



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

İSMÂİLİLİĞİN YENİ EFLÂTUNCU DÖNÜŞÜMÜ:
EBÛ YA'KUB ES-SİCİSTÂNÎ ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

YUSUF SANSARKAN

BURSA - 2022

U.Ü. S.B.F.
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

İSMÂİLİLİĞİN YENİ EFLÂTUNCU
DÖNÜŞÜMÜ: EBÛ YA'KUB
ES-SİCİSTÂNÎ ÖRNEĞİ
(DOKTORA TEZİ)

YUSUF
SANSARKAN

BURSA
2022



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

İSMÂİLİLİĞİN YENİ EFLÂTUNCU DÖNÜŞÜMÜ:
EBÛ YA‘KUB ES-SİCİSTÂNÎ ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Yusuf SANSARKAN

Danışman
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

BURSA - 2022

Yazar Adı Soyadı	Yusuf SANSARKAN
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	İslam Mezhepleri Tarihi
Tezin Niteliği	Doktora
Mezuniyet Tarihi	22/09/2022
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

ÖZET

İsmâîlîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü: Ebû Ya‘kub es-Sicistânî Örneği

2./8. yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen Abbâsîlerin baskıları nedeniyle gizli bir şekilde davetini sürdürmeye çalışan İsmâîlîliğin 3./9. yüzyılın sonlarında özellikle Horasan-Mâveraünnehir bölgesinde serbest bir ortam bularak yayılması sonucunda entelektüel bir gelişim gösterdiği, bu gelişim doğrultusunda 4./10. yüzyıl başlarında Yeni Eflâtunculuğun etkisiyle dönüşüme uğradığı kabul edilmektedir. İslam düşüncesinin gelişiminde büyük bir etkiye sahip olan Yeni Eflâtunculuğun, mistik ve batınî bir görünüm arz eden İsmâîlîlik üzerinde, söz konusu mistisizmin etkisiyle daha büyük bir nüfuza ulaştığı varsayılmaktadır. İsmâîlîlikteki Yeni Eflâtuncu tesirin ve bu tesir sonucunda meydana gelen dönüşümün ne seviyede gerçekleştiğinin ortaya konması adına, söz konusu dönüşümün mimarlarından Ebû Ya‘kub es-Sicistânî'nin düşüncelerindeki Yeni Eflâtuncu etkinin belirlenmeye çalışılması, araştırmanın amacını teşkil etmektedir. Araştırmada, Sicistânî'nin eserleri analiz edilerek fikirleri Plotinus'un düşünceleriyle karşılaştırılmış, ikisi arasındaki benzerlik ve farklılıklar belirlenmeye çalışılmıştır. Söz konusu analiz ve bu analiz sonucunda ortaya çıkan sonuçların değerlendirilip yorumlanması, araştırmanın yöntemini oluşturmaktadır. Plotinus'ta karşılığı bulunmayan görüşleri kapsam dışı bırakan araştırma, Sicistânî'nin Tanrı ve âlem görüşleriyle sınırlanmaktadır. Araştırmanın sonucunda, İsmâîlîliğin Yeni Eflâtuncu bir dönüşüm yaşadığı ve bu dönüşüm sonucunda oluşan yeni İsmâîlîliğin 4./10. yüzyıldan sonra standart hale geldiği kanısına varılmıştır. Ayrıca Plotinus'un düşüncelerinden büyük oranda etkilendiği müşahede edilen Sicistânî'nin, temsil ettiği İsmâîlî öğretiyi sunarken söz konusu görüşlere sadık kaldığı ve onları inanç derecesinde benimsediği de sonuç olarak savunulabilir.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, İsmâîlîlik, Yeni Eflâtunculuk, Sicistânî, Plotinus, Tanrı, Âlem.

Name & Surname	Yusuf SANSARKAN
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Science
Field	Basic Islamic Studies
Subfield	History of Islamic Sects
Degree Awarded	PhD.
Date of Degree Awarded	22/09/2022
Supervisor	Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

ABSTRACT

The Neoplatonic Transformation of Ismā'īlī: The Case of Abū Ya'qūb Al-Sijistānī

Although it emerged in the 8th century Ismā'īlīsm trying to spread secretly due to the pressures of the 'Abbāsīds, showed an intellectual development by finding a free environment, especially in the Khurāsān-Mā Warā' al-Nahr region at the end of 9th century, and was transformed by the influence of Neoplatonism at the beginning of 10th century. It is assumed that Neoplatonism, having a significant impact of Islamic thought, has a greater effect on Ismā'īlīsm, a mystical and esoteric structure with the influence of mysticism. The study aims to reveal the Neoplatonist influence in the thoughts of Abū Ya'qūb Al-Sijistānī, one of architects of the transformation in question, to reveal the Neoplatonist impact in Ismā'īlīsm and the transformation that occurred due to this impact. Analyzing Sijistānī's works and comparing his ideas with Plotinus' thoughts, revealing the similarities and differences between the two, evaluating and interpreting the emerging similarities and differences have been determined as a method in this study, which excludes the views that have no equivalent in Plotinus and limits Sijistānī's views on God and the cosmos. The research reveals that Ismā'īlīsm underwent a Neoplatonic transformation and that the new Ismā'īlīsm that emerged due to this transformation became standart after the 10th century. In addition, the research concludes that Sijistānī, as one of the architects of Neoplatonic Ismā'īlīsm, reflects the thoughts of Plotinus and adopts them as a belief.

Keywords: Islamic Sects, Ismā'īlī, Neoplatonism, Sijistānī, Plotinus, God, Cosmos.

ÖNSÖZ

Temelleri 2./8. yüzyılın ortalarında atılan İsmâîlîlik, 4./10. yüzyılın başlarından itibaren, İslam düşüncesini derinden etkileyen Yeni Eflâtunculuğun etkisiyle önemli bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşümün mimarlarından biri olan Ebû Ya‘kub es-Sicistânî, günümüze kalan çok sayıda eseriyle İsmâîlî öğretinin değişiminin izlenmesine olanak sağlamıştır. Horasan-Mâveraünnehir bölgesi dâîsi olan Sicistânî, Yeni Eflâtuncu etki altındaki görüşleriyle İsmâîlî düşüncüyü yönlendirmiş ve bu düşünce sisteminde iz bırakmayı başarmıştır. Sicistânî'nin görüşlerinin, Yeni Eflâtuncu felsefeyle mukayeseli olarak değerlendirilmesi sadece İsmâîlîliğin yaşadığı Yeni Eflâtuncu dönüşümün ortaya konması değil, erken dönem birinci el kaynakların eksikliği nedeniyle mezhebin temel görüşlerinin belirlenmesi açısından da önem arz etmektedir.

Günümüzde varlığını sürdüren İsmâîlîliğin doğru bir şekilde anlaşılması ve öğretisine eklenmiş Yeni Eflâtunculuğun etkilerini ön plana çıkarma amacıyla hazırlanan bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın konusu, önemi, yöntemi ve kaynaklarının açıklanmasıyla başlayıp Sicistânî'nin hayatına ve eserlerine değinilen girişten sonra ilk bölüm, Sicistânî'nin Tanrı anlayışına ayrılmıştır. "Tanrı-Âlem İlişkisi" başlığı altında ele alınan ikinci bölümde âlemin var edilişi ile ruhanî ve cismanî âlem hakkında Sicistânî ve Plotinus'un görüşleri karşılaştırmalı bir biçimde izah edilmiştir. Üçüncü bölümde, Sicistânî'nin âlem anlayışının devamı olarak cismanî âlemin öğelerine; bu öğeler kapsamında insana ve nübüvvet görüşlerine değinilmiştir.

Yorucu ve bazen umutsuzluğa varan zorlukların yaşandığı bu uzun süreçte, çalışmanın hazırlanması konusunda desteklerini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ başta olmak üzere beni Sicistânî'yle tanıştıran ve tez süresince yardımlarda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Asiye TIĞLI'ya, çalışmanın başlangıcında bana hem yol gösteren hem de kaynak temininde desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Ali AVCU'ya, yapıcı eleştirileriyle tezin şekillenmesine katkıda bulunan Prof. Dr. Enver UYSAL'a, içinden çıkamadığım durumlarda yardımına başvurduğum Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ'a, tezin başlığının belirlenmesinin yanında felsefî konularda destek olmaktan çekinmeyen Arş. Gör. Muhammet ATEŞ'e, tezin çatısını oluşturmada yardımcı olan Arş. Gör. Dr. Mustafa TATLI'ya, tezi sabırla okuyarak düzeltmelerde bulunan Arş.

Gör. Dr. Maruf ÇAKIR ve Arş. Gör. Bayram AKBULUT'a, çalışma boyunca entelektüel birikimiyle gerek literatür taramasında gerek yöntem konusunda yönlendirme ve yardımda bulunmanın yanında tezin birçok kısmını okuyarak düzeltme önerilerinde bulunan Arş. Gör. Dr. İsa GÖKGEDİK'e, tez izleme toplantıları ve danışmanıyla görüşmelerimde ev sahipliği yaparak bana odasını açan Arş. Gör. Tahir AYAS'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
İNTİHAL RAPORU.....	ii
YEMİN METNİ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi

GİRİŞ

A. KONU YÖNTEM VE KAYNAKLAR.....	1
A.1 Araştırmanın Konusu Önemi ve Sınırları.....	1
A.2 Araştırmanın Yöntemi.....	4
A.3 Araştırmanın Kaynakları.....	5
B. SİCİSTÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	8
B.1 Sicistânî'nin Hayatı.....	8
B.2 Horasan-Mâverâünnehir Bölgesinde Sicistânî'yle İlişkili Dâîler.....	13
B.2.1 Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34).....	14
B.2.2 Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (333/944).....	16
B.3 Sicistânî'nin Eserleri.....	20
C. SİCİSTÂNÎ'NİN GÖRÜŞLERİNDE YENİ EFLÂTUNCULUĞUN ETKİSİ.....	24

BİRİNCİ BÖLÜM TANRI ANLAYIŞI

1.1 TANRI'NIN BİLİNMEZLİĞİ.....	30
1.1.1 İki Defa Tenzih: Nefyin Nefyi.....	34
1.1.2 Tanrı'nın Sıfatlardan Soyutlanması.....	37
1.1.3 Tanrı'nın İlet Olmadığı.....	42
1.1.4 Tanrı'nın Şey ve Cevher Olmadığı.....	46
1.2 BİLİNMEYEN TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKANI.....	48

1.2.1 Tanrı'nın İnniyyeti ve Cûdu.....	49
1.2.2 Tanrı'nın İsimleri.....	53
1.2.3 Tanrı'nın Birliği.....	55
1.2.4 Tanrı'nın İradesi ve Meşîeti.....	60

İKİNCİ BÖLÜM TANRI ÂLEM İLİŞKİSİ

2.1 ÂLEMİN VAR EDİLİŞİ.....	64
2.1.1 Varlığın İlk Oluşumu Bağlamında Sudûr.....	65
2.1.2 Varlığın Yoktan Yaratılmasında İlk İlet Emr.....	68
2.1.3 Varlığın Oluşumunda Yoktan Yaratma ve Sudûrun Karşılaştırılması.....	75
2.1.4 İlk Varlık: Akl'ın Yaratılışı.....	79
2.1.5 İlk İlet ve İlk Varlık Olarak Emr-Akıl İlişkisi.....	82
2.2 RUHANÎ ÂLEM.....	84
2.2.1 Sicistânî'nin Düşüncesinde Akıl.....	86
2.2.1.1 Akl'ın Birliği.....	90
2.2.1.2 İlk Yaratılan Varlık Olarak Akıl.....	93
2.2.1.3 Akl'ın Tüm Varlıkları Kapsaması.....	96
2.2.1.4 Akl'ın Yaratıcılığı.....	98
2.2.2 Sicistânî'nin Düşüncesinde Nefs.....	100
2.2.2.1 Akıl-Nefs İlişkisi.....	104
2.2.2.2 Ruhânî Bir Varlık Olarak Nefs'in Hareketi.....	109
2.2.2.3 Nefs'in Eksikliği Meselesi.....	113
2.3 CİSMANÎ ÂLEM.....	115

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM CİSMANÎ ÂLEM HİYERARŞİSİ

3.1 Madde ve Suret.....	120
3.2 Felekler ve Gök Cisimleri.....	124
3.3 Cismanî Âlemde Hareket.....	127
3.4 Zaman.....	130

3.5 Ümmehât ve Mevâlîd.....	133
3.6 İnsan ve Ruhanî Âlemle İlişkisi.....	135
3.6.1 İnsanın Ruhanî Yönünü Oluşturan Cüz'î Nefs.....	138
3.6.2 İnsana Yardımda Bulunan Ruhanî Güçler: Cedd, Feth ve Hayal.....	145
3.6.3 Nübüvvet ve İmamet.....	150
3.6.3.1 Nâtıklar ve Devirleri.....	154
3.6.3.2 Esas, İmam ve Diğer Cismanî Hadler.....	157
3.6.3.3 Kâim ve Şeriatın Kaldırılması.....	161
SONUÇ.....	164
KAYNAKÇA.....	167

KISALTMALAR

b.	: İbn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
m.	: Miladî
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
ss.	: Sayfaları arası
t.y.	: Baskı tarihi yok
thk.	: Tahkik eden
v.dğr.	: ve diğerleri

GİRİŞ

A. KONU YÖNTEM VE KAYNAKLAR

A.1 Araştırmanın Konusu Önemi ve Sınırları

İsmâîlîlik, Cafer es-Sâdık (ö. 148/764) tarafından imam tayin edilen İsmail'in, babasından önce ölmesi sonucu ortaya çıkan kriz nedeniyle başlayan mezheptir. Meydana geldiği dönemde hakim dinî anlayışa aykırılığı sebebiyle gizli bir dönem geçiren İsmâîlîliğin düşünce sistemi, veri eksikliği nedeniyle tam olarak ortaya konamamaktadır. Geniş bir coğrafyaya yayılan büyük bir devlet kurarak dönemin hakim gücü Abbâsîlere rakip olacak seviyeye gelen İsmâîlîliğin¹ aynı zamanda günümüze kadar varlığını sürdürmesi, araştırmalara konu edilmesini ve İslam mezhepleri arasında önemli bir yer edinmesini sağlamaktadır. Bu araştırmada konu edilen Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, kuruluşundan itibaren bölünmekten geri kalmayan İsmâîlîliğin, Karmatî olarak anılan koluna mensuptur.

İsmâîlîlerin beşinci imam kabul ettikleri Cafer es-Sâdık'tan sonra imamet kimden devam edeceği konusunda, dönemin şîhleri arasında ayrışmalar baş göstermiş, tayin edilen imamın öldüğünü reddedenlerin ortaya çıkması nedeniyle İsmail'in ölüp ölmediği, söz konusu ayrışmaların belirleyici faktörü olarak ön plana çıkmıştır. İsmail'in öldüğünü savunan gruplardan biri, ondan sonra yaşça en büyük kardeş olan Abdullah Eftah'ın (ö. 149/766) imam olduğunu savunmuştur.² Abdullah'ın imametini kabul etmeyerek kardeşi Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) Cafer'den sonra imam olduğunu ileri süren ikinci gruptan, İsnâaşeriyye mezhebinin de aralarında olduğu birkaç mezhep meydana gelmiştir.³ İmamet Mûsâ ile aynı anneden olan Muhammed (ö. 203/818-19) adındaki kardeşe geçtiğini savunan grup, imamet Cafer'den sonra İsmail veya oğlu

¹ İsmâîlîler tarafından kurulan Fâtımî Devleti ile ilgili geniş bilgi için bk. Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018).

² el-Hasan b. Musa Nevbahti, *Firaku's-Şîa* (Beyrut: Menşûratü'r-Rıza, 2012), 126; Söz konusu grup "Eftahiyye" ya da "Fetahiyye" adıyla bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

³ İhsan İlahi Zahîr, *el-İsmâîliyye: Târih ve Akâid* (Lahor: Mektebetu Beytü's-selâm, ts.), 74; Diğer mezhepler, Şîâ'nın en büyük kolu olan İsnâaşeriyye'nin öncüsü konumunda bulunup Mûsâ el-Kâzım'ın öldüğünü kabul eden tek mezhep "Kat'iyye"; Mûsâ'nın öldüğünü kabul etmeyen "Vâkîfe" ve "Beşiriyye" grupları olarak sıralanabilir. Detaylı bilgi için bk. Nevbahti, *Firaku's-Şîa*, 128-135.

Muhammed b. İsmail dışındaki birine geçtiğini benimseyen üçüncü grubu oluşturmaktadır.⁴

İmametın Cafer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmail veya torunu Muhammed b. İsmail'den devam ettiğini savunanlar, genel olarak İsmâilî sayılmakta, İsmail'in ölümünü reddeden grup ise "Halis İsmâilîyye" adıyla diğerlerinden ayrılmaktadır.⁵ İsmail'in, babası Cafer hayattayken ölmesi sonucu, Cafer'in torunu Muhammed b. İsmail'i imam tayin ettiğini benimseyen grup "Mübârekiyye" ismiyle tanınmaktadır.⁶ Mübârekiyye'den bir grubun sonraki dönemde, İsmâilîliğin oluşumuna katkıda bulunan ve Cafer es-Sâdık döneminde ortaya çıkan "Hattâbiyye"ye⁷ katıldığı ileri sürülmektedir.⁸ Hattâbiyye'nin kurucusu Ebû'l-Hattâb el-Esedî'nin ölümünden sonra Cafer es-Sâdık'ın ruhunu aldığı, ruhun onun ardından Muhammed b. İsmail'e geçtiği ve onun çocukları üzerinden tenasühün devam ettiği, Cafer es-Sâdık bağlıları arasındaki aşırı grupların düşünceleri arasında sayılmaktadır.⁹ İsmail'in öldüğü ve Muhammed b. İsmail'in onun ardından imam olduğunu savunan Mübârekiyye'nin, Hattâbiyye'nin etkisiyle geliştiği ve bu grubun Karmatî adıyla da anıldığı ileri sürülmekle birlikte,¹⁰ Karmatî ismi Mübârekiyye'nin devamıyla gelişen mezhebe, sonraki dönemlerde verilen bir isimdir.¹¹

İsmâilîliğin ana akımını devam ettiren Karmatîlik, Muhammed b. İsmail'in ölmediği ve ahir zamanda kâim mehdî olarak geri döneceği ön kabulü çerçevesinde şekillenmiştir. Fâtımî Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî (296/909-322-934) imametini ilan edene kadar, İsmâilîlerin etkin olan kollarının bu inanca sahip olduğu, ancak bu çıkıştan sonra bir bölünmenin gerçekleştiği kabul edilmektedir. İsmâilîler bu bölünme sonucunda, Kâim'in dönüşünü bekleyenler ve Ubeydullah'ın imametini kabul ederek oluşan yeni öğretiyeye tabi olanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Kûfe çevresindeki İsmâilîlerin lideri olan Hamdân Karmat'a (ö. 293/906) nispetle Karmatîlik olarak anılan grup, söz konusu bölünmeden sonra Fâtımî halifelerinin imametini kabul etmeyerek

⁴ Nevbahti, *Firaku's-Şîa*, 125 İmametın Cafer es-Sâdık'ın oğlu Muhammed'e geçtiğini savunan gruba "Sümeıtyıye" veya "Şümeıtyıye" denmektedir. .

⁵ Nevbahti, *Firaku's-Şîa*, 115.

⁶ Nevbahti, *Firaku's-Şîa*, 116.

⁷ Hasan Onat, "Hattâbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁸ Nevbahti, *Firaku's-Şîa*, 116.

⁹ İlâhi Zahîr, *el-İsmâilîyye: Târîh ve Akâid*, 70; Nevbahti, *Firaku's-Şîa*, 119.

¹⁰ Nevbahti, *Firaku's-Şîa*, 120.

¹¹ Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 207.

eski öğretiyeye bağı kalıp Muhammed b. İsmail'in kâim mehdi olarak geri döneceğini beklemeı yeğleyen kesimin ortak adı olmuştur.¹² Karmatî adının yanı sıra "Batınî" olarak da tanınan mezhep, Kur'an'ın batnında gizli olan hakikatlerin zahire oranla kabuğun içindeki çekirdek olduğunu savunmakta ve zahirin gizlenmiş hakikatlere yönelik işaretler olduğunu ileri sürmektedir.¹³

Veri eksikliği nedeniyle gelişim süreci takip edilemeyen İsmâîlîlik¹⁴ Muhammed b. İsmail'in gaybetinden sonra sistematik bir davet yöntemiyle yayılmaya çalışmış, 4./10. yüzyıl başlardan itibaren Horasan-Mâverâünnehir ve Bahreyn'de hatırı sayılır bir güce kavuşmuştur. Siyasi gücü arkasına almasıyla rahat bir ortama kavuşan İsmâîlîlik, entelektüel içerik oluşturmaya ve felsefî konularla ilgilenmeye başlamıştır. Dâiler arasında felsefeye olan hakimiyeti ile ön plana çıkan Mâverâünnehir dâisi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (333/944) İsmâîlî öğretiyeyi Yeni Eflâtuncu düşüncelerle yeniden tanımlamıştır. Nesefî'nin İsmâîlîliğe Yeni Eflâtunculuğu yerleştiren isim olmasına rağmen eserlerinin günümüze ulaşmaması, dönüşümün öğrencisi kabul edilen Sicistânî üzerinden takip edilmesine neden olmaktadır. Bu çalışma, söz konusu dönüşümün izinin takip edilebilmesi adına Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu görüşlerine odaklanmakta, Plotinus ile olan ortak yönlerini ve farklılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Yeni Eflâtunculuk etkisindeki yeni İsmâîlî öğretinin Karmatîlerin yanında Fâtımîler tarafından da kabul edilmesi, söz konusu öğretinin ortaya çıkarılmasını ortak İsmâîlî düşünce açısından önemli hale getirmektedir. Öte yandan erken dönem birinci el kaynakların azlığı yanı sıra diğere mezhep mensuplarının da İsmâîlîlik hakkında çok kısa bilgiler vermesi, çok sayıda eseri günümüze ulaşan Sicistânî'nin, Yeni Eflâtunculuktan önceki İsmâîlî düşünceyi anlamada da kilit noktada yer almasına neden olmaktadır. Bu bağlamda hem İsmâîlîliğin, hem de yaşadığı Yeni Eflâtuncu dönüşümün anlaşılması için Sicistânî'nin eserlerinin incelenmesi ve fikirlerinin gün yüzüne çıkarılması önem arz etmektedir.

¹² Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 202.

¹³ Abdürrahman el-Cevzî, *el-Karâmita*, ed. Muhammed Es-Sabbâğ (el-Mektebü'l-İslâmî, 1981), 36.

¹⁴ İsmâîlîlikte görülen mistik ve batınî etkilerin ilk İsmâîlî düşüncelerde mevcut olduğu bilinmektedir. Gnostisizm, Hristiyanlık ve Maniheizm'den etkiler barındıran senkretik yapının Hattâbiyye arasında oluştuğu ve daha sonra İsmâîlîliğe yerleştiği ileri sürülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/151-154.

Sicistânî özelinde İsmâîlîliğin Yeni Eflâtuncu dönüşümüne odaklanmayı hedefleyen çalışma, Plotinus'un Sicistânî'de yankı bulan düşüncelerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmada Sicistânî'nin eserlerinin incelenmesi sonucu Plotinus'tan etkilendiği yönleri, Plotinus'un düşüncelerine atıf yapılmak suretiyle karşılaştırmalı biçimde işlenmektedir. İsmâîlî düşüncedeki Yeni Eflâtuncu görüşleri ortaya çıkarma amacıyla hazırlanan araştırma, Sicistânî'nin Plotinus'tan yoğun etkiler barındıran görüşlerine odaklanmış, Sicistânî'nin bütün görüşlerinin incelenmesi veya yorumlanması hedeflenmemiştir. Söz konusu sınırların aşılması adına Sicistânî'nin Tanrı ve âlem görüşlerine ağırlık verilen araştırmada, âlem hiyerarşisinde önemli bir yere sahip olan insan konusunun eksik kalmaması adına, nübüvvet görüşüne de yer verilmiştir. Sicistânî'nin düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olmasına rağmen Plotinus'ta karşılığı olmayan nübüvvet konusu, Sicistânî'nin görüşlerini özetleyecek tarzda kısaca ele alınmış ve böylece araştırmanın, belirlenen çerçeveyi aşmamasına özen gösterilmiştir.

A.2 Araştırmanın Yöntemi

Sicistânî'nin Tanrı ve âlem görüşlerinin, Plotinus'un düşünceleriyle karşılaştırılarak analiz edilmesini hedefleyen bu çalışma, çoğu eserinde sistematik bir çerçeve takip etmeyen Sicistânî'nin görüşlerinin derlenmesi ve başlıklar altında toplanmasıyla, fikirlerinin temelini ortaya koymaya ve parçalardan tüme varmaya çalışmaktadır. Bu yöntem uygulanırken bütünü parçaların toplamından ibaret olmadığı ve fikirlerin ortaya konmasında birçok farklı etkenin varlığı göz önünde bulundurularak Sicistânî'nin görüşlerinin kendi bağlamları içerisinde yorumlanmasına gayret gösterilmiştir. Birincil kaynakların öncelendiği araştırmada, mümkün olduğunca daha orijinal veriye ulaşılmaya çalışılmış, böylece en doğru çıkarımların yapılması hedeflenmiştir. Hem Sicistânî'nin hem Plotinus'un hem de zaman zaman düşüncelerine atıfta bulunulan diğer dâî ve müelliflerin görüşleri tarafsız bir bakış açısıyla yorumlanmaya çalışılmış ve bilimsel etiğin dışına çıkılmamaya özen gösterilmiştir. Buna karşın gerçeğin göreceli olması ve nitel araştırmalarda¹⁵ birden fazla doğrunun varlığı, çalışmanın tamamen nesnel olmasını imkan dışı bırakmaktadır. Araştırmada

¹⁵ Nitel araştırma yöntemi veya paradigmasıyla ilgili detaylı bilgi için bk. John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir, çev. Osman Birgin vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018).

ortaya konan örneklerin, araştırmacının zihninde oluşan görüşlere kanıt bulma çabasını yansıtması, bir sosyal bilim çalışmasının öznellikten uzak olamayacağını göstermesi açısından zikredilmelidir. Öte yandan söz konusu öznellik gerçekleri gizleme, yönlendirme veya değiştirmeden ziyade, ham veriden anlaşılması güç olan gerçekleri ortaya çıkarmayı amaçlamanın zorunlu bir sonucudur.

Araştırmada geçen kavram ve terimlerin yazımında Türk Dil Kurumunun çevrim içi Türkçe sözlüğü öncelikli müracaat kaynağını oluşturmuş, orada bulunmayan sözcükler için Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine başvurulmuştur. Yazımda birliğin sağlanması ve okuyucunun karışıklık yaşamamasının önüne geçmek amacıyla müelliflerin farklı kelimelerle ifade ettikleri aynı kavramlar, mümkün olduğunca tek bir terimle ifade edilmiştir. Örneğin Sicistânî Tanrı için Mübdi', Allah, Hâlik, Bârî; Plotinus "Bir" ve "İyi" gibi isimler kullanmaktayken özellikle zikredilen ismin anlamına vurgu yapılan kısımlar haricinde çalışmanın tamamında "Tanrı" ifadesine yer verilmiştir. Çalışmadaki önemleri ve çokça zikredilmeleri sebebiyle İlk Akıl, Küllî Nefs ve Kün Emri, baş harfleri büyük ve sonlarına gelen ekler kesme işaretiyle ayrılacak şekilde "Akıl", "Nefs", ve "Emr" şeklinde yazılmıştır.

A.3 Araştırmanın Kaynakları

4./10. yüzyılda, mistik İsmâilî öğretiyeye dahil olan Yeni Eflâtuncu felsefeyi öğretti içinde sistemleştiren dâî olarak ön plana çıkan Sicistânî'nin eserleri arasında, bu çalışmanın omurgasını oluşturması bakımından üç eser diğerlerinden ayrılmaktadır. *Kitâbü'l-iftihâr*; *el-Mekâlîdü'l-melekutiyye* ve *el-Yenâbî*'den oluşan eserler, hacimce diğerlerinden büyük olmanın yanı sıra Sicistânî'nin görüşlerinin büyük kısmını barındırmaları açısından söz konusu eserler, çalışma boyunca daha çok dikkate alınmıştır. Hayatının son dönemlerinde yazdığı düşünülen *Kitâbü'l-iftihâr*; Sicistânî'nin külliyyatında önemli bir yere sahiptir. Tevhid, ruhanî âlem, nübüvvet, imamet, kıyamet ve İslam'ın şartlarının açıklandığı yapıt, diğer mezhep mensuplarına bir reddiye olmanın yanı sıra, İsmâilî düşüncenin üstünlüğünü ve doğruluğunu göstermek üzere kaleme alınmış ve eser boyunca söz konusu üslup devam ettirilmiştir. Eserde bazı konular detaylıca açıklanmış, bazıları ise kısa kesilerek *el-Mekâlîdü'l-melekutiyye* adlı esere atıfta bulunulmuştur.

el-Mekâlidü'l-melekutiyye Sicistânî'nin görüşlerini açıkladığı en hacimli eseri olarak ön plana çıkmaktadır. *Kitâbü'l-iftihâr*'da tevhid, tek başlık altında ele alınmışken *el-Mekâlid*'te aynı konu 18 farklı başlık altında detaylandırılmıştır. Toplam 70 başlıktan oluşan kitap Emr, Akıl, Nefs ile bunlar arasındaki ilişkiler başta olmak üzere ezel-ezelî, cevher, müteşâbih gibi bazı kavramları tanımlamakta ve açıklamaktadır. Kitabın birçok başlığı iddialara cevap veren tarzda atılmıştır. Örneğin ölümden sonra dirilişten bahseden 40. başlık, "Diriliş Bozulup Dağılan Cesetler ile Değil Ruhlarla Olacaktır"¹⁶ şeklinde kaleme alınmıştır. Akıl yürütmeye büyük önem veren Sicistânî, eserde Kur'an ayetlerinden örnekler vermeyi de ihmal etmemiş ancak ayetleri çoğu zaman tevil ederek açıklamıştır. *el-Mekâlid*'te görülen üslubun benzeri *el-Yenâbî*'de de okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Hacim olarak *el-Mekâlid*'ten küçük olan *el-Yenâbî*' toplam 40 başlıktan oluşmaktadır. Genel olarak bölümlerin *el-Mekâlid*'e göre kısa tutulduğu *el-Yenâbî*', diğer eserlerin içermediği bazı konuları içermesi açısından önemlidir. Örneğin kitapta iki başlık Hristiyanlıkta kutsal kabul edilen haça ayrılmıştır.¹⁷

Sicistânî'nin adı geçen üç eserinin ortak özelliği, birbirinden farklı birçok görüşü içeriyor olmaları ve görüşlerin tam bir sıra düzeni içinde ele alınmamış olmasıdır. Buna karşılık *İsbâtü'n-nübû'ât* ve *Keşfü'l-mahcûb* Sicistânî'nin sistemli ve düzenli bir şekilde yazılmış eserlerini teşkil etmektedir. *İsbâtü'n-nübû'ât* geniş hacmine rağmen sadece nübüvvet üzerine yazılmış ve konuyu derinlemesine ele almıştır. Varlıkların birbirlerinden farklı oluşundan başlayarak konuyu nübüvvetin gerekliliğine bağlayan Sicistânî, birçok yönden nübüvvetin gerekli ve zorunlu olduğunu açıkladıktan sonra peygamber kabul ettiği altı nâtığa değinmiştir. Ahir zamanda gelmesi beklenen kâim mehdîyi de ele alan Sicistânî, devir anlayışı ve peygamberlerin devirlerinin ne anlama geldiği konusuyla eseri tamamlamıştır. Sicistânî'nin tüm eserleri Arapça yazılmışken, bir istisna olarak *Keşfü'l-mahcûb* Farsça tercümesiyle basılmıştır. Arapça aslı kaybolan *Keşfü'l-mahcûb*, Sicistânî'nin modern bir kitap gibi hiyerarşik bölümlere ve başlıklara ayrılmış tek eseridir. Sicistânî'nin tüm görüşlerinin bir özetini ihtiva eden kitabın hacminin küçüklüğü ve düzenli yapısı, kitabın bir çeviriden ziyade, başka biri tarafından Sicistânî'nin görüşlerinin derlemesi olarak yazıldığını akla getirmektedir. Bunların

¹⁶ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekutiyye*, ed. İsmail K. Poonawala (Tunus: Darü'l-Garbi'l-Islamî, 2011), 183.

¹⁷ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *el-Yenâbî*', ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: el-Mektebetü't-ticârî, 1965), 146-149.

dışında Sicistânî'nin kaleme aldığı kitap ve risalelerin varlığının yanında günümüze ulaşmayan bazı eserlerinin isimleri bilinmektedir.¹⁸

Çalışma boyunca Sicistânî'nin eserlerinden derlenen görüşler, Yeni Eflâtuncu etkinin ortaya çıkarılması adına Plotinus'un görüşleriyle karşılaştırılmıştır. Sağlıklı bir neticeye varılması adına Plotinus'un *Enneadlar* adlı eseri temel kaynak olarak kullanılmıştır. Yazarları belli olmayan *Üsûlucyâ ve Fi'l-hayri'l-mahz*'in Yeni Eflâtuncu görüşleri yansıttığı doğru olmakla birlikte, Plotinus'a aidiyeti belli olan ve söz konusu eserlere göre çok daha geniş hacimli olan *Enneadlar*'ın ön planda tutulmasının, Sicistânî'deki Yeni Eflâtuncu etkinin anlaşılması adına daha faydalı olacağı varsayılmıştır. Çalışmanın tamamında, Lloyd P. Gerson'ın editörlüğünde, kendisinin de aralarında bulunduğu bir ekip tarafından çevrilen ve Cambridge üniversitesi tarafından yayımlanan *The Enneads* adlı kaynak temel alınmış ancak Plotinus'un anlaşılması zor düşüncelerinin daha iyi kavranması için eserin diğer versiyonlarına da müracaat edilmiştir. Bunlardan biri A. H. Armstrong'un çevirdiği ve yedi ciltten oluşan *Enneads*, diğeri Ferîd Ceber tarafından çevrilen *Tâsu'âtu Eflutîn* adlı eserdir. Öte yandan Zeki Özcan tarafından seçme bazı kısımların Türkçe'ye çevrildiği *Enneadlar* da zaman zaman müracaat edilen versiyonlar arasındadır.

Bu araştırmadan önce Sicistânî hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında, Paul E. Walker ismi ön plana çıkmaktadır. Walker'ın 1974 yılında hazırladığı "Abū Ya'qub Al-Sijistânî and the Development of Ismaili Neoplatonism" başlıklı tez, Sicistânî üzerine hazırlanan ilk çalışma olma unvanına sahiptir. Üç bölümden oluşan tezin ilk bölümü İran'daki İsmâilî dava, Yeni Eflâtunculuğun Müslüman filozoflar tarafından ele alınışı ve İsmâilîliğin Yeni Eflâtunculuktan önceki durumuna yer vermektedir. Çalışmanın ikinci bölümü Sicistânî öncesi dâilere ve özellikle Neseffî'ye ayrılmışken üçüncü bölüm Sicistânî'nin görüşlerinin açıklanmasından ibarettir. Çalışmanın yapıldığı dönemde Sicistânî'nin bazı eserlerinin henüz gün yüzüne çıkmaması, çalışmanın sınırlı kalmasına yol açmıştır. Belki de bunun bir sonucu olarak söz konusu tez çalışmasından yaklaşık yirmi yıl sonra Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qub Al-Sijistânî* adlı kitabını yayımlamıştır. Walker'ın tez çalışmasına benzerlik gösteren kitap, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm genel olarak İsmâilîliğe,

¹⁸ Tüm eserleri için bk. bu çalışma, Sicistânî'nin Eserleri başlığı.

Sicistânî'ye kadar gelen düşünce birikiminin arka planına ve Sicistânî öncesi dâilere değinmektedir. Kitabın ikinci bölümü Sicistânî'nin tevhid, âlem ve nübüvvet görüşlerine ayrılmıştır. Kitap Sicistânî ve onun Yeni Eflâtunculuğu üzerine önemli bilgiler içermesine rağmen kısa tutulmuş ve kitapta Sicistânî'nin görüşlerini değerlendirmeye çalışan yoruma dayalı bir dil kullanılmıştır. Çalışmalarında Sicistânî'ye yoğunlaşan Walker, *Abū Ya'kūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* başlıklı bir kitaba daha imza atmıştır.¹⁹

Batılı yazarların çalışmalarının yanında, özellikle İsmâîlîlik üzerine araştırma yapan Türk akademisyenler de çalışmalarında Sicistânî'ye yer vermektedir. Söz konusu araştırmacılar arasında ön plana çıkan Ali Avcu, Horasan-Mâveraünnehir bölgesindeki İsmâîlî düşünceye yoğunlaştığı çalışmaları sonucunda *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik* adlı bir kitap kaleme almıştır. Kitabında Sicistânî için ayrı bir başlık açan Avcu, hayatı ve eserleri hakkında önemli bilgilere yer vermiştir. Benzer şekilde *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması* adlı kitabında Muzaffer Tan da Sicistânî'yi müstakil bir başlık altında ele alan araştırmacılar arasındadır.

B. SİCİSTÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

B.1 Sicistânî'nin Hayatı

Günümüze ulaşan birçok eserine rağmen hayatı hakkında çok az bilgi sahibi olunan Sicistânî'nin ne doğum tarihi ne de ölüm tarihi bilinmemektedir. Çağdaşı İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *Fihrist*'i ve kendisine yakın bir zamanda yaşayan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ı gibi eserlerde sadece adı geçmekte,²⁰ hayatından söz edilmemektedir. Nerede yaşadığı bilinmeyen Sicistânî'nin künyesi dolayısıyla Sicistânî olduğu kabul edilmektedir. Tam adı Ebû Yâ'kūb İshak bin Ahmed es-Sicistânî olmakla birlikte klasik kaynaklarda isminin sonuna Sicistânî'den çok Siczî nisbesi eklenmektedir. Sicistânî'nin diğer isimlerinden biri olarak bilinen Sicz, sadece Sicistânî'ye değil, diğer birçok meşhur âlim ve edebiyatçıya nisbe olmuş ve söz konusu şahıslar "Siczî" nisbesiyle nam salmıştır.²¹ Sicistânî ve Siczî'nin yanı sıra

¹⁹ Paul E. Walker, *Abū Ya'kūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* (London, New York: I.B. Tauris, 1998).

²⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Mısır: el-Mektebetü'r-Rahmâniyye, 1348), 268; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, ed. Muhammed Osman Huşt (Kahire: Mektebetu İbn Sîna, ts.), 248.

²¹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/189.

"haysefûc" (حيسفوج), "dendân" (دندان) veya "bendâne" (بندانه) lakaplarıyla da tanınan Sicistânî'nin söz konusu lakaplarının "pamuk tohumu" anlamlarına geldiğini söylemek mümkündür. Doğrudan pamuk tohumu anlamına gelen haysefûcun²² yanı sıra "den" (دن) kelimesi, tohuma benzeyen büyükçe testi manasında kullanılmaktadır.²³ Sicistânî'nin görünüşü hakkında fikir sahibi olunmasa da kafa veya vücut şekline bir gönderme tarzında ona pamuk tohumu anlamlarında lakapların takıldığı varsayılmakta, söz konusu göndermelerin amacının ise aşağılamak ve hakaret olabileceği tahmin edilmektedir.²⁴ Haysefûc ve dendân lakaplarının yanı sıra Bağdâdî'nin Sicistânî'ye bendâne demesi, bendânenin farsça pamuk tohumu anlamına gelen "pembedâne" (پنبه‌دانه) sözcüğünün Arapça söylenişi olduğu yönünde yorumlanmış,²⁵ diğer yandan "Bendân"ın Horasan'ın günümüzde var olmayan bir bölgesine verilen isim olduğu iddia edilmiştir.²⁶

Kesin olarak bilinmemekle birlikte Sicistânî'nin doğum tarihinin 271/885 yılı olduğu kabul edilmektedir.²⁷ Ölüm tarihinin 361/971 yılından sonra olduğuna dair oluşan ittifaktan yola çıkan Avcu, Sicistânî'nin doğumunun ölümüne göre çok erken olduğunu dile getirmekte ve söz konusu tarihin hatalı olduğunu savunmaktadır.²⁸ 361/971 yılında öldüğü yönünde rivayet olsa da genel olarak ölümünün 361/971-393/1003 yılları arasında gerçekleştiği kabul edildiğinden,²⁹ Avcu'nun iddiası doğru görünmektedir. Sicistânî'ye atfedilen *el-Mebde' ve'l-me'âd* adlı eserde, 386/996 tarihinde tahta çıkan Hâkim-Biemrillâh için asrın imamı ifadesine yer verildiğine dikkat çeken Ivanow, Sicistânî'nin 386/996 yılından sonra öldürüldüğünün ihtimal dahilinde olduğunu dile getirmiştir. Ivanow'un bu ifadesi Avcu'nun iddiasını destekleyen bir yorum hüviyeti taşımaktadır.³⁰

²² Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, ed. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/32.

²³ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, ed. Muhammed Avz Mu'rib (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 14/50.

²⁴ Selman Sâkit, "Nükâti Derbâre-i Keşfü'l-mahcûb-i Ebû Ya'kub Sicistânî", *Ayine-i Miras* 57 (ts.), 196.

²⁵ Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abû Ya'qub al-Sijistânî* (New York: Cambridge University Press, 1993), 17; Ali Avcu, *Horasan - Maverâünnahir'de İsmailîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 165.

²⁶ W. Ivanow, *Ismaili Literature* (Tahran: Tehran University Press, 1963), 27.

²⁷ Mustafa Gâlib, *E'lâmü'l-İsmâ'îliyyîn* (Beyrut: Darü'l-Yekazatü'l-Arabiyye, 1964), 154.

²⁸ Avcu, *Horasan - Maverâünnahir'de İsmailîlik*, 165.

²⁹ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, ed. İsmail K. Poonawala (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslamî, 2000) Muhakkikin girişi, 7.

³⁰ Ivanow, *Ismaili Literature*, 27.

Doğum yeri olarak Sicistân ya da diğer adıyla Sistân geçen³¹ Sicistânî, bilgi yetersizliği nedeniyle kesin bir noktaya nispet edilememektedir. Nitekim Sicistân bir şehir veya köy değil, birçok şehri sınırlayan büyük bir bölgenin adıdır. Horasan, Kirmân ve Sind bölgeleri arasında kalan³² Sicistân; günümüzde İran, Afganistan ve Pakistan sınırlarına denk düşmektedir. Sicistân'da doğan Sicistânî'nin Yemen'de İsmâîlî eğitim aldığı³³ ve hayatını bir dâî olarak Rey, Mâverâünnehir ve Sicistân'da devam ettirdiği söylenmekte,³⁴ Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 333/944) ölümünden sonra Horasan'ın baş dâîsi olduğu iddia edilmektedir.³⁵ Buna göre Sicistân'da doğan Sicistânî, hayatı boyunca çok geniş bir coğrafyaya yayılan Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinde bulunmuş, Musul ve Bağdat dâîlerini de o organize etmiştir.³⁶ Sicistânî'nin sayılan bütün bu şehir ve bölgelerde bulunduğu ileri sürülmüş olmasına rağmen onun yaşadığı yerlerle ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Nesefî'nin öldürülmesinden yola çıkan Walker, Sicistânî'nin Horasan'dan ziyade Sicistân'da aktif olduğunu dile getirmektedir.³⁷ Sicistânî *Kitâbü'l-iftihâr*'da, 322/934 tarihinde hacdan dönerken Bağdat'a uğradığını, Abbâsî halifesi Râzî-Billâh'ın, (322/934-329/940) Kâhir-Billâh (317/929-322/934) yerine tahta çıkarıldığı esnadaki karmaşıklığa şahit olduğunu dile getirmektedir.³⁸ Aslında Sicistânî'nin Rey ve Mâverâünnehir'de bulunduğu dair çıkarımda bulunmak için kullanılabilir tarihî veriler mevcuttur ancak bu verilerin Sicistânî'ye işaret edip etmedikleri kesin olmadığından çıkarımlar tahminden öteye geçmemektedir. Nizâmülmülk'ün, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/933-34) öldürülmesinden sonra davanın başına geçmek için aday gösterilen iki şahıstan birinin adını İshak olarak zikretmesi ve İshak'ın Rey'de ikamet ettiğini dile getirmesi,³⁹ Sicistânî'nin Rey'de bulunmuş olduğuna yönelik tahminlerin kaynağını oluşturmaktadır. Sicistânî'nin Mâverâünnehir'de bulunduğunu delillendirmeye çalışan Avcu, Kirmânî'nin Sicistânî

³¹ Hanan Şihab Ahmed, *ed-Dâ'î'l-fâtimî Ebî Ya 'kub es-sicistânî*, ts., 114.

³² Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Sûretü'l-arz* (Beyrut: Dâru Sâdır, Leiden, 1938), 2/411.

³³ Gâlib, *E'lâmü'l-İsmâ'iliyyîn*, 154.

³⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye* Muhakkikin girişi 7.

³⁵ S. M. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies* 23/1 (1960), 80.

³⁶ Ivanow, *Ismaili Literature*, 80.

³⁷ Paul E. Walker, "Abû Tammâm and His Kitâb al-Shajara: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan", *Journal of the American Oriental Society* 114/3 (1994), 345.

³⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 176.

³⁹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.), 302.

hakkında kullandığı "...amacı doğrulara ulaşmak değil, hocasını savunmak..."⁴⁰ şeklindeki ifadeden yola çıkarak Sicistânî'nin Mâverâünnehir dâîsi olan Neseffî'nin öğrencisi olduğunu ve burada ondan ders almış olabileceğini belirtmekte, böylece Sicistânî'nin Mâverâünnehir'de bulunduğu dair bir ize ulaşmaya çalışmaktadır.⁴¹

Sicistânî'nin hayatı hakkındaki bilgi eksikliği, araştırmacıları eldeki verilerden çıkarım yapmaya zorlamaktadır. Nizâmülmülk'ün İshak adına yer vermesi, veri yetersizliği nedeniyle Sicistânî'nin hayatıyla ilgili kaynak olarak kullanılmak zorunda kalırsa da Nizâmülmülk'ün İshak ismi dışında bir bilgi vermemesi, adı geçen kaynağı Sicistânî'yle ilişkilendirmeyi zor bir hale getirmektedir. Söz konusu rivayeti değerlendiren Avcu, İshak denilen kişinin Sicistânî değil, ondan önce davanın başına geçen, Sicistânî'nin davayı ondan devraldığı bir dâî olabileceği ihtimaline değinmektedir.⁴² Öte yandan Kirmânî'nin ifadesinden Sicistânî'yle Neseffî arasında hocatalebe ilişkisi kurmak da Neseffî'ye atfedilen *Mahsûl* adlı kitabın, Neseffî'ye aidiyetinin belli olmaması nedeniyle şüphelidir. Yukarıda geçen ifadede Sicistânî'nin hocasını savunmaya çalıştığını dile getiren Kirmânî, hocanın Neseffî olduğundan söz etmediği gibi, *Mahsûl*'ün müellifine kitabın hiçbir yerinde değinmemektedir. Kirmânî'nin kitabını tahkik eden Tamir, Neseffî'nin adını hiç anmamasının, *Mahsûl*'ün Neseffî'ye ait olmadığına delil teşkil edebileceğine işaret etmekte ve kitabın Neseffî'ye izafe edilmesinin bir hata olabileceğine değinmektedir.⁴³ *Mahsûl*'ün Neseffî'ye ait olup olmadığı delillendirilemediğinden Neseffî'nin Sicistânî'ye hocalık yapıp yapmadığı da belirsiz kalmakta ve Sicistânî'nin Mâverâünnehir'de bulunup bulunmadığı kesin olarak belirlenememektedir.

Sicistânî'nin ölüm tarihiyle ilgili genel kanı, 361/971 yılından sonra öldüğü yönündedir. Bu tarihten önce öldürüldüğüne dair iddialar söz konusu olmakla birlikte gerçeğe en yakın tarihin 361/971 olduğu⁴⁴ ve Saffârî hükümdarı Halef b. Ahmed tarafından⁴⁵ Taberistan'da öldürüldüğü yönündedir.⁴⁶ Ivanow Sicistânî'ye atfedilen *el-*

⁴⁰ Ahmed Hamîdüddîn el-Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Darü's-sekâfe, ts.), 98.

⁴¹ Avcu, *Horasan - Maveraünnehir 'de İsmaililik*, 166.

⁴² Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 307.

⁴³ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 6.

⁴⁴ Ahmed, *ed-Dâ'î'l-fâtimî Ebî Ya'kub es-sicistânî*, 117.

⁴⁵ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr* Muhakkikin girişi 13.

⁴⁶ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1982) Muhakkikin girişi, h.

Mebde' ve'l-me'âd adlı risalede, 386/996 yılında iktidara yükselen Hâkim-Biemrillâh için "Asrın imamı" ifadesinin geçmesinden yola çıkarak Sicistânî'nin ölümünün bu tarihten sonra olabileceğini dile getirmektedir.⁴⁷ Sicistânî'nin sadece *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da değil *Risâletü'l-mevâzîn*'de de aynı ifadeyi kullandığını ileri süren Poonawala, bu nedenle ölüm tarihinin 386/996 ile 393/1002-3 yılları arasında olması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁸

Sicistânî'nin eğitimini Yemen'deki İsmâilî medreselerde aldığı, mezun olduktan sonra dava için aktif çalışmaya başladığı ileri sürülmektedir.⁴⁹ Bu iddiada bulunan Gâlib'in kaynağını belirtmediğini dile getiren Avcu, söz konusu iddianın amacının Sicistânî'nin Karmatîliğinin gizlenmesi olduğunu savunmaktadır.⁵⁰ Buna göre Sicistânî'nin Yemen'de eğitim aldığı ortaya atılmasıyla en başından beri Fâtımîlere tabi olduğu izlenimi yaratılmakta, Karmatî kimliği gizlenmeye çalışılmaktadır. Sicistânî'nin Yemen'de eğitim görmediğini destekler mahiyette, İran'ın İsmâilî medreselerinde yetiştiğini dile getiren Poonawala, söz konusu medreselerin Yeni Eflâtunculuğa ve Karmatîliğe meyilli olduklarını dile getirmektedir.⁵¹ Sicistânî'nin Fâtımî halifelerini imam kabul etmek yerine Kâim'in dönüşünü desteklemesi, Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) İsmâilî inancı değiştirmesinden sonra onları desteklemeyenlerin Karmatî adıyla anılması⁵² bağlamında Sicistânî'yi Karmatî yapmaktadır.⁵³ 341/953-365/975 yılları arasında idareyi elinde bulunduran Fâtımî halifesi Muiz-lidînillah'ın onu ikna etmesine kadar Fâtımî karşıtı olduğu iddia edilen Sicistânî'nin, Muiz'le anlaştıktan sonra Fâtımî inancının görüşlerini savunduğu ileri sürülmektedir.⁵⁴ Diğer yandan Sicistânî'nin 322/934 yılında hacca gitmesine işarette bulunan Avcu, hacca gitmesini İsmâilî davete henüz katılmadığına ya da henüz şeriata nesh edildiği fikrine sahip olmadığına yormaktadır.⁵⁵ Avcu'nun bu yorumu doğru kabul

⁴⁷ Ivanow, *Ismaili Literature*, 27.

⁴⁸ İsmail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismâ'îlî Literature* (Malibu: Undena Publications, 1977), 93.

⁴⁹ Gâlib, *E'lâmü'l-İsmâ'îliyyîn*, 154.

⁵⁰ Avcu, *Horasan - Maverâünnehir'de İsmaililik*, 165.

⁵¹ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr* Muhakkikin girişi, 14.

⁵² Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 38.

⁵³ Nizâmülmülk de X. yüzyılda İsmâilîlerin tamamına Karmatî dendiğini dile getirmektedir. Bk. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 304.

⁵⁴ Wilferd Madelung, "İsmâilîlik: Eski ve Yeni Davet", çev. Muzaffer Tan, *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 289.

⁵⁵ Avcu, *Horasan - Maverâünnehir'de İsmaililik*, 166.

edildiğinde Sicistânî'nin 322/934 tarihiyle Muiz'in halife olduğu 341/953 tarihleri arasındaki bir dönemde Karmatî olduğu, ardından Fâtîmîlere tabi olarak İsmâîlî daveti sürdürdüğü sonucuna varılabilir. Sicistânî'nin, şeriatın nesh edildiğini savunduğu bir dönem geçirdiği ancak Fâtîmîlere tabi olduktan sonra bu görüşünden vazgeçtiği dile getirilmekte,⁵⁶ ancak Sicistânî'nin eserleri incelendiğinde onun tutarlı bir şekilde Kâim'in zuhuruna kadar şeriatın gerekliliğini savunduğu görülmektedir. Sicistânî'nin tenasühü savunduğuna dair görüşlerinin bulunduğunu iddia eden kaynaklar⁵⁷ mevcut olmakla birlikte ne tenasüh ne de şeriatın neshi hiçbir eserine dayandırılmadığından,⁵⁸ bu görüşleri doğrudan Sicistânî'ye izafe etmek mümkün olmamaktadır. Bu iddialar, diğer mezhep mensuplarının İsmâîlîleri karalamaya yönelik ithamlarının ya da Sicistânî'nin Neseff'i savunması nedeniyle Neseff'ye isnad edilen tenasüh görüşünün ona da dayandırılması sonucunda ortaya atılmış olabilir. Sicistânî'nin eserlerinde tenasühü ve şeriatın kaldırılmasını savunduğuna dair görüşlerini içeren kısımların, sonraki dönemlerde Fâtîmî inancına uygun olarak değiştirilmiş olabileceği ifade edilmektedir.⁵⁹ Öte yandan bazı çağdaş araştırmacılar, eserlerinde ne tenasühü ne de şeriatın kaldırıldığını savunan Sicistânî'nin bazı görüşlerinin bir çeşit tenasühü çağrıştırdığını dile getirmektedir.⁶⁰ Kâim'in zuhuruna kadar şeriatın gerekliliğine vurgu yapmasının yanı sıra özel bir başlık⁶¹ açarak tenasühü reddetmesi, Sicistânî'nin bu yöndeki görüşlerinin anlattığı biçimde yorumlanmasını gerektirmektedir.

B.2 Horasan-Mâverâünnehir Bölgesinde Sicistânî'yle İlişkili Dâîler

Sicistânî'nin Horasan dâîliğine giden süreçte İsmâîlî davet 3./9. asırdan itibaren, Abbâsîlerin baskısı nedeniyle daha rahat ortam bulabilmek adına Horasan'da etkin olmuştur ve bölgede yayılmıştır.⁶² Horasan'da faaliyette bulunan ilk dâînin Halef adında

⁵⁶ Avcu, *Horasan - Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 174; Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2009), 282-283.

⁵⁷ Ebu'r-Reyhân Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥârezmî el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind min Makûletin Maḳbûle fi'l-'Akl ev Merzûle* (Beyrut: y.y., 1403), 48.

⁵⁸ Avcu, *Horasan - Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 175.

⁵⁹ Avcu, *Horasan - Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 175.

⁶⁰ Asiye Tıǧlı, "İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 26.

⁶¹ Kırk Dördüncü İklîd, Tenasühün Batıl Olması Hakkında. Bk. Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 200.

⁶² Avcu, *Horasan - Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 114; Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 104.

biri olduğu söylenmektedir. İsmâilî davetin Horasan'daki başlatıcısı konumunda bulunan Halef'ten sonra Ahmed, ondan sonra da Gıyâs isimli bir dâî davetin liderliğini devralmıştır. Halkın teveccühünü kazanarak İsmâilîliğin yayılmasında önemli katkıda bulunan Gıyâs, Merverrûz emiri Hüseyin b. Ali el-Merverrûzî'yi İsmâilîliğe kazandırarak güçlü bir konuma ulaşmış⁶³ ancak Kâim'in zuhur zamanını tahmin etmesi, onun gözden düşmesine ve İsmâilî davetin yara almasına neden olmuştur. Gıyâs'ın belirttiği tarihte Kâim'in zuhur etmemesi, halkın ona ve İsmâilî davaya olan inancını sarsmış, bozulan imajı toparlamak Ebû Hâtim er-Râzî'ye kalmıştır.⁶⁴

B.2.1 Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34)

Dil bilimci kimliğiyle ön plana çıkan,⁶⁵ edebiyat bilgisi yüksek ve hadis ilmine vâkıf⁶⁶ olan Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân el-Leysî er-Râzî, aynı zamanda Ebû Hâtim el-Versânî ya da Versinânî olarak da bilinmektedir.⁶⁷ Rey civarında, Paşâpûye adı verilen bölgede dünyaya geldiği, Fars asıllı olduğu, 3./9. asrın ikinci yarısında doğduğu ve eğitimini Bağdat'ta aldığı tahmin edilmektedir.⁶⁸ Ebû Hatim'in Fars asıllı sanılmasının Farsçaya olan hakimiyetinin yanlış anlaşılmasının bir sonucu olduğu ve Fars değil Arap asıllı olduğu da iddia edilmektedir.⁶⁹ Ebû Hâtim'in Rey'de dâîlik görevini sürdürdüğü ancak daha sonra Bağdat'a geçerek hayatına orada devam ettiğini dile getiren Tamir, Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî'yle⁷⁰ (ö. 313/925) aynı dönemde yaşadığını, felsefi konularda aralarında tartışma toplantılarının gerçekleştiğini ve Ebû Hâtim'in söz konusu toplantılardaki tartışılan konuları *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eserinde telif ettiğini belirtmektedir.⁷¹

⁶³ Poonawala, *Biobibliography of İsmâ'îlî Literature*, 33.

⁶⁴ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 300; Muzaffer Tan, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", *Dini Araştırmalar* 10/30 (2010), 61-64.

⁶⁵ Mansur Teyfur, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 132.

⁶⁶ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 300.

⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 266.

⁶⁸ Muzaffer Tan, *Haşşâliğin Tarihsel Arka Planı: İsmaili Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017), 121.

⁶⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, ed. Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî (Müessesetü'l-Hemedânî's-Sekâfiyye, 2010) Muhakkikin girişi, 1/29.

⁷⁰ Literatürte adı daha çok mühlid ve zındık diye anılan, deist görüşleriyle bilinen ünlü hekim ve filozof. Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

⁷¹ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 9.

Gıyâs adı verilen dâînin mehdî için zaman tayin etmesi ve tayin edilen zamanda mehdînin zuhur etmemesi sonucu İsmâîlî davetin büyük yara aldığını, insanların İsmâîlîlerden uzaklaştığı gibi onlara meyleden yöneticilerini de eleştirdiklerini dile getiren Nizâmülmülk, Ebû Hatim'in söz konusu kötü durumu toparlayabildiğini ve halkı tekrar yanına çekebildiğini belirtmektedir. Deylem bölgesinde bozulmuş İsmâîlî imajı düzeltebilmesi ve halkın yanı sıra yöneticileri de kendi safına çekebilmesi, Ebû Hâtim'in davet konusunda başarılı olduğunu göstermektedir. Halk üzerinde büyük etki yaratmayı başaran Ebû Hâtim, yöneticilerin İsmâîlî olması gerektiği konusunda bile halkı ikna edebilmiş ancak kendinden önceki dâînin hatasını tekrarlamaktan kurtulamamıştır. Halka mehdinin zuhur etmesinin yakın olduğunu söyleyen Ebû Hâtim, belirttiği tarihte zuhurun gerçekleşmemesi nedeniyle insanların hışmına uğramış ve bu olaydan yaklaşık altı yıl sonra, 322/934 yılında öldürülmüştür.⁷² Madelung, Nizâmülmülk'ün bahsettiği zuhur tarihinin Jüpiter ve Satürn'ün kavuşmasına denk gelen 316/928 tarihi olduğunu, Karmatîlerin bu tarihte Kâim'in zuhur edeceği konusunda yoğun propagandada bulunduğunu ve Ebû Hâtim'in bu tebliğde en etkin kişi olduğunu ileri sürmektedir.⁷³ Mehdînin gelişini insanlara yaymada öne çıkmasıyla yüksek bir konum elde eden Ebû Hâtim, zuhurun gerçekleşmemesi üzerine bu zamana kadar onu destekleyen yönetici Merdâvic'in ona düşman olması sonucunda kaçmak zorunda kalmış, Azerbaycan yöneticisi Müflih'e sığınmış ve muhtemelen orada ölmüştür.⁷⁴

Ebû Hâtim'in *A'lâmü'n-nübüvve, Kitâbü'l-ıslah, el-Cami', er-Rec'a ve Kitâbü'z-Zîne*'den müteşekkil beş eserinin olduğu zikredilmektedir.⁷⁵ İsmâîlî dâî İdrîs İmâdüddîn (ö. 872/1468) *Kitâbü'z-Zîne* adlı eserinin ciltsiz ve başka evraklarla karışık bir şekilde Fâtımî halifesi Kâim-Biemrillâh'a ulaştırıldığını, Kâim-Biemrillâh'ın kitabı incelediğinde bazı yerlerinin değiştirildiğini fark ettiğini ileri sürmektedir.⁷⁶ İdrîs İmâdüddîn'in amacı, Kâim-Biemrillâh'ın imametini vurgulamak olsa da bu rivayetiyle Ebû Hâtim'in Karmatî değil İsmâîlî olduğunu savunmuş olmaktadır. Zahirî dil ve belagat kitabı olan *Kitâbü'z-Zîne*'nin batınında İsmâîlî davanın esaslarını gizlediğini ileri

⁷² Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 301-302.

⁷³ Madelung, "İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet", 285.

⁷⁴ S. M. Stern, "Abû Hâtim al-Râzî", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 04 Haziran 2022); Tan, *Haşşâliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması*, 125-126.

⁷⁵ Poonawala, *Biobibliography of İsmâ'îlî Literature*, 38-39; Teyfur, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâîliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi", 140.

⁷⁶ Hasan b. Abdullah el-Kureşî İdrîs İmâdüddîn, *Uyûnü'l-ahbâr ve Fünûnü'l-âsâr*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: Darü'l-Endelüs, ts.), 5/169.

süren İdrîs İmâdüddîn, Kâim-Biemrillâh'ın kitaba baktığında ondaki tahrifi anlamasının vehbî bilgisi sayesinde olduğunu, bunun da onun imam olduğuna delil olacağını ima etmektedir. İdrîs İmâdüddîn'e göre zahirde dil ve belagat kitabı şeklinde görünen *Kitâbü'z-Zîne* sadece dâî ve imamın anlayabileceği şifreler içermekte ve Kâim-Biemrillâh bakar bakmaz bunu anlayabilmektedir.

İdrîs İmâdüddîn'in yukarıdaki rivayetinden hareketle çağdaş İsmâîlîlerin Ebû Hatîm'i Fâtımî dâisi kabul ettiklerini dile getiren Avcu, Fâtımî halifelerinin kendilerini imam ilan etmiş olmalarına rağmen Ebû Hâtim'in 316/928 yılında mehdînin zuhurunu haber verdiğini ve Fâtımîlerin İsmâîlî öğretide yaptığı değişiklikleri kabul etmediğini öne sürerek Karmatî olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu savunmaktadır.⁷⁷ Madelung Ebû Hâtim'in Karmatî olduğu konusunda son derece net konuşmakta ve Bahreyn Karmatîlerinin lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî'yle (ö. 332/944)⁷⁸ mektuplaştığını dile getirmektedir. Madelung'a göre 316/928 yılı geçip de mehdî zuhur etmeyince İran milliyetçisi olan Ebû Tâhir, iktidarını mehdî olduğunu iddia ettiği Ebû Zekerîya ya da Zekerîya⁷⁹ adında İranlı bir gence teslim etmiştir. Mehdînin gelişyle keşif devrinin başladığını ileri süren Ebû Tâhir, İsmâîlî dâîlerin savunduğu doktrine karşı çıkmıştır.⁸⁰ Bu olay sonucunda İsmâîlî davanın büyük yara almasının yanı sıra dâîler de zor durumda kalmıştır. Lewis, Ebû Hâtim'in de aralarında bulunduğu bir grup dâînin kendileri, davaları ve Ebû Tâhir'in onları dışlaması nedeniyle üzüntüden ölecek seviyeye geldiklerini dile getirerek olaydan duydukları derin üzüntüyü ve yaşadıkları olumsuz durumu tarif etmeye çalışmıştır.⁸¹ Söz konusu hadisede Ebû Tâhir'le birlikte hareket eden ya da Ebû Tâhir'in düşüncelerinden faydalandığı dâînin ise Sicistânî'nin hocası Neseî olduğu iddia edilmektedir.

B.2.2 Muhammed b. Ahmed en-Neseî (333/944)

Tam adı Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed olan Neseî'nin nisbesi hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Çağdaş araştırmacılar Neseî'yi tercih etmekle birlikte

⁷⁷ Avcu, *Horasan - Maverâünnehir 'de İsmâîlîlik*, 131-133.

⁷⁸ Mustafa Öz, "Cennâbî, Ebû Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁷⁹ Detaylı bilgi için bk. Michael Jan De Goeje, *el-Karâmite*, ed. Hüsnî Zîne (Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1978), 103-107.

⁸⁰ Madelung, "İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet", 285-286.

⁸¹ Bernard Lewis, *The Origins of Isma'ilism* (Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd, 1940), 87.

Nizâmülmülk "Nahşebî",⁸² Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, "Bezdevî",⁸³ Gâlib "Berdeğî" (إبردهغي)⁸⁴ nisbesini kullanmaktadır. İsferâyînî ile Nizâmülmülk'ün rivayetlerini birleştiren Avcu Neseffî'nin tam adını Muhammed b. Ahmet en-Nahşebî el-Bezdevî olarak vermektedir.⁸⁵ Neseffî'nin Horasan dâisi Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin öğrencisi olduğunu iddia eden Gâlib, aldığı eğitimden sonra Mâverâünnehir'e geçtiğini, ikna etmeyi başardığı devlet yetkilileri sayesinde hızla yükselme fırsatı elde ettiğini ve nihayet Sâ mânî hükümdarı Nasr b. Ahmed'e (301/914-331/943)⁸⁶ ulaşarak onu İsmâilî yaptığını dile getirmektedir.⁸⁷ Buhara ve Semerkand'da birçok kişiyi İsmâilî saflara katan Neseffî'nin, Mervezî'nin yönlendirmesiyle Mâverâünnehir'e geldiğini dile getiren Büstî, Neseffî'nin Mervezî'nin öğrencisi olduğunu doğrudan söylemese de bu ifadesiyle Gâlib'i doğrulamış olmaktadır.⁸⁸ Nizâmülmülk de Neseffî'nin büyük bir taraftar kitlesine sahip olduğunu ve bağımsızlığını ilan edecek seviyeye geldiğini dile getirmektedir.⁸⁹

Hiçbir eseri günümüze ulaşmamış olmasına rağmen Neseffî'ye birçok kitap isnad edilmektedir. Başlıcalarını *Mahsûl*'ün oluşturduğu kitaplar *Unvanü'd-dîn*, *Usûlü'ş-şer'*, *ed-Davetü'l-münciyye*, *Kitabü'l-mesâbih*, *Kitâbü'l-huteb*, *Kitabu Keyfiyyeti Kevni'l-âlem* şeklinde sıralanmaktadır.⁹⁰ Yaygın kanı *Mahsûl*'ün Neseffî'nin kitabı olduğu şeklinde olmasına rağmen kitabın ona ait olup olmadığı Tamir tarafından tartışma konusu yapılmıştır.⁹¹ Neseffî'nin görüşleri söz konusu kitap üzerinden değerlendirilip eleştirilmekte ancak bazı İsmâilî müellif ve dâiler kitabın ona ait olduğunu doğrulamamaktadır. Ebû Hâtim er-Râzî ile Sicistânî'nin görüşlerini karşılaştırmak üzere *er-Riyâd* adlı kitabı telif eden Hamîdüddin Kirmânî, (ö. 411/1020'den sonra) *Mahsûl*'den söz ederken kitabın kime ait olduğuna değinmemekte bunun yerine "*Mahsûl*'ün yazarı" (

⁸² Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 302.

⁸³ Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, ed. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 141.

⁸⁴ Sicistânî, *el-Yenâbî'* Muhakkikin girişi, 29.

⁸⁵ Avcu, *Horasan - Maveraünnehir 'de İsmaililik*, 153.

