

SİCİSTÂNÎ'NİN FELSEFİ DÜŞÜNCESİNDE KELÂM İLE FELSEFE ARASINDAKİ YÖNTEMBİLİMSEL FARKLIILIKLAR VE TANRI'NİN NELİĞİ SORUNUNDAKİ İZDÜŞÜMLERİ

--Methodological Differences Between Theology and Philosophy in the Philosophical
Thought of al-Sijistani and Their Projections on the Problem of the Essence of God--

Yrd. Doç. Dr. Hasan Aydın

OMÜ Eğitim Fakültesi

haydin@omu.edu.tr

Abstract Abu Suleyman al-Sijistani, a famous thinker in the classical age of Islam in logic and philosophical circle, had discussed methodological differences between philosophy and theology and their reflections on the problem of essence of God and talking about it. His style of handling the problem is quite unique in Islamic thought. If we say with a modern terminology, he developed a negative theology. For this reason, in this article we will discuss two things: First, the extent of differences between theology and philosophy; and secondly, how these differences impact al-Sijistani's view on the essence of God and the way of talking about Him.

Key Words: Medieval Islam, the essence of God, theology, philosophy, talking about God.

1. Giriş:

Ortaçağ İslam düşünce tarihine ilişkin düşünsel miras içerisinde kısa bir gezinti, klasik İslam düşüncesinin en temel dinî-felsefî sorunsallarından birisinin Tanrı'nın neliği/ne olduğu sorununun olduğunu gösterebilecek niteliktedir. Bu yargımızı Tanrı'nın varlığı sorunsalı için ileri sürmek mümkün değildir; zira her ne kadar Tanrı'nın varlığına ilişkin uslamamalar konusunda, çeşitli kelâm ekolleri, İslam filozofları ve mutasavvıflar arasında kimi görüş ayrılıkları olsa da¹, Tanrı'nın varlığı ve varlığının çeşitli yollarla bilinebileceği konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Oysa İslam ortaçağında, Tanrı'nın neliği/ne olduğu sorunsalı gündeme geldiğinde çeşitli ekollerin dinî-felsefî yaklaşımlarında çoğulcu bir

¹ Sözelimi bkz. İbn Rüşd, **el-Keşf an Minhâc'il-Edille Fî Akâid'il-Mille**, tahkik: M. Âbid el-Cabirî, Beyrut 1997, s. 101 vd.

yaklaşımın karşılaştığını anımsatmak gerekir.² Bunun en ilginç verilerini, İslam ortaçağında tenzih, teşbih, ta'til, sıfatiyye vb. kavramsallaştırmalar altında yürütülen tartışmalarda gözlemek olasıdır.³ Hatta bu tartışmaların, İslam dünyasında çeşitli mezheplere neden olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda Müşebbihe, Mücessime gibi mezhepleri anımsatmak⁴ yer yer mezhepleri sınıflandırırken kullanılan sıfatiyye⁵ nitelemesine bakmak yeterlidir. Bu açıdan, Batıda modern dinî-felsefî yaklaşımlarda 'Tanrı hakkında konuşmak' ile ilgili tartışmalara yönelik ortaçağ İslam düşüncesinde zengin bir düşünsel mirasın olduğunu kaydetmek gerekir.

Kuşkusuz bu miras içerisinde, daha çok dinsel metinlere ve onların ussal sonuçlarına gönderme yapan kelâm ekolleriyle, ilahiyatı/metafiziği felsefî disiplin içerisinde ele alan felsefî ekoller arasındaki anlayış farkı anılmaya değerdir.⁶ Bu

² Bkz. Ali Ebû Mulhim, **el-Felsefetü'l-Arabiyye (Müşkilât ve Hulûl)**, Beyrut 1994, s. 57-98.

³ Bkz. Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 110 vd.

⁴ Bkz. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn)**, çeviren: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005, s. 35 vd.; Şehristânî, **Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)**, çeviren: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 89 vd.

⁵ Sözgelimi Şehristânî, sıfatiyye başlığı altında, Eş'ariyye, Müşebbihe ve Kerrâmiyye fırkalarına yer verir. Bkz. Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 89-102.

