

## YAHYÂ b. MUÂZ

Başta Louis Massignon olmak üzere bazı araştırmacılar, onu Kerrâmîye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'in öğrencileri arasında göstermişlerse de bu doğru değildir. Kaynaklarda Yahyâ'nın Bâyezîd-i Bistâmî, Hâtîm el-Esam, Ebû Tü-râb en-Nahşebî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîlerle görüştüğü kaydedilmektedir. On-dan faydalananlar arasında Ebû Osman el-Hîrî, Hakîm et-Tirmizî, Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî gibi isimler vardır. Mezhepler tarihine dair en eski kitaplardan *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'* adlı eserin müellifi Mekhûl b. Fazl en-Neseî de Yahyâ'nın öğrencilerindedir. Kaynaklarda "vâiz" sıfatıyla anılan Yahyâ b. Muâz'ın amelî yön-den Hanefî, itikadî yönden Mürcie'ye mensup olduğu belirtilmektedir. Onun takipçileriyle birlikte Mürcie'de Muâziyye diye bir kol meydana gelmiştir (Makdisî, V, 144-145). Öte yandan aynı dönemde Nişâbur'da ortaya çıkan Melâmîtiyye hareketiyle olan teması sebebiyle bazı araştırmacılar onu bu hareketin mensupları içinde saymıştır. Ancak tasavvufî görüşlerinin Melâmîtiyye ile uyuşmaması ve bu hareketin önde gelen bazı isimleriyle anlaşmazlıkları onun Melâmîti olamayacağını göstermektedir. Yahyâ b. Muâz 16 Cemâziyelev-vel 258 (30 Mart 872) tarihinde Nişâbur'da vefat etti (İbn Hallikân, VI, 167-168) ve Ma'mer Mezarlığı'nda defnedildi.

Yahyâ b. Muâz'ın kaynaklarda zikredilen sözlerinde zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişin izleri görülür. Bunlar bir taraftan zühd anlayışını yansıtırken diğer taraftan tasavvuf döneminin unsurlarını ihtiva etmektedir. Onun kalbin mânevî seviyeleriyle tasavvufî makamlara yönelik tasnifleri, muhabbetle ilgili yorumları, semâ ve raksın yüceltilmesine dair görüşleri, fakr anlayışı yerine gınâyı, havf yerine recâyı tercih etmesi bunlara örnek olarak gösterilebilir. Seyrüsülûk makamlarından sistimli şekilde bahseden ilk sûfîlerden olan Yahyâ b. Muâz'ın makamlarla ilgili yaptığı yedili tasnif daha sonraki mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir. Müridlerin uyması gereken kurallara dair *Kitâbü'l-Mürîdîn* adlı eseri de (Sezgin, I, 646) bu alanda yazılmış ilk kitaplardandır. Yahyâ, tasavvufî düşüncenin temel meselelerinden olan velâyet konusundaki ilk teorik açıklamaları yapan sûfîlerdendir. Ayrıca işâri tefsir hareketinin ortaya çıkıp gelişmesine öncülük etmiş, hadis ilmiyle de meşgul olmuştur. Nefis konusunda çağdaşı Hâris el-Muhâsibî'ye benzer şekilde özgün görüşler ortaya koyan Yahyâ b. Muâz, nefis terbiyesi için riyâzetin gerekliliği ve bu husustaki uygulamaların şekli konusunda çe-

şitli uyarı ve önerilerde bulunmuştur. Bu çerçevede, riyâzetin insanın biyolojik ve psikolojik yapısıyla ve dinin temel esaslarıyla çelişmemesi gereği üzerinde durmuş, nefsi terbiye gayesiyle dinen helâl olan şeyleri haram kılmanın yanlışlığını vurgulamıştır. Onun bu görüşleriyle dengeli ve mütedil bir tasavvuf anlayışını geliştirme-ye çalıştığı söylenebilir.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Yahyâ b. Muâz'ın sözlerini ve dualarını eserlerinde nakletmiş ve dualarındaki üslûbunu aynen benimsemiştir. Yahyâ b. Muâz'a nisbet edilen duaların muhtevası dikkate alındığında bunların ihlâs, muhabbet ve recâ kavramları üzerine kurulu tasavvuf anlayışını yansıttığı ve zühdden tasavvufa geçiş döneminin özelliklerini içerdiği görülür. Ona göre havf insanı duaya yönelten temel et-kendir. Allah her durumda dualara icabet etmektedir; dolayısıyla kişi günahları sebebiyle çekinip dua etmekten geri durmamalıdır. Ayrıca dua hakkında "kazânın belâ tuzağını dua kalkanyla savuşturma" şeklindeki ifadesiyle duanın fonksiyonuna dair kanaatini belirtmektedir. Öte yandan Yahyâ'nın gerek şiiirlerinde gerekse dualarında Allah ile samimi bir üslûpla söyleşmesi, kendisinden sonra tasavvuf yolunda daha da belirginleşecek olan bir neşvenin başlangıcına işaret etmektedir. Louis Massignon, Emile Dermenghem, Ebû'l-Alâ el-Affî ve Annemarie Schimmel gibi araştırmacılar tasavvuf alanında yaptıkları çalışmalarda Yahyâ b. Muâz'ın görüşlerine temas etmişlerdir. Fritz Meier, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'a dair çalışmasında Yahyâ b. Muâz'a bir bölüm ayırmış, onunla Ebû Saîd arasında bazı karşılaştırmalar yapmayı denemiştir. Saîd Hârûn Aşûr, Yahyâ b. Muâz'ın sözlerini derleyip şerh etmeye yönelik *Cevâhirü'l-taşavvuf* adlı çalışmasında (Kahire 2002) daha ziyade onun tasavvufî eserlerde bulunan sözlerine yer vermiştir. Salih Çift, Yahyâ b. Muâz'ın hayatı ve tasavvufî görüşleri hakkında müstakil bir çalışma gerçekleştirmiştir (*Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahya b. Muâz er-Râzî*, Bursa 2008).

