanrı ilineksel olmaksızın vardır" sözünden de aynı anlam pekâlâ çıkarılabilir. Dolayısıyla İliya'ya göre Tanrı'nın töz olduğu görüşünden onun yer kapladığı ve zıtları kabul ettiği anlamı çıkarılamaz.²⁸

Vezir, töz meselesinde ikinci bir itiraz dillendirir. Ona göre Tanrı'nın töz olmasından O'nun cisim olduğu anlamı çıkarılabilir. Çünkü dış dünyada var olan tözler, cisimdir. Tanrı'nın cisim olması ise kabul edilebilir değildir.²⁹

İliya, vezirin bu itirazını da iki şekilde cevaplandırır. Birincisi, Müslümanların Tanrı hakkındaki "kendi başına var olan/kâim bi nefsihi" ifadesi de, bu bakış açısıyla cisim olur. Çünkü dış dünyada kendi başına var olan her eşya, cisimdir. İkincisi, dış dünyada cisimden başka töz olmadığından yola çıkılarak Tanrı'nın tözlüğü reddediliyorsa; dış dünyada cisimden başka hayy, fail, kadir ve âlim olmadığından yola çıkılarak Tanrı için bu sıfatların da kullanılmaması gerekir ki, Müslümanların bunları kullandıkları bilinmektedir. Durum böyleyken İliya'ya göre Tanrı'nın töz olmasından O'nun cisim olduğu sonucunun çıkarılması doğru değildir.³⁰

²⁷ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 37

²⁸ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 37-8

²⁹ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 38

³⁰ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 38

Vezir, Tanrı'nın töz olduğu iddiasına tözün taşıdığı mekân tutma ve arazları kabul etme anlamına ilaveten üçüncü bir itiraz olarak, İslam kültüründeki dini referansların ve Arap dilinin imkânları içinde Tanrı hakkında töz ifadesinin kullanılmamış olmasını gösterir. İliya da aynı sebepten dolayı Tanrı'ya töz denildiği görüşündedir. Yani ona göre tözün hakikati ve anlamı kendi başına var olan demektir. Ve Hıristiyanlık dininin referansları ve Süryanice dilinin imkânları, Tanrı için töz ifadesini zorunlu görmektedir.

İliya, töz tartışmasında vezirin şahsında Müslümanlara üç alternatif sunar. Bu çerçevede ona göre Arap dilinde “kendi başına var olan” anlamını veren tek kelime, ‘cevher’dir. Bu sebeple kadim-hâdis, basit-bileşik, bir mekânda ya da değil, bir araza kabil ya da değil, kendi başına var olan her varlığa töz ismi verilmiştir. Şayet Müslümanlar kendi başına var olan anlamında töz terimine itiraz ediyorlarsa, alternatif olarak aynı anlamı sağlayan başka bir terim öne sürsünler ya da töz terimine de itiraz etmesinler. Üçüncü bir alternatif olarak da, Arap dilinde salt “kendi başına var olan” anlamını sağlayan bir terim olmadığını söylesinler. Bu durumda kendilerinin de bir terim kullanmaksızın Tanrı için “kendi başına” ifadesini kullanacaklarını söylemiştir.³¹

İliya'nın argümanlarının önemli bir kısmı, İslami referanslara göndermede bulunur. Onun düşüncesine göre, töze yüklenen anlam ve Tanrı'nın töz olması görüşü ile İslam düşüncesindeki Tanrı hakkında kullanılan “kâim bi nefisihi” arasında doğrudan bir ilişki vardır. İliya'nın çabası, görüşlerini İslami referanslarla destekleyip İslam düşüncesinden güç almaktır. Ancak, gerçekte İslami referansların İliya'nın görüşleri ile ne kadar uyduğunu ortaya koymak ve konunun İslam filozofları ve kelimacıları tarafından nasıl ele alındığını ele almak gerekir.

2.a. İslam Felsefesi ve Kelamında Töz Meselesi

Tanrı'ya töz denilip denilemeyeceği Hıristiyanlığın Tanrı inancı ile doğrudan ilgili bir konu olduğu gibi İslam felsefesi ve kelamının

³¹ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 38-9

da en önemli problemlerinden biridir. Öyle görünüyor ki, Hıristiyanlığın Tanrı inancı Teslisi değil de Tevhidi öngörseydi; Hıristiyan teologların töz anlayışları da o doğrultuda şekillenecekti. Çünkü töz, Hıristiyan teologları tarafından tanrısal ve beşeri düzlemlerin ortak bir kavramı olarak ele alınmıştır. Bu sebepten dolayı İslam felsefesine dair klasik eserlerde, Tanrı'nın birliği meselesi ve Teslis eleştirisi ele alınırken konu töz meselesi etrafında şekillenmiştir.³² İslam kelimelerine dair yazılan eserlerde de töz meselesinden bahsedildiğinde, konu Hıristiyanlığın Tanrı inancı etrafındaki tartışmalara uzanmış³³ veya Hıristiyanlığın inanç sistemi ele alınırken, konu zorunlu olarak töz meselesine kaymıştır.³⁴

Töz, Yunancada öz anlamına gelen *ousia* teriminin karşılığıdır. Arapçada önceleri *ayn* terimi kullanılıyorken sonradan literatüre tam olarak yerleşmek suretiyle kökü Farsça olan *geover* teriminin Arapçalaşmış biçimi olan *cevher* ifadesi kullanılmıştır.³⁵ Süryanicede ise doğa ve tabiat anlamına gelen *kiyonol*/*ܟܝܘܢܘܠ* veya *kiyan* terimi kullanılmıştır.³⁶ Bu terimlerin hepsi tözün Aristotelesçi "*bir konuda olmama/bir öznenin yüklemi olmama*"³⁷ tanımını karşılamak için kullanılmıştır.

