

ARAP EDEBİYATINDAKİ YUNAN ETKİSİ*

Yazar: Lenn E. GOODMAN**

Çeviren: Esat AYYILDIZ***

Öz

İslâm'ın ilk yılları, Orta Doğu'nun dönüşümüne tanıklık etmiştir. Bölge, mühim iki halef devlet olan Bizans ve İran arasındaki çekişmelere maruz kaldığı hüviyetten sıyrılmış, bariz şekilde özgün bir karaktere sahip olan, şubeleşmiş bir medeniyetin merkezi haline gelmiştir. Bununla birlikte, şayet bu uygarlığın hamilleri, ekseriya Yunan kökenli olan, geniş miktarlardaki yabancı materyali içselleştirme noktasında kendilerini muktedir hissetmeselerdi ve şekillendirme sürecinde oldukları yeni kimliğe bunu uygun hale getirme hususunda kudretlerinin farkına varamasalardı, paradoksal olarak, bu medeniyetin özgünlüğü de elde edilemez yahut idame ettirilemezdi. En eski Arap tarih gelenekleri, soy bilimine ve anekdotlara dayanmaktadır. Arapların en eski tarih çalışmaları ise, dikkat çekici hadiselerle dair rivayetlerinin derlenmesi ve yıllık vakayinamelerdir. Arapların eline düşecek olan büyük Helenistik merkezlerde, matematik, doğa bilimleri, felsefe, tıp ve astronomiye dair Yunan gelenekleri, Pagan Dönemde gelişmiştir. Bu gelenekler korunmuş ve aynı zamanda tektanrıcılıkla daha önceki karşılaşmaları sayesinde, İslâm kültürüne dâhil olmaları için zarif biçimde hazırlanmıştır. Emevî sülalesinin kurucusu olan Mu'âviye'nin, yabancı hükümdarların politika ve tarihini inceleyerek geceleri uzun saatler boyunca uyumadığı rivayet edilmiştir. Yalnızca yeni bir görünüş kazanmakla kalmayan, aynı zamanda da İslâm tecrübesine ve Arap diline uygun hale getirilen Yunan düşünce tema ve tarzlarının, memleketinde, Arap Edebiyatının hüküm sürdüğü İslâm âleminde imal

15

* L. E. Goodman, "The Greek impact on Arabic literature" in F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G. R. Smith (Eds.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period © Cambridge University Press 1983.

** Yazar: Prof. Dr. Lenn E. GOODMAN, bu kitap bölümünün ilk neşri esnasında Hawaii Üniversitesi'nde görev almaktaydı. Şuan ise Vanderbilt Üniversitesi Felsefe Departmanında çalışmalarını devam ettirmektedir. lenn.e.goodman@vanderbilt.edu

*** Çeviren: Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: esatayildiz@hotmail.com

Makale Gönderim Tarihi: 26.06.2018

Makale Kabul Tarihi : 13.11.2018

NÜSHA, 2018; (47):15-44

edilmesine aracılık eden süreçler, tercüme hareketinin kendisinden bile daha etkileyici ve karmaşık bir konudur.

Anahtar Kelimeler

Arap Edebiyatı; Helenistik Kültür; İslam Âlemi; Yunan Etkisi; Yunan Edebiyatı.

The Greek Impact on Arabic Literature

Abstract

The early years of Islam saw the transformation of the Middle East from a contested territory between the two great successor states, Byzantium and Persia, into the centre of a new and articulated civilization with a character distinctively its own. Yet, paradoxically, the originality of that civilization could not have been achieved or maintained had not its bearers found themselves capable of incorporating vast quantities of alien material, much of it Greek, and assimilating it to the new identity which they were in the process of forming. The oldest Arab historical traditions were genealogical and anecdotal, and the earliest Arabic works of history were annalistic chronicles and collections of accounts of striking incidents. In the great Hellenistic centres which were to fall to the Arabs, Greek traditions of mathematics, medicine and astronomy had flourished in the pagan period. These traditions had been preserved, and at the same time subtly prepared for their subsumption into Islamic culture by their prior encounters with monotheism. Mu'âwiyah, founder of the Umayyad line, was said to stay up long hours of the night studying the history and policy of foreign rulers. The processes by which Greek themes and modes of thought were made at home in the Islamic world of Arabic literature, not merely disguised, but adjusted to the Islamic experience and the Arabic idiom, is a fascinating and complex subject than the movement of translation itself.

Keywords

Arabic literature; Hellenistic culture; Islamic world; Greek impact; Greek literature

İSLÂM'DAN ÖNCEKİ DÖNEMLER

Arabistan ile dış dünya arasındaki temasın kayıtları, elde ettiğimiz en eski belgeler arasındadır. Sargon'un çiviyazıları, Arabistan melikesi Şemsiyye'den ve Sabalı (Kitâb-ı Mukaddes'te geçen Şeba) İthamara'dan alınan haracın kaydını tutmaktadır. Hindistan'dan karayoluyla yapılan ticaret, Hz. İsa'nın doğumundan önce yüzlerce yıl, Hadramevt'ten Saba'nın başkenti Me'rib'e, oradan Macoraba (Mekke)'ya, Petra'ya ve Gazze'nin Akdeniz limanına intikal ederek, Kızıl Deniz'i arka planda bırakmıştır. Bu durum, Arabistan'ın Hindistan ticaretinin zenginliğiyle iştirakidir. Romalı müellif ve genel valiler için mühim bir isim olan, "Arabia felix" namını ortaya çıkartan da budur. Aynı zamanda bu adlandırma, Arabistan'daki İslâm öncesi çağı, geri kalmışlık ve barbarlık asrı (Câhiliyye) olarak gören, Müslüman kaynaklı hagiografik tasvirle çarpıcı şekilde tezat oluşturmaktadır. İslâm'dan önceki Arabistan'ın ıllkelliğinin, dolayısıyla da tecrit halinin vurgulanması, kısmen İslâm'ın katkısını öne çıkarmak için gösterilen çabaya atfedilmelidir. Hz. Muhammed'in, vahiy almasının öncesinde ümmî olduğuna vurgu yapması da bu minvaldedir. Söz konusu vurgulama kısmen de şehirleşmiş bir medeniyetin, geçmişe bakıp evveliyatını yâd ettiğı, romantik bir nostaljiye yorulmalıdır. Bizzat Kur'ân-ı Kerîm'den öğrenmekteyiz ki, Hz. Muhammed ümmî ve nispeten seyahat etmemiş birisi olsa da kendisinden uzun zaman önce Arabistan'da mevcut olan büyük medeniyetlerin varlığından haberdardır ve onların muhitlerindeki kavimlerle girdikleri ilişkiler hakkında elbette kısmen bilgi sahibidir.

Arabistan hiçbir zaman mutlak bir yalıtılmışlık hali içerisinde değildi. İslâm sayesinde birleşen Araplar, Arap yarımadasının hudutlarını aştıklarında, uzun zamandır Yunan tesirine maruz kalan bir dünyayı fethetmişlerdi. Yunanistan ve Yakın Doğu arasındaki alışverişin, mutlak surette tek bir cihete doğru olduğu hususundaki intibahın düzeltilmesi için, Platon'un Mısır'ın antik bilgeliğine yaptığı hürmetkâr atıflar ve Yunanların astronomi konularında Irak'a gösterdiği ihtiram, yüzyıllar sonra Arap yazarlar tarafından yeniden hatırlandı. Yunan dünyasının, İskender'in doğu fetihleri vasıtasıyla genişlemesi, Helenistik Dönem tabir edilen çağın ötesine geçerek uzun süre devam eden, derin bir kültürel etkileşimi gerçekten mümkün kıldı. Bu etkileşimin tek bir örneğini aktarmak gerekirse, bizzat yukarı Mısır'ın

yerlilerinden olan Plotinus, en az bir Arap'ın adını vererek, Zethos'u en yakın arkadaşları arasında saydı. Porfirios, gerçek adı Malchus olan bir Surluydu ve Iamblichus da bir Arap olabilirdi.

İslâm öncesinde Arap çölü, kendisinin uç sınırlarında, medeniyet seviyesine ulaşmış olan, Suriye, Güney Arabistan, Irak, Mısır, Mezopotamya ve Habeşistan tarafından, işe yaramaz, çorak bir arazi olarak değerlendirilmemiştir. Bilakis, ada şeklinde vahalar içeren, (siyasî, dinî, iktisadî ve entelektüel) nüfuz için ileri karakol vazifesi gören, aşılması mümkün bir derya addedilmiştir. Valerian, savaşta I. Hüsrev Sabur tarafından mağlup edildiği zaman, 265'de Sabur'u el-Medâ'in (Ctesiphon)'e geri süren kişi, Arap müttefiki Uzeyne (Odenathus) idi. Gallienus, bu atılımı için tabisini, Augustus namı ile taltif etmiş ve onu bölgedeki Roma lejyonlarının komutasına tayin etmişti. Katledilen Odenathus'un dul kalan eşi Zenobia (Zeyneb), Roma'dan ayrıldı ve Roma dünyasının parçalarından, Palmira üs olacak şekilde, bir doğu imparatorluğu kurmaya çabaladı. Okul arkadaşı Plotinus ile birlikte İskenderiyeli bilgin Ammonius Saccas'ın öğrencisi olan Platoncu Longinus, Zenobia'nın politik ve felsefi müşaviriydi.

Tüm Arabistan nüfusunun, İslâm'ın gelişinden önce, develerle kumar oynamak, kızlarını diri diri toprağa gömmek veya kâfirlere özgü tanrılarına insan kurbanı adamak dışında yapacak daha iyi bir şeyleri olmayan, ilkel barbarlar olduğu yönündeki yanılığın aşmak için çaba göstermemiz gerekmektedir. Bizzat Hz. Muhammed fitri *hanif* öğretisiyle buna inanmamaktadır. İslâm öncesi şiiri, oldukça üslup kazanmış bir sanattır ve İslâm öncesi çağın günümüze ulaşan, hemen hemen yegâne ürünü olma talihsizliğini yaşayan, güzide bir misaldir. Bu nedenle aşırı yorumlanmaya maruz kalmıştır. Tüm insan saadetinin üzerine ölü toprağı serpen, evrensel bir düşman olarak zaman mefhumu, Arap şairler nezdinde klişe haline gelmesine rağmen, incelikli bir temadır. Bu tema, sadece, epey dünyevi ve melankolik olması nedeniyle ilkel olarak lanse edilmiştir. İlk Araplar tarafından, *Muruvve*'nin kutlanması, yine barbarlığın bir türüne işaret olarak yorumlanmıştır. Ancak elbette bu sadece, hayatta kalmanın belirli bir boyuta kadar mertliğe dayandığı kabile toplumu tarafından idame ettirilen bir değerdir. Bilahare, gerçek amacı bir tür şövalyelik, deyim yerindeyse *virtù* olan, daha sonraki, şehirleşmiş bir toplum tarafından yüceltilmiş, romantikleştirilmiş ve vurgulanmıştır.

O halde daha yüksek bir kültür, İslâm öncesinde, bizzat Arabistan'da mevcut idi. Temelinin dar, stilinin bir nebze yapmacık ve mükerrer (bu durum, zaten bir sanat formunun eskiye dayandığının göstergesidir) olabilmesine rağmen, temaları, Helenistik çevreden alınacak olanlarla, kesinlikle uyumsuz değildi. Arap kültürünün unsurları, sahiplerini Helenistik dünyanın büyük kentlerinin efendileri haline geldiklerinde öğrenecekleri şeyler hususunda, ne çaresiz ne de hazırlıksız bıraktı. Yunan düşüncesi onlara asla tamamıyla yabancı değildi.

