



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yusuf Alparslan AVCI

BEYTÜ'L-HİKME'NİN KELÂM İLMİNİN GELİŞİMİNE ETKİSİ

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2023



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yusuf Alparslan AVCI

BEYTÜ'L-HİKME'NİN KELÂM İLMİNİN GELİŞİMİNE ETKİSİ

Danışman

Prof. Dr. Sabri YILMAZ

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2023

Akdeniz Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Yusuf Alparslan AVCI'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Sabri YILMAZ (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOPALOĞLU (İmza)

Tez Başlığı: BEYTÜ'L-HİKME'NİN KELÂM İLMİNİN GELİŞİMİNE ETKİSİ

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 10/ 01 /2023

Mezuniyet Tarihi : 16/02/2023

(İmza)

Prof. Dr. Engin KARADAĞ
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum BEYTÜ'L-HİKME'NİN KELÂM İLMİNİN GELİŞİMİNE ETKİSİ adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

31/01/2023

Yusuf Alparslan AVCI





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



31/01/2023

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Yusuf Alparslan AVCI
Öğrenci Numarası	202052049006
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Programı	Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Sabri YILMAZ
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Beytü'l-Hikme'nin Kelâm İlminin Gelişimine Etkisi
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2003247565
Rapor Tarihi	31.01.2023
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %12 Alıntılar dahil: %20
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 107 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Prof. Dr. Sabri YILMAZ Danışman Öğretim Üyesi	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET.....	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE BEYTÜ'L-HİKME

1.1. Beytü'l-Hikme'nin Oluşumuna Etki Eden Faktörler	4
1.1.1. Diğer Din ve Kültürlerle Etkileşim ve Önemli İlim Merkezlerinin Keşfedilmesi	4
1.1.2. İlme Verilen Önem ve Her Alanda Bilgiye Duyulan İhtiyaç	9
1.1.3. İslam İnancını Kültürel ve Entelektüel Alanda İfade Etme Gayreti.....	10
1.1.4. Hilafet Merkezinin Bağdat'a Taşınması.....	11
1.1.5. Siyasal Desteğin Sağlanması.....	12
1.1.6. Kâğıdın İslam Dünyasına Girişi	13
1.1.7. Emevîler Döneminde Divanların Arapçaya Dönüştürülmesi.....	13
1.2. Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşu ve Tarihi Seyri	15
1.2.1. Beytü'l-Hikme'nin İsimlendirilmesi	20
1.2.2. Beytü'l-Hikme'nin Fiziki Yapısı.....	22
1.2.3. Beytü'l-Hikme'nin İdarî Yapısı	23
1.3. Beytü'l-Hikme'deki Tercümanlar	25
1.4. Beytü'l-Hikme'deki Tercüme Faaliyetleri	26
1.5. Beytü'l-Hikme'nin Etkileri	28

İKİNCİ BÖLÜM

BEYTÜ'L-HİKME'NİN KELÂMCILAR VE FİKİRLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

2.1. Beytü'l-Hikme'de Gerçekleştirilen Çeviri Faaliyetlerinin Etkisi.....	31
2.1.1. Mantık Çevirileri Üzerinden Oluşan Etki	37
2.1.2. Felsefî Çeviriler Üzerinden Oluşan Etki	42
2.1.2.1. Felsefî Çevirilerin Ebu'l-Huzeyl el-Allâf Üzerindeki Etkisi.....	45
2.1.2.2. Felsefî Çevirilerin Nazzâm Üzerindeki Etkisi.....	51
2.1.2.3. Felsefî Çevirilerin Câhız Üzerindeki Etkisi.....	57
2.1.2.4. Felsefî Çevirilerin Gazzâlî Üzerindeki Etkisi.....	58
2.1.2.5. Tercüme Faaliyetleri Üzerinden İslam Dünyasına Giren Stoacı Düşüncelerin Etkisi.....	61
2.1.2.6. Felsefî Çevirilerin Kelâmcıların Atomculuk Düşüncesi Üzerindeki Etkisi.....	66
2.2. Telif Faaliyetleri Üzerinden Oluşan Etki	73

2.2.1. Yahudilere Karşı Yazılan Reddiyeler.....	74
2.2.2. Hristiyanlara Karşı Yazılan Reddiyeler	75
2.2.3. Zındıklara (Düalistere) Karşı Yazılan Reddiyeler.....	77
2.2.4. Diğer Dinler ve Felsefî Akımlara Karşı Yazılan Reddiyeler	77
2.2.5. Kelâmcıların Kozmolojik Konular Üzerine Yazdığı Eserler	79
2.3. Münazaralar Üzerinden Oluşan Etki	80
SONUÇ.....	85
KAYNAKÇA	87
ÖZGEÇMİŞ.....	96



KISALTMALAR

b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren, çevirmen
der.	: Derleyen
DİA.	: TDV. İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
yy.	: Yüzyıl

ÖZET

Beytü'l-Hikme, İslam düşünce tarihine damgasını vuran bir kurumdur. Bu kurum İslam felsefesi ve Kelâm ilmi başta olmak üzere birçok ilim dalının gelişimine etki etmiştir.

Beytü'l-Hikme'nin Kelâm ilmine etkisi, bu kurumda yapılan çeviri faaliyetleri, telif çalışmaları ve ilmî münazaralar yoluyla meydana gelmiştir. Etkinin en büyük kısmını tercüme faaliyetleri oluşturmaktadır. Beytü'l-Hikme'de gerçekleştirilen mantık ilmine dair tercüme, diğer din mensuplarının fikrî saldırılarına karşı söylem oluşturma yönünde ciddi katkıda bulunmuştur. Felsefeye dair yapılan çeviriler ise Kelâm ilminin ele aldığı konuların artmasını sağlamış, özellikle de dakîku'l- Kelâma dair konuların daha sistemli ve detaylı ele alınmasına katkıda bulunmuştur. Telif çalışmaları da aynı sonucu doğurmuştur. Kelâm bilginleri burada yapılan tercüme sayesinde kozmolojik konulara dair daha sistemli görüşler öne sürme imkânı elde etmişlerdir. Onlar, söz konusu hususlarda Yunan filozoflarına karşı reddiyeler içeren eserler yazdıkları gibi birbirlerinin görüşlerine karşı da eserler telif etmişlerdir. Ayrıca Beytü'l-Hikme'de Yunan düşüncesine dair eserlerin ve Kitab-ı Mukaddes'in tercüme edilmesi de önemlidir. Bunlar sayesinde diğer din mensuplarına sistemli ve tutarlı reddiyelerin yazılması sağlanmıştır. Beytü'l-Hikme'de yapılan tercümelerin yanında Kelâm ilmine dair konuların münazaralar yoluyla ele alınması da Kelâm ilminin gelişim sürecine katkıda bulunmuştur.

Litetatür taraması, karşılaştırma ve söylem analizi yönteminin kullanılacağı bu çalışmanın amacı Beytü'l-Hikme'nin Kelâm ilminin gelişimine etkisini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Beytü'l-Hikme, Abbasîler, Bağdat, Tercüme.

SUMMARY

THE IMPACT OF BAYT AL-HIKMAH ON THE DEVELOPMENT OF THE ISLAMIC THEOLOGY

Bayt al-Hikmah is an institution that left its mark on the history of Islamic thought. This institution has influenced the development of many branches of science, especially Islamic philosophy and Islamic theology (al-kalām).

The impact of Bayt al-Hikmah on the Islamic Theology has occurred through the translation activities, copyright studies and scientific debates carried out in this institution. Translation activities constitute the largest part of the impact. The translations on the science of logic here have made a serious contribution to create a discourse against the intellectual attacks of the members of other religions. Also, the translations made on the philosophical sciences increased the topics covered by Islamic theology, especially contributed to the more systematic and detailed handling of the topics related to physics and cosmology, namely *daqīq al-kalām*. In addition to these, the copyright studies also produced the same result. The scholars of Islamic theology had the opportunity to put forward more systematic views on cosmological issues thanks to the translations made in Bayt al-Hikmah. They have written many works that contained refutations against Greek philosophers on these issues, as well as copyrighted works against each other's views. It is also important to translate the works of Greek thought and the Bible in Bayt al-Hikmah. The systematic and consistent refusals were written to members of other religions thanks to the academic studies. Besides the translations made in Bayt al-Hikmah, the dealing of the issues with Islamic theology through debates also contributed to the development process of this science.

The aim of this study, in which the literature review, comparison and discourse analysis method will be used, is to reveal the effect of Bayt al-Hikmah on the development of Islamic theology.

Keywords: Islamic Theology, Bayt al-Hikmah, Abbasids, Baghdad, Translation.

ÖNSÖZ

Beytü'l-Hikme kurumu, Abbâsîler döneminde tesis edilmiş ve İslam kültür tarihine damgasını vurmuştur. Bu kurumun beş önemli fonksiyonu vardır. Birincisi, Beytü'l-Hikme, o dönemde yazılmış olan eserlerle birlikte kadim kültürlerle ait eserlerin toplandığı bir kütüphane idi. İkincisi, birçok dilden kitapların Arapçaya çevrildiği bir tercüme merkez idi. Üçüncüsü, tercüme eserlerle elde edilen bilgilerin İslam kültürü ve düşüncesiyle yoğrularak yeni eserlerin üretildiği bir ilim merkez idi. Dördüncüsü, gökyüzünün izlendiği bir gözlemeviydi. Sonuncusu ise ilmî toplantıların ve münazaraların yapıldığı bir ders halkasıydı.

Yunan dünyasından elde edilen bilgilerin İslam dünyasına etkisi hakkında çalışmalar mevcuttur. Ancak Beytü'l-Hikme merkeze alınarak yapılan çalışmalar son derece azdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Beytü'l-Hikme'nin Kelâma olan etkisini ele alan müstakil bir akademik çalışma mevcut değildir. Bu çalışmanın amacı, Beytü'l-Hikme'nin Kelâm ilminin gelişimine olan etkisini tespit ederek değerlendirmektir.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde Beytü'l-Hikme'nin ne zaman ve nasıl oluştuğu, kuruluşunu hazırlayan sebepler, tarihsel serüveni, işleyişi ve etkileri incelenmiştir. İkinci bölümde Beytü'l-Hikme'deki tercüme ve telif faaliyetlerinin ve orada yapılan münazaraların Kelâm ilmine olan etkisi ele alınmıştır. Tercüme faaliyetleri üzerinden oluşan etki ortaya konulurken büyük ölçüde Yunan felsefî birikiminin Kelâm ilmine olan etkisini ele alan eserlerden faydalanılmış, etkinin Beytü'l-Hikme'de çevrilen eserlerden oluşma ihtimali değerlendirilmiştir. Telif faaliyetleri üzerinden oluşan etki ortaya konulurken de müelliflerin vefat tarihleri, Bağdat ve Beytü'l-Hikme ile olan ilişkileri dikkate alınarak Beytü'l-Hikme etkisiyle kaleme alındığı düşünülen eserler incelenmiştir. Münazaralar üzerinden oluşan etki kısmında ise Beytü'l-Hikme bünyesinde yapılan ilmî münazaralara değinilerek bunun Kelâm ilminin gelişimine olan katkısı ele alınmıştır.

Konunun seçiminde ve yazım aşamasında her türlü desteği sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Sabri YILMAZ'a teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

Abbâsîler döneminde Bağdat'ta faaliyet gösteren ve İslam ilim-kültür tarihinde tercüme ve yüksek seviyedeki ilmî araştırma ve tartışmaların yapıldığı bir merkez olarak yerini alan Beytül-Hikme'nin ilk defa kimin tarafından ve ne zaman kurulduğu kaynaklarımızda açık bir şekilde zikredilmemektedir.¹ Bu kurumun Me'mûn (ö. 218/833) veya Hârûn Reşîd (ö. 193/809) dönemlerinde kurulduğuna dair çeşitli görüşler mevcut olmakla birlikte Beytül-Hikme'nin kuruluşunun düşünce ve teşebbüs olarak ilk Abbâsî Halifesi Mansûr (ö. 158/775) dönemine kadar uzandığı anlaşılmaktadır.² Söz konusu halife döneminde gerçekleşen çalışmalar ile Beytül-Hikme ilk olarak küçük bir kütüphane şeklinde ortaya çıkmış, Hârûn Reşîd döneminde daha geniş ve sistemli bir yapıya bürünmüş, Me'mûn dönemine gelindiğinde ise bir akademiye dönüşmüştür.³

Fetihler sonucu Müslümanların hakimiyet alanının genişlemesiyle diğer din ve kültürlerle sıkı temas içerisine girilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da diğer din mensuplarıyla etkileşime geçilmiş ve böylece İslam dinini ve Müslümanları ilgilendiren çeşitli konular etrafında da tartışmalar gerçekleşmiştir. Çünkü bu süreçte Hristiyan, Yahudi ve düalist din mensupları Müslümanların bazı inanç ve uygulamalarına eleştiriler getirmekteydi. Müslümanlar da eleştirilere cevap verebilmek için söz konusu din mensubu düşünürler tarafından telif edilen eserleri Arapçaya çevirmeye girişmişlerdir. Bu çeviriler sayesinde hem diğer dinler hakkında daha doğru bilgiler elde edilmiş hem de İslam dininin temel esaslarını savunmak üzere "söylem" oluşturabilmek için antik kitaplardan faydalanılmıştır.⁴ İşte Beytül-Hikme'nin en önemli fonksiyonu, söz konusu çeviri faaliyetlerinin burada gerçekleşmiş olmasıdır. Bu tercüme sayesinde İslam âlimleri bilim, felsefe ve mantık alanlarında özgün eserler verebilecek konuma gelmişlerdir. Nitekim Aristo'nun mantık ve felsefeye dair eserleri Beytül-Hikme'de çevrilen ilk eserler arasında yer almaktadır. Yine Abbâsî Halifesi Mehdi'nin (ö. 169/785) Aristo'nun tartışma sanatına dair *Topika* adlı eserinin çevrilmesini emretmesi,⁵ diğer din mensuplarına karşı İslam dininin temel ilkelerini savunmak için "söylem" oluşturma amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki aslında Beytül-

¹ Mahmut Kaya, "Beytül-Hikme", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, s. 88; Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 2019, s. 55.

² Kaya, "Beytül-Hikme", s. 89; Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 58.

³ Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 66.

⁴ Mustafa Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/3 (2003), s. 111-112,124.

⁵ Mustafa Demirci, "Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Rolü", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 11/44 (2015), s. 122-123.

Hikme'den önce de bazı çeviriler yapılmıştı. Mervân b. Hakem (ö. 65/685), Hâlid b. Yezîd (ö. 85/704), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) gibi Emevî Halifelerinin özel çabalarıyla tıp, astronomi, kimya gibi günlük ihtiyaçları karşılamaya yönelik alanlarla ilgili eserler tercüme edilmişti.⁶ Ancak bu dönemde felsefe ve mantığa dair eserlerin çevrildiğine dair herhangi bir veri mevcut değildir.

Bıraktığı etki açısından İslam düşünce tarihinde göz ardı edilemeyecek bir konumu bulunan Beytü'l-Hikme, günümüzde akademik çalışmalara da konu teşkil etmiştir. Bu kurum hakkında en derli toplu bilginin yer aldığı çalışma, Mustafa Demirci'nin *Beytü'l-Hikme* isimli kitabıdır. Bu kitapta Beytü'l-Hikme'yi oldukça ayrıntılı bir şekilde inceleyen Demirci, söz konusu kurumun çeşitli ilimlerin oluşum ve gelişimine yönelik etkisine de temas eder. Bu arada Beytü'l-Hikme'nin Kelâm ilmine etkisinden de kısaca bahseder. Aynı müellifin “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü” ve “Mutezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları –Cedel, Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü-” başlıklı makalelerinde Beytü'l-Hikme ile Kelâmın ilişkisine dair kısa ve özet bilgilere yer verilmektedir. Eylem Aslan'ın “Türk-İslam Felsefesinde Beytü'l-Hikme ve Felsefe Çalışmaları” başlıklı yüksek lisans tezi, Yusuf Polat'ın “Bir Eğitim ve Tercüme Kurumu Olarak Beytü'l-Hikme” başlıklı yüksek lisans tezi; Sadık Türker'in “İslam Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü” başlıklı makalesi, Mustafa Necati Barış'ın “İslam Bilim Tarihinde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı” ve Gazi Erdem'in “İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme” adlı makalelerinde kurum olarak Beytü'l-Hikme, işlevi ve oradaki tercüme faaliyetleri anlatılmaktadır. Yüksel Kanar'ın *Abbasi Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme* isimli kitabında da Beytü'l-Hikme hakkında önemli bilgi ve değerlendirmeler yer almaktadır. Dimitri Gutas'ın *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* başlıklı kitabı da Beytü'l-Hikme ile ilgili önemli bilgi ve değerlendirmeler içermektedir. Söz konusu çalışmalarda, Beytü'l-Hikme'de gerçekleştirilen çeviri faaliyetleri ve ilmî münazaraların, İslam felsefesi ve Kelâm ilmi başta olmak üzere İslam ilim ve düşünce tarihinde etkin olan birçok ilim dalının gelişmesine etki ettiği belirtilmektedir. Ancak söz konusu çalışmalarda, Beytü'l-Hikme'nin Kelâm ilminin gelişimine etkisinin ayrıntılı bir şekilde ele alındığı söylenemez.

Tercüme, telif, ilmî araştırma ve münazaraların gerçekleştirildiği merkez olan Beytü'l-Hikme'nin, Kelâm ilminin gelişimine ne ölçüde ve nasıl etki ettiği merak konusudur. Beytü'l-

⁶ Muhittin Macit, “Tercüme Hareketleri”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XL, s. 501-502; Mahmut Kaya, “Felsefe”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 312-313.

Hikme'nin İslâmî ilimlerin gelişimine etkilerine kısaca işaret eden çalışmalar gözden geçirildiğinde Beytü'l-Hikme'nin Kelâm ilminin gelişimine etkisinin daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Beytü'l-Hikme'deki bilim, felsefe ve mantık alanlarında yapılan tercüme ve telif faaliyetlerinin yoğunlaşmasından sonra Kelâm ilminin ele aldığı konuların genişlediği, böylece kelâmcıların, İslam'ın inanç esaslarını savunma kabiliyetlerinin kuvvetlendiği ve diğer din mensuplarıyla yapılan münazaralarda daha etkin oldukları dikkate alındığında Beytü'l-Hikme'nin genel anlamda Kelâm ilminin gelişimini olumlu yönde etkilediği düşünülmektedir.

İslam düşünce tarihinde yüksek seviyedeki ilmî araştırma ve tartışmaların yapıldığı bir merkez olarak yerini alan Beytü'l-Hikme'nin Kelâm ilminin gelişimini üç yönden etkilediği ifade edilebilir. Bunlardan birincisi tercüme faaliyetleridir. Tercüme edilen kitaplardaki konuların Kelâm eserlerine nasıl yansıdığı, söz konusu kitaplarla kelâmcıların telif ettikleri kitaplar arasında karşılaştırmalar yapılarak ortaya konulabilir. İkinci etki alanı telif faaliyetleridir. İslam bilginleri tercümeler vasıtasıyla elde ettikleri bilgi, kavram ve konuları ele alışıdaki yöntemleri dikkate alarak yeni kitaplar yazmışlardır. Tercüme edilen kitaplardaki bu metodların Kelâm kitaplarına ne derecede etkide bulunduğu karşılaştırma suretiyle tespit edilebilir. Telif faaliyetlerinin diğer bir yönü ise diğer din mensubu düşünürlere karşı yazılan reddiyelerdir. Bu reddiyelerin Kelâm ilminin gelişimine etkisi de belirlenebilir. Üçüncü etki alanı ise Beytü'l-Hikme'de diğer din mensuplarıyla yapılan münazaralardır. Söz konusu münazaraların Kelâm ilmine ne ölçüde ve nasıl katkı yaptığı ortaya konulabilir. Litetâtür taraması, karşılaştırma ve söylem analizi yöntemine başvurularak hazırlanan bu çalışmanın, Beytü'l-Hikme'nin Kelâm ilminin gelişimine etkisi hakkında tatminkâr bir bilgi sağlaması hedeflenmektedir.

Belirlenen hedefe ulaşabilmek için öncelikle, Beytü'l-Hikme'nin kuruluşu, tarihi seyri, işleyişi ve bu kurumda gerçekleştirilen faaliyetler ele alınmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE BEYTÜ'L-HİKME

1.1. Beytü'l-Hikme'nin Oluşumuna Etki Eden Faktörler

Beytü'l-Hikme'nin oluşumunda birden fazla etki söz konusudur. Bunların; diğer din ve kültürlerle olan etkileşim ve önemli ilim merkezlerinin keşfedilmesi, ilme verilen önem ve her alanda bilgiye duyulan ihtiyaç, İslam inancını kültürel ve entelektüel sahada ifade etme gayreti, hilafet merkezinin Bağdat'a taşınması, siyasi desteğin sağlanması, kâğıdın İslam dünyasına girişi, Emevîler döneminde dîvan kayıtlarının Arapçaya çevrilmesi şeklinde sıralanması mümkündür. Şimdi bu faktörler açıklanmaya çalışılacaktır.

1.1.1. Diğer Din ve Kültürlerle Etkileşim ve Önemli İlim Merkezlerinin Keşfedilmesi

Fetihlerle birlikte İslam toprakları genişlemiş ve bunun sonucunda diğer din ve kültürlerle etkileşim başlamıştır. “Temas teorisi” olarak da adlandırılan⁷ söz konusu etkileşim Emevîler ve Abbâsîler döneminde farklı şekillerde kendini göstermiştir. Emevîler döneminde gayrimüslimlerle olan ilişkilerin Abbâsîler dönemine nazaran daha kısıtlı olduğu ifade edilmektedir. Bu durum söz konusu dönemde kültürel etkileşimin zayıf kalmasına sebep olmuştur. Nitekim Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) döneminde Hristiyanların Müslümanlara benzetilmesi yönünde uygulamalar yapılmış, onların İslam hizmetinde kullanılması yasaklanmıştı. Bu da gayrimüslimlerin sosyal hayata katılmasını büyük ölçüde kısıtlamıştı. Abbâsîler dönemine gelindiğinde ise daha hoşgörülü bir politika izlenmiş; din, dil ve kültür açısından çeşitlilik gösteren demografik yapı Arapça ana çatısı altında birleştirilmiş ve çok kültürlü bir yapı kurulmuştur. Bu çok kültürlü yapının temelini atan kişi ise Halife Mansûr (ö. 158/775) olmuştur.⁸ İlerleyen bölümlerde de ele alınacağı üzere Abbâsîler döneminde birçok gayrimüslim tabip, tercüman ve diğer alanlara dair bilginlerin saray hizmetinde bulunması da bunu desteklemektedir. Dolayısıyla bu durumun, Beytü'l-Hikme'deki tercüme hareketlerinin başlamasını sağlayan önemli bir etken olduğu ifade edilebilir.

Fetih hareketlerinin bir diğer etkisi de önemli ilim merkezlerinin keşfedilmesidir. Beytü'l-Hikme'den hemen önceki dönemde Yukarı Mezopotamya'da İskenderiye, Antakya, Nu-

⁷ Burcu Bayer, “Halife Memun'un Rüyası: Beytü'l-Hikme ve Bağdat'taki Çeviri Hareketine Dair Argümanların Değerlendirilmesi”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 63 (2018), s. 42.

⁸ Eyyüp Tanrıverdi, “Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdi'nin Zındıklık Mücadelesi”, *İSTEM Dergisi*, 6/12 (2008), s. 108.

saybin, Ruha, Kınnesrin, Harran, Cündişâpûr gibi Yunan düşüncesini öğreten elliye yakın medrese mevcuttu. Müslümanlar bu medreseler yoluyla Mezopotamya, Asur-Babil, Hint, Mısır, Fenike, Yunan, Roma ve İran medeniyetlerinin meydana getirdikleri ilmî ve kültürel birliğe ulaşabilmişlerdir.⁹ Şimdi örnek olması bakımından söz konusu medreselerin bir kısmı ve oluşturdıkları etki kısaca anlatılmaya çalışılacaktır.

İskenderiye Medresesi: Ünlü Makedon kralı İskender (M.Ö. 323)'in komutanlarından biri olan Batlamyus Soter (M.Ö. 285-223), İskenderiye'yi ülkesinin başkenti yaptıktan sonra şehirde Yunan kültür ve ilimlerinin okutulduğu bir akademi kurmuştu. Batlamyus bu akademinin yanında bir de kütüphane açmıştı. Bu medresede miladi dördüncü yüzyılda Platon ve Aristoteles felsefesi iyice kök salmıştı. Ayrıca burada mantık kitapları da okutuluyordu. İslam fetihlerinin ilk başladığı dönemlerde İskenderiye önemli bir ilim merkezi konumundaydı. Müslümanların bu medrese ile kapsamlı teması Emevîler döneminde meydana gelmişti. Özellikle Hâlid b. Yezîd (ö. 85/704) İskenderiye'deki âlimlerle iyi ilişkiler kurmuştu. O, buradaki ilim adamlarına tıp kitaplarını çevirtmiş ve onlardan kimya ilmini öğrenmiştir.¹⁰

İskenderiye medresesi, ticaret ve fikir itibarıyla daha önemli başka ilim merkezlerinin oluşması ve bundan dolayı şehrin ehemmiyetini kaybetmesi sebebiyle Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) döneminde İskenderiye'den Antakya'ya taşınmıştır.¹¹

Bu medresede Aristo şârihlerinden olan ve eserleri Beytü'l-Hikme'de çevrilen Theophrastos (M.Ö. 287), Proklus (m. 485), İskender el-Afrodisi (m. 3.yy), Porphyrios (m. 304), Themistios (m. 387), Plutarkos (m. 125), Yahya en-Nahvî (m. 6.yy) gibi isimler bulunmaktadır.¹² Bunların arasında Yahya en-Nahvî İslam dönemine yetişmiş tek kişidir. İbn Nedim, onun Amr b. El-Âs (ö. 43/664)'ın Mısır'ı fethettiği sırada yaşadığını, Amr'ın ona ikramlarda bulunduğunu ve iltifat ettiğini nakletmektedir.¹³

Antakya Medresesi: Miladi 270 yılında kurulan bu medrese önceleri; ilmî, tarihî ve etimolojik açıklamalara dayanarak İskenderiye medresesinin sembolik açıklamalarına karşı koymaktaydı.¹⁴ İskenderiyeli âlimlerin buraya intikal etmesinden sonra ise Antakya Medrese-

⁹ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 33-34.

¹⁰ Fazıl Halil İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri", çev. Ahmet Aslan, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2001), s. 169-171.

¹¹ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul (ts.), s. 57; İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri", s. 172.

¹² Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 35

¹³ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 826.

¹⁴ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 35; Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976, s. 165.

sinin düşünce bakımından asıl önemli olduğu dönem başlamış oldu.¹⁵ İçinde ders okutulmayan bu medrese, dinin akidelerini yayan ve bunları felsefî delillerle savunan Hristiyan bilginler topluluğundan oluşmaktaydı.¹⁶

Antakya medresesinin konumuzu ilgilendiren en önemli yönü, Süryaniliğin önde gelen ismi İstefan b. Basdille, Aristo şârihi ve Süryani yazar Probus ve İslam'dan sonra da Yakub er-Rahavî (ö. 90/708) vasıtasıyla Yunan düşüncesinin bir taşıyıcısı olmasıdır. Nasturi mezhebinin güç kazanmasından sonra, âlimlerinin birçoğunun Urfa'ya göç etmesiyle bu medrese önemini yitirmiştir.¹⁷

Harran Medresesi: Eski Mezopotamya politeizmine bağlı olan Harranlıların¹⁸ meydana getirmiş olduğu bu medresenin ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmemektedir.¹⁹ Harran ve civarındaki bölgeler İskender'in yaptığı fetihlerin ardından Yunan hâkimiyetine girmiş ve bundan sonra Yunan kültürü Harranlılar arasında son derece etkili olmuştur. Öyle ki bu etkidenden sonra Pisagor ve Platon gibi Yunan filozoflar peygamber olarak kabul edilmiştir.²⁰ Söz konusu etki, Harran medresesinde de kendini göstermiş ve Yunan kültürünün özellikle de Yeni Platoncu felsefenin merkezi haline gelmiştir.²¹

Halife Me'mûn 215/830 yılında çıktığı Bizans seferinde Harran'a uğradığı zaman onlara ya Müslüman olmalarını ya da cizye hakkında faydalanabilmeleri için Allah'ın kitabında isimlerini andığı dinî gruplardan birine girmelerini istemiş, aksi takdirde kendilerini cezalandıracağını bildirmiştir. Bunun üzerine Harranlıların bir kısmı Müslüman bir kısmı da Hristiyan olmuş, geriye kalanlar da kendilerini "Sâbiî" olarak tanımlamışlar ve bundan sonra "Harranlı Sâbiîler" olarak anılmaya başlamışlardır.²² Bu olay bizim için son derece önemlidir. Çünkü Harranlıların "Sâbiî" adını almaları bir dönüm noktası olmuş, özellikle dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra Harranlı Sâbiîler tıp, felsefe ve edebiyat alanlarında tercüme faaliyetleri yürütmüşlerdir.²³ Bunun sonucunda da Beytü'l-Hikme'nin kurulduğu dönemde Yunan ve Mezopotamya düşüncesinin önemli bir taşıyıcısı konumuna gelmişlerdir. Beytü'l-Hikme'nin kuruluşundan sonra Bağdat'a gelen Sâbit b. Kurre (ö. 288/901), onun oğlu Sinan

¹⁵ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 34-35.

¹⁶ Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 165.

¹⁷ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 36.

¹⁸ Şinasi Gündüz, "Harranîler", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI, s. 241.

¹⁹ İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri", s. 175.

²⁰ Gündüz, "Harranîler", s. 241-242.

²¹ İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri", s. 175.

²² Gündüz, "Harranîler", s. 240-241.

²³ Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, s. 343.

b. Sâbit (ö. 331/943), onun da oğlu İbrahim b. Sinan (ö. 335/947) gibi âlimler, Beytü'l-Hikme'deki tercüme faaliyetlerine ve ilmi çalışmalara ciddi katkıda bulunmuşlardır.²⁴

Harran okulunun Mu'tezilî düşüncelere etki ettiği ifade edilmektedir. Nitekim Mu'tezile'ye de nispet edilen Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742),²⁵ Harran'daki felsefî ve kültürel ortamdan etkilenmiştir. Onun itikadî görüşlerini ortaya koyarken Harran vasıtasıyla Yeni Platoncu düşüncelerden etkilendiği de dile getirilmiştir. Aynı şekilde Cehm b. Safvan (ö. 128/746)'ın da Harran vasıtasıyla Yeni Platonculuk'tan etkilendiği nakledilmiştir.²⁶

Mu'tezile'nin tenzihî din dilini, yani Tanrı'nın ne olmadığını ifade etme hususunda da Harran okulundan etkilendiği ifade edilmiştir. Nitekim Harran Sâbiîlerine göre Tanrı, hiçbir şeye benzemeyen ve bambaşka bir varlık olmasından dolayı O'na sıfatların atfedilmesi mümkün değildir. Tanrının sıfatlarının olmaması ise O'nun bilinmesine ve anlaşılmasına mani olmaktadır. Mu'tezilî âlimler ise buna karşılık olarak, Tanrının varlığından ayrı sıfatları kabul etmenin, Tanrının zatında çokluğa neden olacağını ifade etmektedirler. İşte Mu'tezile, tevhid söylemi oluşturma aşamasında Harranlı Sâbiîlerin bu düşüncelerinden etkilenmiştir.²⁷ Dolayısıyla Beytü'l-Hikme'den önce Harran Okulu vasıtasıyla felsefeden şifahî olarak etkilenilmiş ve bu da Beytü'l-Hikme için bir altyapı oluşturmıştır.

Cüdişâpur Medresesi: Cüdişâpur, Sâsânî hükümdarı I. Şâpûr (241-273) tarafından İran'ın Huzistan bölgesinde Rum esirlerini yerleştirmek için²⁸ kurulmuş olan bir şehirdir. I. Hüsrev (531-579) bu şehirde tıp, felsefe ve diğer ilimlerin okutulduğu bir okul kurmuş ve o dönemde şehir büyük bir ilim merkezi haline gelmiştir. Bu dönemde Aristoteles ve Platon'un birtakım eserleri ve *Kelile ve Dimne* adlı Hint kökenli meşhur masal kitabı Farsçaya tercüme edilmiştir.²⁹

İslam tarihinde bu medrese ile ilk ilişkinin Halife Mansûr'un midesinden rahatsızlanması sebebiyle bu okul mensubu Curcîs b. Buhtîşû' (ö. 152/769)'yu Bağdat'a çağırması sonucu başladığı ifade edilmektedir.³⁰ Daha sonra ise tıp eğitimi ile meşhur olan bu medresenin mensubu Buhtîşû' ailesi Bağdat'a gelmiş ve tıp öğrenimi konusunda onlardan istifade edil-

²⁴ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 37.

²⁵ Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, s. 543.

²⁶ Nazlı Eker, "Tercüme Faaliyetleri ve Mu'tezilî Oluşuma Etkisi", *Batman Akademi Dergisi*, 5/2 (2021), s. 387-388.

²⁷ Hülya Altunya, "Mu'tezile Kelamcılarının Din Dili Anlayışlarına Harran Okulu'nun Katkısı", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, c. 2 (2006), s. 358-360.

²⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara 2019, s. 57.

²⁹ Recep Uslu, "Cüdişâpur", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VIII, s. 118.

³⁰ İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri", s. 177.

miştir.³¹ Ayrıca bu aile Beytü'l-Hikme'de de faaliyet göstererek tercüme ve telif çalışmalarına katılmışlardır.³²

Cündişâpûr, Hint düşüncesinin bir kısmının İslam dünyasına ulaşmasında etkili olmuştur. Hintli âlimlerin Cündişâpûr'a gelerek Hint kültürüne dair yazılmış olan eserleri Farsça'ya tercüme ettikleri aktarılmaktadır. Söz konusu kitapların bir kısmı daha sonra Beytü'l-Hikme'de Arapçaya tercüme edilmiştir.³³

Sâsânî hükümdarı Hüsrev Enürşivan (ö. 579), Roma İmparatoru Jüstinyen (ö. 565)'in Atina okulunu kapatması üzerine buradaki bilginleri Cündişapur okuluna yerleştirmiştir. Sonrasında burada ciddi bir çeviri hareketi başlamış, Platon ve Aristoteles'in bazı eserleri Pehlîvîceye çevrilmiştir. Aynı zamanda Hüsrev Enürşivan da felsefî düşünceye fazlaca ilgi duyduğu için sık sık felsefî tartışmalar düzenlemekte ve kendisi de bu tartışmalara katılmaktaydı. Müslümanlar Huzistan bölgesini fethettiğinde burada bilimsel faaliyetler devam etmekteydi. Cündişapur'un Mu'tezile'nin çoğunlukta olduğu Basra'ya olan yakınlığı, Mu'tezile'nin buradaki bilimsel ve kültürel birikimden faydalanmasına vesile olmuştur.³⁴

Nusaybin ve Urfa medreseleri: Nusaybin psikoposu, burada Yunan dinini Süryanice konuşan Hristiyanlar arasında yaymayı hedefleyen bir medrese açmıştır.³⁵ 320 ya da 325 yılında açılan bu okulun Hristiyan hocaları, Bizans-Sasanî savaşında Bizanslıların mağlup olması üzerine Nusaybin şehrinin Sâsânîlere teslim edilmesiyle Urfa'ya göç etmiştir. Burada 373 yılında yeni bir okul kurulmuş ve böylece Nusaybin medresesi bir anlamda Urfa'ya taşınmıştır.³⁶ Bundan bir asır sonra siyasî ve mezhebî çatışmalardan ötürü Urfa'daki bu okul kapatılmış ve yeniden Nusaybin'e taşınmıştır.³⁷

³¹ Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, 159.

³² Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 39.

³³ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 38.

³⁴ Eker, "Tercüme Faaliyetleri ve Mu'tezili Oluşuma Etkisi", s. 377; Galip Türkan, "Müslümanlığın Ortaya Çıkışı Bağlamında Dini ve Sosyo-Kültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2019), s. 64-65.

³⁵ İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri", s. 175.

³⁶ Ruhi Abat, "İslam Düşüncesi ve Medeniyetinin Gelişiminde Tercüme Hareketleri ve Nusaybin Medresesinin Etkisi", *Makalelerle Mardin III: Eğitim-Kültür-Edebiyat*, 2007, s. 87. Burada müellif, "Nusaybin okulu, 320 veya 325 yılında Nusayriler tarafından kuruldu" ifadesini kullanmaktadır. Müellif muhtemelen "Nesturiler" yerine sehven "Nusayriler" diye yazmıştır. Zira Nusayrilik, "Hz. Ali'ye ilahlık isnat eden Bâtını bir fırka" olarak tanımlanır. Bkz: İlyas Üzümlü, "Nusayrilik", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIII, s. 270. Dolayısıyla Nusayrilerin bu medrese ile ilişki kurması mümkün değildir. Nesturilerin ise Nusaybin ile olan ilişkisi araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Bkz: Metin Tuncel, "Nusaybin", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIII, s. 269; Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 158.

³⁷ Abat, "Tercüme Hareketleri ve Nusaybin Medresesi", s. 88; İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri", s. 175; Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, 158.

Bu okulun bilginleri hem Süryanice hem de Yunancayı iyi bilmekteydi ve bu durum; teoloji, felsefe, tıp, matematik, geometri, astronomi, edebiyat gibi alanlara dair pek çok eserin Yunancadan Süryaniceye tercüme edilmesine zemin oluşmuştur. Özellikle Aristo ve şarihlerinin eserlerinin Süryaniceye çevrilmesi konumuz açısından önemlidir. Zira Yunancadan Süryaniceye çevrilen söz konusu eserler daha sonra Beytü'l-Hikme'de Arapçaya kazandırılmıştır. Sonuç olarak bu medrese, Yunan düşüncesinin önce Süryani, sonra İslam dünyasına ve ardından da Avrupaya intikalinde anahtar bir rol üstlenmiştir.³⁸

Beytü'l-Hikme'nin kuruluşundan önce bölgede etkili olan bu ilim merkezleri İslam fetihleri sayesinde idarî ve siyasî olarak birleştirilmiş ve ilim adamları hangi din ve mezhepten olursa olsun özgür bir şekilde çalışma imkânı bulmuşlardır. Böylece bölgede kendi alanlarında aktif ve muhtelif dillerde çalışmalar yapan birçok uluslararası bilgin ortaya çıkmıştır.³⁹ Abbâsîler de bu gelişmelerle birlikte söz konusu medreselerin ne denli önemli olduğunun idrakine varmışlar, Cündişâpûr ve İskenderiye medreselerinin bir benzeri olarak Beytü'l-Hikme'yi kurmuşlardır.⁴⁰

1.1.2. İlme Verilen Önem ve Her Alanda Bilgiye Duyulan İhtiyaç

İslam dini ilme son derece önem vermektedir. Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'de "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"⁴¹ buyrularak ilme verilen önem açık bir şekilde ortaya konmuştur. Yine ilmin önemini dile getiren ve akla vurgu yapan pek çok ayet-i kerime mevcuttur.⁴² Kur'an-ı Kerim'de kişiyi ilme teşvik eden ve fizik, kimya, biyoloji, astronomi, tıp gibi bilim dallarına işaret eden yediyüzelli kadar ayet-i kerime vardır.⁴³ Hadis metinlerinde de pek çok yerde ilme vurgu yapılmaktadır. "Bir ilim öğreten kişiye, -onların sevabında bir ek silme olmaksızın- öğrettiği ilimle amel edenlerin kazandıkları sevap kadar sevap verilir."⁴⁴ "Sadakanın en faziletlisi, Müslümanın bir bilgiyi öğrenmesi, sonra da o bilgiyi Müslüman kardeşine öğretmesidir."⁴⁵ gibi rivayetler buna birer örnektir. İşte İslam dininin ilme bu denli

³⁸ Abat, "Tercüme Hareketleri ve Nusaybin Medresesi", s. 87-89.

³⁹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2020, s. 27.

⁴⁰ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 40.

⁴¹ Zümer 39/9.

⁴² Bkz: Hac 22/46; Nahl 16/12; Ra'd 13/3; Mü'minûn 23/80 vd.