⁸⁶ Ahmet Güner, "Nasr b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); C. Edmund Bosworth, "NAŞR (I) B. AĤMAD (I) B. ESMĀ'IL", *Encyclopaedia Iranica Online* (Erişim 07 Haziran 2022).

⁸⁷ Sicistânî, *el-Yenâbî'* Muhakkikin girişi, 29.

⁸⁸ Ebü'l-Kâsım el-Büstî, "Keşfu esrârî'l-Bâtuniyye ve gavâri mezhebîhim", *el-İsmâ'îliyyun: Keşfü'l-esrâr ve Nakdü'l-efkâr*, kitap editörü Âdil Sâlim Abdülcâdir (Kuveyt, 2002), 147.

⁸⁹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 303.

⁹⁰ Poonawala, *Biobibliography of Ismâ'îlî Literature*, 43; Âdil Sâlim Abdülcâdir, *el-İsmâ'îliyyun: Keşfü'l-esrâr ve Nakdü'l-efkâr* (Kuveyt, 2002), 149.

⁹¹ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 6.

صاحب المحصول) ifadesini kullanmaktadır.⁹² Aynı şekilde geç dönem İsmâilî dâî İdrîs İmâdüddîn (ö. 872/1468) kitabın yazarının adını kullanmaktan geri durarak Kirmânî gibi "*Mahsûl*'ün yazarı" ifadesine başvurmakta ya da büyük ve övgüye layık âlim anlamında "Şeyhü'l-hamîd" (الشيخ الحميد) sözüyle *Mahsûl*'e atıfta bulunmaktadır.⁹³ Buna rağmen çağdaş araştırmacılar, kitabın Neseffî'ye ait olduğu ön kabulü üzerinden konuyu temellendirme yoluna gitmektedir. *Mahsûl*'ün Neseffî'nin eseri olduğunu dile getiren birden fazla kaynağa⁹⁴ atıf yapan Avcu, kitabın ona aidiyeti konusunda şüpheye yer vermemekte, bunu dile getirirken İsmâilî müellif Nâsır-ı Hüsrev'e (ö. 465/1073'ten sonra) özellikle vurgu yapmaktadır.⁹⁵ *Mahsûl*'ün Neseffî'ye ait olduğuna dair çok sayıda kaynak bulunmakla birlikte, bu kaynakların bir kısmını İsmâilî karşıtı müellifler oluşturmaktadır. İsmâilî müellif ve dâîlerin ise kitabın Neseffî'ye aidiyeti konusunda ikiye ayrıldıkları gözlenmektedir. Poonawala'nın belirttiğine göre Yemenli dâî Abbâs Şemsüddîn, (ö. 779/1378) *Mahsûl*'ün, Sicistânî'nin hocası Neseffî'ye ait olduğunu açıkça dile getirirken Nizârî dâî Şihâbüddîn Ebû Firâs (ö. 947/1540-41) eseri Hekîm es-Sâdık adında birine nispet etmektedir.⁹⁶ Poonawala'ya göre Ebû Firâs'ın eserini tahkik eden Tamir, onun söz konusu ifadelerinden yola çıkarak *Mahsûl*'ün Neseffî'ye ait olduğu ön kabulüne temkinli yaklaşmıştır.⁹⁷ Öte yandan Tamir'in de belirttiği gibi Kirmânî'nin *Mahsûl*'den söz ederken Neseffî'nin adının anmaması, bilinçli bir görmezden gelme gibi görünmekte ve özel bir sebebinin olduğunu akla getirmektedir.⁹⁸ Kirmânî'nin bu tutumunun sebebi, kitabın Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde 3./9. yüzyılın son yarısında aktif olan başka bir dâîye ait olmasının yanında, aşağıda detaylandırılan İranlı mehdî konusu nedeniyle Neseffî'nin adını anmaktan çekinmek de olabilir.

Mahsûl'ün Neseffî'ye aidiyeti konusu üzerinde durulmasının sebebi, Neseffî'nin İsmâilî felsefe açısından kilit bir noktada konumlandırılmasıdır.⁹⁹ Yeni Eflâtunculuğu

⁹² Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 49.

⁹³ İdrîs İmâdüddîn, *Uyûnü'l-ahbâr*, 5/170.

⁹⁴ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 247; Ebû Muîn Nâsır-ı Hüsrev, *Câmi'ü'l-hikmeteyn*, ed. Henry Corbin - Muhammed Muîn (Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1342); Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve Câmi'ü'l-gurer*, ed. Salâhüddîn el-Müncid (İsa el-Bâbî el-Halebî, 1971), 6/95; İsferyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 141.

⁹⁵ Avcu, *Horasan - Maverâünnehir'de İsmaililik*, 162.

⁹⁶ Ebû Firâs'ın ifadeleri için bk. Şihâbüddîn Ebû Firâs, *Kitâbü'l-izâh*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1964), 26.

⁹⁷ Poonawala, *Biobibliography of Ismâ'îlî Literature*, 43.

⁹⁸ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 6.

⁹⁹ Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", 79.

İsmâilî düşünceyle birleştiren dâî olarak kabul edilen¹⁰⁰ Neseffî'nin fikirlerine ulaşmanın tek yolu olan *Mahsûl*, araştırmacılara Neseffî ve İsmâilîliğin Yeni Eflâtunculukla buluşması hakkında konuşma imkanı sağlamaktadır. Sicistânî'nin Neseffî'nin yolunu sürdüren dâî adıyla anılması, *Mahsûl*'ün müellifini bu çalışma açısından da önemli hale getirmektedir. Müellifinin kimliği bir yana bırakıldığında kitabın kendisine ulaşılmaya da birçok kaynak üzerinden *Mahsûl* adlı kitabın varlığı sabit olmakta ve Sicistânî'nin yine kayıp olan kitabı *Nusra*'yı *Mahsûl*'ü savunmak için yazdığı doğrulanmaktadır. Hal böyle olunca yazarının kimliğinden bağımsız bir şekilde *Mahsûl*'ün yazarının İsmâilî dava ve felsefe açısından çok önemli bir dâî, İsmâilîliğe Yeni Eflâtunculuğu sokan kişi ve Sicistânî'nin öncüsü olma rolünü korumaktadır. Aksi yönde bir rivayet olmadığı müddetçe de bu kişinin Neseffî olmasında da bir sakınca yoktur.

Neseffî'nin rolü Yeni Eflâtunculuğun İsmâilî davete entegre edilmesiyle sınırlı değildir. Madelung, Bahreyn'de kurulan Karmatî devletine en parlak dönemini yaşatan hükümdar Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin mehdî olduğu gerekçesiyle iktidarını Zekeriya adında İsfahanlı bir gence teslim etmesinde ve keşf devrinin başlatmaya yönelik uygulamalarındaki motivasyonu Neseffî'nin *Mahsûl* kitabından aldığını iddia etmektedir. Madelung'a göre Neseffî söz konusu kitabıyla İsmâilî davayı değiştirmiş, Yeni Eflâtunculukla bağdaştırmış ve yeni öğreti, Fâtımîler dahil tüm İsmâilîlerce kabul edilmiştir. Karmatîler ise Neseffî'nin fikirlerinden yola çıkarak keşf devrinin başladığını ve şeriatın kaldırıldığını ileri sürmüşlerdir.¹⁰¹

Karmatîlerin ilan ettiği keşf devrini savunurken şeriatın kaldırıldığını, yeni dinin Âdem peygamberin dinî olduğunu söylediklerini iddia eden Madelung, Neseffî'nin Âdem'in şeriatının olmadığı yönündeki görüşünün, Karmatîlerin başlattığı keşf devri için malzeme oluşturduğunu ileri sürmektedir.¹⁰² Neseffî'ye reddiye yazan Ebû Hâtim'in Âdem'in şeriatının olduğunu kanıtlamaya çalışması Madelung'un iddiasını doğrulamaktadır. Neseffî'nin öğretilerinden yola çıkan Ebû Tâhir, şeratsız bir dönem denemiş ancak işlerin sarpa sarması neticesinde o gün daha çok Karmatîlik adıyla temsil edilen İsmâilîlik büyük bir sarsıntı yaşamıştır. Sadece Âdem'in şeriatının olmadığına dair görüşüne vurgu yapılan Neseffî'nin sahte mehdî olayında bir dahlinin olup olmadığı

¹⁰⁰ Walker, *Early Philosophical Shiism*, 55.

¹⁰¹ Madelung, "İsmâilîlik: Eski ve Yeni Davet", 285.

¹⁰² Madelung, "İsmâilîlik: Eski ve Yeni Davet", 286.

bilinmemektedir. Muhtemelen Ebû Tâhir ve Zekeriya, Neseff'nin söz konusu görüşüne atıfta bulunarak şeriatısız dönemin imkanını ortaya koymaya çalışmıştır.

İsmâilî dâîler arasındaki en önemli filozof olduğu iddia edilen Neseffî, Yeni Eflâtunculuk etkisinde yeni görüşler ortaya koyarak İsmâilî inancı geliştirmiş, halefi, kimilerine göre öğrencisi Sicistânî onun yolunu devam ettirmiş ve onun serdettiği görüşleri savunmaktan vazgeçmemiştir.

B.3 Sicistânî'nin Eserleri

1. ***Kitâbü'l-iftihâr* (كتاب الافتخار)**: Sicistânî'nin diğer mezhep mensuplarına reddiye olarak yazdığı eserdir. Poonawala tarafından neşredilen kitap İsmâilî mezhebinin görüşlerini bir bütün olarak özetleyen bir yapıda hazırlanmıştır. Tevhit ve diğer iman esasları, nübüvvet, imamet, meâd ve ibadetlere yer verilen kitapta bir meydan okuma söz konusudur. İsmâilîlik dışındaki mezheplerin görüşleri açıklandıktan sonra bu görüşlerin yanlış olduğu kanıtlanmaya çalışılmış ve ardından İsmâilî inancın doğruluğu ileri sürülerek bunun bir iftihar ve övünme vesilesi olduğu belirtilmiştir. Tamamının bu düzen içinde yazıldığı kitabın adının "*Kitâbü'l-iftihâr*" olmasının sebebi budur.
2. ***el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye* (المقاليد الملكوتية)**: Sicistânî'nin tevhit, ruhanî âlem, imamet ve diğer İsmâilî ilkelerle ilgili görüşlerini, diğer kitaplarına nazaran daha genişçe açıkladığı eser, *Kitâbü'l-iftihâr* gibi Poonawala tarafından neşredilmiştir. Kitap tevhitle başlasa da sistematik bir düzen takip edilmemiş, birçok başlık, bir soruya cevap veren tarzda yazılmıştır. İklîd (الاقليد) ile aynı kökten gelen mekâlîd (المقاليد) hazineler ve anahtarlar manasına gelmekte,¹⁰³ melekût (الملكوت) ise hükümlerlik, güç ve azamet¹⁰⁴ yanı sıra ruhanî varlıklara has gayb âlemi anlamına gelmektedir.¹⁰⁵ Bu bağlamda *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye* gayb âleminin veya ruhanî âlemin anahtarları ve/veya hazineleri demektir.

¹⁰³ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 3/366.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ts., 10/492.

¹⁰⁵ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Dârü'd-Da' ve, ts.), 2/886.

Eserdeki başlıklar, birinci iklîd,¹⁰⁶ ikinci iklîd şeklinde sıralanmış ve iklîdlerin sayısı yetmiş tamamlanmıştır.

3. ***el-Yenâbî'*** (الينابيع): Mustafa Gâlib tarafından neşredilen kitap yapı olarak *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*'ye benzerlik göstermekle birlikte hacim olarak ondan küçüktür. Eser Sicistânî'nin tevhit, ruhanî ve cismanî âlem ile ilgili görüşlerini içermektedir. Yenâbî' kaynak ve pınar anlamına gelen yenbû'un (ينبوع) çoğuludur. Bu eserde de başlıklar yenbû' bir, yenbû' iki şeklinde atılmış ve toplamda kırk yenbû' ile eser tamamlanmıştır.
4. ***İsbâtü'n-nübû'ât*** (اثبات النبؤات): Adından da anlaşıldığı üzere Sicistânî'nin peygamberliğin kanıtlanması amacıyla yazdığı kitaptır. Arif Tamir tarafından neşredilen kitap âlemdeki varlıkların özelliklerinden ve farklı yapıda olduklarından yola çıkarak insanlardaki farklılıklara değinmekte ve peygamberlerin diğer insanlardan üstünlüğüne zemin hazırlamaktadır. Peygamberliği birçok açıdan kanıtlamaya çalışan eser peygamberlerin özellikleri, geçmiş peygamberlerin tarihleri, şeriatın gerekliliği ve kaldırılmasındaki hikmet gibi konulara değinmektedir.
5. ***Keşfü'l-mahcûb*** (كشف المحجوب): Sicistânî'nin Farsça tek eseridir. Diğer kitaplarına nazaran son derece sistemli ve düzenli olan kitap yedi bölümden oluşmaktadır. Tevhit, Akıl, Nefs, âlem ve nübüvvetle ilgili konulardan oluşan kitap, Sicistânî'nin görüşlerinin bir özeti gibi görünmektedir. Ivanow kitabın Arapça yazıldığını, sonradan Farsçaya çevrildiğini; Bağdâdî'nin *Keşfü'l-esrâr*¹⁰⁷ adıyla zikrettiği kitabın bu olmasının mümkün olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁸ Bîrûnî (ö. 453/1061) eseri *Keşfü'l-mahcûb* adıyla zikretmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca eser, Henry Corbin tarafından *Le dévoilement des choses cachées* adıyla Fransızcaya çevrilmiştir.

¹⁰⁶ İklîd de Mekâlîd ile aynı kökten gelmekte ve anahtar anlamında kullanılmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ts., 3/366.

¹⁰⁷ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 248.

¹⁰⁸ Ivanow, *Ismaili Literature*, 30.

¹⁰⁹ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind min Makûletin Makbûle fi'l-'Akl ev Merzûle*, 48.

6. ***Süllemü'n-necât* (سلم النجاة)**: Mohamed Abualy Alibhai'nin doktora tezinde neşrettiği kitap tam bir akide kitabı özelliği göstermektedir. Yedi baptan oluşan kitabın her bir babı iman esaslarından birine ayrılmış, yedincisi ise taharet ve namaz adı altında sunulmuştur.
7. ***Tuhfetü'l-müstecîbîn* (تحفة المستجيبين)**: Arif Tamir'in *Selâsu Resâile İsmâilîyye* adlı kitabının içinde neşrettiği risale Tanrı, Emr, Akıl, Nefs, Ced-Feth-Hayal, ulvi harfler ve cismanî hadler gibi Sicistânî'nin kullandığı birçok kavramın kısa kısa tanımlanmalarından oluşmaktadır.
8. ***Risâletü'l-bâhire* (الرسالة الباهرة)**: Bistân Hircî tarafından neşredilen risale kıyametle ilgili açıklamalar içermektedir. Sicistânî'nin risaleyi kıyametle ilgili soru soran birine cevap olarak yazdığı anlaşılmakta ancak muhatabın kim olduğu belirlenememektedir.¹¹⁰
9. ***en-Nusra* (النصرة)**: Sicistânî'nin ilk eseri olduğu iddia edilen kitap, Ebû Hâtim er-Râzî'ye karşı Neseffî'yi korumak amacıyla yazılmıştır.¹¹¹ Ivanow eseri *Kitâbü'n-Nusra fî şarh mâ kâlehu's-Şeyhü'l-Hamîd fî kitâbi'l-Mahsûl* (كتاب النصره في شرح ما قاله الشيخ الحميد في كتاب المحصول) adıyla listelemektedir.¹¹²
10. ***Risâletü'l-mevâzîn* (رسالة الموازين)**: On dokuz başlıktan oluştuğu rivayet edilen eserde tevhid, ruhanî âlem, İsmâîlîliğin hak mezhep olduğu ve ona tabi olanların saadete erişeceği, Ced, Feth, Hayal ve imamet konularına değinilmiştir.¹¹³
11. ***Müslîyetü'l-ahzân* (مسلية الاحزان)**: Sicistânî'nin zorluklara sabretmek üzerine yazdığı risalesi.¹¹⁴

¹¹⁰ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, "Risâletü'l-Bâhire", ed. Bistân Hircî, *Tahkîkât-ı İslâmî* 2 (1371), 27.

¹¹¹ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd* Muhakkikin girişi, 7.

¹¹² Ivanow, *Ismaili Literature*, 30.

¹¹³ İsmâîl b. Abdürresûl el-Mecdû', *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâil*, ed. Alinakî Munzevî (Tahrân: Çaphane-i Dânişgah-i Tehrân, 1966), 189-190.

¹¹⁴ Mejdû', *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâil*, 55.

12. *Risâletü'l-vâ'iz* (رسالة الواعظ): Ahlak ilkeleri, kötülüğe batanların yerilmesi ve Allah dostlarının kötülüklerden berî olduğuna dair risale.¹¹⁵
13. *er-Red 'alâ men vekafe 'inde'l-feleki'l-muhît mine'l-felâsife* (الرد على من وقف عند الفلك المحيت من الفلاسفة): Gök cisimleriyle ilgili kısa bir risale.
14. *el-Bişâre* (البشارة): Astroloji ve münecimliğin yanlışlığı üzerine kitap. Sicistânî *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye* adlı kitabında bu eserinden söz etmektedir.¹¹⁶
15. *Esâsü'd-da've* (اساس الدعوة): Bağdâdî sadece adını zikretmektedir.¹¹⁷
16. *Sûsü'l-bekâ* (سوس البقا): Nâsır-ı Hüsrev, *Keşfü'l-mahcûb* ve *Risâletü'l-bâhire* ile birlikte zikretmektedir.¹¹⁸
17. *Te'vilü's-şerâ'i* (تأويل الشرائع): Bağdâdî kitabın Sicistânî'ye ait olduğunu söylemekte¹¹⁹ ancak Walker, İsferyânî'nin *Te'vilü's-şerâ'â* adlı bir kitabı Nesefî'ye dayandırmasından¹²⁰ hareketle *Te'vilü's-şerâ'i*'in Sicistânî'ye yanlışlıkla atfedilmiş olabileceğini dile getirmektedir.¹²¹
18. *el-Mebde' ve'l-me'âd* (المبدأ و المعاد): Ivanow kısa bir risaleden ibaret olan *el-Mebde' ve'l-me'âd*'in üç bölümden oluştuğunu dile getirmekte ve bölümlerin başlıklarını da vermektedir.¹²² Risalede 386/996 yılında iktidara yükselen Hâkim-Biemrillâh için "Asrın imamı" ifadesinin geçtiği dile getirilmektedir. Bu tarih Sicistânî'nin ölüm tarihi kabul edilen 361/971'den sonra olduğundan bu risalenin Sicistânî'ye aidiyeti şüpheli duruma düşmektedir.

¹¹⁵ Mecdû', *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâil*, 54.

¹¹⁶ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 205.

¹¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 248.

¹¹⁸ Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn* (Berlin: Çaphane-i Kâviyânî, ts.), 422.

¹¹⁹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 248.

¹²⁰ İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 141.

¹²¹ Paul E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the Development of Ismaili Neoplatonism* (The University of Chicago, Doktora Tezi, 1975), 215.

¹²² Ivanow, *Ismaili Literature*, 29.

19. *el-Kâmil* (الكامل): Sicistânî *İsbâtü'n-nübû'ât* adlı kitabında *Kâmil* adlı kitabı yazmayı hedeflediğini dile getirmektedir.¹²³ Walker söz konusu kitabın muhtemelen tamamlanmadığını ya da başka bir isimle yazıldığını ileri sürmektedir.¹²⁴

20. *Risâletu serâiri'l-me'âd ve'l-me'âş* (رسالة سرائر المعاد و المعاش): Anlaşılması zor yedi kısımdan oluştuğu rivayet edilmektedir.¹²⁵ Ivanow risalenin Ebû Hâtim'e ait olabileceği ihtimaline değinmektedir.¹²⁶

Bunların dışında *Hazînâtü'l-edillât*, *el-Kitâbü'l-garîb fî mâna'l-İksîr*, *Mu'nisü'l-kulûb*, *Risâlat fî te'lifi'l-ervâh*, *Risâletü'l-enn mine'l-hayrât* adında eserler Sicistânî'ye atfedilmekle birlikte Ivanow bunların ona aidiyetine şüpheyle yaklaşmaktadır.¹²⁷

C. SİCİSTÂNÎ'NİN GÖRÜŞLERİNDE YENİ EFLÂTUNCULUĞUN ETKİSİ

Nesefî'nin Yeni Eflâtunculuğu ekleyerek değiştirdiği İsmâîlî düşünce onun ardından eskisinin yerine geçmiş ve Fâtımîler de dahil olmak üzere tüm İsmâîlîlerce kabul görmüştür.¹²⁸ Bu durum Nesefî'yi İsmâîlîliğin en önemli düşünürü/filozofu yapmıştır. Nesefî'yle çağdaş olan Ebû Hâtim de Yeni Eflâtunculuğu benimsemiş ancak Nesefî gibi bir filozof olmaktan uzak durmuştur. İyi bir felsefî birikime sahip olmasına rağmen felsefeye mesafeli durmayı tercih eden Ebû Hâtim, Nesefî ve Sicistânî'nin aksine iyi bir dil bilimci olarak ön plana çıkmıştır.¹²⁹ Nesefî'nin yolunu devam ettirerek Yeni Eflâtuncu felsefeyi tam olarak benimseyen ve hemen hemen bütün görüşlerini onun çerçevesine uydurmaya çalışan dâî ise kuşkusuz Sicistânî'dir. Çok sayıda eserinin günümüze ulaşması sayesinde düşüncelerine büyük oranda ulaşılabilen Sicistânî, Nesefî'nin başlattığı Yeni Eflâtuncu İsmâîlî düşüncüyü sistemleştirmeye çalışan kişidir.

İslam âleminde felsefe Yeni Eflâtunculuk etkisinde ortaya çıkmıştır. Müslüman filozofların Aristo'nun metinlerini kabul ederek benimsedikleri Yeni Eflâtuncu belgeler,

¹²³ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 28.

¹²⁴ Walker, *Abû Ya'qûb al-Sijistânî and the Development of Ismaili Neoplatonism*, 201.

¹²⁵ Mecdû', *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâil*, 196.

¹²⁶ Ivanow, *Ismaili Literature*, 30.

¹²⁷ Ivanow, *Ismaili Literature*, 30.

¹²⁸ Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", 79.

¹²⁹ Walker, *Early Philosophical Shiism*, 51-52; Teyfur, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâîliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi", 132.

İslam felsefesinin Yeni Eflâtuncu etkinin altında gelişmesinin de ötesinde, Yeni Eflâtuncu bir İslam felsefesi akımının meydana gelmesine katkı sağlamıştır. İbn Rüşd ile birlikte Fârâbî ve İbn Sînâ'nın adı geçen akımına bir tepki söz konusu olsa da Sicistânî'nin de yaşadığı İran bölgesinde Yeni Eflâtuncu düşünce önemini korumaya devam etmiştir.¹³⁰ Birçok akımın birleşiminden oluşan senkretik bir yapı arz etmesine rağmen felsefî açıdan özgün sayılan Yeni Eflâtunculuğa bu özgünlüğü kazandıran, Yunan felsefesini birleştirerek ele alması ve onu eleştirebilmesidir.¹³¹ Mistik bir karaktere sahip olmasının yanı sıra din ile felsefe arasında uzlaşma sağlamaya çalışan bir görünüm arz etmesi, Yeni Eflâtunculuğun Hristiyan, Yahudi ve İslam felsefesi üzerinde büyük etkiye sahip olmasına yol açmıştır.¹³² Yeni Eflâtunculuğun bu yönüne dikkat çeken Fârâbî, *Üsûlücyâ*'yı işaret ederek eserde Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığının vurgulandığını ve bunun şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde açıkça dile getirildiğini belirtmektedir.¹³³ Hristiyan Yeni Eflâtuncular tarafından yapılan çeviriler ve yazılan eserlerle İslam düşüncesini etkisi altına alan¹³⁴ Yeni Eflâtunculuk, Kindî (ö. 252/866) ve Ebû Bekir er-Râzî'de de (ö. 313/925) görünmesinin yanında Fârâbî'yle birlikte sistemli bir hal almıştır.¹³⁵

Yeni Eflâtunculuk 19. yüzyılda kabul edilen yeni bir isimdir. Eflâton, Aristo, Stoa Okulu ve Pisagorculuğun düşüncelerini içinde barındırdığı¹³⁶ için eklektik bir karaktere sahip olduğu ileri sürülen Yeni Eflâtunculuk, 19. yüzyıla kadar "Eklektik Okul" ya da "İskenderiye Okulu" adıyla bilinmiş, 19. yüzyıldan itibaren Yeni Eflâtunculuk (Neoplatonism) adıyla tanınmaya başlanmıştır. Eflâton'un yanı sıra Aristo, Stoacılar ve Pisagorcuların görüşlerini yansıtmaya rağmen bu sistemlerden herhangi birinin devamı olarak kabul edilmeyen Yeni Eflâtunculuk, adı geçen düşünce sistemlerini tekrarlamakla yetinmemiş, onları eleştirme ve birleştirme yoluna gitmiştir. Birleştirici

¹³⁰ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/278.

¹³¹ François Ribes, "Yeni-Platonculuk ve Plotinos", çev. İsmail Yerguz, *Modern Dünyanın Yaratılması*, ed. Jacqueline Russ (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 20.

¹³² Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı* (Bursa: Asa Kitabevi, 2000), 52; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 5.

¹³³ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 172.

¹³⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 33.

¹³⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 147.

¹³⁶ George E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 216; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 26.

ve eleştirici yönü nedeniyle orijinal olduğu savunulan Yeni Eflâtunculuk, Eflâtun'a olan bağlılığı ve saygısı nedeniyle onun yolunu sürdürmüş ancak yeri gelince onun görüşlerini de eleştirme cesaretini göstermiştir.¹³⁷

Yeni Eflâtunculuğun önemli isimleri arasından Plotinus'un öğrencisi ve *Enneadlar* adlı altı ciltlik eserini derleyen ve düzenleyen Porphyry¹³⁸ (ö. 305) ile Porphyry'nin yolunu sürdüren Iamblichus,¹³⁹ (ö. 325) Yeni Eflâtunculuğa Aristocu felsefeyi dahil eden kişiler olarak ön plana çıkmaktadır.¹⁴⁰ Iamblichus'tan sonra Proclus¹⁴¹ (ö. 485) ve Ammonios Hermeiou,¹⁴² (ö. 520) Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırma çabaları güden filozoflar olarak anılması gereken isimleri teşkil etmektedir.¹⁴³ Gelişiminde katkı sahibi olan bu zatların öncesinde Yeni Eflâtunculuğun kurucusu ve en önemli filozofu kuşkusuz Plotinus'tur.¹⁴⁴ Yeni Eflâtunculuğun tüm birikimi Plotinus'a ait olmasa da sistemin oluşturucusu olması ve orijinalliği nedeniyle Yeni Eflâtunculuk büyük oranda onun düşüncelerinin ürünüdür. Plotinus'un orijinalliğinin göstergesi, kurduğu sistemin üç büyük ilahi dinin yanı sıra kültürel açıdan da Batı ve İslam âlemini etkilemesi ve yüzyıllar boyunca bu etkisini sürdürmesidir.¹⁴⁵ Eflâtunculuğun onunla başlamadığı, Eflâtun'dan sonra yüzyıllar boyunca devam ettiği¹⁴⁶ göz önüne alındığında, Plotinus'un kalıcı olması, Eflâtunculukla yetinmediğini ve kendine ait orijinal bir sistem kurduğunu göstermektedir. Plotinus'un söz konusu orijinalliği ve özgünlüğü, ondan sonra gelenlerin onun gölgesinde kalmasına, sonrasında oluşan Yeni Eflâtuncu fikirlerin üstünde görülmesine ve Yeni Eflâtunculuğun onunla özdeşleşmesine yol açmıştır.¹⁴⁷

Yeni Eflâtunculuğun İslam düşüncesine girişi daha çok Aristo'nun eseri sanılarak değerlendirilen *Üsûlûcyâ Aristûtâlîs (Aristoteles'in Teolojisi)* üzerinden gerçekleşmiştir. Plotinus'un *Enneadları*'nın 4. ve 6. ciltlerinin seçilmiş bölümleri ve birtakım

¹³⁷ Ribes, “Yeni-Platonculuk ve Plotinos”, 19-20.

¹³⁸ R. Walzer, “Furfürüyüs”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Erişim 27 Haziran 2022).

¹³⁹ Elvira Wakelnig, “Iamblichus”, *Encyclopaedia of Islam, THREE* (Erişim 27 Haziran 2022).

¹⁴⁰ İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 60.

¹⁴¹ R. Walzer, “Buruklus”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Erişim 27 Haziran 2022).

¹⁴² Rudolph Ulrich, “Ammonius (Ps.) son of Hermias”, *Encyclopaedia of Islam THREE* (Erişim 14 Haziran 2022).

¹⁴³ Üçer, “Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, 62,66.

¹⁴⁴ Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism, New Scholasticism* (The Hague: Springer, 1953), 2.

¹⁴⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 5.

¹⁴⁶ Pauliina Remes, *Neoplatonism* (Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2008), 2.

¹⁴⁷ Ribes, “Yeni-Platonculuk ve Plotinos”, 21.

yorumlardan oluşan¹⁴⁸ *Üsûlücyâ*'nın yazarının kimliği belirsizdir. Ülken *Üsûlücyâ*'nın yazarının Yeni Eflâtuncu bir Hristiyan olma ihtimalinin güçlü olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴⁹ İslam felsefesinin kurucu metinlerinden kabul edilen *Üsûlücyâ*, Hristiyan ve Yahudi felsefesinin yanı sıra tasavvuf ve kelam üzerinde de etkide bulunmuş ve söz konusu ilim dallarının gelişimine kaynaklık etmiş önemli bir eserdir.¹⁵⁰ *Üsûlücyâ*'nın yanında onunla ilişkili olduğu tahmin edilen ve Yeni Eflâtuncu görüşleri yansıtan *Kitâbü'l-îzâh fi'l-Hayri'l-mahz*¹⁵¹ ve *Risâle fi 'İlmi'l-Îlâhi*¹⁵² adlı iki eserin varlığı ve İslam düşüncesi üzerinde etkili oldukları söz konusu olmakla birlikte¹⁵³ bunların Sicistânî veya İsmâîlî dâîlere ulaştığına dair veri bulunmamaktadır.¹⁵⁴ Söz konusu eserlerin yanı sıra 3./9. yüzyıldan sonra Müslümanlar arasında birtakım Yeni Eflâtuncu belgelerin dolaştığı varsayılmaktadır. Ammonios Hermeiou'ya (ö. 520) isnad edilen birtakım belgelerin yanında özellikle *Kitâbu Amûniyûs fi ârâ'i'l-felâsife* adlı eserin büyük yankı uyandırdığı iddia edilmektedir. Yeni Eflâtuncu görüşlerin yanı sıra Yunan filozoflarının görüşlerinin derlendiği belgeler, sahte Ammonius anlamına gelen Pseudo-Ammonius ya da Ps.Ammonius adıyla kısaltılmaktadır. Söz konusu belgelerin Yunanca'dan çevrilmediğini, doğrudan Arapça yazıldığını ileri süren Ulrich, Nesefî ve Ebû Hâtim'in belgelerden etkilendiklerini dile getirmektedir.¹⁵⁵

Sicistânî'nin hayatı, eğitimi ve hocaları hakkında bilgi sahibi olunmadığından onun Yeni Eflâtuncu felsefeyi nasıl benimsediği, hangi yolla bu bilgilere sahip olduğu da bilinmemektedir. Walker Sicistânî'nin Pseudo-Ammonius ve *Üsûlücyâ*'dan etkilenmiş olmasının ihtimal dahilinde olduğunu dile getirirken¹⁵⁶ Poonawala bu ikisinin yanına *Kitâbü'l-îzâh fi'l-Hayri'l-mahz*'i de eklemektedir.¹⁵⁷ Pseudo-Ammonius'un Nesefî ve Ebû Hâtim'in eserlerinde görüldüğüne dair iddialar¹⁵⁸ göz önünde bulundurulduğunda,

¹⁴⁸ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 42.

¹⁴⁹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, 33.

¹⁵⁰ *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, ed. Ömer Türker, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017) Mütercim giriş, 13-15.

¹⁵¹ Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflatûniyyeti'l-muhdese 'inde'l-Arab* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûat, 1977), 1.

¹⁵² Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Fehullah Terkan, "El-Fârâbî'ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: Risâle fi'l-İlmi'l-Îlâhi", *Dîvân* 20 (2006), 186.

¹⁵³ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 46-48.

¹⁵⁴ Walker, *Early Philosophical Shiism*, 39.

¹⁵⁵ Ulrich, "Ammonius (Ps.) son of Hermias".

¹⁵⁶ Walker, *Early Philosophical Shiism*, 39-41.

¹⁵⁷ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye* Muhakkikin girişi, 8.

¹⁵⁸ Walker, *Early Philosophical Shiism*, 39; Ulrich, "Ammonius (Ps.) son of Hermias".

Sicistânî'nin bu kaynağa bigane kalmış olma ihtimali zayıflamaktadır. Ulrich 4./10. yüzyılda çok yaygınlaşan Pseudo-Ammonius'un Empedokles'e¹⁵⁹ isnad edildiğini dile getirmektedir.¹⁶⁰ Sicistânî'nin Empedokles'e atıfta bulunması,¹⁶¹ onun söz konusu belgelere veya bilgilere vâkıf olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu fikirleri edindiği en önemli kaynağın *Üsûlücyâ* olduğu düşünülmektedir.¹⁶² Görüşlerine bakıldığında Yeni Eflâtuncu felsefeyle uyumun göze çarptığı Sicistânî'nin Plotinus'a muhalefet ettiği konular sınırlı ve ayrıntı mahiyetindedir. Plotinus'un felsefesinin temelini teşkil eden Tanrı'nın birliği, üçlü hipostaz sistemi ve sistemin üyeleri olarak Akl'ın ve Nefs'in yücelikleri, insan ve insan nefsi gibi konularda Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu olduğunun ileri sürülebileceği kadar uyumluluk söz konusudur. Bunun yanında Tanrı'nın illetliği, ilk varlık olan Akl'ın oluşması, Sicistânî'nin Plotinus'a muhalefet ettiği konuların başında gelmektedir. Sicistânî'nin Plotinus'un görüşlerine hakim olduğu hatta benimsediği ve inanç şeklinde kabul ettiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Plotinus felsefesine yönelik birikimini Neseffî'den, *Üsûlücyâ*'dan, İshak b. Süleyman el-İsrâîlî'den,¹⁶³ (ö. 341/953'ten sonra) *Longer Theologia*'dan,¹⁶⁴ bunların tamamından ya da daha sonraları kaybolan Yeni Eflâtuncu çeviri ve belgelerden edinmiş olması, onun Yeni Eflâtuncu kimliği ortada olduğundan ikinci derecede önem arz etmektedir. Bu çalışma, Sicistânî'nin görüşlerini Plotinus'a aitliği kesin olan *Enneadlar* üzerinden karşılaştırmakta ve Sicistânî'nin Plotinus'un izinden gitmek için çabaladığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

¹⁵⁹ MÖ 492-432 yılları arasında yaşayan ve anâsır-ı erbaa öğretisini kuran Yunan filozofu. Bk. Macit Gökerk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 32.

¹⁶⁰ Ulrich, "Ammonius (Ps.) son of Hermias".

¹⁶¹ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 99.

¹⁶² Walker, *Early Philosophical Shiism*, 41.

¹⁶³ Yeni Eflâtuncu fikirleriyle bilinen Yahudi hekim ve filozof, bk. Hasan Şahin - Ahmet Kamil Cihan, "İshak b. Süleyman el-İsrâîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

¹⁶⁴ *Üsûlücyâ*'nın uzun versiyonu için kullanılan isim. Detaylı bilgi için bk. Paul B. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (London: Warburg Institute, 1985), 240-263.

BİRİNCİ BÖLÜM
TANRI ANLAYIŞI

1.1 TANRI'NİN BİLİNMEZLİĞİ

Aşkın kabul edilen Tanrı'nın idrak sınırlarının dışında görülmesi, insan tarafından anlaşılamayacağı, hatta ifade edilemeyeceği düşüncesini doğurmuştur. Aşırı kabul edilen tenzih anlayışı, Tanrı'nın insanlar tarafından bilinebilirliğini sorgulamış ve insanın böyle güce sahip olmadığına kanaat getirmiştir. Farklı zaman ve toplumlarda farklı biçimlerde görülse de insanlar her zaman kendinden büyük bir güce inanmıştır.¹⁶⁵ İnsandan büyük bir gücün varlığına inanma, felsefenin doğduğu Yunan medeniyeti için de geçerlidir. Erken dönem anlatılarında âlemi bir aile, gök cisimlerini birbirlerine ailevi bağlarla bağlı yüce insanlar şeklinde düşünen Yunanlılar, bu anlatılarını ilk filozoflarına da miras bırakmıştır.¹⁶⁶ Eflâtun'a kadar Yunan filozofları, çevrelerindeki güçleri veya miras aldıkları mitlerdeki şahısları tanrı kabul etmiş, Eflâtun'la birlikte Yunanlıların tanrı anlayışında değişiklik meydana gelmiştir. Gerçek varlığın idelerden ibaret olduğunu savunan Eflâtun, birçok idenin bulunduğunu ileri sürmesine rağmen "iyi" idesinin hepsinden üstün olduğunu dile getirerek tek ve aşkın tanrı fikrine doğru bir adım atmıştır. Kendisi ifade etmese de Eflâtun'un iyi idesi, kendisinden sonra felsefecilerce tanrı kabul edilmiş ya da öyle anlaşılmıştır.¹⁶⁷ Eflâtun'la değişmeye başlayan Yunan düşüncesindeki tanrı anlayışı, Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettirici fikri ve bu fikrin sonucunda söz konusu tanrıların yok sayılmasıyla nihai noktaya ulaşmış ve Yunan düşüncesinde çok tanrılı anlayış son bulmuştur.¹⁶⁸ Plotinus, Eflâtun ve Aristo'nun tanrı görüşlerini tekrar etmekten kaçınmış, Tanrı'nın âlemin dışında ayrı bir varlık olduğu fikrine katılmamıştır. Tanrı'yı âlemin içinde de kabul etmeyen Plotinus'a göre âlem Tanrı'nın tezahürüdür ve ondan taşmış bir varlıktır.¹⁶⁹

Farklı şekillerde ele alınsa da Tanrı'nın varlığının hemen hemen her insan tarafından kabul ediliyor olması, Müslümanlar arasında varlığından ziyade, sıfatları ve nasıl tanımlanacağı üzerine tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Nitekim çok erken dönemlerden itibaren Tanrı'nın sıfatları problemi, Müslümanlar arasında tartışma

¹⁶⁵ Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 32.

¹⁶⁶ A. H. Armstrong - R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy* (New York: Sheed and Ward, 1960), 1-2.

¹⁶⁷ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 38.

¹⁶⁸ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 42-43.

¹⁶⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 83.

konusu yapılmaya başlanmıştır.¹⁷⁰ Benzer şekilde Sicistânî de varlığına ve varlığının delillerine değinmek yerine, Tanrı'nın doğru bir şekilde bilinmesine, diğer bir ifadeyle tenzih edilmesine vurgu yapmıştır. Sicistânî'ye göre insanlar, Tanrı'yı kutsama konusunda dört gruba ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi putlara tapanlardır. İkinci grup, tanrılarına cisim yakıştırması yapıp ona organ, hareket, rıza, öfke ve gülme gibi keyfiyetler izafe eden Müşebbihe'dir. Mu'tezile, Havâric ve Şâ'dan müteşekkil üçüncü grup ise sıfat ve keyfiyetleri Tanrı'dan nefyetsmelerine karşılık yeterli miktarda tenzihte bulunmadıklarından Tanrı hakkında yanılgıya düşmüşlerdir. Dördüncü grup, Sicistânî'nin hak ehli dediği, diğer grupların aksine Tanrı'yı doğru bir şekilde tenzih eden İsmâîlîlerdir. Diğerlerinin Akıl, felekler, peygamberler ve imamların sıfatlarını Tanrı'ya hamlederek hataya düştüklerini ve Tanrı'yı yanlış bir şekilde tanımladıklarını ifade eden Sicistânî,¹⁷¹ İsmâîlîlerin bu konuda doğruyu bulan tek fırka olduğunu iddia etmektedir.¹⁷² Sicistânî'nin doğru tenzih kabul ettiği anlayış, Tanrı'nın insan tarafından idrak edilemeyeceğini, varlık alanının dışında olması sonucu anlaşılamayacağını ve tanımının yapılamayacağını öngörmektedir.

Tanrı'nın âlemin içinde veya onun bir parçası olduğu yönündeki görüşlere karşılık aşkın tanrı anlayışı, Tanrı'nın âlemin üstünde, dışında ya da âlem ve âlemdeki varlıklardan tamamen ayrı olduğunu savunmaktadır.¹⁷³ Tanrı'nın sadece âlemin dışında değil, aynı zamanda sınırsız, sonsuz ve tanımlanamaz olduğunu da kabul eden bu anlayışın temelleri, milattan önce altıncı yüzyıla dayanmaktadır. Anaksimandros su, hava ve ateş gibi dünyada bulunan elementlerin her şeyin temeli olma varsayımını reddederek onların yerine bilinmeyen, sınırsız ve sonsuz bir varlığın olması gerektiğini ileri sürmüş ve ortaya attığı bu yeni varlığa "apeiron" adını vermiştir.¹⁷⁴ Anaksimandros'un apeironu her şeyin temeli, sınırsız ve sonsuz sayması; ona tanrılık izafe ettiğini veya adı farklı olsa da tanrı olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Tanrı'nın sınırsız, sonsuz ve bilinen tüm varlıklardan farklı olduğu görüşü bilinmeyen bir tanrı anlayışının doğmasına yol açmıştır. Eflâtun'un iyi idesi ile

¹⁷⁰ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Fehmî Muhammed Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübî'î-İlmiyye, 1992), 23.

¹⁷¹ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 90-92.

¹⁷² Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 86.

¹⁷³ Armstrong - Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, 8.

¹⁷⁴ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 1/78.

tohumları atılan bilinmeyen tanrı görüşü ya da diğer bir ifadeyle selbî yaklaşımın kaynağını Orta Eflâtunculuk teşkil etmektedir.¹⁷⁵ Tüm dünyanın kabul ettiği tanrı anlayışından farklı bir anlayışa sahip olmalarına rağmen, aşkın tanrı görüşüne benzer görüşleri nedeniyle gnostikler de bilinmeyen tanrı inancına sahip gruplar arasında sayılmaktadır. Tanrı'nın ne olduğunu bilmediklerinden Tanrı yokmuş gibi davranan gnostikler, varsaydıkları Tanrı'yı dünyadan ayrı, asla ulaşılamayacak ve hiçbir varlıkla ilgisi olmayan bir varlık olarak anlamışlardır.¹⁷⁶ İskenderiyeli filozof Philon, (ö. 50) bir kişinin Tanrı'yı idrak etmesi için tanrı olması gerektiğini dile getirmektedir. Philon, Musa Peygamber'in Tanrı ile konuştuğunu ancak bu konuşma sonucunda bilgi sahibi olamadığını dile getirmektedir. Hz. Musa'nın duasına sınırlı bir karşılığın verildiğini öne süren Philon, Tanrı'nın âlemden ayrı olduğunu söylemekle birlikte onun gerçekliğin ya da varlığın ötesinde olduğunu savunmamaktadır. Philon'dan sonraki Hristiyan düşünürler Tanrı'nın gerçekliğin ötesinde, isimsiz ve formsuz olduğu düşüncesini ortaya atarak Plotinus'un benzersiz selbî yaklaşımına giden yolu hazırlamışlardır.¹⁷⁷

Bilinmeyen tanrı anlayışının gelişiminde önemli bir rol oynayan Plotinus, Tanrı'nın diğer her şeyden başka olduğunu, kendisine sınır ve ölçü takdir edilemediği gibi, kendisinin ölçü olduğunu dile getirmesine rağmen,¹⁷⁸ Tanrı'nın sınırsız olduğunu söylememektedir. Tanrı'nın sınırsız bir güce sahip ve sonsuzluğun kaynağı olduğunu savunmasına rağmen bunu dile getirmekten kaçınan Plotinus, Tanrı'dan söz ederken selbî dil kullanmaktadır. Plotinus'a göre "bir" ve "iyi" de dahil olmak üzere insanların kullandığı isim ve ifadeler, içlerinde sınır anlamı barındırdıklarından onların Tanrı için kullanılmasına son derece dikkat edilmelidir. Tanrı'yı idrak etmenin imkansız olduğunu savunan Plotinus'a göre varlık, cevher ve suret birbirlerinden ayrılamadıklarından Tanrı'nın varlığın ötesinde olması zorunludur.¹⁷⁹ Tanrı'ya varlık denmesi durumunda onun cevherinden veya suretinden de söz edilmesinin gerekliliği, Plotinus'un Tanrı'yı varlık dışında kabul etmesine neden olmuştur. Tanrı'nın suret almamasını onun cevher olmasına da engel gören Plotinus, varlıklara "bu varlıktır" denildiği gibi Tanrı'ya işaret

¹⁷⁵ D. W. Palmer, "Atheism Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century", *Vigiliae Christianae* 37/3 (1983), 234.

¹⁷⁶ Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, ed. Robert McLachlan Wilson, çev. P. W. Coxon - K. H. Kuhn (New York: Harpersanfrancisco, 1987), 62.

¹⁷⁷ William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus 2* (London: Longmans, Green and Co., 1918), II/111.

¹⁷⁸ Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George Boys-Stones vd. (St Ives: Cambridge University Press, 2018), 587.

¹⁷⁹ Armstrong - Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, 12-13.

edilemediğinden onun varlık grubundan sayılamayacağını, varlık grubunun dışında olan için ise ancak onun varlığı aşığının ifade edilebileceğini belirtmektedir.¹⁸⁰

Selb ya da diğere bir ifadeyle olumsuzlama, Tanrı hakkında olumlu herhangi bir ifade kullanmadan ondan söz etmektir. Tanrı hakkından konuşurken isim veya sıfat kullanmak ve onu tanımlamaya çalışmak sınırlandırma anlamına geldiğinden bundan kaçınmak gerekmektedir. Selbî yaklaşıma göre Tanrı'nın ne olduğu değil, ancak ne olmadığı ifade edilebilir. Plotinus'a göre eşi ve benzeri olmayan, Akıl dahil her şeyden farklı olan Tanrı "şey" de değildir. Bu ifadeler ile Tanrı hakkında konuşulmasına rağmen söz konusu ifadeler onu tanımlamaktan uzaktır. İnsanların Tanrı'yı bu şekilde, yani selbî yöntemle ifade etmeleri bile Tanrı'ya ulaşmalarını sağlamamaktadır. Olumsuz bir biçimde ifade edilse de sözcükler varlıktan sayıldığı için varlık kapsamının dışında olan Tanrı'yı tanımlamak imkansız olmakta, ancak insanlar söz konusu olumsuz ifadelerle, güçleri yettiğince Tanrı'ya işaret etmeye çalışmaktadır.¹⁸¹

İslam'ın yayılmasının ve İslam devletinin sınırlarının genişlemesi sonucu başka medeniyetlerle tanışmanın ardından selbî tenzihle ilgili tartışmalar Müslümanlar arasında da yaşanmıştır. Allah'ın sıfatlarını selbî yolla ilk açıklayanların Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve ondan etkilenen Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) olduğu söylenmektedir. Söz konusu bireysel çıkışlardan sonra Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını reddetmiş ve onun ancak selbî dil ile tanımlanabileceğini belirterek bu konuda ön plana çıkmıştır.¹⁸² Müslümanlar arasında Allah'a el, yüz, ayak gibi organlar atfedenler olduğu gibi Allah'ı her türlü sıfat ve isimden soyutlayanlar da bulunmuştur. Allah'ı tanımlarken selbî/olumsuz ve icâbî/olumlu yaklaşım sergileyenler şeklinde temel mezhepler ikiye ayrıldığında, bir uçta Haşviyye ve Zahiriler'in, öteki uçta İsmâilîler ve Mu'tezile'nin bulunduğu görülmektedir.¹⁸³ Haşviyye Allah'a sıfat nispet etmekte aşırı bir yaklaşım sergilerken İsmâilîler tenzihi abartmış ve iki defa tenzih ile benzeri görülmemiş bir selbî yola başvurmuşlardır.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Plotinus, *The Enneads*, 589.

¹⁸¹ Plotinus, *The Enneads*, 569.

¹⁸² İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 245.

¹⁸³ Hasan Mahmûd eş-Şafi'î, *el-Medhal İlä Dirâsâti İlmi'l-Kelâm* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, 2001), 66.

¹⁸⁴ Aydoğan Kars, *Unsayin God Negative Theology in Medieval Islam* (New York: Oxford University Press, 2019), 23.

1.1.1 İki Defa Tenzih: Nefyin Nefyi

Tanrı'nın idrak edilemeyeceğini kabul eden Sicistânî, ondan söz edildiğinde selbî dil kullanımının yeterli olmadığını savunmaktadır. Tanrı'nın hiçbir yönden bilinmediği bir durumda, herhangi bir özelliğini belirleyen bir ifade doğru olmaktan uzak olacağı gibi Tanrı'yı sınırlandıracağından, kaçınılması gereken bir davranıştır. Tanrı'nın marifetine erişmenin yolunun onu hem ruhanî hem de cismanî âlemin özelliklerinden soyutlamak olduğunu dile getiren¹⁸⁵ Sicistânî, bu ifadesiyle Tanrı'nın asla bilinmeyeceğini, onun hakkında doğru konuşmanın, hiçbir şey bilmediğinin farkına varmak olduğunu ima etmektedir. Bu görüşünü pekiştirmek adına tenzihi bir adım ileri götüren Sicistânî, Tanrı'dan yaratılmışların özelliklerini soyutlamakla kalmamakta, ikinci bir soyutlamayla tenzihi tamamlamaktadır.

Tanrı'yı nefiy ve söz konusu nefyin de nefyiyle tenzih ettiklerini belirten¹⁸⁶ Sicistânî, önce Tanrı'nın yaratılmışlara benzemediğini dile getirerek klasik selbî bir ifade kullanmakta, ardından ilk söylediğinin doğru olmadığını söyleyerek kullandığı selbî ifadeyi yok saymaktadır. Nefyi, "Bârî işaret edilmeyendir, işaret edilmeyen de değildir." (الباري جل جلاله لا مشار اليه و لا لا مشار اليه) şeklinde dile getiren¹⁸⁷ Sicistânî, önce Tanrı'nın işaret edilmeyen olduğunu söylemekte ancak ardından bunun, yani işaret edilmeme durumunun Tanrı için bir özellik olmasını engellemek amacıyla onun işaret edilmeyen olmadığını da ifadesine eklemekte, böylece Tanrı'ya olumsuz da olsa bir nitelik vermemiş olmaktadır.¹⁸⁸

Sicistânî'nin başvurduğu tenzihin tenzihinin, ondan önce görülmediği, onunla birlikte İsmâîlîler arasında bir nevi gelenek haline geldiği yönünde iddialar bulunmaktadır.¹⁸⁹ Tanrı'yı selbî yolla açıklamaya çalışmak Müslümanlar arasında yaygın olsa da söz konusu selb, Sicistânî'nin iki defa tenzihinden farklılık arz etmektedir. Tanrı'dan söz ederken selbî dil kullanmakla ön plana çıkan Mu'tezilîler "Allah için zaman ve mekan yoktur." (لا مكان ولا زمان) gibi ifadelerle başvurmakta, ancak bunun

¹⁸⁵ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 44.

¹⁸⁶ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 88.

¹⁸⁷ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 68.

¹⁸⁸ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *Keşfü'l-mahcûb* (Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1988), 14.

¹⁸⁹ Walker, *Early Philosophical Shiism*, 78.

ötesine geçme gereği duymamaktadır.¹⁹⁰ Mu‘tezilîler Tanrı hakkında zaman zaman birbirine zıt ifadeler de kullanabilmektedir. Zıtlık barındıran "Tanrı ne hareket eder ne durur." (لا يتحرك ولا يسكن)¹⁹¹ ifadesi üçüncü halin imkansızlığı ilkesiyle birlikte değerlendirildiğinde Mu‘tezilîlerin Tanrı'nın bilinmezliği konusunda Sicistânî'ye yaklaştıklarını göstermekte, ancak yine de bu örnek Sicistânî'nin iki defa tenzihine eş değer olmaktan uzak kalmaktadır. Mu‘tezilîler söz konusu ifadeyle Tanrı'yı ayrı ayrı hareket ve sükûndan tenzih etmekteyken Sicistânî ifadelerin zıtlarıyla değil, başlarına olumsuzluk edatları ekleyerek benzer sonuca varmaktadır. Allah'ı mekandan tenzih ederken "O mekanda değildir, mekanda olmayan da değildir." (لا في مكان و لا لا في مكان)¹⁹² diyen Sicistânî,¹⁹² Tanrı'nın bir mekan sınırında olmasının imkansızlığını vurgulamanın yanı sıra, onun mekanla ilişkisinin olup olmadığının bizce belli olmadığını söylemiş olmaktadır.

İsmâilîler hariç, diğer tüm grupları tenzih konusunda hatalı bulan Sicistânî, Tanrı'nın her mekanda olduğu ya da bir mekanda olup bir başkasında olmadığına yönelik fikirlerin yanlışlığına dikkat çekmekte ve bu fikirlerin ta‘tile yol açtığını dile getirmektedir. Ona göre her mekanda olan Tanrı değil, Nefs'in güçlerinden olan etkin sebeptir (القوة الفاعلة).¹⁹³ Etkin sebep yaratılmış bir varlık olduğundan yaratmaktan (المبدعية) uzaktır. Bu nedenle Tanrı'nın her mekanda olduğunu söylemek, onu yaratılanlarla aynı seviyeye indirmek anlamına geldiğinden, Tanrı muattal sayılmış olmaktadır. Tanrı'nın bazı mekanlarda olup bazılarında olmadığı fikri ise bir mekanı Tanrı'yla doldurup diğerini ondan hali bırakmak anlamına gelmektedir. Tanrı'nın bazı mekanlarda olmaması, onsuz bırakılan mekanların tanrısı olmamasına yol açacağından daha kötü bir ta‘tile yol açmaktadır.¹⁹⁴ Tanrı'nın mekanda bulunabilme varsayımını tamamıyla reddeden Sicistânî, kendilerinin Tanrı'yı iki defa tenzih ederek onu mekan veya yaratılmışlara ait herhangi bir şeyle ilişkilendirmediklerini, böylece ta‘tilden kurtulduklarını ileri sürmektedir. Tenzihin en üst seviyesi kabul ettiği nefyin nefyinin

¹⁹⁰ Ebü'l-Kâsım -el Belhî, "Kitabü'l-Makâlât", *Fadlî'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ed. Fuad Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2017), 3.

¹⁹¹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*, ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980), 155.

¹⁹² Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 84.

¹⁹³ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 118.

¹⁹⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 83-84.

Tanrı'nın muattal sayılması sonucunu doğurmanın aksine onun ispatının tek yolu olduğunu iddia eden Sicistânî, Tanrı'nın iki defa tenzih dışında bir biçimde anılmasının ta'ile yol açtığı, dolayısıyla hiçbir grubun Tanrı'yı doğru bir şekilde tenzih edemediği konusunda ısrar etmektedir.¹⁹⁵

Tanrı'dan önce bir sıfatı nefyedip ardından bu nefyi de nefyederek anlaşılması zor bir yöntem kullanan Sicistânî'nin temel kaygısı, Tanrı'nın tanımlanmasını, diğer bir ifadeyle ona herhangi bir şekilde sınır/had çizilmesini engellemek olmalıdır. Birinci nefiy, ilk bakışta tam tenzih gibi görünse de içinde bir tanım barındırmaktadır. "Tanrı işaret edilmeyendir." şeklindeki bir ifade, bir tanımda kullanılacak bir sınırlama özelliği göstermektedir. Tanrı'nın hiçbir şekilde bilinemeyeceğini savunan Sicistânî, ona olumsuz dahi olsa bir kısıtlama ifadesi ile yaklaşamayacağını kabul etmektedir. Sicistânî'nin "Tanrı sınırsızdır." gibi bir ifadeyi kabul etmesi, bu ifadeden sonra sınırsızlığın Tanrı için bir sıfat olarak kalma tehlikesini doğuracağından Sicistânî önce Tanrı'nın sınırsız olduğunu söylemekte, ardından bu sözünü de olumsuzlayarak Tanrı hakkında yargıda bulunmaktan kaçınmış olmaktadır. Plotinus'un Tanrı'nın dil ile ifade edilemeyeceği, onun hakkında söylenen hiçbir sözün onu tarif etmediği, insanların onun hakkında konuşmakla sadece kendilerince birtakım işaretlerde buldukları fikri¹⁹⁶ göz önüne alındığında, Sicistânî'nin aynı düşüncelere sahip olduğu, ancak bu düşüncüyü belki de kendi bulduğu yöntemle, farklı bir şekilde dile getirdiği sonucuna varılabilir.

Sicistânî, başvurduğu iki defa tenzihın mantıksal açıdan hatalı olduğuna yönelik eleştirilerle karşılaştığını, ancak bu eleştirilerin gerçeği yansıtmadığını ileri sürmektedir. Kıyasın geçersizliğinin tikel ve tümel arasında olumluluk ve olumsuzluk uyumsuzluğundan kaynaklandığını dile getiren Sicistânî, iki defa tenzihte böyle bir durumun söz konusu olmadığını savunmaktadır. Mantıkta tümel önermenin olumlu olması, tikel önermenin de olumlu olmasını; aynı şekilde tümel önermenin olumsuz olması, tikel önermenin de olumsuz olmasını gerekli kılmakta, aksi halde kıyas geçersiz sayılmaktadır.¹⁹⁷ "Bütün insanlar canlıdır." tümel önermesinin ardından "Bazı insanlar canlı değildir." tikel önermesi; "Hiçbir insan taştan müteşekkil değildir." tümel önermesinin ardından da "Bazı insanlar taşlandır." tikel önermesiyle örnek veren

¹⁹⁵ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 88-89.

¹⁹⁶ Plotinus, *The Enneads*, 569.

¹⁹⁷ Şafak Ural, *Temel Mantık* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 92.

Sicistânî, bu önermelerin kendi aralarında çelişik olduğunu, kendi savunduğu tenzih bu şekilde bir çelişkiye örnek olamayacağını dile getirmektedir. Çelişkinin gerçekleşmesi için taraflardan birinin olumsuz, ötekinin olumlu olması gerektiğini; Tanrı için kullandığı "O mevsuf değildir, o mevsuf değil değildir." (لا موصوف ولا لا موصوف) ifadesinin her iki tarafının da olumsuz olduğunu belirten Sicistânî, çelişkinin ancak "Tanrı'nın sıfatları vardır, Tanrı'nın sıfatları yoktur." (له صفة ليس له صفة) tarzında bir ifadede söz konusu olacağını dile getirmektedir. İki defa tenzihte bir çelişkinin veya zıtlığın olmadığını; birinci nefiy ile Tanrı'nın cismanîlere ait olan sıfatlardan, ikinci nefiy ile de onu ruhanîlerin sıfatlarından soyutladıklarını ve bunun Tanrı'dan söz etmek için en doğru yol olduğunu iddia eden Sicistânî, tenzihini mantık kurallarına uygun olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁸

Sicistânî'nin tenzih yorumunda kullandığı ifadelerden sonrakinin öncekini geçersiz kıldığı, bu nedenle sonucu söz konusu ifadelerden bir anlamın çıkmadığı, Sicistânî'nin temelde "Tanrı hiçbir şekilde bilinemez." demiş olmaktan başka bir şey dile getirmediği kabul edilmelidir. Buna rağmen asıl amacının bu olduğu ve iki defa tenzih amacının tanımlamak değil, tanımlamaya karşı bir savunma olduğu göz önüne alındığında, Sicistânî'nin hedefine ulaştığı savunulabilir. "Tanrı mekanda değildir, Tanrı mekanda olmayan da değildir." ifadesi, Tanrı'yla ilgili bir şey anlatmamakta ancak Tanrı'nın mekanda olduğunu iddia edenlere karşı bir reddiye barındırmaktadır. Sicistânî diğer gruplara karşı, kendilerinin Tanrı'nın mekanda olup olmadığını bilmediklerini ancak onların iddia ettikleri Tanrı'nın mekanda olduğu fikrini reddettiklerini böyle bir yöntemle açıklamış olmaktadır. Nitekim Sicistânî'nin nefyin nefyine başvurmasındaki amacı, Tanrı'nın hiçbir şekilde nitelenemeyeceğini savunmak ve onu her tür sıfattan soyutlamaktır.

1.1.2 Tanrı'nın Sıfatlardan Soyutlanması

Tanrı'nın idrak edilemeyeceğini savunanların temel argümanı, insanın bildiği veya idrak edebildiği hiçbir şeye benzememesi ve bu şeylerle hiçbir ortak yönünün olmamasıdır. Ortaklığın reddinden yola çıkan bu görüş, Tanrı'nın anlaşılması adına birtakım sıfatlarla anılmasına karşı çıkmaktadır. Hakkında konuştuğu her şeyi

¹⁹⁸ Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 81.

somutlaştırarak dile getirmek zorunda olan insan, tamamen soyut olan Tanrı'yı ancak somut olan bir şeyle iliştiyerek bahsine konu edebilir.¹⁹⁹ Tanrı'ya sıfat izafe edenler, benzetmeden yararlanarak insanın bildiği özelliklerin Tanrı'da en mükemmel şekilde bulunduğunu kabul etmektedir. Tanrı hakkında konuşmanın güçlüğü, Müslüman kelimcilerin Tanrı'ya sıfat atfederken nassın dışına çıkılıp çıkılamayacağı konusunda tartışma yaşamasına yol açmış; yanlış olmamak şartıyla, Tanrı'nın nassın dışındaki kavramlarla sıfatlanabileceği bazı kelimciler tarafından kabul görürken, Tanrı'ya isim verilmesinin mümkün olmadığı ve sadece nassa bağlı kalınması, çoğunluk tarafından uygun görülmüştür.²⁰⁰

Farklı düşüncelere sahip olmakla birlikte Müslüman fırkalar genelde Allah'a sıfat nispet etmişler, bazıları nassın zahirî manasına sadık kalmayı doğru bulurken, çoğunluk nassta geçen terimleri tevil etme yoluna gitmiştir.²⁰¹ Ehl-i sünnet Allah'a sıfat verilebileceği ve insanlar için kullanılan isimlerin dahi Allah'a verilmesinin sakıncasının olmadığını savunmaktadır.²⁰² Cehmiyye'nin Allah'ın yaratılanlara ait hiçbir sıfatla sıfatlanamayacağını dair görüşü,²⁰³ Mu'tezile'nin, Allah'ın ondan ayrı sıfatlarının olmadığı, ezelde sahip olduğu ilim, kudret gibi sıfatların onun zatının aynı olduğu şeklinde gelişme göstererek devam etmiştir. Mu'tezile'ye göre Allah zatiyla âlim, zatiyla kâdirdir. Buna karşılık Allah'ın kelim sıfatı, harfler ve seslerden müteşekkil, bir mahalde meydana gelen hâdis bir sıfattır.²⁰⁴ Müslüman filozoflar ise Allah'ın sıfatlarının tamamının ilim olduğunu ileri sürmekte ve Mu'tezile gibi ilmin Allah'ın zatının aynı olduğunu savunmaktadır.²⁰⁵ İbn Sînâ (ö. 428/1037) konu hakkında, Allah'ın her yönden bir olmasının sonucu olarak onun sıfatlarının zatına zaid olmaması gerektiğini dile getirerek bu görüşü desteklemektedir.²⁰⁶

¹⁹⁹ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 21.

²⁰⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ Şerhu Me'ânî Esmâ'llahi'l-hüsna*, ed. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 173; İbrahim Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (ts.), 27.

²⁰¹ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 124.

²⁰² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, ed. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 37.

²⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 73.

²⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 38-39.

²⁰⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 160.

²⁰⁶ İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-arşîyye", *Mecmû'u Resâilî's-Şeyhi'r-Reîs* (Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1353), 7.

Zikredilen görüşlerden farklı olarak Sicistânî, Tanrı'ya sıfat izafe edilemeyeceğini; Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmenin açık, onları reddetmenin ise gizli teşbih olduğunu savunmaktadır. Tanrı'nın mevsuf olmadığını ifade edenlerin şirk ve teşbihten kurtulduklarını sandıklarını, ancak onu doğru bir şekilde ululamak için onun sıfatlarının olmadığını söylemenin kâfi gelmeyeceğini iddia eden Sicistânî, konuya sıfat-mevsuf açısından yaklaşmaktadır. Sıfat ile mevsufun aynı sayılmasının mümkün olmadığını dile getiren Sicistânî'ye göre bu ikisinin aynı olması, siyahlık ile siyah renge sahip bir cismin aynı şey olmasını gerektirdiğinden yanlıştır. Örnekteki cisim mevsuf, siyahlık ise sıfattır. Siyah renkte olan cisim, bir süre sonra siyahlığını kaybedip beyaza dönüşebilir. Sıfat ile mevsufun aynı olması durumunda söz konusu cisme beyaza dönüştükten sonra da siyah denmesi gerekmektedir. Bu durumda siyah beyazdır denmelidir ki bu saçma olduğundan sıfat ile mevsufun aynı şey olması imkansızdır.²⁰⁷ Sıfat ile mevsufun farklı şeyler olması, yani mevsufun sıfatından ayrı bir varlık olması, sıfatların bağımsız, mevsuf olmayan birer varlık olmasını gerekli kılmaktadır. Tanrı'yı mevsuf kabul etmeyenler, aynı zamanda sıfatları da mevsuf kabul etmediklerinden sıfatlar ile Tanrı arasında ortak bir yön oluşmakta, böylece bu düşüncede olanlar sıfatları Tanrı'ya ortak koşmuş olmaktadır. Tanrı'nın bir yönden yaratılanlarla ortak olduğunu kabul edilmesiyle her yönden ortak olması arasında bir farkın bulunmadığını dile getiren Sicistânî Tanrı'nın mevsuf olduğunu da mevsuf olmadığını reddetmektedir.²⁰⁸

Tanrı'nın sıfatlarının olmadığına, onun zatıyla işiten, zatıyla gören ve zatıyla âlim olduğuna yönelik görüşlerin de yanlış olduğunu ileri süren Sicistânî, Tanrı'nın gören, işiten ve âlim olabilmesi için görmek, işitmek ve ilmin bir varlık olarak var olması ve bunların Tanrı'ya sıfat olarak izafe edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu durumun önüne geçebilmek için söz konusu sıfatların sıfat olarak değil de isim olarak Tanrı'ya verildiği ve bu isimlerden kastın Tanrı'nın görmesi, işitmesi ve âlim olması değil, onun zatına işaret olduğu şeklindeki iddialara da değinen Sicistânî, Tanrı'nın ilimsiz âlim, görmesiz gören, işitmesiz işiten olabilmesinin imkanının; cahil bir insanın âlim, kör bir insanın gören ve sağır bir insanın işiten olmasını mümkün kılacağını dile getirerek bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koymakta ve Tanrı'nın zatıyla âlim, zatıyla gören ve zatıyla işiten olduğu fikrinin de doğru bir yaklaşım olmadığını dile

²⁰⁷ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 77-78.