Aristoteles'in tözü bir konuda olmayan olarak tanımlamasının içinde aynı zamanda *kendi başına var olan/kâim bi nefsihi* anlamı da vardır. Çünkü bir mevzuda olmayan şey, kendi başına var demektir. Aristoteles felsefesinde töz, esas itibarıyla son dayanak olan fertler ile maddeden ayrılabilen mahiyetler için kullanılmıştır.³⁸ Buna göre; bir konu içinde olmayan, bölünmeyen zat, karşıtı olmayan şey, azalıp çoğalmaya elverişli olmayan ve son olarak sayıca bir ve aynı kalmak şartıyla zıtları kabul edebilen olarak³⁹ tasvir

³² Fârâbî, *Kitabu Ârâi Ehl-i Medineti'l-Fâzıla*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1987, s. 37

³³ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, Muessesetu'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut, 1985, s. 64

³⁴ Bakillânî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, Muessesetu'l-Kütübî's-Sakafiyye, Beyrut, 1987, s. 93

³⁵ İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, İst., 1993, c.7, s. 450

³⁶ R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1903, s. 213

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İst, 1996, 1017b 10-15; *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 3

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b 20-25

³⁹ Aristoteles, *Kategoriler*, s. 3-9

edilen töz, Aristoteles tarafından mahiyet ile eşleştirilmiştir.⁴⁰ Ona göre toprak, ateş, su ve benzerleri, cisimler ve hayvanlar gibi Tanrı da, bir tözdür.⁴¹ Böylelikle Aristoteles, Tanrı'yı cisim gibi bir töz olarak görmekte sakınca görmemiştir.

İslam filozoflarına gelince; onların Aristoteles'ten farklı bir kaygı taşıdıkları, Aristoteles'in töz tanımına sadık kalarak ama onun Tanrı'yı bir töz olarak kabul etmesine ise itiraz ederek konuya yaklaştıkları söylenebilir. İlk İslam filozofu Kindî (ö.866), Tanrı'yı herhangi bir kategori içine almaktan yana değildir. Ona göre "Gerçek Bir" olan Tanrı, varlık kategorilerinden madde, cins, tür, şahıs, ayırım, hassa, araz-ı amm, hareket, nefis, akıl, küll, cüz', cem' ve ba'z olmadığı gibi, zaman, mekân, özne, yüklem, cevher ve araz da değildir. Onun birliği, hiçbir birliğe benzemeyen salt birlik olup sadece ona özeldir. Onun dışında kalan birler, zatî ve tözsel değil ilinekseldirler ve birliklerini Gerçek Bir'den alırlar.⁴²

Töz tartışmasında esas tartışma konusu olan tözün "kendi başına var olan" olarak tanımlanmasıdır. Bu çerçevede, Fârâbî (ö.950)'nin Tanrı için töz ifadesini kullandığı görülür. Ancak onun bu görüşünün İslam filozofları arasında kısık bir ses olarak kaldığı söylenebilir. Böyle olmakla beraber, Fârâbî de diğer İslam filozofları gibi Tanrının varlığını diğer varlıkların varlığından kesin bir şekilde ayırmıştır. Onun düşüncesinde 'el-Evvel' olan Tanrı'nın varlığı, şahsına münhasırdır. Onun tözü, tamdır ve O'nun tözünün türünden başka bir varlık yoktur.⁴³ Bu görüşüyle Fârâbî'nin Hıristiyan teologlarından ve İliya'nın görüşlerinden farklı düşündüğü açıktır.

İslam felsefesinin konu hakkındaki en çarpıcı tespitleri ise İbn Sina (ö.1037) tarafından yapılmıştır. Ona göre tözün tanımında olan "bir konuda olmama" tanımı, töz için deskriptif (nitelendirici/resm) bir ifadedir. Bu tanım, hem 'Vâcibu'l-Vücûd' olan Tanrı'yı hem de diğer varlıkları içine almaz ve bir konuda olmayan fiili bir

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b 22

⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b 10

⁴² Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Daru'l-Fikri'l-'Arabiyye, Mısır, 1950, s. 160-1

⁴³ Fârâbî, *Kitabu Ârâi Ehl-i Medineti'l-Fazılâ*, s. 40

varlığı ifade etmez. Eğer öyle olmasaydı, bir şahsın mahiyeti bakımından töz olduğu bilindiğinde, o şahsın bilfiil var olduğunun da bilinmesi gerekirdi. Oysa burada töze yüklenen “bir konuda olmama” anlamı, cinsin altındaki türlerin bilkuvve cinse katılmaları gibi mahiyetleri gereğidir. Yani burada cevher, bir cinstir ve bütün bir konuda olmayan varlıklar, bu cinsin altında birleşirler. Dolayısıyla o şahsa bir cins olarak yüklenen anlamın, Vâcibu’l-Vücûd için de geçerli olduğu söz konusu edilemez.⁴⁴ Başka bir ifade ile Tanrı, ne cinstir ne de cinsin altındaki bir türdür. Bu sebeple Tanrı’nın kendi varlığı dışındaki varlık kategorileri ile tanımlanması doğru değildir.

İbn Sina’ya göre töz, bir varlık kategorisi olarak varlık ve mahiyetleri ayrı olan varlıklar için söz konusudur. Tanrı’nın varlığı mahiyetine eşit olduğuna yani onun için böyle bir ayırım olmadığına göre, O’nun töz olduğu da iddia edilemez. İbn Sina’nın düşüncesinin özeti şu ifadelerinde bulunabilir:

“Tözün hakikati, mahiyettir. Vâcibu’l-Vücûd’un hakikati ise, mahiyet değil varlıktır. Mahiyeti olmayan şey, cevher değildir. O halde Vâcibu’l-Vücûd, cevher değildir. Herhangi bir kategoriye girmez. Eğer bir kategoride olsa, varlığı mahiyetinin dışında ve ona artık olur. Oysa Vâcibu’l-Vücûd’un mahiyeti, varlığıdır. Varlığı mahiyetine artık değildir. Aksine varlığından başka bir mahiyeti yoktur.”⁴⁵

İslam kelimelerinin de tözü mütehayyiz (bir mekânda olan) ve arazları kabul eden anlamında kullanmışlardır.⁴⁶ Bu sebeple Tanrı’ya töz demenin uygun olmadığını düşünmüşlerdir. Çünkü bir mekânda olan, hareket ve sükûnun prensiplerine tabidir. Bu prensipler de hüdûsa işaret eder ki, Tanrı’nın hâdis olması düşünülemez.⁴⁷ Öte yandan Tanrı’ya töz denilmesi, ya tözün nitelikleri referans alınarak ya da Tanrı’nın zatı ve hakikati esas alınarak

⁴⁴ İbn Sina, *el-İşarât ve’l-Tenbihât*, Bostan-ı Ketab-ı Kum, Kum, 1381 (Şemsi), s. 273-4; eş-Şifâ:el-İlahiyât, İbrahim Medkur Basımı, t.y., c.2, s. 348-9

⁴⁵ İbn Sina, *Ta’likât*, Thk: Abdurrahman Bedevi, Mektebu’l-A’lami’l-İslami, Tahrâr, 1404 (Kameri), s. 187

⁴⁶ Cüveyni, *Kitabu’l-İrşâd*, s. 64; Gazâli, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, el-Hikme Yay., Dımaşk, 1994, s. 54

