

64022

T.C
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

EBÛ SÜLEYMAN el-MANTIKÎ es-SİCİSTÂNÎ
ve
İSLÂM FELSEFESİNDEKİ YERİ

Hazırlayan
Sami Şekeroğlu

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Danışman
Prof. Dr. Hanifi Özcan

İZMİR 1997

YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU DÖKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

Merkezimizce Doldurulacaktır

Soyadı : ŞEKEROĞLU

Kayıt No:

Adı : Sami

64022

TEZİN ADI

Türkçe : EBÛ SÜLEYMAN el-MANTIKÎ es-SİCİSTÂNÎ ve İSLAM FELSEFESİN-
Yabancı Dil : DEKİ YERİ
EBÛ SÜLEYMAN el-MANTIKÎ es-SİCİSTÂNÎ and SITUATION in the
İSLAMIC PHILOSOPHY

TEZİN TÜRÜ : Yüksek Lisans Doktora Doçentlik Tıpta Uzmanlık Sanatta Yeterlilik



TEZİN KABUL
EDİLDİĞİ

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Fakülte :
Enstitü : Sosyal Bilimleri Enstitüsü
Diğer Kuruluşlar :
Tarih :/...../199

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :
Basım Yeri :
Basım Tarihi :
ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı Adı : ÖZCAN, Hanifi
Ünvanı : Prof.Dr.

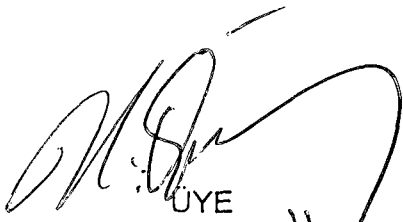
TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe	TEZİN SAYFA SAYISI : 101
TEZİN KONUSU (KONULARI) 1. Sicistani'nin hayatı 2. " eserleri 3. " talebeleri 4. " felsefe halkası 5. " felsefesi 6. " felsefesi 7.	
TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELEER: 1. 2. 3. 4. 5. 6.	
İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELEER: 1. 2. 3. 4. 5. 6.	
1- Tezimin fotokopi yapılmasına izin vermiyorum. ☐ 2- Tezimden dipnot göstermek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir ☐ 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir. ☒	
Yazarın İmzası 	Tarih :....../....../1997

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünün/...../1997 tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin maddesine göre Anabilim/Anasanat Dalı yüksek lisans/doktora öğrencisi'nın konulu tezi incelenmiş ve aday 10.11.1997 tarihinde, saat 14.00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin olduğu oy ile karar verildi.


BAŞKAN
Prof. Dr. M. Aydın


ÜYE
Prof. Dr. H. Özcan

ÜYE
Prof. Dr. İ. Turgut

Yüksek lisans /  tezi olarak sunduğu ^{Elbü Sölyan el-Menthi es-Sicistani} "ve...İslâm.Felâse.felâin.deli" ^{Ve ri} adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

18.08/1997

Adı Soyadı

Samî Fekeroğlu

ÖZET

H. 4 / M. 10. yüzyılda Bağdat şehri canlı bir kültürel dirilişe sahne olmaktaydı. Ebu Nasr el-Farabi ve hristiyan çevirmen Matta b. Yunus bu dönemde felsefi sahada tartışmasız üstünlükleri kabul edilen kimselerdi. Çalışmamızın konusunu oluşturan Ebu Süleyman es- Sicistânî de Farabi ile İbn Sina arasındaki dönemin getirmiş olduğu felsefî canlılıktan istifade eden düşünürler arasında sayılmaktadır.

Sicistânî, Bağdat'ta kendi evinde bir felsefe halkası oluşturarak dönemin dönemin fikrî hareketliliğine katkıda bulunmuştur. Bu felsefe halkası müslüman düşünürlerin yanında, hristiyan, yahudi hatta mecûsi ilim adamlarının da katıldıkları gayet heterojen bir görünüm arz etmekteydi. Bu farklı inançlara sahip insanları bir araya getiren şey ise, onların, bilimlerin evrenselliğine olan inançlarıydı.

Sicistânî ve arkadaşları kuramsal düşünce çerçevesinde olmak üzere Aristocu kavramlar yardımıyla hakikatın araştırılması ile meşgul oldular. Böyle bir düşüncenin amacı sadece bilimlerin evrimsellik ve güzelliğini ortaya koymak olmayıp, aynı zamanda gerçek ve kesin bilgiye ulaşma yolundaki şüphe ve zarlardan kurtulup ruhsal yönden sükûnete ulaşmaktı. Bu ruhî sükûn'un elde edilmesinde Yeni - Eflâtuncu kavramlarla ele alınan ve görünen dünyadan görünmeye âleme doğru giden aklî faaliyetle ilgili bir yükselme söz konusuydu. Sicistânî'nin bu yükseliş zinciri içerisinde giden düşüncesinde Yeni - Eflâtuncu unsurlar ile Aristo felsefesi önemli bir yer kaplıyordu. Bütün bunların yanında Sicistânî için özet olarak söyleyeceğimiz şey, onun, Grek medeniyetinin fikrî unsurlarının Arapların düşünce dünyasına kazandırılması ve yeniden bir felsefî canlılığı sağlamak için düşünsel anlamda mükemmele giden bir dünya görüşünü yaşamının gayesi kabul eden bir filozof olarak felsefe tarihindeki yerini almış olmasıdır.

ABSTRACT

At the turn of the fourth / tenth century, Bağhdad was the scene of a vibrant cultural renaissance. Abu Nasr al-Farabi and Christian commentator Abu Bishr Matta b. Yunus dominated the philosophical scene.

Abu Süleyman al-Sijistânî dominate the vista of the fascinating interlude between the towering figures of al-Farabi and Avicenna. He bring into existence a philosophical circle in Bağhdad. This circle was heterogeneous ; it included Müslim, Chiristians, Jews and Magians. These men of diverse background was united by the internationality of the sciences. Sicistânî and his circle were engaged in a common pursuit of perfection and felicity viewed in Aristotelian terms as the fruit of theoretical contemplation. The goal of contemplation was not merely knowledge of the universe ; it was also attainment of inward peace and avoidance of anxiety. This tranquility was achieved by a noetic ascent from cognition of the physical world to communion with the spiritual forms. The spiritual ascent is depicted in Neoplatonic terms. He was thoroughly grounded in the subtleties of the Aristotelian system and in the sources of Neoplatonism.

Furthermore he dwelled upon a vision of a world leading to perfection, to a rebirth of philosophy and the harmonizing of Greek and Arabic.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	III
Kısaltmalar	V
Giriş	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SİCİSTÂNÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

Hayatı	5
Eserleri	11
Kültürel Çevresi	17
Felsefe Halkası	20

İKİNCİ BÖLÜM

SİCİSTÂNÎ'NİN FELSEFESİ

Sicistânî'ye Göre Felsefenin Kaynağı	33
Din - Felsefe İlişkisi	35
Sicistânî'nin Mantığa Bakışı	40
Sicistânî'nin Varlık Görüşü	47
A) Sicistânî Metafiziğinin Başlıca Kavramları	47
B) Sicistânî Metafiziği	64
Psikolojisi ve Bilgi Teorisi	69
Ahlak Görüşü	83
SONUÇ	90
BİBLİYOGRAFYA	92

ÖNSÖZ

Gerek müslümanlar ve gerekse başkaları tarafından yapılan çalışmalar dikkate alındığında , İslâm felsefesi sahasının bu açıdan diğer alanlara göre daha az araştırmaların ortaya çıktığı bir saha olarak göze çarpacaktır. Bunun yanında yapılan bu çalışmaların da, ya Kindi , Farabi ve İbn Sina gibi büyük filozoflar üzerinde yoğunlaşmakta veyahut da İslâm felsefesini Grek felsefesinin bir devamı gibi olup hiç bir özgünlüğü bulunmayan bir felsefe olarak gösterilmeye çalışıldığı da bir gerçektir.

Kanaatimizce , en az diğer sahalar kadar İslâm felsefesi sahasında da , hak ettiğini düşündüğümüz yeterli araştırmalar yapılabildiği zaman ,hem düşünce zincirinin halkaları arasında görülebilen kopukluklar ortadan kalkacak ve hem de bu noktada yapılan inceleme ve değerlendirmeler daha sağlam bir temele dayandırılmış olacaktır.

İşte yakın zamanlara kadar meçhul kalan , hakkında henüz bir ansiklopedi maddesinin bile yazılmadığı ,bunun yanında göze çarpan çalışmaların da daha ziyade filozofun hayat hikayesine yönelik olduğu, hayatı ve düşüncesi tez konumuzu oluşturan Sicistânî'nin görüşlerinin felsefe literatüründe yerini alması ve bu yöndeki araştırmaların derinleştirilmesinin bir bütün olarak düşünce tarihinin daha sağlıklı olarak ele alınmasını kolaylaştıracağını düşünüyoruz.

“Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İslâm Felsefesindeki Yeri” adını taşıyan bizim bu çalışmamız ise filozofu mümkün olduğunca bütün yönleriyle tanıtmayı amaçlayan bir çalışma olup, iki bölümden oluşmaktadır. Nicelik olarak çalışmanın yaklaşık olarak yarısını teşkil eden birinci bölümde Sicistânî'nin hayat , eserleri, kültürel

evresi ve felsefe halkasını ele alarak filozofun biyoğrafisini çizmeyi uygun gördük.

İkinci bölümde Sicistânî'nin görüşlerini ve onların Grek felsefesindeki köklerini her Şeyden önce ęrencisi ve yakın bir arkadaşı olan Ebu Hayyan et-Tevhîdî'nin eserlerinden tespit etmeye gayret gösterdik. Bunu yaparken filozofumuzdan günümüze kalan bütün malzemeyi değerlendirmeye çalıştık.

Burada , bu çalışmanın en son Őeklini almasında büyük özveri ve desteklerini gördüğüm danışman hocam sayın Prof. Dr. Hanifi zcan'a teőekkürü bir borç bilirim.



KISALTMALAR

a. g. e.	:	Adı geçen eser
a. e.	:	Aynı eser
a. y.	:	Aynı yer
a. g. m.	:	Adı geçen makale
bsk.	:	Baskı , basım
bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
d. n.	:	Dipnot
krş.	:	Karşılaştırınız
tr.	:	Tarihsiz
nşr.	:	Neşreden
vd.	:	Ve devamı
vol.	:	Cilt
A.Ü.D.T.C.F.D.	:	Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi
D.E.Ü.İ.F.D	:	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
JRAS	:	Journal of the Royal Asiatic Society
T. D. V. İ. A.	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

GİRİŞ

Tez çalışmamızın konusu olan Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için onun yetiştiği tarih ve siyasi ortamın kısaca tanıtılmasında yarar vardır.

Değerli bir şarkiyatçı olan W. M. Watt, 338/950' de İslâm düşüncesinin teşekkül devrinin sona erdiğini söylüyor.¹ Farabi'nin ölüm yılı olan bu tarih Watt'a göre, Eş'âri ile diğer önemli düşünürlerin ölümüne ve aynı zamanda dönemlerinde fikir hareketlerinin canlılık gösterdiği Büveyhi hanedanının yönetimi ele geçirmesine yakın bir tarihtir.

Düşünürümüz Sicistânî'nin içinde bulunduğu ve daha sonraki zaman dilimi olan H.4-5./ M.11-12. yüzyılları, merkezi otoritenin zayıfladığı, Abbasi halifelerinin nüfuzlarının azalıp her yerde, Saffariler, Büveyhiler gibi feodal devletlerin kurulduğu ve bu nedenle siyasi otoritenin parçalandığı bir dönem olarak bilinmesine karşın İslâm bilimlerinin ve felsefenin genel çerçevesini tespit eden zeminin oluşturulduğu bir dönemdir.

Bu tarihten geriye doğru gidecek olursak, İslâm'ın dînî ve ruhî hayatının yoğun olarak yaşandığı birinci yüzyıldan dördüncü yüzyıla gelinceye kadar geçen zaman içerisinde tefsir, hadis, fıkıh ilimleri, Watt'ın da ifade ettiği gibi, teşekküllerini tamamlamıştır. Ancak bu ilimlerden kelam, İslâm'ın yayılmasına paralel olarak artan farklı inanç ve düşünce sistemleri ile karşı karşıya gelip onların problemlerine

¹ W . Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. R. Fırlalı), Ankara 1981 s.395

çareler üretme zorunluluğunu hissettiğinden, sözkonusu teşekkül sürecinin bu ilim için hala devam ettiğini görüyoruz. Ayrıca ortaya çıkan problemlere çözümler aranırken, müslümanların, farklı düşüncedeki insanlar tarafından inançlarına yöneltilen itirazları , onların kendi silahlarıyla bertaraf etme arzusu, Grek felsefe ve mantığının öğrenilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştı. İşte bu nedenle çoğunluğunu felsefi eserlerin oluşturduğu bir tercüme faaliyeti başlamış oldu. Buna bağlı olarak, İslâm dünyasında felsefe, Abbasi Devletinin kurulması ile birlikte gelişme gösterdi. Bu dönemde, devletin desteği ile büyük bir artış gösteren bu tercüme faaliyetleri doruk noktasına ulaştı. İşte bu yöndeki çalışmaların daha sistemli bir şekilde yürütülebilmesi için Halife el-Me'mun(öl.833) 832 yılında bir tercüme dolayısıyla felsefe okulu olan Beytü'l Hikme'yi kurmuştur.² Bu ve benzeri çabaların ilk neticesi, dokuzuncu asırda İslâm dünyasında filozof tipinin ilk örneği olarak görülen³ Kindi'nin ortaya çıkışı olmuştur.

Onuncu yüzyıla girildiğinde ise denilebilir ki, İslâm felsefesi Farabi ile gerçek kurucusunu bulmuş oldu. Farabi, Eflatun ve Aristo'nun felsefelerini İslâm dünyasına tanıtırken bu filozofların görüşlerini uzlaştırmaya çalıştı. Böylece ileride İbn Sina tarafından geliştirilecek olan Yeni-Eflatuncu “sudûr nazariyesi” ne dayanan metafizik ile Yeni-Eflatuncu Meşşâî okulunun teşekkül süreci başlamış oluyordu.

Onuncu yüzyılın ikinci yarısı ilmî ve fikri çalışmalar açısından birinci yarısından geri sayılmazdı. Bu dönem içerisindeki çalışmalar, yüzyılın birinci yarısında teşekkül eden disiplinlerin daha mükemmel bir hale getirilmesi üzerinde yoğunlaştı. Kelamla ilgili çalışmalar, bu asrın sonunda Eş'âri okulunu sistematik hale getiren Bâkillânî (öl. 1013) ile İbn Fûrek (öl.1015) gibi ünlü kelamcıları ortaya çıkardı. Felsefe sahasında tercüme, şerh ve te'lifler meydana getirildi.

² Katip Çelebi , Keşfü'z-Zünûn , c. I , s. 681.

Düşünürümüz Ebu Süleyman es-Sicistânî, Yahya b. Adî ve Ebu'l-Hasan el-Âmirî bu dönemin temayüz eden felsefî şahsiyetleri idi. İhvân-ı Safa'nın *Risale*lerinin de yazıldığı bu dönemdeki ilmî ve felsefî çalışmalar, İbn Sina(öl. 1037), Birûnî(öl.1061), Ebu'l Berekât el-Bağdâdî (öl. yaklaşık 1166)'nin ortaya çıkmasına zemin teşkil etti. Bunun yanısıra onuncu yüzyıl, Serrâc (öl. 988)'ın *Luma'* sını, Kelâbazî (öl. 990)'nin *Taarruf* 'u ve Ebu Talib el-Mekkî (öl. 996)'nin *Kûtu'l-Kulûb* gibi tasavvuf klasiklerini kaleme aldıkları bir dönem idi. Bundan başka, Hârizmî'nin (öl.996) *Mefâtihu'l-Ulûm*'u ve İbn Nedim'in (öl.995) *el-Fihrist*'i gibi İslâm'ın ilk ansiklopedik ve biyografik eserleri bu devrede yazıldı.⁴

İşte bu çalışmamızda hayatını ve görüşlerini ele alacağımız Sicistânî bu yüzyılın ilk çeyreğinde dünyaya gelmiş ve İslâm düşüncesinin gelişip olgunlaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu genel girişten sonra aşağıdaki satırlarda Sicistânî'yi daha yakından ve daha ayrıntılı olarak tanıyabiliriz.

³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan , İstanbul 1987, 2. bsk.), s. 67.

⁴ S. Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, (İstanbul 1985), s. 27

BİRİNCİ BÖLÜM

**SİCİSTÂNÎ'NİN HAYATI
ve
ESERLERİ**

1) HAYATI

İslâm felsefesi tarihinde şöhrete sahip olmuş bazı müslüman düşünürlerin dışında, çoklarının, hayatıyla ilgili pek az bilgiye sahip bulunmaktayız. İşte Ebu Süleyman es-Sicistânî'yi ⁵ de bu ikinci kısım düşünürlerden saymak yerinde olacaktır.

Günümüz araştırmacılarından J. L. Kreamer'in hicri dördüncü asrı tahlil eden çalışmalarının da doğruladığı gibi,⁶ el-Kıftî'nin (öl. 1248) *İhbâr el-Ulemâ bi Ahbâri'l- Hukemâ'sı* ve İbn Ebi Useybia'nın (öl. 1270) *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l- Etıbbâ'sı* gibi klasik biyografi eserlerinde Sicistânî ile ilgili bilgiler çok azdır. Bu anılan bilgi azlığının doğal bir sonucu olarak, Ebu Süleyman'ın doğum ve ölüm tarihleri ile alakalı kesin bir şey söylemek pek mümkün görünmemektedir. Gerek klasik kaynaklar ve gerekse Batılı araştırmacıların çalışmalarında da bu konuda ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte düşünürümüzün , dördüncü hicri asrın başlarında dünyaya gelmiş olduğu kesin olduğundan, burada bir ansiklopedi maddesinin ⁷ verdiği H.300 / M.912' yi onun yaklaşık doğum tarihi kabul edebiliriz. Ancak diğer taraftan önemli bir klasik kaynak olan *Tabakâtü'l-Ümem'* in ⁸ 380 olarak vermiş olduğu ölüm tarihinin yanlış olduğu anlaşıyor. Çünkü, Sicistânî'nin öğrencisi Ebu Hayyan et-Tevhîdî'nin *el- Mukabesât'*ında geçen ; "...391 senesinde benim de içinde bulunduğum bir toplantıda hocam Sicistânî dedi ki..."⁹ cümlesi düşünürümüzün bu tarih ve sonrasında yaşadığını gösteriyor. Nitekim Batılı araştırmacı D. M. Dunlop , muhtemelen

⁵ Brockelmann , *GAL* c . I , s . 236 ; *Suppl.* , c . I , s. 377.

⁶ J. L. Kraemer'in *Humanism In The Renaissance Of İslâm ve Philosophy In The Renaissance Of İslâm* adlı eserleri onuncu yüzyılın ilmî ve fikri hayatını konu edinen eserlerin başında gelmektedir.

⁷ *The Encyclopædia of Islam*, c. I , s. 151

⁸ Said el-Endülusi, *Tabakatü'l-Ümem* (Beyrut 1985) , s.81.

Mukabesat'daki parçaya dayanarak onun H. 391 / M.1000 tarihinde yaşıyor olduğunu, ancak British müzesinde bulunan onunla alakalı bilgilerin en son H.370 / M.980 tarihini gösterdiğini ifade ederek , Sicistânî'nin bundan sonraki yaşamının bizce meçhul olduğunu dile getirir.¹⁰

Bu yaklaşık tarihlerin verdiği bilgi göz önüne alındığında *Hediyyetü'l - Ârifin* yazarının H.410 olarak vermiş olduğu¹¹ ölüm tarihini ihtiyatla karşılamak gerektiğini söyleyebiliriz. Buraya kadar kendisinden kısaca "Sicistânî" diye bahsettiğimiz filozofun adının , klasik kaynaklardan¹² ve öğrencisi Tevhîdî'nin eserlerinden, Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram el-Mantıkî es-Sicistânî olduğu anlaşılmaktadır.

Aristo mantığı üzerine yazmış olduğu şerhler ve bu konuda kaleme aldığı "*Kelam fî'l-Mantık*" adlı eseri dolayısıyla kendisine "mantıkçı" lakabının verildiği söylenilmektedir.¹³ Ancak söz konusu eseri günümüze ulaşmamıştır.

Tevhîdî'nin eseri olan "*el-İmtâ ve'l-Muânese*" yi neşreden Ahmed Emin , filozofumuzun babasının adının İbrahim olduğuna dair rivayetler olduğunu söylese de¹⁴ bunu destekleyecek bir delil ortaya koymamaktadır. Filozofumuzun, Horasan'ın güneyinde olup, şimdiki İran ile Afganistan arasındaki hudut bölgesini oluşturan Sicistandaki yaşantısıyla ilgili bilgiler de, sadece birkaç anekdottan ibarettir. D. M. Dunlop'un 1979' da el yazması metinlerden ilk defa neşrederek ilim dünyasına kazandırdığı "*Müntehab Sıvânu'l - Hikme*" adlı eserdeki bilgilere göre, Sicistânî'nin h.311 / m.923 tarihlerinde memleketinde

⁹ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukabesât*, (Beyrut 1983), s. 286.

¹⁰ D. M. Dunlop, *The Muntakhab Sıvân al-Hikmah*, (Hertford 1981) c. 44, s. 575.

¹¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l -Arifin*, (Beyrut 1982), c.II , s. 60.

¹² Tevhîdî , *el-İmtâ ve'l-Muânese*, (Kahire 1953 , 2. bsk.), s. 22 ; Beyhâkî, *Tarihu Hükemai'l-İslâm* (Dımaşk 1946), s. 182 ; İbn Ebi Useybia , *Uyûnu'l-Enba fî Tabakâti'l-Etibbâ* (Beyrut 1957), c. I , s. 321

¹³ Macit Fahri , *a.g.e.* , s. 21 ; krş. Tevhîdî , *el-Mukabesât*, c. I , s. 49.

¹⁴ Tevhîdî , *el-İmtâ* , c. II . , s. 7

bulunduğunu görüyoruz.¹⁵ Bu yıllarda iktidar koltuğunda oturan Ebu Cafer b. Banuya'nın memleketindeki her türlü ilmî ve fikrî faaliyetlerin düzenli bir şekilde ilerlemesi için gerekli zemini hazırladığını ve bu noktada mevcut engelleri ortadan kaldırarak bu yolda gidenlerin teşebbüslerinin desteklendiği naklediliyor. Ayrıca hükümdar bu desteğiyle yetinmeyip bizzat kendisi de, sarayını ilmî tartışmalara açarak, özellikle Sicistânî ile Ebu'l Hasan¹⁶ arasında vukubulan müzakerelerde hazır bulunmaktaydı, deniliyor.¹⁷ İşte, felsefeden edebiyata herşeyin tartışıldığını düşündüğümüz bu çevrenin, Sicistânî'nin Bağdat'a geldiğinde oluşturduğunu gördüğümüz ilim ve felsefe halkası için bir temel vazifesi görmüş olabileceğini söyleyebiliriz.

Filozofumuzun, daha gençlik yıllarında yanında birçok gramer, şiir, tarih, tıp, hadis ve sözlük çalışmaları üzerine olan kitaplarla beraber birçok fıkhi eserler bulunduğunu kaynaklar naklediyorlar.¹⁸ Görünen o ki, Ebu Süleyman Bağdat'a gelmeden önce çok farklı ilimler ile iştigal etmiş ancak onun asıl ilgi alanına giren, felsefî ilimler olmuştur. Nitekim Beyhâkî de bu noktaya işaret ederek onun önceleri fıkıh çalıştığını ama bir zaman sonra felsefeye karşı içinde sakladığı şiddetli arzuyu bastıramayarak Bağdat'a gelip, Yahya b. Adî ile Matta b. Yunus'tan ders aldığını ve bundan sonra devamlı bir surette Grek Felsefesi ile ilgilendiğini söyler.¹⁹

Sicistânî'nin hükümdarın yanında büyük itibar gördüğü memleketinden ayrılıp Bağdat'a gelmesine, zamanın Bağdat'ının felsefe ve mantık ilimlerinde İslâm âleminin merkezi konumunda olması

¹⁵ Ebu Süleyman es-Sicistânî, *Müntehab Sıvânü'l-Hikme*, nşr. D.M. Dunlop, (NewYork 1979), s. 21.

¹⁶ İbn Ebi Useybia, bu kişinin, Sicistanda yaşayan büyük ediplerinden biri olan Ebu'l Hasan Sabit b. Kurra el-Harrani olduğunu söyler. Bilgi için bkz. İbn Useybia, *a. g. e.*, c. I, s. 215,

¹⁷ Sicistânî, *a. g. e.*, s.23.

¹⁸ Said el- Endülusi, *a.g.e.*, s. 66

¹⁹ Beyhâkî, *a.g.e.*, s. 283

büyük bir rol oynamış olabilir. Gerçekten de, birçok Batılı araştırmacılar tarafından h.dördüncü asrın, İslâm'ın rönesans yahut hümanizm çağı olarak nitelendirildiğini görmekteyiz.²⁰ Bundan başka, Sicistânî'nin Bağdat'a yerleşmesinin muhtemel ikinci sebebi de, memleketinde hakim çevreden gördüğü ilgiye mukabil geniş halk tabakası tarafından pek de hoşgörü ile karşılanmamış olmasıdır. Çünkü, Tevhîdî'nin hocasından aktarmış olduğu şu sözler bu noktayı destekler mahiyette görünüyor. Ebu Süleyman şöyle diyor : "... Biz gençliğimizde birbimize, Sicistan ehlinin haset ve garazından , Herat insanının kabalığından, Merv ehlinin cimriliğinden sakınmamız gerektiğini söyler dururduk..."²¹ Sicistânî'nin bu ifadelerinden, Bağdat'ın ilmî cazibesinin seyahat sebebi olmuş olduğu düşünülebileceği kadar, çevresindeki insanların kadirbilmezliğinin de bu işte payının olduğu söylenebilir. Ancak Sicistânî'nin Bağdat'a geldiğinde de beklediği ilgiyi bulamadığını görüyoruz. Nitekim o, bu sıralar çok fakir düşmüş hatta evinin kirasını bile ödeyemeyecek hale gelmiştir. Bunun da sebebi Tevhîdî'nin her halde şu cümlesinde saklıdır: "...Bağdatlı dostlarımızın, kendi beldelerinden olmayan seçkin kişilere karşı olan öfke ve kızgınlıkları ma'ruftur."²²

Ebu Süleyman'ın, memleketinden ayrıldıktan sonra ilim adamlarının hamisi olan Sicistan hükümdarı Cafer b. Banuya ile olan ilişkilerinin tamamen kesilmemiş olduğunu görüyoruz. Nitekim Hükümdar, Bağdat'ın büyük nahivci ve ilim adamı Ebu Said el-Sirâfî²³

²⁰ A.Meiz'in *Die Renaissance des Islâms'ı* (EbuRidetarafidan, *elHadarâtü'lİslâmiyye fi'l-Karni-r - Rabii'l - Hicri* adıyla Arapçaya tercüme edilmiştir.) Ayrıca J. L. Kremer'in daha önce bahsettiğimiz eserleri , (bkz. 3.Dipnot) İslâm rönesansının yaşandığını kabul ettikleri hicri dördüncü asrın ilmî ve fikri hareketlerini konu edinen eserlerden birkaçıdır.

²¹ Tevhîdî, *el-Besâir ve'z - Zehâir*, (Dimaşk 1964) c. III , s. 512.

²² Tevhîdî, *Ahlâku'l - Vezireyn*, (Dimaşk 1957), s.416 ; *el- Mukâbesât* , s. 210.

²³ Bkz . *Hediyyetü'l- Arifin* , c. I , s.171. Müellif Sirafi'den söz ederken onun tam adının el-Hasan b. Abdillâh b. el-Merzubani Ebu Said el-Sirâfî (290 / 368) olduğunu ve büyük gramercilerden biri olmasının yanında hanefi fıkıhçısı olarak da meşhur olduğunu söyler.

ye ulaştırması için, içerisinde birçok soruların bulunduğu bir mektubu Sicistânî'ye göndermiştir. Tevhîdî bu mektubun mahiyeti hakkında bilgi verirken mektubun takriben binbeşyüz sahifeyi bulunduğunu ve içindeki soruların yetmiş'inin Kur'ân'a, kırk tanesinin fıkıh'a, yüz tanesinin Arap gramerine, otuz tanesinin filozoflar ile mütekellimlerin hakikatı inceleme metotları arasındaki farka ilişkin olduğunu ve ayrıca açıklanmasını istediğı üçyüz tane de beyit gönderdiğini söyler.²⁴ Bu mektubun içindekilerin tafsilatından her ne kadar bilgimiz olmasa bile, Sicistan tarafından gelen sorular yığını bu mektup, bir taraftan hicri dördüncü asırda yaşanan ilmî ve fikrî hareketliliğe ışık tutarken diğer yandan da Sicistânî'nin gençliğinin nasıl bir aydın çevre içerisinde geçtiğinin de ipuçlarını vermektedir

Bağdat'a geldiğı zaman Yahya b. Adî'nin öğrencileri arasına katılan Sicistânî, onların yapmakta oldukları çalışmaların yani eski metinleri kopya etme, çeviri yapma ve telif etme gibi saf felsefenin dışında olan herhangi bir bilimsel faaliyetin içerisinde bulunmadı.²⁵ Beyhâkî, onun bu şekilde hareket etmesini, sıkıldığından dolayı insanlardan uzak yaşamasına ve bir gözünün görmemesi sebebiyle miskinlik hastalığına düşer olmasına bağlar.²⁶ Sicistânî'nin bu sıralarda Bağdat'taki durumu, ilim adamlarının ve sanatkarların yardımcısı olan Büveyhi Sultanı Adud ed-Devle'nin evinin kirasını ödemesi ve geçinecek kadar para vermesiyle ancak hayatını devam ettirebilen ve herhangi bir iddiası olmayan bir öğreticiden başka birşey değildir.²⁷

Sicistânî'nin zihnî yaşamında Bağdat şehri ve yeterince himayesini gördüğü sultanın desteğine rağmen kalbinin sanki Sicistanda atıldığını düşünüyoruz. Nitekim Tevhîdî, hocasının çeşitli zorlukları

²⁴ Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, c. I, s. 130.

²⁵ Sahban Khalifat, *Makalât Yahya b. Adî*, s. 55.

²⁶ Beyhâkî, *a. g. e.*, s. 182.

göğüsleyerek memleketine birkaç defa gittiğini söyler.²⁸ Ebu Süleyman'ı oraya çeken kuvvet , doğduğu toprakların hasretinden ziyade, ilmin değerini bilen bir hükümdarın, her türlü bilginin tartışıldığı engin sohbet halkasına katılmak ve felsefî birikimini ortaya koyarak yeni bilgi alış verişinde bulunmak olabilir. Diğer taraftan onun bu yolla, alimlerin bir araya gelerek ilmî ve fikrî müzakerelerde bulunması gerekliliğini haliyle anlatmaya çalıştığını zannediyoruz. Zaten onun Bağdat da yaptığı da bundan başka bir şey değildi.