## BİBLİYOGRAFYA :

Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya'* (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 403; Makdisî, *el-Be'd ve't-târîh*, V, 144-145; Serrâc, *el-Lüma'* (nşr. Kâmil Mustafa Hindâvî), Beyrut 1421/2001, s. 193; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 260; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakât* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 2003, s. 107; Ebû Nu-aym, *Hilye*, X, 51-70; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-imân* (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağ-lûl), Beyrut 1410/1990, I, 136, 369, 370, 373, 380, 457; II, 13, 30, 54; III, 263, 484; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 101-102; Hücürî, *Keşfü'l-mahcûb* (Ulu-

dağ), s. 222-223, 298; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-saf-ve*, IV, 90-97; a.m.f., *el-Kuşşâs ve'l-müzekkirân* (nşr. ve trc. M. L. Swartz), Beyrut 1982, s. 79; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2002, s. 357-370; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 165-168; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 108-109; Acünî, *Keşfü'l-hafâ'*, II, 361; Sezgin, *GAS*, I, 646; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina 1975, s. 51-52, 200; F. Meier, *Ebû Saîd-i Abu'l-Hayr*, Leiden 1976, s. 148-184; E. Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Paris 1981, s. 129-142; Ebû'l-Alâ el-Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Devrim* (trc. H. İbrahim Kaçar – Murat Sülün), İstanbul 1996, s. 138; a.m.f., *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 135-194; L. Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (trc. B. Clark), Notre Dame 1997, s. 180, 182; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmîtilik*, İstanbul 2003, s. 92-99.

SAHİH ÇİFT

## YAHYÂ b. MUHAMMED

(bk. MÜTEVEKKİL-ALELLAH,  
Yahyâ Hamîdüddîn).

## YAHYÂ en-NAHVÎ

(یحیی النحوی)

Yahyâ el-İskenderânî en-Nahvî  
(ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı)

Ya'kûbî dil bilgini,  
Aristo şârihi ve teolog.

Batı kaynaklarında John Philoponus olarak anılan Yahyâ, muhtemelen milâdî V. yüzyılın sonlarında hristiyan bir aile içinde dünyaya geldi. Aslen Kayserili olup çalışmalarını İskenderiye'de sürdürmüştür. Grekçe'de temel dil bilgisi eğitiminden sonra İskenderiye'deki Yeni Eflâtuncu felsefe okulunda Hermeas'ın oğlu filozof Ammonius'un öğrencisi oldu ve onun derslerini yazıya geçirme görevini üstlendi. Bizans İmparatoru Iustinianos'un 529 yılında Atina felsefe okulunu kapatması üzerine buradaki felsefeciler İran'a sığınmış ve bu dönemde İskenderiye okulu felsefi araştırmaların merkezi haline gelmiştir. Bu okulda Yahyâ en-Nahvî, Simplicius ve Elias, Aristo külliyyatına dair bir kısım eserleri şerh ettiler (Mâcid Fahrî, II/2, s. 1280). Yahyâ hakkında çok az bilgi bulunmakla birlikte günümüze kadar gelen bazı çalışmaları İskenderiye'nin Yeni Eflâtuncu felsefe okuluyla özdeşleşmiştir. Onun Aristo'nun *Kitâbü'l-Hayevân* (*De Generatione*), *Kitâbü'n-Nefs* (*De Anima*), *Kitâbü'l-Kıyâs* (*Analytica Priora: I. Analitikler*) ve *Kitâbü'l-Burhân* (*Analytica Posteriora: II. Analitikler*) adlı eserlerine yaptığı şerhle-

rin büyük ölçüde Ammonius'un seminerlerinde tuttuğu notlara dayandığı ve *Kitâbü'l-Makûlât* (*Categorias: Kategoriler*), *Fizik* (*Physics*) ve *Meteoroloji* (*Meteorology*) adlı kitapları ise kendi birikimiyle şerhettiği belirtilmektedir.