⁴⁷ Gazâli, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, s. 54

iddia edilebilir. Birinci ihtimal söz konusu değildir, çünkü töz, tanımı ve özellikleri gereği madde ve fizik dünyasına ait bir kavramdır. İkinci ihtimal ise akli olmayan sem'î bir isimlendirme yoluyla olabilir ki, bu konuda böyle bir delile sahip değiliz.⁴⁸ Kelamcıların Tanrı için töz ifadesini kullanmamalarının bir sebebi de, tözün mahiyet anlamına gelen tanımıdır. Tanrı'nın varlığını mahiyetine eşit olarak gören kelamcılar bu ifadeden kaçınmışlardır. Aynı şekilde nitelikleri kabul eden zat ve birbirini takip eden sıfatlara kaynak olması gibi özelliklere sahip olan tözün, Tanrı için kullanılması uygun görülmemiştir.⁴⁹

Bakillânî (ö.1013)'ye göre Hıristiyanların Tanrı'ya töz demelerinin en önemli tutarsızlığı, onların beşeri alanın kavramlarını tanrısal alana taşımalarıdır. Cevher ve araz kavramları, duyulur dünyanın kavramları olup, Tanrı için kullanılamaz. Çünkü dış dünyadaki tözlerin hepsi, arazlara kabil bir mekâna sahiptirler ve hâdis varlıklardır. Oysa Tanrı'nın varlığı, duyulur dünyadaki diğer varlıklar gibi töz ve ilinek olarak değildir.⁵⁰

Özetle; Tanrı'ya töz demek, bir Hıristiyan teologu olarak İliya için bir zorunluluktur. Onun da ifadesine göre, Tanrı'ya töz demek Süryani dilinin imkânları içinde bir gerekliliktir. Kanaatimizce onun Süryani dilinin imkânlarından maksadı, Süryani teolojisinin oluşturduğu din dilidir. Bu dilin çerçevesi içinde Tanrı'ya töz demek söz konusu olmasaydı, Teslis inancın gereği Tanrı'nın zatındaki üç görünümün, paylaşacağı ortak bir tanrılık kavramı olmamış olacaktı. Töz kavramı sayesinde, Teslisin şahısları bir araya gelmekte ve Tanrı kavramı, böylelikle hem Baba'ya hem de Oğul'a ait olmak üzere paylaşılmaktadır. Böylece İliya için Tanrı'nın töz olması, Teslisin açıklanması için olmazsa olmaz koşullardan biridir. Öte yandan İliya'nın düşüncesinde Teslis ile beraber enkarnasyon (Tanrı'nın İsa Mesih'e hülûl etmesi) inancının kendi içinde

⁴⁸ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 64

⁴⁹ Fahreddin Razi, bazı kelamcıların Tanrı hakkında töz ifadesini kullanmayı uygun gördüklerini söyler. Bkz: Fahreddin Razi, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, Daru'l-Kitabi'l-'Arabi, Beyrut, 1990, c. 2, s. 480-4; *el-Metâlibu'l-'Aliye*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 77-8.

⁵⁰ Bakillânî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, s. 94-6

tutarlı bir biçimde açıklanması da, büyük ölçüde töz kavramı üzerinden mümkün görülmüştür. Başka bir ifade ile aynı tözden olan varlıklardan birinin diğerinde bedenleşmesi, ayrı tözleri olan varlıkların birleşmesinden daha kolay ve daha mantıklıdır. Bu sebeple İliya, Tanrı'nın töz meselesi üzerinde titizlikle durmakta ve bu konuyu ısrarla savunmaktadır.

İslam düşüncesi açısından ise Tanrı'ya töz demeyi gerektirecek mantıksal ve dinsel bir zorunluluk yoktur. İslam filozof ve kelimcilerinin genel kanısına göre Tanrı, herhangi bir beşeri düzleme indirgenebilecek içkin bir varlık değildir. Onun varlığı kendindedir ve kendine özeldir. Tanrı'nın taayyünü yani ontolojik bir gerçeklik olarak var olması, başka bir örneği olmayan bir varoluştur. Bu sebeple diğer varlıklar için geçerli olan varlık kategorileri, Tanrı için söz konusu değildir. Burada İslam düşünürlerinin hassasiyetini onların tenzihçi yaklaşımları ile açıklamak mümkündür. Onların düşüncesinde Tanrı o kadar aşkınlaştırılmıştır ki, onun fizik dünyasının kavramları ile açıklanabilecek bir boyutu yoktur.

İslam filozoflarının töz meselesindeki görüşlerinin en temel dayanağının Tanrı için imkânsız gördükleri varlık ve mahiyet ayrımı olduğu gerçeğinin altını çizmekte fayda vardır. Nihayetinde onlara göre töz, bir mahiyettir ve ancak varlık ile mahiyetleri ayrı olan varlıklar alanına uygulanabilir. Yani "kendi başına var olan" anlamı, İslam filozofları tarafından Tanrı için kullanılmışsa da; bu, Tanrı ve diğer varlıklar arasında bilfiil ortak bir cins olduğu anlamına gelmemektedir.

İliya'nın tözü tanrısal ve beşeri alanların ortak bir kavramı olarak kabul etmesinin amacının Teslisi daha tutarlı bir biçimde açıklamak olduğunu hatırlatarak detaylı bir şekilde hipostaslar ve buna bağlı olarak Teslis meselesi ele alınabilir.

3. Kitabı'l-Mecâlis'te Hipostaslar ve Teslis Meselesi

Hipostas terimi; orijin, töz ve gerçek tabiat anlamında kullanılan Grekçe *hypostasis* kelimesinin karşılığı olup, Hıristiyan teologlar tarafından Tanrı'nın şahıslarının gerçekliğini ifade etmek için kul-

lanılmıştır.⁵¹ Süryanicede bu kelime *knumo*/ܟܢܘܡܘ olarak kullanılmış ve Arapçaya *uknûm* (çoğulu *ekânim*) olarak geçmiştir.⁵² Bu terim yerine bazen *eşya* ve *me'ani* ifadeleri de kullanılmıştır.⁵³

İliya'ya göre Tanrı, kendi başına var olan bir töz, hayatla hayy ve nutk ile nâтік'tır. Çünkü kendi başına var olan bir varlığın, hayat sahibi ve nâтік olması mantıken bir zorunluluktur.⁵⁴ Buna göre Tanrı bir töz olup zat, hayat ve nutk olmak üzere üç hipostas'tır. Tanrılık tözü, üç hipostas'ta da vardır. Bu üç hipostas, üç Tanrı'yı değil kendi başına var olan bir tek Tanrı'yı ifade ederler.⁵⁵