Ebu Süleyman Bağdat'ta Büveyhi sultanı Adud ed-Devle'nin (öl. h. 373) himayesiyle eski günlerine nispetle gerçekten rahat bir ömür sürmektedir. Ancak sultanın vefatıyla bu günlerin pek fazla sürmediğine anlıyoruz. Onun yerine geçen oğlu Samsam ed -Devle'nin herhangi bir yardımı olmayınca talebesi Tevhîdî, bu sultanın veziri olan İbn Sadan'ın faziletperver birisi olduğunu ve yardımını talep etmenin mümkün olabileceğini söylediğinde, Sicistânî'nin gösterdiği tepki, onun müşfik insan Adud ed-Devle'nin ölümünden duyduğu derin üzüntüyü ortaya koymaktadır.²⁹ Ebu Süleyman'ın kendisini çok sarsan bu hadiseden sonra bir kez daha Rey yoluyla memleketine bir ziyarette bulunduğunu görüyoruz.³⁰ O, bu seyahatiyle hem acısını unutmak ve hem de Rey yoluyla giderek büyük bir matematikçi ve astronom olan Cafer el-Hâzin³¹ ile görüşmek istemiştir.

Bu kısa yolculuğundan sonra tekrar Bağdat'a dönen Sicistânî kendi evinde sürdürdüğü felsefî sohbetleri yine devam ettirmiştir. Onun kendi evinde tertiplemediği bu oturumlardan ileride daha ayrıntılı olarak bahsedeceğiz.

²⁷ Naci Tikriti, *el-Felsefeti'l - Ahlakıyyeti'l - Eflatuniyye inde Müfekkiri'l -İslâm*, (Beyrut 1982), s. 261 ; bkz , Tevhîdî, *el-İmtâ* , c. II , s. 98.

²⁸ Tevhîdî , *el-İmtâ ve'l-Muânese*, c. II , s. 281.

²⁹ a. g. e , c. I , s. 30.

³⁰ a. g. e , c. I , s. 33

³¹ Tam adı Ebu Cafer Muhammed b. el - Hasan el - Hâzin olan bu kişi için bkz ; Brockelmann , *GALS* , c. I , s. 387

Netice olarak öğrenme ve öğretmeye hasredilen ; yaklaşık bir asra tanıklık eden uzun bir ömrü müteakip Sicistânî, başta da ifade edildiği gibi takriben h. 391 / m. 1000 yılları civarında Bağdat'ta hayata gözlerini kapamıştır.

II) ESERLERİ

Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin fikirlerinin çoğunu, onu devamlı bir surette, gölge gibi takip eden ve ondan elde ettiği bilgileri genelde el-Mukabesât adlı eserinde toplayan Ebu Hayyan et-Tevhîdî'ye borçluyuz. Hocası Sokrates'in fikirlerini yok olmaktan kurtaran Platon gibi, onun da burada aynı görevi kendi hocası Sicistânî'ye karşı yerine getirdiğini düşünebiliriz. Fikir hayatını evinde talebeleri ve dostlarıyla yaptığı sohbetlerle geçiren ve daha önce bahsettiğimiz miskinlik hastalığına düşer olduğundan dolayı evinden dışarıya çıkmayan Sicistânî, kaynakların bize verdiği bilgilere göre hemen hemen bir düzineye yakın eser vermiştir ancak bunların bugün neredeyse tamamının elimizde sadece isimleri mevcuttur.

1. Sıvânu'l - Hikme ³² :

Hiç bir nüshası bugün mevcut olmayan ³³ ve İslâmiyetten önceki filozoflardan, zamanına kadar gelmiş olan filozofların düşüncelerine dayanarak felsefenin temellerini inceleyen bu eser hakkındaki spekülasyonlar üzerinde daha sonra duracağız.

³² Brockelmann , *GAL.* , I , 236 ; *Suppl.* I , 377.

³³ Leiden kütüphanesinde bir dergi içerisinde (Cod. 133 d Golius ' de) bulunan bir iki fragment bundan hariç tutulmalıdır. (Hilmî Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* , (İstanbul 1993) , s. 91.)

2. Makâle fi Merâtib-i Kuva'l-İnsan³⁴ : İnsanın kuvvetlerinin mertebeleri hakkında fikir veren bu eser (veya risale) günümüze ulaşmamıştır.

3. Kitâb fi'l-İnzarât en-Nevmiyye³⁵ : İbn Nedim'in *Fihrist*'inin rüya bahsinde³⁶ Sicistânî'ye atfettiği bu eser hakkında Kazvini, filozofun bu isimde bir eseri olmadığını ve bunun bir önceki eserin aynısı olabileceğini söyler.³⁷

4. Risâle fi'l-Ihtisas Turuk el-Fezâil³⁸

5. Resâil ila Adud ed-Devle³⁹

6. Kelâm fi'l-Mantık⁴⁰

7. Tâ'lik Hikemiyye⁴¹ : “Felsefî notlar” adını taşıyan bu eserin de *Sıvân el-Hikme* gibi felsefî materyalleri içerdiğini zannediyoruz.

8. İzâh Meheccet el-İlâc⁴²

9. Mesâil Süile anha ve Cevâbâtuhu leha⁴³

10. Risâle fi'l-Muharriki'l-Evvel⁴⁴

11. Makâle fi Enne'l-Ecrâm el-Ulviyye Tabî'atuha Ta-bî'atün Hâmisetün ve Enneha Zevâte Enfusin⁴⁵

³⁴ Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 369 ; Beyhâkî, *a. g. e* , s. 183

³⁵ Muhammed Kazvini, *ed-Dirasatü'l-Edebiyye*, (Beyrut 1960), c. II, s. 249.

³⁶ Bkz. İbn Nedim, *a. g. e* , s. 369.

³⁷ Muhammed Kazvini, *a. g. e*, c. II, s. 250.

³⁸ Brockelmann, *a. y.*

³⁹ Beyhaki, *a. g. e.* , s. 6.

⁴⁰ İbn Ebi Useybia, *a. g. e* , s. 322. Ebu Süleyman es-Sicistânî, “*Mantıkî*” olarak anıldığı halde henüz onun bu sahada bir eseri ortaya çıkmamıştır.

⁴¹ İbn Ebi Useybia, *a. g. e*, s. 322.

⁴² Brockelmann, *a. y.*, Kreamer, adı geçen eserin, filozofumuz Ebu Süleyman M. b. Tahir b. Behram es-Sicistânî'ye değil de Tahir b. İbrahim b. Muhammed el-Sicizî' adındaki birine ait olduğunu söyler. (bkz. Philosophy, s. 135.) Ancak Sicistânî'nin babasının adının İbrahim olduğunu söyleyen el-İmtâ'nın naşiri Ahmed Emin'in verdiği bilgiye bakılırsa (Bkz. d.n. 11.) ve doğru kabul edilecek olursa, Brockelmann bu isnadında haklı olacaktır.

⁴³ İbn Ebi Useybia, *a. g. e* , s. 322

⁴⁴ Brockelmann, *a. y.*

⁴⁵ Brockelmann, *a. y.* Brockelmann, “*Makâle Enne'l-Ecrâm el-Ulviyye Zât Enfüs Nâtika*” isimli başka bir eser adı vermekte ve onun iki nüshasından bahsetmektedir : Teh. II, 634, 10 ve Rampur, II, 814. Ancak bu eserin diğerinin aynısı olma ihtimali mevcut olup aralarında sadece bir kelime ziyadesi vardır. Ancak her ikisinde de

12. Makâle fi'l kemâl el-Has bi Nevi'l-İnsan ⁴⁶ : Bu makale Mübahat Türker Küyel tarafından dilimize kazandırılmıştır. Kaynakların Sicistânî'ye atfettiği bu eserlere, Ebu Hayyan'ın eserlerindeki parçaları da eklemek gerekir. Ancak bu parçalara filozofun felsefesini göreceğimiz ikinci bölümde temas edeceğimiz için şimdilik üzerinde "Sicistânî'ye aittir" veya "onun değildir" gibi spekülasyonların yapıldığı *Sivân el-Hikme* adlı eserden bahsetmek istiyoruz.

Ebu Süleyman'a isnad edilen bu eser, bu sahada uğraş verenler için daima problem olmuş ve olmaktadır. Aslında bu durum adı geçen eserin hiçbir nüshasının günümüze ulaşmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer eser bulunursa devrinin fikir hayatına dair en önemli kaynaklardan birine ilk elden ulaşma imkanı doğacaktır.

İbn Nedim ve İbn Ebi Useybia tarafından bu eserin adının anılmadığını görüyoruz. Filozofumuzla ilgili bazı bilgiler veren ve ona birtakım eserleri atfeden bu insanlar *Sivân el-Hikme* adından hiç bahsetmezler. Üstelik Sicistânî'nin en önemli talebelerinden olan Ebu Hayyan et-Tevhîdî'nin üstadından en çok bahsettiği iki eserinde bile bu konuda en ufak bir ipucu bulunmamaktadır. Sadece Beyhâkî (öl. 639 / 1241) *Sivân*'a dayandırarak " *Tetimmetü Sivân el-Hikme* " adında bir eser kaleme almıştır. Bundan başka, *Sivân*'dan alınmış iki tane özet mahiyetinde kitap vardır. Bunlardan birincisi olan Ömer b. Sehlân es-Sâvi'nin kaleme aldığı *Muhtasar Sivân el-Hikme*,⁴⁷ diğeri ise yazarı belli olmayan *Müntehab Sivân el-Hikme* adlı eserdir.⁴⁸ Rosenthal tarafından İslâmîca, Vol. IV (1931) de *Sivân*'ın ori-

taşıdığı isimlere bakılırsa, Sicistânî ve arkadaşlarının, göksel cisimlerin canlı olduklarına inandıkları anlaşılmaktadır.

⁴⁶ Brockelmann, a. y.

⁴⁷ Brockelmann, *GAL, Suppl.*, c. I, s. 830.

⁴⁸ F. Rosenthal'e göre bu özeti kaleme alan kişi h. 6-7. yüzyılları arasında yaşamıştır. Bkz. Hans Daiber, "Der *Sivân al-Hikma*"., *ARABICA*, XXXI, (Leiden 1984), s.

jinal bir el yazmasının olduğu ifade edilmiş ise de, daha sonra bu nüshanın *Müntehab*'ın el yazma bir kopyası olduğu anlaşılmıştır.⁴⁹

Sıvân el-Hikme'den günümüze miras kalan bahsettiğimiz iki eserden Süleymaniye Kütüphanesinin Beşir ağa kitaplığında 494 numarada kayıtlı bulunan *Muhtasar*'ın yazma nüshasıyla, Murad Molla Kütüphanesi 1408 numarada kayıtlı bulunan *Müntehab*⁵⁰ arasında yapmış olduğumuz karşılaştırmada öncelikle *Muhtasar*'ın diğerinden daha kısa, takriben üçte biri nisbetinde, olduğunu gördük. *Müntehab* iki esas üzerine kaleme alınmıştır. Birincisi, Yunan felsefe tarihinin gözden geçirilip hikaye kabilinden nakledilmesi. Bu kısım *Muhtasar*'da tamamen gözardı edilmiştir. İkincisi ise, iki kısma ayrılan bir tür biyografik parçalardan meydana gelmiştir. Uzunca olanı çeşitli Yunan filozoflarından (Thales'den Philoponos'a⁵¹ kadar) ve onların sözlerinden bahsederken, kısa olan parça da İslâm düşünürlerinden (İshak b. Huneyn'den Ebu Süleyman el-Makdisî'ye kadar) ve onların fikirlerinden bahseder. Bu kısımlar *Muhtasarda* da mevcuttur. Bunun yanında bibliyografyalarının hacmi bakımından iki esere dikkat edildiğinde, *Müntehab*'ın bu açıdan da geniş olduğu görülmektedir. Yunan filozoflarıyla ilgili parçalar yönünden eşit olan eserler, İslâm filozoflarına gelindiğinde, *Müntehab*'da biliyografya sayısı 33 iken bu rakam diğerinde sadece 13'tür.

Bu her iki eser, Sıvân'a bir tamamlayıcı mahiyette olup, çok sonraları İmam Zahirüddin el-Beyhâkî tarafından kaleme alınan "*Tetimme Sıvân el-Hikme*" ile karıştırılmamalıdır.⁵² Dunlop, British

⁴⁹ D. M. Dunlop, "Biographical Material From The Sıwân al-Hikmah", JRAS. , sayı.1, (London 1957), s. 84.

⁵⁰ Bu el yazması nüshanın yazı karakterleri yer yer karışık ve bazı kısımları zaman aşımından tahrip olmuş olduğundan, bu eserin Berlin kütüphanesi 737. I, 66.' kayıtlı nüshasının neşrini sağlayarak ilim dünyasına kazandıran Dunlop' un çalışmasını esas aldık. Bkz. , *Müntehab Sıvânü'l - hikme* , (New York 1979)

⁵¹ VI. yüzyılda yaşamış olan İskenderiyeli bir filozoftur. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (1993 İstanbul), s. 385.

⁵² Muhammed Shafi , "The Author of the Oldest Biographical Notice", İslâmic Culture, c. 6. , s. 587.

Museum'da (*Bodleian Catalogue* , i 121 , No : 484) kayıtlı bulunan bir yazma nüshanın girişinde şu ibarenin bulunduğunu söyler : "... Filozofların hayatlarını ve bazı meziyetlerini yazmaya karar verdim. Bundan dolayı *Sivân el-Hikme*'de bulunan kadim rivayetlerden seçmeler (*İntihâb*) yaptım. Ayrıca son kısımda faziletli imam Zahirüddin el-Beyhâki'den de bazı alıntılarda bulundum." ⁵³ Dunlop'a göre tarih ve isim bulunmayan bu parçadan ve bir kopyası İstanbul Murad Molla 1408 numarada kayıtlı bulunan diğer bir nüshasındaki H.639 / M.1241 tarihinden anlaşıldığına göre, *Müntehab Tetimme*'den yani onun müellifi Beyhâkî'nin ölümünden (565 / 1169) sonra kaleme alınmıştır. ⁵⁴

Şu halde iki soru kendiliğinden ortaya çıkıyor. Klasik kaynakların ve en önemli talebesi, arkadaşı olan Tevhîdî'nin kendisinden bahsetmediği halde *Sivân* adlı eser , neden Sicistânî'ye isnad ediliyor ? ve Beyhâkî niçin eserini ona dayandırmaktadır ? . Burada iki ihtimalin varlığından söz edilebilir. Ya Beyhâkî *Sivân*'ın orijinal bir nüshasını görmüş ve eserini onun bıraktığı noktadan itibaren kaleme almış veya kendi kendine bu ismi kullanmıştır. Ancak bu ikinci ihtimal pek de makul görünmemektedir. *Sivân el-Hikme* üzerine bir çalışma yapmış olan Vedat el-Hâdi, *Müntehab*'da Tevhîdî'den nakille üç biyografi bulunduğuna dikkat çekiyor. ⁵⁵

Gerçekten de onun işaret ettiği gibi, Aristo'nun (s. 151), Sicistânî'nin (s. 341) ve Ebu İshak eş-Şâbi'nin biyografileri (s. 342) Tevhîdî'nin diliyle aktarılmaktadır. Bundan başka el-Hâdi, Tevhîdî'nin Sicistânî'nin sıradan bir öğrencisi olmayıp hocasının hem komşusu, hem toplantılarından hiçbir zaman eksik olmayan bir takipçisi, kelimenin tam manasıyla aşığı olduğunu söyleyip, buradan hareketle

⁵³ Dunlop, *a. g. m* , s. 85.

⁵⁴ *a. g. m* , s. 86.

⁵⁵ Vedat el-Hâdi, " *Kitab Sivân al-Hikma* " (ing.), *Der Islam* , sayı. 55 , (American University of Beirut 1981), s. 88.

Sıvân'ı Tevhîdî'nin yazmış olabileceği ihtimali üzerinde durur. Ancak Kreamer , böyle bir ihtimal üzerinde durmanın imkanı zorlamak olacağı kanaatindedir. Çünkü , Tevhîdî'nin eserlerinden olan *el-İmtâ*, hocası ile ilişkilerinin en ileri seviyede olduğu yıllarda (373 ve 375 / 985 ve 987) kaleme alınmıştır. Diyelim ki, *Sıvânu'l - Hikme* “ *el-İmtâ* ” da geçmemiş olsa bile ondan sonraki çalışması olan *el-Mukabesât* 'da nasıl dile getirilmez.

Şu halde ortaya çıkan sonuç, *Sıvânu'l-Hikme* ' nin bizzat Sicistânî tarafından değil de, kendi felsefe halkasında konuşulanların, kuvvetli ihtimalle onun ölümünden sonra ona ithaf edilerek kaleme alınmış olabileceğidir.⁵⁶ Haddizatında Sicistânî'nin *Sıvân* gibi bir felsefe tarihi eserini kaleme alabilecek donanımı zaten mevcuttu. Nitekim kaynaklar onun Grek ilmine dair bilgisinin çok geniş olduğunu nakletmektedirler.⁵⁷ Bu sebeble *Sıvân*'ın sonraları ona atfedilerek yazılmış olması muhtemeldir. Gerçekten de bu tarz yazılan kitaplar mevcuttur. Nitekim Ebu Hanife'nin görüşlerini içeren *el-İhtiyâr* adlı eseri Ebu Hanife'nin bizzat kendisi değil de kendisinden ders alan insanların dilinden çok sonraları başkaları kaleme almışlar , ancak kitabı da kendisinin fikirleriyle dolu olduğu için Ebu Hanife'ye isnad etmişlerdir.

Sıvân el -Hikme'nin kaleme alınışının da bundan farklı olmadığı düşünülebilir. Nitekim Tevhîdî, Sicistânî'nin ders halkasına katılanların toplantılardan sonra biraraya gelerek o günkü oturumda konuşulan meselelerin kendi aralarında yeniden bir kritiğini yaparlar ve problemlerin temelini tayin ve tespit etme hususunda müştereken çalışırlardı, diyor.⁵⁸ Hatta hocasının fikirleri ile alakalı kendi tuttuğu birçok notların bile bu ikinci müzakerelerden istifade edilerek kay-

⁵⁶ J. L. Kreamer, “ *Philosophy In The Renaissance of Islam* ”, s. 118.

⁵⁷ Macit Fahri , *a. g. e.* , s. 21.

⁵⁸ Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-Muanese* , c. I , s. 211.

dedildiğini söylemektedir.⁵⁹ Bu noktada, Rosenthal'ın *Sıvân*'ın form bakımından Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin *Nevâdir el-Felâsife* adlı eserinden etkilendiğini söylemesinin⁶⁰ sonucu değiştirmeyeceği ortadadır.

Ortaçağ İslâm dünyasında felsefenin yerleşmesinde, tecrübe ve birikimlerin intikaline imkan tanıyan ve ulusların farklılığını doğal karşılayan hümanistik bakış açısının çok büyük bir etkisi olduğu düşünülebilir. Bunun için Oliver Leaman'ın "*Sıvân tarzında yazılan toplama eserler, Meşşâî geleneğindeki sapmanın güzel bir örneğini oluşturmaktadır*,"⁶¹ şeklindeki düşüncesi sadece biçimsel bir tespitten ibaret olarak görülmektedir. Yoksa, başka devirlere ve başka uluslara, farklı din ve kültürlere mensup insanların birikimlerini aktarmaya değer unsurlar bulma sürecinin Grek, İran ve Hind düşüncelerinin İslâm dünyasına aktarılması için gerekli psikolojik şartları hazırlamada önemli olduğu gerçeğini inkar etmek gerekirdi.

Bu açıdan bakıldığında Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin neden *Sıvân el-Hikme* gibi bir eseri vücuda getirecek bir çaba içerisinde bulunduğunu daha iyi anlıyoruz. İslâm dünyasında bilim, felsefe ve kültür tarihi üzerine yazılmış tabakat kitaplarına öncülük ettiğini düşündüğümüz "*Sıvân*" gibi biyografik eserlerin, yapılan aktarmalar ile, ilgili oldukları devirler hakkında ilgi çekici veriler sunduğunu görüyoruz. Bu yöndeki çabalarıyla Sicistânî'nin ve ona katkıda bulunan arkadaşlarının ise, İslâm'ın ilk felsefe tarihçileri ünvanına layık oldukları söylenilebilir.

Ebu Süleyman es-Sicistânî kadim uygarlıkların ilim ve kültür tarihine çok büyük bir ilgi duymuş, onların fikri mirasına sahip çıkmada öncülük göstermiş, bilim ve felsefenin evrenselliği düşüncesiyle hareket etmiştir. Nitekim o, " hikmet'in Greklerin başlarına,

⁵⁹ Tevhîdî, *el-Mukabesât*, no. 2, s. 57.

⁶⁰ Daiber Hans, *a.g.m.*, s. 37.

Arapların dillerine, Farisilerin kalplerine ve Çinlilerin ellerine indiğini⁶² ifade ederken, farklı ulusların aynı gövdenin farklı organları gibi fonksiyon icra ettiklerini dile getirmiştir.

III) KÜLTÜREL ÇEVRESİ

Hicri dördüncü asırda Bağdat, herbiri kendi sahasında otorite olan insanların yaşadığı bir şehir olmuştur.⁶³

Bu yüzyılın başlarında Bağdat'taki felsefî çalışmalarda önemli bir tesire ve nüfuza sahip olan Yahya b. Adî ekolü, Hristiyan bilim adamlarının medeniyete ait zengin çalışmalara katkılarının olduğunu faaliyetleri ile ispat ediyorlardı. Bu insanlar hümanistik gayretlerle, eski metinler ve şerhlerle ilgili çalışmaları kendilerine birer vazife telakki ettiler. Sistematik bir şekilde ilahiyata, bilime ve felsefeye ait tetkik ve araştırmalarda bulundular. Hristiyan ve müslüman ilim adamları çalışmalarını beraber yürütüyorlardı. Örneğin, nasturi filozof Ebu Bişr Matta b. Yunus (öl. 940) Bağdat'a geldiğinde Hristiyan ve Müslüman alimlerle birlikte çalıştı. Onun öğrencileri arasında Müslüman olan Farabi (öl. 339 / 950) ile bir Hristiyan olan İbn Adî beraber ders gördü.⁶⁴

Büyük müslüman filozof Farabi ile hristiyan şarih ve mütercimlerden Yahya b. Adî ve Ebu Bişr Matta'nın felsefî sahadaki üstünlükleri tartışılmaz bir seviyeye ulaşmıştı. Ancak Matta b. Yunus'un M.940' ta ölmesi ve Farabi'nin de M.942' de Halep'e gitmesiyle Sicistânî'nin kendisinden "... hikmet üzerine büyük mertebe sahibi alimlerden biri.." ⁶⁵ dediği Yahya b. Adî, Bağdattaki felsefî ilimlerin önde gelen bir öğreticisi ve birçok taraftarın hocası konu-

⁶¹ Leaman Oliver, *Journal of The Semitic Studies* , c. 26 , (Liverpool 1981) , s. 333.

⁶² Tevhîdî, *a. g. e.* , s. 167.

⁶³ Tevhîdî, *a. g. e.* , s.27.

⁶⁴ Kreamer , *Humanism in the Renaissance of İslâm* , s. 17. ; krş. İbn Useybia , *Uyûn*, c. II , s. 134

⁶⁵ Sicistânî, *Müntehab Sıvânu'l- Hikme* , s. 106.

muna gelmiştir.⁶⁶ İşte bundan dolayı h. 4 / m. 10. asrın başlarında Bağdat'ta gözlemlenen felsefe faaliyetlerinin başlıca mimarının, Yahya b. Adî ve Sicistânî'nin de aralarında bulunduğu öğrencileri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak filozofumuzun yukarıda anmış olduğumuz şahsi durumu sebebiyle, o ve Tevhîdî'nin de içinde bulunduğu birkaç arkadaşı diğerlerinin spesifik çalışmalarına katılmamışlardır.⁶⁷ Bundan dolayı İbn Adî'nin öğrencilerinin çalışmalarını iki grup halinde yürütmüş olduklarını söyleyebiliriz.

Bunlardan birincisini İbn Adî'nin hristiyan öğrencileri – Ebu Ali İsa b. İshak⁶⁸, Ebu'l - Hayr el-Hasan b. el-Hammar⁶⁹ ve Ebu Ali b. es-Semh⁷⁰ – oluşturunuyordu. Bu talebeler 3. asırdaki Huneyn b. İshak döneminden zamanlarına kadar geçen süre içinde, mevcut olan kadim metinler üzerinde, kılı kırk yararcasına bir titizlikle durarak, onların olabilen eksik ve yanlışlarını düzelterip, gerekli gördüklerine şerhler koyarak sanki yeni baştan istifadeye sunmuşlardır. Yahya b. Adî, Yunan filozoflarının en önemlilerinin eserlerinin gerek tercüme edilmesi ve bu tercümelerin kimler tarafından ve hangi vasıta ile, doğrudan doğruya mı dolayısıyla mı olduğunu tespit eden bilgileri içeren listeler tanzim etmesi ve nüshalara eklemeler yapması yoluyla olsun, gerekse bu eserleri talebeleriyle müzakere edip mümkün olduğu kadar doğru metinler hazırlayıp bunları çoğaltma yoluyla olsun, Yahya ibn-i Adî, Grek kültür mirasının tespiti, nakli ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.⁷¹

⁶⁶ Sahban Khalifat, *a.g.e.*, s. 55.

⁶⁷ *a.g.e.*, s. 56.

⁶⁸ Bkz. Brockelmann, *GAL*, c. 1, s. 229.

⁶⁹ Bkz. Brockelmann, *GAL*, c. 1, s. 236.

⁷⁰ Bkz. Beyhâkî, *a.g.e.*, s. 211.

⁷¹ Mübahat Türker Küyel, “Yahya ibn Adî'nin neşredilmemiş bir risalesi” A. Ü. D.T. C. F. D, C. XIV, s. 90 (Ankara 1979)

İkinci grubu oluşturan öğrencilerin başında ise filozofumuz Sicistânî ile Ebu Hayyan et-Tevhîdî ve İsa b. Ali⁷² bulunuyordu. Önceleri ayrı çalıştıklarını hissettirmeyen ve az da olsa birlikte ders gören hristiyan ve müslüman öğrencilerin Yahya b. Adî'den sonraki dönemde ise artık kendi dindaşları ile beraber olmaya meyilli olduklarını görüyoruz. ⁷³

IV)SİCİSTÂNÎ'NİN FELSEFE HALKASI

“İslâm felsefesi” denildiğinde, çoğunlukla kastedilen şey, antik Grek dünyasının felsefî mirasını, şu veya bu oranda ama belli bir çizgide devam ettiren, ilerleten ve kendilerine “*el-felâsife*” denen kişilerin temsil ettiği fikri cereyandır. Halbuki İslâm dünyasında doğrudan doğruya feylesof adını almayan birçok mütefekkir vardır ki, felsefî düşünceye büyük hizmet etmişlerdir.⁷⁴

İşte bu mütefekkirlerden biri olarak anılmaya layık olduğunu düşündüğümüz Sicistânî, herşeyden önce günümüze ulaşan tabakat literatürüne öncülük eden “*Sivânu'l-Hikme*” adlı eseriyle İslâm felsefe tarihinin ilk felsefe tarihçisi kabul edilebilir. Bundan başka o, evini dünyanın dört bir yanından Bağdat'a gelen âlimlere açarak bu çerçevede müslüman, hristiyan, yahudi gibi farklı dînî inançları olan insanların bir araya gelmesine ve farklı fikirlerin derin bir hoşgörü içerisinde müzakere edilmesine zemin hazırlamıştır. Bu değişik kültürel yapıya sahip birçok insanın, karakterlerini şekillendiren dînî geleneklerini inkar etmeksizin bir araya gelmeleri, sonraki asırlarda pek görülmeyen ender şeylerden olup İslâm tefekkür tarihinde “*el-Hikmetü'l-Hâlîde*” (veya Farsça'daki “*Câvidan Hired*”) tasavvuru-

⁷² Brockelmann'ın meşhur Büveyhi vezirlerinden Ali b. İsanın oğlu olduğunu söylediği bu kişi için bkz. *GALS*, c. I, s. 378.

⁷³ Kreamer, *a.g.e.*, s. 7.

⁷⁴ Hilmî Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 10, İstanbul 1995.

na ⁷⁵ ışık tutmaktaydı. Yani Ebu Süleymanın halkasındaki bu insanlar, hikmetin sürekliliği düşüncesinin gerektirdiği evrensellik prensibi etrafında birleşiyorlardı.

H.4 / M.10. yüzyıl'ın İslâm'da Rönesans çağı olarak değerlendirildiği konusuna daha önce değinmiştik. Ancak buradaki Rönesans sözü, yani “İslâm Rönesans'ı” ifadesi Batı geleneğindeki Rönesans anlamında değil, bir başka deyişle, İslâm'ın yeniden canlanması ve dirilmesi anlamında değil, bilakis İslâm medeniyetindeki klasik canlanma ve kültürel açılmayı, yani X. yüzyılda İslâm medeniyetinin tecrübe ettiği kültürel süreç anlamını ifade etmektedir. Dolayısıyla aydın Büveyhi hanedanı döneminde gelişen “İslâm Rönesansı”, antik Yunan'ın fikri mirasını özümlemek ve yaymak için başlatılan şuurlu bir hareketin bulunduğu işaret etmektedir.

Bu Rönesansın başlıca ifadesi, kültürel ve eğitimsel bir ideal olarak ilmî ve felsefî antik mirası kapsayan felsefî hümanizmdi. Bu felsefî hümanizmle birlikte edebiyatçılar, şairler ve katipler tarafından geliştirilen bir edebi hümaniz de vardı. İşte Sicistânî ve öğrencisi Tevhîdî bu felsefî hümanizmin mimarları arasında sayılabilirler. Ancak Sicistânînin hümanizmi daha felsefî olduğu halde, Tevhîdî'ninki felsefî olmakla birlikte daha ziyade ansiklopedik bir bilgiye dayanan edebi bir hümanizmdir. Ancak edebi ve felsefî her iki hümanizm az da olsa birbirinin rengini taşımaktadır.⁷⁶

İşte Sicistânî ve öğrencisi Ebu Hayyan'ın en temel özelliklerinin, zamanlarının bütün felsefî düşüncelerini inceleyip bir düşünce tarihi yazmalarının dışında, edebiyat ile felsefeyi ; din ile felsefeyi uzlaştırma çabaları olduğunu söyleyebiliriz.