İslâm kaynaklarında Yahyâ en-Nahvî'nin yaşadığı dönemle İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılmasına ilişkin yanlış bilgilerin yer alması üzerinde durulması gereken bir husustur. İbnü'n-Nedîm'in (*el-Fihrist*, s. 314) ve daha ayrıntılı biçimde İbnü'l-Kıftî'nin (*İhbârü'l-ulemâ*, s. 354-357) naklettiğine göre Yahyâ en-Nahvî, Amr b. Âs'ın Mısır'ı fethettiği tarihte (21/642) henüz hayattadır. Amr onun teslîs akidesiyle ilgili farklı görüşlere sahip olduğunu öğrenince kendisini görmek ister. Yahyâ en-Nahvî'nin keskin zekâsı, geniş teoloji ve felsefe bilgisi sayesinde ikisi arasında bir dostluk kurulur. Yahyâ, Amr b. Âs'tan Potelemeius Filadelfus'un kurduğu İskenderiye Kütüphanesi'nde bulunan ve müslümanların işine yaramayan kitapların kendilerine verilmesi ricasında bulununca Amr bu isteği Halife Ömer'e sorması gerektiğini söyler ve halifeye durumu bildirir. Hz. Ömer, "Sözünü ettiğin kitaplar Allah'ın kitabına uyuyorsa elimizde Allah'ın kitabı varken onlara ihtiyacımız olmaz. Şayet bu eserler Allah'ın kitabına aykırı ise zaten gereksiz sayılır; her hâlükârda onları yok et" diye cevap verir. Bunun üzerine Amr b. Âs kitapların yakılmasını emreder ve kitaplar hamamların külhanlarında altı ay süreyle yakılır. Ancak bu rivayet tarihî gerçeklerle bağdaşmamaktadır; çünkü Yahyâ en-Nahvî Mısır'ın fethinde, hatta İslâm'ın zuhurunda bile hayatta değildi. İbnü'n-Nedîm ile İbnü'l-Kıftî'nin eserlerinde yer alan bir ifadeye göre Yahyâ *es-Semâ'u't-tabî'*'nin dördüncü makalesini şerh ederken zamandan söz ettiği sırada bu şerhi Kıptî takvimine göre 343 yılında yazdığını belirtir, bu da milâdî 627'ye tekabül eder. Halbuki bu ifade söz konusu şerhin on altıncı makalesindedir ve yazıldığı tarih de 245'tir ki milâdî 529'a karşılık gelir (Abdurrahman Bedevî, *et-Türâşü'l-Yûnânî*, s. 50). Bu durumda Yahyâ, Mısır'ın fethinden bir asır önce yaşamış olmalıdır. Ayrıca kitap yakma olayından ilk söz eden kişi Abdüllatif el-Bağdâdî'dir, onu İbnü'l-Kıftî ve Ebü'l-Ferec izlemiştir. Öte yandan bu kütüphane birkaç defa talan edilmiş, milâttan önce 47'de ve milâdî 391'de iki büyük yangın geçirmiştir. Yukarıda adı geçen üç müellif Mısır'ın fethinden yaklaşık 600 yıl sonra yaşamıştır ve o zamana kadar ne müslüman ne de hristiyan tarihçiler böyle bir olaydan söz etmişlerdir (Hasan İbrâhim Hasan, I, 245-250).

Yahyâ en-Nahvî'nin önemi Helenizm'in ikinci dönemi sona ererken İlkçağ, Helenistik felsefe ve monofizit hristiyan öğretisi birikimiyle Aristo'nun fizik ve kozmoloji görüşlerine, Galileo'ya kadar rastlanmayan ilk kapsamlı ve etkin eleştiriyi yapmış olmasından gelmektedir. Onun Yeni Eflâtuncu felsefe geleneğine ve Aristo'ya yönelttiği eleştiriler İskenderiye'deki felsefe çevrelerini rahatsız etti ve Yahyâ, muhtemelen 530'lu yılların sonundan itibaren hayatının ikinci döneminde daha çok hristiyan ilâhiyatına dair konularla ilgilendi (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, VII, 371-372). Yahyâ en-Nahvî'nin varlık düşüncesinin temelini monoteist tanrı, dolayısıyla Tanrı tarafından yaratılmış bir evren inancı oluşturmaktadır. Yahyâ, monoteizmin ve Hristiyanlığın yaratılış anlayışıyla ilmî kozmolojiyi bir arada değerlendiren ilk hristiyan düşünürdür. Onun düşüncesinde üç esas belirginleşmektedir: Âlem tek Tanrı tarafından yaratılmıştır ve ezeli değildir; gözlemlediğimiz gökyüzü fizikî olarak yeryüzü gibi yaratılmıştır; gök cisimleri ilâhî bir tabiata (yarı tanrı gibi bir niteliğe) sahip değildir. Aristo'nun iddiasının aksine âlem kadîm değildir; gök cisimleri yaratılmış olup onlar da fizikî hareket kanununa tâbidir. Gök cisimlerinin seyirleri bir sürtünme meydana getireceğinden boşlukta hareket etmektedir. Halbuki Aristo onları ilâhî ruhların hareket ettirdiğini kabul eder. Yahyâ en-Nahvî, dönemindeki yaygın panteist anlayışa karşı, Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığını ve ona kaostan düzenli hale geçişi sağlayan fiziksel özellikleri ve tabiat kanunlarını yerleştirdiğini belirtmiş, fakat tanrıların maddî âlemle iç içe olduğuna inanan paganlar bu düşüncüyü kabullenmemiştir (Stock, s. 11; Graves, s. 14-16). Yahyâ en-Nahvî âlemin yaratılmışlığını ispat için üç önerme ileri sürmektedir. 1. Eğer bir şeyin varlığı kendinden önce başka bir varlığın bulunmasını gerektiriyorsa önceki varlık olmadan sonraki var olamaz. 2. Gerek fiilen gerekse zihnen sonsuz sayı olamaz. 3. Bir şeyin varlığı kendinden önce sonsuz sayıda başka varlıkları gerektiriyorsa o şeyin var olması mümkün değildir. Aksi bir düşünce birbirini gerektiren varlıkların sonsuz sayıda olmasına götürür, bu da mantık bakımından geçerli sayılmadığından âlemin varlığını açıklayamaz (Sorabji, s. 178-179). Yahyâ en-Nahvî, âlemin ezelliğini ispata çalışan Atinalı Proclus'a karşı *De aeternitate mundi contra Proclum* adlı eserini yazdı. Bu eserinde Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğu inancından hareketle yoktan yaratmanın imkânı üzerinde durdu. Yah-