Von Grunebaum'un işaret ettiği üzere: "En eski Arap şiirleri dahi Helenistik geleneğinin açık izlerini göstermektedir. Takriben m. 500 senesinde, şair el-Murakkiş el-Ekber aşk sebebiyle ölmüştür." Tarife (ö. yak. m. 565) sevdiği kişiyi daha önceki şairin kaderi hususunda uyardı. el-A'sâ (yak. m. 565-629) "sevdiği kişiyi insan katili olarak adlandırmaktadır¹." Şair pek tabii içten duygularını ifade ediyor olabilir; ama bunu açık bir şekilde tanımlanan (ve Yunan olarak tanımlayabileceğimiz) edebi bir gelenek vasıtasıyla yapmaktadır. Aynı şair, "komedi sahnesinden bize çok tanıdık gelen, karşılıksız aşkların çıkmazına dair iyi bilinen bir durumu (birinci tekil şahısta) anlatarak" Moschos (yak. m.ö. 150)'u anımsatmaktadır. Buradaki aşk, -basit bir yaşanmışlık olmak şöyle dursun- ilkel değildir; mamafih bireylerin az çok değiştirilebilirlikle iç içe geçtiği, kısmen üslup kazanmış bir ilişkidir. İlişkilerinin simetrisi öznel olarak acınası veya objektif olarak komik olabilir; ama şiir açık bir biçimde, (bir ilkel için olabileceği gibi) deneyim yaşamak için bir araç değil, ondan uzaklaşmak için bir vasıttır.

İslâm'ın gelişinden önce, Arabistan'da önemli bir Yahudi nüfusunun yaşadığını bilmekteyiz. Görünüşe göre Yahudiler, esasen zulümden kurtulmak amacıyla, sığınacak bir yer arayışı içerisinde buraya gelmişler ve başarıya ulaşmış mülteci dalgalarıyla takviye edilmişlerdir. Tek tanrıya inanan bu insanlar, dinî geleneklerini idame ettirirken, tamamen Araplaşmış, aynı zamanda da Arap kabileleri üzerinde büyük bir etki bırakmışlardır. Bizzat Zenobia, bir Yahudi olarak görülmüş, Himyer hükümdarı Zû Nuvâs ise Yahudiliği benimsemiştir. Medine'nin Yahudi kabileleri, Hz. Muhammed için yalnızca muhtemel bir düşman veya müttefik olarak dikkate alınacak

siyasî bir güç değildi; aynı zamanda vahiyleri için bir bilgi ve tenkit kaynağı, nihai olarak ortadan kaldırılması gereken bir ayak bağıydı.

Hıristiyan toplulukları da Hz. Muhammed'in devrinden evvel, Arabistan dâhilinde ve civarında uzun süredir ikamet etmekteydi. Güneydeki Negrân'dan gelen Hıristiyan delegeleri Hz. Muhammed ile din hakkında görüşmüştü. Ya'kûbî (Monofizit) itikadına mensup Arap kabile üyeleri, Hicretin ilk yıllarında Müslüman kuvvetlerinin yanında savaşmış, daha sonra da İslâm'ı kabul etmişti. Gerçekten de Süryani kaynaklarında açıklanan, Ya'kûbî rahiplerinin iddia olunan toplu papaz atama törenleri, İslâm'ın ilk yıllarındaki toplu din değiştirmelerin habercisiydi.

Sâsânîlerin Lahmî tabileri ile Bizans'ın Gâssânî tabileri, yalnızca biat ettikleri, Helenize "halef devletler" vasıtasıyla değil, Bizans otoritesinden yanlarına sığınan mezhepçi Hıristiyanlar vasıtasıyla da hatırı sayılır ölçüde Yunan tesirine maruz kalmışlardı. Antik Babil'in sit alanı civarındaki, Lahmî saltanatının merkezi olan el-Hıra, miladi üçüncü yüzyıldan beri, Araplar için dâhilî bir toplanma merkezi olarak hizmet verdi. Arap şairler tarafından ziyaret edildi ve 410 yılı itibarıyla kendi piskoposunu ihraz etti. 400 dolaylarında, Lahmî hükümdarı I. Nu'mân'ın bir derece dindarlaştığı, muhtemelen Hıristiyan olduğu görülmektedir. Başka birkaç Lahmî yönetici ve dolayısıyla tebaalarının çoğu da Hıristiyan idi. Hanzala ve Şerik²'in vefasına dair *Eğânî*'de anlatılan kıssanın, Damon ve Pythias hakkındaki Yunan hikâyesini anımsatmaması mümkün değildir. Fakat Lahmî döneminin bu geleneğine, Yunan renklerinin, ne zaman ve nasıl katıldığı ancak tahmin edilebilir. Buna rağmen, Arapların Yunan mantığı ve tıbbi ile karşı karşıya geldiği en eski vakalar hakkında kesinlikle bihaber değiliz.

Örneğin; Tâ'ifli Hâriş b. Kelede'nin, bir hekim olarak bilimsel şekilde eğitim gören ilk Arap olduğu haberini almaktayız. Hâriş aynı zamanda, Sâsânî hükümdarları tarafından desteklenen, görevli olarak kısmen Yunan tıp geleneklerinin hamili olan Hıristiyan mültecilerin çalıştırıldığı, İslâm devrinde uzun süre mevcudiyetini devam ettiren ve dokuzuncu-on birinci yüzyılda Perslerin büyük tıp başarılarının temelini atan Cundîşâpûr'un büyük tıp merkezinde hekimlik eğitimini almıştı ve bir şair olarak da hatırlanmaktaydı. Hâriş ile Hüsrev Anûşirvân (hüküm: m. 531-79) arasında, tıp üzerine cereyan eden uzun bir konuşmanın kaydı mevcuttur. Hâriş'in hanımı, Hz. Muhammed'in teyzesiydi ve görünüşe göre Hâriş, Hz. Peygamberi tanımaktaydı. Çiftin oğlu olan

Nadr, keza tıp eğitimi görmüştü. Peygamberin tebliğini eleştirmesinden sonra, Hz. Muhammed'in buyruğu üzerine, Hz. Alî tarafından Nadr'ın infaz edildiği söylenmiştir.

Bir Arap'ın Yunan fikirleri ile temas etmesi için, Cundîşâpûr veya İskenderiye kadar uzak yerlere gitmesine gerek yoktu. Arabistan, Filistin ve Irak Yahudileri, bahsi geçen ülkelerle birlikte Suriye ve Habeşistan'ın Hıristiyanları, Harran'ın yıldıza tapan paganları, Helenistik düşüncüyü, vukuflu Arap'ın kültürel afakının içerisinde kadar getirmişti.

Justinian, rakip Arapların Ğassânîlerin altında bir araya gelmesinin ortaya çıkarttığı gücü, Lahmîlere karşı bir denge unsuru olacak şekilde tesis etti. Lahmîlere nazaran çok daha fazla Helenize olan Ğassânî prensleri, Şam ve Palmira'nın etrafından geçen seferlerde kamplar kurmaktaydı. Ancak onların yaşantısı, Spartalılarınkı gibi sade bir hayattan ibaret değildi. Şarkı söyleyen Yunan kızlardan müteşekkil korolar tarafından eğlendiriliyorlardı. Ğassânîler, Monofizit oldukları için, Yunan tesiri onlara seküler olmayan bir boyutta ulaştı. Monofizitler ve Nestûrî rakipleri, Yunan eserlerinin Süryaniceye tercüme edilmesinde etkin rol alacaklardı. Bu tercüme, bu eserlerin Arapçaya çevrilmesinden daha önce vuku bulmuştu. Yahudi ve Hıristiyanlar, İslâm öncesi Arabistan'da Helenistik kültürün ana taşıyıcıları arasındaydı. Dolayısıyla Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinin Hz. Muhammed'in zihnine olan etkisi, Helenistik fikirlerinin Arabistan'a İslâm'dan önceki girişinin bir göstergesidir.

Efesli yedi uyuyanlar³, Hz. Peygamber'in kulağına gelmişti. Bunlar, Decius (hüküm: m.249-51)'un zulmünden bir mağaraya sığınan ve Hıristiyanlar için daha elverişli olan Theodosius'un hükümdarlık döneminde uyanan Hıristiyanlardı. Hz. Musa ile Büyük İskender'in efsanelerinin (*Alexander Romance*) bir terkiğini, epey fark edilebilecek şekilde nakletmişti⁴.

İSLÂM'IN İLK YILLARI

İslâm'dan önce, Yunanistan'dan Mekke'ye giren materyal, halkın anlayacağı hale getirilmiş, Yahudi ve Hıristiyan unsurlarla yoğun şekilde kaynaştırılmıştı. İslâm'dan önceki asır ile İslâm egemenliğinin çağı arasında, bu hususta bilakis çarpıcı olan durum dönüşümdür. Bu dönüşüm, popüler Yunan tasavvurlarının Arap kültürünün durgun

sularına pasif (ve bir boyuta kadar gelişigüzel) şekilde damıtılması noktasından, hayli şubeleşmiş olan bilgi birikiminin yani Yunan sanat ve bilimlerinin, Arapça konuşan halklar tarafından aktif ve sistematik şekilde büyük hacimlerle edinimine, ileri Yunan kültürünün bazı karmaşık tema ve meselelerinin özümsemesine doğru gerçekleşmiştir. Arap Edebiyatının, farklı elementlere ayrılan veya özlü olan yazı yöntemlerinden sıyrılarak Yunan tematik anlatım metoduna doğru tümüyle şekil değiştirmesi ise özellikle dikkat çekicidir. Yunan bilimsel, teknik ve felsefi literatürünün geniş bölümlerinin özümsemesinden ve bilhassa Yunan entelektüel organizasyon tarzlarının (Sokratik analiz, Aristoteles taksonomisi), Arap Edebiyatına dâhil edilmesinden önce, Arap eleştirmenlerin nazarında Arap şiirinin her beyti, ipteki bir boncuk tanesi gibi adeta diğerleri ile muntazaman yer değiştirebilecek olan, münferit bir anlam zerresi idi.

Arap nesir yazımı da birçok yönden aynıydı. En eski Arap tarih gelenekleri, soy bilimine ve anekdotlara dayanmaktaydı. Arapların en eski tarih çalışmaları ise, yıllık vakayinameler ve dikkat çekici hadiselerle adetlere dair rivayetlerinin derlenmesiydi. İslâm'ın temeli haline gelen *Hadîs*, anekdot tarzında idi. İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde listelenen, erken döneme ait kitapların çoğu, yalnızca koleksiyonlardır. Bunlar, materyalin sunumu için bir vesile olmaksızın birleştirici bir tema olarak hizmet veren bazı kaidelerin etrafında bir araya getirilmiştir. Arap Edebiyatı, teknik, bilimsel ve felsefi alandaki orijinal eserlerin Arapça telifini mümkün kılan tematik anlatımı takdir etmeyi Yunanlardan öğrenmişti. Bu bağlamda söyleyebiliriz ki, el-Buḥârî'nin, geniş hadis materyallerini belli mevzuların muntazam başlıkları altında tasnif etmesi dahi, epizodik veya çizgisel anlayış noktasından ("x, y'ye sebep oldu"), bir İbn-i Sînâ'nın veya bir İbn-i Haldûn'un kapsamlı ve sentezsel tasavvuruna doğru götüren süreçte bir aşamadır. Şu aşikâr ki, bu dikkate şayan değişimler dizisinin mümkün kılınmasındaki önemli bir sebep, Arap afakının muazzam genişlemesidir. Bu genişleme, Helenistik medeniyetin başlıca merkezlerini ihtiva eden bir dünyaya doğru, İslâm bayrağı altındaki İslâmî bütünleşme ve fetihler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Bütün bunlara rağmen, hem Arabistan'daki hem de İslâm İmparatorluğu haline gelecek olan çevre ülkelerdeki zemin hazırlığından bahsedilmeksizin, entelektüel özümseme ve asimilasyon hususundaki bu büyük görevin⁵ başarılılığı sürat ve doğruluk anlaşılabilir.