Batıdaki Rönesans hümanizmi ahlaki düşünceyle ilgilenmekle birlikte, Mantık, Tabii ilim, Metafizik gibi alanlarda araştırma ve in-

⁷⁵ İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik çağında Felsefe Tasavvuru*, (İstanbul 1996), s. 29.

celeme yapmaktan ve belli bir felsefî sisteme bağlanmaktan kaçınan edebi bir fenomendi. Oysa İslâm hümanistleri çeşitli felsefe dallarından uzak durmamışlardır. Aristocu düşünce onların mantıkî araştırmalarına, felsefî çalışmalarına ve ahlaki düşüncelerine hakim olmuştur.⁷⁷ Bu nokta da, Henry Corbin'in " Farabi mantığı üzerine yapılan bu tartışma ve ilmî araştırmalar, laf kalabalığı içerisinde anlamını kaybetmiş görünüyor. Ciddiye alınmaması gerekir."⁷⁸ şeklindeki ifadesinin, tartışmaya açık bir eleştiri olarak görülmesi gerekir.

Felsefî hümanizmin mimarı olan Sicistânî'nin düşünce yapısının Aristo'nun fikirleri ile örtüştüğü görüşüne⁷⁹ katılmakla beraber Aristonun önce gramer, şiir, hitabet öğrenip sonra ahlak, siyaset, fizik ve matematik öğrenmesi dikkate alınıp eğitim programının buna göre düzenlendiğinin dikkatten uzak tutulmaması gerektiğinin hatırlanmasında fayda vardır.⁸⁰

Onların politik düşüncesi esas itibariyle Platoniktir ; metafizik görüşlerine ise Aristoculuk ve Yeni-Eflatunculuk nüfuz etmiştir. Ancak bu eğilim, spesifik bir felsefî sisteme katı bir bağlılık noktasına kadar varmamıştır. Bağımsız fikir ve ilgiler bulunmakla birlikte, onları, "akla teslimiyet" ve "ortak bir antik ilimler ilgisi" motive etmiştir. Dolayısıyla İslâm Rönesansındaki felsefî araştırmaların programı geniş ölçüde hümanistiktir. Kindî'nin "insani ilimler" (*'ulûm el-insâniyye*) adını verdiği eski ilimler (*'ulûm el-evâil*) insanlığın ortak malı olarak görülmüştür.⁸¹

Her ne kadar onuncu yüzyıl ile onbirinci yüzyılın başlarında Farabi ve İbn Sina 'nın yayılan şöhretleri, Yeni-Eflatunculuğun, ö-

⁷⁶ Hanifi Özcan , " *Ebu Hayyan et-Tevhîdî bir ateist midir ?* " , D. E. Ü. İ. F. D. (İzmir 1989) , sayı VI , s. 486.

⁷⁷ a. g. m , s. 486.

⁷⁸ Henry Corbin , *İslâm Felsefesi Tarihi* , (çev. Hüseyin Hatemi , İstanbul 1994.) , s. 297.

⁷⁹ Hacı Halife (Katip Çelebi) , *Keşfü'z-Zünûn* , c. I , s. 448.

⁸⁰ Hanifi Özcan , a. g. m , s. 486

⁸¹ a. g. m. , s. 487.

nemli olmakla birlikte fazla tanınmayan temsilcilerini gölgede bırakmış olsa da Ebu Süleyman es-Sicistânî felsefî fikirlerin bir aktarıcısı ve kültürel yayılmanın bir kaynağı olma noktasında düşünce tarihindeki yerini almıştır. Nitekim Dunlop'un, zamanımıza ulaşan bazı yazmalar (*British Museum MS. Or. 9033'de kayıtlı.*) üzerinde yapmış olduğu inceleme ve araştırmaları neticesinde, Eflatun'un eserlerinin önemli parçalarının Sicistânî ve onun okulu vasıtasıyla nakledildiği ortaya çıkmıştır. *Tâ'lik hikemiyye* (felsefî notlar) ve *Sıvân el-Hikme*'de anlatılan diğer kaynaklar örneğin , *Muhtar min Kelâm el-Hukemâ el-Erba'a el-Ekâbir* gibi önemli metinler bunlardan bazılarıdır. Yine Dunlop'a göre, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*, Şehrezuri'nin *Ravdat el-Efrâh* adlı eserlerinde geçen kadim filozoflarla alakalı önemli parçaların hep *Sıvân*'dan istifade edilerek yazılmıştır.⁸² Büyük bibliyoğrafya uzmanı İbn Nedim Sicistânî'yi bizzat tanıyor ve ondan “eş-şeyh” veya “şeyhunâ” diye bahsederek kadim filozoflar ile ilgili olarak verdiği bilgilerde ona güvendiğini dile getiriyordu.⁸³

Hocasına çok büyük bir muhabbet besleyen Tevhîdî, felsefe meclisinin müdavimlerinden bahsederken başta hocasını anıyor ve onun “ fikirlere bakış açısıyla en dikkatli, ilmî yönden en fazla derinliğe sahip, düşünce yönünden en berrak , tartışmalarda en başarılı, cümlelerindeki kesiklik ve tutukluğa rağmen en fasih konuşan, kitaplarla pek fazla haşır neşir olmamasına rağmen konulara en çok vakıf olan, müzakerelerde en güzel çıkarımları yapan, ince remizleri açıklayan ve ayrıca itidal sahibi, çok geniş görüşlü bir insandı.” diyerek Sicistânî'nin ilmî ve felsefî yeterliliğe sahip olduğunu göstermektedir.⁸⁴

⁸² Dunlop , a. g. m. , s. 82.

⁸³ İbn Nedim , *el-Fihrist* , s. 81.

⁸⁴ Tevhîdî , a. g. e , c. I , s. 33. ; *krş* , a. e , c. II , s. 23.

Filozofumuzun ikametgahının İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen ve her birisi kendi sahasında uzman⁸⁵ olan kişilerin fikirlerini tartıştıkları ilmî bir platform seviyesinde olduğunu görüyoruz. Tevhîdî ise çok edebi ve parlak bir şekilde tasvir ettiği bu ders ve tartışmaları *İmtâ ve'l-muânese ile el-Mukabesât* adlı eserlerinde toplamıştır.

Sicistânî'nin evindeki bu ilmî toplantılar yapılırken aynı zaman dilimi içerisinde Yahya b. Adî'nin yakın meslektaşlarının faaliyetlerinin de devam ettiğini belirten Khalifat, ancak onların müzakerelerini dikte edecek Tevhîdî gibi bir raportörden yoksun olduklarını dile getirir.⁸⁶

Gerçekten de Tevhîdî'nin, Sicistânî'nin dostları arasında veya onun çevresinde vuku bulan ilmî müzakereleri çok canlı ve parlak bir sûrette tasvir ettiğini görüyoruz. Ancak her nedense Tevhîdî'nin bu edebî ve ağıdalı üslubu bazı İslâm felsefesi araştırmacılarının⁸⁷ onu hafife almalarına sebep olmuş veya kısaca geçirilmiş ve hatta sonradan İslâm düşüncesinin fikir planında yeni bir dirilişe sahne olduğu hakkı teslim edilen bu dönem, uzun bir zaman sanki yok farzedilmiş gibidir.

Yukarıda adını andığımız Tevhîdî'nin iki eserinin genel karakterine dikkat ettiğimizde, hakikaten onun adı geçen toplantılarda konuşulan her şeyi biçimsel olarak kaydettiğini görürüz. Ayrıca kendisinin de araya girerek katkılarda bulunduğu bu üslubu o, çok benimsemiş gibidir. Nitekim bir yerde⁸⁸ kadim filozoflardan birinin bir düşüncesi üzerine yapılan konuşmaları aktarırken birden onun araya girerek edebiyattan bilinen konularla ilgili tartışmaları aktardığını görüyoruz. Kaydedilen toplantıların birçoğu aynı zamanda eski-

⁸⁵ Beyhâkî, *a.g.e.*, s. 184.

⁸⁶ Sahban Khalifat, *a.g.e.*, s. 55.

⁸⁷ Henry Corbin, *a.g.e.*, s. 297 ; Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, (İstanbul 1987), s.101.

lerin bilge sözlerini de ihtiva ediyordu. Zaten Tevhîdî de, alimlerin söz konusu müzakerelerinin, geçmişte yaşamış insanların felsefî olsun veya olmasın , faydalı olan sözlerinin ifade edilmeleriyle birlikte yürüdüğünü beyan eder.⁸⁹

Öğretileri bir tür “*rasyonalist mistisizm*” olarak nitelendirilen bu meclisteki kişilerin görüşleri, daha ziyade, hocalarının görüşleri doğrultusundadır ve genellikle Doğu ile Batı mistisizmlerinin temel- lerinden biri olduğu düşünülen Yeni-Eflatuncu motiflerle işlenmiştir. Onların zihinlerini meşgul eden meselelerin başında ruh-beden, Tanrı- âlem ve din-felsefe ilişkisi gelmektedir.⁹⁰ Şimdi de başta raportör Tevhîdî olarak Sicistânî’nin halkasına devam eden kişileri tanıyalım :

1-Ebu Hayyan et-Tevhîdî (H. 310 / M.922- 414 / 1023)

Farabi okulundan yetişen bir felsefeci olan ve Arap nesrinde Câhız’dan sonra en parlak üsluba sahip bulunan Tevhîdî, “ filozofla- rın edibi, ediplerin filozofu ” olarak anılmış ; dilden edebiyata, fıkıh- tan kelama ve felsefeden tasavvufa kadar ilim ve kültür hayatının her yönüyle ilgilenererek IV. (V.) yüzyılın seçkin simaları arasında yer almıştır⁹¹

Tevhîdî’nin felsefe hocası Yahya b. Adî (öl. 364 / 974) ve Ebu Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânîdir. O, Sicistânî’nin hem öğren- cisi hem de çok yakın arkadaşı ve dostuydu. Onun felsefe meclisinde bulunmuş, sorular sormuş, tartışmaların özünü ve ruhunu kavramış ve onları parlak tasvirlerle dile getirmiştir. Ansiklopedik bir bilgi, ince bir üslup, nükteli ve inceliklerle dolu bir anlatımla kaleme aldığı eserleri, çağının ve içinde bulunduğu felsefe meclisinin bir aynası

⁸⁸ Tevhîdî , *Mukabesat* , s. 154.

⁸⁹ Tevhîdî , *a. e.* , s. 262.

⁹⁰ Hanifi Özcan , *a. g. m* , s. 485 ; Naci Tikriti , *el-Felsefeti’l - Ahlakiyyeti’l - Eflatuniyye* , (Beyrut 1982) , s. 264 ; Macit Gökberk , *Felsefenin Evrimi* , (İstanbul 1979) , s. 27.

durumundadır. Bu bakımdan Tevhîdî'yi İslâm'da ilk felsefe tarihçisi, eserlerini de doxograf türü felsefe tarihi olarak nitelendirmek belki de yanlış olmayacaktır.⁹²

Ebu Hayyan'ın tanınan başlıca eserleri *el-Mukabesât* ve *el-İmtâ* ve *'l-Muânese*'dir. Ayrıca adları bilinen ve henüz ortaya çıkmamış eserleri de vardır. Tevhîdî'nin ve hocası Ebu Süleyman'ın felsefî düşünceleri genellikle adını andığımız iki eserde toplanmıştır. Bundan başka onun İbn Miskeveyh ile birlikte yazdıkları *el-Hevâmil* ve *'ş-Şevâmil* adlı eser, iki düşünür arasında cereyan eden tartışmaları içerisine almaktadır.

Sicistânî'nin felsefî görüşlerinin sergilendiği *el-İmtâ*, özellikle de *el-Mukabesât* 'da zamanının bütün düşüncelerini karşılaştırmakta ve gerektiğinde eleştirmektedir. Gerek burada ve gerekse *el-İmtâ* 'da âlemin başlangıcı olmaması veya yaratılmış olması, aşağı âlemin üstün âlemden ayrılması, öteki âlem, ahiretin anlam ve zorunluluğu, ruh ve bedenin ayrı oluşu, güçleri, mizaç ve tabiatları, bunların nasıl sükûnete kavuşacakları ve temizleneceği anlatılıyor. Bu ve benzeri meselelerde son söz, Ebu Süleyman'ın görüşleri ile bağlanıyor.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Tevhîdî bir filozof olarak değil de Farabi okulundan yetişmiş bir tabi olarak tanınmıştır. Genellikle İslâm filozofları gibi Allahın birliğine ve nübüvvete inanmaktadır. Kelamcıların yolunu doğru bir yol olarak kabul etmemekle tevhid ve nübüvveti izah konusunda doğal olarak onlardan ayrılmıştır. Diğer yandan nazari felsefeyi de kafi görmüyor, felsefeyi pratiği ile birlikte bir bütün görüyor. Bunun için felsefeyi “*hakkı bilmek ile , hak ile amel etmeyi birleştirmektir.*” diye tarif ediyor. Metodunda felsefeyi takip etmekle birlikte, ilham ve vahyi kabul ediyor. Bilgi konusunda duygulara asla itimad etmeyip akli esas aldığı için, ras-

⁹¹ Mahmut Kaya , “ *Ebu Hayyan et-Tevhîdî* ” , TDVİA , c. 10 , s. 196.

⁹² Hanifi Özcan , a. g. m , s. 487.

yonalist bir felsefeci oluyor. Allaha ulaşmak için de akli bir merdiven olarak görüyor.⁹³

Ebu Hayyan'ın felsefeden sonra ençok ilgilendiği alan tasavvuf olmuştur. Nitekim olgunluk dönemine ait olan *el-İşârâtü'l-İlâhiyye* bu babda yazılmış bir eserdir. Kaynaklar, onun hayatı boyunca mu-tasavvıf dostlar edinip bir sûfi kıyafetiyle dolaştığını naklederler.⁹⁴ Gerek bu şekildeki hayat tarzından ve gerekse yukarıda değindimiz fikirlerinden samimi ve dindar bir kişi olduğu anlaşılmasına rağmen İslâm felsefesi tarihinde en ağır dînî ithamlara maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Nitekim bazı kaynaklarda, İbnü'r-Ravendi ve Ebu'l-Ala el-Maarri gibi İslâm toplumunda ortaya çıkan zındıklar arasında gösterilmîşti.⁹⁵

Gerçek mahiyeti yukarıda arzettiğimiz gibi olan Tevhîdî'nin böyle anılmasının, herhalde çoğu zaman, insanlar tarafından gözlem-lenen uyumsuz ve tutarsız olan davranışlarının çok büyük bir etkisi olmuş olsa gerektir. Ömrünün büyük çoğunluğunu Bağdat'ta geçiren Tevhîdî h.352 yılında, anılan isnad ile Bağdat'tan sürüldü. Bağdat'a tekrar döneceği 370 yılına kadar geçen uzun sürenin çoğunu Rey'de vezir Ebu'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in ve ondan sonraki vezir Sâhib ibn-i Abbad'ın yanında katiplik yaparak geçirdi. Çeşitli sebeplerden dolayı bu işine son verilince 370 yılında Bağdat'a döndü ve kendisine ya-pılan haksızlıkları dile getirmek amacıyla *Ahlâku'l-Vezîreyn*'de Ebu'l-Fazl ile İbn Abbad'ı ağır bir dille hicvetti.⁹⁶

2- Ebu'l-Feth el- Nûşecânî:

Zamanının çağdaş felsefecileri arasında gösterilen Nûşecânî, Sicistânî'nin evindeki toplantıların devamlı katılımcılarından biriydi.⁹⁷ Çok pessimist bir insan olarak bilinen bu kişi ahlaksız insanları

⁹³ Hilmî Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 181.

⁹⁴ Mahmut Kaya, *a. g. m.*, s. 197.

⁹⁵ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz ; Hanifi Özcan, *a. g. m.*, s.488.

⁹⁶ Mahmut Kaya, *a. g. m.*, s. 198.

görmekle insanlıktan nefret etmiştir. Nitekim “ âlem’e aldatıcı bir yıldız, süslenmiş bir put, dost libasına bürünmüş düşman ” nazarıyla bakardı. Bu noktada Batı da pessimist bilinen Voltaire’ın, Alman mütefekkeri Hartman’ın selefi oluyordu. Diğer taraftan “ insan âlemin özüdür. İnsanı bilen âlemin yekûnunu bilir.” demekle Farabi ile uyuyuyordu.⁹⁸

Felsefî ağırlıklı sohbetlerden hoşlandığını anladığımız Nûşecânî ile ilgili olarak *Mukabesât*’da geçen bir parçada o, ilk sebebin hareketlerinin gayesizliği konusunu anlatırken ; ilk sebebin hareketlerinin bir gayesi yoksa, onların nasıl bilgece ortaya konan şeyler olduğunu dile getirir. Ona göre, bizim bazı hareketlerimiz bir maksat ve niyet taşımadıkları halde şaşılacak derece de bir düzen ve ahenk içerisinde görünürken maksatlı ve düşünceli olarak yapılan bazı davranışlarımız ise çoğu zaman düzensiz ve kusurlu olarak bize geri dönmektedir. Şimdi Nûşecânî’ye göre birincisi , ilk sebebin hareketinin usûlünü, daha bir yücelik içinde ve daimi bir hareket tarzı olarak gösterirken ikincisi , bizim kabiliyetsizliğimiz ve yetersizliğimizden dolayı öyle olmaktadır. Tevhîdî bunun neden böyle olduğunu sorduğunda Nûşecânî, ilk sonuçların Tanrının bizdeki özünden kaynaklandığını ancak ikincilerinin bizim cevherimizden ve kirli yapımızdan meydana geldiğini ifade eder.⁹⁹

3- Ebu Muhammed el-Arûdî (öl. 342 / 953) ¹⁰⁰ :

Ebu Hayyan bu kişiden bahsederken onun büyük şairlerden birisi olup, devrin edebiyatçıları arasında büyük bir ilim olarak kabul edilen aruz sanatında şöhret kazanmış bir şahsiyet olarak bilin-

⁹⁷ Tevhîdî , *el-İmtâ* , c. II , s. 14.

⁹⁸ İsmail Hakkı İzmirli , *Mukayese* (Ankara 1952) , s. 17.

⁹⁹ Tevhîdî , *el-Mukabesât* , s. 102.

¹⁰⁰ Brockelmann , *GAL* , c. II , s. 698.

diğini ifade eder.¹⁰¹ Önceleri Yahya b. Adî'nin derslerine devam eden Arûdî bir zaman sonra Sicistânî'nin evindeki sohbet halkasına katılmıştır. *el-Mukabesât* 'ta geçen bir parçada, “ âlemde hareket ve sükûn (hareketsizlik) dan hangisinin daha önce varolduğu ” sorusu üzerine Arûdî şunları söylemektedir : “ Bu öncelik duyu açısından bakıldığında hareket'e, akıl yönünden ele alındığında ise sükûn'a aittir. Herbir duyu, hareket vasıtasıyla kendini belli ettiği zaman, akıl , durağanlığı, kararlılığı ve kesinliği ile duyunun kuvvet, tesir, düzen ve formu ile ilişki içerisinde bulunur. Aklın sükûn'u (hareket-sizliği) bir çeşit hareket sayılırken , duyunun hareketi sükûn çeşidindendir. Çünkü duyunun hareketi yok olmaya (izmihlâle) doğru olduğu halde, aklın sükûn'u ise mükemmele ve sonuç elde etmeye doğrudur. ”¹⁰²

Bundan başka onu bir yerde, astronomi ilminin pek faydalı olmadığına dair olan,¹⁰³ diğer bir yerde ise rüya ile ilgili düşünceleri serdedilirken görüyoruz. “ Çok az rüya gördüğünü söyleyen birisine Arûdî, bunun iki sebepten kaynaklandığını ileri sürmektedir. Birincisi ; nefs'in cehaletten dolayı saflaşmamış olması ve onun gabavet (anlayışsızlık, bönülük) ile örtülü olmasındandır. İkincisi bunun zıddı olup, nefs'in ilmî terbiye görmüş olması ve marifet mertebelerinde yükselmiş olmasından dolayı o kişinin rüya görmesi onun yakaza (uyanıklık) haline benzediğindendir.¹⁰⁴

4- Ebu Muhammed el-Endülûsî (öl. 375 / 985)¹⁰⁵:

Dil bilgisi uzmanı olup Endülüs'den Bağdat'a gelen bu kişi, burada büyük gramerci Ebu Said el-Sirâfî¹⁰⁶ ile birlikte “ *Kitâbü -*

¹⁰¹ Tevhîdî, *el-İmtâ* , c. I , s. 186 ; Yakut el- Hamevî , *Mû'cemü'l -Üdebâ*, c. IV , s. 234.

¹⁰² *el-Mukabesât*, s. 108.

¹⁰³ *a. g. e.* , s. 78.

¹⁰⁴ *a.g.e.* , s. 154.

¹⁰⁵ Brockelmann , *Suppl.* , c. II , s. 303.

¹⁰⁶ Bkz. d. n. 22.

Sibeveyh 'ı hazırladılar. Tevhîdî onun dilbilgisi yanında felsefede de önemli bir birikime sahip olduğunu söyler.¹⁰⁷ Toplantılara daha ziyade etimolojik yönden katkılarda bulunan Ebu Muhammed ile alakalı olarak Tevhîdî'nin naklettiği bir iki bilgidен başkasına sahip bulunmamaktayız.

5- Ebu Bekr el-Kumîsî :

Önceleri Yahya b. Adî'nin derslerinden istifade etmiş, daha sonraları Endülûsi gibi Sicistânî'nin meclisine devam etmiştir.¹⁰⁸ Tevhîdî Kumîsî'nin çok geniş felsefî bilgiye sahip , kitapları çok seven bir insan olup ayrıca filozof olmasına rağmen şair, astronom ve edip olduğunu, çok okuyan birisi olmakla beraber felsefede eskilere tabi olmaktan başka birşey yapmadığını, muhakkikler arasında bir mukallid mertebesinde bulunduğunu nakleder.¹⁰⁹ Bununla beraber Yakut el- Hamevî'nin Kumîsî'yî eski ilimler ('ulûm el-evâil)¹¹⁰ üzerine çok büyük bir potansiyele sahip bir insan olarak göstermesi,¹¹¹ h.4. asrın ilim adamlarının, eski ilimlere insanlığın ortak malı olarak bakan hümanistik bakış açısını da çok güzel yansıtmaktadır.

6- Gulam Zuhâl :

İbn Nedim, Satürn gezegeninin kölesi anlamına gelen bu lakabın sahibinin asıl adının Ebu'l- Kasım Abdullah b. el-Hasan olduğunu söyleyerek , onun, lakabıyla müsemma çok iyi bir gökbilimci olduğunu ifade eder. Sicistânî'nin toplantılarında önemli bir yer işgal

¹⁰⁷ Tevhîdî , *el-İmtâ* , c. III , s. 127.

¹⁰⁸ Sahban Khalifat , *a. g. e.* , s. 56.

¹⁰⁹ *el-İmtâ* , c. I , s. 34.

¹¹⁰ Dördüncü / Onuncu yüzyılda , İslâm alimleri ilimleri , **ulûmu'l-arabiye** ve **ulûmu'l-evâil** veya **ulûmu gayri arabiye** şeklinde taksim ediyorlardı. Birinci kısmı **isan** , **fıkıh** , **kelam** , **tarih** ve **edeb ilimleri** , ikincisini **felsefe** , **tabiiye** ve **tıp** teşkil ediyordu. Bkz ; T.J. de Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi* , çev.Yaşar Kutluay, (1960 Ankara) , s. 25.

¹¹¹ Yakut el- Hamevî , *Mû'cemü'l - Üdebâ* , c. 5 , s. 90.

eden astronomi dalında Gulam Zuhal'in bilgisinden istifade edilen bir insan olduğunu söyler.¹¹² Bu kişilerin dışında Ebu Hayyan et-Tevhîdî, bir yerde¹¹³ Hasan b. Mikdat adında birinin “*Îlâhi kanunlar*” üzerine söylediği sözlerinden bahseder ki , biz bu kişinin toplantıların müdavimlerinden olmayıp misafir olarak katılan alimlerden birisi olduğunu zannediyoruz. Bundan başka tıp ilmîninde bilinen bir alim olup bunun yanında Mantıkta da temayüz eden Muhammed b. Abdun el-Cebelî de, Sicistânî'nin talebeleri arasında gösterilir.¹¹⁴

Ayrıca burada son olarak kaynaklarda kendisiyle alakalı herhangi bir bilgiye rastlamadığımız ancak toplantılarda çok soru soran ve bu suretle çeşitli müzakerelerin açılmasına vesile olan Ebu'l-Abbas el-Buharî¹¹⁵ adını zikretmemiz yerinde olacaktır. Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin felsefe halkasındaki arkadaşlarını böylece tanıdıktan sonra şu önemli noktaya bir kez daha temas ederek bu bölümü bitirmek istiyoruz.

“İslâm rönesansı” olarak nitelenen H. dördüncü yüzyıl hakkındaki araştırmalar arttıkça , bu dönemin önemli bir siması olan Sicistânî'nin ve onun münevver dostlarının İslâm düşüncesi tarihindeki yeri de daha bir açıklığa kavuşmuş olacaktır. Tam bir filozof olarak kabul edilmese ve muhtemelen bu ünvanı almaktan kaçınmış olsa bile , ünlü Dinler ve Mezhepler tarihçisi Şehristânî tarafından “modern İslâm filozoflarından biri”¹¹⁶ olarak tanımlanan Sicistânî'nin ilgi alanı “her kim hikmeti araştırır ve onun peşinden giderse o kimse büyük bir hayrı elde etmiş , çok geniş bir mülke sahip olmuş ve üstün bir başarıya ulaşmıştır”¹¹⁷ anlayışı çerçevesinde daima hikmet'i aramak olmuştur. Ancak Sicistânî ölümünden sonra ilmî ve

¹¹² İbn Nedim , *a. g. e* , s. 284.

¹¹³ Tevhîdî , *el-Mukabesât* , s. 51.

¹¹⁴ Said el-Endülûsî , *a. g. e* , s. 191.

¹¹⁵ *el-Mukabesât* , s. 194 ; *el-İmtâ* , c. I , s. 107.

¹¹⁶ Şehristani , *el-Milel ve'n-Nihal* , (Beyrut 1975) , c. II , s. 15.

¹¹⁷ *el-Mukabesât* , s. 213.

felsefî çevrelerin anlaşılması güç ihmaliyle büyük ölçüde gizli kalmıştır. Bunun pek çok sebebi olabilirse de kanaatimizce bunların belli başlıları olarak şunlar gösterilebilir :

1. Sicistânî'nin ölümünün ardından bir felsefî otorite olarak İbn Sina'nın ortaya çıkmış olması.

2. Sistem sahibi bir filozoftan ziyade sıradan bir felsefe tarihçisi olarak mütalaa edilmiş olması.

3. Nihayet, filozof'un himaye gördüğü ve çalışmalarının çoğunu bu himaye altında yürüttüğü Büveyhi hanedanlarından Adud ed-Devle'nin ölümü ve bu hanedanlığın da Sicistânî'nin vefatından bir müddet sonra yıkılmış olması. Bunlara bir dördüncüsü olarak **Netton**'un şu tespitini de ekleyerek bu bölüme son vermek istiyoruz:

“İbn Sina ve İbn Rüşd üzerine yapılan çalışmaların dışında Sicistânî'nin düşüncelerini tercüme suretiyle aktaracak bir latin çevirmen bulunmadığından skolastik orta çağda Batı, bu noktadaki bilgisizliğinde devam etmiş ve onun yerine başka Arap ve İran müellifleri üzerinde durmuştur.”¹¹⁸

¹¹⁸ Ian Richard Netton , *Al-Farabi And His School* , (London 1992) , s. 64.

İKİNCİ BÖLÜM

SİCİSTÂNÎ'NİN FELSEFESİ

1) SİCİSTÂNÎ'YE GÖRE FELSEFE'NİN KAYNAĞI

Felsefe'nin kaynağı konusu hemen her dönemde filozofların merakını celbetmiştir. Felsefeyi tamamıyla Yunanlıların malı sayan anlayışa karşı çıkıp onu ya doğrudan veya dolaylı yollar ile Hint, Fars, Irak ve Mısır'ın kadim halklarına bağlayanların sayısı az değildir.¹¹⁹ Biz de bu ikinci bölüme, İslâm'da ilk felsefe tarihçisi ünvanına layık görülen filozofumuzun bu konudaki düşünceleri ile başlamak istedik.

Hem Doğulu hem de Batılı kaynaklarca “ felsefe ” kelimesini ilk defa kullandığı ittifak ile kabul edilen¹²⁰ Grek düşünürü Pisagor, Sicistânî'ye göre II. Dara zamanında yaşamıştır. Onun verdiği bilgiye göre, Yunanlılar, Fars ülkelerini fethedince Cizre ve Şam bölgesinden astronomi, hendese, sayı, müzik, hıyel (mekanik düzen) ve tıp ile ilgili kitapları ele geçirmişlerdir. Bu kitapları okuyan Pisagor, Allah'ın ilk yarattığı sayılar ve bunlar arasındaki birlik ve uyum fikrine vardı. O, bilgeliğin Allah'a özgü olduğunu söylüyordu. Bilgelik sevgisi Allah sevgisine bağlıdır. Ebu Süleyman'a göre Pisagor her ne kadar felsefeyi “ hikmet sevgisi ” olarak görmüşse de o, felsefeyi “ her zaman aynı durum üzere olan eşyanın hakikatlerini bilmek ” şeklinde tanımlamıştır. Bilgelik çok yüce bir şey olduğundan biz bilge olamayız , ancak bilgeliği sevebiliriz. Çünkü , bilgelik

¹¹⁹, Kranz Walzer, *Antik Felsefe* , çev. S. Baydur (İstanbul 1984) , s. 33.