yâ'nın âlemin ezelliği anlayışına karşı mücadelesinin ikinci safhasını, 530-534 yıllarında Aristo'ya karşı *De aeternitate mundi contra Aristotelem* adlı eserini kaleme aldığı dönem teşkil eder (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, VII, 374).

Yeni Eflâtuncu literatürde *Hucecû Bruklüs fi kıdemi'l-âlem* adıyla anılan eserler müslümanlarca tanınmaktaydı. Nitekim Yahyâ en-Nahvî'nin, âlemin yaratılması ve sonlu olduğu görüşünü aklî delillerle desteklemek üzere Proclus'a karşı yazdığı eserden Gazzâlî yanında diğer bazı kelâmcıların faydalandığı ve bu delillerin İbn Rüşd tarafından Aristocu bir yaklaşımla yeniden ele alındığı belirtilmektedir (Wolfson, s. 315-331). Yahyâ en-Nahvî'nin bu reddiyesinin Arapça'ya *Kitâb fi'd-Delâle 'alâ hadşî'l-âlem* adıyla yansımış bir versiyonunda Proclus'un yanı sıra Aristo ve âlemin kâdemi ileri süren diğer filozoflar dehriyye kapsamında değerlendirilmektedir. Müellif, kitabını bu tür iddiaları reddetmek için yazdığını belirtmektedir (Pines, II [1972], s. 321 vd.). Süryânî filozofu İbnü'l-Hammâr'ın da Yahyâ en-Nahvî'nin geliştirdiği, "Her cisim üç boyutlu olduğu ve sınırlı bir potansiyele sahip bulunduğu için sonludur; şu halde cismanî âlem de mekân ve zaman bakımından sonludur" şeklindeki delilini mâkul gördüğü bilinmektedir (*Maqâle*, s. 243-247).

Yahyâ en-Nahvî varlık düşüncesiyle bağlantılı olarak cisimlerin hızı / hareketi konusunu da ele almıştır. Aristo hareketi, ileriye doğru atılan cismin terkettiği yeri işgal eden havanın geriye doğru giderken cismi ittiği, böylece devam eden hareketler silsilesinin cismi ileri hareket ettirdiği şeklinde açıklıyordu. Bu anlayış XVI. yüzyıla kadar Aristocu düşünürler arasında yaygınlığını korurken yaklaşık 1000 yıl öncesinde Yahyâ en-Nahvî cismin, hareket ettirenin verdiği kinetik enerjiyle ileri itildiği, hareketi süresince bu enerjiyi tükettiği görüşünü benimsemiştir (Graves, s. 15). Aristo'ya göre ışığın bir özü ve haricte varlığı yoktur, özelliklerinden bahsedilemez, dolayısıyla tanımlanamaz. Işığın görünümünü ise "şeffaf olma potansiyeli bulunan bir vasattan şeffaflığın gerçekleşmesine bir anlık geçiş" diye tanımlar. Bu kabul, gerek optik ilminin kuralları gerekse ay altı âleminin güneşin ışıklarıyla ısındığı gerçeğiyle uyuşmamaktadır. Yahyâ en-Nahvî, bu bağlamda olgusal bir durum olarak değil cisimleri ısıtma kapasitesine sahip bulunan -canlılardaki ruh gibi maddî olmayan- bir faaliyet olarak "enerji" (energia) terimini kullanmış, ışığı devin-