²⁰⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 78.

getirmektedir.²⁰⁹ Öte yandan Tanrı'nın âlim olduğu iddia edildiğinde ya ona takaddüm eden bir ilmin varlığı ya da onun ilimsiz âlim olduğu kabul edilmelidir ki bu varsayım Tanrı'da cehaletin varlığıyla sonuçlanacaktır. Bir insanda ilim ile cehaletin aynı anda bulunması fikri, üçüncü halin imkansızlığı ilkesi gereği geçersiz olduğuna göre söz konusu durum Tanrı için geçersiz sayılmaktadır. Tanrı'nın âlim kabul edilmesi, onun ilim sahibi olmasına yol açacağından ilimsiz âlim olduğu öne sürülememekte, ilmin varlığının kabulü de Tanrı'ya takaddüm etmesini gerektirdiğinden Tanrı'nın ilimle âlim olduğu da söylenememektedir.²¹⁰

Sicistânî'ye göre Tanrı'nın doğru şekilde anılması, ona sıfat izafe etmek veya etmemek değil, ne sıfat izafe etmek ne de etmemektir. Tanrı'yı sıfat, nitelik (الصفات) ve sınırlamadan (hadden) tenzih edip ötesini dile getirmemek, ona sıfatsızlığı yakıştırmak anlamına geldiğinden sakıncalı ve eksiktir. Tanrı'nın sadece sıfat, nitelik ve sınırdan tenzih edilmesi, söz konusu tenzihte bir belirsizliğin olmasına neden olmaktadır. Tanrı'nın doğru bir şekilde tenzih edilmes için ruhanî âlemin üyeleri olan Akıl, Nefs ve melekler gibi olmadığı da ortaya konmalıdır. Bu nedenle Tanrı'nın karışıklığa mahal vermeden tenzih edilmesi gerekir ki bu da iki defa tenzihte bulunmak, yani nefyin nefyiyle Tanrı'yı kutsamaktır. Tanrı'nın ruhanî varlıklardan farklı olduğunun açıkça belirtilmesi adına Tanrı için sıfat sahibi olmadığı söylendikten sonra, sıfat sahibi olmadığına yönelik söylemin de nefyedilmesi ve böylece Tanrı'nın tenzihinin mükemmel bir şekilde yapılması sağlanmalıdır.²¹¹

Tanrı'nın hiçbir şekilde idrak edilemeyeceği konusunda bütün fırkaların hemfikir olduğunu dile getiren Sicistânî, sıfatlar konusunda yaşanan tartışmanın ise aklın rehberliğiyle çözülmesi gerektiğini savunarak Tanrı ile yaratılanlar arasındaki benzerlik konusunda akıl yürütme yoluna gitmekte ve bu hususta üç durumun mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı ile yaratılanlar arasındaki benzerlik ya her yönden olmalı, ya bazı yönlerden benzer olan iki taraf bazı yönlerden farklı olmalı ya da ikisi arasında hiçbir benzerlik olmamalıdır. Tanrı'nın her yönden yaratılanlara benzer olması, onunla yaratılanlar arasındaki farkın ortadan kalkmasına yol açacağından mahlukatın onun yerini alabilmesine olanak tanıyacak ve Tanrı fazlalık olacaktır. Bu varsayımda

²⁰⁹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 78.

²¹⁰ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 79-80.

²¹¹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 80.

Tanrı'nın varlığına gerek kalmadığından böyle bir varsayım geçersizdir. Tanrı ile yaratılanlar arasında bazı yönlerden benzerliğin olduğu ikinci durumda, aklın yaratan ile yaratılan arasındaki farkı anlama imkanı ortadan kalkacak ve başta belirtilen aklın rehberliğinin anlamını yitirmesi nedeniyle yaratılanların doğruyu bulması, yani Tanrı'yı bilmesi imkansız hale gelecektir. İkinci varsayımın geçersizliği de kanıtlandığına göre geriye sadece Tanrı'nın hiçbir yönden yaratılanlara benzemediği fikri tek doğru seçenek olarak kalmaktadır. Bu tür bir akıl yürütme yoluna giden Sicistânî'ye göre aklî çıkarıma başvurulduğunda da Tanrı'yı bilmenin yolunun onu her türlü sıfattan soyutlamak olduğu ortaya çıkmaktadır.²¹²

Plotinus, Sicistânî gibi iki defa tenzihte bulunmamakta ancak Tanrı'nın tanımlanmasının imkansızlığı konusunda onunla aynı paydada buluşmaktadır. İlk hareketi sağlayanın Tanrı olması, onun hareketin dışında olmasını sağlamaktadır. Hareket ve sükûna ihtiyacı olmayan Tanrı'nın ne sakin ne de hareketli olmasına gerek olduğundan, bu ikisi de onun için geçerli olmamaktadır. Aynı durum onun sınırlılığı veya sınırsızlığı için de geçerlidir. Tanrı'nın sınırlı olduğu, onun sınırını belirleyecek bir varlığın yokluğu nedeniyle söylenememektedir. Tanrı'nın sınırsızlığı ise, onun boyut sahibi veya mekanda olmaması nedeniyle anlamsız olmaktadır. Sınırsızlığı Tanrı'nın kudreti sağlasa da Tanrı sınırsızlığın dışında olduğundan sınırsızlık da onun için geçersiz olmaktadır.²¹³

Tanrı hakkında konuşmanın onu sınırlamak, hatta eksiltmek olduğunu ileri süren Plotinus, ona her ne olursan olsun sıfat vermenin bir şey katmak değil, ondan bir şey eksiltmek olduğunu ileri sürmektedir. Ne kadar büyük ve geniş düşünürse düşünsün insanın düşüncesi sınırlı olduğundan, Tanrı hakkındaki ifadeleri de sınırlı olacak ve Tanrı, insanın nitelediği yönden eksik sayılacaktır. Tanrı için çoğu zaman sadece "iyi" diyen Plotinus, onun iyi olup olmadığının bile bilinmediğini, bu nedenle ona iyi, güzel, akıl ya da herhangi bir sıfat verildiğinde, aslında onun verilen sıfat çerçevesinde sınırlandırıldığını ve o yönden eksik kabul edildiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda Tanrı hakkında en doğru eylemin ondan her şeyi soyutlamak ve onun hakkında hiç

²¹² Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 85-86.

²¹³ Plotinus, *The Enneads*, 594.

konuşmamak olduğunu savunan Plotinus, böylece Tanrı hakkında yanlış bir yargıya varılmamış olacağını belirtmektedir.²¹⁴

Tanrı'nın tüm varlıkların hayatlarını devam ettirmeleri için gerekli olduğunu, ancak Tanrı'nın devamlılığının zatı dışındaki varlıklara bağlantılı olmadığını belirten Plotinus, Tanrı'yı anlamının yolunun onu diğer her şeyden soyutlamak olduğunu savunmaktadır. Plotinus söz konusu soyutlamanın nasıl yapılacağını şöyle açıklamaktadır: "Soyutlamanın ölçüsü şudur: Tanrı'yı her şeyden soyutladıktan sonra kişi Tanrı'ya bir şey eklemeye çalışmamalı ve aynı zamanda ondan çıkaracak bir şey de bulamamalıdır." Tanrı'nın bu zihinsel çabayla anlaşılabilceğini, varlığın ötesinde bırakılan Tanrı'nın sadece kendisi olduğu için başka bir şeyle sıfatlanmaması gerektiğini ileri süren Plotinus, ondan başka her şeyin "başka bir şey" olduğunu, sadece onun kendi zatından ibaret olduğunu savunmaktadır.²¹⁵ Bu ifadeleriyle Tanrı'nın anlaşılamayacağını ve tanımlanamayacağını ima eden Plotinus, insanın Tanrı'yı önce soyutlayıp sonra bir şey eklemeyi düşünmesi gerektiğini, ancak bu sırada da ondan bir şey eksiltmemesinin iktiza ettiğini söyleyerek, insanın Tanrı'yı olduğu gibi anlamaya çalışmasının yolunu göstermektedir.

1.1.3 Tanrı'nın İlet Olmadığı

Tanrı'nın ilk illet olduğunu kabul etmeyen Sicistânî'ye göre varlığa illet olması, ona birtakım zorunluluklar yüklediğinden ve öncelik-sonralık gibi onun için söylenmesi mümkün olmayan bazı sakıncalara sebebiyet verdiği için olası değildir. Tanrı'yı her türlü gereklilik ve eksiklikten tenzih eden Sicistânî, Tanrı'nın varlık alanının dışında olduğunu ve varlıkla ortak hiçbir yöne sahip olmadığını savunduğundan Tanrı'yla varlık arasında bir illet-ma'lûl ilişkisinin kurulmasına izin vermemektedir. Sicistânî'ye göre bir varlığın illet olabilmesi için o varlığın vücûb ve imtinâ' unsurlarını kabul etmesi gerekmektedir. Isıttığı ve yaktığı için ısıtmanın ve yakmanın illeti olan ateşin ısıtmaması ve yakmaması mümkün olmadığından ısıtmaması ve yakmaması mümtendir. Isıtmaması ve yakmaması mümteni olan ateşin ısıtması ve yakması vaciptir. Bu çıkarıma göre ateş için vücûb ve imtinâ' sabit olmaktadır. Sicistânî'ye göre Tanrı'ya vücûb ve imtinâ' izafe etmek uygun olmadığından ateş örneği Tanrı için geçerli

²¹⁴ Plotinus, *The Enneads*, 596; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, çev. Ferîd Ceber (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1997), 471.

²¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, 879.

olmamakta, Tanrı'nın illet olduğu varsayımına bu örnek üzerinden ulaşılammamaktadır. Tanrı'nın yarattıklarının illeti olduğu varsayıldığında ateş örneğinde olduğu gibi Tanrı'nın yaratma açısından vücûb ve imtinâ' barındırdığı sonucu elde edilecektir. Bu durumda illet, Tanrı'ya vücûb ve imtinâ', yani gereklilik yükleyen bir varlık olarak takaddüm edecektir. Herhangi bir şeyin Tanrı'ya takaddüm etme ihtimali olmadığından Tanrı'nın illet olması söz konusu değildir.²¹⁶

Sicistânî'ye göre illet ma'lûlüne kendisinden bir şeyler kattığından ma'lûlde, kendisine illet olana ait birtakım özelliklere rastlanmaktadır. Sıcaklığın illeti olan ateş, etkide bulunduğu hava veya suya kendi sıcaklığından verdiği için söz konusu hava ve suya artık "sıcak hava" veya "sıcak su" denmektedir. Yaratılan varlıklar arasında Tanrı'nın bir özelliğini barındıran bir mahluk bulunmadığından Tanrı'nın illet olmasına mahal yoktur. Tanrı yoktan, maddesiz, suretsiz ve örneksiz ibdâ' edendir. Tanrı'nın illet olması, bu niteliklerin illet olduklarına geçmesine neden olacaktır. Yoktan, maddesiz, suretsiz ve örneksiz yaratma (ibdâ'), herhangi bir yaratılanın asla ilişkilendirilemeyeceği, Tanrı'yı varlıklardan ayıran özelliktir. Tanrı hakkında konuşmayı uygun bulmayan Sicistânî'nin Tanrı'nın özelliğinden bahsetmesi, ona göre Tanrı'nın sadece ibdâ' ile bilinebilirliği sebebiyle mümkün olmaktadır. Yaratılanlar arasında ibdâ'a kudreti olan herhangi bir mahlukun bulunmaması, Tanrı'nın bilinen tek özelliğinin varlıklara geçmediğini gösterdiğinden varlığa illet olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.²¹⁷ Akl'ın yaratma gücüne sahip olduğunu savunmasına rağmen Tanrı'nın illetliğini böyle bir örnekle reddeden Sicistânî'nin örneği yaratma üzerinden değil ibdâ' üzerinden vermesi, Akl'ın yaratmasıyla ibdâ' arasında bir benzerlik görmediğini ortaya koymaktadır. Akl'ın yaratması, yaratılan ve kuvve halinde olan varlığın fiile çıkarılmasından başka bir şey değildir. İkisini birbiriyle bağdaştırmayan Sicistânî ibdâ'ı ayrı tutmakta, belki de filozoflara cevap mahiyetinde Tanrı'nın her şeyi yoktan ve örneksiz yarattığını çokça vurgulamaktadır.

²¹⁶ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 68-69; Mu'tezile kulların iyiliğini gözetmenin, iyi işler yapanların mükafatlandırılıp kötülük yapanların cezalandırılmasının Allah için vacip olduğunu savunmaktadır. Bu fikir salâh-aslah terimleriyle kelimada isim bulmuştur. Akılcı olmasına rağmen Tanrı için vücûb ve imtinâ'nın geçerli olmadığını savunan Sicistânî'nin bu görüşüyle Mu'tezile'nin aslah görüşüne katılmadığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 39; Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

²¹⁷ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 69-70.

Sicistânî Tanrı'nın âlemin illeti olması durumunda üç varsayımdan birinin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir: Birinci varsayım âlemin Tanrı ile birlikte ezeli olmasıdır. Âlemin Tanrı'yla birlikte ezeli olduğu kabul edildiğinde, Tanrı'nın kendisiyle birlikte ezelden beri var olan âlemi yaratmış olması mümkün olmamakta ve Tanrı'nın âlemi yoktan yaratmış olduğu gerçeği rafa kalkmaktadır. İkinci varsayım Tanrı'nın âleme sınırlı bir süre takaddüm etmesidir. Tanrı'nın âleme belirli bir süre takaddüm edip ardından ona illet olması, Tanrı'da sonradan bir şeyin, yani illetliğin meydana gelmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan bu yeni şeyin meydana gelmesinden önce Tanrı'nın illet olmadığı kabul edilmelidir. Tanrı'nın önceden illet olmadığı, sonradan kendisine illetliğin eklendiği varsayımı, eksikliğine yol açacağından mümkün değildir. Üçüncü varsayım Tanrı'nın âleme sınırsız bir süre takaddüm etmesidir. Tanrı'nın daha önce illet olmadığı âleme sınırsız bir süre sonra illet olması, söz konusu sınırsız sürenin bitmesi anlamına gelmektedir. Sınırsız süre biten bir şey olmadığından kendi içinde çelişki barındıran üçüncü varsayım da sonuçsuz kalmakta ve Tanrı'nın âleme illet olma yolu kapanmaktadır.²¹⁸

Sicistânî'nin aksine Tanrı'nın varlığın illeti olduğunu savunan Plotinus, illetliğin yanı sıra varlığın üretici/meydana getirici gücü olduğunu da dile getirmektedir. Plotinus'a göre Tanrı'nın illet olması, her şeye takaddüm etmesiyle ilgilidir. Onun ilk olması, ilk hareketin ondan gelmesini sağlamış, ancak kendisi bu hareketin dışında kalmıştır. Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettirici fikrinden farklı olarak Tanrı'nın harekete ve sükûna ihtiyaç duymadığını ifade eden Plotinus, bu nedenle onun hareketli veya sakin olduğunun söylenemeyeceğini savunmaktadır. Tanrı'nın ilk illet olmasının onun sınırsızlığına bir zarar vermediğini dile getiren Plotinus, onun kendisinden sudûr eden sınırlı varlıklarla bir ilişkisinin olmadığını belirtmekte ve Tanrı'yı varlık alanının dışında saymaktadır.²¹⁹

Tanrı'nın ilk illet olmadığını savunan Sicistânî, bu görüşüyle Plotinus'un yanı sıra Yunan ve İslam filozoflarına da ters düşmektedir. Varlıklar arasında illet-ma'lûl ilişkisinin varlığına değinen Aristo, söz konusu ilişkinin bir zincir gibi devam ettiğini ancak sonsuza kadar devam etmesine imkan olmadığından bir noktadan başlaması

²¹⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 96-97.

²¹⁹ Plotinus, *The Enneads*, 593-594.

gerektiğini dile getirmektedir. Aristo, hareket etmeyen hareket ettirici dediği ilk illete²²⁰ Tanrı dememekte, ama Plotinus ve Sicistânî'de de görülen bir biçimde onu âlemin ve varlığın dışında kabul etmektedir.²²¹ Plotinus'un yanı sıra Yeni Eflâtunculuktan etkilenen Müslüman filozoflar da Tanrı'nın ilk illet olduğunu kabul etmişlerdir.²²² Fârâbî her türlü noksanlıktan berî olan Tanrı'nın tüm varlıkların var olmalarına sebep olması bakımından ilk sebep olduğunu belirtmektedir.²²³ Sicistânî'nin Aristo, Plotinus ve kendisiyle aynı akımdan etkilenen İslam filozoflarının aksine Tanrı'nın illet olmasını kabul etmemesi ve bunu vurgulaması, düşünce yapısının özgünlüğünü ortaya koyması açısından önemlidir. Sicistânî'nin bu hassasiyetinin tek nedeni dinî duyguları değildir. Zira bu sonuca akıl yürütmeye varmaktadır. Bunun yanı sıra onun maddeyi ezeli kabul etmemesi, Tanrı'yı illet olarak kabul etmemesinde rol oynamaktadır. Nitekim Sicistânî'yi filozoflardan ayıran noktalardan biri de onun alemleri ezeli kabul etmemesi ve Tanrı'yı varlığı yoktan, suretsiz ve örneksiz yaratan saymasıdır.

Tanrı'nın varlıkları yoktan yarattığını dile getiren Sicistânî, Tanrı'da varlıktan önce bulunan cûdun ibdâ'dan sonra tüm varlıklara yayıldığını iddia etmektedir.²²⁴ Benzer şekilde Plotinus da Tanrı'nın her şeyde bulunduğunu ileri sürmektedir.²²⁵ Plotinus'un Tanrı'nın illetliğini kabul etmesine karşılık, bunu reddeden Sicistânî'nin Tanrı'dan gelen cûdun tüm varlıklara yayıldığını ifade etmesi, Plotinus'un Tanrı'nın her varlıkta bulunduğu fikriyle benzerlik göstermekle birlikte, birtakım farklılıklar ihtiva etmektedir. Sicistânî ile Plotinus arasındaki en önemli fark, Plotinus'un Tanrı'yı illet kabul ettiğini ve varlığın ondan sudûr ettiğini açıkça belli etmesine karşılık, Sicistânî'nin Tanrı'nın varlığı kendinden değil, yoktan yarattığını söylemesi şeklinde tezahür etmektedir. Sicistânî'nin Tanrı'nın cûdunun tüm varlığa yayıldığını öne sürmesi, Tanrı'nın varlığa yayılmasından ziyade rahmetinin tüm varlığa ulaşması şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Tanrı'dan sudûrun gerçekleşmesini kabul etmeyen Sicistânî,

²²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 49.

²²¹ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 123.

²²² Peter Adamson - Richard C. Taylor (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 40. 65; Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 266.

²²³ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-fâdile*, ed. el-Bîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 37.

²²⁴ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 50.

²²⁵ Plotinus, *The Enneads*, 144.

Tanrı'nın illetliğine itirazında onun varlıklara etkide bulunmadığını dile getirerek bunu desteklemektedir.

1.1.4 Tanrı'nın Şey ve Cevher Olmadığı

Mevcut olsun ma'dûm olsun bilinebilen ve hakkında yargıda bulunulabilen isme "şey" (الشيء) denir. Kelamcılar arasında şeyin mevcut ve ma'dûmu kapsadığı veya sadece mevcuda şey denilebileceği yönünde tartışmalar yaşanmışken²²⁶ Fârâbî (ö. 339/950) zihinde olsun, zihnin dışında olsun her mahiyet²²⁷ sahibinin şey olduğunu ileri sürmüştür.²²⁸ Cevher ise farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte kadîm veya hâdis fark etmeksizin zatıyla kaim olan varlığa, bir şeyin hakikatine ve zatına denmektedir.²²⁹ Sicistânî ne cevherin ne de şeyin Tanrı için kullanılmasını uygun görmüştür. Şey isminin, Tanrı'ya izafe edilmesine karşı çıkan Sicistânî, "Allah şeyler gibi olmayan bir şeydir." (ان الله شيء لا كالأشياء)²³⁰ ifadesinin çelişki barındırdığını dile getirmiştir. Şeyin özelliğinin şey'iyyet (الشيئية)²³¹ olduğunu, bunun dışında bir anlamının olmamasından ötürü bir şeyi diğerlerinden ayırmanın imkansız olduğunu öne süren Sicistânî, Tanrı'nın şeyler gibi şey olmadığı ifadesinin, "Tanrı şeydir, ama şey değildir" demekten farksız olduğunu dile getirmektedir. Tanrı için şeyler gibi olmayan bir şey demenin, cisimler gibi olmayan bir cisim demekten çok farklı olmadığını savunan Sicistânî,²³² mahlukat için kullanılan şey teriminin Tanrı için de kullanılmasının ikisi arasında ortak bir yön oluşturacağı kaygısıyla Tanrı'ya şey denmesini kabul etmemektedir.

Tanrı'ya şey değil demenin ta'tile yol açtığına yönelik suçlamalara yanıt veren Sicistânî, aynı suçlamayla Tanrı'dan cevherliği, cisimliği ve suretliği nefyettiklerinde de karşılaştıklarını ve dördünün arasında herhangi bir farkın olmadığını savunmaktadır. Tanrı'nın cisim, cevher ve suret olmadan bunları yaratmaya muktedir olduğu kabul edildiğine göre şey olmadan şeyleri yarattığı da kabul edilmelidir.²³³ Tanrı'dan şeyliği

²²⁶ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ali Dahrac, çev. Abdullah Halidî - George Zinati (Beirut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996), 1047.

²²⁷ Mahiyet bir şeyin ne olduğu sorulduğunda verilen cevap ve bir şeyi o yapan şey anlamlarına gelmektedir. Detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1423.

²²⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-hürûf*, ed. Muhsin Mehdî (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1970), 128.

²²⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 602.

²³⁰ Söz konusu ifadeyi savunanlardan biri de Mâtürîdî'dir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 34.

²³¹ Şey'iyyet: Şey olmak.

²³² Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 83.

²³³ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 84.

nefyetmenin değil, aksine ona şey demenin ta'ile yol açtığını ileri süren Sicistânî, şeyler gibi olmayan şeyin Tanrı değil, Akıl olduğunu dile getirmektedir. İlk varlık olarak diğerlerine illet olması ve tüm varlıkların onda kuvve halinde ortaya çıkması gibi üstün meziyetlerle emsalsiz bir konumda bulunan Akıl, şeyler gibi olmayan şey olarak ön plana çıkmaktadır. Akl'ın böyle bir özelliğe sahip olmasının nedeni, onda bulunan meziyetlerin diğerlerinde bulunmamasıdır. Bu nedenle Akıl şey olduğu halde diğerleri gibi olmayan şeydir denebilmektedir. Şeyler gibi olmayan şeyin Akıl olduğu bu delillerle ortaya konduğuna göre bu ifadeyle Tanrı'nın kastedilmesi, Tanrı'yı yok saymak anlamına geleceğinden ta'ile yol açmaktadır.²³⁴

Sicistânî'ye göre şey ya cevher veya araz olduğundan Tanrı'ya şey denmesi, onun cevher veya araz olarak kabul edilmesini gerektirmektedir.²³⁵ Araz, zatta daimi olarak bulunmayan geçici bir nitelik olduğundan²³⁶ Tanrı'nın araz olabilme ihtimali söz konusu edilmemekle birlikte cevher kabul edilmesi Tanrı'nın sınırlı, değişken ve sayıca bir olmasına yol açacağından mümkün değildir. Cevherler birbirlerine sınırdaş olduklarından Tanrı'nın cevher kabul edilmesi, onun bir yönden bile olsa başka bir cevherle, yani yaratılanlarla sınırdaş olmasına yol açacak ve Tanrı o yönden sınırlı hale gelmiş olacaktır. Cevher zatında değişikliği kabul edendir. Diğer bir ifadeyle cevher, değişikliğe mahal olabilmekte, bazen siyah, bazen beyaz, bazen sıcak, bazen de soğuk olabilmektedir. Tanrı'ya cevher demek, onu değişikliğe mahal yapmak anlamına gelecektir. Öte yandan Tanrı'nın cevher kabul edilmesi, sayı olarak sayılabilmesine yol açacak ve onu sayı anlamında bir yapacaktır. Bu durum Tanrı'nın sayılardan öte olmasına aykırı olduğundan aşkınlığına zarar vermektedir.²³⁷

Tanrı'nın Akl'ı aştığını ve Akl'ı aşan şeyin bilgi dairesinin dışında olması sonucu Tanrı'nın bilinemeyeceğini savunan Plotinus, bilmenin "bir şey" olduğunu, Tanrı'nın bilgi dairesinin dışında olmasının onun şey olmasına engel olduğunu dile getirmektedir. Tanrı'nın ifade edilemez (ineffable) olduğunu öne süren Plotinus, onun hakkında ifade edilecek her sözün bir şey olduğunu, Tanrı'nın aşkınlığıyla şeylerden ayrı olduğu için tanımlanamaz sayıldığını savunmakta ve onun şey olmayacağını iddia etmektedir.²³⁸

²³⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 84.

²³⁵ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 84.

²³⁶ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-hürûf*, 97.

²³⁷ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 72-73.

²³⁸ Plotinus, *The Enneads*, 569.

Kendisine suret izafe edilemeyen Tanrı'nın, cevher de olamayacağını dile getiren Plotinus; cevherin tanımlanmasının ve cevhere "bu bir şeydir" şeklinde işaret edilebilmesinin gerektiğini öne sürerek Tanrı'nın tanımlanmaktan uzak olması nedeniyle cevherlikten de uzak olduğunu dile getirmektedir. Tanrı'ya "bu" şeklinde işaret edilmesi, söz konusu işareten sonra onun artık öyle tanımlanmasına neden olacağından her şeyin kaynağı olmasına (principle) engel olacaktır.²³⁹ Bu nedenle Tanrı'ya şey veya cevher demek doğru olmamakla birlikte, onu tanımlayacak her türlü ifade yanlış olacağından Tanrı'yı doğru anlamının yolu onu sözlü ifadelerle tanımlamaya çalışmaktan uzak durmaktır.

1.2 BİLİNMEYEN TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKANI

Tanrı'dan sıfatları tenzih eden Plotinus ve Sicistânî, Tanrı hakkında konuşmak zorunda kaldıklarında birtakım yargılarda bulunmalarına rağmen, Tanrı'yı varlık âleminin ve insanın idrak alanının dışında saymakta ve onun hakkında olumlu veya olumsuz konuşmanın doğru olmayacağını ileri sürmektedir. Bu tarz bir yaklaşımın sonucunda, söz konusu filozofların neye dayanarak Tanrı'nın varlığını savundukları ya da Tanrı'yı nasıl bildikleri sorusu akla gelmektedir.²⁴⁰ Plotinus konu hakkında Tanrı'nın aranarak bulunamayacağını, ancak kendisinin kendini hissettirmesiyle bilinebileceğini dile getirerek Sicistânî'den ayrılmaktadır. Plotinus'a göre Tanrı Güneş gibi her zaman görünmeyen bir nurdur. Gece vakti güneşi aramanın anlamsız olması gibi Tanrı'yı da aramanın, onu idrak etmeye çalışmanın bir anlamı yoktur. Sabah olduğunda güneşin ufukta görünüp kendini gözlere göstermesi gibi Tanrı da zaman zaman kendini hissettirmektedir. Tanrı'yı hissetmek isteyen yaratılanın beklemekten başka yapabileceği hiçbir şey yoktur. Bu konuda insana örnek olan Akıl da bunu yapmakta, daimi olarak Tanrı'ya dönük bir biçimde beklemekte ve onun nurunu hissetmeyi ummaktadır.²⁴¹

Tanrı'nın illetliği konusunda Plotinus'tan ayrılan Sicistânî, Tanrı hakkında konuşma bahsinde de Plotinus'ta görülmeyen birtakım kavramlara vurgu yapmaktadır. Tanrı'yı tenzih etmede Plotinus'a göre aşırı bir konumda olsa da gerek âlemin kadîmliğini reddetmesi sonucu Tanrı'yı yaratıcı kabul etmesi, gerek Tanrı'nın pasif

²³⁹ Plotinus, *The Enneads*, 589.

²⁴⁰ Walker, *Early Philosophical Shiism*, 80.

²⁴¹ Plotinus, *The Enneads*, 591.

kalmasını engelleme endişesi, Sicistânî'nin Tanrı hakkında bazı kesin yargılarda bulunmasına neden olmuştur. Tanrı'nın inniyyetinden, cûdundan, iradesinden, meşîyetinden ve kudretinden söz eden Sicistânî, bu kavramları açıklarken Tanrı'nın idrak edilemeyeceği görüşüne zarar vermemeye çalışmakta ve kavramların tamamını ibdâ' ile ilişkilendirmektedir. İnniyyetini, cûdunu, iradesini, meşîyetini ve kudretini dil ile ifade etmesine rağmen, Tanrı'nın bilgisine ulaştığını iddia etmeyen Sicistânî, ibdâ' ile var olan insanın, kendisinden yola çıkarak bu sıfatlara ulaştığını savunmaktadır.

1.2.1 Tanrı'nın İnniyyeti ve Cûdu

Sicistânî'nin Tanrı'ya izafe ettiği inniyyenin felsefede kamil varlık anlamında kullanıldığını, bir şeyin inniyyetinden kastın onun kamil varlığı olduğunu dile getiren Fârâbî, terimin tekit amacıyla kullanılan "inne"den (ئِنَّ) türediğini ifade etmektedir. Tekit edatı olan "inne"nin, "ün" (أَنَّ) veya "ün" (أَوْ) şeklinde Yunancada da bulunduğunu ve Yunanlılar tarafından da tekit amacıyla kullanıldığını belirten Fârâbî, ikincisinin daha güçlü bir tekit ifade ettiğini, bu nedenle sadece Allah için "ün" kullanıldığını söylemektedir.²⁴² Fârâbî'nin öne sürdüğü "kamil varlık" anlamından farklı olarak Sicistânî, inniyye terimiyle "innelik" yani başına inne getirilmiş bir ifade sonucu kesinlik kazanmış durumu dillendirmeye çalışmaktadır. İnniyye başlığı altında konuya açıklık getirmeye çalışırken yargıları başına inne getirerek ifade eden Sicistânî, söz konusu innelerin, varlıklara eklendiğini ileri sürmektedir.²⁴³ Sicistânî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla inmeden kastı, dil ile ifadede başına inne getirilen bir yargı, ontolojik olarak, ifadede geçen varlığın, söz konusu yargıya kesin sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bir varlık için "Bu siyahtır." (إنه اسود) denildiğinde, siyahlık o varlığın özelliği, diğer bir ifadeyle inniyyeti olmaktadır.

Plotinus'ta görülen Tanrı'nın hissedilmesi veya Tanrı'ya ulaşma, Sicistânî'de söz konusu edilmemektedir. Sicistânî'nin düşüncesinde Tanrı öyle bilinmezdir ki ona en yakın varlık olan Akıl bile idrak edemeyeceğini bildiğinden onu anlamaya çalışmamaktadır. Tanrı'yı Akl'ın idrakinin bile üstünde gören Sicistânî, Tanrı'dan her

²⁴² el-Fârâbî, *Kitâbü'l-hürûf*, 61.

²⁴³ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 57.

türlü sıfatı nefyettiği gibi, hüviyeti²⁴⁴ (الهوية) de nefyetmekte,²⁴⁵ buna rağmen onun inniyyetinden (الإنية) ve cûdundan²⁴⁶ (الجود) söz edebilmektedir. Tanrı'yı sadece bu ikisi üzerinden bilinebilir kabul eden Sicistânî, inniyeti Tanrı'nın yaratılanlarla tek ilişki noktasını teşkil eden ibdâ' ve ibdâ'ın kapsadığı "cûd" (جود) ile özdeşleştirmektedir.²⁴⁷ Nefyin nefyiyle hakkında konuşmayı uygun görmeyen Sicistânî, Tanrı'nın mahlukatça bilinirliğini ibdâ' üzerinden açıklamakta, inniyyeti onunla bir tutmanın yanı sıra, cûdu varlığın hayatının devamını sağlayan etken olarak, Tanrı'dan yaratılanlara, yine ibdâ' üzerinden gelen rahmeti şeklinde izah etmektedir.

Tanrı'nın inniyyetinin saf ibdâ' olan Emr ve Tanrı'nın cömertliği anlamında cûd olduğunu dile getirmesine rağmen, Emr ve cûdu, "inne" edatıyla Tanrı'ya izafe etmeyen Sicistânî, Tanrı'nın inniyyeti ile yaratılanların inniyyetinin hiçbir yönden benzer olmadığını dile getirmektedir. Ruhanî veya cismanî varlıklarda çok sayıda inniyyetin bulunduğunu, ancak Tanrı'nın bunların tamamından berî olduğunu ileri süren Sicistânî, söz konusu inniyyetlere işaret eden bir "ün"ün (أُنُّ) Tanrı için geçerli olamayacağını, onun varlıklara ilişen tüm inniyyetlerden nefyedildiğini vurgulamaktadır. Sicistânî'ye göre Tanrı'nın inniyyette yaratılanlarla arasında bir ortak noktanın olması, onun yaratılanların sıfatlarıyla sıfatlanmasına neden olacağından mümkün değildir.²⁴⁸ Tanrı'ya inniyet izafe eden Sicistânî'nin bu ifadelerinden, Tanrı'nın inniyyetinin olmadığını söylemeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Tanrı'nın inniyyetten uzak olduğunu söylerken ona herhangi bir ifadenin, "inne" edatıyla izafe edilemeyeceğini ima eden Sicistânî'nin, Tanrı'ya inniyet izafe etmesinden kastının anlaşılması, nefyin Tanrı'yı anlamının en iyi yolu olduğu düşüncesiyle mümkün olabilir. Önce Tanrı'dan inniyyetin nefyi ve ardından bu nefiy üzerinden Tanrı'nın inniyyetine varmanın yolu, sıfatlardan soyutlanmasıdır. Akıl'ın Tanrı'yı iki defa tenzih edip ruhanî ve cismanî varlıklardan soyutlaması, Tanrı'yla ilgili Akıl'da ibdâ' dışında hiçbir bilginin kalmamasını sağlamakta, böylece Akıl Tanrı'yı

²⁴⁴ Varlığın şahsiyeti, zihin dışındaki mevcudiyeti ve varlıklar arasındaki yerini belirleyen saf/katışıksız mertebesi anlamlarında kullanılan bir terim. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1845.

²⁴⁵ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 71.

²⁴⁶ Cûd karşılıksız vermek, karşılıksız faydalandırmak anlamlarına gelmektedir. Karşılıksız faydalandırma Allah'a mahsus olduğundan cûd, Allah'ın rahmeti kapsamında ona has olmaktadır. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 847.

²⁴⁷ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 56.

²⁴⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 58.

sadece Mübdi‘ olarak bilmektedir. Böylece Akl'ın elinde Tanrı'ya izafe edebileceği hiçbir şey kalmadığından, Tanrı'nın inniyyetinin mübdi‘liğinden ibaret olduğunu kabul edecektir.²⁴⁹

İnne edatının Tanrı'ya yönelik kullanımını uygun görmeyen Sicistânî, Kur'an'da (وَأَنَّهُ يَحْيَى الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)²⁵⁰, (أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ)²⁵¹ gibi ayetlerde Allah adından veya ona dönen bir zamirden önce inne edatının kullanılmasının Tanrı'ya inniyet izafe etmek anlamına gelmediğini dile getirmektedir. Kur'an'ın yaratılıştan sonra indirildiğini ve söz konusu ayetlerdeki innelerin, nimetlerin ortaya çıkmasını sağlayan cevherleri ibdâ‘ eden olması nedeniyle Tanrı'ya izafe edilebileceğini savunan Sicistânî, bu izafenin mecazi olduğunu ve herhangi bir şekilde Tanrı'ya bir şey eklediğini belirtmektedir. Yukarıdaki ayetlerin aksine (بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)²⁵² ve (اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ)²⁵³ ayetlerinde görüldüğü üzere Kur'an'da ibdâ‘dan söz edildiğinde inne lafzının kullanılmadığını dile getiren Sicistânî, Tanrı'ya ibdâ‘ dışında inniyyetin izafe edilemeyeceğini Kur'an'dan örneklemiştir.²⁵⁴

Sicistânî'nin Tanrı'nın inniyyetinden söz etmesine rağmen, ısrarla ondan inniyyeti nefyete çalışması, onun Tanrı'yı tanımlayacak herhangi bir ifadeden kaçmasının bir sonucudur. Nasıl olduğu bilinmediğinden, Sicistânî'nin Tanrı'nın inniyyeti olarak tanıttığı ibdâ‘ veya mübdi‘lik Tanrı'yla ilgili değil, daha çok yaratılanlarla ilgilidir. Sicistânî'nin söylemek istediği, Tanrı'nın insan tarafından sadece insanın da dahil olduğunu toplu yaratma, yani ibdâ‘ üzerinden bilinebileceğidir. Tanrı'nın bir özelliğine veya onun ne olduğuna anlama ihtimaline sahip olmayan insan, bir yaratma sonucu var olduğundan, yaratmanın Tanrı tarafından gerçekleştiğini bilebilmektedir. Sicistânî'nin Tanrı'nın inniyyetiyle kast ettiği, bu yaratmadan, yani ibdâ‘dan başka bir şey değildir. Tanrı'nın ibdâ‘ dışında bilinebilmesine imkan tanımayan

²⁴⁹ Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 57.

²⁵⁰ en-Nûr 24/25 هو الحق والمبين أن الله هو الحق ويعلمون أن الله هو الحق والمبين O gün Allah onlara kesinleşmiş cezalarını tastamam verecek ve onlar Allah'ın apaçık bir gerçek olduğunu bileceklerdir.

²⁵¹ el-Hac 22/6 وَأَنَّهُ يَحْيَى الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ Bu böyle. Çünkü Allah hakkın ta kendisidir. Şüphesiz o ölüleri diriltir ve o her şeye hakkıyla kadirdir.

²⁵² el-Bakara 2/117 بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُون O gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir.

²⁵³ ez-Zümer 39/62 اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ Allah her şeyin yaratıcısıdır. O her şeye vekildir.

²⁵⁴ Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 58.

Sicistânî, ibdâ'dan önce Tanrı'ya izafe edilecek bir şeyin var olmamasının, onun inniyyetinin ibdâ' dışında bir şey olamayacağını kanıtı olduğunu ileri sürmektedir.²⁵⁵

Sicistânî'ye göre Tanrı'nın yaratılanlar tarafından bilinebilmesi, inniyyetin yanı sıra, bütün varlıklara ulaşan cûd ile de mümkün olmaktadır. İbdâ'ın üzerine Tanrı tarafından tam ölçüsünde eklenen cûdun, her varlığa ihtiyacı kadar ulaşacak şekilde ne eksik ne de fazla olduğunu söyleyen Sicistânî, cûdun ruhanî veya cismanî, yüce veya aşağı varlıkların tamamı için gerekli olduğunu dile getirmektedir. Mahlukata Akıl üzerinden yayılan cûdun, Akıl'dan cimriliği izale etmek ve tüm yaratılanlara ulaşmak amacıyla sonsuz olduğunu²⁵⁶ dile getiren Sicistânî, her varlık için Tanrı'nın cûdundan bir pay olduğunu savunmaktadır. Varlıklara ulaşan cûdun asla kesilmediğini ileri süren Sicistânî, varlığın cûd olmadan mevcudiyetini devam ettirmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir.²⁵⁷

Tanrı ile ilgili kullandığı kavramları birbirinden ayırmamaya özen gösteren Sicistânî, ibdâ' çerçevesinde Emr, irade, inniyyet ve cûdun, farklı işlevlere sahip, aynı şeyler olduğunu ima etmektedir. Bu bağlamda Tanrı'ya izafe edilen inniyyetin Emr ve cûd olduğunu ifade eden Sicistânî'nin, inniyyetin anlamlarından biri olan "devam"dan²⁵⁸ yararlanarak onu cûda eşitlediği savunulabilir. İnniyyetin bu anlamından yola çıkan Sicistânî, ruhanî ve cismanî varlıkların yaratılmalarının inniyyete karşılık geldiğini, varlıklarının devamının sağlanmasının da inniyyetlerine bağlı olduğunu dile getirmektedir.²⁵⁹ Varlıkların devamının cûdla sağlandığı ve cûdun her varlığa, ihtiyacı miktarınca ulaştırıldığı göz önüne alındığında, söz konusu ihtiyacı belirleyen şeyin inniyyet olduğu sonucuna varılabilir. Diğer bir ifadeyle varoluşlarını devam ettirmek için Tanrı'nın cûduna muhtaç olan varlıkların cûddan alacakları pay inniyyetleriyle belirlenmektedir. Bu bağlamda varlıkların inniyyeti, onların ihtiyaçlarını veya kaderlerini belirleyen bir tür ölçü mahiyetindedir. İbdâ'yla birlikte, bir anda dağıtılan cûd, inniyyetle belirlenen miktarda varlıklara ömürleri boyunca ulaşmaktadır.

²⁵⁵ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 58.

²⁵⁶ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 50.

²⁵⁷ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 52.

²⁵⁸ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-hürûf*, 61.

²⁵⁹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 59.

1.2.2 Tanrı'nın İsimleri

Tanrı'dan sıfatları ve isimleri nefyeden Sicistânî, Kur'an'da Allah'a ait oldukları zikredilen isimleri reddetme yoluna gitmekten ziyade, onları farklı bir biçimde yorumlamakta ve isimlerin gerçekte başka anlamlara geldiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. "O ilk (Evvel) ve sondur (Âhir). Zâhir ve Bâtın'dır. O her şeyi hakkıyla bilendir."²⁶⁰ ayetini örnek gösteren Sicistânî, zikredilen isimlerin Tanrı'nın isimleri olduğunu kabul etmekle birlikte ona işaret etmediklerini savunarak farklı bir yorumda bulunmaktadır. Sicistânî'ye göre söz konusu isimler kendi aralarında zıtlık barındırmaktadır. Tanrı'nın diğer isimlerinde bu zıtlığın açıkça görünmediğini, örneğin Âlim isminin cahili çağrıştırmadığını ya da onunla kullanılmadığını dile getiren Sicistânî, bu nedenle bu dört ismin açıklanmasının gerekli olduğunu düşünmektedir. İsimlerin Tanrı'yı işaret ettikleri kabul edildiğinde Evvel isminin Tanrı'nın tüm mahlukata takaddümünü gösterdiği varsayılmalıdır. Buna karşılık Âhir ismi, Evvel'in zıttı olduğu için mahlukatın Tanrı'ya takaddüm etmiş olduğu anlamına geleceğinden bir çelişki meydana gelmektedir. Aynı durumun Zâhir ve Bâtın için de geçerli olduğunu savunan Sicistânî, bu nedenle Kur'an'da Tanrı'nın isimleri olarak zikredilen isimlerin ona işaret etmelerinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.²⁶¹

Sicistânî'ye göre Tanrı'nın isimleri olarak bilinen isimler aslında Tanrı'nın ruhanî ve cismanîlerden müteşekkil hadlerini²⁶² belirtmektedir. Evvel ismi, ibdâ' ile ortaya çıkan ilk bilgi, yani Akıl, Âhir ismi ise Akıl'dan devam ederek esasta son bulan tevildir.²⁶³ Yani ibdâ' ile ortaya çıkan ilk bilgi, Tanrı'nın Evvel ismine karşılık gelen Akıl'ın bilgisi, Âhir ise ibdâ' ile ortaya çıkan bilginin son noktası, yani esasın²⁶⁴ tevilidir. Hem te'yidin²⁶⁵ hem de tevilin gizli olduğunu dile getiren Sicistânî, te'yidin yaratılışın içinde, tevilin ise telifin²⁶⁶ içinde saklı bulunduğunu iddia etmektedir.²⁶⁷ Bu durumda Tanrı'nın Zâhir ismi yaratılış ve telife, Bâtın ismi ise te'yid ve teville karşılık

²⁶⁰ el-Hadîd 57/3 هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.

²⁶¹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 99-100.

²⁶² Sınır veya tanım anlamlarına gelen had terimini İsmâîlîler, varlığın mertebelerini belirtmek amacıyla kullanmışlardır. Tehânevî, *Keşşâf*, 623.

²⁶³ Tevil: Esasın nâtığa gelen teliften çıkardığı gizli hakikat bilgisi.

²⁶⁴ Esas: Vasî de denen esas, her nâtığın devrinde, onunla çağdaş olup davetinde ona yardımcı olan ve ardından daveti devr alan kişi.

²⁶⁵ Te'yid: Akıl'dan nâtık veya esasa inen bilgi.

²⁶⁶ Telif: Te'yidin nâtığın kalbinde anlam kazanmış hali.

²⁶⁷ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 100-101.

gelmektedir. Te'yid Akıl, yaratılış Nefs, telif nâtk, tevil esasla ilgili olduğundan²⁶⁸ Sicistânî Tanrı'nın Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimleriyle bu dört haddi kastetmiş olmaktadır. Tevil ile her zahir anlamın altındaki batın anlam ortaya çıkarılıp her şey yerli yerine konulduğunda ortada zıtlığın veya yanlış anlamaların kalmadığını ileri süren Sicistânî, Tanrı'nın hem telif hem de teville bilinebileceğini, onu teville bilmenin telife göre daha kolay ve daha üstün olduğunu dile getirmektedir.²⁶⁹

Tanrı'ya sıfat veya isim izafe edilmesini kabul etmemesine rağmen, Tanrı'dan söz ederken bazı isimler zikreden Sicistânî, aynı zamanda Allah adını da dile getirmekten çekinmemektedir. Tanrı için sadece "Bir" ve "İyi" isimlerini kullanan Plotinus'un aksine Tanrı için Mübdi' (المبدع), Bâri' (البارئ), Hâlik (الخالق), isimlerini kullanan Sicistânî, anlama bağlı olarak hepsine yer vermekle birlikte çoğunlukla Mübdi' ismini kullanmaktadır. Yukarıdaki isimlere Tanrı'dan söz ederken yer veren Sicistânî, Musavvir (المصور) ve el-Vâhidü'l-ehad (الواحد الاحد) gibi isimleri, sadece anlamları bağlamında kullanmaktadır. Sicistânî'nin Tanrı'nın isimlendirilmesi konusunda Plotinus'tan farklı bir yaklaşım sergilemesinin nedeni, Kur'an'dan yararlanmasıdır. Haşr sûresinin 24. ayetine²⁷⁰ atıfta bulunan Sicistânî, ayette geçen Hâlik, Bâri' ve Musavvir isimlerinin anlamlarını şöyle açıklamaktadır. Hâlik, her şeyi zat ve suretleriyle birlikte yoktan ibdâ' edendir. İnsan suretsiz bir varlığın mevcudiyetini idrak edemese de Bâri', zatlari suretsiz ibdâ' eden demektir. Benzer şekilde insan maddesiz bir suretin var olmasını ve var olduktan sonra yaşamına devam etmesini de idrak edememekte, ancak Musavvir, maddeden hâli suretleri inşa eden anlamına gelmektedir. Sicistânî'nin bu isimleri seçmesinin nedeni, Bâri'nin Akl'ın, Musavvir'in Nefs'in, Hâlik'in ise diğer varlıkların yaratılışına işaret etmesindedir. Nitekim Sicistânî'ye göre Tanrı Akl'ı suretsiz, Nefs'i maddeden mücerret saf bir suret olarak, diğer varlıkları da madde ve suretleriyle birlikte yaratmıştır.²⁷¹

Sicistânî'nin Tanrı'yı her tür sıfattan soyutlayıp bilinmez kabul etmesine rağmen, ona bazı isimler vermesi, Tanrı'yı tamamen bilinmez saymamasıyla ilgilidir.

²⁶⁸ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 63.

²⁶⁹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 101.

²⁷⁰ Haşr 59/24 O و الله الخلق أبارئ المصور له الأسماء الحسنی يسبح له ما فی السموت والأرض وهو العزيز الحكيم yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. Güzel isimler onundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey onu tesbih eder. O mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.

²⁷¹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 92.

Sicistânî'nin verdiği isimler, Tanrı'nın bilinebilen kabul ettiği yönü, yani yaratmayla ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında Sicistânî'nin Tanrı'yı isimlendirdiğini söylemek tam olarak doğru bir ifade sayılmamaktadır. Tanrı'nın sadece yaratılış yoluyla bilindiğini söylemesi, insanın yaratıldığını bilmesi nedeniyle Tanrı'yı bu yol üzerinden anlamasına ve onu yaratıcısı olarak adlandırmasına olanak tanımaktadır. Sicistânî'ye göre Tanrı'ya Mübdi', Hâlik, Bâri veya Musavvir demek, onu her türlü nitelemeden soyutlamaya engel bir durum değildir. Yaratmanın Tanrı'ya dayandırılmaması, onun yok sayılmasına neden olacak, Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettiricisi gibi pasif konuma itecektir. Hem Tanrı'yı mahlukatla ilgili her türlü özellikten soyutlamak hem de onun yaratıcı ve her şeyin kaynağı olduğunu aynı anda vurgulamak isteyen Sicistânî, önce onu iki defa nefiyle bilinmez saymakta ancak aynı zamanda onun yaratıcı olduğunu birden fazla isimle ortaya koyarak onu, her şeyin onunla bilindiği en sabit kabul etmektedir.²⁷²

Tanrı hakkında konuşmak veya ona isim izafe etmek konusunda Sicistânî'den daha uç bir noktada durduğu gözlenen Plotinus, Tanrı'ya ilgili sadece "Bir" ve "İyi" isimlerini kullanmaktadır.²⁷³ Plotinus'un "Bir" ile kastettiği sayı veya insanın anlayabileceği anlamda bir değildir. Bir ismi, Tanrı'yı tanımlayan bir sıfat gibi görünse de sayı olan bir anlamına gelmemesi ve barındırdığı bilinmezlik açısından ona sıfat demek güçtür. Zatıyla kaim, mükemmel gibi anlamlar ihtiva eden²⁷⁴ iyi ismi ise Tanrı'nın iyi olduğu anlamında bir sıfat değildir. İlk çağ felsefesinde en yüce varlık için, isim olarak kullanılan iyi, Plotinus'ta da bu şekilde anlam bulmuş, hatta Plotinus Tanrı'nın iyi olup olmadığını bilinmediğini dile getirmiştir.²⁷⁵ Tanrı'yı isimlendirmekten çekinen Plotinus, ona bu iki ismin verilmesini de tam olarak doğru bulmamış, işaret etmek maksadıyla böyle bir yola gitmek zorunda kaldığını ifade etmiştir.²⁷⁶

1.2.3 Tanrı'nın Birliği

Felsefe tarihinde mücerret anlamda Tanrı'nın Bir olması düşüncesinin temeli Elea okuluna kadar uzanmaktadır. Bu okulun temsilcilerinden Parmenides, küre şeklindeki varlığın hareketsiz ve parçalanamaz bir olduğunu ve onda herhangi bir

²⁷² Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 95.

²⁷³ William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus* (London: Longmans, Green and Co., 1918), 122.

²⁷⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 182-183.

²⁷⁵ Plotinus, *The Enneads*, 596.

²⁷⁶ Plotinus, *The Enneads*, 596; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 471.

boşluğun bulunmadığını ileri sürmüştür.²⁷⁷ Tanrı ile varlığı birbirinden ayırmayan Parmenides, yokluğu kabul etmemiş, sadece varlığın var olduğunu dile getirerek tamamını bir kabul etmiştir.²⁷⁸ Plotinus'un Bir görüşü, Parmenides'in varlığın bir olduğu fikrinden farklıdır. Öte yandan onun bu görüşe, Parmenides'in adı geçen düşüncesinin etkisiyle varmış olması muhtemeldir.²⁷⁹ Bu ihtimali kuvvetlendirecek bir ayrıntı olarak Parmenides'teki birliğin varlık sayılması düşüncesi Plotinus'ta da görülmektedir. Plotinus'a göre varlık birliğe sahip olduğu oranda vardır. Zatında bir olmayan şey gerçek değildir. Birliğinden soyutlanan şeyin varlığı ortadan kalkmaktadır. Ne bir asker ne bir ev ne de bir gemi birliği olmadan gerçek olabilir. Evin veya geminin birliği ondan zail olursa artık ne ev evdir ne de gemi gemidir.²⁸⁰ Plotinus, Nefs'ten Akl'a doğru akıl yürütmeye ilerleyerek Bir'in Akl'ın da üstünde saf bir birliğe sahip olması gerektiği sonucuna varmaktadır. Her varlığın zatındaki birlikle var olduğunu savunan Plotinus, varlıklara zatlarındaki birliği, yani varlıklarını verenin, herhangi bir sıfatla sıfatlanamayan Bir'in birliği olduğunu söylemektedir.²⁸¹

Tanrı'nın sayısal anlamda bir olmadığını ve birlikten daha yüce bir birlikle tasavvur edilmesinin gerekli olduğunu dile getiren Plotinus, ona kesinlikle nicelik belirten sayının izafe edilemeyeceğini savunmaktadır. Tanrı dışındaki varlıklar, sayı anlamındaki birden pay almaktadır. Tanrı'nın birliği bu çeşit bir birlik değildir. Sayıları ruhanî âlemdikleri belirten asıl sayılar (substantial number) ve nicelik belirtenler (quantitative number) şeklinde ikiye ayıran Plotinus, varlıklar arasında hem birliğe hem de Tanrı'ya en yakın olanların ruhanî âlem ve Akıl olduğunu, ancak onların bile saf bir olmadığını dile getirmektedir. Tanrı'ya nicelik belirten sayılarla işaret edilmesi bir yana, asıl sayılarla bile yaklaşamayacağını ileri süren Plotinus, asıl sayıların varlığın meydana gelmesini, niceliksel sayıların ise niceliği sağladığını ileri sürmektedir. Niceliksel sayıların çokluğu belirtmesi için birin kopyalanmasının gerektiğini belirten Plotinus, ikide iki adet birin olduğunu söylemenin doğru olmadığını, ikinin iki adet

²⁷⁷ Cavit Sunar, "Parmenides ve Varlık Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 19.

²⁷⁸ Sunar, "Parmenides ve Varlık Meselesi", 21.

²⁷⁹ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 51.

²⁸⁰ Plotinus, *The Enneads*, 882.

²⁸¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 181-182.

birden oluştuğu ifadesinin daha doğru olduğunu ileri sürmekte ve birin asıl olduğunu dile getirmektedir.²⁸²

Varlıkları anlamanın onları başka varlıklarla karşılaştırmakla mümkün olduğunu dile getiren Plotinus, bir geminin büyüklüğünün, kendinden küçük bir gemiyle anlaşılabilceğini belirtmekte,²⁸³ Tanrı'nın birliğine yaklaşımın bu alışılmış yöntemin dışında olması gerektiğini ileri sürmektedir. Buna göre Tanrı, başka bir şeyden ötürü ya da ikinci bir şeye göre değil, bir olduğu için birdir. İnsan ona ulaşmak istediğinde, zihinsel bir eylemle duyulur dünyayı ardında bırakmalı, Tanrı'yı, ona hiçbir şey eklemeyen bir olarak düşünmeli, en küçük bir ikilik izi bulaştırmamaya gayret göstermelidir. Bu yoğun düşünme anında Tanrı'yı her şeyden soyutlayan kişi, bu soyutlama sonucunda Tanrı'yla kurduğu bağlantıyı kaybetme korkusuyla, mutlak bir sükûn içinde onu tasavvur etmelidir. Yani insan, Tanrı'nın birliğini her şeyden soyutlanmış bir birlik olarak düşünürken ona bağlı olduğunu kabul etmelidir. Plotinus'a göre bu yöneme başvurulmadan Tanrı'yı düşünmek, ona ikilik izafe etmeye ve hatta ikiyi ona takaddüm ettirmeye neden olacağından Tanrı'nın birliğini anlamanın tek yolu söz konusu yöntemi uygulamaktır.²⁸⁴

Plotinus aslında insanın bildiği anlamda Tanrı'nın bir tane olduğunu veya Parmenides'in iddia ettiği gibi Tanrı dahil tüm varlığın bir olduğunu savunmamaktadır. Aristo'nun da etkisiyle Tanrı'yı âlemden ayrı kabul eden Plotinus, onun kudretinin âlemi etkilediğini ancak kendisinin âlemden de varlıktan da ayrı olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. İnsanın ne olduğunu kavramasına imkan olmayan Tanrı'nın ne sayısal anlamda ne de idrak edilebilecek başka bir anlamda bir olduğunu savunan Plotinus, Tanrı'yı tanımlayamamakta, onu hiçbir isimle isimlendiremediğinden, İyi ve Bir diye çağırılmaktadır. Yunan filozoflarının da etkisiyle Bir ismini Tanrı'ya en uygun isim kabul eden Plotinus, ısrarla bu birin sayı anlamında bir olmadığını vurgulamaktadır. Yunanlıların sıfırı biliyor olmaları durumunda Plotinus'un belki de Tanrı'ya Bir değil sıfır diyeceği tarzında yorumlar,²⁸⁵ Plotinus'un kullandığı birin sayı anlamında olmadığını pekiştirmesi amacıyla zikredilmeye değerdir.

²⁸² Plotinus, *The Enneads*, 587.

²⁸³ Plotinus, *The Enneads*, 588.

²⁸⁴ Plotinus, *The Enneads*, 587.

²⁸⁵ Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 107-108.

Plotinus gibi Sicistânî de Tanrı'nın birliğinin karşılıklardan berî olduğu için anlayamayacağını savunmaktadır. Tanrı'ya kıyaslanmanın yapılabileceği herhangi bir sıfat izafe edilemediğinden "bir" denildiğinde, söz konusu birlik başka bir şeye göre bir olmamakta, bu nedenle de anlayamamaktadır. Tanrı'nın birliğini ikrar etmenin yolunun, onu her türlü sıfattan soyutlamak olduğunu belirten Sicistânî, bir sayılabilecek diğer varlıkların halis olmayan birliğe sahip olmalarına karşılık, Tanrı'nın birliğinin halis bir birlik (الفردانية الخالصة) olduğunu dile getirmektedir. Sicistânî'ye göre yaratılmış oldukları için yaratılıştaki çokluğun kendilerinde mevcut bulunması, halis birliğe sahip olmayan varlıkların birlikten uzak kalmasına neden olmaktadır. Birlik (فردانية) çokluğa zıt olduğundan halis birliğe sahip olan Tanrı çoklukla bir araya gelmemekte, söz konusu çokluktan uzak olma durumu, onun bilgi dairesinin dışında kalmasına yol açmaktadır.²⁸⁶ Tanrı'nın bilgi dairesinin dışında kalmasını, insanın onu idrak etmesine engel kabul eden Sicistânî, bu yorumuyla Tanrı'nın bilinmez oluşunun nedenlerinden birinin onun birliği olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.

Tanrı'nın bir olmasının sayı anlamındaki birle ilgisinin olmadığını, onu sayıların ve sayılanların niteliklerinden soyutladıklarını belirten Sicistânî, onunla sayılar arasında ilgi kurmaktan Tanrı'yı tenzih ettiklerini dile getirmekte ve bu görüşünü vurgulamak amacıyla Tanrı'ya "el-Vahidü'l-ehad" (الواحد الاحد) demektedir. Tanrı'da hem nicelik hem de nitelik anlamında bir artmanın olmadığı ve Tanrı'nın ikisinden de berî olduğu anlamlarını barındıran el-Vahidü'l-ehad, Sicistânî'nin Tanrı'nın birliğine dikkat çekmek amacıyla ona izafe ettiği isimdir. Tanrı'ya sayı, yani "iki olmayan" anlamında bir denmesinin hatalı bir yaklaşım olduğunu, bu tarz bir yaklaşımın Tanrı'yı diğer varlıklarla aynı seviyeye indirmek ve onun diğer her şeyden ayrı olduğunu anlamamak manasına geleceğini öne süren Sicistânî, kendisine iki olmayan anlamında bir denem her varlığın söz konusu ikinin biri olduğunu dile getirmektedir. Sayılarla nitelenebilen varlıkların eş ve benzerlikten hali olmamasının, Tanrı'nın sayılardan soyutlanma nedenlerinden biri olduğuna değinmekte ve Tanrı'nın eşi ve benzeri olamayacağından sayı anlamında birin onun birliğini niteleyen isim olamayacağını iddia etmektedir.²⁸⁷

²⁸⁶ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 65.

²⁸⁷ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 86-87.

Sicistânî'ye göre bir, sayıların başlangıcı ve illetidir. Tüm sayılar birden oluştuğu gibi aynı durum tüm varlıklar için de geçerlidir. Bir olma durumu veya birlik, bazılarında sadece bir kez, bazılarında birden fazla kez olmak üzere her varlıkta bulunmaktadır. Gök, yer, hava, Ay ve Güneş gibi varlıklar, birin bir kez bulunduğu, dolayısıyla eşleri ve benzerleri olmayan; insan, hayvan, su ve yıldız gibi varlıklar, birin birden fazla kez bulunduğu, eşleri ve benzerleri olan varlıkları temsil etmektedir.²⁸⁸ Sayı anlamındaki biri bu şekilde açıklayan Sicistânî'ye göre Tanrı'yı sayı anlamında bir kabul etmek, diğer sayıları saymamak demektir. Sicistânî'nin bu yaklaşımına göre "bir" denildiği sırada iki, üç, dört sayıları varlıklarını sürdürmekte, Tanrı'ya bir denildiği sırada onların bahsi geçmediği için Tanrı bir kabul edilmektedir. Bahislerinin geçmesiyle birlikte, yani iki söz konusu olduğunda, birin iki katı olması nedeniyle, ikinci olarak sayılan varlık Tanrı'nın katı sayılmak zorundadır. Tanrı'nın katı olmasının kabul edilmesi, yarısı, üçte biri, dördte biri gibi bölünmelerin de Tanrı için geçerli olmasını mümkün kılacaktır. Tanrı'nın katının veya bölünmesinin imkansızlığından yola çıkan Sicistânî, bir olmasından kastın iki olmayan anlamında bir değil, cismanî ve ruhanî alemde ayrı olan manasında olduğu sonucuna varmaktadır. Tanrı'yı bölünmek ve katları olmaktan tenzih eden Sicistânî, onun varlıklarla ortak bir yönünün olmaması nedeniyle sayı anlamında değil, kendine has bir birliğe sahip olduğunu dile getirmektedir.²⁸⁹

Sayılar üzerinden Tanrı'nın birliğinin sayısal olmadığını kanıtlamaya çalışan Sicistânî, çift sayılara bir eklendiğinde tek, tek sayılara bir eklendiğinde çift sayının elde edildiğini; çiftin mürekkep yani cismanî âlemi, tek sayının ise basit, yani ruhanî âlemi temsil ettiğini ileri sürmektedir. Söz konusu ekleme ve çıkarmada eklenen veya çıkarılan "bir", Tanrı'nın marifetine ulaşmanın anahtarını göstermektedir. Kişi Tanrı'yı bilmek istediğinde her iki âleme ait nitelikleri ondan nefyetmek durumundadır. Tanrı'dan sadece ruhanî âlemin nitelikleri nefyedildiğinde, cismanî âlemin özellikleri onda sabit kalmakta, sadece cismanî âlemin nitelikleri nefyedildiğinde de ruhanî âlemin nitelikleri Tanrı'nın sıfatlarıymış gibi görünmektedir. Bu nedendir ki Tanrı'yı doğru bir şekilde tenzih etmenin yolu onu her iki âlemin sıfatlarından soyutmaktır. Sadece çıkarma işlemiyle değil, toplama işlemiyle de sayıların insanı Tanrı'nın birliğine

²⁸⁸ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 86.

²⁸⁹ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 87.

ulaştırabileceğini iddia eden Sicistânî, bir tek sayıyla bir çift sayının toplamının, tek sayı sonucunu vermesinin, Tanrı'nın vahdetini gösterdiğini ifade etmektedir.²⁹⁰

Sicistânî matematikten yararlanarak birtakım mecazî çıkarımlara varmakta, sayıların Tanrı'nın birliğine ve onun sıfatlardan soyutlanması gerektiğine işaret ettiğini ileri sürmektedir. Çıkarma işlemini sıfatların soyutlanmasına yorumlayan Sicistânî, toplama işleminin de tek sayıya, yani bire ulaştırdığını iddia etmektedir. Toplama işleminden söz ederken cismanî ve ruhanî âlemin çift ve tek sayılara karşılık gelmesinden yola çıkan Sicistânî, bilinmeyen Tanrı'yı anlamının yolunun bilinene bakmaktan geçtiğini anlatmaya çalışıyor olmalıdır. Ruhanî ve cismanî âlemin tamamının incelenmesi yani toplu bir şekilde bilinmesi, Tanrı'nın bu âlemlerin içinde veya onlara ait olmadığını açık edeceğinden toplama örneği de kişiyi Tanrı'nın birliğine götürmektedir. Plotinus'un görüşleri çerçevesinde değerlendirildiğinde Sicistânî'nin de Tanrı'nın birliğini tenzihi, sıfatlardan soyutlanması ve hakkında konuşulmaması çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Sicistânî'nin birliğe yaptığı vurgu daha iyi anlaşılmaktadır.

1.2.4 Tanrı'nın İradesi ve Meşîeti

Hem insana hem de Allah'a nispet edilen irade, bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilmeme hususunda karar verebilme gücüne verilen isimdir.²⁹¹ Meşîetin iradeyle aynı anlama geldiği söylenmekle birlikte, iki terim arasında farkların bulunduğunu ileri sürenler de olmuştur.²⁹² İradenin meşîetten daha kapsamlı olduğunu dile getirerek iradeyi meşîetten ayıran sınıfa dahil olan Sicistânî, her meşîetin irade olduğunu, ancak her iradenin meşîet olmadığını; meşîetin eylemlerle, iradenin ise eylemin öncesiyle ilgili olduğunu savunmaktadır. Kişi, bir şeyi dileyip (اراد) onu gerçekleştirmediğinde, kişinin dileği irade boyutunda kalmakta, meşîet meydana gelmemektedir. İrade ve meşîetin birlikte gerçekleşmesi, kişinin dilediği şeyi eyleme dönüştürmesiyle mümkün olmaktadır. Bu bilgilerden yola çıkılarak insanın birçok şeyi dilemesine/irade etmesine (اراد) karşılık, bunların hepsini istemediği/gerçekleştirmede (شاء) sonucuna varılmaktadır. Örnekler Tanrı'nın iradesi ve meşîetine uygulandığında,

²⁹⁰ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 88.

²⁹¹ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 158.

²⁹² Tehânevî, *Keşşâf*, 1553.

Sicistânî'nin birbirinden ayırmamayı tercih ettiği Emr, cûd ve kudret Tanrı'nın iradesini, ibdâ' ise meşîetini meydana getirmektedir. Akıl'ın yaratılmasından önce Tanrı katında bulunan Emr, cûd ve kudret, onun iradesiyle anılmakta, ibdâ' ile birlikte Akıl meydana geldiğinde ise meşîeti ortaya çıkmakta ve Akıl'la birleşmektedir.²⁹³

İradeyi kudret ile ilişkilendiren Sicistânî, insanların ve meleklerin hem kudret hem de kuvvet sahibi olduklarını söylerken kudreti onların karar verme gücü, kuvveti de yapma gücü olarak sınıflandırmaktadır. Madenlerin, bitkilerin ve hayvanların, karar verme gücünden yoksun olmaları, onların kudret değil, sadece kuvvet sahibi olduklarını göstermektedir. Kudret ve kuvvetin iki farklı terim olduğunu ileri süren Sicistânî, kuvvetten daha genel olan kudretin irade ile bağlantılı olduğunu, buna karşılık kuvvetin irade ile ilgisinin olmadığını belirtmektedir. Sicistânî'ye göre eylemlerinde iradenin varlığı, hem insanları hem de melekleri aynı anda kâdir ve kuvvetli yapmaktadır. Tanrı kâdirdir ancak kuvvete ihtiyaç duymayıp varlığın ötesinde olması nedeniyle onun kudretini idrak etmeye imkan yoktur²⁹⁴ diyen Sicistânî'nin Tanrı'ya kudret izafe etmesi, Tanrı'nın karar verme gücüne, yani iradeye sahip olduğunu söylemeye çalışmasının sonucudur. Yaratmada kuvvete ihtiyaç duymayan Tanrı, kün emri ile dilediğini yoktan var edebilmektedir. Yaratmanın sudûrla, Tanrı'nın iradesi dışında gerçekleştiğine yönelik düşüncüyü reddetmek amacıyla onun kudretinden söz eden Sicistânî, böylece Tanrı'nın iradesinin sabitliğini ve âlemin onun tarafından yoktan var edildiğini ortaya koymuş olmaktadır.

Tanrı'nın meşîetinin insanlarınki gibi kısımlara ayrılmadığını, onun hikmetinin ortaya çıkmasından ibaret olduğunu dile getiren Sicistânî, söz konusu hikmetin sonuca varıncaya kadar devam ettiğini ve hiçbir mahlukatın bu hikmetten hali olmadığını savunmaktadır.²⁹⁵ Sicistânî'ye göre insanların meşîetleri zamana, şartlara, zıtlıklara ve gerekliliklere göre değişkenlik gösterirken herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığı Tanrı'nın meşîeti, saf cûda karşılık gelmekte ve her şeye ulaşmaktadır. Tanrı'nın meşîeti, gece dinlenmeyi, gündüz çalışmayı istemek gibi şartlara göre birbirine zıt şeyleri dileyen insanın meşîeti gibi değil, birdir. Onun meşîeti hikmetiyle meydana gelen her şeyi kapsamaktadır.²⁹⁶ Sicistânî'nin iradeyi Tanrı'nın katında sabit görerek

²⁹³ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 268.

²⁹⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 53.

²⁹⁵ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 266.