¹²⁰ İbn Nedim , *a. g. e* , s. 242.

sevgisi Allah sevgisidir.¹²¹ İşte, Sicistânî'nin bu naklini destekleyen İhvân-ı Safa da, Pisagor'un felsefeyle ilişkisini anlatırken, onun felsefeyi, başını ilim sevgisi, ortasını insanın kendi gücü oranında varlıkların mahiyetini bilmesi ve sonu da bilgiye uygun şekilde konuşup yaşaması olarak gördüğünü ifade ederler.¹²²

Klasik İslâm kaynaklarına göre, hemen hemen bütün Sokrat öncesi filozofların tek Tanrı inancına sahip oldukları söylenebilir. Pisagor'a ise ilahi vahy'e mazhar olmuş biri gözüyle bakılmaktadır. Çünkü onun , peygamberlik kaynağından istifade ettiği düşünülmüştür. Nitekim bu görüş Sicistânî ile beraber Amiri ve İhvân-Safa tarafından da savunulmuştur.¹²³

Görüldüğü gibi Pisagor'un adeta bir nübüvvet öğretisi rengini taşıyan yukarıdaki fikirleri çokları gibi Sicistânî'nin de felsefenin doğu kaynaklı olduğu düşüncesini desteklemiştir. Diğer taraftan düşünce tarihinin Yunanlılarla başlatılmasının tarihsel olarak yanlış olması meselesi bir yana, Alfred Weber'e göre Yunan felsefesinin mutlak ve tam anlamıyla özgünlüğünden söz etmek bile hayli güçtür. Doğunun bu felsefe üzerinde mutlak tesiri vardır.¹²⁴ Nitekim filozofumuz Sicistânî'nin verdiği bilgilere bakılırsa, Yunanlılar Thales'ten önce burhan ilimleri bakımından cahiliyye Arapları gibi hiçbir şey bilmiyorlardı. Yunanlılar , lügat , şiir , hitabet ve vecizelerden haberdar idiler ancak felsefeden haberleri yoktu. Sonraları hesap , geometri ve alan ölçümünü Mısırlılardan öğrendiler. Bu anlamda şiir felsefeden öncedir. Ve ilk örnek de Thales'ten önce yaşamış olan Homeros'tur. Sicistânî'ye göre Yunan'da felsefe, şiirden seksen yıl sonra görüldü ve onlarda ilk filozof , Hz. Musa'nın vefatından 951 sene sonra ortaya çıkmıştır. Sicistânî, Thales'i Babil hükümdarı

¹²¹ Sicistânî , a. g. e , s. 5-11.

¹²² H. Bekir Karlığa , *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar* (İstanbul 1979) , s. 77.

¹²³ a.g. e. , s. 117.

Buhtunnasr'dan 123 yıl önce yaşamış bir filozof olarak gösterirken bu görüşünden pek emin olmasa gerek, bir başka yerde felsefenin ilk defa Buhtunnasr zamanında ortaya çıktığını ve felsefeye ilk başlayan kişi olarak Thales'in bu hükümdardan 28 yıl önce öldüğünü söyler.¹²⁵

Her ne kadar hikmet manasını taşıyan felsefe'nin yayılması hikmet'in beş sütunu kabul edilen Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozofları vasıtasıyla sağlandığı kabul edilmiş olsa bile, Sicistânî yukarıda öne sürdüğü tarihsel olayların desteğiyle, müslüman felsefe tarihçilerinin çoğunun yaptığı gibi “*hikmet nuru*” nun nübüvvet kaynaklı olduğunu sık sık vurgular.¹²⁶ Bu sebeple, ilahi kaynaklı olduğu kabul edilen “**hikmet**”, üzerinde durduğu meseleler ile de nübüvvetin öğretileri ile aynı temel kaynaktan fişkırmaktadır.

II) DİN - FELSEFE İLİŞKİSİ

İslâm düşünce tarihinde büyük kültürel ve felsefi birikimlerin oluşmasına yol açan Din - Felsefe ilişkisi çoğunlukla iki farklı alan şeklinde anlaşılmaktadır. Acaba bu düşüncenin arkaplanında özne olarak insanın bütün kültür faaliyetinde birbirinden tamamen bağımsız iki özel alan tasavvuru mu bulunmaktadır ? Yoksa bunlar tek bir hakikatın kolları mıdır ? Filozofumuz Ebu Süleyman es-Sicistânî bu konuda neler düşünmektedir ? İşte bu başlık altında üzerinde duracağımız esas nokta budur.

Din ve Felsefe'yi uzlaştıracı bir kavramsal çerçevede ele alan Sicistânî'nin düşüncesinin temelini şu düşüncenin oluşturduğunu görüyoruz. Ona göre hakikatın engin bilgisi yalnızca tek bir düşünce

¹²⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul 1938), s. 21.

¹²⁵ Sicistânî, *a. g. e.*, s. 7.

¹²⁶ *a. g. e.*, s. 24.; krş, Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev. F. Tatlılıoğlu (İstanbul 1988), s. 254 vd.

yöntemi ile ifade edilemez. Her bir düşünce ve görüşte -bunlar birbirleriyle farklılık gösterse bile - hakikat'ten az veya çok unsurlar bulunur. Şu halde bir sistemin bir başka sisteme karşı kendisini kapalı tutması ve ona, karşı bir tutuma girmesi , gerçekliğin kavranmasını engelleyen önemli bir etken , tutarlı ve doğru olmayan bir yoldur. ¹²⁷ Yöntem olarak meseleye bu açıdan bakıldığı zaman Din ve Felsefe arasında temelde giderilemez çelişkiler aramak kendiliğinden anlamsızlaşır.

Sicistânî'nin en temel özelliklerinden birisi, bilim ve felsefenin evrensel özelliklerinden dolayı hiçbir düşünce veya dînî inancın etkilemesine maruz kalmadan, bunların hür platformlarda araştırılmasını ve tartışılmasını sağlamak ise, ¹²⁸ belki de birincisi kadar önemli olan diğer bir özelliği de din ile felsefeyi kendine has türden uzlaştırmacı bir kavramsal çerçevede ele almasıdır. Elbette bu meseleyi ilk defa ele alan Sicistânî değildir. Ondan çok önce, akli esas kıstas kabul eden ve dinin tevil ve tefsirinde akla büyük değer veren Mûtezile de kendine ait bir kavramsal çerçevede din ve felsefeyi uzlaştırmak için ciddi çabalar harcamışlardı. Yine Filozof Kindî de bu mesele üzerinde durmuştu. Hocası İbn Adî'nin üstadı Farabi ve ondan sonra gelen birçok filozof aynı mesele etrafında görüş bildirmişlerdi.

Din ve Felsefe'yi uzlaştırma açısından filozofları üç büyük kısma ayırmak mümkündür.

1. İslâm filozoflarının çoğu din ile felsefenin te'lif edilmesi fikrinde idiler. Bunlar dış görünüş olarak felsefî düşüncelerine uygun düşmeyen dînî bir metin gördükleri zaman derhal onu akli ölçüler içerisinde te'vil eder ve bu yolla ortaya çıkan mananın, metnin zâhirî anlamına uygun olup olmadığına dikkat etmezlerdi.

¹²⁷ M. Yusuf Musa , *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe fî Re'yi İbn Rüşd ve Felâsifeti'l - Asr el - Vâsıt* , 3. Bsk. , (Mısır 1968) , s. 64.

2. Başta Gazalî olmak üzere birçok mütefekkir, dinin getirdiği hak , ona zıt olarak felsefenin getirdiği batıldır, diyor ve bütün felsefî fikir ve kanaatları dînî ölçülere vurarak kabul veya reddediyorlardı. Bu usule göre felsefe, aklî ve tecrübî ilimler kayıtsız şartsız olarak dinin kontrolüne giriyor, dînî esaslara boyun eğiyor kısaca bağımsız ve serbest olamıyorlardı.

3. Filozofumuz Sicistânî'nin bu konudaki görüşü ise şu idi : Felsefî nazariyeler doğrudur. Bu ikisini bağdaştırmak ise saçmadır, aptalca bir iştir. Bunlardan herbirinin kendine has bir nüfuz ve tesir sahasının bulunması zorunludur. Şu halde din kendi ihtisası sahasına , felsefe de kendi alanına giren konularda kabul edilmelidir.¹²⁹

Grek felsefesi ile İslâm dininin birbirine katıldığı zaman mükemmelliğin yakalanacağını savunan İhvânü's-Safâ'nın risalelerini okuyan Sicistânî onların bu düşüncelerini eleştirir ve boş bir uğraş içine girmiş olduklarını dile getirir. Ona göre, İhvânü's-Safâ çok yorulmuş ama birşey elde edememişlerdir. Çünkü olmayan ve olmayacak, güç yetirilemeyecek şeyi yapabileceklerini zannetmişler. Bu, çok açık bir yanıltır. Çünkü din Allah'tan vahiy yoluyla kendisi ve yarattıkları arasındaki bir elçi vasıtası ile gelmiştir. Ve bu hakikat ayetlerin şهادetiyle, mûcizelerin meydana gelmesi ile kendini apaçık göstermiştir. Bu noktada dini “niçin” ve “nasıl” ile irdelemeye kalkışmadan onu getiren peygambere teslim olmak en akıllıca yoldur.

Yine İhvânü's-Safâ'nın yanlış olarak düşündükleri gibi, din'de feleklerin hareketinin, gezegenlerin durumlarının, astronomik olayların doğrudan yeri olmadığı gibi, unsurların varlığı, şekli ve onların bedenler, madenler ve iklimler üzerindeki etkilerinin ve bunlara bağlı olarak hararetin, rutubetin, yaşlık ve kuruluğun da yeri yoktur.

¹²⁸ Ian Richard Netton, a.g.e., s. 60.

¹²⁹ Süleyman Uludağ , *Felsefe - Din İlişkileri* , İbn Rüşd , (İstanbul 1985) , s. 27, 28.

İhvan hakikatte olmayan, gerçekleşmesi asla mümkün düşünülmemeyen bir şeyi yaptıklarını sanıyorlar. Onlar bu Risalelerle dini felsefenin içine kattıklarını, felsefeyi de dine eklediklerini düşündüler. Sicistânî'ye göre bunun düşünülmesi bile büyük bir yanıltır. Çünkü din, Allah tarafından indirilmiş olan vahiyden çıkan (*min vahyi'n-nâzil*) sağlam temellere dayanırken felsefe, kaynağı insan olan ve onun değişmeye, reddedilmeye yatkın göreceli düşüncelerinden (*min re'yi'z-zâil*) meydana gelmektedir. Sicistânî'ye göre eğer bu ikisi arasında birleşme mümkün olsaydı, Allah bize bunu bildirirdi, böylece dinin sahibi de dinini felsefe ile tamamlardı. Ancak öyle yapmadı. Peygamber de kendisinden sonra hiç kimseyi böyle bir işe vekil kılmadı.¹³⁰

Felsefe vasıtasıyla hakikatın bilgisini elde etmek isteyen bir insan, bu amacına ancak üstün bir çaba ve gayret sonucunda ulaşabilir. Ama vahy böyle değildir. O her tarafa yayılan bir nura ve etkileyici ve acze düşürücü bir beyana sahiptir. Öncelikle bu sebeple Peygamberler filozoflardan derece bakımından üstündür. Çünkü Peygamber Allah tarafından gönderilen kişi olup, filozof ise bu Nebi'nin kendisine gönderildiği kişidir. Şayet akıl ile yetinilebilseydi vahy'in hiçbir faydası ve getireceği bir zenginliği olmazdı. Ancak insanların akıldan nasipleri farklı farklıdır. Eğer aklımız sebebiyle vahyin dışında olsaydık durumumuz içinden çıkılmaz bir hal alırdı. Hatta bu sebeple bazı kimseler için gerçek ebediyyen kapalı olarak kalırdı.¹³¹

Görüldüğü gibi Sicistânî'ye göre din ve felsefenin kaynakları farklıdır.¹³² Birinin diğerinin yerine geçmesi kabil olmadığı için

¹³⁰ *el-İmtâ*, c. II, s. 18; Krş, Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 8.Bsk, (Kahire 1981), s. 131.

¹³¹ *Tevhîdî*, *el-İmtâ*, c. II, s. 6-10; krş, Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e*, s. 130.

¹³² Bu konuda İ. Hakkı İzmirli, küçük bir el kitapçığında Sicistânî'nin bu görüşünün yankılarının sonraları Batı'da da görüldüğünü ifade ederek, Auguste Comte'un Pozitivizm sistemini yazdığı sıralarda din ile mabâdet'tabiâ'nın (metafizik) ayrı ayrı

İhvânu's-Safa'nın zannettiği gibi onların birbirine meczedilmeleri de asla mümkün değildir. Dini felsefe ile tamamlamaya çalışmak dini tanım gereği eksik kabul etme sonucunu doğurur. Din ve felsefe her biri yapısında ve amacında biri diğerine göre farklılık gösterir. Dinin amacı insanı erdemli ve üstün kılmak , hikmet veya felsefenin amacı ise, gerçekliğin bilgisi ile aklı olgunlaştırmaktır. Bu ikisi, insanı tevhid hakikatına ulaştıran iki yoldur. Din insanın Tanrıya yakınlaşmasına vesile olurken felsefe de Tanrı'nın yeryüzünde yayılmış olan kudret mucizelerini düşünmek sûretiyle dindarlığın kuvvetlenmesini sağlar. Bunun yanında felsefenin kendisiyle yapıldığı **akıl** insana Tanrı tarafından verilmiştir ve ancak gücü dahilindeki şeyleri kavrayabilir. Yine akıl nimetinin herkese eşit bir şekilde verilmemiş olmasından ötürü, bu noktada bir kısım insanların hakikatten mahrum olmamaları için vahyin devreye girmesi zorunludur.

Felsefe bir gerçeklik olup herhangi bir konuda din gibi mütâlaa edilmemesi gerektiği gibi , din de bir hakikat olup herhangi bir hususta felsefe gibi düşünülemez. Allah tarafından gönderilen Peygamberin bilgisi vahy'e dayanır ve kendisine yeterken, filozofun bilgisi kendi çaba ve araştırmalarının sonucu olup ancak çalışmakla elde edilebilir. Peygamber *“ben emrolundum , öğretildim , kendimden bir şey söyleyemem. Ben aklın nuru ile doğru yola ulaştırıldım”* derken , filozof ise *“gördüm , baktım , zannedirim , araştırıyorum , varlıkların yaratıcısı olan Zat'ın nuru benimle beraber olup ben onun ışığında yürürüm”* der. Kısacası birisine vahy diğerine ise Tanrı'nın nuru ile aydınlanmış olan akıl yol gösterir. Yine Peygamberden ayetler, onlardan çıkarılan teviller ve sünnetin yerleştirilmesi-

sahaları olduğunu Fransız mütefekkeri Claude Bernard'ın sözü ile teyid ediyor. Bkz., İ.H. İzmirli , *Mukayese* , (Ankara 1952) , s. 17.

ne dair şeyler işitilirken filozoftan madde, sûret, tabiat, unsurlar, cevher ve araz v.s. gibi şeyler duyulur.¹³³

Din ile felsefe'nin her ikisinin de bir doğruluğu olmasına rağmen aralarında doğrudan bir ilişki görmeyen Sicistânî, her kim felsefe yapmak istiyorsa bakışını dinin dışında tutması gerektiğini ve yine her kim din üzerinde çalışma yapmak istiyorsa kendi irade ve isteğiyle felsefenin alanı dışına çıkması gerektiğini ileri sürer. Ona göre bu durum farklı iki halet ile farklı iki mekanda bulunmak gibidir. Bu anlaşılması güç bir durum değildir. İnsan din ile ve o dinin sahibinin gönderdiği Zat'ın açıklamalarıyla Allah'a yakın olurken, felsefe'nin akıl dürbünü ile de bu âleme bakıldığında her tarafı hikmetler ile süslü kainattaki kudretin sayfalarını okur. Biri diğerini çürütmez ve yıkmaz. Felsefenin hükümleriyle nübüvvetin ayetlerinin güzelliği çatışmazlar.¹³⁴

Sicistânî yukarıda görüldüğü gibi aklın ve felsefenin dine karıştırılmasına taraftar olmamakla beraber Kelam ilmini İbn Rüşd gibi horgörücü kavramlarla tanımlamaz. Ancak onlarla filozoflar arasında yöntem olarak önemli bir farklılık vardır. **Felsefe** akla sadece bir araç olarak başvuran ve herşeyi araştırıp gerçeği bulmaya çabalarken **Kelam** ise akli muarızları susturacak bir silah olarak düşünüp muğalataya dayanan cedel ve münakaşayı benimserler. Bu ise zihinlerin karışmasına, ruh sükûnunun kaybedilmesine ve dinin fayda yerine zarar görmesine neden olur.¹³⁵

III) SİCİSTÂNÎ'NİN MANTIĞA BAKIŞI

Sicistânî'nin Grek felsefe ve mantığına dair bilgisi çok geniştir. Kendisine “el-Mantikî” lakabı takılan Sicistânî'nin Aristo mantığı

¹³³ el-İmtâ, c. II., s.18.

¹³⁴ el-İmtâ, c. II , s. 19 ; J.L.K , *Philosophy* , s. 247.

¹³⁵ Tevhîdî , *el-Mukabesât* , s. 203-204 ; el-İmtâ , c. III , 188 ; Ahmed Emin , *Duha'l-İslâm* (Mısır 1964 , 7. Bsk) , III / 19.

ile ilgili konular üzerine çok sayıda şerhler yazdığı söylenir.¹³⁶ Fakat, malesef, bu yöndeki çalışmalarının hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır.

Tevhîdî'nin, hocasının görüşleri hakkında yazdıkları istisna edildiğinde, sonraki felsefe tarihçilerinin sitayiş kabilinden kendisine yaptıkları küçük göndermeler hariç, onun düşüncesini gösteren başka bir kaynağa sahip bulunmadığımızı bir defa daha ifade etmiş olalım. Elde bulunan deliller, Farabi'nin mantık üzerine yapmış olduğu çalışmaların Sicistânî'nin halkasında önemsiz kelime oyunları ile yozlaştırıldığına dair olan sözleri desteklememektedir.¹³⁷ Bilakis bazı İslâm felsefesi araştırmacıları, Farabi ve Matta b. Yunus'un ardından Sicistânî'nin, Grek dehasının bir yaratması olup, evrensel bir muhakeme vasıtası olan Mantık ilminin farkına vardığını ve onu ustaca kullandığını ifade etmişlerdir.¹³⁸

Filozofumuzun “*Kelam fi'l-Mantık*” adlı eseri, elimizde olsaydı, bu yöndeki yanlış kanaatler sözkonusu olmazdı. Bununla beraber, az da olsa onun “mantıkçı” olarak anılmış olmasını haklı çıkaracak günümüze gelen yazıları vardır.¹³⁹ Şimdi onun bu konuda mevcut olan görüşleri üzerinde durmaya çalışalım :

Aristo mantığının İslâm dünyasına intikali ile birlikte bu mantığa karşı eleştirilerin ortaya çıkmaya başladığını ve miladi onuncu yüzyılının başlarına gelindiğinde mantığın değerliliği veya değersizliği, mantığın gramerden üstün olup olmadığı tartışmaları yapılmıştır. Mesela bu tartışmaların en önemlilerinden biri, Adud ed-Devle (öl.

¹³⁶ Tevhîdî, *el-Mukabesât*, s. 149.

¹³⁷ T. J. de Boer, *a.g.e.*, s. 94.

¹³⁸ Kremer, *Philosophy*, s. 141.

¹³⁹ Beyhâkî ve İbn Ebi Useybia'nın Yahya b. Adî'yi zamanının en büyük mantıkçısı olarak göstermelerini delil olarak ileri sürerek, *el-İmtâ*'nın naşiri Ahmed Emin'in Sicistânî'yi döneminin en büyük mantıkçısı olarak göstermesini yadırgayan Sahban Khalifat'ın (bkz. *Makalat Yahya b. Adî*, s. 60.) eksik değerlendirme yaptığını düşünüyor Aristonun eserlerine şerhler yapmanın dışında Sicistânî'nin, yukarıda bahsedilen tarz müzakerelerde hocasından daha önde olduğu söylenebilir.

981)'nin sarayında vuku bulmuştur. Orada Arap grameri ile Grek mantığı arasındaki farklar tartışılmıştır.

M. 932 yılında Hristiyan mütercimlerden Ebu Bişr Matta (870 - 940) ile büyük dil bilgini Ebu Said el-Sirâfî (893 - 979)¹⁴⁰ arasında Grek felsefe geleneğinden gelmiş olan “ *yeni ilm* ”in yararları üzerine vuku bulan bu tartışmanın¹⁴¹ büyük yankısı Sicistânî'nin çevresinde bile hala hissedilmekteydi ki, Sicistânî'nin mantık ile alakalı olarak elimizde bulunan yazılarının çoğunluğunu, mantık ile gramer arasındaki üstünlük meselesi etrafında dönüp dolaşan düşünceler oluşturmuştur. Burada öncelikle söz konusu karşılaşmanın meydana geldiği tarihe gelinceye kadar İslâm düşünce dünyasının nasıl bir durumda olduğuna kısaca bakmakta yarar vardır.

Sirâfî ile Matta arasındaki, genelde Kelam ve Felsefe'nin, özelde Mantık ve Gramer'in yararları üzerine yapılan tartışma, Grek felsefe ve Mantığının İslâm toplumunda ne derece benimsendiğini ve ona karşı duyulan antipati veya sempatiyi ortaya koyma noktasında açık bir örnek teşkil ettiği ortadadır.

¹⁴⁰ Bu kişi için bkz : d.n. 23.

¹⁴¹ Oliver Leamen , Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, (çev. Turan Koç),1992 Kayseri, s.12. ; Krş. Tevhîdî , *el-İmtâ* , c. I , s. 114 , 109 , 111 ve 112. Ayrıca burada şu bilgi yanlışlığına da değinmek istiyoruz. Mehmet Bayraktar , *İslâm Felsefesine Giriş* adlı kitabının 162. sayfasında , Büveyhi Sultanı Adud ed-Devle'nin sarayında , Gramer ve Mantık üzerine büyük bir tartışma olduğunu ve vezir İbn Sa'dan'ın bu toplantıda , Mantık ilminin üstünlüğünü savunan Ebu Süleyman es-Sicistânî'ye karşı , grameri savunması için Ebu Hayyan et-Tevhîdî'yi davet ettiğini yazması bir bilgi yanlışlığı olarak görünüyor. Çünkü , o dönem deki tarihlere geçen meşhur tartışma yukarıda değindiğimiz gibi büyük dil bilgini Sirafi ile Matta arasında geçmiştir. Sicistânî'ni mantığın üstünlüğü yönünde fikirleri vardır. Ancak böyle bir tartışmanın M. Bayraktar'ın bahsettiği gibi , böyle bir tartışmanın vuku bulmadığı ve bununla beraber Sicistânî'nin fikirlerini savunan , onu her yönden bir gölge gibi takip eden , en birinci talebesi olan Tevhîdî'ye karşı olmadığı kesindir. Az yukarıda verdiğimiz gibi, Tevhîdî , eserinin çeşitli yerinde sadece , tarihçe meşhur olan Sirafi - Matta karşılaşmasından bahsetmektedir. Hocası ile kendisi arasında böyle bir tartışma meydana gelmemiştir. Şayet olmuş olsaydı Tevhîdî'nin bunu nakletmemesi pek mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı adı geçen eserdeki Sicistânî-Tevhîdî isimlerinin Matta - Sirafi olarak değiştirilmesi gerektiğini düşünüyor ve bu durumun, A.S. Tritton 'un “ *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* ” adlı eserinden yapılan doğrudan aktarımdan kaynaklandığını zannediyoruz.

Felsefe'nin kendi kendisine yöneltmiş olduğu sorulardan birçoğunun İslâm bağlamında cevabı bulunmaktaydı. Sözgelimi , insanların dünyada nasıl bir hayat sürmeleri gerektiği, ebedi saadete ulaşabilmek için ne tür bir davranış içerisinde bulunulması lazım geldiği, insanlar arasında adaletin nasıl sağlanacağı gibi meseleler hep Kur'ân'ın kendisi tarafından açıklanmıştı. Bundan başka kudret, kader, Tanrı ve özgürlük gibi daha soyut olan bazı meselelerin kavramsal çerçevesi kelimeler ilmi tarafından ele alınmıştı.

Bunun yanında, çoktan beri devam etmekte olan iyi gelişmiş bir grammer bilimi de vardı. Felsefenin entellektüel alanda sahneye çıkışı, bu geleneksel İslâmi bilimlerin birçoğuna meydan okuduğu ve o tür bilgi konularında uzman olan kimseleri zorladığı görüldü. Filozoflarla, bunların dışında kalan müslüman entellektüel kesim arasında büyük bir hudut belirleme tartışması için ortam hazır hale gelmişti ; bu öyle bir tartışma ki, milâdi onuncu yüzyıldan başlayarak onikinci yüzyıla kadar, İslâm dünyasında kimi zaman şiddetlenip kimi zaman yavaşlayıp yatışarak devam etmiştir. ¹⁴²

Mantık - Gramer İlişkisi

Yukarıda verdiğimiz bu kısa durum değerlendirmesinden sonra bizim burada yapacağımız şey, Sirâfî ile Matta arasındaki tarihi müzakerenin taraflarının görüşlerine yer vermekten ziyade, böyle bir ortam içerisinde filozofumuzun neler düşündüğünü ortaya koymaya çalışmak ve Sirâfî'nin karşısında kendisi olması durumunda ne tür cevaplar verebileceğinin belirlenmesi şeklinde olacaktır.

Sicistânî meseleye yaklaşımını şu şekilde ortaya koyar : Ben mantıktan bir “söz aleti”ni anlıyorum ki ; doğru veya yanlış olan sözlerin, iyi veya kötü olarak ortaya konan davranış çeşitlerinin ve

akılda bi'l-kuvve var olan iyi ve kötü kavramlarının arasını onunla ayırdedebilirim.¹⁴³

Tarihî tartışma içerisinde Sirâfî, her dilin tabii bir sistem olmaktan çok geleneksel bir sistem olduğunu, buna göre Grek mantığının ise ancak Yunancaya uygun düşeceğini belirtir.¹⁴⁴ Sicistânî ise bu noktada, grameri yani Arap gramerini, bir tek Arap milletine hasreder. Ona göre, nasıl ki, “**Mana**” “**lafız**” dan üstün ise, **Mantık** da **Gramer**’den derece bakımından önce gelir. Bununla beraber, mantığın rehberliğinde muhakeme ve ciddi lisan yeterliliğine sahip bulunmak gerekir. Bu görüşüyle Sicistânî, mana ile lafzın ve gramer ile mantığın bir uyum içerisinde olması gerektiğine de işaret etmiş olmaktadır. Eğer sırf kelimelerin şekli ve kökleri ile ilgilenilirse o zaman lafzın manasından uzaklaşmak kaçınılmaz olacaktır. Mana, aklın düşüncelere şekil vermesi, lafız ise mananın kalıba dökülmesidir. Şu halde, her kim manadan uzaklaşırsa akıldan nasibi az olur. Akıldan nasibi az olanın ahmaklıktan kısmeti çok olur. Bu duruma maruz kalan birisinin bakışında ise bütün çirkin ve yanlış düşünceler gizlenir ve gerçeğin farkında olamaz.¹⁴⁵

Sicistânî’nin bu görüşlerinde Aristo’nun etkisi görülmektedir. Nitekim Aristo, kavramlar arası münasebete dayanan mantığı, lisana göre ayarlamıştır. Aristo mantığında konuşma ile düşünmenin birbirine uygun olduğu kanaati vardır. Orada dil düşünmenin elbisesinden başka birşey değildir. Çünkü düşünme, eşyanın zihindeki tesirleri neticesi hasıl olan bir olay olduğundan ve konuşma da düşünceye uygun bulunduğundan dil düşüncenin bir vasıtası olmuş oluyor.¹⁴⁶

¹⁴² Oliver Leaman, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁴³ Tevhîdî, *el-Mukabesât*, s. 92. ; krş, Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul 1986), s. 51.

¹⁴⁴ Oliver Leaman, *a.g.e.*, s. 12.

¹⁴⁵ Tevhîdî, *el-İmtâ*, c. III, s. 127.

¹⁴⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (İstanbul 1980), s.

Farabi mantığının da, düşüncenin tahlili ile birlikte mantığın gramerle olan ilişkisi üzerinde durduğunu görüyoruz. Bu noktada Sicistânî'nin Farabi'den de etkilenmiş olacağı söylenebilir. Nitekim Farabi'ye göre mantık, gramer ilmine benzer. Bu benzerlik gramerin lafızlara bağlantısı konusundadır. Gramerin dil ve lafızlarla ilişkisi, mantığın akıl ve ma'kûlatla ilişkisi gibidir. Gramer, dili ibarede düşmesi mümkün bütün hatalardan korur. Mantık ise, akli ma'kulat konusunda düşeceği hatalardan korur. Gramer dili, mantık akli meydana getiriyor. Böylece, düşüncenin doğru ve sıhhatli olmasını sağlıyor. Şu farklı gramer sadece bir dile has olduğu halde, mantık kuralları bütün dillerde ortaktır.¹⁴⁷

Sirâfî ile Matta'nın Gramer -Mantık tartışması içerisinde Sirâfî sözü, filozofların Yunancayı bile bilmedikleri ve eldeki metinlerin üçüncü elden, yani Yunancadan İbraniceye oradan Süryaniceye ve oradan sonra Arapçaya geldiklerini söz konusu eder. Matta b . Yunus ise, çevirilerin kalitesine güvendiğini söyleyerek cevap verir ve Yunancadan Arapçaya temel semantik değerler doğru dürüst aktarılacak olursa, dille ilgili her bir küçük ayrıntıyı vermenin pek önemli olmadığını ilave eder.¹⁴⁸ Yani Mantık ilmi bilindiği takdirde, doğru söz yanlışından ve doğru anlam da yanlış olanından ayırdedilebileceğinden tercüme etmenin, düşüncelerin mana ve hakikatlerini koruyabileceğine inanmaktadır. Ancak, Sirâfî belirli dillerin önemine o kadar inanmıştır ki, bu düşüncüyü kabul etmek bile istemez, ve tekrar , türetildiği dil dışında herhangi bir şeye uygulandığında mantığın hiçbir yararı olmayacağı hususunda ısrar eder.

Tartışmanın bu noktasında, yani tercümelerden kaynaklanan sıkıntının varlığı konusunda, öyle görünüyor ki, Sicistânî, Matta'ya göre daha tutarlı düşünmekte ve fikirleri Sirâfî'yi bu hususta des-

¹⁴⁷ Farabi, *a.g.e.* , s. 59. ; krş , M. Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, (İstanbul 1989) , s. 19.

tekler görünmektedir. Yunancadan İbraniceye, oradan Süryani lisanına, Süryaniceden Arapçaya yapılan çeviriler, kavramların ve aktarılan meselelerin kısmen de olsa zayıflatılması sonucunu doğurmuştur. Şayet Yunancadaki manalar, çarpıcı belâgatleri, derin anlamları ve güzellikleri ile Arapların kalplerinde oluşabilseydi, o zaman hikmet, bize daha saf haliyle ulaşacak ve herhangi bir şüpheyeye yer kalmayacaktı. Yine kadim filozofların kendi dillerindeki maksat ve niyetlerini tam olarak anlayabilmiş olsaydık o zaman bu durum, bizim için daha ikna edici ve sonuca daha kolay ulaştırıcı olacaktı.¹⁴⁹

Bundan başka Sicistânî gramerin, genelde kelime gruplarını bir düzene koyup ve halihazırda geçerli olan kurallara öncülük ettiğini kabul eder. Mantık ise bilakis manaları bir düzene koyar ve gramerde olduğu gibi daha önceki insanların koymuş oldukları kurallara bağlı olmadan, doğruluğu onaylanmış kıstasları insanların istifadesine sunar.¹⁵⁰ Başka bir deyişle, mantıksal deliller akıl kuvvetinden sağlanırken, gramer kuralları, Arapların bizzat kendilerinden (kullana geldikleri usulden) elde edilmiştir.