## YAHYÂ en-NAHVÎ

gen / enerjik bir nitelikte yorumlamıştır. Esir anlayışını terkederek ışık ve ısının güneşin tabiatının neticeleri olduğunu ve güneşten yayılan ışıkların kırılarak sürtünme yoluyla havayı ısıttığını belirten Yahyâ (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, VII, 372) Aristo gibi ışığın doğrusal yön takip eden bir fenomen olduğunu, ışınların gözümüzden ulaştığı gerçeğini benimsemiştir (Graves, s. 16). Öte yandan Yahyâ en-Nahvî mantığı müstakil bir ilim dalı değil felsefenin aracı / anahtarı olarak görmüştür. Mantık tarihçileri onu büyük terimin sonucun yüklemine, küçük terimin de konusunu içerdiği şekilde kıyasın tatmin edici tanımını yapan ilk filozof kabul etmektedir (Ebbesen, s. 444-462; Flannery, s. 53-65).

530'lu yılların sonunda Yahyâ en-Nahvî, felsefî çalışmalarına son verip Aristo felsefesiyle beslediği monofizit hıristiyan teolojisini geliştirir (Wilderbeg, VII, 374). Kadıköy Konsili'nde (451) İsa'nın ilâhî ve insanî şeklinde iki tabiatlı tek bir şahsiyet olduğu, Tanrı'nın oğlu anlayışıyla da teslîs inancının bir uknûmunu teşkil ettiği kabul edilmiştir. Yahyâ en-Nahvî monofizit hıristiyan olarak iki tabiat inancına karşı çıkmış, zira monofizit anlayışa göre İsa'da bulunan insanlık unsuru ilâhlık unsurunun içinde erimiştir, bu sebeple İsa'daki tek unsur ilâhlıktır (Ward v.dğr., s. 537). Yahyâ en-Nahvî tabiat (nature) ve öz / uknûm (hypostasis) terimlerinin aslında özdeş olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre tabiatın bir genel, bir de özel iki anlamı vardır. Genel anlamda insan tabiatı yanında insan ferdinin tabiatından da bahsedilebilir. Mesih'te iki tabiatın bir araya gelmesinden söz edildiğinde küllî anlamda ilâhlık ve insanlık tabiatına atıfta bulunulmaz. Dolayısıyla iki tabiat anlayışından bahsedilince bundan İsa Mesih'e münhasır olan "logos"un ve İsa'nın insanlığına özel mânaları, logosun ve insan olan İsa Mesih'in özel tabiatları anlaşılmalıdır. Yahyâ en-Nahvî'ye göre özel tabiat şahıs ve fert için kullandığı öz / uknûm ile özdeştir. İsa Mesih bir şahıs ve özdür; buna göre onun ilâhlık ve insanlık özelliklerini bir araya getiren ve koruyan tek birleşik tabiatın olduğunu kabul etmektedir (Lang, s. 48-62). Öte yandan Yahyâ en-Nahvî'ye göre öz bir araz olmadığına göre teslîs inancının üç özü üç müstakil özdür. Yahyâ, Aristo felsefesinde görüldüğü gibi küllîlerin ancak zihni varlıklarının söz konusu edilebileceğini, dolayısıyla monoteizmin sadece bir kavram olduğunu belirtir. Pagan çok tanrı-

lığını reddeden Yahyâ en-Nahvî teslîs küllî mânada aynı ilâhî tabiatın olan üç ilâhî varlık olarak anlamış, fakat İstanbul Konsili'nde (680-681) üç ulûhiyyet inancı reddedilmiştir (Pohle, II, 257-263; Grillmeier – Hainthaler, II, 131-135). Yahyâ en-Nahvî, Aristo felsefesine eleştirileri ve hıristiyan monofizit inancına felsefî yaklaşımları sebebiyle yaşadığı dönemde felsefecilere ve teologlara tesir etse de, İstanbul Konsili'nde sapkın ilân edildiğinden onun teolojik görüşleri hıristiyan çevrelerince benimsenmemiştir. Ancak onun âlemin ezelliliğine karşı görüşleri çoğu zaman kendisine atıfta bulunulmadan hıristiyan ve müslüman düşünürler tarafından kullanılmıştır. İslâm âlimleri kendisine Yahyâ en-Nahvî yahut Yahyâ el-Askalânî isimleriyle atıfta bulunmuştur.