²⁹⁶ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 266.

meşîeti varlığa ulaşan cûdla ilişkilendirmesi, Tanrı'nın meşîetini iradesinin varlık alanına çıkması şeklinde anladığını göstermektedir. Buna göre Tanrı varlıktan önce kudretiyle dilemekte, Emr'iyle meydana getirmekte, cûdunu varlığın içine yayarak onunla varlıkların devamlılığını sağlamaktadır. İradenin meşîetten önce oluşunu delillendirmek amacıyla Kur'an'a başvuran Sicistânî, (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له،) ²⁹⁷ ayetindeki "erednâhu" (اردناه) lafzının "kün" (كن) lafzına takaddüm etmesine işarette bulunmakta ve bu ayetin, Tanrı'nın henüz "kün" (كن) emriyle varlığı yaratmadan önce irade ettiğine kanıt olduğunu ileri sürmektedir.²⁹⁸

Plotinus da Tanrı'nın iradesini kudretiyle bağdaştırmaktadır. Tanrı'nın tamamen irade olduğunu, iradesinin her şeyi kapsadığını ve her şeye takaddüm ettiğini ileri süren Plotinus, kudretiyle dilediğini yapabildiğini dile getirmektedir. Dilediğini yapabilen Tanrı'nın en uç nokta olarak kendini başka bir şeye dönüştürmesinin mümkün olup olmadığını soruşturan Plotinus, sorunun anlamsızlığına vurgu yaparak böyle bir durumun söz konusu edilemeyeceğini ifade etmektedir. Tanrı'nın saf iyilik olduğunu, iyiliğin zıttı olan kötülüğe dönüşemeyeceğini belirten Plotinus, Tanrı'nın kendisinden başka bir şeye dönüşme düşüncesine yer açmamakta ancak bunun bir kudret eksikliği ya da acizlik değil, aksine Tanrı'nın iradesinin yüceliğini ve birliğini gösterdiğini ileri sürmektedir. Sicistânî'nin, Tanrı'nın iradesinin zıtlık barındırmadığını belirtmesi gibi Plotinus da birbirine zıt şeyleri dilemenin acizlik belirtisi olduğunu, Tanrı'nın iradesinin sarsılmaz ve değişmez bir irade olduğunu ortaya koymaktadır.²⁹⁹

Gerek Plotinus gerek Sicistânî'nin Tanrı'nın iradesiyle ilgili düşünceleri, onların iradeyi Tanrı hakkında üzerine konuşulabilecek bir terim olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Sicistânî iradeyi varlığın yaratılmasının öncesinde Tanrı katında bulunan bir kavram olarak tanımlarken, Plotinus iradenin Tanrı'nın zatında bulunduğunu dile getirmektedir. Tanrı'nın sadece iradesi ve fiilleriyle bilinebileceğini savunan Plotinus, irade söz konusu olduğunda, cevher olduğunu inkar etmesine rağmen, Tanrı'nın cevherliğinden bile söz edebilmektedir.³⁰⁰

²⁹⁷ en-Nahl 16/40 Bir bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona "ol" dememizdir. O da hemen olur.

²⁹⁸ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 268-269.

²⁹⁹ Plotinus, *The Enneads*, 878-879.

³⁰⁰ Plotinus, *The Enneads*, 879,171 numaralı dipnot.

İKİNCİ BÖLÜM
TANRI ÂLEM İLİŞKİSİ

2.1 ÂLEMİN VAR EDİLİŞİ

Tanrı'yı varlıkla bağdaştırmayan ve insanın onu ibdâ' haricinde bir yolla bilmesine ihtimal vermeyen Sicistânî'ye göre Tanrı'nın bilgisine yaklaşmanın en iyi yolu, onu ruhanî ve cismanî âlem varlıklarından, onların sıfatlarından ve özelliklerinden tenzih etmektir. Tanrı tenzih edildikçe, diğer bir ifadeyle onun bilinemeyeceğine vurgu yapıldıkça doğru bir şekilde anılmış olacağını ifade eden Sicistânî, varlık alanının içinde olan insanın, varlığın dışında olan Tanrı'yı hiçbir şekilde idrak edemeyeceğini kabul etmektedir. İnsanın Tanrı hakkında düşüneceği veya söyleyeceği her şey, Tanrı'nın gerçekte olduğu halini karşılamayacağından ve onu sınırlayacağından hatalı bir davranış olacaktır. Plotinus'un da etkisiyle bu tarz bir düşünceye sahip olan Sicistânî'ye göre Tanrı'yı doğru düşünmenin ve ifade etmenin yolu, onu varlık alanına dahil olan her türlü ifadenin ve anlamın dışında tutmaktır.

Tanrı'nın idrak edilmesini imkansız kabul eden söz konusu aşırı tenzihçi anlayışın Tanrı'yı âlem ile ilişkilendirmesi kolay değildir. Tanrı'yı her şeyden tenzih eden bu anlayışa göre Tanrı'nın tanımı yapılamazken, ona en yakın varlık olan Külli Akıl bile onu anlamak için yetersiz kalmaktadır. İnsanın idrak alanının dışında olan Tanrı'nın kendisi tanımlanamazken, bilinen ve bir şekilde tanımlanan âlemi yaratması ve yönetmesi, anlaşılması güç bir konu teşkil etmektedir. Bilinmez Tanrı anlayışını savunanların, Tanrı'yı herhangi bir şekilde tavsif etmeden, varlık alanına dahil etmeden, varlığın onun tarafından yaratıldığını söylemeleri ve yaratılışı ona dayandırmaları, konunun karmaşık bir hal almasına yol açmaktadır. Söz konusu karmaşıklığın ve anlama güçlüğüne üstesinden gelebilmek için sudûr teorisini ortaya atan Plotinus, analogjiyle âlemin Tanrı'dan beslenmesini anlatmaya çalışmaktayken, Plotinus'un aksine âlemin yoktan yaratıldığını savunan Sicistânî, Tanrı'nın yaratma kudretine hanel gelmemesi adına, âlemin Tanrı'dan sudûr ettiğini kabul etmemektedir. Sicistânî'nin Plotinus'un birçok düşüncesini olduğu gibi almasına rağmen, sudûru reddetmesinin nedeni, teoride yoktan yaratmanın yer almaması ve Tanrı'nın pasif konumda bırakılmasıdır. Âlemin kadim olmadığı ön kabulünden hareket eden Sicistânî'nin Tanrı'yı faal ve yaratan konumunda tutması, onun açısından bir zorunluluktur. Bir yandan, zamansal bir öncelik-sonralık söz konusu olmadan Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığını seslendiren³⁰¹

³⁰¹ İbn Sînâ kıdemi zati ve zamani diye ikiye ayırmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Engin Erdem - Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının

Sicistânî, diğer yandan Tanrı'nın varlıklara illet olmasının yüceliğine yaraşmayacağını ileri sürmektedir. Tanrı'nın illet kabul edilmesi, tanımlanmasının yanı sıra, ona sıfat ve zorunluluk izafe edilmesi gibi Sicistânî'nin savunduğu tenzihi anlayışa aykırı birtakım sorunlara sebebiyet verdiği için, Sicistânî tarafından açıkça reddedilmektedir.³⁰² Varlığın meydana gelmesi için illetin zorunluluğunun farkında olan Sicistânî, Tanrı ile ilk varlık olan Akıl arasına, yaratma eyleminin gerçekleşmesi için bir aracı (vasıta) yerleştirmiş, böylece Plotinus'un sudûra dayanan âlem anlayışını, İslamî çerçeveye sığdırma çalışmalarının orijinal bir örneğini sergilemiştir.

2.1.1 Varlığın İlk Oluşumu Bağlamında Sudûr

Âlemi yoktan var eden bir tanrı görüşünün mevcut olmadığı Yunan düşüncesinde, ezeli olan Tanrı'nın yanı sıra, bazılarının madde, bazılarının boş uzay, bazılarının ise kaos dediği, Tanrı gibi ezeli olan bir varlık/âlem söz konusudur.³⁰³ Yunanlıların Tanrı-âlem şeklinde iki ayrı varlık düşünmelerine rağmen, her ikisini de ezeli kabul etmeleri, varlıklar arasında yaratan-yaratılan hiyerarşisinin kurulmasını zorlaştırmaktadır. Yunanlıların ikili âlem anlayışlarına göre bir tarafta ezeli Tanrı, diğer tarafta yine ezeli olan madde bulunmaktadır. Maddenin yanında suretin de ezeli olduğunu savunan Aristo'ya göre ancak bu iki unsur bir araya geldiğinde varlık meydana gelebilmektedir. Madde ve suretin bir araya gelmiş haline varlık denildiğinden madde ve suret, her varlık sahasına çıkanın zorunlu başlangıcını teşkil etmektedir. Oluşun madde ve suretle olması, bu ikisinin oluştan etkilenmiş olma ya da oluş sonucu ortaya çıkma varsayımını devre dışı bırakmakta ve onları varlığın temel illetleri konumuna getirmektedir.³⁰⁴

Plotinus, Yunan filozoflarının Tanrı'yı âlemden ayrı tutma düşüncesini benimsememekte, âlemin Tanrı'dan geldiğini, geliştirdiği sudûr teorisi üzerinden ortaya koymaktadır. Plotinus'un Tanrı'yı âlemden ayrı saymaması, Parmenides'in Tanrı'yı ayırmadan varlığı bir sayması veya panteizmde olduğu gibi âlemin Tanrı'nın kendisi kabul edilmesi anlamına gelmemekte, Tanrı'nın ne âlemlerle bütünleştiği ne de ondan ayrı

İncelenmesine Dair Risale'si", *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 96-97.

³⁰² Bakınız bu çalışma, 1.1.3 Tanrı İlet Değildir.

³⁰³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 80.

³⁰⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 114; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 72.

olduğu şeklinde izah edilmektedir. Plotinus'a göre bir olan Tanrı'dan sudûr eden âlem, Akıl ve Nefs gibi basit varlıkların aracılığıyla çokluğa evrilmekte ve Tanrı'nın birliği zarar görmeden çok sayıda varlığın meydana geldiği âlem oluşabilmektedir. Tanrı'nın varlıktan tamamen ayrı olduğunu kabul etmeyen Plotinus, varlığın içinde olduğuna da karşı çıkmakta, Stoacıların içkin tanrı anlayışını eleştirerek Tanrı'nın yayılarak varlığın içinde yer bulduğunu da reddetmektedir. Aristo'nun, kendileri varlık olmayan madde ve suretten varlığı türetmesine karşılık³⁰⁵ varlığın kaynağını Tanrı olarak belirleyen Plotinus, bunun meydana gelişini, çok olanın bir olandan çıkması diye ifade edilen sudûr nazariyesiyle açıklamaya çalışmıştır.

Sudûrun anlaşılması zor olduğundan Plotinus onu açıklarken benzetmelerden yararlanmaktadır. Tanrı'nın aşkınlığına vurgu yapan Plotinus, düşünceyi ve eylemleri aştığını, hiçbir şeye bağlı olmadığı halde her şeyin ona bağlı olduğuna dikkati çekmektedir. Aristo'nun her şeyin gayesinin Tanrı olduğu düşüncesinden yararlanan Plotinus, Tanrı-varlık ilişkisini bir ışık kaynağı ve onun etrafındaki ışığa benzetmektedir. Merkezde sabit olan ışık kaynağının Tanrı'yı, ondan yayılan, ancak yine ona varmayı amaçlayan ışığın ise varlığı temsil ettiği benzetmeye göre Tanrı merkezde sabit bulunmakta, ondan taşarak meydana gelen varlık, tekrar ona dönmeyi arzulamaktadır. Işığın kaynağından ayrılmaması gibi Tanrı'dan ayrılmayan varlık, kendisinden taşıdığı Tanrı'ya daimî olarak bağlı kalmakta ve onun taşmasından aldığı faydalarla var olmaya devam edebilmektedir.³⁰⁶

Tanrı'nın bir şey değil, her şey olduğunu dile getiren Plotinus, varlığın temeli olduğunu ancak hiçbir şeyin ona benzemediğini, varlığın kaynağı olmasına rağmen kendisinin varlık sayılmadığını belirtmekte ve Tanrı'nın varlığın oluşturucusu olduğunu ileri sürmektedir. Kelimenin tam anlamıyla mükemmel olan Tanrı'nın hiçbir şey istemediğini, hiçbir şeye sahip olmadığı halde herhangi bir şeye ihtiyacının da olmadığını belirten Plotinus, onun taşıdığını ve söz konusu ihtiyaçsızlık, mükemmellik ve cömertliğinin, kendisinden taşan kaynaktan farklı bir varlığın meydana gelmesine yol açtığını ileri sürmektedir. Meydana gelen bu yeni varlığın Tanrı'ya doğru dönerek

³⁰⁵ Mohammed Noor NABİ, "Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev. Osman Elmalı - H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2010), 221.

³⁰⁶ Plotinus, *The Enneads*, 106; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 95.

doyuma ulaştığını dile getiren Plotinus, doyuma ulaşan varlığın Tanrı'ya bakmasıyla akletme kabiliyeti kazandığını ve akıl olduğunu ileri sürmektedir.³⁰⁷

Plotinus'a göre Akl'ın ya da varlığın oluşması, Tanrı'nın iradesinin sonucu değildir. Söz konusu oluşumda taşan varlık etkin olduğundan, varlığın oluşturucusu kabul edilmekle beraber Tanrı eylemde bulunmamaktadır. Tanrı'nın etrafında oluşan ve bilinç kazanan varlıkla ilgilenmemesi, onun her türlü ihtiyaçtan müstağni olması sonucu herhangi bir şey aramaması ve sürekli kendine dönük olmasındandır.³⁰⁸ Merkezde sabit kabul edilen Tanrı'nın etrafında bulunan varlık, birleşmeye odaklanarak varlığının farkına varmış, bu fark ediş sonucunda Akıl olmuştur. Meydana gelen yeni varlığın akıl olmasının, yani bilfiil akletmesinin nedeni, Tanrı'yı idrak etmesi ve onu arzularak ona doğru yönelmesidir.³⁰⁹ Âlemi ezelf kabul etmesine rağmen sudûr sürecini bir yaratma gibi anlatan Plotinus, varlığın birlik olduğunu savunduğundan Tanrı'dan taşarak etrafında bulunan ancak birlikten uzak olan çoklukları var kabul etmiyor olmalıdır. Nitekim varlığın başlangıcı taşma değil, taşanların birleşmeye odaklanması sonucu varlığının farkına varmasıdır. Yaratılışı çağrıştırmasına rağmen âlemin ezelfliğine aykırı olmayan sudûr, Tanrı'nın oluşan varlıkla ilgilenmemesi ve kendine dönük kalmasıyla da yaratılış teorilerinden uzak kalmaktadır.

Varlığın Tanrı'dan sudûru zamanın kapsamında olmadığından zamanla gerçekleşen bir olay olmaktan uzak, daimî bir olgudur. Sudûrdan bahsedildiğinde kullanılan öncelik ve sonralık barındıran ifadeler mecazî anlamda kullanılmakta, kademe belirten atıflar, Tanrı'ya yakınlık anlamında hiyerarşik öncelik ve sonralığı belirtmek amacıyla dile getirilmektedir.³¹⁰ Nitekim sudûr süreci varlığın Tanrı'dan taşmasıyla son bulmamakta, hiyerarşik bir düzen takip ederek tüm varlıkların hayatlarını sürdürebilmeleri için akmaya devam etmektedir. Tanrı'ya yakınlığın baz alındığı hiyerarşinin en üst noktasında Akıl bulunmaktadır. Akıl Tanrı'dan sudûr olayının sonucunda ilk gerçekleşen varlıktır ve yine hiyerarşik düzen gereği, Tanrı'dan gelen akış ile diğer varlıklar arasındaki aracı konumundadır. Akl'ın Tanrı'dan gelenleri ilk kabul eden olması, en çok faydaya sahip olmasını sağlamakta ve derecesinin diğer

³⁰⁷ Plotinus, *The Enneads*, 549.

³⁰⁸ Plotinus, *The Enneads*, 539.

³⁰⁹ Émile Bréhier, *The Philosophy Of Plotinus*, çev. Joseph Thomas (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), 50-51.

³¹⁰ Remes, *Neoplatonism*, 46.

tüm varlıklardan yüksek olmasına sebep olmaktadır.³¹¹ Söz konusu hiyerarşiye göre Akıl'dan sonra Nefs gelmektedir. Nefs, Akıl'ın Tanrı'dan aldığı akışı tabiata aktaran ve âlemdaki her şeye yerleşme kabiliyetine sahip olan iki numaralı varlıktır. Sudûr, her varlığın üstündekinden aldığı faydalarla olgunlaşması ve söz konusu olgunlaşma sonucunda kendinden derece bakımından aşağıda bulunana fayda akıtması şeklinde gerçekleşmektedir.³¹² Tanrı'ya bağlı kalmaya devam eden Akıl, ondan taşan faydalarla yetkinleşmekte, yetkinliğiyle Nefs'i oluşturup onu beslemektedir. Aynı şekilde Nefs de Akıl'dan beslenerek âlemi oluşturmakta ve tüm bu varlıkların devamlılığı sudûrle mümkün olmaktadır.³¹³

2.1.2 Varlığın Yoktan Yararılmasında İlk İlet Emr

Tanrı'yı ilk illet kabul etmesine rağmen çevresindeki çoklu varlığın birleşerek bilinç kazanmasında ona rol biçmeyen Plotinus, varlığın ilk oluşumunda Tanrı'yı pasif bırakmakta, kendine dönük bir halde, varlıkla ilgilenmeden sabit durduğunu dile getirmektedir.³¹⁴ Âlemi ezeli kabul eden Plotinus'un varlığın oluşumuyla ilgili bu düşüncelerine karşılık Tanrı'nın tüm varlığı madde ve suretleriyle birlikte yoktan yarattığını savunan Sicistânî, ilk illet konusunda da Plotinus'tan ayrılmakta ve Tanrı'nın varlığa illet olduğunu reddetmektedir. Tanrı'nın illetliğini reddedince varlık için bir ilk illet bulmak durumunda kalan Sicistânî, batınî olmasının avantajından yararlanarak lafızdan kavram türetme yoluna gitmekte ve ilk illetin "Emr" (الأمر) olduğunu dile getirmektedir. Kur'an'da birden fazla ayette zikredilen³¹⁵ "...ona sadece ol der, o da hemen oluverir." (كن فيكون) ifadesindeki "Ol" (كن) emrini batınî bakış açısıyla yorumlayan Sicistânî, ol lafzına zahirden okuyan birinin görebildiğinden daha fazla anlam yüklemekte ve lafza Emr adıyla bir nevi şahsiyet kazandırmaktadır. Hiçbir şekilde bilgisine ulaşamayacağını iddia ettiği Tanrı'yı Emr aracılığıyla zihne yaklaştırmaya çalışan Sicistânî, Tanrı'ya izafe edemediği sıfat ve isimleri Emr'e hamletmektedir.³¹⁶ Emr'den ilk illet,³¹⁷ Tanrı'nın iradesi,³¹⁸ Tanrı'nın tek fiili,³¹⁹ ilim,

³¹¹ *Üsûlücyâ*, 270.

³¹² İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 257.

³¹³ Plotinus, *The Enneads*, 549-550.

³¹⁴ Plotinus, *The Enneads*, 105.

³¹⁵ el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82.

kelime, ibdâ‘ ve hak³²⁰ diye söz eden Sicistânî, Tanrı hakkında sadece ibdâ‘ üzerinden konuştuğundan, zikredilen isimleri ibdâ‘ ile ilişkilendirerek kullanmaktadır. Varlığın illeti olduğundan Sicistânî'nin ibdâ‘dan ayırmadığı Emr'in, varlığın yaratılması için ön şart hükmünde olan iradeden de ayrı düşünülmemesi, Emr'in Sicistânî'de iradenin kendisi olduğu şeklinde ifade bulmaktadır.³²¹

Tanrı hakkında selbî bile olsa konuşulamayacağını savunan Sicistânî, Tanrı'yı Emr üzerinden açıklamaya çalışmakta, Tanrı'dan ayrı olmadığını ileri sürdüğü Emr ile Tanrı arasında bir vasıtanın olmadığına yönelik iddiasıyla onu Tanrı ile birleşik kabul etmektedir.³²² Emr'i Tanrı'dan ayırmayan Sicistânî, ilk varlık kabul ettiği Akıl ile Tanrı arasında ikinci bir varlığın olmasını reddederek, Emr'e varlık olma yolunu kapatmakta, bu bağlamda Emr'in eys değil leys³²³ olduğunu dile getirerek Emr'i varlık kategorisinin dışında kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.³²⁴ Tanrı'nın illetliğini reddeden Sicistânî'nin Emr'i ortaya atmasının asıl sebebi ilk illet problemine çözüm üretmek olmakla birlikte, varlık Emr üzerinden Tanrı'yla ilişkilendirildiğinden Emr, Tanrı-varlık ilişkisini de açıklamaktadır. İlk varlık Akıl ile Tanrı arasında vasıta kabul edilen Emr'in varlık kategorisinin dışında gösterilmesi, ortaya atılan teorinin tutarlılığı açısından zorunluluk arz etmektedir. Emr'in varlık kabul edilmesinin, Akl'ın ilk varlıklığını engellemesinin yanı sıra, varlık sayılan Emr ile Tanrı arasında bir vasıtanın kalmaması sonucunu vereceğinden Tanrı-varlık ilişkisi problemi ortadan kalkmamış olacaktır. Akıl ile Tanrı'yı ilişkilendirmek için bir aracı kullanma zorunluluğu hisseden Sicistânî, Emr'in varlık sayılması durumunda, onunla Tanrı'yı ilişkilendirmek için başka bir aracıya ihtiyaç duyacaktır. Öte yandan Emr'in varlık kabul edilmesi, Akl'ın ilk

³¹⁶ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, “Tuhfetü'l-müstecibîn”, *Selâsu Resâilin İsmâ'iliyyetin*, ed. Arif Tamir (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983), 12.

³¹⁷ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 110.

³¹⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 111.

³¹⁹ Ebû Ya'kub es-Sicistânî, “Süllemü'n-necât”, *Abû Ya'qûb Al-Sijistânî and Kitâb Sullam Al-Najât*, ed. Mohamed Abualy Alibhai (Harvard University, 1983), 195-196.

³²⁰ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 151.

³²¹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 111.

³²² Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 71.

³²³ Kendisine varlık da yokluk da eklenebilecek zarfa “mümkün” denir. Mümkün için birinin yokluğu diğerinin varlığını gerektirmez. Mümkün, aynı anda ikisinin de olmadığı durumdur. Sicistânî ve bazı filozoflar “leys”i, mümkünin kendisine varlık ilişmeden önceki hali için kullanmışlardır. “Eys” ise mümkünin veya leysin varlık ilişmiş haline denir. Leys için yokluk, eys için varlık denebilirse de bu varlık ve yokluk mümkün bağlamında anlaşılmalıdır. Detaylı bilgi için bk. Erdem - Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risale’si”.

³²⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 71,134.

varlıklardan ikinciliğe düşmesine neden olacak ve Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu âlem anlayışı temelden değişecektir. Nitekim Yeni Eflâtunculukta olduğu gibi Sicistânî'nin âlem anlayışında da Akıl ilk varlık olarak en üst mertebede bulunduğu ve Tanrı'ya en yakın varlık olduğu için mükemmeldir. Akıl'ın varlık hiyerarşisinde ikinci sraya düşmesi mükemmelliğine zarar verecek, eksik olmasına yol açacaktır. Akıl'ın böyle bir konuma itilmesi, Sicistânî'nin ortaya koyduğu âlem anlayışının genel ilkelerine ve mantığına aykırı düşecektir. Emr'in varlık olmamasının gerekliliği, Sicistânî tarafından akıl çıkarımıyla da ifade edilmektedir. Akıl'ın tüm varlıkları kendisinde barındırma özelliğine sahip olduğuna dikkat çeken Sicistânî, söz konusu kapsamın tüm eysler için geçerli olduğunu, eys sayılması durumunda Emr'in de Akıl'ın sınırlarında ve tasarrufu altında yer alacağını dile getirmektedir. Akıl'ın kapsamı ve tasarrufunda bulunan Emr'in Akıl'a takaddüm etmesinin, dolayısıyla ona illet olmasının imkansızlığını vurgulayan Sicistânî, Emr'in varlık olmadığının altını çizmektedir.³²⁵

Emr'i varlık kategorisine dahil etmeyerek Tanrı-varlık ilişkisini onun üzerinden açıklayan Sicistânî'nin Emr'i leys kabul etmesi, Hamîdüddin Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) tarafından hatalı görülmüş ve eleştiri konusu yapılmıştır. Emr'in leys olması durumunda Tanrı'nın yaratmasının kapsamı dışında kalacağını dile getiren Kirmânî, Sicistânî'nin söz konusu iddiasının şirke yol açtığını savunmaktadır. Tanrı'nın tek müeyyis, onun dışındaki her şeyin de onun te'yisiyle eys haline gelmiş varlıklar olduğunu belirten Kirmânî'ye göre leys olan bir şeyin Tanrı'dan gayri olması kaçınılmazdır. Tanrı'dan gayri olan şeyin Tanrı ile birlikte kadim olması gerekmektedir. Kadim varsayılması durumunda Emr'in Tanrı'ya ortak kabul edilmesinin gerektiğini dile getiren Kirmânî, Emr'in leysliği iddiasının şirke sebebiyet verdiğini öne sürmektedir. Öte yandan Emr'in Tanrı'dan gayrılığı, Tanrı'nın ona takaddüm etmemesi sonucunu verdiğinden Tanrı'nın takaddüm etmediği Emr'in Akıl ile Tanrı arasında aracılığı ihtimal dışı kalmaktadır.³²⁶ Zikredilen delillerle Sicistânî'nin Emr düşüncesini çürütmeye çalışan Kirmânî, Emr'in aracılığını kabul etmemekte, ilk varlığın aynı zamanda Tanrı'nın fiili konumunda bulunan Akıl olduğunu savunarak Emr'i reddetmektedir.³²⁷

³²⁵ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 131.

³²⁶ Ahmed Hamîdüddin el-Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: Müessesetü'l-câmi'iyye, 1987), 50.

³²⁷ Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, 47.

Kirmânî'nin ifade ettiği sorunların farkında olan Sicistânî, Tanrı'nın ilk illet olarak kabul edilmesinin önüne geçmek için Emr'e ihtiyaç duymaktadır. Filozoflar, her varlığa illet gerekmesi sonucu ortaya çıkan illet zincirinin bir yerden başlaması gerektiği ön kabulünden hareketle, ilk illetin Tanrı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tanrı'nın herhangi bir yükleme konu olması mümkün olmadığından Sicistânî illetliği başka bir isme yani aracı bir özelliğe yükleme yoluna gitmiştir. Emr adını verdiği aracının eys olamayacağını delillendiren Sicistânî, Emr'in leysliğini, düşüncesinin tutarlılığını sağlamak amacıyla savunmak zorunda kalmıştır. Kirmânî'nin Emr teorisine karşı çıkmasının nedeni, leysi kabul etmemesi olmalıdır. Nitekim Kirmânî, leysin tasavvurunun imkansız olduğunu ileri sürmektedir.³²⁸ Varlığın imkan haline işarette bulunan leys, varlığın bilfiil varlık olmadan önceki halini temsil etmektedir. Varlığa da yokluğa da açık olan leysiyyet, mümkünin bilfiil varlık olmadan önceki konumu olarak da tarif edilmektedir.³²⁹ Sicistânî'nin Emr'e leysiyyet izafe etmesi ve onun illet olmasıyla Akl'ın bilfiil meydana geldiğini söylemesi, Emr'i mümkün kabul ettiğini göstermektedir. Yaratılıştan sonra Akıl'la bir olması da Emr'in kendisi olarak değil, Akl'ın hüviyeti adıyla bilfiil hale çıktığına işaret etmektedir.³³⁰

Emr'i açıklarken onun ifade açısından üç yönünün bulunduğunu belirten Sicistânî, bu yönleri yaratan, yaratılan ve ne yaratan ne de yaratılan katındaki yönler olarak sıralamaktadır. Sicistânî'ye göre "Onun emri, bir şeyi dilediğinde ona ol demesidir o da hemen oluverir." (إنما أمره، إذا أراد شيئاً أن يقول له، كن فيكون)³³¹ ayetinde geçen dilemek anlamındaki "irade" (أراد) Emr'in Tanrı katındaki, "ol" (كن) emri Nefs'in, "oluverir" (فيكون) lafzı ise Akıl ve Nefs çiftinden ortaya çıkan varlıkların katındaki yönünü oluşturmaktadır. Ayetteki sıralanışa göre irade Emr'e, Emr de ol emrine takaddüm etmektedir.³³² Emr denilen kavram bir yönüyle irade, bir yönüyle ol emri bir yönüyle de "oluş" (كون) olduğundan ayetteki sıralamaya göre önce irade, sonra ol emri sonra da oluş olarak tecelli ettiği sonucuna varılabilir. Tanrı katında harf, ses veya

³²⁸ Kirmânî, *Mecmû'etu Resâ'ili'l-Kirmânî*, 50.

³²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 342; Erdem - Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si", 95.

³³⁰ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 72.

³³¹ Yâsîn 36/82.

³³² Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 106.

harflerin birleşimi olmadığından Emr'in Tanrı katındaki yönünü irade olarak isimlendiren Sicistânî, Emr ile Akl'ı bir tutarken Nefs'i ol emrine karşılık görerek harflerin ruhanî âlemin aşağısında ortaya çıktığına dikkati çekmektedir. Ayetin devamındaki "oluverir"le, Akıl ve Nefs'in nikahından meydana gelen tüm varlıkların oluşmasının kastedildiğini savunan Sicistânî, Tanrı'nın tek bir hat üzerinden bilinebileceği düşüncesine bir kez daha vurgu yapmaktadır. Söz konusu hat, Tanrı'nın ibdâ'a karar verme kudretini temsil eden irade, ibdâ'ın gerçekleşmesi için illet olan Emr ve nihayet ibdâ'la meydana gelen varlıkların çoğalmasını sağlayan oluşla sonuçlanan, ibdâ'dan başka bir şey değildir. Sicistânî'nin ayete yaptığı yorumdan yola çıkarak Tanrı'nın iradesini ilk varlığa yöneldiğinde ona emir olarak tecelli ettiği, varlıkla birlikte devam ettirdiği süreçte oluş olarak isimlendirildiği sonucuna varılabilir.

Sicistânî'nin batınî anlamda Nefs'le özdeşleştirdiği ol emrini mertebe olarak Akıl'dan sonraya alması, harflerin Akl'a takaddüm ettiğini kabul etmemesindedir. Birden çoğun çıkışının imkansızlığını savunan Sicistânî'ye göre "kef" (ك) ve "nun" (ن) harflerinden oluşan "kün" (كن) kelimesi, Emr'in illet olmasıyla varlığı meydana getiren çift hükmündedir. Bunun nedeni iki harften oluşan "kün" (كن) kelimesinin çift olmasıdır.³³³ Sicistânî'nin Emr'i, "kün" (كن) emrinin illeti sayması, ilk bakışta kendine dönen bir emir izlenimi verdiği gibi anlaşılakta ancak ol emrini Emr'in ifade edilmesi şeklinde anladığı göz önüne alındığında, ifadenin Emr'in kendisinden sonra olduğu ve harfler dahil tüm varlığa takaddüm ettiği çıkarımı yapılabilir. Emr, Kelime ve Akl'ı tek bir şeymiş gibi kabul eden Sicistânî'nin, ol emrini varlık hiyerarşisinin ikinci basamağında bulunan Nefs'e karşılık göstermesinin nedeni budur. Emr'in yanı sıra ol emrinin de Akıl'dan önceye alınması, harflerin ve seslerin Akl'a takaddüm ettiği sonucuna götürdüğünden, Akl'ın ilk varlıklığına zarar verecektir. Bu nedenle Akl'ın kapsamında olması zorunlu olan ol emri, mertebe olarak Akl'ın aşağısında olmalıdır.

Emr ile Tanrı arasında bir vasıtanın olmadığını söyleyen Sicistânî, ilk varlık olan Akıl ile varlık saymadığı Emr'i neredeyse bir tutmaktadır. Sicistânî'ye göre Emr Tanrı'nın fiili, iradesi, ilmi konumundayken onun illet olmasıyla meydana gelen Akıl,

³³³ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 73.

Tanrı'nın ilk yarattığı varlık olması sebebiyle Emr'e çok yakın bir seviyededir. Bu yakınlık o derecededir ki Akıl ile Emr neredeyse birleşmiş ve aynileşmiştir.³³⁴ Emr ile Akıl'ın aynileşmesi düşüncesiyle Sicistânî hem Akıl'ın yüceliğini pekiştirmekte hem de varlık olmayan Emr'in, Akıl'ın var olmasıyla anlam kazandığını söylemeye çalışmaktadır. Emr'i bazen kelime bazen Akıl'la özdeşleştiren Sicistânî, Akıl'ın Allah'ın kelamı olduğunu³³⁵ dile getirmekle Emr, Akıl ve kelimenin aynı varlığın farklı isimleri gibi olduğunu ima etmektedir. Farklı isimleri ve farklı görevleri olmakla birlikte Akıl'ın yaratılış anından itibaren bir olan bu üç unsur, Sicistânî'nin düşüncesinde birbirlerinden ayrı idrak edilemeyecek kadar özdeş kabul edilmiştir.

Ebü'l-Kâsım el-Büstî, (ö. 420/1029) Sicistânî'nin selefi olan Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 332/943) de Emr konusunda konuştuğunu ileri sürmekte ve onun "Emr, Tanrı'nın eserlerinden bir eser, ışık kaynağından çıkan ışık gibidir." dediğini ileri sürmektedir.³³⁶ Böyle bir ifade kullanmış olması durumunda Nesefî'nin Plotinus'un sudûr teorisinden etkilendiği savunulabilir. Sudûru tarif ederken güneş örneğini veren Plotinus, varlığın Tanrı'dan, güneşten yayılan ışık gibi yayıldığını dile getirmektedir. Nesefî'nin Emr için ışık benzetmesini kullanması, Plotinus'un sudûr anlayışına Emr'i katarak sudûrda ya da yaratılışta Tanrı'nın iradesinin etkin olduğunu savunduğu yorumu yapılabilir. Öte yandan Nesefî'nin Emr'i Tanrı'nın etkisi saymasının âlemin kıdemini gerektirdiğini ileri süren Büstî, etkinin etkileyenle birlikte ezeli olmasının zorunlu olmasından yola çıkarak Nesefî'nin ifadesinin Emr'i cisim olmaya doğru götürdüğüne değinmekte, bunun da âlemin kıdemine yol açtığını belirtmektedir. Işığın ışık saçan cisimden fiil yoluyla ayrılmadığını ifade eden Büstî, ışık saçan cismin ışık yaymasının kendisi için bir zorunluluk olduğunu öne sürmektedir. Cüzün külden ayrıldığına dikkat çeken Büstî, Emr'in Tanrı'dan ayrılmasının onun cüzü olmasını gerektirmesinin yanı sıra ışık benzetmesinin Emr'in cisim olmasına yol açtığını belirterek Nesefî'yi âlemin kıdemini savunmakla suçlamaktadır.³³⁷ Nesefî'nin ışık benzetmesinden yola çıkan Büstî, Sicistânî'yi de hedef almakta, onun da bazı konularda âlemin kıdemine işaret eden çıkarımlarda bulunduğunu belirtmekte ancak Sicistânî'nin Emr görüşünden söz

³³⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 132.

³³⁵ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 167.

³³⁶ Büstî, "Keşfu esrâri'l-Bâtuniyye", 231.

³³⁷ Büstî, "Keşfu esrâri'l-Bâtuniyye", 231.

etmemektedir.³³⁸ Büstî'nin Sicistânî'yi Emr üzerinden hedef almamasının nedeni, Sicistânî'nin güneş ışığı benzetmesine karşı olması ve yaratmanın irade dışında gerçekleşmiş olduğu düşüncesini reddetmesiyle ilgili olmalıdır.³³⁹

Emr'i farklı bir açıdan ele alan Ebû Hâtim er-Râzî (ö.322/933-34), diğer dâîlerin aksine, Emr için illet değil "sebeb" ismini kullanmaktadır. Öncelikle Kur'an'da geçen ol emrine atıfta bulunan Ebû Hâtim, Emr'in "ol" (كن) kelimesi olduğunu, bu kelime ile Allah'ın bütün varlıkları yarattığını savunmaktadır. Sebebin, bir şeyin yerine kullanılan şey anlamına geldiğini söyleyen Ebû Hâtim, Arapçada bir şeyin, sebebiyle isimlendirildiğini de dile getirmektedir. Arapların yağmurun gökten yağması nedeniyle yağmur için "gök" dediklerini belirten Ebû Hâtim'e göre bu durum göğü yağmurun sebebi yapmaktadır. (و انزلنا السماء عليهم مدرارا) "Kendilerine bol yağmur indirdik."³⁴⁰ Ayetini delil gösteren Ebû Hâtim, ayette geçen (سما) "gök" lafzının mecazi olarak yağmur anlamında, yağmurun sebebi olduğu için de onun yerine kullanıldığını ileri sürmektedir. Sebebin bir şeyin yerine ikame edilen şey olması bağlamından yola çıkan Ebû Hâtim, (من يطع الرسول فقد اطاع الله) "Kim Peygamber'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur."³⁴¹ ve (ان الذين يبایعونك انما يبایعون الله) "Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar."³⁴² ayetlerinde, Allah'ın Hz. Peygamber'i kendi yerine koyduğunu, onu kendi ismiyle isimlendirdiğini savunarak Hz. Peygamber'in Allah'ın sebebi olduğunu ileri sürmektedir. Ayetlerden örnekler vererek Emr'in din, söz, azap, kıyamet, vahiy ve kaza anlamlarında kullanıldığını ve bu anlamlarla tefsir edildiğini, tereddüde düşülmesi durumunda "sebeb" anlamına dönülebileceğini belirten Ebû Hâtim, Allah'ın tüm yaratılanları Emr'iyle yaratmasının, Emr'in her şeyin sebebi olmasına yol açtığını dile getirmektedir.³⁴³ Ebû Hâtim'in sadece tefsirlerde geçen bu kelimeler için değil, her şey için Emr denebileceğini, Emr'in her şeyin sebebi olduğunu söylemesi Sicistânî'nin

³³⁸ Büstî, "Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye", 233.

³³⁹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 112.

³⁴⁰ el-En'âm 6/6 Elimizdeki mushafta ayet (و ارسلنا السماء عليهم مدرارا) şeklindeyken Râzî'nin metinde (و ارسلنا) lafzı yerine (انزلنا) kullanılmıştır. Açıklamalarında da aynı ifade kullandığından bunun yazım yanlışı olma ihtimali yoktur.

³⁴¹ en-Nisâ 4/80.

³⁴² el-Fetih 48/10.

³⁴³ Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 1/255-258.

Emr'in her varlıkta etkin olduğu fikrini çağrıştırsa da arada büyük bir farklılık vardır. Yeni Eflâtuncu bakış açısıyla konuyu ele alan Sicistânî'nin felsefî yaklaşımına karşılık Ebû Hâtim, Emr'i ayetlerden ve emr kelimesinin anlamlarından yola çıkarak yorumlamıştır.

Nesefî ve Ebû Hâtim'den sonra Kirmânî'nin Emr görüşüne bakıldığında Sicistânî'nin bu konuda yalnız kaldığı ortaya çıkmaktadır. İsmâilî imamlara atıfta bulunan Kirmânî, Allah'ın Emr'le şeyleri yoktan var ettiğini söylediklerini belirtmekte, Emr'i tamamen inkar etmese de onun aracılığını reddetmektedir. Emr'in eys olması durumunda Akl'ın kapsamına gireceğini, bu nedenle Akl'a takaddüm etmesinin mümkün olmadığını dile getiren Kirmânî, sonuç olarak ne illet ne de aracı olabileceğini savunarak Emr'in eys olmasına karşı çıkmaktadır. Leys olmasının daha vahim bir sonuç doğuracağını iddia eden Kirmânî, Emr'in leys olmasının müeyyes (eys haline getirilmiş) olmadığını gösterdiğini, müeyyes olmayanın da ya Tanrı ya da ondan gayrı olmasının zorunlu olduğunu ortaya atarak Tanrı olmadığını göre Emr'in Tanrı'dan gayrı olduğu çıkarımını yapmaktadır. Tanrı'nın kendisinden gayrı olan Emr'e ne takaddüm ettiğinin ne de onu ortaya çıkardığının savunulabileceğini belirten Kirmânî, Sicistânî'nin ortaya koyduğu anlamda Emr'i inkar etmekte, Emr için leys demesinin şirki çağrıştırdığını, gizli şirk kapsamına girdiğini savunmaktadır. Eysten olmayan anlamına gelen leysin Tanrı'dan olmadığı, bu durumda leys denilen şeylerin Tanrı ile birlikte ezeli olduğu ön kabulüne dayanan Kirmânî, Sicistânî'nin Emr fikrinin sakıncalı olduğunu savunmakta ve mezhep mensuplarını bu yanlış görüşe inanmamaları konusunda uyarmaktadır.³⁴⁴

2.1.3 Varlığın Oluşumunda Yoktan Yaratma ve Sudûrun Karşılaştırılması

Plotinus'un sudûr teorisine göre varlıkların meydana gelmesinde Tanrı bir etkinlikte bulunmamakta, mükemmel Tanrı'dan taşarak etrafına saçılanların kendilerinin farkına varıp birleşmeleri varlık düzeyine çıkmalarını sağlamaktadır. Tanrı'nın etrafındakilerin birleşerek varlığa çıkması onun tarafında değil, varlık tarafındaki bir etkinliğin sonucudur.³⁴⁵ Sicistânî'nin Emr teorisinin sudûrdan ayrılan en önemli yönü,

³⁴⁴ Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, 49-50.

³⁴⁵ Plotinus, *The Enneads*, 541.

Tanrı'nın varlığı yoktan yarattığı kabulüdür.³⁴⁶ Sudûrda varlık, bir taşma sonucu varlığının farkına varmakla var olurken Sicistânî, Kur'an'a uygun bir şekilde Tanrı'nın alemi yoktan var ettiğini savunarak Emr'i, varlığa çıkan ile yaratan Tanrı arasında aracı konumuna oturtmaktadır. Öte yandan Sicistânî de sisteminde yukarıdan aşağıya doğru bir akışa yer vermekle birlikte söz konusu akış ilk yaratmanın dışında gerçekleştiğinden Plotinus'unkinden farklılık arz etmektedir. Sicistânî'ye göre Tanrı tüm varlıkları madde ve suretleriyle birlikte yoktan yaratmış, yaratılan tüm bu varlıklar Akıl'da muhafaza edilmiştir. Sicistânî'nin akışı, Tanrı'nın yarattığı kuvve halindeki varlıkları fiil haline çıkarma kudretine sahip olan Akıl'da başlamakta ve Plotinus'un savunduğuna benzer şekilde tüm varlıkların devamlılığı için en aşağı varlığa kadar devam etmektedir.

Plotinus'un ortaya attığı sudûr teorisinde Tanrı'dan taşma sonucu varlığın meydana gelmesi, taşan varlığın Tanrı'nın kendisi veya onun parçası olma düşüncesini çağrıştırmaktadır. Tanrı'nın varlıktan ayrı olduğunu savunan Plotinus böyle bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına kaynağın Tanrı olmasına rağmen varlığın farklı olduğunu iddia etmektedir. Plotinus'a göre basit olduğu için içinde bir şey barındırmayan Tanrı, mükemmel olduğu için de herhangi bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Onu her türlü ihtiyaçtan müstağni kılan mükemmelliği sonucu ortaya çıkan aşırı bolluk, taşan şeylerden farklı bir şey üretmektedir.³⁴⁷ Plotinus'un varlığı Tanrı'dan taşırmasına rağmen, oluşan varlığın farklı bir şey olduğunu vurgulamaktaki amacı, kuşkusuz yeni oluşan varlığı Tanrı'dan ayırma çabasıdır. Tanrı ile âlemin tek bir şey olduğu fikrini savunarak panteizmden kurtulan Plotinus'un Tanrı'yı varlığın kaynağı olarak alması ve onun her şeyde bulunduğunu ima etmesi,³⁴⁸ klasik anlamda olmasa da panteizme yakın görüşe sahip olduğunu göstermektedir.³⁴⁹ Emr'i reddetmesine rağmen ilk yaratılışta sudûrun değil ibdâ'nın geçerli olduğunu savunan Kirmânî, âlemin sudûrla var olduğunu iddia etmenin onu Tanrı'nın parçası yapacağını ileri sürmektedir. Plotinus'un Tanrı'dan taşanların ondan farklı bir varlık meydana getirdiğine yönelik fikrini kabul etmeyen Kirmânî, sudûr sürecinde taşan şeylerin kaynakla aynı cinsten

³⁴⁶ Plotinus'un sudûrunun yaratmaya benzediği yönünde iddialara da rastlanmakla birlikte araştırmanın kapsamı dışında kaldığı için burada bu tartışmalara değinilmeyecektir. Detaylı bilgi için bk. Brandon Zimmerman, "Does Plotinus Present a Philosophical Account of Creation", *The Review of Metaphysics* 67/1 (2013), 73.

³⁴⁷ Plotinus, *Enneads V*, çev. A. H. Armstrong (London: Harvard University Press, 1984), 59.

³⁴⁸ A. H. Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind* 46/181 (1937), 62.

³⁴⁹ Eduard Zeller, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 341; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 59.

olmasının zorunlu olduğunu, güneş ışıklarının güneşle aynı cinsten olması örneğiyle açıklamakta ve yaratılışın ibdâ' ile gerçekleştiğini öne sürmektedir.³⁵⁰

Sudûrun anlaşılmasını güçleştiren taşmanın nasıl gerçekleştiğinden ziyade birden çok olanın nasıl çıktığı problemidir. Bir olan Tanrı'nın bölünmesi söz konusu olmadığından varlığın ondan ayrıldığı veya onun cüzü olduğu savunulamamaktadır. Tanrı'nın varlığa takaddüm ettiğini dile getirerek varlık ve Tanrı'nın bir sayılmasının önüne geçen Plotinus, bu ifadesiyle panteist olmadığını da ortaya koymuş olmaktadır. Sudûrun gerçekleşmesi ve Akl'ın ortaya çıkması konusunda detaylıca bilgi vermesine³⁵¹ rağmen birden çoğun nasıl çıktığı sorununu çözemediği iddiasına³⁵² karşılık Inge, Plotinus'un sorunun farkında olduğunu ancak sudûr doğru anlaşıldığında böyle bir sorunun ve eleştirinin yersiz olduğunu dile getirmektedir. Birçok bilim insanı ve filozofun Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığı konusuna çözüm bulamadıklarını belirten Inge, sudûrda Tanrı'nın âlemin yaratıcısı olarak sunulmadığına, rolünün bu olmadığına değinerek çokluğun oluşmasının Tanrı'dan ayrı bir şey olduğunu söylemekte ve birden çoğun çıkışının ifade edilememesinin Plotinus için bir eksiklik olamayacağını öne sürmektedir.³⁵³

Plotinus'un görüşlerini büyük oranda benimsemesine rağmen ilk yaratmada sudûru kabul etmeyen Sicistânî, Emr düşüncesini ortaya atmakla sudûrdaki sorunlardan uzak kalmaya çalışmıştır. Varlığın Tanrı tarafından Emr vasıtasıyla yoktan yaratıldığını savunmakla maddenin ezeliğini dışarıda bırakan Sicistânî, Tanrı'nın iradesini devreye sokarak yaratmayı Tanrı'ya dayandırmaktadır. Sudûr anlayışında, Tanrı varlığın illeti sayılırken Tanrı yerine Emr'i illet kabul eden Sicistânî, Tanrı'nın illet sayılması durumunda fiiliyle aynı şey olacağını belirtmekte ve Tanrı'nın illetliğini kesin ifadelerle reddetmektedir.³⁵⁴ Konuya irade üzerinden yaklaşan Sicistânî'ye göre Tanrı'nın iradesinin varlığı, yaratmanın gerçekleşmesi için emrettiğini ortaya koymakta, böylece Emr'in illetliği kanıtlanmaktadır. Tanrı'nın iradesinin reddi ise yaratmanın ondan, sıcaklığın ateşten çıkması gibi bilinçsizce çıktığı anlamına gelmektedir. Tanrı'nın illet

³⁵⁰ Ahmed Hamîdüddîn el-Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: Darü'l-Endelüs, 1983), 171.

³⁵¹ Plotinus, *The Enneads*, 541,549.

³⁵² Weber, *Felsefe Tarihi*, 113.

³⁵³ Inge, *The Philosophy of Plotinus* 2, II/119.

³⁵⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 96-97.

olduğunu iddia edip iradesini reddedenler, sıcaklığın ateşin kendisi olması gibi yaratma fiiliyle Tanrı'yı aynı şey kabul etmiş olmaktadır.³⁵⁵

Varlığı yaratılmasının bir amacının olup olmadığını sorgulayan Sicistânî, her şeyden müstağnî olan Tanrı'ya amaç izafe etmeyi uygun bulmadığından yaratılışın bir amaca dayandırılmasına karşı çıkmaktadır. Yaratılışta Tanrı için bir fayda veya zararın söz konusu olmadığını belirten Sicistânî, fayda ve zararın ihtiyaç belirtisi olduğunu, ihtiyacın da eksikliği tamamlamak veya fazlayı gidermek anlamına geldiğini dile getirmektedir. Tanrı'nın mükemmel olmasının ona eksiklik ve fazlalık izaf edilmesine engel olduğunu söyleyen Sicistânî, Tanrı'nın varlığı bir amaç veya sebeple gerçekleştirilmesinin mükemmelliğine zarar vereceğini ileri sürerek Tanrı'nın bundan münezzehe olduğunu belirtmektedir.³⁵⁶ Plotinus âlemin varlığını Tanrı'nın varlığına, Tanrı'nın taşmasını ve bilinmesini de âlemin varlığına bağlamakla birlikte Tanrı'nın taşmak veya bilinmek için âlemi var ettiğini veya âlemin amacının bu olduğunu söylememektedir.³⁵⁷ Plotinus'tan sonra, belki de onun bu sözlerinin etkisiyle Tanrı'nın âlemi bilinmek için yarattığı ortaya atılmış olsa da Plotinus böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Onun sudûrunda yaratılış veya varlığın oluşumu tek taraflı gerçekleşmekte, Tanrı söz konusu yaratılışla ilgilenmemektedir.³⁵⁸

Varlık ile Tanrı arasında hiçbir benzer ve ortak yönün olmadığını ısrarla vurgulayan Sicistânî, Tanrı'nın varlığı yoktan yarattığını savunmakla, Plotinus'un varlığın Tanrı'dan taşmasına rağmen ondan ayrı bir şey olduğu düşüncesindeki anlaşılma güçlüğüne de aşmış bulunmaktadır. Plotinus'un etkisiyle Tanrı'yı varlık alanının dışında kabul eden Sicistânî, Tanrı'nın varlığı yaratmasından sonra da bu konumunu korumakta, onu varlıkla ortak olabilecek her şeyden uzak tutmayı başarmaktadır. Tanrı'yı varlık alanının dışında tutmanın yanı sıra Emr'i illet saymakla Tanrı'nın pasif addedilmesinin de önüne geçen Sicistânî'ye göre Emr sadece ilk yaratmada ortaya çıkıp yok olan bir fiil değil, bütün yaratmalarda illet olmaktadır. Yaratmanın kademeliliğine rağmen bütün varlıkların yaratılmasında Emr'in illet olmaya devam ettiğini savunan Sicistânî, Akl'ın yaratılmasından insanın var olmasına kadar her varlıkta Tanrı'nın Emr'iyle etkin olduğunu ileri sürmektedir. İletin ma'lûlünde etki

³⁵⁵ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 111-112.

³⁵⁶ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 115.

³⁵⁷ Plotinus, *The Enneads*, 565.

³⁵⁸ Inge, *The Philosophy of Plotinus* 2, II/121.

bıraktığı ilkesinden hareketle Emr'in her varlıkta bulunduğunu dile getiren Sicistânî,³⁵⁹ bu ifadeleriyle, Aristo'dan Plotinus'a kadar Tanrı'yı pasif bırakan görüşleri reddetmiş olmaktadır.

2.1.4 İlk Varlık: Akl'ın Yaratılışı

Sicistânî'ye göre ilk yaratılan varlık Akıl'dır. Akl'ın yoktan ve örneksiz yaratıldığını belirten Sicistânî, onun bu şekildeki yaratılışı için "ibdâ'" terimini kullanmaktadır. Akıl'dan sonraki varlıkların farklı bir şekilde yaratıldığını savunan Sicistânî, diğer yaratmalar için değil, sadece bu ilk yaratma için ibdâ' demektedir.³⁶⁰ Bütün varlıkların Tanrı tarafından, madde ve suretleriyle birlikte, bir defada yaratıldığını dile getiren³⁶¹ Sicistânî'nin Akl'a ilk varlık demesinin sebebi, onun söz konusu yaratmadaki yerinin farklılığındandır. Nitekim Akl'ın yaratılması, her şeyi içinde barındıran bir yaratmadır.³⁶² Madde ve suretleriyle bir defada yaratılan varlıklar, Akl'ın kapsamı içinde yaratılmıştır. Akıl dahil tüm varlıklar bir defada yaratılmış olmalarına rağmen Akıl, zamansal olmayan anlamda, diğerlerine takaddüm etmiş ve diğer varlıkların var olmaları için illet olmuştur. Burada Akıl için sadece kendisinden sonraki varlığın değil de tüm varlıkların illeti olduğunun söylenmesinin sebebi, Akl'ın ilk varlık olmasının yanı sıra, diğer tüm varlıkları kapsamasıdır. Öte yandan Akl'ın varlıklara illet olması, Emr'in illetliğine zarar vermemektedir. Gerek Emr'in varlık sayılmaması, gerekse ibdâ'dan sonra Akl'ın hüviyeti konumunda onunla birleşmesi, Akl'ın varlıklara illet olmasının bir çelişkiye yol açmamasını sağlamaktadır.

Tanrı'nın birliğinin sayı anlamında olmadığını belirten Sicistânî, Akl'ın, sayıların ilki olan bire benzediğini söylemektedir. Sayı anlamındaki birin önüne hiçbir sayının geçemeyeceğini, aynı şekilde ne ruhanî, ne de cismanî hiçbir varlığın Akl'a takaddüm edemeyeceğini dile getiren Sicistânî, diğer tüm sayılar birden çıktığı gibi akılla kavranabilen her şeyin Akıl vasıtasıyla Akıl'dan çoğaldığını ileri sürmektedir. Bir sayısının kendisinden sonraki sayıların illeti olması gibi Akl'ın da tüm varlıkların illeti konumunda bulunduğunu ifade eden Sicistânî, birin her sayının içinde bulunduğunu on sayısında on adet, bin sayısından bin adet birin mevcut olduğu şeklinde dile getirmekte,

³⁵⁹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 70.

³⁶⁰ Walker, *Early Philosophical Shiism*, 41.

³⁶¹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 146.

³⁶² Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 79-80.

ne kadar büyük olursa olsun sayıların bire dayanması gibi varlıkların Akl'a dayandığını ileri sürmektedir.³⁶³ Sicistânî'nin sayılarla ilgili yorumlarına bakıldığında âlemin temelini sayılara dayandırarak her varlığı sayılarla ilişkilendiren ve bu sayıların özünün bir olduğunu savunan Pisagorculardan etkilendiği tahmin edilebilir.³⁶⁴ Öte yandan Sicistânî'nin düşüncelerini Plotinus'un etkisinde geliştirdiği göz önüne alındığında söz konusu etkiyi, yine Pisagorculardan olmakla birlikte Plotinus üzerinden almış olabileceği de ihtimaller arasında zikredilmelidir.

Varlığın bir defada yoktan yaratıldığını dile getiren Sicistânî'ye göre bu yaratma nihai yaratma değil, varlığın yokluktan kuvve haline çıkışı anlamındadır. Sicistânî'nin, varlığın bir defada yaratıldığını savunmasına rağmen kademeli yaratmadan bahsetmesinin ve ilk yaratma için *ibdâ'* diğerleri için yaratma (خلق) terimlerini kullanmasının sebebi de budur. İlk yaratma, Emr'in illet olmasıyla gerçekleşen, Akl'ın kuvve ve fiil halinde yaratıldığı yaratmayı belirtmektedir. İkinci yaratma Akl'ın aracılığıyla, Nefs'in ondan yayılması ve ona eş/zevce olmasıyla sonuçlanan yaratmadır. Üçüncü yaratma ise ilk iki yaratmanın aracılığıyla meydana gelen ve mürekkebe varlıkların oluşmasını sağlayan yaratmadır.³⁶⁵ Sicistânî'nin değindiği bu kademeli yaratma, zamanın geçmesiyle yaratmaların gerçekleştiği anlamına gelmemekte, Tanrı'ya yakınlık anlamında hiyerarşik bir sıralamanın söz konusu olduğunu göstermektedir. Akıl ile Nefs'in yaratılmaları arasında zamanın geçtiği kabul edildiğinde, zamanın Akıl'dan önce var olduğu sonucu elde edilebilir. Zaman varlık kabul edildiğinden onun Akl'a takaddüm etmesi, Akl'ın ilk varlık olması düşüncesine aykırıdır. Akl'ın diğer tüm varlıklara takaddüm etmesi, onun fiil halinde yaratılan ilk varlık olmasından kaynaklanmaktadır. *İbdâ'*ın kusursuz olduğunu dile getiren Sicistânî, varlıkların tamamının Tanrı tarafından bir defada yaratıldığı konusunda ısrar etmekte, aksi halde *ibdâ'*ın eksik olacağını dile getirmektedir.³⁶⁶

Varlıkların tam ve eksik olmalarının yaratılmalarındaki sıraya bağlı olduğunu belirten Sicistânî, varlık hiyerarşisinde önce gelen varlığın sonrakine illet olmasının, öncekilerin üstünlüğüne yol açtığını öne sürmektedir. Sicistânî'ye göre her varlık, bir

³⁶³ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 80.

³⁶⁴ Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe* (Marmara Üniversitesi, Doktora, 2001), 25.

³⁶⁵ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 59; Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 42.

³⁶⁶ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 120.

öncekinden etki barındırmakla beraber ondan daha az mükemmeldir. Emr'in illet olmasıyla ortaya çıkan Akıl, ilk varlık olması sebebiyle olabilecek en mükemmel varlıktır.³⁶⁷ Gerek Tanrı'ya en yakın varlık olmasından, gerekse Tanrı'yla arasına herhangi bir varlığın, dolayısıyla da mesafenin girmemesinden Akıl, mükemmellikte varlıkların en üstünüdür. Varlık olmadığı için Emr, Tanrı ile Akıl arasında vasıta olsa da bu bir mesafe anlamına gelmemekte, Akıl'ın ilk varlık olmasına engel olmadığı gibi mükemmelliğine de zarar vermemektedir. Akıl'dan sonra gelen Nefs, ikinci varlık olması bakımından ilk varlığa göre eksiklik barındırmakta ve varlığını devam ettirmek için ona ihtiyaç duymaktadır. Bunun göstergesi olarak Sicistânî Akıl'a önceki, öne geçen anlamında "Sabık", Nefs'e ikinci derecede olan anlamında "Tali" demektedir.³⁶⁸

Kuvve halinde var olmayanın fiil halinde ortaya çıkamayacağı ilkesinden hareketle her varlığın kuvve halinde bulunup fiil haline çıkmayı beklediğini dile getiren Sicistânî, Akıl'ın söz konusu ilkenin tek istisnası olduğunu savunmaktadır. Akıl'dan sonraki yaratmalar, varlığın kuvveden fiile çıkmasıyla gerçekleşirken onun yaratılması, kuvve ve fiil olarak yoktan var edilme şeklinde gerçekleşmiştir. Akıl'ın yaratılmasının diğer varlıklarınki gibi kuvveden fiile geçiş olarak kabul edilmesinin Tanrı'nın yaratıcılığına zarar vereceğini ileri süren Sicistânî, Akıl'ın kuvve ve fiil olarak yoktan yaratılışının reddinin, Tanrı'nın yoktan yaratma kudretini, kuvveden fiile çıkarma kudretine indirgemek anlamına geleceğini belirtmektedir. Akıl'ın kuvve ve fiil halinde yaratılması, ona diğer tüm varlıklardan üstün olma özelliği tanımaktadır. Kuvve halindeki varlığın eksik olduğunu dile getiren Sicistânî, varlığın fiil halinde ortaya çıktıktan sonra tamlığa ulaşabildiğini, bu nedenle Akıl'ın fiil halinde yaratıldığı için en başından beri kamil olup eksik bir dönem geçirmediğini öne sürmektedir. Akıl dışındaki hiçbir varlığın fiilinin kuvvesinin önüne geçmesinin düşünülemeyeceğini belirten Sicistânî, bu sıfatı haiz tek varlığın, kuvve ve fiil olarak, bir bütün halinde ortaya çıkan Akıl olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁹

Akıl'ın yaratılması konusunda kötülük (şer) problemine de değinen Sicistânî, ne ilk yaratma, yani ibdâ'da ne de Akıl'da kötülüğün varlığını kabul etmektedir. Ona göre ibdâ' saf hayırdır/iyiliktir. Cevherinde kötülük barındırmayan Akıl'ın ne zatı ne de

³⁶⁷ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 156.

³⁶⁸ Sabık, geçen, önceki; tali, ikinci derecede olan, ikincil anlamlarına gelmektedir.

³⁶⁹ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 88-89; Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 13-14.

eyleminde kötülükten söz edilebileceğini dile getiren Sicistânî, Akıl'dan sonra gelen ve Akıl'ın kendisine bakmasıyla meydana gelen Nefs'in bir yanının kötülüğe müsait olduğunu belirtmektedir. Söz konusu kötülüğün Akıl'ın nazarıyla değil Nefs'in eylemiyle ilgili olduğunu belirten Sicistânî, başkasına, yani Akıl'a muhtaç olmasının Nefs için kötülük anlamına geldiğini ancak bu kötülüğün ibdâ'ı veya Akıl'ı etkilemediğini ifade etmektedir. Akıl'ın aşağısında konumlanan kötülüğün, Nefs'in zatında değil de amelinde olması, Akıl'a ve onunla özdeş kabul edilen ibdâ'a bulaşma ihtimalini dışarıda bırakmaktadır. İlk yaratmada herhangi bir şekilde mevcut olmayan kötülüğün Tanrı'dan kaynaklanmadığını belirten Sicistânî, ondan gelenlerin saf iyilik olduğunu ortaya koymaktadır.³⁷⁰

Tanrı ile Akıl arasında bir varlığın olmasını kabul etmeyen Hamîdüddin Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra), Sicistânî gibi Emr'in varlık dışı sayılmasını benimsemek yerine, ibdâ' da herhangi bir aracıya ihtiyaç olmadığını savunmaktadır. İbdâ'ı açıklarken Tanrı'nın ilk fiilinin Akıl olduğunu ileri süren Kirmânî, Tanrı'yı bu fiilin faili olarak isimlendirmekten kaçınmaktadır. Tanrı için fail demenin uygun olmayacağını belirten Kirmânî, Akıl'ı hem fiil sonucu ortaya çıkan varlık hem de fiilin kendisi kabul etmektedir.³⁷¹ Kirmânî'ye göre ilk varlık olan Akıl hem fiil, hem de mef'ûlken hakkında konuşmanın uygun görülmediği Tanrı'nın failliğinden söz edilememektedir. Akıl'ın varlığının kendiliğinden olmadığına da değinen Kirmânî, Akıl'ın Tanrı tarafından, sudûrla değil ibdâ'yla yaratıldığını öne sürmektedir.³⁷² Kirmânî bu görüşüyle Akıl'ın yaratılması konusunda Sicistânî'yi desteklemekte ancak Emr'i aradan çıkarmakla da ondan ayrı düşmektedir.

2.1.5 İlk İlet ve İlk Varlık Olarak Emr-Akıl İlişkisi

Emr'i yaratmanın, diğer adıyla ibdâ'ın gerçekleşmesi için ilk illet sayan Sicistânî, ibdâ' sonucu yaratılan ilk varlık ve ilk ma'lûlün Akıl olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiğinden ibdâ'ın Tanrı'nın fiili olması, Akıl'ın yaratılmasında Tanrı-Emr-Akıl sıralamasının oluşmasına yol açmaktadır. Fâil-illet-ma'lûl şeklinde de ifade edilebilen sıralamada arada bulunan Emr, Sicistânî'ye göre Tanrı'dan ayrı değilken Akıl'la da neredeyse birleşmiştir. Bu birleşme, Akıl'ın bütün

³⁷⁰ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 130-131.

³⁷¹ Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, 47.

³⁷² Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 171.

varlığı barındırması sonucu, ona takaddüm eden Emr ile aralarına girebilecek başka bir varlığın bulunmaması nedeniyle kaçınılmazdır. Aralarına başka bir varlığın girebilmesi varsayımı, Akl'ın ilk varlık olma özelliğini sonlandıracaktır. Hiyerarşisinin en üst sırasında bulunan Akıl ile Tanrı arasına bir varlığın girmesi, Akl'ın Tanrı'dan söz konusu varlık mesafesince uzaklaşmasına neden olacak, uzaklaşmanı yanı sıra ilk olma özelliğini yitiren Akıl, mükemmelliğini kaybedecektir.³⁷³ Gerek Akl'ın yüceliğine zarar gelmesinin önlenmesi, gerekse üstünde bir varlık tasavvurunun, onun üstünde de bir varlığın olması gibi sonsuz bir döngüye yol açması nedeniyle Emr-Akıl yakınlığı, Sicistânî'nin sisteminde büyük önem arz etmektedir. Bu önemi vurgulamak adın bu ikisinin ibdâ'dan sonra bir olduklarını, Emr'in Akl'ın hüviyyetine büründüğünü dile getiren Sicistânî, zaman zaman söz konusu iki ismi birbirinin yerine kullanabilmektedir.³⁷⁴

Emr'in amacı, varlığın ortaya çıkmasına illetlik yapmak olduğuna göre, varlık bir bütün olarak Akıl olduğundan, ibdâ'ıyla birlikte, Emr görevini yerine getirmiş olmakta ve onunla birleşmekte, bu birleşme sonucunda da hüviyyeti gibi olmaktadır.³⁷⁵ Hüviyyet varlıkların sahip olduğu özelliklerle diğer varlıklardan ayrılmaları anlamına geldiğinden,³⁷⁶ Akl'a illet olan Emr, onun var olmasını, varlığıyla ayrılmasını, yani kendine has bir varlık kazanmasını sağladığı için bir çeşit hüviyyeti gibi olmaktadır. Varlık olmadığı ve Akl'a takaddüm ettiği için onun kapsamına girmesi mümkün olmadığından, Sicistânî Emr'in hüviyyeti olduğunu söylemek yerine, hüviyyeti gibi olduğunu ifade etmektedir.

Akl'ın mükemmelliğine zarar gelmemesi için azami gayret gösteren Sicistânî, ilk varlık olması konusunda dikkatli davranmaktadır. Akl'a illet olan Emr varlık olmadığından, yazılabilen ve ifade edilebilen "ol" (كن) emriyle aynı şey değildir. Ol emrinin varlık kategorisinde bulunması, Akl'ın ona takaddüm etmesini gerektirmektedir. Bu nedenle ol emrinin Emr'le aynı kabul edilmesi, harflerin ve seslerin Akl'a takaddüm etmesini gerektirdiğinden Akl'ın ilk varlıklığı ve mükemmelliği zarar görmektedir. Belki de bu nedenle Allah'ın kelimasının Akl'ın kendisi olduğunu ileri süren Sicistânî, "Varlık, 'ol' (كن) ile meydana geldi ama bütün varlık ortaya çıktığında henüz 'nun' (ن) ortaya

³⁷³ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 131-133.

³⁷⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 82,87.

³⁷⁵ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 72.

