



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**BEYTÜ'L-HİKME VE TERCÜMELER
DÖNEMİNDEKİ ÖNEMİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Şükran ERDEN BİÇER

BURSA- 2020



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**BEYTÜ'L-HİKME VE TERCÜMELER
DÖNEMİNDEKİ ÖNEMİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Şükran ERDEN BİÇER

Danışman

Prof. Dr. Enver UYSAL

BURSA- 2020

TEZ ONAY SAYFASI

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 701021002 numaralı Şükran BİÇER'in hazırladığı "Beytü'l-Hikme ve Tercüme Dönemindeki Önemi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 28/02 2020 günü 15.00. - 16.00...saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının BAŞARILI (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Enver UYSAL

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Kamil SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 21/01/2020

Tez Başlığı / Konusu: BEYTÜ'L-HİKME VE TERCÜMELER DÖNEMİNDEKİ ÖNEMİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 61 sayfalık kısmına ilişkin 29/08/2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6 dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

21/01/2020

Adı Soyadı: Şükran BİÇER

Öğrenci No: 701021002

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Yüksek Lisans

Statüsü: Y. Lisans Doktora

Prof. Dr. Enver UYSAL

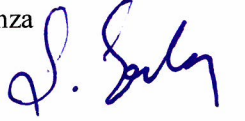
28.02/2020

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Beytü’l-Hikme ve Tercümelere Dönemindeki Önemi” başlıklı çalışmanın araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Adı Soyadı : Şükran ERDEN BİÇER
Öğrenci No : 701021002
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Programı : İslam Felsefesi
Statüsü : Yüksek Lisans

Tarih 21/01/2020

İmza 

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Şükran ERDEN BİÇER
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa sayısı	: xii + 76
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Enver UYSAL

BEYTÜ'L-HİKME VE TERCÜMELER DÖNEMİNDEKİ ÖNEMİ

Fethedilen yeni bölgelerle geniş bir coğrafyaya hâkim olan Müslümanlar, bu topraklarda farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşime girmişlerdir. Gerek İslam düşüncesinin iç dinamikleri, gerekse sosyal, kültürel ve siyasi faktörler miladi 9. yüzyılda Abbasilerin başkenti Bağdat'ı bir bilim ve felsefe merkezi haline getirmiştir. Halife Me'mun döneminde gelişimini tamamlayıp sistemleşen Beytü'l-Hikme ile zirveye ulaşan tercüme faaliyetleri sonucunda başta Yunanca olmak üzere, Süryanice, Farsça ve Hintçe gibi dillerde üretilen felsefe-bilim literatürü Arapçaya tercüme edilerek kadim medeniyetlerin mirası Müslümanlara intikal etmiştir. Çalışmamızın birinci bölümünde tercüme hareketini hazırlayan tarihi seyri ve fikrî arka planı ele almaya çalıştık. İkinci bölümde ise öncelikle Beytü'l-Hikme'nin kuruluşu ve işleyişini değerlendirdik. Akabinde tercüme faaliyetinin hamilerini, mütercimleri ve tercüme ettikleri eserleri ele alarak, tercümenin İslam kültüründeki etkilerini inceledik. Sonuç olarak Beytü'l-Hikme ve tercüme faaliyetlerinin İslam dünyasında felsefi düşüncenin teşekkülündeki rolünü mercek altına aldık.

Anahtar Kelimeler: Beytül hikme, tercümeler dönemi, tercüme faaliyetleri, Abbasiler

ABSTRACT

Name and Surname	: Şükran ERDEN BİÇER
University	: Uludağ University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Study of Philosophy and Religion
Branch	: Islamic Philosophy
Degree Awarded	: Master
Page Number	: xii + 76
Degree Date	:
Supervisor	: Prof.Dr. Enver UYSAL

BAYT AL-HIKMAH AND ITS IMPORTANCE DURING TRANSLATION PERIOD

Establishing dominance over a wide territory with the newly conquered regions, Muslims came in contact with different cultures and civilisations in these lands. Both the internal dynamics of the religion of Islam and also various social, cultural and political factors transformed the city of Baghdad, the capital city of the Abbasids in the 9th century AD, into a centre of science and philosophy. As a result of the translation activities that climaxed with Bayt al-Hikmah, which completed its development and systematised during the reign of al-Ma'mun, the philosophy and science literature produced in languages like Greek, in particular, Syriac, Persian and Hindi was translated into Arabic and thus the heritage of ancient civilisations became accessible to Muslims. In the first part of the study, historical process and intellectual background that opened the way for the translation movement were addressed in detail. In the second part the foundation of the Bayt al-Hikmah and its working were evaluated. Also examining the topic of patronage, translators, and their translations, the impact of translation in Islamic culture was discussed. As a result, the present study analysed the influence of the Bayt al-Hikmah and translation activities on the formation of the philosophical thought in the world of Islam.

Keywords: House of Wisdom (Bayt al-Hikma), period of translations, translation activities, Abbasids.

ÖNSÖZ

Beytü'l-Hikme, tercüme faaliyetleri neticesinde İslam dünyasında gerçekleşen dönüşümün kurumsal yanını temsil etmiştir. Tercüme çalışmalarının yanı sıra, felsefi ve bilimsel anlamda önemli gelişmelere ev sahipliği yapmış bu kurum, oryantalistlerce en iyi ihtimalle yalnızca bir kütüphane olarak değerlendirilmiş, kimi zaman bu kurumun varlığına şüpheyle yaklaşılmıştır. Fakat son yıllarda yapılan araştırmalar bu anlayışın bir yanılgıdan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır.

“Beytü'l-Hikme ve Tercüme Dönemindeki Önemi” isimli çalışmamızın amacı, 8 ve 10. yüzyıllar arasında Abbasiler döneminde gerçekleşmiş tercüme hareketinin başlamasında etkili olan saikleri ve hareketin nasıl sistemli/sürekli bir mahiyet kazandığını incelemek suretiyle Beytü'l-Hikme'nin İslam düşüncesi açısından önemini ele almaktır. Bu amaçla ulaşılmak istenen sonuç, Müslümanların bilim ve düşünceye olan katkılarının nasıl bir zemine dayandığını ortaya koymaktır.

Çalışmamızı oryantalist bakış açısının bir ürünü olan “temas teorisi” ve Beytü'l-Hikme'ye dair son yıllarda gündeme gelmiş alternatif bakış açılarını da dikkate almak suretiyle ilgili kaynaklar ışığında değerlendirmeye çalıştık.

Çalışmamı hazırlarken desteğini ve kıymetli vakitlerini esirgemeyen başta danışman Hocam Prof. Dr. Enver UYSAL'a teşekkür etmeyi bir vefa ve minnet borcu bilirim. Ayrıca tez komitesinde yer alarak görüşlerini paylaşan Hocalarım Prof. Dr. Yaşar AYDINLI ve Doç Dr. Kamil SARITAŞ'a yürekten teşekkür ederim. Kaynaklara ulaşmam noktasında tavsiyeleriyle beni aydınlatan Hocam Dr. Seda ENSARİOĞLU'na, tezimi okuma zahmetinde bulunarak görüş ve önerilerini esirgemeyen Hocam Arş. Görevlisi Muhammed Nurullah TURAN'a teşekkürü borç bilirim. Çalışmamın tamamlanması için her koşul ve durumda beni destekleyen kıymetli anneme, babama ve sevgili eşime minnettarım.

Şükran ERDEN BİÇER

İstanbul/Bursa

2020

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR.....	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TERCÜME HAREKETİNİN TARİHİ SEYRİ

1. İSLAM DÜŞÜNÇESİNİN İÇ DİNAMİZMİ VE ENTELEKTÜEL BİRİKİM	
2. ANTİK-HELENİSTİK DÜŞÜNCE MERKEZLERİNİN TERCÜME HAREKETİNE ETKİSİ	10
2.1. İSKENDERİYE	12
2.2. ANTAKYA.....	13
2.3. HARRAN.....	14
2.4. EDESSA	15
2.5. NUSAYBİN.....	15
2.6. KINNESRİN	16
2.7. CÜNDİŞAPUR.....	16
3. BAĞDAT'IN ÇOK KÜLTÜRLÜ YAPISI VE TERCÜME HAREKETİNİN GELİŞMESİ	18

İKİNCİ BÖLÜM

BEYTÜ'L-HİKME MERKEZLİ ÇALIŞMALAR

1. BEYTÜ'L HİKME'NİN KURULUŞ GAYESİ VE YAPISI	23
1.1. TERCÜME FAALİYETLERİ VE BEYTÜ'L-HİKME'NİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	23

1.2. BEYTÜ'L-HİKME'NİN VARLIĞINA DAİR FARKLI YAKLAŞIMLAR	30
1.3. HALİFE ME'MUN'UN ARİSTOTELES RÜYASI VE BEYTÜ'L-HİKME'NİN KURULUŞU	35
2. TERCÜME HAREKETİNİN DİNAMİZM KAYNAĞI: HAMİLER .	41
3. BEYTÜ'L-HİKME ÇEVRESİNDEKİ MÜTERCİMLER VE TERCÜME ETTİKLERİ ESERLER.....	47
3.1. HALİFE MANSUR, MEHDİ VE HARUN REŞİD DÖNEMİ MÜTERCİMLERİ	48
3.1.1. Abdullah b. Mukaffa	48
3.1.2. Sellam b. Ebreş.....	49
3.1.3. İbrahim el-Fezarî	49
3.1.4. Dönemin Öne Çıkan Özellikleri.....	49
3.2. HALİFE ME'MUN DÖNEMİNDE KİNDÎ ÇEVRESİNDEKİ MÜTERCİMLER	50
3.2.1. Yahya b. Bitrik	50
3.2.2. İbn Naima el-Hımsî.....	51
3.2.3. Haccac b. Matar.....	51
3.2.4. Yuhanna b. Maseveyh	52
3.2.5. Kusta b. Luka	52
3.2.6. Dönemin Öne Çıkan Özellikleri.....	52
3.3. HUNEYN B. İSHAK ve İSHAK B. HUNEYN ÇEVRESİNDEKİ MÜTERCİMLER	53
3.3.1. Huneyn b. İshak.....	53
3.3.2. İshak b. Huneyn.....	54
3.3.3. Hubeyş b. A'sam	55
3.3.4. Ebu Osman ed-Dimeşki	56
3.3.5. Sabit b. Kurra	56
3.3.6. Dönemin Öne Çıkan Özellikleri.....	57
3.4. EBU BİŞR METTA B. YUNUS VE YAHYA B. ADÎ ÇEVRESİNDE FAALİYET GÖSTEREN MÜTERCİMLER.....	58
3.4.1. Ebu Bişr Metta b. Yunus	58
3.4.2. Yahya b. Adî	59
3.4.3. İbn Zür'a.....	59

3.4.4. Dönemin Öne Çıkan Özellikleri.....	60
4. TERCÜMELERİN İSLAM KÜLTÜRÜNE ETKİLERİ.....	62
SONUÇ	69
KAYNAKÇA	71

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
İSTEM	: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi
.	: lm
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik
TBA	: Türkiye Bilimler Akademisi
t.y.	: Basım tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
Yy.	: Yüzyıl
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

Eskiden birbirine yabancı ve kapalı birçok medeniyetin, buldukları yerde kendi kendilerine doğup büyüyecekleri, bir ağacın dallanıp çiçeklenmesi gibi, onların gelişmesinin de kendiliğinden olabileceği kabul edilirdi. Oysa her uygarlık kendinden bir şeyler kattığı büyük medenî akışa karışan bir su gibidir. Tabiatın ve insanın doğasında bulunan tekâmül, karşılıklı etkileşimle mümkündür. Medeniyet dediğimiz olgu, insan toplulukları arasında karşılıklı etkileşimin genişlemesiyle vücut bulur. Kendi içine kapanan medeniyetlerin yeni bir şey meydana getirmesi mümkün değildir. Meydana gelen bu yeni ürün, sadece öncekilerin yan yana gelmesinden oluşan bir kopya değil, var olan malzemenin yeni kültürün dinamikleriyle yeniden inşa edilmesidir. Medeniyetlerin kendisinden önceki ilmî, felsefî, kültürel birikimi içselleştirme çerçevesinde gerçekleştirdiği tercüme faaliyetleri, sonrasında kat edilecek mesafeye ışık tutacak heyecan verici bir süreci bünyesinde barındırır.¹

İslam medeniyetinin serüvenine bakıldığında yukarıda mevzu-u bahis edilen tercüme faaliyetlerinin Abbasiler devrinde kurulan “hikmet evi” anlamına gelen Beytü’l-Hikme çevresinde yoğun bir şekilde icra edildiğini görüyoruz. Beytü’l-Hikme, kadim hikmet şahsiyetlerini ve düşüncelerini bir araya toplamasının yanı sıra, dönemin farklı kültür ve coğrafyalarından bilginleri de Bağdat’ta birbirleriyle buluşturmuştur. Beytü’l-Hikme’deki kadim ilimler yalnız tercüme edilmekle kalmamış, Müslüman bilginler tarafından benimsenerek, yeni ilimlerin kuruluşuna katkı sağlamış ve Kindi, Huneyn b. İshak, Harezmi, Benu Musa Kardeşler gibi bilim insanlarının yetişmesine ortam hazırlamıştır.

Biz bu çalışmamızda 8-10. yüzyıllarda bilim ve felsefe bayrağı kendilerine geçen Müslümanların Antik-Helenistik medeniyetlerin eserlerini Arapçaya aktarma serüvenini ve bu faaliyetin kurumsal yönünü temsil eden Beytü’l-Hikme’nin önemini incelemeye çalıştık. Birinci bölümde tercüme hareketinin arka planını ve İslam düşüncesinin iç dinamizmini inceledik: Hz. Peygamber’in vefatının ardından Hz. Osman’ın şehit edilmesi, Cemal ve Siffin savaşlarıyla Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar, kader, irade, iman-amel ilişkisi ve devlet yönetimi gibi meselelerde

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2007, s. 5-18.

farklı yorumların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Öte yandan fetihlerle birlikte İslam coğrafyasına dâhil olan farklı inanç ve kültürlere sahip halklarla karşılaşan Müslümanlar, kendi inanç ve düşüncelerini savunmak, inançlarına ters düşen fikirleri eleştirmek için Yunan mantığını öğrenme ihtiyacı duymuşlardır. Bununla birlikte Abbasi devletinin kuruluşuyla yönetim merkezinin Şam'dan Irak bölgesindeki çok kültürlü bir toplum yapısına sahip Bağdat'a taşınması, Abbasi halifelerinin bilim ve felsefe karşısındaki olumlu tavırlarıyla birleşince tercüme hareketine giden yolda etkili olan unsurlar bir araya gelmiştir.

İkinci bölümde öncelikle tercüme hareketinin kurumsal yanını temsil eden Beytü'l-Hikme'nin kuruluşunu, işleyişini ve bu manada onun varlığına dair farklı yaklaşımları, oryantalist yaklaşımın Beytü'l-Hikme merkezli tercüme hareketinin başlangıç sebebi olduğunu iddia ettiği Halife Me'mun'un Aristoteles rüyasını ele aldık. Sonrasında Beytü'l Hikme merkezli tercüme hareketinin süreklilik kazanmasında önemli etkileri olan farklı toplumsal gruplardan oluşan hamilere ve tercüme hareketinin bilimsel bir faaliyete dönüşmesinde aktif rol oynayan mütercimlere yer verdik. Son olarak tercüme hareketinin İslam kültür dünyasına etkilerine değindik. Böylelikle Beytü'l-Hikme'nin tercüme hareketi içerisindeki önemini belirtmeye çalıştık.

İslam dünyasında başlayan tercüme hareketini tek bir sebeple açıklamak kuşkusuz mümkün değildir. Bizatihi aktif felsefi bir etkinlik olan tercüme hareketi, siyasi, ideolojik, iktisadi, sosyal vb. birçok etmenin söz konusu olduğu bir zeminde ortaya çıkmıştır. Belli ilmî ve felsefi olgunluğa erişememiş bir toplumun, İslam dünyasındaki gibi birkaç asır boyunca sürmüş sistemli bir tercüme hareketini başlatmasına imkân yoktur. Çünkü tercümenin nasıl ve niçin yapılması gerektiği konusunda, hangi eserlerin ne zaman tercüme edileceğine karar vermek, tercüme edilen dildeki terimlere karşılık bulabilmek gibi hususların tamamı önemli bir felsefi birikim ve alt yapıyı gerektirmektedir. Felsefi geleneğin dinî hassasiyetlerin canlı olduğu bir toplumda karşılık bulabilmesi, o toplumda ancak felsefi bir arka planla mümkün olabilir. Bu anlamda tercüme hareketi ve onun kurumsal yanını temsil eden

Beytü'l-Hikme'nin, Kur'an'ın açtığı ufukla bilgiyi elde etmek isteyen Müslüman toplumdaki felsefe geleneğinin gelişiminde önemli bir etkisi olmuştur.²

² Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesine Giriş", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, C. 1, Ankara: 2012, s. 35-41.

BİRİNCİ BÖLÜM

TERCÜME HAREKETİNİN TARİHİ SEYRİ

1. İSLAM DÜŞÜNCESİNİN İÇ DİNAMİZMİ VE ENTELEKTÜEL BİRİKİM

Abbasiler döneminde ortaya çıkan tercüme hareketinin, Müslümanların o döneme dek geçirmiş oldukları fikri ve entelektüel gelişime paralel olarak başladığı söylenebilir. Bu sebeple tercüme hareketini ele almadan önce, aynı zamanda bu faaliyetin doğuşuna zemin hazırlamış olan İslam düşüncesinin iç dinamizmini incelemek yerinde olacaktır.

Hz. Peygamber hayattayken Müslümanlar herhangi bir problemle karşılaştıklarında doğrudan kendisine danışmış, Resulullah o zamana dek gelen ayetlerle Müslümanların sorularını cevaplamıştır. Ruhun mahiyeti, kader ve müteşâbih ayetlerin tefsiri gibi müşkil konularda Sahabe verilen cevapla yetinmiş, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ihtilaflarda olduğu gibi Müslüman toplumun birliğini sarsacak görüş ayrılıkları söz konusu olmamıştır.³

Fakat Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde devam eden sükûnet, Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle sona ermiştir. Sonrasında yaşanan Cemel, Sıffin gibi savaşların ise İslam dünyasında derin etkileri olmuştur.⁴ Bu savaşlara katılan Müslümanların birbirlerinin kanını dökmesi, zihinlerde birtakım sorulara sebep olmuştur. Savaşa katılan Müslümanlar kendi hür iradeleriyle mi, yoksa ilahi takdirin sonucu, zorunlu olarak mı katıldılar? Dolayısıyla bunlar kendi yaptıklarından sorumlu muydular, yoksa zorunlu oldukları için sorumluluk taşımayacaklar mıydı? Hz. Osman'ın katili gerçekte kimdi? Tüm bu ihtilafların Kur'an ve Sünnet'e göre değerlendirilme çabası, akait sahasında hür irade ve kader konularının gündeme

³ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, 5. b., Konya, Tekin kitabevi, 2001, s. 21-22.

⁴ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1961, C. I, s. 30.

gelmesine sebep olmuştur. Böylece itikadi ekoller oluşmuş, kelim ilminin de temelleri atılmıştır.⁵

İtikadi ekoller arasında ilk ortaya çıkan Havâric olmuştur. Hz. Osman'ın Şam valisi Hz. Muaviye, halifeliğini ilan edip, Hz. Ali'nin hilafetini tanımayınca, 657 yılında iki tarafın orduları Sıffin'de karşı karşıya geldi. Hz. Ali'nin ordusu zafere ulaşacakken, Muaviye Allah'ın kitabının aralarında hakem olmasını ve savaşın durdurulmasını istedi.⁶ Hz. Ali'nin askerleri arasından bir grup hakemliği kabul ederken, başka bir grup bunun bir savaş taktiğinden ibaret olduğunu, Hz. Ali'nin hakem usulünü kabulünden dolayı hata ettiğini ve büyük günah işlediğini dile getirdiler. "Hüküm kişilerin değil, Allah'ındır" şiarıyla Hz. Ali'ye isyan ettiler. Hz. Ali'nin mağlubiyetiyle sonuçlanan hakem tayini İslam tarihinde ilk siyasi mezhep olan Hariciliğin oluşumuna zemin hazırlamıştır.⁷

Halife Hz. Ali'ye isyan etmeleri sebebiyle Hariciler olarak adlandırılan, başlangıçta Ali taraftarı olan bu grup 'günah işleyen herkes gibi, eğer Allah'ın emirlerini yerine getirmezse ya da büyük günah işlerse halifenin de azledilmesi gerektiğini'⁸ söylediler. Halifenin seçimle iş başına gelmesi, halifenin Kureys'ten olmasının zorunlu olmayışı, Haricilerin hilafetle ilgili savunduğu diğer temel esaslardır. Bu durumda Haricilere göre Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesi, halifenin yanında, İslam toplumunun da vazifesi olmuştur.⁹

Hilafet meselesinde görüş bildiren bir diğer dinî-siyasî fırka Şia olmuştur. Hz. Peygamber'in yerine gelecek kişinin kim olacağı tartışmaları Şia'nın ilk ortaya çıkışını teşkil etmiştir.¹⁰ Şia Hz. Ali'nin halifeliğinin -kendi deyişleriyle imametini- aynı Peygamberlik gibi, Kur'an ve Sünnetle belirlenmiş olduğunu kabul etmektedir.¹¹ Haricilerin aksine halifenin seçimle iş başına gelemeyeceğini, onun hem idari hem dini otorite olduğunu söylerler.¹² Hz. Ali'ye taraftar olanlar anlamına gelen Şia'ya göre Ali'den sonra imamet yine Ali evladıyla devam etmelidir. İmamet

⁵ Şemseddin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, 1. b., İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 11; Toprak, a.g.e., s. 27.

⁶ Mesudi, *Müruc ez-Zeheb*, çev. Ahsen Batur, 4. b., İstanbul: Selenge Yayınları, 2017, s. 191-192.

⁷ Şehristani, a.g.e., s. 113.

⁸ A.g.e., s. 114.

⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Şato Yayınları, 2008, s. 64.

¹⁰ A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 20.

¹¹ Fahri, a.g.e., s. 65.

¹² A.g.e., s. 65.

yalnız idari işlerin yürütüldüğü bir kurum değil, aynı zamanda dinin bir rüknüdür. Dolayısıyla imam tayini ümmetin seçimine bırakılamaz. Onlara göre imamlar peygamberler gibi masumdurlar, hata yapmaları söz konusu değildir.¹³ Tüm bunların yanında Şia, “Peygamber, halife seçiminde yalnızca sözcüdür ve halife Allah tarafından belirlenir” demektedir, bu yüzden kendinden önceki halifelerin yolunu izlemediği için İmam’ın hatalı olduğunu ya da bundan dolayı azledilmesi gerektiğini kabul etmemektedir. İmam’ın yokluğunda ise İslam toplumunun idaresini onun vekili üstlenecek, imam ahir zamanda kesin dönüş yapacaktır.¹⁴

Diğer yandan Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Aişe ve Muaviye’yi tekfir edenlerin ve halifelik makamının tek meşru varisinin Ehl-i Beyt’ten olması gerektiğini savunanların da isabetli olmadıklarını, aslında durumu ahirete bırakmanın en doğru karar olacağını savunanlar; “hüküm tehir edenler” anlamında Mürci’e ismini almışlardır.¹⁵ Haricilerin Hz. Ali’yi tekfir eden tavrı ve Şia’nın koşulsuz Ali tarafgirliği ile oluşan kutuplaşma ortamında, hilafet konusunda tarafsız kalan Mürcie, imanını “Allah’ı bilmek, O’na boyun eğmek ve O’nu sevmek” şeklinde tarif etmiş, ameli imanın bir parçası olarak görmemiştir. Buna göre mü’min bir kişi büyük günah da işlese, kafir hükmünde değerlendirilemez. Allah sevgisine sahip olan bir mü’min elbet cennete girecektir. Hakiki iman söz konusu olduğunda hükümdarların durumu da, diğer sıradan Müslümanlar gibi, Allah’a bırakılmalıdır. Halife seçiminde Kureyş’li olmak şart değildir. Bu konuda Mürcie de Hariciler gibi herhangi birinin halife olabileceği görüşündedir.¹⁶

Kelamın doğuşunu hazırlayan bu ilk görüşlerin ardından Mutezile mezhebi gelecektir. Ancak onun ortaya çıkışına dek geçen dönemde, kelam ilminde tartışılan birçok konuda ilk fikirleri ortaya atan şahıslar olmuştur. Bunlar arasında Ma’bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dımeşkî, Ca’d b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Hasan-ı Basrî ve Ebu Hanife bulunmaktadır.

Daha önceleri kaza ve kader konusunda Kur’an ve hadisin çizdiği çerçevenin dışına çıkmayan Müslümanlar için Ma’bed el-Cühenî (ö. 702) ile birlikte yeni bir mesele gündeme gelmiştir. Siffin savaşından sonra her ne kadar kader meselesi

¹³ Şehristani, a.g.e., s. 146.

¹⁴ A.g.e., s. 91.

¹⁵ Şehristani, a.g.e., s. 139; Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, 1. b., Ankara: Fecr Yayınevi, 1992, s. 62.

¹⁶ Şehristani, a.g.e., s. 139.

Müslümanların gündemine girmiş olsa da, konunun yaygınlaşması siyasal politikaları sebebiyle Emeviler döneminde olmuştur.¹⁷ Emeviler'in Arap milliyetçiliğine dayanan ayrıştırıcı yönetim anlayışı, toplumun her kesiminden eleştirilere maruz kalmalarına sebep olmuştur. Emevi iktidarı toplumdaki bu baskıyı hafifletmek ve politikalarına meşruiyet sağlamak amacıyla “cebiri” fikrini kullanmış, bütün fiillerin Allah'ın irade ve yaratmasına bağlı olarak gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu sebeple Emeviler'in politikalarına karşı çıkanlar öncelikle onların ortaya koyduğu kader anlayışını reddederek insanın fiillerinde hür olduğunu söylemişlerdir.¹⁸ Bu anlamda Ma'bed, “kaderi reddedenler” anlamında Kaderiyye mezhebinin ilk temsilcisi olarak bilinmektedir. Gaylan ed-Dımaşkî de (ö. 738), Ma'bed el-Cühenî'den sonra insanın fiillerinde mutlak anlamda hür olduğu söylemine devam etmiş, böylece Kaderiyye'nin ilk temsilcilerinden olarak Mutezile'nin “insan fiilleri” konusundaki görüşlerine zemin hazırlamıştır.¹⁹

Ca'd b. Dirhem (ö. 742) ile birlikte kader ve iman konularından başka konular Müslümanların gündemine girmiştir. Ca'd b. Dirhem Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini ortaya atmış, ilahi sıfatların Allah'ın zatından ayrı düşünülmemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre cismani ve beşeri özellikleri çağrıştıran haberi sıfatlar da aklın ışığında te'vil edilmelidir. Ca'd, Müslümanlar arasında cebiri anlayışını ilk yayan kişi olmuş, bu konuda Cehm b. Safvan'a (ö. 746) öncülük etmiştir.²⁰ Cehm b. Safvan, insanın fiillerinde hiçbir rolü olmadığını, insanın ilahi irade karşısındaki durumunun rüzgârın önündeki kuru yaprak gibi olduğunu iddia etmiştir. Kâinatta Allah'tan başka fail yoktur ve fiillerin insana nispet edilmesi, Allah'ın fiili onda yaratması yüzündendir.²¹ Cehm, Cebriyye'nin kurucusu olmasının yanı sıra, Allah'ın ilminin ezelî olmadığı, ruyetullahın gerçekleşmeyeceği, kabir azabının olmadığı, cennet ve cehennem yok olacağı görüşlerini dile getiren ilk şahıs olmuştur. Ayrıca ilahi sıfatları reddetmesi ve Kuran'ın yaratılmış olduğu fikirleri, Mutezile tarafından daha sonra sistemleştirilmiştir. Fakat Mutezile, insan fiillerindeki görüş ayrılıkları sebebiyle, Cehm'i kendisinden saymamaktadır.²²

¹⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Kelam Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2017, s. 55.