⁶ Özellikle Gazzâlî öncesi kelâm geleneğine bakıldığında, felsefe ile kelâm arasındaki farklılığın daha derin olduğu, ancak Gazzâlî sonrasında bu farkın gittikçe yok olduğu gözlenir. Sözgelimi İbn Haldun, Gazzâlî ve Fahr ed-Din er-Râzî'den itibaren kelâm ve felsefenin konuları ve yöntemleri açısından birbirine karıştırıldığını söyler ve bu tutumu yanlış bulduğunun altını çizmek için, iki disiplini konu ve yöntem açısından ayırmaya çalışarak şöyle der: "Tabîî ilimlerden ve ilahiyattan sayılan meseleleri inceleyerek bunların iman akidelerine ve şeriat hükümlerine aykırı olanlarını ret ve tashih etmek kelâm ilminin konularından olmadığı gibi, mütekellimîn tarafından incelenen meselelerden de değildir. Bu iki ilmi birbirinden ayırt edebilmek için sen bunları iyice anla. Bu iki ilim, gerek kurucuları, gerek konu ve meseleleri bakımından birbirinden başkadır. Bu iki ilmin birbirine karışması, deliller ileri sürülürken maksatların aynı olmasından ileri gelmiş ve aynı sebepten dolayı kelâm ilmi, güya delil ve hüccetler yaratmak için te'lif edilmiş gibi görülmüştür. Halbuki kelâm ilmi bilginleri olan mütekellimîn aklî deliller ileri sürmeleri yukarıda anlattığımız gibi iman umdelerinin doğruluğunu farz ve kabul edildikten sonra bid'at ehlinin inan ve itirazlarını defetmek

anlayış farkı, bir yönüyle kelâmcılarla filozoflar arasındaki olaylara bakışta benimlenen yöntembilimsel yaklaşımdan, diğer yönüyle de önceledikleri ve temel aldıkları kaynakların yapısından kaynaklanmaktadır. Nitekim yaygın kabule göre, kelâmcılar zan ifade eden öncüllere dayanan hatabî ve cedelî bir yöntem benimserken, filozoflar kesin öncüllere dayalı burhânî bir yöntem benimsemişler, yine kelâmcılar İslam'ın dinsel metinlerini, yani Kur'an ayetlerini ve hadisleri ve onların ussal sonuçlarını merkeze oturtmalarına karşın, filozoflar, dinsel metinleri önemsemekle birlikte, onları simgesel bir dizgeye indirgeyip Eski Yunan, Hint ve İran düşüncesinden süzülerek İslam dünyasına giren felsefî birikim doğrultusunda yorumlamaya ve okumaya yönelmişlerdir.⁷ Dolayısıyla kelâmcıların kendi içerisinde Tanrı'nın neliiğine/ne olduğuna ilişkin içsel tartışmaları olduğu gibi - özellikle Mu'tezililer ile Eş'ariler ve Maturîdiler arasında⁸- filozoflarla da polemikleri bulunmaktadır.⁹ Bu polemik, en yalın ifadesini, Gazzâlî'nin Meşşailere/İslam Aristotelesçilerine, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı ve evren tasarımına köklü eleştiriler yönelttiği Tehâfüt tartışmasında gözlenebilir.¹⁰ Ancak eleştirilerin sırf kelâmdan felsefeye yönelmediğini, yer yer filozofların da kelâmcıların yaklaşımlarını avâma/sıradan insanlara özgü görerek ve bir parça da küçümseyerek eleştirmeye yöneldiklerini belirtmek gerekir.¹¹ Kelâmcıların

içindir." İbn Haldun, **Mukaddime**, cilt: II, Çeviren: Z. K. Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1991, s. 608.

⁷ Bkz. Hasan Aydın, **Eski Yunan'da İslamın Klasik Çağına: Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu**, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009, s. 107-108.

⁸ Sözelimi bkz. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, **Kitabü'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a**, nşr.: R. J. McCarthy, Theology of Al-Ař'arî içinde, Beyrut 1952, s. 6 vd.; Ebû Mansûr el-Matûridî, **Kitabü't-Tevhîd**, neşr.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci, İsam Yayınları, Ankara 2005, s. 37 vd.; el-Hayyât, **el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbn er-Ravendî el-Mulhid**, neşr.: Mektebetü's-sekafetü'd-diniyye, Kahire, trs., s. 42 vd..

⁹ Sözelimi bkz. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, tahkik, Maurice Bouyges, Beyrût 1927, s. 37 vd.; Gazzâlî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ**, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût tarihsiz, s. 3.

¹⁰ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, s. 37 vd

¹¹ Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehâfüt)**, cilt: I, çeviren: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 25 vd.; İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille**, s. 101 vd. ve 129 vd.

yöntembilimsel yaklaşımlarını eleştiren İbn Rüşd'le¹² zirve noktasına çıkan bu eleştirel ve avamcı sayma anlayışı, yer yer Fârâbî¹³ gibi Meşşailerde/İslam Aristocularında ve hatta mantık çalışmalarıyla ünlü Ebû Süleyman es-Sicistânî¹⁴ gibi filozoflarda da karşımıza çıkar.