Bilim, teoloji ve felsefe

Arapların eline düşecek olan büyük Helenistik merkezlerde, matematik, doğa bilimleri, felsefe, tıp ve astronomiye dair Yunan gelenekleri, Pagan Dönemde gelişmişti. Bu gelenekler korunmuştu ve aynı zamanda tektanrıcılıkla daha önceki karşılaşmaları sayesinde, İslâm kültürüne dâhil olmaları için zarif biçimde hazırlanmıştı. İskenderiyeli Philo (yak. m.ö. 25-yak. m.s. 45), Platon felsefesi ile Musevî düşüncenin derin ve yaratıcı bir sentezini yapmada başarıya ulaşmıştı. İskenderiyeli Origenes (yak. 185 - yak. 254)'den Kayseryalı Eusebius (piskopos yak. 315 - yak. 340)'a kadar Hıristiyan düşünürler, Hıristiyan değer ve fikirleriyle Helenistiğin kaynaşmasını sebatla teşvik ettiler; Hıristiyanların zülüm dönemi boyunca, önceki tüm medeniyetlerin hazırlık olduğu gerekçesiyle, Hıristiyanlığın gerçek *paidea* olduğu görüşünü desteklediler. Bu mücadele, Yunan düşünce biçimlerinin bekasının, Harran'ın pagan topluluğu gibi grupların marjinal beka meselesinden oldukça müstakil hale geldiğini çok iyi kanıtlamıştır. Çünkü tektanrıcılar kendileri, Yunan düşüncesinin dayanak noktası haline gelmişlerdir. Nitekim bir Hıristiyan piskopos, Hıristiyanlığı kabul etmekle filozof olmayı bırakmadığını söylemiştir; Pazar günü halkı tembihlemek için kullandığı Hıristiyan mitleri, aklın bağlı kaldığı felsefî öğretiyi işaret etmektedir. Bu, Fârâbî'nin felsefe ve peygamberliğin topumdaki rolleri hususundaki Platonik doktrininin çarpıcı bir öngörüsüdür.

Devran dönüp bu defa bizzat Hıristiyanların zülüm uyguladığı zamana kadar, kültürleşme süreci tersine çevrilemeyecek derecede ilerleme kaydetmişti. Yunan tahsil gelenekleri -veya daha doğrusu bunların hamilleri-, entelektüel, siyasî, hatta coğrafi açıdan İslâm dünyasının ağırlık merkezi haline gelecek olan noktaya daha yakın olacak şekilde, tamamen bastırılmıştı.

Monofizit ve Nestûrî hareketlerinin kaderi, bu sürecin paradigmasıydı ve Müslümanların, Yunan sanat ve bilimlerini benimsemesi için muazzam derecede önemliydi. Başlangıçta Monofizitler ile kilisedeki muhalifleri arasındaki farklılıklar büyük ölçüde şifahi ve Yunanların *physis* terimindeki yahut “tabiat”taki bir belirsizliğe dayanmaktaydı. Fakat, epey tartışmalı ve anlaşılması güç olan Hz. İsa'nın tabiat(ları) meselesinde, otoriter bir doktrini

kurallaştırmak için Kalkedon Konsülünde kilise tarafından gerçekleştirilen girişim, aksi takdirde spekülâtif ve akademik bir mesele olarak kalabilecek bir şey hakkında, radikal bir kutuplaşma katalize etti. Çünkü Doğu’da, çarımha gerilmiş bir Tanrı fikrini ruhsal ve estetik açıdan itici bulan çok sayıda dindar Hıristiyan vardı. Dolayısıyla doğal olarak, Hz. İsa’nın gerçekten haç üzerinde ıstırap çekmediği Monofizit doktrinine veya Hz. İsa’nın “kutsal tabiat”ının en azından bu zülle duçar olmadığı Nestûrî inancına sığınma eğilimi göstermekteydiler. Kilisenin, Kalkedon kararnamesinin yürütülmesindeki ısrarı, merkezi otoriteye karşı doğu muhalefetini belirginleştirdi ve bölünmüş olan Ya’kûbî (Monofizit) ve Nestûrî kiliselerinin organize olmasına direkt olarak yol açtı. Bizans imparatorlarının elinin uzanabildiği her yer ve her anda zulme maruz kalan Nestûrî ve Monofizitler, Mısır’da gelişme kaydetti ve Suriye, Mavera-i Ürdün ve Irak’ta kelimenin tam manasıyla yüzlerce manastır ve okul inşa etti. Bizans zulmünden kaçmak için, Edessa (Urfa)’dan gelen bir takım Nestûrî âlim, 457’de Pers sınırını geçerek Nisibis (Nusaybin)’e iltica etti. 489’da Bizans İmparatoru Zeno, Edessa (Urfa)’daki Nestûrî okulunu kalıcı olarak kapattığı zaman, Pers Nestûrî topluluğu takviye edilmiş oldu. Nestûrîler kendileriyle birlikte tıp ve mantık bilgilerini de İran’a getirmişlerdi. Bunlar, Aristoteles’in *Önermeler (De interpretatione)*’ini ve *Birinci analitikler (Analytica Priora)*’ini yorumlayan ve ilk kez onun zamanında Süryaniceye çevrilen Porfirios’un *Isagoge*’sini veya Aristoteles mantığına girişini tefsir eden Antakyalı Probus gibi şahsiyetlerin çalışmalarıyla temsil edilmekteydi. Hem münakaşanın resmi ilkelerini onlara öğrettiği hem de teolojik anlaşmazlıklarının kökeninde yatan ontoloji problemleriyle baş etmek için kavramsal bir esas oluşturduğu için, Aristoteles mantığı, Mezhepçi Hıristiyanlar için, birbirleriyle ve Ortodoks Kilisesi’ne karşı girdikleri polemiklerde, münakaşa gücünün savunma hattıydı.

İskenderiye’de tıp eğitimi alan ve Yunan tıbbî eserlerini bir Sâmi diline tercüme eden ilk büyük mütercim olan, eski Monofizit âlim Ra’su’l-‘Ayn (Rasüleyn)’lı Sergius (ö. 536)’un emeğiyle, Nestûrîlerin çalışması genişletildi ve takviye edildi. Sergius’un, ders kitapları başta olmak üzere, Galen’in yirmi altı eserini tercüme ettiğine, keza bir dizi başka tıbbî çalışmayı da Süryaniceye çevirdiğine inanılmaktadır. Onun felsefî tercümelemleri, sadece *Isagoge*’yi değil, üzerine detaylı bir şerh yazdığı, Aristoteles’in *Organon*’unda derlenen çalışmalar arasında

metafiziksel olarak en çetrefilli eser olan *Categories*'i de içermektedir. Sahte-Aristoteles (Pseudo-Aristotle)'in mühim eseri *De mundo*'yu ve Dionysius Areopagita'nın adıyla yayılan Neo-platonik yazıları da Süryaniceye tercüme etmiştir. Sergius, fiziksel diriliş problemine temas eden, sahte-Platonik (pseudo-Platonic) *Herostrophos (Aristippus)* diyalogunu da tercüme etmiştir. Dionysios Thrax'ın Gramerinin mütercimi de o olabilir; mantık ve ayın tesiri üzerine orijinal eserler telif etmiştir. Arap mütercimlerinin en büyüğü olan Hüneyn b. İshâk (134-260/809-73), sanki aralarında üç yüzyılı aşkın bir kesinti yaşanmamışçasına, Sergius'un bu çalışmasına, tercümelerini gözden geçirip düzelterek ve başlık listesini büyük ölçüde genişleterek devam edecektir.

Aristoteles Teolojisi adıyla bilinen Plotinus'un *Enneadlarlar*'ından yapılan seçme, belki altıncı yüzyılda Sergius'unkine benzer şekilde, Süryani ve kısmi Ya'kubî himayesiyle bir araya getirilmişti. Sözde *Aristoteles Teolojisi*, "Aristoteles'in" *Nedenler Kitabı* olarak yayılan Proclus'tan alınma materyal ve sahte-Dionysius'un eserleri gibi bu tür çalışmalar, esasen klasik antik çağa ilgi duyan bilim adamları için zavallı sahtekârlıklardan ibarettir. Fakat kültürel füzyonun kavramsal dinamiklerine ilgi duyanlar için, bu yazılar, bir yığın otantik çalışmadan çok daha büyük bir önem arz etmektedir. Zira böyle yazılar, Platon, Aristoteles, Plotinus ve Proclus'un düşüncesinin tektanrıcılıkla kaynaşıp bütünleştiği incelikli sürecin mekanizmasını açığa çıkarır; melekler doğal olarak ikinci derecedeki pagan tanrıların yerini almaktadır; Platon'un fikirleri İbrani kutsal emir konseptiyle kaynaşmaktadır; türüm (*emanation*), yaratılışın felsefi yorumlaması ve vahyin kavramsallaştırılmasının esası olarak tarihsel mevkiine yerleşmektedir.

Kültürel aktarım ve adaptasyondan birisi olacak şekilde, Süryani bilginlerin vazifesi, kendileri tarafından açıkça tanımlanmıştı. Nitekim onların çalışmaları arasında tercümeler, tefsirler, ders kitapları, derlemeler ve ansiklopediler vardı. Burada, Helenistik dünyanın entelektüel başarıları organize ediliyor, resmileştiriliyor, sistemleştiriliyor, tadil ediliyor ve elbette aynı zamanda bir mertebe katılaştırılıyordu. Fakat aktarılan şey zinde bir gelenektir. Eski ve boğumlu bir asma gibi, yaşamın yeni patlamalarına gücü yetiyor,

elverişli koşullarla karşılaşabileceği hemen hemen her noktada şaşkırtıcı faaliyet gösterilerinin üstesinden gelebiliyordu.

İslâm'dan önceki Yunan dünyasında, Yunan entelektüel geleneklerinin devamlılığının tipik bir örneği, geç dönem Yunan matematiğinin canlılığıydı. Justinian, Ayasofya'yı yeniden bina etmek istediğinde, mühendisliğe nezaret etmeleri için Trallesli (Aydınlı) Anthemius ile Miletli Isidorus'u çağırabilmişti. İkisi de dünyanın o güne kadar yetiştirmiş olduğu en ileri matematikçilerdi ve kendi zamanlarında katı geometride başı çekmekteydi. Hem Aristoteles'in *Metafiziği* hem de Nicomachus'un *Aritmetiği* üzerine şerhler yazan Anthemius, Apollonius'un konik kesitler işleminin çok ötesine geçmiş, parabolik eğrilere dair ustalık kazanmıştı. Bir başka Bizans matematikçisi Eutocius, Araplar için sadece geometrik bir teori olarak değil, sonsuzluk kavramıyla uğraşmanın kavramsal yollarını onlara vermesi sebebiyle felsefi açıdan da çok önemli olacak olan konik kesitlere dair bilgi birikimini muhafaza ederek, Arşimet ve Apollonius'a şerhler yazmıştı. Isidorus'un bir öğrencisi, Öklid'in *Elementlerine*, düzenli katılar üzerine, bir on beşinci kitap ilave etmişti.