¹⁸ A.g.e., s. 57.

¹⁹ A.g.e., s. 58.

²⁰ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969, s. 58.

²¹ Koloğlu, a.g.e., s. 60.

²² A.g.e., s. 62-63.

Tabiin devrinde yaşamış olan Hasan-ı Basri (ö. 728), kader ve insan fiilleri konusundaki görüşlerini kaleme aldığı *Risale fi'l-Kader* ile döneminin önde gelen âlimlerinden olmuştur. Ona göre Allah kullarına ilahi emirlere uymalarını mümkün kılacak irade ve güç vermiş, onları fiillerinde zorunluluk altına almamıştır. Dolayısıyla kulların fiilleri kendi iradelerine göre gerçekleşmektedir. Allah'ın vuku bulacak fiilleri önceden bilmesi, insanları belli fiilleri yapmaya zorlamaz.²³ Hasan-ı Basri, fitneden ve devlet ricaline karşı isyandan uzak durulması, şefaati ve ruyetullahı kabul etmesi gibi görüşleriyle Ehl-i Sünnet düşüncesiyle uyum içinde olmuştur.²⁴ Hasan-ı Basri'nin bir diğer görüşü de büyük günah işleyen kimsenin münafık olduğunu söylemesidir.²⁵ Böylece Hariciler ve Mürcie'den başka bu konuda bir üçüncü görüş daha ortaya atılmıştır.

İtikadi konularda fikir yürütmesiyle diğer mezhep imamlarından ayrılan Ebu Hanife (ö. 767), kelim ilminin oluşumunda etkili olmuştur. Ebu Hanife, insan aklının kâinattan hareketle yaratıcısının varlığına ulaşabileceğini, imanın tasdik ve ikrardan oluştuğunu, Kur'an'ın yalnızca telaffuz ve yazısının mahlûk olduğunu belirtmiştir. Kader konusunda ise Allah'ın insanın kaderini onun seçimlerine göre yazdığını söylemiş, bu görüşüyle Maturidi kelamının kader anlayışına alt yapı oluşturmuştur. Allah'ın sıfatlarını "zati" ve "fiili" şeklinde ikiye ayırmış, her ikisinin de ezeli olduğunu belirtmiştir. Haberi sıfatlar noktasında ise (yed, nefis, vech, nüzul gibi) keyfiyetlerin bilinemeyeceğini ve te'vil edilmemeleri gerektiği şeklinde görüş serdetmiş, ahiret konusunda cennet ve cehennem ebedi olduğunu, kabir azabının gerçek olduğunu söylemiştir. Ebu Hanife beyan ettiği bu görüşlerle Ehl-i Sünnet kelamına, özellikle Matüridi mezhebine etki etmiştir.²⁶

Hasan el-Basri'nin öğrencisi Vasıl b. Ata (ö. 748), büyük günah işleyen kişinin aslen ne mümin, ne de kâfir olmayacağını, onun bu ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyn el-menzileteyn) olacağını söyleyerek Mutezile hareketinin başlangıcını teşkil etmiştir.²⁷ Mu'tezile o zamana dek itikadi ve siyasi konularda ortaya atılan görüşleri eleştiriyor, meselelere yeni bir bakış açısı sunuyordu. Nitekim Hariciler iman konusunda amelin olmazsa olmaz olduğunu, büyük günah işleyen

²³ A.g.e., s. 64.

²⁴ A.g.e., s. 65.

²⁵ A.g.e., s. 66.

²⁶ A.g.e., s. 67-70.

²⁷ Behiy, a.g.e., s. 63.

kâfir olacağını söylerken, Mürcie ise imanı salt kalbe hasrediyor, amelin imanın bir parçası olmadığını dile getiriyordu. Mutezile ise ne Hariciler kadar katı, ne de Mürcie gibi yumuşak bir tutum sergilemiştir. Büyük günah işleyen gerçek bir mümin olamayacağını, ama aynı zamanda kâfir de olamayacağını, iman ile küfür arasında kalacağını söylemektedir. Bunun yanında Şia, imametini yalnızca Ehl-i Beyt'e ait olduğunu iddia edip, Hz. Ali ve evladını yüceltirken, Mutezile gerek hakem olayında, gerekse Hz. Osman'ın şehadeti meselesinde tüm Sahabeyi tenkid etmektedir.²⁸ Mutezile'nin ilk sistematik kelam mezhebi olması dolayısıyla kelamın doğuşunu hazırlayan koşullar, Mutezile mezhebinin oluşumunda da etkili olmuştur. Mutezile itikadi konuların aklın ilkelerine göre yorumlanabileceğini söylemiş, nitekim daha sonra gelen Sünni kelam mezhepleri Eşariyye ve Matüridiyye, onun bu söyleminden etkilenecek itikadi konularda akli kullanmaya başlamışlardır.²⁹ Ayrıca Mutezile'nin Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin yaygın olduğu coğrafyalarda İslam'ın yayılmasında, zındıklık gibi dine karşıt akımlarla ve dinden çıkmaya sebep olacak görüşlerle mücadelede önemli bir yeri olmuştur. Zira farklı inanışlarla olan tartışmalarda, tartışan taraflar farklı dini metinlere dayandığından, her iki tarafın da kabul edeceği ortak dayanak akıl olmuştur.³⁰ Emeviler döneminde ortaya çıkan Mutezile mezhebi, Emevi iktidarına karşı olumsuz bakmışsa da bunu açık bir tavra dönüştürmemiştir. Abbasiler döneminde Harun Reşid'in halifeliği (786-809) sırasında Mutezile desteklenmeye başlamış, Harun Reşid tebliğ faaliyetlerinde Mutezilileri değişik bölgelere göndermiştir.³¹ Memun döneminde (813-833) ise Mutezile, devletin resmi anlayışı haline gelmiştir. Nitekim mihne uygulaması bunun bir göstergesi olmuştur.

Mutezile, ısrarla üzerinde durduğu Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini, Abbasi iktidarının da desteğiyle, âlimleri ve halkı kabule zorlamıştır. Mutezili düşünceye karşı çıkanlar arasında sembolleşen Ahmed b. Hanbel'le İslam dünyasında Sünni anlayış yaygınlaşmaya başlamıştır. Ahmed b. Hanbel ve onunla aynı çizgideki Ehl-i hadis alimleri dini konularda hadislerde var olan bilgilerle yetinmeyi tercih eden bir anlayışa sahiptiler. Mutezilenin akli ön plana çıkararak görüşlerine karşılık Ehl-i hadis âlimleri inanç esaslarının tamamıyla naslardan yola çıkarak belirlenmesi gerektiğini

²⁸ Gölcük, Toprak, a.g.e., s. 41-43.

²⁹ Koloğlu, a.g.e., s. 86.

³⁰ A.g.e., 87.

³¹ A.g.e., s. 72-73.

söylemişlerdir. Bununla birlikte ilerleyen zamanlarda İslam coğrafyasının bir parçası haline gelen farklı din ve kültürlerin İslam'a yönelik eleştirilerine ve Mutezile'nin düşüncelerine cevap verebilmek amacıyla, itikadi esasların akıl yürütmeye dayalı delillerle desteklenmesi ihtiyacını duymuştur. Daha önceleri Ehl-i Hadis tarafından itikadi konularda sınırlı durumlarda kullanılan akıl yürütme yöntemi, Ehl-i Hadis kelamcılarıyla yaygınlaşmaya başlamıştır.³² Bu anlamda ilk Sünni kelamcı olarak sayılabilecek İbn Küllab (ö. 854), Allah'ın sıfatlarının zatından ne ayrı, ne de gayrı olduğunu söylemiş, halku'l-Kur'an meselesinde ise Ebu-Hanife'nin temel teşkil ettiği nefsi kelam-lâfzi kelam ayrımını yapmıştır.³³

İşte Müslümanlar bir yandan kendi inanç ve düşüncelerini akli bir zeminde savunmak ve bunları rasyonel bir biçimde temellendirmek, diğer yandan kendi görüş ve düşünceleriyle ters düşen fikirleri eleştirmek için felsefe yapmaya ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyacın bir neticesi olarak Müslümanlar antik eserleri tercüme etmeye başlamışlardır.

2. ANTİK-HELENİSTİK DÜŞÜNCE MERKEZLERİNİN TERCÜME HAREKETİNE ETKİSİ

Birçok medeniyet tarihçisinin kabul ettiği gibi, tarihte devamlılık esastır. Bir olay, arka planı olmadan, öncesinden bağımsız, sıfır noktasından ortaya çıkmamaktadır. Fakat tarihteki devamlılık, içerisinde bir değişimi de barındırmaktadır.³⁴ Tarih içinde oluşmuş her bir medeniyet bir öncekinin mirasını devralarak karşılıklı etkileşim meydana gelmektedir. Değişim ise, tevarüs edilen mirasın seçme işlemine tabi tutulması ve önceki kültürel unsurlara yeni bir anlam kazandırılmasından ileri gelmektedir.³⁵ Müslümanlar fetihlerle Arap yarımadasının dışına açıldıklarında İran, Irak, Suriye, Mısır gibi geniş coğrafyaları İslam topraklarına dâhil etmişlerdir. Bu bölgeler tarih boyunca farklı din ve düşüncelere sahiplik etmiş, insanlığın bu döneme dek ortaya koyduğu düşünsel birikimin önemli bir kısmını taşıyan bölgeler olmuştur.³⁶ Irak bölgesinin fethiyle Araplardan başka İranlı, Süryani, Yunan, Hint gibi etnik unsurlar İslam dünyasına dâhil olmuş,

³² A.g.e., s. 93.

³³ A.g.e., s. 94.

³⁴ Marc Bloch, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, çev. Ali Berktaş, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 69-70.

³⁵ Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, 5. b., İstanbul: Ensar Yayınları, 2019, s. 34-35.

³⁶ Koloğlu, a.g.e., s. 49.

beraberlerinde eski kültür ve medeniyet miraslarını kısmen de olsa İslam dünyasına dâhil etmişlerdir. Böylece Müslümanlar, buraların sahip olduğu ilmi ve felsefi birikime erişme imkânı bulmuştur.

Abbasi hilafetinin yabancı unsurların devlet yönetimine dâhil olduğu kozmopolit bir yönetim anlayışını benimsemesi ve sosyal hayattaki sorunlara ilmî usullerle çözüm bulma arayışı, Müslümanları yabancı medeniyetlerin ilimlerinden faydalanmaya sevk etmiştir. Emeviler döneminde (661-750) geleneksel Arap zihniyeti ve pratiğiyle hareket edilirken, Abbasi hilafetiyle (750-1258) birlikte İslam dünyasının yeni kültürler karşısında yaşadığı çekimserlik ve dışarıya kapalılık tavrı, yerini dışarıya daha açık bir tavra ve kültür kaynaşmasına bırakmıştır. Devlet yönetimi, malî hesaplamalar, şehir planlamaları gibi pratik ihtiyaçlara çözüm arayışı, Müslümanları matematik, geometri, tıp, astronomi, siyaset gibi ilim dallarını öğrenmeye sevk etmiştir.³⁷ Bu sebeple ilk tercümesi yapılan eserler daha çok pratik ihtiyaçlara cevap verecek türden çalışmalar olmuştur.³⁸

Bununla birlikte farklı kültürlerin İslam coğrafyasına katılması, bir meydan okumayı da beraberinde getirmiştir. Bu meydan okuma Antik-Helenistik bilim ve felsefenin İslami entelektüel dünyaya meydan okuması olarak yorumlanabilir. Her ne kadar bu bölgelerde mevcut olan Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Sabiilik gibi dinlerle Müslümanlar daha önceden tanışıyor olsa da, bu bölgedeki dinler, dönemin şartlarında ileri bir entelektüel birikime sahip düşünürler ve din adamlarıyla temsil edilmekte, sağlam bir düşünce yapısıyla desteklenmekteydiler.³⁹ Diğer dinlerle karşılaşmanın getirdiği etkileşim neticesinde daha önce problem olarak görülmeyen kelimeler -Allah'ın varlığı ve sıfatları, âlemin kaynağı ve sonu, ruhun mahiyeti gibi- Müslüman zihinleri meşgul etmeye başlamıştır.⁴⁰ Bu sebeple Müslümanlar

³⁷ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 1. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 35.

³⁸ Halife Mansur'un astronomi alanında Batlamyus'un *Macesti*'sini tercüme ettirmesi, Harun Reşid'in tıpla ilgili tercümelere ağırlık vermesi bu arayışın sonucunda gerçekleşmiştir. Böylelikle İslam dünyasında fıkıh, hadis gibi bilinen dinî ilimlerin yanında aklı ilimlerin de farkına varılmıştır.

³⁹ Koloğlu, a.g.e., s. 49.

⁴⁰ Günaltay, a.g.e., s. 177; Mehmet Ulukütük, "İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1 (2010) , s. 249-288; Özellikle Teslis konusunda Müslüman alimlerin eleştirilerine maruz kalan Hıristiyan din adamları İslam'ın verileriyle teslis inancına meşruiyet sağlama girişimlerinde bulunmuşlardır. Hıristiyan bir kilise babası olan Yuhanna ed-Dımaşki (ö. 749) *Disputatio Saraceni et Christiani* adlı eserinde Müslümanlara Kur'an'ın ezeli olduğunu kabul ettirmeyi telkin ederek Hz. İsa'nın yaratılmamış olduğu inancına ulaştırmak istemişlerdir. Bu konu daha sonra Halife Me'mun döneminde Halku'l-Kur'an tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Bkz: Koloğlu, a.g.e., s. 50-51.

diğer dinlerle olan tartışmalarında felsefenin kendilerine yetkinlik kazandıracağını düşünmüşlerdir.⁴¹ Binaenaleyh başlangıçta daha çok pratik fayda sağlayan alanlarda tercüme yapılırken, ilerleyen dönemde metafizik ve mantık alanındaki tercüme ivme kazanmıştır. Bu anlamda İslam kelamının gelişmesi, kültürel etkileşimin bir getirisi olarak Müslümanların İslam'ı savunma çabasının bir sonucu olmuştur denilebilir. Yine felsefi tercüme vasıtasıyla Müslümanlar Yeni Eflatunculuk ve Aristoteles felsefesiyle tanışmışlar, zamanla bu felsefeleri İslam'ın ilkeleriyle bağdaştırmaya çalışmışlardır. Böylece İslam felsefesinin önü açılmıştır.⁴²

Müslümanların fethettikleri coğrafyada başta İskenderiye olmak üzere Antakya, Nusaybin, Edessa, Kınnesrin, Harran, Cündișapur gibi Antik-Helenistik felsefe eğitiminin cılız da olsa, devam ettiği merkezler bulunmaktaydı.⁴³ Tercüme hareketi neticesinde tevarüs edilen Antik-Helenistik bilim ve felsefenin mahiyetini ve İslam dünyasına etkisini kavrayabilmek adına, tercüme dönemine dek bu merkezlerde gerçekleşen ilmi faaliyetleri incelemek yerinde olacaktır.

2.1. İSKENDERİYE

Evrensel bir kültür merkezi oluşturmayı planlayan Büyük İskender, bu hedefi doğrultusunda imparatorluğun içindeki Hint, Mısır, Babil, Mezopotamya kültürlerini birleştirmek için kendi adını verdiği İskenderiye şehrinde bu amacına uygun bir zemin hazırlar. Böylece İskenderiye'de melez ve Helenistik bir kültür ortaya çıkar. Her ne kadar İskender'in bu isteği erken ölümüyle tamamlanamasa da, kendisinden sonra komutanı Batlamyos tarafından gerçekleştirilir.⁴⁴ Batlamyos Soter Yunanistan'da dağınık ve himayesiz durumdaki bilgileri bir araya getirir, aynı zamanda tüm ilmi ve felsefi kaynakları toplatarak İskenderiye kütüphanesini kurar.⁴⁵ Böylece İskenderiye, eski Mısır geleneğinin varisi olmaktan çok, Atina geleneğinin mirasçısı olmuştur.⁴⁶

İskenderiye bölgedeki savaşlardan uzak, refah içinde olduğundan, Yunan ilmi ile buradaki eski Mısır kültürü ve gizemcilik (gnostisizm) temasa geçerek

⁴¹ William Montgomery Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Pınar Yayınları, 2004, s. 77.

⁴² Koloğlu, a.g.e., s. 53.

⁴³ Demirci, a.g.e., s. 33.

⁴⁴ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayınları, 2004, s. 213.

⁴⁵ Ülken, a.g.e., s. 39.

⁴⁶ Karlığa, a.g.e., s.214.

kozmpolit ve eklektik yeni bir kültür akımı doğar. Ammonius Saccas'ın öğrencisi Plotinus'un (ö. 270) kurucusu kabul edildiği bu yeni akım Yeni Eflatunculuktur.⁴⁷ Plotinus'un öğrencisi Porphyrius (ö. 304) ve Atina okuluna başkanlık eden Proclus da (ö. 485) bu okulun diğer önemli temsilcileri olmuşlardır. Diğer yandan bu okul, felsefe ile Hıristiyanlığın uzlaştırılması üzerine de çalışmıştır.⁴⁸

Roma İmparatorluğunun Mısır krallığını işgal etmesiyle buradaki ilim ve kültür faaliyeti de sona ermiştir. Şehrin istilasıyla çıkan yangında eski Mısır'ın ve yeni Yunan ilminin taşıyıcısı olan İskenderiye Kütüphanesi de yanmıştır.⁴⁹ Her ne kadar yangından sonra kütüphane yeniden canlandırılmaya çalışılmışsa da, bu tarihten sonra Hıristiyan taassubunun etkisi altında kalmış, ilmi çalışmaların yerini mezhep kavgaları almıştır. İmparator Justinian zamanına dek sönük bir şekilde faaliyetlerine devam eden kütüphane, Justinian'ın hükümdarlığında yeniden başlayan Hıristiyan baskısıyla tamamen kapatılmış, buradaki filozofların bir kısmı İran Kisrası I. Hüsrev Enuşirvan'a sığınmışlar,⁵⁰ bir kısmı ise kütüphanenin önemini kaybetmesiyle Antakya'ya geçmişlerdir. Müslümanlar Hz. Ömer döneminde Amr b. el-As komutasında fethedilen İskenderiye ile karşılaştıklarında, burada ilmi durum bu şekildedir.⁵¹

Bu haliyle İskenderiye, tercüme dönemi öncesi Mısır, Mezopotamya ve Yunan kültürlerinin sentezini içinde barındıran kozmpolit bir merkez görünümündedir.

2.2. ANTAKYA

İskenderiye okulunun dağılmasından sonra buradaki filozofların sığındığı şehirlerden biri Antakya olmuştur. Kaynaklar İskenderiye okulunun kısmen Antakya'ya taşınma tarihi ile ilgili bir bilgi vermemektedir. İskenderiye okulunun Antakya'ya taşınmasından önce ona muhalif olan Antakya Okulu,⁵² İskenderiye'deki âlimlerin buraya taşınmasıyla onun bir devamı halini almıştır. Ancak burası Yunan

⁴⁷ Ülken, a.g.e., s. 40.

⁴⁸ Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev: Fahrettin Olguner, İstanbul: Dergah yayınları, 2. b., 1992, s. 162-163.

⁴⁹ A.g.e., s. 35.

⁵⁰ A.g.e., s. 42.

⁵¹ İskenderiye kütüphanesi ve yanması ile ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmed Mansur, *İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995; Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, çev. Atilla Alan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 32-34.

⁵² Kumeyr, a.g.e., s. 29.

ilmi ve felsefesinin öğretiminden daha çok, felsefe ile Hıristiyanlığı uzlaştırmaya çalışan⁵³ Hıristiyan bilginlerin toplandığı dinî bir merkez konumunda olmuştur.

Antakya Okulu İslamiyet'ten önce Süryani Probus ve Yakubi İsfahan b. Basdille, İslamiyetten sonra ise Ya'kub er-Ruhavi (ö. 708) kanallarıyla Yunan düşüncesinin bir taşıyıcısı olmuştur.⁵⁴ Probus, Aristoteles'e ait *Peri-Hermenias* ve *I. Analitikler* kitaplarını burada Süryaniceye aktarmıştır.⁵⁵ Antakya okulunda Nasturî mezhebinin güçlenmesiyle, buradaki bilginler Harran'a geçmişlerdir.⁵⁶

2.3. HARRAN

Bir diğer Antik düşünce merkezi, Dicle ve Fırat nehirleri arasında bulunan, yıldızlara tapan pagan bir halka sahip olan Harran'dır.⁵⁷ Halife Me'mun döneminde Kur'an'ın imtiyazından faydalanmak için Harranlılar, kendilerini Sabiîler olarak göstermişler, böylece halifelik sınırları içerisinde kalmaya devam etmişlerdir.⁵⁸ Buranın yerli halkı Sabiîler'in, Antakya okulundan gelen bir kısım filozofların ve Hıristiyan baskısı nedeniyle Roma'dan sürülen din adamlarının Harran'da bir araya gelmesi, Harran'da Mezopotamya ve Yunan ilminin kaynaşmasından doğan ilmî bir zenginlik oluşmasına vesile olmuştur.

Harranlılar, Mezopotamya ve Yunan ilminin Bağdat'a geçmesinde köprü vazifesi gören halklardan olmuştur.⁵⁹ Zira Sabiî âlim Sabit b. Kurra, kendi mezhebindeki bilginlerle girdiği mücadele sonucunda Bağdat'a gitmeye mecbur kalınca, buradaki ilmi de Bağdat'a taşımıştır.⁶⁰ Onun ardından gelen oğlu Sinan b. Sabit ve torunu İbrahim b. Sinan'ın da tercüme çalışmalarına önemli katkıları olmuş, babalarının başlattığı ilmi faaliyeti devam ettirmişlerdir.⁶¹

⁵³ Kumeyr, a.g.e. s. 29; Behiy, a.g.e., s. 173.

⁵⁴ Behiy, a.g.e. s. 174; Kumeyr, a.g.e., s. 129.

⁵⁵ Kumeyr, a.g.e., s. 166.

⁵⁶ Demirci, a.g.e., s. 30.

⁵⁷ Fahri, a.g.e., s. 27; Kumeyr, a.g.e., s. 166.

⁵⁸ Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011, s. 489.

⁵⁹ Seyyid Hüseyin Nasr *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, s. 28.

⁶⁰ Ülken, a.g.e., s. 83.

⁶¹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, 10. b., C. 1, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabi, 1933, s. 258.

Hem Sabii bilginlerin Bağdat'a gelmesi, hem de Müslüman âlimlerin bu okula giderek Yunan ilmini öğrenmeleriyle -ki Farabi Yunan ilmini Harran okulunda öğrenen alimlerden biri olmuştur-⁶² Harran'daki ilim Bağdat'a intikal etmiştir.⁶³

2.4. EDESSA

Bağdat'ın kurulmasından çok önce, Yunan ilminin İran'a geçmesinde önemli rolü olan okullardan biri, Harran yakınlarındaki Edessa olmuştur.

431 Efes ve 451 Kadıköy Konsüllerinde Nasturî mezhebinin aforoz edilmesinin ardından Nasturîler, Süryaniler arasında yayılmaya başlamış, ayrı bir kilise hareketi başlatarak Edessa'yı Nasturîliğin merkezi haline getirmişlerdi. Anadilleri Süryanice olan Nasturîler, Doğu Roma'nın diofizit inancı aforoz etmesi sebebiyle ana gövdeden kopmuşlar, fakat Doğu Roma ile devam eden siyasi ilişkiler ve kutsal kitapların Yunancadan tercüme edilmesi gibi sebeplerle Yunancayı öğrenmişlerdi. Belli zamanlarda yapılan Hıristiyan konsüllerindeki tartışmalarda Melkitlere karşı kendi mezheplerini savunabilme ihtiyacıyla Yunan felsefesini de öğrenmek zorunda kalmışlardır. Nihayet Edessa'da yayılan Nasturîlik, piskopos Mor Rebule'un isteği üzerine İmparator Zenon tarafından 489'da Edessa okulunun kapatılmasıyla zayıflamış, buradaki Nasturî bilginler Sasani sınırları içerisindeki Nusaybin'e taşınmışlardır.⁶⁴

2.5. NUSAYBİN

5. Yüzyılda Nasturî bilginlerin Nusaybin'e gelmesiyle felsefi ilimlere ağırlık veren bir Hıristiyan akademisi burada kurulmuştur. Nasturî geleneğe uygun olarak buradaki bilginler hem felsefi eserler vermişler, hem de Yunan felsefesine ve Aristoteles mantığına dair eserleri Süryaniceye tercüme etmişlerdir. Nasturî bilginlerin tercüme çalışmaları sonucu, felsefe Süryaniler için teolojinin bir parçası haline gelmiştir. Nusaybin İslam'ın ilk zuhur ettiği yıllarda Antik-Helenistik düşüncenin okutulduğu önemli merkezlerden biri olmuştur.⁶⁵

⁶² Mahmut Kaya, "Farabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 12, s. 162-163.

⁶³ Behiy, a.g.e., s. 173.

⁶⁴ Ülken, a.g.e., s. 56-57.

⁶⁵ De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay, Hüseyin Gazi Yurdaydın, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959, s. 16.

2.6. KINNESRİN

Edessa okulunun yerini alan Monofizit okuldur (m. 7. yüzyıl). Yakubî Piskopos Severos Seboht (ö. 667) bu okuldan mezun olmuş, Aristoteles'in *I. Analitikler*'ini ve *Peri-Hermenias*'ı Süryaniceye tercüme ederek⁶⁶, *Peri-Hermenias* üzerine şerh yazmıştır.⁶⁷ Kendisi gibi Yakubî olan Severus'un öğrencisi Urfalı Yakup (ö. 708) ise bu okulda *Kategoriler*'in Süryaniceye tercümesini gerçekleştirmiştir.⁶⁸ Baladlı Athanasios (ö. 696) ve öğrencisi Arapların başpiskoposu George (ö. 724), Kınnesrin okulunda temayüz eden diğer iki isim olarak, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Peri-Hermenias* ve *I. Analitikler*'i ve Porphyrius'un *Eisagoge*'si üzerine şerhler yazmışlardır.⁶⁹ Kınnesrin manastırında yapılan çalışmalar, Süryani felsefe literatürünün oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

2.7. CÜNDİŞAPUR

Cüндиşapur m. 3. yüzyılda (241-273) Sasani hükümdarı I. Şapur b. Erdeşir tarafından kurulmuş ve Roma'dan alınan esirler buraya yerleştirilmiştir. Bu sayede Yunan ilmi burada yayılmıştır.⁷⁰ Diğer yandan mezhep kavgaları yüzünden 489'da Edessa'dan sürülen Nasturîler buraya yerleşmiş, putperest oldukları gerekçesiyle 529'da Atina'dan sürülen Yeni Platoncu filozoflar da Kisra I. Hüsrev döneminde (531-579) Sasanilere sığınmışlardı. I. Hüsrev Enüşirvan hem kendi döneminde Roma'dan gelen filozofları, hem de Mezopotamya'da etkili olan Nasturî bilgileri bir araya getirerek 555'te Cüндиşapur okulunu kurdu. İran'a sığınan filozoflar Yunanca yazmakta ve derslerini Yunanca yapmakta iken, bir süre sonra öğrencilerin bir kısmı dersleri Süryanice ifade etmeyi tercih ettiler. Böylece felsefe uzun bir süre sonra ilk kez Yunanca'dan başka bir dilde kendini ifade etme imkânına kavuşmuş oldu.⁷¹

I. Hüsrev döneminde Cüндиşapur'da Aristoteles ve Platon'un bazı kitapları ile *Kelile ve Dimne*'nin Farsçaya tercüme edilmesi gibi önemli çalışmalar yapıldı.⁷² Ayrıca Enüşirvan burada hastaların tedavi olduğu ve tıp tahsilinin gerçekleştirildiği

⁶⁶ Günaltay, a.g.e., s. 58.