Yine Gramer'in kullandığı deliller yapay, mantıksal deliller rasyonel olmaktadır. Gramer, Mantığa, sadece onu süslemek için girerken Mantık ise Gramer'e onu geçerli kılmak için girer. Gerçi, mantık kurallarına uygun olmayan ifadelerle yapılan anlatım anlaşılabilir, ama eğer o ifadeler "düşünülebilir" olmazlarsa asla anlaşılamayacaktır. İşte mantık kaideleri ifadelerimizi bu düşünülebilir çerçeve içine alacaktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Mantık, akıl ile daha fazla ilişki içerisinde bulunurken, Gramer daha ziyade lafızların doğasına bağlıdır. Yani, Mantık aklın terazisi ile tartılırken

¹⁴⁸ Oliver Leaman, *a.g.e.*, s. 15.

¹⁴⁹ *el-Mukabesât*, s. 92.

¹⁵⁰ *a. g. e.*, s. 92. ; krş, M. Naci Bolay, *a. g. e.*, s. 19.

Gramer lafızların kendisiyle ölçülür. Bundan dolayı Gramerde “şaz ve nadirat” söz konusu iken, Mantıkta bunların yeri yoktur.¹⁵¹

Sicistânî her ne kadar Mantık ilmine üstünlük verse de, öte yandan ideal olanın, Arap grameri ile mantığın beraberce ele alınmaları gerektiğini kabul ediyor görünüyor. Ancak o, bunun zorluğunun da farkındadır. Nitekim başka bir yerde öğrencisi Tevhîdî, hocasının şu ifadelerine yer veriyor : “Eğer mükemmellik güç yetiremeyen bir şey olmasaydı, o zaman mantıkçı ve gramercinin aynı zamanda hem mantıkçı ve hem de gramerci olması gerekecekti . Hele hele Gramer de, Mantık ilminin kendisiyle tercüme edildiği Arap grameri olursa bunun zorluğu daha da anlaşılacaktır. Malesef bu kaçınılmaz durumlardan ötürü, tercümelerde istenmeyen şeyler olabilir ve olmaktadır.”¹⁵² diyerek Sicistânî, daha anlaşılır ve makul bir noktaya gelmektedir.

Burada dikkate değer bir husus da şudur ; Sirâfî’nin, Grek felsefesinin İslâmî entellektüel hayata girmesine karşı itirazlar yöneltirken işlediği önemli bir konu da, Yunan’ın ve Yunan toplumlarının İslâm toplumuyla karşılaştırması yapılarak yüceltilmesine karşı çıkmış olmasıdır. O, Grek kültürüne hayranlığın bir özenti olduğunu ve hiçbir milletin kendi başarılarının bütünlüğü içinde öteki milletlerden üstün olmadığını ileri sürer.¹⁵³ Sicistânî’nin böyle bir düşünceye karşı cevabı çok nettir. O, hocası Farabi’nin “Felsefe, önce Grek dilinde, sonra Süryani lisanında daha sonra Arapçada açıklığa kavuşmuştur”¹⁵⁴ şeklindeki düşüncesi ile aynı paralelde olarak “hikmet’in Greklerin başlarına, Arapların diline, Fârisîlerin kalplerine ve Çinlilerin ellerine indiğini”¹⁵⁵ savunmaktadır.

¹⁵¹ *el-Mukabesât* , s. 93.

¹⁵² *a.g.e.* , s. 96.

¹⁵³ Oliver Leaman , *a.g.e.* ,s. 13.

¹⁵⁴ Farabi , *Tahsilü’s-Saade, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*, çev. H. Atay, (Ankara 1974) , s. 38.

¹⁵⁵ *el-Mukabesât* , s. 167.

IV) SİCİSTÂNÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

A) Sicistânî Metafiziğinin Başlıca Kavramları

1. “ Cevher ve Araz ”

Sicistânî , Aristo mantığının esaslarını ve kavramlarını genelde benimsemiştir. Şimdi bu esaslardan birincisi olan Cevher ve Araz anlayışını görelim :

Filozofumuza göre, cevher, birçok anlamları taşıyan ortak bir isimdir. Öncelikle, genel anlamda cevher, bir “ öz ” e işaret eden her bir “ zat ” için söylenebilir. Örneğin hararetin cevheri, beyazlığın cevheri yani, beyazlığın zat'ı, hararetin zat'ı gibi.

Özel anlamda ise cevher, “varlığı, bir konu içinde olmayan zat ”a denilir. Bunun anlamı , varlığında, onun ile beraber bulunan herhangi bir şeye ihtiyaç göstermemesidir. Daha açık bir deyişle, “Cevher, bir konuda olmayan şeydir ” tanımındaki “konu” dan kastedilen anlam, cevherin kendi kendine kâim olan bir varlık olduğu yahut yer kaplayan herhangi bir şey basit ise (bileşik değilse), ona cevher dendiğidir.¹⁵⁶ Sicistânî bu tariftten sonra, cevher'i varlıktaki durumlarına göre kısımlarına ayırmaktadır.

1. Basit veya Bileşik olan cevherler : Bu cevherler, Ateş, Hava, Su ve Toprak gibi basit unsurlar ile bunların bileşimlerinin teşkil ettiği bileşik (mürekkeb) cevherlerdir.

2. Madde ve Sûret formundaki cevherler : Bunlar, varlığın mahiyetindeki durumuna ve birinin diğerine olan izafetine (bağıntısına) göre ele alınması gereken cevherlerdir.

¹⁵⁶ a .g. e. , s. 197 ;krş , Aristo, *Metafizik* , çev. Ahmet Arslan (İzmir 1985) , 1028 b 33-35.

3. Oluş ve Yok oluş'a (Kevn ve Fesad'a) tâbi olan ile bu esas'a tâbi olmayan cevherler : Bu taksim ise, varlığın, tesiri kabul edip etmemesine göre olmaktadır.

4. Sermedî ve Hâdis cevherler : Bu sınıflandırma ise, cevherin varlığının zaman içerisindeki var oluş müddetine (imtidad) göre olmaktadır.¹⁵⁷ Sicistânî'nin bu noktada, bir taraftan Aristocu ayırım ile¹⁵⁸, cevherin bir kısmına -ki, bunlar Ay-üstü cevherleridir-ezeliyet verirken ; diğer taraftan, bu görüş doğrultusundan saparak, cevherin bir kısmına "hâdis" nitelemesini yaptığını¹⁵⁹ ve onu yarı -İslâmi bir şekile büründürdüğünü görmekteyiz. Yani o, bir kısım cevherlerin varlığını "mümkün" kabul ederek onların Allah tarafından yaratılmaya ve yok edilmeye müsait olduğunu benimser görmektedir.

5. Mahsûs (Duyulur) ve Ma'kûl (Düşünülür) cevherler

Bu cevherler varlığın idrak edilmedeki durumuna göre bu kategoriye giren cevherlerdir.

Sicistânî cevherler ile ilgili olarak bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra aynen Aristo gibi düşünerek şunları söylemektedir : Cevher ilk ve ikinci cevher diye ikiye ayrılmaktadır. Ancak bu ayrılış mantıksal açıdandır. İkinci cevher dediğimiz şey birinci cevher olarak kabul edilen cevherlerin içerisinde bulunan cins ve türlerden ibarettir. Örneğin, fert olarak insan, insan türü içine girer ve türün cinsi de hayvandır.¹⁶⁰

Sicistânî de, Aristo gibi ilk varlığın ilk cevher olduğunu düşünmektedir. Ancak Sicistânî, bu İlk varlığı İlk cevher ile özdeş tutan Aristo gibi mi düşünüyor ? Cevher, Aristodaki gibi esas varlık olup

¹⁵⁷ *el-Mukabesât* , s. 198.

¹⁵⁸ Bkz , *Metafizik* , 1069 a 35 v.d.

¹⁵⁹ Çünkü , Aristo'da cevherlerin hiç birisi hâdis değildir. Bunun için hiç bir şeyin evveli ve sonu yoktur. Her şey ezeli ve ebedidir. Bu konuda bkz : S. H. Bolay, *a.g.e.* , s. 338.

¹⁶⁰ *el-Mukabesât* , s. 196. ; krş , S.H.Bolay , *a.g.e.* , s. 45.

varlıkların sebebi olan Tanrı kavramını mı göstermektedir ? İşte bu noktalar Sicistânî’de pek açık değildir.

Ayrıca Sicistânî, bütün cevherleri ezeli ve ebedî, hatta ruhları bile böyle kabul eden Aristo’nun¹⁶¹ adını anmaksızın, gezegenler ve felekler gibi ulvî ferdlerin durumu nasıl olacaktır ? diye sorar. “Bazıları bu “hâdis” kavramının bütün ferdî cevherleri kuşatıcı olduğunu söylerken, bir başkası, bu durumun oluş ve yok oluş’a yatkın olan ferdî cevherlere ait olduğunu söylemektedir.¹⁶² diyerek kendisi bu konuda suskun kalmayı tercih etmektedir.

Araz’a gelince : Sicistânî bu konuda fazla birşey söylememekle beraber, şunları açıkça belirtmektedir : Ona göre Araz, bir şeyin cevherine ait olmayan şeydir. O varlığa ait olup, onda doğrulanan şeydir. Var olmak için herhangi bir zorunluluğu yoktur. Cevher ile araz arasındaki bir farklılık ise şudur : Cevher fazlalık ve noksanlığı kabul etmezken, araz her ikisini de kabul edebilir.¹⁶³

2. “ Madde ve Sûret ”

Sicistânî, madde’nin kuvve halinde bir varlık olduğunu ve mahiyet itibariyle cevhere yakın olduğunu kabul eder. Bu sebeple o, varlığın meydana gelişinde zorunlu bir şart ve unsurdur. Madde’nin tahlili üzerinde pek fazla durmayan Sicistânî, cevherin, diğer bir deyişle “madde” nin, kendisiyle ortaya çıktığı şey olarak nitelediği “sûret” konusuna ağırlık verdiği görülmektedir. Ona göre sûretler şu sınıflara ayrılırlar :

1. İlahî ve aklî Sûretler : İlahî sûret , derece bakımından en önde gelen sûrettir. Bu sebeple , onu nisbeten zihne yaklaştıracı bir nitelemeden başka birşey söylenmesi mümkün değildir. Diyeceğimiz de sadece şudur : Bu sûret, vahdet ile tecelli ettiğinden ve

¹⁶¹ S. H. Bolay , *a.g.e.* , s. 339.

¹⁶² *el-Mukabesât* , s. 197.

Allah'ın **vücut** sıfatına bağlı olduğundan devamlı olup değişmezlik özelliğine sahiptir.

Aklî sûret ise **ilahî sûret**'e benzer, ancak derece bakımından onun aşağısındadır. İki sûret arasında sadece sıfat açısından bir ayırım vardır. Vahdet (birlik) yayılan, üstün gelen ve geneli kapsayıcı sûrettir. İlahî sûretler düşünülebilir ancak, özellikleriyle dile getirilmesi mümkün değildir. Aklî sûretler için ise şunlar söylenebilir : Bu sûretler, düşünen kimseyi, karar vermede rahatlığa, herhangi birşeyi yerine getirme konusunda doğruluğa, sonuca ulaşmada sağlamlığa, yanlış olanı reddetmeye ve “**nur**” olarak niteleyebileceğimiz doğru olanı elde etmeye ve başkalarına sunmaya vasıta yaparlar.

İlahî sûret ile aklî sûret arasındaki en açık fark ; ilahî sûretlerin bir takdir eseri olarak Allah tarafından insanlara verildiği, aklî sûretlerin ise, insanın kendi gayreti ile elde etmeye çabaladığı sûret olmasıdır. İlahî sûret, lütuf ile meydana gelirken, aklî sûret, güç ve üstün gelme ile ortaya çıkar. İlahî sûretler insanı “ neden ve nasıl ” zinciri ile örerken, akli sûretler onu bu zincirden kurtarırlar. İlahî sûretlerin ışıkları, şimşeklerin bir an parlayıp gitmesi gibi gelip geçici iken çaba ile elde edilen aklî sûretlerin ışığı kalıcı parlaklıklar gibidir. İlahî sûret bir insana nasip olduğunda, bir başkasının ondan istifadesi söz konusu olmadığı halde, aklî sûret'te bu sûrete mazhar olan kişi ve onun dışındakiler faydalanma açısından eşittirler.¹⁶⁴

Sicistânî burada, İlahî sûretlere, kişisel çaba ile asla ulaşamayacağını ancak akli sûretlerin üzerimizde yansımaları sağlamak istiyorsak üstün bir gayret içerisinde bulunmamız gerektiğini ifade ediyor. İlahî sûret, sanki ilahî bir koruma ve gözetme sonucu oluşurken, aklî sûretin çalışma ve gayret ile ve bunun yanında insanın dolup taşmasıyla elde edebileceği bir sonuç gibi olduğu anlaşıyor.

¹⁶³ a.g.e. , s. 171.

¹⁶⁴ Tevhîdî , *el-İmtâ* , c. III , s. 138.

2. Felekî ve Tabîî Sûretler : Felekî sûretler, arazlar vasıtasıyla bilinebilen sûretler olup, Göksel cisimler ile irtibatlı oldukları için insanı düşünceye sevkeden pekçok izler taşımaktadırlar. Bu sebepten dolayı tasvir edilmeleri pek zordur. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz : Bu sûretlerin benzerleri, kendisinde terkip bulunmayan “ basit (bileşik olmayan)” mahiyete sahip varlık ile kendisinden terkip uzak olmayan “ mürekkep (bileşik)” mahiyete sahip varlık arasında bir yerde kendilerini ortaya çıkarırlar. Felekî sûretler, bizim tanımlayabildiklerimize göre noksan sûretli, ama bunun yanında devamlı bir tecelli boyutu içerisinde bulunduklarından dolayı çok yüce bir cevher taşımaktadırlar.

Tabîî sûretler’ in ortaya çıkabilmesi, bağlantıya gireceği, maddenin kabiliyetine göre değişmektedir. Yani, madde ile aralarında, kendi eserlerini taşımaya kabiliyetli olması nisbetinde bir alaka doğmaktadır. Ancak burada bir nokta vardır. O da ; tabîî sûretlerin herhangi bir maddeye katılmalarından ziyade, o maddenin, o sûretin özelliklerini taşımaya yatkınlığının olması daha önce gelir. Bu sûretler, hikmet ve akıl zayıflığı ile güzellik ve kötülük arasında bulunurlar ve apaçıktırlar. Bütün derinlikleri ile beraber, sûretlerini giydirdikleri madde üzerinde, her bir duygu, kulak ve göz sahibine kendilerini gösterirler.¹⁶⁵

3. Nefsî ve Lafzî Sûretler : Nefsî sûretler, aklî sûretlerin tam anlamıyla bir benzerleri olup, ilim ve bunlar ile bağıntısı olan konular üzerinde kendilerini gösterirler.

Lafzî sûretler’ e gelince, bunlar kulak ile iştilirler. Kelimeler ile sesli olarak ifade edilirlerse, ona göre hüküm alırlar. Lafzî sû-

¹⁶⁵ a.g.e., c. III, s. 140.

retler ile ya anlatım işi sağlanır veya anlama işi yerine gelir. Bu sûretler, her mertebesinde sözü söyleyene aittirler.¹⁶⁶

Sicistânî, maddenin tanımı konusunda, ona ezeliyet vermenin dışında Aristo gibi düşünürken, ona giydirilen sûret söz konusu olduğunda yani madde form ilişkisine gelindiğinde Aristo'dan ayrılmaktadır. Aristo'ya göre, madde form'a muhtaçtır.¹⁶⁷ Bir varlığın meydana gelmesi esnasında madde forma karşı içinde taşımış olduğu arzu vasıtasıyla varlığı oluştururken, Sicistânî, madde ile form arasında bu tarz bir metafizik aşkın varlığını kabul etmez. Ona göre, sûretin maddeye verilmesi, herhangi bir zorunluluk içerisinde değildir. Sûretlerin yaratıcısı ve şekil vericisi Allah'tır. O, **vahdet** sıfatıyla tecelli ettiği zaman, madde özelliklerini taşımaya yatkın olduğu sûretleri almakla, varlık sahasına çıkmaktadır.

3. “ Hareket ve Sükûn ”

Tevhîdî, hocası Sicistânî'ye birgün şöyle bir soru yöneltildiğini anlatır : Madem ki, eşya için bir İlk Muharrik kabul ediliyor . Öyleyse neden onlar için bir de İlk **Sükûn** sebebi bulunmasın ? Çünkü eşya bazen **hareket** halindeyken başka bir zamanda sükûn içerisinde bulunmaktadır. O parçada Ebu Süleyman'ın bu soruyu şöyle ele aldığını görüyoruz

Ona göre, ilk hareket ettirici, hareket ve sükûn'un her ikisinde sebebidir. Çünkü bunun aksini düşünmek, **İlk Bir**'in birliğini inkar etme anlamına gelecektir. Onun, farklı iki nitelik taşıdığı düşünülemez. Ancak var olan şeylerin kendileri bir zaman harekete, bir başka zaman da sükûn'a uğrayabilirler. Sicistânî bu bakış açısıyla eşyayı şu şekilde sınıflandırıyor :

1. Tabiatı hareket olanlar.

¹⁶⁶ a. g. e . , c. III , s. 141.

¹⁶⁷ S.H.Bolay , a.g.e . , s. 346.

2. Tabiatı sükûn olanlar.

3. Tabiatı, bir zaman sükûn halinde, başka bir zaman da hareket halinde bulunmaya göre düzenlenmiş olanlar. Bu sınıfa giren varlıklar, sükun vaktinde hareket etmediği gibi, hareket zamanında da sükûna kavuşamazlar.

Sicistânî, bütün bu meselelerin yani, hareket ve sükûn'un **Gerçek Bir** vasıtasıyla olmadığını kabul etmenin, âlemde intizamsızlık ve fesad'ın birbirini takip etmesine razı olma anlamına geleceğini söyler. Ona göre **Bir** 'i bu âlemdeki sistemden hariç düşünmenin imkanı yoktur. Bir insan, derin bir düşünmeye ihtiyaç kalmadan bile, eşyanın başkalaşmasında, varlıklar üzerindeki takdir'in değişmesinde, nimetlerin bir zaman sonra yok olmasında, bedenî gücün zamanla eksilmesinde, hastalıkların ve belaların ortaya çıkması hadiselerinde **Bir**' in varlığını hissedebilecektir.¹⁶⁸

Sicistânî'nin düşüncesindeki Aristocu etkilerin yanında Yeni-Eflatuncu motiflerin daha ağır bastığı burada da görülmektedir. Ona göre, *Gerçek Bir* bu âlemin düzeninin yegane sebebi ve neticesidir. Eğer O'nun varlığı kabul edilmediği takdirde bu evrenin kaosa sürüklenmemesinin imkan ve ihtimali yoktur.

Sicistânî öncelikle, değişmeye tabi olan her varlıkta iki "içsel ilke" bulunduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi **fiil**, ikincisi **infial**'dir. Yani bu fiilin tesirini kabul etmektir. Ona göre, ulvî hareketler fiili, süflî hareketler ise bu fiilleri kabul etme neticesini verir. İşte bu temel prensiplerin bir araya gelmesiyle, olayların farklı yönleri ortaya çıkar. Hareketler bu iki âlem arasında devamlı olarak ve bir başkalaşım üzere meydana gelmektedir. Şayet süflî âlem, bir tek sûret üzere bulunan ulvî âlem gibi bir tek form üzere sabit (değişmez) bulunsaydı, o zaman iki âlem arasında bir fark bulunmaz ve diğerinin hareketiyle harekete geçen âlem, öteki âlemden asla üstün ola-

mazdı. Bununla beraber, ulvî âlem ile süflî olan âlem söz konusu olamaz, fail ile o fiili kabul eden (münfail) ; bölünmeyen basit varlıklar ile bölünebilen mürekkep varlıklar ; devamlı olan ile geçici olan ; berrak olan ile bulanık olan olan asla ortaya çıkamazdı. Şu halde varlıkların olduğu yerde değişme ve hareket de bulunmaktadır.

Sicistânî'ye göre, hareket ve sükûn, zorunlu olarak **Bir** vasıtasıyla meydana gelmektedir. Her bir madde, kendisine ait özel formu kabul edecek ve her bir şekil ise, kendisine ait olan maddeyi kuşatacak bir şekilde düzenlenmiştir. Ayrıca, kemal noktasına doğru giden madde ve form arasındaki ilişkide herhangi bir haksızlık, kötülük ile bir mücadele ve zıtlığa asla tesadüf edilemez.

Herhangi bir insanın ulvî ve süflî âlemleri, bundan başka bir surette ele alması sonucunda ya duyguları ve hayal gücü onu yanlış yola iletecek veya o kişi, kötü tabiatının eseri olarak acılar içerisinde kalacak ve belki de, yanlış salık veren, gerçeğe karşı insanı neredeyse kör eden, kulaklarını tıkayan kendinden öncekilerinin körü körüne izinden gidip duracaktır. Ancak bununla beraber, Tanrının kavranılmasını kolaylaştıracak hikmet, kudret, harikalar ve alametler ve deliller de apaçıktır. Onun için Sicistânî'ye göre, parıl parıl parlarken güneşe, yakması anında ateşe, ahenkli bir şekilde düzenlenen yıldızlara, denizlerin derinliklerine, dağların haşmetli yüksekliklerine, yeryüzünün yetiştirdiklerine, vadilerin dışarıya doğru taşmalarına ve bütün bunların meydana gelmeleri zamanındaki harikalara dikkat edilmesi gerekir.¹⁶⁸ İşte eğer hareket ve sükûn içerisinde meydana gelen bu olaylar göz önünde bulundurulursa, bütün bu şeylerin sahibi, yani onların üzerinde söz sahibi olan ve eserlerinde daha açık bir şekilde kendini ilan eden **Gerçek Bir** bilinebilecektir. Bundan

¹⁶⁸ *el-Mukabesât*, s. 247.

¹⁶⁹ *a. g. e. .*, s. 247

sonra Sicistânî, bazı hikmet sahibi filozofların, yerli yerince söyledikleri şu sözlerin ne kadar güzel olduğunu dile getirir :

“ Bu âlemde bazı sebeplerden dolayı arazlar cevherlere bağlanmış ; felekler ve gezegenler hareket ettirilmiş ; zamanlar ve mevsimler eşit parçalara bölünmüş ; geceler gündüzler ile yer değiştirilmiş ve bu temel prensipler için yeryüzü bir beşik olarak hazırlanmıştır. ”¹⁷⁰

Sicistânî’ye, sükûn’un ilk sebebi üzerine sorulan soru, onu, çok hassas olduğunu düşündüğümüz noktalara getirmiştir ve bu mesele onun tarafından çok ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Ona göre, hareket ve sükûn’un tek nihâi sebebi, âlemdeki düzenin kaynağı olan **Gerçek Bir** dir. Bu sebeple Sicistânî’nin düşüncesinde kötülük ve düzensizliğin sergilendiği bir âlem görüşüne yer yoktur.

“ İlk hareket ettirici ”yi, hareket ve sükûn’un her ikisinin de sebebi olan (çünkü ona göre diğer türlü değerlendirme **Birlik** düşüncesine gölge düşürecek) Yeni-Eflatuncu **Bir** ile özdeş tutarak bu konuda, öyle görünüyor ki, Kur’ân’ın öne sürdüğü¹⁷¹ delillendirmeler perspektifinde cevaplar verdiği izlenimini bırakmaya çalışmaktadır.

4. “ Zaman ve Mekân ”

Sicistânî’ye göre bu iki kavramdan zaman zarfı, cismânî olmayan (lâtif) bir özelliğe sahip olduğu halde, mekân zarfı, cismânî olup daha kesiftir. (yoğunur)

Her cisim bir mekân işgal ettiğinden ve her mekânda da bir cisim var olduğundan dolayı mekân zarfı duyular vasıtasıyla hissedilebilirken (*min kîbeli’l-hissi*), zaman zarfı böyle değildir. O “ nefis ” cihetinden (*min kîbeli’n-nefsi*) gelmekte olup, maddi bir kuşatıcılığa sahip değildir. Yani onun cisim ile bir bağılılığı bulunmamaktadır.

¹⁷⁰ a . g . e . , s. 248.

İşte bundan dolayı, “ zaman ” tanımı daha şumüllü, daha kapsamlı olup ; mekân ise ona göre, daha dar bir çerçeve çizer. Bundan dolayı, zaman zarfının kullanımı , mekân zarfına göre daha çok yaygındır. Yani, zamanın hallerini adlandıran şeyler, mekânın hallerini adlandıran şeylerden daha fazladır.

Zaman, feleklerin hareketlerine bağlıdır, onun cevheri yüksektir. Mekânın ise cevheri sınırlıdır. Bundan Sicistânî'nin, mekânı, kendisini kuşatanın sınırı olarak tarif eden Aristo gibi, sonlu bir mekân kavramına sahip olduğu görülebilir.¹⁷² Yine bu durumda onun, âlemi kuşatan mutlak bir mekân bulunmadığı düşüncesinde olduğu da söylenilebilir.

Bununla beraber Sicistânî başka bir yerde, boşluğun varlığını da kabul etmediğini ve boşluk olarak tanımlanan bu şeyin, uzunluk, derinlik ve genişlik gibi cismin boyutlarını içerisine alan bir özelliğe sahip olduğunu ve bu özelliğinden ötürü cismin boyutları ile örtüştüğünü ileri sürdüğünü görüyoruz. Sicistânî'ye göre boşluk, kendisinde bir şeyin yer tutmadığı mekân demek ise bu durumda mutlak bir boşluktan söz etmek imkansızdır.¹⁷³ Bu görüşleri ile Sicistânî'nin, ta başlangıcından beri Meşşâî ekolünün savunduğu sınırlı-sonlu bir evren anlayışını temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.

Tevhîdî, hocasının, zaman ve mekânı karşılaştırmalı olarak işlediği yukarıda ele aldığımız ifadelerinden farklı olarak bir başka felsefî parçada onun, sırf zaman kavramı üzerine yaptığı yorumlarını aktarmaktadır. Sicistânî'nin bu yöndeki düşüncelerini şu şekilde verebiliriz : Ona göre, “**dehr**”(zaman), bazı tözlerin varlığının uzayıp gitmesine, sürekliliğine (imtidâdına) işarettir. Bu ise iki kısımda ele

¹⁷¹ Konuyla ilgili gördüğümüz ayetler , mesela, bkz : *Nebe*, 6 ,7 ,10 ,15 ; *Naziat* , 27 , 28, 29 ; *Buruc* , 9 ; *Gaşiye* , 18 , 19 , 20 v.b.

¹⁷² *el - Mukabesât*, s. 94 ; krş , S.H.Bolay , *a.g.e.* , s. 97.

¹⁷³ *el - Mukabesat*, s. 195.

alınabilir. Birincisi bir töz olması yönünden o, başlangıç ve sonunu gösteren bir sınır olmaksızın mutlak olup, bir gerçekliğe sahiptir. İkincisi, onun bir sınırı vardır, yani o sınırlıdır. Şimdi, bu zaman kavramından, başlangıcı ve sonu olmayan bir cevherin varlığının sürekliliği anlaşıldığından bu, Sicistânî'ye göre, “Mutlak zaman” (*ed-Dehr el-Mutlak*) demektir. Eğer ondan, sonlu bir varlığın vücudunun sürekliliği anlaşılıyor ise, o takdirde bu, onun “*ed-Dehr ellezî bi'l-izâfe ve's-şart*” dediği mutlak olayın ve rölativ bir zaman olmuş oluyor.

Sicistânî'nin bundan sonra zamanın hareket ile olan ilişkisi üzerinde durduğunu görüyoruz. Ona göre, “zaman”, önce ve sonranın bağıntısı içerisinde günlük olayları ilgilendiren feleklerin hareketlerinin sayısıdır. Onun varlığı, hareketlerden dolaydır. Ve sayılan da zamanın kendisi olmayıp aksine bizzat harekettir.¹⁷⁴

Nesneler zaman içinde meydana geldikleri halde, ezeli ve ebedi varlıkların bu noktada durumları nelerdir? Sicistânî bu konuda ne düşünmektedir?

Oluş ve yokoluş'a tâbi nesnelerin değişimleri zaman içinde meydana geldikleri halde ezeli ve ebedi varlıklar da zaman içinde mi bulunurlar?

İşte Sicistânî bu noktaları kısmen şu şekilde açıklar ve öncelikle zaman kavramı ile alakalı olarak iki nokta üzerinde durur: Bunlardan birincisi, zaman ile birlikte bulunur ve varlığı **aslî öz**'e bağlıdır. Bu yüzden “zaman” dan dolayı var olan, sınırlı ve sınırsız olma ile, önce ve sonra olma hali bu duruma tatbik edilemez. Bilakis bu, **aslî öz**'ün varlığının kavranması ve onun tasavvuru ile alakalı bir durumdur. İkincisi, zamanın içinde vücuda gelir. Bu da, “önce” ve “sonra” denilen iki sınır ile sınırlı olduğu için bu durumun, aslî özün varlığına bağlı olmaksızın etken veya edilgen, oluş

ve yokoluş, analiz ve sentez , büyüme veya ölüm gibi hareketlere bağlı olduğu görülecektir.

Sonuç olarak Sicistânî, zamanı, hareketin sayısı olarak kabul etme konusunda aynen Aristo gibi düşündüğü halde ; diğer taraftan hareketi onun gibi sonsuz kabul etmediği için zaman'ın da sonsuz ve ezelî olacağı düşüncesine varmamakta ve dolayısıyla buradan, onun zamanın yaratılmış olduğu düşüncesini taşıdığı anlaşılmaktadır.

5. “ Küll ” ve “ Küllî ” Meselesi

“ Küll ” ve “ Küllî ” konusu, yani bu kavramların kendilerini oluşturan parçaların bir toplamı olup olmadığı veya bundan başka bazı özellikler taşıyıp taşımadığı meselesi, kadim Grek mantığı ve onun müslüman toplumundaki tabileri arasında önemli bir mantık konusu olarak ele alınmıştır.

Nitekim Aristo, tümelin (*küllî*) birliğini veya türleri içine alan cinsin birliğini, yani parçaların, “bütün” kavramını kabul etmesinin sonucu olarak meydana gelen bütünü (örneğin “canlı varlık” bir bütündür. Çünkü o, insan, at ve Tanrı hakkında tasdik edilir.), tamamlayıcı parçaların sürekliliğinden doğan birlik veya bütünün (herhangi bir insan, bu anlamda bir bütündür)karşısına koymaktadır.