Mantık alanında çalışmaları, evinde yürüttüğü felsefe tartışmaları ve bir tür felsefe tarihi olarak görülebilecek Muntehâb Sıvânî'l-Hikme¹⁵ adlı yapıtıyla ünlü Ebû Süleymân es-Sicistânî'nin¹⁶ Tanrı'nın neliği/ne olduğu sorusuna yaklaşımı gerçekten ilgiye değerdir; zira o hem kelâmıla felsefe arasındaki yöntembilimsel farklılıklara özel bir önem verir¹⁷; hem de anlaşıldığı kadarıyla, bu farklılığı temele alarak Tanrı'nın neliği/ne olduğu sorununa bakışta, Plotinus ve Proclus gibi Yeni Platoncu filozofların yaklaşımlarından yola çıkan özgün bir yaklaşım geliştirir. Onun soruna yaklaşımı İslam düşünce geleneği açısından gerçekten özgündür ve ele alınıp incelenmeye değerdir. Bu özgünlük, Fârâbî ekolüne bağlı olduğu söylene de¹⁸, anlaşıldığı kadarıyla onu, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflardan da belli konularda ayırtmaktadır. Bu özgünlük nedeniyle biz bu makalede, Tevhidî'nin el-Mukâbesât adlı yapıtındaki aktarmalarına ve bu aktarımları öz olarak doğrulayan ve Sicistânî'nin olduğu söylenen Fi'l Kemal al-

¹² Bkz. Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelamcılara Dair Metodolojik Eleştirisi", *Kelam Araştırmaları*, 6: 2, 2008, s. 69-92.

¹³ sözgelimi bkz. Fârâbî, **İhsa'ül-Ulûm**, çeviren: Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 133 vd.; Fârâbî, **Kitâbü'l-Hurûf (Harfler Kitabı)**, çeviren: Ömer Türker (çeviri ve metin bir arada), Litera Yayınları, İstanbul 2008, s. 69 vd.

¹⁴ Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhidî, **el-Mukâbesât**, tahkik: Hasan es-Sundubî, Kuveyt 1992, s. 223 vd.

¹⁵ Bkz. Ebû Süleyman es-Sicistânî, **Muntehâb Sıvânî'l-Hikme**, neşr.: D. M. Dulop, New York 1979, s. 20 vd.

¹⁶ Sicistânî ve temel felsefî görüşleri için bkz. J. L. Kremer, **Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle**, Leiden 1986, s. 136 vd.; Sami Şekeroğlu, **Ebû Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî ve İslâm Felsefesindeki Yeri**, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1997, s. 5 vd.; İsmail Taş, **Ebu Süleyman Es-Sicistani ve Felsefesi**, Kömen Yayınları, İstanbul 2006, s. 1 vd.

¹⁷ J. L. Kremer, **Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle**, s. 246 vd.

¹⁸ Bkz. I. R. Netton, **Farabi and His School**, London 1999, s. 11 vd.

Hass bi Nav'il İnsan adlı risaledeki kimi pasajlara dayanarak¹⁹, Sicistânî'nin felsefe ve kelâm arasında ortaya koyduğu yöntembilimsel farklılıklardan yola çıkarak, bu farklılıkların, onu, Tanrı'nın neliği/ne olduğu sorununa bakışında kelâmcılardan ve kimi kayıtlarla Meşşailerden/İslam Aristocularından nasıl farklı bir yöne yönelttiđini²⁰ göstermeye ve yaklaşımını eleştirel açıdan irdelemeye çalışacağız.