⁴³ Fahri Kayadibi, "Kur'an'ın Eğitim, Bilim ve Araştırmaya Verdiği Önem", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006), s. 4; İbrahim Emiroğlu, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1998), s. 76.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût- Âdil Mürşid-Muhammed Kamil Kara Belbeli- Abdüllatif Hırzullah, Dâru-r Risaleti'l-Âlemiyye, 2009, "Sünnet", 18, (no.240)

⁴⁵ İbn Mâce, "Sünnet", 20, (no. 243)

önem vermesi Müslümanları sadece dinî ilimlere değil, tabîî ve beşerî ilimlere de yöneltmiştir. Bunun yanında dinin bazı emirlerini yerine getirebilmek ve günlük ihtiyaçları karşılayabilmek için de beşerî ilimlere ihtiyaç duyulmuştur. Söz gelimi Kible'nin tayini, namaz vakitlerinin belirlenmesi ve mirasın pay edilmesi gibi meselelerin halli için matematik bilimi ile ilgilenilmiş ve matematiğe dair yazılan Yunan ve Hint Medeniyetine ait eserler Arapçaya kazandırılmıştır.⁴⁶ Yine astronomi ve astrolojide de gündelik hayatla ilgili pek çok fayda gören Müslümanlar, kible tayini, namaz vakitlerinin belirlenmesi, karada ve denizde gidilecek istikametın tespiti, ziraat işlerinin zamanlanması gibi ihtiyaçlardan dolayı bu ilimle ilgilenmişlerdir.⁴⁷ Yukarıda da ifade edildiği gibi Halîfe Mansûr hastalanınca Curcûs b. Buhtîşû'yu Bağdat'a çağırması ve daha sonra ondan ve ailesinden tıp öğrenimi konusunda istifade edilmiştir.

Kozmolojik tartışmaların başlamasından sonra klasik fizik ilmine duyulan ilginin artması da buna bir örnektir. İslam düşüncesinde atom, cisim, hareket, nedensellik gibi fiziğe dair konuların ilk defa kelâmcılar tarafından tartışılmaya başlandığı kabul edilmektedir.⁴⁸ İşte kelâmcılar bu türden konuları ele alırken genellikle şifahi yolla edinilen mevcut bilgilerle yetinilemeyeceğini anlayınca bu konularda derinleşme ihtiyacı hissedilmiş ve bu da tercüme hareketlerinin başlamasına,⁴⁹ dolayısıyla Beytû'l-Hikme'nin oluşumuna katkı sağlamıştır.

1.1.3. İslam İnancını Kültürel ve Entelektüel Alanda İfade Etme Gayreti

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde dinî bir konuda akla gelen her soruyu bizzat Allah'ın elçisi cevaplamaktaydı. Ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret gibi itikadî meseleler de bunlar arasında yer almaktaydı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ihtilaflar ortaya çıkmaya başlamış, bunun sonucunda da bir soruya birden fazla cevap verilmeye ve çözüm üretilmeye yönelinmiştir. Aynı zamanda İslam toprakları gün geçtikçe genişliyor ve insanlar akın akın İslam'a giriyordu. Yeni Müslümanlar dinleri hakkında çok kısıtlı bilgiye sahiptiler. Bu da diğer din mensuplarının ortaya attığı şüphelere karşı onları zayıf kılmaktaydı.⁵⁰ Dolayısıyla İslam inancını hem ihtilaflar sonucunda ortaya çıkan fikir karmaşasını önlemek hem de yeni Müslümanlara dini anlatmak ve diğer din mensuplarının saldırılarına cevap

⁴⁶ Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020, s. 71.

⁴⁷ Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s.123.

⁴⁸ Mehmet Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, s. 121.

⁴⁹ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 128.

⁵⁰ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, s. 383-385; İlyas Çelebi, "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2020, s. 47-62.

vermek üzere kültürel ve entelektüel alanda ifade etme ihtiyacı hâsıl oldu. Bu da Müslümanların kadim kültürel mirasa yönelmelerine sebep oldu. Nitekim tevhid inancını ispatlamaya katkı sağlayan her şey İslam’a uygundur ve bir Müslüman da dünyada var olan bütün bilgi daireleriyle ilişki içerisinde olmalıdır.⁵¹ Onun içindir ki İslam alimleri bu hususta özellikle mantık ve felsefe çevirilerinden faydalanmışlar ve onları tevhid akidesini ispat etmede kullanmışlardır. Bunu yaparken de herhangi bir kısıtlama yoluna gitmemişler, her türlü bilgiye açık olmuşlardır. Söz gelimi, ileride de ele alınacağı üzere, tevhid inancına aykırı düşünceleri ispat için kullanılan atomculuk düşüncesini İslam âlimleri yeniden yorumlayıp tevhidi ispat eden bir düşünce hüviyetine büründürmüşlerdir.

1.1.4. Hilafet Merkezinin Bağdat’a Taşınması

Abbâsî hilafetinin ilk merkezi Kûfe’dir. Sonrasında güvenlik gerekçesiyle devlet merkezi önce Haşimiyye’ye sonra da Enbar’a taşınmıştır. Ancak bu merkezler de Abbâsî devleti için bazı güvenlik zaafı taşıdığı için Halife Mansûr, Sâsânîlerin eski başkenti olan Medain yakınında Bağdat isimli yeni bir şehir kurmaya karar vermiştir.⁵² Bağdat’ın Fırat ile Dicle’yi birbirine bağlayan ve gemilerin geçmesine elverişli bir kanalın yakınında bulunması, bütün istikametlere giden yolların birleştiği noktada bulunması ve kadîm Hindistan ticaret yolunun buradan geçmesi,⁵³ kültürel çeşitliliğin oluşmasını sağlamıştır. Dimitri Gutas, o dönemdeki Bağdat’ı şöyle ifade etmektedir:

Abbasi devrimi, Bağdat’ın kuruluşu ve hilafetin Irak’a taşınması gibi faktörler Arap imparatorluğunun kültürel yönelimini baştan aşağı değiştirdi. Bağdat’ta Şam’daki Bizans etkisinden uzakta, Irak’taki nüfusun tamamen farklı demografik bileşimi temelinde çok kültürlü yeni bir toplum gelişti. Bu toplum (a) yerleşik nüfusun çoğunluğunu oluşturan Aramca konuşan Hristiyanlar ve Yahudiler; (b) daha çok şehirlerde yoğunlaşan Farsça konuşanlar; (c) Fırat üzerinde el-Hire’de olduğu gibi yerleşik hayata geçmiş ve Hristiyanlığı benimsemiş ya da Kuzey Irak topraklarında görüldüğü gibi kısmen göçebe kalmış Araplardan oluşmaktaydı.⁵⁴

Bunlara ek olarak Bağdat’ın savaş ortamından uzak olması ve kadîm medeniyetlerin merkezi olan Mezopotamya’da bulunması⁵⁵ da aynı etkiyi yaratmıştır. İşte yeni kurulan Bağdat’ın bu özellikleri Beytü’l-Hikme’nin kuruluşuna ve çeviri hareketlerine zemin hazırlamıştır.⁵⁶ Zira Gutas, Bağdat’taki entelektüel iklime vurgu yaparak “Abbâsî hanedanı iktidara

⁵¹ Demirci, *Beytü’l-Hikme*, s. 50.

⁵² Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 4*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, s. 93.

⁵³ Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 4*, s. 94; Yüksel Kanar, *Abbasi Devrimi, Bağdat ve Beytü’l-Hikme*, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 32.

⁵⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 30.

⁵⁵ Kanar, *Abbasi Devrimi, Bağdat ve Beytü’l-Hikme*, s. 32.

⁵⁶ Kanar, *Abbasi Devrimi, Bağdat ve Beytü’l-Hikme*, s. 34.

gelmemiş ve Bağdat'ı başkent yapmamış olsaydı, Şam'da Yunanca-Arapça çeviri hareketi diye bir şey ortaya çıkmazdı.”⁵⁷ ifadesini kullanmaktadır.

1.1.5. Siyasal Desteğin Sağlanması

Beytül-Hikme'nin kuruluşuna etki eden önemli faktörlerden biri de siyasî desteğinin sağlanmasıdır. Bu noktada özellikle Abbâsî halifelerinden Mansûr (ö. 158/775), Mehdi (ö. 169/785), Hârûn Reşîd (ö. 183/809) ve Me'mûn (ö. 218/833)'un isimleri ön plana çıkmaktadır. Bu halifeler kadîm eserlerin temin edilmesini sağlamanın yanında bu eserlerin tercüme edilmesi için de çaba göstermişlerdir. Mesela Mansûr; Perslere, Yunanlılara ve Süryanilere ait yazma eserlerin Bağdat'a getirilmesini sağlamıştır. Yine Bizans'a elçiler göndererek oradan bazı kitaplar getirtmiştir.⁵⁸

Halife Mehdi (ö. 169/785) ise Abbâsîler devrinde zındıklıklarla giriştiği mücadelede ön plana çıkmıştır. Bu mücadele sadece siyasî ve askerî alanda olmamış, fikrî ve edebî faaliyetlerde de kendini göstermiştir. Nitekim bu dönemde Markiyonîler, Maniheizmler ve Deysanîler gibi dinî gruplar kendi düşüncelerini destekleyen kitapları Arapçaya tercüme etmekteydiler. Buna karşılık olarak Mehdi de İslam düşüncesini destekler mahiyetteki eserlerin tercüme edilmesini sağlamıştır. Ayrıca o, kelâmcılara ve diğer bilginlere de bu gruplara karşı reddiye yazmalarını emretmiştir.⁵⁹

Benzer gelişmeler Hârûn Reşîd döneminde de meydana gelmiştir. O, Anadolu'ya yaptığı seferlerde Bizans şehirlerinden kadîm Yunan bilginlerine ait tıp, felsefe, matematik gibi alanlara dair kitapları Bağdat'a getirtmiş ve onları tercüme ettirmiştir. Yine o sarayına çeşitli ilim dallarına ait âlimleri toplayarak ilmî tartışmaların meydana gelmesini sağlamıştır.⁶⁰

Aynı şekilde Me'mûn'un faaliyetleri de son derece önemlidir. Gerek kendisinden önceki halifelerin gayretleri gerekse Merv'de Helenistik atmosfer içerisinde eğitim görmüş olması, onun felsefeye olan ilgisini artırmıştır. Beytül-Hikme'de yapılan tercüme hareketleri onun zamanında zirveye çıkmıştır. O İstanbul'a heyetler göndererek felsefe, tıp, hendese, musiki gibi alanlarda yazılmış eserlerin Bağdat'a getirilmesini sağlamış, ardından da bunları tercüme ettirmiştir.⁶¹ Yine Bizans krallarına pahalı hediyeler göndermek suretiyle Platon (M.Ö.

⁵⁷ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 30.

⁵⁸ Demirci, “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Rolü”, s. 107.

⁵⁹ Tanrıverdi, “Abbasilerin Kültürel Politikası Açısından Mehdi'nin Zındıklık Mücadelesi”, s. 106-115; Demirci, “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Rolü”, s. 108.

⁶⁰ Demirci, “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Rolü”, s. 108.

⁶¹ Nahide Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991, s. 156-157.

347), Aristoteles (M.Ö. 322), Hipokrat (M.Ö. 375), Galen (ö. 200), Öklid (M.Ö. 330), Batlamyus (ö. 168) gibi filozofların eserlerini sipariş etmiştir. Hatta Me'mûn ile Bizans Kralı III. Mihail arasında yapılan barış anlaşmasının bir maddesinde İstanbul'daki bir kütüphanede depolanan kitapların Abbâsîlere verilmesi öngörülmüştür.⁶²

1.1.6. Kâğıdın İslam Dünyasına Girişi

133/751 yılında İslam ordusu ile Çin ordusunun Talas nehri kıyısında tutuştuğu savaştan İslam ordusu galibiyetle ayrılmıştı. Bu savaşın kültür tarihi açısından en önemli sonucu, keten ve kenevirden üretilen kâğıdın nasıl imal edileceğinin Çinli esirler vasıtasıyla Müslümanlar tarafından öğrenilmiş olmasıdır.⁶³ Bundan önce İslam dünyasında Mısır papirüsü ve parşömen kullanılıyordu ve bunlar idarî kayıtların ve ilmî çalışmaların artması sebebiyle artık ihtiyacı karşılayamıyordu.⁶⁴ Bundan dolayı Hârûn Reşîd Bağdat'ta bir kağıt imalathanesi kurmuş ve bu da telif faaliyetlerinin hızlanmasına, kitap ticaretinin gelişmesine ve kütüphanelerin zenginleşmesine katkı sağlamıştır.⁶⁵ Dolayısıyla telif, tercüme ve istinsah gibi faaliyetlerin yoğunlaştığı dönemde kâğıt imalatının yapılmasının Beytü'l-Hikme'nin oluşumuna katkı sağladığını⁶⁶ söylemek mümkündür.

1.1.7. Emevîler Döneminde Divanların Arapçaya Dönüştürülmesi

Daha önce de ifade edildiği üzere Emevîler döneminde yapılan çeviri faaliyeti son derece sınırlıydı ve pratik ihtiyaçlara yönelikti. Dolayısıyla bu dönemde sistemli ve düzenli bir çeviri hareketinden bahsedilemez. Ancak daha önce Farsça, Yunanca ve Kıptîce olarak tutulan divan kayıtlarının Arapçaya intikal edilmesi konumuz açısından son derece önemlidir.

Divan, “İslam devletlerinde resmî işlerin görüşülüp karara bağlandığı meclis ve buna bağlı devlet daireleri” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁷ İslam tarihinde divan ilk kez Hz. Ömer tarafından İslam devletinin gayrimüslimlerden aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin

⁶² Mehmet Hakkı Suçin, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara 2012, s. 41.

⁶³ Ahmet Taşağıl, “Talas Savaşı”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, s. 501.

⁶⁴ Zohar Amar, “Ortaçağ'da Suriye'de (eş-Şam) Kâğıt Endüstrisi Tarihi”, çev. Murat Öztürk, *Tarih Dergisi*, 0/42 (2012), s. 291.

⁶⁵ İsmail Erünsal, “İslam Medeniyetinde Kütüphaneler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, c. 14, Çağ Yayınları, İstanbul 1993, s. 215.

⁶⁶ Peter Adamson-Richard C. Taylor, “Giriş”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015, s. 3.

⁶⁷ Abdülaziz ed-Dürî, “Divan”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX, s. 377.

ortak adı olan fey gelirlerini⁶⁸ dağıtmak için kurulmuştur. Divan kayıtları Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan (685-705) dönemine kadar Irak ve İran'da Farsça, Suriye'de Yunanca, Mısır'da Kıptîce ve Yunanca olarak tutulmaktaydı. Abdülmelik b. Mervan dönemine gelindiğinde ise divanlar tamamen Arapçaya dönüştürülmüş ve bu gelişmeyle divanlarda çalışan birçok gayrimüslimin görevine son verilmiştir.⁶⁹

George Saliba çeviri hareketini tetikleyen olayların diğer din ve kültürlerle karşılaşma, önemli ilim merkezlerinin keşfedilmesi ve çeşitli bölgelerdeki kütüphanelerde saklı bulunan Yunan metinlerinin elde edilmesi gibi yollarla izah gayretine “klasik anlatı” adını vererek bunların çeviri hareketini açıklayamadığını ifade etmektedir.⁷⁰ Bunun yerine o, divanların Arapçalaştırılması üzerinde durmakta ve bunun çeviri faaliyetlerinin başlamasında ciddi anlamda etkisi olduğunu dile getirmektedir. O, divanların Arapçalaştırılmasından sonra divan kayıtlarını tutan gayrimüslimlerin işten çıkarılmasına dikkat çekmektedir.⁷¹ Zira her divan kendisine karşılık gelen ilim dalıyla tamamlanmaktaydı ve dolayısıyla divanda çalışan görevlilerin nitelikli olması gerekmektedir.⁷² Bu durum divanın eski görevlileri ile yeni görevlileri arasında bir rekabet ortamı oluşturmuş ve böylece burada görev almak isteyen kişiler hem Yunancalarını hem de temel bilimlere dair bilgilerini geliştirmeye başlamışlardı. Böylece antik kitaplara başvurup onları okuyup anlama hatta çevirme ihtiyacı hâsıl olmuştu. Saliba son tahlilde şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Bu hareketin ve onun yol açtığı yarışın yan ürünü olarak yeni bilimlerin dili haline gelen Arapça, yarış çemberini genişletti ve divan'da çalışmaya başlamış olan Araplara, yarışa katılma kapısını açarak onların da yeni bilimleri öğrenmelerini ve konumlarını korumalarını sağladı. Bu Arap veya Arapça konuşan bürokratlar, sahip oldukları gücü kaybetmek istemedikleri için bilgilerini artırmaya başladılar veya bilgili insanlardan yararlanmaya çalıştılar; böylece onlar da yarışa katılmış oldular. Bu yüzden dokuzuncu yüzyılda yapılan çevirilerin çoğu güç merkezine yakın olan bürokratların himayesi altındaydı. Halife çevirilere çok az karışırdı. Halife sadece en yeterli insanları işe alıyordu, bu insanlar daha sonra ayıklama işini, yarış ve eleme yoluyla kendi aralarında gerçekleştiriyorlardı.⁷³

İşte bütün bunlardan hareketle divanların Arapçalaştırılmasının, antik bilimlere dair bilginin ve merakın artmasıyla birlikte tercüme hareketlerine, dolayısıyla Beytü'l-Hikme'nin oluşumuna zemin hazırladığını söylemek mümkündür.

⁶⁸ Mustafa Fayda, “Fey”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 511.

⁶⁹ ed-Dûrî, “Divan”, s. 378-379.

⁷⁰ George Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesans'ının Doğuşu*, çev. Günseli Aksoy, Butik Yayınları, İstanbul (ts.), s. 11-41.

⁷¹ Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesans'ının Doğuşu*, s. 84-88.

⁷² Kanar, *Abbasi Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme*, s. 90-91.

⁷³ Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesans'ının Doğuşu*, s. 87.

1.2. Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşu ve Tarihi Seyri

Beytü'l-Hikme'nin ilk defa kim tarafından ve hangi tarihte kurulduğu kaynaklarımızda net bir şekilde zikredilmemektedir.⁷⁴ Yukarıda Beytü'l-Hikme'nin kuruluşunda halifelerin özel çabalarının etkisi aktarılmıştı. İşte bunlardan hareketle Beytü'l-Hikme'nin Mansûr (ö. 158/775), Hârûn Reşîd (ö. 194/809) ve Me'mûn (ö. 218/833) dönemlerinde kurulduğuna dair görüşler ileri sürülmüştür. Şimdi bu halifeler dönemindeki çalışmalar detaylıca ele alınacaktır.

Abbâsî devletinin ikinci Halifesi Mansûr'un rahatsızlığı sebebiyle Cündişapur medresesinin baştabibi Curcîs b. Buhtîşû' halîfenin tedavisi için Bağdat'a getirilmişti. Bu tabip Bağdat'ta yedi yıl kalmıştır ve kaldığı süre zarfında tıpla ilgili kitapları tercüme etmiş olması muhtemeldir. Bu ilk temas sonucunda Cündişapur medresesinden pek çok hekim Bağdat'a gelmiş ve buradaki ilmî çalışmalara katkıda bulunmuştur.⁷⁵

Mansûr'un çeşitli ilimlere ilgi duyması ve bu sebeple birçok âlimi sarayında toplaması da son derece önemlidir. O, hadis, fıkıh, dil ve edebiyat gibi geleneksel ilimlerin yanı sıra mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi aklî ve tecrübî ilimlere karşı da son derece ilgiliydi. Bunların bir sonucu olarak onun döneminde mantığa dair bazı eserler tercüme edilmiştir. Yine Hintli bir gezginin yanında getirmiş olduğu iki kitabın tercüme edilmesiyle bu dönemde Hint rakamları İslam dünyasına girmiştir. Mansûr; Yunanca, Süryanice, Sanskritçe ve Farsçadan birçok kitap tercüme ettirmiş ve bu eserlerin muhafazası için sarayda özel bir yer ayırtmıştı.⁷⁶ İşte buraya Hizânetü'l-Hikme⁷⁷ veya Hizânetü'l-Kütüb⁷⁸ denilmiştir.

Sarayda kitaplar için özel bir yer ayrılması orada kitapların muhafaza edildiği bir kütüphanenin olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle araştırmacılar Mansûr dönemindeki söz konusu kütüphanenin, Beytü'l-Hikme'nin ilk nüvesi olduğunu söylemişlerdir.⁷⁹

Abbâsîler döneminde Halife Mansûr ile başlayan çeviri faaliyeti Hârûn Reşîd döneminde daha sistemli bir şekilde devam etmiştir.⁸⁰ O, Öklid'in *Usulu'l-hendese (elements)* adlı kitabını Haccâc b. Yusuf b. Matar'a tercüme ettirmiştir.⁸¹ Aynı mütercim bu dönemde Bat-

⁷⁴ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 55; Kaya, "Beytü'l-Hikme", s. 88.

⁷⁵ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 55-56.

⁷⁶ Kaya, "Beytü'l-Hikme", s. 89.

⁷⁷ Kaya, "Beytü'l-Hikme", s. 89; Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 121.

⁷⁸ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 58.

⁷⁹ Kaya, "Beytü'l-Hikme", s. 89; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 58.

⁸⁰ Gürkan Dağbaşı, "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 27 (2013), s. 181-182.

⁸¹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 854.

lamyus'un *el-Mecisti* adlı eserini tercüme etmiştir.⁸² Yine bu dönemde Süryani Yuhanna b. Bitrîk tarafından birçok eser Yunancadan Arapçaya tercüme edilmiştir. Ayrıca Hârûn Reşîd'in Anadolu'ya yaptığı seferlerin sonucunda özellikle Ankara ve Ammuriye'den⁸³ birçok yazma kitap Bağdat'a getirilmiştir.⁸⁴

Bu dönemde Bermekî ailesinin tercüme hareketlerine katkıda bulundukları nakledilmektedir. Yukarıda da ifade edilen Batlamyus'un *el-Mecisti*'sinin tercümesiyle ilk ilgilenen kişi, Yahya b. Hâlid b. Bermek (ö. 190/805) olmuştur. O daha önce de birkaç kişiye bu eseri tercüme ettirmiş, ancak yapılan tercümeleri beğenmeyince düzgün çevirinin elde edilmesi için dönemin Beytû'l-Hikme başkanını görevlendirmiş ve sonunda Haccâc b. Yusuf b. Matar bu kitabı yeniden tercüme etmiştir.⁸⁵ Bermekîler, Hintli tabip ve filozofları Bağdat'a getirtmiş ve buradaki ilmî çalışmalara katılmalarını sağlamıştır.⁸⁶ Yine onlar adına birçok kitap yazıldığı nakledilmektedir.⁸⁷

Hârûn Reşîd döneminde hem "Hizânetü'l-Hikme" hem de "Beytû'l-Hikme" tabirlerinin kullanıldığı görülmektedir. İbn Nedim, Ebû Sehl el-Fadl b. Nevbaht'ın "Hizânetü'l-Hikme"de bulunduğunu, onun Farsçadan Arapçaya tercüme yapıldığını nakletmektedir.⁸⁸ Yine Allân eş-Şuubî isimli âlim hakkında bilgi verirken onun Beytû'l-Hikme'de Hârûn Reşîd, Me'mûn ve Bermekîler için kitap istinsah etme işi yaptığını ifade etmektedir.⁸⁹ Buradan hareketle Hârûn Reşîd döneminde söz konusu kütüphanenin daha da geliştiğini ve bu sebeple Beytû'l-Hikme olarak isimlendirilmeye başlandığı ifade edilebilir. Bu kurumun isimlendirilmesi hususu, bir sonraki başlık altında daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Hârûn Reşîd döneminde bazı Yunanca eserlerin çevrilmesi, Farsçadan yapılan çeviriler, tıp alanında yapılan çalışmalar ve kitapların istinsah edilmesi gibi faaliyetler, Beytû'l-Hikme'nin bu dönemde tam olarak çalışmaya başladığını göstermektedir. Bu sebeple birçok araştırmacı Beytû'l-Hikme'nin Hârûn Reşîd döneminde kurulduğunu ifade etmiştir. Ahmed Ferid Rufai, Remziye Muhammed, Ahmed Emin, Ahmet Çelebi gibi araştırmacılar bu kanaat-

⁸² İsmail Hocaoglu, "Abbasi Devri Çeviri Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 37/1-2 (1995), s. 456.

⁸³ Ammuriye (Amorion), ilk defa Zenon (474-491) tarafından kurulduğu söylenen eski bir Bizans şehri ve kalesidir. Afyonkarahisar'ın Emirdağ ilçesinin 12 km. doğusunda bulunmaktadır. Bkz. DİA, "Ammuriye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, s. 79; Hasan Vuran, *Abbâsî-Bizans İlişkileri Bağlamında Mu'tasım Billâh'ın Ammûriye/Amorium Fethi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2021, s. 5.

⁸⁴ Dağbaşı, "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", s. 182.

⁸⁵ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 860.

⁸⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 1076.

⁸⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 1076-1078.

tedir.⁹⁰ İbn Sa'd, Hârûn Reşîd döneminde yapılan fetihlerin tercüme faaliyetine olan ilgiyi artırdığını ifade etmekte ve ardından Hârûn Reşîd'in Beytü'l-Hikme'nin müessisi olduğunu belirtmektedir.⁹¹ İbn Kuteybe (ö. 276/889) de Beytü'l-Hikme'nin Hârûn Reşîd tarafından kurulduğunu ifade etmektedir.⁹² Ancak bu iki kaynakta Beytü'l-Hikme'nin kuruluş serüvenine dair detaylı bilgiler yer almamaktadır. Mustafa Demirci, Beytü'l-Hikme'nin Hârûn Reşîd tarafından kurulduğu iddialarının, buranın Me'mûn'dan önce kurulduğunu göstermesi bakımından önemli olduğunu belirtmektedir.⁹³

Beytü'l-Hikme ve tercüme faaliyetleri söz konusu edilince akla gelen en önemli isim Me'mûn'dur. O Bizans devletine karşı kazandığı zaferden sonra Bizans hükümdarı ile mektuplaşmış ve oradan bazı kitapların gönderilmesini istemiştir. Bu iş için de Yuhanna b. Mâseveyh (ö. 243/857), Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), Haccâc b. Matar ve İbnü'l-Bitrîk (ö. 200/815) gibi önemli isimleri görevlendirmiş, onlar da felsefe, geometri, tıp, aritmetik, mûsiki gibi alanlara dair bazı kitapları seçerek Me'mûn'a getirmişler ve Me'mûn da bu kitapları tercüme ettirmiştir.⁹⁴

Me'mûn döneminde Beytü'l-Hikme daha işlevsel bir hale gelmiştir. O, geniş bir okuma kısmı oluşturmuş ve halk için bir kütüphane tesis etmiştir. Bu halka açık kütüphanede ilmî toplantıların yapılmasını sağlamıştır.⁹⁵ Bu toplantılarda felsefî ve Kelâmî meseleler tartışılmış ve özellikle Mu'tezile'nin üzerinde durduğu teşbihin nefyi, Hz. Ali'nin üstünlüğü, imamet, büyük günah işleyenlerin durumu, halku'l-Kur'an gibi meseleler ele alınmıştır.⁹⁶

Bu dönemdeki bir diğer önemli gelişme ise Beytü'l-Hikme bünyesinde bir rasathane-nin kurulmasıdır. Burada Me'mûn'un görevlendirdiği astronomlar gökyüzündeki hareketleri gözlemliyorlardı. Ayrıca Hârûn Reşîd döneminde Haccâc b. Yusuf b. Matar tarafından tercüme edilen ve bir astronomi kitabı olan Batlamyus'un *el-Mecistî* adlı eseri bu dönemde Huneyn

⁸⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 879.

⁸⁹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 326-327.

⁹⁰ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 62-63.

⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd Menî' el-Kâtib el-Hâşimi el-Basri el-Bağdadi, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ziyad Muhammed Mansûr, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1987, s. 27.

⁹² Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineveri, *el-Mearif*, nşr. Servet Akkaşe, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, Kahire 1992, s. 34.

⁹³ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 63.

⁹⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 790.

⁹⁵ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 64.

⁹⁶ Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*, s. 128-129.

b. İshâk tarafından yeniden tercüme edilmiştir. Bu iki tercüme esas alınarak eserdeki temel unsurlar rasathanede incelenmiş ve bu unsurlar, yapılan gözlemlerle doğrulanmıştır.⁹⁷

Me'mûn Beytû'l-Hikme için diğer halifelere nazaran çok daha fazla para harcamış, buranın masraflarının giderilmesi ve Beytû'l-Hikme'nin kaderini daha sonraki halifelerin insafına bırakmamak için yüksek geliri olan vakıflar bağışlamıştır. O müessesedeki her bir bölüme başkan, her başkanın emrine mütercim, müstensih ve hizmetliler atamak suretiyle burayı bürokratik bir yapıya büründürmüştür.⁹⁸

Me'mûn döneminde yaşanan tüm bu gelişmeler ve bu dönemde Beytû'l-Hikme'nin en parlak zamanını yaşamış olması sebebiyle buranın gerçek kurucusunun Me'mûn olduğu ifade edilmiştir. Bu düşünceye yol açan bir diğer faktör de Beytû'l-Hikme'nin daha çok felsefe tarihi açısından incelenmiş olmasıdır. Zira felsefî eserlerin büyük çoğunluğu bu dönemde tercüme edilmiş ve bu da araştırmacıları Beytû'l-Hikme'nin gerçek kurucusunun Me'mûn olduğu sonucuna sevk etmiştir.⁹⁹

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa Beytû'l-Hikme'nin kuruluşu hakkında kaynaklarımızda net ifadelerin bulunmaması sebebiyle tam bir tarih vermek mümkün görünmemektedir. Ayrıca bu belirsizlik araştırmacıların farklı kanaatlere sahip olmasına yol açmıştır. Nitekim buranın Mansûr, Hârûn Reşîd ve Me'mûn dönemlerinde kurulduğunu belirten araştırmacılar mevcuttur. Yukarıda verilen bilgilerden de hareketle Beytû'l-Hikme'nin Me'mûn'dan önce var olduğu kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Mansûr döneminde burası için "Hizânetü'l-Kütüb" ve "Hizânetü'l-Hikme" tabirleri kullanılmış, Hârûn Reşîd döneminde ise "Hizânetü'l-Hikme" ve "Beytû'l-Hikme" tabirleri kullanılmıştır. O yüzden Beytû'l-Hikme'nin ilk olarak Mansûr döneminde küçük bir kütüphane biçiminde ortaya çıktığı, daha sonra Hârûn Reşîd döneminde daha geniş bir mekâna ve daha düzenli bir yapıya kavuştuğu, Me'mûn döneminde ise çok çeşitli alanlarda çok sayıda tercümelerin yapılması, rasathanenin inşa edilmesi, burada çalışan personelin artması sebebiyle buranın tam teşekküllü ve düzenli işleyen bir akademi haline geldiği ifade edilebilir.¹⁰⁰

En parlak dönemini Me'mûn zamanında yaşayan Beytû'l-Hikme, Me'mûn'dan sonra bir daha eskisi gibi faaliyet gösterememiştir. Bunun en önemli sebebi, diğer halifelerin Me'mûn'un gösterdiği gayreti göstermemeleridir. Mesela Me'mûn'dan sonra gelen Mu'tasım

⁹⁷ Philip Khuri Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi 1*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989, s. 572.

⁹⁸ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 65.

⁹⁹ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 65-66.

¹⁰⁰ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 66.

(ö. 227/842) ilmî meselelerden zevk almayan bir kişiliğe sahipti ve bu sebeple Beytû'l-Hikme ile ilgilenmemiştir. Aynı zamanda onun döneminde (833-842) hilâfet merkezi Bağdat'tan Samarra'ya taşınmıştı. Bu sebeple Bağdat korumasız kalmış ve buradaki müesseselerde gerileme olmuş, sonuçta Beytû'l-Hikme de bundan nasibini almıştı.¹⁰¹ Bu yüzden çeviri faaliyetleri de akamete uğramıştı. Ancak bunun tek sebebi halifelerin ilgisizliği değildir. Mansûr, Mehdî, Hârûn Reşîd, Me'mûn gibi halifelerin özel çabalarıyla belli bir noktaya gelen çeviri faaliyetlerinin belli bir düzene oturması ve bunun sonucunda halifenin himayesine ihtiyaç duyulmaması, ayrıca çeviri hareketinde doyuma ulaşılması sebebiyle telif faaliyetlerinin hız kazanmaya başlaması da çeviri hareketlerinin yavaşlamasında etkili olmuştur.¹⁰²

Vâsık dönemi (842-847) Mu'tasım dönemine nazaran daha iyi geçmiştir. Çünkü Vâsık da Me'mûn gibi ilmî çalışmalara ilgi duymuş, çeşitli ilmî toplantılara ve tartışmalara katılmıştır. Hatta bu özelliklerinden dolayı ona "Me'mûn-u Asğar" (Küçük Me'mûn) denilmiştir.¹⁰³

Mütevekkil (ö. 247/861) dönemi ise hem olumlu hem de olumsuz değerlendirmelerin yapılabileceği bir dönemdir. Olumlu olan kısmı, bu dönemde tabii ilimler alanında tercüme ve telif çalışmalarında bir canlanma meydana gelmiştir. O, âlimlere yardımda bulunma, onları ilme teşvik etme hususunda Me'mûn'un politikalarını takip etmekte ve böylece Beytû'l-Hikme'de eskisine benzer şekilde bir canlılık görülmektedir. Olumsuz tarafı ise, Mütevekkil'in Ehl-i Hadis'in zihniyetini benimsemesi sebebiyle Mu'tezilî görüşleri yasaklaması ve bununla ilgili olarak felsefe ve tercüme ile uğraşan kişilerin faaliyetlerini durdurmak zorunda kalmasıdır.¹⁰⁴

Mütevekkil'den sonra da Beytû'l-Hikme'deki faaliyetler devam etmiş ancak tercüme faaliyetleri, temel eserlerin büyük çoğunluğunun tercüme edilmesi sebebiyle git gide zayıflamıştır. Fakat yine de Sâbit b. Kurre (ö. 288/901), Hubeyş b. A'sam (ö. 300/912), İshâk b. Hu-neyn (ö. 298/910), Sinan b. Sâbit (ö. 360/970), Yahya b. Adî (ö. 364/974) gibi mütercimlerin faaliyetleri sayesinde tercüme hareketi bir noktaya kadar devam edebilmiştir.¹⁰⁵

Onuncu yüzyıldan tarih sahnesinden çekildiği on üçüncü yüzyıla kadar Beytû'l-Hikme'nin akıbetiyle ilgili herhangi bir veriye rastlanmamaktadır. Yıkıldığı tarihe kadar daha önce toplanan ve çevirisi yapılan Hint, Yunan, Mısır, Babil gibi medeniyetlere ait yazma eserler muhtemelen burada muhafaza edilmekteydi. Ancak Moğolların 1258 yılında Bağdat'ı isti-

¹⁰¹ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 189.

¹⁰² Suçin, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, s. 43-44.

¹⁰³ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 189.

¹⁰⁴ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 190.

¹⁰⁵ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 190-191.

lası ve yağmasından sonra Beytü'l-Hikme, kendisinden hiçbir iz ve işaret kalmayacak şekilde içinde var olan tüm eserlerle birlikte yerle bir edilmiştir.¹⁰⁶

1.2.1. Beytü'l-Hikme'nin İsimlendirilmesi

Bu kurumdan bahsedilirken “Hizânetü'l-Kütüb”, “Hizânetü'l-Hikme” ve “Beytü'l-Hikme” tabirlerinin kullanıldığı yukarıda ifade edilmişti. Hizâne kelimesi sözlükte “bir şeyi saklamak, biriktirmek” anlamlarına gelen “hazn” kökünden türemiştir.¹⁰⁷ Bu kelime İslam kültür tarihinde kütüphaneler için kullanılmış ve bu sebeple kütüphane müdürlerine “hâzin” denilmiştir.¹⁰⁸

Kelime anlamı “ev” olan “beyt” kelimesi ise ıstılahî olarak, birçok insanın çalıştığı kurum ve devletin ana birimlerine verilen ismi ifade etmektedir.¹⁰⁹ Devlete ait malların idaresiyle ilgili hukukî kurumu ifade eden “Beytü'l-Mal”¹¹⁰ terkihi, “beyt” kelimesinin bu anlamdaki kullanımına bir örnektir.

“Hikmet” kelimesine gelince bu kelimenin, klasik sözlüklerde “yargıda bulunmak” anlamındaki “hükm” mastarından isim olduğu ifade edilmiştir. İstılahî olarak ise farklı ilim dalları açısından değerlendirilmiş ve farklı tanımlar yapılmıştır. Kur'an'da toplamda yirmi defa zikredilen hikmet kelimesi, yer aldığı ayetler dikkate alınarak açıklanmaya çalışılmış ve hikmetin ne olduğuyla ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır.¹¹¹ Mesela Zemahşerî (ö. 538/1144), Bakara suresinin 269. Ayetinde yer alan “O hikmeti dilediğine/dileyene verir.” ifadesini yorumlarken “Allah katında hikmet sahibi kimse ilmi ile amel eden âlimdir.”¹¹² şeklinde bir açıklama yapar. Kurtubî (ö. 671/1273) de Bakara suresinin 129. ayetinde geçen “Rabbimiz, onların arasından bir peygamber gönder ki onlara ayetlerini okusun. Onlara Kitabı ve hikmeti öğretsin.” ifadesini tefsir ederken oradaki “hikmet” kelimesine “dini bilmek”, “Kur'an'ı tevîl etme konusunda derin bilgi sahibi olmak”, “Sünnet ve şeriatı beyan etmek” gibi açıklamalar yapmıştır.¹¹³ Hadis metinlerinde de hikmet kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarına bağlı ola-

¹⁰⁶ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 192.

¹⁰⁷ Cengiz Orhonlu, “Hazine”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVII, s. 130.

¹⁰⁸ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 67.

¹⁰⁹ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 67.

¹¹⁰ Mehmet Erkal, “Beytü'l-Mal”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, s. 90.

¹¹¹ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVII, s. 503.

¹¹² Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 1*, çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağıl, Adil Bebek, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020, s. 826.

¹¹³ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami` li-Ahkâmi'l-Kur'ân 2*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy, Buruc Yayınları, İstanbul 2001, s. 347.

rak çeşitlilik arz ettiği görülmektedir.¹¹⁴ Burada “Hikmet mü’minin yitik malıdır. Onu nerede bulursa alır.”¹¹⁵ rivayeti konumuz açısından son derece önemlidir. Bu rivayet Müslümanların her türlü yararlı bilgiyi ve doğru sözü kimden ve nereden geldiğine bakmaksızın alabileceklerine işaret etmiş, bu da diğer kültürlerin ilmî birikimlerinden faydalanma konusunda meşruiyet sağlamıştır.¹¹⁶ Dolayısıyla Kur’an’da akla ve ilme vurgu yapan ayetlerden sonra hikmet ile ilgili bu rivayetin de Beytü’l-Hikme’deki faaliyetleri teşvik ettiği ifade edilebilir.

Hikmetin terim anlamına dönülecek olursa; tercüme faaliyetlerinin etkisiyle bu terim, “felsefe, felsefî ilim, aklî ilim” gibi anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim tercüme hareketinin ilk dönemlerinde Aristo mantığının bazı bölümlerini Arapçaya çeviren İbnü’l-Mukaffa‘ (ö. 142/759), felsefe anlamında kullandığı hikmeti, ilim (teori) ve amel (pratik) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. O, *Kelile ve Dimne*’nin tercümesinde “felsefî bilgi”nin karşılığı olarak hikmeti kullanmıştır. Meşhur hekim Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861) de İslam dünyasında yazılmış ilk sistematik tıp kitaplarından biri olan eserine *Firdevsü’l-Hikme* adını vermiştir. Bu eserde hikmet kelimesi hem tıp hem de felsefe anlamında kullanılmıştır. Yine “philo-sophia” teribinin “hikmet sevgisi” olarak çevrilmesinden sonra hikmet terimi farklı felsefî anlamlar kazanmış ve zamanla metafizik, tıp hatta mekanik gibi ilimlerin özel adı olmuştur.¹¹⁷ Bunlardan hareketle çeviri hareketinin başladığı dönemde “hikmet” kelimesinin “felsefe”nin karşılığı olarak kullanıldığı daha sonra ise zamanla diğer aklî ilimler için de kullanıldığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Nitekim bu dönemde tıp, kimya, matematik, astronomi, mantık vb. beşerî ilimler için de “Ulûmu’l-Hikme” tabiri kullanılmıştır.¹¹⁸

Sonuç olarak “hizâne”nin kütüphane anlamında kullanılması, “beyt”in de bir kurumu ifade etmesi, Beytü’l-Hikme’nin küçük bir kütüphane olarak faaliyete başlayıp daha sonra bir akademiye dönüştüğü¹¹⁹ iddiasını güçlendirmektedir. Zira Beytü’l-Hikme bir “hizâne” ile başlamış daha sonra başka hizâneler de eklenmiştir. Her halife getirttiği kitapları koyduğu yere “Hizânetü Hârûn Reşîd”, “Hizânetü Me’mûn” gibi kendi adını vermiştir. Ayrıca Bermekî ailesi de söz konusu kurumda kendine özel bir kütüphane açmış, buraya da “Hizânetü Berâmike” denilmiştir. Bunlardan sonra rasathane gibi farklı faaliyet alanlarının eklenmesi, çalışanların artması, bürokratik bir yapıya kavuşması gibi gelişmelerin ardından burası “Bey-

¹¹⁴ Kutluer, “Hikmet”, s. 505.