**Eserleri.** Yahyâ en-Nahvî'nin eserlerinin Latince çevirileri, Aristo şerhleri ve Proclus'a karşı yazdığı reddiyeler XVI. yüzyılda yayımlanmaya başlanmıştır. **1.** *De aeternitate mundi contra Proclum* (ed. Hugo Rabe, Lipsiae 1899; *On the Eternity of the World against Proclus [De aeternitate mundi contra Proclum]*, ed. H. Rabe, Leipzig 1899; *Against Proclus's "On the eternity of the world, 1-5" [De aeternitate mundi contra Proclum]*, trc. Michael Share, New York 2005; *Against Proclus's "On the eternity of the world, 6-8"*, trc. Michael Share, New York 2005; *Against Proclus's "On the eternity of the world, 12-18"*, trc. James Wilberding, New York 2006). **2.** *On the Eternity of the World against Aristotle (De aeternitate mundi contra Aristotelem, Philoponus against Aristotle on the Eternity of the World*, trc. C. Wildberg, London 1987). **3.** *On Aristotle's on Generation and Corruption* (ed. H. Vitelli, Berlin 1897; *Johannes Philoponus commentaria in libros de generatione et corruptione Aristotelis*, trc. Hieronymus Bagnolinus, Venedig 1558 [?]; Stuttgart 2004). Ammonius'un notlarından hareketle Aristo'nun *Kitâbü'l-Hayevân*'ına yapılan şerhtir. **4.** *On Aristotle's on the Soul* (ed. M. Hayduck, Berlin 1897; *Commentaire sur le "de Anima" d'Aristote [par] Jean Philopon*, ed. G. Verbeke, Paris 1966; *On Aristotle on the intellect [De anima 3.4-8]*, trc. William Charlton – Fernand Bossier, New York 1991; *On Aristotle's "On the soul 3.9-13"*, trc. William Charlton, New York 2000; *On Aristotle's "On the soul 2.1-6"*, trc. William Charlton, New York 2005; *On Aristotle's "On the soul 2.7-12"*, trc. William Charlton, New York 2005). **5.** *On Aristotle's Categories* (ed. A. Busse, Berlin 1898). Aristo'nun *Kitâbü'l-Makûlât* adlı eseri-

nin şerhidir. Yahyâ en-Nahvî bu şerhe felsefe öğrencileri için bir giriş eklemiştir, burada Aristo'nun mantıkla ilgili eserlerini giderek karmaşık hale gelen bir muhteva ile tanıtmıştır. **6.** *On Aristotle's Prior Analytics* (ed. M. Wallies, Berlin 1905; *Commentaria annotationes in libros priorum resolutivorum Aristotelis*, trc. Guilelmus Dorotheus, Venedig 1541 [?]; Stuttgart 1994). **7.** *On Aristotle's Posterior Analytics* (ed. M. Wallies, Berlin 1909; *Commentaria in libros posteriorum Aristotelis*, trc. Andreas Gratiolus – Philippus Theodosius, Venedig 1542 [?]; Stuttgart 1995). **8.** *On Aristotle's Physics* (ed. H. Vitelli, Berlin 1887-88; Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, trc. A. R. Lacey, London 1993; Philoponus, *On Aristotle's Physics 3*, trc. M. J. Edwards, London 1994; Philoponus, *On Aristotle's Physics 5 to 8*, trc. P. Lettinck, London 1994; *On Aristotle's Physics 5-8*, trc. Paul Lettinck – J. O. Urmsen, New York 1994; *On Aristotle's "Physics 1.1-3"*, trc. Catherine Osborne, New York 2006). Yahyâ en-Nahvî'nin felsefî düşüncesinin gelişim seyriinde önemli bir çalışma kabul edilmektedir. **9.** *On Aristotle's Meteorology* (ed. M. Hayduck, Berlin 1901). **10.** *On the Creation of the World (De opificio mundi)* (ed. W. Reichardt, Leipzig 1897). **11.** *On the Contingency of the World (De contingentia mundi)* (trc. S. Pines, "An Arabic summary of a lost work of John Philoponus", *Israel Oriental Studies*, II [1972], s. 320-352). **12.** *Arbiter (Di-aetes), Opuscula monophysitica Iohannis Philoponi* (Latince'ye trc. A. Sanda, Beirut 1930; Johannes Philoponos, *Grammatikos von Alexandrien*, Almanca'ya trc. W. Bohm, Munich-Paderborn-Vienna 1967). Eserde monofizit kristoloji anlayışı Yeni Eflâtuncu bakış açısıyla ele alınmaktadır. **13.** *On the Trinity (De trinitate)* (Les fragments tritheites de Jean Philopon, Fransızca'ya trc. A. Van Roey, *Orientalia Lovaniensia Periodica*, XI [1980], s. 135-163). **14.** *On the Use and Construction of the Astrolabe* (ed. H. Hase, Bonn-E. Weber, 1839; *Traite de l'astrolabe*, Fransızca'ya trc. A. P. Segonds – Jean Philopon, Paris 1981; *The Astrolabes of the World*, İngilizce'ye trc. H. W. Green, Oxford 1932). **15.** *On Nicomachus' Introduction to Arithmetic* (ed. R. Hoche, I-II, Wesel 1864, 1865, III, Berlin 1867). **16.** *On Words with Different Meanings in Virtue of a Difference of Accent (De vocabulis quae diversum significatum exhibent secundum differentiam accentus)* (ed. ve trc. L. W. Daly, Philadelphia-American Philosophical Society, 1983). Bunlar dışında kaynaklarda