İliya, Müslümanların nutk terimine verdiği anlam ile Hıristiyanların kastettiği anlamın birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre Müslümanlar, nutk terimini akletsin veya etmesin tüm canlılar için duyulur bir sesle dilin hareketi olarak görürler.⁵⁶ Ancak Hıristiyanlar için nutk, sadece akleden canlılar için kullanılır ve temelde sesin nutku ve aklın nutku olmak üzere iki çeşide ayrılır. Sesin nutku, cismin hava ile sürtüşmesi sonucu ortaya çıkan ve ancak ölümlü bedenlerde bulunan bir nutk iken, aklın nutku ise nefste olan bir güç olup onunla bilgi, hikmet, marifet ve idrak ortaya çıkmaktadır. Bu nutk çeşidi; nefis-i nâtika, melekler ve Tanrı

⁵¹ Birger A. Pearson, "Hipostasis", *Encyclopedia of Religion*, Ed: Lindsay Jones, 2005, c. 6, s. 4240

⁵² 'İšo Bar 'Ali, *The Syriac-Arabic Glosses*, ed: Richard Gottheil, Roma, 1910-1928, s. 353

⁵³ H.Austryn Wolfson, *Philosophy of The Kalam*, Londra, 1976, s. 117

⁵⁴ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s.39

⁵⁵ Hipostasların sayısı değişmemekle beraber, isimlerinde değişiklik görülebilmektedir. Mesela İliya, Mecâlis'in dışında yazdığı başka eserlerinde hipostasları; zat, hayat ve hikmet olarak saymıştır. Bkz: İliya Nusaybini, "Risale fi Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi Ekânimihi", s.112; "Risale Fi Hüdüsü'l-Âlem ve Vahdâniyeti'l-Hâlik ve Teslisi'Ekânim", s. 100; Başka Süryani bilginler de hipostaslar için farklı isimler kullanmışlardır. Bkz: H.Austryn Wolfson, *Philosophy of The Kalam*, s. 121

⁵⁶ İliya'nın bütün Müslümanlara teşmil ettiği bu görüşü doğru değildir. Çünkü Ehl-i Sünnet kelimacıları da kelimâ'nın (nutkun) biri ses ve harflerle olan yaratıkların kelâmı, diğlerinin ise, ses ve harfler ile olmayan ve Tanrı'nın zatıyla kâim ezeli bir sıfat olan kelâm-ı nefsi olmak üzere iki çeşit kelâm kabul ederler. Bkz: Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 112; Taftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. 3, s.106. İliya'nın, hipostaslar meselesinde Ehl-i Sünnet kelimacılarının sıfatlar görüşünü referansları arasında sayarken bu konuda onları görmezden gelmesi şaşırtıcıdır.

gibi ölümlü olmayan tüm varlıklarda olur. İnsan, ölümlü bir beden ve ölümsüz bir nefsten bileşik olduğuna göre, onda hem sesin hem de aklın nutku vardır. Tanrı ise cisim ve ölümlü olmadığına göre, onun nutku sadece akıl ve hikmetin nutkudur. Bu çerçevede İliya'ya göre Tanrı, diğer yaratılanlarda olduğu gibi yer kaplayan ve araza kabil anlamında değil, kendi başına var olan anlamında töz, diğer yaratılanlarda olduğu şekliyle değil ruhu olması anlamında hayy ve kendilerine nutk verilmiş olanlardan farklı olarak kendine özel bir nutk (kelime)'a sahip olması anlamında nâтік'tır.⁵⁷

Ebu'l-Kasım el-Mağribî, Tanrı'nın hikmet sahibi olması anlamında hayy ve nâтік olması görüşünü İslami referanslar açısından sakıncalı bulmaz. Ancak ona göre, Tanrı'nın hayatla hayy, nutk ile nâтік olması, Tanrı ile beraber iki kadim varlığı tasarlayan bir görüş (buna İslam kelimasında ve felsefesinde *ta'addüd-ü kudemâ* denir) olduğu için şirkten başka bir şey değildir.⁵⁸

İliya, vezirin bu görüşünü çürütmek amacıyla üç itiraz ileri sürer. İliya'nın düşüncesine göre;

1. Tanrı'nın hayat olmaksızın hayy ve nutk olmaksızın nâтік olması, onun diri ve düşünen/konuşan olmaması anlamına gelir ki, bu kabul edilemez. Ona göre hayy ve nâтік, türemiş isimlerdir. Türemiş isimler, mantık ve dil esaslarına göre, isimlendirilen için söz konusu olan anlamlardan meydana gelirler. Buna göre nahiv olmadan nahivci, hendese olmadan mühendis olamayacağı gibi, hayat olmadan hayy ve nutk olmadan nâтік da olamaz.

2. İliya'ya göre Hıristiyanların Tanrı'yı hayat ile hayy ve nutk ile nâтік olarak görmesinin bir benzeri hatta daha fazlası, Ehl-i Sünnet kelamcılarında da görülmektedir. Ehl-i Sünnet kelamcıları, Tanrı'nın ilimle âlim, kudretle kadir, irade ile mürîd, kelam ile mütekellim, sem' ile semî', basar ile basîr olduğuna inanıyorlar.

⁵⁷ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 39-40; Vezir'in bu görüşü, onun Mutezile etkisinde kaldığının bir kanıtıdır. Mutezile mezhebi de sıfatların ezeli olarak görülmesini Tanrıların çokluğu olarak görmüş ve buna karşı çıkmıştır. Bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1993, c. 1, s. 60

⁵⁸ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 40

Eğer Hıristiyanlar bu görüşleriyle şirke düşüyorlarsa, Ehl-i Sünnet kelimcileri daha fazla şirke düşmüşlerdir.

3. İliya'ya göre Tanrı'nın hayat ile hayy ve nutk ile nâtik olması ile Tanrı'nın sadece hayy ve nâtik olması arasında belirgin bir fark vardır ve Hıristiyanların Teslis inancı gereği, Tanrı'nın "kendi başına var olan, hayatla hayy ve nutk ile nâtik" olarak tanımlanması gerekir. Ancak bu şekilde zat, hayat ve nutk anlamları ortaya çıkabilir.⁵⁹ Buna göre kendi başına var olan anlamı zat'a, nutk kelime'ye ve hayat da ruh'a tekabül etmektedir ki, İliya'nın Teslisten anladığı da budur.