175

Aristo “küll”e ise, doğal olarak bir bütün oluşturdıkları söylenen parçalardan hiç birisi eksik olmayan şey anlamını veriyor.¹⁷⁶ Bu noktada *Kreamer*, cins ile tür arasındaki ilişki ile bütün ve parça arasındaki ilişkinin benzerlik gösterdiğini söyleyenlere karşı, İskender el-Afrodisi'nin tepki gösterdiğini ve bu kurulan ilginin her yönüyle yanlış olduğunu aktarır. Ona göre, bir bütün parçalarının tümüne

¹⁷⁴ *a.g.e.*, s. 182. ; krş, Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁷⁵ Aristo, *Metafizik* , 1023 b 25-35.

ihtiyaç gösterdiği halde bir cins türlerinin tamamına ihtiyaç göstermez. Nitekim İskender, cins'e "hayvan" örneğini vermiş, onun bir türü olarak "insan"ı göstererek de bu noktaya işaret etmiştir.¹⁷⁷

Sicistânî'ye göre ise, "küll" ve "küllî" arasındaki fark şunlardan ibarettir.

1. Küll, parçalarından sonra geldiği halde, Küllî cüzlerinden önce gelir.

2. Küllî'nin tabiatı, hayvan ve insan örneklerinde olduğu gibi, parçalarından herbirinde mevcuttur. Sicistânî'nin, cins ve tür arasındaki ilişki ile küll ve cüz arasında hiçbir yönden benzer bir alaka bulunmadığını ileri süren Yeni-Eflatuncu şarihlerden el-Afrodisi'ye katılmayıp Aristo gibi düşündüğü görülüyor.

Küll'ün ise parçalarının hiçbirinde onun tabiatı mevcut değildir. Örneğin, "on" rakamını ele alacak olursak, bu rakamın içerisindeki üç ve yedi rakamında on sayısının tabiatının bulunması mümkün değildir. S. Khalifat, Yahya b. Adî'nin "*Küll ve Cüzler*" adlı makalesinden iktibas, onun, "küll, sadece ve sadece onun parçalarının bir toplamı olduğu halde ; küllî, parçalarının toplamından başka bir şeydir" dediğini aktarıyor¹⁷⁸ ve buradan Sicistânî'nin de hocası ile aynı şekilde düşündüğü anlaşılıyor.

3. Küll'ün parçalarından biri ortadan kaldırılacak olsa, o zaman onun gerçekliği de ortadan kalktığı halde ; küllî'nin cüzlerinden biri kaldırılacak olsa bile küllî'nin tabiatı yine var olacaktır. Nitekim, insan ve hayvandan biri veya birer parçaları kaldırılacak olsa, yine de hayvan ve insanın tabiatı var olmaya devam eder.¹⁷⁹

6. "Bir" Kavramı

¹⁷⁶ a. g. e., 1023 b 25-30.

¹⁷⁷ Kreamer, *Philosophy in The Renaissance of İslâm*, s. 188.

¹⁷⁸ Sahban Khalifat, a. g. e., s. 30.

¹⁷⁹ el- Mukabesat, s. 196.

Sicistânî'ye göre “Bir” kavramı, bir çok anlamları içeren ortak bir isimdir. Öncelikle onun “Bir” dediği şey, üzerine herhangi bir şey eklenmeyen bir cevherden ibarettir. Genel olarak bölünmeyi kabul etmeyen şeyler bölünmeyi kabul etmemeleri bakımından “Bir” diye adlandırılırlar. Sicistânî'nin bu kavrama yüklemiş olduğu anlamları, Aristo'nun bu konudaki düşünceleri ile karşılaştırılarak şu şekilde ele alınması mümkün görülebilir :

1. Bir, mutlak anlamda düşünülen sayısal olarak bir'dir. Bunun bir alt mertebesi ise, onun ile birlikte varlıklardan herhangi bir şey bulunmaksızın “nefs” veya “tabiî cevher” olup duyuya bağlıdır. Bu kısımda “Bir”in, sayılar anlamını taşıdığı göz önüne alındığında, “Bir” veya “Birlik” anlamlarında düşünülmesi mümkün olabilecektir. Şu halde o, birliklerin toplamı veya bir'lerden ibaret bir oluşum olan sayıların ilkesi olacaktır.

Aristo da Bir olan'ın özünün¹⁸⁰ bir tür sayısal ilke olduğunu ifade eder. Çünkü ilk ölçü, bir ilkedir. Bunun da nedeni, esas itibarıyla kendisiyle her cinsi bildiğimiz şeyin , bu cinsin ilk ölçüsü olmasıdır. O halde her cins'te bilinebilir olanın ilkesi, Bir olan'dır. Bir olan bütün cinslerde aynı değildir ; o, şurada yarım tondur, öte yanda sesli veya sessiz bir harftir. Ağırlıkla ilgili olan Bir, hareketle ilgili Bir'den farklıdır.¹⁸¹

2. Bir , “sayılanlar” anlamına da gelmektedir. Nitekim sayılanlar anlamında “ bir at ” veya “ bir insan ” denilebildiği gibi, Bir, “cinsde bir olma” noktasında da ele alınabilir. Böyle olduğunda, insan ve at, hayvan olma yönüyle bir olduğu gibi ; Zeyd ve Amr da insan olma yönüyle “Bir” olarak düşünülebilirler. Aristo ise, birbirle-

¹⁸⁰ Bir olanın özü , bir tür sayısal ilke , sayısal hareket noktası olmak , aynı cinsten şeyler için bir ölçü ödevi gören en küçük sayısal birim olmaktır. Gerçekten bir şeyin ilk ölçüsü , bir ilkedir ; çünkü biz “şey”i onun vasıtasıyla biliriz ve bir şeyi kendisi vasıtasıyla bildiğimiz şey de ancak bir ilke olabilir. (Ahmet Arslan , *Metafizik* , c. II, s. 254.)

¹⁸¹ *Metafizik* , 1016 b 15-20.

rine karşıt özel ayrımlara bölünmekle birlikte, cinsleri bir olan varlıkların da, kendi özleri bir olan varlıklar diye adlandırılmasını uygun bulur. Çünkü burada ayrımların taşıyıcısı olan cins, birdir. Aristo burada aynen Sicistânî'nin kullandığı örneği veriyor ve “ bir at, bir köpek ve bir insan ” hayvan olmaları noktasından bir birlik oluştururlar diyor.¹⁸²

3. Bundan başka “Bir”, “ nokta ve an ” gibi bölünemeyenler anlamında ele alınabilir. Örneğin, bu konuda bir şahıs için bile, sadece vefat ettiği zaman cüz'lerine ayrışabileceğinden dolayı onun da “bir ve bölünemez” olduğu ileri sürülebilir.

Aristo'ya göre ise, Bir olan, ya nicelik yada tür bakımından bölünemezdir. Nicelik bakımından bölünemez olana, hiçbir yönde bölünemez olduğu ve bir konumu olmadığı taktirde, birim denir. Hiçbir yönde bölünemez olmakla birlikte bir konumu olan şeye, “Nokta” denir.¹⁸³

4. Aristo, kendi özü gereği bir olanlardan bir kısmının sürekli olduklarından dolayı Bir olarak adlandırıldıklarını ifade eder. Sicistânî ise, bunu daha da açar.¹⁸⁴ Ona göre “ Bir”, içerisinde süreklilik bulunan “konuda bir olma” anlamı da taşır. Bu ise özde bir, ancak tanımda çok olan bir sürekliliği ifade eder. Sicistânî'nin demek istediği şudur : Örneğin, “Zeyd kâtip'tir” tanımımız ile onun “doktor, müneccim veya birçok sanatta mahir olması ” demek, konuda bir olma anlamını ifade eder. Bunun yanında, oluş ve yok oluş (kevn ve fesad)'a tâbi olan şeyler de “konuda bir” olanlar içine dahil edilebilirler.

5. Bundan başka, “ilişkileri bakımından bir olma” hali vardır. Örneğin, hayvan kalbi, nehrin gözü v.b. ilişkileri yönüyle birdirler.

¹⁸² a. g. e. , 1016 b 30-35.

¹⁸³ a. g. e. , 1052 a 20-30.

¹⁸⁴ a. g. e. , 1016 a 1-5.

Her bir anlam, onun karşılıklı tek bir ilişkisine sahiptir.¹⁸⁵ Aristo ise, bu kısımdaki Bir'in anlamını, "benzerlik bakımından" bir olan varlıklar şeklinde ele alır. Bu varlıkların birbirlerine olan durumları, üçüncü bir şeyin dördüncü bir şeye olan durumları gibidir.¹⁸⁶

Sicistânî "Bir" kavramının bu şekilde mantıksal bir tahlilini yaptıktan sonra, onu ontolojik açıdan değerlendirmeye çalışarak ilk mevcut olan "Bir" üzerinde duruyor ve şu görüşlere yer veriyor : Ona göre, var olanların ilk'i olan Bir, ilk olarak düşünülen ve birinci kuvvet olarak nitelendirilmeye en layık olan İlk Zat'tır. Varlıkların var oluş zincirinin, gerekli olan düzen üzere yürümesi **saf birlik**'tir. Birlikten ayrılmamasından dolayı, bir olan şey ise **akıl** dır. Saf birliğin arkasından ikinci varlık gelir. Bundan sonra birinci zat'tan ona vücut ve ikinci zat'tan da sûret'in gelmesi ile **nefs** meydana gelmiştir. Nefs'in oluşumuna aracı olan sûretler kendilerinden mertebeye aşağısında bulunan sûretlere göre daha mükemmeldirler. Bundan sonra ; birinci, ikinci ve üçüncü varlıklar, göksel varlıklar, oluş ve yokoluş'a yatkın unsurlardan, bütün kuvvetlerin kendisinde sonuca ulaştığı, insana gelinceye kadar olan mertebelerinde Bir'in çoğaldığını görüyoruz. Bu noktada insan, saf Bir'in ayna gibi, karşısında durmaktadır. Diğer bir deyişle İnsan, derece bakımından kendisinden yukarıda bulunan bütün kuvvetler ile aralarında mevcut olan bağ vasıtasıyla **İlk Zat** ve **İlk İlke**'ye kadar gidebilmektedir. Arada bulunan bu bağlantı insana, aklının ilk akledilen ile karşı karşıya olmasından dolayı bir işaret gösterir. Bu işareti almaya kabiliyeti olan insan, sonuçta sanki "O" olur. Onun ile ittisalinin (yakınlık ve birleşmesinin) derecesi nisbetinde, Ondan gelen manevi hazza ulaşabilir. Bu mertebeden sonra insan, İlk Varlık ile alakası olmayan bütün nitelikleri Ondan uzaklaştırır. İşte buna "**Tevhid**" denilir.

¹⁸⁵ *el-Mukabesât* , s. 192.

Ve bu tevhid ile **İlk Zat**, kendisi ile irtibatlıymış gibi görülen bütün noksanlıklardan arındırılıp bütün mükemmel sıfatlar ile donatılır.¹⁸⁷

Sicistânî başka bir yerde de¹⁸⁸, aynı Yeni-Eflatuncu bakış ile, sudur anlayışını sergiliyor ve İlk Zat'ı, İlk İlke ve İlk Sebepe olarak görüyor. İlk Varlık ile özdeş bir gerçekliğe sahip olduğu kabul edilebilecek olan ikinci varlık olan akıl, ilk idrak edilen'e bir vasıta olarak düşünülüyor. Bundan sonra gelen nefis, akl'ın formu ile kuşatılmış olup onu arzu etmekte ve onun aracılığı ile İlk Prensip'in şuuruna varmaktadır. Ayrıca nefis'in bu yolla sukûnete kavuşmaya ve bu suretle Ondan gelecek manevi hazzı elde etmeğe de çok meyilli olduğu ileri sürülmektedir. İşte bu sebepten dolayı, nefis, her zaman İlk Prensip'e karşı bir aşk ve istek içerisinde bulunmaktadır.

7. "Var Oluş" Kavramı

Sicistânî'ye göre varoluş, bazı şeylerin, etkilemeye ve etkilenmeye kabiliyetinin olması anlamını taşır. Var olan her bir cevher 'in ise, sadece fail (etkin) ve sadece münfail (edilgin) veya her ikisi birden olması mümkündür. Sadece edilgin olan, sûretleri almak için, yalnızca etkin olan ise, sûret almaya yatkın olana şekil vermek için vardırırlar. Her iki özelliğe birden sahip olan cevher ise, madde ve sûret'ten oluşmuş olup, sûret yönüyle aktif, madde yönüyle de pasif rol oynamaktadır.

Bundan başka, her bir var oluş, ya sadece " kuvvet " ile veya sadece "fiil (edim)" ile ve yahut da, bir açıdan fiil, diğer bir açıdan ise, kuvvet ile meydana gelmektedir. Edilgin özelliğe sahip olan cevher'in maddesi her zaman kuvvet ile meydana gelmekte olup, kendisine verilen değişik formlar ile durumları değişebilir ve başka

¹⁸⁶ *Metafizik* , 1016 b 30-35. Bu münasebet gereğince , balığın pulu , kuşun tüyüne ve insanın kemiği , balığın kılçığına benzerdir. (Çev. Ahmet Arslan.)

¹⁸⁷ *el-Mukabesât* , s. 192

¹⁸⁸ *a . g . e .* , s. 193.

türlü şekil alabilirler. Kendisine kuvvet'ten herhangi bir şey katıksız, daima fiil ile var olan ise, varlığı ezelî olan cevher olup o, kuvvet veya fiil ile var olan her şeyin de sebebidir. Bazan fiil ve bazan da kuvvet ile var olan ise, sûretlerden ve maddelerden meydana gelmişlerdir. Bununla beraber, onların üzerinde madde yönüyle kuvvet, sûret yönüyle de fiil görünür.¹⁸⁹

Sicistânî'nin buradaki yazısının temelini oluşturan “var oluş” kavramının Aristo'da derinlemesine tahlil edildiğini görüyoruz.¹⁹⁰ O, varlığın bazan töz'ü, bazan bir niteliği, bazan bir niceliği veya diğer kategorilerden herhangi birini ifade ettiğini dile getirmektedir.¹⁹¹ Yukarıda da gördüğümüz gibi, Sicistânî'nin varoluş konusundaki görüşleri, Aristo'nun bu cümlesindeki fikrî çerçeveye uymaktadır. Nitekim Sicistânî, ilk önce varlığın ifade ettiği öz'den, daha sonra ise, onun diğer kategorilerinden bahsetmektedir.

B) Sicistânî Metafiziği

1. Tanrı Anlayışı

Sicistânî'nin düşüncesinde eşsiz Bir olan Tanrı, her şeyin sudur kaynağı olup her tanım, tasvir ve iddianın üstündedir. Dolayısıyla, ona göre, Tanrı bilinemediği gibi, tanımlanması da mümkün değildir. Tanrı'ya atfedilen isim ve sıfatlar onun bilinmesini sağlayan gerçeklikler olmayıp ona ulaşmak için sadece birer vasıtadırlar.¹⁹² Bu bağlamda, Sicistânî, Tanrı hakkında “ **mevcut** ” kelimesinin kullanılmasını bile sakıncalı bulur. Çünkü bu kelime “**vâcid**” (bulan , ortaya koyan) kelimesine ihtiyaç duyar. Tanrı ise böyle bir şeyden çok üstündür. Onun bir “vâcid”i yoktur. Şayet böyle bir şey düşünelecek olsa , o zaman, “icad eden” “icad edilenden” üstün olacağı

¹⁸⁹ el - Mukabesat , s. 190.

¹⁹⁰ Metafizik , 1026 a 35-40 ; 1028 a 10-30.

¹⁹¹ a. g. e. , 1089 a 5-10.

gibi, bu vâcid'in mertebesi de mevcut'un derecesinden elbette üstün olacaktır. Bundan dolayı, Sicistânî, Tanrı hakkında bu kelimenin kullanılmaması gerektiğini savunur.

Ancak Sicistânî'ye göre aynı kelime kalıpları içerisinde olmasına rağmen, “mahmûd (hamdedilen)”, “ma'bûd (ibadet edilen)” gibi Tanrı kavramının mecazi olarak kendilerine yüklenmiş olduğu bu sıfatlar böyle değildir. Tanrı bu sıfatlara layık ve has olan tek varlıktır. Çünkü bütün ibadetler, hamdler, diğer bütün şuurlu yaratıklardan Ona doğru aktarılır. Övgü ve ibadetler sadece Onadır. Bu sıfatlar ile varlık dünyası içerisinde anılmaya layık olan tek varlık ise Tanrı'dır.¹⁹³

Bunun yanında Sicistânî, insan, hayvan ve buna benzer diğer canlılar hakkında, onların duygularını, hareketlerini ve yaşamlarını mükemmelliğe ulaştırmaya vesile olup onlarla beraber var olan bazı niteliklerine işaret eden “**Hayy** (canlı)” kelimesinin Tanrı için kullanılmasına da kesinlikle karşıdır. Ona göre insanların bakışı, sadece duydukları ve gördükleri şeylerle sınırlıdır. Örneğin, meleklerin yaşadığı hayat mertebesini, o âlemde yaşamadığımız için tasvir edecek bir bilğimiz olmadığından dolayı, onları bile “hayy (canlı)” olarak nitelememiz doğru olmadığı halde, sayılanların tamamından derece bakımından üstün olan Tanrı'yı “hayy” sıfatıyla tasvir etmemiz de mümkün görünmemektedir.

Şu halde Sicistânî'ye göre bize düşen, böyle gücümüzün dışında olan şeyleri terkederek Tanrı'ya boyun eğmek, bağışlanmamızı dilemek ve aklımızı bize ihsan eden, onu mutluluğa ulaştıracak olan ve onu belli bir sınırdan durdurup izin verdiğinin ötesine gitmekten alıkoyan din sahibi (*sahibü'd-din*)'nin sadece bizi serbest bıraktığı noktaları araştırmak olmalıdır. İşte bu noktada susmanın konuşmaktan

¹⁹² *el-İmtâ* , c. III , s. 134 ; *el-Mukabesât* , s. 150 ;krş, Kreamer, *Philosophy in The Renaissance of İslâm* , s. 138 , 215.

daha iyi olduğu ortadadır. Çünkü “bilinmeyen gerçek”ten dolayı susmak, cehalet üzere olan konuşmaktan daha üstündür. Hatta Sicistânî’ye göre, Tanrı sözkonusu olduğunda , insanın çaresizliğini ifade etmesi, dolayısıyla Onun kudretini ortaya koymak anlamına da gelecektir. Sicistânî bu konuda son olarak şunu dile getirir : İnsanlar bu eşsiz Bir ile ilgili olarak sadece onun var olduğunu bilebilirler. Onun nasıl, niçin ve ne olduğunu sormak, gökte uçan kuşu gördüğün ve sesini işittiğin halde onu sormak gibi anlamsızdır.¹⁹⁴

Sicistânî’nin bu görüşlerinde de Yeni-Eflatuncu düşüncenin etkisi açıkça görülmektedir. Çünkü Plotinus’a göre de, Bir, varlığın üstündedir ve onu aşar. Tanrı’ya verilecek her sıfat onu sınırladığı için, O’na sıfat atfetmekten kaçınılmalıdır. Kısacası, O’nun hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, O’nun yani Tanrı’nın düşünülebilen ve söylenebilen her şeyin üstünde olduğudur. Bu konuda tam olarak emin olunmak istenirse, O’nun var olduğu bile söylenmemelidir. Çünkü O, bizzat varlığın üstündedir. O, en yüksek soyutlamadır. Dolayısıyla Tanrı’yı gerek düşünce ile, gerek dil ile tesbit etmeye çalışmak O’nu kaybetmek demektir. Tanrı idelerin üstünde olduğundan, O’na varmak için, düşüncenin oraya kadar çıkmada kullandığı vasıtayı atması, kendi kendinden vaz geçmesi ve O’nu temaşa etmesi gerekir.¹⁹⁵

Sicistânî’nin, yukarıda geçtiği şekilde, Tanrı’ya “mevcut” denmesinin sakıncalı olduğunu ifade etmesiyle, aslında Plotinus’un, Tanrı’yı varlığın üstünde gören ve Onu tek gerçek varlık olarak kabul eden bakış açısı ile aynı bağlamda düşündüğü söylenebilir.¹⁹⁶

Sicistânî Tanrı’nın beşeri kelimelerle ifade edilemeyecek kadar yüce bir mertebeye sahip olduğunu düşündüğünden, Onun fiille-

¹⁹³ *el-Mukabesât* , s. 104.

¹⁹⁴ *a . g . e .* , s. 105.

¹⁹⁵ Bkz. , A. Weber , *Felsefe Tarihi* , Çev. V. Eralp , (İstanbul 1964) , s. 111-12 ; Krş, Kreamer , *Philosophy* , s. 213 vd.

ri konusunda da aynı sessiz kalma tavrını göstermeye devam etmektedir. “Tanrı’nın bir iş işlediği zaman, zorunluluğa veya iradeye dayalı olarak işlediği kabul edilmezse, bir üçüncü şık nasıl mantıklı ve makbul olur?” şeklinde, muhtemelen eşyanın sudur yoluyla meydana gelmesini garip karşılar tarzda soru soran bir arkadaşına onun verdiği cevap kısaca şöyledir : Tanrı’nın fiilleri bir acz’in ifadesi olan zorunluluk içinde meydana gelmediği gibi, bizim anladığımız tarzda bir irâde ile de olmamaktadır. Onun fiilleri, herhangi bir isim vermekten aciz olduğumuz, irâde’den daha şerefli ve yüce bir tarzda meydana gelmektedir.

Sicistânî özetle Tanrı’nın fiillerinin, tasvir ve isimlendirmeden bertaraf edilerek ulvi ve yüce bir tarz içinde vuku bulduğunun kabul edilmesi gerektiğini dile getirir.¹⁹⁶ O, sadece insanlara özel olarak kullanılan her türlü isim ve sıfatı kesinlikle Tanrı hakkında kullanmaktan kaçınılması taraftarıdır. Hatta Sicistânî Tanrı hakkında “O, şöyle yapıyor veya yapar” gibi ifadelerin bile kullanılmasını doğru bulmaz. Çünkü bu yapılma işi, sadece eşyanın edilginliğinin bir sonucu olarak vuku bulmaktadır.

Bunun yanında her şey, O’na meyilli, O’na yönelmiş olup O’nun ile huzura erer ve ondan çıkmışlardır. O’nun varlığı, eşyaya O’nun Zat’ına doğru bir hareket verdirdiği gibi , Onun yakınlığı, onlarda bir harekete sebep olup aralarındaki tüm araçları ortadan kaldırmıştır. Sicistânî burada daha rahat anlaşılması için bir örnek veriyor. Nasıl ki , resmî bir tören esnasında bando takımı, Kral’ın emriyle olmaksızın, sırf ona bağlılıktan dolayı şevkle, kendi içlerinden kopup gelen bir duyguyla ve bir işaretle onun tarafına doğru

¹⁹⁶ Krş , Macit Fahri , a . g . e . , s. 30.

¹⁹⁷ el-Mukabesât, s. 76.

harekete geçerler. İşte burada olduğu gibi, Tanrı ile eşyanın arasında da aynı ilişki bulunmaktadır.¹⁹⁸

Görüldüğü üzere Sicistânî, Kral'ın kendisinin herhangi bir hareketi olmaksızın sırf zatında bulunan özelliklerden dolayı, harekete sebep olması örneğinden yola çıkarak Gerçek Bir'in harekete sebep olmakla beraber hareketsiz ve sabit kalmasına işaret ederek Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettiricisini hatırlatmaktadır. Ancak bu Aristocu yaklaşım Yeni - Eflatuncu unsurların arasına karışmış bir durumdadır. Nitekim, Tanrı Ona göre, nihâi maksat olup hareketin cazibe kaynağı olduğu gibi, tahayyül edilen ve her şeye kuşatan saf iyidir.

2. Âlem anlayışı : Sicistânî Tanrı düşüncesine denk düşen bir âlem görüşüne sahiptir. Ona göre, âlem, kadim ve muhdestir. Oluş ve Yokoluş'a (Kevn ve Fesad'a) maruz olmayan göksel varlıklara (ay-üstü âlem'e) baktığımızda kadim ; yeryüzündeki eşya üzerinde birbirini takip edercesine meydana gelen Oluş ve Yokoluş'a dikkat ettiğimizde, bu yönüyle de hâdis olduğunu görürüz. Âlem, Tanrı'nın bir yaratması olup, bu fiilde acizliği gösteren herhangi bir zorunluluk bulunmamakla beraber bizim anladığımız anlamda bir irade de sözkonusu değildir. Onun fiilleri , isimlendiremediğimiz ancak iradenin çok ötesinde ve çok yüce bir tarzda meydana gelirler.¹⁹⁹ Başka bir deyişle, Allah , ondan ve bundan daha şerefli bir fail'dir. Bizim Tanrı'ya nisbetle “yapar” ve “yapıcıdır” dememiz sözgelişi ve mecaz'dan başka birşey değildir.

Bundan başka Sicistânî, Tevhîdî'nin diğer bir yazısında, âlem ile ilgili olarak şunları dile getirmektedir : “Zamana ait dönemlerin birbiri ardına gelmesi (*ed-Devr bâde'd-Devr*) bizden sonra gelecek olan insanlar için temennide bulunabilmemiz imkanını verir. Çünkü

¹⁹⁸ a. g. e. , s. 77 ; krş , Kreamer , *Philosophy* , s. 224.

¹⁹⁹ *el-Mukabesât*, s. 77. ; Kreamer , a. g. e. , s. 225.

âlem, nihâi maksadı elde etmek için kemâl'e doğru gidiyor ve güzellik ve mükemmelliğe talip oluyor. İzah olunan bütün mesele, her an ve zaman içinde, öncesi olmayan ve yeni olan âlemin sûretlerinden ibarettir. Âlem'in içerisine dolan ve taştan, büyük bir ihsan eseri olan bu hadiseler "İlk Varlık" sayesinde ve bazı vasıtalarla meydana gelmektedir. Âlem ve içindeki bütün varlıklar, sınırlı bir sûret ile ancak yükseliş çizgisinde, her an ve zaman daha önce sahip olmadıkları bir yapıya kavuşurlar. Çünkü âlem, her bir zaman diliminde güzellik ve mükemmelliğe ulaşma arzusuyla hareket eder. İlk Varlık'ın bu istenilenleri vermedeki cömertlik ve ikramı ise, bu âlem ve içindekilerinin şevklerinin tazelenmesine ve bir yenilenme atmosferi içerisine girmelerine bir başlangıç gibi olur. İşte âlem bu başlangıç noktasından, araya herhengi bir fasıla, bozulma girmeksizin kendisi için takdir edilen kemâl'e (mükemmellik sınırına) doğru ilerler. Burada sözkonusu edilen başlangıç noktası farazi olup, âlemdeki yenilenme arzusuyla bu başlangıç noktası birbirine bitişik olarak düşünülür. Nasıl ki, "vahdet" ile "vâhid" kelimeleri farklı olmalarına karşın birbirini gerektirdiği gibi, aynı şekilde âlem ve içindeki varlıkların mükemmelliğe doğru ilerleyeceği başlangıç (mebde') ile şevk ve arzu birbirine yapışıktır. Bu âlem'i gideceği mükemmel noktaya ulaştıracak olan da işte bu şevktir." ²⁰⁰

Görülüyor ki, Sicistânî de Aristo gibi âlemin mutlak bir varlığa sahip olduğunu ve bir tekâmül çizgisini takip ettiğini düşünmektedir. ²⁰¹ O, ilahî güzelliğin taşmasında âlemi bir teceddüd (yenilenme) ilişkisi içerisinde görüyor. Âlem, hiç durmadan, biteviye yenileniyor, başkalaşıyor, mükemmellik ve güzelliğe doğru hareket eden bir şekil içinde bulunuyor.

²⁰⁰ el-Mukabesât , s. 199.

²⁰¹ Krş . S. H. Bolay , a . g . e . , s. 122.

IV) PSİKOLOJİSİ ve BİLGİ TEORİSİ

Batı’da ve Doğu’da üzerine birçok şerhler yazılmış olan “De Anima”nın yazarı olan Aristo eserinin başlangıcında maksadının öncelikle nefsin tabiatını ve cevherini araştırmak ve bilmek olduğunu söylerken bu araştırmanın birçok şeyi kapsaması sebebiyle onun hakkında her yönüyle sağlam bir bilgiye ulaşmanın son derece zor bir iş olduğunu itiraf etmekten kendini alamaz.²⁰²

Söz konusu Sicistânî’nin nefs anlayışı ya da psikolojisi olunca Aristo’nun metodolojiyle ilgili yukarıdaki itirafına katılmamak mümkün değildir. Her şeyden önce onun, bu konuyla alakalı olarak kaleme alınmış müstakil bir eserinin olmayışı sebebiyle diğer görüşleri gibi, nefs üzerine söylemiş olduğu fikirlerini de, Tevhîdî’nin farklı yerlerdeki nakillerinden çıkarmaktayız. Filozofumuzun psikoloji ve epistemolojisinin içiçe bir mahiyet göstermesinden dolayı, bu iki konuyu aynı başlık altında ele almamızın uygun olacağını düşündük.

Sicistânî bilgi teorisini nefs ve akıl görüşü ile ortaya koyar. Ona göre nefs ; “nutk” (düşünce), “ ilim ”, “hikmet”, “beyan”, “fikir ”, “ istinbat ”, “ akıl ” ve “ nazar ” sahibidir. Bundan dolayı o, beden ile tanımlanmaktan ve nitelendirilmekten çok üstün ve yücedir.²⁰³

Sicistânî’ye göre insan, nefs’ den ibarettir. Beden ise sadece bir alettir. İnsan nefs’i sayesinde insan olduğunun farkına varır. Şüphesiz nefs, beden fiillerini düzenleyen hareket ettiricidir. Yine aynı zaman da nefs, beden de maliki ve ayakta tutanıdır. Nefs, fiillerinde tasarruf etmesine ve onu kullanmasına rağmen beden özünden ayrı bir cevherdir. Çünkü o, yüksek ve ulvî meselelere bedenden ayrı olarak bakabilme özelliğine sahiptir.

Sicistânî, nefs’in yerini tutan hassaları akıl, cesaret ve şehvet olarak üçe ayırarak bu hususta aynen Platon’u benimsemektedir.

²⁰² Aristoteles , *Anıma / Ruh Üzerine* , çev. , Celal Gürbüz , (İstanbul 1992) s. 180.

²⁰³ Tevhîdî , *el-Mukabesât* , s. 234.