Yunan bilimlerinin tetkiki, öğretilmesi ve genişletilmesi hususundaki aynı gelenek, hicrete kadar devam etmiş ve daha da ötesine geçerek İslâmî Döneme kadar uzanmıştı. Bizans imparatoru Heraclius (m.610-41)'un sarayı, doktor/fizyolog Theophilus Protospatharios'un hizmetlerinden yararlanmıştı. Öğrencisi olan Atinalı İstefanos⁶ da tıp eserleri telif etmişti. İskenderiyeli Ahron⁷ ise takriben aynı dönemde yaşamıştı; tıp hakkındaki ders kitabı hem Süryanice'ye hem de Arapça'ya çevrilmişti ve Muhammed b. Zekeriyâ' er-Râzî için çok kıymetli olduğunu ispatlamıştı. Bir başka çağdaş hekim olan Egeneli Pavlus⁸, Galen ve Oribasius'un eserlerinden yola çıkarak, yedi cüzlük, esaslı bir tıp ansiklopedisi hazırladı. Bu daha sonra Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya çevrilecekti. Pavlus, 640 senesinde Müslümanlar şehri ele geçirdiğinde İskenderiye'de kaldı. Galen ve Hipokrat'ın eserlerinin yorumcusu olan, hekim ve Ya'kûbî piskoposu İskenderiyeli Yuhanna⁹ da aynı yapılmıştı. Kur'ân kristolojisi, Ya'kûbîlerinkine uygundu; dolayısıyla Yuhanna kendisini yeni yönetimin otoritesine tamamen zıt bir konumda bulmamıştı. Ayrıca Müslümanların yapmış olduğu fetih, Ortodoks olmayan Hıristiyan grupların pek çok üyesi için bazı açılardan elbette bir kurtuluştu. Arap

emiri ‘Amr b. el-‘Âş, Yuhanna’nın Ortodoks teslis doktrini reddettiğini öğrenmekten oldukça memnun kalmıştı.

Efsaneye göre, Müslüman fatihler, İskenderiye’nin büyük kütüphanesini yok etmişti. Ne var ki bu olayın en eski tutanağı, on üçüncü yüzyıla tarihlenmektedir. Hakikat ise şudur: İskenderiye, Monofizit Kıptî Hıristiyanlarla dolmuş ve 19/640’da herhangi bir mücadele yaşanmaksızın teslim olmuştur. Bu durum kuşkusuz, Kıptî patriğinin, cemaatinin Bizans yönetimine olan bağlılığını kati surette sona erdirmeye umuduyla, Müslüman kuvvetlerine kapıları açtığı zaman vuku bulmuştur. Bizans’ın şehri yeniden ele geçirmek için yaptığı başarısız girişim sonrasında İskenderiye’nin yağmalanmak üzere teslim edildiği zaman, miladi 640 ya da 646 senesinde kütüphanenin halen mevcut olduğuna dair elimizde hiçbir müspet malumat bulunmamaktadır. Fethi gerçekleştiren kişinin, kütüphanenin Kur’ân’da mevcut olan şeyleri ya içerdiği ya da içermediği, ilk durumda kütüphanenin gereksiz, ikinci durumda ise dine aykırı olacağını ileri sürdüğü hususundaki anlayış, iki sebep dolayısıyla absürt şekilde anakronizmdir: Araplar henüz, doktrinal teolojinin inceliklerine, kitapları bu sebeple yakmaya kalkışacak derecede kafi ilgi göstermemişlerdir; bir de bu argüman, kadim diyalektik ilahiyatçılar (*mutekellimûn*) tarafından İslâm’da popüler hale getirilen ve el-Kindî gibi filozoflar tarafından (genellikle tam tersi maddî etkiye) kullanılan ayrık ikilem (*disjunctive dilemma*) hususundaki Stoacı tipin resmen örneğidir. Yunan geleneğinin, Müslüman fetihlerinin sonrasında, Hıristiyan himayesinde, genel anlamda aralıksız şekilde devam ettiği bir gerçektir.

Severus Seboht, yedinci yüzyılın ikinci kısmında, kuzey Suriye/İrak dâhilinde Kınnesrîn’de piskopos idi. Seboht, astronomi ve coğrafya üzerine yazılar yazdı; selefleri gibi, *Birinci Analitikler* (*Analytica Priora*) ve *Önermeler* (*De Interpretatione*) üzerine şerhler yaptı. Yaklaşık üç yüzyıl sonra, (Aristoteles’in ardından) “İkinci Öğretmen” olan el-Fârâbî, Süryani âlimler gibi keskin zekâlî kimselerin, *İkinci Analitikler* (*Analytica Posteriora*) üzerinde neden yoğunlaşmadıklarını merak edecekti. Bunun entelektüel kabiliyet noksanlığından kaynaklanmayacağına inanan el-Fârâbî, onları apodeiktik tanıtlamalar (*apodeictic demonstration*) konusunu derinlemesine araştırmaktan alıkoyan teolojik nedenler olduğu

sonucuna vardı. Süryani rahiplere nazaran el-Fârâbî'nin daha iyi bir tedrisattan geçmesi ve felsefi anlamda onlardan çok daha zeki ve özgün olması dolayısıyla, bu cevap bir bakıma basit görünebilir. Fakat onun bu izahı hakikat cevherinden bir parça ihtiva etmektedir. Zira Süryani keşiş ve piskoposlar pratik insanlardır ve felsefeyle bilime olan ilgileri de pragmatiktir. el-Fârâbî'nin aksine, kullanışlı bir araç gereç kaynağı olmanın ötesinde yalnızca entelektüel keşfi hedefleyen entelektüel keşif ruhuyla yahut bir yaşam rehberi mahiyetindeki felsefe anlayışıyla aşılammışlardır. Bu nedenle, gerek bilim ve teknolojiye gerekse teolojide, işleri için daima yararlı olacak olan şeylerin ötesine geçmemişlerdir. Göreceğimiz üzere, bu pragmatik eğilim, İslâm'ın ilk filozoflarına/bilim adamlarına/hekimlerine de sahiden aktarılmıştır. Hem el-Kindî hem de er-Râzî'nin çalışmalarında, bununla oldukça açık şekilde karşılaşacağız. Ne olursa olsun Severus, Zodyak, tutulmalar, usturlap ve spekülasyondan hayli uzak ve pratik olan bir bilim şeklinde görünmesi gereken diğer mevzular üzerine yazılar yazmıştır. el-Kindî gibi, bilimin uluslararası ve dolayısıyla oldukça kolay taşınabilir olduğuna inanmıştır. İcra etmiş olduğu bilim türü, elbette yalnızca bundan ibarettir. Hindistan'ın ötesinde, şimdi evrensel olan Hint rakam sistemini tanımlayan ilk kişi Severus olmuştur. Metafizik veya siyâsî teoriden farklı olarak, bu türden bilgiler, haddizatında sosyal veya entelektüel güçlükleri meydana getirmemektedir.

Severus Seboht'un müridi ve takriben 684-8 yıllarında Edessa (Urfa) Monofizit piskoposu olan Ya'kûb er-Ruhâvî¹⁰ (yak. m. 633-708), daha önceki pek çok Süryani kroniğinin oluşturduğu geleneğe bağlı kalarak, döneminin bir vakayinamesini kaleme almıştır. Ayrıca ilk sistematik Süryani dilbilgisini telif etmiş ve bu dile yedi sesli harf göstergesi (*vowel sign*) ile otuz altı ayırıcı (*diacritical*) ve aksan işareti (*accent mark*) dâhil etmiştir. Eusebius'un tarihini revize etmiş ve 692'ye kadar çıkartmıştır. *Peşitta*'yı veya 'Kitâb-ı Mukaddes'in Süryanice metnini' revize etmiş ve *Hexaameron*'a veya 'yaratılış hesabına' girişmiştir. Örneğin; Basileios'un *Hexaameron üzerine vaaz*'ı ve Nissalı Gregor'un¹¹ *De opificia hominis*'i gibi, Kitâb-ı Mukaddes'e ait altı günlük yaratılış biçimi etrafında yapılandırılan *Hexaameron* literatürü, Yunan bilimsel fikirleri için, manastır şartlarında, F. E. Peters'in tabiriyle "kolay ve tabii bir yuva" tedarik etmiştir. Benzer bir çalışma olan Emessalı (Humus) Nemesius'un *De natura hominis*'i, Hüneyn b. İshâk zamanında Arapçaya tercüme edilecektir. Ya'kûb er-

Ruhâvî'nin iddialı bir coğrafi bölüm ihtiva eden *Hexaameron*'u, arkadaşı ve müridi olan 'Arapların Piskoposu Yorgi'¹² tarafından tamamlanmıştır. Irak'ın Monofizit kabilelerine nezaret eden Yorgi, Kufe'de yaşamıştır. *Kategoriler, Önergeler (De interpretatione)* ve *Birinci analitikler (Analytica Priora)*'in hayati önem arz eden metinlerini bir kez daha tercüme ve şerh etmiştir. Zira bu dönem, yeni bir kopya, yeni bir edisyon ve yeni bir çalışma arasında (emek açısından) pek az ayrımın yapıldığı bir zamandır.

Akademik ve bilimsel bir merkez olarak İskenderiye, Atina'yı Hicretten önce asırlarca gölgede bıraktı. Bu en büyük Helenistik merkez, felsefe alanında dahi Atina'ya karşı ciddi bir rakipti. Aristobulus (m.ö.181-46), Philo (yak. m.ö.25-m.45), Plotinus (205-70) ve daha birçoklarının çalışmaları kümülatif etkisi, Yunan felsefesinin eksenini, tektanrıcılık hipotezlerine ve kutsal kitaplara dayanan din anlayışına bir dereceye kadar uygun olan bir düzleme doğru çevirecekti. Böylece, İskenderiye ekolü, Hıristiyanlığa bir intikal sağlayabilmişti ki bunun Atina ekolü için siyasî, entelektüel ve duygusal açıdan imkânsız bir şey olduğu kanıtlanacaktı.

Justinian tarafından 529'da kapatılmasına kadar, Atina'daki Platon akademisinin son baş hocası (*scholarch*) olan Damascius, ismini taşıdığı şehrin yerlisiydi. İmparatorluk emriyle Atina'da felsefe öğretmesi yasaklanan Damascius ve diğer altı Neoplatonist, Hüsrev Anûşirvân'ın, misafirleri olarak Tizpon'a gelmeleri doğrultusunda yaptığı daveti kabul ettiler. Filozoflar, 533'te Anûşirvân'ın Justinian ile yaptığı barış anlaşmasında kendileri için güvence altına alınan bir fıkranın koruması altında, Yunan dünyasına geri döndüler. İran'daki kısa süreli kalışlarıysa, felsefî alışveriş olmaksızın gerçekleşmemiştir. Nitekim yedi kişiden birisi olan Lidyalı Priscian'ın Pers hükümdarının sorularına verdiği cevaplardan bazıları, mevcudiyetini korumayı başarmıştır.