2. Sicistânî:

Kelâm ve Felsefe Arasındaki Yöntembilimsel Farklılıklar

Tevhidî'nin el-Mukabesât adlı yapıtının 48. sohbeti, kelâmcıların yöntemi ile filozofların yöntemi arasındaki farklılığa ayrılmıştır ve Tevhidî tartışmayı, Ebû Süleymân es-Sicistânî'ye 'kelâmcıların yöntemi ile filozofların yöntemi arasında ne fark vardır' sorusunu sorduğunu söyleyerek açar.²¹ Sicistânî'nin soruya verdiği yanıt, gerçekten ilgi çekicidir ve genel olarak iki disiplinin olaylara bakışlarındaki farklılıklara, özel olarak da, belli kayıtlarla Tanrı'nın neliği/ne olduğu sorununu çözümleyişlerindeki ayrılıklara ışık tutacak niteliktedir. Sicistânî'nin söylemine bakılırsa, akıl, anlayış ve temyiz gücü yerinde olan herkesçe iki disiplin arasında yöntembilimsel açıdan köklü farkların bulunduğu apaçıktır ve tartışma götürmez niteliktedir. Anlaşıldığı kadarıyla, bu farklılıkta iki disiplinin beslendiği kaynaklar arasındaki niteliksel farklar da önemli bir yere sahiptir. Zira bir mantıkçı ve felsefeci olarak Meşşailerin/İslam Aristocularının, dinsel bilgiyi/vahyi bilgiyi etkin akıl, ussal

¹⁹ Tevhidî'nin kimi aktarımlarının yapıntı olduğunu iddia edenler olsa da (sözgelimi bkz. A. Hamdanî, "Abu Hayyan al-Tawhidi and Brethren of Purity", International Journal of Middle East Studies, vol. 9, no: 3, 1978, s. 345 vd.), bizim açımızdan çok önem taşımamaktadır. Zira burada önemli olan, İslam ortaçağında böyle bir tartışmanın yapıldığına dikkat çekmektir. Ayrıca, burada tartışma konusu yaptığımız, Tanrı'nın neliği hakkındaki Tevhidî'nin Sicistânî'nin dilinden aktardığı düşüncelerin benzeri, Sicistânî'ye ait olduğu M. T. Küyel tarafından gösterilen 'Fi'l-Kemal al-Hass bi Nav'il-İnsan' adlı yapıtta da öz olarak bulunmaktadır. Bkz. M. Türker Küyel, "Sicistânî'nin Neşredilmemiş Bir Risalesi", Araştırma, AÜDTCF Felsefe Bölümü Dergisi, cilt: 7, Ankara 1969, s. 73 vd.

²⁰ Oliver Leaman, sözgelimi, *Sivânü'l-Hikme*'yi Meşşai geleneğinden sapmanın güzel bir örneği olarak görmektedir. O. Leaman, "Abu Sulaiman al-Sijistânî", Journal of Semitic Studies, cilt: 26, Liverpool 1985, s. 333.

²¹ Bkz. et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 223.

nefs ve muhayyile gücüyle ilişkilendirip²² simgesel saymaları ve bu simgelerin akli düzeydeki felsefenin halk düzeyine indirgenişi olarak görmelerinin aksine, dinle felsefe arasına köklü fark koyan ve dinin felsefeyi, felsefenin de dini dışlamaması gerektiğini, konu ve yöntem açısından farklı olduklarını ve her birinin kendi alanlarında söz sahibi olduğunu ileri süren Sicistani²³, felsefeyi eski filozoflara, cedeli/diyalektiği temel alan kelâmı ise dinsel metinlere özgü kılmaktadır; ancak kelâmcıların genel yaklaşımının, dinsel metinlerle sınırlandırılmayacağını söylemeye çalışmaktadır.²⁴ O, felsefe ile kelâmı karşılaştırdığı bir bağlamda, kelâmcıların yöntemi konusunda şöyle demektedir:

“Onların (kelâmcıların) yöntemi, ya etkiye maruz kalmış aklın tanıklığında ya da onun hiçbir tanıklığı olmaksızın, sözü söz ile ölçmek ve bir şeyi başka bir şey ile tartmak esası üzerine kurulmuştur. Onlar, cedele/diyalektiğe, duyulardan elde edilen verilere ya da duyularla dış dünyada kendisi hakkında hüküm verilenlere ya da duyu, vehim ve hayal ile âdet, çevre vb. ilineksel şeylerin ve burada sayıp dökmemize imkan ve gerek olmayan başkalarının zihinde birleşmesiyle oluşan düşüncelere yönelirler. Dolayısıyla onların görüşleri, muğalataya/demagojiye, savunmaya (tedâfi’), hasmı kendi sözleriyle susturmaya dönüktür. Bu tartışmalar, bilime yakışmayan atışmalarla dolu olduğu ve saygısız bir üslupla dile getirildiği için meyvesizdir ve bunların başvuru kaynağı olma olanağı yoktur. Evet, bu görüşlerin, bir parça tanrısallık ve dinle ilişkisi bulunsa da, onlara fesat girmiştir ve tümüyle onlardaki Tanrı kokusunu ortadan kaldırmıştır.”²⁵

Sicistani’nin kelâm bilimini yöntembilimsel açıdan eleştiren bu söylemi irdelendiğinde, aslında en azından Gazzâlî öncesi kelâm bilimine ilişkin belli başlı

²² Bkz. Hidayet Peker, “*Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası*”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 17, sayı: I, 2008, s. 157-176.