³⁷⁶ Ali Durusoy, "Hüviyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

çıkılmamıştı." sözüne atıf yapmakta, Akl'ı söz anlamında olmayan ve Emr'le aynı kabul edilen kelime ile özdeşleştirmektedir. Hz. İsa için kullanılan Allah'ın kelimesi ifadesine de değinen Sicistânî, peygamberlerin, Akl'ın dünyadaki yansıması olduğunu söyleyerek asıl kelimenin Akıl olduğunu vurgulamaktadır.³⁷⁷

Emr-Akıl ilişkisi Sicistânî'de hitap-muhatap açısından da işlenmektedir. Tanrı'nın hitabı, ona layık bir muhatap gerektirmektedir. Tanrı'nın hitabı akletmeyene yöneltmesi muhal olduğundan, Akıl cevheri dışında onu almaya hiçbir varlık güç yetirememektedir. Emr'in ruhanî âlemlerle ilgili olması, sözle ifade edilen ol emrinin akledenlere yönelik olması sonucunu doğurmaktadır. Tanrı'nın akıl sahibi olmayanlara hitap etmesinin imkansızlığı, insanın hitaba akli sayesinde muhatap olmasını sağlamakta ancak bunun için belli bir olgunluğa erişmesi gerekmektedir. İnsan için Kur'an'da (فانا) "...sizi topraktan yarattık..."³⁷⁸ denmektedir. İnsanın ol emriyle değil de topraktan yaratılması, akli olmadan hitaba muhatap olamayacağını ve ancak akledecek olgunluğa eriştiğinde onu alabileceğini göstermektedir. Hitabı kabul edecek olgunluğa erişmeyen çocukların hitaptan sorumlu olmamalarının sebebi akledememeleridir.³⁷⁹

2.2 RUHANÎ ÂLEM

Genel kabule uygun olarak Sicistânî'ye göre de âlem, ruhanî ve cismanî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Oluş ve bozuluşa konu olmayan varlıklardan müteşekkil, kendisi için bir sınırdan söz edilemeyen ruhanî âlemin karşısında, değişim ve dönüşüme uğrayan varlıkların barındığı cismanî âlem bulunmaktadır.³⁸⁰ Ruhanî âlem varlıkları

³⁷⁷ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 167.

³⁷⁸ el-Hac 22/5 يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة ثم من معلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى اردل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شئنا وترى الارض هامة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir "alaka"dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudga"dan yarattık ki size (kudretimizi) açık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da (akıl, temyiz ve kuvvette) tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdiriyoruz.) İçinizden ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki, bilirken hiçbir şey bilmez hâle gelsin. Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz, onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıvrırdar, kabarı ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir.

³⁷⁹ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 80-81.

³⁸⁰ Sicistânî'nin bu ayırımı, felsefecilerin âlemi ayüstü ve ayaltı; sûfîlerin halk ve emr şeklindeki ayırımlarına benzemektedir. Söz konusu ayırımlardaki âlemler, Sicistânî'nin âlem anlayışındaki âlemlerle benzer özellikler gösterse de aralarında bazı farklar mevcuttur. Bk. Çağfer Karadağ, *Kelâm*

olan Akıl ve Nefs de sınırsız olup, bu ikisi zaman ve mekanın ötesindedir. Akıl ve Nefs için âlemin kapsayıcılığı konusunda çelişkili gibi görünen bir yola başvuran Sicistânî, onların ne âlemin içinde ne de dışında olduğunu ileri sürmektedir. Zaman ve mekanın dışında kalan bu âlemin sınırsızlığından kaynaklanan anlama zorluğunu ve çelişkiyi, Akıl ve Nefs'i zat ve fiil şeklinde ikiye ayırmakla çözmeye çalışan Sicistani'ye göre Akıl ve Nefs, zatlari itibariyle âlemin dışındayken fiil olarak âlemin içindedir.³⁸¹ Bu iki varlığın zatlari, âlemin kapsayıcılığının dışında olmakla beraber onlar, fiilleriyle âlemi etkilemektedir. Bundan yola çıkarak Akıl ve Nefs'in fiillerinin³⁸² âlemin içinde olduğu söylenebilirken sınırsız oldukları için zatlariinin âlemin sınırlarında olduğunu savunmaya imkan yoktur.

Ruhanî âlem için zaman ve mekandan söz edilemediği gibi bu âlemdeki varlıklar cisim de değildir. Bu âlemi oluşturan Akıl ve Nefs'in varlığı ve kapsayıcılığı, tamamen aklî ve ilmîdir.³⁸³ Ruhanî âlemde zaman, mekan, cisim, mesafe ve boşluğa yer yoktur. Adı geçen kavramlar cismanî âlemde bulunan, bu âleme ait olan kavramlardır. Duyu organlarıyla algılanan ve cisim olan tabii varlıkların mekanı olan cismanî âlem, ruhanî âlemin kapsayıcılığındadır. Ruhanî varlıklar olduklarından Akıl ve Nefs için bir sınırdan bahsedilemediğinden onların cismanî âlemle teması Nefs üzerinden fiil şeklinde, yani etkide bulunmayla gerçekleşmektedir. Cüzleriyle tüm cismanî varlıklara yerleşen Nefs, âlemi meydana getirdiği gibi onu idare de etmektedir. Cismanî âlemi kapsayan felekler, bütün yönleriyle Nefs'in gözetimi (افق) ve kuşatması altındadır.³⁸⁴ Sicistânî'nin söz konusu kuşatmayla ilgili feleğin Nefs'in ufkunda olduğuna yönelik görüşü, Atlas Feleğiyle sınırlı cismanî âlemin dışında bir şeyin olmadığı şeklindeki düşüncesiyle³⁸⁵ birlikte ele alındığında, ruhanî âlemin cismanî âlemi ilmî olarak kuşattığını söylemeye çalıştığı sonucuna varılabilir. Öte yandan Sicistânî, âlemin en dış çemberi kabul edilen Atlas Feleğinde bulunan daire anlamına gelen ufuk³⁸⁶ terimini kullanmakla hem Nefs'in

Düşüncesinde Evren ve İnsan (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 34; Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn 'Arabî'nin İtikadî Görüşleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 166.

³⁸¹ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.

³⁸² Akl'in fiilinden kasıt, Nefs aracılığıyla gerçekleştirdiği etkinliklerdir. Sakin olan Akl'a kıyasla hareketli kabul edilen Nefs, Akıl'dan aldığı feyzanla etkin olabilmekte ve âlemi idare etmektedir.

³⁸³ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 113.

³⁸⁴ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 114.

³⁸⁵ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 179.

³⁸⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, 239.

âlemi tamamen kuşattığını hem de Nefs'in onu her an gözeterek idare ettiğini kast etmektedir.³⁸⁷

Sicistânî'ye göre ruhanî âlem Akıl ve Nefs'ten oluşmaktadır. Bunlardan Akıl, ilk yaratılan olarak en üst mertebede olmanın yanı sıra, en mükemmel varlıktır. Diğer tüm varlıkların aksine kuvve ve fiil halinde, yoktan var edilen tek varlık olan Akıl, ruhanî âlemin ikinci üyesi olan Nefs'i kendisinden, yayılma (انبعاث) yoluyla oluşturmuş ve bu ikisinin aracılığıyla insanın da yaşadığı cismanî âlem meydana gelmiştir. Nefs de dahil âlemdeki her varlığın hayat kaynağı olan Akıl'ın Nefs'e gerçekleştirdiği akış, en aşağıdaki varlığa kadar inerek âlemdeki yaşamın devamını sağlamaktadır. Sisteminde kapladığı yere ve ona verdiği önemine binaen Sicistânî'nin âlem görüşü irdelendiğinde ele alınması gereken ilk kavram Akıl olmalıdır.

2.2.1 Sicistânî'nin Düşüncesinde Akıl

Düşünce dünyasında önemli bir yer tutan Akıl teorisi, Sicistânî'ye özel ya da onun ortaya attığı bir teori değildir. İslam felsefesi ve batınî etki altındakiyle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)³⁸⁸ çizgisindeki tasavvufta akl-ı evvel olarak da bilinen Akıl, İslam dünyasına Yeni Eflâtunculuk kanalıyla dahil olmuştur. Sicistânî gibi diğer Müslüman düşünürlerin Akıl nazariyesine Yeni Eflâtunculuk şekil vermiş olsa da âlemde küllî bir aklın bulunduğu düşüncesi, Plotinus'tan yüzyıllar önce Yunan felsefesinde ortaya çıkmıştır. Varlığın ilkelerinin sorgulandığı erken dönemlerde tüm varlığın tek bir ilkeden oluştuğunu savunan bazı filozoflara, bu ilkelerin birden fazla hatta sonsuz olmaları gerektiğini savunan başka filozoflar karşı çıkmışlardır. Bu ikinci grup filozoflar sözünü ettikleri sonsuz ilkelerden varlığın meydana gelmesi için onları birleştiren temel bir ilkenin var olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.³⁸⁹ Söz konusu filozoflardan ilkeleri sonsuz kabul edip var olma ve yok olmayı bu ilkelerin birleşmesi ve ayrılması olarak gören Anaksagoras, bu birleşme ve ayrılmayı sağlayan bir güç ve aklın bulunması gerektiğinden hareketle, kendisinin "Nous" dediği bir kavram ortaya atmıştır. Var olmayı sağlayan sonsuz sayıdaki "spermata" denilen varlığın pasif olduğunu, onları

³⁸⁷ Ufuk kelimesinin ilk anlamı dünyanın ve feleklerin çevresinde görülen daire olsa da aynı zamanda geniş görüşlülük anlamına da gelmektedir. Bk. Ebü'l-Fazl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 10/10/5.

³⁸⁸ Karadaş, *İbn 'Arabî'*, 187.

³⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 22.

aktif bir gücün bir araya getirdiğini savunan Anaksagoras, bu gücün Akıl olduğunu savunmuştur.³⁹⁰ Anaksagoras'ın ortaya attığı bu görüş ondan sonra yayılmaya devam etmiş, Parmenides ve Eflâtun da ona benzer düşünceler ileri sürmüşlerdir.³⁹¹ Örneğin Eflâtun'un, ideler âleminin en büyük idesi konumunda olan "iyi idesi"nin, Anaksagoras'ın Nous'una karşılık geldiğini savunanlar olmuştur.³⁹²

Yukarıda adı geçen filozoflardan birkaç asır sonra yaşayan Plotinus, kendisinden önceki Akıl (Nous) ile ilgili düşünceleri üçlü hipostaz şeklinde benzersiz bir teoriye dönüştürmüştür.³⁹³ Tanrı'yı mutlak Bir olarak kabul eden Plotinus, Akıl'ı ondan sonra gelen ikinci mükemmel saymıştır. Hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Tanrı'dan sonra, üçlü hipostazda ikinci sırada yer alan Akıl, Tanrı dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymadığından mükemmellik sıralamasında Tanrı'nın altında yer alarak ikinci mükemmel konumuna oturmuştur.³⁹⁴ Kendisine Bir'den çoğun çıkışının kapısı rolü verilen Akıl, aynı zamanda tüm varlığı kapsayan ve ayrı varlıkların meydana gelmesini sağlayan güç olarak kabul edilmiştir.³⁹⁵

Plotinus'un Nefs'e daha çok yer vermesine karşın, Sicistânî'nin hem âlem hem de varlık sisteminde Akıl, merkezi bir konum işgal etmektedir. Akıl için ilk varlık, her şeyin kapsayıcısı, varlığın illeti ve varlıkların hayatîyetlerini devam ettirmelerinin kaynağı diyen Sicistânî, felsefesini Akıl temelinde kurmuştur. Söz konusu kavram Sicistânî'nin eserlerinde çoğunlukta "Akıl" (العقل) şeklinde geçse de bazen "Sabık" (السابق) bazen de "Mübde'ül-evvel" (المبدع الاول) şeklinde bahse konu olmaktadır. Sicistânî Akıl'dan bahsettiğinde bu üç ismi de kullanmış, ancak kastettiği kavram veya anlam hep aynı olmuştur. Hangi ismi kullanırsa kullansın Sicistânî'nin Akıl'dan kastettiği, Tanrı'nın kuvve ve fiil olarak yoktan yarattığı, her varlığın kuvvesini kendi içinde barındıran, yüce ve mükemmel olan tek varlıktır. Bu varlık, âlem de dahil diğer tüm varlığın illeti konumundadır.³⁹⁶

³⁹⁰ Plotinus, *Enneads V*, 43; Weber, *Felsefe Tarihi*, 31.

³⁹¹ Plotinus, *Enneads V*, 41.

³⁹² Henry Walsh - Bruce Wilshire, "Metafizik Nedir", *Metafiziğe Giriş*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 27.

³⁹³ Kaya, *İslam Felsefesi*, 52.

³⁹⁴ Plotinus, *The Enneads*, 540.

³⁹⁵ Plotinus, *The Enneads*, 630.

³⁹⁶ Sicistânî'ye göre Akıl ilk illet değildir ancak ilk illet kabul ettiği Emr varlık kategorisine girmediğinden, varlıkların illeti olan ilk varlık Akıl olmaktadır. Bk. bu çalışma, 2.2.1.2 İlk Yaratılan

Sicistânî Akl'ı illet kabul edip âlemi ona ma'lûl yaparak Müslüman kelamcılardan ayrılmış ancak felsefecilere de tam olarak katılmamıştır. Nitekim âlemin başlangıcı hakkında temelde iki farklı görüş mevcuttur. Bunlardan biri, âlemin ezeli olduğu düşüncesi iken ikincisi, âlemin önceden var olmadığı ve sonradan yaratıldığı görüşüdür. Birinci görüş felsefecilerin görüşü olarak bilinirken genel itibariyle kelamcılar, âlemin sonradan ve yoktan yaratıldığını savunmuşlardır. Kur'an-ı Kerim'den yola çıkarak görüşlerini temellendiren kelamcılar, âlemin altı günde, yani kademeli bir şekilde yaratıldığını benimsemişlerdir.³⁹⁷ Sicistânî, âlemin başlangıcı konusunda ikinci görüşe, yani âlemin zamansal olmayan anlamda, sonradan yaratıldığı görüşüne katılmaktadır. Ancak onun yaratılış ile ilgili düşünceleri, kelamcıların savunduğu görüşten farklıdır. Âlemin madde ve suretten, bir defada, Allah tarafından yaratıldığını³⁹⁸ söyleyen Sicistânî, yaratılış ile ilgili altı günden, göğün ve yerlerin birbiri ardına yaratılmasından söz etmemektedir. Onun savunduğu düşünceye göre âlem ruhanî ve cismanî diye ikiye ayrılmakta, cismanî olan ruhanî olandan sonra gelmekte ve ruhanî âlem, ötekinin illeti sayılmaktadır.³⁹⁹

Sicistânî Tanrı'dan, cismanî âlemin en aşağı halkası kabul ettiği bitkilere kadar bir hiyerarşinin varlığını kabul etmekte ve yaratılışı da bu hiyerarşik düzende açıklamaktadır. Bu düzenin en üst basamağında bulunan Akıl,⁴⁰⁰ Tanrı'nın yoktan var ettiği tek varlıktır. Kelamcılar göklerin ve yerin Allah tarafından sıralı bir şekilde yaratıldığını savunurken Sicistânî, Plotinus'tan miras aldığı üçlü hipostaz teorisiyle onlardan ayrılmaktadır. Onun yaratılış teorisine göre önce tüm varlıkları kapsar şekilde Akıl yaratılmış, ardından âlemin diğer unsurları, Akl'ın illet olmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu teoriden Akıl dışındaki diğer varlıkları Akl'ın yarattığını çıkarmak doğru değildir. Zira ona göre Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Yani Akl'ın yoktan yaratılan tek varlık olması, diğer varlıkların Tanrı tarafından yaratılmadığı anlamına gelmemektedir. Akl'ın diğer tüm varlıkları kapsar şekilde yaratılması, varlıkların yaratılışları tamamlanmış

Varlık Olarak Akıl.

³⁹⁷ Karadaş, *Evren ve İnsan*, 47.

³⁹⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 146.

³⁹⁹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 284.

⁴⁰⁰ Sicistânî'ye göre Tanrı bilinemediği için, hiyerarşik düzeni tarif ederken Akl'ı birinci basamakta saydı. Paragrafın başında Tanrı'dan bitkilere kadar dememizin sebebi, Sicistânî'nin Tanrı'yı aşırı tenzih etse de, okuyucunun onu yok saydığı izlenimine kapılmasının önüne geçmektir. Özetlemek gerekirse, her şey Tanrı'da başlar, bitkiye kadar uzanır, ancak varlık Akıl'da başlar. Bu nedenle hiyerarşik düzenin, diğer bir tabirle varlık sıralamasının en üst kademesinde Akıl bulunmaktadır.

şekilde Akl'ın sınırlarında olduğundan ziyade, suretlerinin kuvve halinde, Akl'ın ilmi sınırlarında yaratıldığı anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı tüm varlıkları tek bir seferde yoktan var etmiş, kuvve halinde Akıl'da saklamış ve fiil haline çıkmalarını zamana bırakmıştır. Yaratılışı üç farklı kategoride sınıflandıran Sicistânî'ye göre ilk yaratma Akl'ın yoktan yaratılması, ikincisi Nefs'in ondan yayılarak yaratılması, üçüncüsünün ise Akıl ve Nefs'in izdivacıyla mümkün olan mürekkeb varlıkların yaratılmasıdır.⁴⁰¹ Söz konusu yaratma türlerine sırasıyla ibdâ', inbiâs ve halk denmektedir. İbdâ', sebepsiz ve örneksiz olarak Tanrı'nın yoktan yaratmasına denmekte, diğer iki yaratmanın gerçekleşmesi için bir varlığın illet olması gerekmektedir. Bu bağlamda Nefs'in Akıl'dan yayılmasında Akıl illet olmuş, Akl'ın kendine bakması ise Nefs'in yayılmasının sebebinin teşkil etmiştir.

Sicistânî'nin yaratılış teorisinin kelamcılarının savunduğu, Kur'an-ı Kerim'e dayanan kademeli yaratılış görüşünden ayrılan en önemli yönü, Yeni Eflâtuncu etki altında Akıl ve Nefs'i aracı varlıklar olarak kabul etmesidir. Kelamcılarının görüşünde tüm yaratılış evrelerini Allah gerçekleştirirken Sicistânî'de Akıl'dan sonra araçlar devreye girmekte ve artık yoktan yaratılmadan çok, kuvveden fiile çıkış şeklinde olan meydana gelmeler bu araçlarla gerçekleşmektedir. Yeni Eflâtuncu etkiyle kelamcılardan ayrılmış olmasının yanı sıra, Sicistânî'nin araçlara başvurmamasının nedeni, Tanrı'nın yüceliğini korumak adına savunduğu aşırı tenzih olmalıdır. Bu tenzihe zarar gelmemesi için Akıl ve Nefs'i âlem ile Tanrı arasına vasıta olarak koyan Sicistânî, Tanrı bir yana, yüceliğine zarar geleceği endişesiyle Akl'ı dahi cismanî âlemlerle muhatap etmemiş, onun aşağı mertebesindeki Nefs'in bile sadece bir yönünün bu âlemlerle iletişime girdiğini kabul etmiştir. Bu aşırı kutsama ve tenzih, Tanrı'nın cismanî âlemi yaratmış olma ihtimalinin kabul edilmesine engel olmuş olmalıdır.

Sicistânî'ye göre Akıl, varlık adı altında anılan her şeyin kapsayıcısı ve hayat kaynağıdır. Bu bağlamda Akıl, var olan her şeyin içinde bulunduğu bir daire şeklinde anlaşılabilir. Yukarı âlemdeki varlıklara ruhanî varlık denmesinin sebebi, onlarda cisim veya cismanî bir özelliğin bulunmamasıdır. Bunların başında gelen Akıl, gerek ruhanî gerek cismanî olsun, diğer tüm varlıkları ilmî olarak kapsamaktadır. Akl'ın hem varlığının, hem kapsayıcılığının, hem de varlıkların hayatiyetlerini devam ettirmelerini

⁴⁰¹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 59.

sağlayan taşmasının cismanî değil de ruhanî olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Cismanî varlıkların ruhanî olanların kapsamında olduğu düşüncesinin anlaşılması güç olsa da Sicistânî bunu böyle kabul etmekte ve hatta cismanîlerin ruhanîlerden geldiğini savunmaktadır.⁴⁰² Sicistânî'nin bu kabulünden, ruhanî alemdeki varlıklarda cismanîlikten bir etkinin yokluğuna karşılık, cismanî varlıklarda ruhanî âlemden bir özelliğin/etkinin bulunduğu sonucuna da varılabilir.

2.2.1.1 Akl'ın Birliği

Plotinus'un üçlü hipostaz sisteminde Bir olan Tanrı'dan, çok olan varlığın çıkışının kapısı hükmünde olan Akıl, kendi içinde çokluk barındırır da zat olarak birdir. Bu nedenle Plotinus Akıl için "Hem birdir hem çoktur."⁴⁰³ ve "O çokluk olan birliktir."⁴⁰⁴ tarzında ifadeler kullanmaktadır. Plotinus'un burada Akıl için kullandığı çokluk cismanî değil, aklî/ruhanî bir çokluktur. Kendi içinde "kelime"yi barındırmasının yanı sıra aynı anda akıl, âkıl ve ma'kûl olması,⁴⁰⁵ Akl'ın, Tanrı'nın birliği anlamında bir olarak kabul edilmesini engellemektedir.⁴⁰⁶ Bu ifadelerden Akl'ın birden fazla sayıda olduğu anlaşılmalıdır. Aslında Akıl zat olarak birdir ancak hem bir olan Tanrı'nın birliğine zarar gelmemesi için hem de birden çokluğun çıkışına bir formül olarak onun kendi içinde çokluk barındırması, Bir'den sonra "bir" olarak değerlendirilmemesine neden olmuştur. Yani Plotinus, Akl'a çokluk izafe ederek Bir'in birliğini pekiştirmenin yanında, Bir'den çokluğun çıkışını da açıklamaya çalışmış olmalıdır.

Plotinus'ta olduğu gibi Sicistânî'de de Tanrı'nın birliği kastedilirken zikredilen bir, diğer varlıklar için kullanılan "bir"le aynı anlamda değildir. Tanrı'nın birliği, insan aklının kavrayabileceği sınırların ötesinde olduğundan diğer varlıklara işaret edilirken kullanılan birlik için farklı açıklamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda Sicistânî biri üçe ayırmaktadır. Sıralama şeklinde sunulan bu birlik basamaklarının en üstünde kendine has bir birliğe (الفردانية الخالصة) sahip olan Tanrı bulunmaktadır. Tanrı'nın

⁴⁰² Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 284.

⁴⁰³ *Üsûlücyâ*, 250.

⁴⁰⁴ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 40.

⁴⁰⁵ Plotinus'a göre Tanrı düşünmez çünkü düşünme eylemi bir düşünen bir de düşünülen gerektirdiğinden ikilik barındırır. Tanrı her yönden bir olduğu ve hiçbir şekilde ikilik barındırmadığından düşünme onun için geçerli değildir. Akıl ise bunun tersine kendisi düşünebilen ve düşünülebilen bir varlık olduğundan sadece bu yönle bile olsa ikilik barındırır. Plotinus, *The Enneads*, 603.

⁴⁰⁶ Plotinus, *The Enneads*, 578; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 458.

birliği, yukarıda da değinildiği gibi bilinemeyen ve insan aklının kavrayamayacağı bir birliktir. Sicistânî, Tanrı'ya has bu birliğin tek kelimeye indirilmiş haline "Münferit" (المنفرد) demektedir. İkinci sırada "salt birlik"le (محض الفردية) anılan Emr bulunmaktadır. Sicistânî, Emr'in birliği için "Ferdaniyyet" (فردانية) terimini kullanmaktadır. Sıralamanın sonunda "salt bir" (فرد المحض) sıfatıyla Akıl bulunmaktadır. Akl'ın sayılardan bire karşılık geldiğini belirten Sicistânî, onda herhangi bir şekilde ikilik bulunmadığını belirtmektedir.⁴⁰⁷

Sicistânî'nin bu anlatımda kilit noktada kullandığı varlık Akıl'dır. Tanrı bilinemediğinden onun kendine has bir birliğe sahip olduğuna değinildikten sonra Akl'ın salt bir olduğu iddia edilmektedir. Emr'in salt birlik olması, salt bir olan Akl'ın meydana gelmesine illet olmasındandır. Akl'ın hüviyyeti gibi olan Emr, Akl'a illet olduktan sonra onunla birleştiğinden birlik Akl'ın bir parçası olmaktadır. Bu nedenle Akıl salt birdir. Salt bir olan Akıl, sayıların ilki anlamında bire benzediğinden ondan önce gelen Emr'in onun üstünde bir konuma oturtulması gerekmektedir. Sicistânî'nin Emr'e "birlik" demesinin nedenlerinden biri de budur. Hiyerarşik sıralamaya göre açıklanmaya çalışılırsa; Tanrı kendine has birliğe sahip olan "Bir", Emr "Birlik" ve nihayet Akıl da "Salt Bir"dir. Burada dikkat edilmesi gereken Tanrı ile Akıl için kullanılan "Bir" in, aynı anlamda olmadığıdır. Plotinus'ta da Sicistânî'de de Tanrı bilinemeyen, idrak edilemeyen anlamda birdir ve bunun sayı olan birle bir ilgisi yoktur.

Akıl'dan sonraki tüm varlıkların mürekkep (birleşik) olduğunu ve ikilik barındırdığını ifade eden Sicistânî,⁴⁰⁸ konu Akl'a gelince onu Nefs ile birlikte çift kabul etmektedir.⁴⁰⁹ Buna göre Akıl birdir. Bir olandan sadece bir çıkar. Çok olanın meydana gelmesi için Akl'ın Nefs ile çift olması, Sicistânî'nin deyiimiyle nikahlanması gerekir. Bu nikahın sonucunda Akl'ın taşması, Nefs aracılığıyla âlemin meydana gelişini ve idaresini sağlamaktadır. Bu iki varlığı çift kabul etmesine rağmen Akl'ı mertebe itibariyle Nefs'in üzerinde tutan Sicistânî, Nefs'ten farklı olarak Akl'ın birliğinde ısrar etmektedir. Akl'ın salt bir (فرد المحض), Nefs'in ise salt eş/çift (زوج المحض) olduğunu dile

⁴⁰⁷ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 65-66.

⁴⁰⁸ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 65.

⁴⁰⁹ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 110. Akıl ile Nefs'in çift olması, Nefs'in Akıl'dan akış/feyezan alması anlamındadır. İlerleyen bölümlerde bu ilişkinin detaylarına değinilmektedir.

getiren Sicistânî, Nefs'e özel bir ikilik vermekte ancak birliği Akl'a hasretmektedir.⁴¹⁰ Akl'ın birliği konusu Plotinus ile Sicistânî'nin ayrıştığı konulardan biridir. Plotinus'tan çok farklı düşüncelere sahip olmasa da Akl'ı ondan daha fazla kutsadığı göze çarpan Sicistânî, Plotinus'un Tanrı'nın birliğini pekiştirmek için çokluğu Akl'a dayandırmasına karşılık farklı bir yoldan gitmekte, Tanrı'nın birliğini kendine has bir birlik diye tanımlayarak Akl'a farklı bir birlik izafe etmekte ve böylece hem Tanrı'nın birliğini, hem de Akl'ın yüceliğini korumaktadır.

Akl'ı bir olan, ikilik barındırmayan tek varlık kabul eden Sicistânî'ye göre ondan sonra gelen her varlık çift olma özelliği barındırmaktadır. Bu tabloyu sayılarla örneklendiren Sicistânî, Nefs'i temsil eden "iki"den itibaren ikiliğin başladığını ve sonraki tüm varlıkların mürekkep olduğunu söylemektedir. İkilik barındırmamasının yanında, yaratılış olarak da diğer varlıklardan farklı olan Akıl, ibdâ' ile yaratılmış tek varlıktır. Yaratılışı ibdâ' ve halk şeklinde ikiye ayıran Sicistânî, "...bütün çiftleri yaratanın şanı yücedir."⁴¹¹ ayetini delil göstererek, halk (خلق) ile yaratılan bütün varlıkların çift olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹² Yaratılış konusunda da diğerlerinden ayrılan Akl'ın, birliğinin yanı sıra mislinin de olmadığını iddia eden Sicistânî'ye göre Akl'ın bir olmaması, onun bir mislinin varlığını gerektirmektedir. Akl'ın mislinin var olduğu kabul edildiğinde Akıl ve mislinin üstünde, onlardan daha yüce, misli ve benzeri olmayan başka bir varlığın mevcudiyeti zorunlu hale gelmektedir. Söz konusu yüce varlığın mislinin olduğunun düşünülmesi, aynı şeyin, yani onun da üstünde, misli olmayan bir varlığın mevcudiyetini gerektirir. Benzer ifadeleri tekrarlamak mümkündür fakat bu, sözün uzamasından başka bir işe yaramayacak, er ya da geç Akl'ın mislinin olmadığı kabul edilecektir. Öte yandan eşi ve benzeri olmayan Emr'in inniyyetinin⁴¹³

⁴¹⁰ Ebû Ya'kub Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, ed. İsmail Kurban Hüseyin Punawala (Tunus: Darü'l-Garbi'l-Islâmî, 2011), 65. Akl'ın salt bir, Nefs'in ise salt eş olduğunu dile getiren Sicistânî, bu seviyeden aşağıdaki varlıkların tek olsun çift olsun mürekkep olduğunu ileri sürmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Sicistânî, Nefs'e mürekkep diyememekte ama onun Akıl gibi bir olduğunu da savunmamaktadır. Bu nedenle, bir ve birlik konusunda, ona özel bir ikilik/ikincilik vererek konumunu korumaya çalışmaktadır.

⁴¹¹ Yâsîn 36/36 سبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تَبَتُّ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ "Yerin bitirdiği şeylerden, insanların kendilerinden ve (daha) bilemedikleri (nice) şeylerden, bütün çiftleri yaratanın şanı yücedir."

⁴¹² Akıl Emr aracılığıyla ibda ile yaratılmışken cismanî âlemdeki varlıklar "halk" ile yaratılırlar. Sicistânî bunu, cismanî âlemdeki varlıkların Emr'i almaya muktedir olmamalarına bağlamaktadır. Bk. Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 81.

⁴¹³ İnniyye (الإنية): Varlık anlamında felsefe terimi. Geniş anlamıyla inniyye, "hüviyyet ve vücûd" yanında "zât, mahiyet ve cevher" anlamına da gelir. Bk. Kasım Turhan, "İnniyye", *Türkiye Diyanet*

Akıl'da mevcut olması, onun Sicistânî'nin deyimiyle birlikten/ferdaniyyetten bir anlık bile ayrılmamasını sağlamaktadır. Ferdaniyyetten ayrılmamak, ikilik barındırmamak demektir.⁴¹⁴ Tanrı'nın emri olan ve Sicistânî'nin onu "birlik" diye yorumladığı Emr'in Akıl'la birleşmiş olması, Akl'ın birlik sıfatını almasını ve artık bir olarak tanımlanmasını zorunlu hale getirmektedir. Sicistânî'nin bu yorumlarından yola çıkılarak Akl'ın birlikle sıkı ilişki içinde olduğu ve Plotinus'un savunduğunun aksine çokluk barındırmadığı sonucuna varılmaktadır.

Akl'ın birliğini kabul etmesine karşılık bir yönden çok olduğunu savunan sadece Plotinus değildir. Kirmânî de bu konuda Plotinus'a katılmaktadır. Akl'ın yaratılış bakımından bir olduğunu söyleyen Kirmânî, sıfatları açısından çok olduğunu dile getirmektedir. Akıl için "O hak ve hakikattir, o ilk vücut ve ilk mevcuttur, o birlik (vahdet) ve birdir (vahid), o ezel ve ezelîdir, o ilk akıl ve ilk akledilendir, o ilim ve ilk alimdir, o kudret ve ilk kadirdir, o hayat ve ilk canlıdır (الحي الاول)." diyen Kirmânî bu sıfatlara sahip olduğu için çok, ancak tek bir seferde ve ibdâ' ile yaratıldığı için zatı itibariyle tek olduğunu savunmaktadır.⁴¹⁵

Gerek Kirmânî'nin gerekse Plotinus'un, Akl'ın birliği hakkındaki görüşlerine bakıldığında, Sicistânî'nin Akl'ın birliğini onlardan daha kuvvetli savunduğu görülmektedir. Sicistânî, Akl'ı Plotinus'tan daha yüce kabul etse de Kirmânî'nin bu konuda Sicistânî'yi geride bıraktığı söylenebilir. Nitekim o Akl'ın ilk hareket ettirici olduğunu⁴¹⁶ söylemekle birlikte, Emr'i inkâr etmiş, Akl'ı doğrudan Allah'ın fiili kabul etmiştir.⁴¹⁷ Görüldüğü üzere Kirmânî, Akl'ı Sicistânî'den daha fazla yüceltmesine rağmen onun için çokluktan söz edebilmiştir. Kirmânî'nin bu yorumundan yola çıkılarak Sicistânî'nin, Akl'ın birliği konusundaki ısrarının çelişkiden uzak olmadığı ve Akl'ın yüceliğine zarar vermemek adına, biraz zorlama içerdiği düşüncesine varılabilir.

2.2.1.2 İlk Yaratılan Varlık Olarak Akıl

Sicistânî'ye göre Akıl, kuvve ve fiil olarak yoktan yaratılan tek varlıktır. Onun dışındaki varlıklar Akıl'la birlikte, onun sınırları dahilinde yoktan yaratılmış ve

Vakfi İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁴¹⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 66.

⁴¹⁵ Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 189-190.

⁴¹⁶ Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 199.

⁴¹⁷ Kirmânî, *Mecmû'etu Resâili'l-Kirmânî*, 47.

zamanları geldiğinde fiil halindeki varlıklarına kavuşmuşlardır. Bunun tek istisnası olan Akıl, Tanrı tarafından yoktan var edildiğinde kuvve ve fiil halinde yaratıldığından diğer tüm varlıkların önünde sayılmaktadır.⁴¹⁸ Akl'ın bu üstünlüğü, onun kuvve halinde bir geçmişinin olmamasındandır. O, yaratıldığı andan itibaren etkin olmuş, asla pasif konumda kalmamıştır. Bu durum onu sadece varlıkların ilki değil aynı zamanda varlıkların illeti konumuna çıkarmıştır. Diğer tüm varlıklar pasifken etkin olan Akıl, varlıkları hem etkinleştiren hem de yöneten olarak varlıklar arasındaki en yüksek seviyeye oturmuştur. Sicistânî, Kirmânî gibi Akl'ın ilk hareket ettirici olduğunu⁴¹⁹ söylemese de onun bu düşüncesi, Akl'ı ilk hareket ettirici olarak anladığını göstermektedir.⁴²⁰

Sicistânî filozofların düşündüğü gibi varlıkların ezelden beri imkan halinde var olduklarını⁴²¹ kabul etmemektedir. Ona göre varlık bir defada Allah tarafından yoktan var edilmiştir. Bu bağlamda Akıl ve onun kapsamındaki bütün varlık âlemi birlikte yaratılmıştır. Tüm yaratılanlar Akıl ile birlikte var olsalar da Akl'ın aksine sadece kuvve halinde var olmaları, Akl'ın onlara takaddüm etmesini sağlamıştır. Zira kuvve halindeki varlık tam bir varlık değildir.⁴²² Varlığın kâmil olması için fiil haline çıkması gerekmektedir ki Akıl ilk andan beri kâmil olduğundan onun için bu durum söz konusu olmamaktadır.⁴²³ Öte yandan Tanrı'nın yoktan yaratan olması için en az bir varlığı yoktan yaratması gerekmektedir. Akıl dahil tüm varlıkların önce kuvve halinde var olup ardından fiil halinde ortaya çıktıkları varsayıldığında hem âlemin ezeliyeti söz konusu olmakta hem de Tanrı yoktan yaratan değil kuvveden fiile çıkaran konumunda kalmaktadır.⁴²⁴ Bunların yanı sıra Tanrı'nın tüm varlıkları kuvve ve fiil halinde ayrı ayrı yaratmış olduğu fikri, savunduğu tenzih anlayışına uymayan Sicistânî, böyle bir ara formülle problemi çözmeye yoluna gitmiştir. Bu formül varlığın Tanrı tarafından sonradan yaratıldığını içermekte ancak yaratılış kuvve ve fiil diye ayrılarak filozofların savunduğu teoriye de yaklaşmaktadır. Sicistânî'nin böyle düşünmesinin sebeplerinden

⁴¹⁸ Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 13-14.

⁴¹⁹ Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 199.

⁴²⁰ Sicistânî'nin Emr'i ilk illet kabul etmesi, bu cümlelerle çelişiyor gibi görünse de Emr'in varlık olmaması ve Akıl'la birleşmiş olması, Sicistânî'nin Akl'ı bu konumda gördüğünün kanıtını teşkil edebilir.

⁴²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 342.

⁴²² Aristoteles, *Metafizik*, 290.

⁴²³ Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 13-14.

⁴²⁴ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 88-89.

biri Plotinus'a sadık kalmak olsa da kanaatimizce temel kaygısı, Tanrı'yı varlıklarla doğrudan tek tek ilgilenmeyecek kadar tenzih etmesi ve onun yüceliğini korumaya çalışmasıdır.

Yaratılışta Akl'ın konumu ve varlıkların durumunun yanı sıra Akl'ın yaratılışına da değinen Sicistânî, onun tam cûddan var olduğunu söylemektedir.⁴²⁵ Sicistânî, Akl'ın Tanrı tarafından yoktan yaratıldığına vurgulamakta fakat bu yaratmanın nasıl olduğunu anlatmamaktadır. Akl'ın cûddan yaratıldığını söyleyen Sicistânî, konunun detaylarına yer vermese de bu ifadesi, Plotinus'un aşırı miktardaki bolluk/bereket (superabundance)⁴²⁶ terimini hatırlatması bakımından önem arz etmektedir. Sicistânî'nin kullandığı cûd (جود) cömertlik, karşılıksız yapılan iyilik anlamlarına gelmektedir. Benzer bir şekilde Plotinus'un Akl'ın meydana gelmesini anlatırken onun Tanrı'dan yayılan aşırı bolluktan oluştuğunu dile getirmesi,⁴²⁷ Sicistânî'nin cûd görüşünde Plotinus'un bu düşüncesinden etkilendiğini göstermektedir. Eserlerinde Yeni Eflâtuncu etkilerin yoğun görüldüğü Sicistânî'nin bu ifadeleri, sudûru tamamen dışarıda bırakmadığını göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan Sicistânî'nin Tanrı'nın cûdu için "yaratılışı bollaştıran" (وفر على الخلق) tabirini kullanması,⁴²⁸ Plotinus'un yayılan bolluğunun karşısına cûdu koyduğuna yönelik yukarıdaki yorumları güçlendiren bir delil olarak sunulabilir.

Akl'ın nasıl yaratıldığı konusu Sicistânî'de açık olmasa da Emr'den sonra varlıkların ilk illeti olduğu açık ve nettir.⁴²⁹ Akl'ın illet olması Emr'in illetliğine zarar vermemektedir. Emr, varlıkların ve onların kapsayıcısı olan Akl'ın illeti olarak ilk illet olma konumunu korumaktadır. Yaratıldıktan sonra varlıkların meydana gelmesinin sebebi olması açısından Akıl, Emr'den sonra ikinci illet sayılmaktadır.⁴³⁰ Nitekim Sicistânî, Akl'ın Emr'den sonra illet olduğunu açıkça belirtmekte, Nefs için dahi

⁴²⁵ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 19.

⁴²⁶ Plotinus, *The Enneads*, 549; Plotinus, *Enneads V*, 59.

⁴²⁷ Plotinus, *The Enneads*, 549.

⁴²⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 50.

⁴²⁹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 19.

⁴³⁰ *Fi'l-hayri'l-mahz*'da Tanrı'nın ilk illet olmasına karşılık Akl'ın ikinci illet olduğu dile getirilmekte, Akl'ın illetliğinin Tanrı'nın illetliğine engel olmadığı, aksine Tanrı'nın Akıl'dan daha kapsamlı bir şekilde illet olduğu ve Akl'ın illetliğin ortadan kalkması durumunda dahi Tanrı'nın illetliğinin devam edeceği ileri sürülmektedir. Detaylı bilgi için bk. *el-izâh fi'l-hayri'l-mahz li Aristûtâlîs* ed. Otto Bardenwewer (Freiburg im Breisgau, 1882), 3.

"üçüncü illet" tabirini kullanmaktadır.⁴³¹ Her varlığın kendisinden sonrakinin illeti olması⁴³² ilkesinden hareketle Akl'ın ve Nefs'in illet olmasının garipsenecek bir yanı yoktur ancak Akl'ın durumu diğerlerinden biraz farklıdır. Gerek Akl'ın Emr'le birleşmiş olması gerekse de Emr'in varlık sayılmaması,⁴³³ doğrudan ifade edilmese de Akl'ın ilk illet kabul edildiği izlenimini doğurmaktadır. Sicistânî bunu alenen söylemese de ondan sonraki dâî olan Kirmânî, Emr'i kabul etmemiş ve Akl'ın ilk illet olduğunu açıkça dile getirmiştir.⁴³⁴

Görüldüğü kadarıyla Akl'ın illetliği konusu, Sicistânî'ye Plotinus'tan miras kalmıştır. Nitekim Plotinus da Akl'ın, varlıkların oluşumunun sebebi olduğunu dile getirmiştir.⁴³⁵ Bu durum sudûr teorisine göre Tanrı'nın pasif olup âlemin idaresinin Akıl tarafından yapılıyor olmasının bir sonucudur. Her ne kadar Sicistânî Tanrı'nın pasifliği konusunda Plotinus'la aynı fikirde olmasa da Akl'a illetlik vermesi ve ileride görüleceği üzere nübüvveti Akl'a bağlaması, onun da âlemin idaresinde Akl'ı ön plana çıkardığını göstermektedir. Aşırı tenzihçi anlayışın bir sonucu olarak Tanrı'nın âlem ve içindekilerle doğrudan tek tek ilgilenmesinin yüceliğiyle bağdaşmayacağı kaygısı, muhtemelen Plotinus'u da Sicistânî'yi de Akl'a Tanrı'dan sonra, bir çeşit ikinci tanrı rolü kazandırmaya kadar götürmüştür.

2.2.1.3 Akl'ın Tüm Varlıkları Kapsaması

İlk yaratılan olarak Akl'ın diğer varlıkları kapsar halde yaratıldığı Sicistânî'de çokça vurgulanmaktadır. Akl'ın kapsamı, büyük bir cismin küçük olanı, latif olan cismin kesif olanı kapsamı şeklinde değil cismanîyatın söz konusu olmadığı bir alanla ilgili, ilmî bir kapsamadır.⁴³⁶ Sicistânî'nin, Akl'ı varlığın zihinsel dairesi kabul etmesinin ve kapsamının ilmî olduğunu söylemesinin nedeni, söz konusu kapsamanın cismanî âlemin üstünde/öncesinde vuku bulmasıdır. Hem Sicistânî hem de Plotinus Akl'ın, Tanrı'nın dışındaki varlığın tamamına karşılık geldiği yani varlığın tamamının Akl'ın sınırları kapsamında olduğu hususunda hemfikirdir. Ancak bu, varlığın madde ve suret olarak Akıl denilen bir âlemin sınırlarının içinde var olduğu anlamına gelmemektedir.

⁴³¹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 19.

⁴³² Aristoteles, *Metafizik*, 48.

⁴³³ Sicistânî'ye göre Emr varlık değildir. O "eys" değil "leys"tir. Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 134 Ayrıca bk. bu çalışma "Sicistânî'nin Emr Teorisi" başlığı.

⁴³⁴ Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 179.

⁴³⁵ Plotinus, *Enneadlar*, 30.

⁴³⁶ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 113.

İfade etme zorunluluğu nedeniyle "kapsama" terimi kullanılsa da bu terimden kasıt Akl'ın akletmek bakımından her varlığın her halini bilmesi, ona vakıf olması ve onu yönetmesidir. Akıl cismanî bir varlık olmadığından onun ilmî kapsama dışında herhangi bir varlığı kapsamaması söz konusu değildir. Nitekim Sicistânî ne Akl'ın ne de Nefs'in âlemin içinde veya dışında olduğunu söylemenin uygun olmadığını, onların zat olarak âlemin dışında, fiil olarak âlemin içinde olduklarını belirtmektedir. Fiilleriyle âlemi etkileyen Akıl ve Nefs, zat olarak âlemi tamamlamamakta, ona dahil olmamaktadırlar.⁴³⁷ Öte yandan Akl'ın varlığı kapsamaması ruhanî âlemde başlarken madde ve suretin meydana gelişi Akl'ın merteye olarak aşağısında bulunan Nefs'te gerçekleşmektedir.

Sicistânî Yeni Eflâtuncu felsefeye uygun olarak varlıkların suretlerinin Akıl'da belirginleştiğini/tebarüz ettiğini söylemektedir. Akl'ın tüm varlıkların suretlerini kapsayan bir daire gibi olduğunu söyleyen Sicistânî, varlıkların Akıl'dan oluştuğunu/inşa olduğunu dile getirmektedir.⁴³⁸ Akl'ın hem ruhanî hem de cismanî âlemdeki varlıkların suretlerini kapsamaması ve meydana gelmelerinin Akıl'da gerçekleşmesi, varlıkların Tanrı tarafından Akıl dairesinin içinde kuvve olarak, yoktan var edildiğini göstermektedir. Akıl dairesinin ya da cevherinin dışında herhangi bir varlık bulunmamakta, kendisine var denebilecek her şey Akl'ın sınırlarının içinde korunmaktadır. Bu bağlamda varlıkların toplu olarak bulunduğu bir Akıl âleminde söz etmek mümkün olabilir. Nitekim Sicistânî az da olsa Akıl ve Nefs âlemi lafızlarını kullanmaktadır.⁴³⁹ Nefs'in kendisi de Akl'ın sınırlarında bulunduğundan, Akıl âlemi ifadesi, ruhanî ve kuvve halindeki cismanî âlemin bir arada olduğu tek bir âlemi temsil eder mahiyette olmalıdır. Burada unutulmaması gereken, söz konusu âlemin fiziksel bir anlam ifade etmediği, mekandan bağımsız, akli bir kapsama sonucu her şeyi kapsayan bir âlem olduğudur.

Plotinus, bütünü parçalarını ya da cinsin türlerini kapsamaması gibi, Akl'ın her şeyi kapsadığını dile getirmektedir. Ona göre Akıl her şeyi kapsayandır ama her şeyin kendisi değildir. Akl'ın kapsamındaki varlıkların her birinin, diğerlerinden farklı, kendine has bir enerjisi vardır.⁴⁴⁰ Akl'ın birbirinden farklı güçlere sahip varlıkları kapsamaması Plotinus'un da onu kuşatıcı gördüğünü göstermektedir. Öte yandan

⁴³⁷ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.

⁴³⁸ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 47.

⁴³⁹ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 76.

⁴⁴⁰ Plotinus, *The Enneads*, 632.

Plotinus'un, Akl'ın kapsamındaki varlıklar için tohum/çekirdek tabirini kullanması,⁴⁴¹ varlıkların Akıl'da kuvve halinde bulunduğunu düşündüğü anlamına gelmektedir. Söz konusu düşünce, Plotinus ile Sicistânî'nin fikir ve sistemleri arasındaki benzerliğin, diğer bir ifadeyle Sicistânî'nin Plotinus'tan ne kadar etkilendiğinin seviyesini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Plotinus'un Akıl için "her şeyi kapsayandır ancak her şeyin kendisi değildir" demesi Akl'ın kendine ait bir zatının olduğunu, varlıkları kendinde toplayan bir depo olmadığını göstermektedir. Söz konusu zat tamamen ruhanî olduğu için belli bir mekânda yer kaplayan olmadığından âlemin içinde yer almasına gerek yoktur. Akıl ya da Akl'ın zâtı, tamamen akıl olduğu için akletmesiyle tüm varlıkların bilgisine vakıf olmakta ve onları ilmî olarak, her yönden kuşatmaktadır. Gerek Plotinus'un gerek Sicistânî'nin Akl'ın kapsayıcılığından söz ederken kast ettikleri bu olmalıdır. Bu ifadeler doğru bir şekilde anlaşıldığında Akl'ın mekândan münezzeh olması ve kapsayıcı olduğu halde bir sınıra sahip olmaması daha iyi kavranabilir. Nitekim yukarıdaki satırlarda Sicistânî, Akl'ın kapsayıcılığı için latif olanın kesif olanı kapsaması şeklinde bir kapsama olmadığını dile getirmektedir.

2.2.1.4 Akl'ın Yaratıcılığı

Tanrı tarafından yoktan yaratılan varlıklar, fiil halinde yaratılmamakta, kuvve halinde Akl'ın kuşatıcılığında barındırılmakta, zamanları gelince fiil haline geçmek için beklemektedirler. Söz konusu varlıkların fiilî hale çıkışları, kendileri haricinde bir etkiye bağlıdır. Kaosa sebebiyet vermemek, düzeni korumak, varlıkların yersiz meydana gelmesini önlemek ve âlemdeki ahengi sağlamak adına bu gücün âlemi yöneten güç olması gerekmektedir. Nitekim hem Plotinus hem de Sicistânî varlıkları kuvvede fiile çıkararak gücün, tüm varlıkları kapsayan Akl'ın kendisi olduğunu dile getirmektedir.

Plotinus tüm varlıkların merkezî güç kaynağının Tanrı olduğunu, Akl'ın, varlığının farkına varması sonucunda bir şekilde kendini bu güç kaynağından, yani Tanrı'dan ayırdığını ifade etmektedir. Oluşturduğu, diğer bir ifadeyle zâtıyla ayrıştığı andan itibaren zâtının ve Tanrı'dan ona akan cevher oluşturma gücünün farkına varan Akıl, bu güç sayesinde varlıkları fiil haline çıkarma kabiliyetini elde etmiştir.⁴⁴² Böylelikle Akıl,

⁴⁴¹ Plotinus, *The Enneads*, 632; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 499.

⁴⁴² Plotinus, *The Enneads*, 541-542.

sudûr sayesinde Tanrı'dan kazandıklarıyla âlemi idare etme ve varlıkları oluşturma, yani kuvveden fiile çıkarma şeklinde yaratma gücüne sahip olmuştur. Âlemin düzeninin korunması açısından bu yaratmayı yapacak başka bir varlığın olması söz konusu değildir. Bunun yanında cismanî varlıkların, suretler için mesnet olan anâsır-ı erbaadan⁴⁴³ meydana geldiğini, suretlerinin ise onlara Nefs tarafından verildiğini ileri süren Plotinus, Nefs'e de yaratıcı bir güç vermiş ancak bu yaratıcı gücün ona, kendi formu da dahil olmak üzere Akıl'dan sudûr ettiğini savunmuştur.⁴⁴⁴ Yani Nefs, suret oluşturma gücüne sahip olsa da bu gücün ona Akıl'dan gelmesi, asıl yaratıcının ve idare edenin Akıl olduğunu göstermektedir.

Akl'ın, kendisinin meydana gelmesini sağlayan ilk illetten, yani Emr'den sonra diğer varlıkların illeti olduğunu dile getiren Sicistânî⁴⁴⁵ bu ifadeyle ondan sonraki varlıkların varlık sebebini Akl'a bağlamaktadır. Bir varlığın kendisinden sonraki varlığa illet olması, illet olanın yaratıcı olduğu anlamına gelmemekle birlikte Sicistânî'nin, ma'kûlatın Akıl'dan, Akl'ın kendisiyle çoğaldığını savunması⁴⁴⁶ Akl'ın varlığın oluşumunda etkin olduğunu kabul ettiği anlamına gelmektedir. Bu ifadelerden hareketle Sicistânî'nin Akl'a bir çeşit yaratıcılık vasfı verdiği sonucu çıkarılabilir. Nitekim ma'kûlatın Akıl'dan, Akl'ın kendisiyle çoğaldığını dile getiren Sicistânî Akl'ı sadece çoğalmanın sağlandığı kaynak olarak değil, aynı zamanda çoğalmayı sağlayan etki konumunda da saymıştır.

Akl'ın iki âlemdeki tüm suretleri kapsaması ve her şeyi kontrol etmesi, Tanrı'nın onu yarattıktan sonra âlemi terk ettiği şeklindeki bir görüşe sebebiyet vermiştir. Bu görüşü savunur gibi görünen Sicistânî'nin,⁴⁴⁷ Akl'ı âlem ile Tanrı arasında sadece bir aracı değil aynı zamanda bir vekil gibi kabul ettiği düşüncesine varılabilir. Sicistânî'nin bu fikirleri kabul ettiği varsayımı, Tanrı'nın âlemi yaratmış olduğu kabulüne zarar vermemektedir. Nitekim Tanrı, Akıl da dahil olmak üzere her şeyi bir defada yaratmış, Akl'a sadece kuvveden fiile çıkarmak kalmıştır. Sicistânî'nin Tanrı'nın iradesi saydığı Emr'in Akl'ın yaratmasında etkili olduğunun göz önünde bulundurulması, bu sert

⁴⁴³ Ay altı âlemdeki varlıkların kendilerinden meydana geldiğine inanılan dört temel unsur: Hava, su, ateş ve toprak. Tehânevî, *Keşşâf*, 1239.

⁴⁴⁴ Plotinus, *The Enneads*, 629; Plotinus, *Enneadlar*, 28.

⁴⁴⁵ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 19.

⁴⁴⁶ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 80.

⁴⁴⁷ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 154.

ifadeleri yumuşatmak için bir vasıta olabilir. Emr'in ibdâ'dan sonra Akıl'la bittiği ifadesi, Tanrı'nın iradesinin Akıl'da etkin olduğunu söylemenin bir diğer yolunu teşkil etmektedir. Tanrı'nın iradesi konumundaki Emr'in Akıl'ın yaratmalarında etkin olması, belirsiz ve dolaylı olsa dahi Tanrı'nın bu yaratmalarda etkin olduğu neticesine ulaştırabilir. Buna rağmen Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu etkinin altında kalarak Akıl'a yaratıcılık, âlemin idaresi ve dolayısıyla bir Tanrı rolü verdiği inkâr edilemeyecek bir gerçektir.

2.2.2 Sicistânî'nin Düşüncesinde Nefs

Sicistânî'nin Plotinus'tan devraldığı; Tanrı, Akıl ve Nefs'ten oluşan üçlü hipostaz sisteminin üçüncü üyesi Nefs'tir. Hiyerarşik anlamda Akıl'dan sonra geldiği için tamlıkta/mükemmellikte onun seviyesine ulaşamayan Nefs, Akıl'ın eşi/zevcesi, ruhanî âlemin iki üyesinden biri ve ruhanî âlem ile cismanî âlem arasındaki vasıta olması bakımından son derece önemli bir konumdadır. Tanrı ile cismanî varlıklar arasına önce Akıl'ı sonra da Nefs'i yerleştirerek yüce varlıklarla aşağı seviyedekiler arasında mesafe oluşturmaya çalışan Sicistânî, cismanî âlemin yönetimini Nefs'e vererek yüce ve kusursuz kabul ettiği Akıl'ın düşük seviyedeki tabiatla temas etmesini engellemiştir.

Plotinus'un aksine Sicistânî, Akıl'ı son derece kutsamış,⁴⁴⁸ onu diğer varlıkların tamamının çok üstünde kabul etmiştir. Sicistânî'nin Akıl'a yaklaşımı, Aristo'nun ilk hareket ettiriciye yaklaşımını anımsatmaktadır. Aristo'nun ezeli kabul ettiği ilk hareket ettiricisinin özelliği, ilk hareketi sağlamanın yanı sıra, kendisinin hareket etmiyor olmasıdır.⁴⁴⁹ Sicistânî'nin Akıl'ı, hareket etmeyen sabit tek varlık olarak Aristo'nun ilk hareket ettiricisine benzemektedir. Sicistânî'nin Emr teorisi, Akıl'ın ilk illetliği ya da ilk hareket ettirici olmadığı izlenimini doğursa da gerek Emr'in varlık kategorisinde değerlendirilmemesi, gerek Sicistânî'nin Akıl ile Emr'i tek bir varlıkta birleştirmesi, Akıl'ın Aristo'nun ilk hareket ettiricisine yakın bir mahiyetinin olduğunu göstermektedir. Öte yandan Aristo'nun ilk hareket ettiricisi, dinî bakış açısıyla bakanlar tarafından Tanrı'yla özdeşleştirilebilmekte,⁴⁵⁰ hatta bazı Müslüman filozoflar, Allah için "ilk illet"

⁴⁴⁸ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 119.

⁴⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 294.

⁴⁵⁰ Richard H. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", *Metafiziğe Giriş*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 148.

sıfatını kullanabilmektedir.⁴⁵¹ Bu çalışmanın Akıl bölümünde görüldüğü üzere Sicistânî de Akıl'a atfettiği sıfatlarla Aristo'nun ilk illetine benzer şekilde Akıl'ı bir tür tanrı rolünde görmektedir.

Akıl kadar olmamakla birlikte ondan yayılma yoluyla meydana gelen Nefs'i de yüce kabul eden Sicistânî, yaratılışı Akıl'ın yoktan yaratılması anlamında ibdâ' (الإبداع), Nefs'in ondan yayılması anlamında inbiâs (الإنبعاث) ve diğer varlıkların bu ikisinden yaratılması anlamında halk (الخلق) diye üçe ayırmaktadır.⁴⁵² Sicistânî'ye göre Nefs yüce bir varlık olmasına rağmen, Akıl gibi yoktan yaratılmadığı ve Akıl'ın kendisinden yayıldığı için onun mertebesine ulaşamamaktadır.⁴⁵³ Söz konusu yayılma için *Üsûlücyâ*'da ateşten sıcaklığın yayılması benzetmesi kullanılmakta, ateşin sıcaklığın içinde yayılması misali Akıl'ın da Nefs oluşuktan sonra onun içinde yayıldığı belirtilmektedir. Nefs'in akıl sahibi olması, Akıl'ın onun içine nüfuz etmesiyle mümkün olmaktadır.⁴⁵⁴ Nefs'in Akıl'dan yayılmasını ışığın aynada yansımaya benzeten Kirmânî, Akıl'ı ışık kaynağı, Nefs'i ise aynanın yerine koymaktadır. Işığın aynanın içinde olması gibi Akıl'ın Nefs'te bulunduğunu, aynada görünen şeyin kaynağın kendisi olması gibi de Akıl ve Nefs'in neredeyse aynı varlık olduğunu dile getiren Kirmânî, kaynağın yansımadan üstün olması nedeniyle Akıl'ın Nefs'ten üstün olduğunu dile getirmektedir.⁴⁵⁵

Kötü kabul edilen cismanî âlemlerle olan ilişkisi nedeniyle yüceliğinin zarar görmemesi için Nefs'in iki ayrı yönünün olduğunu savunan Sicistânî'ye göre ruhanî âlem ile cismanî âlem arasında aracı konumunda bulunan Nefs'in bir yönü yukarıya yani Akıl'a bakarken diğer yönü aşağıya, tabiata bakmaktadır. Bu haliyle iki farklı veçheye sahip olan Nefs'in yukarı bakan yönü için kutsal, şerefli ve temiz gibi ifadeler kullanan Sicistânî, tabiata bakan yönünde birtakım kirliliklerin olduğunu dile getirmektedir.⁴⁵⁶ Nefs'in iki yönlülüğüne batınî bakış açısıyla yaklaşan Sicistânî, onu göze benzettirmektedir. Kur'an-ı Kerim'e atıfta bulunarak Allah'ın gözlerinden söz eden

⁴⁵¹ el-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-fâdile*, 37.

⁴⁵² Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 42.

⁴⁵³ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 46.

⁴⁵⁴ *Üsûlücyâ*, 272.

⁴⁵⁵ Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 209.

⁴⁵⁶ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 112.

ayetlerin⁴⁵⁷ Nefs'ten bahsettiğini savunan Sicistânî, insanda iki göz olmasının hikmetinin de yine Nefs'in bu iki yönlülüğünün, yani iki âlemle bağlantıda olmasının sonucu olduğunu dile getirmektedir. Nefs'in ruhanî ve cismanî âleme bakan yönlerini sağ ve sol göz ile özümleyen Sicistânî, sağ gözün Nefs'in Akl'a bakan tarafını, sol gözün ise tabiata bakan yönünü temsil ettiğini öne sürmektedir. İnsanda iki göz bulunmasından hareketle Nefs'in iki yönünün yanı sıra gözün yapısının Nefs'i temsil ettiğini gözdeki beyazlık, siyahlık ve merkez nokta üzerinden açıklayan Sicistânî; beyazlığın Akl'a, siyahlığın veya karanlığın tabiata, merkez noktanın ise Nefs'in Tanrı'nın birliğinden aldığı paya karşılık geldiğini savunmaktadır.⁴⁵⁸

Sonraki anlamında "Tâlî" (التالي), ikinci anlamında Sânî, (الثاني), ve salt/biricik eş anlamında "ez-Zevcü'l-mahz" (الزوج المحض) olarak da isimlendirilen Nefs, Akıl'dan meydana gelen ilk varlıktır. Nefs, Akıl'ın kendine dönmesi, kendi zatına nazar etmesi/bakmasıyla meydana gelmiştir.⁴⁵⁹ Akıl'ın kendi zatına nazar etmesi, kendi suretinin meydana gelmesine neden olmuştur ki bu suret Nefs kabul edilmektedir.⁴⁶⁰ Diğer bir ifadeyle Akıl'dan yayılma yoluyla meydana gelen Nefs, onun hem eşi hem de sureti kabul edilmektedir. Bu iki ifade de Akıl'ın Nefs'e üstünlüğünü vurgulamaktadır. Akıl ile Nefs'in birbirlerine göre konumları Türkçe'de "eş" olarak tercüme edilse de Sicistânî Akıl için "zevc" (زوج) Nefs için "zevce" (زوجة) ifadelerini kullanmakta ve Nefs'i daima Akıl'dan akış bekleyen bir konumda sunmaktadır.

Nefs'in Akıl'dan meydana gelmesinden sonra ikisinin eş/çift olması, diğer bir ifadeyle Akıl ve Nefs'in izdivacı, varlıkların meydana gelmesini sağlamaktadır. Adı geçen izdivaçtan kasıt, Akıl'ın daimi olarak Nefs'e yönelik feyezanda bulunması, onun da bu feyezayı tabiata aktarması ya da onu kullanarak tabiatı yönetmesidir. Âlemin yönetilmesi Akıl'a bağlı olsa da bu daha çok Nefs'e akış gerçekleştirmekle sınırlıdır. Aldığı akışla Akıl ve tabiat arasında konumlanan Nefs, cismanî âlemin idaresinde etkin olmakta, ancak bunu yaparken Akıl'a bağlı kalıp bir çeşit Akıl'ın dolaylı yönetiminde

⁴⁵⁷ et-Tûr 52/49 "واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وسبح بحمد ربك حين تقوم" Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin."; el-Kamer 37/14 "تجري باعيننا جزاء لمن كان كفر" Gemi, inkâr edilen kimseye (Nuh'a) bir mükâfat olarak gözetimimiz altında yüzüyordu."

⁴⁵⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 105.

⁴⁵⁹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 68.

⁴⁶⁰ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 82.

aracı olmaktadır. Sicistânî, "Akl'ın nurlarının cismanî âlemde parlaması Nefs'in aracılığıyla olur."⁴⁶¹ derken buna vurgu yapmaktadır.

Sicistânî'nin Nefs anlayışıyla kıyaslandığında Plotinus'un sisteminde Nefs'in, daha önemli bir rol oynadığı görülmektedir.⁴⁶² Sicistânî de Plotinus gibi Nefs'i ruhanî âlem ile cismanî âlem arasında aracı kabul etmektedir ancak Plotinus'un Nefs'e verdiği rol, Sicistânî'ninkinin aksine Akl'ı gölgede bırakmaktadır. Nefs'in aracılık gücüyle Tanrı'ya kadar ulaşabileceğini ancak Akl'ın bunu yapamayacağını savunan Plotinus,⁴⁶³ yazılarında birçok konuyu Nefs'e bağlamaktadır. Ruhânî âlem ile cismanî âlem arasındaki irtibatı sağlaması açısından önemli bir yere sahip olan Nefs, yukarı ile aşağı âlem arasında aracı olmanın yanı sıra, her iki âleme nüfuz etme gücüne sahiptir. Cismanî âlemin en alt tabakasına ulaşabildiği gibi cüzleri vesilesiyle insan bedenine birleşen Nefs, insanın ruhanî âleme ulaşmasının yolunu da açabilmektedir.⁴⁶⁴ Plotinus'a göre hem cismanî hem de ruhanî âlemde güç sahibi olan Nefs, iki âlem arasındaki köprü olması açısından, özellikle insanlar için, belki de Akıl'dan daha önemli sayılmaktadır.

Plotinus Nefs'in Akıl'dan meydana geldiğini, Akl'ın mükemmel olduğu için yaratmak (generate) zorunda olduğunu, çok büyük bir güce sahip olduğu için de üretmeden duramayacağını ileri sürmektedir. Nefs'in Akıl'dan meydana gelmesini Yunan mitleriyle örneklendiren Plotinus, Akl'ın yaratıldıktan sonra Kronos gibi varlıkla dolu olduğunu ve yaratmadan durmadığını, Kronos'un Zeus'u yaratması gibi onun da Nefs'i meydana getirdiğini, Kronos'un çocuklarını yutması gibi Akl'ın da yarattığı varlıkları yuttuğunu/kapsadığını⁴⁶⁵ dile getirmektedir.⁴⁶⁶ Nitekim Plotinus'un üçlü hipostaz sisteminde Yunan mitolojisindeki tanrılardan esinlendiği; Bir, Akıl ve Nefs'i, adı geçen mitolojideki Uranüs, Kronos ve Zeus'a⁴⁶⁷ benzettiği söylenmektedir.⁴⁶⁸

⁴⁶¹ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 167.

⁴⁶² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 125.

⁴⁶³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 126.

⁴⁶⁴ Bréhier, *The Philosophy Of Plotinus*, 54.

⁴⁶⁵ Kronos'un evlatlarını yutmasıyla ilgili bk. Robin Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology* (London, New York: Routledge, 2004), 69.

⁴⁶⁶ Plotinus, *The Enneads*, 542.

⁴⁶⁷ Yunan mitolojisinde tanrı olarak geçen Uranüs Kronos'un, Kronos da Zeus'un babasıdır. Detaylı bilgi için bk. Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, 65.

⁴⁶⁸ Eric D. Perl, *Plotinus Ennead V.1: On the Three Primary Levels of Reality* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2015), 92.

Sisteminde Nefs'e özel bir yer veren Plotinus, onun yüce, ilahî bir varlık olduğunu dile getirmektedir. Ruhânî âleme ait olup aynı zamanda cismanî âleme etki ediyor olabilmesinin Nefs'in kudretinin ve yüceliğinin belirtisi olduğunu belirten Plotinus, Nefs'in ayrı cisimlerde, aynı anda bulunduğu halde bölünmek zorunda olmadığını belirterek bölünmenin onun değil cisimlerin özelliği olduğunu savunmaktadır. Böylece ruhanî âlemin üç numaralı üyesi olan Nefs, orada Akıl ile sürekli alışverişte bulunmanın yanı sıra cisim olmamasına rağmen cismanî âlem ile de iletişimde olmakta ve tüm canlılarda aynı anda var olduğu halde zatıyla bölünmeden bu âleme etki edebilmekte, onu yönetebilmektedir.⁴⁶⁹

2.2.2.1 Akıl-Nefs İlişkisi

Sicistânî Akıl ile Nefs'i çift/eş kabul etmiş ve varlıkların meydana gelmesinin bu çiftin varlığının bir sonucu olduğunu dile getirmiştir. Akıl ve Nefs çifti için "iki asıl" (الاصلان) tabirini kullanan Sicistânî, birden çoğun çıkamayacağından hareketle iki ayrı varlığın bir çeşit izdivaçla çift olduklarını, varlığın bu izdivaç sonucunda adı geçen iki asıldan meydana geldiğini savunmaktadır. Bu izdivacı eşlerden mükemmel olanın taşması, öncekine göre eksik olanın bu taşmadan faydalanması, diğer bir ifadeyle, yüce eşinden gelen akışı alması şeklinde açıklayan⁴⁷⁰ Sicistânî'nin sudûr sisteminde bu izdivaç önemli bir rol oynamaktadır.