İskenderiyeli Hıristiyan hekim Yuhanna en-Nahvî¹³ ve sürgün edilen diğer Platonistlerden birisi olan çağdaşı Simplicius arasındaki tartışma, ileride İslâmî düşünce haline gelecek olan şeylerin istikbali için çok daha kalıcı bir öneme sahiptir. Aynı ustanın, yani uzlaştırıcı birisi olan İskenderiyeli Hermias oğlu Ammonius'un öğrencileri olan bu iki kişi, birbirlerine taban tabana zıt taraflar seçtiler. Bir Hıristiyan

olarak en-Nahvî, Neoplatonistlerin ulvi semâvâtın değişmezliği hususundaki tasavvurlarının altını oymak amacıyla, pek çok yaratıcı argüman keşfedip üreterek, Aristoteles ve Proclus'un eternalizmine saldırdı. Örneğin; en-Nahvî dinî şekilde motive olan polemikleri esnasında, gök cisimlerinin sadeliği (dolayısıyla yok edilemezliği) hususundaki Aristocu dogmaya, yıldızların farklı renklere sahip olduğuna işaret ederek şiddetle karşı çıktı. Bu gözlemi, yıldızların farklı renkli alevlerle yanan farklı bileşenleri içerdiğini farz ederek açıkladı. Bu bilimin bir öncüsünün beyan ettiği üzere, söz konusu durum, modern spektrografinin kavramsal temelini bir öngörüsüdür. Aristocu hareket teorisini çürütürken, en-Nahvî modern eylemsizlik kavramına yaklaşmaktadır. Her iki durumda da bu öngörü tesadüfi değildir. Zira en-Nahvî'nin argümanının itici nedeniyle Galileo'nunki aynıdır: Göksel yahut karasal, tüm özdeksel maddeyi, değişkenliğin aynı yasalarına göre ele almak. en-Nahvî, Tanrı'nın zamansızlığı ile tüm maddi yaratımın zamansallığı arasındaki zıtlığı vurgulama amacına sadece bu şekilde ulaşabilir. Süreç içerisinde, tektanrıcılık ile bilimin rasyonalizmi arasındaki yakın ilişki hususunda, Whitehead'in bakış açısından, bilhassa zekice olan bir örneği ortaya koyabilmektedir. Bu, veciz bir şekilde özetlenmiş bir temadır ve buna aracılık eden şey, Kitâb-ı Mukaddese dayanan bir ihtardır (ki bu, Galileo, en-Nahvî yahut Einstein için pekala bir motto olarak da kullanılabilir): *"Tek bir yasanız olacak..."*

Diğer taraftan, Hıristiyan mütefekkirle ihtilafının Akademi'nin çöküşünü hızlandırdığı görülen, en-Nahvî'nin aleyhtarı Simplicius, doğadaki aynı devamlılık ilkesini farklı bir boyutta savundu. Zira en-Nahvî'nin aynı doğa yasalarının ulvi semaya ve yeryüzüne uygulanabilirliğini öne sürdüğü yerde, Simplicius zaman boyutu boyunca nedensel bağın dokunulmazlığında ısrar etme konusunda Aristoteles'i takip etti. Dolayısıyla nedensel yasanın sürekliliğinin keyfi ve yakışsız bir inkıtayı babında, Parmenides'ten Proclus (Damascius'un hocası)'a kadar Yunan filozofların yaptığı üzere, yaratılışı göz ardı ederek kozmosun sonsuzluğunu savundu. Bu münakaşaların yankıları, hem İskenderiye'de ve Gazze'nin ardıl ekolünde hem de felsefe üzerinde çalışılan her yerde duyulmaya epeyce devam etti. Söz konusu problemlerin ehemmiyeti, Arap filozoflar tarafından iyi bir şekilde anlaşılmıştı. İslâm bünyesinde titiz ve sistematik bir felsefi sistem tasarlayan ilk Müslüman olan el-Fârâbî, en-

Naḥvî'nin reddiyesini kaleme almıştı¹⁴. İbn Rüşd, İslâm dâhilindeki aşikâr Yunan felsefi geleneğinin sonuncu ve en önemli müdafisi olarak, yalnızca (Aristoteles gibi) bilimsel bir ilke babında değil, aynı zamanda (Proclus gibi) bariz biçimde teolojik bir umde babında, yaratılışa karşı nedensel tek biçimliliği savunacaktı. Öte yandan ilk Müslüman filozof olan el-Kindî, en-Naḥvî'de yaratılışçı bir delil madeni bulacaktı. Aynı delillere dayanan Ğazâlî çok daha ileri gitmişti. Eternalizmde yalnızca nedensel bağın dokunulmazlığı için aşırı ve keyfî bir ihtiram veya mekânsalın doğanın zamansal sürekliliğine tabiiyetini keşfetmemişti; aynı zamanda monoteist varsayımlarla Aristocunun esaslı uyuşmazlığını da bulgulamıştı. Modern terimlerle ifade etmek gerekirse, onun savı eternalizmin, tektanrıcılığı işlemsel manasından yoksun bıraktığıdır. Kesinlikle zekice bir analiz; zira bu sadece (ideal örneği, İbn Rüşdcüler tarafından tanrının bilgeliği olarak verilen) nedensellik değildir; ancak Aristoteles'ten Simplicius'a daha da açıklık kazanarak, eternalistler için söz konusu olan kozmosun ulûhiyetinin kendisidir. Eğer kozmos ezeli ve yasaları değişmez ise, o zaman onun nizamı, görünür şekilde ulûhiyetini ifade edebilir. Bu, Platon'un bir tanrısal varlığı diğerinin içine geçirme tasavvuru (ideal bir evren, bir diğerini ihtiva edebilir noktasında) ile uyumsuz olmayan bir varsayımdır; fakat radikal tektanrıcılığın ilkelerine de tamamen yabancı olan bir tasavvurdur.

Yunan eternalizminin tektanrıcılıkla uyuşmadığını fark etmiş olmasına rağmen, Ğazâlî, İslâm edebiyatı ve kültüründen Yunan felsefi unsurunu tasfiye etmeye isteksizdi ve kesinlikle buna muktedir değildi. Zira kavramsal bir seviyede, ikisi de girift şekilde iç içe geçmişti. Yunan bilimlerinin İslâm medeniyetinden ihracının yahut Yunan temalarının İslâm edebiyatı ve kültüründen izale edilmesinin, mümkün veya arzulanabilir olması ise söz konusu dahi olamazdı.

EME VÎ DÖNEMİ

Yunan sanat ve bilimleri, hatta Yunan dünya görüşünün önemli öğeleri, İslâmî düşünceye dönüşecek olan unsurlardan ayrılmaz hale gelmiştir. Bunun nedeni öncelikle, İslâm dünyasında Yunan edebiyat ve okul geleneklerinin sürdürülmesinin devamlılığıdır. Yine de Abbâsî Döneminden önce İslâm bilimi henüz başlamamıştır. İslâm'ın doğuşuyla eşzamanlı olarak ve onun öncesinde Yunan bilgeliğinin son

aşamalarını ve İran'daki yöndeş hareketi temsil eden Süryanice-konuşan âlimler, elzem aracılık bağlantılarını tesis etmişlerdir.

Anûşirvân, Çin ve Bizans imparatorları ile Orta Asya Türklerin ulu kağanının, vakti gelince ayaklarının dibine tabiler vasfıyla oturmaları amacıyla, sarayında üç tane boş oturak bulunduran birisiydi. Platon ile Aristoteles'in eserlerinin Farsçaya tercüme edilmesini emretmişti. Onun saray filozofu olan İranlı Pavlus¹⁵, Aristoteles'in mantığına Süryanice ve Pehlevince şerhler yazmıştı. Elbette Anûşirvân'ın teşebbüsü, kudretinin sınırlarını aşmıştır. Sarayının Aristoteles felsefesinde uzmanlaştığına dair hiç bir delil de bulunmamaktadır. Ancak bir temayül, böylelikle açığa çıkarılmış, felsefeye doğru bir ilk adım atılmıştır. Bu hamle, Cundişâpûr'daki tıp çalışması kadar derin ve uzun soluklu değildir; ama Süryani âlimlerce kuvvetli bir şekilde desteklenmiştir ve tüm bölge kültürel olarak İslâmiyet altında bütünleşir bütünleşmez kuvvetli bir şekilde pekiştirileceği mukadderdir.

Kuşayr 'Amra'nın duvar resimleri, Yunan unsurları ve bilhassa Yunan yazıcılığı hususundaki Emevî tutumunun, edebî olmayan, anlamlı bir ifadesidir. Bu tutum, Emevî Döneminde başlayan ve sistematik şekilde ilk Abbasîler tarafından sürdürülen çeviri faaliyetinin temelini atmıştır. Muhtemelen Arapça-konuşan Hıristiyan sanatçılar tarafından, Hişâm'ın saltanatı zamanında (105-25/724-43) Bizans stilinde icra edilen resimler, evvelce İran hükümdarı tarafından yürütülen dünya çapında iktidar olma iddiasına, Emevî halifesinin de kalkışmış olduğunu gözler önüne sermektedir. Bizans kayseri, Fars şahı, Habeş negüsü, İspanya'nın son Vizigot kralı Roderick ve muhtemelen Çin imparatoru ile Türk veya Hint padişahı olan diğer iki figür, yani dünyadaki taht sahipleri, Arap hükümdarına bağlılık gösterirken tasvir edilmişlerdir. Yanında ise sembolik zafer figürü durmaktadır. Nitekim tüm bu kudretli hükümdarlar, ilk Emevîler tarafından savaşta yenilgiye uğratılmışlardır. Ancak evrensel iktidar iddiası, basit bir hâkimiyetin çok daha ötesinde anlamlar ihtiva etmektedir. Krallar yalnızca astlar olarak değil, kudretleri Emevî hâkimiyetine parlaklık katan meslektaşlar olarak gösterilmiştir. Tarih, felsefe, şiir, müzik, av ve dansı temsil eden sahne ve simgesel figürler ihtiva etmesi dolayısıyla Emevî resimleri açıkça göstermektedir ki kültür ve medeniyet idaresin mesuliyeti hasebiyle hissedilen bir gurur duygusu söz konusudur. Yunan kültürüne olan bu ilgi, genellikle zevk peşinde koşan insanlar şeklinde tasvir edilen Emevî hükümdarlarının

muhibi ile sınırlı kalmamıştır. Bizzat Ömer b. ‘Abdi’l-‘Azîz (hüküm: 99-102/717-20), Yunan sanat ve bilimlerine bariz bir ilgi göstermiştir. Tıp alanındaki bir Yunan eserinin Arapçaya tercüme edilmesini emrettiği, İbnu’n-Nedîm tarafından belirtilmiştir.

Emevîler, Yunan hamam tasarımını benimsemiş ve ulu camilerini büyük bazilikalara (ki çoğu zaman kendileri pagan tapınaklarının temelleri üzerine ikame edilmiştir) istinaden (yahut onlardan) bina etmişlerdir. Benzer şekilde, pek çok fikir için Helenistik düşüncenin yerel kaynaklarına bakan da Emevîler olmuştur. Bu fikirler, onların düşüncelerini şekillendirecek, İslâm üzerinde, en hızlı büyümesinin gözlemlendiği ve esnekliğinin zirvesinde olduğu dönemde, güçlü bir etki bırakacaktır.