¹¹⁵ İbn Mâce, “Zühd”, 15, (no. 4169)

¹¹⁶ Kutluer, “Hikmet”, s. 505.

¹¹⁷ Kutluer, “Hikmet”, s. 506.

¹¹⁸ Demirci, *Beytü’l-Hikme*, s. 68

¹¹⁹ Demirci, *Beytü’l-Hikme*, s. 67.

tü'l-Hikme" şeklinde isimlendirilmiştir.¹²⁰ Beytü'l-Hikme'deki faaliyetler ve hikmet kelimesinin o dönemde kullanıldığı anlam dikkate alındığında Beytü'l-Hikme'yi "başta felsefe olmak üzere kadim kültürlerle ve beşerî ilimlere dair tercüme, telif ve yüksek seviyede ilmî çalışmaların yapıldığı ve kitapların muhafaza edildiği bir kurum" olarak tanımlamak mümkündür.

1.2.2. Beytü'l-Hikme'nin Fiziki Yapısı

Beytü'l-Hikme, Mansûr zamanında ilk olarak İran hükümdarlarının saraylarındaki kütüphanelere benzer şekilde saray bünyesinde kurulmuştu. Hârûn Reşîd döneminde Beytü'l-Hikme binasında bazı değişiklikler yapılmasına rağmen, bina saray bünyesinden ayrılmamıştı.¹²¹

Me'mûn dönemine (198/813-218/833) gelindiğinde durum biraz değişir. Me'mûn'un kardeşi Emin (ö. 198/813) ile taht kavgası yaşaması, onun Bağdat'a gelişini bir süre engellemiştir.¹²² Me'mûn'un Abbâsî halifelerinin alameti olan siyah elbise yerine Şiilere mahsus yeşil elbise giymesi, İsnâaşeriyye'ye göre oniki imamdan sekizincisi olan Ali er-Rıza b. Mûsâ el-Kazım (ö. 203-819)'ı veliaht tayin etmesi¹²³ gibi sebeplerden dolayı Me'mûn'a cephe alan Abbâsîler'in ileri gelenleri, 201/817 yılında İbrahim b. Mehdî'yi (ö. 224/839) halife ilan etmiştir. Bu sırada Me'mûn Merv'de idi ve böylece o tarihte, biri Merv'de biri de Bağdat'ta olmak üzere iki halife mevcuttu.¹²⁴ Bu karışıklıklar ve iç çatışmalardan sonra 203/819 yılında Bağdat'a gelen Me'mûn, şehrin bir kısmının harabe haline geldiğini görmüş,¹²⁵ bu yüzden Dicle nehrinin kenarında Bağdat'ın doğu yakasında bulunan Rusafe mahallesinde Cafer el-Bermekî (ö. 187/203) için inşa edilmiş olan Ca'feriye sarayında ikamet etmeyi tercih etmişti.¹²⁶ Burası daha sonra yapılan eklemelerle birlikte birden çok saray grubundan oluşmaktaydı.¹²⁷ Me'mûn buranın yakınlarında bir yere Beytü'l-Hikme'ye dâhil ettiği bir rasathane kurmuştu.¹²⁸ Bu rasathanede çalışan Sind b. Ali, Yahya b. Ebî Mansûr gibi astronomların hepsi aynı zamanda birer Beytü'l-Hikme personeliydi.¹²⁹

¹²⁰ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 67-68.

¹²¹ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 80-81.

¹²² Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi 1*, s. 468.

¹²³ Ahmet Saim Kılavuz, "Ali er-Rıza", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, s. 436.

¹²⁴ Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 4*, s. 178.

¹²⁵ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi 1*, s. 468.

¹²⁶ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi 1*, s. 468; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 81.

¹²⁷ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 81.

¹²⁸ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi 1*, s. 572; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 81.

¹²⁹ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 81.

Görüldüğü üzere Me'mûn döneminde Beytû'l-Hikme binasının nerede ve nasıl bir durumda olduğu net değildir ve izaha muhtaçtır. Demirci bu hususa dikkat çeker ve konuyla ilgili olarak şu değerlendirmede bulunur:

Eldeki verilerden çıkan sonuca göre, Ca'feriyye sarayının birçok saraydan oluşması, Halife Me'mûn'un Beytû'l-Hikme'ye karşı olan aşırı ihtimamı ve Beytû'l-Hikme'de çalışan mütercim ve bilginlerin hayatlarının sürekli saray erkânı ve halifeler ile iç içe olması, onun saray bünyesinde olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Bu durumda Beytû'l-Hikme'nin, Ca'feriyye sarayı bünyesindeki birimlerin birinde, kendi genişliğine ve kapasitesine yeterli bir mekâna sahip bulunduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu saray parçalarının birisinin tamamen Beytû'l-Hikme'ye ait olması da uzak bir ihtimal olarak görünmemektedir.¹³⁰

Beytû'l-Hikme'nin Me'mûn döneminde en parlak dönemini yaşaması, bürokratik bir yapıya bürünmesi ve Demirci'nin de yukarıdaki değerlendirmelerinden hareketle bu dönemde Rusafe'deki saray içerisinde büyük bir bölümün hatta belki de birkaç bölümün Beytû'l-Hikme'ye ait olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim buranın birden çok saray kümesinden oluştuğu daha önce ifade edilmişti. Bununla birlikte Me'mûn döneminde Beytû'l-Hikme'nin teşekkülünü tamamladığı ve kütüphane, tercüme büroları ve rasathaneden oluştuğu¹³¹ düşünüldüğünde sarayın, tabiri caiz ise, bir yerleşkeye benzediği ve bu yerleşkedeki birkaç binanın Beytû'l-Hikme'ye ait olduğu söylenebilir.

1.2.3. Beytû'l-Hikme'nin İdarî Yapısı

Halife Me'mûn döneminde Beytû'l-Hikme'de bürokratik yapılanmanın oluştuğu, yukarıda ifade edilmişti. Buna göre Beytû'l-Hikme'deki görevliler iki kısma ayrılır:

- a) İlmî/akademik personel: Sâhibu Beytû'l-Hikme ve hâzinler, tercümanlar ve müstensihlerden müteşekkildir.
- b) Hizmet/yardımcı personel: Mücellid, münavıl ve hizmetliler olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.¹³²

Sâhibu Beytû'l-Hikme, buranın ilmî ve idarî işlerini yürüten görevlilerdir. Ancak bunlar daha çok idarî işlerden sorumluydu. Çünkü ilmî işlerle asıl ilgilenen görevliler hâzinlerdir. Hâzinler, görevli oldukları bölümün ilmî çalışmalarını takip etmekteydiler. Mesela tercüme edilen kitapların kontrolünü yapma, yeni gelen kitapların tasnif edilmesi, eskiyen kitapların onarılıp ciltlenmesi, kitapların çoğaltılarak başka kütüphanelere gönderilmesi gibi işleri yü-

¹³⁰ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 82.

¹³¹ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 85.

¹³² Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 96.

rütmekteydiler. Sahibu Beytü'l-Hikmeler ise muhtemelen bunların genel koordinasyonunu sağlayan görevlilerdi.¹³³

Tercümanlar, sayı itibariyle Beytü'l-Hikme personelinin çoğunluğunu oluşturmaktaydı.¹³⁴ Buradaki tercümanların sayısının kırkyediyi bulduğu ifade edilmektedir.¹³⁵ Bu tercümanlar Yunanca, Farsça, Hintçe, Nebatice, İbranice, Latince, Kıptice gibi dillerden eserleri Arapçaya tercüme etmekteydiler.¹³⁶

Müstensihler, kitapların çoğaltılması, tercüme edilen eserlerin birkaç nüshasının yazı olarak çeşitli bölgelerdeki kütüphanelere gönderilmesi gibi işleri yürütmekteydiler. Beytü'l-Hikme'den sonraki dönemde kurulan kütüphanelerde burada istinsah edilen kitapların bu kütüphaneleri doldurmuş olması yapılan faaliyetin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.¹³⁷

Buradaki bilim adamları uzmanlık alanlarına göre kümeleşerek araştırma, inceleme ve çalışmalarını sürdürmekteydi. Bunlar tıpkı bugünkü üniversitelerde olduğu gibi kendi makam ve rütbelerine göre cübbeler giymekteydiler.¹³⁸

Hizmet personeline gelinecek olursa, buradaki önemli görevlilerden biri, mücellidlerdir. Kitaplar tercüme edildikten sonra ilk iş olarak ciltlenir ve ardından da raflara konurdu. Bunlar ciltleme işinin yanında eskimiş, yıpranmış kitapların onarımıyla da ilgilenmekteydiler.¹³⁹ Beytü'l-Hikme'de ciltleme işleminin yapıldığını bizzat İbn Nedîm de kaydetmektedir. O, milletlerin dilleri, alfabelerin özellikleri ve yazı çeşitlerinden bahsettiği kısımda meşhur mücellit ustalarına da değinmekte ve İbn Ebi'l-Hâriş adlı mücellidin Hizânetü'l-Hikme'de Me'mûn için ciltleme işi yaptığını belirtmektedir.¹⁴⁰

Münaviller, kütüphanenin nasıl işlediğini bilen görevlilerdi. Onlar, kitapların dizilişlerini, yerlerini ve numaralarını biliyorlardı. Kitap okumak için gelenlere kitapları vermek, daha sonra kitabı teslim almak ve kütüphanenin nasıl işlediği konusunda oraya gelenleri aydınlatmak gibi görevleri vardı. Hizmetçiler ise buranın temizliği ve düzeninden sorumlu kişilerdi.¹⁴¹

¹³³ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 96-97.

¹³⁴ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 99.

¹³⁵ Kaya, "Beytü'l-Hikme", s. 89; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 100.

¹³⁶ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 99-106.

¹³⁷ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 108-110.

¹³⁸ Necati Avcı, "İslam Dünyasında Kütüphaneciliğin Doğuşu ve İlk Örnekleri (Beytü'l-Hikme'den Dâru'l-Hikme'ye)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000, s. 10.

¹³⁹ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 110-111.

¹⁴⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 45.

¹⁴¹ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 112-113.

1.3. Beytü'l-Hikme'deki Tercümanlar

Beytü'l-Hikme'deki tercümanlar genel olarak üç döneme ayrılarak incelenmektedir:

Birinci dönem: Halife Mansûr (ö. 158/775)'un hilafetinin başından Hârûn Reşîd (ö. 193/809)'in ölümüne kadarki süreyi (136/754-193/809) ifade etmektedir. Bu dönemde yapılan tercümeler yetersiz kabul edilmektedir. Çünkü henüz felsefî terimler İslam dünyasında tam olarak yerleşmemiştir. Dolayısıyla bu dönemdeki tercümeler daha çok kelime karşılığı şeklinde yapılmaktaydı. Bu yüzden bu dönemde tercüme edilen eserler sonraki dönemlerde yeniden çevrilmiştir. Dönemin mütercimleri şunlardır:

- Yuhannâ b. Bıtrîk (ö. 200/815),
- Curcîs b. Cebrâîl Buhtîşû' (ö. 152/769),
- Abdullâh b. Mukaffa' (ö. 142/759),
- Yuhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857),
- Sellâm el-Ebreş (ö.?),
- Bâsil b. Metran (ö.?),
- İbrahim el-Fezâri (ö. 190/806),

İkinci Dönem: Me'mûn (813-833)'un hilafetinden hicrî üçüncü asra kadar olan dönem (198/813-300/912) kapsamaktadır. Bu dönem, çeviri hareketinin zirve yaptığı dönemdir. Önemli mütercimleri şunlardır:

- Huneyn b. İshâk (ö. 260/873),
- İshâk b. Huneyn (ö. 298/910),
- Haccâc b. Matar (ö.?),
- Kusta b. Luka (ö. 300/913),
- Abdulmesîh b. Nâime el-Hımsî (ö. 226/840),
- Sâbit b. Kurre (ö. 288/901),
- Hubeyş b. Asam (ö. 300/913).

Üçüncü dönem: Hicrî dördüncü yüzyılı içine alan dönemdir. Önemli mütercimleri şunlardır:

- Matta b. Yunus (ö. 398/940),
- Sinan b. Sâbit (ö. 331/943),
- Yahya b. Adî (ö. 364/975),
- Ebû Ali Zür 'a (ö. 398/1008),
- Hilal b. Hilal el-Hımsî (ö.?),

- İsa b. Sahrencet (ö.?).¹⁴²

Genel olarak zikredilen tercümanların hangi döneme denk geldiği konumuz açısından önemlidir. Zira çalışmada tercüme edilen eserlerin çevrilme dönemi ile eserin etki ettiği Kelâmcının yaşadığı dönem kıyaslanmak suretiyle söz konusu etki ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.4. Beytü'l-Hikme'deki Tercüme Faaliyetleri

Beytü'l-Hikme'de çok çeşitli alanlardan ve farklı dillerden tercümeler yapılmıştır. Bunların hepsini burada zikretmek çalışmanın sınırlarını çok zorlayacaktır. Bu bakımdan tercüme faaliyetlerinin kısa bir tanıtımını yapmak için İslam düşüncesinde önemli tesirleri olan ve dünya kültür tarihinde meşhur olan eserler zikredilmekle yetinilecektir.

Beydebâ'nın *Kelile ve Dimne*'si, *Hudeyname*, *Ayinname*, *Sind-i Hind* gibi İran kültürüne ait eserler Farsçadan Arapçaya İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) tarafından tercüme edilmiştir.¹⁴³

Mani, İbn Deysan, Marcion gibi gnostiklerin kitapları da bu dönemde tercüme edilmiştir. Özellikle Zerdüştlüğün kutsal metni olan *Avesta*'nın şerhleri bu dönemde çevrilen eserler arasında yerini almaktadır.¹⁴⁴

Hintçeden tıp, matematik, astronomi, eczacılık ve ahlak ile ilgili önemli eserler, Kıldanîlerin dili olan Nebâticeden sihir ve astrolojiye dair birçok eser, İbraniceden de Yahudi inançları ve ahlaklarıyla ilgili eserler Arapçaya tercüme edilmiştir.¹⁴⁵

Tercümelerin sayıca en çok olanı Yunancadan Arapçaya yapılanlardır.¹⁴⁶ Özellikle Me'mûn döneminde Yunan felsefesiyle ilgili yapılan çeviriler zirveye ulaşmıştır. Bunun sebebi olarak Me'mûn'un rüyasında Aristo'yu görmesi ileri sürülmektedir.¹⁴⁷ Ancak modern araştırmacılar bunun Yunancadan yapılan çeviri hareketinin bir sebebi olamayacağını düşünmektedirler.¹⁴⁸ Bununla birlikte Me'mûn'un gördüğü iddia edilen rüya, dönemin zihniyetini yansıtmaları bakımından önemlidir. Nitekim İbn Nedîm Me'mûn'un bahsi geçen rüyasını şöyle anlatmaktadır:

¹⁴² İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytü'l-Hikme)", *Marife*, 3 (2006), s. 167; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 104.

¹⁴³ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 121.

¹⁴⁴ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 121.

¹⁴⁵ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 122-126.

¹⁴⁶ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 128.

¹⁴⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 788.

¹⁴⁸ Suçin, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, s. 39-40; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 98; Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 126-127.

Halife Me'mûn rüyasında beyaz, kırmızıya çalan renkli, alnı geniş, kaşları çatık, başı saçsız, gözleri şehla, şemâli güzel, taht üzerine oturmuş bir adam gördü. Me'mûn şöyle der: "Sanki önümden içim heybetle doldu. Ona "Sen kimsin?" dedim. O "Aristoteles." dedi. Sevindim. "Ey hakim sana bir şeyler soracağım." dedim. O da "Sor." dedi. Ben "Güzel nedir?" dedim. O "Akla güzel gelendir." dedi. "Sonra nedir?" dedim. "Şeriatta güzel olandır." dedi. "Sonra nedir?" dedim. "Cumhura güzel gelendir." dedi. "Sonra nedir?" dedim. "Sonrası yok." dedi. Başka bir rivayete göre, "Daha söyle." dedim. O da "Sana altını tavsiye eden, nazarında altın gibi olsun. Sana tevhîdi (Allah'ın birliğini) tavsiye ederim." dedi. Bu rüya felsefî ilimlere dair kitapların ortaya çıkarılmasının en büyük sebebiydi.¹⁴⁹

Bazı araştırmacılar bu rüyanın uydurulmuş olma ihtimalinin yüksek olduğunu dile getirmektedir.¹⁵⁰ Böyle bile olsa burada Me'mûn'un Aristo'yu rüyasında gördüğünü söylemesi ve rüyada vurgulanan kavramlar dikkat çekicidir. Rüyada akıl, hukuk (şeriat) ve halk (cumhur) kavramlarına vurgu yapılmaktadır. Burada kavramların sıralaması son derece önemlidir. Buna göre ilk sırada yer alan "akıl" kavramıyla Mu'tezile akımına gönderme yapılmaktadır. İkinci kısımdaki "şeriat" kavramıyla İslam Hukukunun kaynakları, yani dinî otoriteler yerleştirilmektedir. Bu şekildeki sıralama dönemin dinî ve siyasî olaylarıyla birlikte okunduğunda burada hukukun akılla yorumlanmasına işaret edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca "cumhur" kavramıyla da dinî otoriteler ve halk kesimleri karşısında aklın üstünlüğüne işaret olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵¹ Me'mûn'un bu rüyayı Mu'tezilî fikirleri kabul ettirebilmek için bir propaganda malzemesi olarak kullanması¹⁵² ile felsefî tercümelerin bu dönemde zirve yapması, bilhassa Aristo'nun eserlerinin büyük çoğunluğunun çevrilmesi birlikte düşünüldüğünde söz konusu rüyanın, aynı zamanda çeviri hareketlerine meşruiyet sağlama açısından kullanıldığı ifade edilebilir.

Yunancadan Matematiğe dair Öklid (M.Ö. 330), Apollonius (M.Ö. 205 veya 190), Arşimed (M.Ö. 287), Geresalı Nicomachus'un (ö. 120) eserleri; Batlamyus'un (ö. 168) matematik, astronomi, optik, müzik ve coğrafya ilmine dair kitapları; Hipokrat (M.Ö. 375) ve Galen'in (ö. 200) tıp ve eczacılık ile ilgili kitapları çevrilmiştir. Özellikle Galen'in tıp, eczacılık, felsefe gibi alanlara dair 400'den fazla eserinin çevrildiği ifade edilmektedir.¹⁵³ Hatta Galen'in *Ethics* adlı eseri Müslümanlar tarafından muhafaza edilmiş ve Arapça nüshası günümüze kadar ulaşabilmiştir.¹⁵⁴ Ayrıca başta Aristo ve Platon'un eserleri olmak üzere mantık ve

¹⁴⁹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 788.

¹⁵⁰ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 101; Suçin, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, s. 39-40.

¹⁵¹ Suçin, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, s. 40.

¹⁵² Suçin, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, s. 40; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 98.

¹⁵³ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 134-145.

¹⁵⁴ Eker, "Tercüme Faaliyetleri ve Mu'tezilî Oluşuma Etkisi", s. 372.

felsefeye dair birçok eser tercüme edilmiştir. Bunlar çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.5. Beytü'l-Hikme'nin Etkileri

Beytü'l-Hikme'deki faaliyetler İslam dünyasında matematik, astronomi, coğrafya, tıp, eczacılık, kimya, zooloji, botanik gibi ilim dallarında büyük gelişmelerin yaşanmasını sağlamıştır. Ayrıca düşünce alanında da İslam felsefesi, Kelâm ve tasavvuf, buradaki faaliyetlerden göz ardı edilemeyecek şekilde etkilenmiştir.¹⁵⁵

Antik bilim ve düşünce mirasının korunması hususunda da Beytü'l-Hikme'deki tercüme faaliyetleri çok etkili olmuştur. Nitekim Müslümanlar; Yunanistan, Anadolu, Kıbrıs, Orta Doğu, Suriye, Mezopotamya, Orta Asya, Mısır ve Hint bölgelerinde bulunan kitapları, olağanüstü bir gayretle burada toplayıp koruma altına almışlar ve bunları da Arapçaya tercüme ederek ilim ve düşünce dünyasına sunmuşlardır.¹⁵⁶ Burada çevrilen temel eserler Endülüs ve Sicilya üzerinden, ayrıca Haçlı savaşları yoluyla Batı'ya taşınmış¹⁵⁷ ve böylece söz konusu etki, çok daha geniş bir alana yayılmıştır.

Buradaki faaliyetlerin bir diğer etkisi, Arapçanın dünya kültürünü aktarmaya yeterli bir yazı dili haline gelmesidir. Öyle ki Beytü'l-Hikme'deki tercümanlar, çevrilen kitaplardaki ifadeleri akıcı bir hale getirebilmek amacıyla teknik söz dağarcığı ve sözdizimi kalıpları oluşturmuşlardır. Bu sayede çevrilen eserler tam anlamıyla Arapçalaşmaya başlamış ve Arapça bir dünya dili haline gelmiştir.¹⁵⁸ Bu dil artık o çağdaki mevcut bilgi hazinelerinin kapısını açan sihirli bir anahtar konumuna gelmiştir. O sebeple Avrupa'nın kadim kültürel mirasının, özellikle de Yunan düşüncesinin iyi kavranması için bu dilin de iyi bir şekilde bilinmesi gerekmektedir.¹⁵⁹ Bu durum mantık eserlerinin Latinceye tercümesinde bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Orta Çağda ve daha sonra Rönesans döneminde, Aristoteles'in *Organon* adlı mantık külliyyatı ve Fârâbi (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi İslam düşünürlerinin mantığa dair eserleri Arapçadan Latinceye ter-

¹⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 195-256.

¹⁵⁶ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 272.

¹⁵⁷ Harun Özel, "Birinci Abbasi Devlet-i Döneminde Arapça İslami Bilgilerin Avrupa'ya Taşınmasında Tercüme Faaliyetlerinin Rolü", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/28 (2016), s. 428-429.

¹⁵⁸ Marshall Goodwin Simms Hodgson, *İslam'ın Serüveni 1*, çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınları, Ankara 2017, s. 502.

¹⁵⁹ Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İletişim Yayınları, 2011, s. 263.

cüme edilmiştir.¹⁶⁰ Söz konusu eserler bunlarla sınırlı değildir. Mesela 13. yüzyılda Batı Avrupa’da yayılmaya başlayan düz yazı şeklindeki fabl, öykü ve masallar, Beytül-Hikme’de çevrilen eserlere ciddi anlamda benzemektedir. Özellikle Beytül-Hikme’de Arapçaya çevrilen *Kelile ve Dimne* ve buna benzer eserler Latinceye tercüme edilince söz konusu yazı türleri yaygınlık kazanmaya başlamıştır. 17. yüzyılın önemli yazarlarından olan La Fontaine bile bu eserlerden geniş ölçüde faydalandığını itiraf etmektedir.¹⁶¹ Ayrıca 12. ve 13. yüzyıllarda İslam dünyasındaki eğitim-öğretim merkezlerinin model alınarak Avrupa’da çeşitli üniversitelerin kurulması ve buralarda astronomi, matematik, kimya, tıp ve felsefe gibi alanlara dair eserlerin Arapçadan Latinceye çevrilmesi, Avrupa Rönesansının temelini atmıştır.¹⁶²

Arapçanın dünya diline dönüşmesiyle bağlantılı olarak Beytül-Hikme’de Arapçaya çevrilen birçok eser, Batı’da Latinceye çevrilmiş ve bu eserler Batı’yı ciddi şekilde etkilemiştir. Mesela 13. yüzyılda Batı Avrupa’da yayılmaya başlayan düz yazı şeklindeki fabl, öykü ve masallar, Beytül-Hikme’de çevrilen eserlere ciddi anlamda benzemektedir. Özellikle Beytül-Hikme’de Arapçaya çevrilen *Kelile ve Dimne* ve buna benzer eserler Latinceye tercüme edilince söz konusu yazı türleri yaygınlık kazanmaya başlamıştır. 17. yüzyılın önemli yazarlarından olan La Fontaine bile bu eserlerden geniş ölçüde faydalandığını itiraf etmektedir.¹⁶³ Ayrıca 12. ve 13. yüzyıllarda İslam dünyasındaki eğitim-öğretim merkezlerinin model alınarak Avrupa’da çeşitli üniversitelerin kurulması ve buralarda astronomi, matematik, kimya, tıp ve felsefe gibi alanlara dair eserlerin Arapçadan Latinceye çevrilmesi, Avrupa Rönesansının temelini atmıştır.¹⁶⁴

Beytül-Hikme, kütüphane ve medreselerin oluşumuna da öncülük etmiştir. Burası örnek alınarak İslam dünyasının değişik şehirlerinde hizânetü’l-hikmeler, rasathaneler kurulmuştur. Doğuda; Şam, Basra, Nişabur, Rey, Buhara, Semerkant, Batıda; Endülüs, Kahire, Kayravan, Palermo, Merakeş, Kurtuba, Tuleytula gibi şehirlerdeki ilmî faaliyetlerin ve medreselerin malzemeleri önemli ölçüde Beytül-Hikme’den alınmadır. Yine Nizamiyye, Mustansırıyye, Zahirıyye, Nuriyye gibi medreselerde okutulan kitapların büyük çoğunluğu Beytül-Hikme’deki tercüme ya da telif eserlerden oluşmaktaydı.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Charles Burnett, “Arapça Mantık Eserlerinin Orta Çağ ve Rönesansta Latinceye Tercümesi”, çev. Nazım Hasırcı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/27 (2013), s. 263.

¹⁶¹ Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din- Felsefe Vahiy-Akıl ilişkisi*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006, s. 378.

¹⁶² Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din- Felsefe Vahiy-Akıl ilişkisi*, s. 380-382; Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 291.

¹⁶³ Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din- Felsefe Vahiy-Akıl ilişkisi*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006, s. 378.

¹⁶⁴ Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din- Felsefe Vahiy-Akıl ilişkisi*, s. 380-382; Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 291.

¹⁶⁵ Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 279-280.

Müslüman düşünürler, Yunan düşüncesini Arapçaya aktarırken oradan elde ettikleri bilgiyi olduğu gibi bırakmayıp İslamî bir epistemolojiye dönüştürmüşler ve böylece İslam, söz konusu tercüme sayesinde kendisine has bilim, felsefe ve sanatını oluşturmuştur.¹⁶⁶

İslam düşünce tarihinde bıraktığı etki ile dikkatleri çeken Beytü'l-Hikme'nin oluşumu, kuruluşu, tarihî seyri, işlevi, bünyesindeki tercüme ve telif faaliyetleri ortaya konulduktan sonra, İslam felsefesi başta olmak üzere birçok ilim dalının gelişimine katkı yapan söz konusu kurumun Kelâm iliminin gelişimine, dolayısıyla kelâmcılar ile fikirleri üzerindeki etkisi daha ayrıntılı bir şekilde incelenmelidir.

¹⁶⁶ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 285.

İKİNCİ BÖLÜM

BEYTÜ'L-HİKME'NİN KELÂMCILAR VE FİKİRLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

2.1. Beytü'l-Hikme'de Gerçekleştirilen Çeviri Faaliyetlerinin Etkisi

Çalışmanın bu bölümünde Beytü'l-Hikme vasıtasıyla gerçekleştirilen Helenistik kültüre ait mantık ve felsefe tercümelerinin, kelâmcılar ile eserlerine, dolayısıyla Kelâm ilminin gelişimine etkisi ele alınacaktır. Burada üzerinde durulması gereken ilk husus, Yunan felsefesi ve mantığının İslam dünyasına giriş yollarıdır. Söz konusu ilimlerin, birincisi şifahî olarak, ikincisi ise tercüme faaliyetleri olmak üzere iki yolla İslam dünyasına girdiği kanaati hâkimdir.

Fetihler sonucunda yabancı unsurlarla karşılaşılmasından sonra özellikle diğer din mensuplarıyla girişilen tartışmalarla birlikte Müslümanlar Yunan felsefesi ve mantığına şifahî yolla aşına olmaya başlamışlardır. Burada bilhassa Nastûri, Yakubî ve Süryanîlerden etkilenmişlerdir.¹⁶⁷ Söz konusu tartışmalarda rakiplerin Yunan felsefesi ve mantığına dayandığı fark edilince bu ilimlere olan ilgi artmış ve bunlara dair kitapların çevrilme ihtiyacı hâsıl olmuştur.¹⁶⁸ Sonrasında ise Beytü'l-Hikme vasıtasıyla sistemli çeviri hareketi başlamıştır. Bu bilgilerden hareketle Yunan felsefesi ve mantığının ilk olarak şifahî yolla İslam dünyasına girdiğini söylemek mümkündür. Zaten çeviri eserleri anlayabilmek için şifahî yolla aşinalığın oluşması zorunluydu. Çünkü zihnî bir altyapı oluşturmadan bu denli bir çeviri hareketine yönelmek ve tercüme edilen metinleri eleştirel bir biçimde irdelemek mümkün değildir.¹⁶⁹ İşte kelâmcılar bu vasıta ile felsefe ve mantığa dair altyapıyı oluşturmuşlardır. Sonrasında ise çeviri faaliyetleri ile daha sistemli görüşler ortaya koymaya başlamışlardır.

Ali Sâmî en-Neşşâr, Yunan felsefesi ve mantığının Beytü'l-Hikme'deki tercüme faaliyetlerinden çok daha önce iyi bir biçimde bilindiğini ifade etmektedir. Buna delil olarak Sadreddin eş-Şirâzî'nin *el-Esfâru'l-Erbaa* adlı eserini dayanak göstererek Emevîler dönemindeki ilk kelâmcıların kendilerine ulaşan birtakım kitaplar vasıtasıyla Yunan felsefesini tanıdıklarını belirtmektedir.¹⁷⁰ Ancak bu kitapların isimleri ya da kime ait oldukları hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Emevîler döneminde birtakım tercüme faaliyetleri gerçekleşmiştir. Ancak bunlar pratik ihtiyaçlara yönelik olup astronomi, tıp, kimya gibi alanlara dairdi ve

¹⁶⁷ Muhammed el-Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, çev. Fuat Sezgin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2019, s. 191-192.

¹⁶⁸ Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 122-124.

¹⁶⁹ Vahit Celal, "İslam Dünyasında Tercüme Hareketlerinin Felsefî Düşüncenin Gelişimi Açısından Üstlendiği Rol Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 70 (2019), s. 208.

¹⁷⁰ Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2020, s. 148.

Mervân b. Hakem, Hâlid b. Yezîd, Ömer b. Abdülazîz gibi halifelerin özel çabalarıyla gerçekleşmişti. Dolayısıyla Beytû'l-Hikme'nin kuruluşundan önceki süreçte felsefe ve mantığa dair eserlerin çevrildiğine yönelik herhangi bir veri bulunmamaktadır. Beytû'l-Hikme ile birlikte ise çevirilerin alanı oldukça genişlemiş ve bu çeviri faaliyetleri bir devlet politikası haline gelmiştir. İşte felsefe ve mantığa dair eserler de bu dönemde tercüme edilmiştir.¹⁷¹

Neşşâr'ın bu iddiasını desteklemek üzere gösterdiği bir başka delil ise Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850)'ın kitaplarında Yunan felsefesine dair geniş bilgiler vermiş olmaları, felsefî terimleri kullanmış olmaları ve Aristoteles felsefesine reddiyeler yazmış olmalarıdır.¹⁷² Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın birtakım münazaralar yoluyla Yunan düşüncesini tanıdığı ifade edilmektedir. Ancak onun felsefî konulara ve kavramlara hâkimiyetini tercüme hareketlerine borçlu olduğu da öne sürülmektedir.¹⁷³ Dolayısıyla Ebu'l-Huzeyl'in bu ilimlere olan vukufiyeti Beytû'l-Hikme'deki tercümelerden sonra gerçekleşmiştir. Bu da Yunan felsefesi ve mantığına önce şifahî yolla aşına olduğu, tercüme faaliyetleriyle de bu iki ilme -çevrilen eserler ölçüsünde- hâkim olduğu iddiasını kuvvetlendirmektedir. Yine Hişâm b. Hakem'in de Hârûn Reşîd döneminde (170/786-193/809) Bağdat'a gittiği, burada Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ile tartışmalar yaptığı, sarayda gerçekleştirilen münazaralara katılıp bazılarına başkanlık ettiği aktarılmaktadır.¹⁷⁴ Yani onun da Beytû'l-Hikme'deki tercüme faaliyetlerinden etkilenmiş olma ihtimali yüksektir. Bu sebeple Aristo'ya karşı reddiyesini, Bağdat'a geldikten sonra yazmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim çalışmanın ilgili bölümlerinde ifade edileceği üzere onun yaşadığı dönemde Aristoteles'in mantık kitapları olan *İsaguci*, *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Deliller* adlı eserleri tercüme edilmiştir. Bunların yanı sıra yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen Plotinus'un (m. 270) *Enneadlar* adlı eseri de tercüme edilmiştir. Dolayısıyla onun reddiye yazacak düzeydeki bilgisinin söz konusu tercümeler sayesinde olması kuvvetle muhtemeldir.

Neşşâr'ın İslam âlimlerinin Yunan felsefesini ve mantığını Beytû'l-Hikme'den önce tanıdığını söylemesi,¹⁷⁵ bu ilimlere ilk aşamada şifahî yolla ulaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak mantık ve felsefeye dair eserlerin iyi bir biçimde irdelenmesi ve söz konusu eserlere reddiye yazabilecek aşamaya gelinmesi Beytû'l-Hikme'deki tercüme faaliyetleri sayesinde olmuştur.¹⁷⁶ Daha önce de ifade edildiği gibi Beytû'l-Hikme'den önce sistemli

¹⁷¹ Macit, "Tercüme Hareketleri", s. 501-502; Kaya, "Felsefe", s. 312-313.

¹⁷² Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, s. 148.

¹⁷³ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 151.

¹⁷⁴ Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVIII, s. 154.

¹⁷⁵ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, s. 141.

¹⁷⁶ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, s. 148.

bir çeviri faaliyeti mevcut değildi. Beytû'l-Hikme'de gerçekleşen çeviri hareketinden önce bazı eserler tercüme edilmiş olsa da burada şahsi münasebet ve okul tarzı öğretim ön plandaydı. Fakat Abbâsîler döneminde dinî düşüncenin sistemleşmeye başlaması ve çeşitli kavimler aracılığıyla İslam dünyasına sokulan fikrî hareketlere karşı durabilmek için rasyonelleşme ihtiyacı duyulmuştu. Bu sebeple naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşme başlamış ve aynı zamanda cedel, nazar ve istinbat tekniklerinin elde edilmesi gündeme gelmişti. Bu çerçevede muhtelif dillerden eserler çevrilmeye başlanmıştı.¹⁷⁷ İşte bütün bunlar reddiye yazacak düzeydeki bilginin Beytû'l-Hikme sayesinde olduğu düşüncesini desteklemektedir. Şayet şifahî yolla edinilen bilgiler, söz konusu akımları eleştirmek için yeterli olsaydı, bu kitapların çevrilmesine ihtiyaç duyulmazdı.

Beytû'l-Hikme'den yetişmiş ve oranın etkin bir üyesi olan Yakub b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866)'nin ilk İslam filozofu olarak kabul edilmesi de bu noktada son derece önemlidir. Felsefenin şifahî yolla öğrenildiği dönemde bir İslam filozofundan söz edilmezken Beytû'l-Hikme'de tercüme faaliyetlerinin başladığı süreçte ise ilk İslam filozofu ortaya çıkmıştır. Nitekim O, bizzat Beytû'l-Hikme'deki çeviri faaliyetlerine katkıda bulunmuş; yapılan tercüme-lerdeki felsefî kavramların Arapçaya uyarlanması, dil kurallarına uygun olup-olmadığının test edilmesi gibi görevleri üstlenmiştir.¹⁷⁸ Dolayısıyla Kindî birçok felsefe kitabıyla içli dışlı olmuştur.

Osman Aydınlı da Mu'tezile'nin kendine özgü bir ekol haline gelmesini sağlayan faktörün tercüme hareketleri olduğunu iddia etmektedir. O, tercüme hareketlerinin Mu'tezile'yi bilgisel ve metodolojik açıdan etkilediğini belirtmektedir.¹⁷⁹ Buradan hareketle şu yorumu yapmak mümkündür: Mu'tezilî âlimler ilk aşamada şifahî yolla mantık ve felsefeyi öğrenmişler, tercüme faaliyetlerinin başlamasından sonra da söz konusu eserlerden ciddi anlamda istifade edip, ekolün özgün bir hale gelmesini sağlamışlardır.

Konumuzla ilgili izaha muhtaç olan bir başka husus da Beytû'l-Hikme'deki çeviri hareketlerinin Kelâm ilminin oluşumuna mı yoksa gelişimine mi etki ettiğidir. Esasında bu konu, genel olarak İslam dünyasında felsefî düşüncenin ne zaman başladığına dair tartışmalarla bağlantılıdır. Avrupa merkezci düşünceyi hareket noktası olarak kabul eden müellifler felsefî düşüncenin dokuzuncu yüzyılda Yunan mirasının İslam dünyasına intikal etmesiyle başladığını ifade etmektedirler.¹⁸⁰ Bu hususa dikkatleri çeken Ömer Mahir Alper, tercüme hareketi-

¹⁷⁷ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 123.

¹⁷⁸ Demirci, *Beytû'l-Hikme*, s. 161.

¹⁷⁹ Osman Aydınlı, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mutezili Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (2007), s. 16-17.

¹⁸⁰ Celal, "İslam Dünyasında Tercüme Hareketlerinin Felsefî Düşüncenin Gelişimi Açısından Üstlendiği Rol Üzerine Bir İnceleme", s. 203.

nin İslam dünyasındaki felsefi düşüncenin varlık sebebi olamayacağını, ancak gelişiminin sebebi olabileceğini dile getirmektedir.¹⁸¹ Bu Avrupa merkezci düşüncenin yansımaları, modern çalışmalarda Kelâm ilminin oluşumuna dair düşüncelerde de kendini göstermektedir. Günümüzde Kelâm ile ilgili çalışmalarda bu ilmin oluşumuna etki eden faktörlerin üç ana başlık altında toplandığı görülmektedir:

Birincisi; iç sebepler: Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk tartışılan konu hilafet meselesidir. Ancak bu sorun kısa sürede çözüme kavuşmuş ve Hz. Ebûbekir halife olmuştur. Hz. Osman'ın halifelik döneminde ise idarî ve siyasî sorunlar meydana gelmiş ve bu, daha sonra bir kargaşa ve çatışmaya dönüşmüştür. Bunun sonucunda Hz. Osman şehit edilmiştir. Hz. Ali dönemine gelindiğinde ise binlerce kişinin ölümüne sebebiyet veren Cemel ve Sıffin olayları meydana gelmiş ve bütün bunların neticesinde büyük günah işleyeninin durumu, iman mahiyeti, onun amelle ilişkisi, kader ve irade hürriyeti gibi itikâdî problemler ortaya çıkmıştır.