Cesaret : hırs, öfke gibi güdülerini ; şehvet ise zevk arzusunu, bedensel doyum şekillerini kapsar. Zaman zaman şehvet cesarete galip gelir ve ikisi işbirliği yaparak akla karşı başkaldırırlar. Mûtedil (ılımlı) nefis, kendisinde bulunan her üç kuvvetin uyumlu bir şekilde çalıştığı ; her birinin kendi fonksiyonunu yerine getirdiği ;akıl kuvvetinin buyurduğu cesaret ve şehvet kuvvetlerinin onun buyruklarına boyun eğdiği nefistir.²⁰⁴ Diğer taraftan Sicistânî, farklı hayat dereceleri olduğu için nefislerin de **nebatî** (en-nâmiye), **hayvanî** (el-hayvaniyye), ve **aklî** (en-nâtika) olarak kısımlara ayrıldığı Aristocu bakış açısını kabul ederek ondan söz açmaktadır.²⁰⁵ Bitki hayvan ve insan nefisleri, bitki, hayvan ve insanların fonksiyonlarını belirler. Bitkilerin fonksiyonları özümleme, büyüme ve üremedir ; hayvanların fonksiyonu, yukarıdakilere ek olarak duyarlık, arzu ve harekettir, insanların ise bütün bunlarla birlikte sadece kendilerine özgü olan akıldır.

Başka bir yerde Sicistânî, bu Aristocu bakış açısından biraz saparak nefis'in düşünme, öfke ve hırs olarak üç güce sahip bulunduğunu ; varlıkların gelişip büyüebilmek için öfke ve hırs güçlerinin yardımına ihtiyaç duyduğunu, ancak yanlış davranışlardan uzaklaşıp mükemmelliğe ulaşabilmek için, öfke ve hırs güçlerinin düşünce gücünün kontrol mekanizmasına tabi olmaları gerektiğini ifade eder ve bu şekilde Aristocu nefis ayırımından Yeni-Eflatuncu yorumlara geçer.²⁰⁶ Onun burada Platon ve Aristo'nun bakış açısını Yeni-Eflatuncu düşünce ile birleştirmesi dikkate değer.

Buraya kadarki ifadelerden anlaşılacağı gibi, Sicistânî'de nefis meselesinin ele alınışı, üçlü (Platoncu, Aristocu ve Yeni-Eflatuncu) bir

²⁰⁴ Fehmi Jadaane, *La Philosophie De Sijistani*, (Paris 1971), Studia Islamica, c. XXXIII, s. 68. , krş ; Tevhîdî, *el-Mukabesât*, s. 183. ; M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (İstanbul 1990), c. I, s. 119.

²⁰⁵ Tevhîdî, *el-İmtâ*, c. III, s. 119. ; krş ; Aristoteles, *Anıma / Ruh Üzerine*, II, 434 24.

²⁰⁶ Bkz ; *el-İmtâ*, c. III, s. 119.

harmoni oluşturmaktadır. Nitekim, Platoncu ve Aristocu bakışın her ikisi de akli nefs'in bir fonksiyonu, gücü olarak kabul etmektedir. Yeni - Eflatuncu düşünce ise daha ziyade nefs'in bilinemeyişi ile, şüphesiz en mükemmel bir tarzda kendi kendine bilinemeyen Bir'e doğru giden bakış açısını yansıtır.²⁰⁷ Bu noktaya şöyle bir açıklık getirilecek olursa şunlar söylenebilir : İnsan nefs'inin Küllî Nefs'in bir parçası olduğu düşüncesinin , “büyük - evren”deki (makrokozmoz) hiyerarşinin “küçük-evren” (mikrokozmoz)'in bir kopyası olduğu fikri ile bir ilişki içerisinde bulunduğu görülecektir. Bu tarz bir anlayışta insan ; tabiat ile birlikte nefs ve akli bir güç olarak mahiyetinde bulundurmasına rağmen, **Bir**'i içinde bulunduramaz. Ancak yine de **Bir** , hem erişilemeyen, hem de kendi kendimizi gerçekleştirmemizin gayesi olan yalın birliktir.²⁰⁸

Sicistânî nefs'i tanımak maksadıyla onu tasvir etmeye, ona bir sınır çizmeye çalışmanın onu daha da bilinmez bir hale getireceğine inanmaktadır. Ona göre bu durum onun mürekkep (bileşik) bir öze sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. İşte Sicistânî nefs'in bu özelliğinden ötürü insanların eskiden olduğu gibi şimdi de onun tanımı konusunda ayrılığa düştüklerini dile getirir.

Kimileri nefs'e temel prensiplerin mizacı derken bir kısmı onu, şehvani arzuların takip edilmesi ile ortaya çıkan şey olarak tarif etmişler. Yine bazıları, nefs araz olup zatıyla hareket sahibidir derken bir başkası, nefs cevher olup bedende hareket eden bir cisim değil demişlerdir. Belki bundan çok daha farklı şeyler de söylenilmiştir. Çünkü anılan şey basit (bileşik olmayan), anlaşılacak istenen anlamlar bizden çok uzak ve araştıranlar farklı, bakış açıları ise pek çoktur. Çokluklar ise anlaşmazlıkların başlangıcı olup hayret uyandırır. Hayret ise insanı boğar. İnsan ise zayıf yaradılışlı olup

²⁰⁷ M.M. Şerif , *İslâm Düşüncesi Tarihi* , c. I , s. 144.

²⁰⁸ J.L. Kraemer , *a. g. e.* , s. 227.

ifadeleri sınırlı, çoğunlukla dar görüşlü, hataları doğrularından, sahip olamadıkları idrak edebildiklerinden daha çok olan bir varlıktır. Bundan dolayı Sicistânî'ye göre nefs'in varlığını itiraf etmek, onun özünü ve delillerini araştırmaktan daha kolaydır.²⁰⁹

Ayrıca Yeni-Eflatuncu görüş doğrultusunda **Gerçek Bir** 'in bilinemeyen ve tarif edilemeyen ancak hissedilebilen temel prensip olduğunu kabul eden Sicistânî, bu kabul çizgisinden sapmayarak, ondan sudûr eden nefs'in de her türlü tanım ve tariftan uzak olduğunu, aynen Tanrı kavramında olduğu gibi, böyle yüce varlıkları beşeri kelimelerle ifade etmenin güçlüğüne ortada olduğunu ifade etmektedir.

Peki nefs'in özünü araştırmak neden dolayı zor olmaktadır ? Çünkü Sicistânî'ye göre, insanın nefs'i tanımak istediği zaman elinde kendi nefsinden başka bir rehber bulunmamakta ve o nefs de, küllî nefs ile örtülü olduğundan dolayı bu iş hayli zor olmaktadır. Ancak zor olmakla beraber tamamen de imkansız görülmemekte ve bunun zemini de Yeni-Eflatuncu renklerle şu şekilde ortaya konmaktadır : Her kimin nefs'i daha saf ve duru halde ise, ileri görüşlü ise, şüphelerden kurtulmuşsa o kişi nefs'in gerçekliğine daha yakındır. Bununla beraber küllî nefs'in bilinebilmesinin zorluğu çok kimseler için hâlâ devam edecektir. Zorluğu aşabilmenin yolu öncelikle insanın nefs'i, kişinin tabiatıyla bu tabiatın üzerinde aydınlatıcı bir ışık görevi gören aklın arasında bir vasıta olan ve onun üzerine doğan, ışığını yayan ve onu çevreleyen ilahî bir kuvvet olduğunu bilmesinden geçmektedir. İnsan bir tabiat sahibi olup bu tabiatın eserleri ise onun bedeninde görüldüğü gibi, aynı zamanda bir nefs sahibi de olduğundan onun da izleri, o kişinin fikirlerinde, araştırmalarında, çıkarımlarında(*istinbat*), gerçek bilgiye ulaşma ve şüpheye düşme

²⁰⁹ *el-İmtâ* , c. III , s. 109 ; a.e.,c. I , s. 20.

durumlarında, anlayışında, hıfzında, ilminde ve zannında kendilerini gösterirler.²¹⁰

Bütün bunların yanında Sicistânî, insan tabiatının ve yakîn'i (doğru ve kesin bilgi'yi) elde etmiş bir nefs'in asla reddedemeyeceği, üzerinde şüpheyeye düşmeyeceği bir hakikatın var olduğunu dile getirmeden de kendisini alamaz. Bu gerçek ise, insanın yaradılışında, onu inkara ihtimal bulunmayan **eşsiz Bir**'in varlığını kabule olan meyildir. İşte bundan dolayı insan, O'na sığınır, O'na tevekkül eder, başarıyı, iyiliği ve zaferi O'nun katından bekler.²¹¹

Nefs'in her türlü tanım ve tasvirinin zorluğunu kabul eden Sicistânî, diğer taraftan bunun imkanının şartlarını da yukarıda görüldüğü üzere Plotinus'cu bakış açısıyla sunmaktadır. Nitekim ona göre bunun yolu, her şeyden önce, kişinin kendi varlığında mevcut olup inkârı mümkün olmayan Gerçek Bir'in benimsenmesi, ardından onunla alaka kurulması ve hikmet'i elde edebilmek için nefsinin külli nefsin tecellilerine ayna olabilmesine engel her türlü pisliklerden temizlenmesinden geçmektedir. Bu bilişin sonucunda ise, ışıklarını akıl'ın üzerine yayan nefs, onun her türlü araştırmalarında isabet etmesine, şüpheyeye düşmemesine, zan'dan arınmış doğru ve kesin bilgiye ulaşmasına vesile olan İlahî bir kuvvet olduğunu hissettirecektir.

Acaba nefs ölümlü müdür? Bu soruya Sicistânî, nefs basit olup (terkip halinde olmayıp) ona zıtlar katılamadığı, kötülük bulaşamadığı, ondan birşey çürümediği ve onu dağılma ile çözülmeye uygun hale getirecek olan her türlü terkiplerden uzak olduğu için elbette ölümsüz olacaktır diye cevap verir.

Sicistânî bundan başka, mutlak nefs'den aldıkları hisseye göre nefslerin öz itibariyle farklılıklar gösterdiğini ileri sürer. Bu alınan payın derecesine göre bazı nefsler baki ve canlı olup bazıları fani

²¹⁰ a . g . e . , c. III , s. 110.

²¹¹ a . g . e . , c. III , s. 111.

ve ölümlü olmuşlardır. Nasıl ki güneş doğuş açısından tek bir durum içinde bulunduğu halde insanlar açısından bulunulan mekân itibariyle istifade farklı olabilmektedir. Aynı bunun gibi, Zeyd'in nefsinin kederden , belalardan kurtulmuş, mutluluğa daha yakın olması ve bunun aksine Amr'ın hayatının tam tersi bir istikamette akması hep olağan şeylerdendir. İşte bu durum nefislerin dereceleri, onların sahipleri ile onlar üzerine hasıl olan keyfiyetlere bağlı olduğu gibi o nefs'in kendi çabasıyla elde ettiklerine de bağlıdır. Hayvanların nefislerine gelince, bunların nefs'i noksan ve zayıf nefislerdir. Onlar sadece hareket ve dokunma ile olup-bitenin farkına vardıkları için yüce olan nefs'in ışığı ile aklın ışıkları onlarda bir yer bulamadı ve yayılmadı. Bundan dolayı onların nefisleri bedenlerine, başka bir deyişle yok olmalarına ve bozulmalarına tabi olmak zorunda kaldı.²¹² Bundan da öte, bu âlemde bazı faydalar ve zinet için onları bulunduran Allah onlara bu sınırı çizmekle de hikmetini göstermiş oldu.²¹³

Nefs'in varlığı , nefislerin öz itibariyle taşımış oldukları farklılıklar hakkında Sicistânî'nin burada söylediklerinden başka , bu konu ile alakalı olarak talebesi Tevhîdî'nin hocasına sormuş olduğu “**sekînet**”in²¹⁴ taşıdığı anlam ile ilgili sorusuna verilen cevapla bu konuyu sonuçlandırmak durumundayız.

Sicistânî'ye göre sekînet, Tabiî, Nefsî, Aklî ve İlahî olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Tabii sekînet, cismi oluşturan unsurların (el- Ustukussât) uyum içerisinde olmasıyla mizaçta görülen mutedilliktir. Aklın da etkisi açıkça görülen bu sekîneti elde eden bir kişi vakarlı bir insan olarak nitelendirilir.

²¹² a. g. e. , c.III , s. 112.

²¹³ a. g. e. , c. III , s. 122.

²¹⁴ Sözlük de *sekînet* , gönül rahatlığı , kalp huzuru ve sükûnet bulma hali olarak açıklanmaktadır. Bkz. Mehmet , Doğan , *Büyük Türkçe Sözlük* , ilgili madde.

Nefsî sekînet ise, içten geçen düşünceler arasında tercih yapmanın apaçık var olanla bire-bir örtüşmesi ve bu apaçık durumda düşünceye olan uygunluğudur. Nefsî sekînet sahibi bir insan açık bir üslup, hadiselerle devamlı dikkatli bir bakış, acz'e düştüğü zaman başını öne eğip susma, gaflet olmayan bir huzur ve şaşkınlık içermeyen bir görüş sahibidir.

Aklî sekînet, feyz vermenin dışında, güzel bir sûrette verilen bir feyzi almayı kabul etme halidir. Yani feyzi alan, kendinden feyz alınanın tesiriyle mest olmuştur. Bu hale mazhar olan kişi, bütün uzuvlarının sükûnetiyle gerçeği aradığı her bir hareketi içinde, dengeli bir fikir sahibi olduğu için doğru yola ulaşmıştır.

İlahî sekînete ise, herhangi bir sınır çizmek imkan dışıdır. Çünkü o, uyanık iken (yakaza halinde) görülen rüya, rüyada görülen işaret gibidir. Bunlar normal haldeki rüyadan çok farklı olup yüksek derecede ruhani özellikler taşımaktadırlar. ²¹⁵ Görüldüğü gibi Sicistânî, sekînet'in, öncelikle insanın kendi tabiatından, bundan sonra ise psikolojik durumdan, akıl'dan ve sonuncu olarak da ilahi özelliği olan şeylerden kaynaklandığını ifade etmektedir.

Buraya kadar ki ifadelerimiz, Sicistânî'nin bilgi teorisine bir giriş mahiyetinde kabul edilebilir. Meselenin akışına engel olmadan problemi şöyle bir soru ile ele almaya devam edebiliriz : Acaba Sicistânî, akıl üzerine olan düşüncelerinde de birleştirmiş olduğu o üçlü düşünce bağlamında bir yorum mu öne sürmektedir, yoksa hâkim bakış açısı olan Yeni-Eflatuncu bir anlayışa mı sahiptir ?

Filozofumuzun bilgi nazariyesi , Meşşâî filozoflarının düşünceleri ile hemen hemen aynı paraleldedir. Onun , akıl nazariyesini oluşturduğunu düşündüğümüz fikirleri için ana kaynağımız Tevhîdî'nin *el-Mukabesât* 'ıdır. Orada geçen ifadelere göre Sicistânî aklı üç kısma ayırır :

1. el-akl el-faal (faal akıl).

2. el-akl el-insanî (insanî akıl). Bu akıl *el-akl el-heyulânî* (maddî akıl) olarak da ifade edilebilir.

3. el-akl el- müstefad.

Sicistânî'nin bu üç akıl (faal, insanî ve müstefad), zikredildikleri sıra ile Fâil, Mef'ûl ve Fiil kavramları içerisinde mütâlaa edilebilir. Semantik açıdan bakıldığında, bir fiilin meydana gelmesi için gerekli olan öğelerin bir araya gelmesi gibi, Sicistânî'ye göre akılların da böyle bir birlik içerisinde bulunduğu görülecektir.²¹⁶ İşte Sicistânî'nin akıl görüşünün Aristocu faal akıl ile *akıl'ın birliği* ni anahtar bir kavram olarak gören Yeni-Eflatuncu akıl arasında bir hüviyet taşıdığı rahatlıkla kabul edilebilir.²¹⁷

Başka bir yerdeki ifadesinde Sicistânî, aklın cismânî olan ile olmayan dünyalar arasında bir köprü görevi yaptığını düşünür. Her insan akıl yönüyle bu iki âlem arasında farklı bir yerdedir. Ve insanlar sahip oldukları bu aklın çeşitliliğine, mertebelerine göre farklılık gösterirler ve her bir çeşitin de kendi içinde dereceleri bulunur. Ancak netice itibariyle hepsi birden aynı esasın parçasıdır.²¹⁸ Sicistânî burada üzerinde durmadığı bu farklılık konusunu başka bir yerde şöyle açmaktadır : O, bir kısım insanların akıllarının şehvetleri ile örtülü olduğunu ve sadece anlık hazlar elde etmek için çabaladıklarını dile getirir. Bir kısım insanların akılları ise uyanmıştır. Ancak akılları cehaletin ve tenbelliğin kısılacı arasında kalmıştır. Doğru olana ulaşabilmek için gayret gösteriyorlar ancak pek çok hata yapıyorlar. Bu ise onların ilk yaratılışları üzerine mükemmele kavuşamadıklarını gösteriyor. Bu sıfat ise, Tanrı'ya cahilce ibadet

²¹⁵ *el-İmtâ* , c. I , s. 206.

²¹⁶ Tevhîdî , *el-Mukabesât* , s. 220. ; Fehmi Jadaane , *a. g. m* , s.70.

²¹⁷ Fehmi Jadaane , *a. g. m* , s.70.

²¹⁸ *el-Mukabesât* , s. 192.

edenlerde ve sapıklık içinde bocalayıp duran ilim sahiplerine mahsustur.

Üçüncü sınıf insanlar ise, akıl yönünden zeki olup ateşli bir yapıya sahiptirler. Ancak bunların da akılları öbür âlem'e kapalıdır. Bu çeşit akla sahip olan insanlar gösteriş içerisinde **ilim ve marifet**, va'z ve nasihat ile hazlara ulaşmaya çabalayan âlimlerde bulunur. Bu insanların yanında şüphesiz ve gerçek bilgiye (*hakk - el-yakîn* 'e) ulaşmanın bir hakikatı yoktur. Onlar rahat bir yaşamı ve çeşitli lezzetleri elde etme yolunda hile ve tuzaklar kurmaktan geri durmazlar.

Diğer bir sınıf akıllar ise, Tanrı tarafından, yüce ve sâfi bir seçim ile seçilip, üzerlerine dökülen gizli sözler ile aydınlanan insanların sahip olduğu akıllardır. Onlar dünyada rüyada gibidirler, ahirette ise uyanacaklardır. Sen onları yanında görürsün ancak onlar gerçekte orada değildirler. Tanınır ve görünürler fakat asla bilinmezler.²¹⁹ Bu ifadelerinden sonra Sicistânî çoğu zaman hatırlanmayan, unutulan geniş halk yığınlarından bahsediyor. Ona göre bu kalabalıklar için ya akılları yoktur denebileceği gibi veya bazı işlerde kullanılan akıl melekesine sahiptirler de denebilir. Ancak Sicistânî bu halk yığınlarına asla hakaret edilmemesi gerektiğini düşünür. Çünkü onlar, denizde batanların selamete kavuşmasında yardımcı oldukları gibi, yangında felakete uğrayanlara el uzatırlar, yolda kalmışlara yardım ederler ve sosyal hayatın birçok dallarına canlılık getirirler.²²⁰

Tevhîdî, bir parçada hocasının şu sözlerine yer verir : “ Akıl, Allah'ın halifesi olup halis feyzin alıcısı durumundadır. Bu feyz ise güzelliğe gölge düşürücü, saflığı bozucu hiç birşey bulundurmaz.

²¹⁹ *el-İmtâ*, c. I , s. 203.

²²⁰ *a. g. e* , c. I , s. 204.

Akıl için en mükemmel noktasına ulaşmış olan nur (*nûr fi'l-gâye*) denilse hata edilmiş olmaz.²²¹

Sicistânî'nin düşüncesinin Yeni-Eflatuncu boyutlarını gösteren akıl nazariyesinin kısımlarından, onun bilgi üzerine söylediği sözlerine geçmeden önce bu sergilediğimiz görüşler bizim için bir dayanak olacaktır. Gerçekten de onun düşüncesinin Yeni-Eflatuncu muhtevası üzerinde ne kadar durulsa yeridir. Çünkü onun Yeni-Eflatunculuğu asla yüzeysel olmayıp, bilakis onun düşündüğü ve inandığı bakış açısının özüdür.

Yukarıda Sicistânî'nin akıllı, feyzi almaya kabiliyeti olan ve "kemal" noktada bulunan bir *nur* olarak ele aldığını gördük. Bununla birlikte onun başka bir yerde akıllı güneş ile mukayese ettiğini görmekteyiz. Bu makamda nefis, aklın yardımcısıdır. Ancak akıl, nefis'ten daha parlaktır. Gökteki güneş batmaya, çıkmaya, tutulmaya maruz olduğu halde, akıl böyle şeylerden uzak olarak, daimi bir ışığa ve parlaklığa sahiptir.²²²

Mübahat Türker tarafından neşredilmiş olan bir küçük felsefi risalesinde Sicistânî, aklın Yeni-Eflatuncu boyutlarını şöyle çiziyor :

Akıl varlıkların düzeninin ve onların uyumlu birliğinin sebebi-
dir. Bu varlıkların herbiri özel tekâmül serüvenleri sebebiyle aklın yardımını ararlar. Tanrı'nın yarattığı ilk varlık Akıl'dır. "Akıl ruhu yaratmıştır" ; sonra Tanrı Akl'ı ruha göstererek Tabiat'ı yaratmıştır. Bu suretle akıl, Tanrı ile diğer varlıklar arasında orta yerde bulunan bir aracı konumundadır. Aklın mantıkî bir yolla sonuca varmaksızın, Tanrı'dan hayat aldığını bilmesi veya Tanrı'nın ilk fail olduğu hakkında bir şuura sahip olması, onun varlığa gelmesi demektir. Akıl ideaların yeridir, sûretlerin sûretidir, kuvvetlerin kuvvetidir. Akıl, diğer varlıklara nizam, sûret, kemal ve ruh vasıtasıyla da hayat

²²¹ a. g. e. , c. III , s. 116.

²²² a. g. e. , c. III , s. 119.

verendir. Şu halde Aklın kendine özgü kuvveti, “ *hayat verme kuvveti* ”dir. Akl’ın sûret yaratması ve sûreti kavraması Tanrı sayesinde olur. “Akıl, Maddî, Sûri, Fail ve Gâi olmak üzere dört sebeble yaratmaktadır.” Lakin aklın bu yaratması kendi tabiatının gereği olmayıp ona hakim olan ilahî kuvvet sebebiyledir.

Akıl, ilk varlığa geldiği , diğer varlıklara nizam verdiği ve kendinden aşağı varlıkların da gayesi olduğu için tamamlayıcıdır. Akıl, gerek cismanî ve gerekse ruhanî bütün kuvvetlerin tasavvur yönünden gayesidir.²²³ Buradan şu çıkıyor : Akıl her ne kadar basit (bileşik olmayan) bir cevher ise de, cismani veya ruhani olan bütün sûretleri tasavvur etme kuvveti ve onları kendisinden alma kabiliyetinde olan her varlığa verebilme durumu ile yine de onda bir ikilik olduğu anlaşılmaktadır.

Aklı daha önce gördüğümüz gibi nur’a benzeten Sicistânî , bilgi üzerinde konuştuğu zaman da, yine bu “ **nur** ” betimlemesinde bulunuyor. Örneğin o, Platon’dan “ bilgi ruhun lambasıdır, cehaletin karanlığı onunla kaybolur ” iktibasını yaptıktan sonra kendisi şu ilaveyi yapıyor : “ Lamba, camı temiz, ışığı kuvvetli, yağı bol ve fitili muntazam olursa ne kadar güzeldir. ”²²⁴ Başka bir yerde yine Platon’dan “ Allah bir insana hikmet’ten bahşettiği oranda rızkından keser .” cümlesini naklettikten sonra şunları dile getiriyor :

“ İlim ve mal birbirine zıt iki şey olup çok az birleşir ve anlaşılır. Çünkü, insanın mal vasıtası ile elde ettiği lezzet, *şehvî ve hayvanî nefis*’in hazlarından sayılırken, ilim ile kazandığı lezzet, *aklî nefis* vasıtasıyla gelmektedir. İşte bu iki lezzet de birbirine zıt ve karşıdırlar. Ayrıca, zeki ve temyiz gücüne sahip bir kişinin, havsalanın alabileceği bütün hususlarda, ilim sahibi bir insanın sadece servet sahibi bir kişiden daha yüce ve daha şerefli olduğunu kesin-

²²³ Mübahat Türker Küyel , “ *Sicistânî’nin Neşredilmemiş Bir Risalesi* ”, Araştırma Dergisi , c. VII , (Ankara 1969) , s. 74.

likle bilmesi gerekir. Eğer bir kimseye ilim verilmişse, serveti olmadığından dolayı kesinlikle üzülmeyiz ve onu varken kaybederse de asla kederlenmeyiz. Çünkü ilim eşyayı idare ettiren şey olduğu halde, servet idare edilen şeydir. İlim nefis'e ait bir keyfiyettir. Mal ise cismanidir. Bilgi, maldan daha fazla insana ait bir özellik taşıır. Servet sahibinin belaları daha çok ve daha süratlidir. Çünkü sen, ilmi çalınıp da, ilimsiz bırakılan birini asla göremeyizken malı elinden alınıp da perişan olan birçoklarını müşahade edebilirsin.²²⁵ Sicistânî'nin ilim ve malın değer ölçülerini gösteren bu cümleleri, örneğin, maddi şeyler ile maddi ihtiyaçlara karşı tutumu ile aklı ve şehvî nefslere yaptığı göndermeler ile herhangi bir izaha ihtiyaç duyulmayacak derecede, Yeni-Eflatuncu renkleri göstermektedir.

Yine, ilim Sicistânî'ye göre bir neticedir. Daha doğrusu aklın bir ürünüdür.²²⁶ Akıl ise hakikate tümüyle nüfuz edip, onu bütün gerçekliği ile elde edemediği gibi, diğer taraftan, hakikatin tüm cihetlerinde de yanlışla düşmez. Bilakis, her bir insan, onun bir yönüne isabet edebilir. Sicistânî, Platon'un da böyle düşündüğünü kaydederek, meşhur "fili tarif eden körler" hikayesini anlatır.²²⁷ Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki ; bu açıklamalar bilginin kısmî veya tam neticesini elde etmek için, hakikati araştırmaya ihtiyaç olmadığını göstermez. Yoksa Sicistânî'nin epistemolojisi, duyularla elde edilen bir bilginin rolünü veya geçerliliğini bütünüyle reddetmez. Sadece, o hikayede de geçtiği gibi, duyu ile elde edilen bir bilginin çok sınırlı ve yanlışlık oranı yüksek bir bilgi olduğuna dikkat çekmiştir.²²⁸

Jadaane'ye göre, Sicistânî'nin bilgi görüşü iki çizgi üzerinde gelişmektedir. Birincisi **Grek** , ikincisi **İslâm**. Buna göre sonuçta bilginin iki tarzı olduğu ortaya çıkar : **Tabii bilgi** ve **tabiat - üstü**

²²⁴ *el-İmtâ*, c. II , s. 45.

²²⁵ *el-Mukabesât* , s. 149.

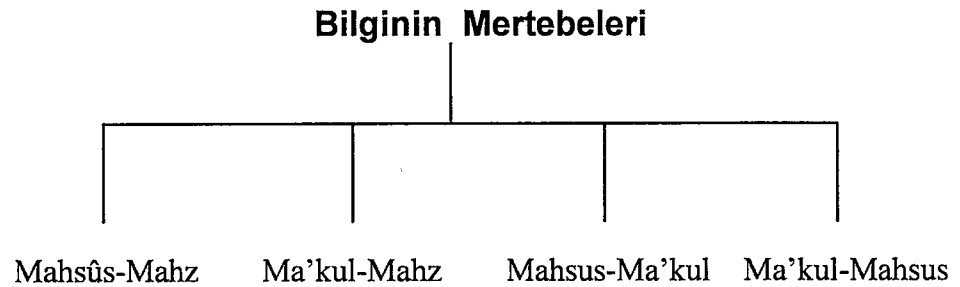
²²⁶ *a.g.e.* , *a. y.*

²²⁷ *el-Mukabesât* , s. 166.

bilgi. Bunun yanında hakikatın araştırılması kesinlikle zor olur ama mümkündür. Bundan dolayı bilinemezlik ve şüpheciliğe kesinlikle yer yoktur. Sicistânî'nin tabîî epistemolojisi çok derinden Aristocu ilhamlar gösterirken, tabiat - üstü epistemolojisinin kökleri mitolojik karakterli Grek gelenekleri ile, Kur'ân'î vahyin tesirine sahiptir.²²⁹

Ebu Süleyman es-Sicistânî, bilgi'yi, bilenin nefsinde bilinenin sûretinin meydana gelmesinden ibaret görmektedir. Alimlerin nefisleri bi'l-fiil bilgili iken öğrencilerin nefisleri bi'l-kuvve bilgilidir.²³⁰ Filozofumuz'a göre süje ile obje arasında böyle bir alaka vardır. Bilgi aktının iki yanını oluşturan süje ve obje'den birincisi bilmeye, ikincisi de bilinmeye elverişli olarak yaratılmıştır. Diğer bir ifadeyle, filozofumuz açısından bilen varlık olarak insan ile, bilinen varlık arasında bilgi adı verilen alakanın kurulması mümkündür.

Sicistânî'nin bilgiyle ilgili görüşüne kısaca bu şekilde baktıktan sonra, onun ne tamamen Aristocu ve ne de tamamen Platoncu olduğu, her ikisinden de etkilenmiş bulunduğu, ancak Yeni-Eflatuncu öğretinin daha ağır bastığı söylenilebilir. Ayrıca şu gelen parçada da aynı unsurlar göze çarpmaktadır. Sicistânî, bir soruya cevap verirken bilginin dört mertebesinin olduğunu ifade eder. Şimdi bu mertebeleri şematik olarak gördükten sonra tanımlarına geçebiliriz. :



²²⁸ Aynı yer.

²²⁹ Fehmi Jadaane , a.g.m. , s.73.

²³⁰ el-İmtâ , c. I , s. 40.

1. Sadece duyulur olan bilgiler (mahsûs - mahz) : Bu çeşit bilgi, hayvan ve hayvan hükmünde olanlar (mesela, çocuklar) içindir.

2. Sırf düşünülür olan bilgi (ma'kûl - mahz) : Bütünüyle felekler içindir.

3. Hem duyulur, hem de düşünülür olan bilgi (mahsûs-ma'kûl): Bu tarz bilgi ise, insanın hayalinde canlandığı bir bilgi çeşididir.

4. Hem düşünülür hem de duyulur olan bilgi (ma'kûl-mahsûs) : Bu çeşit bilgi , ancak araştırmacı bir gözle bakan kişilerce idrak edilir.