Gramer

Arap gramer yapısının sesletimi, geleneksel olarak Basralı Ebû’l-Esved ed-Du’elî (yak. 605-yak. 688)’ye atfedilmiştir. Peygamberin yeğeni olan Alî b. Ebî Tâlib ona, kelamın üç kısmından müteşekkil olduğunu -isim, fiil, edat- anlatmış ve bu önermeye istinaden de bir eser yazması gerektiğini söylemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, sistematik gramer tetkikinin ciddi başlangıçları, bu konuşmanın vuku bulabileceği tarihten yaklaşık bir asır sonrasına, İsâ b. Ömer eş-Şekafi’nin zamanına tarihlenmektedir. Fakat Hz. Alî’ye atfedilen beyan, yine de bir hayli ilgi uyandırmaktadır. Birisinin, dilsel olarak heterojen olan bir nüfusun entegrasyon sorunuyla karşılaşmasına kadar, bilim babındaki gramer tetkikine yönelik gereksinim ortaya çıkmamaktadır. İki dil arasındaki temel farklar göz önüne alındığında, Arap sarfının tetkiki Yunan dilbilgisinden pek az kazanım sağlayabilecekken, Arap nahvi için Yunan mantığından kazanılacak pek çok şey vardı. Öncelikle, Aristoteles nezdinde kelamın kısımlarının tasnifi, Hz. Alî’nin verdiği ile (isim, fiil, bağlayıcı) aynıydı; ayrıca edat hususundaki terimler arasındaki mantık ilişkileri, morfolojik olarak nasıl ifade edilmiş olursa olsun, fark edilir şekilde aynıydı. Bu, *Kategoriler (Categoriae)* ve *Önermeler (De interpretatione)*’in tetkikiyle, pekâlâ kolayca öğrenilebilir.

Arap gramer biliminin kuruluşunun geriye götürülüp, Hz. Alî ile bağdaştırılmasının bir nedeni, pekâlâ bunun gerçek hamisinin, yani eski bir okul hocası olan el-Ḥaccâc b. Yûsuf (ö.95/714)’un sevilmeyişi

olabilir. O, Abdülmelik ve Velîd'in hilafetinde Irak valisi olarak görev almıştır. Arapçadaki sessiz harflerin ayırt edilebilmesi için vokal simgeleri (*vowel signs*) ve ayırıcı işaretleri (*diacritical marks*) takdim eden kişi el-Ḥaccâc olmuştur. Yeni başlamış olan dilbilgisi çalışmasını, Basra ekolü haline gelmesi noktasında desteklemiştir. Ancak Emevîler, Alevî görüşlü Müslümanlar arasında kötü şöhret kazanmış, ulaştığımız verilerin çoğu da bu önyargının etkisi altında kalmıştır.

Kayıtlar ve Yönetim

Emevî sülalesinin kurucusu olan Mu'âviye'nin, yabancı hükümdarların politika ve tarihini inceleyerek geceleri uzun saatler boyunca uyumadığı rivayet edilmiştir. Bu gibi malumatlar için Mu'âviye'nin kaynaklarından ikisi Yemenli Yahudilerdi. Sarayda müşavir ve eğitmen olarak hizmet vermişlerdi ve bu şekilde halifenin siyasî bilgeliğine de katkı sağlamış olma ihtimalleri vardı. Mu'âviye'nin, meşhur 'hoşgörülülüğünü' veya *hilm*ini kazandığı süreçte, edebî misallerden istifade ederek kendini yetiştirmiş olabileceğine inanmak hiç de güç değildir. Mu'âviye, gayrimüslim tebaası ile iyi geçinmeye dikkat etmişti. Hekimi ve pek çok idarî memuru Hıristiyan'dı. Hz. Ömer zamanından itibaren, Mu'âviye, Bizans cephesindeki savaş halini kendi şahsi mesuliyeti telakki etmişti. Bu, sonunda bizzat İstanbul'da Rum ateşinin kullanılmasıyla geri püskürtülmesine kadar başarıyla idare ettiği bir harekât olmuştu. Yönetiminin en sağlam olduğu vilayetlerin hepsi, önceden Yunanlarını ve Mu'âviye onların idaresinde Yunan modelini bilinçli olarak örnek aldı. Halefleri de büyük ölçüde benzer şekilde icraatta bulundular. Yahudi ve Hıristiyanların, ilk Emevîlerin eğitmenleri, hekimleri ve memurları arasında öne çıkması, daha sonraki dönemlerde, Emevîlerin dine saygısızlığının kanıtı addedilmiştir. Ancak bu durum, Yunan kültürünün materyal ve ustalıklarının tedrici özümsemişinin bir alameti olarak daha iyi işlev görmüş olur.

Müslüman malî kayıtları Abdülmelik'in (hüküm: 66-86 / 685-705) zamanına kadar Yunancadan Arapçaya nakledilmemişti ve o zaman dahi değişen yalnızca dil olmuştu. Yunan muhasebe sistemi yürürlükte kaldı. Yunan (ve Fars) bürokratların birçoğu görevlerini idame ettirdi. Müslüman bir idare sınıfının oluşturulmasına kadar uzun yıllar geçmişti. Velîd saltanatının tasfiyeleri ya da daha sonra Şu'ûbiyye¹⁶ edebiyatına akseden muazzam bir kültürel değişim sürtüşmesi olmasaydı, bizatihi bu iş başarılmazdı. Hatta hicretten sonra takriben

yetmiş beş sene, sikkeler dahi Müslüman tarzında darp edilmemişti; ta ki Abdülmelik'in Bizans ile savaş halini on beş yıllık bir fasılanın ardından yenilemesine ve bilindik Hıristiyan ve Fars sembollerini siyaseten geçersiz kılmasına kadar. Mısır ihraç kâğıdı üzerindeki filigranların, Hıristiyan'dan Müslüman motifine dönüştürülmesinin, daha aşikâr bir değişim noktasında sikkeye nazaran önde yer aldığı hemen görülmektedir. el-Velîd, Mısır'ın vaaz dili olarak Kıptîcenin yerine Arapçayı 87/706 yılına kadar getirmemiştir.

İslâm'ın ilk asrındaki Müslüman yöneticilerin asli sorunu, kendini entelektüel bir mesele olarak dışa vurmamıştır. Fakat çok sayıdaki gayrimüslimin *Dâru'l-İslâm*'in ortasındaki *de facto* mevcudiyetlerine ilişkin, acil ve varlıksal bir problem olarak kendini göstermiştir. *Zimmî* statüsünün oluşturulması, yeni bir kültürel dengenin sağlanabildiği bir mekanizmayı tesis etmiştir. Ancak bu dengenin sağlanma sürecinde bir hayli ilerleme kaydedilinceye kadar, Müslümanların fethedilen kavimlerin kültürlerine olan dahli, ekseriyetle entelektüel tarihçilerin çözmeye kalkışabileceği türden değildir. Bununla birlikte, bu siyasî, ekonomik ve sosyal ilişkilerin işleyişi, yeni egemen olmuş grubun her bir üyesinin bütün enerjisini talep etmemiş ya da bunu elde etmeye dahi yeltenmemiştir.

Mu'âviye'nin torunu olan Hâlid b. Yezîd (ö. 704 veya 709), ailesinin bilgini olarak anılmıştır. Bunun nedeni, sanat ve bilimlere olan yoğun ilgisidir. Hiç halife olmadığı için de bunların peşinden serbestçe gidebilmiştir. İbnu'n-Nedîm'in söylediğine göre Hâlid, bir hatip, şair ve hüsnühat ustasıdır; ilgi alanı ise geniş kapsamlıdır. Kralların servetleri hakkındaki bir şiirin şairi olarak kaydedilmiş olması, hiç de şaşırtıcı değildir. Mısır'da yaşamıştır; oradan etrafına bilginlerden bir grup topladığı ve onları Yunan ve Kıptî eserlerini Arapçaya tercüme etmekle görevlendirdiği söylenmiştir. Tıp, astroloji ve simya üzerine yapılan çalışmaların Arapçaya yapılan kayıtlı ilk tercümesi ve "İslâm'da bir dilden diğerine yapılan ilk çeviri"¹⁷ bu olacaktır. Hâlid'in çevirmeni olarak, Kadim İstefanos¹⁸ adında birisi zikredilmiştir. Bunun İskenderiyeli İstefanos¹⁹ ile aynı kişi olması muhtemeldir. Hâlid'in mevcut zamana dek yabancı bir dilde gizli kalmış olan ve şu vakte kadar meçhul durumda bulunan Yunan sanatlarına matuf özgün alakası, genellikle gizemli simya ilmine yönelik bir arzuya atfedilmiştir. Sonraki kuşakların efsaneleri ise onu bir simyacıya dönüştürmüş ve simya

eserlerinin müellifi haline getirmiştir. Ancak bu tür abartılı anlatıların tespit edilebileceği somut bir kanıt yoktur. Doğrusunu söylemek gerekirse, Hâlid'in ilmi merakının tüm ananesi, hayali addedilerek önemsenmemiştir. Yine de yeniden gözlemleyebileceğimiz bir şey, geleneksel olarak inanıldığı üzere, Arapça çeviri faaliyetinin köklerindeki pratik temayüldür. Çünkü ilk planda üzerine büyük çaba sarf edilen şeyler Yunan bilimleri değil, Yunan sanatları -simya, tıp ve yargısal astroloji- olmuştur.

Abdülmelik ve Hişâm'ın kâtibi olan Ebû Şâbit Süleyman b. Sa'd tarafından, resmi kayıtların Yunancadan Arapçaya çevrilmesi, Arap nesrinin ortaya çıkarılması için büyük bir itici güç ihdas etmiştir. Lakin bizzat bu adım, Emevî yönetiminin uzun süre gecikmiş olan "Arabizasyon'unu" temsil etmemektedir. Daha ziyade, geniş ve karmaşık bir kültürleşme sürecinin yalnızca bir aşamasıdır. Hişâm'ın başka bir kâtibi ve Arap nesrinin kurucularından birisi olan Ebû'l-'Alâ' Sâlim, iddia edildiğine göre Aristoteles'ten şanlı öğrencisi Büyük İskender'e giden mektupların bir seçmesinin tercümesi ile vazifelendirilmiştir. Bu tür mektuplar, siyasî fikir ve tasarıların izahı için güvenilir ve uygun olan bir Helenistik vasıtayı temin etmiştir. Arapça nesir yazımının geride kalan en eski örneklerinden biri olan bu koleksiyon, görünüşe göre günümüze kadar ulaşmıştır²⁰. Bizzat Sâlim tarafından zamanının siyasî şartlarına serbestçe adapte edilen koleksiyon, Yunan (ve Sâsânî) siyasî bilgeliğinin en âlâ prensiplerine göre krallığını nasıl tanzim edeceği hususunda "İskender'e" yöneltilmiş tavsiyelerle doludur.