İliya'nın Tanrı görüşünün merkezi kavramlarını böylece ortaya koymuş bulunuyoruz. Kuşkusuz hipostaslar meselesi ve buna bağlı olarak Teslis, epistemolojik olarak kanıtlanması güç bir meseledir. Hıristiyan teologlarının konu hakkındaki argümanları, Teslisi akli ve tutarlı bir sisteme dönüştürmek şöyle dursun, meseleyi daha girift bir hale sokmuştur. Ancak ele aldığımız konu açısından ilgi çekici olan, İliya'nın meseleyi İslami nosyonlarla ele almış olmasıdır. İliya, hipostasların Tanrılıkla ilişkisini Ehl-i Sünnet kelimcilerinin sıfatları ile refere etmeye çalışmaktadır. Acaba Müslüman kelimcilerin sıfatlar teorisi gerçekten İliya'nın hipostaslar görüşüne tekabül etmekte midir? Bunun cevabı, meseleyi önce İslam filozoflarının sonra da Ehl-i Sünnet kelimcilerinin sıfatlar hakkındaki görüşleri ışığında ele almak ve bu çerçevede İliya'nın görüşlerini analiz etmek ile verilebilir.

3.a. İslam Filozof ve Kelamcılarına Göre Tanrı'nın Sıfatları Bağlamında Hipostaslar ve Teslis Meselesi

İslam filozofları, Tanrı'nın zatı dışında zatına eklenen bir ezeli sıfatın olmasını yanlış bulurlar. Tanrı, her yönden bir'dir. Onlara göre Tanrı'nın zatının dışında zat ile aynı anlama sahip herhangi bir varlık kategorisi, çokluk vehmini uyandırır. Onun hayy, âlim, mürîd, kadîr vb. olması zatının dışında bir varlıkla gerçekleşmez. Dolayısıyla O, zatıyla hayy, zatıyla âlim, zatıyla mürîd ve zatıyla kadîr'dir. Mutezile'nin felsefi cereyanların etkisiyle bu konuda

⁵⁹ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 40

filozoflar gibi düşündüklerini⁶⁰ belirterek, İslam filozoflarının görüşlerinden kısaca bahsetmek istiyoruz.

Kindî'ye göre Tanrı, Gerçek Bir'dir. Zatiyla bir olup hiçbir cihetten çokluk kabul etmez. O, bir olmanın dışında herhangi bir şey ile nitelenemez. Birliği, O'nun dışında kalan herhangi bir kategoride olduğu gibi değildir. Çünkü bu kategorilerdeki bütün birler, bir etkenin sonucudur. Onun dışındaki birler, aslında çoktur, bu sebeple de ilinekseldir. Oysa Tanrı'nın birliği, zatidir.⁶¹ Fârâbî'de de Tanrı'nın birliği, onu diğer varlıklardan ayıran en temel ontolojik hakikattir. O'nun salt akıl, âlim, hakîm, hayy ve hakk olması zâtından başka bir gerçeklikle değildir. O, zatiyla bu hususiyetlere sahiptir.⁶² İbn Sina'ya göre ise Vâcibu'l-Vücûd'a izafe edilen ilk nitelik, onun bir olmasıdır. Ama bir'in ona izafe edilmesi, zâtında herhangi bir çokluk meydana getirmez. Yani Tanrı, zatı itibariyle birdir. Birlik, onun zâtına ilave edilen bir anlam değildir.⁶³ Başka bir ifade ile Tanrı'nın varlığı, zorunluluğu ve birliği aynıdır. Bundan başka Zorunlu Varlık; tam (mükemmel), salt iyilik, hakk, salt akıl olarak nitelendirilmiştir. Bu niteliklerin hiçbiri, onun zâtının dışında herhangi bir otonomik varlığı olan nitelikler değildir. Aksine bunlar, onun zâtının gereğidir ve Tanrı, zâtının dışında herhangi bir varlık ile var olmaya muhtaç değildir.⁶⁴

İliya'nın referanslarından biri olan Ehl-i Sünnet kelimasında ise, konu biraz daha karmaşık bir hal almış gibidir. Onlara göre Tanrı, zat ve sıfatları ile Tanrı'dır. Sıfatlar onun zâtının kendisi olmayıp zâtına eklenmiş sıfatlardır. Çünkü sıfatlar, zâtının kendisi olsaydı âlim, kadîr, mürîd ve hayy olması arasında bir fark olmazdı. Bu sebeple Tanrı hayatla hayy, ilimle âlim, kudretle kadîr ve irade ile mürîd'dir. Diğer sıfatlarda da durum, bu şekildedir. Aynı zamanda bu sıfatlar, Tanrı'nın gayrı da değildir. Mesela Zeyd'in eli

⁶⁰ Zühdi Carullah, *El-Mu'tezile*, Beyrut, 1974, s. 85

⁶¹ Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 160

⁶² Fârâbî, *Kitabu Ârâi Ehl-i Medîneti'l-Fâzıla*, s. 47-8

⁶³ İbn Sina, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c. 2, s. 343

⁶⁴ İbn Sina, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c. 2, s. 355

Zeyd'den ayrı olmadığı gibi, Zeyd'in kendisi de değildir.⁶⁵ Tanrı'nın sıfatları da aynı şekildedir.

Şimdi; İliya'nın görüşlerine görünüşte benzeyen bu düşünceler analiz edildiğinde, İliya'nın tespitlerinden farklı maksatlarla söylendiği anlaşılacaktır. İslam kelimcileri Tanrı'ya ait olan tanrılık özünü hiçbir sığata vermemişlerdir. Bu sıfatlar Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisini düzenleyip Tanrı'da mükemmellik vasfını ifade ederler. Hiçbir sıfatın dış dünyada sahip olduğu mana, Tanrı için söz konusu değildir. Yani insan ve diğer varlıklar, bu sıfatların bir veya birkaçıyla nitelenebilirler ama hiç biri Tanrı'yı nitelediği anlamda bir anlama sahip değildir. Ancak İliya'da bir sıfat olarak görülen hayat ve nutk, tanrılık tözüne sahip olup, dış dünyada bu niteliklere Tanrı'da olduğu gibi bürünen varlıklar vardır. Meryem, hayat niteliğine Kutsal Ruh olarak, Meryemoğlu İsa, nutk niteliğine Oğul olarak sahip olmuşlardır.

Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre sıfatlar, kadimdir. Çünkü sıfatlar kadim değil de hâdis olsalardı, kadim olan Tanrı'nın hâdis şeylerin mekânı olması söz konusu olurdu ki bu, Tanrı için düşünülemez. Öte yandan Tanrı, zorunlu bir varlıktır. Hâdis ise, mümkün varlıklardır. Zatı zorunlu olan Tanrı'nın sıfatlarının mümkün olması, düşünülemez.⁶⁶ İliya da hayat ve nutk niteliklerinin ezeli olduğunu söyleyerek, bu niteliklerin tanrılığını iddia etmiştir. Bu iki düşünce arasında benzerlik olsa da, aralarında önemli bir fark olduğunu ve İliya'nın referansında bu gerçeği görmezden geldiğini ifade etmek istiyoruz. İslam kelimcileri sıfatlara kadimlik vererek Tanrı'nın zatını tanrılığın özüne aykırı olan unsurlardan kurtarmak istemişlerdir. Oysa İliya'nın niteliklere kıdemiyyet vermesinin sebebi, onlara tanrılık vasfını kazandırmak ve böylece Teslisi temellendirmektir. Yani birinci görüş, çoğalmayı ortadan kaldırmaya, ikincisi ise aksi iddia edilse de çoğalmaya ve tanrılığı paylaştırmaya yöneliktir. Başka bir açıdan söyleyecek olursak, İslam kelimcileri Hıristiyan teologları gibi sıfatlara zattan ayrı nitelikler verip onları ayrı bağımsız varlıklar olarak görmemektedirler. Oysa

⁶⁵ Cüveyni, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 91; Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 128

⁶⁶ Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 130

Hıristiyan teologlar zat ve sıfatlar arasında tözlükte özdeşlik, hipostalılıkta ise başkalık ilişkisini görmektedirler. Bu sebeple İliya'nın görüşleri ile Ehl-i Sünnet kalamcılarının görüşleri arasında aynıyet kurmanın doğru olmadığını ifade etmek istiyoruz.

Ehl-i Sünnet kalamcılarının sıfatlar konusundaki görüşlerini zikrettikten sonra, Hıristiyanların hipostaslar ve Teslis teorisi hakkında yaptıkları eleştirilere de kısaca değinmekte yarar vardır. Onlara göre bu teorinin birçok tutarsızlığı vardır ki, bunlar şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi; Hıristiyanların hipostasları nicelik olarak sınırlandırmaları tutarsızlıktır. Kudret, ilimden daha fazla hipostas olma ya yakındır. Veya vücûd bir hipostas ise, beka, sem' ve basar da bir hipostas'tır.

İkincisi; Mesih'e bürünmüş olduğu iddia edilen kelime hipostasının tözden ayrı olup olmadığı meselesi de problemlidir. Eğer ayrı ise, o zaman tözün ilim hipostası yoktur. Çünkü Mesih'e bürünmüştür. Eğer ilim hipostası tözün aynı ise, Mesih'e hülûl etmesi muhal olur. Çünkü bir cisimde bile cismin arazının başka bir cisme arazlığını koruyarak girmesi mümkün değilken, zatın sıfatları için bu daha açıktır. Bir hipostasın beşer ile birleşmesi uygun olsaydı, tözün de birleşmesi uygun olurdu ki Hıristiyanlar, bu durumu kabul etmemektedirler.

Üçüncüsü; Hipostasların hepsi vücud ile tanımlanamazken, nasıl oluyor da hepsi tanrılık özü ile tanımlanabiliyor? Yani ilim ve hayat veya cevdet ve kudret ya da kelime ve hayat, vücuddan ayrı şeylerdir. Her bir hipostas diğerinden farklı anlamlar taşır. Ama her biri tanrılıkta eşittir. Bu durum, aklen muhaldir.

Dördüncüsü; Hıristiyanlara göre Tanrı'nın hayy, âlim ve kadîr olması zorunludur. Şayet ilim hipostası Tanrı olsaydı, hayy ve kadir olması da gerekecekti. Çünkü tanrılıkta eşittirler. Ama onlar hypostasların birbirinden farklı olduğunda ısrarlı davranmışlardır.

Beşincisi; Hıristiyanlar aslında vücûd, ilim ve hayatla beraber

dördüncü bir hipostas daha ileri sürüyorlar: töz (Tanrılık). O halde dört değil de üç hipostastan bahsetmeleri bir çelişkidir. Şöyle ki, hipotetik varlıklar eğer sıfat olarak görülüyorsa, bu sıfatlar kendi başına mı vardırlar yoksa töz için mi vardırlar? Şayet kendi başlarına var iseler, üç değil dört hipostas kabul etmeleri lazımdır. Çünkü töz de bir hipostas olmuş olur. Şayet sıfatlar, töz için var ise; bu durumda da, Teslisten bahsetmek olanaksızdır.

Altıncı olarak, kelimciler onların Mesih'e hem Tanrı hem oğul (beşer) demelerini eleştirmişlerdir. Çünkü Tanrı ismi, salt tanrılıkla ilişkilidir. Mesih'in salt tanrı olmadığını onlar da kabul ediyorlar. Sonra Mesih'in çarmıha gerilmesi tanrılığa aykırı olduğu söylendiğinde, çarmıha gerilenin beşer olduğunu söylemeleri de onların Mesih'in salt beşer olmadığını söylemeleri ile çelişen bir görüştür.⁶⁷

Hipostaslar teorisinin amacı kuşkusuz Teslisi kanıtlamaktır. Sıfatlar teorisinin amacı ise Tevhidi kanıtlamaktır. Ancak İliya, Teslisi Tevhid olarak izah etmekte ısrarlı davranmıştır. Ona göre zat, hayat ve nutk ile Tanrı, bir tözdür ve üç hipostastır. Ona göre Tanrı'nın zatı araz ve bileşime uygun olmadığı gibi onun hayatı ve nutku (yani kelimesi ve ruhu) da kardaki beyazlık veya ateşteki sıcaklığa benzeyen şekilde araz ve bileşime uygun değildir. Dolayısıyla bu kuvvetler de, Tanrı'nın zatı gibi iki töz olup tözlükte ve ezelilikte Tanrı'nın zatına eşittir.⁶⁸ İliya'ya göre araz olmayan her varlık genel ise (amm) cevher; özel ise (hass) uknum olarak isimlendirilir. Bu çerçevede zat, kelime ve ruh; üç araz ve üç ayrı töz olmadığına göre, üç uknum'dur.⁶⁹

İliya, hipostasların Baba, Oğul ve Ruh olarak isimlendirilmesini de şu şekilde izah eder. Zat, kelimenin doğmasına ve ruhun da ortaya çıkmasına sebeptir. Bu durumda kelime, zattan doğmuştur. Ruh da zattan çıkmıştır. Bu sebeple zata Baba, kelimeye Oğul ve hayata da Ruh adı verilmektedir. İliya, bu görüşünü desteklemek amacıyla nefis ve güneş analogilerini kullanmaktadır. Ona göre