Yahyâ en-Nahvî'ye Grek filozofları ve tabiplerine dair bir eser daha nisbet edilmekte (Abdurrahman Bedevî, *La transmission*, s. 36-45), onun Câlinûs'un eserleri üzerine çalışmalar yaptığı belirtilmektedir. Ya'kübî mütercimi İbn Zür'a'ya nisbet edilen *Kitâbü Menâfi'î a'zâ'i'l-ḥayevân bi-tefsîri Yahyâ en-Nahvî* adlı eserin (İbnü'n-Nedîm, s. 323) Aristo'nun *De Partibus Animalium* adlı kitabına Yahyâ en-Nahvî tarafından yapılan şerhin tercümesi olabileceği belirtilmektedir (*DîA*, XX, 476). İbnü'n-Nedîm, Yahyâ en-Nahvî'nin yukarıdaki eserlerinin çoğunu Arapça isimleriyle kaydetmiştir (bk. bibl.; *El<sup>2</sup>* [İng.], XI, 251-253).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 309, 311, 314-315, 323, 345-346, 348, 351; J. Philoponus, *On Aristotle's Prior Analytics* (ed. M. Wallies), Berlin 1905, s. 67; İbnü'l-Hammâr, *Maḳâle fi enne delile Yahyâ en-Nahvî 'alâ hadeşil-'âlem evlâ bi'l-kabûl min delilil-mütekelimîn aşlen* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muḥdeşe 'inde'l-Arab* içinde), Küveyt 1977, s. 243-247; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 354-357; J. Pohle, *Dogmatic Theology: The Divine Trinity* (trc. A. Preuss), Freiburg-London 1912, II, 257-263; Abdurrahman Bedevî, *La transmission de la philosophie grècque au monde arabe*, Paris 1968, s. 36-45; a.mlf., *et-Türâşü'l-Yünânî fi'l-ḥadâretil-'İslâmiyye*, Beyrut 1980, s. 50; B. Stock, "Science, Technology and Economic Progress in the Middle Ages", *Science in the Middle Ages* (ed. D. C. Linberg), Chicago 1976, s. 11; Hasan İbrâhim Hasan, *Târîḫü'l-İslâm*, Kahire 1979, I, 245-250; Mâcid Fahrî, "el-Meşşâ'iyetü'l-kadîme", *el-Mevsû'atü'l-felsefiyyetü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1988, II/2, s. 1280; S. Ebbesen, "Philoponus, "Alexander" and the Origins of Medieval Logic", *Aristotle Transformed* (ed. R. Sorabji), New York 1990, s. 444-462; K. L. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden-New York 1995, s. 53-65; A. Grillmeier – T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition* (trc. O. C. Dean), London 1996, II, 131-135; D. Graves, *Scientists of Faith*, Michigan 1996, s. 14-16; A. M. Ward v.d.g., *A History of the Roman People*, New Jersey 1999, s. 537; U. M. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator*, Leuven 2001, s. 48-62; H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 315-331; R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, New York 2005, s. 178-179; S. Pines, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", *IOS*, II (1972), s. 321 vd.; R. Wisnovsky, "Yahyâ al-Nahvî", *El<sup>2</sup>* (İng.), XI, 251-253; C. Wilderbeg, "Philoponus", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London-New York 1998, VII, 371-378; Sahbân Halîfât, "İbn Zür'a", *DîA*, XX, 476.



MUSTAFA SİNANOĞLU

#### YAHYÂ b. ÖMER el-KİNÂNÎ

(bk. KİNÂNÎ, Yahyâ b. Ömer).

#### YAHYÂ b. SA'DÛN

(bk. İBN SA'DÛN el-KURTUBÎ).

#### YAHYÂ b. SAİD el-ANTÂKÎ

(bk. ANTÂKÎ, Yahyâ b. Saîd).

#### YAHYÂ b. SAİD el-ENSÂRÎ

(یحیی بن سعید الأنصاري)

Ebû Saîd (Ebû Nasr) Yahyâ b. Saîd b. Kays en-Neccârî el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 143/760)

Hadis âlimi, tâbîi.

70 (689) yılından önce doğduğu anlaşılmaktadır. Dedesi Kays b. Amr b. Sehl sahâbî idi; ondan sabah namazının iki rek'at sünneti hakkında bir hadis rivayet edilmiştir (Ebû Dâvûd, "Teṭavvûc", 6; Tirmizî, "Şâlât", 196). Annesi ise ümmüveleddir. Yahyâ b. Saîd fukahâ-i seb'anın talebelerinden ve yaşadığı devrin Medine âlimi diye biliniyordu. Enes b. Mâlik dışında Sâib b. Yezîd, Ebû Ümâme b. Sehl gibi sahâbîlerden; Saîd b. Müseyyeb, Zeynelâbidin Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Abdurrahman b. Sevbân, Amre bint Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, İbn Şihâb ez-Zührî, A'rec lakabıyla tanınan Abdurrahman b. Hüzmü gibi tâbîilerden hadis öğrendi. Kendisinden de yaşça daha büyük olan İbn Şihâb ez-Zührî ile Hişâm b. Urve, Humeyd et-Tavîl, Eyyûb es-Sahtiyânî, Mâlik b. Enes, İbn İshak, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Hammâd b. Seleme, Evzâî, Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübârek, İmam Ebû Yûsuf, Süleyman b. Bilâl, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve İbn Cüreyc gibi hadisçiler hadis rivayetinde bulundu.