Hukuk

İkinci İslâm asrına dayanan İslâm hukukunun ilk gelişiminin, büyük ölçüde daha önceki Bizans ve Fars vilayetlerinde (özellikle Irak'ta) mevcut olan uygulamaların, İslâm'ın yeni durumuna adaptasyonuna dayandığı, şuanda oldukça açıktır. Doğal olarak bu, Roma hukukunun birçok prensip ve metodunun, yeni ortaya çıkan Müslüman *fıkhına* dâhil edilmesini kapsamaktaydı. Erken dönem hukukçularından olan Ebû Yûsuf (ö.182/798), bu süreci makulleştirmiş, İslâm tarafından özellikle feshedilmeyen bir gayr-i Arap geleneğin (*sunne*), meşakkate sebebiyet vermesi halinde dahi değiştirilmeyebileceğini savunmuştur. Bu karar, Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfi'î (ö. 204/819) tarafından reddedilmiş olsa bile, *fıkh* içerisinde rastladığımız Roma hukukundan pek çok şeyi açıklamaya yardımcı

olmaktadır. Görünüşe göre bizzat bu hüküm, umumi Roma karinesinin sabık emsal kararın lehine tatbikidir. Bu, İslâm hukukunda *istişâb* başlığı altında uyarlanmıştır. Merhum Profesör Schacht'a göre, Roma hukuk prensip ve metotlarının uyarlanmasının esas aracı, yüksek Roma yasalarının kendisi değildi. Daha ziyade Irak'ta adalet ve adaletsizlik kavramları ile hukukî muhakeme yöntemlerinin dile getirildiği belagat gelenekleri idi; üstelik hem Müslüman hukukçular hem de ilk Müslüman hukukçularla düşünceleri olağanüstü koşutluk gösteren büyük Talmud âlimleri için²¹. İslâm'daki fennî *icmâ'* veya 'konsensüs' konsepti, belki de bu türdeki en başarılı uyarlamadır. Ancak hukukî muhakeme ile ilgili Yunan metotlarının ithali, bizim bakış açımızdan en ilginçidir.

Kur'ân'ın hukukla ilgili ilkelerini garnizon şehirlerinin yeni durumlarına uygulamaya çalışan Müslüman hukukçular tarafından, muhtemel durumların çeşitliliği sınırsızken, kutsal metinlerin mahdut olduğu kolaylıkla fark edilmiştir. Dolayısı ile Kur'ân hukukunun genişletilmesi gerekmiştir. Bunun gerçekleştirildiği en eski sistematik yöntem ise takdir yetkisinin (*re'y*) kullanılması olmuştur. Talmudî usavurma gibi, *re'y*'e rehberlik eden muhakeme, analogikti ve sıklıkla yararlılık ve maksatlılık mülahazalarına dayanmaktaydı. Dolayısıyla ilahi vahye doğadaki nedensellik ve rasyonelliğin insanî standartlarının uygulanabilirliği yakıştırılmıştır. İlahî metinlerin açık verilerinin aslına sadık şekilde genişletilmesi uğraşı doğrultusunda, belirli bir yasak veya emrin nedeni (*ille*) araştırılacaktır; daha sonra "ruhunun" veya gerekçesinin anlaşılmasına mutabık olarak emir genişletilebilir. Genellikle Ebû Hanîfe (80-150/699-767), İslâm hukukunun hazırlanmasında aklın kullanılmasının en büyük müdafisi olarak takdim edilmiştir. Fakat bu değerlendirmenin kendisi, mantığı İslâm'daki geleneğe tabi kılmak için gösterilen müteakip çabanın ve daha sonraki standartlar tarafından ziyadesiyle keyfî bir rasyonelizm olarak görülen şeyler hususunda Ebû Hanîfe'yi hedef tahtası haline getirmeye çalışan ilişkili teşebbüsün bir mahsulüdür. Profesör Schacht'ın sözleriyle: "Ebû Hanîfe, devrindeki din hukuku okullarındaki geleneğe nazaran, analogi (*kiyâs*) vasıtasıyla varılan sonuçları ve şahsi yargısını (*re'y*) kullanmıştır; Peygamberden gelen istisnai sünnetler adına, geleneksel doktrini terk etmeye bir o kadar temayül etmiştir; ...Ebû Hanîfe'nin ömrü boyunca İslâm din ilminde güncel hale gelmeye başlayanlar

gibi²².” İnsan aklının keyfi yargıları addedilen şeylere karşı (şu anki tanımlamamızla *ad hoc*, uydurma) hadisi tercih eden özleştirme gelenekselcilik, Kur’ân’a yönelik Müslüman lafızcılığı ve hipotetik hukuki durumların sonsuz tertibine itibar etmeyi (Talmud’un yaptığı gibi) reddeden, ama hukuki hükümlerin hakiki olayların mahdut menziline sınırlandırılmasını talep eden hukuki pozitivism: hepsi de mantığın kontrolsüz kullanımına yönelik reaksiyonun ürünleridir. Teolojinin, motivasyonların Tanrı’ya atfedilmesini problematik babında gördüğü noktaya ulaşmasından önce, bu reaksiyonun vuku bulmuş olabileceği neredeyse akılmazdır. İslâm’da özleştirme köktencilik yaklaşımı üçüncü/dokuzuncu asra kadar sahiden ortaya çıkmamıştır. İslâm dâhilinde bu türden muhakeme usullerinin şekillendirilmesinden ve sistematik olarak kullanılmasından önce, mantıksal ve analogik çıkarımın hukuk meselelerine uygulanmasına karşı sistematik bir reaksiyonun bulunması kesinlikle imkânsızdır. Şüphesiz Müslüman lafızcılığının veya köktencilüğünün (Zâhiriyye) doğuşu sadece, Yunan düşüncesinin İslâm üzerindeki çok yönlü etkisinin bilhassa etkileyici olan bir diğer yönüdür.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN GELİŞMESİ

38

Sadece İyonik rasyonalizmin, “semitik” radikal tektanrıcılığın kontekstine ithali açısından, İslâm üzerindeki Yunan etkisini görmenin mümkün olduğu zamanlar çoktan beri geride kalmıştır. E. R. Dodds’ın yeteri kadar izah ettiği üzere (çünkü görünüşe göre bundan şüphe edilen bir zaman mevcuttu), Yunanların kendisi külliyyen her daim rasyonalist değillerdi. İslâm ortaya çıkmadan uzun süre evvel, Yunan maneviyatı, Yunan ahlakı, Yunan vahiy görüşleri ve Yunan mistisizmi, aynı konular hususundaki Yakın Doğu düşünceleri ile etkileşim halindeydi. Bunların İslâm üzerindeki tesiri de çok katmanlı ve karmaşıktır. Yunan rasyonalizmi dahi tesirleri noktasında basit ve tek tip değildir. Sadece tek bir örnek vermek gerekirse; tanrılar varsa, divinasyon da vardır diyen Stoacı fikir (ve tam tersi), teodiseye müracaat etmek suretiyle Mu‘tezile’nin vahiy hususundaki sebepler izahının mantıkî merkezini tesis etmiştir. Bu, bir Eş‘arî’nin keskin analitik algısını, böylesi bir rasyonalizmin (yani vahyin rasyonelleştirilmesinin) ilahî lütuf hususundaki Kur’ân teması ile ihtilaf içerisinde olduğunu fark etmeye sevk edecekti. İbnu’n-Nefis’inki gibi daha ağır bir entelekt için, Hz. Muhammed’in görevi hususundaki bir “*a priori* çıkarım” ile lütfâ dair Kur’ânî fikrin uyumsuz olduğu, çok daha az aşikârdı.

Hasan el-Başrî (ö.110/728)'nin ilahî kurtuluşun yarış babında işleyişine dair sembolizmi, bu sembolizmi soteriolojî mülâhazasının ana temasını ifade etmek için kullanan Origenes'in Yunan atletik imgelerini açıkça andırmaktadır. Hasan'ın zühdü, yarış sembolünün sahiden işaret etmiş olduğu şeydir ve bu, esasen Helenistik ve Hıristiyan'dır; bir *agon* (veya mücadele)'un etkenden edilgen mefhumlarına doğru olan muazzam Helenistik intikali anımsatır. Söz konusu olan, Sokrates ve Stoacılık ile başlayan ve Hıristiyanlıkta zirveye ulaşan bir intikaldir. Massignon, Hıristiyanlıktan çileci/mistik metotların ve terminolojinin Müslüman maneviyat taliplerine intikalinin mekanizmasını aydınlığa kavuşturmuştur. Üçüncü/dokuzuncu yüzyıla kadar Müslüman çileciler, sahiden de Hıristiyan münzeviler ile mistisizmin teorik ve teknik problemleri üzerine istişarelerde bulunmuşlardı. Böyle istişareler gerçekten de kabul görmekteydi. Öyle ki bizzat Hz. Muhammed'in onları istihdam ettiği ifade edilmişti. Bu yüzden hadis tedvin ilmi hususunda elimizde bulunan en eski edebî eserinin, Esed b. Mûsâ (ö.131-2/749)'nın *K. ez-Zuhd*'ü veya "Zühd kitabı" olması şaşırtıcı görünmese gerek. Riyazet, Hz. Muhammed'in tebliğinin ana teması değildi. Ama bu, Antik Yunan gizem kültürünün (Sûfî inzivalarının öncüleri) zamanından ve onların ahlakî/fiziki arınma tasavvurlarından (*katarsis*) itibaren vardı. Bu arınma, Yunan maneviyatının ana temalarından birisi olmuş, Platon tarafından felsefeye damıtılmış, Hıristiyanlık tarafından kurtuluşu aramanın en kesin yolu olarak sürdürülmüştü; fakat yine de Plotinus'un ünlü vecizesi olan "Her şeyi kesip at!" sözleriyle pagan formunda icra edilmişti.

Ortodoks (Melkânî) mezhebine mensup bir Hıristiyan olan, büyük Nasranî teolog Yuhanna ed-Dimaşkî'nin²³ çalışması, İslâmî düşüncenin gelişmesi için önemliydi. Damascene diye anılan ed-Dimaşkî, Receb 14/Eylül 635'de Şam'ın Hâlid b. el-Velîd'e teslimiyeti için şartların tanzimine muavenet eden ve Hıristiyan halkın emniyetinin güvence altına alındığı kafa vergisi (cizye)'nin tediyesini tertipleyen Manşûr b. Sercûn'un torunuydu. Bizans hâkimiyetindeki Şam'ın baş maliye memuru olan Manşûr, cizye tahsilatı için sorumluluk alması vesilesiyle, Müslüman valiler için vazgeçilmez bir maliye müşaviri oldu. Oğlu Sergius (ed-Dimaşkî'nin babası) ve torunu Manşûr b. Sercûn b. Manşûr, Emevî Halifeleri Mu'âviye ve Abdülmelik'in maliye nazırıydı. ed-Dimaşkî, Mu'âviye'nin oğlu ve halefi olan Yezîd ve Emevîlerin saray

şairi olan samimi ahababı el-Ahtal ile dostane ilişkiler içerisinde sarayda yetişmiştir. II. Ömer'in İslâmlaşma hareketi zamanında makamını bıraktığı, Filistin'deki Aziz Sabba Manastırında ilmî bir hayata çekildiği görülmektedir. Onun *Bilgi Membası (Fount of Knowledge)* üç kısım teşkil etmekteydi: Yunan Pederlere ve Aristoteles'in *Organon*'una dayanan diyalektik/felsefî bir bölüm; İslâm'ın da aralarında bulunduğu, dine aykırı yüz düşünce (*heresies*)'nin izahatı; Kitâb-ı Mukaddes teolojisini, sahte-Dionysius (pseudo-Dionysius)'un Neoplatonizmiyle entegre etmeye çalışan meşhur *De fide orthodoxa*.

ed-Dimaşkî'nin çalışmaları, şiir sanatını, dini vaızları, kutsal metinlerin İoannis Hrisostomos'un²⁴ geleneğindeki şerhlerini, züht ile ilgili çalışmaları ve en etkileyicisi de hiç kuşkusuz Müslüman düşünürlerle girdiği kendi münakaşalarına dayanan ve bir Müslümanla bir Hıristiyan arasında cereyan eden bir konuşmayı içermektedir. Konuşma da dâhil olmak üzere bu materyallerin çoğu Arapçaya çevrildi ve Hıristiyan filozof ve mütercim Theodore Ebû Qurra üzerinde büyük bir etki bıraktı. Gardet ve Anawati, ed-Dimaşkî'yi Yunan Patristik geleneğinin son büyük uzmanı olarak nitelemektedir. Birkaç yönüyle o, *kelâm* (skolastik teoloji)'in ilk örneği olmuştur. Bu türdeki Hıristiyan eserlerinin uzunca geleneğinin son kertesine ulaşan, heresiolojiye dair eseri, el-Eş'arî, İbn Hazm ve eş-Şehristânî'nin benzer çalışmalarının gidişatını belirlemektedir. Onun felsefeyi teolojiye bağlaması, Hıristiyan mezhepçi tartışmalarda bu gibi kullanımların uzunca bir geleneğini son raddesine taşımakta ve *kelâm* yaklaşımının en ayırt edici özelliğini yani felsefe mütearifelerinin ve bizzat mantığın teolojinin hizmetine verilmesini öngörmektedir. Onun teolojisi, Neoplatonik düşünce bağlamında kutsal metinlere dair meseleleri açmak suretiyle, *kelâmı* aşarak İslâm felsefesinin temel materyal problemleri olacak olan şeyleri ortaya çıkarmaya doğru ilerlemektedir.