⁶⁷ Fahri, a.g.e., s. 26.

⁶⁸ A.g.e., s. 27.

⁶⁹ A.g.e., s. 27.

⁷⁰ Kumeyr, a.g.e., 159.

⁷¹ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İtikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. b., İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, s. 70.

⁷² Ülken, a.g.e., s. 56.

bir hastane yaptırdı. Cündişapur tıp okulu hekimleri, bu hastanede Hint hekimleriyle birlikte çalışarak tecrübelerini artırdılar.⁷³ Ağırlıklı bir biçimde Süryanicenin öğretim dili olarak kullanıldığı okulda, Hint hekimleri Fars dilini de kullanmaktaydılar.⁷⁴

Halife Mansur'un 762'de Bağdat'ı kurduğu dönemde Cündişapur Okulu özellikle tıp ve astronomi alanlarında gelişmeye devam etmiş, Bağdat'a yakın mesafede bulunduğundan buradaki ilmî ve fikrî gelişim Bağdat'ı etkilemiştir. Abbasi devletindeki tercüme çalışmalarının başta gelen kaynaklarından biri bu okul olmuştur. Abbasi saray hekimi Nasturî Cürceis b. Buhtışu ve oğulları, Cürceis'in öğrencisi ve Beytü'l-Hikme'deki çalışmalara önemli katkısı olmuş Yuhanna b. Maseveyh, Cündişapur'dan Bağdat'a gelen âlimlerden idi.⁷⁵

Müslümanlar Suriye, Mısır, İnan ve Irak bölgelerini fethettiklerinde burada birçok kültürün birlikte yaşadığı ilim merkezleriyle karşılaşmışlardır. Yunan, İnan ve Hint kültürleri bunlar arasında en önemlileri olmuştur. Atina okulunun kapanmasıyla İnan sarayına sığınan Yeni Eflatuncu felsefe, Edessa, Nusaybin ve Kınnesrin gibi manastırlar aracılığıyla Hıristiyan dini motifleriyle ilişkili olarak Mezopotamya'da yayılmıştır. Mezopotamya'daki bu okullar Süryanice ağırlıkta olmak üzere, Yunanca ve Farsça eğitim vermişler, bu anlamda Süryanice, Arapça tercüme öncesi Yunan felsefesinin aktarıldığı ilk dil olmuştur. Süryaniler yaklaşık iki asırlık bir süre içerisinde Aristoteles mantığında uzmanlaşmışlardır. Zira Nasturîler, Yakubiler ve Melkitler arasında İsa'nın tabiatına ilişkin süre gelen teolojik tartışmalar, Nasturi ve Yakubi mezheplerini görüşlerini temellendirmek amacıyla Yunan mantık eserlerini Süryaniceye tercüme etmeye sevk etmiştir. Hıristiyan din bilginleri diyalektik tartışma usullerini öğrenmek amacıyla Porphyrius'un *Eisagoge*'si, Aristoteles'e ait *Peri-Hermenias* ve *I. Analitikler*'i Süryaniceye aktarmışlar, mantık öğretimine tercüme hareketi boyunca da devam etmişlerdir. Süryaniler, dini sakıncalar nedeniyle *Organon*'un ilk üç kitabı haricinde tercüme yapmamışlardır. Zira Kilise, mantığın Hıristiyan teolojisiyle çatışan kısımlarının gündeme gelmesini istememiştir.⁷⁶

⁷³ Kumeyr, a.g.e., s. 159.

⁷⁴ A.g.e., s. 159

⁷⁵ Fahri, a.g.e., s. 28

⁷⁶ Fatih Toktaş, "Mantığın İslam Dünyasına İntikali ve Tercüme Olayı", *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştrileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 9; Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyyatı Organon'un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Recep Duran, 1. b., Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 76.

Organon'un diğer kitapları tercüme edilmek için Abbasi hâkimiyetindeki Bağdat'ın ilmi çalışmalara destek veren atmosferine kavuşmayı bekleyecektir. Bu bağlamda coğrafya ve kültürün de İslamileşmesi sürecine bağlı olarak felsefî düşüncenin de İslamî bir ton kazandığını, dönüşerek İslam düşüncesine dâhil olduğunu söyleyebiliriz. Beytü'l-Hikme ekolü ve çeviri hareketleri, bu intikal ve benimseme sürecinde kritik bir rol oynamıştır.

3. BAĞDAT'IN ÇOK KÜLTÜRLÜ YAPISI VE TERCÜME HAREKETİNİN GELİŞMESİ

İslam dünyasında ilk diyebileceğimiz tercüme çalışmaları Emeviler döneminde (661-751) gerçekleşmiştir. Fakat bu çalışmalar büyük ölçüde pratik ihtiyaçlara yönelik olmuş, Emeviler'in iç politikada Arap milliyetçiliğiyle hareket etmeleri, yabancı eserlere karşı ihtiyatla yaklaşılmasına neden olmuştur.⁷⁷ İlk olarak Mervan b. Hakem (hilafet dönemi: 683-685) döneminde Yahudi hekim Masarceveyh tarafından İskenderiye'de tıp eğitimi almış Ehrun el-Kas'ın *Künnaş* isimli Süryanice eseri, Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu eser tercüme edildikten sonra bir süre Şam kütüphanesinde korunmuş, daha sonra Ömer b. Abdülaziz (hilafet dönemi: 717-720) eserin halkın faydasına sunulmasını uygun bulmuştur.⁷⁸ İbn Nedim İslam dünyasında gerçekleşen ilk tercüme Emevi prensi Halid b. Yezid'e (ö. 704) atfetmektedir.⁷⁹ Halid b. Yezid bunun için Mısır'dan Arapçayı iyi bilen Yunan felsefecilerini Suriye'ye getirtip astronomi, kimya ve tıp alanında Yunanca ve Kıptice eserleri Arapçaya çevirmelerini istemiştir.⁸⁰ Bundan başka Abdülmelik b. Mervan

⁷⁷ Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), 2011, C. 40, s. 498-504.

⁷⁸ Günaltay, a.g.e., s. 61-63.

⁷⁹ Muhammed b. İshak İbn Nedim, *El-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2009, C. 2, s. 139-140; Kadı Said b. Ahmed Endelüsi, et Tarif bi-Tabakati'l-Ümem, thk. Mirza Cemşid, Müessesetü İntişarat, t.y., s. 213; Fahri, a.g.e., s. 19; Yunanca eserlerin Arapçaya aktarımı konusunda Saliba, Franz Rosenthal gibi araştırmacıların Halid b. Yezid'e dair bilgileri tartışmalı bulduklarını aktarmıştır. George Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2012, s. 66

⁸⁰ George Saliba, Halid b. Yezid'in simyaya dair çeviriler yaptırmasıyla ilk Arap parasının basımı arasında bağlantı kurar. Abdülmelik b. Mervan Bizans paralarını tedavülden kaldırarak, altın dinarların basımı için bilge bir kimse olan Halid b. Yezid'e danışır ve o da bu konuda halifeyi destekler. Halid b. Yezid ise altınla diğer metalleri bir birinden ayıran, yeni para basan bir uzmanın ihtiyacı olan tüm bilgilere sahiptir. Halid b. Yezid'in kimya alanında yaptırdığı tercümelemler de bunun bir işaretidir. Bkz: Saliba, a.g.e.,s. 66-67.

döneminde (685-705) divanların⁸¹ ve sikkelerin Arapçalaştırılması, Emeviler döneminde gerçekleştirilen diğer tercüme çalışmalarından olmuştur.⁸² Başkent Şam'daki demografik yapının gereği olarak Emeviler döneminde devlet idaresinde Bizans'ın devlet teşkilatı ve kurumları örnek alınmıştır. Bizans kültürünün yanında idari kadrolarda İranlı bürokratların da yer almasıyla divanların dili Yunanca ve kısmen Farsça olmuştur.⁸³ Bu bağlamda Suriye bölgesinde kendisini İstanbul merkezli Ortodoks Hıristiyan kültürüne ait hisseden bölge insanı, pagan eğilimleri nedeniyle Helenistik kültüre sırt çevirmiştir. Bu sebeple Emeviler döneminde Yunancadan yapılacak çevirilere ilgi ve alaka oluşmamıştır.

İslam dünyasında sistematik ve kurumsal hüviyete sahip tercüme çalışmaları ise Abbasi halifesi Mansur'un 762'de Bağdat'ı inşasından sonra başlamış ve 10. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Halifeliğinin ilk yıllarında Kûfe yakınlarındaki Haşimiyye'de ikamet eden ikinci Abbasi halifesi Mansur, Kûfe'deki Hz. Ali taraftarlarının ordu üzerinde olumsuz etki yapabileceğini düşünerek yeni bir başkent için araştırma yapmaya başlamıştır. Nihayet iklimi, ekonomik imkânları ve askeri açıdan savunmaya elverişli konumu sebebiyle Mezopotamya'nın güneyinde yer alan, Dicle nehrinin iki yakasındaki Bağdat bölgesini devletin merkezi olarak seçmiştir.⁸⁴

Halife Mansur'un kurduğu Bağdat, ilmin ve âlimlerin değer gördüğü, çeşitli millet ve dinlere mensup ilim adamlarının huzurlu bir çalışma ortamı bulduğu, önceki medeniyetlerle köprülerin kurulduğu bir şehir; halkı İslam coğrafyasının çeşitli yerlerinden buraya gelmiş, ilme ve araştırmaya ilgili bir toplumdur.⁸⁵ Çeşitli din ve etnik kökenden, çeşitli sanat, zanaat ve meslekten kişilerin Bağdat'ın kuruluşu için şehre davet edildiği, kaynaklarda geçmektedir.⁸⁶ Helenleşmiş bir kültüre sahip olan Bağdat halkında, Şam Hıristiyanlarının aksine, Yunan bilim ve felsefesine

⁸¹ Divan kelimesinin Farsça menşeli olduğu, Sasani imparatorluğunda devlet idaresine ait bir terim olarak Arapçaya geçtiği ve aslının Aramiceden geldiği bilinmektedir. Divan, devlet idaresindeki muhtelif idari, mali ve askeri hizmetlerin yerine getirilmesinde kullanılan defterlere, bunların ve devlet memurlarının bulunduğu yere verilen isimdir. Bkz: Abdülaziz ed-Düri, "Divan", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), 1992, C. 9, s. 377-381.

⁸² İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 140.

⁸³ Dimitri Gutas, Yunanca Düşünce Arapça Kültür, çev. Lütfü Şimşek, 1. b., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003, s. 29.

⁸⁴ Abdülaziz ed-Düri, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), 1992, C. 4, s. 441-442.

⁸⁵ Emin, a.g.e., C. 2, 77-78, 82.

⁸⁶ Mustafa Demirci, "Bütün Yollar Bağdat'a Çıkar", *İSTEM Dergisi*, S. 30 (2017), s. 225.

düşmanlık görülmemekteydi.⁸⁷ Bağdat'ın kuruluşundan kısa bir süre sonra Yunan bilim ve felsefesine ait kitaplar ve hocalar, İran siyasetine dair eserler, Hint medeniyetine ait kitaplar, halifelerin ve hamilerin desteğiyle buraya getirilmiştir. Bunun yanında Sabiiler, Nasturiler, Süryaniler, Yakubiler, Yahudiler ve Araplar kendi inanç ve mezheplerine ait gelenek ve alışkanlıkları Bağdat'a taşımışlardı.⁸⁸ Bu anlamda farklı kültürel unsurları bünyesinde barındıran Bağdat, bilim ve düşünce ortamının gelişmesini sağlamış, çeşitli bilgilerin, dinlerin, mezheplerin ve felsefelerin serbestçe dolaşıp etkileşime geçtiği bir iklimi ortaya çıkarmıştır. Tarihçi ve coğrafyacı kimliği yanında Abbasi sarayında bir bürokrat olarak çalışan Ya'kubî'nin (ö. 905) verdiği bilgiler, Bağdat'ın kozmopolit havasını tanımlamak adına önemlidir:

Kitabıma Irak ile başlıyorum, çünkü Irak dünyanın merkezi, yeryüzünün göz bebeğidir. Irak'a da Bağdat ile başlıyorum, çünkü Bağdat, genişlik, büyüklük, mamurluk, suyunun bolluğu, havasının temizliği bakımından Irak'ın merkezi; Doğuda ve Batıda benzeri olmayan, dünyanın en büyük şehridir. Orada her milletten insan, her şehir ve kasabadan halk yaşamaktadır. Uzak, yakın demeden, hemen bütün şehirlerden insanlar Bağdat'a göç ettiler. Gelenler, ülke veya bölgelerindeki halkların düşünce ve geleneklerini beraberlerinde getirerek etkisini bıraktılar.⁸⁹

Bağdat'ta farklı unsurların uyum içinde yaşamasını sağlayan temel etken, Abbasi halifelerinin her türlü bilgi karşısında gösterdikleri olumlu tavır olmuştur.⁹⁰ Bu tavır sebebiyle şehirde ilmi ve felsefi çalışmaların rahatça yapılabildiği ve desteklendiği bir ortam oluşmuştur. İlmi ve felsefi çalışmalar karşısında halifelerin olumlu tavrının farkında olan âlimler, farklı coğrafyalardan ilim tahsili için hususen Bağdat'ı tercih etmişler, kadim medeniyetlere ait eserleri de şehre gelirken yanlarında getirmişlerdir. Bunun yanında, Abbasi halifelerinin özel davetiyle Bağdat'a gelen bilginler de olmuştur.⁹¹ Böylelikle Abbasi devleti, daha özelde Bağdat ve Abbasi sarayı, sahip olduğu kozmopolit zihniyetle hür bir düşünce ortamı meydana getirmiştir. Bağdat'ta gayr-i müslim bilginlerle Müslüman alimler

⁸⁷ Gutas, a.g.e., s. 31.

⁸⁸ Demirci, a.g.m., s. 225.

⁸⁹ İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kubi, *Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2003, s. 17.

⁹⁰ Demirci, a.g.m., s. 251.

⁹¹ Endelüsi, a.g.e., s. 216; Ebü'l Abbas Muvaffakuddi Ahmed b. Kasım İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba' fi Tabakati'l-Etibba*, thk. Nizar Rıza, Beyrut: Daru'l Mektebetu'l Hayat, (t. y.), s. 183.

arasındaki teolojik tartışmalara katılan Endülüs fakihlerinden Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed'in sözleri halifelik merkezindeki özgür düşünce ortamını resmetmesi açısından önem arz etmektedir:

İki defa, iki ayrı meclise katıldım. Mecliste Ehl-i Sünnet ve bid'at ehlinden Müslümanların yanında Hıristiyanlar, Yahudiler, materyalistler, dinsizler gibi her çeşit kâfir mevcuttu. Bu grupların her birinin kendi görüşlerini savunan birer lideri vardı. Bu liderlerden biri salona girince, diğerleri saygıyla yerlerinden kalkıyor ve o oturuncaya kadar ayakta kalıyorlardı. Salon yeterince dolduğunda, kâfirlerin içinden birisi 'buraya tartışma için geldik, Müslümanlar bize karşı Kur'an'dan ve Peygamberlerinin sözlerinden delil getirmesinler; çünkü biz bunlara inanmıyoruz. Bu tartışmada sadece akli delillere dayanmalıyız' dedi. Bunun üzerine herkes 'hakkısın öyle olmalı' dedi. Bu lafları duyduktan sonra bir daha o meclise gitmedi. Sonra başka bir meclisten söz edildi. Bu sefer oraya gittim, fakat aynı şeylerle orada da karşılaştım. Bunun üzerine bir daha kelamcıların meclislerine katılmadım.⁹²

Mansur'un Bağdat'ı halifelik merkezi olarak tercih etmesindeki bir diğer etken, Bağdat'ın ideolojik olarak birbirini dengeleyecek unsurlarla bezenmiş olmasıdır. Bu sayede Abbasi hanedanı kendi siyasal ve kültürel politikalarını uygularken, herhangi bir hizbin olası karşı çıkışına baştan engel olmak istemiştir.⁹³ Coğrafyacı İbnü'l-Fakih el-Hemedani (ö. 942) konuyla ilgili şunları kaydeder:

Bağdat'ın iyi yanı, hükümdarların burada -Alevilerin ve Şiilerin Kufe'de sürekli yaptıkları gibi- herhangi bir (dinsel) hizbin üstünlük kazanamayacağı konusunda kendilerini güvende hissetmeleridir. Bağdat'ta Şii karşıtları Şiilerle birlikte yaşar, Mutezile taraftarları, Mutezile karşıtlarıyla birlikte yaşar. Harici karşıtları Haricilerle birlikte yaşar. Her grup bir diğerini kollar ve üstünlük sağlayıp başa geçmesini engeller.⁹⁴

⁹² Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 38.

⁹³ Gutas, a.g.e. s. 182.

⁹⁴ Demirci, a.g.m., 251.

Farklı mezheplerin, rakipleri karşısında üstünlük sağlamaya çalışmaları yanında, iktidarın herhangi bir gruba taraf olmaması, Bağdat'ta muarızların birbirini dengelediği bir atmosfer ortaya çıkıyordu.⁹⁵ Böylece Emevi iktidarının temel özelliği olan Arap milliyetçiliği, Abbasilerle birlikte siyasetin merkezinden çıkmış oluyordu.

Bağdat'ın çok kültürlü bir yapıya sahip oluşu, Abbasi halifelerinin çoğulculuğu ve düşünce özgürlüğünü teşvik eden tavırları, antik medeniyetlere ait kitapların Bağdat'a girişini hızlandırmış, yine halifelerin destekleriyle kadim kitapların tercümesi gerçekleşmiştir. Tercüme hareketiyle birlikte Bağdat'taki farklı etnik unsurlar arasında Arapça ortak payda olmuş, Beytü'l-Hikme ise bu hareketin kurumsal yanını temsil eden ayrılmaz bir parçası olmuştur.

⁹⁵ A.g.m., s. 251.

İKİNCİ BÖLÜM

BEYTÜ'L-HİKME MERKEZLİ ÇALIŞMALAR

1. BEYTÜ'L HİKME'NİN KURULUŞ GAYESİ VE YAPISI

1.1. TERCÜME FAALİYETLERİ VE BEYTÜ'L-HİKME'NİN ORTAYA ÇIKIŞI

Tercüme çalışmalarına dair kaynaklarda tafsilatlı ve sarih bilgilere ulaşmak mümkünken, müstakil bir ilmi yapı olarak Beytü'l-Hikme'nin kuruluş tarihine, kurucusunun kim olduğuna ve nasıl bir yapı olduğuna dair kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bu sebeple Beytü'l-Hikme'nin varlığı ve işlevine dair birbirinden farklı görüşler ortaya atılmıştır. Genellikle Beytü'l-Hikme'yi yalnızca bir “saray kütüphanesi” ya da “tercüme evi” olarak gören araştırmacılar olduğu gibi, “Bağdat'taki tercüme hareketinin idare merkezi” yahut bir “medrese/üniversite” olarak tasavvur eden araştırmacılar da vardır. Konu hakkında bu gibi farklı görüşlerin sebebi, tercüme dönemine dair klasik kaynaklardan elde edilen bilgilerin farklı şekillerde yorumlanmış olmasıdır. Başta konu hakkında temel kaynak niteliğindeki İbn Nedim'in *Fihrist*'i olmak üzere, ilgili tabakat kitaplarında Beytü'l-Hikme'den hususan bahsedilmemiştir. *Fihrist*'te “tercüme hareketi”yle bağlantılı olarak Beytü'l-Hikme'ye iki yerde atıf yapılmakla yetinilmiştir. Bunlardan ilki Ebu Sehl Fazl b. Nevbaht ile ilgili, “O, Harun Reşid'in Hikmet Kütüphanesinde bir sorumluydu. Farsçadan Arapçaya nakilleri vardır. İlmindeki en büyük dayanağı Fars kitaplarıdır”⁹⁶ şeklindeki ifadedir. İkincisi ise Selm ile ilgili olarak geçen “O Sehl b. Harun ile birlikte Beytü'l-Hikme'nin yöneticisiydi. Farsçadan Arapçaya tercüme yapıyorlardı”⁹⁷ ifadesidir. Bu ifadelerin ayrıntılı değerlendirmesini başlığın ilerleyen kısımlarında yapmaya çalışacağız.

Bu noktada halifelerin kurduğu ve himaye ettiği bir kurum olarak Beytü'l-Hikme'nin ne amaçla ve nasıl kurulduğuna dair sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için, ilk dönem Abbasi devletindeki tercüme çalışmalarının mahiyetine

⁹⁶ Muhammed b. İshak b. Nedim, *El-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, London: Müessesetü'l-Furkan li't- Türası'l-İslami (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2009, C. 2, s. 234.

⁹⁷ İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 374.

ve oluşum aşamasındaki Abbasi toplumunun sosyal ve kültürel ihtiyaçlarının neler olduğunu belirlemek gerekir.

754-774 yılları arasında hüküm süren II. Abbasi Halifesi Mansur'un, yaşadığı mide rahatsızlığı nedeniyle Cürcis b. Buhtişu'yu 765 yılında Bağdat'a getirmesi, Abbasi toplumundaki ilk ilmî faaliyetlerden biri olmuştur diyebiliriz. Cündişapur okulunun başhekimisi Cürcis, halifeyi tedavi ettikten sonra Bağdat'ta ikamet etmeye başlamış ve halifenin himayesinde tıp alanında Yunancadan Arapçaya birçok tercüme yapmış,⁹⁸ *Künnaş* isimli eserini bu dönemde kaleme almıştır.⁹⁹ Bu ilk temasın ardından Abbasiler dönemi boyunca Cündişapur okuluyla karşılıklı ilişkiler devam etmiş, burada yetişen Maseveyh ve Tayfuri aileleri Bağdat'a gelerek bir yandan saray hekimliği yapmışlar, diğer yandan da tıp çalışmalarına katkıda bulunmuşlardır.¹⁰⁰

Mansur dönemindeki ilmî çalışmalar bununla sınırlı kalmamıştır. Felsefe, astronomi ve astroloji ilimlerine ilgi duyan Mansur¹⁰¹, farklı bölgelerden astronomi, tıp ve matematik alanlarındaki uzmanları Bağdat'a davet ederek Yunanca, Farsça ve Hintçe gibi dillerden kadim eserleri Arapçaya tercüme ettirmiştir.¹⁰² Ermeni Yahya b. Bitrik, İranlı Hasan b. Sehl, Abdullah b. Mukaffa, Nasturi Buhtişular, Hintli Sindbad ve Rahhak el-Hindi, gökbilimci Fazl b. Nevbaht, İbrahim el-Fezari, Yahudi Maşallah gibi, farklı milletlerden, farklı diller konuşan âlimler sarayda bir arada bulunmuştur.¹⁰³ Mansur, Hindistan'dan bazı âlimleri Bağdat'a davet etmiş, bu âlimler gelirken yanlarında *Siddhanta* isimli eseri getirmişlerdir.¹⁰⁴ Gezegenlerin astronomik cetvelleri hakkında bilgiler içeren *Siddhanta*, gökbilimci İbrahim el-Fezari tarafından *Zîcü's-Sind-Hind* adıyla tercüme edilmiştir.¹⁰⁵ Mansur ayrıca Bizans imparatoruna elçiler göndererek ülkesindeki matematik ve mantık kitaplarını Bağdat'a göndermesini istemiştir.¹⁰⁶

⁹⁸ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 183-186

⁹⁹ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 297; İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 186; Endelüsi, a.g.e., s. 191.

¹⁰⁰ Gutas, a.g.e., s. 130.

¹⁰¹ Endelüsi, a.g.e., s. 213.

¹⁰² Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), C. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, s. 88-90.

¹⁰³ Demirci, a.g.e., s. 45.

¹⁰⁴ Endelüsi, a.g.e., s. 216.

¹⁰⁵ Endelüsi, a.g.e., 216.

¹⁰⁶ Demirci, a.g.e., s. 45.

Mansur'un saray kâtibi İranlı mühtedi Abdullah b. Mukaffa'nın, Hintli bilgin Beydeba'nın meşhur eseri *Kelile ve Dimne* başta olmak üzere, *Hudayname*, *Ayinname*¹⁰⁷ gibi İran tarihi ve edebiyatına dair eserler yanında, mantık alanında Aristoteles'e ait *Kategoriler*, *I. Analitikler* ve *Peri-Hermenias*'ı, Porphyrius'a ait *Eisagoge*'yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmesi, bu dönemin dikkat çeken çalışmalarıdır.¹⁰⁸ Bu bilgiler vasıtasıyla anlıyoruz ki Halife Mansur, bilim ve felsefeyle yakından ilgilenmiş, antik bilimlere ve felsefeye dair eserlerin tercümesini yaptırarak sarayında farklı milletlerden mütercimleri destekleyip himaye etmiştir.

Halife Mansur'un, tercümesini yaptırdığı eserlerin sayısının artması neticesinde sarayın bir bölümünü antik eserlerin toplanması ve tercümesi için ayırdığına dair bilgilere kaynaklarda rastlamaktayız.¹⁰⁹ Abbasi devlet adamları ve müesseselerine dair önemli bilgiler barındıran *Kitabü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb* adlı eserinde Cehşiyârî (ö. 942) şunları aktarmaktadır:

*Mansur bir görevliyi çağırarak, Hizânetü'l-Kütüb'te bulunan kâğıt tomarlarının ucuz fiyata satılmasını emreder. Ertesi gün aynı görevliyi yine çağırarak kâğıtlarla birlikte kitapların sürüklenmemesini, bu kitapların kaybolması halinde tekrar elde edilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek uyarır.*¹¹⁰

Cehşiyârî'nin verdiği bilgiler, önemli birtakım kâğıtların ve nadir bulunan eserlerin mevcut olduğu bir kütüphane tasviri çizmektedir. “Hizânetü'l-Kütüb” olarak adlandırılan bu kısmın, kadim eserlerin tercümesi için Mansur'un sarayda ayırttığı bölümle aynı yer olması muhtemel görünmektedir. O halde burası Beytül'l-Hikme'nin nüvesi olarak değerlendirilebilir.

Mansur'un oğlu Mehdî dönemine (775-785) baktığımızda, “Zenâdika” hareketinin öne çıkması sebebiyle tercüme çalışmaları yavaşlansa da, Mehdi'nin zındıklığı eleştirmek amacıyla Aristoteles'e ait *Topika*'yı tercüme ettirmesi, dönemin dikkat çeken faaliyetlerinden biridir. Cedel ve tartışmanın anlatıldığı temel kitap

¹⁰⁷ İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 370.

¹⁰⁸ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 413; Endelüsî, a.g.e., s. 215-216.

¹⁰⁹ Hıdır Ahmed Ataullah, *Beytü'l-Hikme fî Asri'l-Abbasiyyin*, Kahire: Darü'l-Fikri'l Arabi, (t. y.), s. 28; Mahmut Kaya, “Beytü'l-Hikme”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 6, s. 88-90.

¹¹⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. Abdus b. Abdullah el-Kufî Cehşiyari, *el-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sekka, 2. b., Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1980, s. 227.

niteliği taşıyan *Topika*, Nasturî Patriği Timotheos tarafından Süryaniceden tercüme edilmiştir.¹¹¹ Halife Mehdi de bu kitabı bizzat inceleyerek kitabın mütercimi Nasturî Patriği Timotheos'la ilahiyat konusunda münazara yapmıştır.¹¹² Bu bağlamda *Topika*'nın tercümesi, toplumsal ihtiyaçların karşılanması amacıyla yapılan tercümelere bir örnek olarak öne çıkmaktadır.