Sicistânî şöyle devam ediyor ; Bu noktalarda derinleştikçe, neticede üzerinde daimi bulunan feyz vasıtasıyla , duygudan arınmış, düşünen ve canlı olan göksel varlıkların bilinmesine ulaşılır. Bu maksad ise ancak ve ancak, kişinin nefsini doğru bilgi ile aydınlatması , yaşantısının aklî yol üzere dengede bulunması, ahlakının beşeri kirlerden arınmış olması ve yüksek meselelerde kuvvetinin kendisini göstermesi ile meydana gelir.²³¹

Bundan başka Sicistânî “mahsûs” ile “ma'kûl”ün arasındaki şu ilişkiye dikkat çeker. Ona göre ma'kul (düşünülür olan şey) aklın bir sonucudur. Akıl ise kendinden derece bakımından aşağıda olan şeylerden üstündür. Mahsûs ise sonuçta bir duyudur. Duyu ise üzerinde yükseldiği şeye muhtaçtır. Duyular vasıtasıyla genelde düşünülür şeyler sadece açıklanmaya çalışılırken, akıl ise bu noktada insanları Tanrı'ya ulaştırmaya çalışır. Kısacası duyular kendinden yukarıda bulunanlara rehberlik yaparken, rehberliği istenen akıl ise kendinden aşağıdakilere bu konuda yol gösterir.²³²

Duyumsal idrak ile barışık olmayan Platonculuk ile, bu özellik ile içli dışlı olan Yeni-Eflatunculuğun, Sicistânî'nin düşüncesinde eklektik bir yapı arzettiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim, bilginin dört derecesinin bulunduğunu ifade eden filozofumuz , sudurcu bir

²³¹ *el-Mukabesât*, s. 101. Bu cümlelerden Sicistânî'nin göksel cirimlerin canlı olduklarına inandığı anlaşıyor.

yaklaşım, bu mertebelerin arasındaki ilgiye işaret etmektedir. Mahsûs-mahz, ma'kûl-mahz, mahsûs-ma'kûl ve ma'kûl-mahsûs olarak sıraladığı bilgi türlerinde sırasıyla hayvanlar, göksel varlıklar, sıradan bir insan ile, düşünen, araştıran bir insana ve muhtemelen sonuncu kademedede de, peygamberler, filozoflar ve kahinlere işaret edilmiştir.

VI) AHLAK FELSEFESİ

Felsefeyi (hikmet) “hakkı bilmek ve hak ile amel etmeyi birleştirmektir”²³³ diye tarif eden Sicistânî felsefeyi genellikle nazarî ve amelî olarak ikiye ayıran filozofların²³⁴ izinden giderek hikmet'in ne sadece gerçeği bilmek ve ne de sadece bir şey yapmak olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü felsefe hem nazarî hem de amelî yönü olan bir bütündür. Bunlardan birincisinde başarılı olmak insanı teorik açıdan mükemmelliğe ulaştırırken diğeri amelî kemale iletmektedir. Bunun yanında Sicistânî ne tek başına “bilmeyi” ve ne de tek başına “yapmayı” hedefleyip ancak her ikisini birleştirmenin insanı gerçek saadete ulaştıracağını dile getirmiştir.

Sicistânî'ye göre, bilgi ile ahlak arasında önemli bir alaka vardır. Bilgi aklın bir ürünü olduğu gibi, fazilet veya faziletler de, akıl ile arkadaşlık eden mükemmel bir seviyedeki meyil ve arzunun bir sonucudur.²³⁵ Bunun yanında, Sicistânî, bilgi ve faziletin ulvî âlemlere has özelliklerden olup bu dünyada az rastlanılır şeylerden olduğunu ileri sürmektedir. Nasıl ki, bu dünyada diğer cisimlere göre madenler az , bunlar içinde altın ise daha da azdır. Aynen bunun gibi, bilgi, ma'rifet, yakîn v.b. diğer bütün faziletler kendi dünyaları ile olan ilişkilerinden ve asıl cevherlerinin çok şerefli ve yüce ol-

²³² a. g . e . , s. 102.

²³³ Bkz . Dipnot 90.

²³⁴ Bkz. Mehmet Aydın , “Ahlak ” *TDVİA.* , c. I , ilgili madde.

²³⁵ *el-İmtâ* , c. II , s. 83.

masından ötürü bu dünyada fevkalade az bulunmaktadırlar.²³⁶ Aynı yerin devamında Sicistânî aklî ve hissî faziletlerin varlığından söz etmekte ve şecaat, cömertlik, hilm (yumuşak huyluluk) hikmet ve sabrı bu fazilet sınıfından saymaktadır.²³⁷ Sicistânî'nin faziletleri hissi ve akli olarak taksim etmesi , bilginin dört mertebesinden bahsettiği mahsûs (duyulur) ve mâ'kûl (düşünülür) kısımlarıyla bir paralellik içindedir.

Sonuçta ona göre, bilginin fazilet ve güzel ahlak ile bağıntılı olduğu bir gerçektir. Ancak bu şekilde faziletle yoğrulan bir ilim, sahibini kurtuluşa götürebilir. Bir insan edeb ve fazileti ile kendisinden memnun kalınan biri olmadıkça da asla hikmet sahibi olamaz. Ona göre, bilginin hedefi bilinen (obje) ile temas kurmak olduğu gibi, insanın yapmakla yükümlü olduğu davranışları ortaya koymaktan maksadı da, nimetleri kazanma ve Allah'ın yanında ebediyyen yaşama hakkını elde edip ebedi mutluluğu kazanmaktır. İşte bu doğru yol (*sırât-ı müstakîm*)'un ta kendisidir.²³⁸

Gayelerin en üstünü bu mutluluğu elde etmek olduğuna göre, insanın yüceliğinin de ona ulaştığı nisbette artacağı düşünülmektedir. Nitekim akli ile bu âlemin imarında Allah'ın halifesi olan bu insan, yapmakla yükümlü olduğu görevlerini yerine getirmekle büyük mutluluğa ulaşabilecek ve bu sûretle ebedi yaşamayı hak kazanacaktır. Ancak daha önce de gördüğümüz gibi Sicistânî insanın bu görevi başarabilmesi için nefsinin her türlü kirlerden arındırması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü bu halde nefis, hikmeti kazanmaya elverişli değildir. Ona göre, buradan da, hikmet sahibi olmayan kimsenin gerçek mutluluğu elde edemeyeceğinin düşünüldüğü söylenilebilir.

²³⁶ *el-Mukabesât* , s. 146.

²³⁷ *a. g. e. ,* s. 147.

²³⁸ Şemseddin Şehrezuri, *Nüzhetü'l Ervâh* ,(Trablus 1988) , s. 357 ; Krş , *el-İmtâ*, c. I, s. 204.

Güzel ahlak bağlamında düşünülebilecek olan, yapmakla yükümlü olduğumuz davranış kalıplarını ortaya koymanın ise, bazı şartları vardır. Bunların başında, nefsin yanlış telkinlerde bulunan duygudan arınmış olması , doğru ve güzel olanın tarafına yönelmesi ile beraber şehvânî şeylerden uzaklaşması gelir. Yine o, insanın nefsinin temizlenmesi ve mutluluk yoluna erişebilmesi için Eflatun'un **iffet**, **necdet** (yiğitlik), **hikmet**, ve **adalet**'ten oluşan dört temel faziletine sahip olması gerektiğini zikrettikten sonra parlak edebi bir üslup ve Eflatuncu bir ruh ile mutluluğa hangi yolla varılacağını tasvir eder : “ Bil ki, sen bedenini manevi kirlerden temizlemedikçe, bulanıklılığını gidermedikçe ve arzu ile ihtiraslarından cismini uzak tutmadıkça, kötü adetlerin üzerindeki baskısını sona erdirmedikçe ; nefsinin duruluğuna, taşımış olduğun gerçekliğin mükemmelliğine asla kavuşamazsın.”²³⁹ Bunun yanında insan zihninin İlk Sebep ve İlk Gaye ile meşgul edilmesinin de rûhî sükûneti elde etme açısından çok büyük önemi vardır. Bu ruh dinginliği sağlandığı takdirde hiçbir şeyin o zihni rahatsız etmediği görülecektir. Çünkü zihnin bu sahada meşgul edilmesi, insanı güzel bir mizaç sahibi yapmasının yanında bilgi, hikmet, cömertlik, hoşgörülü olma, sabır, ölçülü davranma, cesaret, adalet gibi ilahî ahlâk ile ahlâklanılması sonucunu doğuracaktır.²⁴⁰

Eflatun'a göre mutluluk insan hayatının erdemli olmasıdır. İnsan için mutluluk ancak bedeni, nefsi ve sahip olduklarıyla mutlu olmasıyla hasıl olur.²⁴¹ Aristo'ya göre ise mutluluk, nefsin fazilete uygun olan olgun (kâmil) bir fiilidir. Başka ifadeyle insanın bütün fiillerinin zaman zaman ve bazı hallerde değil, ömrü boyunca her an ve halde faziletli olmasıdır. Fiilin faziletli olması da ancak baş-

²³⁹ Naci Tikriti , *el-Felsefetü'l - Ahlakıyyetü'l - Eflatuniyye*, (Beyrut 1982), s. 266.

²⁴⁰ a . g . e . , s. 268 ; Krş , *el-Mukabesât* , s. 169 ; J.L.Kreamer , *Philosophy* , s. 274.

²⁴¹ Bedia Akarsu , *Ahlak Öğretileri* , (İstanbul 1982) , s. 86.

langıcının ve amacının, hatta başlangıçtan amaca varıncaya kadar yapılış tarzının doğru olmasıyla mümkün olur.²⁴²

Sicistânî'ye göre, ikram sahibi bir tabiat ve hikmet sahibi bir nefis için iyiliklerin kaynağı, hedeflere giden yolun hiç sönmeyen aydınlatıcı ışığı ve bu hayatın son tahlilde mükemmel meyvesi olan faziletler olmaksızın da mutlulu elde etme ve kurtuluşa ermek asla mümkün değildir. Her hangi bir hedefe varmak için çabalamak, süttten kaymağı elde etmek için çalkalamak gerektiği gibi, mükemmelliğin kaynağı olan bu faziletlere ulaşmanın yolu da sadece eğitimden geçmektedir.²⁴³ Sicistânî'nin buradaki eğitimden maksadı, daha ziyade nefis ve kalbin safileştirilmesini amaçlayan ve insanın manevi olarak yükselmesini sağlayan ruh dünyası ile alakalı ve erdemli fiilleri netice veren bir eğitim olsa gerektir. Sicistânî başka bir yerde fazileti, bir yarışma olarak nitelendirmektedir. Bu yarışmanın sonunda elde edilecek lezzet ise, insanın hikmet vasıtasıyla kendisine ulaştığı aklî lezzettir. Bu noktaya ulaşan bir insanın önünde hakikatin perdesi aralanır ve onun parlaklığından ötürü duygular vazifelerini yapamaz olur ve beden görevlerini önceden kazanmış olduğu alışkanlıkları yardımıyla yerine getirmeğe başlar. Sabır, hikmet, hilm, ve şecaât gibi aklî ve hissî faziletleri kazanmaya çalışır. İşte bu noktadaki mertebe, ruhlar ve nimetler âleminin, üstün şeref mahallinin özleminin çekildiği bir makamdır.²⁴⁴

Bütün bunlarla beraber Sicistânî, bir davranışın ahlâkî doğasını tahlil ederken o davranışın içinde meydana geldiği duruma göre değerlendirilmesi lazım geldiğini ileri sürer. Nitekim Tevhîdî, onun bir öğrencisinin “gadap, yalan söyleme, cehâlet ve adaletsizlik gibi kötü sıfatlar ..” cümlesine itiraz ettiğini kaydeder. Çünkü ona göre, bu sıfatlar ortaya çıktığı duruma göre kritiğe tâbi tutulmalıdır. Ör-

²⁴² a. g. e. , s. 104.

²⁴³ el- Mukabesat, s. 169.

neğin kızgınlık, vakitli - vakitsiz ortaya çıkarsa elbette çirkin görülecektir. Ancak hak edilen bir şeyi elde etme konusunda öfke, gerekiyorsa yerinde bir davranış sayılmalıdır. Yine daha büyük kötülükleri doğuracak ise yalan söylemek daha uygun bir seçenek olarak görülebilir. Öyle durumlar olmuştur ki, doğru söylenildiğinde büyük felaketlere davetiye çıkarılacakken yalan söyleme buna engel olmuştur. Ancak burada çok önemli olan husus, hangi zaman ve ortamda bu davranışlarda bulunulabileceğinin dikkatle tespit edilebilmesidir. Cehâlet, adaletsizlik, cimrilik v.b. kaçınılması her zaman gerekli olan kötü alışkanlıkların başıdır. Bunlar faziletin zıddı olan bayağılıklar (**rezîlet**) sınıfından olup her zaman kınanmaya layıktırlar.²⁴⁵

Sicistânî yalan, öfke v.b. davranışların içinde bulunan durum ve zaman göz önüne alınarak yargılanması veya değerlendirilmesi gerektiğini söyledikten hemen sonra her hangi bir yanlış anlaşılma-ya meydan vermemek için adaletsiz davranma, cimri olma ve cehâlet v.b. gibi kötü alışkanlıkların da her zaman ve zeminde yerilmesi gerektiğini de ilave eder. O başka bir yerde, zemm'e(kınanmaya) müstahak gördüğü bu kötü alışkanlıkların önemli bir karakterinin altını şöyle çizer : “Bayağılıklar, kişinin *ruh'un birliği* ni kaybetmesine sebep olurlar. Oysa ki, var olan faziletler, varlıklarını İlk Varlık olan Tanrı'dan alırlar ve kendilerinin güzelliklerini hayatında davranış kalıbı haline getirmiş olan insanların ebedi saadeti kazanmalarına vesile olurlar.”²⁴⁶ Böylece, daha önce de ifade edildiği üzere, Sicistânî'nin ahlak felsefesinin temelinde, İlkçağ Grek ahlak felsefeleri gibi, bütün insan davranışlarının kendisine yöneldiği gaye olarak mutluluğu hedef kabul eden (eudoimonist) bir karakterde olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan başka o, bu kavrama tabiat üstü

²⁴⁴ *el-İmtâ*, c. II, s. 83.

²⁴⁵ *a. g. e.*, c. III, s. 131.

bir unsur katmakla mutluluğu, insanın bu dünyadaki yaşayışıyla sınırlandırmamış bilakis onu ahirete taşımak suretiyle insan mutluluğunun sürekliliğini sağlamış ve ebedileştirmiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Sicistânî de, ahlak için önemli olan, nefsi tasfiye ve bu sayede kurtuluşa ererek İlahî olanla temas kurmaktır. Devamlı bir ruh sükûnunu temin etmek, zihnin **İlk Sebeple** ve **Nihâî gaye** ile meşgul edilmesine bağlıdır. Ona göre münakaşacı olup hoşgörüden uzak olan ortamlarda bu ruh sükûnu'nun sağlanması çok zordur. Bu cümleden olarak Sicistânî bazı zahidlerin ve vaizlerin sert ve münakaşacı bir tavırla insanlara bir şeyler anlatmak istemesinin ardından, insanların böyle güzel ortamlarda faydalanmalarının yerini hayal kırıklığı ve mutsuzluğun almasını kaçınılmaz olarak görür. Bu şekilde davranan kimseleri ise, insanlara aktarılacak gerçek öğütleri, sevgi ve şefkat dolu cümle ve tavırlar ile yansıtmaları yönünde ikaz eder.²⁴⁷ Bütün bunlardan başka Tevhîdî'nin aktardıklarından, Sicistânî'nin faziletlerin kavramsal çerçevesinin doğru olarak tespit edilmesine büyük gayret sarfettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, felsefî sohbetlerinin birisinde bir katılımcının “*rağbet etme*” fiilini, kendisiyle bir fayda umulan bir ihtiras hareketi olarak tanımlamasına karşı Sicistânî, bunu daha da açarak rağbetin, fikrî yönünün de olabileceğinden ve bu durumda onun, faziletin benimsenmesi için nefsi harekete geçirme aşk, şevk ve heyecanın ortaya çıkması hali olarak ele alınması gerektiğinden bahseder.

Yine aynı toplantı da cesaretin “bütün hadiselerin uygun zaman ve zemininde gösterilen yüreklilik” şeklindeki tarifini, Eflatun'un nefs'in *düşünce*, *öfke* ve *şehvet* olarak üç gücünün varlığından bahsetmesine²⁴⁸ paralel olarak üç türlü cesaretin varlığını söz konusu ederek açıklamaya çalışır. Eğer cesaret fikri (*nutkî*) olursa, hikmeti

²⁴⁶ *el- Mukabesat* , s. 172.

²⁴⁷ *el-İmtâ* , c. II , s. 91..

aramayı kolaylaştırdığı gibi hedefe ulaşmak için arzu edilen şeyi ele geçirme noktasında ısrarlı olmaya vesile olur. Eğer cesaret nefsin gadap (öfke) kuvvetine dayanırsa o takdirde haklı veya haksız farketmeksizin, kızgınlığın dışarı vurulmasına imkan tanır. Üçüncü olarak cesaret, nefsin şehvî gücünden kaynaklandığı zaman genel ve özel çerçevede tam bir iffetin, ahlaki temizlik ve doğruluğun benimsenmesini kolaylaştırır.²⁴⁹ Böylece Sicistânî'nin daha önce de ifade edildiği üzere, mutluluğun kaynağı olarak gördüğü faziletlerin öncelikle içerisinde ortaya çıktığı duruma göre değerlendirilmesinin gerektiğini ifade etmesinin yanında, bu faziletlerin mahiyetlerinin doğru ve sağlam bir zemine oturtulması için gerekli hassasiyeti gösterdiği anlaşıyor.

Bütün bunların sonunda bilginimiz, insanların mutlu olabilmesi için zâhitliği ve kelamcılarının münakaşalarından uzak kalmayı tavsiye eder. Onun ve çevresinin ahlak anlayışı riyazetçi, yani dünya işlerinden çok ahiret işlerine, bundan da öte dünyayı aradan kaldırmaya (*ref'ed-dünya*) yöneliktir. Uhrevî saadete ulaşma ve daimi mükemmelliği yakalamanın yolu bundan başkası değildir.²⁵⁰ Ayrıca o insanların kendi haklarında takdir edilene razı olmalarını yapmış olduğu kötülük veya herhangi bir kabahatinin –uhrevî karşılığından endişe etmenin→ dışında asla başka bir şeyden dolayı telaşa kapılmamayı, Tanrı ile ittisali (bütünleşmeyi) sağlamak için de, O'nun her türlü ihtiyaçtan münezze olmasa gibi bizlerin de nefislerimizden bu ihtiyaç meselesini tamamen kaldırmaya gayret göstermemiz gerektiğini²⁵¹ tavsiye eden Sicistânî böylece insanın gayesinin Allah'a yaklaşmak, O'nunla ittisal ve ittihad olduğunu söyleyerek neticede tasavvufî bir noktaya ulaşır.

²⁴⁸ Macit Fahri, *a. g. e.*, s. 81.

²⁴⁹ *el-İmtâ*, c. III, s. 130 ; J.L.K., *Philosophy*, s. 267

²⁵⁰ *el-İmtâ*, c. I, s. 1 ; Krş. *el-Mukabesât*, s. 119.

²⁵¹ *el-İmtâ*, c. II, s. 92.

SONUÇ

Hicri dördüncü miladi onuncu asır asır İslâm tarihinin ilmî ve fikrî faaliyetler bakımından canlılık gösteren bir dönemi olmuştur. Sicistânî özellikle tercüme faaliyetlerinin büyük bir birikim oluşturduğu bu dönemden vasıtasız olarak faydalanmış olan bir düşünerdür.

O, “ Hikmet’in Greklerin başlarına, Farisilerin dillerine ve Çinlilerin de ellerine verildiği ” anlayışına sahip olmasından ötürü, Grek felsefesinin aklî mirasını insanlığın ortak malı olarak görmüş ve bu mirası özümleyip insanların kendi düşünce potasında eritip yoğurmalarının önemi üzerinde hassasiyet ile durmuştur. Sicistânî anılan bu ilgisinden dolayı İslâm’ın dışındaki bütün inanç ve kültürlerle de alaka duymuş ve oturduğu evi bu sebeple farklı düşünce ve dinlere sahip birçok insanın fikirlerini rahatlıkla tartıştığı hümanistik bir ortam haline gelmiştir. Bu çeşit çeşit insanların katılımlarından oluşan oturumlar, bilimlerin uluslararası özelliği ile ve evrensel gücü vasıtasıyla birlikteliği sağlıyorlardı. Sicistânî’nin halkasının çok sıcak ve samimi ortamı İslâm dünyasının çok çeşitli yerlerinden örneğin Endülüs’ten bile ilim adamlarının katılımlarını sağlıyordu. Öğrencisi ve yakın dostu Ebu Hayyan et-Tevhîdî’nin eserlerinde çok edebi ve parlak bir üslup ile kaleme aldığı bu toplantıların dönemin fikrî canlılığında önemli bir yer işgal ettiği ortadadır.

Düşünürümüz, felsefesinde Aristo ve Eflatun’dan etkilenmiş olmakla beraber genel tavrı itibariyle Yeni-Eflatuncu unsurlar onda daha hakim bir seviyededir. Nitekim Sicistânî metafiziğinin kavramlarını (*Cevher ve Araz ; Madde ve Süret ; Hareket ve Sükun ; Za-*

man ve Mekân v.s. ...) ele aldığı kısımda Aristo'dan etkilendiğini gösterirken her şeyin sudur kaynağı olarak gördüğü **Bir** konusuna gelindiğinde Yeni-Eflatunculuğun etkisi kendini belli etmektedir. Nitekim Sicistânî'ye göre **Bir**, bütün varlıkların üzerinde olduğundan onları aşar. Bu sebeple O'nun kendinden aşağıdakilerin kriterleri ile ele alınması örneğin O'nun tasvir edilmesi, sıfatlar atfedilmesi Onu sınırlayacağı için son derece yanlıştır. Bundan başka O, tüm varlıkların üstünde olması hasebiyle O'na "**mevcûd**" bile denilmesi sakıncalıdır. Dolayısıyla Tanrı'yı gerek düşünce ile ve gerekse dil ile tespit etmeye çalışmak O'nun gerçekliğini tamamen elden kaçırmak demektir. Aynı Yeni-Eflatuncu renkleri ruh-beden münasebetinde de görüyoruz. Nitekim bu konu ele alınırken beden ruh için bir hapisane olduğu ; ruhun faaliyetinin beden sınırlarını aştığı ; ilahi dünyadan bu ölümlüler dünyasına doğru gelen sebep-sonuç zincirini düşünmek suretiyle **Gerçek Bir**'in temaşa edileceği ve ruhun sükûna kavuşacağı ; insanın ruhunun Küllî ruh'un bir parçası olduğu v.s... gibi bir takım düşünceler bu Yeni-Eflatuncu unsurlara işaret etmektedir.

Ahlâk sözkonusu olduğunda genellikle Eflatun'un üç melekeli nefis görüşünü benimseyen Sicistânî diğer taraftan Aristo'nun nebatî, hayvanî ve insanî nefis terimlerini kullanmakta tereddüt göstermemiştir. Bilgi teorisini de nefis ve akıl anlayışı üzerine bina eden filozofumuzun bilginin elde edilişinde duyuların bu konudaki paylarını inkar etmemekle beraber esas itibariyle rasyonalist olduğu söylenebilir. Din ile felsefe ise Tanrı'nın insanların önüne koyduğu asla birbirleriyle çatışmayan ve aynı maksada ulaştıran iki yol ve iki rehberdir. Sicistânî insanların **Bir** ile ittisali, yani birleşmeyi sağlayabilmeleri ve gerçek mutluluğu yakalayabilmeleri için telaş, ihtiras ve ihtiyaçtan kendilerini uzak tutmaları ve nefislerini her türlü pisliklerden temizlemeleri gerektiğini tavsiye eder. Sicistânî,

mutluluğu gaye edinen **eudoimonist** Grek ahlak anlayışı ile insana yeryüzünde Allah'ın halifeliği görevini yükleyen İslâmi anlayışı birleştirek ona tabiat üstü bir nitelik kazandırmıştır.



BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU, Prof.Dr. Bedia, **Ahlak Öğretileri**, 3.bsk., İstanbul 1982
- ARİSTOTELES, **Metafizik**, çev. Prof.Dr. Ahmet Arslan, C. I-II İzmir 1985.
Anıma / Ruh Üzerine, çev. Celal Gürbüz, 1.bsk., İstanbul 1992
- AYDIN, Prof.Dr. Mehmet , **“Ahlak ”**, *T. D. V. İ. A.*, c. I, İstanbul 1993.
- BAĞDATLI İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifin**, C. II , Beyrut 1982.
- BEYHÂKÎ, Ebu'l-Hasen Zahirüddin b . Muhammed, **Târîhu Hukemâi'l- İslâm**, Dımaşk 1976
- BOLAY, M. Naci, **Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı**, İstanbul 1989.
- BOLAY , Prof.Dr. S. Hayri , **Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul 1993
- BROCKELMANN, Karl, **Geschichte der Arabischen Literatur**, Leiden 1937-1949.
Supplementband, Leiden 1937.
- CORBÎN, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Prof.Dr.Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994.
- DAİBER, Hans, **“Der Siwan al-Hikmah und Abu**

- de BOER , T.J.,
DOĞAN , Mehmet ,
DUNLOP, D.M.,
el-HÂDÎ , Vedat ,
el-HAMEVÎ , Yakût ,
EMİN, Ahmet ,
en-NEŞŞÂR , Ali Sami,
ENDÜLÛSÎ , Said ,
es-SÎCÎSTÂNÎ , Ebu Süleyman b. Tahir b. Behram el-Mantıkî,
FAHRÎ , Prof.Dr. Macit ,
Sulaiman as-Siğistânî in der
Forschung”, ARABİCA, Tome,
XXXI.
İslâmda Felsefe Tarihi, 'çev. Ya-
şar Kutluay, Ankara 1960.
Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul
1996.
“The Muntakhab Sıwan al-
Hikmah of Abu Sulaiman as-
Sijistânî ”, JRAS , C. 44. ,
Hertford 1981.
“Biographical Material From
The Sıwan al-Hikmah”, JRAS,
London 1957.
“Kitâb Sıwân al-Hikma ”, Der
Islam, 55., American University
of Beirut 1981
Mû‘cemü’l-Üdebâ , C. IV., Mısır
1939.
Duha’l-İslâm, 7.bsk., Mısır 1964.
Neş’etü’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-
İslâm, 3. bsk , Kahire 1981.
Tabakâtü’l-Ümem, Beyrut 1985.
Müntehâb Sıwan el-Hikme, nşr.
D. M. Dunlop , New York 1975.
İslâm Felsefesi Tarihi , çev. Ka-
sım Turhan, 2. bsk. , İstanbul
1987.

- FARABİ , **Tahsîlu's-Saade, Eflâtun Felsefesi, Aristo Felsefesi**, çev.Prof.Dr. H. Atay , Ankara 1974.
- GÖKBERK , Prof.Dr. Macit , **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1986.
- HACI HALİFE **Felsefenin Evrimi** , İstanbul 1979
- HANÇERLİOĞLU , Orhan , **Keşfü'z-Zünûn**, C. I., İstanbul 1943.
- İBN EBİ USEYBİA , **Felsefe Sözlüğü** , İstanbul 1993.
- İBN NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed , **Uyûnu'l-Enbâ fî Tabâkâtî'l-Etubbâ**, nşr. N. Rızâ , Beyrut 1957.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **El-Fihrist** , Beyrut tr.
- JADAANE , Fehmi , **Mukayese** , Ankara 1952.
- KARLIĞA , Doç.Dr. H.Bekir **"La Philosophie de Sijistânî "**, Studia Islamica , C. XXXIII , Paris 1971.
- KAYA , Prof.Dr. Mahmut , **İslâm Kaynakları ve Filozofları IşığındaPythagoras ve Presokrati Filozoflar**, (Basılmamış Dokt. Tezi), İstanbul 1979.
- KAZVİNİ , Muhammed , **"Ebu Hayyan et-Tevhîdî "**, T. D.V. İ. A, C. 10. , İstanbul 1994.
- KEKLİK , Prof.Dr. Nihat , **Dirâsâtü'l-Edebiyye**, Beyrut 1960.
- Felsefenin İlkeleri**, İstanbul 1987.

- KHALİFAT , Sahban , **Makâlât Yahya b. Adî , Amman 1987.**
- KREAMER , J.L. , **Philosophy in the Renaissance of İslâm , Leiden 1986.**
Humanism in the Renaissance of İslâm , Leiden 1986.
- KUTLUER , Doç.Dr. İlhan , **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul 1996.**
- KÜYEL .Prof.Dr. Mübahat Türker , **“Yahya b. Adî'nin Neşredilmiş Bir Risâlesi”, A.Ü.D.T.C. F.D., C. XIV, Ankara 1979.**
“Sicistânî'nin Neşredilmemiş Bir Risâlesi”, Araştırma Dergisi, C.VII, Ankara 1969.
- LEAMEN , Oliver , **Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, çev. Doç.Dr. Turan Koç , Kayseri 1992.**
“Abu Sulaiman al-Sijistânî ”, Journal of the Semitic Studies , C.26., Liverpool 1985.
- MUSA , M.Yusuf , **Beyne'd-Din ve'l-Felsefe fî Re'yi İbnRüşd ve Felâsifeti'l-Asr el-Vâsıt , 3. bsk. Mısır 1968.**
- NASR , S. Hüseyin , **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çev. Nazife Şişman , İstanbul 1985.**

- NETTON , I. Richard ,
ÖZCAN, Prof. Dr. Hanifi ,
SHAFÎ , Muhammed ,
STERN , S.M. ,
ŞEHREZURÎ , Şemseddin ,
ŞERÎF , M.M. ,
TEVHÎDÎ , Ebu Hayyan ,
ÜLKEN , Hilmi Ziya ,
WALZER , Kranz ,
- İslâm'da Düşünce ve Hayat** ,
çev. F. Tatlılıoğlu , İstanbul 1988.
Al-Farabi and His School ,
London 1992.
“Ebu Hayyan et-Tevhîdî bir
ateist midir?” D.E.Ü.İ.F.D. , IV. ,
İzmir 1989.
“The Author of the Oldest
Biographical Notice” , İslâmic
Culture. , C. 6. , 1932.
“Abu Sulaiman al-Sidjistânî ”,
The Encyclopaedia , Vol. I ,
Leiden 1960.
**Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdâtü'l-
Efrâh** , Trablus 1988.
İslâm Düşüncesi Tarihi, C.I ,
İstanbul 1990.
Ahlâku'l-Vezireyn , Dimaşk
1957.
el-Besâir ve'z-Zehâir , Dimaşk
1964.
el- İmtâ ve'l-Muânese, 2.bsk.,
Beyrut 1953
el-Mukâbesât , Beyrut 1983.
İslâm Felsefesi Tarihi , İstanbul
1993.
İslâm Düşüncesi , İstanbul 1995.
Antik Felsefe, çev. S. Baydur, İs-
tanbul 1984.

WATT , W.M. ,

**İslâm Düşüncesinin Teşekkül
Devri**, çev. Prof.Dr. E. R. Fırlalı ,
Ankara 1981.

WEBER , Alfred ,

Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi
Eralp, İstanbul 1938.