⁶⁷ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s.66-8; Bakillânî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, s. 98-103 ve 107

⁶⁸ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 40

⁶⁹ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 41

nefsin zâtı, nutku ve hayatı ile güneşin zâtı, ışığı ve ısısı nasıl ki bir tek nefis ve bir tek güneş ise aynı şekilde zat, kelime ve ruh da tek bir Tanrı'dır. Bu sebeple Tanrı, bir töz ve üç hipostastır.⁷⁰

Kuşkusuz İliya'nın bahsettiği hipostaslar teorisi, İslam kelimelerinin sıfatlar teorisi olmadığı gibi, Teslis inancı da Tevhid olarak kabul edilemez. Bu sebeple İslam düşüncesinde Teslis inancının taşıdığı akli çelişkileri ele alan müstakil çalışmalar yapılmıştır ki, bunların en çok bilinenlerinden biri İslam filozofu Kindî'ye aittir. Kindî, görüşlerini "*Makale fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ/Hıristiyanlara Reddiye*"⁷¹ eserinde ortaya koymuştur. Ona göre Hıristiyanların Teslis inancının mantıksal ve felsefi çelişkileri vardır. Her şeyden önce Hıristiyan teolojisinde Teslis uknumlarının töz anlamlarının yanında bir de kendilerine ait hususi taayyünleri vardır. Cömertlik, hikmet, kudret, hayât ve nutk gibi. Tözlük ve bu hususiyetlerin beraberliği bir bileşim meydana getirir ki, bileşik olma durumu, tanrılaşmaya aykırıdır. Tanrı, bileşik bir varlık olamaz. Çünkü her bileşik varlığın bir sebebi vardır. Tanrı ise, sebebi olmayan bir varlıktır.⁷² Öte yandan Kindî'ye göre mantığın temel esaslarını bilen bir kimse, Teslisin mantık formülasyonları içinde çelişkilerini hemen görür. Çünkü hipotetik varlıklar; ya cins, ya tür, ya fasl, ya araz ya da şahıstırlar. Bu tanımların hepsinde çokluk ve terkip vardır.⁷³ Dolayısıyla hipotetik varlıklar üzere kurulu bir Teslis inancının Tevhid olarak görülmesi, mümkün değildir. Ayrıca Kindî'ye göre Hıristiyanların Tanrı'yı töz bakımından bir, hipostas bakımından üç görmelerinin en çelişkili tarafı bir'in anlamlarını saptırmalarıdır. Onlar üç hipostası bir Tanrı, bir Tanrı'yı da üç hipostas olarak görürler. Ona göre Aristoteles'in Topikler eserinde de söylendiği

⁷⁰ İliya Nusaybini, *Mecâlis*, s. 41

⁷¹ Kindî'nin bu eseri Yahya İbn 'Adî'nin ona karşı yazdığı *Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ* adlı reddiyesi üzerinden günümüze taşınmıştır. Kindî'nin eleştirileri ve Yahya İbn 'adî'nin reddiyesi için bkz: Yahya İbn 'Adî, "Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", Nşr: Augustin Périer, *Revue De L'Orient Chrétien*, vol: 22, Paris, 1920-1921, s. 3-21

⁷² Yahya İbn 'Adî, "Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", s. 4

⁷³ Yahya İbn 'Adî, "Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", s. 6-10

gibi bir olmak; ya sayı, ya tür ya da cins bakımından olur. Bir'in üç, üç'ün bir olması mümkün değildir. Çünkü üç, bileşik bir sayıdır ve üç tane bir'den meydana gelmiştir. Bir de üç'ten bir parçadır. Bu durumda Tanrı'nın zati, hipotetik varlıkların bir parçası olmuş olur. Ayrıca üç, bir'in katıdır. Bu durumda da Tanrı, zatının katı olmuş olur ki, bunlar mantıksız görüşlerdir. Tanrı'nın bir ve üç olmasının cins ve tür anlamında olması da tutarsızlıktır. Çünkü cins ve tür de çokluk ve terkibi barındırır.⁷⁴

Kelamcılar da bir'den, parçalara bölünmeyen, bileşik olmayan, benzersiz, denksiz ve rakipsiz olmayı kastederler.⁷⁵ Böylece onlara göre Tanrı, bölünmeyen bir varlık olup, dış dünyada onun zati gibi bir zat, sıfatları gibi sıfatlara ve fiilleri gibi fiillere sahip bir varlık yoktur. Bu sebeple İslam kelamcıları da Tanrı'nın birliğini mutlak birlik olarak kabul etmiş ve onun birliğine ortak herhangi bir varlıktan bahsetmeyi abes görmüşlerdir.

Hülasa; İliya'nın Tanrı görüşünün merkezi konusu olan hi-postaslar meselesi, ne İslam filozoflarının Tevhid görüşü ile ne de İliya'nın iddia ettiği gibi Ehl-i Sünnet kelamcılarının ezeli sıfatlar teorisi ile ilgisi kurulabilecek bir düşüncedir.

4. Sonuç

Nusaybinli İliya, Süryani düşüncesi açısından Rönesans olarak kabul bir dönemi başlatan önemli bir düşünür olarak kabul edilmektedir. Eserlerinden ve özellikle *Kitabu'l-Mecâlis*'ten anlaşıldığı kadarıyla İliya; Dil, Mantık, Felsefe, İlahiyat, Astronomi ve Psikoloji alanlarında birikimi olan bir düşünürdür. Onun bu alanlarda İslam kültürünün etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Süryani Rönesansı denilen dönemin en temel referanslarından biri, İslam düşüncesi ve kültürüdür. Bu tartışmanın gösterdiği gibi söz konusu dönemde Süryani bilginler, Hıristiyanlığın inanç sistemi ile ilgili konuları bile İslami kavram ve teorilerle temellendirmeye çalışmışlardır.

⁷⁴ Yahya İbn 'Adi, "Tebyinu Galati Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindi fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", s. 11

⁷⁵ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 69; Gazâli, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 130

Ayrıca bu tartışmanın gösterdiği en önemli hususlardan biri de, İslam düşünürleri ve Süryani bilginlerinin Tanrı görüşlerinin önemli bir farklılık taşıdığıdır. İslam düşünürleri, Tanrı'yı herhangi bir beşeri düzlem içinde ele almak taraftarı değilken Süryani düşünürler, Tanrı'nın maddi alanda belirmesini ve yaratılanlarla ortak bir zeminde buluşmasını imkânsız görmemişlerdir. Bu sebeple Tanrı'nın töz olduğunu ısrarla savunmuşlardır.