Mehdi'nin halefi ve oğlu Harun Reşid döneminde (786-809) tercüme çalışmaları yeniden canlılık kazanmıştır. Harun Reşid'in Ankara ve Ammuriye seferleri neticesinde buralardan tıp, matematik ve felsefeye dair Yunanca eserler Bağdat'a getirilmiştir. Yuhanna b. Maseveyh ve Ebu Sehl Fazl b. Nevbaht, bu eserlerin tercümesiyle görevlendirilmiştir.¹¹³ Harun Reşid ayrıca Ehl-i Kitap'tan cizye yerine kitap kabul edebileceğini de beyan etmiştir.¹¹⁴

Harun Reşid döneminde vezir ailesi Bermekiler'in Yunanca, Hintçe ve Farsça kitapların Bağdat'a getirilmesinde önemli katkıları olmuştur. Kendileri İran asıllı oldukları için daha çok Farsça eserlerin getirilmesini temin etmişlerdir.¹¹⁵ İbn Naima el-Hımsi, Sellam b. Ebreş gibi önemli mütercimler, Bermekiler'in getirdiği yabancı eserlerin tercümesinden sorumlu olmuşlardır. Özellikle Hindistan'dan Menke, Baziyar, Sindbad, Korbulkul gibi hekimlerin ve Hint tıbbındaki gelişmelerin Bağdat'a gelmesinde Bermekiler'in hususi gayreti öne çıkmaktadır.¹¹⁶ Ayrıca Yahya b. Halid b. Bermeki Batlamyus'a ait *Macesi* isimli eserin yorumlanması için Ebu Hassan ve Selm'i görevlendirmiş ve bu eseri Arapçaya tercüme ettirmiştir.¹¹⁷ Yuhanna b. Maseveyh de bu dönemde Harun Reşid'in, kendisine tevdi ettiği saray hekimliği görevinin yanında, tıba dair birçok eser kaleme almıştır.¹¹⁸ İran asıllı Yahudi Maşallah ve Ebu Sehl Fazl b. Nevbaht, hem Harun Reşid döneminde, hem de oğlu Me'mun döneminde gözde astronomlar olarak dikkat çekmektedirler.¹¹⁹ Ayrıca

¹¹¹ Gutas, a.g.e., s. 66.

¹¹² A.g.e., 71-72.

¹¹³ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 246; Endelüsi, a.g.e., s. 191.

¹¹⁴ Ataullah, a.g.e., s. 30.

¹¹⁵ Demirci, a.g.e., s. 48.

¹¹⁶ A.g.e., s. 48.

¹¹⁷ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 215.

¹¹⁸ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 246.

¹¹⁹ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 233, 234.

Ebu Sehl'in astronomiye dair bazı kitapları Farsçadan Arapçaya tercüme ettiği bilinmektedir.¹²⁰

Harun Reşid döneminde Bermeki ailesinin de destekleri sayesinde Beytü'l-Hikme'deki yabancı kitapların ve çalışanların sayısında artış olduğu gözlenmektedir. Nihayet kitaplar Mansur'un kütüphanesine sığmayınca Harun Reşid daha geniş bir mekân temin etmiştir.¹²¹ Mahmut Kaya bu kısmın "Hizanetü'l-Hikme" olarak adlandırıldığından bahsetmektedir.¹²² Ayrıca Allan eş-Şuubi'nin Beytü'l-Hikme'de kitap çoğaltım işleriyle ilgilenmesi,¹²³ Harun Reşid dönemi Beytü'l-Hikme'sinin faaliyet alanının genişlediğini ve daha sistematik bir yapıya kavuştuğunu göstermektedir. Kimi araştırmacıların Beytü'l-Hikme'nin Harun Reşid zamanında kurulduğu kanaatinde olmaları bu sebeptir diyebiliriz.

Beytü'l-Hikme'nin esasında Harun Reşid'in oğlu Me'mun döneminde (813-833) geliştiğine şahit olmaktayız. Me'mun, halifeliğinin ilk yıllarında Merv'de kalmayı tercih etmiş, daha sonraları Bağdat'a geldiğinde (819) kardeşiyle yaşadığı iç savaştan oldukça zarar gören babalarının sarayı yerine, Cafer b. Bermek'in Dicle kenarında yaptırdığı Rusafe mahallesindeki saraya yerleşmiştir.¹²⁴ Binaenaleyh Me'mun'un Beytü'l-Hikme binasını bu yeni saraya taşımış olması da muhtemeldir. Me'mun yine Rusafe mahallesinde Sind b. Ali, Yahya b. Ebi Mansur gibi çalışanlarının tamamının Beytü'l-Hikme'de görev yaptığı bir rasathane kurdurur.¹²⁵ Rasathane çalışanlarının aynı zamanda Beytü'l-Hikme'de görev yapıyor olması, rasathanenin Beytü'l-Hikme bünyesinde faaliyet verdiği izlenimini uyandırmaktadır. Kendisi de âlim bir kişiliğe sahip olan Me'mun'un¹²⁶ halka açık geniş bir kütüphane kurdurarak bu kısımda halifelerin de eşlik ettiği ilmi toplantılar ve tartışmalar düzenlemesi¹²⁷ gibi önemli gelişmeler, dönemin Beytül-Hikme'ye dair dikkat çeken faaliyetleridir. Ayrıca Me'mun'un geliri yüksek vakıfları Beytü'l-Hikme'ye

¹²⁰ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 234.

¹²¹ Kaya, a.g.m., s. 88-90.

¹²² A.g.m., s. 88.

¹²³ İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 325.

¹²⁴ Nahide Bozkurt, "Me'mun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, C. 29, s. 102.

¹²⁵ Hitti, a.g.e., s. 475; Mahmut Kaya, a.g.m, s. 237.

¹²⁶ Demirci, a.g.m., s. 50.

¹²⁷ Hitti, a.g.e., s. 572; Demirci, a.g.e., s. 50.

bağışlayarak, çalışanlarını düzenli maaşlara bağlaması Beytü'l-Hikme'ye kurumsallık vasfı kazandıran uygulamalar olmuştur.¹²⁸

Kurumsal gelişmelerin yanında, Me'mun döneminde Beytü'l-Hikme'deki tercüme faaliyetleri de hız kazanmıştır. Kindî'nin redaktörlüğünde çalışan İbn Naima el-Hımsî, Kusta b. Luka, Habib b. Bıhriz, Yahya b. Bıtrik gibi mütercimler, Platon ve Aristoteles ile İskender Afrodisi, Geresalı Nicomachus, Plotinus, Proclus, John Philoponus, Olympiodorus, Stephanus gibi Aristoteles şarihlerine ait eserleri Arapçaya tercüme etmişlerdir.¹²⁹ Aristoteles'e ait tercüme edilen eserler arasında *Fizika, I. Analitikler, De Sophisticis Elenchis, De Caelo et Mundo, Meteorologica* ve *Metafizik* bulunmaktadır.¹³⁰ Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV.-VI. bölümlerinin İbn Naima el-Hımsî tarafından *Esulûcya* adıyla, Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nın bazı bölümlerinin de *el-Hayru'l-Mahz* adıyla sehven Aristoteles'e atfedilerek Arapçaya aktarımı, Kindî çevresinin bu dönemde gerçekleştirdiği öne çıkan tercüme eserlerdir. *Enneadlar*'ın beşinci kitabının özeti hakkında yazılmış ve daha sonraları Farabî'ye atfedilen *Risale fi'l-İlmi'l-İlahi*'nin tercümesi de Kindî çevresince Me'mun döneminde gerçekleşmiştir.¹³¹ Me'mun ayrıca Bizans'ta bulunan antik bilim ve felsefeye dair kitapların araştırılıp Bağdat'a getirilmesi için Bizans imparatoruna bir mektup yazmıştır. Aralarında Yuhanna b. Maseveyh'in de bulunduğu Haccac b. Matar, Yahya b. Bıtrik ve Beytül'l-Hikme yöneticisi Selm gibi mütercimlerden oluşan bir ekip, seçtikleri kitapları Bağdat'a getirerek¹³² bunları tercüme işiyle görevlendirilmişlerdir.

Özetleyecek olursak, Me'mun döneminde felsefe ve diğer ilimlere ait eserlerin tercümesinin hız kazanması, Bağdat'ta bir rasathanenin kurulması, kitap kabullerini sağlayan ve onları tasnif eden görevlilerin burada çalışması¹³³, Beytül-Hikme'nin Me'mun döneminde sistemli çalışan bir akademiye dönüştüğü fikrinin ağırlık kazanmasına neden olmuştur. Nitekim Macid Fahri bu fikri paylaşan araştırmacılardan biridir.¹³⁴ Beytü'l-Hikme'nin Me'mun döneminde kurulmuş olduğu

¹²⁸ Ataullah, a.g.e., s. 99.

¹²⁹ Üçer, a.g.m., s. 74.

¹³⁰ A.g.m, s. 74.

¹³¹ Üçer, a.g.m., s. 75.

¹³² İbn Nedim, a.g.e, C. 2, s. 142.

¹³³ A.g.e., C. 2, s. 149

¹³⁴ Fahri, a.g.e, s. 35.

şeklindeki yaygın kanaatin sebebi de yine Me'mun'un Beytül Hikme'de gerçekleştirdiği bu icraatlar olmalıdır.

Tarihi verilerin tasvir ettiği manzaraya bakılırsa, Mansur döneminden itibaren yabancı eserlerin tercümesinin yapılıyor oluşu, bu kitapların hem saklanıp korunması, hem de onlardan elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi için kurumsal bir yapıya ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bu anlamda Mansur'un yabancı eserler için sarayda ayırttığı bölümün Beytü'l-Hikme'nin nüvesini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Harun Reşid döneminde artan tercüme çalışmaları nedeniyle Mansur'un Hizanetü'l-Hikme'sinin genişletilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Zira hem yabancı eserler, hem bunların tercüme nüshaları için fonksiyonel bir mekâna ihtiyaç vardır. Ayrıca matematik, geometri, astronomi, tıp, felsefe gibi farklı alanlardan ve muhtelif dillerden yapılan tercüme muhtemeldir ki konularına ve dillerine göre sınıflandırılmışlardır. Allan eş-Şuubi'nin Beytü'l-Hikme'de kitap istinsahıyla ilgilenmesi¹³⁵, İbn Ebi'l Harîş'in ciltçilik yapması¹³⁶, tercüme ve tasnif edilen eserlerin çeşitli işlemlere tabi tutuldukları bölümlerin varlığını göstermektedir. *Fihrist*'te Sehl b. Harun için "O Me'mun'un hizmetinde bulundu ve onun Beytü'l-Hikme'deki kütüphanesinin yöneticisiydi"¹³⁷ şeklinde geçen ifade, Beytü'l-Hikme'nin bir yöneticinin sorumluluğu altında olduğunu ve burada belli bir hiyerarşik sistem bulunduğunu, bundan dolayı sadece bir kütüphaneden ibaret olmadığını göstermektedir. Ayrıca Me'mun'un Bağdat'ta inşa ettirdiği rasathanedeki araştırmacıların da yine mütercimlerden oluşuyor olması, rasathanenin Beytü'l-Hikme'yle işbirliği içinde çalıştığı hissini uyandırmaktadır.

Bu noktada Beytü'l-Hikme'nin mahiyetini kavramak açısından *beyt ve hizane* kelimelerinin anlamlarına değinmek faydalı olacaktır. Burası kaynaklarda kimi zaman Hizânetü'l-Hikme, kimi zaman da Beytü'l-Hikme olarak geçmektedir. *Hizâne* kelimesi sözlükte önemli şeylerin muhafaza edildiği, korumaya alındığı, saklandığı yer için kullanılmaktadır.¹³⁸ İslam kültür tarihinde ise *hizâne* kelimesi kütüphaneler için kullanılmış, kütüphane müdürlerine de *hâzin* denmiştir.¹³⁹ *Beyt* kelimesi ise bilinen "ev" manasının dışında, istilahta, malların alınıp satıldığı, birçok insanın

¹³⁵ İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 325.

¹³⁶ A.g.e., C. 1, s. 110.

¹³⁷ A.g.e., C. 1, s. 373

¹³⁸ Emin, a.g.e., C. 2, s. 64.

¹³⁹ Ahmet Çelebi, İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi, çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi, s. 153.

çalıştığı kurum ve devletin ana birimleri için kullanılmaktadır.¹⁴⁰ Binaenaleyh *hizane* kelimesi daha küçük bir yapıyı ifade etmek için tercih edilirken, *beyt* kelimesi daha geniş ve kurumsal bir yapıyı temsil etmektedir. Kanaatimizce bu ikili adlandırma, tercüme edilen antik eserler için Mansur'un sarayda ayırdığı bölümün, Harun Reşid ve Me'mun dönemlerinde çeşitli bölümlerden oluşan sistemli ve kurumsal bir yapıya dönüşümünü yansıtmaktadır. Hizane ve beyt kelimelerinin anlamlarına baktığımızda bu ihtimal güçlenmektedir.

Sonuç olarak Beytül Hikme için, tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü bir kütüphane ve belli ilmî çalışma odalarına ve hiyerarşik bir çalışma kadrosuna sahip, içerisinde ciltçiler, müstensihler, musannifler gibi hizmet gruplarının çalıştığı farklı bölümlere sahip, saray müştemilatı içerisinde yer alan akademik bir merkez hüviyetindedir diyebiliriz.

1.2. BEYTÜ'L-HİKME'NİN VARLIĞINA DAİR FARKLI YAKLAŞIMLAR

Klasik oryantalist yaklaşım, Beytül-Hikme'yi, Cüdişapur ve İskenderiye kütüphanelerinin etkisinde kalarak inşa edilmiş bir kütüphane olarak görmektedir. Bu yaklaşım, iddiasına dayanak olarak -Saliba'nın adlandırmasıyla- “temas” teorisini öne sürmektedir.¹⁴¹ Temas teorisine göre Müslümanlar fetihlerle İslam topraklarının genişlemesi sonucunda Antik Yunan, İran ve Hint gibi çevre medeniyetlerle temasa geçmiş ve onların siyasi, kültürel ve bilimsel birikimlerini tevarüs etmiştir. Binaenaleyh Müslümanlar özgün bir düşünce geleneği oluşturmaktan ziyade, bilim ve düşüncenin Batı'ya intikalinde önceki medeniyetlerin bir taşıyıcısı olmuştur.¹⁴² İslam Felsefesi'nin ortaya çıkışı ise yalnızca Yunan kaynaklı eserlerin Arapçaya aktarılması sayesinde gerçekleşmiştir.¹⁴³ Bu anlamda Beytül-Hikme de önceki medeniyetlerde bulunan kütüphanelerin bir örneği olarak inşa edilmiştir.

¹⁴⁰ Emin, a.g.e., C. 2, s. 64.

¹⁴¹ Saliba, a.g.e., s.18.

¹⁴² Benzer bir görüş için bkz: T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s. 49-50.

¹⁴³ Dimitri Gutas ve Peter Adamson gibi bir kısım araştırmacıların İslam felsefesini “Arapça felsefe” olarak adlandırmasının temelinde de aynı bakış açısı yatmaktadır. Bkz: Gutas, a.g.e., s. 9; Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, 5. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s. 3. Buna karşılık Henry Corbin, İbn Sina, Suhreverdî gibi filozofların Arapça yanında Farsçayı da kullandıklarını hatırlatır. Arapça felsefe tabirinin bunları kapsamadığını dolayısıyla “İslam” kavramının manevi birleştiriciliğini ifade edemediğini belirtir. Bkz: Henry

Tercüme hareketinin toplumsal ve ideolojik koşullarını inceleyerek nasıl ve niçin ortaya çıktığına dair önemli tespitlerde bulunan Gutas, tercüme faaliyetlerinin başlamasını Abbasi halifelerinin hâkimiyet alanlarındaki İranlı topluluklarla etkileşimine/temasına ve kozmopolit devlet yapısının ihtiyaçlarına bağlamaktadır.¹⁴⁴ Bu bağlamda Beytü'l-Hikme'ye minimalist bir bakış açısıyla yaklaşan Gutas, onun yalnızca Farsçadan Arapçaya tercümelerin yapıldığı, Sasani saraylarındaki kütüphanelerin bir benzerinden ibaret olduğunu iddia etmektedir.¹⁴⁵ Gutas'a göre Abbasilerin iktidara gelmesinde en önemli etken olan İran¹⁴⁶ grubunun güvenini kazanmak amacıyla halifeler, bölgede kalıcı olabilmek adına İranlı elitlere Abbasi bürokrasisinde önemli görevler vermiştir. Bu anlamda uzun dönem Abbasi halifeleri için vezirlik görevini icra eden Bermeki ailesinin, halifelerin özel hekimliğini yapan Buhtişûların, saray müneccimliği görevinde bulunan Nevbahtîler gibi İranlı ailelerin tercih edilmesi, tesadüfi değildir. Binaenaleyh kendilerini bilimin hamisi olarak gören Zerdüştü Sasanilerin ideolojisi, Abbasi halifelerince de benimsenmiştir.¹⁴⁷ Zerdüştü Sasanî ideolojisine göre tüm bilgiler Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'dan kaynaklanmaktadır. İskender istilasının ardından Avesta'dan Yunancaya aktarılan bilimler, Sasanî hanedanlığı boyunca tekrar Pehleviceye tercüme edilmiş, Abbasiler döneminde ise İranlılar kültürlerini devam ettirebilmek için Pehleviceden Arapçaya çeviri yapmışlardır. Böylece Abbasi halifelerince ideolojik sebeplerle benimsenen Zerdüştü Sasanî kültürünün aktarımı/çevirisi, ihtiyacı olan malî ve kurumsal desteği Abbasi devleti çatısı altında bulmuştur.¹⁴⁸ Gutas'ınkine benzer bir bakış açısına sahip Peter Adamson ve Richard Taylor da tercüme hareketinin gerçekleşmesinin sebebini Süryanice tercüme, kâğıdın icadı ve Abbasi halifelerinin ideolojik sebeplerle bu faaliyete verdikleri desteğe bağlamaktadır.¹⁴⁹

Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1986, s. 11-12.

¹⁴⁴ Gutas, a.g.e., s. 57, 53.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 63-64.

¹⁴⁶ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, s. 31-35.

¹⁴⁷ Gutas'a göre Bağdat'ın kuruluşu, yerinin seçimi, eski Sasani başkenti Ktesifon'a yakın bir yerde kurulması, Euclid'in daire tanımından hareketle dairevi bir planla inşası, inşaata başlama tarih ve saatinin saray müneccimlerine sorularak belirlenmesi gibi olgular, Abbasi hanedanının askeri ve siyasi manada gerçek kurucusu kabul edilen Mansur'un yeni devleti Sasanilerin askeri ve bilimsel mirasçısı yapma düşüncesinin yansımalarıdır. Bkz: Gutas, a.g.e., s. 41-42, 57-59.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 48-52.

¹⁴⁹ Adamson ve Taylor, a.g.e., s. 3.

Buradan yola çıkarak Gutas, Sasani ideolojisini benimseyen Abbasi halifesi Mansur'un, Sasani krallık kütüphanelerinin benzeri mahiyetinde bir "büro/kütüphane" olarak Beytü'l-Hikme'yi inşa ettirdiği kanaatindedir.¹⁵⁰ Sasani dilinde "kütüphane" anlamına gelen Beytü'l-Hikmeler,¹⁵¹ eski Sasani hükümdarlarının kahramanlık hikâyelerini ve savaşları anlatan kitapların yeniden yazılıp şiir haline getirildiği, kopyalanıp korunduğu devlet arşivleri olarak Sasani İmparatorluğunda inşa edilmiştir.

Kanaatimizce Gutas'ın tezi 8 ve 10. yüzyıl boyunca birçok alandan ve farklı dillerden gerçekleştirilmiş, toplumun saray eşrafı, tüccar, katip, bilim adamı gibi çeşitli kesimlerinden destek görmüş geniş çaplı tercüme faaliyetini yalnızca Abbasi halifelerinin İranlı teb'a ile etkileşimi/teması hadisesine hasretmektedir. Şayet tercüme hareketi yalnız temas teorisiyle açıklanabilseydi, o takdirde İslam'dan önce Süryanilerin ya da Sasanilerin de Abbasiler'de olduğu gibi geniş çaplı bir tercüme kültürü oluşturmuş olmaları gerekirdi. Fakat bu tercüme belli sayıda çalışmayla sınırlı kalmıştır.¹⁵² W. Barthold'un kaleme aldığı *İslam Medeniyeti Tarihi* adlı eseri tercüme ederek, bazı şerh ve izahlar ekleyen Fuad Köprülü aynı isimli eserde, İslam öncesinde büyük bir medeniyet olan Sasani kültürünün İslam'dan sonra da etkili olmasının doğal bir durum olduğunu söyler. Zira gelişime açık bir medeniyet için başka medeniyetlerle etkileşime geçmek, devlet yönetimi konusunda önemli bir birikime sahip Sasanilerin tecrübelerinden faydalanmak istemek oldukça tabii bir durumdur. Fakat Köprülü Zerdüştu Sasani kültürel unsurlarının Abbasi halifelerince benimsendiği şeklindeki bir yorumun hatalı olduğu kanaatindedir. Köprülü'ye göre Emeviler boyunca sürmüş olan Arap milliyetçiliği, Arap olmayan Müslümanlarda bir tepkiye neden olmuştur. Abbasi halifeleri ise kuşatıcı imparatorluk anlayışıyla, teb'ası olan farklı unsurların hepsini kollama gereği duymuştur.¹⁵³ Bu vesileyle İranlı nüfusun çoğunlukta olduğu bir teb'aya sahip olan Abbasilerin İranlı elitleri sisteme dâhil etmeleri, Abbasi bürokrasisinde onlara yer vermeleri olağan bir durumdur. Abbasi devleti, teb'ası olan unsurların kültürlerini imparatorluk kozmopolitizmi gereği tevarüs etmiştir.

¹⁵⁰ Gutas, a.g.e., s. 60-61.

¹⁵¹ A.g.e., s. 60.

¹⁵² Saliba, a.g.e., s. 18-19.

¹⁵³ W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, 5. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1977, s. 100-101.

Ayrıca tercümenin kendi kendine gelişen bir olgu olmadığı, onu ortaya çıkaran sebeplere binaen yapıldığı temel bilgisi hatırlanacak olursa, Abbasiler döneminde yapılan tercümelerin İranlılara olan romantik bir hayranlıktan öte, Abbasi toplumunun ihtiyaç duyduğu konularda bilinçli bir şekilde yapıldığı görülecektir. Kaldı ki o dönem için canlı bir Sasani kültürünün mevcudiyetinden de bahsetmek mümkün değildir.¹⁵⁴ Ne Bizans'ta, ne de Sasaniler'de antik bilim ve felsefe metinlerinin dolaşmasını ve Abbasiler zamanındaki tercüme hareketinde faaliyet gösteren mütercimlerin ellerine geçmesini sağlayacak etkinlikler yoktu.¹⁵⁵ Dahası şayet tercüme hareketi temas teorisiyle açıklanabilseydi, o takdirde İslam'dan önce Süryanilerin de Abbasilerde olduğu gibi geniş çaplı bir tercüme kültürü oluşturmuş olmaları gerekirdi. Fakat bu tercümeler birkaç çalışmayla sınırlı kalmıştır.¹⁵⁶ Bu anlamda Gutas'ın tercüme hareketini sırf Sasani kültürüyle etkileşime dayandırdığı tezi, halifelerin Hint'ten ve Bizans'tan, Cüdişapur'dan kendi özel gayretleriyle kitap getirtmelerini, buralardaki âlimleri Bağdat'a davet etmelerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Gutas'ın "Beytü'l-Hikme'nin Sasani saraylarından örnek alınarak inşa edilen bir kütüphane" olduğuna dair bir diğer iddiası, *Fihrist*'te yer alan Beytü'l-Hikme'yle tercüme hareketi arasındaki ilişkiyi yansıtan tarihi verilerin azlığına dayanmaktadır.¹⁵⁷ Bu verilerden ilki, Ebu Sehl Fazl b. Nevbaht ile ilgili;

O, Harun Reşid'in Hikmet kütüphanesinde bir sorumluydu. Farsçadan Arapçaya nakilleri vardır. İlmindeki en büyük dayanağı Fars kitaplarıdır."¹⁵⁸

şeklindeki ifadedir. İkincisi ise Selm ile ilgili olarak geçen;

O, Sehl b. Harun ile birlikte Beytü'l-Hikme'nin yöneticisiydi. Farsçadan Arapçaya tercümeleri vardır."¹⁵⁹

ifadesidir. Gutas bu verilere dayanarak Beytü'l-Hikme'de gerçekleşen tercümelerin, genel kanaatin aksine, Yunancadan değil, Farsçadan Arapçaya yapılan tercümeler olduğunu iddia eder. Beytü'l-Hikme Sasani bürokrasisi örnek alınarak yapılan,

¹⁵⁴ Saliba, a.g.e., 19, 22.

¹⁵⁵ A.g.e., 19.

¹⁵⁶ Saliba, a.g.e., s. 18-19.

¹⁵⁷ Gutas, a.g.e., s. 60.

¹⁵⁸ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 234.

¹⁵⁹ A.g.e., C. 1, s. 374.

Sasani tarihi ve kültürü üzerine Farsçadan Arapçaya çevirilerin yapıldığı bir kütüphaneden ibarettir.¹⁶⁰

George Makdisi, Gutas'inkine benzer bakış açısıyla Beytül Hikme'yi kütüphane kapsamında değerlendirir. Kütüphaneleri Ortaçağda düzenli bir eğitim faaliyeti olmayan, fakat insanların rahatça gelip faydalanabildiği ve kitapların vakfedildiği kurumlar olarak tanımlar. *Beytü'l-Hikme*, *Hizânetü'l-Hikme*, *Dâru'l-Hikme*, *Dâru'l-İlm*, *Dâru'l-Kütüb*, *Hizânetü'l-Kütüb* gibi isimlerin kütüphaneler için birbirinin yerine kullanıldığını ifade ederken, Halife Me'mun'un Beytü'l-Hikme'sinin genellikle Hizanetü'l-Hikme olarak adlandırıldığını kaydeder. Makdisi'ye göre Beytül-Hikme dâhil olmak üzere, kütüphaneler öğretim üyeliği belgesi verilen medreseler değildir.¹⁶¹

Kanaatimizce Beytü'l-Hikme'nin yalnızca bir kütüphane olduğu ve Farsçadan Arapçaya tercüme faaliyetleriyle ilgilendiği şeklindeki bir açıklama gerçeklikten uzak olacaktır. *Fihrist*'te tercümesi yapılan eserlerin bir listesine bakıldığında çoğunlukla Yunancadan Arapçaya yapılan tercüme olduğu gözlenebilir.¹⁶² Mansur döneminde İranlıların Abbasi bürokrasisinde yer aldıkları ve bu bürokratların daha çok İran kültürüne dair eserleri tercüme ettikleri görülse de, tercümenin sonraki aşamalarında Yunanca eserlerin ağırlık kazandığı gözlenmektedir. Binaenaleyh tercüme hareketi gibi çok yönlü bir faaliyeti Abbasi halifelerinin Zerdüşçü Sasani ideolojisini benimsemeleriyle açıklamaya çalışmak, isabetli görünmemektedir. İranlıların Mansur döneminde bürokraside ağırlık kazanmaları, Abbasilerin Sasani kültürünü kozmopolit yönetim anlayışları gereği sisteme dahil etmeleri olarak görülmektedir. Ayrıca *Fihrist*'te Sehl b. Harun'un, Me'mun'un Beytü'l-Hikme'deki kütüphanesinde çalıştığına dair bilgi, buranın yalnızca bir kütüphaneden ibaret olmadığını gösteren önemli bir delildir.¹⁶³ Binaenaleyh Beytü'l-Hikme'nin Mansur döneminde kütüphane formunda faaliyete başladığını, artan tercüme çalışmaları neticesinde bilimsel çalışmaların yapıldığı, kütüphane, tercüme bürosu, toplantı salonu, rasathane gibi çeşitli bölümlerden oluşan bir bilim merkezi hüviyetini kazandığını söylemek, tarihi verilerle de uygunluk arz etmektedir.

¹⁶⁰ Gutas, a.g.e., s. 60-64.

¹⁶¹ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu, 1. b., İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 67-71.