²³ Sicistânî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi, dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışan filozofların aksine, dinle felsefeyi, gerek konu gerekse yöntem açısından ayırmakta, iki etkinliğin birbirine müdahale etmemesi gerektiğini savunmaktadır. O, bu tutumuyla din-felsefe ilişkisinde dinsel bilginin üstünlüğünü vurgulayan Kindî’den de ayrılmaktadır. Bu açıdan din-felsefe ilişkisi sorunsalına yaklaşımda da, Sicistani özgün bir konuma sahiptir. Bkz. Hasan Aydın, “*Sicistânî ve Harirî’nin Eleştirileri Işığında İhvan es-Safâda Din-Felsefe İlişkisi*”, Kelam Araştırmaları, 7: 1, 2009, 57-74.

²⁴ Bkz. et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 223-224; J. L. Kremer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, s. 246 vd.

²⁵ et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 223.

yöntembilimsel ilkelere ışık tutacak nitelikte olduğu söylenebilir. Belli bir epistemolojik çerçeve geliştirerek, bu çerçeveden metafizik sorunları irdeleyen kelâm bilimi, bilgi kaynağı olarak, duyular, akıl, haber üçlüsüne dayanmakta, yöntembilimsel açıdan ise, cedel, sebr ve taksim, kıyas, akıl yürütme ve akli inceleme, görünenin görünmeyen kanıtlığı, bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, yanlışlığından da benzerinin yanlışlığına gitme, ittifak edilenden hareketle ihtilaf edileni tespit etme, semantik çözümleme gibi yöntembilimsel anlayışlara dayanmaktadır ve tüm söylemini dinsel bildirimleri temellendirmeye ve savunmaya odaklanmaktadır.²⁶ Sicistânî'nin, kelâmı, savunma ve hasmı susturma esasına dayandırması, önemli bir gerçeği dile getirmektedir²⁷ ve belki de onun kelâma karşı çıkışının temelinde de bu yatmaktadır. Zira savunma ve hasmı yenmeye dayalı bir etkinlik, Gazzâlî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, hakikatin bulunup ortaya çıkarılma hedefi olmayan bir anlayıştır.²⁸ Sicistânî'ye bakılırsa,

²⁶ Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, **Menâhic'ül-Bahs İnde Müfekkiri'l-İslâm**, Beyrut 1984, s. 142 vd.; Cemalettin Erdemci, **Kelâm İlmine Giriş**, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s.

²⁷ Batılı yazında da kelâm biliminin savunmacı karakteri sık sık vurgulanmıştır. Bu nedensiz değildir; zira kelâmcılar konuyu doğrudan ele almak yerine genelde, kendilerinden farklı düşünenlerin görüşlerinin eleştirisinden yola çıkarak kendi görüşlerini sunmaya çalışmaktadırlar. Sünni kelâm için konuşursak, özde Sünni inancı savunma odaklı olduğunu söylemek gerekir. Ancak tüm bunlara rağmen kelâm bilimini tümüyle savunma odaklı bir bilim olarak da görmemek gerekir. Zira kelâm savunmanın yanında, İslami inançları saptamak ve temellendirmek gibi ciddi bir görev de icra etmiştir. Bu görev doğal olarak, kelâmcının İslam dinine ilişkin belli bir yorumsal perspektif geliştirmesine de yol açmıştır. Kelâmın savunmacı olarak nitelendirilişine yönelik eleştirel bir değerlendirme için bkz. Hilmi Demir “**Apolojetik ve Kelâm İlmi: Klasik Kelâm İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları**”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6:1, 2008, s. 17-76.