İkincisi; Kur'an'ın Üslubu: Âl-i İmrân suresinin yedinci ayet-i kerimesinde belirtildiği üzere Kur'an ayetleri üslup açısından "muhkem" ve "müteşabih" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Manası açık olan ve üzerinde hiçbir ihtilaf meydana gelmeyen ayetlere "muhkem ayetler" adı verilirken, farklı anlamlara gelme ihtimali olan ayetlere "müteşabih ayetler" denilmektedir. İşte bu noktada hangi ayetler muhkem hangi ayetler müteşabihtir? Müteşabih ayetleri te'vil etmek gerekir mi? Şayet gerekirse tevilin sınırı ve şartları nedir? gibi sorular ortaya çıkmış ve bu durum, Kelâm ilminin doğuşunu hazırlayan faktörler arasında yer almıştır. Aynı şekilde Kur'an'ın düşünmeye ve akletmeye yönelik birçok ayet-i kerimeyi bünyesinde barındırması da bu başlık altında değerlendirilebilecek bir başka faktördür.

Üçüncüsü; dış sebepler: Müslümanların fetih hareketleri sonucunda diğer din ve kültürlerle karşılaşmış ve onlarla etkileşime girilmiştir. Bu etkileşim sonucunda da diğer din mensuplarıyla diyaloglar kurulmuş, onlarla dinî tartışmalara girilmiş ve İslam inancına yönelik saldırılar meydana gelmiştir. İşte Müslümanlar bu saldırılara karşı koymak üzere onlarla tartışmışlar, onlara reddiyeler yazmışlar ve böylece Kelâm ilminin savunmacı karakteri meydana gelmiştir. Ayrıca diğer din mensuplarıyla meydana gelen bu etkileşim sonucunda tartışmalarda Yunan felsefesi ve mantığının kullanıldığını gören Müslümanlar bunlara ilgi duymuş ve siyasî otoritenin de desteğiyle söz konusu eserler Arapçaya tercüme edilmiştir.¹⁸²

¹⁸¹ Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesine Giriş", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 36.

¹⁸² Mevlüt Özler, "Kelâm Tarihi", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2020, s. 31-39; Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2017, s. 25-37; Mehmet Evkuran, "Kelâm İlmi: Kavram, Tanım ve Tarihçe", *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, ed. Mehmet Evkuran, Bilimsel Araştır-

Burada Beytü'l-Hikme'deki tercüme faaliyetlerinin Kelâm ilminin oluşumundan ziyade gelişimine etki ettiğini söylemek daha gerçekçi bir yaklaşım gibi gözükmektedir. Şayet Kelâm ilminin doğuşunu büyük günah işleyeninin durumu, iman mahiyeti, irade hürriyeti gibi inanç konularının ortaya çıkışıyla başlatacak olursak, burada dış etkenlerin tesirinin olmadığı görülecektir. Bunların tamamen iç etkenlerle ortaya çıktığı yukarıda ifade edilmişti. Kelâm ilmini Mu'tezile ile başlatacak olursak yine aynı sonuç ortaya çıkacaktır. Nitekim Mu'tezile'nin oluşumunun, Basra'da Hasan-ı Basrî'nin meclisinde Vâsıl b. Atâ ile büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkındaki ihtilaf sebebiyle, yani iman-amel ilişkisi hususunda yaşanan fikir ayrılığı sonucu başladığı kabul edilmektedir. Ancak Kelâmın dinî inançları savunma özelliğini kazanmasında dış etkenlerin varlığından söz etmek mümkündür. Çünkü ilk dönemde böyle bir ihtiyaç söz konusu değildi. Diğer din mensuplarıyla etkileşime girilmesi ve onların fikrî saldırılarına maruz kalınması Kelâm ilminin savunma özelliğinin oluşmasını sağlamıştır. Fakat yine de bunun ilk aşamasında tercüme faaliyetlerinin etkisi görülmemektedir. Çünkü tercüme hareketinden önce de İslam inancını savunmak üzere çalışmalar yapılmış ve eserler yazılmıştır. Nitekim nübüvveti reddeden Brahmanizm'e (Berâhime) reddiye olarak yazılan İmam Şafî (ö. 204/820)'nin *Tashîhu'n-Nübüvve ve'r-Red ale'l-Berâhime*¹⁸³ adlı eseri buna güzel bir örnektir. İmam Şafî'ye "kelâmcı" demek mümkün olmasa da yazdığı bu eser İslam'ı savunma uğrunda kaleme alındığı için kelâmî bir eser olarak nitelendirilebilir. Onun bu eseri yazarken tercüme hareketlerinden etkilenme ihtimali vefat tarihi açısından mümkün olsa da o dönemde Kelâm ilmini Mu'tezile'nin temsil ediyor olması ve onun Yunan felsefesine olan muhalefeti sebebiyle Kelâm metoduna karşı çıkmış olması bunu mümkün kılmamaktadır. Öyle ki o, Kitap ve Sünnet'ten ayrı olarak akli merkeze alan felsefî açıklamalara yönelmeleri sebebiyle kelâmcıların, Hz. Peygamber ve sahabenin dinin anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin gösterdiği yaklaşım tarzına zıt bir yöntem benimsediklerini düşünmüştür. Şafî'nin, "Müslümanlar Arap lisanını terk edip Aristo lisanına meyletmedikçe cehalet ve ihtilafa düşmeyeceklerdir." şeklindeki ifadeleri de onun, felsefî ilke ve prensiplere dayalı aklî izah metodlarından yararlanan kelâmî yöntem ile itikadî anlayışın bozulması arasında kurduğu ilişkiyi yansıtmaktadır.¹⁸⁴ Dolayısıyla onun tercüme faaliyetlerine de sıcak bakmadığını ifade etmek mümkündür. Sonuç olarak İslam'ı savunma uğruna yazılan bu eser, tercüme hareketlerinin etkisinden uzaktır. Ayrıca cedel konusunda söz sahibi olduğu belirtilen Vâsıl b. Atâ (ö.

ma Yayınları (BİLAY), Ankara 2020, s. 23-27; Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Hikmetevi Yayınları, 2019, s. 18-22; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelama Giriş*, s. 33-38.

¹⁸³ Fatıma Betül Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhamu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 13.

¹⁸⁴ Ahmet Gençdoğan, "Şafî'nin Kelam Anlayışı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2020), s. 245-246.

131/748)'nın *Elf mes'ele fi'r-red ale'l-Mâneviyye* başlıklı eseri Maniheizm'e karşı yazılan ilk reddiyedir.¹⁸⁵ Onun yaşadığı dönemde Beytül-Hikme henüz oluşmuş değildi. Dolayısıyla Vâsıl b. Atâ'nın dini savunmak için yazdığı eserde de çevirilerin etkisinden söz edilemez. Bunlardan hareketle Beytül-Hikme'deki çeviri faaliyetlerinin, Kelâmın savunmacı özelliğinin oluşumuna değil, gelişimine etki ettiğini söylemek mümkündür.

Mu'tezile'nin Tevhid ve Adalet prensiplerinin teşekkül süreci, Beytül-Hikme'nin Kelâmın oluşumuna değil, gelişimine etki ettiğini gösteren bir başka veridir. Nitekim bu iki prensip, çeviri faaliyetlerinden önce sade bir şekilde tartışılırken, tercüme faaliyetlerinden sonra kullanılan kavramlar değişmiş, bu iki prensibe yeni alt başlıklar eklenmiş ve daha sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Söz gelimi tevhid esası bağlamında ele alınan Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, O'nun şahıs, cevher ya da araz olarak kabul edilemeyeceği gibi konular, çevirilerden faydalanan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tan sonra tartışılmaya başlanmıştır.¹⁸⁶ Yine Adalet esası bağlamında değerlendirilen Allah'ın yaratmasının belli bir sınırdan biteceği, Allah'ı tanımayan birinin O'na itaatinin gerçekleşebileceği, O'nun emirlerini yerine getirmeyen bir kimsenin, aslında Allah'ın nehyettiklerini yaratmış olacağı, O'nun takdir ettiği şeylerin nihayete ereceği ve takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra Allah'ın herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği, yaratma da dâhil olmak üzere her türlü fiilin insana ait olduğu ve bir makdurun (takdir edilen) iki kâdirin kudreti altında bulunmasının muhal olduğu ve benzeri düşünceler tercüme hareketlerinden sonra tartışılmaya başlanmıştır.¹⁸⁷ Yani tevhid ve kader gibi inanç konuları tercüme hareketlerinden önce de tartışılmaktaydı. Ancak tercüme hareketi, konunun daha ayrıntılı bir şekilde ele alınışında gelişimin meydana gelmesini sağlamıştır.

Mu'tezilî alimlerin diğer din mensuplarıyla girdiği tartışmalar meşhurdur. Bu tartışmalar esnasında diğer din mensupları özellikle de Yahudi, Hristiyan ve Mecusiler Yunan mantığını kullanmaktaydılar. Mu'tezilî âlimler de bu ilme olan ihtiyacı fark edip mantık eserlerinin çevrilmesini sağlamışlardır. Bu da Mu'tezilî bilginlerin cedel konusundaki yeteneklerinin gelişmesine katkıda bulunmuştur.¹⁸⁸ Burada da görüldüğü gibi mantık tercümelerinden önce de Mu'tezile kelâmcıları diğer din mensuplarıyla tartışıp inançlarını müdâfaa edebiliyorlardı. Tercüme faaliyetleri ise onların bu yönde daha yetkin olmalarına katkı sağlamıştır.

¹⁸⁵ Taş, *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhamu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, s. 16; Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLII, s. 541.

¹⁸⁶ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 182-183.

¹⁸⁷ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 92, 103.

¹⁸⁸ Ömer Aydın, "Kelâm-Mantık İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003), s. 5-6; el-Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s. 198; Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", s. 122-123; İbrahim Medkûr, "Müslüman Kelâmcılara Göre Aristo Mantığı", çev. Galip Türcan, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2011), s. 198.

Bu açıklamalardan sonra, Kelâm ilminin mürtekeb-i kebire, imanın mahiyeti, insanın hürriyeti gibi inanç konularının tartışmaya açılmasıyla oluşmaya başladığını söylemek daha isabetli görünmektedir. Zira dış etkenlerin Kelâmın doğuşuna etki ettiğini kabul etmek, söz konusu etkenler olmasaydı Kelâm ilmi diye bir ilimden söz edilemeyeceğini kabul etmek anlamına gelir ki bu tarihî gerçeklikten uzaktır. Bununla ilgili olarak Mehmet Evkuran, kader tartışmalarının ve büyük günah probleminin Kelâm ilminin ortaya çıkması için yeterli sebepler olduğunu ifade etmektedir. Dış etkenlerin ise zaten belirli bir aşamaya gelmiş bulunan Kelâm ilminin seyri ve içeriği üzerinde etkili olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁹ Montgomery Watt da Grek düşüncesinin Müslümanlar arasında yayılmasının ve felsefî kavramların kullanılmasının Kelâm ilminin gelişimine etki ettiğini belirtmektedir.¹⁹⁰ Neticede dış etkenler kapsamında değerlendirilen diğer din mensuplarının fikrî saldırılarına cevap verme ihtiyacı, Kelâmın savunmacı özelliğini ortaya çıkarmıştır. Beytül-Hikme vasıtasıyla yapılan tercüme hareketleri ise Kelâm ilminin konularının genişlemesine, tartışmaların daha sistemli ve tutarlı yapılmasına, nihayetinde de Kelâm ilminin gelişimine katkı sağlamıştır.

2.1.1.Mantık Çevirileri Üzerinden Oluşan Etki

Aristo mantığı İslam dünyasına tercümeler yoluyla girmiştir. Nitekim Beytül-Hikme’de Aristo’nun *Organon* adlı mantık külliyatı ve bu külliyatın *Kategoriler* kitabına giriş olarak yazılan Porphyrios’un *İsaguci* adlı eseri Arapçaya tercüme edilmiştir. Bunları ayrıntılı bir şekilde zikretmek daha uygun olur.

Aristo’nun;

- *Kategoriler/Categoria* adlı eseri *el-Mekûlat* adıyla,
- *Önergeler/Peri Hermenies* adlı eseri *el-İbare* adıyla,
- *Birinci Analitikler/Analytica Priora* adlı eseri *el-Kıyas* adıyla,
- *İkinci Analitikler/Analytica Posteriora* adlı eseri *el-Burhan* adıyla,
- *Topikler/Topica* adlı eseri *el-Cedel* adıyla,
- *Sofistik Deliller/Sofistica* adlı eseri *el-Muğalata* adıyla,
- *Hitabet/Retorica* adlı eseri *el-Hitabe* adıyla,
- *Şiir/Poetica* adlı eseri *eş-Şi’r* adıyla Arapçaya tercüme edilmiştir.¹⁹¹

¹⁸⁹ Evkuran, “Kelâm İlmi”, s. 26. Evkuran böyle dese de ilerleyen bölümde kelâmın ortaya çıkmasını sağlayan nedenler arasına söz konusu dış etkenleri de dâhil eder. Bkz. s. 27.

¹⁹⁰ William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2017, s. 271; William Montgomery Watt, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, çev. Fuat Aydın, Birey Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 76.

¹⁹¹ Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 121-132; De Lacy O’Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın/ Yaşar Kutluay, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 104; Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 67

İsaguci, Kategoriler, Önermeler ve Birinci Analitikler ilk olarak İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) tarafından tercüme edilmiştir. *Topika*, Halife Mehdî döneminde (775-785) Nasturî Rahip I. Timotheus (ö. 208/823) tarafından, *İkinci Analitikler ve Hitabet* ilk olarak İshâk b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından; *Sofistik Deliller*, Abdulmesîh İbn Nâime (ö. 226/840) tarafından; *Şiir* ise ilk olarak Matta b. Yunus (ö. 328/940) tarafından tercüme edilmiştir.¹⁹²

Bu eserler İslam dünyasını oldukça etkilemiş, Kelâm ilmi de bundan nasibini almıştır. İslam coğrafyasının genişlemesiyle yeni Müslümanlara dini tebliğ etmek için ve diğer din mensuplarıyla tartışabilmek için “söylem” oluşturma ihtiyacı duyulmuş, bu hususta kelâmcılar mantık kitaplarından faydalanmışlardır.

İlk kelâmcıların Aristo mantığından etkilenmediğini, hatta ona karşı çıktıklarını söyleyen araştırmacılar da mevcuttur. Şemseddin Günaltay, ilk kelâmcıların Aristo mantığını reddetmek için çaba sarf ettiklerini ifade etmekte ve klasik mantığın Kelâma dâhil edilmesinin Gazzâlî ile olduğunu, ondan önceki kelâmcıların klasik mantığı kullanmadıklarını iddia etmektedir.¹⁹³ Ali Sâmi en-Neşşâr da Mu'tezile'yi “Yunan mantığını kullanmayan İslam Filozofları” olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁴ Ancak aşağıda ele alınacağı üzere Mu'tezile'nin tamamının Yunan mantığına başvurmadığını söylemek ve Gazzâlî'den önce mantığın hiçbir şekilde kullanılmadığını iddia etmek mümkün görünmemektedir.

Abbâsî Halifesi Mehdî döneminde (158/775-169/785) *Topika* adlı eserin çeviri hikâyesi, mantık tercümelerinin kelâmcıların hizmetine sunulmak için yapıldığı izlenimini vermektedir. Bu dönemde Müslüman âlimlerle maniheist bilginler arasında çok ciddi bir fikrî mücadele mevcuttu. Maniheist bilginler düşüncelerini ortaya koyarken Yunan felsefesi ve mantığından faydalanmaktaydı. Bu fikrî mücadeleyi yakından takip eden Mehdî (ö. 169/785), ulemaya destek olmak için Aristo'nun *Topika* adlı eserini Bağdat'a getirtmiş ve tercüme ettirmiştir. Ona bu eserin çevrilme önerisini cedel ile ilgili deneyimleri dikkate alındığında Mu'tezilî bilginlerin yapmış olma ihtimali yüksektir. Yine Aristo'nun *Analitikler*'inin ilk çevrilen eserler arasında yer alması bu düşünceyi desteklemektedir.¹⁹⁵

Mantık kitaplarının çevrildiği dönem, Mu'tezile'nin diğer din mensuplarıyla fikrî mücadele içinde bulunduğu dönemdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi maniheistler Yunan felsefesi ve mantığından haberdar idi. Aynı şekilde Yahudi ve Hristiyanlar da münazaralarda Yu-

¹⁹² Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 121; Demirci, “Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, s. 123; Ebu'l-Abbas Muvaffakuddîn Ahmed b. El-Kâsım b. Halife b. Yûnus es- Sa'dî el-Hazrecî (İbn Ebi Useybi'a), *Uyunu'l-Enba fî Tabakâti'l-Etûbba*, nşr. M. Nazar Rıza, Dârü Mektebetil-Hayât, Beyrut 2010, s. 413; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 808-812; Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, s. 67; İbrahim Çapak, “İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2004), s. 32.

¹⁹³ Muhit Mert, “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2002), s. 61.

¹⁹⁴ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, s. 148.

¹⁹⁵ Demirci, “Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, s. 122-123.

nan felsefesi ve mantığını kullanmaktaydı.¹⁹⁶ Mu‘tezile bilginlerinin de bu dinlerin mensuplarıyla girdiği tartışmalar vasıtasıyla klasik mantığa olan ihtiyacı fark ettiklerini ve devletin desteğini alarak mantık kitaplarının tercüme edilmesini sağladıklarını söylemek mümkündür.¹⁹⁷ Mantık bilimi bu vasıta ile İslam dünyasına girmiş ve daha sonra Müslüman filozof ve kelâmcılar bu ilmi kullanmaya ve onun hakkında eserler telif etmeye başlamışlardır. Kelâmcıların mantığı kullanmadaki en büyük gayesi dini savunmak idi ve bu noktada son derece başarılıydılar. Nitekim dini savunmak üzere girdikleri tartışmalardaki başarılarından dolayı Mu‘tezili âlimlere “cedeliyyûn” (diyalektiysen/tartışmacı) da denmiştir.¹⁹⁸ Bunlar dikkate alındığında çok sistemli ve eser verme düzeyinde olmasa da bazı Mu‘tezilî âlimlerin Beytül-Hikme vasıtasıyla Yunan mantığından etkilendiği söylenebilir.

İlk dönem Mu‘tezile kelâmcılarından Ebu’l-Huzeyl ve Nazzâm gibi isimlere bakıldığında onların “tanım” hususunda “cins” ve “fasil” gibi kavramları dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Ancak hicrî üçüncü asrın ikinci yarısına gelindiğinde tanım ile ilgili tartışmaların başladığı görülmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 231/933)’nin tanım tekniği ile ilgili görüşlerine bakıldığında Aristo’nun tanım teorisiyle uyuşmadığı görülmektedir. Bu, ya tanım nazariyelerinin tam olarak gelişmemesiyle ya da Aristo’nun tanım teorisine sıcak bakmamaları ile açıklanabilir. Ancak ikinci görüş daha kuvvetli gözükmektedir.¹⁹⁹ Bunlar dikkate alındığında bazı Mu‘tezilî âlimlerin Aristo mantığına karşı çıktığı²⁰⁰ ifade edilebilir. Ancak bütün Mu‘tezilî âlimlerin buna karşı olduğunu ve hiçbir şekilde ondan etkilenmediğini söylemek mümkün değildir.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının “sıfatlar, Allah’ın zatının ne aynıdır ne de gayrıdır” görüşünde mantık ilminin izlerini bulmak mümkündür. Nitekim bu görüş, mantık ilmindeki varlık mertebeleri esas alınarak ortaya atılmıştır. Bu varlık mertebeleri; zihindeki varlık, hâriçteki varlık, sözdeki varlık ve yazıdaki varlıktan oluşmaktadır.²⁰¹ İşte Ehl-i Sünnet âlimleri “sıfatlar Allah’ın zâtının aynı değildir” derken sıfatların zihinde Allah Teâlâ’nın zâtından ayrı birer mana ve kavram olduğunu ifade etmişler, “sıfatlar, Allah’ın zatının gayrı da değildir” derken

¹⁹⁶ Aydın, “Kelam-Mantık İlişkisi”, s. 5-6; Muhammed el-Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s. 198.

¹⁹⁷ Demirci, “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, s. 122-123; Aydın, “Kelam- Mantık İlişkisi”, s. 5-6; el-Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s. 202.

¹⁹⁸ Medkûr, “Müslüman Kelâmcılara Göre Aristo Mantığı”, s. 198.

¹⁹⁹ Mert, “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, s. 63.

²⁰⁰ Mert, “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, s. 70.

²⁰¹ İsmail Köz, “Mantık Kelam İlişkisi”, *Kelam [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara 2008, s. 92.

ise bunların dış âlemde Allah'ın zatından ayrı müstakil bir varlık olarak düşünülmesinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir.²⁰²

Sözgelimi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936)'nin tanım teorisinde Aristo mantığının izlerini görmek mümkündür. Zira o, tanımın tek bir vasfının olması gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre söz konusu vasıf, hükmün varlığına bağlı olmalıdır.²⁰³ Ayrıca tanımın tanımlanan şeyin bütün özelliklerini içinde barındırması ve ona ait olmayan bütün özelliklerin de dışarıda tutulması gerektiğini ifade etmektedir.²⁰⁴ Eş'arî, tanım ve hakikatin birbirine yakın iki kavram olduğunu dile getirmekte ve her ikisi için de tard ve aksın gerekli olduğunu belirtmektedir.²⁰⁵ Onun tanım teorisine dair serdettiği bu görüşler Aristocu mantık anlayışıyla benzeşmektedir.²⁰⁶

Aristo mantığının etkisi, Eş'arî'nin takipçisi olan Cüveynî (ö. 478/1085)'de de görülmektedir. O, tanımla ilgili birtakım şartlar belirlemiştir. Bu şartlar şunlardır:

- a) Tanımlanan, ister aklî isterse sem'î bir mesele olsun, tanım onun illetidir. Örneğin “şey” sabit ve mevcut olarak tanımlanır. “Şey”in “şey” olmasının illeti sabit ve mevcut olmaktır.
- b) Tanım, ister aklî isterse şer'î bir konuda olsun, tard ve aksa uygun olması gerekir. “Şey, mevcut olandır” önermesinin tardı, “her şey, mevcuttur”; aksi ise “her mevcut, şeydir” şeklindedir. Var olmayan şey değildir, şey olmayan da var değildir.
- c) Aklî meselelerdeki tanımlarda, aklî illetlerde olduğu gibi tek bir özelliğin kullanılması icap eder. Çünkü tanımlanan şeyin kendisi bunu gerektirir. Aklî illetler malulu gerektirir. Malul ayrı iki özelliği bir arada gerektirmediği gibi sırasıyla ayrı ayrı olmasını da gerektirmez. Tanımlanan tek bir şeydir ve iki şeyle tanımlanması veya hut illetlendirilmesi mümkün değildir.

Cüveynî'nin dile getirdiği bu üç şartın Aristo'nun tanımla ilgili olarak ileri sürdüğü şartlarla aynı olduğu ifade edilmektedir. Bu da onun Aristo'nun tanım teorisini benimsediği anlamına gelmektedir. Bunlardan hareketle denilebilir ki Cüveynî, Aristo'dan esinlenmiş ve Eş'arî'nin tanımla ilgili düşüncelerini daha da geliştirerek savunmuştur.²⁰⁷

Bâkılânî (ö. 403/1013) ilmi, “malumun bilgisi” olarak tanımlamakta ve bu tanımın onunla ilgili her şeyi içine alacak ve ilgili olmayanları dışarıda bırakacak şekilde olduğunu

²⁰² Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, s. 123-124.

²⁰³ Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerredü Makalâti'sh-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 210.

²⁰⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 10.

²⁰⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304.

²⁰⁶ Mert, “Kelamcıların Tanım Kuramları”, s. 65.

²⁰⁷ Mert, “Kelamcıların Tanım Kuramları”, s. 67.

yani efrâdını câmi ağyarını mâni olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bunu tanımlarken de “hadd” kavramını kullanmaktadır.²⁰⁸ Bâkıllânî’nin Aristo mantığına sıcak bakmadığı ifade edilmiş olmakla birlikte yukarıdaki bilgiden hareketle onun az da olsa Aristo mantığından etkilendiğini söylemek mümkündür.²⁰⁹

Mantık çevirilerinin etkisi Mâtürîdî (ö. 333/944)’de de görülmektedir. Örnek verilecek olursa o, Allah’ın birliğinin ispatı konusunda şöyle demektedir:

Allah ile birlikte bir tanrı daha bulunsaydı, bu beriki, kudreti ve hükümlerliliğinin fark edilebilmesi amacıyla yerli yerinde söz ve icraatlarını mutlaka ortaya koyacak ve kendi fiilini hak mabut olan Allah’ın fiilinden ayıracaktı. Yapmadığına göre ulûhiyetle birlenen ve rubûbiyyetle yegâneleşenin sadece Allah olduğu ortaya çıkmıştır.²¹⁰

Mâtürîdî’nin bu ifadeleri öncüller halinde sıralanırsa onun, kıyas formunu kullandığı ortaya çıkacaktır:

- Eğer Allah’tan başka bir tanrı daha var olsaydı o, kudretini ve saltanatını gösterebilmek için söz ve eylem ortaya koyacak ve bunları Allah’ın söz ve eyleminden ayıracaktı.
- Ancak böyle bir durum söz konusu değildir.
- O halde Allah’ın tek olduğu ortaya çıkmıştır.

Mâtürîdî’nin yapmış olduğu bu akıl yürütme mantık ilminde, bitişik (muttasıl) şartlı seçmeli (istisnâî) kıyasın taliyi onaylama türüne girmektedir.²¹¹

İmam Mâtürîdî’nin yolunu takip edip onun mezhebini daha sistematik hale getiren Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114) de tanımın, küllîler/tümeller vasıtasıyla cüz’îleri/tikelleri bilmek için yapıldığını, dolayısıyla tanımın şartının da efrâdını câmi ağyarını mâni olmak ve tard-aks yoluyla sınanmak olduğunu vurgulamaktadır.²¹² Bu yaklaşım da onun klasik mantığının tanım teorisini benimsediğini göstermektedir.²¹³

Mantığı Eş’arî kelâmına dolayısıyla dinî ilimlere dâhil eden kişi Gazzâlî (ö. 505/1111)’dir. Gazzâlî’nin hocası Cüveynî (ö. 478/1085), eserlerinde mantığa fazlaca yer vermiş, böylece öğrencisinin önünü açmıştır. Gazzâlî’nin mantığı Eş’arî kelâmına dâhil etmesi, Kelâm ilminde dönüm noktası olmuştur.²¹⁴ Bunun sonucunda birçok kelâmcı mantık ilmi

²⁰⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *Temhîdu’l-evâil fî telhîsi’ d-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Lübnan 1987, s. 25.

²⁰⁹ Mert, “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, s. 66.

²¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitabu-t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2019, s. 91.

²¹¹ Halil İmamoglugil, “Mantık-Kelâm İlişkisine Genel Bakış”, *Türkoloji Araştırmaları*, 13/9 (2018), s. 123.

²¹² Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratü’l-edille fî usûli’ d-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, c. 1, s. 10.

²¹³ Mert, “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, s. 68-69.

²¹⁴ Aydın, Kelam- Mantık İlişkisi, s. 6-7.

ile ilgilenmiş, hatta mantığa dair eserler yazmışlar, böylece “kelâmcı mantıkçılar”²¹⁵ ortaya çıkmıştır. Kelâmcı olup mantığa dair eser veren âlimler ve eserleri şu şekilde sıralanabilir:²¹⁶

- Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303): *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr*.
- Necmüddin Ali b. Ömer el-Kâtibî (ö. 675/1277): 1. *er-Risâletü's-şemsiyye fi'l-kavâ'idü'l-mantikiyye*, 2. *Câmi'u'd-dekâ'ik fi keşfi'l-hakâ'ik*, 3. *'Aynü'l-kavâ'id fi'l-mantık ve'l-hikme*, 4. *Şerhu Keşfi'l-Esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*.
- Sadruşşerîa (ö. 1345): *Ta'dîlu'l-ulûm*.
- Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (ö. 1355): *el-Mevâkıf* adlı eserin birinci kısmını mantık konularına ayırmıştır.
- Kutbeddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Razî et-Tahtanî (ö. h. 760/1359 veya 766/1365): 1. *Risale fi meani't-tasavvur ve't-tasdik*, 2. *Risâle fi'l-külliyât*, 3. *Letâifu'l-esrâr*, 4. *Levâmiu'l-esrâr*, 5. *Tahrîru kavâidi'l-mantikiyye*.
- Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413): 1. *Hâşiye'alâ şerhi Hikmeti'l-'ayn*, 2. *Hâşiye'alâ şerhi Hidâyeti'l-hikme*, 3. *Hâşiye'alâ Levâmi'i'l-esrâr şerhi Metâli'i'l-envâr*, 4. *Risâle fi'l-mantık*.²¹⁷
- Sadeddin Taftazanî (ö. 792/1390): 1. *Cilâu'l-mantık*, 2. *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelâm*.

2.1.2. Felsefî Çeviriler Üzerinden Oluşan Etki

Yukarıda *Topika* adlı eserin çeviri hikâyesinin, mantık tercümelerinin kelâmcıların hizmetine sunulmak için gerçekleştirildiği izlenimi verdiğinden bahsedilmişti. Aynı şeyi felsefe çevirileri için de söylemek mümkündür. Çünkü Aristo'nun *Fizik* adlı eserinin çevrilme nedeni bu görüşü desteklemektedir. Bu kitap ilk dönem Kelâm tartışmalarında Mu'tezilî âlimlerin karşısına çıkan Demokritos'un atom nazariyesini temel alan düalistik fikirler ve kozmolojik yaklaşımlara karşı alternatif düşünceler içermekteydi. Bu yüzden Aristo'nun tabiata dair yaklaşımları düalist ve dehrî düşüncelere karşı güçlü bir silah hüviyetindeydi. Kitap bu düşüncelere sahip kişilerle yapılan tartışmalarda ihtiyaç duyulan bilgiyi sağlamaktaydı. Bu yüzden söz konusu eser, ikinci Abbâsî Halifesi Mansûr'un yakın arkadaşlarından ve saray erkânı içerisinde yer alan Sellâm el-Ebreş tarafından en erken tercüme edilen eserlerden biri olmuştur.²¹⁸ Gerçi kelâmcılar Demokritos'un atom nazariyesinden de etkilenmiştir. Ancak onlar

²¹⁵ Köz, “Mantık Kelam İlişkisi”, s. 87.

²¹⁶ Köz, “Mantık Kelam İlişkisi”, s. 86-91.

²¹⁷ Sadreddin Gümüş, “Cürcani”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIII, s. 136.

²¹⁸ Demirci, “Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, s. 124.

atom nazariyesini tevhid düşüncesi içine dâhil etmişlerdir. Bu konu ilerleyen kısımlarda detaylı olarak işlenecektir.

Beytül-Hikme’de felsefeye dair çevrilen eserler şunlardır:

- a) Platon’un *Devlet*, *Timaios*, *Kriton*, *Philebos* (*hazza dair*), *Nevamîs* (*Kanunlar*) ve *Sofist* adlı eserleri tercüme edilmiştir. *Devlet*, *Timaios*, *Sofist* ve *Nevamîs* (*Kanunlar*) ilk defa Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) tarafından; *Kriton* ve *Philebos* ise Yahya b. Adî (ö. 364/975) tarafından tercüme edilmiştir.²¹⁹ Bir de kaynaklarımızda Platon’a *Münasebat* ve *Tevhid* adında iki eser atfedilmektedir. Ancak bunların Platon’un hangi kitaplarına karşılık geldiği tespit edilememiştir.²²⁰
- b) Aristoteles’in *Fizik/Fizika*, *Gök ve Yeryüzü/De Coelo et Munda*, *Oluş ve Bozuluş/De Generatione et Carruptione*, *Ruh Üzerine/De Anima*, *Duyular Üzerine/De Sensu et De Memoria*, *Metafizik/Metaphysique*, *Nikomakhos’a Etik/Ethique a Nicomache* adlı eserleri tercüme edilmiştir. *Fizik*, *Gök ve Yeryüzü* ile *Metafizik* ilk olarak Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) tarafından; *Oluş ve Bozuluş*, *Ruh Üzerine* ve *Nikomakhos’a Etik* ilk olarak İshâk b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından; *Duyular Üzerine* ise Matta b. Yunus (ö. 328/940) tarafından tercüme edilmiştir.²²¹

Aristo’nun kitaplarının büyük bir kısmı kendisinden sonraki filozoflar tarafından şerh edilmiştir. Beytül-Hikme’ye ulaşan kitapların çoğunluğu da bu şerhlerden oluşmaktaydı. Dolayısıyla Beytül-Hikme vasıtasıyla yalnızca Aristo’nun görüşleri değil, onun şârihlerinin görüşleri de İslam dünyasına girmiştir.²²² Söz konusu şerhlerin tercümeleri şunlardır:

- *Fizik* üzerine Kusta b. Luka (ö. 300/912-13) ve Yahya b. Adî (ö. 364/975)’nin bazı bölümlerini çevirmiş olduğu İskender Afrodisi (ö. 3.yy) ’nin şerhi,
- *Fizik* üzerine vefat tarihini tespit edemediğimiz İbrahim b. es-Salt adlı tercümanın çevirdiği Themistios (ö. 388) şerhi,
- *Fizik* üzerine Bâsil b. Metran’ın bazı bölümlerini tercüme ettiği Porphyrios (ö. 305) ’un şerhi,
- *Gök ve Yeryüzü* üzerine Themistios’un şerhi. Huneyn b. İshâk’ın *Gök ve Yeryüzü* hakkında yazdığı *el-Mesailü’s-Sitte Aşara* adlı yazısında bu şerhin bazı bölümlerinin tercümelerine yer vermiştir. Yahya b. Adî de bu şerhin tamamını tercüme etmiştir.

²¹⁹ Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 128-129; Fahrettin Olguner, *İslam Kaynakları Işığında Platon*, (yayınlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1978, s. 171; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 96; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 800-802.

²²⁰ Olguner, *İslam Kaynakları Işığında Platon*, s. 170-173.

²²¹ Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 131-132.

²²² Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 132-133.

- *Oluş ve Bozuluş* üzerine Matta b. Yunus'un (ö. 328/940) ve Kosta b. Luka'nın (ö. 300/912-13) bir bölümünü tercüme etmiş olduğu İskender Afrodisi şerhi,
- *Oluş ve Bozuluş* üzerine Yahya en-Nahvî [John Philoponus (m. 8.yy)]'nin şerhinin tercümesi vardır. Ancak bunun müterciminin ismi kaynaklarımızda zikredilmemektedir.
- *Oluş ve Bozuluş* üzerine Matta b. Yunus'un tercüme ettiği Emkidores'in (ö. 6.yy)²²³ şerhi,
- *Ruh Üzerine*'ye tercümanını tespit edemediğimiz Simplicius (ö. 560)'un şerhi,
- *Metafizik* üzerine Matta b. Yunus'un tercüme ettiği İskender Afrodisi ve Themistios şerhleri,
- *Nikomakhos'a Etik* üzerine İshâk b. Huneyn'in tercüme ettiği Porphyrios şerhi.²²⁴
- c) Aristo'nun yeğeni ve talebelerinden olan Theophrastos'un *Metafizik* adlı eseri Yahya b. Adî tarafından Arapçaya çevrilmiştir.²²⁵ Bu eser, Yunanca ve Arapça metinleri üzerinden Türkçe'ye de çevrilmiştir.²²⁶
- d) Yeni Plâtoncu filozoflardan Proklus (ö. 485) 'un *Tokhosi's-Suğra* ve *Kitab-ı Proklus* adıyla iki eserinin çevrildiği nakledilmektedir.²²⁷ Aynı müellifin *Teolojinin Unsurları* adlı kitabının bazı bölümleri *Kitabu'l-izah fi'l-hayri'l-mahz* adı altında tercüme edilmiş ve yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilmiştir.²²⁸
- e) Yeni Platoncu filozoflardan Plütarkhos'a nispet edilen (ö. 120) *Kitâbü'l-Ârâi't-Tabî'iyye* adlı eseri Kosta b. Luka tarafından tercüme edilmiştir.²²⁹ İlhan Kutluer, bu eserin yanlışlıkla Plutarkhos'a isnat edildiğini ifade etmektedir. Kitabın gerçek yazarının Aetius adlı kişi olduğunun Hans Daiber tarafından 1980'de yapılan *Aetius Arabus* adlı çalışma ile ortaya konduğunu ifade etmektedir.²³⁰
- f) Yeni Platoncu filozoflardan olan Plotinus'un (ö. 270) *Enneadlar* adlı eserinin 4., 5. ve 6. bölümleri İbn Naime el-Hımsi (ö. 226/840) tarafından tercüme edilmiştir. Ancak eser yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilmiş, *Esûlûcyâ Aristotâlîs* ve *Kitâbü'r-Rubûbiyye* şeklinde iki isimle Arapçaya çevrilmiştir.²³¹

²²³ Emkidores, M.S. 6. yüzyılda yaşamış olan Eflatun'cu bir filozoftur. Bkz. Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 129.

²²⁴ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 100-104; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 814-816.

²²⁵ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 105; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 818.

²²⁶ Theophrastos, "Metafizik yahut İlk İlkeler Üzerine", çev. İlyas Altuner/Alî Tekin, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/4, 2014.

²²⁷ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 105; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 820.

²²⁸ İbrahim Halil Üçer, "Tercüme Hareketi ve Etkileşimler", *İslam Düşünce Atlası*, c. I, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 326.

²²⁹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 824.

²³⁰ İlhan Kutluer, "Kusta b. Lukâ", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVI, s. 466.

²³¹ Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, s. 425.

Beytü'l-Hikme'de felsefeye dair çevrilen eserler, tespit edilebildiği kadarıyla zikredilmeye çalışılmıştır. Bunların yanı sıra Beytü'l-Hikme'de tabiat ilimlerine dair birçok eser de tercüme edilmiştir. Söz konusu tercümelerden sonra felsefeye ve tabiat ilimlerine meyil son derece artmıştır. Kelâmcılar da matematik, tıp, astronomi gibi ilimlerle ilgilenmeye başlamışlardır. Öyle ki Kelâm ilmine dair eserler, sem'iyat konularını içermemiş olsa felsefeden ayırt edilemeyecek hale gelmiştir.²³² Nitekim Kelâm ilminin ele aldığı konular, farklı zamanlarda değişime uğramıştır. İlk dönemde Kelâm ilmi, tevhid ve sıfatlardan bahsederken felsefenin İslam dünyasına girişinden sonra “varlık (mevcud)” konusunu da ele almaya başlamıştır.²³³

2.1.2.1. Felsefî Çevirilerin Ebu'l-Huzeyl el-Allâf Üzerindeki Etkisi

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf 135/752 yılında Basra'da dünyaya gelmiştir. Kaynaklarımızda hayatı hakkında detaylı bilgilere yer verilmeyen Ebu'l-Huzeyl'in Bağdat'ta bulunduğu, burada Arapçaya tercüme edilen eserleri okuduğu ve bu alanda kendini geliştirdiği nakledilmektedir. O aynı zamanda Me'mûn'un düzenlediği ilim meclislerinde bulunarak tartışmalara katılmış ve pek çok âlimle tanışma fırsatı bulmuştur. Ayrıca Bağdat'ta kaldığı süre zarfında Beytü'l-Hikme'nin reisi Sehl b. Hârûn (ö. 215/830) ile yakın bir arkadaşlık kurmuştur.²³⁴

Kelâm ilmini tabîi ilimlere açan ve onun felsefeye dayanmasına öncülük eden kişi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850)'tır. O açtığı çığır sayesinde zamanın bilimsel görüşü ile İslam düşüncesinin birbirine yaklaşmasına vesile olmuştur.²³⁵ Bunu yaparken de Yunan felsefesinden bilgi ve metot bakımından etkilenmiş, özellikle Aristo'nun fikirlerini irdelenmiş ve onları tartışmıştır.²³⁶

Yukarıda Yunan felsefesinin öncelikle şifahi olarak İslam dünyasına girdiği ve kelâmcılara bir altyapı oluşturduğu, sonrasında tercüme hareketleriyle eser verebilecek düzeye geldiği ifade edilmişti. Ebu'l-Huzeyl için de aynı durum söz konusudur. Osman Aydın, onun felsefeye olan aşinalığının daha çok münazaralar yoluyla gerçekleştiğini, ancak kendi döneminde tercüme edilen felsefî eserlere de vakıf olduğunu belirtmektedir. Cevher, araz, atom, hareket, sükûn, insanın mahiyeti ve boşluk gibi felsefî konulara değindiği eserlerini de felsefî eserlere vukufiyetinden sonra kaleme aldığı muhtemel olduğunu dile getirmektedir.²³⁷ Nitekim Beytü'l-Hikme'de onun muasırları olan Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) ve oğlu İshâk b. Huneyn (ö. 298/910), Platon'un *Devlet*, *Timaios*, *Sofist* ve *Nevamîs (Kanunlar)* adlı kitapları-

²³² Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 220.