¹⁶² İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 155-303

¹⁶³ A.g.e., C. 1, s. 373.

1.3. HALİFE ME'MUN'UN ARİSTOTELES RÜYASI VE BEYTÜ'L-HİKME'NİN KURULUŞU

Kaynaklarda Halife Me'mun'un gördüğü Aristoteles rüyası üzerine Bizans imparatoruna bir mektup yazdığı, imparatorluk sınırları içerisinde bulunan felsefi eserleri Bağdat'a getirmeleri için mütercimlerden oluşan bir heyet gönderdiği, ardından felsefi eserlerin tercümesine ağırlık verdiği, buna bağlı olarak Beytül-Hikme'yi kurduğundan bahsedilmektedir. Me'mun'un Aristoteles rüyasını incelemeyen önce Beytül-Hikme'nin Me'mun döneminde aniden kurulan bir yapı olmaktan ziyade, Halife Mansur'dan itibaren başlayan sistemli tercüme çalışmalarlarıyla birlikte süreç içerisinde gelişen bir kurum olduğunu hatırlamalıyız. O halde rüyanın tercüme hareketi ve onun kurumsal hali olan Beytül-Hikme üzerinde "kurucu" bir etkisi yoksa, bu rüya tercüme süreci içerisinde ne tür bir amaca hizmet etmiştir? Yahut tercüme süreci içerisinde etki ettiği noktalar nelerdir? Hepsinden önemlisi Me'mun'un Aristoteles rüyası Beytül-Hikme merkezli tercümelerin klasik anlatının belirttiği gibi sebebi mi, yoksa sonucu mu olmuştur? gibi sorulara cevap arayacağız.

İbn Nedim Halife Me'mun'un Aristoteles rüyasını Fihrist'te şöyle nakleder:

Halife Me'mun rüyasında bir adam gördü, kırmızımsı beyaz teni, yüksek alnı, gür kaşları, koyu mavi gözleri olan, saçları dökülmüş, yakışıklı hatlı bir adamdı. Sandalyesinde oturuyordu. Me'mun dedi ki:

"Rüyamda onun karşısında huşu içinde durduğumu gördüm. Kimsin? diye sordum.

'Ben Aristoteles'im' diye cevap verdi.

Onunla olmak bana sevinç verdi ve şöyle sordum:

'Ey Bilge! Sana birtakım sorular sorabilir miyim?' dedim.

'Sor' dedi.

Ben de 'İyilik nedir?' diye sordum. '

Aklın hoş gördüğü şeydir', dedi.

'Sonra nedir?' diye sordum.

'Şeriatın hoş gördüğü şeydir,' dedi.

'Peki, sonra nedir?' dedim.

'Cumhurun hoş gördüğü şeydir', dedi.

'Daha sonra nedir?' diye sordum.

'Sonrası yok', dedi.

Başka bir rivayette:

'Bana biraz daha fazlasını söyle' dedim. Cevabında;

*'Sana altın konusunda nasihat edenin nasihati, nezdinde altın değerinde olsun. Tevhide sarıl' dedi.*¹⁶⁴

İbn Nedim, Me'mun'un Bizans'a Yunan felsefe eserlerinin getirilmesi için bir heyet göndermesinin ve ardından Bağdat'ta felsefi eser tercümelerinin artmasının sebebi olarak bu rüyayı göstermektedir.¹⁶⁵ Ardından çeşitli dillerden mütercimlerin isimleriyle tercüme hareketinin ayrıntılarını nakletmeye başlar. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki rüyaların dönemin Arap toplumunda bir fikir yahut konunun propaganda aracı olarak kullanılması yaygın ve alışlagelmiş bir durum olmuştur.¹⁶⁶ Dimitri Gutas rüyaların Arap toplumundaki etkisiyle ilgili tarihçi Mesudî'den naklen şöyle bir örnek verir. Halife Mansur'un annesi Sellâme bir rüya görmüştür:

*Ben Ebu Cafer'e yani (Mansur'a) hamileyken, rüyamda bana doğru gelen bir aslan gördüm. Arka bacakları üstünde oturdu ve kuyruğuyla yere vurarak kükredi. Her yönden aslanlar çıkıp ona doğru gelmeye başladı, hepsi de önünde durup ona secde etti.*¹⁶⁷

Kendi ailesinden rakiplerine karşı mücadele eden, tahta çıkmaya aday bir şehzade için Mansur'un annesinin rüyası görülebilecek en uygun rüyaydı ve ağızdan ağza anlatılarak Mansur'un halifeliği için uygun ortamı oluşturmaktaydı.¹⁶⁸ Bu noktada Me'mun'un rüyasına Föneck olursak, rüya gerçek mi, uydurma mı bilemiyoruz. Fakat rüya efsanevi de olsa, İbn Nedim rüyadan bahsetmekle İslam biliminin başlangıcına dair dönemin fikirlerini aktarmayı amaçlamaktadır diyebiliriz.

Bir önceki başlıkta bahsi geçtiği üzere temas teorisine dayanan klasik anlatıya göre İslam medeniyetinin oluşumu çevre medeniyetlerle temasa dayanmaktadır. Fetihlerle Arap yarımadasının dışına çıkan Müslümanlar, Yunan, İran ve Hint medeniyetleriyle karşılaşmışlar, bunun sonucunda çevre medeniyetlerde gördükleri

¹⁶⁴ İbn Nedim, *El-Fihrist*, 1.b., çev. Mehmet Yolcu vd., İstanbul: Çıra Yayınları, 2017, s. 621.

¹⁶⁵ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 142.

¹⁶⁶ Gutas, a.g.e., s. 97.

¹⁶⁷ Gutas, a.g.e., s. 98.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 99.

bilimsel, kültürel ve siyasi birikimi olduğu gibi tevarüs etmişlerdir.¹⁶⁹ Bilim ve düşüncenin asıl sahipleri Yunan geleneği ve onun doğal uzantısı olan Avrupa'dır. İslam medeniyetinin bilimin asıl evi olan Batı'ya aktarımında yalnızca bir aracı olduğunu söyleyen klasik anlatıya göre Me'mun'un rüyası, felsefi ilimlerin İslam dünyasında tercüme edilişinin hareket noktası olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁰ Fakat İbn Nedim, rüyanın felsefi ve bilimsel kitapların İslam dünyasında tercüme edilişinin başlangıç nedeni değil, *yayılma* nedeni olduğunu belirtmektedir. Demek ki kitaplar daha önceden Bağdat'a gelmiştir. Dolayısıyla klasik anlatının iddia ettiği gibi Me'mun'un rüyasını tercüme hareketini başlatan kıvılcım olarak kabul etmek hatalı bir değerlendirme olacaktır. Öte yandan rüyanın Abbasi toplumunda niçin yaygınlaştığı ile ilgili olarak farklı görüşler mevcuttur.

Magripli düşünür Cabiri, Me'mun'un rüyasını, Abbasi bürokrasisinde önemli görevlerde bulunmuş İranlı elitlerin eski İran inanışlarını yeniden canlandırma arzularından hareketle¹⁷¹ açıklamaya çalışır. İranlı elitler Arap İslam toplumunda otoritenin ideolojiye dayalı olduğunu fark etmişler; Emevilere karşı isyanda Ehl-i Beyt'e bağlılık hareketini desteklemişlerdir.¹⁷² Cabiri'nin burada ideolojiden kastettiği İslam'dır. İslam'ın dil, din, ırk ayrımı yapmaksızın tüm insanları eşit görüyor olması, kabile çatışmalarına son vermekte, sınıfsal kavgaları hafifletmektedir. Bu sebeple İranlı elitler Arap Abbasi devletinin güç merkezini/ideolojisini/dinlerini ele geçirmek üzere "Gnostik düşünceye dayalı"¹⁷³

¹⁶⁹ Saliba, a.g.e., 18.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 67.

¹⁷¹ Emevilerin Arap milliyetçiliğine karşı başlangıçta Araplar dışındaki milletlerin Araplarla eşitliği fikrini savunan Şuubiye hareketinin siyasi, fikri ve edebi bir hareket şeklinde kurumsallaşması, başta İranlı unsurlar olmak üzere mevalinin devlet yönetiminde etkinlik kazandığı Abbasiler döneminde gerçekleşti. Zamanla Şuubiye mensupları o zamana kadar savundukları adalet ve eşitlik prensiplerini bir tarafa bırakarak diğer milletlerin Araplardan daha üstün olduğunu ileri sürdüler. Ayrıca Farslar ve Rumlar gibi milletlerin köklü medeniyetlere sahip oldukları zamanlarda Arapların medeniyetten yoksun, aç ve sefil durumda derin bir vahşet içinde yaşayan kabileler halinde bulunduğunu, o dönemde övünebilecek tek şeylerinin şiir olmasına karşılık felsefe, astronomi, ipek işçiliği gibi bilim ve sanatların insanlığa Arap olmayanlar tarafından kazandırıldığını söylemişlerdir. Bkz: Adem Apak, "Şuubiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 39, s. 244-246.

¹⁷² Erken dönemden itibaren Emevi yönetiminin aleyhine dönen ve halifeliğin Hz. Ali evladının hakkı olduğu inancını benimseyen Fars asıllı Müslümanlar, kendilerini Araplarla eşit tuttuğunu bildiren Muhtar es-Sekafi'nin isyanından itibaren Hz. Ali evladı adına başlatılan isyanların en önemli güç kaynağı oldular. Bkz: Apak, a.g.m., C. 39, s. 244-246.

¹⁷³ Gnostik düşünce: Bilginin akıldan başka bir kaynağının olduğuna iman etmek demektir. Bu da irfan, veya resullerin son bulmasıyla bitmeyen ilahî ilham olarak bilinir. Bu aslında akla ve nakle hiçbir imkan tanımayan bir nevî, "kesilmemiş vahiy"dir. Bkz: Muhammed Âbid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız*, çev. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 41; Ali Sami en-Neşşar,

ideolojik hücumlarını başlatmışlardır. Amaçları Arapların dininde şüphe yaratmak, dini yıkmak ve devletin yönetimini ele geçirmektir.¹⁷⁴ Cabiri'ye göre buna karşılık Abbasi devleti Gnostik düşünceye dayalı bu hücumu karşı koymak için yorumlarında akli esas alan Mutezile mezhebini öne çıkarmış¹⁷⁵, bir yandan da İran'ın öteden beri rakibi olan Bizans'ın bilim ve kitaplarını tercümeğe ağırlık vermiştir. Ona göre rüya yalnızca Aristoteles'in şahsına olan saygının bir göstergesi değil, eski İran dinlerine karşı yapılan mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı.¹⁷⁶ Sonuç itibariyle Cabirî ne tercüme hareketinin, ne de Aristoteles rüyasının tarafsız bir kültürel etkileşimden ibaret olduğunu düşünmektedir. Aksine rüya Abbasi hilafetinin, eski İran inançlarını uyandırmak isteyen İranlı elitlere karşı kullandığı “rasyonel perspektifi esas alan bir strateji”dir. Tercüme hareketi ise bu akılcı yaklaşımın bilimsel karşı duruşunu yansıtmaktadır.

Tarihi verilere baktığımızda Me'mun'un, o günün şartlarında görüşlerini sistemleştirmiş farklı inanç mensuplarına karşı İslam akidesini savunma amacıyla ortaya çıkan Mutezili görüşü desteklediğini ve Mutezili görüşleri için bir dayanak oluşturma çabası içerisinde olduğunu görebiliriz.¹⁷⁷ Zira Mutezile'nin hüsün-kubuh konusundaki görüşünün¹⁷⁸ rüyadaki Aristoteles'in “iyinin ne olduğu” sorusuna verdiği cevap ile uyum içinde olduğunu görmekteyiz. Burada soru şudur: Me'mun Cabiri'nin iddia ettiği gibi yalnızca Abbasi devleti içerisindeki eski İran dinlerinin uyanışını engellemek amacıyla karşı saldırı cihetinden mi rüyayı öne sürmektedir? Bu, muhtemel yorumlardan biri olabilir. Fakat Me'mun'un İranlı ideolojiye karşı yanına almak istediği felsefe, salt akılcı bir Aristoteles felsefesi midir? Antik felsefenin İskenderiye yoluyla İslam dünyasına geçmiş olması neticesinde Helenistik öğeleri de bünyesinde barındırıyor olması¹⁷⁹, bu sebeple Yeni Eflatuncu bir karaktere

İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, C. I, s. 259-291.

¹⁷⁴ Cabiri, a.g.e., s. 41.

¹⁷⁵ Hamilton Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak vd., İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991, s. 85-86.

¹⁷⁶ Cabiri, a.g.e., s. 41.

¹⁷⁷ Fahri, a.g.e., s. 16-17; James Pavlin, “Sünni Kelam ve Kelamî İhtilaflar”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, C. I, s. 138;

¹⁷⁸ Ramazan Altıntaş, “Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 99.

¹⁷⁹ İslam'da Aristoculuk'un özet bir açıklaması için bkz: Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, y.y., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 41-42.

bürünmüş olması ve bu akımın benimsediği felsefe ve din uzlaştırmasını da bünyesinde bulundurduğuna dikkat çekmek gerekir.¹⁸⁰

Öte yandan Dimitri Gutas rüyanın iki farklı versiyonundan bahsetmektedir. Bu başlığın girişinde zikrettiğimiz, klasik anlatılarda geçtiği şekliyle Yahya b. Adî'nin aktardığı versiyon için Gutas şöyle der:

Yahya Yunanca'dan çevrilen külliyatın sorumlusunun Hilafet makamı olduğunu ilan edecek ve tüm İlkçağ düşünürleri arasında en seçkin yeri Aristoteles'e verecekti. Yahya'nın rüyadan yararlanması'nın nedeni, Halifeyi ve tabii ki çeviri hareketini kutsayan, o dönemin entelektüel iklimiyle uyumlu bir meşrulaştırma öyküsü oluşturmaktır.¹⁸¹

Bu bağlamda Gutas'a göre, Yahya b. Adî'nin de içerisinde bulunduğu mütercimlerin Yunan felsefesini tercüme etmeleri en kıymetli faaliyettir. Aynı zamanda halifelerin hamisi olduğu tercüme hareketini temsil eden bir figür olarak rüyadaki otorite şahsiyetin Aristoteles olması dikkat çekicidir. Zira Aristoteles, Yahya b. Adî'nin başkanlığını yaptığı Bağdat'taki Meşşai okulun düşünsel atasıdır ve halifenin Aristoteles rüyası, Bağdat'taki diğer felsefe akımları içerisinde, Yahya b. Adî'nin bağlı olduğu felsefi geleneğin hatırı sayılır bir destekçisi ve meşruiyet kaynağı olarak görünmektedir.¹⁸²

Bu anlamda amaç bakımından Gutas'ın görüşü ile Cabiri'nin görüşü paralellik göstermektedir. Cabiri, İran ideolojisine karşı durmak amacıyla Me'mun'un akılcı bir yaklaşım benimsediğini, bu yaklaşımına meşru bir zemin oluşturma aracı olarak da Aristoteles rüyasının ortaya atıldığını iddia etmekteydi. Diğer yandan Gutas'ın iddiasına göre rüya, Bağdat'taki Aristotelesçi okulun faaliyetlerinin, en yüce faaliyetler olduğunu kanıtlama çabası içerisindeki Yahya'nın kullandığı bir argümandır. Her iki görüşte de rüya belli bir konunun veya görüşün meşruiyet zemini kazanmasına imkân sağlayan bir araç olarak öne çıkmaktadır.

Gutas'ın ikinci versiyon olarak bahsettiği Abdullah b. Tahir anlatımında ise rüya aşağıdaki gibi anlatılmaktadır:

¹⁸⁰ İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü", Konya, *Marife Dergisi*, S. 3 (2006), s. 170.

¹⁸¹ Gutas, a.g.e., s. 103.

¹⁸² A.g.e., s. 105.

Me'mun şöyle dedi, "Rüyamda bir adam gördüm. Filozofların meclisinde oturuyordu ve ona; 'Sen kimsin?' dedim.

'Filozof Aristoteles' diye cevapladı.

'Ey filozof en iyi konuşma nedir?' dedim,

'Kişinin kanaatine göre doğru olan ne ise, odur' diye cevapladı.

'Sonra nedir?' dedim.

'Sonuçlarından insanın hiç korku duymayacağı şeydir' dedi.

'Ondan sonra nedir?' dedim.

'Ondan başka her şey eşek anırmasına benzer' dedi."

Me'mun dedi ki, " Eğer Aristoteles yaşıyor olsaydı, rüyada söylediğine ekleyecek bir şeyi olmazdı. Çünkü bu konuşmada söylenmesi gereken her şeyi topladı ve gereksiz bir şey söylemekten kaçındı."¹⁸³

Me'mun'un yakın danışmanı Abdullah b. Tahir'in anlatımında *rey/kanaat*, *akılla* yer değiştirmiştir. Bu basit bir yer değişikliğinden ibaret değildir. Gutas bu ikinci versiyon için Abbasi devletinin benimsemiş olduğu Sasani ideolojisinin *merkeziyetçilik* anlayışının bir gereği olarak rüyanın propaganda aracı olarak görüldüğünü belirtir.¹⁸⁴

Gutas'a göre rüya dönemin farklı birçok dini fırkaya bölünmüş Müslüman toplumunu tek bir görüş etrafında toplamak, dini grup üyelerince son karar mercii olarak görülen grup liderlerinin Müslüman toplum üzerindeki otoritelerine son vermek ve merkeziyetçiliği kuvvetlendirmek amacıyla Halife Me'mun'un yakın çevresince uydurulmuştu. İbn Tahir'in anlatımında Aristoteles, en iyi konuşmanın *rey'e*/kişisel kanaate uygun olanın olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁵ Bu noktada Gutas, dönemin Müslüman toplumunun gündemini oluşturan, "rey" in dindeki yerinin ne olması gerektiği tartışmalarını hatırlatır. Kur'an ve Sünnet'in yorumlanmasını dini bir grubun liderine bırakmak demek, dini otoriteyi dini grup liderlerinin eline vermek

¹⁸³ A.g.e., s. 99.

¹⁸⁴ Gutas'a göre Me'mun'un Bizans'a düzenlediği seferler de aslında merkeziyetçilik anlayışının bir neticesidir. Kültürel anlamda varlığı sona ermiş Bizans'ın siyasi varlığı da sonlanmalıdır. Zira felsefi mirasa Bizans, Helen düşmanlığı tavrıyla yüz çevirmiştir. Müslümanlar ise İslam sayesinde antik bilimlerin koruyuculuğunu yapmakta, bu mirasa sahip çıkmaktadırlar. Bu bağlamda tercüme hareketi Müslümanlara ideolojik bir alt yapı hazırlamıştır. Yunan mirasına sırt çevirmiş Bizans tavrına karşı tercüme hareketi Abbasi toplumunun gözünde değer kazandı. Bknz: Gutas, a.g.e., s. 87.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 100.

demektir.¹⁸⁶ Bu ise Me'mun'un yukarıda bahsettiğimiz merkezîyetçilik anlayışına ters düşmektedir. Bu anlamda Gutas'a göre İbn Tahir'in anlatısı Me'mun'un merkezîyetçilik anlayışıyla paralellik göstermektedir. Hülâsa Gutas'a göre rüyanın bu ikinci versiyonunun çeviri hareketiyle bir ilgisi yoktur. Onunla Me'mun'un otoritesini kuvvetlendirmek gibi yalnızca politik bir amaç güdülmektedir.

Halife Me'mun'un rüyası hakkındaki farklı yorumlar çerçevesinde şunu ifade etmek mümkün gibi görünmektedir: Aristoteles rüyası genelde akılcılık hareketinin, özelde ise Me'mun'un Mutezili görüşleri için halk nezdinde meşru bir zemin oluşturma çabası olarak "siyasi" bir rüya olarak gözükmektedir. Klasik anlatının İbn Nedim'in anlatısına dayanarak "Aristoteles rüyasının tercüme hareketini başlatan kıvılcım olduğu" şeklindeki yorumu makul görünmemektedir. Zira Aristoteles'in Abbasi toplumunda etki yaratabilmesi için onun önceden tanınması ve biliniyor olması gerekir. Halife Mansur döneminde İbn Mukaffa tarafından kısmen yapılmış olan *Organon* çevirileri¹⁸⁷ de bu görüşümüzü desteklemektedir. Dolayısıyla Me'mun'un rüyasını, tercüme hareketinin "sebebi" değil, "bir sonucu" olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir. Hem Cabiri'nin, hem Gutas'ın rüya ile ilgili yorumlarında, kabul görmesi istenen görüşün ya da konunun Aristoteles aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılıyor olması, dikkat çekicidir. Din dışı bir şahsiyetin Abbasi toplumunda otorite kabul ediliyor olması, tercüme hareketi sayesinde felsefenin Müslüman zihinlerde meşru bir zemin bulduğunun göstergesidir. Bu anlamda Halife Me'mun'un Aristoteles rüyası, tercüme hareketinin dönüştürdüğü Müslüman toplumun bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

2. TERCÜME HAREKETİNİN DİNAMİZM KAYNAĞI: HAMİLER

Beytü'l-Hikme çevresinde devam eden tercüme hareketinin, Abbasi toplumunun farklı kesimlerinden geniş çaplı destek bulduğu ve onunla toplumsal bir dönüşümün gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Abbasi halifeleri başta olmak üzere saray eşrafı, vezirler, kâtipler gibi üst düzey devlet görevlileri yanında, bilim insanları ve mütercimlerin kendileri de tercüme hareketinin hamileri arasında

¹⁸⁶ A.g.e., s. 101.

¹⁸⁷ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 162, 163; Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim İbnü'l Kiftî, *İhbarü'l-Ulema bi-Ahbari'l-Hükema*, thk. Abdülmecid Diyab, Kuveyt: Mektebetu İbn Kuteybe, (t.y.), C. 1, s. 49.

bulunmaktadır.¹⁸⁸ Bu anlamda çeşitli toplumsal gruplardan oluşmuş, tercüme hareketini finanse eden hamilerin incelenmesi, yaklaşık iki asır süren tercüme hareketinin motivasyon kaynaklarının anlaşılır kılınması adına önem arz etmektedir.

Hamilerin, destek oldukları tercüme çalışmaları üzerinde yadsınamaz bir etkileri bulunmaktadır. Bu bakımdan tercüme hareketi açısından hamilik kurumunun önemli bir yeri vardır. Çeviri bilimci Andre Lefevere çeviri hareketlerine dair birtakım üst kavramlar üretmiştir. Ona göre, çeviri mekanizmalarından biri olan hamilik kurumunun üç önemli bileşeni vardır. Bunlar: *İdeoloji*, *ekonomi* ve *statüdür*.¹⁸⁹ Biz Lefevere'nin kavramlarıyla meseleye yaklaşmanın Beytü'l-Hikme çevresinde gerçekleşen tercüme hareketinde, hamilerin rolünü daha anlaşılır kılacağını düşünüyoruz.

İlk olarak ideoloji kavramına değinecek, hamiliğin diğer iki bileşeni olan ekonomi ve statü kavramlarını bu başlığın son kısmında ele alacağız. Çevirmenler çevirilerini belirli bir zamanda ve belirli bir mekânda, diğer bir deyişle belirli bir kültürde gerçekleştirmektedirler. Çevirmenlerin kendilerini ve kültürlerini anlama biçimleri, tercüme ettikleri metinlere de tesir etmektedir. İçinde bulunulan kültürün ideolojisi genellikle hamiler tarafından dayatılır. Genede çevirmenler hâkim ideoloji doğrultusunda çeviri yapmak durumunda kalırlar -gönüllü yaptıkları da söylenebilir- zira hamiler ideolojik söyleme uygun mütercimleri tercih etmektedirler. Hâkim ideolojinin aksine gerçekleştirilen bir tercümenin, yayımlanma imkanı bulması zordur. Dolayısıyla yalnız iyi bir çevirmen olmak, çeviri işini almak anlamına gelmemekte, aynı zamanda hâkim ideolojiyle özdeşleşmiş içerik gerekmektedir. Bu anlamda hamiler ideolojiye uygun çevirileri desteklerken, uygun bulmadıkları çevirilerin yayımlanmasına engel olabilmektedirler.¹⁹⁰

Beytü'l-Hikme çevresindeki mütercimlerin farklı kültür ve etnik kökenlerden gelmeleri dolayısıyla farklı ekollere mensup olduklarını görmekteyiz. Bu anlamda Farsçadan tercüme yapan kimi mütercimlerin Şuubiyye akımına mensup olmaları sebebiyle Fars adet ve kültürünü öven tercüme yapımları, ideolojinin tercüme üzerindeki belirleyiciliğine örnek gösterilebilir. Diğer yandan halifelerin

¹⁸⁸ Gutas, a.g.e., 122.

¹⁸⁹ Muhammed Zahit Can, "Arap Abbasi ve Modern Türk Dönemi Çeviri Hareketlerinin Andre Lefevere'nin Yaklaşımıyla İrdelenmesi", *Avrasya Bilimler Akademisi Avrasya Sanat ve Medeniyet Dergisi*, S. 2 (2015), s. 60.

¹⁹⁰ Can, a.g.m., s. 60.

tercüme hareketini desteklemelerinin nedenleri arasında devletin sürekliliğini sağlama arzusu gösterilebilir. Abbasi halifeleri geniş bir coğrafyaya hakim olan, çok uluslu devlet yapısını sürdürebilmek için önceki medeniyetlerin tecrübelerinden faydalanmaya ihtiyaç duymuşlardır. Giderek büyüyen devletin ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için farklı bilim dallarından faydalanmak gerekmiştir. Bu bağlamda Abbasi halifelerinin tercüme hareketine destek verme nedenlerinden biri, tecrübe aktarımını sağlamak olmuştur. Abbasi devletinin ilk zamanlarında tıp, astronomi, matematik gibi pratik fayda sağlayan alanlarda tercüme yapılması, bunun bir göstergesidir. Abbasi devletinin ilerleyen dönemlerinde ise dinin savunulması amacıyla felsefe ve mantık alanlarına ihtiyaç duyulmuş, halifeler bu alanlardaki tercümelere ağırlık vermişlerdir. Örneğin zenâdîka hareketiyle mücadele için Mehdi, Aristoteles'in *Topika*'sını tercüme ettirmiş, Mutezile kelamına ilgi duyan Me'mun mantık ve felsefe eserlerinin tercümesine ağırlık vermiştir.

Abbasiler dönemi tercüme hareketini himaye edenler, yalnızca halifelerden ibaret olmamıştır. Halife ailelerinden Mutasım'ın oğlu Ahmed, öğretmeni Kindî'den İbn Naima el-Hımsî'nin çevirdiği *Esulucya*'nın beğenmediği üslubunu düzeltmesini istemiş, Kusta b. Luka'dan da matematik ve astronomi alanlarında eserler çevirmesini istemiştir.¹⁹¹ Mütevekkil'in cariyesi ve el-Mu'tez'in annesi Kabiha, Huneyn b. İshak'tan sekiz aylık ceninler ile ilgili bir kitap hazırlamasını istemiştir.¹⁹²

Bilim insanları arasında gösterebileceğimiz Cündişapurlu hekim aileler, Buhtîşular, Maseveyhler ve Tayfuriler tıpla ilgili birçok çalışmaya öncülük etmişler, Huneyn b. İshak'a Calinos'un birçok kitabını tercüme ettirmişlerdir.¹⁹³ Memun'un himayesinde, Beytü'l-Hikme'nin ünlü bilginleri arasında yetişen Benû Musa, Bizans topraklarında bulunan felsefe, hendese, musiki, aritmetik ve tıpla ilgili yazma eserleri getirterek bunların tercümesi için Huneyn b. İshak, Hubeyş b. Asam ve Sabit b. Kurra'ya aylık 500'er dinar ödemişlerdir.¹⁹⁴

¹⁹¹ Gutas, a.g.e., s. 125.

¹⁹² A.g.e., s. 125.

¹⁹³ A.g.e., s. 130.