Sicistânî'ye göre Nefs hem var olmasını hem de varlığının devamını Akıl'a borçludur. Akıl'ın kendi zatına nazar etmesiyle meydana gelen Nefs, ondan aldığı akışla yaşamını devam ettirmekte ve ona itaatten bir an bile ayrılmamaktadır. Akıl'ın Tanrı'nın itaatine sınıksız bağlılığı gibi Nefs de daimi olarak Akıl'a bağlı bulunmakta, emrinden çıkmamakta ve ondan gelen akışla âlemi yönetme işinde bir an bile dinlenmemektedir. Onun yönetim işini bırakarak dinlenmesi ya da Akıl'ın itaatinden bir lahza bile olsa gafil olması, âlemdaki düzenin bozulmasına, âlemin kaosa sürüklenmesine yol açacağından böyle bir gaflet vuku bulmamaktadır. Öte yandan Nefs'in Akıl'a itaat etmesinin nedeni, Akıl'ın ona olan üstünlüğünün yanı sıra özünde itaat ettirme/boyun eğdirme özelliği taşımasıdır. Nitekim Akıl, Tanrı'dan başkasına boyun eğmeyen buna karşın diğer tüm varlıkları kendine boyun eğdirme gücüne sahip bir varlıktır.⁴⁷¹ Âlemdaki hayatın ve

⁴⁶⁹ Plotinus, *The Enneads*, 380.

⁴⁷⁰ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 66.

⁴⁷¹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 156.

düzenin devamı, Akıl'da başlayıp Nefs üzerinden cismanî âleme devam eden sudûra bağlı olduğundan sudûrun daimi ve kesintisiz olması gerekmektedir. Sudûrun sorunsuz işlemesi, âlemi oluşturan öğelerin hiyerarşik düzeni kabul etmesinin bir sonucudur. Nefs'in Akl'ın yüceliğini benimsemesi ve ona itaat edip isyana yeltenmemesinin yanı sıra Akl'ın Nefs'e ve tabiata boyun eğdirme gücüne sahip olması, âlemin varlığının ve düzeninin devamının sağlanmaktadır. Akıl'dan gelen akışı cismanî âleme aktarmakla kalmayıp bu âlemdeki tüm varlıklara nüfuz etme gücüne de sahip olan Nefs'in itaati, âlemdeki düzenin sağlanmasında kilit rol oynamaktadır.

Nefs, Akıl'dan oluşmasına ve daimi bir bağıllıkla ona bağlı olmasına rağmen onun tüm özelliklerine sahip değildir. Akıl'dan Nefs'e akış, Akl'ın her şeyini ona aktardığı anlamına gelmemektedir. Akl'a, salt bir anlamına gelen "Ferdü'l-mahz" (فرد المحض) diyen Sicistânî, sudûrda Akl'ın birliğinin/ferdaniyyetinin doğrudan Nefs'e akmadığını kabul etmektedir. Akıl, salt bir olsa da onun fiili ikilik barındırdığından ve bu fiiliyle⁴⁷² Nefs'e akış gerçekleştirdiğinden, Akl'ın birliği, fiilindeki ikilikle karışık bir şekilde Nefs'e geçmektedir. Akıl'dan kendisine geçen ikilikle karışık birlik, zatı bir olan Nefs'te bir ikiliğin oluşmasına yol açmaktadır. Nefs'in, Tanrı'nın birliğinden kendine düşen pay olan bu birliği alması, Akl'a itaatte ve onu yüceltmede aşırıya gitmemesi, onun da kendisi gibi bir yaratılmış olduğunu anlaması içindir.⁴⁷³ Böylece Nefs, Tanrı'nın birliğine vakıf olmakta, itaatinden ayrılmayı aklından bile geçirmediği Akl'ın, kendisiyle Tanrı arasında bir aracı olduğunu anlamaktadır. Öte yandan Akıl'dan gelen birliğin zatıyla birleşmesi sonucu bir olmaktan çıkıp iki konumuna gelen Nefs, Akıl'dan aşağı bir seviyede olduğunun farkına varmakta ve Akl'ın kendisinden üstün olduğunu kabul etmektedir.

Akl'ın üstünlüğü ve Nefs'in bir alt seviyede yer alması şeklinde meydana gelen ikili ilişkinin öne çıkan yanı, üstün olanın ötekini beslemesi, ona yönelik akış gerçekleştirmesidir. Akıl'dan faydalanmasının yolu olmasının yanı sıra Nefs'in âlemi yönetmesini de mümkün kılan bu akış, bir nevi Akl'ın Nefs'e rahmetidir.⁴⁷⁴ Akıl'dan aldığı akışla dolan Nefs, belli bir yerden sonra boşaltmaya ihtiyaç duymakta ve cismanî

⁴⁷² Akl'ın zatı ikilik barındırmazken fiili barındırır. Bk. Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 67.

⁴⁷³ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 67.

⁴⁷⁴ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 93.

varlıklarla birleşik olan cüzlerine Akıl'dan aldığı faydaları dağıtmaktadır.⁴⁷⁵ Böylece Akl'ın akışı tüm varlıklara, Nefs aracılığıyla ulaşmaktadır. Akıl Nefs'e akışta bulunurken, Tanrı'dan kendisine verilmiş her şeyi akıtmayarak hikmete binaen bazı şeyleri Nefs'ten saklamaktadır.⁴⁷⁶ Nefs'in Akıl'dan faydalanması âlemi yönetme, düzeni sağlama ve akışı cüzlerine ulaştırma gibi ihtiyaçlara bağlıdır.

Sudûr çerçevesinde Akıl, Nefs ile biri ruhanî, öteki cismanî âlemle ilgili olmak üzere; Sicistânî'nin ulvi ve süfli dediği iki farklı şekilde muhatap olmaktadır. İki âlem arasında vasıta olması ve ruhanî âlemden beslenerek cismanî âlemi yönetmesi, Nefs'in iki farklı hitaba konu olmasının sebeplerini teşkil etmektedir. Akl'ın Nefs'e ulvi hitabı iki yönlüdür. Bunlardan biri Akl'ın ona daimi bir şekilde akıttığı arzudur/şevktir (شوق). Kendisine doğru akan bu şevk sayesinde Nefs, Akl'ı arzulamakta, onu özlemekte ve ona yönelik derin bir sevgi duymaktadır. Akl'a duyduğu bu sevgiyle mutlu olan Nefs, tabiatla ilgilenmenin verdiği rahatsızlığı ve zorluğu unutup cismanî âlemin kötü etkilerinden kurtulmaktadır. Akl'ın ulvi hitabının ikinci yönü, sahip olduğu her şeyi akıtmadığını Nefs'e bildirmesidir. Nefs'e kendisinde bulunan her şeyi alma gücüne sahip olmadığını, bundan aciz olduğunu ileten Akıl, onu acizlik (عجز) ve arzu (شوق) arasında dengede tutmakta, istikamet üzere hareket etmesini sağlamaktadır. Akl'ın Nefs'e sadece sevgi gösterip aczini bildirmemesi, Nefs'in ne istediğini bilmediği, zatının farkına varmadığı; tersi durum ise eksik kaldığı ve hiçbir şeyden faydalanmadığı bir duruma düşmesine neden olacaktır.⁴⁷⁷ Akıl'dan akan arzu ve acizlik ispat ve nefiy gibidir. Nefs'e arzu ve acizliği yerine göre akıtan Akıl; Tanrı'nın varlığını ispat etmek istediğinde acizliği, onun muattal olduğunu nefyetmek istediğinde ise arzuyu engelleyerek Nefs'in Tanrı'yı hakkıyla bilmesini sağlamaktadır.⁴⁷⁸

Akl'ın Nefs'e süfli hitabı da ulvi hitap gibi iki yönlüdür. Nefs'in cismanî varlıklarla etkileşime girmesi esnasında ona rahmette/akışta bulunan Akıl, böylelikle âlemin inşasının doğru bir şekilde olmasını sağlamaktadır. Nefs'in cismanî varlıklarla etkileşimi esnasında Akl'ın devreye girmemesi, tabiattaki cins ve tür konusundaki düzenin tamamlanması için gerekli olan suretlerin, yani Nefs'in oluşturduğu suretlerin,

⁴⁷⁵ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 315.

⁴⁷⁶ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 53.

⁴⁷⁷ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 95.

⁴⁷⁸ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 95.

eksik kalmasına neden olacaktır. Bu sırada Akl'ın Nefs'e akışta bulunması, adı geçen suretlerin tamamlanması ve türlerin doğru cinsler altına yerleşerek düzenin sağlanması sonucunu doğurmaktadır. Akl'ın süfli hitabının ikinci yönü, Nefs'e cismanî varlıkların aşağılık, birbirinden farklı ve zıt olduklarını, kendi âleminin bu âleme göre yüce ve saf olduğunu bildirmesidir. Bu hitap sayesinde cismanî âlemin kötülüğünün farkına varan Nefs, zühdünü arttırarak cismanî âlemi unutmakta, Akıl'dan gelecek akışa iştiaak besleyerek kendi âlemine kavuşmayı arzulamaktadır.⁴⁷⁹ Akl'ın akışı, öncelikle Nefs'i, onun üzerinden de tüm âlemi düzende ve dengede tutmayı sağlamaktadır.

Akıl'dan Nefs'e akış, hiyerarşik sırada ondan sonra gelen tabiata doğru devam etmektedir. Sudûr sadece yukarıdakinin taşması değil, aynı zamanda aşağıdakinin taşan faydaları alması şeklinde gerçekleştiğinden, taşan gibi alanla da ilgilidir. Akışı alan varlığın alma kapasitesinin yanında onu almaya hazırlıklı olması da sudûrun sonuca varmasında etken sayılmaktadır. Bu bağlamda tabiatın Nefs'ten gelen akışı alabilmesi ve söz konusu akışın tabiatta bir etkiye yol açması, tabiatın onu almaya hazır olmasına bağlıdır. Tabiatta bu hazırlığı sağlayan ise Akıl'dır. Cismanî âlemdeki varlıklar, Külli Akl'ın düzenlemesi sayesinde birbirini tamamlayacak; ayrı varlıklar oldukları halde bir bütünün parçası gibi hep birlikte bir şeyler meydana getirecek şekilde tertip edilmişlerdir. Nefs'in cismanî varlıkları kuvveden fiile çıkarma gücü, Akl'ın sağladığı bu düzen ve tertip ile mümkün olmaktadır. İnsandan örnek vermek gerekirse cüz'î nefis sahibi bir ustanın inşa etme özelliği onun nefsinde kuvve halinde bulunmakta, bu özelliğin kuvveden fiile çıkması, inşaatın varlığıyla mümkün olabilmektedir. Akıl tabiatta önceden tuğla, kum, toprak, kereste gibi inşaat malzemelerini hazırladığı için söz konusu ustanın nefsindeki ustalık kuvvesi fiile çıkmakta ve fiilî bir inşaat mümkün olabilmektedir.⁴⁸⁰

Plotinus'un Akıl-Nefs ilişkisiyle kıyaslandığında Sicistânî'nin, Nefs'in Akıl'dan çıktığı/meydana geldiği ve her şeyini Akl'a borçlu olduğunu konusunda Plotinus'u tekrarladığı göze çarpmaktadır. Plotinus, Nefs'in fiillerinin ve cismanî âlemde meydana getirdiklerinin, ona Akıl'dan geldiğini savunmaktadır. Akıl için Nefs'in bir oğul gibi olduğunu, Akl'ın onu bir evlat gibi yetiştirdiğini ileri süren Plotinus, Nefs'in mükemmelliğinin Akıl'dan geldiğini, ancak oğul konumundaki Nefs'in daha az

⁴⁷⁹ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 93-94.

⁴⁸⁰ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 159.

mükemmel, diğere bir ifadeyle kusurlu bir mükemmelliğe sahip olduğunu dile getirmektedir. Plotinus'a göre Akıl'ın kendi zatına nazar etmesi (bakması) sonucunda meydana gelen Nefs, onun bir alt seviyedeki ürünü/meyvesidir.⁴⁸¹ Kendisi arka planda istirahatte olan Akıl, oğlu Nefs'e âlemin idaresini vermiş,⁴⁸² böylece alt seviye varlıklar Nefs ile muhatap olmuşlardır.

Plotinus'un, Sicistânî'de de yankı bulan,⁴⁸³ Nefs'in Akıl'ın sureti olduğu hakkındaki görüşü, onun Akıl ile Nefs'i birbirinden tam olarak ayrı iki varlık kabul etmediği şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁸⁴ Plotinus'un yukarıda zikredilen ifadesinden yola çıkan bazı araştırmacılar, onun Nefs'i iki kısma ayırarak yukarı kısmını Akıl ile birebir aynı kabul ettiğini⁴⁸⁵ ya da Akıl ve Nefs'i bir varlığın iki farklı seviyesi saydığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁸⁶ Buna göre Akıl ve Nefs aynı varlık iken Akıl bu varlığın Tanrı'ya yakın olan yukarı seviyesi, Nefs ise tabiat ile ilgilenen aşağı seviyesidir. Öte yandan Plotinus'un ifadelerinin çelişkili gibi görünmesi, onun önceki yazılarında farklı düşündüğü, sonraki yazılarında bu düşüncelerinin değiştiği tarzında da yorumlanmıştır.⁴⁸⁷

Plotinus'un tek bir varlık, iki farklı seviye veya yön değil de bunu kastedip iki varlıktan bahsetmesinin sebebi mitlerin etkisi olabilir. Bizzat kendisinin mitlere atıf yapıp, Tanrı-Akıl-Nefs üçlüsünü Uranus-Kronos-Zeus üçlüsüne⁴⁸⁸ benzetmesi,⁴⁸⁹ onun miras aldığı üçlü ruhanî varlık düşüncesini, farklı olmasını istese bile bu çizginin dışına çıkaramadığı şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan Nefs'i hareketli, Akıl'ı sabit kabul eden Plotinus'a göre ikisinin aynı varlık olması Akıl'ın sabitliğine zarar vereceğinden, tabiat ile ilişkide hareketli bir varlığa ihtiyaç hasıl olmakta,⁴⁹⁰ böylece Akıl'ın yüceliği ve sabitliği korunurken varlığın en aşağısına kadar inebilen Nefs, onun sureti, oğlu veya meyvesi olarak üçlü hipostaz teorisinin son halkasını oluşturmaktadır.

⁴⁸¹ Plotinus, *The Enneads*, 536.

⁴⁸² H. J. Blumenthal, "Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation", *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism* (Hampshire: Variorum, 1993), 204.

⁴⁸³ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 82.

⁴⁸⁴ Perl, *Plotinus Ennead V.1*, 86; Blumenthal, "Nous and Soul", 203.

⁴⁸⁵ Blumenthal, "Nous and Soul", 203.

⁴⁸⁶ Perl, *Plotinus Ennead V.1*, 86.

⁴⁸⁷ Blumenthal, "Nous and Soul", 205.

⁴⁸⁸ Yunan Mitolojisinde üç tanrı. Zeus Kronos'un, Kronos da Uranus'un oğludur. Detaylı bilgi için bk. Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, 65.

⁴⁸⁹ Plotinus, *The Enneads*, 537; Perl, *Plotinus Ennead V.1*, 92.

⁴⁹⁰ Blumenthal, "Nous and Soul", 207.

Plotinus'un Akıl-Nefs ilişkisine bakıldığında Sicistânî'nin savunduklarına göre birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır. Sicistânî Akıl ve Nefs'i çift kabul etmekte, çoğu zaman Akıl'ı erkek, Nefs'i dişi olarak nitelemekte ve aralarında evliliğin olduğunu belirtmekte, buna karşın Plotinus'ta görülen baba-oğul ilişkisi Sicistânî'de söz konusu edilmemektedir. Öte yandan Plotinus'ta bu iki varlığın aynı varlık olmaları ya da aralarındaki sınırın çok belirgin olmaması durumu Sicistânî'de karşılık bulmamakta, Akıl ve Nefs'in farklı iki varlık olduğu belirgin bir şekilde ortaya konmaktadır. Sayılan farklılıklara rağmen hem Plotinus hem de Sicistânî'de, Nefs'in cismanî ve ruhanî âlem arasında aracı varlık olması, iki filozofun Nefs konusunda birleşerek hedefledikleri sonuca vardıklarını, ayrıştıktıkları noktaların ise detaydan öteye gitmediğini göstermektedir.

2.2.2.2 Ruhanî Bir Varlık Olarak Nefs'in Hareketi

Hareket, cisim sahibi bir varlığın bir mekandan başka bir mekana nakli ya da cisimlerin değişmesi şeklinde tarif edilmektedir.⁴⁹¹ Varlık ya ihtiyacını gidermek ya da olması gereken konuma ulaşmak amacıyla hareket etmektedir. Akıl dışındaki varlıkların eksik olmaları ya da konumlarından başka bir yerde bulunmaları, ihtiyaçlarını giderme ya da konumlarına ulaşma arzusuyla hareket etmelerini sağlamaktadır. Hafif⁴⁹² bir varlık olması sebebiyle yukarıda olması gereken ateş, konumuna varma arzusuyla yukarı, ağır olan toprak ise aynı arzuyla aşağı doğru hareket etmektedir.⁴⁹³

Her varlık hareket ettiğinden tüm bu hareketlerin dayandığı hareketsiz bir varlığın olması zorunludur. Sicistânî'ye göre ilk hareketi başlatan sakin varlık Akıl'dır. Akıl'ın sakin kalmasının nedeni, diğer varlıklar gibi başka bir varlığa ihtiyaç duymamasıdır. Akıl kendisiyle kaim ve mekandan münezzehe olduğundan herhangi bir varlığa dönmesine, hareket etmesine gerek yoktur.⁴⁹⁴ Akıl'ın Tanrı'ya ihtiyaç duyduğu ve bu nedenle hareketli olduğu şeklindeki fikirlere karşı çıkan Sicistânî, bunun mümkün olmadığını savunmaktadır. Ona göre Akıl'ın Tanrı'yı idrak etmeye çalışması veya ona ihtiyaç duyması akıllığına, yani akıl olma haline zarar vereceğinden, Akıl kendi hali üzere sakin kalarak böyle bir şeyden uzak durmaktadır. Akıl'ın cevherinde/özünde

⁴⁹¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 652.

⁴⁹² Cismanî varlıklar hiyerarşik olarak sınıflandırıldıklarında üstün olanlar hafif, aşağı seviyede olanlar ağır sayılmaktadır. Bk. Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 13.

⁴⁹³ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 102.

⁴⁹⁴ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 86.

Tanrı'yı anlamaya çalışmanın olmadığını, Tanrı'nın vahdetini zaten bildiğini savunan Sicistânî, Tanrı'ya yöneldiğine ve ona arzu duyduğuna yönelik iddialara karşı çıkmaktadır.⁴⁹⁵

Akl'ın sakinliğinin aksine iki âlem arasında aracı konumda bulunan ve Akl'a göre eksik olan Nefs, bu iki farkla Akıl'dan ayrılmaktadır. Hiyerarşide ikinci sırada olduğu için yukarıdan gelen akışı almaya muhtaç olmasının yanı sıra cismanî âlemden bulaşan kötülüklerden korunmak zorunda olan⁴⁹⁶ Nefs, kendisine yönelik akış sırasında sakin kalsa da akış tamamlandığında cismanî âlemi yönetmek üzere hareketlenmek durumundadır. Akıl'dan gelen akış sırasında hareket etmesi, Akıl'dan gelen faydalara cismanî etkilerin karışmasına neden olacağından⁴⁹⁷ bu anda sakin kalan Nefs, cismanî âlemlerle ilgilendiğinde hareket etmektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Nefs'in hareketi ruhanî değil, cismanî âleme bakan yönüyle ilgilidir. Ait olduğu ruhanî âlemde sakinken cismanî âleme müdahale ettiği anda harekete geçmek durumunda kalan Nefs'in sürekli gözetim ve müdahalede bulunduğu⁴⁹⁸ göz önünde bulundurulduğunda iki yönünün iki farklı varlık gibi işlev gördüğü sonucuna varılmaktadır. Yukarıdaki satırlarda Akıl'dan akış aldığı anda sakin kaldığı ifade edilse de aslında Nefs her an hem akış almakta hem de cismanî âlemi yönetmektedir.⁴⁹⁹ Bu da onun iki farklı kısımdan meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Nefs'in Akl'a bakan yönünün veya kısmının ruhanî ve sakin, tabiatla ilgilenen kısmının hareketli ve değişime elverişli olduğu vurgulanmalıdır. Nitekim Nefs'in cismanî âleme bakan yönünün değiştiğini hem Sicistânî hem de Plotinus ifade etmekte, her ikisi de Nefs'in tabiatan etkilendiğini ve kendisine birtakım kirliliklerin bulaştığını kabul etmektedir.⁵⁰⁰

Sicistânî batınî anlamda hareketi beşe ayırarak bunun şeriatın aslı olduğunu belirtmekte, beş kategorinin dışında hareketin durduğunu, bunların dışında farklı bir hareket türü olarak tek ve sonsuz bir hareketin var olduğunu, bunun da Nefs'in

⁴⁹⁵ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 87.

⁴⁹⁶ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 116.

⁴⁹⁷ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 97.

⁴⁹⁸ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 118.

⁴⁹⁹ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 156.

⁵⁰⁰ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 112; Plotinus, *The Enneads*, 536.

düşünmesi olduğunu dile getirmektedir.⁵⁰¹ Nefs'in baki bir hareketli cevher olduğunu⁵⁰² belirten Sicistânî, kendine has hareketiyle varlıkları kuşattığını ancak bu kuşatmanın mekanda olmayıp cismanîlikten uzak, ilmî bir kuşatma olduğunu söylemektedir.⁵⁰³ Akl'ın tüm varlıkları kuşattığından söz ederken onun sakin olması sayesinde bu kuşatmayı gerçekleştirebildiğini, hareket etmesi halinde kuşatmanın mümkün olamayacağını dile getiren Sicistânî'nin Nefs hakkında hem kuşatmadan hem de hareketten bahsetmesi çelişki gibi görünse de Nefs'in ulvî yönünün hareket etmiyor olması bu çelişkiyi giderebilir. Nitekim Sicistânî, Akl'ın ihatasından/kuşatmasından bahsederken Nefs'in kuşatmasına da değinmekte, Nefs'in Akl'a ulaşma çabası içinde hareket ettiği esnada kuşatıcılığını kaybettiğini, sükûna kavuştuğunda ise tekrar bu özelliğini kazandığını savunmaktadır.⁵⁰⁴ Bu da Sicistânî'nin kuşatmayı sakinliğe bağladığını ve bu konuda tutarlı davrandığını göstermektedir.

Plotinus Nefs'in Akıl gibi sakin olmadığını, kendinden aşağıdaki varlıklara akış gerçekleştirdiğinde, diğer bir ifadeyle cismanî varlıkları meydana getirdiğinde hareketli olduğunu dile getirmektedir. Ruhânî âleme bakan Nefs, oradan aldığı güçle kendi düşüncesinin bir yansıması olan cismanî âlemi oluşturmakta ve oluşturduğu âlemin içinde, en alt seviyede bulunan bitkilere kadar yerleşebilmektedir. Bunu yaparken ruhanî âlem ile bağıni koparmamakta veya kendisinden bir şey eksilmemektedir. Bu nedenle Külli Nefs'in tamamının bir bitkide bulunduğu şekilde bir ifade doğru olmasa da bitkideki cüz'î nefis ile Külli Nefs'in bir olduğu söylenebilir.⁵⁰⁵

Nefs'in hareketi konusunda Sicistânî'yle hemfikir olan Plotinus'a göre Nefs'in üretmesi hareketine bağlıdır ve Nefs, cismanî âlemle iletişim kurduğu anda hareket etmektedir. Bu konuda Plotinus'tan ziyade, dâîlerden Ebû Hâtim er-Râzî ve Kirmânî ile Sicistânî arasında birtakım farklılıklar mevcuttur. Hareketin ve sükûnun Akıl ve Nefs'e birleşik iki eser olduğunu ilerin süren Ebû Hâtim'e göre hareket sükundan daha yücedir. Ruhânî varlıklar arasındaki hiyerarşiye göre Akıl Nefs'ten yüce olduğuna göre hareket Akl'ın, sükun ise Nefs'in özelliği olmalıdır. Akl'ın Nefs'e akışı hareket, Nefs'in bu akışı

⁵⁰¹ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 250 Nefs'in bu hareketini de batnî anlamda Kaim'le özdeşleştiren Sicistânî, böylece onun diğer peygamberlerden üstün olduğunu vurgular. Konu üçüncü bölümde detaylandırılacaktır. .

⁵⁰² Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 134.

⁵⁰³ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 198.

⁵⁰⁴ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 109.

⁵⁰⁵ Plotinus, *The Enneads*, 550.

kabul etmesi sükûn sayılmakta ve böylece Akıl hareketli, Nefs ise sakin olmaktadır.⁵⁰⁶ Ebû Hâtim'in bu yorumlarının Sicistânî'nin savunduklarına zıt olduğu göze çarpmaktadır. Akl'ın sakin olduğunu kabul eden Sicistânî, Nefs'e dahi bilinen anlamda bir hareketi yakıştırmamakta, Nefs'in hareketinin ona has bir hareket olduğunu belirtmektedir. Ebû Hâtim'in bu düşüncelerine hezeyan diyen Sicistânî, hareketin ihtiyaç kaynaklı olduğunu, Akl'ın herhangi bir şeye ihtiyaç duymadığını savunarak, hareketin ancak Akl'ın feyezana ihtiyaç duyan Nefs için geçerli olabileceğini belirtmektedir.⁵⁰⁷

Kirmânî ne Sicistânî'ye ne de Ebû Hâtim'e katılmakta ve hem Akl'ın hem de Nefs'in hareketsiz olduklarını savunmaktadır. Ona göre hareket, başka bir hareket ettiricinin etkisinin, zâtın içine tesir etmesi sonucunu doğurduğundan hareket eden varlık, hareketin etkisiyle değişime uğramaktadır. Ezelî varlıklar olarak değişimden berî olan Akıl ve Nefs için hareketin yanında sükûndan da söz edilemeyeceğini belirten Kirmânî, ruhanî âlem üyelerinin hareket ve sükûnla anılamayacağını savunmaktadır. Hareket ve sükûnun cismanî âlem için geçerli olduğunu, ruhanî âlemde hareketin bulunmadığını belirten Kirmânî, Sicistânî'ye atıfta bulunarak onun Akıl ve Nefs derken Külli Akıl ve Külli Nefs'i değil de cismanî âlemde, insanda bulunan ve sonradan yaratılan akıllar ve nefsleri kastettiğini ileri sürmektedir.⁵⁰⁸

Ebû Hâtim'in yorumları, Sicistânî ve Kirmânî kadar Yeni Eflâtunculuk etkisinde olmadığını göstermektedir. Genel olarak Sicistânî'nin düşüncelerine bakıldığında, zaman zaman çelişkiye düşmek ya da uyarlamaya zorlamak pahasına bile olsa Plotinus'un söylediklerinin dışına çıkmamaya çalıştığı görülmektedir. Sicistânî'nin, Plotinus'un Akl'ı istirahatte, Nefs'i onun emriyle âlemi yöneten; Akl'ı sakin, Nefs'i cismanî âlemlerle ilişkide hareketli kabul eden fikirlerini alarak, bu çizgiyi aynen devam ettirdiği görülmektedir. Kirmânî ise Sicistânî kadar Plotinus'un izinden gitmek yerine Fârâbî'nin savunduklarına daha yakın, eski İsmâîlî görüşler çerçevesinde,⁵⁰⁹ farklı yargılar serdetmektedir.

⁵⁰⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitabu'l-İslâh*, çev. Seyyid Celalüddîn Müctbeba (Tahran: Müessesesi Mutâla'ti İslamî, 1383), 27; Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 101-102.

⁵⁰⁷ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 102.

⁵⁰⁸ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 105-106.

⁵⁰⁹ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/291.

2.2.2.3 Nefs'in Eksikliği Meselesi

Sicistânî'nin Plotinus'tan devraldığı hiyerarşik sistemde, yukarıda olan aşağıdakinden üstündür ve aşağıya doğru inildikçe sıralamadaki varlıkların tamlığında/kemalinde azalma olmaktadır. Diğer bir ifadeyle mükemmele en yakın olan Akıl'dan aşağıya doğru inildikçe her varlık, bir sonrakine göre eksiklikle nitelenmektedir. Bu bağlamda eksik olmayan tek varlık Akıl'dır. Sıralamada hemen Akıl'dan sonra gelen Nefs bile mükemmel sayılmamaktadır. Hayatta kalmak için Akl'a ihtiyaç duyması, cismanî âlemle iletişime geçmesi ve cismanî bedenlerle birleşmesi, Nefs'in eksik kabul edilmesine neden olmaktadır.

Sicistânî'nin Nefs'in tam olmadığına dair görüşü İsmâilî dâilerce benimsenmemiştir. Sicistânî'den önce yaşayan Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34), Akıl'dan oluşan/inbiâs eden Nefs'in, Akıl'dan yayıldığı için onun gibi tam olması, eksiklikle nitelenmemesi gerektiğini savunmaktadır.⁵¹⁰ Ebû Hâtim'e göre Nefs'le ilgili bir eksiklikten söz edilebilir ancak söz konusu eksiklik Nefs'in zatında değil fiilindedir. Bir başka varlığa ihtiyaç duymak eksiklik göstergesi sayılmakla birlikte Nefs'in zâtı değil fiili Akl'a ihtiyaç duymaktadır. Nefs'in zâtı ibdâ' ile bir kerede yaratılmış olduğundan kendisine eksiklik izafe edilemez. Onun Akl'a ihtiyaç duyan eksik fiili ise zaman içinde tamamlanmaktadır ki Akıl, "zaman" ve "tamam" tek bir eystir/varlıktır. Tanrı tüm varlıkları bir kerede yarattığından, Nefs de Akıl gibi tam olarak yaratılmıştır ancak Nefs'in fiili, Akl'ın kendisi olan "zaman"la birlikte tamamlanmaktadır. Öte yandan bir varlığı başka varlığa ihtiyaç duyduğu için eksiklikle nitelemek doğru değildir. Bunun kabul edilmesi durumunda var olmak için Emr'e ihtiyaç duyan Akıl da eksik olacaktır.⁵¹¹

Ebû Hâtim'in bu ifadelerine sertçe karşılık veren Sicistânî, onu konuyu bilmemekle suçlamaktadır. Sicistânî'ye göre Akıl-Nefs ilişkisiyle Emr-Akıl ilişkisi birbirlerinden çok farklı ilişkililerdir. Sicistânî'ye göre Nefs ve Akıl birbirlerinden farklı iki varlıkken Akıl'dan ayrı olması bir yana Emr bir varlık bile değildir. Akıl ile Emr'in hüviyetleri bir olduğundan, yani ikisi bir sayıldığından⁵¹² Ebû Hâtim'in kıyası geçersiz olmaktadır. Nefs her eylemi için Akl'a ihtiyaç duyarken Akl'ın Emr'e herhangi bir şey

⁵¹⁰ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 53.

⁵¹¹ Râzî, *Kitabu'l-Islâh*, 24; Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 58.

⁵¹² Emr Akl'ın zuhuru için ona illet olmakta, Akıl meydana gelince Emr'in görevi bittiğinden onunla bir olmaktadır. Emr artık Akl'ın hüviyeti gibi olur. Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 72.

için ihtiyaç duyması söz konusu değildir.⁵¹³ Öte yandan varlık kategorisinde olmayan Emr, Akl'ın meydana gelmesi için bir aracıdan öte bir şey değildir. Tanrı tarafından bir defada, kuvve ve fiil olarak yaratılan Akıl, tek mükemmel varlık olmasının yanı sıra var olmak için sudûra ihtiyaç duymayan, zatiyla kaim tek varlıktır.⁵¹⁴

Ebû Hâtim'in, Nefs'in fiilinin eksik olduğu yönündeki görüşünü doğru varsayarak onu da çürütmeye çalışan Sicistânî, fiilin eksikliğinin ya failin; ya fiilin kaynaklandığı maddenin ya da ikisinin birden eksikliğinden olduğunu belirtmektedir. Bu ilkenin Nefs'in fiilinin eksikliğine uyarlanması, ya fail olan Nefs'in eksik ya da maddenin ezeli kabul edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Ebû Hâtim'in faili kastetmesi durumunda Nefs'in eksikliğini kabul etmesi, aksi durumda yani Nefs'in fiilinin eksikliğini maddeye hamletmesi durumunda da maddenin ezeli olduğunu kabul etmesi gerekir ki bu onun dinden çıkması ve maddenin/heyulânın ezeli olduğunu savunan Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925)⁵¹⁵ mezhebine meyletmesi anlamına gelmektedir. Daha da ileri giden Sicistânî, Ebû Hâtim'in zamanı Akıl'la birlikte ezeli kabul etmesini, böyle bir meylinin olduğuna hamletmektedir.⁵¹⁶

Nefs'in eksikliği konusunda bir nevi orta yolu bulan Kirmânî, ne Ebû Hâtim'in ne de Sicistânî'nin kesin olarak doğruya ulaştıklarını ileri sürmektedir. Ona göre ruhanî olsun cismanî olsun her varlığın zati tamdır. "tam" ile "tamam" ayrı şeylerdir. "tamam", yani "tam"ın kendisinden geldiği varlık Akıl'dır ancak diğer varlıklar da zatlari bakımından tamdır çünkü "tamam"dan gelmektedirler. Bir cisim dahi üç boyutluluğuyla tamdır. Varlıkların zatlariinin eksik olması durumu, onların "tamam"dan yani Akıl'dan gelmiş olmalarını imkansız kılmaktadır. Yani varlıklar Akıl'dan geldikleri için tam olmalıdırlar. Aksi halde bu varsayım Akl'ın tamamlığına zarar verir. Varlıklar için eksiklik, onların rütbelereindir ki bu da onların üstündeki varlıkla ilgilidir. Yani Akıl'dan sonraki varlık olan Nefs, ikinci sırada olduğu için rütbesi itibariyle eksiktir. Bu durum hiyerarşik olarak böyle devam etmektedir.⁵¹⁷

⁵¹³ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 58.

⁵¹⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 115; Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 87.

⁵¹⁵ Literatürte adı daha çok mülhid ve zındık diye anılan, deist bir sistem oluşturmaya çalışan görüşleriyle bilinen ünlü hekim ve filozof. Bk. Kaya, "Râzî, Ebû Bekir".

⁵¹⁶ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 67.

⁵¹⁷ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 56-57.

Sicistânî'nin Nefs'in eksikliğine vurgu yapmasının nedeni, Ebû Hâtim'in Nefs'i Akıl kadar tam görmesi sonucu Akıl'ın yüceliğinin zarar görmesi kaygısı olabilir. Akıl'ı Güneşe, Nefs'i ise Aya benzeten Sicistânî,⁵¹⁸ Akıl için ilk aracı, Nefs için ise ikinci aracı demektedir. Buna göre ilk aracı, illete ikinci aracından daha yakın olduğundan şeref ve tamlık bakımından üstünken uzak olan Nefs, ona göre eksik ve şeref bakımından da geri olmak durumundadır.⁵¹⁹ Sisteminde Akıl'ı ön planda tutan Sicistânî'nin başka bir varlığın onunla eşit konumda tutulmasına tahammülü yoktur. Bu nedenle yukarıdaki satırlarda görüldüğü üzere Ebû Hâtim'i sert bir üslupla eleştirmektedir. Kurduğu sistemde Tanrı'ya tenzih adı altında neredeyse tamamen devre dışı bırakan Sicistânî, varlıkların devamlılıklarını, zatiyla kaim olan Akıl'a dayandırmış ve onu yüce kabul ederek övmüştür. Bu yüceliğe zarar gelmemesi için hiçbir varlığın onun gibi olmaması gerekmektedir. Hiyerarşik düzenin en tepesinde bulunan yüce varlık Akıl, tam olan tek varlıktır. Onun haricindeki tüm varlıklar eksik olmalıdır ki buna ruhanî âlemin diğer ferdi olan Nefs de dahildir.

Sicistânî onu dinden çıkmakla itham etse de aslında Ebû Hâtim, Nefs ile Akıl'ın eşit olduğunu savunmamaktadır. Onun demek istediği sadece, Nefs'in zatının eksiklik barındırmadığıdır. Plotinus ile Sicistânî'nin ayrıştığı noktalardan biri Plotinus'un Nefs ile Akıl'ı aynı varlığın iki yönü gibi görmesine karşılık Sicistânî'nin Nefs'i Akıl'dan tamamen ayrı kabul etmesidir. Bu ayrılığın belki de temel sebebi, Sicistânî'nin Akıl'a ve onun yüceliğine verdiği özel önemdir. Bu önem nedeniyledir ki Sicistânî, Kirmânî'nin açıkladığı gibi, Ebû Hâtim'in kabul edilebilir yorumuna karşı çıkmış ve herhangi bir varlığın Akıl ile aynı olabileceği fikrine tahammül göstermemiştir. Tanrı'ya en yakın olan varlık Akıl'dır ve tek mükemmel odur. Ondan sonraki varlıklar sırayla daha eksik ve aşağı seviyededir. Nefs dahi onun eşi olmasına karşılık bu eksiklikten payını almak zorundadır.

2.3 CİSMANÎ ÂLEM

Ruhanî ve cismanî şeklinde ayrılan ikili âlem modelinde ruhanî âlem Nefs ile tamamlanmakta, ondan itibaren cismanî, diğer bir ifadeyle duyularla kavranabilen âlem başlamaktadır. Sicistânî'nin hiyerarşik sisteminde yukarıdan aşağıya doğru sıralanan

⁵¹⁸ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 64.

⁵¹⁹ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 62.

hadlere göre modellenen âlem düzeninde, ruhanî âlemden sonra gelen cismanî âlem seviye olarak da onun altında sayılmakta, ondan düşük kabul edilmektedir. Ruhânî/basit olanın cismanî/mürekkebe olana üstün sayıldığı bu sisteme göre varlıkların üstünlüğü veya şerefi basite yakınlığa göre olduğundan aşağıya doğru inildikçe söz konusu şeref azalmaktadır. Cismanî varlıkların ruhanîlere göre değersiz olduğunu ortaya koymak amacıyla cismanî âlemin ruhanî olana göre yok hükmünde olduğunu belirten Sicistânî, bu değersizlik nedeniyle cismanî varlıklarla iletişime geçen Nefs'in kendi âlemine döndüğünde cismanî âlemi tamamen unuttuğunu dile getirmekte, ruhanî âlem karşısında cismanî âlemin değersizliğinin bu unutmada etkili olduğunu savunmaktadır.⁵²⁰ Buna karşın cisim sahibi oldukları halde ruhtan hali olmayan cismanî varlıklar, Nefs ile ilişkileri sayesinde ruhanî âleme bağlanmakta ve bu ilişki sayesinde değer kazanabilmektedirler.

Sicistânî'de görülen ruhanî-cismanî âlem ayrımı, felsefenin etkisiyle tasavvufta da yankı bulmuş olmasına⁵²¹ karşılık kelamcılar, Allah ve sıfatları dışındaki her şeye âlem adını vermişlerdir. Panteizm, hulul ve sudûrun reddi amacıyla Allah'ı ne zatı ne de sıfatlarıyla âleme dahil etmeyen kelamcılara göre âlem; zatı hakkında parçadan söz edilemeyen Allah'ın dışında, birbirinden ayrı atomlar ve bu atomlara eklenen arazlardan oluşan kuşatıcı bütünlüktür.⁵²² Tanımda geçen atomlar bir araya gelerek cisimleri, cisimler ise hep birlikte âlemi meydana getirmektedir. Kelamcılarının savunduğu sistemde Yunan atomculuğunun aksine atomlar kendi başlarına bir araya gelmemekte veya bir etkinlikte bulunmamakta, hareket veya etkinlik için dıştan bir güce ihtiyaç duymaktadırlar. Kelamcılarının, âlemin ezeliği fikrinin önüne geçmek ve onun Allah tarafından yaratılıp idare edildiğini ortaya koymak adına savunduğu düşünceye göre atomları sevk ve idare edecek güç, âlemin dışında bulunan Allah'tır.⁵²³

Kelamcılarının aksine Yunan filozofları âlemi ezeli kabul etmiş ve hiçbir cismin onun kapsamı dışında olmadığını savunmuşlardır.⁵²⁴ Aristo da dahil olmak üzere bazı filozoflar âlemin merkezinin dünya olduğunu, diğer gök cisimlerinin sabit olan

⁵²⁰ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.

⁵²¹ Karadaş, *Evren ve İnsan*, 34.

⁵²² Tehânevî, *Keşşâf*, 1157; Çağfer Karadaş, "Eş'arî Kelâm Okulu", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 118.

⁵²³ Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları* 2/1 (2004), 67-68.

⁵²⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 55.

dünyanın etrafında döndüğünü ileri sürmüş,⁵²⁵ buna karşın Pisagorcular ve bazı filozoflar dünyanın da bir çeşit yıldız olduğunu, âlemin merkezinde bir ateşin olduğunu ve dünya da dahil cisimlerin onun etrafında döndüğünü ileri sürmüşlerdir.⁵²⁶ O dönemin astronomi bilgisiyle âlemi dünya ve o gün bilinen yedi gezegenden ibaret kabul eden filozoflar, gezegenlerin yörüngelerini saydam bir alan/havuz gibi algılamış ve gezegenlerin bu havuzda yüzdüğünü benimsemişlerdir. Bu sistemde merkezde dünya olmak üzere iç içe geçmiş ve gittikçe genişleyen, felek diye adlandırılan çemberler tasavvur edilmiş, sayıları toplamda on olan bu çemberlerin dıştaki en genişiyile âlemin sınırlarının belirlenmiş olduğu kabul edilmiştir. Aristo'ya göre bu dış çemberin, diğer adıyla Atlas Feleğinin dışında hiçbir şey yoktur.⁵²⁷ Dünyaya en yakın çember olan ve Ay Feleği olarak adlandırılan iç çember, ay altı ve ay üstü diye ikiye ayrıldığı kabul edilen âlemin dâhili sınırı sayılmıştır.

Aristo âlemi ay altı ve ay üstü şeklinde ayırıp Atlas Feleğiyle sınırlandırmış olsa da iki âlem arasında ruhanî-cismanî ayırımına gitmemiştir. Ona göre, ay üstü ve ay altı âlemdeki cisimler farklı maddelerden müteşekkil olmakla birlikte,⁵²⁸ âlemdeki her şey cisimdir ve âlemin dışında hiçbir şey yoktur.⁵²⁹ Fârâbî, Aristo'nunkine benzer, ancak biraz daha farklı bir sistem geliştirmiştir. Aristo'nun ilk hareket ettiricisine karşılık gelen Tanrı'yı âlemin dışında sayan Fârâbî, ilk akılı da feleklerin üstünde ruhanî bir varlık kabul etmiştir. Cisim olup madde ve suretten meydana gelen varlık ise ikinci akıldır. Fârâbî'nin Nefs ve büyük felek (الفلک الأعلى) de dediği ikinci aklın altında, her biri kendine has bir varlığa sahip olan çok sayıda akıl bulunmaktadır. Akılların sonsuz olmadıklarını, dünyadaki nefslerin ve felekler vasıtasıyla anâsır-ı erbaanın varlık sebebi olan faal aklın sıralamadaki son akıl olduğunu belirten Fârâbî, ay feleğiyle birlikte son bulan semavî cisimlerin, hiyerarşik düzende birbirlerinden üstün olduklarını belirtmektedir⁵³⁰

Bütün âlemi cisimlerden ibaret kabul edip âlemin dışında bir şey olmadığını ileri süren Aristo, aynı zamanda bir ilk hareket ettiricinin zorunluluğuna da değinmekte ve

⁵²⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 167.

⁵²⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 147.

⁵²⁷ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 157.

⁵²⁸ Ay üstü âlemdeki cisimler esîrden meydana gelmişlerdir. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 27.

⁵²⁹ Aristoteles, *Fizik*, 157.

⁵³⁰ el-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-fâdile*, 66-67.

onun cisim olmadığını savunmaktadır.⁵³¹ Buna göre Aristo hareket etmeyen hareket ettirici adı altında, âlemin dışında, cismanî olmayan tek bir Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir.⁵³² Benzer şekilde Fârâbî de Tanrı'yı âlemin dışında saymakta ancak mertebe olarak feleklerin üstünde yer alan ve cismanî olmayan bir ilk aklın var olduğunu ortaya atarak Aristo'dan ayrılmaktadır. Cismanî âlem ile ruhanî âlemi kesin sınırlarla birbirinden ayıran Sicistânî ise, ruhanî âlemin sadece Akıl ve Nefs'i kapsadığını, Atlas Feleğinden itibaren cismanî âlemin başladığını savunarak Fârâbî'ye kıyasla Aristo'nunkine daha yakın bir sistem benimsemektedir. Kuşkusuz Sicistânî'nin sistemini aldığı kişi Aristo değil de Plotinus olduğundan, Aristo'da olmayan ruhanî âlem, Sicistânî'nin sisteminde başrol oynamaktadır. Fârâbî'de ruhanî âlem söz konusu olsa da Sicistânî ve Plotinus'tan farklı olarak onun ruhanî âlemi sadece ilk akli kapsamaktadır. Öte yandan Fârâbî'de işlenen on aklın karşılığı ne Sicistânî ne de Plotinus'ta vardır. Hepsinin ortak görüşü, gök cisimlerinin canlı ve ruh sahibi oldukları, madde ve suret birleşiminden oluştukları yönünde olmakla birlikte, özellikle madde konusunda aralarında bazı ihtilaflar bulunmaktadır.

⁵³¹ Aristoteles, *Fizik*, 419.

⁵³² Stephen Menn, "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good", *The Review of Metaphysics* 45/3 (1992), 543.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CİSMANÎ ÂLEM HİYERARŞİSİ

3.1 Madde ve Suret

Şeylerin kendisinden meydana geldiği, her sureti alabilen, tek başına varlığa ve yokluğa eşit mesafede olup ancak tasavvurda var olduğuna inanılan, kendisine suret eklenince açığa çıkabilen unsura madde denir. Buna göre suret eklenmemiş madde âlemde bilfiil değil, bilkuvve vardır.⁵³³ Aristo'dan önce madde için farklı tanımlamalar yapılmış ancak Sicistânî ve Müslüman filozoflar Aristo'nun yukarıdaki tanımına⁵³⁴ yakın görüşler serdetmişlerdir.⁵³⁵ Heyula (الهولى) adıyla da bilinen madde, saf haliyle bütün suretleri alma kapasitesine sahip olduğundan⁵³⁶ belirli bir surete has bir maddeden söz edilememektedir. Kendisine eklenen her sureti almaya hazır bulunan madde, suretin eklenmesiyle kuvveden fiile çıkabilmektedir.

Mahallini kuvveden fiile çıkaran cevher tanımlaması yapılan suret,⁵³⁷ felsefe tarihinde zaman içinde değişerek farklı anlamlarda kullanılmış "bir şeyin görünen ya da algılanabilen tarafı" suretin kaybolmayan temel anlamını teşkil etmiştir.⁵³⁸ Sureti çok farklı anlamlarda da kullanan⁵³⁹ Aristo, cismin madde ve suretten meydana geldiğini savunmuştur.⁵⁴⁰ Buna göre suret, kuvve halindeki maddeye eklenmekte ve ortaya ikisinin birleşimi olan cisim çıkmaktadır. İlk tanıma uygun olarak kuvve halinde bulunan madde, kendisine suretin eklenmesiyle fiile çıkmakta ve cismi oluşturmuş olmaktadır. Maddenin bilkuvve bir varlık olduğu düşüncesi Sicistânî'nin, Plotinus'ta da görülen,⁵⁴¹ onun suret olmadan varlığını sürdüremeyeceğine yönelik ifadesinde⁵⁴² göze çarpmaktadır. Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Sicistânî maddeyi imkan halinde kabul etmekte, suretin eklenmediği durumda maddeye var denilemeyeceğini savunmaktadır. Yunan filozofları maddenin ezeli olduğunu savunurken⁵⁴³ Sicistânî bu görüşe katılmamakta, madde ile suretin Tanrı tarafından bir defada ve birlikte yaratıldığını

⁵³³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Terimleri ve Doktrinleri Sözlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2018), 162.

⁵³⁴ Aristoteles, *Fizik*, 49.

⁵³⁵ Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, 163.

⁵³⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, 1747.

⁵³⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, 1101.

⁵³⁸ Üçer, *Suret Cevher ve Varlık*, 45.

⁵³⁹ Paul Studtmann, "On the Several Senses of 'Form' in Aristotle", *Apeiron* 41/3 (2011), 1.

⁵⁴⁰ Akarsu Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 29.

⁵⁴¹ Plotinus, *The Enneads*, 169.

⁵⁴² Kirmânî, *Kitâbü'r-rîyâd*, 60.

⁵⁴³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 80.

savunmaktadır.⁵⁴⁴ Allah'ın Hâlik (الخالق) ve Bârî' (البارئ) isimlerinin anlamlarına değinen Sicistânî, Hâlik'in varlıkları madde ve suretleriyle birlikte yoktan yaratan, Bârî'nin ise suretsiz zatlara yaratan anlamına geldiğini dile getirmekte, cismanî varlıkların temeli sayılan madde ve suretin Tanrı tarafından yoktan yaratıldığını kabul etmektedir.⁵⁴⁵

Maddenin kendisine eklenen her sureti kabul edip ona göre şekil aldığını ancak özünün değişime uğramadığını,⁵⁴⁶ buna rağmen madde ve suretin noksan varlıklar olduğunu ileri süren Sicistânî, onların ezeliyetleri gibi tamlıklarını da reddetmektedir. Ebû Hâfîm er-Râzî'nin (ö. 322/933/34) savunduğu Nefs'in eksik değil, tam olduğu düşüncesine getirdiği eleştiri çerçevesinde Nefs'in tamlığının, ondan çıkan madde ve suretin de tamlığı anlamına geleceğinden kabul edilemeyeceğini belirten Sicistânî, Akıl dışındaki hiçbir varlığın tam olmadığına ısrar etmektedir.⁵⁴⁷ Madde konusunda Sicistânî gibi düşünmeyen Kirmânî, (ö. 411/1020'den sonra) onun Nefs'ten çıktığını reddetmektedir. Ona göre madde de Nefs gibi Akıl'dan yayılma (inbias) yoluyla çıkmış yüce bir varlıktır. Bu görüşüyle maddenin hem ezeli hem de tam⁵⁴⁸ olduğunu öne süren Kirmânî, Sicistânî'de Nefs'e karşılık gelen ve kendisinin ikinci akıl dediği varlığın bilfiil ve saf suret olduğunu, söz konusu varlığın Tanrı katında "kalem" (القلم) diye isimlendirildiğini savunmaktadır. Akıl'dan yayılma yoluyla çıkan ve aynı zamanda kendisi de bir akıl sayılan madde, saf suret ile akıl sıralamasındaki ikinciliği paylaşmakta, ancak suret olan ikinci aklın bilfiil olmasına karşılık madde bilkuvve kabul edilmektedir. Nefs'e karşılık gelen ikinci aklın kalem adıyla bilindiğini ileri süren Kirmânî bilkuvve ikinci akıl olan maddenin de "levh" (اللوحة) adıyla anıldığını dile getirmektedir.⁵⁴⁹

Kirmânî'nin aksine maddeye ruhanî âlemde yer vermeyen Sicistânî, Akıl'dan çıkmasına rağmen Nefs'in onun benzeri olmadığı gibi, maddenin de kendisinden çıktığı⁵⁵⁰ Nefs'e benzemediğini, böylece onun ruhanî âleme ait bir varlık olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Akıl'dan sonra gelmesi ve az da olsa ondan uzak

⁵⁴⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 146.

⁵⁴⁵ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 92.

⁵⁴⁶ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 286.

⁵⁴⁷ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 67.

⁵⁴⁸ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 72.

⁵⁴⁹ Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 221-222.

⁵⁵⁰ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 93.

olmasının Nefs için eksiklik anlamına geldiğini belirten Sicistânî, daha uzak olan maddenin eksikliğinin apaçık ortada olduğunu dile getirerek hiyerarşik düzenin aynı zamanda tamlık ve eksikliğin ölçüsü olduğunu ima etmektedir. Nefs'in iki âlem arasında aracı olmasının, onun hem nuranî ve yüce hem de karanlık (ظلماني) yönlerinin olmasına yol açtığını ileri süren Sicistânî, madde için böyle bir şeyin geçerli olmadığını, onun cismanî âlemin üyesi olarak karanlık olduğunu savunmaktadır.⁵⁵¹ Böylece Plotinus'un maddeyi kötü kabul etmesi, Kirmânî'nin aksine Sicistânî'de benzer şekilde yankı bulmuş olmaktadır.

Karanlık kabul etmesine rağmen madde ve sureti cismanî âlemin üst seviye varlıkları kabul eden Sicistânî, onları Akıl ve Nefs'in cismanî âlemdeki karşılıkları saymaktadır. Akıl ve Nefs'in ruhanî âlemin rükünleri olduklarını dile getiren Sicistânî, cismanî âlemin rükünlerinin ise madde ve suret olduğunu ileri sürmektedir. Ruhanî âlemin temelini Akıl ve Nefs'e, cismanî âlemin ise madde ve surete dayanması düşüncesinden yola çıkılarak ifade bulmuş bu söylem, batınî bir yorumla birleşerek natık ve esasın bu ikisinden oluştuğu şeklinde son bulmaktadır.⁵⁵² Yeryüzünde Akıl ve Nefs'in temsilcileri konumunda bulunan nâtık ve esasın madde ve suretten müteşekkil olduklarını söylemesi, Sicistânî'nin madde ve sureti saf kötü saymadığını göstermektedir. Öte yandan natık ve esasın Akıl ve Nefs'in konumunda olduklarına değinmesi,⁵⁵³ dolaylı yoldan da olsa onun madde ve surete değer verdiğinin diğer bir göstergesi olarak anmaya değerdir.

Sicistânî'nin aksine maddenin ruhanî âlemde de bulunduğunu savunan Plotinus'un madde ile ilgili görüşleri, anlaşılmayı zorlaştıracak derecede karışıktır. Bu karışıklığın sebebinin, Plotinus'un ilk başlarda maddeyi kötü kabul ettiği halde gnostisizmin etkisinde kaldıktan sonra ona düalist bir bakış açısıyla yaklaşması olduğu iddia edilmektedir.⁵⁵⁴ Plotinus'a göre madde hem ruhanî hem de cismanî âlemde bulunmakla birlikte ruhanî ve cismanî âlemlerdeki maddenin mahiyeti farklıdır. Her iki âlemdeki madde de suretsiz, saf haldedir ancak ruhanî âlemdeki madde değişime uğramazken cismanî âlemin maddesi değişim ve dönüşüme maruz kalmaktadır. Ruhanî

⁵⁵¹ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 112.

⁵⁵² Sicistânî, "Süllemü'n-necât", 238.

⁵⁵³ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 82-83.

⁵⁵⁴ John M. Rist, "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis* 6/2 (1961), 154-155.

âlem değişim ve dönüşümden uzak olduğu için buranın bir üyesi olarak ruhanî âlem maddesi de saflığını koruyabilmekte, buna karşılık cismanî âlemin maddesi farklı suretler aldığından değişim geçirmektedir.⁵⁵⁵

Plotinus, kendisi bir olduğu halde ikiliğin prensibi olan Akıl'ın, varlıkları bölebilmeye kabiliyetine sahip olduğunu dile getirmektedir. Bu şekilde varlıkları sonuna kadar bölen Akıl, en dipte nur ve karanlığın bulunduğuna şahit olmaktadır. Varlıklardaki nurun onlara Akıl'dan geldiğini ancak karanlığın varlıkların özlerinde bulunan maddenin eseri olduğunu ileri süren Plotinus, zikredilen ikiliğin hem cismanî hem de ruhanî varlıklar için geçerli olduğunu savunmaktadır. Ruhanî âlemi ikiliğin ve maddenin kapsamında değerlendiren Plotinus, ruhanî varlıkların da karanlık bir yönlerinin bulunduğunu ancak ruhanî âlemdeki maddeyle cismanî âlemdeki farklı olmasının, ruhanî âlemdeki karanlığın da farklı olmasına yol açtığını benimsemektedir.⁵⁵⁶

Plotinus'un maddeyi ruhanî ve cismanî diye ayırmasına rağmen her ikisinin de ezeli olduğunu belirtmesi,⁵⁵⁷ onunla Sicistânî arasındaki ayrışan noktalardan birinin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Sicistânî'nin maddeyi cismanî âlemin üyesi kabul etmesine karşılık Plotinus ve Kirmânî onun ruhanî âlemde de var olduğunu öne sürmektedir. Plotinus her iki madde için karanlık tabirini kullanırken Kirmânî maddeyi yüce/ilahi bir konuma çıkarmakta ve onu "levh" diye isimlendirmektedir. Plotinus'un maddeyi her varlığa yerleştirmesine karşılık Sicistânî, kötü kabul ettiği maddeyi Akıl ve Nefs'in aşağısından başlatmaktadır. Akıl'ın ve ibdâ'ın herhangi bir şekilde kötülüğe bulaşmadıklarını savunan Sicistânî, Nefs'in de zâtı itibarıyla maddeden, yani kötülükten uzak olduğunu ancak maddenin meydana gelmesi için Nefs'in Akıl'dan faydalanmasının ilk kötülüğü ortaya çıkardığını ileri sürmektedir.⁵⁵⁸ Bu durumda Nefs'in kendi zatında bir kötülük olmamasına rağmen, maddeyi ortaya çıkaran fiilin kötü kabul edilmesi, maddenin Sicistânî tarafından kötü kabul edildiğini gösteren bir diğer delil olarak zikredilebilir.

Maddenin kötülüğü konusunda da düalist bir yoruma sahip olan Plotinus, cismanî maddede olduğu gibi ruhanî âlemdeki madde için de karanlık tabirini

⁵⁵⁵ Plotinus, *The Enneads*, 167.

⁵⁵⁶ Plotinus, *The Enneads*, 169.

⁵⁵⁷ Rist, "Plotinus on Matter and Evil", 157.

⁵⁵⁸ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 131.

kullanmasına rağmen ruhanî âlemdeki maddenin iyi, cismanî âlemdekinin kötü olduğunu öne sürmektedir. Ruhanî âlemdeki maddenin varlık kategorisine girdiğini⁵⁵⁹ savunmasına rağmen cismanî âlemdeki maddenin varlık sayılmadığını, bu nedenle onun kötü olduğunu açık bir şekilde belirten Plotinus, Sicistânî'nin de belirttiği gibi onun birçok yönden eksik olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁶⁰ Plotinus'un "varlık iyi, var olmayan kötü"⁵⁶¹ ilkesinden yola çıkıldığında ruhanî âlemdeki maddeyi varlık sayması, onu kötü kabul etmediğini ortaya koymaktadır.

3.2 Felekler ve Gök Cisimleri

Dünyanın merkez⁵⁶² kabul edildiği dönemlerde âlem dünyamız, yedi gezegen ve onları çevreleyen kürelerden ibaret kabul edilmiştir. Söz konusu dönemde gökyüzünde var olduklarına ve gezegenlerin içlerinde bulunduğu inanılan, iç içe geçmiş çemberlere felek adı verilmiştir.⁵⁶³ Bu çemberler birer küre ya da kürelerin içlerinde hareket ettiği, diğer bir ifadeyle yüzdüğü, bir alan/havuz şeklinde anlaşılmıştır. Dünyamıza yakın ve varlıkları tespit edilebilen gezegenler, oluş ve bozuluşa konu olmayan ve esîr⁵⁶⁴ (الأتير) adı verilen bir maddeden meydana gelen yüce gök cisimleri (cirm)⁵⁶⁵ olarak algılanmış, bu cisimlerin feleklerin içinde yüzdüğü varsayılmıştır.⁵⁶⁶ Ay ve Güneş de dahil olmak üzere gezegenlerin yedi adet sayıldığı dönemde, her gezegenin bir feleğinin olduğu kabul edilmiştir. Sabit Yıldızlar Feleği ve hepsini kuşatan Atlas Feleğiyle birlikte dokuza çıkan felek sayısı, Dünyanın da eklenmesiyle ona tamamlanmıştır.

Feleklerden söz ederken daha çok tekil kullanıma öncelik veren Sicistânî, bu ifadeyle dış feleği, yani Atlas Feleğini kastetmekte ve onu cismanî âlemin diğer adı gibi

⁵⁵⁹ Plotinus, *The Enneads*, 182.

⁵⁶⁰ Plotinus, *The Enneads*, 181.

⁵⁶¹ Rist, "Plotinus on Matter and Evil", 158.

⁵⁶² Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 114.

⁵⁶³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ* (Kum: Mektebetu Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1405), 2/26.

⁵⁶⁴ Gök cisimlerinin ve feleklerin kendisinden oluştuğuna inanılan, havadan hafif olduğu kabul edilen madde. Bk. Mahmut Kaya, "Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁵⁶⁵ Ay üstü âlemdeki varlıklar, anâsır-ı erbaadan değil de esîrdan meydana geldiklerinden ay altı âlemdekilerden farklıdır. Bu farkı belirtmek üzere dünyadaki varlıklar için cisim, gök varlıkları için ise cirm tabiri kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. H. Bekir Karlığa, "Cirm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁵⁶⁶ Felek hakkında detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1287; İlhan Kutluer, "Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

kullanmaktadır. Ona göre cismanî âlemin dâhilinde olan her şey, aynı zamanda feleğin de kapsamında olduğundan, feleği tanımlarken "tüm kuşatanları kuşatan"⁵⁶⁷ ifadesine yer vermekte ancak zaman zaman feleğin çoğulu olan "eflâk" terimine başvurmaktadır.⁵⁶⁸ Ruhanî varlıklar Akıl ve Nefs arasında bir izdivacın varlığını ileri süren Sicistânî, benzer bir izdivacı semavî cisimler için de dile getirmektedir. Ay üstü âlemde bulunan felekler için felsefede babalar anlamına gelen "abâ'" (الآباء) ifadesine yer veren Sicistânî, ay altı âlemde oluş ve bozuluşu sağlayan anâsır-ı erbaa için, analar anlamına gelen "ümmehat" (الأمهات)⁵⁶⁹ terimini kullanmaktadır.⁵⁷⁰ Akıl'dan eşi Nefs'e daimî bir feyezanın gerçekleşmesi gibi feleklerden de anâsır-ı erbaadan meydana gelen mevâlidlere yönelik feyezana gerçekleşmektedir.

Sicistânî'ye göre felek, diğer bir ifadeyle cismanî âlem, Nefs'in alt sınırından başlamakta ve Nefs onu kuşatmaktadır.⁵⁷¹ Akıl'dan bitkilere doğru feyezana, Nefs'ten cismanî âleme felekler üzerinden devam etmektedir. Sicistânî'nin feleği Nefs'in alt sınırından başlatması, feleğin cismanî olan her şeyi kapsamasındandır. Ruhanî bir varlık olduğu için Nefs'in sınırından söz edilemeyeceğinden, Nefs ile feleğin sınırdış sayılmasının anlamı, Nefs'in felek üzerinden etkinlikte bulunmasıyla açıklanabilir. Zaman ve mekandan münezzehe olan Akıl ve Nefs'in, âlemin içinde veya dışında sayılmadıkları, buna rağmen fiilleriyle âleme etkide buldukları için fiilleri itibariyle âlemin içinde oldukları söylenebilir.⁵⁷² Bu açıdan bakıldığında Sicistânî'nin Nefs'in alt sınırından kastının, feleğin içinde etkinlikte bulunması yani fiiliyle felek veya cismanî âlemle temasta bulunması anlamına geldiği varsayılabilir.

Canlı ve akıl sahibi olan feleklerin dünyaya doğru feyezanda vasıta konumunda olmaları, dünyada görülen her şeyin onlar üzerinden gelmesi nedeniyle söz konusu akışın tamamını aktarmak üzere almış oldukları sonucunu vermeye birlikte, insanda ortaya çıkan görme ve koklama gibi duyuların feleklerde bulunmadığı görülmektedir. Feleklerin bu duyuları aldıkları halde kendi adlarına onlara sahip olmamalarını insandan üstün olmalarına yoran Sicistânî, söz konusu duyuların insanların zarardan korunup

⁵⁶⁷ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 112.

⁵⁶⁸ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 112.

⁵⁶⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 271.

⁵⁷⁰ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 181.

⁵⁷¹ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 114.

⁵⁷² Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.

kendilerine fayda sağlamaları amacıyla onlara verildiğini, zarardan korunmaya ve kendileri için fayda sağlamaya ihtiyacı olmayan feleklerin bu duyulara sahip olmalarına gerek olmadığını dile getirmektedir.⁵⁷³ Bu ifadeler insanın ve anâsır-ı erbaadan meydana gelen diğer cismanî varlıkların, oluşum ve özelliklerinin feleklerden geldiğini göstermesi açısından önemlidir. Fârâbî de Sicistânî'nin yorumlarını destekler mahiyette, faal aklın felekler vasıtasıyla anâsır-ı erbaayı meydana getirdiğini dile getirmektedir.⁵⁷⁴ Bu bağlamda nefis ve beden birleşimi olan insan, ilmi doğrudan Nefs'ten cüz'î nefis ile almakta, duyuları ise feleklerden elde etmektedir. Feleklerin üstünlüğünü gösteren bir diğer ifade, Nefs tarafından feleğe aktarılan feyezanın, feleklerde tutulup zamanı gelince insana veya diğer varlıklara aktarıldığına yönelik Sicistânî'nin felekleri aktif kabul ettiği görüşüdür.⁵⁷⁵ Sicistânî'nin bu görüşünden yola çıkılarak felekleri pasif bir gök cismi değil, bir tür yönetme gücüne sahip yüce varlıklar olarak kabul ettiği sonucuna varılabilir.

Sicistânî'nin Atlas Feleğinden, merkez kabul ettiği Dünyaya doğru saydığı gök küresi ya da gezegen sayısı yedidir. Her bir gezegen kendi adıyla anılan bir feleğin içinde yüzmektedir. Bu gezegenler o dönemde varlıkları bilinen Ay, Utârid (Merkür), Zühre (Venüs), Güneş, Merih (Mars), Müşteri (Jüpiter), Zühal (Satürn) adlı gezegenlerdir.⁵⁷⁶ Batlamyus'un⁵⁷⁷(ö. 168) âlem modelini⁵⁷⁸ yansıtan sistemde, gök kürelerinin toplam sayısı on kabul edilmektedir. Gök kürelerinin en büyüğü, Sicistânî'nin daha çok felek diye andığı Atlas Feleğidir. Bu feleğin ayırıcı yönlerinden biri de yıldız barındırmamasıdır.⁵⁷⁹ Yıldız barındırmamasına rağmen dolu olduğu/boşluk barındırmadığı kabul edilen⁵⁸⁰ Atlas Feleğinin içinde, Sabit Yıldızlar Feleği denilen ve içindeki yıldızların hareket etmediği bir felek vardır. Onun da içinde yukarıda sayılan yedi gezegenin içlerinde yüzdüğü, iç içe geçmiş yedi felek daha vardır. Söz konusu

⁵⁷³ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 114.

⁵⁷⁴ Ebû Nasr el-Fârâbî, "Uyûnü'l-mesai", *Mebâdî'ü'l-felsefeti'l-kadîme*, ed. Muhibbüddîn el-Hatîb - Abdülfettâh el-Katlân (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1910), 8.

⁵⁷⁵ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 114.

⁵⁷⁶ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 125.

⁵⁷⁷ İslâm astronomisi üzerinde önemli etkileri olan İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilgini. Bk. Cengiz Aydın - Gülseren Aydın, "Batlamyus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁵⁷⁸ Claudius Ptolemaeus, *Ptolemy's Almagest*, çev. G. J. Toomer (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1984), 419.

⁵⁷⁹ Kirmânî, *Râhetü'l-'akl*, 311-312.

⁵⁸⁰ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 191.

modelde Ay Feleğiyle sonuçlanan gök feleklerinin sayısı dokuza ulaşmakta, dünyanın etrafını saran havanın da bir felek sayılmasıyla feleklerin toplamı ona tamamlanmaktadır.⁵⁸¹ Ruhanî âlemden dünyaya doğru inen faydaların aktarılmasında aracı olan felekler canlı ve yüce kabul edilmiş, anlaşılması zor bazı olaylar onlara atfedilmiştir. Cismanî âlemde görülen hareket de feleklere bağlanmış, oluş-bozuluş ve hatta suretlerin oluşması, feleklerin hareketinin bir sonucu olarak yorumlanmıştır.