²³³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2020, s. 52.

²³⁴ Metin Yurdağ, “Ebü'l-Hüzeyle el-Allâf”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, s. 330.

²³⁵ Demirci, “Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, s. 125-126.

²³⁶ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 207; Aydın, “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mutezili Düşünceye Etkisi”, s. 18, 26, 32.

²³⁷ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 151.

nı; Aristo'nun *Fizik, Gök ve Yeryüzü, Metafizik, Oluş ve Bozuluş, Ruh Üzerine* ve *Nikomakhos'a Etik* adlı kitaplarını tercüme etmişlerdir. Ayrıca Ebu'l-Hüzeyl'in çağdaşı Kusta b. Luka'nın (ö. 300/912) tercüme ettiği Plutarkhos'a atfedilen *Fi'l Ârâ'it-tabî'iyye li'l-felâsife* adlı eserine vakıf olmasının muhtemel olduğu da dile getirilmektedir.²³⁸ Ebu'l-Hüzeyl ile çağdaş olan Bâsil b. Metran, Kusta b. Luka, Huneyn b. İshâk, İshâk b. Huneyn gibi tercümanların Aristo şarihlerinin eserlerini çevirdiği nakledilmektedir. Sonuç olarak Beytül-Hikme'deki çevirilerin Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf vasıtasıyla Kelâm ilminin gelişiminde büyük bir rol oynadığı söylenebilir.

Ebu'l-Hüzeyl sıfatları açıklarken selbî/tenzihî metodu kullanmaktadır. Ona göre “Allah âlimdir” dediğimiz zaman O'ndan cehaleti, yine “Allah kâdirdir” dediğimiz zaman O'ndan acziyeti nefyetmiş olmaktadır. Eş'arî, Ebu'l-Hüzeyl'in bu görüşünü Aristoteles'ten aldığını ifade etmektedir.²³⁹ Ali Sâmî en-Neşşâr, bu görüşün Aristoteles'ten alınmadığını belirtirken söz konusu tenzih fikrinin Me'mûn'un etrafında toplanan felsefeciler ve tercüme faaliyetini yürüten kişiler tarafından dile getirildiğini, Ebu'l-Hüzeyl'in de bundan istifade ettiğini zikretmektedir.²⁴⁰ Osman Aydın'ı da Ebu'l-Hüzeyl'in burada felsefî metottan faydalandığını ifade etmektedir.²⁴¹ Bütün bu görüşler çerçevesinde Ebu'l-Hüzeyl'in bu söyleminde Beytül-Hikme etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu şekildeki selbî/tenzihî metot diğer Mu'tezilî alimler ve Ehl-i Sünnet alimlerinde de görülmektedir. Yine Eş'arî'nin aktarımına göre yukarıda Ebu'l-Hüzeyl'in Allah'ın âlim ve kâdir sıfatları ile ilgili dile getirmiş olduğu ifadelerin aynısını Dırrar b. Amr da söylemiştir.²⁴² İlerleyen dönemlerde ise “Allah'ın ne olmadığını ifade eden sıfatlar” olarak tanımlanan ve “vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyam bi-nefsihî”den oluşan sıfatlara selbî/tenzihî sıfatlar denmiş ve bu tasnif birçok Kelâm kitabında yerini almıştır.²⁴³ Söz konusu tenzihçi anlayışın kaynaklarımızda yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserinde mevcut olduğu, Plotinos'un bu eserinde Tanrı'yı tenzih etmek için O'nda bulunmayan özellikleri zikrettiği ifade edilmektedir.²⁴⁴ Söylem oluşturma aşamasında Ebu'l-Hüzeyl'in buradan etkilenmiş olması mümkündür. Zira bu eser, Ebu'l-Hüzeyl'den önceki dönemde çevrilmiştir. Eş'arî'nin bu ko-

²³⁸ Aydın'ı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 205.

²³⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bîşr İshâk b. Salim el- Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın/ Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, s. 676-678.

²⁴⁰ Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 2*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2020, s. 395.

²⁴¹ Aydın'ı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 181.

²⁴² Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s.680.

²⁴³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, Ankara 2019, s. 300-301.

²⁴⁴ Hasan Özalp, “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji”, *Turkish Studies*, 10/2 (2015), s. 745-746.

nuda Ebu'l-Huzeyl'in Aristoteles'ten etkilendiğini söylemesinin sebebinin de kitabın yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserinin IV, V ve VI. kısımlarının Beytü'l-Hikme'de çevrildiği yukarıda ifade edilmişti. Burada Tanrı'nın olumsuz vasıflara sahip olmadığını ifade eden pasajları örnek olarak zikretmekte fayda vardır. Plotinos söz konusu eserinde Tanrı hakkındaki her şeyi olumsuzlamak gerektiğini belirtmekte ve O'nun varlığını ifade etmenin, O'nun yok olmadığını söylemekle mümkün olduğunu dile getirmektedir.²⁴⁵ Tanrı'nın nitelikleriyle ilgili genel bir değerlendirme yapan Plotinos şu ifadeleri kullanmaktadır:

Ancak bu durumda O'ndan nasıl söz edebiliriz? Şüphesiz O'nunla ilişkimiz vardır. Ancak O'nunla ilgili ne bilgimiz ne de kavrayışımız var. O'nu bilgi yoluyla kavrayamayacağımız bir gerçektir; bu O'ndan tamamen bilgisiz olduğumuz anlamına gelmez. Kendisini ifade edebilecek tarzda O'na sahip değiliz ama yine de O'ndan söz edebiliriz. O'nun ne olduğu hakkında tümüyle sessiz kalarak ne olmadığını söyleyebiliriz.²⁴⁶

Tanrının isimlendirilmesiyle alakalı olarak da Plotinos şu ifadeleri kullanır:

O halde Bir, gerçekte her türlü ifadenin ötesindedir. Her önerme bir şey hakkındadır; diğer şeyler arasında bir şey olmadığı, hiçbir adla kendisini adlandırmamız mümkün olmadığı için Bir hakkında getirebileceğimiz tek betimleme, O'nun 'her şeyi aşan, en yüksek aklın bile üzerinde olan şey' olduğudur. Bir' e kendi zayıf tarzımızla ancak işaret edebiliriz.²⁴⁷

Bir başka yerde Plotinos şöyle der:

Çünkü O'nun tanımı ancak 'tanımlanamaz olan' olabilir. Bir şey olmayan, belli bir şey değildir. Bir'i ifade etmekte çok büyük bir güçlük karşısında bulunmaktayız; çünkü O'nunla ilgili olarak 'konuşulamaz olan'dan konuşmaktayız. Sadece kendi kullanımımız için elimizden geldiği kadar kendisine işaret etmek üzere O'na bir ad vermekteyiz ve bu ad yani Bir, aslında çokluğun inkâr edilmesinden daha fazla bir şeyi kapsamamaktadır. Aynı zorlukla karşılaşmış olan Pythagorasçılar da O'nu, çokluğa sahip olmadığına işaret etmek üzere A-pollon (çok olmayan) diye adlandırmışlardır.²⁴⁸

Plotinos, Tanrının hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını şöyle dile getirir:

O [Tanrı], kendisi için hiçbir şey değildir; hiçbir şeyi kabul etmediği, hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için kendisi için bir iyi bile değildir. O, başkaları için iyidir, çünkü başkalarının O'na ihtiyacı vardır. Buna karşılık kendisinin hiçbir eksikliği yoktur. Böylece iyinin iyilik ihtiyacı içinde olduğunu düşünmek saçmadır.²⁴⁹

İşte Ebu'l-Huzeyl buradaki tenzihçi anlayıştan etkilenmiştir. Sonrasında da bu etki diğer kelâmcılara da sirayet etmiştir. Örneğin Gazzâlî, kıdem sıfatını açıklarken “Kadim sözyle varlığına yokluk arız olmayan şeyi kastediyoruz.” demektedir. Ardından kadim lafzının, geçmişte o şeyin varlığından önce yokluğunun bulunmadığını ifade ettiğini belirtmektedir.²⁵⁰ Bekâ sıfatı için de “Varlığa ve daha sonra kendisinden ademin (yokluğun) selbedilmesine

²⁴⁵ Özalp, “Plotinus’da Negatif Teoloji”, s. 746.

²⁴⁶ Özalp, “Plotinus’da Negatif Teoloji”, s. 746.

²⁴⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 186.

²⁴⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, s. 186.

²⁴⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, s. 188.

²⁵⁰ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol (al-İktisad fi’l-İtikâd)*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 29.

delalet eder.” ifadesini kullanmaktadır. Vahdâniyet sıfatı için “Varlığa ve kendisinden şerikliğin, ortaklığın selbedilmesine (kaldırılmasına) delalet eder.” demektedir. Allah’ın zenginliğini ifade eden sıfatın ise ihtiyacın selbine delalet ettiğini dile getirmektedir.²⁵¹

Gazzâlî’nin Allah’ın sıfatlarına ilişkin bu tenzihçi yaklaşımı, Mu‘tezile’nin de yoğun şekilde kullandığı tenzihî din dili ile örtüşmektedir.²⁵² Bu da göstermektedir ki Ebu’l-Huzeyl’in çevirilerden etkilenecek serdettiği bu düşüncelerden sonraki kelâmcılar da etkilenmiştir.

Galip Türcan, Vâsıl b. Atâ’nın Yeni Platonculuk’un etkisiyle tenzihî din dilini kullandığını ifade etmektedir. O, Ebu’l-Huzeyl’in felsefî eserleri incelediğini ve sıfat anlayışını buna göre şekillendirdiğini iddia etmekte ve bu sıfat anlayışının henüz olgunlaşmamış halinin Vâsıl b. Atâ’da mevcut olduğunu belirtmektedir. Bunu da felsefî kültürün belli oranda Vâsıl b. Atâ’ya ulaşmasına bağlamaktadır.²⁵³ Buna göre Yunan felsefî birikiminin Basra’ya ulaşmış olması bir etkindir. Ayrıca Türcan, Harran’da yetişen ve oradaki felsefî birikimin İslam dünyasına taşınmasında rol oynayan Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742)’in Harran Medresesinde Yeni Platonculuğa vâkıf olduğunu ve tenzih anlayışında buradan etkilendiğini dile getirmektedir. Bu etkinin özellikle Plotinos ve onun *Enneadlar* adlı eseri sayesinde olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak da Ca’d b. Dirhem’in bütün bunları Vâsıl b. Atâ’ya öğrettiğini ifade etmektedir.²⁵⁴ Türcan bu ifadeleriyle Vâsıl b. Atâ’nın tenzihî din dilinden felsefenin şifahî yolla öğrenildiği dönemde etkilendiğini, Ebu’l-Huzeyl’in ise bundan felsefenin yazılı yolla intikal ettiği dönemde etkilendiğini söylemiş olmaktadır. Bu da tercüme hareketlerinin Kelâm ilminin gelişimine etki ettiği düşüncesini desteklemektedir.

Ebu’l-Huzeyl, Allah’ın sıfatlarını belirlerken Kur’an’dan uzaklaşmasa da sıfatları izah ederken felsefî birikimden faydalanmıştır. Nitekim Grek felsefesinde yer alan “Allah tamamen iradedir.” görüşündeki Allah ve irade tabirleriyle Ebu’l-Huzeyl’in öğretisindeki Allah ve irade tabirleri eşit orandadır.²⁵⁵

Mu‘tezile’nin tevhid esasının teşekkülünde Beytül-Hikme’deki çeviri faaliyetlerinin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Mu‘tezile’nin tevhid esası Ebu’l-Huzeyl’den önce basit bir düzeyde tartışılmış ve henüz tam olarak teşekkül etmemiş, ondan sonra ise Allah’ın sıfatlarının zatının özü olduğu, cisim veya gölge olmadığı, O’nun; şahıs, cevher ya da araz olarak kabul edilemeyeceği, sonradan yaratılmış olan varlıkların özellikleriyle nitelenemeye-

²⁵¹ Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol*, s. 115.

²⁵² Bayram Çınar, “Gazzâlî’nin Allah’ın Sıfatları Teorisi”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 14 (2021), s. 318.

²⁵³ Galip Türcan, “Mu‘tezili Tenzih İddiasının Akli/Felsefi Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2019), s. 56.

²⁵⁴ Türcan, “Mu‘tezili Tenzih İddiasının Akli/Felsefi Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme”, s. 71-72.

²⁵⁵ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 182-183.

ceği gibi fikirler ortaya çıkmıştır.²⁵⁶ Tevhid esası ele alınırken bu şekilde felsefî kavramların kullanılmasının, onun, dönemin felsefî eserlerine vâkıf olmasından kaynaklandığı ifade edilebilir.²⁵⁷

Mu‘tezile hem dönemin siyasî otoriteleri ile olan ilişkisi hem de kadim Yunan eserlerine olan ilgisinden dolayı Beytü’l-Hikme’de etkin bir rol üstlenmiş, dolayısıyla da oradaki çeviri faaliyetlerinden etkilenmiştir. Mu‘tezile’nin tevhid ilkesinde olduğu gibi adalet ilkesinde de Beytü’l-Hikme’nin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Siyasî etkenlerle tartışılmaya başlanan kader meselesi, insanın kendi fiilini meydana getirme hususunda hür olduğu ve eğer insanın herhangi bir şeyi yapma özgürlüğü yoksa onun işlediği iyi veya kötü amellerden dolayı sevap veya ceza görmesinin bir anlamının olmayacağı ve bunun Allah’ın adaleti ile bağdaşmayacağı esasına dayanmaktadır. Kader meselesi, başlangıçta sade bir şekilde ele alınmış ise de tercüme faaliyetleri sonucunda Yunan felsefesinin İslam dünyasına girmesiyle felsefî bir özellik kazanmıştır. Böylece insanın fiillerinden sorumlu olması düşüncesi, felsefe ile sistemleşmiş ve Mu‘tezile’nin adalet prensibi doğmuştur. Yine felsefenin İslam dünyasına girişi ile Kelâm ilminde Allah’ın yaratmasının belli bir sınırdan biteceği, Allah’ı tanımayan birinin O’na itaatının vuku bulabileceği, Allah’ın emirlerini yerine getirmeyen kişinin, aslında O’nun nehyettiklerini yaratmış olacağı, Allah’ın takdir ettiği şeylerin sona ereceği ve takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra, O’nun herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği, yaratma da dâhil olmak üzere her fiilin insana ait olduğu ve bir makdurun (takdir edilen) iki kâdirin kudreti altında bulunmasının muhal olduğu ve benzeri fikirler tartışılmaya başlanmıştır. Oysa tercüme hareketlerinden önce bu tür fikirler mevcut değildi.²⁵⁸ Dolayısıyla kader meselesinin felsefî kavramlarla tartışılmasının ve adalet prensibinin teşekkülünün Beytü’l-Hikme vasıtasıyla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Ebu’l-Huzeyl el-Allâf anahtar bir rol oynamaktadır. Zira o, Mu‘tezile içerisinde felsefî muhtevalı problemleri ele alan ve felsefî kavramları ilk kullanan kişidir. Diğer Mu‘tezilî alimler de onun ortaya koyduğu düşünceler etrafında görüşlerini serdetmişlerdir.²⁵⁹

Ebu’l-Huzeyl’in âlemle ilgili görüşlerinde de felsefî çevirilerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, atom ile ilgili görüşlerini öne sürerken bilgi ve metot bakımından Sokrates öncesi filozoflardan yararlanmış ve atom eksenli bir tabiat felsefesi ortaya koymuştur. Böylece Yunan felsefesindeki atom anlayışını İslam dininin temel ilkelerini açıklamak üzere faydalı bir yapıya büründürmüştür. Örnek verecek olursak Ebu’l-Huzeyl’in yararlandığı De-

²⁵⁶ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 105.

²⁵⁷ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 182-183.

²⁵⁸ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 91,103.

²⁵⁹ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 275.

mokritos, Leucippos, Lucretius gibi filozoflar atom nazariyeleri ile âlemin kıdemini savunurken Ebu'l-Huzeyl, Kur'an'a bağlı kalarak âlemin hudûsunu savunmuş ve Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmıştır.²⁶⁰ Atomculuk anlayışının Kelâm ilminin gelişimine olan etkisi daha sonra detaylı olarak ele alınacaktır.

“Araz”ın kavramlaşmasında da aynı etkiyi görmek mümkündür. Kelime anlamı itibarıyla hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadis metinlerinde geçen bu kavrama felsefî ve kelâmî bir anlam yüklenilmesi, felsefî eserlerin Arapçaya tercümesinden sonra olmuştur. Söz konusu etkinin özellikle *Îsâgûci* tercümesinden sonra gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Kelâm ilminde bu kavramı ilk defa Cehm b. Safvan (ö. 128/746) ile Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) kullanmıştır. Ancak kavrama bu anlamın yüklenmesini sağlayan kişi, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tır. Onun çağdaşları olan Nazzâm (ö. 231/845) ve Cafer b. Harb (ö. 236/851) gibi Mu'tezilî âlimlerin de “araz”ı aynı anlamda kullandıkları görülmektedir.²⁶¹

Ebu'l-Huzeyl'in “zaman” anlayışında da aynı durum söz konusudur. Kelâm ilminde zaman düşüncesini ilk ortaya koyan kişi, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tır.²⁶² Ona göre zaman, birbirinden ayrı fiiller arasındaki farktır.²⁶³ Onun bu görüşü, her harekette sükun anlarının bulunduğu esasına dayanmaktadır. Bu yüzden o, her ânın bir harekete ait olduğu fikrini öne sürmektedir. İşte bu noktada Ebu'l-Huzeyl'in görüşü ile Aristocuların zamanın hareketin ölçüsü olduğuna dair görüşleri benzerlik göstermektedir.²⁶⁴ Nitekim Aristocu anlayışa göre zaman, birbirini takip eden anlardan meydana gelmektedir. Bu anlamda zaman, hareketin sayısıdır.²⁶⁵ Ebu'l-Huzeyl'in yaşadığı dönemde Aristo'nun kitaplarının birçoğunun, özellikle zaman ve hareket ile ilgili görüşlerinin bolca yer aldığı *Fizik* kitabının çevrildiği dikkate alınırsa onun bu görüşlerinde Beytû'l-Hikme'nin etkisinin olduğu ifade edilebilir.

Ruh ve nefsi birbirinden ayıran Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, ruh hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Kur'an'da ruh hakkında insana çok az bilgi verildiği belirtilmesine rağmen Ebu'l-Huzeyl'in ruh ile ilgili ayrıntılı açıklamalar yapmasının arkasında felsefe kitaplarının bilhassa Galen (ö. 200)'in düşüncelerinin olduğu belirtilmektedir.²⁶⁶ Galen'in felsefeye dair *Hisbu'l-beden, Mâ zekere Eflâtun fî Timavus, Fî enne'l-Muharriki'l-Evvel lâ yeteharrek* adlı eserlerinin Huneyn b. İshâk tarafından; *Kitâb fî enne kuva'n-nefs tabiat li mizaci'l-beden* adlı

²⁶⁰ Aydın, “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mutezili Düşünceye Etkisi”, s. 24-26; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 205-207.

²⁶¹ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 215-216; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, s. 338.

²⁶² Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 221-222.

²⁶³ Mehmet Dağ, “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 2, (1975), s. 83.

²⁶⁴ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 222.

²⁶⁵ Dağ, “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, s. 71.

²⁶⁶ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 246.

eserinin yine Ebu'l-Huzeyl ile çağdaş olan Hubeyş b. Asam tarafından çevrildiği²⁶⁷ göz önüne alındığında Ebu'l-Huzeyl'in burada Beytü'l-Hikme'den etkilendiğini ifade etmek mümkündür.

Ebu'l-Huzeyl, bir şeye güç yetirebilmek için onun keyfiyetinin bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insan, bilmediği şeye güç yetiremez. O bu ifadeleriyle insanın sorumluluğunu ilm, yani bilgiye dayandırmaktadır. Çünkü insan bilmiyorsa kudretli değil, acizdir. Acizin ise herhangi bir mesuliyeti yoktur. Onun bu görüşünü de Sokrates ve Platon'dan etkilenecek ortaya koyduğu ifade edilmektedir.²⁶⁸

Ebu'l-Huzeyl'in Aristo'dan etkilendiği bir başka nokta “âlemin ezeliyeti” konusudur. Aristo, âlemin ezeli olduğunu söyler. Şüphesiz ki bu, Kur'an ile çelişmektedir. Ancak Ebu'l-Huzeyl buna “Âlem bi'l-fiil değil, bi'l-kuvve ezeliydir.” şeklinde bir açıklama getirmektedir.²⁶⁹ Ebu'l-Huzeyl yaptığı bu açıklama ile Aristo felsefesini Kur'an ile uyumlu bir hale getirmeye çalışmıştır.

Yukarıda verilen örnekler daha çok tercümelerin Ebu'l-Huzeyl'in görüşleri üzerindeki etkisine dairdir. Ancak söz konusu etki yalnızca bundan ibaret değildir. O, tercüme eserlerdeki görüşleri eleştirmek amacıyla da yeni fikirler öne sürmüştür. Bunu Ebu'l-Huzeyl'in makduratın (takdir edilen şeylerin) sonluluğu fikrinde görmek mümkündür. O, bu fikrini ilme nispet ederek ortaya koymuştur. Bu sebeple Allah'ın olacağını bildiği şeylerin yani makduratının bir sonunun olması gerektiğini söylemiştir. Ona göre sonsuz bir varlık olan Allah'ın ilmi de sonsuzdur. Ancak yarattığı şeyler; sonlu, sınırlı ve hâdis olduklarından dolayı onlar hakkındaki ilmi ve kudreti de sınırlıdır. İşte onun bu görüşlerinin âlemin ve hareketin ezeli oluşunu iddia eden Aristocu felsefeye karşıt olarak geliştirdiği öne sürülmektedir.²⁷⁰ Onun döneminde Aristo'nun kitaplarının büyük çoğunluğunun çevrildiği dikkate alındığında yine burada Beytü'l-Hikme'nin etkisinin bulunduğu ifade edilebilir.

2.1.2.2. Felsefî Çevirilerin Nazzâm Üzerindeki Etkisi

Basra'da dünyaya gelen Nazzâm'ın doğum tarihi hakkında 143/760 ile 195/811 yılları arasında çok farklı tarihler ileri sürülmüştür. O, dayısı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tan ders almış ve onunla beraber birçok ilmî tartışmaya katılmıştır. 202/818 yılında Halife Me'mûn'un daveti

²⁶⁷ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 143-144.

²⁶⁸ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 264.

²⁶⁹ O'Leary, *İslam Düşüncesi Ve Tarihteki Yeri*, s. 112-113.

²⁷⁰ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 227-228.

üzerine Bağdat'a gitmiştir. Burada hem yönetici kesim hem de Bağdat Mu'tezilesine mensup âlimler üzerinde önemli bir etki oluşturmuştur.²⁷¹

Nazzâm (ö. 231/845) Beytû'l-Hikme'deki çeviri faaliyetlerinden en çok yararlanan kişiler arasında yer almaktadır. Ağırlıklı olarak Yunanca'dan yapılan çeviri eserleri mütalaa eden Nazzâm, özellikle Aristo ve felsefesi konusunda uzmanlaşmıştır. *Kitâbu alâ ashâbi'l-heyûla*, *Kitâbu'r-red ale'd-Dehriyye*, *Kitâbu'r-red alâ ashâbi'l-İsneyn*, *Kitâbu'r-red alâ esnâfi'l-mülhidin*, *Kitâbu't-ta'dîl ve't-tecvîr*, *Kitâbu'l-marîfe*, *Kitâbu fî'l-mahal*, *Kitâbu't-tevellüd*, *Kitâbu'l-cüz*, *Kitâbu't-taфра*, *Kitâbu'l-mukâmine*, *Kitâbu fî'l-âlemi'l-kebîr*, *Kitâbu'l-âlemi's-sağir*, *Kitâbu'l-hades*, *Kitâbu'l-insân*, *Kitâbu'l-harekât*, *Kitâbu'l-cevâhir ve'l-araz*, *Kitâbu halki's-şey*, *Kitâbu's-sıfat* gibi eserlerinin büyük bir kısmı yüksek ihtimalle felsefeye vukufiyetinden sonra telif edilmiş olup bunlar heyûla, araz, cevher, hareket, atom, kumûn ve burûz gibi felsefi meseleler üzerinedir.²⁷²

Nazzâm, atomların sonsuza değin bölünebileceğini ileri sürmektedir. Onun bu görüşü Aristoteles'in görüşü ile uyumludur.²⁷³ Zira Aristoteles bu düşüncesini Beytû'l-Hikme'de Arapçaya çevrilmiş olan *Fizik* ve *Gök ve Yeryüzü* adlı eserlerinde dile getirmiştir.²⁷⁴ Nazzâm bu düşüncesini "Her cüz'ün bir cüzü, her parçanın bir parçası, her yarımın bir yarısı vardır. Cüz'ün sonsuza dek bölünmesi caizdir. Onun parçalanma bakımından bir sonu yoktur."²⁷⁵ şeklinde ifade etmektedir. Nazzâm'ın dile getirdiği bu düşünce aynı zamanda Elealı Zenon'un paradokslarından biridir.²⁷⁶ Zenon'un "çokluk paradoksu"na göre; eğer bir nesnenin iki parçası varsa, bir parça diğer iki parçayı böleceğinden dolayı onun en azından üç parçaya sahip olması gerekir; aksi takdirde iki parça olmadığı gibi, parçaların varlığından da söz edilemez. Böylelikle, ortada iki parça varsa, üç parçanın; üç parça varsa, dört parçanın, vb., olması icap eder ve bu böyle sonsuza kadar sürüp gider. Bu parçaların ne kadar küçük olursa olsun bir büyüklükleri var ise eğer, sonsuz sayıda büyüklükten meydana gelen nesnenin bütünüünün sonsuzca büyük olması ve sonsuz sayıda parçadan oluşması gerekir. Onun hem parçalarının sayısı ve hem de büyüklük bakımından sonsuz olması gerekir.²⁷⁷ İşte burada Zenon ile Nazzâm'ın ifadeleri birbirine benzemektedir.

²⁷¹ İlyas Çelebi, "Nazzâm", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, s. 466.

²⁷² Aydın, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mutezili Düşünceye Etkisi", s. 27.

²⁷³ Aydın, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mutezili Düşünceye Etkisi", s. 27-28.

²⁷⁴ Harry Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 379.

²⁷⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 448.

²⁷⁶ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 76

²⁷⁷ Richard Henry Popkin, *Metafiziğin Kısa Tarihi, Metafiziğe Giriş*, der. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 129; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 257.

Zenon'un görüşleri Aristo'nun *Fizik* kitabında ve Simplicius'un *Fizik* üzerine yazdığı şerhte zikredilmektedir.²⁷⁸ Bu iki eser de Beytû'l-Hikme'de tercüme edilmiştir ve tercümanların vefat tarihleri dikkate alındığında Nazzâm'ın bu eserlerden etkilenecek söz konusu görüşlerini serdettiği söylenebilir.

Nazzâm'ın bölünmeyen cüz fikrini reddetmesi ve cismin sonsuza kadar bölünebileceğini savunması, onun düşünce sisteminde bazı problemlere yol açmıştır. Onun bu düşüncesi, hareketin imkânsız olduğu sonucuna götüreceği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Nitekim Ebu'l-Huzeyl, Elealı Zenon'un "Aşıl ve kaplumbağa paradoksu" olarak bilinen ve hareketin imkânsızlığını savunan görüşünü Nazzâm'a karşı kullanmıştır. Ebu'l-Huzeyl bu problemi "Bir nesnenin bir mesafeyi kat edebilmesi için önce yarısını, yarısını kat edebilmesi için de önce onun yarısını kat etmesi gerekir. Bu böylece devam eder. Bu durumda bir karıncanın bir nalı kat etmesi asla mümkün değildir. Çünkü nalın cüzleri sonsuz sayıdadır." şeklinde ifade etmektedir. İşte bu problemi çözmek için Nazzâm, "Tafrâ Teorisi"ni ortaya atmıştır.²⁷⁹ Tafrâ teorisi, "hareket eden bir cismin bulunduğu yerden sonra gelen mekâna uğramadan sıçrama yaparak üçüncü mekâna geçmesi" şeklinde tanımlanmaktadır.²⁸⁰ Tafrâ teorisinin bir benzerini Demokritos'ta görmek mümkündür. Nitekim o da Zenon'un paradoksuna cevaben nesnelerin sürekli hareket ile değil de sıçramalarla hareket ettiğini söylemiştir.²⁸¹ İşte burada hem Ebu'l-Huzeyl hem de Nazzâm Yunan felsefesinden yaptıkları alıntılarla meseleyi tartışmışlardır. Ahmet Mekin Kandemir de bu örneklerin, Nazzâm ve Ebu'l-Huzeyl'in Aristoteles'ten çevrilen eserlere vakıf olduklarını gösterdiğini ifade etmektedir.²⁸²

Marwan Rashed, Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm'ın hareket meselesine dair yaptığı açıklamalardan hareketle onların temel geometri bilgisine sahip olduklarını, özellikle de Öklidci nokta ve doğru tanımlarından haberdar olduklarını ifade etmiştir. Rashed, Basrahlıların bölünmez parçaları ile geometricilerin noktaları arasındaki benzerliklerin tesadüf olamayacağını dile getirmektedir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın bir geometri uzmanı olan ve aynı zamanda Beytû'l-Hikme'de hâzinlik görevini yürütmüş olan Sehl b. Hârûn (ö. 215/830) ile olan tanışıklığının, bu benzerliklerin bir sebebi olabileceğini söylemektedir.²⁸³ Öklid'in birçok eserinin Beytû'l-Hikme'de çevrilmiş olması²⁸⁴ bu düşüncüyü desteklemektedir.

²⁷⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 250.

²⁷⁹ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 168-169.

²⁸⁰ Topaloğlu- Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 323.

²⁸¹ Popkin, *Metafiziğin Kısa Tarihi*, s. 158.

²⁸² Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 219.

²⁸³ Marwan Rashed, "Tabiat Felsefesi", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015, s. 318-320.

²⁸⁴ Demirci, "Beytû'l-Hikme", s. 134-135.

Nazzâm'ın çeviriler vasıtasıyla etkilendiği bir başka nokta da kumûn-zuhûr teorisidir. Kumûn sözlükte “gizli olmak, gizlenmek” anlamlarına gelir. Nazzâm'ın teorisine göre kumûn, kâinatın ve türlerinin nüvesi ve ilk şekli olarak yaratılan ilk varlığın kendinden sonra ortaya çıkacak olan bütün varlık türlerini kendi içinde bi'l-kuvve olarak barındırması anlamına gelmektedir. Buna göre Allah Teâlâ canlı ve cansız bütün varlık türlerini içinde bi'l-kuvve olarak barındıran bir çekirdek varlık yaratmıştır. Zuhûr ise “gizli iken ortaya çıkmak, görünmek, meydana gelmek” gibi anlamlara gelmektedir. Nazzâm'ın düşüncesinde zuhûr, ilk yaratılan “öz”de bi'l-kuvve olarak var olan şeylerin bi'l-fiil olarak açığa çıkmasıdır.²⁸⁵ Nazzâm bu düşüncesini basit ve ikna edici örneklerle anlatmaktadır. Mesela yağ, zeytinin veya sütün içinde gizli bir halde bulunur, un buğdaydan meydana gelir, yeryüzündeki su bir kaynaktan çıkar.²⁸⁶ Buna göre yağ zeytinin veya sütün içinde, un da buğdayın içinde, bi'l-kuvve olarak bulunmaktadır.

Nazzâm'ın bu düşüncesinin kaynağı hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Onun bu teoriyi ortaya koyarken eserlerinin çevirilerine vakıf olma ihtimaline binaen Anaksagoras, Thales, Philon, Galen, Aristoteles ve Stoacılar gibi Yunan filozoflarından etkilendiği iddia edilmiştir.²⁸⁷

Şehristanî, Nazzâm'ın kumûn ve zuhûr ile ilgili görüşlerini kısaca ifade ettikten sonra onun, kumûn ve zuhûr anlayışına sahip olan filozofların düşüncelerini benimsediğini söylemektedir.²⁸⁸ O, kumûn ve zuhûr düşüncesini ilk ortaya atan kişinin Anaksagoras olduğunu dile getirmektedir.²⁸⁹ Oryantalist Max Horten (1874-1945) de bu teorinin Anaksagoras'a dayandığını iddia etmektedir.²⁹⁰ Ayrıca Nazzâm'ın cevher-araz anlayışının; renkler, tatlar ve kokuları latif cisimler olarak kabul etmesinin dayanağının da Anaksagoras olduğunu ifade etmektedir.²⁹¹ Nazzâm'ın tedahül teorisinde de Anaksagoras'tan etkilendiği ifade edilmiştir. Anaksagoras'a göre varlıklar, kendisinde her şeyden bir parçanın bulunduğu bir ilk cisimden oluşmuştur. Bundan meydana gelen her şeyde de birbirine benzeyen cüzler vardır. Bu cüzler kendi türüne has nitelikleri yitirmeden bir karışım oluşturmakta ve bir mekânda iç içe (tedâhul) bulunmaktadır. Örnek verecek olursak bir et parçasının içinde kan, deri, kıl, kemik gibi sonsuz sayıda şey vardır. Bu et ne kadar parçalanırsa parçalansın saf bir cevhere ulaşmak

²⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Kumûn”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVI, s. 552; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1987, s. 41.

²⁸⁶ Josef Van Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelam-Bilim İlişkisi”, çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014), s. 279.

²⁸⁷ Aydın, “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mutezili Düşünceye Etkisi”, s. 28-29.

²⁸⁸ Ebu'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristani, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul 2008, s. 65.

²⁸⁹ Şehristani, *Milel ve Nihal*, s. 290.

²⁹⁰ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 392; Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 221.

²⁹¹ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 221.

mümkün değildir. Ulaşacağımız şey yine ettir ve bu ette tüm bu şeyler bulunmaya devam eder. Ekmekte bulunan şeylerle gümüşte bulunan şeyler birbirinin aynıdır. Her ikisinde de her şeyden bir parça vardır. İki şeyi birbirinden ayırt etmemizi sağlayan şey ise ondaki bir şeyin diğerlerine baskın gelmesidir.²⁹² Nazzâm'ın cisimlerin tedahül teorisiine göre sıcakla soğuk, tatlı ile acı, kuru ile yaş özellikleri cisimlerde bir arada ve iç içe bulunmakta, hafif olan katı olana sirayet etmektedir. Renk, koku, ses, tat, sıcak, soğuk gibi araz olarak adlandırılan şeyler aslında latif cisimler olup hepsi aynı mekânı işgal etmektedir.²⁹³ Burada Nazzâm'ın tedâhul teorisi ile Anaksagoras'ın söz konusu görüşlerinin birbiriyle örtüştüğü ifade edilmiştir.²⁹⁴

Arda Denkel, Anaksagoras'ın düşünce tarihinde ün yapmasını sağlayan üç temel iddiasının olduğunu ifade etmektedir. Birincisi; varlığın sonsuza kadar bölünebileceği anlayışı, ikincisi; her şeyde her şeyden bir parça mevcut olduğu fikri, üçüncüsü ise nesneleri oluşturan çeşitli öğelerin sayıca sonsuz olduğu düşüncesidir.²⁹⁵ Yukarıda, Nazzâm'ın varlığın sonsuza kadar bölünebileceği görüşüne sahip olmasında Zenon etkisinin olduğundan bahsedilmişti. Nazzâm'ın atomculuk karşısı ifadelerinin Anaksagoras'ın düşünceleriyle benzeştiği de ifade edilmiştir.²⁹⁶ Anaksagoras'ın, ikinci ve üçüncü iddiasına dair görüşleri -ki bunlar birbirleriyle bağlantılıdır- Beytül-Hikme'de Nazzâm ile çağdaş olan Huneyn b. İshâk tarafından çevrilen Aristoteles'e ait *Fizik*, *Metafizik* ve *Gökyüzü Üzerine* adlı kitaplarda yer verilmiştir.²⁹⁷ İşte Anaksagoras'ın ikinci ve üçüncü iddiası bize onun kumûn ve tedâhul fikrine sahip olduğunu göstermektedir.²⁹⁸ Bunlardan hareketle Nazzâm'ın söz konusu görüşlerinin şekillenmesinde Beytül-Hikme'nin etkili olduğu söylenebilir.

Nazzâm'ın söz konusu kumûn-zuhûr teorisinde Aristocu kuvve-fiil teorisinin etkisinin olduğu da ileri sürülmüştür. Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde kuvve-fiil teorisini detaylı bir şekilde ele almış ve o güne kadar bütün Yunan filozoflarının korkulu rüyası olan oluş meselesine tatmin edici bir felsefî açıklama getirmiştir.²⁹⁹ O, kuvve-fiil teorisini şöyle açıklamaktadır:

Fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olan ancak görme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın

²⁹² Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 222-223.

²⁹³ İlyas Çelebi, "Nazzâm", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, s. 467.

²⁹⁴ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 223.

²⁹⁵ Arda Denkel, *Demokritos/ Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul (ts.), s. 55.

²⁹⁶ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 222.

²⁹⁷ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s. 107-109; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 121, 216, 461; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, s. 197.

²⁹⁸ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 222.

²⁹⁹ Mustafa Solmaz, "Kuvve-Fiil Bağlamında Modernlik", *İstanbul Journal of Sociological Studies*, 43 (2011), s. 395; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 155.

işlenmemiş olana göre olan durumudur. Fiil adını, bu farklı ilişkilerdeki birinci öğeye verelim. Diğer öge ise kuvvedir.³⁰⁰

Burada Aristoteles, herhangi bir şeydeki potansiyelin kuvve olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. O, kuvve-fiil ile ilgili şu pasajında konuyu daha açık bir şekilde dile getirmektedir:

Bir şeyin bir şey değil bir şeyden olduğunu söylediğimizde (örneğin bir çekmece ağaç değildir, ağaçtandır; ağaç, toprak değildir, topraktır. Aynı şey toprak için de -eğer o da bir şey değil de bir şeyden ise- söz konusu olacaktır) öyle görünüyor ki bu başka şey, her zaman, kelimenin tam anlamında bi'l-kuvve olarak, bu dizide sözü edilen şeyden hemen önce gelen şeydir. Böylece çekmece ne topraktır ne topraktır; o ağaçtandır. Çünkü bilkuvve çekmece olan ağaçtır ve genel olarak ağaç, genel olarak çekmecenin maddesidir.³⁰¹

Burada Aristo çekmece örneğini vererek, çekmecenin ham maddesi olan ağacın bi'l-kuvve çekmece olduğunu ifade etmektedir. İşte Aristoteles'in kuvve-fiil teorisiyle Nazzâm'ın kumûn-zuhûr teorisi karşılaştırıldığında, tabiatın varlıklarda içkin olarak bulunduğu ve bütün değişmelerin sebebi olduğu noktasında bu iki teori birbiriyle benzeşmektedir. Bununla birlikte her iki anlayışta tasvir edilen değişim ve işleyişin farklı temellere dayandığı görülmektedir. Örneğin Nazzâm'ın anlayışında cisimlerdeki değişim ve süreklilik varlıklarda gizli halde bulunan niteliklerin açığa çıkması, açıkta bulunanların gizli hale gelmesi şeklinde açıklanmaktadır. Buna karşın heyula-suret teorisini kabul eden ve bu çerçevede bir değişimi benimseyen bu Aristocu anlayışta varlıkların değişimi sürecinde cisimlere dışarıdan bir özelliğin geldiği ve cismin içinde başka bir cisim veya arazın gizli halde bulunduğu fikri kabul görmemektedir. Bunun yerine cisimdeki bütün değişimler istihale kavramı ile açıklanır. Yani varlıklar ancak cevherî ve arızî bir değişime uğrayarak başka bir varlığa dönüşür ve yeni bir nitelik kazanır. Nazzâm ise istihale fikrini açık bir şekilde eleştirmekte ve reddetmektedir.³⁰²

Fehmi Jadaane ve Horovitz gibi araştırmacılar burada bir Stoacı etkinin olduğunu düşünmektedirler. Bu konu, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında “Stoacılar Üzerinden Oluşan Etki” başlığı altında ele alınacaktır.