Yahyâ el-Ensârî, Emevîler döneminde Velîd b. Abdülmelik'in halifeliği zamanında Vali Yûsuf b. Muhammed es-Sekaffî'nin görevlendirmesiyle Medine'de, Abbâsîler döneminde Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un görevlendirmesiyle de Kûfe yakınlarındaki Hâşimiye'de kadılık yaptı. Onun memleketinden çok uzakta kadılık yapmayı kabul etmesinde muhtemelen madî durumunun iyice bozulması ve büyük bir borç yükü altına girmesi etkili olmuştur. Yahyâ el-Ensârî'nin, Halife Ömer b. Abdülazîz'in (717-720) zekât âmili sıfatıyla gittiği Tunus'ta gençlere ders verdiği ve oraya yerleştiği belirtilmektedir. Sade yaşamayı tercih eden ve Bağdat kadılığı yaptığı da söylenen Yahyâ'nın son derece tok

gözlü olduğu, bir miras dolayısıyla iki defa gittiği İfrîkiye'den 500 dinarla döndüğü ve bu mirası hiçbir yakınlığı bulunmayan fakih ve muhaddis Rebîâtürre'y ile paylaştığı söylenmektedir (İbn Sa'd, s. 336). Yahyâ b. Saîd, kadılık yaptığı Hâşimiye'de 143 (760) yılında vefat etti, bu tarih 144 (761) ve 146 (763) olarak da zikredilmiştir. Yahyâ'nın Adî b. Neccâr oğullarından Ümeyme bint Sırma ile evlendiği, bu evlilikten Abdülhamîd, Abdülazîz ve Emetülhamîd adlarında üç çocuğunun olduğu belirtilmektedir.

Yahyâ b. Saîd hakkında övgü dolu sözler söylenmiş, hadis ilminde "sika, hüccet ve imâm" diye nitelenmiş, döneminde Hizaz bölgesinin en önde gelen muhaddisi kabul edilmiş, Eyyûb es-Sahtiyânî de Medine'de ondan daha fakih birinin bulunmadığını söylemiştir. Bağdat kadısı muhaddis Saîd b. Abdurrahman el-Cumahî, Yahyâ b. Saîd'in Zührî'ye çok benzediğini ve bu iki âlimin sünnetin büyük bir kısmını kaybolmaktan kurtardığını söylemiştir. Ali b. Medîni büyük tâbîilerden sonra Medine'nin en büyük âlimlerinin Zührî, Yahyâ b. Saîd, Ebû'z-Zinâd ve Bükeyr b. Eşec olduğunu belirtmiştir. İmam Mâlik hocası Yahyâ b. Saîd'in üstün şahsiyetine temas ederek Irak'a gidenlerin değiştiğini, yalnız onun değişmediğini dile getirmiştir. Ahmed b. Hanbel de, Yahyâ'yı "insanların en güvenilirini" diye tanımlamıştır (İbn Hacer, XI, 223). Yahyâ el-Kattân, hakkında ihtilâf edilmediği gerekçesiyle Yahyâ b. Saîd'in Zührî'den üstün tutmuşsa da Zehebî onun Zührî'yi görmediği için bu kanaate vardığını söylemiştir (*A'lâmü'n-nübelâ<sup>2</sup>*, V, 474-475).

Hadis hâfızı Yezîd b. Zürey'nin belirttiğine göre Yahyâ talebelerine hadis imlâ etmezdi, onlar da hocalarından dinledikleri hadisleri ezberler, ezberlediklerini oradan ayrıldıktan sonra yazarlardı. "Ameller niyetlere göre değeri" hadisi Yahyâ b. Saîd'den önce ferd olarak rivayet edilirken ondan 200 kadar râvinin rivayet etmesiyle meşhur derecesine yükselmiş, Zehebî bu hadisi ondan rivayet edenlerin listesini vermiştir (*a.g.e.*, V, 476-481). İbn Mahled el-Attâr'ın (ö. 331/943) düzenlediği *Mâ revâhü'l-ekâbir 'an Mâlik b. Enes ve Yahyâ el-Ensârî ve İbn Cüreyc* adlı eserin içinde Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin rivayet ettiği hadisler de bulunmaktadır; söz konusu eserin bir nüshası Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 98/7, vr. 202<sup>a</sup>-209<sup>a</sup>).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât: el-Mütemmim*, s. 335-337; Ebû'l-Hasan el-İclî, *Ma'rifetü's-şîkâṭ* (nşr. Ab-