Felsefenin teknik bir disiplin babında İslâm'a takdimi için entelektüel alt yapıyı sağlayan resmi bir bilim olarak İslâm teolojisinin kendisi, köken itibarıyla başlangıçta siyasî olmaları nedeniyle İslâm'daki mezhepsel farklılıklardan değil, Yuhanna ed-Dimaşkî'nin Müslüman muhataplarıyla girdiği türdeki apolojetik tartışmalardan kaynaklanmış görünmektedir. Bu yüzden en eski Kaderiyye kaynaklarında teodiseye (ve dolayısıyla özgür iradeye) yapılan vurgunun, Zerdüşti düalizmin karşısındaki bir Hıristiyan polemliğini yansıttığı görülmektedir. Bu sırada erken dönem *kelâm*'ında radikal

tektanrıcılığa yapılan vurgu, Cehmîlerin ilahî vasıfları reddedişi ve Mu‘tezilenin (ezeli olan bir *logos* yerine) yaratılmış Kur’ân savı ile açıklanmıştır. Bu da Hıristiyanlarla Hıristiyan karşıtlarının Hz. İsa’nın Tanrının sözü/bilgeliği babındaki varlıksal statüsü hakkındaki polemiklerini ve Philo’ya uzanan, ezeli Tora hususundaki benzer Yahudi tartışmalarını açıkça yansıtmaktadır.

“Ara konum” (*el-Menzile beyne’l-Menzileteyn*) fikri, Mu‘tezile hareketinin kurucusu olan Vâsıl b. ‘Atâ’ (ö. 131/748) tarafından, büyük günahları işleyen Müslümanların durumu hakkındaki sorunun çözümü olarak önerilmişti. Büyük günah işleyen kişi (*fâsik*), Müslüman olarak kalmıştı. Bu nedenle (Hariciye usulünde) bir mürtet babında zülüm görmeyebilirdi. Nihaî cezası, hak ettiği üzere ebedî olarak mahkûm edileceği ahirette, her şeye kadir olan Allah’ın adaletine bırakılmıştı. Yine de ebedî azabı, bir inançsızın (*kâfir*) ızdırabı kadar vahim olmayacaktı. Görünüşe göre orta yolun bulunması, Yunan mantık kategorilerine maruz kalınması ile mümkün kılınmıştır. Bunun dolambaçlı ifadesi (motamot çevirisiyle: “iki konum arasındaki bir konum”), cehennem cezası ile kurtuluş arasındaki orta yol tasavvurunun, en azından ilk başlarda, hem yeni hem de yabancı olduğu izlenimini vermektedir. Kurtuluşun yalnızca Allah’ın lütfuna dayandığı yönündeki, esasen daha İslâmî olduğu iddia edilen bu tasavvur üzerindeki sonraki vurgu, Allah’ın kimi kurtarmaktan memnun olacağını insanoğlunun bilebileceği varsayımına karşı bir tepkiydi.

Ortalamaya ilişkin Yunan tasavvurunun daha da önemli bir uyarlaması, vâcip, müstehap, câiz, mekrûh ve harâm olmak üzere tüm davranışların hukuken tasnif edilmesiydi. Bu tasnif, akla yatkın ve kapsamlı olduğundan, Kur’ân’da durumu değerlendirilen tüm eylemlere yahut insan davranışının herhangi bir yönüne sahiden uygulanabilirdi. Bu kategorilerin uygulanmak üzere ortaya çıkartıldığı yargı standardı veya bakış açısı, elbette daima ya objektif ya da ilahî idi. Ancak ahlaken nötr olan eylemler sınıfının takdiminin, nihai olarak, iyi ile kötü arasında vasat şeylerden oluşan çok daha büyük bir sınıf olduğu yönündeki Stoacı ilkenin uyarlanmasından kaynaklandığı görülmektedir. Müstehabın vâcipten ayrılmasının, Stoacıların “yeğlenir” şeylerden değerli şeyleri ayırmasının bir uyarlaması olduğu görülmektedir.

Sonuç

İslâm'ın ilk yılları, Orta Doğu'nun dönüşümüne tanıklık etmiştir. Bölge, mühim iki halef devlet olan Bizans ve İran arasındaki çekişmelere maruz kaldığı hüviyetten sıyrılmış, bariz şekilde özgün bir karaktere sahip olan, şubeleşmiş bir medeniyetin merkezi haline gelmiştir. Bununla birlikte, şayet bu uygarlığın hamilleri, ekseriya Yunan kökenli olan, geniş miktarlardaki yabancı materyali içselleştirme noktasında kendilerini muktedir hissetmeselerdi ve şekillendirme sürecinde oldukları yeni kimliğe bunu uygun hale getirme hususunda kudretlerinin farkına varamasalardı, paradoksal olarak, bu medeniyetin özgünlüğü de elde edilemez yahut idame ettirilemezdi. Bu entelektüel asimilasyon sürecinin soğurucu evreleri, Abbâsî Döneminin başlarında zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde, Helenistik ve geç Yunan düşüncesinin klasik edebî eserleri, tercüme faaliyeti vasıtasıyla fiilen ve sistematik olarak Arap Edebiyatına dâhil edilmiştir. Bu çeviri hareketi, ikinci/sekizinci yüzyılın son yarısında hızlanmış, üçüncü/dokuzuncu yüzyılda zirveye ulaşmış, beşinci/on birinci asırda devam etmiş ve altıncı/on ikinci ve yedinci/on üçüncü yüzyıllarda halen canlılık alametleri göstermiştir. Ancak, elbette yabancı materyalin fiilî dahli, onun sindirilmesine ve özümsemesine eşdeğer değildir. Yalnızca yeni bir görünüş kazanmakla kalmayan, aynı zamanda da İslâm tecrübesine ve Arap diline uygun hale getirilen Yunan düşünce tema ve tarzlarının, memleketinde, Arap Edebiyatının hüküm sürdüğü İslâm âleminde imal edilmesine aracılık eden süreçler, tercüme faaliyetinin kendisinden bile daha etkileyici ve karmaşık bir konudur. Çünkü karşıt Yunan ve Yakın Doğu fikirlerinin, kuvvetlerini ispatlamak ya da ıskartaya ayrılmak zorunda bırakıldığı tenkit ve polemikler bağlamında, Yunan materyallerinin hakiki entelektüel benimsenişi (yahut reddedilişi), bu ikinci aşamada vuku bulmaktadır. Bildiğimiz üzere İslâm ve Arap temaları ile Yunanın etkileşimi, Arap Edebiyatının şekillenmesi için çok belirleyici olmuştur. Dolayısıyla bu tarihin ileriki bölümünde, bu etkileşime temas edebilmeyi ümit etmekteyiz.

- ¹ Grunebaum, G. E. von. (1954). *Medieval Islam*. Chicago: s.313-14.
- ² el-İşfehânî. *Kitâbu'l-Eğânî*. XIX, s.87, II. s.18 ve mütekip sayfalar.
- ³ Kur'ân XVIII 8-26; bkz. *EF*², "Aşhâb al-Kahf".
- ⁴ Kur'ân XVIII 59-81, 82-97.
- ⁵ Yunan bilimsel, teknik ve felsefî çalışmalarının sistematik çevirisini ve burada bulunan çalışmaların etkin bir şekilde hazırlanmasını içeren bu etkinliğin büyük kısmı, Abbâsî Döneminde gerçekleşmiştir ve dolayısıyla bu tarihin daha sonraki bir bölümünde ele alınacaktır.
- ⁶ **Atinalı İstefanos:** (ing. Stephen of Athens) ç.n.
- ⁷ **İskenderiyeli Ahron:** (ing. Aaron of Alexandria) ç.n.
- ⁸ **Egeneli Pavlus:** (ing. Paul of Aegina) ç.n.
- ⁹ **İskenderiyeli Yuhanna:** (ing. John of Alexandria) ç.n.
- ¹⁰ **Ya'kûb er-Ruhâvî:** (ing. Jacob of Edessa) ç.n.
- ¹¹ **Nissalı Gregor:** (ing. Gregory of Nyssa) ç.n.
- ¹² **Arapların Piskoposu Yorgi:** (ing. George, bishop of the Arabs) ç.n.
- ¹³ **Yuhanna en-Nahvî:** (ing. John Philoponus) ç.n.
- ¹⁴ Arapça metin yeniden kazandırıldı; krş.: M. Mahdi; Hanna, *Middle East studies*. Mahdi'nin şerh ve irdelemesiyle birlikte çevirisi için krş.: *Journal of Near Eastern Studies*, XXVI, 1967, 233-60. Gazze ekolü, Gazzeli Aeneas (etkin: m. 530), Midilli piskoposu olan Zacharias (ö. 553) ve yaratılış ile fiziksel dirilişin müdafisi olan -ki iki tema da el-Kindî tarafından benimsenmiştir- Gazzeli Procopius (ö. 538) tarafından temsil edilmiştir. Yazıları için, bkz. Migne, *Patrologia graeca*, LXXXV.
- ¹⁵ **İranlı Pavlus:** (ing. Paul the Persian) ç.n.
- ¹⁶ Arap karşıtı ve Acem yanlısı olan Şu'ûbiyye üzerine bir bölüm, bu tarihin sonraki kısmında yer alacaktır.
- ¹⁷ İbnu'n-Nedîm. *el-Fihrist*. s.581.
- ¹⁸ **Kadim İstefanos:** (ing. Stephen the Ancient) ç.n.
- ¹⁹ **İskenderiyeli İstefanos:** (ing. Stephen of Alexandria) ç.n.
- ²⁰ Grignaschi, M. (1967). "Les 'Rasâ'il 'Aristâtâlîsa 'ilâ-I-İskandar' de Sâlim Abû-l-'Ala' et l'activité culturelle à l'époque omayyade" *Bulletin d'Etudes Orientales*. XIX, s.7-77.
- ²¹ Krş.: Schacht, J. (1950). "Foreign elements in ancient Islamic law" *Journal of Comparative Legislation and International Law*. XXXII, s.9-17.

²² *El*², “fikh”.

²³ **Yuhanna ed-Dimaşkı:** (ing. John of Damascus) ç.n.

²⁴ **İoannis Hrisostomos/Altın ağızlı Yuhanna:** (ing. John Chrysostom) ç.n.