3.3 Cismanî Âlemde Hareket

Hareket, dilde bir mekandan başka bir mekana nakil,⁵⁸² kelimelerin ıstılahında ise mekana bağlı olarak cevhere eklenen bir araz⁵⁸³ şeklinde tarif edilmektedir. Değişim,⁵⁸⁴ kuvveden fiile çıkış,⁵⁸⁵ oluş-bozuluş (kevn ve fesad)⁵⁸⁶ ve nihayet yer değiştirme,⁵⁸⁷ filozofların harekete yükledikleri anlamlardır. Filozoflar varlıkların değişim göstermesini de hareket saydıklarından, yüce kabul ettikleri gök varlıklarının hareketini dairevi hareket adıyla farklı bir kategoride değerlendirmişlerdir.⁵⁸⁸ Bu doğrultuda Sicistânî de hareketi temelde düz ve dairevi diye ikiye ayırmış ve dairevi hareketin düz hareketten, dairevi harekette bulunanların da diğerlerinden daha üstün olduğunu savunmuştur.⁵⁸⁹

Temelde ikiye ayrılan hareketi dört başlık altında sınıflandırmak mümkündür.⁵⁹⁰ Bunlardan ilki, bir yerden başka bir yere nakil şeklinde gerçekleşen mekansal (أينية) harekettir. İkinci hareket türü, varlıkların miktar olarak değişime uğraması anlamına gelen niceliksel (كمية) harekettir. Artma, eksilme, büyüme ve küçülme niceliksel harekete örnek olabilecek olaylardır. Üçüncü sırada gelen hareket türü niteliksel (كيفية) harekettir. Değişim de denenen niteliksel harekette yoğunlaşma, seyrelme, soğuma, ısınma

⁵⁸¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 2/27.

⁵⁸² Tehânevî, *Keşşâf*, 652.

⁵⁸³ Filozoflar, hareketin sadece ay altı âlemde olabileceğini savunurken kelamcılar âlemin her yerinde olabileceğini kabul ederler. Bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015).

⁵⁸⁴ Ebû Yusuf Ya'kub b. İshâk el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî'l-felsefiyye*, ed. Muhammed Abdülhadî Ebû Rîde (Kahire, 1978), 115.

⁵⁸⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, 653.

⁵⁸⁶ Alparslan Açıkgenç, "Sadrettin Şirazi'de Hareket Nazariyesi", *İslâmî Araştırmalar* 2 (1986), 65.

⁵⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 284.

⁵⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 284.

⁵⁸⁹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 13.

⁵⁹⁰ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 15.

ve genleşme gibi bir durumdan başka bir duruma geçme söz konusudur. Dördüncü hareket konumsal (وضعي), diğer adıyla dairevi harekettir. Konumsal hareket, bir varlığın bir nevi kendi etrafında dönmesi gibi konumunun değişmesidir. Bazıları bu hareketin kürelere (ya da feleklere) has olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁹¹ Zikredilen dört hareket türünden üçü "düz", dördüncü hareket "dairevi" hareket kategorisine girmekte ve diğerlerinden ayrılmaktadır.⁵⁹² Düz ve dairevi hareketlerin oluş şekilleri de üçe ayrılmaktadır. Bunlar merkeze doğru, merkezden dışa doğru ve merkezin çevresinde olacak şekilde sıralanmaktadır. Merkeze ve merkezden dışa doğru hareketler, yukarı ve aşağı hareket şeklinde gerçekleşip düz hareket kategorisine girmekte, buna karşılık merkezin çevresinde gerçekleşen hareket dairevi hareket sınıfına dahil edilmektedir.⁵⁹³

Dairevi hareketi düz hareketten üstün tutan Sicistânî, varlıkların birbirlerinden farklı olduğunu, bu farklılığın da hareketle ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Âlem içinde ağırlıklarına göre konumlanan varlıklar, yukarı ve aşağı doğru hareket ederek yerlerine yerleşmeye çalışmaktadır. Ağır varlıklar daha hafif olanlara göre aşağı inerken hafifler yukarıya doğru yükselmektedir. Yukarı aşağıdan daha faziletli, daha üstün olduğundan, ağırlık ve hafiflik merteye belirten bir özellik kazanmaktadır. Gök cisimleri oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklardan üstün olduklarından yukarıya, yani gök cisimlerine yakınlık da bir üstünlük göstergesi sayılmaktadır.⁵⁹⁴

Cisimlerin hareketinden farklı bir anlama gelen Nefs'in hareketi ayrı tutulduğunda, yukarıda zikredilen hareketler arasında dairevi hareketin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Oluş-bozuluş, değişim ve dönüşümden berî gök cisimlerinin hareketi olan dairevi hareket, söz konusu cisimlerin hareket sonucu herhangi bir şekilde değişim geçirmemelerinden ötürü, halleri üzere sabit kalmalarını ve üstünlüklerine hâlel gelmemesini sağlamaktadır. Düz harekette bulunan varlıkların ağırlıklarına göre hareket ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, hem düz harekette hem de ona tabi varlıklarda zıtlığın mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Zıtlık, çatışma ve uyumsuzluk doğduğundan içinde zıtlık barındırmayan âlem ötekine göre daha üstün ve ahenkli olmaktadır. Baş, son, başlangıç ve bitişin olmadığı dairevi hareket zıtlıktan uzak, daha

⁵⁹¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 656; Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁵⁹² Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 13.

⁵⁹³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 17; Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 98.

⁵⁹⁴ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 13.

üstün ve asil varlıkların uyumlu bir şekilde varlıklarını devam ettirmelerini ve kendilerinden aşağıdaki varlıklara da fayda temin etmelerini sağlamaktadır.⁵⁹⁵

Nefs'ten akan faydaların felekler üzerinden dünyaya inmesiyle birlikte düşünüldüğünde dairevi hareketin önemi belirgin hale gelmektedir. Nitekim faydaların mevâlîdlere⁵⁹⁶ doğru akması ve ay altı âlemde oluş-bozuluşu kabul eden suretlerin meydana gelmesi, feleklerin hareket etmesiyle mümkün olmaktadır.⁵⁹⁷ Suretlerin meydana gelmesinin yanında, anâsır-ı erbaanın dönüşümü de feleklerin hareketine bağlıdır. İnsan dışındaki tabiat varlıklarının Tanrı'ya ibadeti itaatten ibaret olduğundan mertebe olarak kendilerinden yüksek olan feleklere boyun eğen anâsır-ı erbaa; ısınma, soğuma, erime ve katılma şeklindeki hareketlerle dönüşüm geçirmekte ve kendilerinden mevâlîdleri meydana getirmektedirler. Mevâlîdlerin dönüşümü ise bazılarının bazılarına boyun eğmesi sonucu ona dönüşmesi şeklinde gerçekleşmekte; madenler bitkilere, bitkiler hayvanlara ve nihayet hayvanlar insanlara dönüşerek tabiattaki düzen tamamlanmış olmaktadır.⁵⁹⁸ İşte âlemdeki dönüşümün ve bu dönüşüm sonucu meydana gelen düzenin sorunsuzca ilerlemesi ve devam etmesi feleklerin hareketine bağlıdır.⁵⁹⁹

Cisistânî varlıkların hareketleri konusunda Sicistânî'yle aynı düzlemde bulunan Plotinus, gök cisimlerinin dairevi harekette bulunmasının nedenini, Nefs'i taklit etmeleriyle açıklamaktadır. Cisimlerin yaşamlarını devam ettirmelerinin harekete bağlı olduğunu öne süren Plotinus, hareketin hem cisim hem de Nefs'in etkisiyle gerçekleştiğini, böylece hareket ve sükûnun ortaya çıktığını dile getirmektedir. Nefs'in, düz bir doğru üzerinde hareket eden cismi tutmasıyla sükûnun gerçekleştiğini belirten Plotinus'a göre dairevi harekette süreklilik söz konusu olmakta, Nefs'in etkisi onun merkezinde görülmektedir. Zira dairevi harekette bulunan cisimlerin merkezi her zaman sakindir.⁶⁰⁰ Bir bütünü parçalarının birbirlerini etkilemesi gibi, gök cisimlerinin insanlar üzerinde etkide bulduklarını⁶⁰¹ ancak bunun sanıldığı kadar önemli bir etki

⁵⁹⁵ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 13.

⁵⁹⁶ Filozoflar canlılar, bitkiler ve madenlerin tamamını birden ifade etmek için mevâlîd veya mevâlîdü's-selâse tabirini kullanmaktadır.. Tehânevî, *Keşşâf*, 1668.

⁵⁹⁷ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 97.

⁵⁹⁸ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 263.

⁵⁹⁹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 98.

⁶⁰⁰ Plotinus, *The Enneads*, 141-142.

⁶⁰¹ Plotinus, *The Enneads*, 156.

olmadığını öne süren Plotinus, gök cisimlerinin etkisine bağlanan zenginlik ve şöhret gibi şeylerin çoğu zaman insanların yaptıklarıyla ilgili olduğunu dile getirerek⁶⁰² çalışmaya verdiği önemi ve insanların ümitlerini doğaüstü güçlere bağlamasının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

3.4 Zaman

Meydana gelmiş veya meydana gelecek olayları sıralamaya yarayan soyut ve itibarî kavram olarak tanımlanan zaman,⁶⁰³ nesnel ve öznel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hareketle ortaya çıkan ve ölçülebilen zamana nesnel; ölçülemeyen, kişiye veya içinde bulunulan duruma göre değişen zamana ise öznel zaman denmektedir.⁶⁰⁴ Ölçülebilen nesnel zaman gök cisimlerinin hareketleriyle meydana geldiğinden bazıları zamanın Atlas Feleğinin kendisi olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁰⁵ Âlemin en dışındaki küre veya sınır kabul edilen Atlas Feleği, âlemi ve içindekileri kuşatmakta, zaman da âlemdeki her cismanî varlığı kuşattığından Atlas Feleği ile zaman arasında bir ortak yön oluşmakta ve bu ortak yön ikisinin aynı şey olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Anlaşılmasının güç olması nedeniyle düşünürlerin hakkında farklı yorumlarda buldukları zaman, kimilerine göre maddeden mücerret bir cevher ve ezeli,⁶⁰⁶ kimilerine göre bir gerçekliğe sahip olmayan, itibarî bir varlıktır.⁶⁰⁷ Bu yorumların yanı sıra zamanın ezeli olup olmadığı da tartışma konusu edilmiş, zamanın kıdemini destekleyen felsefecilere karşılık kelamcılar zamanın hâdis olduğunu savunmuşlardır.⁶⁰⁸

Felsefenin başladığı ilk çağlardan beri zamanın mahiyeti merak edilmiş ve zamanla ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Üç başlık altında toplanan görüşlerden ilki, zamanın hareketin kendisi olduğu iddiasıdır. Bu iddiayı savunan filozoflardan

⁶⁰² Plotinus, *The Enneads*, 158.

⁶⁰³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 350.

⁶⁰⁴ Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 191.

⁶⁰⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, 909.

⁶⁰⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, 909.

⁶⁰⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, 910; Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 97; Kelamcılar zamanın itibarî olduğunu savunmaktadır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 5/19; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu'l-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: y.y., 1403/1983), 152.

⁶⁰⁸ İsmail Erdoğan, “Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 51; Zamanın filozof ve kelamcılarca nasıl değerlendirildiği konusunda detaylı bilgi için bk. Cağfer Karadaş, *Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 36.

bazıları her hareketin zaman olduğunu savunurken geriye kalan çoğunluk sadece âlemin hareketinin zaman anlamına geldiğini kabul etmiştir. Pisagorcuların savunduğu ikinci görüş, feleğin kendisinin zaman olduğu yönündedir. Adı geçen gruptan başka kimse tarafından benimsenmeyen bu görüş, Aristo ve Plotinus tarafından "dikkate almaya değmez" şeklinde ağır bir eleştiriye maruz kalmıştır. Üçüncü görüş, önde gelen filozofların benimsediği, zamanın hareketle ilgili ancak hareketin kendisi olmadığı görüşüdür.⁶⁰⁹ Aristo'nun kendisi de bu görüşe katılmış, zamanın hareketin ölçüsü olduğunu ortaya atmıştır.⁶¹⁰

Yukarıda sayılanlardan farklı düşüncelere sahip olan Plotinus, zamanı ne feleğin kendisi ne de feleğin hareketinin bir sonucu kabul etmektedir. Ona göre zaman, feleğin de hareketin de ötesinde, daha yüce bir varlıktan kaynaklanmalıdır. Plotinus'un zamanı meydana getirdiğine inandığı yüce varlık, oluşturduğu halde zamandan etkilenmeyen ve zamanın dışında kalan Nefs'ten başkası değildir.⁶¹¹ Zamanın sadece cismanî âlemde geçerli olduğunu kabul eden Plotinus, onu Nefs'in meydana getirmesine karşın, etkisinin ruhanî âleme geçmediğini, bu nedenle zamanın Nefs üzerinde herhangi bir tesirinin olmadığını savunmaktadır.⁶¹² Sicistânî de Plotinus'un bu görüşünü destekler mahiyette Nefs için zamandan söz edilemeyeceğini dile getirmekte, âlemde meydana gelen deprem, veba, kıtlık ve benzeri doğa olaylarının Nefs tarafından, âlem oluştuğunda ona yüklendiğini, zamana göre hareket etmenin noksanlık alameti olması nedeniyle Nefs'in bundan münezzehe olduğunu belirtmektedir.⁶¹³

Âlemde meydana gelen hiçbir şeyin zamanın etkisiyle olmadığını savunan Sicistânî, zamanın yaratıcı/oluşturucu bir güç olduğu varsayımına karşı çıkmaktadır. Sicistânî'ye göre zaman hareketin ölçüsüdür. Zamanın ölçüsü konumunda bulunan hareket yaratma ile değil, dönüşüm ile sonuçlandığından ne hareket ne de zaman için bir yaratmadan söz edilebilir. Öte yandan zamanın yaratıcı olması, yok edici olmasını da gerekli kıldığından, zamanla var olanların zaman için yok olması gerekmektedir. Buna karşın zaman içinde hiçbir şey yok olmadığından zamanın yaratıcı olmadığı açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Sicistânî, zamanın feleğin içinde meydana geldiğini dile

⁶⁰⁹ Gordon H. Clark, "The Theory of Time in Plotinus", *The Philosophical Review* 53/4 (1944), 337-338.

⁶¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 199.

⁶¹¹ Clark, "The Theory of Time in Plotinus", 351.

⁶¹² Plotinus, *The Enneads*, 334.

⁶¹³ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 116.

getirmektedir. Feleğin içinde meydana gelen zamanın hükmü sadece feleğin, yani cismanî âlemin içinde geçerli olabilmektedir. Feleğin içinde herhangi bir boşluktan söz edilemeyeceği göz önüne alındığında, zamanın yaratıcı olduğu varsayılsa bile yaratma eylemini gerçekleştireceği bir alana sahip olmaması, söz konusu eylemi gerçekleştirmesini engelleyecektir. Böylece zamanın yaratıcı değil, sadece hareketin ölçüsü olarak değişim ve dönüşümde etkili olduğu sonucuna varılmaktadır.

Cismanî âlemi hâdis sayan Sicistânî, cismanî âlemin içinde meydana geldiği için zamanı da hâdis saymaktadır. Plotinus gibi o da zamanın ruhanî âlemin aşığında, feleğin içinde gerçekleştiğini, hükmünün bundan itibaren geçerli olduğunu ve ruhanî âlemde zamandan söz etmenin mümkün olmadığını savunmaktadır.⁶¹⁴ Zamanın harekete bağlı olması nedeniyle hareketin olmadığı yerde zamandan söz edilememektedir. Ruhânî âlemde ne hareket ne de zaman var olduğundan Sicistânî, o âlemdeki süreyi tarif etmek için "dehr"⁶¹⁵ (الدهر) ifadesini kullanmaktadır. Dehr, ruhanî âlemde zamanın olmaması sonucu, oradaki süreyi tarif etmek için kullanılan bir kavramdır.⁶¹⁶ Sicistânî cismanî âlemdeki geçmiş, gelecek ve şimdiki zamana karşılık dehrin de üçe ayrıldığını belirterek bunları "ezel" (الازل), "ezelîyyet" (الازلية) ve "ezelî" (الازلي) şeklinde sıralamaktadır. Ezelin Tanrı'yla ilgili olup mahiyetinin bilinmediğini dile getiren Sicistânî, ezeliyyeti Akıl, ezeliyi ise Nefs'le ilişkilendirmekte ve bu terimlerin ruhanî âlemdeki vakti ifade eden terimler olduğunu öne sürmektedir.⁶¹⁷

Zamanın gök cisimlerinin hareketlerinin bir sonucu olduğu düşüncesi, hareketle ilgili bazı sistemlerin tasarlanmasına neden olmuştur. Gök kürelerinin hareketleri dairevi olduğundan, bir kez dönüşlerinin tamamlamaları "devir" olarak adlandırılmıştır. Her bir gök cismi devrini farklı zaman dilimlerinde tamamlamaktadır. Örneğin Atlas Feleği'nin bir devrinin yirmi dört, güneşin yaklaşık 365 gün, Zühal'in (Satürn) otuz yıl sürdüğü kabul edilmiştir.⁶¹⁸ Batınî bakış açısıyla gök cisimlerinin hareketlerine yaklaşan İsmâîlîler ortaya, yedi devirli bir tarih anlayışı koymuşlardır.⁶¹⁹ Genel olarak ilk insan,

⁶¹⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 191.

⁶¹⁵ Hareketin olmadığı cismanî âlem için dehr tabiri kullanılır. Tehânevî, *Keşşâf*, 909.

⁶¹⁶ Cürçânî dehr için zamanın batını, ezeli ve ebedi birleştiren ifedelerini kullanmaktadır. Cürçânî, *Kitâbu'r-Ta'rifât*, 105.

⁶¹⁷ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 117.

⁶¹⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 810.

⁶¹⁹ Avcu, *Horasan - Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 255.

Sicistânî'ye göre ise ilk nâtık kabul edilen Âdem'den, ahir zamanda gelmesi beklenen Kâim'e kadar geçecek süreçle, bu sürecin kendi içinde bölünmesi şeklinde özetlenebilecek anlayışta, gökyüzünde gözlenebilen yedi gezegenin varlığının yanı sıra yedi sayısının tüm kültürlerde kutsal kabul edilmesi⁶²⁰ de etkili olmuş olmalıdır.

Devirli tarih anlayışı kapsamında tarihi ilk önce iki büyük, sonra da yedi küçük devre bölen Sicistânî, Âdem'den önceki büyük devre keşif (açıklık) devri, onun Kâim'den başkasına yasaklanmış olana yaklaşması sonucu başlayan ikinci büyük devre ise setir (gizlilik) devri demektedir. İlmî hakikatlerin insanlardan gizlenmesi nedeniyle setir denilen devir, kendi içinde yedi küçük devre bölünmekte ve her bir devirde nâtık denilen bir peygamber zuhur etmektedir. Toplamda altı peygamberin zuhur ettiği devirlerin her biri 1500 yıl sürmekte, bu zaman diliminde de peygamberin davetini devam ettiren yedi imam bulunmaktadır. Altıncı nâtık Hz. Muhammed ile başlayan, onun neslinden gelecek olan yedinci imamın zuhuru ile hem Hz. Muhammed'in dönemi, hem de setir devri sona erecek, batınî hakikatlerin ortaya çıktığı keşif devri başlayacaktır.⁶²¹

3.5 Ümmehât ve Mevâlîd

Âlemi çevreleyen feleklerden en içte olan Ay feleğinden itibaren başlayan dünyadaki cisimler, temelde basit ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Basit cisimler anâsır-ı erbaa adıyla bilinen hava, su, ateş ve toprak; mürekkep olanlar ise bu dört basitin birleşiminden meydana gelen ve mevâlîd veya mevâlîd-i selâse (المواليد الثلاثة) adıyla anılan hayvanlar, bitkiler ve madenlerdir.⁶²² Cismanî âlemin bileşenleri olarak feleklere babalar anlamına gelen "âbâ"⁶²³ (الأباء), anâsır-ı erbaaya anneler anlamında "ümmehât"⁶²⁴ (الامهات) ve bu ikisinden meydana geldikleri kabul edildiği için maden, bitki ve hayvanlara mevâlîd denmektedir. Hiyerarşik düzenin göze çarptığı bu

⁶²⁰ Sevda Önal Kılıç, "Yedi Sayısının Kültürel Arkapları Çerçevesinde Garîbnâme Mesnevi'sinin Yedinci Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 114.

⁶²¹ Devirler, nâtıklar ve imamlar hakkında detaylı bilgi bu çalışmanın İmamet ve Nübüvvet başlığı altında detaylıca işlendiğinden burada özet bilgi vermekle yetinilmiştir.

⁶²² İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 3/132-133.

⁶²³ Tehânevî, *Keşşâf*, 1287.

⁶²⁴ H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

sıralamada, sudûr doğrultusunda feleklerin anâsır-ı erbaa vasıtasıyla mevâlîdi oluşturduğu ve yönettiği ima edilmektedir. Söz konusu sıralamaya Sicistânî açısından bakıldığında, Akıl, Nefs ve tabiat sıralamasında olduğu gibi cismanî âlemde, ruhanî âlemdekine benzer bir sıralamanın söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Ruhânî âlemde Nefs ile eş olan Akıl, onun aracılığıyla âlemi idare etmekteyken cismanî âlemde aklın rolünü felekler üstlenmekte, cismanî âlemin mürekkep öğeleri olan mevâlîd, anasır-ı erbaa vasıtasıyla felekler tarafından dönüştürülmektedir.⁶²⁵

Basit cisim sayılan ve dört unsurdan oluşan anâsır-ı erbaanın ikiye ayrıldığını belirten Sicistânî, ikisinin yukarı, diğer ikisinin ise aşağı hareket ettiğini dile getirmektedir.⁶²⁶ Hafif olan hava ve ateş yukarı, ağır olan su ve toprak ise aşağı doğru hareket etmektedir. Dört unsurun birbirlerine dönüştükleri hususunda ittifak bulunduğunu dile getiren Sicistânî, dönüşen unsurun dönüştüğünün özelliklerini aldığını belirtmektedir. Buna göre şeffaf ve hafif olan hava, suya dönüştüğünde suyun yoğunluk ve ağırlığını da almaktadır.⁶²⁷ Feleklerin dönüşü sonucu aldıkları ısınma, yoğunlaşma, birleşme ve şeffaflaşma gibi etkilerle dönüşüme uğrayan anâsır-ı erbaa, feleklerin direktifleri sonucu oldukları bu dönüşümle görevlerini yerine getirmiş olmakta ve mevâlîdlerin oluşmasını sağlamaktadır.⁶²⁸

Mevâlîdin beş olduğunu ileri süren Sicistânî; maden, bitki, hayvan ve insanların yanı sıra mevâlîdin kendisini de bu dördünün birleşimi, mürekkep bir varlık kabul etmekte ve sayıyı beşe tamamlamaktadır.⁶²⁹ Mevâlîdlerin görevlerinin dönüşüm olduğunu dile getiren Sicistânî, onların feleklerden gelen emir ve anâsır-ı erbaa aracılığıyla birbirlerine dönüştüklerini savunmaktadır.⁶³⁰ İnsanı da mevâlîdden kabul eden Sicistânî, onu aynı zamanda mevâlîdin en üstünü saymaktadır.⁶³¹ Dört mevâlîdi özelliklerine göre sıralayan Sicistânî, büyüme özelliğinin eksikliği nedeniyle madenlerin sonuncu, canlılığın eksikliği nedeniyle bitkilerin üçüncü, nutkun eksikliği nedeniyle de hayvanların ikinci sırada kaldığını belirtmekte ve tüm özellikleri kendisinde barındıran

⁶²⁵ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 263.

⁶²⁶ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 21.

⁶²⁷ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 169.

⁶²⁸ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 263.

⁶²⁹ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 245.

⁶³⁰ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 263.

⁶³¹ Sicistânî, *Keşfü'l-mahcûb*, 53.

insanın mevâlidin en üstünü olduğunu savunmaktadır.⁶³² Ay altı âlemin en üstün varlığı konumunda bulunan insan, mürekkep bir bedene sahip olmanın yanı sıra cüz'î nefse de ev sahipliği yaptığından hem cismanî hem ruhanî âlemin özelliklerini kendinde barındırmakta, söz konusu birleştirme nedeniyle filozoflar tarafından kendisine küçük âlem adı verilerek bu özelliğine dikkat çekilmektedir.⁶³³

3.6 İnsan ve Ruhânî Âlemle İlişkisi

Dünyanın, merkez kabul edildiği yermerkezci âlem anlayışında, Sicistânî'ye göre Tanrı'nın hitabını kabul etmeye muktedir tek varlık olan insan,⁶³⁴ dünyada varlığını sürdüren en önemli unsurdur. İnsanın mevâlidler arasında en üstün ve en değerli varlık olduğunu dile getiren Sicistânî, bu üstünlüğü yedi başlık altında açıklamaktadır. Başlıkları sıralarken varlık hiyerarşisini göz ardı etmeyen Sicistânî'ye göre insanı maden, bitki ve hayvanlardan üstün kılan en önemli yönü, onun Tanrı'yı bilmesidir. Tanrı'dan sonra Akıl ve Nefs geldiğinden, insanın ikinci ve üçüncü ayırıcı özelliği, akıl ve nâtik nefis sahibi olmasıdır. İnsanın diğer mevâlidlerden güzel olması dördüncü, planlama ve yönetme yeteneği elde edebilmesi beşinci, kendi türünden peygamber gelmesi altıncı ve nihayet baki olması, diğer mevâlidlerden üstünlüğünü sağlayan yedinci maddeyi teşkil etmektedir.⁶³⁵

Sicistânî, her iki âlemin özelliklerini taşıması bakımıyla varlığın özü konumunda bulunan insanın, ruhanî âlem ile cismanî âlem arasındaki vasıta olduğunu dile getirmektedir.⁶³⁶ İnsanın vasıta sayılması, onun ruhanî ve cismanî âlemdeki her şeyi kendinde barındırıyor olmasındandır. Cismanî varlıkların meydana gelmesini sağlayan dört temel unsurun insanda bulunması, onun aynı zamanda "küçük âlem" şeklinde adlandırılmasına neden olmuştur. İnsanda hava, su, ateş ve toprağa karşılık olarak bulunan kan, balgam, safra ve sevda adı verilen sıvılar,⁶³⁷ Sicistânî'nin küll kabul ettiği sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluşun, insana cüz halinde yerleşmiş halleridir.⁶³⁸

⁶³² Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 21.

⁶³³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 3/457.

⁶³⁴ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 81.

⁶³⁵ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 30-35.

⁶³⁶ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 149-150.

⁶³⁷ Ahlât-ı erbaa adı verilen bu dört sıvı, insan vücudunda bulunan, anâsır-ı erbaanın yansıması oldukları kabul edilen ve insanların mizaçlarını belirlemede etkin olduğuna inanılan sıvılardır. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 759.

⁶³⁸ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 108.

Böylece insan, küllerden gelen cüzleri kabul edebilmesi sayesinde her iki âlemin varlığını kendinde toplayabilmektedir. Öte yandan cismanî bir varlık olmasına rağmen nefse de sahip olması, onun cismanî varlığının yanında ruhanî bir yönünün olduğunu göstermektedir.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/933/34) insanı dünyaya ait bir varlık kabul etmesine karşı çıkan Sicistânî'ye göre insan sadece bu dünya ile ilgili bir varlık değildir. Ebû Hâtim cismanî âlemin tamamen insan için yaratıldığını, bu âlemin meyvesi saydığı insanın başlangıcını maddeye (heyula) bağlamaktadır.⁶³⁹ Ebû Hâtim'in bu düşüncelerine karşılık olarak Sicistânî, insanın temelini ruhanî âleme dayandığını belirtmekte ve Ebû Hâtim'in yanıldığını ileri sürmektedir. Sadece cismanî âleme ait olması, insanın ruhanî âlemlerle bağlantısının olmaması sonucunu doğuracaktır. Bu durumda cismanî âlemden ruhanî âleme geçiş anlamsız hale gelecektir. Sicistânî'ye göre peygamberlerin insanlara uyarıcı olarak gönderilmelerinin ve ruhanî âlemi tebliğ etmelerinin sebebi, insanın ruhanî âlemin meyvesi olmasıdır.⁶⁴⁰ Aksi halde insan, diğer mevâlîdler gibi yaşamını tamamladıktan sonra yok olup gidecektir. Bu varsayım hem insanın âlemin özü sayılmasına⁶⁴¹ hem de cüz'î nefis sahibi olarak ruhanî âlemlerle iletişim halinde bulunmasına aykırıdır.

Ruhanî âlemlerle iletişim kurmaya güç yetirebilen ve Nefs'in taşıyıcısı konumunda bulunan insanın meydana gelişine farklı bir açıdan bakan Sicistânî, Hz. Âdem'in ilk insan olduğunu kabul etmemektedir.⁶⁴² Bir türün tamamının bir bireyden meydana gelmesinin mümkün olmadığını belirten Sicistânî, bunun mantık açısından hatalı olduğunu savunmaktadır. Sicistânî'ye göre tür, birliğe bireyden daha yakındır. Bütün insan türünün tek bir şahıstan meydana geldiğini savunmak, bu şahısla türü eşit kabul etmek anlamına geleceğinden hatalı bir çıkarım olacaktır. Bir şahısla türün eşit sayılması, şahısların çoğalması durumunda türün de çoğalması neticesini doğuracaktır.⁶⁴³ İnsanlığın Hz. Âdem'den çoğalmış olduğu varsayımı Tanrı'ya acizlik izafe etme anlamına geldiğinden söz konusu varsayımı savunanlar, Tanrı'yı bir koyun ya

⁶³⁹ Râzî, *Kitabu'l-İslâh*, 33.

⁶⁴⁰ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 128.

⁶⁴¹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 263.

⁶⁴² Çağdaş bilim insanlarından Süleyman Ateş de Hz. Âdem'in topraktan yaratılan ilk insan değil bilinç kazanan ilk insan olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Süleyman Ateş, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 133.

⁶⁴³ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 122.

da deve çobanı seviyesine indirmektedirler. Nitekim çoban, güttüğü az sayıdaki hayvanın bir anda çoğalmasını sağlayamadığından bu durumu zamana bırakmakta ve ancak zaman içinde daha fazla hayvana sahip olabilmektedir. İnsanlığın tek bir insandan zaman içinde çoğalması, Tanrı'nın örnekteki çoban gibi aciz sayılmasını gerektirmektedir. Acizlikten münezzehe olan Tanrı,⁶⁴⁴ çok sayıda insanı bir defada yaratmaya muktedirdir. Bu bağlamda Sicistânî, insan türünün tedricen değil bir defada yaratılmış olduğunu savunmaktadır.⁶⁴⁵

İsmâîlîlerin, Âdem'in ilk insan olmadığı konusunda hemfikir oldukları, Kur'an'da cennetten indirildiği bildirilen⁶⁴⁶ Âdem'in de insan olan Âdem değil, Ruhanî Âdem olduğunu savundukları⁶⁴⁷ bilinmekle birlikte Sicistânî'nin böyle bir iddiası bulunmamaktadır. İnsanlığın bir şahıstan çoğalmayla değil, bir defada Allah tarafından yaratıldığını dillendirirken bazı ayetlere⁶⁴⁸ yer veren Sicistânî, Kur'an'da apaçık belirtildiği üzere insanın karışım halindeki bir sudan yaratıldığını delil göstermektedir. Âlemin kuvvesi zail olmadığından, içinde bulunulan zamanda karışım halindeki bir sudan yaratılan insan, her zaman aynı şekilde yaratılıyor olmalıdır. Bu nedenle geçmişte farklı bir şekilde yaratılmış bir Âdem'den söz edilememektedir.⁶⁴⁹ Bu ifadelerinde Sicistânî, âlemde bir düzenin var olduğunu, bu düzene binaen olayların her zaman aynı

⁶⁴⁴ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 122-123.

⁶⁴⁵ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 120.

⁶⁴⁶ el-Bakara 2/36 فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا أهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırıldı. Onları içinde buldukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de, “Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır” dedik.

⁶⁴⁷ Asiye Tıgılı, “İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu”, *Kader* 19/2 (31 Aralık 2021), 798.

⁶⁴⁸ el-İnsan 76/2 فلنظروا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا 76/2 Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu iştirir ve görür kıldık. et-Târık 86/5-6 فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق Öyleyse insan neden yaratıldığına bir baksın. Fışkırpıp çıkan bir sudan yaratıldı.

⁶⁴⁹ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 120; Gerek Ehl-i sünnetten gerek Mu'tezile'den kelamcılarının tefsirlerine müracaat edildiğinde Sicistânî'nin referansta bulunduğu ayetlerden, benzer bir çıkarımda bulunmadıkları görülmektedir. Kelamcılarının Hz. Âdem'in ilk insan olduğu ve çamurdan yaratıldığı konusunda şüpheye yer vermedikleri ve söz konusu ayetleri, Hz. Âdem ve Havva'dan çoğalan insanlara işaret ettiğini kabul ederek yorumladıkları anlaşılmaktadır. Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sunne* (Beirut: Darü'l-Kütübî'i-İlmiyye, 2005), 10/358,493; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâiki Ğavâmiḍi't-Tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4/666,735; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 30/740, 31/119; Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili tartışmalar için bk. Maşallah Turan, “İlk İnsan ve İlk Peygamberin Yaratılış Serüveni”, 2. *Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Kongresi* (Mardin: Farabi Yayınevi, 2019), 542-561; Aladdin Sultanov, “İlk İnsanın Yaradılması Çerçevesinde Fahreddîn Râzî ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Görüşlerinin Mukayesesi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 27 (2017).

şekilde meydana geldiğini ortaya koymaktadır. İnsanın geçmişte, şimdiki zamanda doğduğu şekilde doğduğunu, farklı yaratılmış tek bir insanın olmadığını öne süren Sicistânî, insanın diğer tüm varlıklar gibi Allah tarafından kuvve halinde Akıl'da yaratıldığını, Âdem dahil her insanın zamanı geldiğinde, aynı şekilde, yani anne karnında oluşarak fiil haline çıktığını söylemeye çalışmaktadır.

3.6.1 İnsanın Ruhanî Yönünü Oluşturan Cüz'î Nefs

Cüz bir bütünü oluşturan parçalar anlamına gelmektedir.⁶⁵⁰ Cismanî âlemi meydana getiren Nefs, oluşturduğu cisimlere cüzler halinde yerleştiğinden, her cismanî varlık nefis sahibi olmakta ancak sahip oldukları nefisler, varlıkların hiyerarşik durumuna göre farklı isimlerle anılmaktadır. Cismanî âlemin en üst tabakasında bulunan feleklerin nefisine "semâvî nefis" (النفس السماوية) denirken ay altı âlemin sakinleri olarak insanlar, hayvanlar ve bitkilerin nefisine "dünyevî nefis" (النفس الأرضية) denmektedir.⁶⁵¹ Nebatî, (النفس النباتية), hayvanî (النفس الحيوانية) ve insanî (النفس الانسانية) şeklinde üçe ayrılan dünyevî nefis başlığı altında ele alınan insan nefsi, aynı zamanda "ruh" veya "nâtık nefis" (النفس الناطقة) isimleriyle de bilinmektedir.⁶⁵²

Sicistânî'ye göre insanın cismanî âleme bakan beden yönüne, belli bir müddet kalıp geri dönen bazı şeyler inmektedir. Âlemde, bazen ortaya çıkıp bazen yok olan bu şeyler, bir küllün parçası olarak belli bir süre ortaya çıktıktan, yani cüz olarak belirdikten sonra küle geri dönmektedir. İnsanda bulunan sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk,⁶⁵³ insanda daha önce olmadığı halde ortaya çıkmakta ve zamanı gelince insandan ayrılıp tekrar küllerine katılmaktadır. İnsanda daha önce var olmayan ve öldükten sonra yok olan idrak gibi kabiliyetler, insandan bağımsız küllerin varlığına ve cüz olarak insanlara yerleşerek onları yönlendirdiklerine delil teşkil etmektedir.⁶⁵⁴ Benzer şekilde cüz'î nefis de Nefs'ten, yani Küllî Nefs'ten gelerek bedene yerleşen ve bedenini yaşamı sona erince Küllî Nefs'e geri dönen bir varlıktır. Ne bedenini ne de

⁶⁵⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, 558.

⁶⁵¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1713.

⁶⁵² Tehânevî, *Keşşâf*, 1715.

⁶⁵³ Bu dört keyfiyet hava, toprak, su ve ateşten müteşekkil dört unsurun meydana gelmesinin ve birbirlerine dönüşmesini sağlayan varlıklardır. Detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1240; Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa".

⁶⁵⁴ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 108.

onunla birleşen cüz'î nefsin insan olarak anılabileceğini, insan denilen varlığın bu ikisinin birleşiminden meydana gelen üçüncü bir varlık olduğunu belirten Plotinus, duyuşal verilerin beden tarafından algılandığını ancak dışarıdan gelen bilgilerin, yani Akıl'dan gelen feyezânın cüz'î nefste işlendiğini savunmaktadır.⁶⁵⁵ Buna göre beden ve nefsin birleşiminden meydana gelen insan, beş duyuyula bilgiler alırken bir taraftan da ruhanî âlemlle iletişim halinde bulunmakta ve Akıl'dan gelen feyezânla beslenmeye devam etmektedir.

Cismanî âlemin işlevsel olabilmesi, istikamet üzere bir düzene sahip olması ve onda bir şeylerin meydana gelmesinin Külli Nefs'ten faydalanmasıyla mümkün olduğunu dile getiren Sicistânî, küçük âlem kabul edilen insanın bu konuda da büyük âleme uyduğunu, işlevselliğini ve yaratıcılığını, cüz'î nefsten faydalanmayla elde ettiğini savunmaktadır.⁶⁵⁶ Özünde var olan cüz'î nefis sayesinde kazanım elde etmek ve kendine zarar verebilecek şeylerden kaçınmak adına çok yönlü tasarrufla bulunma kabiliyetine sahip olan insan, yine cüz'î nefis sayesinde varlığının illetini, yani Akıl'ı anlamaya/idrak etmeye çalışmaktadır. Sicistânî'ye göre insanların birbirlerinden farklı veya üstün olmalarının nedeni de cüz'î nefis, diğler bir ifadeyle Nefs'ten aldıkları paydır.⁶⁵⁷

İnsan bedeninin tabiatın ürünü olduğunu, nefsin kendisine dışarıdan geldiğini savunan Sicistânî, bunu delillendirmek adına tabiatın fiilleriyle insanın fiillerini karşılaştırmaktadır. Tabiatın fiillerinin birbirlerine benzemediklerini belirten Sicistânî, cüz'î nefis sayesinde kazanılan zanaat gücü sonucunda ortaya konan tüm eserlerin birbirlerine benzediklerini ve aralarında bir uyum olduğunu dile getirmektedir. Tabiat fiillerinden ateşin yakmasıyla suyun soğutması arasında bir benzerliğin olmadığını, aksine söz konusu fiillerin birbirlerine zıt olduğunu öne süren Sicistânî, insana cüz'î nefsten gelen marangozluk, duvar ustalığı, demircilik gibi zanaatlerin ise hem birbirlerine benzediklerini, hem de aralarında bir uyum olduğundan birbirlerini tamamladıklarını belirterek⁶⁵⁸ âlemdeki düzeni sağlayan Külli Nefs'in, parçaları konumundaki cüz'î nefislerle, insanların işlerindeki uyumu da kontrol ettiğini öne sürmektedir.

⁶⁵⁵ Plotinus, *The Enneads*, 48.

⁶⁵⁶ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 109.

⁶⁵⁷ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 110-111.

⁶⁵⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 215.

İnsan nefsi, Nefs'in meydana getirdiği farklı bir varlık değil, Nefs'in kendisinin cüzüdür. Nitekim Sicistânî'ye göre birden fazla Nefs söz konusu değildir.⁶⁵⁹ Buna göre cüz'î nefis, Küllî Nefs'ten ayrı bir varlık değil, onun parçasıdır. Aynı düşüncelere sahip olan Plotinus bu düşüncelerini, içinde çok sayıda canlının olduğu bir şehir örneği üzerinden açıklamaktadır. Şehrin kendisinin de canlı olarak kabul edilmesinin gerektiğini belirten Plotinus, şehrin büyük bir canlı olarak içindeki tüm canlıları kapsadığını dile getirmektedir.⁶⁶⁰ İnsanda bulunan cüz'î nefis, Küllî Nefs'in parçası olduğundan insanın ruhanî yönü bir nevi Küllî Nefs'in kendisi olmaktadır. İnsanı hayvandan ayıran, ona ustalık, yönetme ve benzeri özellikleri veren işte bu ruhanî yön, yani Nefs'tir. Bir şeyin cüzü, küllün yaptığını yapabildiğinden, insan da varlığındaki cüz'î nefis ile üstün özelliklere kavuşmaktadır.

Küllîlerin birbirlerinden bir şey alıp vermediklerini savunan Sicistânî'ye göre küllere benzediklerinden cüzler de birbirlerinden bir şeyler alıp vermezler. Küllîlerin bunu yapmamalarının nedeni tek olmalarıyken, cüzlerin aynı şekilde davranmalarının sebebi onlara benzemeleri, onları taklit etmeleridir. Küll kabul edilen cismanî âlem bir olduğundan yani kendisinden başka bir cismanî âlem bulunmadığından, herhangi bir alışverişte bulunamaz. Diğer bir ifadeyle alışverişte bulunacağı, kendisi gibi bir varlık daha olmadığından alışveriş yapma imkanı yakalayamaz. Küllünü taklit ederek alışverişe kapalı olan insanlar için söz konusu durumun bir istisnası mevcuttur. Alışverişte bulunmaması gereken insanlar, ilim alışverişinde bulunabilme ayrıcalığına sahiptir. Bu alışverişi mümkün kılan ise insanların birbirlerinden üstün olmalarıdır. Cüz'î nefislerden bazılarının müfîd/fayda veren (المفيد), bazılarının müstefîd/faydalanan (المستفيد) olması, ilmin müfîd olandan müstefîd olana geçmesinin yolunu açmaktadır.⁶⁶¹ Cüz'î nefislerin birbirlerinden alışveriş yapmadıklarını dile getirdikten sonra bu tarz bir istisnaya başvurması, Sicistânî'nin savunduğu imamet düşüncesinde tutarsızlığın meydana gelmesine engel olma çabasının sonucu olmalıdır. Varsayılan olarak cüz'î nefislerin ilim alışverişini kabul etmeyen Sicistânî, insanların birbirlerinden üstün olduklarını ve bazı insanların diğerlerine rehberlik etmelerinin gerektiğini ortaya atarak cüz'î nefislerin ilim alışverişini mümkün kabul etmekte, böylece Şîî imamet teorisini

⁶⁵⁹ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 110.

⁶⁶⁰ Plotinus, *The Enneads*, 516.

⁶⁶¹ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 109.

haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Nitekim Sicistânî'nin, bazı nefslerin diğerlerine ilim aktardığını kabul etmemesi, nübüvvet ve imametın anlamını yitirmesine ve sadece imamların bildiği batınî bilginin aktarımının imkansız hale gelmesine neden olacaktır.

İnsanda bulunan cüz'î nefsin saf ilim olduğunu ileri süren Sicistânî, cüz'î nefsin cevherine maddi bir şeyin karışmadığını dile getirmektedir.⁶⁶² Cevherleri temelde hayatı kabul edenler ve etmeyenler şeklinde sınıflandıran Sicistânî, hayatı kabul edenleri de ruhanî ve cismanî cevherler adı altında iki kategoriye ayırmaktadır. Hayat sahibi olan cevherler, ruhanî veya cismanî fark etmeksizin, hayatıyetlerini devam ettirebilmek için beslenmek/besim almak zorundadır. Hayatı kabul eden cismanî cevherler grubuna giren insanlar ve hayvanlar, ay altı âlemin üyeleri olduklarından, anâsır-ı erbaadan meydana gelen gıdaları tüketerek hayatta kalmaya devam etmektedir. Ruhanî cevher sınıfında bulunan cüz'î nefis ise ruhanî âlemden geldiği için yaşamını ruhanî bir gıda sayılan ilimle devam ettirebilmektedir.⁶⁶³ Cüz'î nefsin varlığını ilimsiz devam ettiremeyeceğini savunan⁶⁶⁴ Sicistânî, insanların ve hayvanların yaşam güçlerini kaybettikleri anda kendilerine ölümün geldiğini, cevherlerinin ölüme rıza göstermemesi nedeniyle de hayatın bedenden ayrıldığını ve bedenın öldüğünü belirtmektedir. Varlığını Akıl ve Nefs'ten aldığı faydalara borçlu olan cüz'î nefis de aynı şekilde ilimsiz kalıp gıdasızlıktan güçsüz düşünce kendisine ölüm gelmekte, bedenlerin cevherlerinin hayatla aynı anda ölümü kabul etmeyi reddetmeleri gibi cüz'î nefsin cevheri de ölümle birlikte devam etmeyi yüklenemediğinden hissedemez duruma gelmektedir.⁶⁶⁵ Gıdalardan enerji aldığı için enerjisi kesilen bedenın ve ruhanî âlemden aldığı ilimle var olmayı devam ettirebilen cüz'î nefsin enerjiyle bağının kopması sonucu hissetme özelliğini kaybetmesinin onlar için ölüm anlamına geldiğini dile getiren Sicistânî'nin bu görüşleri Akıl'ı ilimle bir tutma görüşü⁶⁶⁶ bağlamında ele alındığında, onun ruhanî varlıkları ilimden ibaret saydığı sonucuna varılabilir.

İnsanı hayvandan ayıran yönün onun ruhanî yönü olduğunu, bunun da saf ilim olduğunu savunan Sicistânî, insanla hayvanı aynı grupta kabul etmekte, buna karşın insanı hayvandan ayıran özelliğın ilim olduğunu dile getirmektedir. İnsanın şekil olarak

⁶⁶² Sicistânî, *el-Yenâbî*', 112.

⁶⁶³ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 333.

⁶⁶⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 337.

⁶⁶⁵ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 333.

⁶⁶⁶ Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 13-14.

hayvandan daha güzel olmasının bir üstünlük olarak sayılabileceğini ancak bu üstünlüğün insana değil onu yaratana ait olacağını belirten Sicistânî, insan için bir üstünlükten söz edilmesinin ancak onun kazandığı bir şeyle mümkün olabileceğini söylemektedir. Sicistânî'ye göre insanın kazanabileceği tek şey ilim olduğundan, onu hayvandan üstün konuma getiren de kazandığı ilimdir. İnsanın yaratılmasının amacının ilim olduğunu öne süren Sicistânî, onun yaşamının başka bir anlamının olamayacağını belirtmekte, icat etme, zanaatle uğraşma, inşa etme gibi faaliyetlerin de mücessem ilim olduklarını ileri sürerek bu görüşüne katkıda bulunmaktadır.⁶⁶⁷ Plotinus Sicistânî gibi natık nefsin işinin irfan/düşünmek olduğunu söylemekle birlikte tek işinin bu olmadığını eklemektedir. Natık nefis, yani insan nefsi, ruhanî âlemin parçası olduğundan kendi âlemine baktığı zaman irfanla meşgul olurken diğer yönüyle cismanî âleme baktığı için ikinci bir role bürünmektedir. Plotinus'a göre cüz'î nefsin bu rolü yöneticiliktir.⁶⁶⁸ Yani yukarı âleme bakınca ilim ve irfanla dolan cüz'î nefis, içinde bulunduğu bedene ve cismanî âleme düşmüş olan zatına baktığında bir yönetici rolüne bürünmekte ve bedene yol göstermektedir.

Sadece hayvanlardan değil, insanların kendi aralarındaki üstünlüklerinin de ilimle belirlendiğini, hiyerarşik sıralamanın ilimle yapıldığını belirten Sicistânî, söz konusu sıralamada, Akıl'dan alınan fayda oranının etken olduğunu savunmaktadır.⁶⁶⁹ İnsanın maddi yönünde yani bedeninde bulunan midenin görevi, besinleri hazmedip vücuda fayda sağlayacak şekilde dönüştürmektir. Aynı şekilde insanın ruhanî yönünü teşkil eden cüz'î nefste bulunan "fikir" in (الفكرة)⁶⁷⁰ görevi, Akıl'dan gelen ilmi düşünüp tasarlayarak insan nefsi için faydalı hale getirmektir. İnsanın sağlıklı beslenmesi durumunda mide fesada uğramakta, görevini yerine getirememekte; ya besinleri öğütememekte ya da öğütse de faydalı hale getiremediğinden insan bedeni bundan zarar görmektedir. İnsanın fikri bozulduğunda da benzer bir durumla karşılaşmakta, vesvese ve kötü düşünceler ortaya çıkmakta ve insan, Akıl'dan gelen ilmi alamadığı ya da işleyemediği için bedbaht olmaktadır.⁶⁷¹

⁶⁶⁷ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 259.

⁶⁶⁸ Plotinus, *The Enneads*, 516.

⁶⁶⁹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 260.

⁶⁷⁰ Sicistânî'nin havâtırların yerleşme alanı olarak tanımladığı fikir, insanın zihinsel faaliyetleriyle dış uyaranlar arasında kurduğu bağlantının sonucu olan şey şeklinde tarif edilmektedir. Bk. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 276.

⁶⁷¹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 334.

İnsan bedeniyle birleşen cüz'î nefsin bedenini işlevini kaybetmesi, diğer bir ifadeyle ölmesiyle bedenden ayrıldığı ve ait olduğu âleme, yani Küllî Nefs'e geri döndüğünü ileri süren⁶⁷² Sicistânî, cüz'î nefis bedenle birlikteyken, yaşanan dönem içinde oluşan bilgilerin, ayrılma durumunda ne olduğunu sorgulamış ve konuyu zaman bağlamında tartışma konusu yapmıştır. Sicistânî'ye göre duyuları alan beden ancak Akıl'dan aldığı bilgilerle bu duyusal girdilerden veri elde eden cüz'î nefistir.⁶⁷³ Sicistânî'nin deyimleriyle geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın bilgileri, duyular aracılığıyla insanda oluşmakta ve kaydedilmektedir. Bedenin hayat enerjisini kaybedip ölmesinden sonra, cüz'î nefis, bedenden ayrılıp bu bilgilerden soyutlanmakta⁶⁷⁴ ve cismanî âleme ait her şeyi unutmaktadır.⁶⁷⁵ Ruhanî âlemin yüceliğine vurgu yapan Sicistânî, cismanî âlemin ruhanî âleme göre yok hükmünde olduğunu, cüz'î nefsin bedenden ayrılıp Küllî Nefs'e doğru hareketi esnasında cismanî âlemlerle çok az bir münasebette bulunduğunu ancak bu münasebete rağmen cismanî âlemi unuttuğunu dile getirmektedir. Yani cismanî âlem o kadar değersiz ve küçüktür ki cüz'î nefis henüz tam bağı koparmadan bile ruhanî âleme doğru yöneldiğinden, ruhanî âlemin büyüklüğünün etkisiyle cismanî âlemi tamamen unutabilmekte ve söz konusu bağ, cüz'î nefsin dünyaya ait bilgileri muhafaza etmesini sağlayamamaktadır.⁶⁷⁶

Cüz'î nefsin cismanî âlemin bilgilerinden soyutlanmasının diğer bir nedeni, duyularla elde edilen bilgilerin zamanın kapsamında olmasıdır. Zamana bağlı bilgiler, bedende olduğu sürece cismanî âleme uyum sağlaması ve kendisi de zamanın kapsamına girmesinden ötürü cüz'î nefsi ilgilendirmekte, cüz'î nefis bedenden kurtulduğu anda zamandan da soyutlandığından duyusal bilgilerle bir ilgisi kalmamaktadır. Cüz'î nefis, asıl itibarıyla zamanın bulunmadığı, diğer bir ifadeyle zamanın kapsama alanında olmayan bir âlemin üyesi olduğundan bedenden ayrıldığında zamanla ilişkili olmak zorunda olan bilgilerin onda saklı kalmasına imkan kalmamakta ve bu bilgiler olmadan ruhanî âlemden ayrılmaktadır.⁶⁷⁷ Plotinus da cüz'î nefisle beden birbiriyle karışmış olmalarına rağmen cüz'î nefsin bedenden etkilenmemesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Cüz'î nefsi ışığa benzeten Plotinus, ışığın karanlığa

⁶⁷² Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 218.

⁶⁷³ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 134.

⁶⁷⁴ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 175.

⁶⁷⁵ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 77.

⁶⁷⁶ Sicistânî, *el-Yenâbî'*, 78.

⁶⁷⁷ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 174.

karıştığı halde ondan etkilenmemesi gibi cüz'î nefsin de bedenden etkilenmediğini ve saflığını koruduğunu dile getirmektedir.⁶⁷⁸

Cüz'î nefsin, cismanî âlemin bilgilerini alması bile bedenden ayrıldığı an ile ona ilk geldiği anda aynı olmadığını savunan Sicistânî, bedende bulunduğu sırada Akıl'dan bilgi almaya devam eden cüz'î nefsin gelişiminin devam ettiğini, insanın da fikrinde bu bilgileri toplayabildiği oranda seviye kazandığını dile getirmektedir. Söz konusu bilgi alışına göre insanların birbirlerinden farkları belirginleşmekte, fikrini doğru kullanarak akli bilgilere daha açık konumda olan cüz'î nefsler üstünlük elde edip cenneti hak etmektedir.⁶⁷⁹ Ruhanî âlemin üyesi de olsa cüz'î nefsin dünyanın heveslerine kapılıp tabiata boyun eğebilmekte, cismanî âlemin güzelliklerini gözünde büyütüp ait olduğu ulvî âlemin yüceliğini unutabilmektedir.⁶⁸⁰ Sicistânî, bu duruma düşüp dünya zevklerine kanarak fikirlerini fesada uğratanların, akli bilgidен mahrum kaldıklarından cehenneme müstahak olduklarını ileri sürmektedir.⁶⁸¹

Cüz'î nefsin bedenden ayrılınca bilgilerden soyutlanması konusunda Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) Sicistânî'den farklı düşünmekte ve onu eleştirmektedir. İnsan nefsinin hissî ve nâtık nefsin olmak üzere ikiye ayıran Kirmânî, dünyevî zevklere ve kötülüklerle meyledenin nâtık nefsin değil, tabiattan oluşan hissî nefsin olduğunu iddia etmektedir.⁶⁸² Sicistânî'nin Nefs'in eksik olduğu yönündeki fikrine de karşı çıkan Kirmânî, hissî nefsten farklı olarak ruhanî âlemin üyesi olan cüz'î nefsin değişime uğramasının imkansız olduğunu, bu nedenle de bedenle birleştiği ilk anda nasılsa öyle kaldığını ileri sürmektedir. Cüz'î nefsin, yani ruhanî âlemle bağlantılı olan nâtık nefsin bedenle birlikte olduğu zaman dilimi içinde yeni bir şey öğrenmediğini, yani kendisine bir şeyin eklenmediğini savunan Kirmânî, kendisine bir şey eklenmeyen bir şeyden soyutlanmasının da mümkün olmayacağını ileri sürerek Sicistânî'nin cüz'î nefsin cismanî âlemde kazandığı bilgileri unuttuğu yönündeki fikirlerini reddetmektedir.⁶⁸³

⁶⁷⁸ Plotinus, *The Enneads*, 46.

⁶⁷⁹ Sicistânî cennetin sekiz kapısının bulunduğunu belirterek bunların her birinin bir ilme karşılık geldiğini savunmaktadır. Buna göre ancak ilim sahibi olanlar cennete girebilir. Bk. Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 293.

⁶⁸⁰ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 87.

⁶⁸¹ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 174.

⁶⁸² Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 88.

⁶⁸³ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 91-92.

3.6.2 İnsana Yardımda Bulunan Ruhânî Güçler: Cedd, Feth ve Hayal

Ruhanî âlemin aksine, farklılığın hakim olduğu cismanî âlemdeki varlıklar arasında başkalığın yanı sıra eşitsizlik de bulunmaktadır. Canlılar arasında seviye farkını belirtmek için cansız varlıklardan örnek getiren Sicistânî, yakut gibi değerli bir taş ile sıradan bir taşın arasındaki seviye farkına atıfta bulunmakta ve cismanî âlemdeki tüm varlıklarda bu durumun göze çarptığını dile getirmektedir.⁶⁸⁴ Cismanî âlemin üyesi olarak insanlar da canlı veya cansız diğer cismanî varlıklar gibi farklılık göstermektedir. Madenler, bitkiler ve hayvanlardan oluşan mevâlidler arasında en üstün varlık olma özelliğine sahip olan insanlar, kendi aralarında farklılık göstermekte ve derece olarak birbirlerine üstünlük sağlayabilmektedirler.

İlme son derece önem veren Sicistânî, insanların birbirlerine göre üstünlüğünü, ruhanî âlemden yani Akıl'dan gelen ilmi alma ve onu muhafaza etme kapasitelerine bağlamaktadır. Sınıflandırmaya başvurarak insanları dörde ayıran Sicistânî, her bir mevâlîde karşılık bir insan sınıfının olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre en aşağı seviyedeki insanlar, ilimden faydalanamayan, cansız varlıklara benzemektedirler. Bu insanlar tıpkı cansız bir varlık gibi hiçbir şeyden anlamazlar. İkinci sınıf insanlar, devrin imamını inkar eden kafirlerdir. Bu insanlar, bazı şeyleri kabul edip diğerlerini inkar ettikleri için Nefs'in sadece büyüme özelliğinden faydalanabilen bitkiye benzerler. Üçüncü sınıf insanlar sadece zahiri kabul edenlerdir. Bu insanlar, Nefs'in büyüme ve hissetme özelliklerini aldıkları halde nutk⁶⁸⁵ özelliğini almaya güç yetiremeyen hayvanlara benzediklerinden, mevâlîdden hayvanlara karşılık gelmektedirler. Dördüncü kısım insanlar, iki cihan saadetine ermiş, ilim ve tevil ehlidir. Nefs'in büyüme, hissetme ve nutktan ibaret olan üç özelliğini de almaya güç yetiren bu insanlar da mevâlîdden insana karşılık gelmektedir.⁶⁸⁶

İnsanların birbirlerinden derece olarak üstün olmaları, yaşayışlarındaki davranışlarına bağlı olmakla birlikte insanlar bu davranışlarda tamamen özgür değildir. Doğduğu andan itibaren fitratında cismanî âlemin bütün özelliklerini taşıyan insan,⁶⁸⁷ bazı Müslüman düşünürlere göre iyi veya kötü yöne doğru yönelme kabiliyetine sahip

⁶⁸⁴ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 14.

⁶⁸⁵ Nutk: Küllileri idrak etme ve konuşma anlamlarına gelmektedir. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1703.

⁶⁸⁶ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 274.

⁶⁸⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 1/297.

olmanın yanı sıra, bunlardan birine meyilli olarak dünyaya gelmektedir. Kötüye meyilli olarak yaratılanlara iyilik yapmak zor gelmekte ve bu kötülük isteklerine direnmeleri, kendileri için sıkıntı yaratmaktadır. Buna karşılık iyiliğe meyilli olanlar ise iyi şeyler yapmaktan zevk alarak hayatlarına devam etmektedirler.⁶⁸⁸ Fârâbî'ye göre insanın üstün ve aşağılık olması için doğuştan gelen meyli ne olursa olsun yaptığı iyi veya kötü fiilleri âdet haline getirmesi gerekmektedir. Yani sürekli iyi işler yapan insanda bir süre sonra bu fiiller âdet haline gelmekte ve o kişi üstün bir insan sıfatına kavuşmaktadır. Öte yandan kötülük yapan ise bunu âdet haline getirdiğinde vahşi bir hayvan derecesine kadar düşebilmektedir.⁶⁸⁹

Varlıkların bir olan Akıl'ın kapsamında olmakla birlikte bir değil çok olduklarını ve çokluğun farklılık anlamına geldiğini savunan⁶⁹⁰ Plotinus, bu farklılığa rağmen bir olan Akıl'dan gelen varlıkların, cinslerine uygun şekilde hareket ettiklerini belirtmektedir. Birbirinden bağımsız tüm atların kavga ettiklerinde birbirlerini ısırıklarını dile getirerek görüşünü örneklendiren Plotinus, insan dahil tüm varlıkların cinsine uygun hareket ettiğini savunmaktadır. Tüm varlıkların Nefs'ten geldiğini ve âlemin düzeni için onun yönergelerine uygun hareket ettiklerini dile getiren Plotinus, dünyada tesadüfe yer olmadığını ve her şeyin önceden planlandığını kabul etmektedir.⁶⁹¹ Bu bağlamda Plotinus, zaten yaratılış itibarıyla farklı olan insanların zenginlik ve fakirlik gibi dünyadaki kazançlarla ilgili olan farklılıklarının da şansa ve bizim kontrolümüz dışında gerçekleşen, tesadüfi harici faktörlere bağlı olduğunu savunmaktadır.⁶⁹²

Sicistânî, yukarıdaki anlatılara benzer bir yaklaşım sergilemekle birlikte insanın iyilik veya kötülük yapmasının, dolayısıyla üstün veya aşağılık olmasının Allah'ın ikramı doğrultusunda olduğunu, bu ikramın ise ilim, cesaret, cömertlik, iffet, sıdk ve sabır özelliklerinden müteşekkil olduğunu vurgulamaktadır. Allah'ın sayılan üstün özelliklere ikramda bulunduğu kişi, bu özelliklerin eksik olduğu kişiye göre faziletli olmakta ve ona göre daha iyi bir hayat yaşamaktadır.⁶⁹³ Yukarıda sayılan ikramların

⁶⁸⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 33; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 1/305-306.

⁶⁸⁹ el-Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 32-33.

⁶⁹⁰ Plotinus, *The Enneads*, 276.

⁶⁹¹ Plotinus, *The Enneads*, 275.

⁶⁹² Plotinus, *The Enneads*, 153; Plotinus, *Tasû'atu Eflûtîn*, 131.

⁶⁹³ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 323-326.

yanında insanın doğduğu andan itibaren birtakım güçlerle desteklendiğini ileri süren Sicistânî, bu güçler sayesinde insanın dünyada hayal edemeyeceği şeylere kavuştuğunu dile getirmektedir. Doğduğu andan itibaren her insana destek olarak ruhanî âlemde insanlara uzanan yardım eli olma özelliği taşıyan Cedd (الجدّ) veya diğer adıyla baht (الباخت) insanların dünyadan bir şeyler elde etmesini sağlayan temel güçtür. Cedd sayesinde insan kazanç elde etmekte, mal biriktirmekte, şöhrete kavuşmakta ve mutluluğa doğru adım atmış olmaktadır.

Sicistânî'ye göre sayılan konularda insana Cedd'in yardımcı olması, dünyayla ilgili kazançta kesbin işe yaramamasındandır. İnsanın fiillerini aklî ve tabîî olmak üzere ikiye ayıran Sicistânî, aklî fiillerin kesb, tabîî fiillerin ise Baht (talih) ile bağlantılı olduğunu dile getirmektedir. Bir olduğu için fiillerinde zıtlığın söz konusu olmadığı Akıl, üstünde bir had (sınır) olmadığından kendi filini kendi kesb etmekte/kazanmaktadır. Kendi zatına bakmasıyla fiil kesb eden Akıl, bu fiilini diğer varlıklara da kendisinden bir iz gibi bıraktığından, varlıklar bu fiillere sahip oldukları halde meydana gelmektedir. Küllün cüzden büyük olduğunun bilinmesi gibi apriori bilgiler, Akıl'dan gelen bu fiillere örnek teşkil etmektedir. Akıl'dan gelen bu fiillerin dışında insanın bir şey kesb etme gücüne sahip olmadığı, elde ettiği şeylerin kendi kazancı değil bahtının yardımı olduğunu ileri süren Sicistânî, bahta bağlı olan tabîî fiillerin zıtlık barındırdığını dile getirmektedir. Buna göre bir insan için hem zengin olma hem de fakir olma mümkünken kişinin mal biriktirip zengin olabilmesi, kendisi için mümkün olan fakirliğin meydana gelmemesinden ötürüdür. Ona fakirliği gerektirecek kuvvet, zengin olmasına engel olmadığından mal biriktirebilen kişi, mal biriktirdiği için zengin olduğunu sansa da aslında onu zengin eden, doğumundan itibaren ona destek olan bahttır.⁶⁹⁴

Sicistânî'nin Cedd'le eş anlamlı kullandığı⁶⁹⁵ bahtın izine, Aristo'da da rastlanmaktadır. Bahtı arazla ilişkilendiren Aristo, arazın meydana gelmesinin belli bir nedeninin olmadığını, bu durumun ancak talihle açıklanabileceğini dile getirmektedir. A noktasına varmayı hedeflemediği halde çıkan fırtına sonucu oraya varan bir geminin durumunu örnek gösteren Aristo, arızî bir şey olan A noktasına varışın meydana

⁶⁹⁴ Sicistânî, *el-Mekālîdü'l-melekûtiyye*, 161-162.

⁶⁹⁵ Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 15.

geldiğini ancak kendisi olarak değil, farklı bir şey olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Bahtı Cedd diye açıklayan ve onun Cebraile karşılık geldiğini dile getiren⁶⁹⁶ Sicistânî'nin baht yorumu, Aristo'nun tesadüfü andıran teorisinden farklıdır. Cedd'den söz ederken Kur'an'dan⁶⁹⁷ örnek vererek söze başlayan Sicistânî, namazda okunan Sübhâneke⁶⁹⁸ duasında geçen "ve te'ala ceddük" (و تعالی جددك) ifadesine de atıfta bulunarak,⁶⁹⁹ Cedd'in ruhanî bir kuvvet olduğuna dair savını pekiştirmeye çalışmaktadır. Bununla da yetinmeyen Sicistânî, batınî bakış açısının bir göstergesi olarak Musa kıssasında⁷⁰⁰ geçen Allah'ı görmeye dayanamayan dağın cansız değil de aslında Cedd olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁰¹

Sicistânî'ye göre insanların mutluluk ve mutsuzlukları (شقوقة) bahtlarına yani Cedd'e bağlıdır. Doğdukları andan itibaren Cedd'in yardımına mazhar olan bazı şahıslar, yetişkinliklerinde içinde buldukları topluma yönetici ve sultan olacak seviyeye gelmektedir. Böyle yüksek bir dereceye ulaşmanın ön şartı, Cedd'in destekte bulunduğu kişinin nefsinin saf ve temiz olmasıdır. Cedd'in insana destek olması, onun hayatının sonuna kadar bu destekle kazandıklarına sahip olacağı anlamına gelmemektedir. Cedd'in desteğiyle yükselen şahıslar, hayatlarının ilerleyen zamanlarında kendilerine bahşedilen kazanımları korumak durumundadır. Söz konusu kazanımların sahibi olan insanların birçoğu buna güç yetiremediklerinden onları kaybetmekte, az bir kısmı ise yerinde tedbirler ve doğru davranışlarla kazanımlarını muhafaza etmeye kudret gösterebilmektedir. İnsanın kazanımlarını korumasını sağlayacak tedbirleri alması da yine insanın çabasıyla değil, ruhanî bir yardımla mümkün olabilmektedir.⁷⁰²

⁶⁹⁶ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 118.

⁶⁹⁷ el-Cin 72/3 و انه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا "Doğrusu Rabbimizin şanı çok yücedir; ne bir eş edinmiştir, ne de bir çocuk".

⁶⁹⁸ Hz. Peygamber'in namaza başladığında sübhâneke duasını okuduğu hadis kaynaklarında geçmektedir. Bk. Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Adil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 18/199-200; Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), "Salât" 119,120; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Salât" 65.

⁶⁹⁹ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 117.

⁷⁰⁰ Hz. Musa'nın kıssası ve Allah'ı görmek istemesiyle ilgili bk. İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 1/146.

⁷⁰¹ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 169.

⁷⁰² Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 119.

Anlatımından Cedd'in tüm insanlara yardımda bulunduğu anlaşılmalı birlikte Sicistânî, bu yardım ve kazanımlardan tam olarak faydalananların sadece peygamberler olduğunu belirtmektedir. En temiz nefse sahip olduklarından Cedd'in desteğiyle doğru davranışlar ve tedbirlerle doğuştan itibaren kazandıklarını korumaya muvaffak olan peygamberlerin görevlerinin kemale ulaşması, Feth (الفتح) ve Hayal (الخيال) adı verilen güçlerin eklenmesiyle mümkün olmaktadır. Cedd'in desteğiyle kalplerinde ruhanî âlemin nurları oluşan peygamberlerin bu nurları anlayabilmesi Allah'ın Feth ikramına mazhar olmalarıyla gerçekleşmektedir. Öncesinde söz konusu nurları tefsir veya tevil etmeden kalplerinde tutan peygamberler, Feth gücüyle birlikte onları telif ederek her anlamın yerli yerine oturmasını sağlamaktadırlar.⁷⁰³

Cedd'i meleklerden Cebrail'e karşılık kullanan Sicistânî, Feth'in ise Mikail'e karşılık geldiğini savunmaktadır. "Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik."⁷⁰⁴ ayetini örnek gösteren Sicistânî, Allah'ın Feth'i toplum içinde ikame ettiği vezirlere, yani peygamberlerin vasîlerine isnad ettiğini ileri sürmektedir. Ayette geçen fetih lafzını ilk anlamıyla değil, vasî⁷⁰⁵ manasıyla ele alan Sicistânî, ayetin feth'e vurgu yaparak Allah'ın Hz. Peygamber'e bir vasî/vezir verdiğini açıkladığını ileri sürmektedir.⁷⁰⁶ Sicistânî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla peygamberlere destek olan Feth hem ruhanî bir güç, hem de insanlardan bir yardımcı/vezir olarak, insanlara iki yönden yardım etmektedir. Peygamber ruhanî Feth ile kalbine inen ruhanî nurları anlarken insan olan Feth, yani peygamberin veziri/vasîsi, nurları almaya güç yetirecek insanlara onları açıklamaktadır.