Nazzâm'ın bu düşünceyi öne sürerken hangi kaynaktan etkilendiği hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Her ne kadar Nazzâm'ın bu teoride hiçbir dış etkenden etkilenmediği ve düşüncelerinin tamamen özgün olduğunu ifade edenler olsa da³⁰³ Nazzâm'ın söz konusu teorisinde Zenon, Anaksagoras, Aristocu kuvve-fiil anlayışı ve ileride ele alınacağı

³⁰⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 403.

³⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 407.

³⁰² Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 229.

³⁰³ Mehmet Bayraktar, Nazzâm'ın kumûn-zuhûr teorisinde dış kaynaktan etkilendiğini iddia edilenleri eleştirmektedir. Özellikle Yunan felsefesi etkisine dair düşünceleri, henüz söz konusu görüşleri aktaran eserlerin tercüme edilmediğini söyleyerek reddetmektedir. Ayrıca o, Aristo'nun *Fizik* ve *Metafizik* adlı eserlerinin onun döneminde çevrilmediğini ifade etmektedir. Bkz: Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 50-53. Oysaki yukarıda da ifade edildiği gibi, Aristo'nun söz konusu eserleri Nazzâm ile çağdaş olan Huneyn b. İshâk tarafından tercüme edilmiştir.

üzere Stoacı felsefenin etkileri görülmektedir. Ancak bu teoriler birebir aynı değildir. Nazzâm burada Aristo'nun kitaplarını irdeleyerek, tabiri caiz ise, bir arı gibi çalışmış ve kendi sistemine oturtabileceği düşüncelerden yararlanmıştır. Sözelimi Aristo'nun düşünce sistemine uymayan görüşleri olan Zenon ve Anaksagoras'tan da yine onun kitapları vasıtasıyla bir şeyler almış, Aristo'nun bizzat kendisinden de etkilenmiştir. Ancak yeri geldiğinde Aristo'yu eleştirmekten de geri durmamıştır. Nitekim Kadı Abdülcebbar'ın aktardığı bir rivayete göre Nazzâm, Aristoteles'in gündeme geldiği bir ortamda, onun eserlerini eleştirel bir amaçla okuduğunu ve onu reddettiğini söylemiş, Yahya el-Bermekî de bu vaziyete şaşırarak Nazzâm'a "Sen onun eserlerini okumayı hoş karşılamazsın." demiştir.³⁰⁴ Esasında Nazzâm'ın Aristo'nun eserlerine reddiyeler yazmış olması bile Beytû'l-Hikme vasıtasıyla çeviri eserleri okuduğunu ve onlardan etkilendiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

2.1.2.3. Felsefî Çevirilerin Câhız Üzerindeki Etkisi

Amr b. Bahr el-Câhız hicrî 150-160 yıllarında Basra'da dünyaya gelmiştir. Gramer, şiir, tarih ve edebiyat gibi dersler alarak buranın ilim ve kültür hayatından oldukça istifade etmiştir.³⁰⁵ Aldığı eğitim ve ilme verdiği değer sayesinde genç yaşlarında Me'mûn onu saraya davet etmiş ve kendisine divan kâtipliği teklif etmiştir. Câhız bu görevi kabul etmiş ancak yalnızca üç gün sürdürebilmiş, ardından bu vazifeyi yapamayacağını bildirmiştir. Yine de resmî bir görevi bulunmamasına rağmen halifeyle ve onun vezirleriyle sıkı bir diyalog içerisinde bulunabilmiştir.³⁰⁶

Câhız'ın Bağdat'ta bulunması tercüme faaliyetlerinin en hareketli olduğu zamanlara denk gelmiş ve bu da onun düşünce dünyasına ciddi bir tesirde bulunmuştur. Nitekim eserlerinde Yuhanna b. Bıtrık (ö. 200/815), İbn Nâime el-Hımsî (ö. 226/840), Theodore Ebû Kurre (ö. 197/812'den sonra), İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) gibi Beytû'l-Hikme'de çalışmış mütercimlerden bahsetmekte ve onların bazıları hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Özellikle İbnü'l-Mukaffa''nın etkisi çok bariz bir şekilde görülmektedir. Câhız'ın ahlak ile ilgili görüşlerinde kullandığı kavramlar ve düşüncelerin, İbnü'l-Mukaffa''nın Beytû'l-Hikme'de çevirmiş olduğu *el-Edebü's-sağîr* ve *el-Edebü'l-kebîr* adlı eserlerinde geçtiği ifade edilmektedir.³⁰⁷ Ayrıca Câhız eserlerinde Anaksimendros (M.Ö. 546), Anaximenes (M.Ö. 525), Phytthagoras (M.Ö. 495), Demokritos (M.Ö. 370), Hipokrat (M.Ö. 370) Öklid (M.Ö. 275), Epiküros (M.Ö. 270), Platon, Aristoteles gibi birçok Yunan filozofunu ismen zikretmiştir. O, *Kita-*

³⁰⁴ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 228-229.

³⁰⁵ Ramazan Şeşen, "Câhız", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.VII, s. 20.

³⁰⁶ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 21.

³⁰⁷ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 24.

bu'l-Hayevân adlı eserini yazarken Aristoteles'ten yapılan tercümelerden oldukça faydalanmış, ondan birçok nakilde bulunmuş ve yüzden fazla yerde atıfta bulunmuştur.³⁰⁸ Yine *Delail* isimli eserindeki birçok pasajın Aristoteles'in *De Anima/Nefs Üzerine* adlı kitabına dayandığı ileri sürülmüştür. Câhız'ın Sokrates öncesi filozoflardan çokça istifade etmiş olması, onun Mu'tezile içerisinde kendisini farklı kılan özelliği olduğu ifade edilmiştir.³⁰⁹

Cahız, Yunan eserlerini incelemesi sayesinde daha önce Mu'tezile kelâmında tartışılmamış olan konuları ele almış, ayrıca bu yolla edindiği terminoloji sayesinde dönemin güncel meselelerini yeni bir üslupla ifade etme imkânı bulmuştur.³¹⁰

Onun felsefeden etkilenişi, klasik kaynaklarımızda da ifade edilmiştir. Bağdadî onu "Mu'tezile'nin reisi ve filozofu" olarak takdim etmektedir.³¹¹ Şehristânî de onun hakkında "Felsefecilerin yazdığı birçok kitabı okuyup düşüncelerini kendi görüşleriyle kaynaştırmış, onlardan aldığı birçok fikri retorik ifadelerle ve ustalıkla bir üslupla takdim etmiştir."³¹² demektedir.

Câhız'ın üzerinde Stoacı felsefenin etkileri de oldukça fazladır. Bu konu çalışmamızın ilgili bölümünde ele alınacaktır.

Beytü'l-Hikme'deki tercüme faaliyetlerinin Me'mûn döneminde zirveye çıktığı, takip eden süreçte ise artık zayıflamaya başladığı yukarıda ifade edilmişti. Me'mûn'un hilafet döneminden sonraki süreçte tercüme faaliyetleri zayıflasa da burada tercüme edilen eserler, İslam filozofları ve kelamcılar başta olmak üzere İslam bilginlerinin ilgi alanında yer almaya devam etmiştir. Beytü'l-Hikme'nin bütün kelamcılar üzerindeki etkisini incelemek çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı söz konusu etkinin uzun yıllar devam ettiğini göstermek bakımından dikkat çekici bir örnek olarak Me'mun'dan yaklaşık üç asır sonra yaşamış olan Gazzâlî üzerindeki etkisi ele alınacaktır.

2.1.2.4. Felsefî Çevirilerin Gazzâlî Üzerindeki Etkisi

Kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi ilim dallarıyla ilgilenen Ebû Hamid el-Gazzâlî, daha çok filozoflara yönelttiği eleştirilerle ön plana çıkmıştır.³¹³ Bu da onun felsefeye karşı olduğu ve onu bütünüyle reddettiği kanaatinin oluşmasına yol açmıştır. Ancak onun felsefî birikimi tü-

³⁰⁸ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 25; Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 219-220.

³⁰⁹ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 220.

³¹⁰ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 31.

³¹¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimi el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrut 1977, s. 126.

³¹² Şehristani, *Milel ve Nihal*, s. 77.

³¹³ Mustafa Çağrırcı, "Gazzâlî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIII, s. 489.

müyle reddettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.³¹⁴ Zira o, *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde filozofları üç kısma ayırarak eleştiriye tabi tutmaktadır.

Bunlardan ilki dehrîler (ateistler)dir. Onlar her şeyi düzenleyip takdir eden, bilgi ve kudret sahibi bir yaratıcının varlığını reddetmektedirler. Onlara göre âlem eskiden beri devam edegelen bir evrimle meydana gelmiştir ve hala daha öyle devam etmektedir. Sonsuza kadar da böyle olmaya devam edecektir.³¹⁵

İkinci gruptaki tabiatçılar (naturalistler) ise araştırmalarını daha çok doğadaki varlıklara dair yapmışlar, hayvanların ve bitkilerin ilginç özellikleri üzerinde durmuşlardır. Canlıların anatomik yapısını inceleyen naturalistler buradaki eşsiz hikmetlerle karşı karşıya kalınca bir yaratıcının varlığını kabul etmişlerdir. Ancak bu gruptaki filozoflar ruhun öleceğine ve tekrar dirilmeyeceğine kanaat getirmişlerdir. Dolayısıyla ahireti, cenneti, cehennemi, haşredilmeyi, kıyameti ve hesap gününü de reddetmişlerdir. Bu yüzden bunlar küfre düşmüştür.³¹⁶

Son grupta da Platon, Sokrates, Aristoteles gibi filozoflardan oluşan metafizikçiler (ilahiyatçılar) bulunmaktadır. Gazzâlî bu kısımda özellikle Aristoteles'ten bahsetmekte ve onun mantık ilmine dair yazılarının, ilimlerin anlaşılması güç noktalarının daha anlaşılır hale gelmesini sağladığını ifade etmektedir. Bu bölümdeki filozofların ateist ve tabiatçı filozofların görüşlerini reddettiklerini söylemektedir. Sözelimi Aristo'nun Sokrates ve Platon gibi felsefecilerin bazı görüşlerini eleştirdiğini söylerken küfür ve bid'at içeren pek çok görüşün de olduğu gibi kaldığını ifade etmektedir. Buna bağlı olarak Aristoteles'in görüşlerini "küfre düşmesini gerektiren görüşler", "bid'ate düşmesine sebep olan görüşler", "temel olarak inkâr edilmesi gerekmeyen görüşler" olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Gazzâlî tüm bunlardan sonra bu gruptaki filozofların da tekfir edilmesi gerektiğini belirtmektedir.³¹⁷

Gazzâlî sadece Yunan filozoflarını tenkide tabi tutmayıp onların yolunu takip eden İslam filozoflarını da eleştirmektedir. O, Yunan felsefe geleneğini takip etmeye çalışan Müslüman felsefecileri eleştirmek amacıyla *Tehafütü'l-felâsife* adlı eseri kaleme almıştır.³¹⁸

Gazzâlî filozofların fizik ilmine dair serdettikleri görüşleri de ele almakta, bunların genel olarak kabul edilebilecek bir içeriğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre filozofların "varlıkta zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinin varlığına dair görüşleri", "insanî nefislerin kendi kendilerine kaim oldukları, cismin tabiatında bulunmadıkları, ölümün; nefsin bedeni

³¹⁴ Ömer Mahir Alper, "Gazzâlî'nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı Mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001), s. 88.

³¹⁵ Ebû Hamid el- Gazzâlî, *El-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. Onur Şenyurt, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 42-43.

³¹⁶ Gazzâlî, *El-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 43-44.

³¹⁷ Gazzâlî, *El-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 45-46.

³¹⁸ Alper, "Gazzâlî'nin Felsefi Geleneğe Bakışı", s. 91.

yönetmeyi terk etmesi anlamına geldiği ve ölümden sonra bile insan nefislerinin kendi kendilerine kaim olacağına dair görüşleri”, “insanî nefislerin yok olmasının mümkün olmadığı ve onların bir kere var olduktan sonra artık ezelî ve ebedî olduğuna dair görüşleri”, “söz konusu nefislerin cesetlere geri dönmesinin mümkün olmadığına dair görüşleri” hariç tutulacak olursa fizik ilmi ile alakalı problemler ortadan kalkmış olacaktır. Ayrıca Gazzâlî bununla da yetinmeyip fiziğin bazı alt dallarının nübüvvetin imkânı konusunda delil olma özelliğine sahip olduğunu dile getirmektedir.³¹⁹

Metafizik alanına gelindiğinde ise Gazzâlî, filozofları üç meselede tenkit etmektedir. Birincisi, âlemin ve bütün cevherlerin ezelî olduğu görüşüdür. İkincisi, Allah’ın tikelleri bilemeyeceği şeklindeki düşünceleridir. Üçüncüsü ise bedenlerin yeniden dirilmesini kabul etmeyerek cezanın ya da mükâfatın yalnızca ruhlar için geçerli olacağı görüşüdür. Gazzâlî özellikle bu gruptaki filozofların görüşleri üzerinde durmuş ve onları felsefî yöntemle eleştirmiştir.³²⁰ Bununla birlikte Gazzâlî’nin filozofların siyaset ve ahlaka dair düşünceleri hakkında da genel olarak olumsuz bir tavır içinde olmadığı anlaşılmaktadır.³²¹

Görüldüğü üzere Gazzâlî felsefeye karşı çıkmamakta bazı noktalarda filozofların görüşlerini felsefî yöntemle eleştirmektedir. Dolayısıyla onun felsefeye ve felsefî eserlere tümenden karşı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Gazzâlî’nin Bağdat ile ilişkisine gelinecek olursa, onun Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisliğine atandığı döneme bakmak faydalı olacaktır. Hayatı boyunca pek çok eser kaleme alan Gazzâlî’nin telif bakımından en verimli olduğu dönem, Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisliği sürecidir. Kaynaklarımızda burada bulunduğu dört yıl içinde pek çok kitap yazdığı nakledilmektedir. Bunların arasında *Mihakku’n-nazar*, *Mi’yaru’l-‘ilm*, *Şifa’u’l-galîl* gibi mantık eserlerinin; *Makâsıdu’l-felâsife* ve *Tehâfütü’l-felâsife* gibi filozofların görüşlerini ele aldığı eserlerin bulunması³²² konumuz açısından önemlidir. Burada Gazzâlî’nin Beytül-Hikme’deki felsefî kitaplardan faydalandığını söylemek mümkündür. Zira Abdurrahman Bedevi, Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife* isimli eserinde Yahya en-Nahvî’nin Proklus’un âlemin kıdemine dair görüşlerini zikretmek üzere yazdığı bir eserden ve yine en-Nahvî’nin buradaki görüşlere yazdığı reddiyeden yararlandığını dile getirmektedir. Yahya en-Nahvî’nin Proklus’un delillerini zikrettiği *Hucecu Bruklus fî kıdemi’l-âlem* isimli eseri İshâk b. Huneyn tarafından tercüme edilmiştir. Bu kitap Abdurrahman Bedevi tarafından *el-Eflâtûniyyetu’l-Muhdese inde’l-Arab* isimli kitabının içinde neşredilmiştir. Ayrıca Bedevi, Yahya en-

³¹⁹ Alper, “Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı”, s. 98-99.

³²⁰ Alper, “Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı”, s. 100-101.

³²¹ Detay için bkz: Alper, “Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı”, s. 101-104.

³²² Çağrı, “Gazzâlî”, s. 491.

Nahvî'nin bu görüşleri reddettiği eserinin de İslam dünyasında yaygın olarak bilindiğini zikretmektedir.³²³ Bu da Gazzâlî'nin meşhur kitabında Beytü'l-Hikme'de çevrilen kitaplardan yararlandığını göstermek açısından önemlidir. Nitekim onun, filozofların İslam'a aykırı görüşlerini eleştirdiği söz konusu eserinin, İslam'ı savunma özelliği dikkate alındığında kelâmî bir hüviyet taşıdığını söylemek mümkündür.

2.1.2.5. Tercüme Faaliyetleri Üzerinden İslam Dünyasına Giren Stoacı Düşüncelerin Etkisi

Beytü'l-Hikme'de tercümelerin yapıldığı zaman diliminde Stoacı filozofların eserleri Arapçaya çevrilmemiştir.³²⁴ Ancak bu, Stoacı düşüncelerin tercümeler yoluyla İslam dünyasına ulaşmadığı anlamına gelmemektedir. *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi* başlıklı eserinde Stoacılığın İslam dünyasına hangi yollarla girdiğini ele alan Fehmi Jadaane, yukarıda da ifade edildiği gibi Yunan düşüncesinin iki yolla İslam dünyasına girdiğini söylemektedir. Birincisi “yaygın etkileşim yolu”, yani şifahî yoldur. İkincisi ise “bilimsel etkileşim yolu”dur. Bu da çeviriler vasıtasıyla olmuştur. Jadaane yaygın etkileşim yolunu tanımanın oldukça zor olduğunu ifade etmekte³²⁵ ve bu yolun Yunanca eserlerin Arapçaya çevrilmesinden önceki dönem için geçerli olduğunu söylemektedir.³²⁶ Böylece o bilimsel etkileşim yoluna odaklanmaktadır.

Diyanet İslam ansiklopedisinin ilgili maddesinde bu felsefenin İslâm düşüncesine etkisinin, daha çok İskender el-Afrodisî (ö. III. yüzyılın ilk yarısı) ve Yahya en-Nahvî (ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı) gibi Aristo şârihleriyle iyi bir derlemeci olan Galen (ö. 200)'in eserleri, ayrıca Plutarkhos (ö. 120)'a isnat edilen *el-Ârâ'ü't-tabî'iyye* yoluyla olduğu ifade edilmektedir.³²⁷ Mehmet Bayrakdar da Stoacılığın bu eserler yoluyla Kelâm ilmini etkilediğini belirtmektedir.³²⁸ Bunları Jadaane de kabul etmektedir.³²⁹ O, konuyu derinlemesine inceleyerek Stoacıların kelâmcılara etki eden eserlerin hangileri olduğuna dair çalışmaları ele almakta ve en sonunda şu eserlerin kelâmcıları etkilediğini belirtmektedir:

- Plutarkhos'a nispet edilen Kusta b. Luka (ö. 300/913) tarafından tercüme edilen *De Placitis* adlı eser.³³⁰ Bu kitap İbn Nedim'de *Kitâbu'l-ârâi't-tabî'iyye* olarak geçmekte-

³²³ Abdurrahman Bedevi, “el-Gazzali ve Yunan Kaynakları”, çev. Tuna Tunagöz, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/1 (2013), s. 139-140.

³²⁴ Mahmut Kaya, “Revâkıyyûn”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, s. 25.

³²⁵ Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin, Albaraka Yayınları, İstanbul 2021, s. 41.

³²⁶ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 50.

³²⁷ Kaya, “Revâkıyyûn”, s. 25.

³²⁸ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 82-83.

³²⁹ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 49.

³³⁰ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 49.

dir.³³¹ Daha önce de ifade edildiği gibi bu kitap Beytû'l-Hikme'de tercüme edilmiştir. Ayrıca bu eserin yanlışlıkla Plutarkhos'a isnat edildiği, kitabın gerçek yazarının Aetius adlı kişi oluşunun Hans Daiber tarafından 1980'de yapılan "Aetius Arabus" adlı çalışma ile ortaya konduğu belirtilmiştir.³³² Kitap Almanca olarak kaleme alındığı için, Türkçe tercümesinin de olmamasından dolayı buradaki görüşleri inceleme imkânı bulamamaktayız. Ancak bu eser Plutarkhos'a ait olmasa bile Jadaane'nin anlatımına göre Stoacılığa dair ciddi bilgiler içermektedir.³³³ Dolayısıyla konumuz açısından önemli olan, eserin kime ait olduğu değil, içinde Stoacı düşünceler barındırıp Beytû'l-Hikme'de tercüme edilmiş olmasıdır.

- Jadaane yanlışlıkla Aristoteles'e isnat edilen Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserinin de Stoacı düşüncelerin bilimsel etkileşim yolu ile girmesine vesile olduğunu ifade etmektedir.³³⁴ Bu eser sayesinde Yeni-Platonculuğa dair düşüncelerin İslam dünyasına girdiği daha önce ifade edilmişti. Yazara göre Stoacı düşünceler de bu eser sayesinde İslam dünyasına girmiş ve kelâmcıları etkilemiştir. Jadaane buna delil olarak ilkçağ filozoflarına dair *Muhtâru'l-hikem* adlı eseriyle şöhret bulan, alim ve devlet adamı olan İbn Fâtik (ö. 5/11. yüzyıl)'in³³⁵ söz konusu eserinde Stoacılara Yeni Platoncu düşünceleri çağrıştıran yanlış görüşler atfettiğini öne sürmektedir. İbn Fâtik'in bu konudaki kafa karışıklığının sebebini *Enneadlar*'daki Stoacı unsurlara bağlamaktadır.³³⁶ O, benzer şekilde Şehristanî'nin de söz konusu eser sayesinde Stoacı Zenon'a Yeni Platoncu öğretiler atfettiğini ifade etmektedir.³³⁷
- Galen'in fizik, tıp, mantık ve ahlaka dair metinleri.³³⁸ Nitekim Galen'in birçok eserinin Beytû'l-Hikme'de Arapçaya çevrildiği yukarıda ifade edilmişti.
- İskender el-Afrodisi'nin fizik, mantık ve ahlaka dair metinleri.³³⁹
- Jadaane Epiktetos'un "el kitabı" (manuel) adlı eserinden de etkilenildiğini söylemektedir.³⁴⁰ Ancak bu eserin Beytû'l-Hikme'de çevrildiğine dair bir veriye rastlanılmamaktadır.

³³¹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 824.

³³² Kutluer, "Kusta b. Lukâ", s. 466.

³³³ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 50.

³³⁴ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 49.

³³⁵ Bekir Karlığa, "İbn Fâtik", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, s. 483.

³³⁶ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 62-63.

³³⁷ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 65-71.

³³⁸ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 49.

³³⁹ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 49.

³⁴⁰ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 49.

Yukarıda Stoacı düşünceleri ele alan bazı eserlerin Beytü'l-Hikme'de tercüme edildiği ifade edilmişti. Burada, tercüme edilen bu eserlerin kelâmcılara nasıl etki ettiğini gösteren bazı örnekler verilecektir.

Jadaane Stoacıların materyalist anlayışlarının bazı kelâmcıları etkilediğini ifade etmektedir. Bunun için öncelikle Stoacıların cisim anlayışlarına göz atmak faydalı olacaktır.

Stoacıların ontolojisinde her şey cisim ve cisim olmayan olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna göre gerçek anlamda var olan her şey cisimdir. Boşluk, zaman, yer gibi şeyler ve gerçekte var olmayıp hayal gücünün ürünü olan şeyler cisim olmayandır. Cisim olmayanlar gerçek anlamda, töz anlamında varlığa sahip olan şeyler değildirler. Stoacılar böyle söylemekle birlikte onların varlıklarını reddetmeyip ikincil olarak veya mecazî anlamda var olduklarını kabul etmektedirler. Onların bu anlayışına göre insan ruhları ve erdemler birer cisimdir. Yine duygular, heyecanlar, kavramlar gibi ruhta yer alan ve ruhtan kaynaklanan şeyler de cisimdir. Hatta Stoacılar, insan eylemlerinin de maddi bir cisim olduğunu ifade etmektedirler. Bazı Stoacılar, gündüz ve gecenin, ayların, mevsimlerin ve yılların da birer cisim olduğunu iddia etmektedirler. Stoacıların cisim anlayışı bununla sınırlı kalmayıp Tanrı'nın da cisimsel bir varlık olduğunu kabul etmektedirler.³⁴¹

Jadaane, İmamiyye kelâmcılarından olan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Hişâm el-Cevâlikî (ö. h. III. yüzyılın sonları)'nin, Mu'tezilî olan Ebü'l-Hüseyin es-Salihi³⁴², Nazzâm ve Câhız'ın³⁴³ söz konusu Stoacı düşünceden etkilendiğini ifade etmektedir. Hişâm b. Hakem, Nazzâm ve Câhız'ın Beytü'l-Hikme ile olan ilişkisi daha önce ifade edilmişti. Ancak Hişâm el-Cevâlikî ve Sâlihî'nin Bağdat'ta bulunduğu ve Beytü'l-Hikme'deki kitapları gördüğüne dair herhangi bir veriye rastlanılmamaktadır. O yüzden çeviriler vasıtasıyla oluşan etkinin Hişâm b. Hakem, Nazzâm ve Câhız üzerinde meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Eş'arî'nin *Makalât*'inde Hişâm b. Hakem'e atfettiği düşüncelere bakıldığında yukarıda ifade edilen Stoacı düşüncelere Hişâm b. Hakem'in de sahip olduğu görülecektir. Buna göre Hişâm; Allah'ın bir cisim olduğunu, uzunluğunun, eninin ve derinliğinin olduğunu ifade etmiştir. O ayrıca, Allah ile diğer cisimler arasında bazı yönlerden benzerlikler olduğunu, aksi halde bu cisimlerin Allah'ın varlığına delalet etmeyeceğini söylemiştir.³⁴⁴ Ona göre renkler, tatlar ve kokular da cisimdir.³⁴⁵ Allah hakkında "O mevcuttur" demek "O cisimdir" demektir. Çünkü cisim mevcuttur, şeydir.³⁴⁶ Özellikle bu ifade, Stoacı düşüncenin neredeyse birebir

³⁴¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 266-269.

³⁴² Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 133-139.

³⁴³ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 139-140.

³⁴⁴ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 78, 306.

³⁴⁵ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 92.

³⁴⁶ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 720.

aynısıdır. Zira onlar, yukarıda da belirtildiği gibi gerçek anlamda var olan şeylerin cisim olduklarını, cisim olmayan şeylerin de gerçek anlamda var olmadıklarını söylemektedirler. Hişâm'ın burada “mevcud”u “cisim” olarak nitelemesi bu düşünceye oldukça yakındır.

Hişâm b. Hakem, Stoacıların aksine insan eylemlerinin cisim değil de onların birtakım manalar olduğunu ifade etmektedir. Ancak Hişâm el-Cevâlikî, tıpkı Stoacılar gibi insan eylemlerinin de birer cisim olduğunu kabul etmektedir. Hatta her şeyin cisim olduğunu söylemektedir.³⁴⁷ Bu son görüşüyle o, Stoacılarıdan bile ileriye gitmiştir.³⁴⁸ Hişâm el-Cevâlikî'nin Beytû'l-Hikme ile ilişki kurduğuna dair bir bilgiye rastlanmadığını ifade etmiştik. O halde onun, Stoacılarla birebir aynı olan bu düşünceleri nasıl açıklanabilir? Hişâm el-Cevâlikî'nin Hişâm b. Hakem'den ciddi anlamda etkilendiği nakledilmektedir.³⁴⁹ Hişâm b. Hakem'in özellikle cisim konusundaki görüşleri el-Cevâlikî'yi etkilemiştir.³⁵⁰ Buradan el-Cevâlikî'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin yegâne kaynağının Hişâm b. Hakem olduğu yorumunu yapmak mümkündür. Hişâm b. Hakem'in bir yılda Allah hakkında beş farklı görüş ileri sürdüğü, sonra bunların hepsinden vazgeçip onun bir cisim olduğunu söylediği nakledilmektedir.³⁵¹ Onun Allah'ın cismaniliğine dair bazı düşünceler serdedip ardından bunlardan vazgeçmiş olması, insan eylemlerinin de bir cisim olduğuna dair Stoacı düşüncüyü aktardığı, el-Cevâlikî'nin de bu düşüncüyü benimsediği yorumunu yapmayı mümkün kılmaktadır. Ancak bunu ispatlayacak herhangi bir delil bulunmamaktadır. Sonuç olarak Hişâm b. Hakem'in Beytû'l-Hikme'deki çeviri eserler vasıtasıyla Stoacı düşüncelere muttali olduğunu ve onun sayesinde bu düşüncelerin diğer kelâmcılara da ulaştığını söylemek mümkündür.

Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde Nazzâm'ın Hişâm b. Hakem'den renklerin, tatların, kokuların ve seslerin birer cisim olduğu düşüncesini aldığını belirtmektedir.³⁵² Burada Nazzâm'ın Beytû'l-Hikme ile olan ilişkisi düşünüldüğünde onun doğrudan çeviri eserler vasıtasıyla etkilenmiş olma ihtimali de vardır. Nitekim Horovitz, Nazzâm'ın bu ifadeleriyle Stoacıların görüşleri arasındaki benzerliğin tesadüfi olmadığını, onun Stoacılarıdan etkilendiğini söylemektedir.³⁵³

Konu Nazzâm'a gelince onun kumûn-zuhûr teorisinde Stoacılarıdan etkilendiğine dair görüşleri zikretmekte fayda vardır. Şehristânî'nin, Nazzâm'ın kumûn-zuhûr teorisini aktardığı pasaj şu şekildedir:

³⁴⁷ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 92.

³⁴⁸ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 133.

³⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Cevâlikî, Hişâm b. Sâlim”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, s. 437.

³⁵⁰ Öz, “Hişâm b. Hakem”, s. 154.

³⁵¹ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 78.

³⁵² Bağdadî, *el-Fark*, s.114.

³⁵³ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 25.

Ona göre Allah, mevcudatı şu anda bulundukları hal üzere madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere bir defada yaratmıştır. Âdem'in yaratılması evlatlarının yaratılmasından önce olmamış, fakat Yüce Allah yarattıklarının bir kısmını gizlemiştir. Zaman bakımından öncelik ve sonralık, varlık ve yaratmada (hudus) değil, gizlenen yerden ortaya çıkma konusundadır. Nazzam bu konuda, kûmun ve zuhur ehli diye bilinen filozofların düşüncelerini benimsemiş, ilahiyatçı (ilahiyîyun) denilen filozoflardan daha çok tabiatçılara meyletmiştir.³⁵⁴

Jadaane burada Stoa etkisinin olduğunu ifade etmektedir. O, Stoacıların dünyanın tedrici bir gelişme ile değil, tek bir anda mükemmel bir şekilde oluştuğunu düşündüklerini söylemektedir. Buna göre dünya bir an bile olsa çocuklukta kalmaz, ezelden beri gençlik ve olgunluk noktasına ulaşmıştır. O, Stoacı Kleanthes'in "Evrenin kısımlarının en uygun zamanda tohumlardan çıkması gibi, evrenin hayvanlar ve bitkiler olan kısımları da uygun zamanda büyür." dediğini nakletmektedir. Jadaane'ye göre bu düşünceler Nazzâm'ın kumûn-zuhûr teorisini oluşturmasında etkili olmuştur.³⁵⁵ Aynı düşüncüyü Horovitz de dile getirmektedir. Ona göre kumûn-zuhûr teorisinde Nazzâm Stoacılardan etkilenmiştir. Horovitz, Stoacıların birbirine benzeyen şeylerin ilk madde ya da akılda embriyolar halinde gizlenmekte olduğunu, sonrasında ise bitkilerin ve hayvanların spermadan ortaya çıktığı gibi tekrar zuhûr ettiklerini söylediklerini ifade ederek bunların Nazzâm'ın düşüncesine yakın olduğunu belirtmektedir. Buna destek olarak da Bağdadî'nin Nazzâm'a atfettiği "Annelerin yaratılması çocukların yaratılmasından önce değildir." görüşünü dile getirmektedir.³⁵⁶ Ayrıca o, yukarıda Şehristani'den aktarılan pasajdaki "Tabiatçılara meyletmiştir." ifadesindeki tabiatçıların Stoacılar olduğunu söylemektedir.³⁵⁷

Nazzâm'ın ruh anlayışında da Stoacılığın izlerini bulmak mümkündür. Ona göre ruh bedenle kaynaşmış latif bir cisimdir, kalbin bütün bölümlerine güldeki su, susamdaki ve sütteki yağ gibi karışmış bulunmaktadır.³⁵⁸ Horovitz'e göre Nazzâm'ın ruh ve bedenin birliği ve birbirine nüfuzuna dair bu düşüncesi Stoacılıktan alınmıştır.³⁵⁹

Nazzâm, kulların fiillerinin hepsinin hareketten ibaret olduğunu, durağanlığın da bir dayanma (itimad) hareketi olduğunu, ilim ve iradelerin de nefsin hareketi olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁰ Horovitz burada Stoacıların fiil ve acıyı hareket kategorisine yerleştirdiklerini söyleyerek Nazzâm'ın da onlardan etkilendiğini öne sürmektedir.³⁶¹

³⁵⁴ Şehristani, *Milel ve Nihal*, s. 65.

³⁵⁵ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 138.

³⁵⁶ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 42.

³⁵⁷ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 45.

³⁵⁸ Şehristani, *Milel ve Nihal*, s. 64.

³⁵⁹ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 26-27.

³⁶⁰ Şehristani, *Milel ve Nihal*, s. 64.

³⁶¹ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 33.

Söz konusu etki Câhız üzerinde de görülmektedir. O, Kur'an'ın bir ses ve cisimden oluştuğunu dile getirmektedir.³⁶² Ayrıca Şehristanî, İbnü'r-Ravendî'nin Câhız hakkında "Câhız, Kur'an'ın bir bedeni bulunduğunu, bazen bir erkek bazen de bir hayvan şekline girmesinin mümkün olduğunu söyler." dediğini nakleder.³⁶³ Jadaane, Câhız'ın Kur'an'ın mahlûk olduğunu ifade etmek için bu teze başvurduğunu söylemektedir. Câhız'ın bu düşüncesi, Allah'ın kelâmı olan Kur'an bir cisimdir, cisimler de yaratılmış olduğuna göre Kur'an da mahluktur, şeklinde formüle edilebilir.³⁶⁴ O, Kur'an'ın cisim olduğunu ifade etmek için Kur'an'ın diğer bütün cisimlerin taşıdıkları özellikleri taşıdığını ifade ettiğini söylemekte ve ardından Câhız'ın şu düşüncelere sahip olduğunu belirtmektedir:

Kur'an'ın bedeni, dili, dudakları olduğunu, tapındığını, şefaet ettiğini, sıkıntıya girdiğini söyleyenler hakkında, bunların hepsinin mümkün olduğunu söylemiştir; Tanrı'nın Kur'an'ı böyle kılması mümkündür, Kur'an bir cisim olduğundan Tanrı'nın iktidarını çiğneyemeyecektir ve Tanrı'nın bunları yapması imkansız değildir. Zira kusurdan, adaletsizlikten, cimrilikten, yalandan ve hatadan muaf olan bütün eylemler Tanrı'nın olası parçalarıdır: Buna karşı konulamaz.³⁶⁵

Ayrıca o, Câhız'ın daha da ileri giderek kişilerin erdemli veya kusurlu fillerinin de birer cisim olduğunu söylediğini ifade etmektedir.³⁶⁶ Yine Horovitz de Kur'an'ın bir cisim olduğu ve onun bir insana ve hayvana dönüşebileceği düşüncesinin Stoa kaynaklı olduğunu belirtmektedir.³⁶⁷

Horovitz, Câhız'ın cehennem ehlinin cehennem ateşinin tabiatına dönüşeceğine dair düşüncesini nakletmekte ve bu düşüncenin, Stoacıların her şeyin kendisinden çıktığı ilk ateşe tekrar döneceği ve onun tabiatına dönüşeceğine dair görüşleriyle aynı olduğunu söylemektedir.³⁶⁸

2.1.2.6. Felsefî Çevirilerin Kelâmcıların Atomculuk Düşüncesi Üzerindeki Etkisi

Atomculuk terimi, Yunanca "parçalanamayan" anlamına gelen "a-toma/atomon" kelimelerinden türemiştir. Yani atomculuk "evrende bölünemeyen parçaların varlığını kabul etmek" anlamına gelmektedir.³⁶⁹

Atomculuk fikri ilk kez Bağdat'ın kültür ortamından ve Beytü'l-Hikme'den önemli ölçüde faydalanan Basra Mu'tezilesi tarafından savunulmuş ve geliştirilmiştir. Bu grup içinde atomculuğu ilk ele alanların Muammer b. Abbad es-Sülemî (ö. 215/830), Hüseyin en-Neccar

³⁶² Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Câhız el-Kinânî, *Resâilu'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1964, c. 3, s. 290.

³⁶³ Şehristani, *Milel ve Nihal*, s. 77.

³⁶⁴ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 160-161.

³⁶⁵ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 163.

³⁶⁶ Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 140.

³⁶⁷ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 60.

³⁶⁸ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 60.

³⁶⁹ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 42.

(ö. 220/835) ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850) gibi kişilerin olduğu belirtilmektedir.³⁷⁰ Bunların içinden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf bir adım daha öne çıkmış ve o, atomculuğu sistemli bir şekilde formüle edip Kelâm ilmine dâhil eden ilk kişi olarak kabul edilmiştir. O bunu kadim varlığın sonunun ve sınırının olmadığını, hâdis varlığın ise “Allah’ın her şeyi kuşatması”³⁷¹ ve “her şeyi tek tek sayması”nı³⁷² ifade eden ayetlerden hareketle sonlu ve sınırlı olduğunu söyleyerek belirtmiştir.³⁷³ İşte ilk olarak Ebu'l-Huzeyl’in sistemli bir şekilde ortaya koymuş olduğu atomculuk düşüncesi daha sonra Mâtüridî ve Eş’arî ekolleri de dahil olmak üzere bütün klasik Kelâm okulları tarafından savunulmuştur.³⁷⁴

Joseph Van Ess, Ebu'l-Huzeyl ile Muammer’in Yunan felsefesine ait atomcu görüşlerden doğrudan etkilenmiş olmasına ihtimal vermemektedir. Buna gerekçe olarak Demokritos ve Epikür’ün eserlerinin onların döneminde tercüme edilmemesini, bu ikilinin Basra’da eğitim görmüş olmalarını ve Me’mûn’un iktidarına kadar Bağdat’a gitmediklerini göstermektedir. Van Ess, atomculuk olarak nitelenebilecek düşüncenin ilk nüvesinin Bağdat’ta bulunmuş olan Dırrar b. Amr (ö. 200/815)’dan geldiğini ve Ebu'l-Huzeyl’in de ondan esinlendiğini belirtmektedir.³⁷⁵ Atomculuk düşüncesinin kaynağını araştıran Mehmet Bulğen ise bu hususta Yunan, Hint ve İran’dan etkilenildiğine dair ileri sürülen görüşleri aktarmaktadır. Yanı sıra İslam’ın kendi iç dinamiklerinden etkilenildiği ve birçok unsurun tesirinin olduğu karma bir etkinin varlığına dair görüşlerden bahsetmektedir. Bunlardan biri arasında tercih yapmanın zor olduğunu ifade ederken o, nereden etkilenilirse etkilenilsin atomculuk düşüncesinin bir yerden hazır bir form olarak alınmadığını, bu düşüncenin kelâmcılar tarafından özgün bir biçimde ortaya konulduğunu iddia etmektedir.³⁷⁶ Ayrıca Bulğen, İslam Kelâmında atomculuk düşüncesinin tercüme hareketinin zirveye ulaşmadığı dönemde geliştirildiğini, dolayısıyla etkinin şifahî yolla olduğunu dile getirmektedir. O, modern dönemde atomculuk üzerindeki İran ve Hint etkisini ele alan çalışmaları da buna delil olarak göstermektedir.³⁷⁷

Atomculuk düşüncesinin hazır bir form olarak alınmadığı kabul edilse de dış kaynaklardan etkilenildiği ortadadır. Yukarıda verilen bilgilerden hareketle atomculuğun öğrenilmesi ve ilk atomcu düşüncelerin ortaya konulması esnasında şifahî etkilenmenin varlığını, sonrasında ise konuyu detaylı olarak ele alma ve sistemleştirme hususunda Beytû'l-Hikme’deki

³⁷⁰ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 133.

³⁷¹ Fussilet 41/54.

³⁷² Cin 72/28.

³⁷³ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 64-65.

³⁷⁴ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 130.

³⁷⁵ Joseph Van Ess, “Mu’tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 10/1, (2012), s. 257-258.

³⁷⁶ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 133-141.