¹⁹⁴ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 260; İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 224-226; Hitti, a.g.e., s. 481.

Hamilik yapanlar arasında mütercimlerin kendilerini de görmekteyiz. Huneyn b. İshak, *Risale* adlı eserinde sık sık atıfta bulunduğu Galen'in kitaplarını oğlu İshak b. Huneyn ve yeğeni Hubeys Asam'a tercüme ettirmiştir.¹⁹⁵

Abbasi dönemi tercüme hareketine destek veren bir diğer grup, bürokratlar olmuştur. Me'mun'un danışmanı, aynı zamanda Bağdat valisi olarak görev yapan İshak b. İbrahim el-Hüseyin (ö. 849) Huneyn b. İshak'a beslenme üzerine bir kitap sipariş etmiş, Huneyn bu istek üzerine özellikle Galen'in eserlerine dayanarak *Fi Kuvve'l-Agziye (Besinlerin Özellikleri Hakkında)* isimli eseri telif etmiştir. Yine Tahiri ailesine mensup felsefe, müzik, astronomi ve matematik alanlarında uzman, aynı zamanda Merv ve Harezm valisi olan Mansur b. Talha b. Tahir, tıp alanında *Kitabü'l-Vücut*'u yazmış, daha sonraları büyük İslam hekimi Razi bu kitaba bir eleştiri yazmıştır.¹⁹⁶ Abbasi sarayında görev yapmakta iken Müslüman olan, Nasturi Arap el-Kasım b. Übeydullah b. Süleyman b. Vehb (ö. 904) Halife Mutezid ve Muktefi'ye vezirlik görevinde bulunduğu sırada, İshak b. Huneyn'e Aristoteles'in *Fizik* kitabının tercümesini sipariş etmiştir.¹⁹⁷ Yine Mutemid'in vezirliğini yapmış, sonradan Müslüman olan Nasturi el-Cerrah ailesine mensup Ebu Muhammed el-Hasan b. Mehled b. el-Cerrah (ö. 882), Kusta b. Luka'dan hacılar için bir kitap yazmasını istemiştir. İbn Nedim, Ebu Osman ed-Dımeşkî'nin, aynı ailenin üyelerinden alim bir kişiliğe sahip Ali b. İsa'nın (ö. 946) emrinde çalıştığını kaydetmiştir.¹⁹⁸

Devlet görevlilerinin tercüme hareketiyle ne denli bütünleştiğini ortaya koyması açısından Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyat isimli şahıs iyi bir örnektir. Ailesinin ticaretle meşgul olmasına rağmen, kendisi kâtip olmak isteyen İranlı Müslüman Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyat (ö. 847), idarî işlerdeki yeteneği sayesinde bu amacına ulaşmıştır. Huneyn b. İshak'tan Galen'in *Fi's-Savt (Ses Üzerine)* isimli eseri tercüme etmesini istemiş, tercümenin ardından bazı kavramları kendisi uygun bulduklarıyla değiştirmiştir. Bu mevkiye layık olduğunu göstermek

¹⁹⁵ İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 262.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 128.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 129.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 130.

için de bilim adamı olmamasına rağmen, tercüme için birçok bağışta bulunmuş, mütercimler için ayda 2000 dinar harcadığı rivayet edilmiştir.¹⁹⁹

Öyle görünüyor ki bürokratlar, sipariş verdikleri tercüme yanında, zaman zaman eser telifi için de istekte bulunmuşlar, kimi zaman bizzat kendileri eser telifi yapmışlardır. Bu da onların ilim tahsiliyle yakından ilgili olduklarını göstermektedir. Elbette devlet görevini aksaksız sürdürebilmek için burada görev yapan kişilerin belli bir bilgi birikimine sahip olmaları gereklidir. Dil, edebiyat ve hadis alimi İbn Kuteybe (ö. 889) devletin idari büroları olan divanlarda²⁰⁰ çalışmak isteyen bir kâtipte bulunması gereken özellikleri şöyle anlatmaktadır:

Benim eserlerimin yanında (dilbilim, edebiyat ve din eğitimi veren kitaplar), geometrik şekilleri öğrenmek (kâtip için) zorunludur. Çünkü arazi ölçümleri yapabilmek için dik, dar ve geniş üçgeni ve üçgenlerin yüksekliklerini, çeşitli türde dörtgenleri, yayları ve diğer yuvarlak şekilleri ve düşey çizgileri bilmesi gereklidir. Bilgisini (tahrir) defterlerinde değil, arazide pratik olarak sınavabilmesi için bunları bilmesi gereklidir. Çünkü teorik bilgi hiçbir şekilde pratikte kazanılmış tecrübeye benzemez.²⁰¹

İbn Kuteybe'nin aktardığına göre divanda görev yapacak bir kâtipin dilbilim, matematik, geometri gibi ilimlere sahip olması gerekir. Mülklerin taranması, miras yolu ile el değiştirmeleri gibi işlemler aritmetik hesaplara dayanmaktadır. Ayrıca gelirlerin toplanacağı zamanı güneş yılına göre hesaplamak, ay yılı ile güneş yılı arasındaki geçiş hesabını yapmak ise astronomi bilgisi gerektirmektedir. Dolayısıyla divanda çalışacak olan memurun bu bilgilere sahip olması gerekmektedir. Buna göre bu ilimlerle ilgili metinlerin ve kâtiplere bu eğitimi verecek kişilerin olması gerekir.²⁰²

Divanların Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan döneminde Arapçalaştırıldığını hatırlayacak olursak, buradan devlet kadrolarında görev yapacak Arap ve Müslüman kâtiplerin o zamandan itibaren var olduklarına ulaşabiliriz.

¹⁹⁹ A.g.e., s. 128-129.

²⁰⁰ Divan, devlet idaresindeki muhtelif idari, mali ve askeri hizmetlerin yerine getirilmesinde kullanılan defterlere, bunların ve devlet memurlarının bulunduğu yere verilen isimdir. Bkz: ed-Düri, a.g.m., C. 9, s. 377-381.

²⁰¹ A.g.e., s. 108.

²⁰² Saliba, a.g.e., s. 70-71.

Abbasiler döneminde de bu gelenek devam etmiş, divanların dili Arapça olarak kalmıştır. George Saliba bu noktada rekabet teorisi olarak adlandırılan²⁰³ iddiasını ortaya koymaktadır. Abbasi sarayında çoğunluğunu Zerdüşt ve Hıristiyan kadroların oluşturduğu bürokratlar divanın Arapçalaşmasıyla uzmanlık alanlarını kaybetmişler, sahip oldukları saygınlığı ve uzmanlığı yeniden kazanabilmek için dil ve bilim seviyelerini geliştirmek istemişler, bu yolda birbirleriyle yarışa girmişlerdir. Statülerini kaybetmiş olmanın acısıyla hem kendilerini hem çocuklarını antik eserlerde işaret edilen ileri seviyedeki bilimlere öğrenmeye teşvik etmişler, böylece yeni çevirileri himaye etmişlerdir. Saliba, dindaşlarının Huneyn b. İshak hakkındaki kötülemelerini saraydaki rekabet ortamına örnek olarak gösterir: “o sadece bir çevirmen, hekim değil.” Huneyn b. İshak mesleki ehliyetinin kötülenmesinden hayıflanarak bahsetmektedir. Saliba iddiasına kanıt olarak klasik kaynakların Yunan ve Fars bilimlerini bilen ailelerin Abbasi saraylarındaki konumlarına geri döndüklerini kaydettiğini belirtir, fakat eser ismi vermez.²⁰⁴ Bu aileler kâtiplik görevinden daha hassas yerlerde, halifenin yakın kişisel danışmanları olarak çalışmaya başlamışlardır.²⁰⁵ Nihayet saraydaki yarışa -devlet ve bilim dilinin Arapça olmasıyla- Arap ve Müslüman unsurlar da katılarak antik bilimlere öğrenmeye ve tercüme yaptırmaya başlamışlardır. Böylece Abbasi sarayındaki rekabet ortamı yeni tercümelerin yapılmasında ve bilimin gelişmesinde itici güç olmuştur.

Bu noktada, yukarıda değinmiş olduğumuz hamiliğin diğer iki bileşeni *ekonomi* ve *statü* kavramlarından bahsetmeyi uygun buluyoruz. Hamiler himayeleri altında çalışan mütercimlere maddi destek sağlamaktadırlar. Bu sebeple *ekonomi*, tercüme üzerinde belirleyici bir role sahiptir. Aynı zamanda hamiler, çevirmenlerin belli bir statü ve o statünün getirdiği saygınlığı kazanmasına vesile olmaktadır. Mütercimlerin itibar sahibi olmasını, tanınmasını sağlamak, tercümeyle finanse edenin elinde olduğundan, hamiler çevirmenlere belli bir *statü* kazandırabilirler.²⁰⁶ Dikkat edilirse Lefevre'nin yaklaşımı Saliba'nın rekabet teorisiyle paralellik göstermektedir. Zira Saliba'ya göre saraydaki işlerini ve statülerini yeniden kazanma arzusu içerisindeki bürokratlar kendilerini yeniden vazgeçilmez kılmak amacıyla

²⁰³ Burcu Bayer, “Halife Memun’un Rüyası: Beytü’l- Hikme ve Bağdat’taki Çeviri Hareketine Dair Argümanların Değerlendirilmesi”, *Tezkire Dergisi*, S. 63 (2018), s. 59.

²⁰⁴ A.g.e., s. 77.

²⁰⁵ A.g.e., s. 76.

²⁰⁶ Can, a.g.m., s. 61.

sahip oldukları bilim seviyesini geliştirmek istemişler, bu sebeple tercüme yapmış ve yaptırmışlardır. Belirli kişiler tercüme için destekleyerek halifelerin benimsediği kültürlülük tavrını göstermişler, böylece halifenin takdirini kazanarak devletin önemli kademelerinde yer alabilmişlerdir.

Öte yandan rekabet teorisi tercüme hareketinin niçin halifeye yakın bürokratların himayesinde gerçekleştiğine açıklık getirmesi bakımından da dikkat çekmektedir.²⁰⁷ Saliba'nın teorisi, bürokratlar arasında gerçekleşen rekabetle ilişkili olarak, tercüme hareketini “dönemin ihtiyaçlarını karşılayan bir etkinlik” olarak karşımıza çıkarmaktadır. Bu yönüyle Beytü'l-Hikme merkezli gerçekleşen tercüme hareketinin sürekliliğine açıklık getirmesi ve dönemin ihtiyaçlarını dikkate alması bakımından önem arz etmektedir.

3. BEYTÜ'L-HİKME ÇEVRESİNDEKİ MÜTERCİMLER VE TERCÜME ETTİKLERİ ESERLER

Abbasi halifelerinin Beytü'l-Hikme'de din ve ırk ayrımı gözetmeksizin mütercimlere maddi-manevi destek olmaları, tercüme faaliyetinin sistemlilik ve süreklilik kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Çoğunluğu Nasturî'lerden oluşan mütercimler arasında Yakubî, Sabî, Zerdüşt gibi farklı dini gruplardan; Fars, Hint, Süryani ve Yunan asıllı olmak üzere farklı etnik kökenlerden ve aynı zamanda hekim, astronom, matematikçi yahut yalnız mütercim gibi farklı mesleklerden uzmanlar bulunmaktaydı.

Sayıları binleri aşan mütercimleri ve tercümelerinin tamamını burada incelememiz elbette çalışmamızın sınırları açısından mümkün görünmemektedir. Ayrıca kaynaklarda mütercimlere ve tercüme ettikleri eserlere dair bilgilerin dağınık halde bulunması mütercimlerin belli bir plan dâhilinde incelenmesini zorlaştırmaktadır. Biz bu başlık altında belli bir grup mütercimi, diğer gruplardan ayırt edici özellikleriyle tarihsel bir sıralama gözeterek incelemeye çalıştık. Bu bağlamda tercüme ettikleri eserleri, en bilinenleri başta olmak üzere zikretmeye çalıştık. Beytü'l-Hikme çatısı altında bir araya gelmiş, kültürel, etnik ve dini kimlik anlamında adeta mozaik bir tablo oluşturan bu kültür elçilerini dört kısma ayırdık:

²⁰⁷ A.g.e., s. 79.

1- Halife Mansur (754-775), Mehdi (775-785) ve Harun Reşid (786-809) dönemi mütercimleri.

2- Halife Me'mun döneminde (813-833) Kindî çevresindeki mütercimler.

3- Huneyn b. İshak (ö. 873), İshak b. Huneyn (ö. 910) çevresindeki mütercimler.

4- Ebu Bişr Metta b. Yunus (ö. 940) ve Yahya b. Adî (ö. 974) çevresindeki mütercimler.²⁰⁸

3.1. HALİFE MANSUR, MEHDİ VE HARUN REŞİD DÖNEMİ MÜTERCİMLERİ

3.1.1. Abdullah b. Mukaffa

Halife Mansur döneminde İslam dünyasında ilk kez mantığa dair eserlerin tercümesini gerçekleştirmiştir.²⁰⁹ İranlı bir mühtedi olan İbn Mukaffa (ö. 759) mantık alanında Aristoteles'e ait Organon adlı eserin ilk üç kitabını (*Kategoriler, Peri-Hermenias, I. Analitikler*)²¹⁰ ve Porphyryus'un *Eisagoge*'sini²¹¹ Farsçadan Arapçaya tercüme etmiştir. Fakat İbn Mukaffa'nın tercümeleri tam bir tercüme değil, Yunanca asıllarının bir özeti mahiyetinde olmuştur.²¹²

İbn Mukaffa'nın en meşhur tercümesi Hintli Beydeba'ya ait daha önce Sanskritçeden Farsçaya çevrilmiş, kendisinin ise Arapçaya naklettiği *Kelile ve Dimne* isimli eserdir.²¹³ Onun bu tercümesinin uzun zaman Arap nesrine örnek teşkil ettiği bilinmektedir.²¹⁴ İbn Mukaffa ayrıca İran tarihi ve kültürüne ait *Hûdaynâme* ve *Ayinnâme* isimli eserleri Farsçadan Arapçaya tercüme etmiştir.²¹⁵

²⁰⁸ Üçer, a.g.m., s. 73.

²⁰⁹ Endelüsi, a.g.e., s. 215-216.

²¹⁰ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 162, 163; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 49; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 98.

²¹¹ Endelüsi, a.g.e., s. 215-216.

²¹² Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969, s. 43.

²¹³ İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 370; İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 413.

²¹⁴ De Lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara: Doğu Matbaası, 1959, s. 58.

²¹⁵ İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 370; İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 413

3.1.2. Sellam b. Ebreş

Harun Reşid dönemi mütercimlerindedir. Aristoteles'in varlık, tabiat ve hareket kavramlarını incelediği *Fizika* kitabını *es-Sema et-Tabiî* adıyla Arapçaya aktarmıştır.²¹⁶

3.1.3. İbrahim el-Fezarî

Astronomi âlimi olan İbrahim el-Fezarî²¹⁷ (ö. 806) genellikle Hindistan'dan gelen kitapları tercüme etmiştir.²¹⁸ Hint elçilik heyetiyle birlikte Bağdat'a gelen bir astronomun yanında getirdiği ve Hint astronomisine dair yazılmış bir eser olan *Siddhanta*, *Zicü's-Sind Hind* adıyla el-Fezarî tarafından tercüme edilmiştir.²¹⁹ *Zicü's-Sind-Hind* tercümesinin daha sonra bir özetini çıkararak Harezmi (ö. 846), buradan öğrendiği bilgilerle özgün bir hesap sistemi geliştirmiştir.²²⁰ Bu anlamda *Siddhanta*'nın el-Fezarî tarafından gerçekleştirilen tercümesi İslam dünyasında astronomik araştırmalara karşı bir ilgi uyandırmış, ancak eserin tercümesi günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca İbrahim el-Fezarî İslamiyet'in ardından usturlabı yapan ilk kişi olma vasfına sahiptir.²²¹

3.1.4. Dönemin Öne Çıkan Özellikleri

Bu bilgiler ışığında genel bir değerlendirme yaptığımızda birinci dönem mütercimlerinin çalışmalarında mantık, astronomi, hendese, aritmetik ve tıp eserleri²²² merkezde bulunmaktadır. İlk dönem Abbasi bürokrasisinde İranlıların ağırlıkta olması nedeniyle, aynı zamanda devlet memuru olarak görev yapan mütercimler İran kültürü ve tarihi üzerine tercüme yapmışlardır. Nevbahtî ailesi, Musa b. Halid, Yusuf b. Halid, et-Temimî, Hasan b. Sehl, Belazuri, Cebele b. Salim, İshak b. Yezid, Muhammed b. Cehm el-Bermekî, Musa b. İsa, Zaduveyh b. Şahuveyh²²³ gibi isimler Farsçadan tercüme yapan diğer isimlerdir. Ayrıca bu dönemde Halife Mansur ve Bermekîlerin yoğun desteğiyle Hint bilimine dair önemli

²¹⁶ Üçer, a.g.m., s.74

²¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Cevat İzgi, "Muhammed b. İbrahim el-Fezarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, C. 12, s. 540-541.

²¹⁸ Demirci, a.g.e., s. 45.

²¹⁹ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 231.

²²⁰ İhsan Fazlıoğlu, "Muhammed b. Musa Harezmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, C. 16, s. 225.

²²¹ İzgi, a.g.m., C. 12, s. 541.

²²² Behiy, a.g.e., s. 181.

²²³ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 152-153.

çeviriler yapılmıştır. Kenkeh el-Hindî, Menke el-Hindî, Dehn el-Hindî Hintçeye tercüme yapan isimler olmuştur. İbn Vahşiyye Nebat dilinden tercüme yapan tek isim olarak bilinmektedir.²²⁴ Yunancadan yapılan tercümelemler de bulunmakla birlikte, denilebilir ki ilk dönem tercümelemlerinde Farsça ve Hintçeden yapılan nakiller ağırlık kazanmıştır.

3.2. HALİFE ME'MUN DÖNEMİNDE KİNDİ ÇEVRESİNDEKİ MÜTERCİMLER

3.2.1. Yahya b. Bitrik

İbnü'l Bitrik (ö. 830) tercümelemlerini doğrudan Yunancadan Arapçaya yapmıştır.²²⁵ Platon'un metafizik ve tabiat alanlarına dair yazmış olduğu eseri *Timaios*²²⁶ ve Batlamyus'un astronomiye dair kaleme aldığı eseri *Sintaksis*'i *Macestî* adıyla tercüme etmiştir.²²⁷

Günümüzde Süleymaniye kütüphanesinde tercüme nüshası bulunan Aristoteles'e ait meteorolojik olayları inceleyen *Meteorologica*'yı *Âsârü'l-Ulviyye* adıyla Yahya Arapçaya tercüme etmiştir.²²⁸ Onun tercümesi günümüze kadar ulaşan tek Arapça nüsha olmuştur. Abdurrahman Bedevi 1961 yılında *es-Sema ve'l-Alem* içerisinde onun tercüme ettiği *el-Âsâru'l-Ulviyye*'yi neşretmiştir.²²⁹ Yine Aristoteles'in *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium* ve *De Generatione Animalium* isimli zoolojiye dair yazdığı eserlerini tek bir kitap halinde *Kitâbü'l-Hayevân* olarak Arapçaya İbnü'l Bitrik tercüme etmiştir.²³⁰ On dokuz bölüm halinde ilk kez Yahya tarafından tercüme edilen eserin *Hayvanların Oluşumu*'na (*De Generatione Animalium*) dair olan kısmı J. Brugman ve H. J. Drossaart Lulofs tarafından yayımlanmıştır.²³¹ Yine Aristoteles'in mantık alanındaki eseri *I. Analitikler*'i Yahya tarafından tercüme edilmiştir.²³² Görünüşe göre Aristoteles kitaplarının tercümesi onun çalışmaları arasında ağırlık kazanmıştır.

²²⁴ A.g.e., C. 2, s. 152.

²²⁵ Nicholas Rescher, İslam Mantık Tarihi, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 158.

²²⁶ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 156.

²²⁷ De Lacy O'leary, a.g.e., s. 73-73.

²²⁸ Kaya, a.g.e., s. 163.

²²⁹ A.g.e., s. 163.

²³⁰ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 170; İbnü'l Kiftî, a.g.e., C. 1, s. 55.

²³¹ Kaya, a.g.e., s. 177.

²³² Rescher, a.g.e., s. 158; Fahri, a.g.e., s. 15.

3.2.2. İbn Naima el-Hımsî

Yakubî bir Hıristiyan olan İbn Naima (ö. 830)'nın en önemli çalışması Kindî'nin isteği üzerine gerçekleştirdiği *Esûlûcyâ*'nın Arapçaya tercümesi olmuştur. İslam dünyasında *el-Rububiyye* adıyla tanınan ve yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilmiş olan *Aristoteles Teolojisi*, gerçekte Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-VI. bölümleridir.²³³ İbn Naima aynı zamanda *De Sophisticis Elenchis*'in tercümesini gerçekleştirmiştir.²³⁴ Onun tercümeleri Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin Arapçaya aktarımındaki ilk sistemli çalışmalardan olmuştur.²³⁵

Bunlardan başka *Fizika*'nın John Philoponus tefsirinin son dört kısmını tercüme etmiş, kalan dört bölümünü ise Kusta b. Luka tercüme etmiştir.²³⁶ Özetle İbn Naima'nın tercüme çalışmaları mantık ve tabiat ilimleri alanında olmuştur.

3.2.3. Haccac b. Matar

Halife Me'mun'un Bizans'ta bulunan antik eserleri Bağdat'a getirmeleri için görevlendirdiği ekibin üyelerinden biri olan Haccac b. Matar²³⁷ (ö. 833) Euclid'in *Elementler* isimli matematik kitabını *Usulu'l-Hendese* adıyla Arapçaya tercüme etmiştir.²³⁸ Haccac, *Haruni* ve *Memuni* olmak üzere iki farklı dönemde aynı eserin tercümesini gerçekleştirmiştir.²³⁹ Ayrıca Batlamyus'un *Macestî*'sini tercüme etmiştir.²⁴⁰ Bugün onun tercümesi Leiden Üniversitesinin kütüphanesinde bulunmaktadır.²⁴¹ Haccac'ın *Macestî* tercümesi teknik terimler ve dil açısından düzgün bir Arapça ile çevrilmiş, hem de eserin Yunanca aslında bulunan hatalar düzeltilmiştir.²⁴²

²³³ [Plotinus], *Üsulucya/Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel, Ankara: TÜBA Yayınları, 2017, s. 15.

²³⁴ İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 249; İbnu'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 51.

²³⁵ Rescher, a.g.e., s. 161.

²³⁶ Kaya, a.g.e., s. 144.

²³⁷ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 142.

²³⁸ A.g.e., C. 2, s. 208.

²³⁹ A.g.e., C. 2, s. 208.

²⁴⁰ A.g.e., C. 2, s. 215.

²⁴¹ Saliba, a.g.e., s. 32.

²⁴² A.g.e., s. 32.

3.2.4. Yuhanna b. Maseveyh

Harun Reşid'in saray hekimliğini yapmıştır ve kaynaklarda tıp alanında birçok eser verdiği kaydedilmektedir.²⁴³ Süryani bir Hıristiyan olan Yuhanna²⁴⁴ (ö. 857) Bağdat'a gelmeden önce Cündişapur'daki Nasturi tıp akademisinde hocalık yapmıştır. Cürcis b. Buhtişu'nun öğrencisi olan Yuhanna²⁴⁵ hakkında kaynaklar iyi bir mütercim oluşundan bahsetmekle birlikte²⁴⁶ tercümelerine dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır.²⁴⁷

3.2.5. Kusta b. Luka

Mantık ilminde tanınmış bir mütercim olan Kusta b. Luka (ö. 912), Kindi çevresi mütercimlerindedir.²⁴⁸ Yunanca ve Arapçayı iyi derecede bilmektedir.²⁴⁹ Yunan asıllı Kusta'nın özellikle Yunan matematik metinlerinin nakillerini gerçekleştirdiği, kaynaklarda geçmektedir.²⁵⁰ *Fizika*'nın İskender Afrodisi tefsirinin 4, 5, 7, ve 8. bölümlerinin, John Philoponus tefsirinin ise 1-4. bölümlerinin tercümesi Kusta b. Luka'nın Arapçaya aktardığı şerhlerdir.²⁵¹

Bir başka mütercim Astas da Kindi'nin isteği üzerine Aristoteles'e ait *Metafizika*'nın "Beta" bölümünden sonuna kadar olan kısımlarını tercüme etmiştir.²⁵²

3.2.6. Dönemin Öne Çıkan Özellikleri

Kindi çevresi mütercimlerinin öne çıkan özelliği, Aristoteles tercümelerinin yanında, İskender el-Afrodisî, Nichomachus, Plotinus, Proclus, John Philoponus ve Olympiodorus, Stephanus²⁵³ gibi Aristoteles şarihlerine ait eserlerin çevirilerini gerçekleştirerek tercüme hareketine ivme ve nitelik kazandırmış olmalarıdır. Kindî, Platon ve Aristoteles'i, İskender Afrodisî, Porphyrius ve John Philoponus gibi Aristoteles üzerine şerh yazan Yeni Eflatuncular vasıtasıyla tanıdığından, Aristoteles yorumları Yeni Eflatuncu geleneğe dayanmaktadır. Kindî tüm antik felsefeyi tek bir

²⁴³ Ebu Davud Süleyman b. Hassan el-Endelüsi İbn Cülcül, *Tabakatü'l-Etıbbı ve'l-Hükema*, thk. Fuad Seyyid, 2. b., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985, s. 65.

²⁴⁴ A.g.e., s. 65.

²⁴⁵ Rescher, a.g.e., s. 164.

²⁴⁶ İbn Cülcül, a.g.e., s. 65; İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 246.

²⁴⁷ Fahri, a.g.e., s. 31.

²⁴⁸ Keklik, a.g.e., s. 47.

²⁴⁹ İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 149; İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 293.

²⁵⁰ Rescher, a.g.e., s. 176.

²⁵¹ İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 52.

²⁵² A.g.e., C. 1, s. 56.

²⁵³ Üçer, a.g.m, s. 74.

sistem olarak görmekte, hem Aristoteles felsefesinin hem Platon'un hakikati savunduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Aristoteles ve Platon arasında bir uyum olduğu fikrine sahiptir.²⁵⁴ Elbette bu durum Kindi'nin editörlüğünü yaptığı tercümelere de yansımıştır. Genel olarak bu dönemde yapılan tercümelere mantık ve teoloji ağırlıklı olmuştur. Kindi çevresi de dâhil olmak üzere, bu döneme kadar yapılan tercümelere, metindeki kelimelerin anlamlarına sadık kalarak kelime kelime karşılıklarının verildiği çeviriler olmuştur.

3.3. HUNEYN B. İSHAK ve İSHAK B. HUNEYN ÇEVRESİNDEKİ MÜTERCİMLER

3.3.1. Huneyn b. İshak

Beytü'l-Hikme döneminin önde gelen mütercim ve âlimi Huneyn b. İshak (ö. 873), Arapça ve Yunancayı iyi derecede bilmekteydi.²⁵⁵ Yuhanna b. Maseveyh'in öğrencisi,²⁵⁶ Süryani bir Hıristiyan olan Huneyn'in hocasının ardından Beytü'l-Hikme'nin yöneticiliği görevini üstlendiği, kaynaklarda geçmektedir.²⁵⁷

Aristoteles'e ait *Peri-Hermenias*'ı, *I. Analitikler* ve *II. Analitikler*'in bir kısmını Süryaniceye nakletmiştir²⁵⁸. Ayrıca *Peri-Hermenias*'ın bir özetini yazmıştır.²⁵⁹ Aristoteles'in kainat hakkındaki görüşlerini belirttiği eseri *De Caelo et Mundo*'dan seçtiği on altı makaleyi Arapçaya nakletmiş, Yahya b. Bitrik'in bu esere yaptığı Arapça tercümeyle gözden geçirerek gerekli düzeltmeleri yapmıştır.²⁶⁰ *De Generatione et Corruptione* ve *De Anima'nın* Süryaniceye tercümesini gerçekleştirmiştir.²⁶¹ Ayrıca *Meteorologica*'nın kendi görüşlerini de belirttiği bir özetini yazmıştır. Yine Aristoteles'in tabiat ilimleri alanındaki eserlerinden biri olan *Fizika*'ya İskender el-Afrodisi'nin yazdığı şerhin ikinci bölümünü Yunancadan Süryaniceye nakletmiştir.²⁶²

²⁵⁴ Peter Adamson, "Kindi ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s. 41-42.