Doğumunda Cedd'le, peygamberliğinden itibaren Feth'le desteklenen temiz nefis sahibi insanın mutluluğunun, diğer bir ifadeyle peygamberliğinin tamamlanması için üçüncü bir ruhanî güce ihtiyacı olduğunu dile getiren Sicistânî, söz konusu üçüncü gücün, ölüm anında peygamberin davasını halkının içinden bir imama emanet edebilmesini sağlayan, Hayal adı verilen güç olduğunu ileri sürmektedir. Hayatı boyunca mal biriktiren bir insanın, ölümden sonra malını evlatlarına miras bırakamaması durumunda ardından adının anılmayacağını ve bu durumun onun için çok

⁷⁰³ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 119.

⁷⁰⁴ el-Fetih 48/1 انا فتحنا لك فتحا مبينا

⁷⁰⁵ Zeydiyye dışındaki tüm Şîî mezhepler, imametin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye vasiyet edildiği ve bunun dinin aslından olduğu konusunda hemfikirdirler. Detaylı bilgi için bk. Arif Tamir, *el-İmametü fi'l-islâm* (Beyrut: Darü'l-edvâ', 1998), 68.

⁷⁰⁶ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 119.

kötü bir şey olduğunu ifade eden Sicistânî, peygamberlerin de davalarını miras bırakmalarının gerektiğini, aksi halde unutulup gideceklerini dile getirmektedir. Bir peygamberin davasının kemale ermesinin, ölmeden önce onu vasîsine miras bırakmasıyla mümkün olduğunu öne süren Sicistânî, Hayal'in ruhanî bir güç olarak bunu sağladığını savunmaktadır. Meleklerden İsrail'in lakabı olan Hayal, saflığı arttıran bir etken olarak peygamberden vasîye, ondan da imamlara miras olarak geçmekte, imamların nefslerinin temiz/saf kalmasına katkıda bulunmakta ve Kâim'e kadar ulaşmaktadır.⁷⁰⁷

3.6.3 Nübüvvet ve İmamet

Sicistânî'ye göre dünyada düzenin sağlanması şeriatın kanunlarıyla mümkün olmakta, şeriat ise onu tebliğ edecek ve uygulamaya koyacak bir peygamber gerektirmektedir. Peygamber Allah tarafından insanlar içinden seçilmiş bir insan olmasına rağmen sıradan insanların ruhanî âlemden gelen direktifleri alacak güce sahip olmamaları nedeniyle diğer insanlardan daha üstün özelliklere sahip olması zorunluluk arz etmektedir. İnsanlar, anlama kapasiteleri ve akılları oranında ilimden pay sahibi olabilirler. Bu kapasite doğrultusunda bazı ilimler, insanların çoğuna saklı kalırken seçkin insanlar bu ilimleri üstünlükleri ölçüsünde edinebilir.⁷⁰⁸ Akıl'dan Nefs'e, Nefs'ten de tabiat âlemine feyez eden faydalardan insanlar, saflıkları/temizlikleri nispetinde faydalanabilirler. Bu insanların en safi olan peygamberler, Allah tarafından elçi olarak seçilmektedir. Ruhanî âlemden gelen nurları kalpleriyle alan peygamberler, diğer insanlara üstünlük kurup onlara yönetici ve rehber olmaktadır. Söz konusu nurları kalpleriyle almaya güç yetiremeyen insanlar, onu peygamber aracılığıyla kulaktan yani işitme yoluyla almak zorunda kalmaktadır.

Nâtik nefse sahip olması sayesinde mevâlidler arasında en üst seviyede bulunan⁷⁰⁹ insanların kendi aralarındaki sıralamada üstünlük, kuşkusuz peygamberlere aittir. Peygamberlerin davranış ve yönetim şekillerini sultan ve kralların yönetimleriyle

⁷⁰⁷ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 120-121.

⁷⁰⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekütiyye*, act 273; Ehl-i sünnete göre peygamberlik kesbî değil vehbidir. Dolayısıyla Allah'ın peygamber olarak seçtiği insanın diğer insanlardan üstün olmasına gerek yoktur. Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, act 6/372; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 19/74; Çağfer Karadaş, "Peygamberlerin Beşeriliği Üzerinden Batınîlerin ve Felsefecilerin Peygamberlik ve Vahiy Anlayışı", *Bilge Adamlar* 50 (2020), act 152.

⁷⁰⁹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'ât*, 30.

karşılaştıran Sicistânî, peygamberlerin bu özellikleriyle kralları geride bıraktığını dile getirmektedir. Peygamber dışındaki yöneticilerin farklı farklı idare şekilleri uygulayıp tutarsız kararlar verebildiğini, buna karşılık peygamberlerin yönetiminin bir ve son derece tutarlı olduğunu belirten Sicistânî, kral ve sultan gibi idarecilerin her zaman diliminde bulunduğunu, peygamberlerin ise sadece 1500 yılda bir zuhur ettiğini dile getirerek, peygamberlerin üstünlüğünü ve değerini vurgulamaktadır.⁷¹⁰

Peygamberliğin ön şartının ilim olduğunu savunan Sicistânî, sanılanın aksine bir kavmin içinden herhangi bir şahsın Allah tarafından peygamber seçilmesinin söz konusu olmadığını dile getirmektedir. Peygamber seçilecek şahsın, tartışmasız bir şekilde halkının en alimi olması gerektiğini belirten Sicistânî, "Alimler peygamberlerin varisleridir."⁷¹¹ hadisine atıfta bulunarak peygamberlere varis olmanın bile Hz. Peygamber tarafından alim olma şartına bağlandığını, bu nedenle ilim eksikliğiyle peygamberliğin bağdaştırılamayacağını iddia etmektedir.⁷¹²

Allah'ın insanların içinden peygamber seçmesinin, diğer bir ifadeyle insanlara elçi göndermesinin en önemli sebebinin dünyadaki düzenin sağlanması olduğunu dile getiren Sicistânî'ye göre yeryüzünde farklılık ve zıtlık hakim olduğundan insanların düzenli bir şekilde hareket etmesinin yolu, doğru ve yanlışın aklî bilgilerle belirlenmesidir. Evrensel doğrular Akıl'dan geldiğine göre bunları insanlara ulaştıracak tek vasıta peygamberlerdir. Ruhanî âlemden gelen bilgileri almak için seçilmiş peygamberlerin haricindeki diğer insanlar, bu bilgileri almaya güç yetirememektedir. Sicistânî, bazı âlimlerin hikmetli bilgiler verdiğini ileri sürüp peygamberler dışında da insanlara hikmeti öğretenlerin olduğunu iddia edenlere, peygamberler dışındaki tüm bilginlerin ilimlerini hocalarından aldıklarını, hocasız âlimlerin ise sadece peygamberler olduğunu dile getirerek cevap vermektedir.⁷¹³ Ne kadar âlim olursa olsun peygamberler dışındaki insanlar bilgilerini başka insanlardan almakta, peygamberler ise tüm bilginin kaynağı olan Akıl'dan beslendiklerinden, bilgiye aracısız ulaşabilmektedir.

Sicistânî'ye göre peygamberlere vahiy inmesi, klasik anlamda Cebrail'in bir kuş misali gökyüzünden inerek peygambere Allah'ın bildirdiklerini iletmesi şeklinde değil,

⁷¹⁰ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 38-39.

⁷¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Dımaşk-Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2002), "Kitabü'l-İlm" 10.

⁷¹² Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 227.

⁷¹³ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 169.

kalbe iniş şeklinde gerçekleşmektedir. Nefs'in parçaları şeklinde insanların bedenine yerleşen cüz'î nefisler, daimi olarak Nefs'ten beslenmekte ve birtakım faydalar almaktadır. Peygamberin zuhur zamanı geldiğinde cüz'î nefsi, kendisinden önceki cüz'î nefislerin nesiller boyu devam eden Nefs'le bağlantıları sayesinde ilmi almaya hazır hale gelmeleri sayesinde Akıl'dan faydalanma yetkinliği kazanmaktadır.⁷¹⁴ Bir peygambere vahiy iki şekilde gelmektedir: Bunlardan biri doğrudan Akıl'dan kalbe inen, diğeri Nefs üzerinden gelen vahiydir. "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁷¹⁵ ayetini işaret ederek görüşünü açıklayan Sicistânî, ayette geçen "vahiy yoluyla" ifadesinin Akl'ın doğrudan peygamberin kalbine Allah'ın kelimini indirmesi, ayetin devamındaki "perde arkasından" ifadesiyle, Nefs'in peygambere işaretle bulunması ve son olarak "elçi" ile de peygamberin kendisinin kast edildiğini iddia etmektedir.⁷¹⁶ Akl'ın peygamberin kalbine indirdiği vahiy, ses veya söz barındırmayan, peygambere has olan ve esasın bile künhüne vâkıf olmadığı saf te'yiddir.⁷¹⁷ Bu te'yid peygamberin nefsiyle birleşerek onun birçok şeyin bilgisine varmasını sağlamaktadır. Nefs üzerinden alınan vahiy, esasın da anlayabileceği ve Nefs'in felek ve gezegenlere işlediği bilgilerden müteşekkildir. Nefs'in gök cisimlerine kodladığı bu bilgiler, bir çeşit yazı dili gibi peygambere görünmekte ve onlara bakan peygamber, bir kitap okur gibi Allah'ın kelimini okuyabilmektedir. Öte yandan bunları doğru bir şekilde okumak sadece Akıl'dan te'yid alan peygamberlere has kılınmıştır. Akıl'dan aldığı te'yid ve gök cisimlerinden okuduklarıyla kimsenin ulaşamayacağı bilgilere vâkıf olan peygamberin bilgilerini insanlara güçlü ve eşsiz bir ifadeyle anlattığını dile getiren Sicistânî, peygamberin dilinden dökülen ifadelerin çağının kelimasının zirvesi olduğunu ve diğer insanları o kelamın benzerini getirme konusunda aciz bıraktığını ifade etmektedir.⁷¹⁸

Peygamberler, onları diğer insanlardan ayıran birtakım sıfatlara sahiptir. Sicistânî'ye göre bu sıfatlar adalet, iffet, cömertlik (الجود), cesaret, rahmet ve

⁷¹⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 138-139.

⁷¹⁵ eş-Şûrâ 42/51 وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم.

⁷¹⁶ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 149.

⁷¹⁷ Te'yid: Akıl'dan nâtık veya esasa inen bilgi.

⁷¹⁸ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 152-153.

doğrudur. Bu özellikler diğer insanlarda görülse bile peygamberlerde görülenler ile aynı değildir. Peygamberlerin adı geçen özellikleri, sıradan insanlarınkine kıyasla cüzün küllü gibidir. Yani insanlarda bulunan adalet, cömertlik gibi hasletler küçük ve sınırlıyken peygamberlerin sahip olduğu bu özellikler daha büyük ve kapsamlıdır. Hz. Peygamber'in ilminin bütün ümmetinin ilmine göre küll, ümmetinin ilminin ise onunkine kıyasla cüz hükmünde olduğunu dile getiren Sicistânî, ondan sonra onun ilminin sayılamayacak kadar insan tarafından aktarılıp insanlara fayda sağladığını buna rağmen toplanan bu ilimlerin ona verilmiş olan ilmin yanında hiç hükmünde kaldığını iddia etmektedir.⁷¹⁹ Sicistânî'nin peygamberlerin ilimlerinin, insanların ilmine kıyasla küll hükmünde olduğunu söylemekteki kastı, peygamberlerin ilmin tamamına sahip olduğu değil, insanların ilimden az, peygamberlerin ise büyük pay sahibi olduklarını vurgulamaktır. Nitekim ona göre ilmin tamamına sahip olan tek insan Kâim'dir.

Peygamberlerin insanlardan üstünlüklerinin yanı sıra kendi aralarında da derece farkı olduğunu ileri süren Sicistânî, Allah'ın peygamberleri birbirlerinden üstün kıldığına yönelik ayetlerle⁷²⁰ söz konusu derece farkını açıklamakta ve peygamberlerden bir kısmına azim ve kararlılık sahibi anlamına gelen "ülü'l-azm"⁷²¹ (اول العزم) dendiğini dile getirmektedir. Sicistânî'ye göre Allah'ın Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'i ülü'l-azm adıyla ayrı bir kategoride sınıflandırması, onları diğer peygamberlerden üstün tuttuğunun göstergesidir. Ayetlerde geçen "azm" (عزم) kelimesinin yasaklama, sınır koyma gibi anlamlara geldiğini ileri süren Sicistânî, ülü'l-azm peygamberlerin ümmetlerine helal ve haram konusunda kanun koyan peygamberler olduğunu savunmaktadır. Buna göre azim ve şeriat, neredeyse eş anlamda

⁷¹⁹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 39.

⁷²⁰ el-Bakara 2/253 تلك أرسلنا فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وءاتينا عيسى ابن مريم
ألبيننت وأيدنه بروح القدس ولو شاء الله ما أقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم ألبيننت ولكن أختلفوا فمنهم من
أشتهت بعضهم! Biz, onların bir kısmını
bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya ise açık deliller verdik ve onu Ruhü'l-Kudüs (Cebrail) ile destekledik. Eğer Allah dileseydi, bunların arkasından gelen (millet)ler, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler. Onlardan inananlar da vardı, inkâr edenler de. Yine Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi. Lâkin Allah dilediğini yapar; el-İsrâ 17/55
Hem Rabbim وربيك أعلم بمن في السموات والأرض ولقد فضلنا بعض ألبيننت على بعض وءاتينا داوود زبوراً
göklerde ve yerde kim varsa daha iyi bilir. Andolsun, peygamberlerin bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. Dâvûd'a da Zebûr'u verdik.

⁷²¹ Ülü'l-azm, Allah'a verdikleri sözü yerine getirmedi kararlı olan peygamberlere verilen isimdir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ts., 12/400.

kullanılmakta, azim sahibi peygamberler şeriat getiren peygamberler olarak ön plana çıkmaktadır.⁷²²

Her peygamberin kendisinden önce gelen peygambere göre bir veya iki derece daha üstün olduğunu iddia eden⁷²³ Sicistânî, semavî varlıklarla cismanî varlıkların bir uyum içinde olması sonucu yeryüzünde gökteki gezegenler sayısınca liderin olması gerektiğinden, söz konusu liderlerini sayısının yedi ile sınırlı olduğunu⁷²⁴ ve yedisinin de aynı soydan geldiğini, peygamberliğin bir soydan başkasına geçmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.⁷²⁵ Buna göre peygamberlik Âdem, İbrahim, Nuh, Musa ve Hz. Muhammed'ten oluşan altı peygamberle sınırlıdır. Peygamber olmadığı halde ahir zamanda yönetimi devralacak Kâim ise yedinci isim olarak zinciri tamamlamaktadır. Sicistânî'ye göre zikredilen altı ismin dışındakiler gerçek değil mecazi anlamda peygamberdir. Peygamberlerin vasî ve imamları onların organları gibi olduğundan onların cüzleri konumundadır. Cüzün küllünün adıyla anılması caiz olduğundan bir peygamberin vasîsinin veya imamının peygamber diye anılması da bu bağlamda kabul edilebilir bir davranıştır. Sicistânî'nin "nâtık" dediği altı isim dışındakilerin Kur'an'da peygamber diye anılması, onların vahiy alan şeriat sahibi peygamber oldukları manasına gelmemekte, bir peygamberin vasîsi, imamı veya ümmetinden biri oldukları anlamını taşımaktadır.⁷²⁶

3.6.3.1 Nâtıklar ve Devirleri

İsmâîlîlerin peygamber veya resul anlamında kullandığı nâtık (الناتق),⁷²⁷ konuşmak veya küllileri anlamak/idrak etmek anlamına gelen nutk'tan (نطق) türemiştir.⁷²⁸ Peygamberlik ile anlama veya akletme arasındaki ilişkiyi vurgulamak adına ilk peygamberin Akıl olduğunu belirten Sicistânî'ye göre Küllî Akl'ın cüzü olarak insanlardaki akıl, Tanrı tarafından insanlara bahşedilmiş ilk peygamber hüviyetindedir.⁷²⁹ İnsan olan nâtıklara, yani Sicistânî'nin sayılarını altı ile sınırlandırdığı peygamberlere nâtık denmesinin sebebi, onların nutk, yani idrak ve ifade güçleriyle

⁷²² Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 141-142.

⁷²³ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 166.

⁷²⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 143.

⁷²⁵ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 156.

⁷²⁶ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 147-148.

⁷²⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, 1680.

⁷²⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 1703.

⁷²⁹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 49.

diğer insanların tamamına üstün gelmelerindedir. İnsan nefsinde nutktan daha saf ve temiz bir şey olmadığını, bu nedenle onu almaya ancak en saf nefse sahip olanların müstahak olduğunu savunan Sicistânî, nâtığın kalbine inen ve içinde çelişkinin olmadığı nutkun hakiki nutk olduğunu, bu yüzden ona "ilim için konuşan" anlamında nâtik dendiğini ileri sürmektedir.⁷³⁰

Nâtıkları diğer insanlardan ayıran en önemli özellikleri, ruhanî âlemden, yani Akıl'dan gelen faydaları almaya güç yetirmeleri, buna kabiliyetlerinin olmasıdır. Sicistânî bu faydalara "te'yîd" (التأييد), faydaları alan peygamberlere de "müeyyed" (المؤيد) demektedir.⁷³¹ Semavî varlıklardan insanlara birtakım güçlerin ulaştığını ancak bunların te'yidle karıştırılmaması gerektiğini dile getiren Sicistânî, felekler ve gezegenlerden gelen bilgilerin derinlikten yoksun olduğunu, buna karşılık ruhanî âlemden gelen te'yidin yüce ve saf olduğunu dile getirmektedir. Te'yidi almaya güç yetiren nâtıklar, Allah'ın te'yidin içine yerleştiği bilgileri ondan çıkarma gücüne de sahip olduklarından, düzeni sağlamanın yanı sıra insanların asla ulaşamayacağı ilginç eserler meydana getirmekte ve ortaya koydukları benzersiz yönetimle ruhanî âlemin tamlığının yansıması ve güzelliklerini bu dünyada gerçekleştirmektedirler.⁷³²

Sicistânî'ye gören insanlık tarihi boyunca toplamda altı nâtik zuhur etmiştir. 1500 yıllık periyotlarla⁷³³ gönderilen nâtıkların aralarında geçen dönem için İsmâilî terminolojide "devir" ifadesi kullanılmaktadır. Devrin ikiye ayrıldığını belirten Sicistânî, Âdem ile Kâim arasında geçen zamana büyük devir, büyük devrin yediye bölünmesi şeklinde her bir nâtığa ayrılan zamana ise küçük devir demektedir. Küçük devirler Âdem'den Nuh'a, Nuh'tan İbrahim'e, İbrahim'den Musa'ya, Musa'dan İsa'ya, İsa'dan Hz. Muhammed'e ondan da Kâim'e olacak şekilde altıya bölünmekte, Kâim'le birlikte yedinci ve son devir başlamaktadır.⁷³⁴

⁷³⁰ Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 16-17.

⁷³¹ Kelamcılar Sicistânî'nin ileri sürdüğü gibi te'yidi vahiy anlamında değil peygamberin Allah tarafından mucize ile desteklenmesi anlamında "Müeyyed bi'l-mu'cize" (المؤيد بالمعجزة) şeklinde kullanırlar. Sa'düddîn et-Teftezânî, *Şerhü'l-'akidetü'n-Nesefiyye*, ed. Mustafa Merzûkî (Cezâir: Dârü'l-Hüda, 2000), 104; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâ'ihü'l-Bâtuniyye* (Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), act 129; Gazzâlî te'yidin basiret ve güç anlamlarına geldiğini dile getirmektedir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel* (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1964), act 303.

⁷³² Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 171.

⁷³³ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 192.

⁷³⁴ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 171.

Peygamberliğin sanıldığı gibi basit bir şey olmadığını, art arda peygamber gönderilmesinin hikmete aykırı olduğunu savunan Sicistânî, iki peygamberin arasında uzunca bir süre geçmesinin zorunlu olduğunu iddia etmektedir. Şeriat getiren, yani kanun koyan bir nâtığın ardından yeni bir nâtığın gelmesi için birçok neslin gelip geçmesinin ve nâtığın getirdiği şeriatın geçerliğini/ağırlığını kaybetmesi, artık hafife alınır olması gerektiğinin altını çizen Sicistânî, bu durumun ortaya çıkmasının ancak çok uzun bir sürenin geçmesiyle mümkün olabileceğini dile getirmekte, bir nâtık için kısa sürede şeriatının etkinliğini yitirmesinin söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. Kısa sürede nâtığın şeriatının etkisini kaybetmesi, bahse konu nâtığın onu iyi inşa edemediği anlamına gelir. Seçkin insanlardan müteşekkil nâtıklar arasından şeriatı iyi inşa edemeyecek bir isim olmadığından böyle bir durum ortaya çıkmamıştır. Öte yandan ruhanî te'yidi almaya güç yetirecek saf bir nefsin dünyaya gelmesi ancak uzun süre, nesilden nesile cüz'î nefslerin cereyanıyla mümkün olmaktadır. Cüz'î nefslere, insanların bedenlerinde belli süre ikamet etmekte ve bu süre içinde saf ve temiz nefse sahip olacak kişiyi beklemektedirler. Yani her cüz'î nefis, yerleştiği beden saf nefse sahip olacak beden olma umudu taşımaktadır. Sicistânî, bu arayışın uzunca bir süre devam etmesinin, nübüvveti taşıyabilecek saf ve temiz nefsin ortaya çıkması için şart olduğunu kabul etmektedir. Aksi halde söz konusu cüz'î nefis saf ve temiz bile olsa zayıflığından ötürü nübüvveti taşımaya güç yetiremeyecektir.⁷³⁵

Davaları kendilerinden sonra imamları vasıtasıyla devam eden nâtıkların her birinin şeriat/kanun sahibi olduğunu dile getiren Sicistânî bu konuda Âdem'i istisna tutmakta ve onun şeriatının olmadığını savunmaktadır.⁷³⁶ Ebû Hâtim er-Râzî⁷³⁷ (ö. 322/933/34) ve Kirmânî'nin⁷³⁸ (ö. 411/1020'den sonra) aksini savunmalarına rağmen Âdem'in nâtık olduğu halde şeriat sahibi olmadığını iddia eden Sicistânî, onun kendisine yasak edilen fiili işlediğini dile getirmekte ancak neden şeriat sahibi olmadığına değinmemektedir. Sicistânî'nin Âdem'in şeriatının olmadığını savunması, yasaklanan meyveden yemesi, ya da Sicistânî'nin deyimiyle yasaklanan dileği dilemesi sonucu derecesinin düşürülmesi olabilir. Âdem'in yasağı delmesi nedeniyle derecesinin düşürüldüğü, hatta nâtıklık seviyesinin de altına indiği ancak tövbeyle bu konumunu

⁷³⁵ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 149-150.

⁷³⁶ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 245.

⁷³⁷ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 176.

⁷³⁸ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 186.

geri kazandığı iddia edilmiştir.⁷³⁹ Sicistânî, Âdem'in kendine yasaklanan temennide bulunmasıyla keşf devrinin kapandığını, tövbe etmesiyle bu temenniden vazgeçtiğini ancak yasağı işlemesi nedeniyle kapanan keşf devrinin tekrar açılmasının Kâim'in zuhuruna kadar ertelendiğini dile getirmekte ancak Âdem'in derece kaybından söz etmemektedir.⁷⁴⁰

3.6.3.2 Esas, İmam ve Diğer Cismanî Hadler

Peygamberlik tarihini yedi devre bölen Sicistânî, bu devirlerin de kendi içinde yediye bölündüğünü, her devrin bir imamının bulunduğunu ileri sürmekte, yedi imamın ilkinin ise vasî (الوصي), diğer adıyla esas (الأساس) olduğunu dile getirmektedir. Diğer altı imam, nâtıktan sonraki zaman diliminde onun davasını devam ettirirken esasın nâtıkla aynı zaman diliminde yaşaması gerekmektedir. Her bir nâtık, davetini başlattıktan sonra önceki şeriatı nesh edip yeni bir şeriat koymakta, onun yardımcısı konumundaki esas ise önceki tevili, yani nâtığın zahir davetinin altındaki gizli hakikatleri nesh etmekte ve yerine yenilerini tebliğ etmektedir.⁷⁴¹

Nâtığın zıt anlamlısı olarak samit (الصامت)⁷⁴² adıyla da anılan esas, peygamberin bir nevi ümmetine hediyesidir.⁷⁴³ Nâtığın hem dinî hem de dünyevî işlerinde istişarede bulunduğu esasın, yürütmede nâtığa yardımcı olabilmesi için en az onun kadar nübüvvetin sırlarına vâkıf olması gerekmektedir.⁷⁴⁴ Hayatta olduğu sürece esasın yardımına ve fikirlerine başvuran peygamber, dünyadan ayrıldığında onu yerine vekil tayin ederek ümmetini lidersiz bırakmamış olmaktadır. Peygamberin arkasında bir vekil bırakması onun inisiyatifine bırakılmış bir vakıa değil, bir zorunluluktur. "Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, vasiyette bulunması farz kılındı."⁷⁴⁵ ayetinden yola çıkarak peygamberin bu ayeti görmezden

⁷³⁹ Bernard Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", *Bulletin Of The School Of Oriental Studies* 9/3 (1938), 701; Tıgılı, "İsmâililik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu", 801.

⁷⁴⁰ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 184.

⁷⁴¹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 191.

⁷⁴² Nâtık konuşan, samit suskun demektir. Dinin zahirini tebliğ eden peygamber nâtık konumundayken görevi batını hakikatleri anlamak ve sadece ehline bildirmek olan esas, peygamberin suskun yardımcısı/veziri anlamında samit adıyla anılır.

⁷⁴³ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, 168.

⁷⁴⁴ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 192.

⁷⁴⁵ el-Bakara 2/180 كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde

gelip ardında vasî bırakmamış olmasının imkansız olduğunu belirten Sicistânî, ayetteki hayrın sadece mal şeklinde anlaşılması gerektiğini, dinin bütün işinin hayır olduğunu belirterek ayetin vasiyete delil teşkil ettiğini savunmaktadır.⁷⁴⁶ Sicistânî'ye göre peygamberin ardında vasî bırakmasının şart olduğu, birtakım aklî delillerle de kanıtlanabilir. Buna göre peygamberin otoritesi nedeniyle istemeyerek iman edenler, peygamberden sonra, vasînin olmadığı otorite boşluğunda küfürlerini açığa vurup dinden dönebilirdi.⁷⁴⁷ İslam'a giren Fars ve Rum milletlerinin içinde çok sayıda dâhi ve bilginin varlığı, bunların Hz. Peygamber'den sonra Müslümanları kandırıp onları kendi etkileri altına alma tehlikesi doğurmaktaydı. Bu tehlikeden korunmak, ancak vasînin varlığı ve te'yidin devamıyla mümkün olabilirdi. Öte yandan Hz. Peygamber'in hikmetin inceliklerini ve tevilin bilinmeyen yönlerini birine öğretmeden hayattan gitmesi, kurduğu devletin yıkılmasına ve davasının kesilmesine yol açacağından vasî bırakmadan dünyadan ayrılması olanak dahilinde değildi.⁷⁴⁸

Yukarıdaki açıklamalar Hz. Peygamber devrine özel olsa da Sicistânî'ye göre bu durum genel anlamda tüm nâtıklar için geçerlidir. Her nâtık, kendisiyle çağdaş olan bir esası kendinden sonra ümmetine vasî bırakmıştır. Âdem devrinin esası Şit, Nuh devrinin esası Sam, İbrahim devrinin esası İsmail, Musa devrinin esası Harun, İsa devrinin esası Şem'ûn es-Safâ (شمعون الصفا) ve son olarak Hz. Muhammed devrinin esası Ali'dir.⁷⁴⁹ Şiî olması sebebiyle Ali'ye özel bir parantez açan Sicistânî, Ali'nin vasiyetle imam tayin edilmesinin putlara hiç tapmamış olmasından kaynaklandığını, ondan önce hilafet makamına yerleşen üç sahâbînin uzun yıllar puta taptıkları için Allah'ın lanetine uğradıklarını ve imamlığını gasp ederek Ali'ye zulmettiklerini ileri sürmektedir.⁷⁵⁰

Nâtık ve esasın irtihalinden, bir sonraki nâtığın devri başlayıncaya kadar geçen süreden nâtığın davetini altı imam sürdürmektedir. Her bir nâtığın devri 1500 yıl sürdüğünden yedi imamın bu süreyi doldurması mümkün değildir. Yedi sayısına büyük önem veren⁷⁵¹ Sicistânî, her devirde yediden fazla imamın zuhur etmesinin imkansız

bir hak olarak- farz kılındı.

⁷⁴⁶ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 151-152.

⁷⁴⁷ Sicistânî'nin istemeyerek Müslüman olanlardan kastı Hz. Ebubekir döneminde irtidat eden çevre şehir halkları değil, merkez şehirlerde yaşayan, özellikle Ümeyyeoğullarından Müslümanlar olmalıdır.

⁷⁴⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 152-154.

⁷⁴⁹ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 193.

⁷⁵⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 156.

⁷⁵¹ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 179.

olduğunu, bu nedenle de bazı imamlardan sonra, insanlardaki yozlaşma ve dinî değerlere yönelik bıkkınlık sonucunda ortaya çıkan bir fetret döneminin yaşandığını dile getirmektedir. Bu dönemde yaşayan insanlar, içinde düştükleri tükenmişlik sebebiyle ruhanî te'yidi almaya güç yetiremediklerinden Allah içlerinden imameti çekmekte ve onları rehbersiz bırakmaktadır. İmametin yokluğu bütün toplumu etkilemekte, irili ufaklı bütün işlerde sorunlar yaşanmakta ve herkes bu durumdan zarar görmektedir. İmamsız dönem, sıkıntıya düşen insanların uyanışına ve bıkkınlıktan sıyrılmalarına vesile olmakta, böylece te'yid yeniden akmaya başlamakta ve yeni bir imam zuhur etmektedir. Nuh devrinde dört, İbrahim devrinde üç, Musa devrinde iki ve İsa devrinde bir fetret devrinin yaşandığını ileri süren Sicistânî, Hz. Muhammed devrinde bir fetretin söz konusu olmadığını iddia etmektedir.⁷⁵²

Sicistânî'nin natığın davasının tamamlayıcısı anlamında mütim (المتيم) de dediği imam, cismanî hadler sıralamasında nâtik ve esastan sonra üçüncü sıradadır. Peygamberin kendisinden sonra vasî tayin etmesinin ilahî bir zorunluluk olduğunu ileri süren Sicistânî, imam tayininin de aynı amaçlarla gerekli olduğunu savunmaktadır. İnsanların hidayeti için peygamber gönderen Allah'ın nâtikla kurduğu düzenin ondan sonra bozulmasına müsaade etmeyeceğini dile getiren Sicistânî, bu nedenle de ruhanî te'yidle desteklenen imamların, söz konusu düzenin koruyucuları olarak görev yapmaya devam etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir.⁷⁵³ Sayıları her devirde yediden fazla veya eksik olamayacak imamlar, ruhanî te'yidle desteklenerek nâtikların ardından toplumu yönetmek üzere seçilmiş, derin ilim ve hikmet sahibi insanlardır.⁷⁵⁴ Hz. Muhammed devrinin imamlarını, Hasan, Hüseyin, Ali Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Câ'fer es-Sâdık olarak sayan Sicistânî, altıncı imamın adını İsmail değil, Mübarek olarak anmakta⁷⁵⁵ ve onun döneminde idarenin zalim yöneticilerin elinde olmasından kaynaklanan bir fetretin gerçekleştiğini belirtmektedir.⁷⁵⁶ Söz konusu fetret, imamsız dönem anlamında değil, imamın var olduğu ancak idarenin kendisinde olmadığı fetret anlamına geldiğinden, Sicistânî'nin bu ifadesi, Hz. Muhammed döneminde fetretin vuku bulmadığı ifadesiyle çelişmemektedir. Hz. Muhammed'den önceki nâtikların

⁷⁵² Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 192-193.

⁷⁵³ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 168.

⁷⁵⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 168.

⁷⁵⁵ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 190.

⁷⁵⁶ Sicistânî, "Süllemü'n-necât", 251.

devirlerinde gerçekleşen fetretler, imametın bir süreliğine halkın içinden çekilmesi şeklinde gerçekleşmiş, İsmâîlîlerin altıncı imam kabul ettiği İsmail döneminde ise kendisi hayatta olmasına rağmen idare, başkalarının elinde olduğundan liderlik yapamamıştır.

Yeryüzünün yedi feleğe karşılık yedi bölgeye (اقليم) ve ardından da gökteki on iki burca karşılık on iki toprak parçasına (جزيرة) bölündüğünü kabul eden Sicistânî, imamın bunların tamamına yetişmesinin imkansız olmasından kaynaklı, her bir bölgeye vekillerini tayin ettiğini savunmaktadır. Bu bölgelere gönderilen vekillere "hüccet" (الحجة) denmektedir. Cismanî hadler sıralamasında dördüncü sırada bulunan hüccet aynı zamanda "lâhik" (لاحق) adıyla da anılmaktadır. Hüccetin ardından beşinci sırada "yed" (اليد) gelmektedir. Yed, hüccetin güvenebileceği kadar ona yakın olup ona işlerini yürütmede yardımcı olan kişidir. Sıralamada yed'in altında bulunan mertebe dâîlik mertebesidir. Davayı yaymak için sürekli seyahat ettiğinden kendisine kanat anlamına gelen "cenah" (الجناح) da denenen dâî, yed'e değil hüccete bağlıdır. Cismanî hadler sıralamasında dâîlerden sonra me'zûnlar gelmektedir. Me'zûn-ı mutlak (المأذون المطلق) ve me'zûn-ı mahdûd (المأذون المحدود) olarak ikiye ayrılan me'zûnlar, dâîlerin tebliğ ile görevlendirdiği kişilerdir. Me'zûn-ı mutlak, dâînin belirli bir mıntıkada, me'zûn-ı mahdûd ise sadece birkaç kişiye tebliğ etmek için görevlendirdiği memurlardır. Sayılan sınıflandırmanın son iki basamağında müminler ve müstecîbler (المستجيب) bulunmaktadır. Mümin devrinin imamını; yeriyle yurduyla, adıyla, nesebiyle bilip meadı, hayır ve şerri bilen kişidir. Müstecîb ise İslam'ı, tevhidi, ulvi ve süfli hadleri, şeriati ve müteşabihatı bilen anlamına gelmektedir. Bu isimlerin süfli hadlerin gerçek kimliğini zahir ehlinden gizlemek için verilen lakaplar olduğunu belirten Sicistânî, böylece bu isimlerin yazılı olduğü belgelerin batınî olmayan birinin eline geçmesi durumunda, adı geçen hadlerin zarar görmesinin engellendiğini belirtmektedir.⁷⁵⁷

⁷⁵⁷ Sicistânî, "Tuhfetü'l-müstecîbîn", 18-20.

3.6.3.3 Kâim ve Şeriatın Kaldırılması

Sicistânî'nin nübüvvet inancında son halkayı oluşturan Kâim, İsmâîlilerin altıncı imam kabul ettikleri İsmail b. Ca'fer'in gaybete girmiş oğlu Muhammed b. İsmail'dir. Ahir zamanda gaybetten dönüp dünyanın idaresini eline alacak olan Kâim, Âdem'in yasaklanan temennide bulunmasıyla başlayan setir devrini bitirecek, keşif devrini başlatacaktır. İsmâîlilerin genel olarak kabul ettiği üzere kıyametin dünyanın sonu değil gâib imamın zuhuru ve her şeyin yerli yerine konması anlamına geldiğine⁷⁵⁸ Sicistânî de katılmaktadır. Kur'an'da zikredilen⁷⁵⁹ kıyametin zahir ehlinin sandığı gibi dünyanın sonu anlamına gelmediğini, söz konusu ayetlerde Kâim'in dönüşünden bahsedildiğini ileri süren Sicistânî,⁷⁶⁰ kıyametin kalkmak, ortaya çıkmak anlamlarına gelen "kâme" (كأ) fiilinden türediğini dile getirmektedir.⁷⁶¹ Kıyametin son değil, nefsin değişimi anlamında devam ve ıslah anlamına geldiğini belirten Sicistânî, insanların kötüleşmesi ve kötülüklerin artmasıyla Kâim'in döneceğini, kötülüklerle son vererek insanların durumlarının değişmesine vesile olacağını ve hayatın Kâim'den sonra daha güzel bir şekilde devam edeceğini savunarak kıyametin yeni bir devrin başlangıcı olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁶²

Kâim'in dönüşüyle birlikte şeriatın da son bulacağını iddia eden Sicistânî, şeriatın kalkmasının her şeyin helal sayılacağı anlamına gelmediğini belirtmekte; yeni devirle birlikte insandaki ruhanî güçlerin cismanî olanlara galebe çalacağını, insan ile hakikat bilgisi arasındaki perdelerin kalkmasıyla insanın artık şeriata ihtiyaç duymayacağını savunmaktadır.⁷⁶³ Âdem'den önce imamet ve şeriat olmadığı gibi Kâim'in dönüşüyle birlikte başlayacak yeni keşif döneminde de ne şeriatın ne de imametın söz konusu olacağını öne süren Sicistânî,⁷⁶⁴ sanılanın aksine Kâim veya vekillerinin şeriatı ortadan kaldırmayacağını, Kâim zuhur edinceye kadar toplumun

⁷⁵⁸ Cevzî, *el-Karâmita*, 61.

⁷⁵⁹ ez-Zuhruf 43/66-67 هل ينظرون الا الساعة ان تأتيهم بغتة وهم لا يشعرون الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين Onlar (bu tavırlarıyla) ancak, kıyamet gününün kendilerine ansızın gelmesini beklemektedirler, halbuki bunun farkında değillerdir. O gün Allah'a karşı gelmekten sakınanlar dışında, dostlar birbirlerine düşman olurlar.

⁷⁶⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 182.

⁷⁶¹ Sicistânî, "Risâletü'l-Bâhire", 41.

⁷⁶² Sicistânî, "Risâletü'l-Bâhire", 43.

⁷⁶³ Sicistânî, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, 298.

⁷⁶⁴ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 204.

adım adım şeriatın uzaklaşacağını ve şeriatın toplumdaki silinip yok olacağını savunmaktadır.⁷⁶⁵ Bu durum bütün nâtikler için geçerlidir. Bir nâtikten diğerine kadar geçen süre içinde şeriat fiili olarak kalkmakta, yeni nâtik yeni bir şeriat getirerek düzeni yeniden kurmaktadır. Kâim'in farkı, yeni bir şeriat getirmeyecek olmasıdır. İnsanların yoldan çıkıp birbirlerinin kanını dökmeleri üzerine zuhur eden Kâim, düzeni kurduktan sonra yeni bir şeriat getirmeyecek, aynen Âdem döneminde olduğu gibi toplumu şeriat olmadan yönetecektir.⁷⁶⁶ Bir kitaba ihtiyacı olmayan Kâim, sırrına vakıf olduğu ilim ve hikmet ile ümmeti yönetecek ve onun döneminde rahatlık olacaktır.⁷⁶⁷ Şeriatın ihtilafın söz konusu olduğunu, insanların tek bir kanunda birleşemediğini dile getiren Sicistânî, şeriatı bedene, hakikat dediği batınî bilgiyi ruha benzetmektedir. Bedenin her azasının farklı bir işlevi olması gibi şeriatın çeşitli, ruhun tüm bedene yayılması gibi hakikat bilgisinin kuşatıcı olduğunu söyleyen Sicistânî, Kâim'in hakikat ile olacak yönetiminin böylece tüm insanlığı birleştireceğini ileri sürmektedir.⁷⁶⁸

Kâim'in Hz. Muhammed'in soyundan olduğunu, yeni bir şeriat getirmeyeceği için Hz. Muhammed'in şeriatını ve kitabını devam ettireceğini, isimlerinin bile ortak olduğunu belirten⁷⁶⁹ Sicistânî, kendisi bir peygamber olmasa da peygamberliğin tüm şerefının kâimliğe doğru aktığından Kâim'in diğer tüm peygamberlerden üstün olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu üstünlük diğer tüm peygamberlerden engellenmiş olduğundan, onların bu üstünlüğü dilemesi bile yasaklanmıştır. Sicistânî'ye göre Âdem'e yasaklanan meyve, gerçekte Kâim'in üstünlüğü ve ona verilen eşsiz ilimdir. Âdem'in cezalandırılmasının sebebi ise o ilmi ve dereceyi temenni etmesidir. Kâim'in mertebesi, insanların en faziletli olan peygamberlere bile yasaklanmış, tüm ilimleri kapsayan, Kâim'e has eşsiz bir mertebedir. İnsanlar, Kâim'e tamamen açık olan ilim toplamından sadece kendi seviyeleri oranında edinebilmekte ve faydalanabilmektedir.⁷⁷⁰

Sicistânî'nin, Kâim'in şeriatının olmayacağını söylediği halde Hz. Muhammed'in şeriatını devam ettireceğini dile getirmesi ilk bakışta bir çelişki gibi görünmektedir.

⁷⁶⁵ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübü'ât*, 180.

⁷⁶⁶ Sicistânî, "Süllemü'n-necât", 266.

⁷⁶⁷ Sicistânî, "Süllemü'n-necât", 267.

⁷⁶⁸ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 233.

⁷⁶⁹ Sicistânî, *Kitâbü'l-iftihâr*, 247.

⁷⁷⁰ Sicistânî, *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*, 276.

Kâim'in şeriatı kaldıran kişi değil, yeni bir şeriat getirmeyen kişi olduğu ve zuhuruna kadar şeriatın kendiliğinden ortadan kalktığı yorumlarıyla birlikte ele alındığında, Sicistânî'nin bu yorumuyla vurgulamak istediği hem Kâim'in Hz. Muhammed'in izinden gideceği hem de insanlar için bir kanun gerekiyorsa, bunun Hz. Muhammed'ten kalan kanun olacağıdır. Sicistânî'nin kastı şu olmalıdır: Kâim'in dönemi gelinceye kadar insanlar şeriata göre amel etmeyi bırakacak, zuhuruyla birlikte keşif devri başladığından şeriata ihtiyaç kalmayacak, ancak gereksinim halinde Kâim yeni bir şeriat/kanun koymak yerine Hz. Muhammed'in şeriatını uygulayacaktır. Tevhide çağrının şeriat olmadan da yapılabileceğini ileri süren Sicistânî, Âdem'in bunu başardığı gibi Kâim'in de başarabileceğini iddia etmektedir.⁷⁷¹

⁷⁷¹ Kirmânî, *Kitâbü'r-riyâd*, 198.

SONUÇ

Yayılmacı bir politika izleyen İsmâîlîliğin önemli isimlerinden biri olan Sicistânî, farklı kültürlerden etkilenmiş, senkretik ve batınî özellikleriyle ön plana çıkan İsmâîlî düşünce sistemine Yeni Eflâtunculuğu entegre eden filozof bir dâîdir. Sicistânî'den önce başlayan Yeni Eflâtuncu akım, onunla birlikte öğretinin içinde yer edinmiş ve akide halini almıştır. Felsefî bir birikime sahip olduğu anlaşılan ve mezhep öğretileri de dahil olmak üzere görüşlerini teorik çerçevede sunan Sicistânî, aynı zamanda hoca-talebe ilişkisi üzerinden aldığı eğitim sonucunda Yeni Eflâtuncu görüşleri mezhebî görüşünün bir parçası şeklinde anlamıştır. Bunun bir sonucu olarak filozofları ve kalamcıları kötülemekten geri durmayan Sicistânî, Yeni Eflâtuncu düşünceleri bir felsefî görüş biçiminde değil, dinî inancın bir parçası şeklinde dile getirmekte ve savunmaktadır. Sicistânî'nin Yeni Eflâtunculuğu benimsediğine işaret eden bu savunu, düşünce dünyasının hemen her yerinde Yeni Eflâtunculuğun etkilerinin açık bir şekilde görülmesiyle birleştiğinde, onun Yeni Eflâtuncu bir İsmâîlî olduğu varsayımının yolu açılmaktadır.

Tanrı ve âlem görüşlerinin büyük çoğunluğunda Plotinus'la çelişmemeye özen gösteren Sicistânî, kimi zaman Kur'an ile delillendirdiği görüşlerini bile tevil yöntemiyle Plotinus'un sistemine uydurmakta, böylece Yeni Eflâtuncu çizginin dışına çıkmamaya gayret göstermektedir. Plotinus'un kurduğu sistemi İsmâîlî düşünceye uygularken kendine alan açmak yerine olduğu gibi yansıtmaya çalışan Sicistânî'nin Plotinus'tan ayrıldığı noktalar, Tanrı ve âlemin ilk var edilişi dışında, ayrıntıdan öteye geçmemektedir. Ruhanî âlemi Akıl ve Nefs'ten ibaret kabul etmesinin yanı sıra, Tanrı'yı bilinmez sayması ve ibda'ın aşağısındaki hiyerarşiyi sudûrla açıklaması, onun Yeni Eflâtunculuğu benimsediğini göstermektedir. Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu düşüncelere bu denli bağlı oluşunun nedeni, söz konusu görüşleri, İsmâîlîliğin en önemli filozofu kabul edilen hocası Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'den (ö. 333/944) almasıdır. Bu durum, onun söz konusu görüşleri inanç esası olarak anlamasını da izah etmektedir.

Mümkün olduğunca Plotinus'a uyan Sicistânî, fikirlerinde önemli bir yer tutan Akıl ve Nefs görüşlerinde ona muhalefet etmekten sakınmakta, ancak Tanrı ve âlemin ilk var edilişi konularında farklı bir yol çizmektedir. Plotinus'un bilinmeyen Tanrı

anlayışını bir adım ileriye taşıyan Sicistânî, ondan oluştuğu savını reddetmek amacıyla âlemin sudûrla değil yoktan yaratmayla meydana geldiğini öne sürmektedir. Bu iddiasını dile getirirken Tanrı'nın bilinmezliğinden taviz vermeyen Sicistânî, âlemin yaratılışını doğrudan Tanrı'ya bağlamamak adına aracı bir kavram olan Emr ile sorunu çözmeye çalışmaktadır. Âlemin var edilişi problemine alternatif bir çözüm sunan Emr teorisi, Sicistânî'nin düşünce dünyasının özgün yanlarından en önemlisini teşkil etmektedir. İhdas ettiği teoriyle sadece Plotinus'tan ayrılmakla kalmayan Sicistânî, söz konusu düşüncesiyle Müslüman filozof ve kelamcılardan da farklı bir yola sapmaktadır. Kendisinden sonraki İsmâîlî dâîler tarafından dahi kabul edilmeyen Emr teorisi, benzersiz olması nedeniyle Sicistânî'den İslam düşüncesine eşsiz bir katkı hüviyeti taşımaktadır.

Akılcılığı ön planda tutan Sicistânî'nin felsefî yönünün yanı sıra bir dava adamı kimliği de mevcuttur. Yürüttüğü tebliğ faaliyetlerinin bir parçası olarak İsmâîlîliği öven ve diğer tüm mezheplerden üstün gören Sicistânî, eserlerinde daha çok teorik konulara değinmektedir. Şîî olması nedeniyle imamların tarihine değinmesi ve zulme maruz kaldıklarını dillendirmesi beklenen Sicistânî'nin neredeyse bu konulara hiç eğilmediği görülmektedir. Nübüvvet konusuna büyük önem veren ve bu bahiste hacimli bir eser ortaya koyan Sicistânî, ilgili eserde İsmâîlî davet hiyerarşisine değinmekte ancak burada da tarihî konulardan uzak durmaktadır. Ahir zamanda zuhur etmesi beklenen kâim mehdînin dönüşüne özel önem veren Sicistânî, gaib imamın adını anmaktan geri durmakta, onu "Kâim" sıfatıyla zikretmektedir. Sicistânî'nin söz konusu üslubunun nedeni, baş dâîliği olmalıdır. İsmâîlî davanın ulaştığı her bölgeye hitap eden Sicistânî'nin dâîlik görevini yerine getirmek amacıyla anlaşılması güç konulara ağırlık verdiği ve mezhebin temel görüşlerini açıklamaya çalıştığı savunulabilir.

Batınî bakış açısına sahip bir dâî olan Sicistânî, Kur'an ayetlerinden anlamlar çıkarırken tevil yöntemini terk etmemekte ve böylece ayetleri görüşlerine uygun biçimde açıklamayı başarmaktadır. Batınîliği üstün bir meşrep kabul eden Sicistânî, zahir ehlinin hakikatleri anlamaya güç yetiremediklerini savunmanın yanında, Tanrı'nın gizli bir dininin olduğunu öne sürerek bunu sadece batın ehlinin anlayabileceğini iddia etmektedir. Sayılara, harflere ve temsillere önem veren Sicistânî, dört ve yedi rakamlarını ayrı tutmakta, yine sayılar üzerinden, bazı cisimlere, batınî bakış açısıyla

anlamlar yüklemektedir. Zahir ehlinin gerçekleri anlamasına imkan vermemesinin yanı sıra insanların seviye olarak farklı olduklarını belirten Sicistânî'nin düşük insanların hakikatleri almaya güç yetiremediklerini savunması, batın ehli dışındakileri cahil görmesine ve dini, İsmâîlîliğin inhisarında telakki etmesine neden olmaktadır.

Sicistânî'nin yanı sıra, bütün İsmâîlî düşüncedeki Yeni Eflâtunculuk etkisinin ortaya konması, Sicistânî'den sonra telifte bulunan dâîlerin eserlerinin söz konusu yöntemle analiz edilmesi ve sonuçların birleştirilmesiyle mümkün olacaktır. Bu tür çalışmaların yapılması, Sicistânî ve onunla yakın dönemde yaşamış dâîlerin görüşlerinin karşılaştırılmasına olanak sağlayacağından, İsmâîlî düşüncenin yaşadığı değişimin izlenmesini de kolaylaştıracaktır. Erken dönem İsmâîlî öğretiyile ilgili kaynakların eksikliği, günümüzde varlığını sürdüren İsmâîlîliğin fikri temellerinin, mezhep ortaya çıktıktan iki asır sonra eser veren Sicistânî ve ona yakın dönemde yaşayan dâîlerin eserlerine dayandırılmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda söz konusu dâîlerle ilgili yapılacak çalışmaların, İsmâîlîliğin temel ilkelerini gün yüzüne çıkarma konusunda alana katkı sağlayacağı da vurgulanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülçâdir, Âdil Sâlim. *el-İsmâ 'ilîyyun: Keşfü'l-esrâr ve Nakdü'l-efkâr*. Kuveyt, 2002.
- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Açıkgenç, Alparslan. "Sadrettin Şirazî'de Hareket Nazariyesi". *İslâmî Araştırmalar* 2 (1986), 63-70.
- Adamson, Peter - Richard C. Taylor (ed.). *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed, Hanan Şihab. *ed-Dâ'î'l-fâtimî Ebî Ya'kub es-sicistânî*, ts.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Armstrong, A. H. "Emanation in Plotinus". *Mind* 46/181 (1937), 61-66.
- Armstrong, A. H. - Markus, R. A. *Christian Faith and Greek Philosophy*. New York: Sheed and Ward, 1960.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 127-146.
- Avcu, Ali. "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2009), 267-287.
- Avcu, Ali. *Horasan - Maverâünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Avcu, Ali. "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 199-246.

- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aydın, Cengiz - Aydın, Gülseren. "Batlamyus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bağdadî, Abdülkâhir . *el-Fark Beyne 'l-Firak*. ed. Muhammed Osman Huşt. Kahire: Mektebetu İbn Sîna, ts.
- Bedevî, Abdurrahman. *el-Eflatûniyyeti 'l-muhdese 'inde 'l-Arab*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûat, 2. Basım, 1977.
- Bedia, Akarsu. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım -el. "Kitabü'l-Makâlât". *Fadlû 'l-İ'tizâl ve Tabakâtü 'l-Mu'tezile*. ed. Fuad Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2017.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Aḥmed el-Ḥârezmî . *Taḥkîku mâ li 'l-Hind min Makûletin Makbûle fi 'l- 'Aql ev Merzûle*. Beyrut: y.y., 1403.
- Blumenthal, H. J. "Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation". *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Hampshire: Variorum, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Terimleri ve Doktrinleri Sözlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 12. Basım, 2018.
- Bosworth, C. Edmund. "NAŞR (I) B. AḤMAD (I) B. ESMĀ'IL". *Encyclopaedia Iranica Online*. Erişim 07 Haziran 2022.
http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_143
- Bréhier, Émile. *The Philosophy Of Plotinus*. çev. Joseph Thomas. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhü 'l-Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2002.
- Büstî, Ebü'l-Kâsım el-. "Keşfu esrârî 'l-Bâtıniyye ve gavâri mezhebîhim". *el-İsmâ 'ilîyyun: Keşfü 'l-esrâr ve Nakdü 'l-efkâr*. kitap editörü Âdil Sâlim Abdülcâdir. Kuveyt, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Cevzî, Abdürrahman . *el-Karâmita*. ed. Muhammed Es-Sabbâğ. el-Mektebü'l-islâmî, 5. B., 1981.

- Clark, Gordon H. "The Theory of Time in Plotinus". *The Philosophical Review* 53/4 (1944), 337-358.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2013. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Coşkun, İbrahim. "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (ts.), 23-59.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. çev. Osman Birgin vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2018.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Dağ, Mehmet. "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 97-116.
- De Goeje, Michael Jan. *el-Karâmite*. ed. Hüsnî Zîne. Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1978.
- Devâdârî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-. *Kenzü'd-dürer ve Câmi'u'l-gurer*. ed. Salâhüddîn el-Müncid. 9 Cilt. İsa el-Bâbî el-Halebî, 1971.
- Durusoy, Ali. "Hüviyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebü Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Ebü Firâs, Şihâbüddîn. *Kitâbü'l-izâh*. ed. Arif Tamir. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1964.
- Erdem, Engin - Pehlivan, Necmettin. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si". *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- Erdoğan, İsmail. "Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997).
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail . *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*. ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed . *Tehzîbü'l-Luga*. ed. Muhammed Avz Mu'rib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 5. Basım, 2000.
- Fârâbî, Ebû Nasr . *Fusulü'l-Medeni*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fârâbî, Ebû Nasr . *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-fâdile*. ed. el-Bîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2. Basım, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr . *Kitâbü'l-hürûf*. ed. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970.
- Fârâbî, Ebû Nasr . “Uyûnü'l-mesail”. *Mebâdi'ü'l-felsefeti'l-kadîme*. ed. Muhibbüddîn el-Hatîb - Abdülfettâh el-Katlân. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1910.
- Fenton, Paul B. “The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle”. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*. 240-263. London: Warburg Institute, 1985.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed . *Kitâbü'l-Ayn*. ed. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gâlib, Mustafa. *E'lâmü'l-İsmâ'iliyyîn*. Beyrut: Darü'l-Yekazatü'l-Arabiyye, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid . *el-Maksadü'l-esnâ Şerhu Me'ânî Esmâ'llahi'l-hüsnâ*. ed. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid . *Fedâ'ihü'l-Bâtıniyye*. Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid . *Mizânü'l-'amel*. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1964.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 21. Basım, 2011.
- Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. 6 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Güner, Ahmet. “Nasr b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/412-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hard, Robin. *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. London, New York: Routledge, 2004.
- Hüsrev, Nâsır. *Zâdü'l-müsâfirîn*. Berlin: Çaphane-i Kâviyânî, ts.

- Inge, William Ralph. *The Philosophy of Plotinus*. 2 Cilt. London: Longmans, Green and Co., 1918.
- Inge, William Ralph. *The Philosophy of Plotinus 2*. London: Longmans, Green and Co., 1918.
- Ivanow, W. *Ismaili Literature*. Tahran: Tehran University Press, 1963.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, Leiden, 1938.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbn Sînâ. “er-Risâletü'l-arşîyye”. *Mecmû'ü Resâilî's-Şeyhi'r-Reîs*. Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1353.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Mısır: el-Mektebetü'r-Rahmâniyye, 1348.
- İdrîs İmâdüddîn, Hasan b. Abdullah el-Kureşî. *Uyûnü'l-ahbâr ve Fünûnü'l-âsâr*. ed. Mustafa Gâlib. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Endelüs, ts.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvâni's-Safâ*. 4 Cilt. Kum: Mektebetu Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1405.
- İlahi Zahîr, İhsan. *el-İsmâilîyye: Târih ve Akâid*. Lahor: Mektebetu Beytü's-selâm, ts.
- İlhan, Avni. “Aslah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer . *et-Tabsîr fi'd-dîn*. ed. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Karadaş, Çağfer. “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”. *Kelam Araştırmaları* 2/1 (2004), 57-72.
- Karadaş, Çağfer. “Eş'arî Kelam Okulu”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 111-136. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Karadaş, Çağfer. *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Karadaş, Çağfer. *Muhyiddin İbn 'Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Karadaş, Çağfer. “Peygamberlerin Beşeriliği Üzerinden Batınîlerin ve Felsefecilerin Peygamberlik ve Vahiy Anlayışı”. *Bilge Adamlar* 50 (2020), 151-159.
- Karadaş, Çağfer. *Zaman Mekan İçinde İnsan ve Kaderi*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

- Karamanolis, George E. *Plato and Aristotle in Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Karlığa, H. Bekir. “Anâsır-ı Erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Karlığa, H. Bekir. “Cirm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kars, Aydoğan. *Unsayin God Negative Theology in Medieval Islam*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Kaya, Cüneyt (ed.). *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. “Esîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/390. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 7. Basım, 2010.
- Kaya, Mahmut. “Râzî, Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kılıç, Sevda Önal. “Yedi Sayısının Kültürel Arkaplanı Çerçevesinde Garîbnâme Mesnevi’sinin Yedinci Bölümü Üzerine Bir İnceleme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 111-132.
<https://doi.org/10.31624/tkhdvd.2018.6>
- Kindî, Ebû Yusuf Ya’kub b. İshâk . *Resâilü’l-Kindî’l-felsefiyye*. ed. Muhammed Abdülhadî Ebû Rîde. Kahire, 2. Basım, 1978.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn . *Kitâbü’r-riyâd*. ed. Arif Tamir. Beyrut: Darü’s-sekâfe, ts.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn . *Mecmû’etu Resâilü’l-Kirmânî*. ed. Mustafa Gâlib. Beyrut: Müessesetü’l-câmi’iyye, 2. Basım, 1987.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn . *Râhetü’l-‘akl*. ed. Mustafa Gâlib. Beyrut: Darü’l-Endelüs, 1983.
- Köroğlu, Burhan. *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*. Marmara Üniversitesi, Doktora, 2001.
- Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinus’un Aşk Kuramı*. Bursa: Asa Kitabevi, 2. Basım, 2000.
- Kutluer, İlhan. “Felek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Lewis, Bernard. "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam". *Bulletin Of The School Of Oriental Studies* 9/3 (1938).
- Lewis, Bernard. *The Origins of Isma'īlism*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd, 1940.
- Madelung, Wilferd. "İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet". çev. Muzaffer Tan. *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 281-294.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr . *Kitâbü 't-Tevhîd*. ed. Asım İbrahim el-Keyâlî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr . *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'i-İlmiyye, 2005.
- Mecdû', İsmâîl b. Abdürresûl . *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâil*. ed. Alinakî Munzevî. Tahran: Çaphane-i Dânişgah-i Tehrân, 1966.
- Menn, Stephen. "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good". *The Review of Metaphysics* 45/3 (1992), 543-573.
- Merlan, Philip. *From Platonism to Neoplatonism. New Scholasticism*. The Hague: Springer, 1953. <https://doi.org/10.5840/newscholas19573116>
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Dârü'd-Da've, ts.
- NABÎ, Mohammed Noor. "Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi". çev. Osman Elmalı - H. Ömer Özden. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Aralık 2010), 221-227.
- Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn. *Câmi'u'l-hikmeteyn*. ed. Henry Corbin - Muhammed Muîn. Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 2. Basım, 1342.
- Nevbahti, el-Hasan b. Musa. *Firaku's-Şîa*. Beyrut: Menşûratü'r-Rıza, 2012.
- Nizâmülmülk. *Siyâsetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, ts.
- Onat, Hasan. "Hattâbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öz, Mustafa. "Cennâbî, Ebû Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa. "İmâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Palmer, D. W. "Atheism Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century". *Vigiliae Christianae* 37/3 (1983), 234-259.

- Perl, Eric D. *Plotinus Ennead V.1: On the Three Primary Levels of Reality*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2015.
- Plotinus. *Enneadlar*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Plotinus. *Enneads V*. çev. A. H. Armstrong. London: Harvard University Press, 1984.
- Plotinus. *Tasû 'atu Eflûtîn*. çev. Ferîd Ceber. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşîrûn, 1997.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George Boys-Stones vd. St Ives: Cambridge University Press, 2018.
- Poonawala, İsmail K. *Biobibliography of İsmâ 'ilî Literature*. Malibu: Undena Publications, 1977.
- Popkin, Richard H. "Metafiziğin Kısa Tarihi". *Metafiziğe Giriş*. ed. Ahmet Cevizci. 121-246. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Ptolemaeus, Claudius. *Ptolemy's Almagest*. çev. G. J. Toomer. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1984.
- Râzî, Ebû Hâtim . *Kitabu'l-Islâh*. çev. Seyyid Celalüddîn Müctbeba. Tahran: Müessesesi Mutâla'ti İslamî, 1383.
- Râzî, Ebû Hâtim . *Kitâbü'z-zîne*. ed. Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî. 3 Cilt. Müessesetü'l-Hemedânî's-Sekâfiyye, 3. Basım, 2010.
- Râzî, Fahreddîn . *el-Metâlibü'l-'âliyye*. ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddîn . *Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Remes, Pauliina. *Neoplatonism*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2008.
- Ribes, François. "Yeni-Platonculuk ve Plotinos". çev. İsmail Yerguz. *Modern Dünyanın Yarattılması*. ed. Jacqueline Russ. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Rist, John M. "Plotinus on Matter and Evil". *Phronesis* 6/2 (1961), 154-166.
- Rudolph, Kurt. *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*. ed. Robert McLachlan Wilson. çev. P. W. Coxon - K. H. Kuhn. New York: Harpersanfracisco, 1987.
- Sâkit, Selman. "Nükâti Derbâre-i Keşfü'l-mahcûb-i Ebû Ya'kub Sicistânî". *Ayine-i Mîras* 57 (ts.), 189-198.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub . *el-Mekâlidü'l-melekûtiyye*. ed. İsmail K. Poonawala. Tunus: Darü'l-Garbi'l-Islamî, 2011.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub . *el-Yenâbî'*. ed. Mustafa Gâlib. Beyrut: el-Mektebetü't-ticârî, 1965.

- Sicistânî, Ebû Ya'kub . *İsbâtü'n-nübü'ât*. ed. Arif Tamir. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 2. B., 1982.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub . *Keşfü'l-mahcûb*. Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1988.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub . *Kitâbü'l-ifihâr*. ed. İsmail K. Poonawala. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-Islamî, 2000.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub . “Risâletü'l-Bâhire”. ed. Bistân Hircî. *Tahkîkât-ı İslâmî* 2 (1371), 21-50.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub . “Süllemü'n-necât”. *Abû Ya'qûb Al-Sijistânî and Kitâb Sullam Al-Najât*. ed. Mohamed Abualy Alibhai. Harvard University, 1983.
- Sicistânî, Ebû Ya'kub . “Tuhfetü'l-müstecîbîn”. *Selâsu Resâilin İsmâ'îliyyetin*. ed. Arif Tamir. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- Stern, S. M. “Abû Hâtim al-Râzî”. *Encyclopaedia of Islam*. Erişim 04 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0198
- Stern, S. M. “The Early Ismâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania”. *IBulletin Of The School Of Oriental And African Studies* 23/1 (1960), 56-90.
- Studtmann, Paul. “On the Several Senses of ‘Form’ in Aristotle”. *Apeiron* 41/3 (2011), 1-26.
- Sultanov, Aladdin. “İlk İnsanın Yaradılması Çerçevesinde Fahreddîn Râzî ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Görüşlerinin Mukayesesi”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 27 (2017).
- Sunar, Cavit. “Parmenides ve Varlık Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 17-27.
- Şafî'î, Hasan Mahmûd eş-. *el-Medhal İlä Dirâsâti İlmi'l-Kelâm*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, 2. Basım, 2001.
- Şahin, Hasan - Cihan, Ahmet Kamil. “İshak b. Süleyman el-İsrâîlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. ed. Fehmî Muhammed Muhammed. Beyrut: Darü'l-Kütübi'i-İlmiyye, 3. Basım, 1992.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

- Tamir, Arif. *el-İmametü fi'l-islâm*. Beyrut: Darü'l-edvâ', 1998.
<https://doi.org/10.1192/bjp.112.483.211-a>
- Tan, Muzaffer. *Haşşâlîliğın Tarihsel Arka Planı: İsmaili Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017.
- Tan, Muzaffer. "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler". *Dini Araştırmalar* 10/30 (2010), 55-73.
- Teftezânî, Sa'düddîn et-. *Şerhü'l-'akîdetü'n-Nesefiyye*. ed. Mustafa Merzûkî. Cezâir: Dâru'l-Hüda, 2000.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Ali Dahrac. çev. Abdullah Halidî - George Zinati. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn, 1996.
- Terkan, Fehrullah. "El-Fârâbî'ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: Risâle fi'l-'İlmi'l-İlâhi". *Dîvân* 20 (2006), 185-226.
- Teyfur, Mansur. "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi ile Olan İlişkisi". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 129-150.
- Tıgılı, Asiye. "İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 1-37.
<https://doi.org/10.51447/uluifd.1103575>
- Tıgılı, Asiye. "İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu". *Kader* 19/2 (31 Aralık 2021), 785-812. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.993777>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. 'İsâ et-. *es-Sunen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Turan, Maşallah. "İlk İnsan ve İlk Peygamberin Yaratılış Serüveni". 2. *Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Kongresi*. 542-561. Mardin: Farabi Yayınevi, 2019.
- Turhan, Kasım. "İnniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/315-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ulrich, Rudolph. "Ammonius (Ps.) son of Hermias". *Encyclopaedia of Islam THREE*. Erişim 14 Haziran 2022. <http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573->

3912_ei3_SIM_0074

Ural, Şafak. *Temel Mantık*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2. Basım, 1995.

Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım, 2015.

Wakelnig, Elvira. “Iamblichus”. *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Erişim 27 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30611

Walker, Paul E. “Abū Tammām and His Kitāb al-Shajara: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan”. *Journal of the American Oriental Society* 114/3 (1994), 343-352.

Walker, Paul E. *Abū Ya'kūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*. London, New York: I.B. Tauris, 1998.

Walker, Paul E. *Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the Development of Ismaili Neoplatonism*. The University of Chicago, Doktora Tezi, 1975.

Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. New York: Cambridge University Press, 1993.

Walsh, Henry - Wilshire, Bruce. “Metafizik Nedir”. *Metafiziğe Giriş*. ed. Ahmet Cevizci. 1-120. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Walzer, R. “Buruçlus”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Erişim 27 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_COM_0130

Walzer, R. “Furfüriyūs”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Erişim 27 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2403

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 1998.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hareket”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Amr ez-. *el-Keşşâf ‘an Ḥaḳâîḳi Ğavâmiḍi’t-Tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407.
- Zimmerman, Brandon. “Does Plotinus Present a Philosophical Account of Creation”. *The Review of Metaphysics* 67/1 (2013), 55-105.
- el-îzâh fi’l-hayri’l-mahz li Aristûtâlîs*. ed. Otto Bardenwewer. Freiburg im Breisgau, 1882.
- Üsûlûcyâ: Aristoteles’in Teolojisi*. ed. Ömer Türker. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.