³⁷⁷ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 116, 123.

tercüme faaliyetlerinden etkilenildiğini söylemek mümkündür. Zira Harry Austray Wolfson, Kelâm atomculuğunun kaynağı konusunu ele alırken cisim, cevher, hareket, araz gibi kavramların Yunan felsefesi etkisiyle tartışılmaya başlandığını, bu etkinin bazılarının şifahî yolla bazılarının da tercümeler vasıtasıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.³⁷⁸ Ayrıca atomculuğu Kelâm ilmine dâhil eden kişinin Ebu'l-Huzeyl olduğu yukarıda belirtilmişti. Onun Beytü'l-Hikme ve oradaki eserlerle olan ilişkisi de daha önce dile getirilmişti. Dolayısıyla Ebu'l-Huzeyl'in ve diğer bilginlerin bu düşünceyi ortaya koyarken Yunan felsefî eserlerinden etkilenmiş olma ihtimali yüksektir. Nitekim o dönemde Hint ve İran atomculuğunu ele alan eserlerin çevrildiğine dair herhangi bir veri bulunmamaktadır. Ancak Yunan atomculuğuna dair bazı bilgilerin tercümeler vasıtasıyla İslam dünyasına girdiğine dair veriler mevcuttur. Örnek verecek olursak Ebu'l-Huzeyl'in yaşadığı dönemde Sokrates öncesi felsefeye dair bilgiler veren bazı metinler çevrilmiştir. Bunlar, Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* kitapları ve aslen Aetius'a ait olup yanlışlıkla Plutarkhos'a nispet edilen *fi'l-Ârâi't-tabiiyye li'l-felâsife* adlı eserlerdir.³⁷⁹ Ayrıca Kelâm atomculuğunun Galen'in eserlerinden etkilendiğine dair görüşler de vardır. Buna göre Huneyn b. İshâk'ın çevirmiş olduğu Galen (ö. 200)'e ait olan *On the Elements/Ustukussât* adlı eser, atomculuk hakkında ciddi veriler içermekteydi. Aslında atomcu düşünceye karşı olan Galen, bu düşünceyi eleştirmek maksadıyla Epikür ve Demokritos gibi atomcu filozofların görüşlerine söz konusu eserinde yer vermiştir. Kelâmcıların da bu eser sayesinde atomculuk hakkında detaylı bilgilere erişmiş olmaları mümkündür.³⁸⁰ Bu nedenle öncelikle Yunan felsefesindeki atomculuk anlayışına kısaca değinmekte fayda vardır.

Yunan atomculuğunun kurucusu kabul edilen kişinin Leucippus (M.Ö. 480-420), atomculuğu ayrıntılandıran ve gelişmesini sağlayan kişinin ise Demokritos (M.Ö. 460-370) olduğu kabul edilmektedir.³⁸¹ Bu düşünce, atom ve boşluk kavramı üzerine bina edilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere atom, “bölünemeyen en küçük parça” anlamına gelmektedir. Boşluk ise atomların hareket etmesini sağlamaktadır ve yokluk ile eşdeğer kabul edilmiştir. Atomcular yoklukla eşdeğer gördükleri boşluğu kabul etmekle ona bir gerçeklik atfetmişlerdir.³⁸²

Yunan atomculuğuna göre sonsuz boşluk içindeki atomlar sonsuz sayıdadır. Atomlar boşlukta hareket ederler ve bazen birbirleriyle birleşmekte bazen de ayrılmaktadırlar. İşte

³⁷⁸ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 357.

³⁷⁹ İlhan Kutluer, “Cevher”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, s. 452.

³⁸⁰ Y. Tzvi Langermann, “İslam Atomculuğu ve Galenik Gelenek”, çev. Sümeyye Akten, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 17/2, (2019), s. 555, 564-565.

³⁸¹ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 74-75.

³⁸² Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 75-77.

atomların bu şekilde bir araya gelmeleri “oluş”, birbirinden ayrılmaları ise “bozuluş”a sebep olmaktadır.³⁸³

Leucippos ve Demokrit için hareket, atomların birincil niteliğidir. Bu yüzden onlar hiç durmaksızın ezelden ebede devamlı surette hareket etmektedirler. Onların hareketleri tamamıyla zorunlu ve mekanistiktir. Hareketin herhangi bir amacı yoktur. Ayrıca atomların hareket etmesi için haricî bir etkiye de ihtiyaç yoktur. Hareket zorunlu olarak var olur. Evrende meydana gelen anlamlı ve düzenli yapılar, sonsuz sayıdaki atomların birbirleriyle çarpışmaları sonucu ortaya çıkan ve tesadüfen gerçekleşen olgulardır. Görüldüğü gibi bu şekildeki atomculuk düşüncesinde Tanrının evrene müdahalesine yer yoktur ve yaratılış reddedilerek alemin ezeliliği savunulmaktadır. Bu özelliği sebebiyle Yunan atomculuğu, Platon ve Aristoteles gibi filozoflar ve Hristiyan teologlar tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir.³⁸⁴ Ayrıca Demokrit ve Epikür’e göre ölüm sonrasında organizmanın bedensel bütünlüğünün sona ermesinin ardından ruh da bozulup atomları evrene dağılacaktır. Bu da yeniden dirilişi imkânsız hale getirmektedir.³⁸⁵

Yunan felsefesindeki atomculuk bu şekilde özetlendikten sonra kelâmcıların atomculuk anlayışına kısaca değinilerek iki anlayış arasındaki ilişki ve benzerliğin izinin sürülmesi uygun olacaktır.

Bütün klasik dönem Kelâm okulları tarafından savunulan atomculuk düşüncesinin ilk defa hangi süreçlerden geçerek ortaya konulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi atomculuk Ebu’l-Huzeyl tarafından sistemli bir hale getirilmiş ve bu sayede Kelâm ilminde baskın fizik teorisi haline gelmiştir. Daha sonra Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 311/933) tarafından geliştirilen teori, neredeyse aynı şekilde Mâturidî ve Eş‘arî tarafından da benimsenmiştir.³⁸⁶ Söz konusu Kelâm atomculuğunun temel prensiplerini genel hatlarıyla şu şekilde zikretmek mümkündür:

- Evrendeki bütün cisimler kendisinden daha küçüğe bölünemeyen cüzlerden, yani atomlardan oluşmaktadır.
- Evrenin hem içinde hem de dışında boşluk (halâ) mevcuttur.³⁸⁷ Ancak, yalnızca Bağdat Mu‘tezilesi halâ düşüncesini kabul etmemektedir.³⁸⁸
- Atomculuk fikri, zaman düşüncesine de uygulanmış ve zamanın “an” olarak adlandırılan bölünemeyen birimlerden oluştuğu ifade edilmiştir.³⁸⁹

³⁸³ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 78.

³⁸⁴ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 80-81.

³⁸⁵ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 85.

³⁸⁶ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 132-133.

³⁸⁷ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 153.

³⁸⁸ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 209.

- Cevher ve araz konusu atomculuk için önemlidir. Cevher, cisimlerin yapı taşı olan soyut bir varlıktır. Atomu ifade etmesi için sonsuza kadar bölünemeyen cevher anlamında “cevher-i ferd” kavramı kullanılmıştır. Araz ise renk, tat, koku gibi cevherin niteliklerini oluşturan şeylerdir.³⁹⁰ Bazı Mu‘tezilî âlimler dışında kelâmcıların kâhir ekseriyeti cevherlerin arazsız, arazların da cevhersiz var olamayacağını kabul etmektedirler.³⁹¹
- Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre arazların varlığı ardışık iki zaman süresince devam etmez.³⁹² Bu konuda bazı Mu‘tezilî âlimler bazı arazların devamlı olabileceğini söylemişlerdir. Ancak yaygın kanaate ve özellikle de Eş‘arîlere göre araz iki zamanda devam edemez, bir an var olan araz takip eden an yok olur ve yerine yeni bir araz yaratılır.³⁹³
- Evrendeki her şey cevher ve arazdan oluşmaktadır. Cisimlerin şekilleri de birer arazdır.
- Kelâm atomculuğunda ezililik düşüncesi bi’l-kuvve olarak da bi’l-fiil olarak da imkânsızdır.³⁹⁴

Wolfson, kelâmcıların atomculuk anlayışlarını şekillendiren ve söz konusu düşünceye dair tartışmalarda kullandıkları kavramlarda Beytü’l-Hikme’deki tercüme faaliyetlerinin etkisinin olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre atom için kullanılan “cüz’ün lâ yetecezzâ” ifadesindeki “lâ yetecezzâ” kısmı Yunanca “atomon” kelimesiyle aynı anlama gelmektedir. Atomu ifade etmek için kullanılan “lâ yenkasimu” ifadesi de Yunanca “adiaireton” kelimesinin karşılığıdır. Ayrıca “cevher” kelimesinin atomun karşılığı olarak kullanılmasının da Aristo’nun *Metafizik* adlı eserinde atomcu filozof Demokritos’a atfettiği “O, ousiaları/cevherleri/tözleri bölünmez büyüklükler olarak ortaya koyar.”³⁹⁵ ifadesinden kaynaklandığını da belirtmektedir.³⁹⁶ Bu eserin erken sayılabilecek bir dönemde çevrildiği dikkate alındığında “cevher”in “atom” yerine kullanılmasının buradan etkilenme sonucu olduğu ihtimalini artırmaktadır. Diyanet İslam Ansiklopedisi’nin ilgili maddesinde de ilk dönemde “atom” için “cüz” kavramının kullanıldığını, tercüme hareketlerinden sonra ise Aristoteles’in atomun kar-

³⁸⁹ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 153.

³⁹⁰ Fâdıl Ayğın, “Varlık Teorisi”, *Sistematik Kelam*, ed. Fâdıl Ayğın, Beyan Yayınları, İstanbul 2020, s. 93-94.

³⁹¹ Yavuz, “Araz”, s. 340.

³⁹² Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 153.

³⁹³ Yavuz, “Araz”, s. 341.

³⁹⁴ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 154.

³⁹⁵ Aristo, *Metafizik*, s. 360; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 185.

³⁹⁶ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 357.

şılığı olarak kullandığı “ousia” kavramının “cevher” olarak çevrildiği ifade edilmektedir.³⁹⁷ Bu da söz konusu iddiayı desteklemektedir.

Yunan felsefesinde atomların büyüklük, biçim ve ağırlık özellikleri dışında renk, koku, tat, sertlik, sıcaklık ve soğukluk gibi gözlemlenebilir olan özelliklerin bulunmadığı ifade edilmektedir. Bu anlayış, Ebu'l-Huzeyl, Hişâm el-Füvâti ve Ebû Hâşim gibi kelâmcılar tarafından da kabul edilmektedir.³⁹⁸

Yunan atomculuğunda atomların tamamı hareket halindedirler. Buna göre atomlar, hareketleri sonucunda bileşik cisim halini aldıklarında bileşen atomlardan her biri yine de hareket etmeye devam etmektedir. Hatta bileşik bir cismin hareketi, o bileşik cismi meydana getiren atomların toplam hareketlerinin sonucudur. Kelâmcıların çoğu da sadece hareket için değil, atomda bulunan diğer araz çeşitlerinin de cisimde bulunamayacağını, bu arazlardan herhangi birinin cismi oluşturan atomların her birinde bulunduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla Yunan atomculuğundaki gibi cismin hareketini, cismi oluşturan tüm atomların hareket etmesine bağlamaktadırlar. Ancak bütün kelâmcılar bu şekilde düşünmemektedir. Mesela Ebu'l-Huzeyl el-Allâf birçok atomdan meydana gelen bir cismin hareketinin, cismin içerisinde bulunan bir atomun hareket etmesiyle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Burada Ebu'l-Huzeyl, diğerleri gibi tüm atomların hareket ettiğini söylemese de hareket arazını cisme değil de atoma atfetmektedir. Bu anlayışıyla o da Yunan felsefesindeki atomların hareketi düşüncesine yaklaşmaktadır.³⁹⁹

Wolfson, Plutarkhos'a nispet edilen *fi'l-Ârâi't-tabiiyye* adlı eserde atomların sadece akıl ile kavranabileceğinin kabul edildiğini belirtmektedir. Ancak bazı kelâmcıların atomların görülebileceğini ve tadılabileceğini ileri sürdüklerini, bazılarının ise Yunan felsefesindeki gibi duyuyla algılanamayacağını savunduklarını ifade etmektedir.⁴⁰⁰ Buradan Plutarkhos'a atfedilen söz konusu eserin Beytû'l-Hikme'de Arapçaya çevrildiği dikkate alındığında kelâmcıların orada geçen bu bilgiden yola çıkarak konuyu tartıştığı ve farklı görüşlerin ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür.

Yunan düşüncesinde atomların cins olarak aynı oldukları kabul edilmektedir. Basra Kelâm okuluna göre de atomların hepsi cins bakımından birbirinin aynısıdır. Bağdat okulunun temsilcisi Ka'bî (ö. 319/931) ise onların hem benzer hem de farklı olduklarını ifade etmekte-

³⁹⁷ Kutluer, “Cevher”, 450-452.

³⁹⁸ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 373.

³⁹⁹ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 374-375.

⁴⁰⁰ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 376.

dir. Mûsâ b. Meymûn (ö. 601/1204) da kendi döneminde Kelâmdaki baskın düşüncenin atomların birbirine benzer olup aralarında herhangi bir farklılığın olmadığını savunmaktadır.⁴⁰¹

Kelâm atomculuğunda tıpkı Grek atomculuğundaki gibi cisimler atomların birleşmesinden meydana gelmektedir.⁴⁰² Oluş ve bozuluş konusunda da benzer etki görülmektedir. Yunan atomculuğunda atomların birleşmesinin “oluş”, birbirinden ayrılmasının “bozuluş” anlamına geldiği daha önce de ifade edilmişti. Kelâm ilmindeki hâkim düşünce de Yunan atomculuğundaki düşüncenin aynısıdır.⁴⁰³

Atomculuğa yapılan muhalefet yani cismin sonsuza kadar bölünebilirliğini savunma hususunda da Beytû'l-Hikme etkisi görülmektedir. Buna göre Nazzâm ve Hişâm b. Hakem bu görüşü savunmaktadır ve bu düşünce daha önce de ifade edildiği üzere Aristoteles'in *Fizik* ve *Gök ve Yeryüzü* adlı eserlerinde geçmektedir.⁴⁰⁴ Konunun detaylı açıklaması Nazzâm ile ilgili bölümde yapıldığı için burada tekrar edilmeyecektir.

Atomculuk düşüncesinde önemli bir husus da “boşluk” konusudur. Bağdat Mu'tezilesi dışındaki bütün fırkalar boşluğu kabul etmektedirler.⁴⁰⁵ Boşluğu kabul eden ve etmeyen her iki yaklaşımın da Beytû'l-Hikme'den etkilendiği ileri sürülebilir. Çünkü kavramın ne zaman tartışılmaya başlandığı net olmamakla birlikte Simplicius, John Philoponus (Yahya en-Nahvî) gibi Aristo şarihlerinin eserlerinin tercüme edilmiş şerhlerinde boşluğun kabul veya reddedildiğine dair görüşlerin yer almasının etkisinden söz edilmektedir.⁴⁰⁶

Kelâm ilminde boşluk, “halâ” terimi ile ifade edilmekte ve “ontolojik bir varlığı olmayan itibarî bir boşluk” şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla kelâmcılara göre boşluk Yunan atomcu filozoflarının görüşlerinde olduğu gibi mutlak yokluk ile eşdeğerdir. Bu anlamda boşluk, cismin var olmasına ve yoktan yaratmaya imkân sağlayan ontolojik bir ilke olarak kabul edilmiştir. Yani bir şeyin Allah tarafından yaratılmadan önceki yeri boşluk, yaratıldıktan sonraki yeri ise mekân olarak isimlendirilmiştir.⁴⁰⁷ İşte kelâmcılar atomcu düşüncüyü bu şekilde işleyerek Kur'an'a uygun bir form kazandırmaya çalışmışlardır.

Eş'arî'nin “boşluk olmasaydı hareket imkansız olurdu” görüşü de Antik Yunan Atomculuğuna benzemektedir.⁴⁰⁸ Ayrıca boşluğu kabul etmeyen Bağdat Mu'tezilesinin delillerinin Yunan felsefesinden etkilenme sonucu şekillendiği de söylenmiştir.⁴⁰⁹

⁴⁰¹ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 376.

⁴⁰² Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 376.

⁴⁰³ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 378.

⁴⁰⁴ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 379.

⁴⁰⁵ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 209.

⁴⁰⁶ İlhan Kutluer, “Halâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XV, s. 222.

⁴⁰⁷ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 97.

⁴⁰⁸ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 211.

⁴⁰⁹ Deliller için bk: Kutluer, “Halâ”, s. 222.

Sonuç olarak kelâmcılar âlemin ezeli olmadığını, aksine sonlu ve sınırlı olduğunu kabul etmişler ve bunu ispat etmek için de onu oluşturan bütün mevcûdâtın miktar ve hacim bakımından sonlu olduğunu; bunların da sonsuza kadar bölünemeyen küçük parçalardan oluşması gerektiğini ifade etmişler, böylece atomculuk düşüncesini savunmuşlardır. Çünkü onlara göre nesnelerin sonsuza kadar bölünebileceğini öne sürmek, İslam inancına aykırı olan maddenin ezeliiliği düşüncesini ortaya çıkaracaktı. Ayrıca bu düşünce Allah'ın varlığını ispat etmek üzere oluşturulan hudûs delili için de son derece önemli bir yapı taşıydı.⁴¹⁰ Bu sebeple kelâmcılar, aslında klasik Yunan düşüncesinde Tanrı'nın evrene müdahalesine imkân tanımayacak şekilde geliştirilen atomculuk düşüncesini tevhid inancına uygun bir tarza dönüştürerek yeniden ele almışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi ilk aşamada atomculuk öğrenilirken ve ilk düşünceler ortaya çıkarken şifahi etki söz konusudur. Ancak daha sonra metinsel etki de gerçekleşmiştir ve bu metinsel etki, Yunan felsefesine dair kitapların çevrilmesiyle meydana gelmiştir.

2.2. Telif Faaliyetleri Üzerinden Oluşan Etki

Diğer din ve kültürlerle karşılaşılmasının doğal bir sonucu olarak İslam'a karşı fikrî saldırılar meydana gelmiş ve reddiyeler yazılmıştı. Buna karşılık İslam âlimleri de diğer dinî gruplara karşı reddiyeler yazmıştır. İslam dünyasında reddiye geleneğinin ilk eserlerini vermeye başladığı dönem, Beytü'l-Hikme sayesinde Yunan felsefî eserlerin devlet eliyle çevrilmeye başlandığı süreçtir. Bu dönemde Mu'tezilî âlimlerin önderliğinde felsefî kıyas yöntemi benimsenmiş ve bu da reddiye geleneğinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Kaynaklarımızda zikredilen reddiyelerin büyük bir kısmının Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), Dırrar b. Amr (ö. 200/816), Bısr b. Mutemir (ö. 210/825), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Câhız gibi Mu'tezilî âlimler tarafından telif edilmiş olması bunu göstermektedir.⁴¹¹ Burada bütün reddiyelerin Beytü'l-Hikme etkisiyle yazıldığını söylemek mümkün değilse de reddiyelerin sistemli bir hale gelmesinin ve sağlam temellere oturmasının Beytü'l-Hikme sayesinde olduğunu söylemek mümkündür. Beytü'l-Hikme'nin etkin olduğu dönemde Halife Mehdî (ö. 169/785)'nin diğer dinî gruplarla mücadele etmek için cedel kitaplarının çevrilmesini ve bu dini gruplara karşı reddiyeler yazılmasını emretmesi bu düşünceyi desteklemektedir. Bu durum Hristiyanlara karşı yazılan reddiyelerde de kendini göstermektedir. Hicrî ikinci asırda Yuhanna ed-Dımeşkî (ö. 132/749) ve Theodore Ebû Kurre (ö. 197/812'den sonra) adındaki iki Hristiyan bilgin

⁴¹⁰ Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 63-64.

⁴¹¹ Fuat Aydın-Halim Öznurhan, "Bir Nev-Müslimin Yahudilik Reddiyesi: Risaletü İlzami'l-Yehud fi mâ Ze'amu fi't-Tevrat min Kibeli İlmi'l-Kelam", *Darulfunun İlahiyat (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 30/2 (2019), s. 461.

Müslümanlara karşı reddiyeler yazmışlardır.⁴¹² Özellikle Ebû Kurre Aristocu mantığa vâkıfı ve reddiyelerde bunu kullanmıştı. İslam âlimlerinin yazdığı reddiyeler ise ilk etapta Aristo mantığını kullanamadıkları için söylem açısından zayıf kalmıştır. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes bilgisinin yetersizliğinden dolayı da yanlış bilgilere dayanmışlardır.⁴¹³ Zira ilk dönemlerde Kitab-ı Mukaddes'in manastırlar ve benzeri yerlerde kısa pasajlarının çevirileri haricinde hiçbir Arapça tercümesi mevcut değildi.⁴¹⁴ Beytü'l-Hikme'deki çeviri hareketlerinden sonra ise mantık eserlerinin ve Kitab-ı Mukaddes metinlerinin tercüme edilmesi sayesinde yazılan reddiyeler daha sağlam temellere dayanmaya başlamıştır.⁴¹⁵ Nitekim mantık eserlerinin erken dönemlerde tercüme edildiği yukarıda zikredilmişti. Yine çevirilerin hız kazandığı dönemde Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'i tercüme etmiştir.⁴¹⁶

Bu gelişmelerden sonra Kitab-ı Mukaddes kullanılarak reddiyeler yazılmaya başlanmıştır. Kitab-ı Mukaddes'i kullanarak reddiye yazan ilk kişi, önceden Hristiyanlığa mensup iken ihtida eden yani Müslüman olan Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861'den sonra)'dır. Daha sonra yine dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861), Câhız (ö. 255/869) ve Kindî (ö. 252/866) gibi isimlerin yazdığı reddiyeler de son derece dikkat çekicidir. Reddiye geleneğine temel oluşturan bu dönemin ardından, onuncu yüzyıl ve sonrasında reddiye geleneği gittikçe yaygınlaşmış ve bu alanda önemli eserler verilmiştir.⁴¹⁷ Şimdi örnek olması bakımından Beytü'l-hikme etkisi ile telif edildiği düşünülen bazı reddiyeler burada zikredilecektir.

2.2.1. Yahudilere Karşı Yazılan Reddiler

- Ebû İsa el-Verrâk (ö.247/862): *Kitâbu'r-red 'ale'l-Yehûd*.⁴¹⁸

Ebû İsa'nın hayatına dair kısıtlı bilgiye ulaşılabilmektedir. Ancak ömrünün büyük kısmını Bağdat'ta geçirmiş olması ve burada vefat etmesi⁴¹⁹ reddiyenin Beytü'l-Hikme etkisiyle yazıldığı izlenimini vermektedir.

- Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825): *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Yehûd*.⁴²⁰

⁴¹² Cengiz Batuk, "Reddiye/Polemik Geleneği ve Mevlana'nın Hristiyanlık Algısı", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/20 (2007), s. 42-43; Taş, Samuel b. Yahya el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, s. 19.

⁴¹³ Taş, Samuel b. Yahya el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, s. 19-20.

⁴¹⁴ Watt, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, s. 14.

⁴¹⁵ Taş, Samuel b. Yahya el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, s. 19-20.

⁴¹⁶ O'Leary, *İslam Düşüncesi Ve Tarihteki Yeri*, s. 103.

⁴¹⁷ Taş, Samuel b. Yahya el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, s. 20.

⁴¹⁸ Âdem Özen, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *DİVAN: İlmi Araştırmalar*, 5/9 (2000), s. 245.

⁴¹⁹ Fuat Aydın, "Ebû İsa el-Verrâk", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIII, s. 59.

⁴²⁰ Özen, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", s. 244.

Onun Bağdat Mu‘tezilesinin kurucusu olması ve Me’mûn’un himayesine girmiş olması,⁴²¹ reddiyenin Beytû’l-Hikme etkisiyle yazıldığını düşündürmektedir.

- Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816): *Kitabu’r-Red `ale’l-Yehûd*.⁴²²

El-Esamm’ın Ebu’l-Huzeyl el-Allâf ile görüşüp onunla münazaralar yapmış olması ve onun Ebu’l-Huzeyl’in öğrencileri arasında gösterilmesi⁴²³ bu şahsın da Beytû’l-Hikme ile ilişkisi olduğunu düşündürmektedir.

- Ebû’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/841): *Kitâb `ale’l-Yehûd*.⁴²⁴

2.2.2. Hristiyanlara Karşı Yazılan Reddiyeler

Hristiyan Arap ilahiyatçısı olan Theodore Ebû Kurre’nin İslam’a karşı reddiyeler yazdığı yukarıda ifade edilmişti. O, Hristiyanlıkla ilgili birçok risale yazmıştır.⁴²⁵ Bunlardan on yedi tanesi İslam dinini hedef almaktadır.⁴²⁶ İrade hürriyetini ele alan bir risale yazması⁴²⁷ da dikkat çekicidir. Bu dönemde Hristiyanlara yönelik “er-Red ale’n-Nasârâ” adında pek çok reddiye yazılmıştır. Mu‘tezilî bilgin İsa b. Sabih el-Murdar da aynı isimde bir eser yazmıştır. Yanı sıra onun Theodore Ebû Kurre’nin görüşlerini eleştirdiği *Kitâbün `ala Ebî Kurrâ en-Nasrânî* adında reddiyesi de mevcuttur.⁴²⁸ Murdar’ın Bağdat’ta bulunması, Ebu’l-Huzeyl ile irtibatlı olması ve ona karşı reddiyeler yazması⁴²⁹ dikkate alındığında söz konusu reddiyelerde Beytû’l-Hikme’nin etkisinin olması muhtemeldir. Yine Theodore Ebû Kurre’nin Me’mûn’un huzurunda İslam âlimleriyle dinî tartışmalara girmesi de bu düşüncüyü desteklemektedir.⁴³⁰

Hristiyanlara karşı Beytû’l-Hikme etkisiyle yazıldığı düşünülen bazı reddiyeler de şunlardır:

- Câhız (ö. 255/869): *el- Muhtar min kitabi’r-red ale’n-Nasârâ*.
- Kindî (ö. 252/866): *er-Red ale’n-Nasârâ*.⁴³¹
- Ebû İsa el-Verrâk: *er-Red ale’t-Teslîs*,⁴³² *Kitâbu’r-Red ale’n-Nasârâ el-kebir*, *Kitâbu’r-Red ale’n- Nasârâ el-evsat*, *Kitâbu’r-red ale’n-Nasârâ es-sağîr*.⁴³³

⁴²¹ Cihad Tunç, “Bîşr b. Mu‘temir”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, s. 223.

⁴²² Özen, “İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları”, s. 244.

⁴²³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Bekr el-Esamm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XI, s. 353.

⁴²⁴ Özen, “İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları”, s. 245.

⁴²⁵ Casim Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 138; İsmail Taşpınar, “Theodore Ebû Kurre”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXXI, s. 84.

⁴²⁶ Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, s. 138.

⁴²⁷ Taşpınar, “Theodore Ebû Kurre”, s. 84.

⁴²⁸ Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, s. 144.

⁴²⁹ Mustafa Öz, “Murdâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI, s. 205.

⁴³⁰ Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, s. 139.

⁴³¹ Yasin Meral, “Yahudi-Hristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği”, *Dinler Arası İlişkiler*, ed. Ali İsmail Güngör, Grafik Yayınları, Ankara 2017, s. 174.

- Abdullah b. İsmail el-Hâşimi (ö. 205/850): *Risale ilâ Abdi'l-Mesîh İbn İshâk el-Kindî*.

Bu eserin yazarı olan el-Hâşimi, Me'mûn'un yeğenidir. Eserin adında geçen Abdü'l-Mesih İbn İshâk el- Kindî ise Me'mûn'un sarayında bulunan ve itibar gören bir Hristiyan bilgindir.⁴³⁴ Bu iki şahsın Me'mûn'un yakın çevresinden olması, bu eserde Beytû'l-Hikme etkisinin var olduğu izlenimini vermektedir.

- İmamü'l-Harameyn el- Cüveynî (ö. 478/1085): *Şifau'l-galîl fî beyâni mâ vaka'a fi't-Tevrât ve'l-İncîl mine't-tebdîl*.

Cüveynî'nin bu eseri nerede ve ne zaman yazdığı konumuz açısından önemlidir. Cüveynî'nin yaşadığı dönemde Nişâbur'da şiddetli mezhep kavgaları patlak verince Eş'arîliğe mensup bilginlerin Nişâbur'u terk ettiği nakledilmektedir.⁴³⁵ Bu süreçte Cüveynî de bazı âlimlerle birlikte Bağdat'a göç etmiştir. Buradaki ikameti sırasında o, Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar arasında meydana gelen dinî tartışmalara vâkıf olduktan sonra kendisinin de bu konu hakkında bir eser yazmaya karar vermiş olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla burada bir Beytû'l-Hikme etkisinin varlığından bahsetmek mümkündür. Zira bu eser, Eski Ahid ve Yeni Ahid metinlerinin tahlillerini içinde barındırmaktadır.⁴³⁶ Cüveynî, bunun için yüksek ihtimalle Beytû'l-Hikme'deki Kitab-ı Mukaddes çevirilerinden faydalanmıştır. Mehmet Aydın, Cüveynî'nin yaşadığı dönemde muteber olan Tevrat metinlerinin, daha önce İbranice'den Yunancaya tercüme edilen, ardından da Huneyn b. İshâk ve daha birçok kişi tarafından Arapçaya tercüme edilen metinler olduğunu nakletmektedir. Ardından da Cüveynî'nin bu metinleri kullanmış olma ihtimalinin yüksek olduğunu dile getirmektedir.⁴³⁷

- Ebû Hamîd el-Gazzâlî: *er-Reddû'l-cemîl li ilâhiyyeti 'İsa bi sarîhi'l-İncîl*.

Gazzâlî'nin bu eseri yazarken incilden alıntı yaptığı pasajların, Kitab-ı Mukaddes'in 1616 yılında neşredilen Arapça İncil tercümesiyle neredeyse birebir aynısı olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla Arapça İncilden faydalanılarak yazılan bu eserin Beytû'l-Hikme etkisiyle kaleme alındığını söylemek mümkündür.⁴³⁸

⁴³² Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIV, s. 520; Aydın, "Ebû İsa el-Verrâk", s. 60.

⁴³³ Aydın, "Ebû İsa el-Verrâk", s. 60.

⁴³⁴ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 37.

⁴³⁵ Büyük Selçukluların Horasan bölgesinde hâkimiyetlerini tesis ettikleri esnada ilim ve kültür merkezi Nişâbur'da Tuğrul Bey'in veziri Mu'tezile taraftarı Amîdülmülk el-Kündürî'nin (ö. 455/1063), Mu'tezile ile fikren mücadele eden Eş'arî âlimlere karşı aldığı tavır sonucu meydana gelen olaylara dair bir değerlendirme için bkz. Sabri Yılmaz - Muhammed Selim Kaya, "Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Şikâyetü Ehli's-Sünne Başlıklı Risalesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/1, sayı: 40, ss. 203-216.

⁴³⁶ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, s. 52.

⁴³⁷ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, s. 54.

⁴³⁸ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, s. 58-59.

Halife Mehdî'nin isteği üzerine *Topika* adlı eseri çeviren Nasturi Patrik Timotheus (ö. 208/823) ile Mehdî arasında geçen mektuplaşmalar da konumuz açısından son derece önemlidir. Söz konusu mektuplarda Hz. İsa'nın tabiatı, teslis, İncil'in Hz. Muhammed'e (s.a.v) dair haberler verip vermediği, Hz. İsa'nın gerçek manada ölüp ölmediği, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edip edilmediği gibi meseleler soru-cevap şeklinde ele alınmış ve tartışılmıştır.⁴³⁹ Dolayısıyla bunu da bir nevi reddiye olarak değerlendirmek mümkündür. Beytû'l-Hikme'nin etkin olduğu dönemde halife olan Mehdî'nin bir Hristiyan din bilgini ile giriştiği bu tartışma oldukça dikkat çekicidir.

2.2.3. Zındıklara (Düalistere) Karşı Yazılan Reddiyeler

İlk dönemde sadece maniheistleri nitelemek için kullanılan zındık ifadesi sonraları tüm düalistler için kullanılmaya başlanmıştır. Bu kullanımın daha çok Abbâsîler döneminde olduğu söylenilmektedir. Bu kişilere yönelik baskılar artınca da inançlarını gizlemişler ve ardından bu terim, “Müslümanlığını ortaya koyup küfrünü gizleyen kişi” anlamına gelmiş ve münafiklıkla eş anlamlı kullanılmıştır. Kaynaklarımızda zındıklara yönelik birçok reddiyenin yazıldığı ifade edilmektedir. Bunlardan Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) ve Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)'in *er-Red ale'z-zenâdika* adlı eserlerinin⁴⁴⁰ ve Dırrar b. Amr (ö. 200/815)'ın *Kitâbu'r-red ale'z-zenâdika* adlı eserinin,⁴⁴¹ zındık kavramının Abbâsîler döneminde kullanıldığı anlam dikkate alındığında Beytû'l-Hikme etkisiyle yazıldığını söylemek mümkündür. Beytû'l-Hikme'nin etkisiyle düalist akımlara karşı telif edildiği düşünülen diğer reddiyeler de şunlardır:

- Ebû İsa el-Verrâk: *Kitâbu İktisâsi mezâhibi ashâbi'l-isneyn ve '-reddi aleyhim*.⁴⁴²
- Nazzâm: *Kitâbu'r-red alâ ashâbi'l-isneyn*.⁴⁴³
- Ebu'l-Huzeyl el-Allâf: *Kitâb ale's-Seneviyye*.⁴⁴⁴

2.2.4. Diğer Dinler ve Felsefî Akımlara Karşı Yazılan Reddiyeler

Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), *Nakzü'z-Zümürriid* adlı eserinde Brahmanizm'in nübüvvete dair felsefî itirazlarını reddetmiştir.⁴⁴⁵ Ebû Ali el-Cübbâî'nin yaşadığı zaman aralığı, kendisinin Ebu'l-Huzeyl'in öğrencisi olan Ebû Yakup Yusuf b. Abdullah eş-Şahhâm (ö.

⁴³⁹ Detay için bkz. Süleyman Koyuncu, *Sekizinci Yüzyılda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, Ark Yayınları, İstanbul 2007.

⁴⁴⁰ Mustafa Öz, “Zındık”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIV, s. 390-191.

⁴⁴¹ Mustafa Öz, “Dırrar b. Amr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX, s. 275.

⁴⁴² Aydın, “Ebû İsa el-Verrâk”, s. 60.

⁴⁴³ Çelebi, “Nazzâm”, s. 468.

⁴⁴⁴ Yurdagür, “Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf”, s. 332.

⁴⁴⁵ Günay Tümer, “Brahmanizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.VI, s. 332.

270/883)'dan ders alması ve Bağdat'taki ilim meclislerinde münazaralarda bulunması⁴⁴⁶ gibi gelişmeler dikkate alındığında bu reddiyede Beytü'l-Hikme etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Bekr el-Esamm'ın *er-Red ale'l-Mecûs*,⁴⁴⁷ Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın *Kitâb ale'l-Mecûs*⁴⁴⁸ adlı eserleri de Mecusilere karşı yazılmış reddiyelerdir.

Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının olmadığını savunan felsefî akım olan Dehriyye'ye⁴⁴⁹ karşı da reddiyeler yazılmıştır. Ebû Bekr el-Esamm'ın *er-Red ale'd-Dehriyye* adlı eseri,⁴⁵⁰ Nazzâm'ın aynı isimle yazdığı eser⁴⁵¹ bunlara bir örnektir. Yine Nazzâm'ın Aristoteles'e karşı yazmış olduğu *Nakdü Kitâbi Aristâtâlis* isimli eseri,⁴⁵² Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın sofistlere yönelik yazdığı *Kitâb ale's-Sufestâiyye* adlı eseri⁴⁵³ felsefî düşüncelere karşı yazılan reddiyelere birer örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dırar b. Amr (ö. 200/815), Aristo'ya *Kitabur-Red alâ Aristotâlis fi'l-cevahir ve'l-â'raz* isimli bir reddiye kaleme almıştır. Kitap günümüze ulaşmadığı için içeriği hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Ancak Dırar'ın tüm cisimleri araz olarak görmesi dikkate alındığında eserinde muhtemelen bu konu üzerinde durmaktadır.⁴⁵⁴ Ayrıca o, doğa filozoflarını eleştirmek amacıyla *Kitâbu'r-red alâ ashâbi't-taba'î* isimli bir eser kaleme almıştır.⁴⁵⁵

Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)'in de *Kitâb alâ Aristotâles fi't-tevhid* adında bir eserinin olduğu nakledilmektedir. Bu kitap da elimizde mevcut olmadığı için içeriği hakkında malumat sahibi olmak mümkün değildir. Ancak kitabın başlığına bakıldığında Aristoteles'in tanrı anlayışına bir eleştiri olabileceği düşünülebilir.⁴⁵⁶ Hişâm'ın doğa filozoflarına karşı yazdığı *Kitabu'r-Red alâ ashabi't-taba'î*, zenâdikanın kozmolojik düşüncelerine karşı yazdığı *Kitâbu'r-Red ale'z-Zenâdika*, düalistlerin kozmolojik görüşlerine karşı kaleme aldığı *Kitâbu'r-Red alâ ashabi'l-isneyn* adlı eserleri⁴⁵⁷ de diğer din ve felsefî akımlara karşı yazılmış olan reddiyelere birer örnektir.

⁴⁴⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbai, Ebû Ali", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.VIII, s. 99-100.

⁴⁴⁷ Yavuz, "Ebû Bekr el-Esamm", s. 355.

⁴⁴⁸ Yurdagür, "Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf", s. 332.

⁴⁴⁹ Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.IX, s. 107.

⁴⁵⁰ Yavuz, "Ebû Bekr el-Esamm", s. 355.

⁴⁵¹ Çelebi, "Nazzâm", s. 468.

⁴⁵² Çelebi, "Nazzâm", s. 468.

⁴⁵³ Yurdagür, "Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf", s. 332.

⁴⁵⁴ Cemalettin Erdemci, "Aristo Felsefesinin İslam Dünyasına Girişi ve Kelam İlmine Etkileri", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez-Recep Duran, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa 2017, s. 213.

⁴⁵⁵ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 119.

⁴⁵⁶ Erdemci, "Aristo Felsefesinin İslam Dünyasına Girişi ve Kelam İlmine Etkileri", s. 213.

⁴⁵⁷ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 119.

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Aristoteles'in oluş ve bozuluş nazariyesine karşı *Kitâbu'n-Nakd alâ Aristotâlis fî'l-kevn ve'l-fesâd* isimli bir eser ve doğa filozoflarına karşı da *Kitâbu't-Tabâ'î ve'n-nakd alâ'l-kâilîn bihâ* adlı bir eser telif etmiştir.⁴⁵⁸ Onun, babasının vefat etmesinden sonra Bağdat'a gittiği ve ömrünün sonuna kadar burada kaldığı aktarılmaktadır. Ayrıca Bağdat'ta ilmî araştırmalarla meşgul olup eserler telif ettiği de nakledilmektedir.⁴⁵⁹ Bunlar dikkate alındığında Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin bu eserlerinde Beytû'l-Hikme etkisinden bahsetmek mümkündür.

Sonuç olarak Beytû'l-Hikme etkisiyle yazılan reddiye türündeki bu eserler Kelâm ilminin gelişimine katkıda bulunmuştur. Zira bu reddiyelerin muhtevası, İslam'ın temel ilkelere aykırı düşünceleri ileri süren akımlara karşı eleştirilerden oluşmaktadır.

2.2.5. Kelâmcıların Kozmolojik Konular Üzerine Yazdığı Eserler

Kelâmcıların Beytû'l-Hikme etkisiyle yazdığı eserler yalnızca reddiyelerle sınırlı değildir. Onların kozmolojik konulara dair yazdıkları eserlerde de Beytû'l-Hikme etkisinden söz etmek mümkündür.