²⁵⁵ İbn Cülcül, a.g.e., s. 68.

²⁵⁶ A.g.e., s. 66, 68.

²⁵⁷ Rescher, a.g.e., s. 171.

²⁵⁸ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 161, 162; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 49.

²⁵⁹ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 162; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 49.

²⁶⁰ Kaya, a.g.e., s. 150.

²⁶¹ İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 54.

²⁶² İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 52.

Bunlardan başka Platon'a ait *Kanunlar'ı* Arapçaya aktarmıştır.²⁶³ İbn Nedim, *Timaios*'u Huneyn b. İshak'ın naklettiğini yahut Yahya b. Bitrik'in *Timaios* tercümesini ıslah ettiğini aktarır.²⁶⁴ İbnü'l Kıftî ise *Devlet* kitabını tefsir ettiğini aktarmaktadır.²⁶⁵ Bunlara ilaveten Cürcis b. Buhtîşu'nun *Künnaş* ismiyle derlediği Süryanice kitabı da Arapçaya tercüme etmiştir.²⁶⁶

Huneyn b. İshak, Mütevekkil döneminde, o zamana değin yapılan tercümelerin düzeltilmesiyle görevlendirilmiştir. Huneyn'e bu görevinde İstafan b. Basil, Hubeş b. A'sam, Musa b. Ebi Halid gibi isimler yardımcı olmuşlardır.²⁶⁷

Huneyn tercümelerini genellikle Yunancadan Süryaniceye yapmıştır. *Peri Hermenias*'a oğlu İshak'la birlikte yazdığı özet, çalışmaları arasındadır.²⁶⁸ Huneyn b. İshak Yunancayı öğrenmek için gittiği İskenderiye'den Bağdat'a döndükten sonra Yuhanna b. Maseveyh ve diğer birçok hekim onun tercüme çalışmalarına ihtiyaç duymuştur. Huneyn ve ekibi Galen'in neredeyse tüm eserlerini Arapçaya tercüme etmişlerdir.²⁶⁹

3.3.2. İshak b. Huneyn

Huneyn'in oğlu ve yardımcısı İshak b. Huneyn (ö. 911), kimi zaman Yunancadan, kimi zaman Süryaniceden tercümeler yapmıştır.²⁷⁰ O, Arapçaya yaptığı tercümelerle meşhurdur. Kaynaklar onun Yunanca ve Süryaniceyi iyi derecede bildiğini, bu konuda babasını bile geçtiğini kaydetmektedir.²⁷¹ Babasının tercüme tıp alanına yoğunlaşırken, İshak b. Huneyn daha çok felsefe ve mantık alanında tercümeler yapmıştır.

İshak, babası Huneyn'nin Süryaniceye aktardığı *Peri-Hermenias*'ı Arapçaya nakletmiştir.²⁷² Yine babasının bir kısmını Süryaniceye tercüme ettiği *I. Analitikler'in* kalan kısmını ve *II. Analitikler'in* tamamını Süryaniceye tercüme

²⁶³ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 155; İbnü'l-Kıftî, a.g.e., C. 2, s. 28.

²⁶⁴ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 156.

²⁶⁵ İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 28.

²⁶⁶ Hasan Doğruyol, "Buhtîşu", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, C. 6, s. 378.

²⁶⁷ İbn Cülcül, a.g.e., s. 69.

²⁶⁸ Kaya, a.g.e., s. 95.

²⁶⁹ Hasan Katipoğlu, İlhan Kutluer, "Huneyn b. İshak", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, C. 18, s. 378.

²⁷⁰ İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 105.

²⁷¹ A.g.e., C. 1, s. 105

²⁷² İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 162; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 49.

etmiş, tamamlanan Süryanice tercümeleri de Arapçaya nakletmiştir.²⁷³ Daha sonraları Yahya b. Adî'nin Arapçaya tercüme edeceği *Topika*'yı Süryaniceye tercüme etmiştir.²⁷⁴ Bunlardan başka *Retorika* da İshak tarafından Arapçaya tercüme edilen eserler arasındadır.²⁷⁵ Her ne kadar İbn Nedim *Kategoriler*'i Arapçaya tercüme edenin Huneyn olduğunu söylese de,²⁷⁶ Mahmut Kaya *Kitab el-Makulat*'ın ferağ kaydına dair: "...el-Hasan İbn Suvar bu kitabı Yahya ibn Adiy'nin hattından tashih etti; o da Arapçaya nakleden İshak'ın düsturu (esas metin) ile karşılaştırdı..." bilgisini vermektedir.²⁷⁷ Bu bilgiye göre *Kategoriler*'i Arapçaya tercüme eden ismin Huneyn'in oğlu İshak b. Huneyn olduğu anlaşılmaktadır. İshak b. Huneyn bu yönüyle Aristoteles'in mantık külliyatının hemen hemen tamamını ilk kez tercüme eden isim olmuştur. Ayrıca Aristoteles'in tabiat ilimlerine ait *De Generation et Corruptione* isimli eserini Süryaniceden Arapçaya tercüme etmiştir.²⁷⁸ Platon'a ait *Sophistes*²⁷⁹ ve Euclid'in *Elementler*'i nakilleri arasında yer almış, Sabit b. Kurra onun *Elementler* çevirisini ıslah etmiştir.²⁸⁰

İskender el-Afrodisî'nin *Topika*'nın 1, 5, 6, 7 ve 8. bölümleri üzerine yazdığı şerhi ve Ammonios'un aynı eserin 1, 2, 3 ve 4. bölümlere dair yazdığı şerhleri²⁸¹, Porphyrius'un tefsir ettiği *Nicomachaeen Ahlakı*'nın tamamını, Themestius'un aynı esere yazdığı tefsirinden yalnızca birkaç bölümü Arapçaya nakletmiştir.²⁸² *De Anima*'yı Themestius'un tefsiriyle az bir kısmı hariç Süryaniceden Arapçaya nakletmiştir.²⁸³ Ayrıca *Peri-Hermenias*'ın bir özetini yapmıştır.²⁸⁴

3.3.3. Hubeyş b. A'sam

Huneyn'in yeğeni ve öğrencisi Hubeyş b. A'sam²⁸⁵ (ö. 890) özellikle Galen'in tıp eserlerinin tercümesinde Huneyn'in yardımcılığını yapmıştır.²⁸⁶ Mantıkla ilgili eserleri genellikle tıp alanındaki çalışmaların bir sonucu olarak

²⁷³ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 162,163; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 49.

²⁷⁴ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 163; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 50.

²⁷⁵ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 164; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 51.

²⁷⁶ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 161.

²⁷⁷ Mahmut Kaya, a.g.e, s. 90.

²⁷⁸ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 168; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. I, s. 54; Kaya, a.g.e., s. 155, 192.

²⁷⁹ A.g.e., C. 2, s. 156.

²⁸⁰ A.g.e., C. 2, s. 208.

²⁸¹ A.g.e., C. 2, s. 164; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. I, s. 51.

²⁸² A.g.e., C. 2, s. 171.

²⁸³ Kaya, a.g.e., s. 155, 192.

²⁸⁴ İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 49.

²⁸⁵ İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 230.

²⁸⁶ Rescher, a.g.e.,s. 177.

tercüme etmiştir.²⁸⁷ Yunancadan ve Süryaniceden Arapçaya nakiller yapmıştır. Huneyn onun tercümelerinden övgüyle bahsetmiştir. Üslup olarak benzeşmeleri dolayısıyla Hubeş ve Huneyn'in eserleri zaman zaman karıştırılmıştır.²⁸⁸

3.3.4. Ebu Osman ed-Dımeşki

Eisagoge'nin Süryaniceden Arapçaya tercümesini gerçekleştirmiştir.²⁸⁹ Bu tercüme 1952 yılında Ahmed Fuad el-Ehvanî tarafından neşredilmiştir.²⁹⁰ Ed-Dımeşki (ö. 920) *De Generatione et Corruptione*'i²⁹¹ ve *Topika*'nın ilk 7 kitabını Arapçaya tercüme etmiş, kalan son kısmını İbrahim b. Abdullah tercüme etmiştir.²⁹² İhtimaldir ki birlikte çalışarak kitabı tamamlamışlardır. Abdurrahman Bedevi bu kitabı *Mantuku Aristo* külliyyatı içerisinde neşretmiştir.²⁹³

Ayrıca Ebu Osman ed-Dımeşki, Porphyrius'un *Kategorik Kıyaslara Giriş (el-Kıyasatü'l-Hamliyye)* isimli kitabının Arapçaya tercümesini²⁹⁴ ve Themistius'un Yunan mantık risalesinin Arapçaya tercümesini gerçekleştirmiştir. Themistius'un risalesi Abdurrahman Bedevi tarafından *Mantuku Aristo* külliyyatı içerisinde yayınlanmıştır.²⁹⁵

3.3.5. Sabit b. Kurra

Harran Sabiilerinden olan Sabit b. Kurra (ö. 901), pagan inançları üzerine olduğu kadar mantık, tıp, matematik ve astronomi alanlarında da birçok eser vermiştir.²⁹⁶ Huneyn b. İshak çevresi mütercimlerinden olup Yunanca, Arapça ve Süryaniceyi iyi derecede bilen Sabit b. Kurra, *Peri Hermenias*'ın bir özetini yapmıştır.²⁹⁷ *Fizika*'nın Porphyrius ve Themistius tefsirlerinin muhtelif kısımlarını tercüme etmiştir.²⁹⁸ Batlamyus'un Arapça adı *Kitâbu Cuğrafiya fi'l Mamur ve Sifat*

²⁸⁷ Rescher, a.g.e., 178.

²⁸⁸ İlhan Kutluer, "Hubeş b. Hasan", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, C. 18, s. 267.

²⁸⁹ D'ancona, a.g.m, s. 28-29.

²⁹⁰ Rescher, a.g.e., s. 189.

²⁹¹ İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 54.

²⁹² İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 51.

²⁹³ Kaya, a.g.e., s. 107.

²⁹⁴ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 175.

²⁹⁵ Rescher, a.g.e., s. 190.

²⁹⁶ İbn Cülcül, a.g.e., s. 75; O'Leary, a.g.e., s. 64

²⁹⁷ İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 249; İbn Ebi Useybia a.g.e., s. 215.

²⁹⁸ Kaya, a.g.e., s. 144.

el-Ard olan, mamur yerlerin coğrafi özellikleriyle ilgili eserinin Arapçaya tercümesini gerçekleştirmiştir.²⁹⁹

3.3.6. Dönemin Öne Çıkan Özellikleri

Huneyn b. İshak çevresi mütercimleri daha önce yapılan tercümeleri gözden geçirmelerinin yanı sıra, yeni tercüme yapan uzman bir mütercim ekibi olarak öne çıkmaktadırlar. Huneyn ve çevresi, önceki dönem mütercimlerin kelime kelime yaptığı tercüme aksine, metnin genel anlamına yoğunlaşan çeviriler yapmaları bakımından dikkat çekmektedirler.³⁰⁰ Huneyn b. İshak için tercümenin kalitesini belirleyen şey, onu yazarın elinden çıktığı haliyle aktarmak değil, metnin içeriği ve ne amaçla kullanılacağını bilerek bu hedef doğrultusunda metni tercüme etmek olmuştur.³⁰¹ Onun tercüme anlayışı, ekibindeki diğer mütercimlere de yansımıştır. İbrahim b. Abdullah, İsa b. Yahya b. İbrahim, Musa b. Hali ve İsa b. Ali bu grubun diğer önemli mütercimleri olmuşlardır.³⁰²

Huneyn ve ekibi, Aristoteles'in mantık külliyatının yanı sıra, tabiat felsefesi alanındaki eserlerini de tercüme etmişlerdir. Aristoteles'in mantık alanındaki eserleri *Kategoriler, I. Analitikler, II. Analitikler ve Retorika*'nın yanı sıra, tabiat ilimleri alanında *Fizika, De Generatione et Corruptione, De Anima ve Metafizika* isimli eserleri Huneyn ekibince tercüme edilmiştir. Ayrıca bu grup Galen ve Hipokrat'ın tıp eserlerinin neredeyse tamamını Arapçaya aktarmıştır.³⁰³

Bununla beraber Huneyn ve ekibi, Theophrastus, İskender, Porphyrius, Iamblikos, Themestius, Proclus, John Phyloponus ve Olimpiodorus gibi Yeni Eflatuncu şarihlere ait eserleri de tercüme etmişlerdir.³⁰⁴ İskender el-Afrodisi'nin *Metafizika* üzerine yaptığı şerhin "Lambda" ve "Delta"dan sonraki bölümlerini, Porphyrius'un *Eisagoge*'si, *Kategoriler, Fizika* ve *Nicomachaeon Ahlakı* üzerine yazdığı şerhleri, Sirianus'un *Metafizika* üzerine yazdığı şerhin "Beta" üzerine olan kısmı, Themestius'a ait *De Anima* şerhi Huneyn ve arkadaşları tarafından tercüme edilen şerhlerden bazıları olmuştur.³⁰⁵

²⁹⁹ İbn Nedim, a.g.e.,

³⁰⁰ Üçer, a.g.m., s. 77.

³⁰¹ Gutas, a.g.e., s. 137.

³⁰² Üçer, a.g.m., s. 77.

³⁰³ A.g.m., s. 77.

³⁰⁴ A.g.m., s. 77.

³⁰⁵ A.g.m., s. 77-78.

3.4. EBU BİŞR METTA B. YUNUS VE YAHYA B. ADÎ ÇEVRESİNDE FAALİYET GÖSTEREN MÜTERCİMLER

3.4.1. Ebu Bişr Metta b. Yunus

Yunan asıllı Nasturî bir Hıristiyan olan Metta (ö. 940), tıp ve felsefe eğitimlerini Suriye’de tamamlamıştır.³⁰⁶ İbn Nedim onu “mantıkçıların reisi” olarak nitelendirmiştir. Bağdat okulunun kurucusu olarak görülen Metta, Farabî ve Yahya b. Adî gibi önemli mantıkçıların da hocasıdır.³⁰⁷

Sofistika’nın tamamının Süryanice tercümesini gerçekleştirmiş,³⁰⁸ İshak b. Huneyn’in Süryaniceye tercüme ettiği *II. Analitikler*’i Arapçaya aktarmıştır.³⁰⁹ Bugün elimizde mevcut bulunan Metta’nın *II. Analitikler* tercümesi, Abdurrahman Bedevî tarafından *Mantikû Aristo* külliyatı içerisinde neşredilmiştir.³¹⁰ Bunlardan başka *Generatione et Corruptione*’ı ve *De Caelo et Mundo*’nun birinci bölümünü Arapçaya tercüme etmiştir.³¹¹ İshak b. Huneyn’in Süryaniceye tercüme ettiği *Poetika*’nın Metta tarafından yapılmış Arapçaya ilk tercümesi³¹² bugün Paris Bibliotheque Nationale Arapça yazmalar kısmında bulunmakta olup, sırasıyla Margoliouth, J. Tkatsch ve Abdurraman Bedevî tarafından neşredilmiştir.³¹³

İskender el-Afrodîsî ve Themistius’un *Metafizik*’in *Lambda* kitabına yazdığı şerhi³¹⁴ ve *Meteorologica*’nın Olympiodorus tarafından yapılmış şerhi, tercüme ettiği eserlerden olmuştur.³¹⁵ *I. Analitikler*’in Themistius tarafından yapılmış son üç bölümüne ait şerhini Yunancadan Arapçaya tercüme etmiştir.³¹⁶

³⁰⁶ Rescher, a.g.e., s. 195.

³⁰⁷ Ahmet Kayacık, Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri, 1. b., İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004, s. 53.

³⁰⁸ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 163; İbnü’l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 51.

³⁰⁹ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 163; İbnü’l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 49.

³¹⁰ Kaya, a.g.e, s. 102.

³¹¹ İbnü’l Kıftî, a.g.e., C. 1., s. 53,54.

³¹² İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 249, 250; İbnü’l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 51.

³¹³ Kaya, a.g.e, s. 125.

³¹⁴ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 171; İbnü’l-Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 56.

³¹⁵ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 169; D’ancona, a.g.m., s. 28-29.

³¹⁶ Keklik, a.g.e., s. 55.

Ayrıca *Kategoriler*'i, *Peri-Hermeneias*'ı, *II. Analitikler*'i ve *Topika*'nın ilk bölümünü tefsir etmiştir.³¹⁷

3.4.2. Yahya b. Adî

Yakubî bir Hıristiyan olan Yahya (ö. 975), Ebu Bişr Metta b. Yunus ve Farabi'nin öğrencisidir. Tercümelerini Arapçaya yapan Yahya b. Adî, mantık alanında temayüz etmiştir.³¹⁸ Yahya hocası Metta b. Yunus ile birlikte çalışmış, Yunanca eserlerin tercümesi yanında başka mütercimlerce yapılan tercümeleri tashih ve istinsah etmiştir. *De Caelo et Mundo*'nun Themistius şerhini düzelterek tercüme etmiş³¹⁹, hocası Metta'nın tercüme ettiği *De Generatione et Corruptione*'i ıslah etmiştir.³²⁰

İskender Afrodisi'nin tefsiriyle *Kategoriler*'i ve *Meteorologica*'yı³²¹, İshak b. Huneyn'in Süryaniceye tercüme ettiği *Topika*'yı³²², Themistius'un şerhiyle *Poetika*'yı,³²³ Theophylos'un Süryanice tercümesinden *De Sophisticis Elenchis*'i,³²⁴ Themestius ve Porphyrius tefsiriyle *Fizika*'nın muhtelif bölümlerini³²⁵ Arapçaya nakletmiştir. Yahya'nın *De Sophisticis Elenchis* tercümesi günümüze kadar gelmiş, Abdurrahman Bedevi tarafından *Mantiku Aristo* külliyyatı içerisinde yayınlanmıştır.³²⁶ Platon'a ait *Kanunlar* kitabı da Yahya b. Adî'nin tercüme ettiği eserler arasındadır.³²⁷

Yahya b. Adî, *Topika*'yı³²⁸ ve *Fizika*'nın 4. bölümünü tefsir etmiş,³²⁹ *Mantığın Üstünlüğü Üzerine* ve *Mantık Sanatı ile İlgili Dört Bilimsel Mesele Üzerine* isimlerinde müstakil eserler vermiştir.³³⁰

3.4.3. İbn Zür'a

İbn Zür'a (ö. 1008), yakın arkadaşı ve dindaşı Yahya b. Adî'den mantık, felsefe ve Hıristiyan ilahiyatı alanlarında ders almıştır. Ayrıca tıpla ilgilendiği

³¹⁷ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 161,163; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 48-49, 50.

³¹⁸ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 202.

³¹⁹ İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 54.

³²⁰ A.g.e., C. 1, s. 54.

³²¹ A.g.e., C. 1, s. 48, 52.

³²² İbn Nedim, a.g.e., C. 1, s. 249; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 50.

³²³ Keklik, a.g.e., s. 57.

³²⁴ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 164.

³²⁵ Kaya, a.g.e., s. 144.

³²⁶ A.g.e., s. 111.

³²⁷ İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 28.

³²⁸ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 163, 203; İbnü'l Kıftî, a.g.e., C. 1, s. 50.

³²⁹ Kaya, a.g.e., s. 143.

³³⁰ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 203.

bilinmektedir. İbn Nedim onun mantık ve felsefe ilimlerinde öncü olduğunu ve iyi derecede tercüme yapanlardan olduğunu nakletmektedir.³³¹ Aristoteles'e ait *De Generatione Animalium* ve *De Sophisticis Elenchis* isimli eserleri Süryaniceden Arapçaya tercüme etmiştir.³³² *İsagojinin Manaları, Aristoteles'in Mantıkla İlgili Kitaplarının Amaçları, Akıl Hakkında* adlı makaleler İbn Zür'a'ya ait eserler arasında zikredilebilir.³³³

3.4.4. Dönemin Öne Çıkan Özellikleri

Aynı zamanda Bağdat mantık okulunun üyeleri olan Ebu Bişr Metta b. Yunus ve çevresindeki mütercimler, daha önce yapılan tercümeleri gözden geçirerek anlaşılabilirlik, kapalılık gibi problemleri ortadan kaldırmak suretiyle yeniden tercüme etmişlerdir.³³⁴

Ebu Bişr Metta b. Yunus çevresindeki mütercimler, tercüme döneminin son halkasını oluşturmaktadır. Onlardan sonra İslam düşüncesinde felsefi eserlere dair telif dönemi başlamıştır.³³⁵ Bu halkanın diğer önemli mütercimleri arasında Ebu Ali İbnü's Semh, İbn Suvâr gibi isimler bulunmaktadır. Metta b. Yunus ve Yahya b. Adî çevresindeki mütercimleri önceki dönem mütercimlerinden ayıran özellik, tercüme yapmalarının yanı sıra, aynı zamanda belli bir felsefi görüşü olan felsefeciler olmalarıdır. Bir önceki dönemden Huneyn b. İshak'ı da bu özelliğe sahip mütercimler arasında sayabiliriz. Bu mütercim-filozoflar grubu Aristoteles felsefesiyle ilgili yorum geleneğinin de bir devamı olarak gözükmektedir.³³⁶

Görüldüğü üzere Beytü'l-Hikme çatısı altında farklı etnik köken ve kültürden mütercimler faaliyet göstermiştir. Said Endülüsi bu çeşitliliği "Abbasi devletinde Yunan mı, Rum mu, yoksa komşu ümmetlerden mi olduğu bilinmeyen Hıristiyan ve Sabîilerden oluşan bilginler grubu vardı"³³⁷ şeklinde ifade ederek, Beytü'l-Hikme'nin kültürel manada kozmopolit bir alimler topluluğuna ev sahipliği yaptığını vurgulamıştır. Bu anlamda farklı ana dillere sahip Beytü'l-Hikme ekolü, tercümelerini Arapçaya yapmıştır.

³³¹ A.g.e., C. 2, s. 204.

³³² A.g.e., C. 2, s. 205.

³³³ İbn Nedim, a.g.e., C. 2, s. 204.

³³⁴ Kayacık, a.g.e., s. 57.

³³⁵ Üçer, a.g.m., s. 79.

³³⁶ A.g.m., s. 79.

³³⁷ Endülüsi, a.g.e., s. 191.

Antik-Helenistik bilim ve felsefeye ait eserlerin Arapçaya aktarımını gerçekleştiren Beytü'l-Hikme ekolü, hem buldukları dönemin farklı kültürlerinin gelişimini, hem önceki kültürlerin birbirleriyle etkileşimini gerçekleştirmişlerdir. Bu kültürel çeşitliliğin yanında, mütercimlerin kimi Yahya b. Bitrik gibi din adamı, kimi Cürcis ve Huneyn gibi hekim, kimi Sabit b. Kurra gibi gök bilimci, kimisi ise yalnızca dil bilen farklı mesleklere sahip kimseler olmuştur. Beytü'l-Hikme'deki bu kültürel ve mesleki farklılık, mütercimlere tercüme yaptıkları konularda uzman kişilere danışma imkânı sağlamıştır. Ayrıca belli bir alanda sürekli çalışan bir mütercim, burada tercüme yaptığı konu ve dilde uzmanlaşma imkânına kavuşmuştur. Binaenaleyh başlangıçta yalnızca tercüme yapan kişiler, Beytü'l-Hikme'de sürekli artan talep nedeniyle uzman tercümanlara dönüşmüştür. Mütercimlerin ilk dönemlerde lâfzî tercüme yaparken, Huneyn b. İshak ekolüyle birlikte metnin anlamına yoğunlaşan, profesyonel mütercimlere dönüşmeleri de bunun bir göstergesidir denilebilir. Bunun yanında son dönem mütercimlerinin, çeviri faaliyetinin yanında, telif eser verdiklerini de görmekteyiz.

Beytü'l-Hikme'de bir eserin birçok kez tercümesi yapılmış, bu sayede önceki tercüme gözden geçirilme imkânına kavuşmuştur. Dikkat çeken hatalar tespit edilmiş ve düzeltilmiştir. Böylece tercüme edilen metinler olgunluğa erişmişlerdir. Ayrıca felsefe alanında tercümesi yapılan bir eserin, yalnız tercümesiyle yetinilmeyip eserin kenarlarına felsefi notlar düşülmüş,³³⁸ şerh ve tefsirler yapılmış olması, eserlerin yalnız tercümeden ibaret kalmayıp, yeniden yorumlandıklarını göstermektedir. İlk dönemlerde pratik faydaya yönelik olarak, tıp, astronomi ve matematik gibi alanlarda tercüme yapılırken, tercüme hareketinin son safhalarında mantık ve felsefe eserlerinin tercümesi ağırlık kazanmıştır. Kaynak metinler ise faaliyetin ilk döneminde daha çok Hintçe ve Farsça eserlerden oluşmuş, daha sonraları Yunanca eserler olarak ağırlık kazanmıştır. Tercüme faaliyetinde öne çıkan bir diğer özellik, bazı eserlerin “köprü dil” kullanılarak Arapçaya aktarılması olmuştur. İlk dönemlerde Hintçe ve Yunanca eserlerin tercümesinde Farsça köprü dil vazifesi görmüş, daha sonraki dönemlerde ise bu rolü Süryanice üstlenmiştir. Bu esnada doğrudan Yunancadan Arapçaya çeviriler de artarak devam etmiştir. Tercüme faaliyeti doğal bir süreç olarak zamanla yerini Arapçanın bilim ve felsefe dili olduğu telif dönemine bırakmış, bu dönüşümde mütercimler aktif rol oynamışlardır. Bu

³³⁸ Gutas, a.g.e., s. 143-144.

anlamda Beytü'l-Hikme, personeline heyetler halinde çalışma imkânı sağlamış, mütercim ve bilim insanı yetiştirmiş ve nihayetinde de telif eserler ortaya çıkarmıştır.

4. TERCÜMELERİN İSLAM KÜLTÜRÜNE ETKİLERİ

Tercüme hareketi her şeyden önce iki dünya arasındaki etkileşimi sağlayan bir araç olarak³³⁹ yalnız bir aktarım süreci değil, aynı zamanda “bir yaratma etkinliği”³⁴⁰ ve “bir meydan okuma-cevap verme”³⁴¹ süreci olmuştur. Bu anlamda Antik-Helenistik felsefenin kendisine yabancı olan tevhid ve nübüvvetle ilgili meseleleri açıklayacak yeni bir görünüme kavuşmuş olması, felsefenin yalnız yeni bir dile değil, aynı zamanda yeni bir kültür ortamına aktarıldığını göstermektedir. Felsefi ve bilimsel bir metni anlamak, bunu yeni bir dilde ifade etmek, bu metinlerin tercüme edilen dildeki karşılıklarını üretmek, ciddi bir çabayı gerektirmektedir. Bu yönüyle tercüme faaliyetinin kendisi aktif ve dinamik bir felsefi yorum süreci olmuştur.³⁴²

Tercüme süreciyle birlikte felsefi kavramlar ile dini terminoloji arasında bir köprü oluşmuştur. Örneğin Yunancada “bilgelik sevgisi” anlamına gelen *philosophia* terimi, Kur'an'daki *hikmet* kavramıyla karşılanmıştır, felsefe ile hikmet, filozof ile hâkim terimleri çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Bundan başka daha önce yalnız dini ilimler ve malumat anlamında kullanılan *ulûm* kelimesi, felsefi disiplinlerin farkına varılmasının ardından İslam dünyasında insan aklına dayalı/aklî ilimler için de kullanılır olmuştur.³⁴³ Bu noktada hikmet ve ulûm kelimeleri kök anlamını da koruyarak anlamsal bir genişlemeye uğramıştır. Kindî'nin Yunan felsefesindeki kavramların aslî anlamlarını kaybetmeden Arap dilinde ifade edecek karşılıklar bulunması için gösterdiği çaba bu anlamda dikkate değerdir. Kindî tercümelerin yapıldığı dönemde kullanılan felsefi ve bilimsel kavramların tanımlarını yaparak bunlara kısa açıklamalar eklemiştir. Bu çalışmasında ona Aristoteles'in

³³⁹ Toshihiko Izutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y., s. 79.