Bu önemli tespitin dışında, hipostaslar teorisinin kendi içinde taşıdığı mantıksal tutarsızlıklar açıktır. İliya, bu tutarsızlıklara meşruiyet elbisesi giydirmeyi Ehl-i Sünnet kelimcilerinin sıfatlar hakkındaki görüşleri üzerinden yapmaya çalışmıştır. Oysa şekli benzerlikler dışında ekânim ve sıfatlar arasında bir ayniyetten bahsetmek olanaksızdır. Aynı benzerlik çabaları Teslis ve Tevhid arasında da yapılmaya çalışılmıştır. İliya, ısrarla Teslisin bir tür Tevhid olduğunu iddia etse de, İslam felsefesi ve kelâmı açısından Teslisin çoğalma ve terhib içermesi, mantıksal ve felsefi paradokslar taşımasından dolayı, Tevhid ile ayniyeti kabul edilemez. Bu sebeple İliya ve başka Süryani teologların bu çabalarının İslam düşünürleri tarafından boşa çıkarıldığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- 'Adi, Yahya İbn, "Tebyinu Galat-i Ebi Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ", Nşr: Augustin Périer, *Revue De L'Orient Chrétien*, vol:22, Paris, 1920-1921.
- 'Ali, 'İšo Bar, *The Syriac-Arabic Glosses*, ed: Richard Gottheil, Roma, 1910-1928.
- Antoni, George, "Risale fi Fazileti'l-'İfaf li İliyya en-Nusaybini", *el-Meşrik*, Beyrut, 1968.
- Aristoteles, *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.
- _____, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İst, 1996.
- Bakillanî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, Muessesetu'l-Kütübî's-Sakafiyye, Beyrut, 1987.
- Bar 'Ebroyo, *Ktobo dı Mkatbunoto Zabno (Chronicon Syriacum)*, Paris, 1890.
- Bertaina, David, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22 (2), 2011.

- Carullah, Zühdi, *El-Mu'tezile*, Beyrut, 1974.
- Caspar, Robert, Charfi, Abdulmajid- Samir, Khalil, "Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien", *Islamochristiana (Islamiyâtü Mesihiyâtü)*, Roma, 1977.
- Cüveyni, *Kitabu'l-İrşâd*, Muessesetu'l-Kütübi's-Sakafiyye, Beyrut, 1985.
- Doru, M. Nesim, "The Analysis of Syriac Philosophical Activities in the Context of Translation Movements", *Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies*, 4(4), 2012.
- _____, Mehmet Nesim, *Yahya İbn 'Adî'nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- Ebuna, Albert, *Tarihu'l-Keniseti's-Süryaniyyeti's-Şarkıyye*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1993.
- Farabî, *Kitabu Ârâi Ehl-i Medineti'l-Fâzıla*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.
- Gazali, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, el-Hikme Yay., Dımaşk, 1994.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan*, Daru Sadr, Beyrut, t.y.
- İliya Nusaybinî, "El-Hikemu'n-Nafi'a li'n-Nefs ve'l-Beden", Nşr: Paul Sabat, *Divisione Delle Massime*, Kahire, 1936.
- _____, "Fi Ma'na Lafzati 'Kıyan' ve Lafzati 'İlah' Fi Luğati's-Süryaniyyin", Nşr: Samir Khalil Samir, (Samir Khalil Samir, *Foi et cultur en Irak au XI Siècle: Elie de Nisibe et l'Islam*, Variorum, 1996 içinde).
- _____, "Fi Na'imi'l-Âhire", Nşr: Luis Ma'luf, *el-Meşrik*, Beyrut, 1907.
- _____, *Kitabu Def'i'l-Hemm*, Nşr: Costantin el-Başa, Matbaatu'l-Maarif, Mısır, t.y.
- _____, *Kitabu't-Tercumân Fi Ta'limi'l-Luğati's-Suryân*, nşr: Paul de Legarde, Göttingen, 1879.
- _____, *Mecâlis*, Nşr: Louis Şeyho, el-Meşrik, Beyrut, 1922.
- _____, "Risale Fi Fazileti'l-İfaf", Nşr: George Antoni, *el-Meşrik*, Beyrut, 1968.
- _____, "Risale Fi Hudûsi'l-Âlem ve Vahdâniyeti'l-Hâlık ve Teslisi'l-Ekânim", Nşr: Paul Sabat, (*Mebâhisun Felsefiyye ve Diniyye Li Ba'di'l-Kudemâ min 'Ulmeâi'n-Nasrâniyye*, Mektebetu Henry Frederick, Kahire, 1939 içinde).
- _____, "Risale Fi Vahdâniyeti'l-Hâlık ve Teslisi Ekânimihi", Nşr: Luis Maluf, *el-Meşrik*, Beyrut, 1903.
- İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, Bostan-ı Kitab-ı Kum, Kum, 1381 (Şemsi).
- _____, *eş-Şifa:el-İlahiyât*, İbrahim Medkur Basımı, t.y.
- _____, *Ta'likât*, Thk: Abdurrahman Bedevi, Mektebu'l-A'lami'l-İslami, Tahran, 1404 (Kameri).
- Kindi, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabiyye, Mısır, 1950.
- Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA.*, c.7, İst., 1993.
- Pearson, Birger A., "Hipostasis", *Encyclopedia of Religion*, Ed: Lindsay Jones, c.6, 2005.

- Razi, Fahreddin, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1990.
- _____, *el-Metâlibu'l-'Aliye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Samir, Samir Halil, "İliyya en-Nusaybini ve'l-Vezir Ebu'l-Kasim el-Mağribi", *el-Meşrik*, c.76, Beyrut, 2002.
- _____, *Foi et cultur en Irak au XI Siécle: Elie de Nisibe et l'Islam*, Variorum, 1996.
- Smith, R. Payne, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1903.
- Şehristani, *el-Mîle ve'n-Nihal*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.
- Şeyho, Louis, "Mecâlisu İliya Matrân'n-Nusaybin", *el-Meşrik*, Beyrut, 1922.
- Teule, Herman, "The Syriac Renaissance", (*The Syriac Renaissance*, ed. Herman Teule&Carmen Fotescu Tauwinkl vd., Peeters Yay., Leuven, 2010 içinde).
- Taftazani, *Şerhu'l-Makâsıd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Wolfson, H.Austryn, *Philosophy of The Kalam*, Londra, 1976.
- Wright, William, *A Short History of Syriac Literature*, London, 1894.