Kelâm ilminde kozmolojik tartışmaların başlamasıyla atom, cisim, hareket, nedensellik gibi fizik ilmine dair konuların tartışılmaya başlandığı ve bu tartışmaların da çeviri hareketine zemin hazırladığı daha önce ifade edilmişti. Buradan hareketle Beytû'l-Hikme ile irtibatlı olan kelâmcıların kozmolojiye dair yazdığı eserlerde Beytû'l-Hikme etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu eserler şunlardır:

- Ebu'l-Huzeyl el-Allâf: *Kitabu'l-Cevâhîr ve'l-a'raz*; cevher ve arazlar üzerine yazdığı eserdir. *Kitâbu Tesbîti'l-a'râz*; arazların var olduğunu ispat konusunda yazdığı eserdir. *Kitâbu Mesâ'il fî'-harekât ve gayrihâ*, *Kitâbu'l-Harekât*; hareket konusunda yazdığı eserlerdir. *Kitâbu'l-İnsân mâ hüve*; insanın doğası üzerine kaleme aldığı eserdir. *Kitâbun fî's-savt mâ hüve*, sesin doğasını konu alan eseridir. *Kitâbu't-Tevellüd ale'n-Nazzâm*; Nazzâm'ın tevlîd nazariyesini eleştirmek için kaleme aldığı eserdir. *Kitâbu'l-Hadd alâ İbrâhîm*, Nazzâm'ın cismin sonsuza değin bölünebileceği görüşüne karşı yazdığı eserdir. *Kitâbu't-Taфра alâ'n-Nazzâm*; Nazzâm'ın taфра teorisine karşı yazdığı eserdir. *Kitâb ale'n-Nazzâm fî'l-insân*; Nazzâm'ın insan ile ilgili görüşlerine karşı kaleme aldığı eserdir.
- Nazzâm: *Kitâbu'l-Cüz*; atom üzerine yazdığı eserdir. *Kitabu't-Tevellüd*; tevlîd nazariyesi hakkında kaleme aldığı eserdir. *Kitâbu't-Taфра*; sıçrama ve hareket ile ilgili eseri-

⁴⁵⁸ Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 119.

⁴⁵⁹ Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XX, s. 146.

dir. *Kitâbu'l-Harekât*; yine hareketi ele aldığı eseridir. *Kitabu'l-Müdâhele*; tedahül teorisini, yani cisimlerin iç içe geçişini konu alan eseridir. *Kitâbu'l-İnsân*; insanın doğası üzerine telif ettiği eseridir. *Kitâbu'l-Cevâhîr ve'l-a'râz*; cevher ve araz üzerine yazdığı eseridir. *Kitâbu'l-Ma'nâ alâ Muammer*; Muammer b. Abbâd es-Sülemi'nin ma'na teorisine karşı telif ettiği eseridir.

- Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830): Basra Mu'tezilesinin ileri gelenlerinden olan Muammer b. Abbâd'ın Bağdat'a gittiği ve orada bazı Mu'tezilî alimlerle temas kurduğu nakledilmektedir. Nazzâm'ın da bunların arasında olması önemlidir. Ayrıca onun uzun süre Bağdat'ta kaldığı ve orada vefat ettiği aktarılmaktadır.⁴⁶⁰ O yüzden Beytû'l-Hikme'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kozmolojiye dair olan eserleri şunlardır: *Kitâbu'l-Cüz ellezî lâ yetecezze*; atom üzerine kaleme alınmıştır. *el-Kavl bi'l-a'raz ve'l-cevâhîr*; cevher ve araz hakkındaki kitabıdır. Yine arazların varlığını ispatlamak adına *Kitâbu Tesbîti delâle el-a'râz*, bölünemez atomların varlığını ispat için de *Kitâbu İsbâti el-cüz ellezî lâ yetecezze* adlı kitabı telif etmiştir. *Kitâb ille'l-karastûn ve'l-mire*; dengeler ve aynalar üzerine yazdığı kitaptır.
- Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/815): *Kitâbu'l-Harekât*; hareket üzerine telif ettiği eseridir.
- Bîşr b. Mu'temir (210/815): *Kitabu't-Tevellüd ale'n-Nazzâm*; Nazzâm'ın tevlîd teorisini eleştirmek amacıyla kaleme alınmıştır.
- Hişâm b. Amr el-Füvâtî (ö. 218/833): Mu'tezile'nin Basra ekolü kelâmcılarından olan Hişâm'ın Me'mûn döneminde Bağdat'ta bulunduğu ve orada vefat ettiği kaydedilmektedir. Ayrıca Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Muammer b. Abbâd ve İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm gibi Mu'tezile kelâmcılarının öğrencisi olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶¹ O, Ebû Bekr el-Esamm'ın arazları reddetmesine karşı *Kitâbu'r-Redd ale'l-Esamm fî nefyi'l-harekât* isimli eseri telif etmiştir.
- Dırar b. Amr (200/815): *Kitâbu İhtilâfi'l-eczâ*; cisimleri oluşturan parçaların farklı karakterde olmasını ele aldığı eseridir. *Kitâbu'd-Delâle alâ hadesi'l-eşyâ*; cisimlerin hâdis oluşuna dair kaleme aldığı eseridir.

2.3. Münazaralar Üzerinden Oluşan Etki

Beytû'l-Hikme'deki önemli faaliyetlerden biri de burada yapılan münazaralardır. Mustafa Demirci, Me'mûn döneminde Beytû'l-Hikme bünyesinde bir okuma salonu inşa edilerek

⁴⁶⁰ Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX, s. 322.

⁴⁶¹ Cihat Tunç, "Hişâm b. Amr", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVIII, s. 151-152.

halk için kütüphane oluşturulduğunu, burada ilmî toplantı ve tartışmaların düzenlendiğini ve bu tartışmalara çoğu zaman halifelerin de katıldığını ifade etmektedir.⁴⁶² Nahide Bozkurt da Beytü'l-Hikme'de seminer ve konferansların düzenlendiğini ve Me'mûn'un her hafta düzenli olarak bu toplantılara katıldığını dile getirmektedir.⁴⁶³ Söz konusu toplantılara Me'mûn'un emri altında maaşlı olarak çalışan kelâmcılar, hukukçular, çeşitli âlimler, aydınlar ve şairler katılmıştır.⁴⁶⁴ Me'mûn'un düzenlediği bu toplantıların felsefî ve kelâmî düşüncenin gelişimine etki ettiği ifade edilmektedir.⁴⁶⁵ Me'mûn döneminde yapılan münazaraların Kelâm ilmine etkisi biraz ayrıntılı bir şekilde ele alınmalıdır.

Me'mûn, ilmî toplantılar düzenlemek için fakihlerden, kelâmcılardan ve diğer ilim erbabından bir topluluğun seçilmesini istemiştir. Bunun üzerine Me'mûn'un huzuruna yüz alim getirilmiş ve o, bunların arasından on kişi seçerek ilmî danışman olarak görevlendirmiştir.

Söz konusu akademik toplantılarda bilginlerin rahat etmesi sağlanırdı. Tartışmaya katılan alimler bir odaya alınır ve öncelikle güzel bir sofraya kurulur ve yemek yerlerdi. Onlara güzel kokular ikram edilir ve toplantılar bundan sonra başlardı. Toplantılar sona erdiğinde ise yine yemek ikram edilir ve ardından toplantı odasından ayrılırlardı.⁴⁶⁶

Toplantılarda ele alınan konuların genellikle itikadî muhtevalı ve mezheplerle ilgili meselelerin olduğu zikredilmektedir. Örneğin Mu'tezilî bilginlerin üzerinde durduğu teşbihin nefyi, mürtekeb-i kebirenin durumu, Hz. Ali'nin üstünlüğü, imamet, Kur'an'ın yaratılmışlığı gibi konular en başta tartışılanlar arasındadır. Me'mûn'un katıldığı tartışmalarda gündemi en çok meşgul eden konuların başında Hz. Ali'nin efdaliyeti meselesi gelmektedir.⁴⁶⁷

Hz. Ali'nin efdaliyeti ile ilgili bir toplantıda Me'mûn, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı ve hilafet makamına en uygun kişi olduğunu savunmuştur. Bunu yaparken Me'mûn, Hz. Ali'nin Bedir savaşında gösterdiği kahramanlıkları, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti esnasında ölümü gözü alarak onun yatağında yatmış olmasını delil olarak göstermektedir. O, Hz. Ali'nin üstünlüğünü savunurken ayet-i kerime ve hadis metinlerine de başvurmuştur. Buna göre Me'mûn şu ayetlerin Hz. Ali için indiğine inanmaktadır:

Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.⁴⁶⁸

İyiler ise içine girdikçe güzel koku katılmış bir kadehten içecekler.⁴⁶⁹

⁴⁶² Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 64.

⁴⁶³ Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*, s. 160-161.

⁴⁶⁴ Tanrıverdi, "Abbasilerin Kültürel Politikası Açısından Mehdi'nin Zındıklık Mücadelesi", s. 121.

⁴⁶⁵ Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*, s. 125.

⁴⁶⁶ Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*, s. 125-127.

⁴⁶⁷ Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*, s. 128-129.

⁴⁶⁸ İnsan 76/1.

⁴⁶⁹ İnsan 76/5.

Onlar, kendileri sevip istedikleri halde yoksula, yetime ve esire de yemek verirler.⁴⁷⁰

Me'mûn bu ayetleri zikrettikten sonra muhatabına Allah'ın başka bir kulunu bu şekilde niteleyip nitelemediğini sorar. Muhatabı ise “hayır” cevabını verir.⁴⁷¹ Verdiği cevaba bakılırsa muhatabın da Hz. Ali yanlısı olduğu anlaşılmaktadır.

Me'mûn düşüncesini savunmak için “menzile hadisi” diye şöhret bulan rivayeti kullanılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye hitaben “Senin benim nezdindeki durumun; Hârûn'un Mûsâ'nın nezdindeki durumu gibi olmasından hoşnut olmaz mıydın?” buyurmuştur.⁴⁷² Me'mûn, karşısındaki muhataba Hârûn ile Mûsâ (a.s.)'ın kardeş olduklarını, oysa Hz. Peygamber (s.a.v) ile Hz. Ali'nin kardeş olmadıklarını, Hârûn (a.s.)'ın peygamber olduğunu, ancak Hz. Ali'nin peygamber olmadığını zikretmekte ve bunlara rağmen peygamberimizin niçin böyle bir benzetme yaptığını sormaktadır. Muhatabı ise münafikların Hz. Ali hakkında söyledikleri sözler karşısında Hz. Peygamber'in onu tezkiye etmek maksadıyla bu sözleri söylediklerini belirtmektedir. Ancak Me'mûn bu yoruma katılmamaktadır. Bunun yerine o, “Yakınlarımdan kardeşim Hârûn'u bana yardımcı ver. Onunla gücümü pekiştir. Onu da görevime ortak et ki seni bol bol tesbih edelim.”⁴⁷³ mealindeki ayet ile bu rivayeti birlikte ele almaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber Hz. Ali'ye “Sen benim için Hârûn'un Mûsâ'daki konumu gibisin” derken “ailemden bana bir destekçimsin ve işlerimde benim ortakçımsın.” demek istemiştir, şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁷⁴

Burada Me'mûn'un Hz. Ali'nin efdaliyetine dair görüş belirtmesi Beytü'l-Hikme'nin bir nebze de olsa siyasetle ilişkisini göstermektedir. Zira Me'mûn'un halifelik döneminde Ebû Abdullah İbn Tabâtabâ (ö. 199/815)'nin önderliğinde büyük bir Şîi isyanı patlak vermişti ve bu isyan ülkenin büyük bir kısmını etkisi altına almıştı. Bunun üzerine Me'mûn, Ali oğullarıyla sulh yapmak veyahut isyanın etkisini azaltmak için Ali er-Rıza (ö. 203/819)'yı halefi yapmak istemiş ve bu amaçla onu veliaht tayin etmişti. Ancak Ali er-Rıza kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Bunun üzerine Me'mûn, kızı Ümmü'l-Fazl'ı Ali er-Rıza'nın oğlu Muhammed Cevad ile evlendirmiştir. Dolayısıyla Me'mûn'un Hz. Ali'nin efdaliyetini benimsemesi de Şiilerle barışmaya yönelik bu uygulamaların bir devamı niteliğindedir.⁴⁷⁵ Me'mûn, Hz. Ali'nin efdaliyetine dair düzenlediği bu toplantı ve serdettiği görüşler ile Hz. Ali taraftarları-

⁴⁷⁰ İnsan 76/8.

⁴⁷¹ Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*, s. 129-130.

⁴⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cûfi el-Buhari, *Sahîhu'l-Buhâri*, thk. Cemâatün mine'l-Ulemâ, Dâru Tavgi'n-Necât, Beyrut 2001, Meğazi, 64, (no. 3706).

⁴⁷³ Tâ Hâ, 20/29-33.

⁴⁷⁴ Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*, s. 130-132.

⁴⁷⁵ Cemil Hakyemez, “Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/1 (2007), s. 332-333.

la arasını düzeltmek istemiş olmalıdır. Her ne olursa olsun Beytü'l-Hikme'de bu tartışmaların yapılmasının, Kelâm ilminin gelişimine katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Me'mûn'un bir Hristiyan bilgini olan Theodore Ebû Kurre ile İslam alimleri arasında bir münazara düzenlediği de nakledilmektedir. Söz konusu tartışmada Me'mûn'un son derece geniş fikirli ve tarafsız davrandığı ifade edilmektedir. Ebû Kurre bu toplantıda bazen ikna edici cevaplar verse de bazen zor durumda kalmıştır. Özellikle Kur'an'dan yanlış alıntılar yaptığı veya ayetleri yanlış bir şekilde yorumladığı için ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Hatta İslam âlimlerinin sert tutumları karşısında Halife Me'mûn, onları sakinleştirmek durumunda kalmıştır. Münazarada Hz. İsa'nın durumu da tartışılmıştır. İslam alimleri Kur'an'da Hz. İsa hakkında geçen ayetler çerçevesinde açıklama yapmışlardır. Theodore Ebû Kurre de Hz. İsa'nın Tanrı ile eşdeğer olduğunu, onun da yaratıcı vasfının bulunduğunu ifade etmiştir. Buna karşı İslam âlimleri, Hz. İsa'nın insan olduğunu ifade eden Kitab-ı Mukaddes pasajlarından alıntılar yaparak Ebû Kurre'ye cevap vermişlerdir. Bunun üzerine tatmin edici bir cevap veremeyen Ebû Kurre hulul ile ilgili uzun açıklamalar yapmak ve ardından muhatabına soru sormak suretiyle konuyu geçiştirmeye çalışmıştır. Theodore Ebû Kurre, Hz. İsa'nın ölümü hakkında da Kur'an'dan örnekler vererek onun aslında ölmediğini ve Allah katına yükseltildiğini söylemekte ve muhatabı da bunu onaylamaktadır.⁴⁷⁶

Münazaralarda ön plana çıkan önemli şahıslardan birisi, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tır. O, ilk münazarasını bir Yahudi ile yapmıştır. Söz konusu tartışmada Yahudi, Ebu'l-Huzeyl'e Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin sıhhatini sormaktadır. Ebu'l-Huzeyl de bunun üzerine şayet bahsedilen Mûsâ Kur'an'da zikredilen Mûsâ ve şeriatı ise onun peygamberliğini kabul edeceğini, kendisine indirilen kitabı da kutsal kitap olarak addedeceğini söylemektedir. Yahudi ise buna herhangi bir cevap verememektedir.⁴⁷⁷ Yine Ebu'l-Huzeyl'in bir düalist ve septik olan Salih b. Abdulkuddûs (ö. 167/783) ile münazaralar yaptığı ve onun karşısında tevhid düşüncesini iyi bir şekilde savunduğu aktarılmaktadır.⁴⁷⁸

Ebu'l-Huzeyl'in yaptığı münazaraların çoğunun Me'mûn döneminde olduğu nakledilmektedir.⁴⁷⁹ O, Me'mûn tarafından Bağdat'a getirilmiş⁴⁸⁰, burada birçok münazaraya katılmış ve meclis başkanı olarak görevlendirilmiştir.⁴⁸¹ Buradan hareketle Me'mûn döneminde yapılan münazaraların doğrudan Beytü'l-Hikme etkisiyle olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁷⁶ Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, s. 139-141.

⁴⁷⁷ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 144.

⁴⁷⁸ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 145-146.

⁴⁷⁹ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 147.

⁴⁸⁰ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 139.

⁴⁸¹ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 161.

Ebu'l-Huzeyl'in bu dönemde yaptığı münazaralara kısaca değinmekte fayda vardır. O, bizzat Me'mûn'un emriyle bir düalist olan Zazan adlı kişiyle tartışmıştır. Yine Me'mûn, Ebu'l-Huzeyl'den müneccimler ile münazara yapmasını da istemiştir. Bunun üzerine Me'mûn onların huzuruna çıkmış ve ister geçmişe ister geleceğe ait olsun herhangi bir konu hakkında kendisinin aydınlatılmasını istemiştir. Onlar da ilmin daha önce olmuş olan bir şeyin bilgisi anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bu kez de Ebu'l-Huzeyl, onlardan saray hakkında detaylı bilgiler vermelerini istemiştir. Sandıklardan ve onların içinde bulunan kıyafetlerden bahsetmelerini istemiştir. Müneccimler ise buna cevap verememişlerdir.⁴⁸² Böylece Ebu'l-Huzeyl, onların gaybı bildiklerine dair iddialarını boşa çıkarmıştır. Ayrıca onun felsefecilerle de ciddi tartışmalara girdiği nakledilmiştir.⁴⁸³

Ebu'l-Huzeyl'in felsefeye dair bilgisinin hem tercüme edilen kitaplar yoluyla hem de tartışma ve münazaralar sayesinde şifahî yolla olduğu daha önce ifade edilmişti. Osman Aydın'ın bu noktada Ebu'l-Huzeyl için şifahî etkileşimin son derece önemli olduğunu ifade etmekte ve son tahlilde onun Ehl-i kitap ve düalistler gibi diğer din mensuplarıyla, müşebbihe ve mücessime gibi akımlarla yaptığı münazaralar ile ve felsefe kitaplarını incelemesi sayesinde birçok kelâmî ve felsefî probleme vâkıf olduğunu ifade etmektedir. Bütün bunların da Mu'tezile'nin tevhid prensibinin oluşumunda etkili olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁴ Aydın'ın bu değerlendirmeleri, Beytü'l-Hikme'de yapılan münazaraların Kelâm ilmi açısından ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Görülüyor ki Beytü'l-Hikme bünyesinde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri, düzenli olarak gerçekleştirilen münazaralar ve telif eserler üzerinden Kelâm ilminin gelişimine etki etmiştir.

⁴⁸² Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 146-147.

⁴⁸³ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 151.

⁴⁸⁴ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 234.

SONUÇ

Beytü'l-Hikme, genel kabule göre ilk olarak Abbâsî Halifesi Mansûr (ö. 158/775) tarafından küçük bir kütüphane olarak kurulmuş, Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) döneminde bu kütüphane daha geniş bir mekâna ve sistemli bir yapıya kavuşturulmuştur. Me'mûn (ö. 218/833) dönemine gelindiğinde ise tam teşekküllü bir ilim merkezine dönüştürülmüştür.

Kitapların muhafaza edildiği bir kütüphane, tercüme ve teliflerin yapıldığı bir merkez olan Beytü'l-Hikme'de çevrilen eserlerin ve yeni yazılan kitapların başka kütüphanelere de gönderildiği dikkate alındığında burası, tabiri caiz ise, bir basım ve yayınevi gibi de işlev görmüştür. İleri düzeyde ilmî müzakere ve tartışmaların da yapıldığı Beytü'l-Hikme bünyesinde bir rasathanenin de faaliyet gösterdiği kaydedilmiştir. Bütün bu faaliyetler ile ismi dikkate alındığında Beytü'l-Hikme, “başta felsefe olmak üzere kadim kültürlerle ve beşerî ilimlere dair tercüme, telif ve yüksek seviyede ilmî çalışmaların yapıldığı ve kitapların muhafaza edildiği bir kurum” olarak tanımlanabilir.

Beytü'l-Hikme'nin en önemli fonksiyonu, daha önceki dönemelerde çeşitli dillerde ve farklı alanlarda telif edilmiş olan eserlerin Arapçaya tercüme edilmesidir. Söz konusu eserler İslam dünyasında bilim ve felsefenin gelişmesini sağlamıştır. Aynı zamanda bazı dinî ilimlerin de gelişmesine katkıda bulunmuştur. Kelâm ilmi de tercüme hareketlerinden önemli oranda etkilenmiştir. Beytü'l-Hikme'deki çeviri faaliyetleri, Kelâm ilminin oluşumundan ziyade gelişimine etki etmiştir.

Buradaki çeviri hareketlerinden sonra kelimcilerin ele aldığı konularda genişleme meydana gelmiştir. Kelâm ilmi mantık çevirilerinden ciddi ölçüde etkilenmiştir. Özellikle İslam'ı anlatma ve diğer din mensuplarının fikrî saldırılarına karşı “söylem” oluşturma hususunda mantık ilminden faydalanılmıştır. Daha sonraki süreçte ise kelâmcılar mantık ilmiyle o denli ilgilenmişler ki, kelâmcı mantıkçılar ortaya çıkmıştır.

Aynı şekilde felsefe çevirileri üzerinden de ciddi bir etkinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu, özellikle Nazzâm, Hişâm b. Hakem, Ebu'l-Huzeyl, Câhız gibi âlimlerin görüşlerinde bariz bir şekilde görülmektedir. Bu âlimler Yunan düşüncesine dair eserlerden etkilenmişlerdir. Mesela Ebu'l-Huzeyl, atomcu düşüncüyü savunurken Demokritos, Leucippos gibi atomcu filozoflardan etkilenmiş, Nazzâm ise bunun aksine atomculuğu reddeden filozoflardan faydalanmıştır. Hatta bu iki isim, Yunan filozoflarının birbirlerine karşı ileri sürdükleri delilleri kullanmışlardır. Ancak etki bu isimlerle sınırlı kalmamış, bu âlimlerin çevirilerden etkilenerek serdettiği bazı görüşler daha sonra Sünnî düşüncüyü de etkisi altına almıştır. Söz gelimi

Gazzâlî de kendisinden yaklaşık üç asır önce faaliyet gösteren Beytû'l-Hikme'deki çevirilerden faydalanmıştır. O, âlemin ezeli olmadığını ispat etmeye çalışırken, Yahya en-Nahvî'nin âlemin ezeliğini savunan Proklus'a karşı yazdığı reddiyeden yararlanmışır.

Beytû'l-Hikme'deki çeviri hareketleri sayesinde bazı Stoacı düşünceler de İslam dünyasına girmiştir. Mu'tezilî alimlerden Nazzâm ve Câhız, İmamiyye Şîâsî kelâmcılarınca yönemi ve görüşleri dikkate alınan Hişâm b. Hakem Stoacılıktan etkilenmişlerdir. Söz konusu etki, Stoacıların cisim anlayışı, hareket konusundaki görüşleri, ruh düşüncesi gibi meseleler üzerinden meydana gelmiştir.

Kelâm ilmindeki atomculuk düşüncesi üzerinde de Beytû'l-Hikme'deki çeviri hareketlerinin izlerini görmek mümkündür. Yunan felsefesinde Tanrı'nın evrene müdahalesinin olmadığı düşüncesini ispat etmek için kullanılan, hatta yaratılışı bile reddedecek düzeyde ele alınan atomculuk düşüncesini kelâmcılar, İslam'a aykırı kısımlarını ayıklayıp yeniden yorumlamışlar ve tevhid inancını ispat etmek için kullanmışlardır.

Buradaki telif faaliyetleri de Kelâm ilminin gelişim sürecine katkıda bulunmuştur. Zira Beytû'l-Hikme'de İslam inancını savunmak amacıyla birçok reddiye kaleme alınmıştır. Yunan filozoflarının düşüncelerine karşı da reddiyeler yazılmıştır. Bunun yanında kelâmcılar âlem üzerine edindikleri fikirleri eserlerine almışlar ve böylece dakîku'l-Kelâma dair birçok kitap ortaya çıkmıştır. Ayrıca kelâmcılar kozmolojiye dair konularda da birbirlerine karşı reddiyeler yazmışlardır. Bütün bunlar Kelâm ilminin gelişimine olumlu katkıda bulunmuştur.

Beytû'l-Hikme'de birçok ilmî münazaranın yapıldığı kaydedilmektedir. Bunlar diğer din mensuplarıyla İslam inancını savunma amacıyla olduğu gibi kelâmî meselelerin tartışıldığı toplantılardan da oluşmaktaydı. Bu kelâmî meseleler; teşbihin nefyi, halku'l-Kur'an, Hz. Ali'nin efdaliyeti, imamet gibi özellikle Mu'tezile'nin üzerinde durduğu meselelerdir. Büyük bir kısmının Me'mûn döneminde gerçekleştiği nakledilen bu münazaların Kelâm ilminin gelişimine olumlu katkıda bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abat, R., “İslam Düşüncesi ve Medeniyetinin Gelişiminde Tercüme Hareketleri ve Nusaybin Medresesinin Etkisi”, *Makalelerle Mardin III: Eğitim-Kültür-Edebiyat*, 2007, ss. 85-94.
- Adamson P.-Taylor R. C., “Giriş”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015, ss. 1-10.
- Alper, Ö. M., “Gazzâlî’nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001), ss. 87-107.
- Alper, Ö. M., “İslam Felsefesine Giriş”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 13-51.
- Altıntaş, H., “Dehriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.IX, ss. 107-109.
- Amar, Z., “Ortaçağ’da Suriye’de (eş-Şam) Kâğıt Endüstrisi Tarihi”, çev. Murat Öztürk, *Tarih Dergisi*, 0/42 (2012), ss. 289-304.
- Apak, A., *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 4*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Arslan, A., *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Arslan, A., *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.
- Arslan, A., *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.
- Arslan, A., *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Aruçi, M., “Vâsıl b. Atâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLII, ss. 539-541.
- Avcı, C., *İslam Bizans İlişkileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Avcı, N., “İslam Dünyasında Kütüphaneciliğin Doğuşu ve İlk Örnekleri (Beytü’l-Hikme’den Dâru’l-Hikme’ye)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000, ss. 5-14.
- Aydın F.-Öznurhan H., “Bir Nev-Müslimin Yahudilik Reddiyesi: Risaletü İlzami’l-Yehud fi mâ Ze’amu fi’t-Tevrat min Kıbeli İlmi’l-Kelâm”, *Darulfunun İlahiyat (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 30/2 (2019), ss. 457-498.
- Aydın, F., “Ebû İsa el-Verrâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIII, ss. 59-60.

- Aydın, M., *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara 2012.
- Aydın, Ö., “Kelam-Mantık İlişkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003), ss. 1-14.
- Aydınlı, O., “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mutezili Düşünceye Etkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (2007), ss. 7-33.
- Aydınlı, O., *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Ayğın, F., “Varlık Teorisi”, *Sistematik Kelâm*, ed. Fâdıl Ayğın, Beyan Yayınları, İstanbul 2020, s. 63-104.
- Bağdâdî, E. M., *el-Fark beyne'l-Fırak*, Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrut 1977.
- Baltacı, C., *İslam Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Batuk, C., “Reddiye/Polemik Geleneği ve Mevlana'nın Hristiyanlık Algısı”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/20 (2007), ss. 39-68.
- Bayer, B., “Halife Memun'un Rüyası: Beytü'l-Hikme ve Bağdat'taki Çeviri Hareketine Dair Argümanların Değerlendirilmesi”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 63 (2018), ss. 41-61.
- Bayrakdar, M., *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara 2019.
- Bayrakdar, M., *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020.
- Bayraktar, M., *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.
- Bedevî, A., “el-Gazzali ve Yunan Kaynakları”, çev. Tuna Tunagöz, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/1 (2013), ss. 137-151.
- Bozkurt, N., *Halife Me'mûn Dönemi ve İslam-Kültür Tarihindeki Yeri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991.
- Buhari, E. A., *Sahîhu'l-Buhâri*, thk. Cemâatün mine'l-Ulemâ, Dâru Tavgi'n-Necât, Beyrut 2001.
- Bulaç, A., *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl ilişkisi*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.
- Bulğen, M., *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.

- Burnett, C., “Arapça Mantık Eserlerinin Orta Çağ ve Rönesansta Latinceye Tercümesi”, çev. Nazım Hasırcı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/27 (2013), ss. 263-273.
- Câhız, E. O., *Resâilu'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1964, c. 3.
- Celal, V., “İslam Dünyasında Tercüme Hareketlerinin Felsefi Düşüncenin Gelişimi Açısından Üstlendiği Rol Üzerine Bir İnceleme”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 70 (2019), ss. 202-216.
- Cengiz, Y., *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Çağrı, M., “Gazzâlî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIII, ss. 489-505.
- Çapak, İ., “İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2004), ss. 25-43.
- Çelebi, İ., “Nazzâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, s. 466-469.
- Çınar, B., “Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 14 (2021), ss. 305- 334.
- Dağ, M., “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 2, (1975), ss.71-89.
- Dağbaşı, G., “Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri”, Eskiye: *Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 27 (2013), ss. 177-187.
- Demirci, M., “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Rolü”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 11/44 (2015), ss. 99-119.
- Demirci, M., “Mutezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/3 (2003), ss. 109-130.
- Demirci, M., *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 2019.
- Denkel, A., *Demokritos/ Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul (ts.).
- DİA, “Ammuriye”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, s. 79.
- ed-Dûrî, A., “Divan”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX, ss. 377-381.
- Eker, N., “Tercüme Faaliyetleri ve Mu`tezili Oluşuma Etkisi”, *Batman Akademi Dergisi*, 5/2 (2021), ss. 363-405.
- el-Bâkîllânî, E. M., *Temhîdu'l-evâil fî telhîsi'd-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Lübnan 1987.
- el-Behî, M., *İslam Düşüncesinin İlahi Taraftı*, çev. Fuat Sezgin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2019.

- el-Kurtubî, M. b. A., *el-Cami` li-Ahkâmi`l-Kur`ân 2*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Buruc Yayınları, İstanbul 2001.
- Emiroğlu, İ., “Kur’an’da Akıl ve İnsan”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1998), ss. 66-99.
- en-Neseî, E. M. b. M., *Tabîrâtü’l-edille fî usûli’-d-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993.
- en-Neşşâr, A. S., *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2020.
- en-Neşşâr, A. S., *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 2*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2020.
- Erdemci, C., “Aristo Felsefesinin İslam Dünyasına Girişi ve Kelâm İlmine Etkileri”, *2400’üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez-Recep Duran, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa 2017, ss. 199-220.
- Erdemci, C., *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2017.
- Erkal, M., “Beytül-Mal”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, ss. 90-94.
- Erünsal, İ., “İslam Medeniyetinde Kütüphaneler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, c. 14, Çağ Yayınları, İstanbul 1993, ss. 211-308.
- Ess, J. V., “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014), ss. 267-286.
- Ess, J. V., “Mutezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 10/1, (2012), ss. 255-274.
- Eş’arî, E. H., *Makalâtü’l-İslamiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın/ Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.
- Evkuran, M., “Kelâm İlmi: Kavram, Tanım ve Tarihçe”, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, ed. Mehmet Evkuran, Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), Ankara 2020, ss. 15-32.
- Fayda, M., “Fey”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, ss. 511-513.
- Gazzâlî, E. H., *El-Munkız mine’-d-Dalâl*, çev. Onur Şenyurt, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Gazzâlî, E. H., *İtikad’da Orta Yol (al-İktisad fî’l-İ’tikâd)*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.
- Gençdoğan, A., “Şâfiî’nin Kelâm Anlayışı”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2020), ss. 241-259.
- Gölcük, Ş., *Kelâm Tarihi*, Hikmetevi Yayınları, 2019.

- Gutas, D., *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2020.
- Gümüş, S., “Cürcani”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIII, ss. 134-136.
- Gündüz, Ş., “Harranîler”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI, ss. 240- 242.
- Gündüz, Ş., “Sâbiîlik”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, ss. 341-344.
- Hakyemez, C., “Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/1 (2007), ss. 327-341.
- Hitti, P. K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi 1*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989.
- Hocaoğlu, İ., “Abbasi Devri Çeviri Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 37/1-2 (1995), s. 453-463.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni 1*, çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınları, Ankara 2017.
- Horovitz, S., *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- İbn Ebî Useybi'a, E. A., *Uyunu'l-Enba fî Tabakâti'l-Etubba*, nşr. M. Nazar Rıza, Dâru Mektebetil-Hayât, Beyrut 2010.
- İbn Fûrek, E. M., *Mücerredü Makalâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Kuteybe, E. M., *el-Mearif*, nşr. Servet Akkaşe, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetüli'l-Kitâb, Kahire 1992.
- İbn Mâce, E. A., *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût- Âdil Mürşid- Muhammed Kamil Kara Belbeli- Abdüllatif Hırzullah, Dâru-r Risaleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Nedîm, E. F., *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- İbn Sa'd, E. A., *Tabakatü'l-Kübra*, nşr. Ziyad Muhammed Mansûr, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1987.
- İbrahim, F. H., “Emevîler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri”, çev. Ahmet Aslan, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2001), ss. 169-195.
- İlhan, A., “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.XX, ss. 146-147.
- İmamoğlu, H., “Mantık-Kelâm İlişisine Genel Bakış”, *Türkoloji Araştırmaları*, 13/9 (2018), ss. 103-132.
- Jadaane, F., *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin, Albaraka Yayınları, İstanbul 2021.

- Kanar, Y., *Abbasi Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme*, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Karlığa, B., “İbn Fâtik”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, ss. 482-483.
- Kaya, M., “Beytü'l-Hikme”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, ss. 88-90.
- Kaya, M., “Felsefe”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, ss. 311-319.
- Kaya, M., “Revâkıyyûn”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, ss. 24-26.
- Kayadibi, F., “Kur'an'ın Eğitim, Bilim ve Araştırmaya Verdiği Önem”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006), ss. 1-15.
- Kılavuz, A. S., “Ali er-Rıza”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, ss. 436-438.
- Kılavuz, A. S., *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Koyuncu, S., *Sekizinci Yüzyılda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, Ark Yayınları, İstanbul 2007.
- Köz, İ., “Mantık Kelâm İlişkisi”, *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelâm Öğretimi*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara 2008, ss. 75-96.
- Kumeyr, Y., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976
- Kutluer, İ., “Cevher”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, ss. 450-455.
- Kutluer, İ., “Halâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XV, ss. 221-225.
- Kutluer, İ., “Hikmet”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVII, ss. 503-511.
- Kutluer, İ., “Kusta b. Lukâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVI, ss. 465-467.
- Langermann, Y. T., “İslam Atomculuğu ve Galenik Gelenek”, çev. Sümeyye Akten, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 17/2, (2019), ss. 545-567.
- Macit, M., “Tercüme Hareketleri”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XL, s. 498-504.
- Mâturidî, E. M., *Kitabu-t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2019.
- Medkûr, İ., “Müslüman Kelâmcılara Göre Aristo Mantığı”, çev. Galip Türcan, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2011), ss. 197-207.
- Meral, Y., “Yahudi-Hristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği”, *Dinler Arası İlişkiler*, ed. Ali İsmail Güngör, Grafiker Yayınları, Ankara 2017, ss. 161-174.
- Meriç, C., *Işık Doğudan Gelir*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Mert, M., “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2002), s. 61-70.
- O'Leary, D. L., *İslam Düşüncesi Ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın/ Yaşar Kutluay, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

- Olguner, F., *İslam Kaynakları Işığında Platon*, (yayınlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1978.
- Orhonlu, C., “Hazine”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVII, ss. 130-133.
- Öz, M., “Ca`d b. Dirhem”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, ss. 542-543.
- Öz, M., “Dırâr b. Amr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX, ss. 274-275.
- Öz, M., “Hişâm b. Hakem”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVIII, ss. 153-154.
- Öz, M., “Muammer b. Abbâd”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX, ss. 321-323.
- Öz, M., “Murdâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI, ss. 205-206.
- Öz, M., “Zındık”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIV, ss. 390-191.
- Özalp, H. “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus’da Negatif Teoloji”, *Turkish Studies*, 10/2 (2015), ss. 735-748.
- Özel, H., “Birinci Abbasi Devlet-i Döneminde Arapça İslami Bilgilerin Avrupa’ya Taşınmasında Tercüme Faaliyetlerinin Rolü”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/28 (2016), ss. 412-430.
- Özen, A., “İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları”, *DİVAN: İlmi Araştırmalar*, 5/9 (2000), ss. 237-256.
- Özler, M., “Kelâm Tarihi”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2020, ss. 21-40.
- Popkin, R. H., *Metafiziğin Kısa Tarihi*, *Metafiziğe Giriş*, der. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, ss. 121-246.
- Rashed, M., “Tabiat Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015, ss. 317-338.
- Rescher, N., *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Saliba, G., *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesans’ının Doğuşu*, çev. Günseli Aksoy, Butik Yayınları, İstanbul (ts.).
- Sinanoğlu, M., “Reddiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIV, ss. 516-521.
- Solmaz, M., “Kuvve-Fiil Bağlamında Modernlik”, *İstanbul Journal of Sociological Studies*, 43 (2011), ss. 387-398.
- Suçin, M. H., *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara 2012.
- Şehristânî, E. F., *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul 2008.
- Şenel, C., “Yeni Eflâtunculuk”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLIII, ss. 423- 428.
- Şeşen, R., “Câhiz”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.VII, ss. 20-24.

- Tanrıverdi, E., “Abbasilerin Kültürel Politikası Açısından Mehdi’nin Zındıklık Mücadelesi”, *İSTEM Dergisi*, 6/12 (2008), ss. 105-126.
- Taş, F. B., *Samuel b. Yahya el-Mağribî, İfhâmu’l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.
- Taş, İ., “İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytû’l-Hikme)”, *Marife*, 3 (2006), ss. 157-180.
- Taşgılı, A., “Talas Savaşı”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, s. 501.
- Taşpınar, İ., “Theodore Ebû Kurre”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXXI, ss. 83-84.
- Theophrastos, “Metafizik yahut İlk İlkeler Üzerine”, çev. İlyas Altuner/Alı Tekin, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/4, 2014, ss. 1-9.
- Topaloğlu, B. - Çelebi, İ., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, Ankara 2019.
- Topaloğlu, B., *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2020.
- Tuncel, M., “Nusaybin”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIII, ss. 269-270.
- Tunç, C., “Bîşr b. Mu`temir”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, ss. 223-224.
- Tunç, C., “Hişâm b. Amr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVIII, ss. 151-152.
- Tümer, G., “Brahmanizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, ss. 329-333.
- Türcan, G., “Mu`tezili Tenzih İddiasının Akli/Felsefi Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2019), ss. 54-74.
- Türcan, G., “Müslümanlığın Ortaya Çıkışı Bağlamında Dini ve Sosyo-Kültürel Çevre”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2019), ss. 43-74.
- Uslu, R., “Cündişâpûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VIII, ss. 117-118.
- Üçer, İ. H., “Tercüme Hareketi ve Etkileşimler”, *İslam Düşünce Atlası*, c. I, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2017, ss. 321-330.
- Ülken, H. Z., *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul (ts.).
- Üzüm, İ., “Nusayrilik”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIII, ss. 270-274.
- Vuran, H., *Abbâsî-Bizans İlişkileri Bağlamında Mu`tasım Billâh’ın Ammûriye/Amorium Fethi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2021.
- Watt, W. M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2017.
- Watt, W. M., *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, çev. Fuat Aydın, Birey Yayıncılık, İstanbul 2000.

- Wolfson, H. A., *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Yavuz, Y. Ş., “Araz”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, ss. 337-342.
- Yavuz, Y. Ş., “Cevâlikî, Hişâm b. Sâlim”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, ss. 437-438.
- Yavuz, Y. Ş., “Cübbai, Ebû Ali”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.VIII, ss. 99-102.
- Yavuz, Y. Ş., “Ebû Bekr el-Esamm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XI, ss. 353-355.
- Yavuz, Y. Ş., “Kumûn”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVI, ss. 552.
- Yılmaz, S. – Kaya, M. S., “Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî ve *Şikâyetü Ehli’s-Sünne* Başlıklı Risalesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/1, sayı: 40, ss. 203-216.
- Yurdagür, M., “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, ss. 330-332.
- Zemahşerî, E. K., *el-Keşşâf 1*, çev. Muhammed Coşkun/Ömer Çelik/Necdet Çağıl/ Adil Bebek, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Yusuf Alparslan AVCI
Doğum Yeri- Tarihi	
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Denizli Anadolu İmam-Hatip Lisesi, 2011-2015
Lisans Diploması	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2015-2020
Yüksek Lisans Diploması	
Tez/ Dönem Projesi Konusu	Beytü'l-Hikme'nin Kelâm İlminin Gelişimine Etkisi
Yabancı Dil / Diller	Arapça
BİLİMSEL FAALİYETLER	
İŞ DENEYİMİ	
E-Posta	