³⁴⁰ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 117.

³⁴¹ Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge, İstanbul: Bateş Kültür Yayınları, 2000, s. 45.

³⁴² Alper, a.g.m, s. 37.

³⁴³ Ulukütük, a.g.m., s. 270.

Metafizik adlı eserinin “Delta” kitabının tercümesi rehber olmuş, buradan yola çıkarak sözlük mahiyetindeki eseri *Hudûd Risalesi*’ni yazmıştır.³⁴⁴

Yunanca kelime ve kavramlara karşılık bulma çabası, Arapça bilimsel terminolojinin oluşmasını sağlamış bu sayede Arapça bilim ve felsefe dili haline gelmiş, Arapça felsefe yapma/düşünme imkânı temin edilmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak İslam dünyasında kendilerine feylesof/felasife denilen bir âlimler zümresi ortaya çıkmış, Farabi, İbn Sina gibi filozoflar bu geleneğin önemli temsilcileri olmuştur. Yöntem olarak o zamana kadar İslam dünyasında fıkıh, tefsir, hadis, kelam gibi naklî ilimlerden farklı olarak nazar ve burhan metodunu kullanan felasife kendilerini İslam’dan önce başlamış olan bir geleneğin temsilcisi olarak görmüşlerdir.³⁴⁵ Bu anlamda onlar felsefeyi “yabancı” bir zihinsel faaliyet olarak değil, Hz. Peygamber tarafından “mü’min’in bir yitiğini bulma” tavsiyesine uygun hareket etme çabası olarak görmüşlerdir. Onlar için felsefe, insanoğlunun başlangıçtan itibaren nesiller boyu hakikati ve onun doğru bilgisini araştırma çabasını ifade etmiş, bu anlamda İslam filozofları kendilerini bu geleneğin çağdaş temsilcileri olarak addetmişlerdir.³⁴⁶ Bundan dolayı Yunanca aslı *philosophos* olan *feylesof* terimi, Arapçalaştırılarak korunmuştur.³⁴⁷

Tercüme hareketi neticesinde İslam âlimleri mevcut metinleri anlamak, açıklamak, delillerini tartışmak ve dönemseller ihtiyaçlara cevap verecek tarzda yeniden işlemek, yeniden tasnif etmek ve sağlıklı bir şekilde bir sonraki kuşağa aktarmak gibi hususlarda çaba göstermişlerdir.³⁴⁸ Böylece tercüme faaliyetinin ardından İslam kültür coğrafyasında şerh, haşiye, ta’lik, ihtisar gibi metin türleri yanında, telif eserler de ortaya çıkmıştır.

Beytü’l-Hikme döneminde *Eisagoge*’i dâhil olmak üzere Aristoteles’in mantık külliyatının tamamının *-Kategoriler, Peri-Hermenias, I. Analitikler, II.*

³⁴⁴ Enver Uysal, “İlk İslam Filozofu Kindî”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 104-105; Kindî’nin *Hudûd Risalesi*’nin felsefî kavramların İslam dünyasında yerleşmesinde ve kullanımının yaygınlaşmasındaki katkısı ile ilgili bkz. Enver Uysal, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008, s.32 vd.

³⁴⁵ Ahmet Arslan, “Bir İslam Felsefesi Var mıdır?”, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 2.

³⁴⁶ Ulukütük, a.g.m. s. 270-271.

³⁴⁷ Arslan, a.g.m., s. 3.

³⁴⁸ Mesut Kaya, “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Haşiye Yazıcılığı: Ahmed el-Karamani’nin Tefsiri/Zemahşeri Şerhi Örneği”, *Marife Dergisi*, C. 15, S. 1 (2015), s. 12.

Analitikler, Topika, De Sophisticis Elenchis, Retorika, Poetika- Arapçaya tercüme edildiğini görmekteyiz. Bu anlamda Hıristiyan dünyasında görülen dinî sakıncalar gereği³⁴⁹ *Kategoriler, Peri-Hermenias* ve *I. Analitikler*'in yalnızca ilk bölümüyle sınırlanmış olan Süryani mantık geleneği, Bağdat'ta Beytü'l-Hikme merkezli tercüme çalışmalarının ardından *Organon*'un tamamını kapsayacak şekilde genişlemiştir. Mantık tarihi açısından büyük bir gelişme olan *Organon*'un tamamının tercümesi, İslam filozoflarınca değerlendirilip Farabi, Yahya b. Adi gibi filozofların içerisinde bulunduğu Bağdat Mantık Okulunun kurulmasını sağlamıştır.³⁵⁰ Farabi'den itibaren İslam ilimleri üzerinde etkileri görülmeye başlayan mantık,³⁵¹ Gazzali (ö. 1111) ile birlikte kelam, dil ve usûl ilimlerinde kullanılmaya başlanmıştır.³⁵²

Tabiî ilimler alanında Aristoteles'in *Fizika, De Caelo et Mundo, De Generatione et De Corruptione, De Senso et Sensato*³⁵³, *Historia Animalium, Meteorologica* ve *De Anima* isimleri tercüme edilmiştir. Nazarî ilimler alanında *Metafizik*, ahlak alanında *Nicomachaeen Ahlakı* tercüme edilmiş, siyasete dair ise Aristoteles'in *Politika*'sı yerine Platon'un *Devlet* kitabının tercüme edilmesi dikkat çekici olmuştur.

İslam dünyasında Aristoteles'in eserlerinden sonra en çok ilgi gören eserler, Platon'a ait olmuştur. Fakat onun eserlerinin diyaloglardan oluşması sebebiyle zor anlaşılır olması ve İslam'dan önceki felsefe okullarının metinleri içerisinde daha az işlenmiş olması, Platon'un tercümenin erken dönemlerinde Aristoteles'e kıyasla daha az ilgi görmesine sebep olmuştur.³⁵⁴ Onun eserlerinden *Devlet, Kanunlar, Sophistes* ve *Timaios* Beytü'l-Hikme çevresinde Arapçaya aktarılmıştır.³⁵⁵

³⁴⁹ Farabi'nin mantığın Hıristiyan dünyasında görülen sakıncalarıyla ilgili açıklaması için bkz: İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 604.

³⁵⁰ Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organ'un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Recep Duran, I. b., Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 77-78; Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 28.

³⁵¹ Yaşar Aydın, "Farabi ve Bağdat Meşşai Okulu", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, s. 175.

³⁵² Hüseyin Çaldak, "Aristoteles Mantığının İslam Düşüncesinin Klasik Dönemine Etkileri", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 7, S. 13 (2017), s. 115-116.

³⁵³ Fihrist'te müterciminin belli olmadığı kaydedilir. Bkz: İbn Nedim, a.g.e., C. II, s. 170.

³⁵⁴ Günaltay, a.g.e., s. 187.

³⁵⁵ İbn Nedim, a.g.e., C. II, s. 155-156.

Aristoteles ve Platon'dan başka, İskender el-Afrodisî, Porphyrius, Iamblichus, Syrianus, Proclus, Ammonius, Themistitus, John Phyloponus, Olympiodorus, Damascius ve Simplicius gibi Yeni Eflatuncu şarihlere ait eserler, tercümenin ilk dönemlerinden itibaren Arapçaya aktarılmıştır. Zira Arapçada bu konulara yönelik bir birikim bulunmadığından, Aristoteles eserlerinin anlaşılması için şerhlere ihtiyaç duyulmuştur.³⁵⁶ Böylece İskenderiye Okulu aracılığıyla tanışılan Yunan felsefesi, Yeni Eflatuncu bir kisveye bürünerek İslam dünyasına geçmiş, aynı zamanda Yeni Eflatuncu şerh ve şarihlerden de haberdar olunmuştur.

Tercüme edilen eserler neticesinde antik felsefenin kaybolması engellendiği gibi, İslam düşüncesinde yeni yorumlar oluşmaya başlamış, entelektüel bir hareketlilik yaşanmıştır. İslam filozofları bir yandan Platon ve Aristoteles eserlerinin şerhleri vasıtasıyla, diğer yandan Yeni Eflatunculuk anlayışının bir ürünü olan ve yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen *Esulucya* ve *el-Hayr el-Mahz* gibi eserler vasıtasıyla Yeni Eflatunculuk felsefesini tanımışlardır.³⁵⁷ Felsefenin Yeni Eflatunculuk kisvesiyle İslam dünyasına geçişi neticesinde, bu ekolün iki ana özelliği İslam düşüncesini etkisi altına almıştır. Bunlardan ilki; bu okul esas itibarıyla Platon'a yeniden dönüş, Platon'u yeniden canlandırma isteğiyle beraber, kendisinden önce gelmiş tüm felsefe okullarını birbirleriyle uzlaştırmak istemektedir. Bu bağlamda özellikle Platon'la Aristoteles'i birbiriyle uzlaştırmaya çalışmaktadır. İkincisi; Yeni Eflatunculuğun dinî ilgi ve kaygıları ağır basan bir felsefe oluşudur.³⁵⁸ İlk özellik İslam filozoflarını tüm gerçek filozofların birbirleriyle uyduklarını ve doğrusal tek bir felsefenin söz konusu olduğu, Aristoteles ve Platon'un felsefelerinin temelde aynı oldukları görüşüne götürmüştür. Bu noktada kendilerini de bu geleneğin son temsilcileri olarak görmüşlerdir.³⁵⁹ İkinci özellik ise onları, bu tek ve gerçek felsefenin aynı zamanda dinî hakikati temsil ettiği anlayışına götürmüştür. Böylelikle felâsife, kendi dünyalarını ilgilendiren dinî sorunları, felsefenin de ele aldığı ve cevapladığı sorular olarak görmüşlerdir.³⁶⁰ Bu bağlamda İslam'ın yaratma kavramı, evrenin Bir Olan'dan, kendi kendisi hakkındaki bilgisinin sonucu olarak

³⁵⁶ Özpilavcı, a.g.m. s. 23.

³⁵⁷ Eyüp Şahin, "Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûcya Aristûtâlis ve el-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 30, S. 1(2019), s. 24-33.

³⁵⁸ Arslan, a.g.m, s. 3-4.

³⁵⁹ Günaltay, a.g.e., 177-178.

³⁶⁰ Arslan, a.g.m., s. 4.

taşmasına (sudûr) dönüşmüştür. Peygamber ise Platon'un ideal toplumunda filozofun oynadığı siyasi-ahlaki rolü yerine getirmek üzere Tanrı tarafından görevlendirilen kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁶¹ Elbette burada çizilen resim Kindi, Farabi, İbn Sina gibi Meşşâî İslam filozoflarının genel anlayışlarıdır. Onlar arasında görüş ayrılığı diyebileceğimiz farklılıklar yahut farklı metafizik anlayışa sahip filozoflar bulunduğu da unutulmamalıdır. İslam felsefesinin yanı sıra, Yeni Eflatuncu felsefenin sudûr anlayışı, İbn Arabi gibi düşünürlerin varlık anlayışını belirlemesi noktasında İslam tasavvufu üzerinde de önemli bir etkiye sahip olmuştur.³⁶²

Esûlûcya ve *el-Hayru'l-Mahz (Liber De Causis)*'ın tercümenin ilk dönemlerinden itibaren Arapçaya aktarılmış olması dikkat çekicidir. İslam felsefesinin erken oluşum evresi diyebileceğimiz bir dönemde Yeni Eflatuncu apokrif eserlerin, *Metafizika* ve *De Caelo* gibi gerçekte Aristoteles'e ait kitaplarla birlikte Kindî çevresince tercüme edilmiş olması, İslam düşünürleri üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Gerçekte *Enneadlar*'ın IV, V ve VI. bölümlerinin bir özeti olan *Esulucya* ve Proclus'a ait *el-Hayru'l Mahz'in* Arap dünyasında tutunmuş olmaları, Aristoteles'in felsefe dünyasında sahip olduğu otoriteyle açıklanmıştır.³⁶³

Bu noktada İslam dünyasında bu eserlerin yanlış anlaşılması, Beytü'l-Hikme çevresinde onları tercüme eden mütercimlerce aslına uygun olmayarak Arapçaya aktarıldıkları eleştirilerine maruz kalmıştır.³⁶⁴ Bu iddialara göre, *Esûlûcya* üzerinden örneklendirecek olursak, Süryani mütercim İbn Naim el-Hımsî'nin Süryaniceden Arapçaya aktardığı eser, Kindî çevresince yorumlanarak tercüme edilmiştir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki İslam öncesi dönemde Yunancadan Süryaniceye aktarılan eserlerin tercümesiyle birlikte, şerhleri de ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla Aristoteles ve Platon'un eserleri Süryaniler eliyle yeniden inşa edilmiştir.

³⁶¹ Arslan, a.g.m., s. 4; Peter Adamson, "Kindi ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*, Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 5. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s. 42.

³⁶² İsmail Erdoğan, "Yeni Eflatunculuk'un İslam Tasavvufuna Etkisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5 (2000), s. 603.

³⁶³ [Plotinus], a.g.e., s. 17.

³⁶⁴ De Boer, a.g.e., s. 22.

Bu sebeple *Esûlûcya*'nın nakli konusunda Batı'dan gelen eleştirilerin esas itibariyle Süryanice tercümesi için geçerli olduğunu belirtmek gerekir.³⁶⁵

Yine unutulmamalıdır ki yalnız tercüme hareketinin gerçekleştiği İslam toplumu değil, Ortaçağ boyunca tüm toplumlar felsefeyi “tek hakikatçi” bir felsefe olarak algılamışlardır. Modern dönem öncesi nasıl geometri Euclid tarafından son ve en mükemmel biçimine büründürülmüşse, felsefenin de Aristoteles ve Platon vasıtasıyla son ve en mükemmel halini aldığı kabul edilmiştir.³⁶⁶ Bu sebeple salt Aristoteles metinlerine ulaşmak, o dönem için pek mümkün değildir. Dolayısıyla İslam filozofları da dönemin felsefe anlayışından etkilenmişlerdir. Tüm dindar filozoflar gibi İslam düşünürleri de felsefe ile dini uzlaştırmak istemiş, bu sebeple Aristoteles'in mekanik Tanrı anlayışındaki çıkmazları *Esûlûcya* ve *el-Hayr el-Mahz* gibi dinî ve mistik öğeler içeren eserlerle gidermeye çalışmışlardır. Platon ile Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmak amacıyla yazdığı *el-Cem' beyne Ra'yey el-Hakimeyn (Platon ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)* isimli eserinde Farabi'nin aslında Plotinus'a ait olan *Esulucya*'ya atıfta bulunarak Aristoteles'in âlemin yaratılmış olduğuna inandığını savunması³⁶⁷ felsefe ile dinin uzlaştırılmak istenmesinden doğan bir anlayışın neticesidir.

Yine önemle belirtmek gerekir ki Batlamyus, Arşimed, Euclid, Galen ve Hipokrat'a ait eserlerin tercümesi, matematik, coğrafya, astronomi ve tıp bilimlerinin İslam dünyasında hızla gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Tercüme faaliyetleri neticesinde İslam dünyasında bilim ve düşünce yeni bir hüviyet kazanmıştır. Antik bilim ve felsefeyi tercümeler yoluyla tevarüs eden Müslümanlar, bunları özümseyip yeni bir formda yeniden üretmişlerdir. Tercüme faaliyetleri Kindi, Sabit b. Kurra, Benu Musa, Harezmi, Yahya b. Adi, Farabi gibi etnik açıdan oldukça renkli bir alimler zümresinin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda felsefe ile diğer disiplinler arasında önemli bir etkileşim yaşanmış, ilimler pek çok konuda birbirlerinden istifade ederek gelişmelerini sürdürmüşlerdir. Yaklaşık iki asırlık bir süreci kapsayan Beytü'l-Hikme merkezli bu entelektüel

³⁶⁵ Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl, Nefs*, 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2018, s. 35-37.

³⁶⁶ Arslan, a.g.m., s. 23; Karakaya, a.g.e., s. 37.

³⁶⁷ Kaya, a.g.e., s. 226.

hareketlilik, bilim ve felsefe eğitiminin yaygınlaşmasına ve saygınlık kazanmasına yardımcı olmuştur.

SONUÇ

İslam topraklarının fetihlerle genişlemesi neticesinde Antik-Helenistik düşünceyle yüz yüze gelen Müslümanlar, başta Yunanca olmak üzere, Süryanice, Farsça, Hintçe gibi dillerde üretilen bilim ve felsefeyi Arapçaya tercüme etmişlerdir. Bu anlamda çevre kültür havzalarıyla karşılaşmanın, İslam dünyasında tercüme hareketinin ve felsefi düşüncenin ortaya çıkmasında önemli bir rolü olmuştur. Tercümenin niçin ve nasıl yapılması gerektiği, hangi eserin ne zaman tercüme edileceğine karar vermek, kaynak dildeki terimlere karşılık bulabilmek, felsefi bir alt yapıyı gerektirmektedir. Bu anlamda tercüme hareketinin başlamasında komşu medeniyetlerle yüz yüze gelmenin etkisi olduğu kadar, İslam düşüncesinin iç gelişimi ve entelektüel birikimin üretken boyutu da etkili olmuştur. Abbasi imparatorluğunun kozmopolit devlet yapısı ve ihtiyaçları, tercüme hareketinin başlamasında üçüncü sacayağını oluşturmaktadır. Zira tercüme somut ihtiyaçlara binaen yapılır. Tarihte hiç bir şeyin sıfır noktasından, bir alt yapı olmaksızın ortaya çıkmadığı ve bütün medeniyetlerin birbirlerinin tecrübesinden istifade ederek gelişme gösterdiği, bilinen bir gerçektir. Gelişen bir devlet olarak Abbasiler de önceki medeniyetlerin tecrübelerinden istifade etme gereği duymuşlar, neticesinde tercüme hareketine girişmişlerdir. Büyük bir çoğunluğu Abbasi bürokratlarının oluşturduğu farklı toplumsal grupların hamiliği ise tercüme hareketinin süreklilik kazanmasında etkili olmuştur.

Binaenaleyh İslam dünyasında başlayan tercüme hareketi “temas teorisinin” iddia ettiği gibi, yalnızca çevre kültür havzalarıyla karşılaşmanın bir sonucu olarak kendiliğinden gerçekleşen bir faaliyet olmamış, aksine arkasında irade bulunan bilinçli bir yönelim olmuştur.

Tercüme hareketi bağlamında Beytü'l-Hikme, Abbasi imparatorluğundaki kültürel çeşitliliğin saray merkezli yönünü temsil etmektedir. Burada faaliyet gösteren Süryani, Yakubi, Nasturi, Zerdüş, İranlı, Yunan gibi farklı din, dil, kültür ve etnik kökenden müteşekkil mütercimler, tercüme hareketinin baş aktörleri olmuşlardır. Mütercimler farklı medeniyetlerin bilimsel ve felsefi birikimlerini Beytü'l-Hikme'de Arapçaya aktarmışlardır. Bu aktarım yalnız yeni bir dile değil, aynı zamanda yeni bir kültür ve coğrafyaya olmuştur. Dolayısıyla tercüme hareketi beraberinde bir meydan okuma ve oluşum sürecini (ibda) beraberinde getirmiş,

Müslümanlar tercüme hareketiyle birlikte, antik bilim ve felsefeyi özümseyerek kendi modellerini oluşturmuşlardır. Bu anlamda Beytü'l-Hikme, farklı kültürlerle kurulan ilişkinin üretken bir sonucu olarak İslam dünyasındaki dönüşümün kurumsal yanını temsil etmektedir.

KAYNAKÇA

- ADAMSON Peter, Richard TAYLOR, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2018
- ARSLAN Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- ATAULLAH Hıdır Ahmed, *Beytü'l-Hikme fi Asri'l-Abbasiyyin*, Kahire: Darü'l-Fikri'l Arabi, (t. y.).
- BARTHOLD W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, 5. b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1977.
- EL-BEHİY Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, 1. b., Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- BLOCH Marc, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, çev. Ali Berktaş, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- CEHŞİYARİ Ebu Abdullah Muhammed b. Abdus b. Abdullah el-Kufi, *el-Vüzera ve'l-Küttab*, thk. Mustafa es-Sekka, 2. b., Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1980.
- CORBIN Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- ÇELEBİ Ahmed, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi, 1983.
- DEMİRCİ Mustafa , *Beytü'l-Hikme*, 1. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- DE BOER T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- EMİN Ahmed, *Duha'l-İslam*, 10. b., C. II, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabi, 1933.
- ENDELÜSİ Kadı Said b. Ahmed, *et-Tarif bi-Tabakati'l-Ümem*, ed. Mirza Cemşid, Müessesü İntişarat, t.y.
- EN-NEŞŞAR Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, C. II, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- FAHRİ Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Şato Yayınları, 2008.
- GIBB Hamilton, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak vd., İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- GÖLCÜK Şerafeddin, Süleyman TOPRAK, *Kelam*, 5. b., Konya, Tekin kitabevi, 2001.

- GUTAS Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, 1. b., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- GÜNALTAY Şemseddin, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, 1. b., İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- HİTTİ Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011.
- IZUTSU Toshihiko, *Kuran'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- İBN CÜLCÜL Ebu Davud Süleyman b. Hassan el-Endelüsi, *Tabakatü'l-Etibba ve'l-Hükema*, thk. Fuad Seyyid, 2. b., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985
- İBN EBİ USEYBİA Ebü'l-Abbas Muvaffakuddi Ahmed b. Kasım, *Uyunu'l-Enba' fi Tabakati'l-Etibba*, thk. Nizar Rıza, Beyrut: Daru'l Mektebetu'l Hayat, (t. y.).
- İBN NEDİM Muhammed b. İshak, *El-Fihrist*, C. II, thk. Eymen Fuad Seyyid, London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2009.
- , *El-Fihrist*, 1.b., çev. Mehmet Yolcu vd., İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İBNÜ'L KİFTİ Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim, *İhbarü'l-Ulema bi-Ahbari'l-Hükema*, thk. Abdülmecid Diyab, Kuveyt: Mektebetu İbn Kuteybe, (t.y.), C. 1, s. 49.
- JACKSON Roy, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, çev. Atilla Alan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- KARAKAYA Mehmet Murat, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl, Nefs*, 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- KARADAŞ Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, 5. b., İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- KARLIĞA Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- KAYA Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- KAYACIK Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, 1. b., İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004.
- KEKLİK Nihat, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- KOÇYİĞİT Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- KOLOĞLU Orhan Şener, *Kelam Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2017.

- KUMEYR Yuhanna, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev: Fahrettin Olguner, 2. b., İstanbul: Dergah yayınları, 1992.
- MAKDİSİ George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu, 1. b., İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- MANSUR Mehmed, *İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- MERİÇ Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- MESUDİ, *Müruc ez-Zehab*, çev. Ahsen Batur, 4. b., İstanbul: Selenge Yayınları, 2017.
- NASR Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- O'LEARY De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay, Hüseyin Gazi Yurdaydın, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959.
- RESCHER Nicholas, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- SALIBA George, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2012.
- STREET Tony, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- ŞEHRİSTANİ, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1961.
- TOYNBEE Arnold, *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge, İstanbul: Bateş Kültür Yayınları, 2000.
- TRİTTON A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- UYSAL Enver, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, y.y., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967.
- , *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2007
- WATT William Montgomery, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

MAKALE VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

- ADAMSON Peter, “Kindi ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, *İslam Felsefesine Giriş*, Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 5. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2018, ss. 35-57.
- ALPER Ömer Mahir, “İslam Felsefesine Giriş”, *İslam Felsefesi Tarihi*, edt. Bayram Ali Çetinkaya, C. 1, Ankara: 2012, ss. 35-41.
- ALTINTAŞ Ramazan, “Mu’tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- APAK Adem, “Şuubiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 39, ss. 244-246.
- AYDINLI Yaşar, “Farabi ve Bağdat Meşşai Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, ss. 145-181.
- BAYER Burcu, “Halife Memun’un Rüyası: Beytü’l- Hikme ve Bağdat’taki Çeviri Hareketine Dair Argümanların Değerlendirilmesi”, *Tezkire Dergisi*, S. 63 (2018), ss. 59 vd.
- BOZKURT Nahide, “Me’mun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2004, C. 29, ss. 101-104.
- CAN M. Zahit, “Arap Abbasi ve Modern Türk Dönemi Çeviri Hareketlerinin Andre Lefevre’nin Yaklaşımıyla İrdelenmesi”, *Avrasya Bilimler Akademisi Avrasya Sanat ve Medeniyet Dergisi*, S. 2 (2015), ss. 57-67.
- ÇALDAK Hüseyin, “Aristoteles Mantiğının İslam Düşüncesinin Klasik Dönemine Etkileri”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 7, S. 13 (2017), ss. 115 vd.
- DEMİRCİ Mustafa , “Bütün Yollar Bağdat’a Çıkar”, *İSTEM Dergisi*, S. 30 (2017), ss. 225 vd.
- D’ANCONA Cristina, “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, *İslam Felsefesine Giriş*, Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, ss. 11-33.
- DOĞRUYOL Hasan, “Buhtısu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, C. 6, ss. 378.
- ED-DÜRİ Abdulaziz, “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), 1992, C. 4, ss. 441-442.
- ED-DÜRİ Abdülaziz, “Divan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), 1992, C. 9, ss. 377-381.
- ERDOĞAN İsmail, “Yeni Eflatunculuk’un İslam Tasavvufuna Etkisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5 (2000), ss. 603 vd.

- FAZLIOĞLU İhsan, “Muhammed b. Musa Harezmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, C. 16, ss. 224-227.
- İZGİ Cevat, “Muhammed b. İbrahim el-Fezarî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, C. 12, ss. 540-541.
- KATIPOĞLU Hasan, İlhan KUTLUER, “Huneyn b. İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, C. 18, ss. 377-380.
- KAYA Mahmut, “Beytü’l-Hikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C. 6, ss. 88-90.
- , “Farabi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, C. 12, ss. 162 vd.
- KAYA Mesut, “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Haşiyeye Yazıcılığı: Ahmed el-Karamani’nin Tefsiri/Zemahşeri Şerhi Örneği”, *Marife Dergisi*, C. 15, S. 1 (2015), ss. 12 vd.
- KUTLUER İlhan, “Hubeyş b. Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, C. 18, ss. 267 vd.
- MACİT Muhittin, “Tercüme Hareketleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), 2011, C. 40, ss. 498-504.
- ÖZPİLAVCI Ferruh, “Aristoteles’in Mantık Külliyatı Organon’un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni”, *2400’üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Recep Duran, 1. b., Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017, ss. 76 vd.
- PAVLIN James, “Sünni Kelam ve Kelamî İhtilaflar”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, C. III.
- ŞAHİN Eyüp, “Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûciya Aristûtâlis ve el-Hayru’l-Mahz Üzerinden Bir Analiz”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, C. 30, S. 1(2019), ss. 24-33.
- TAŞ İsmail, “İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü”, Konya, *Marife Dergisi*, S. 3 (2006), ss. 157-180.
- TOKTAŞ Fatih , “Mantığın İslam Dünyasına İntikali ve Tercüme Olayı”, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- ULUKÜTÜK Mehmet, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1 (2010), ss. 249-288

- UYSAL Enver, “İlk İslam Filozofu Kindi”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- ÜÇER İbrahim Halil, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. b., İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- YILDIZ Hakkı Dursun, “Abbasiler”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, ss. 31-35.