²⁸ Gazzâlî'ye göre de, savunmaya ve hasmı yenmeye odaklı kelâmın doğrudan hakikati aramak gibi bir kaygısı yoktur; o sadece, karşıtların çelişkilerini bulup çıkartmakla, kabul ettikleri ilkelerin doğurduğu yanlış sonuçları göstermekle yetinir. Bkz. Gazzâlî, **el-Munkizu mine'd-Dalâl**, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984, s. 9. Gazzâlî kelâmın hakikati elde etme amacını gerçekleştirmekten çok uzak olduğunu **İhyâ'** da da yineler ve şöyle der: “Kelâmın amacının, gerçekleri açığa çıkarmak ve hakikati olduğu gibi bilmek olduğu zannedilirse de, o aranılan hakikati elde etmekten çok uzaktır... İnsanlar bilmediklerinin düşmanıdır diyebilirsiniz. Fakat bu sözü, kelâmı didik didik edip, onu tepeden tırnağına inceleyen ve onu kullanarak Tanrı'nın bulunamayacağını deneyimleyen bir insan (yani, ben) söylüyorum.” Gazzâlî, **İhyâ'u Ulûm'id-Dîn**, cilt: I, Beyrût, tarihsiz, s. 91

kelâmcılar akli, taklide dayalı bir bağlamda kullanmakta, cedelde/diyalektikte ise, onu, Aristoteles'in dikkatleri çektiği, demagoji, çarpıtma ve taklit gibi etkenlerden uzak kalarak kullanma becerisi gösterememektedirler.²⁹ Bu açıdan onların ortaya koyduğu yöntembilimsel temel, mantıksal kesin kanıtın, tanrısal sembollerin ve felsefi ikna yöntemlerinin önemsiz bir gölgesi gibidir. Sicistânî, aslında anılan çözümlenmesiyle, kelâmın özde taklide dayalı olduğunu, kesin kanıtlara dayanmadığını, akli kullanırken vehim ve hayal yetisinin etkisinde kaldığını ve dini sembollerini gerçek sayarak onların mecazi anlamlarını kavrayamadığını ileri sürmektedir.³⁰ Bu yönüyle kelâmın, özü itibarıyla dini de temsil etmediğini söylemeye çalışmaktadır.³¹ Bu saptamalar, genel olarak felsefe ile kelâm arasındaki kırılmalara işaret ettiği gibi, filozoflarla kelâmcılar arasında Tanrı'ya ilişkin söylem farklılıklarına da dikkat çekecek ipuçları barındırmaktadır. Zira kelâmcılar, Sicistânî'nin söyleminden yola çıkarak, görüneni görünmez alem için kanıt saymışlar, kutsal metinlerdeki metafiziğe ait söylemleri, onların mecazi ve simgesel anlamlarını görmezden gelerek gerçek olarak algılamışlardır. Kelâmın bu cedelci/diyalektikçi, savunmacı, taklide dayalı ve mecaz ve simgeleri gerçek sayan anlayışına karşı filozoflar, onca, yalın ve ussal hakikatin peşine düşmüşlerdir.³² Felsefeyi ve felsefi yöntemi kelâmın karşısında konumlandıran Sicistânî, yöntembilimsel açıdan felsefe ile ilgili şu saptamaları yapar:

“Felsefeye gelince –Tanrı başarını sürekli kılın- altı yönden sınırlıdır. Tüm bu sınırlamalar, sana, onun, evrende bulunan göz için açık (zâhir), akıl için gizli (bâtin), ikisinin bileşimi olan, bu iki uçtan herhangi birisine yaklaşan tüm şeyleri olduğu gibi araştırdığını gösterir. Gerçeğin özü, ayrıntısı, duyulanı, görüneni, varolanı-yok olanı, aklın yönünü sapıtan tutkulara kapılmaksızın ve kişiyi taklit cinayetine muhtaç eden bağlara takılmaksızın onun aracılığıyla elde edilir (istifâde). Felsefe bunu yaparken seçim yapma gücüne sahip olan aklın yargılarını, doğal aklın düzenini, gözden kaçanları ve ters yüz olanları, akıl ve açıklama yönünden net bir biçimde ortada olmakla birlikte, ilkeleri duyularla algılanamayanı göz önünde bulundurur ve tanrısal ahlakın, yüce seçimlerin ve akılsal siyasetlerin dışına çıkmaz.

²⁹ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 224.

³⁰ Bkz. J. L. Kremer, **Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle**, s. 247.

³¹ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 223-224.

³² Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 223.

Dolayısıyla felsefenin üstünlükleri sayılamayacak kadar çoktur ve onun üstünlüklerini hakkıyla dile getirmeye olanak yoktur.”³³

Anlaşıldığı kadarıyla Sicistâni’ye göre felsefe, burhanî yönteme dayalıdır ve akli saptıran vehimden, duygulardan ve taklit bağında uzak olarak sırf ussal gerçeklere dayanır, duyularla algılanamayan sırf akılsal olanların da ayırındadır ve gerçek olanla simgesel ve mecazî olanın farkındadır. Kelâm ve felsefeyi karşı karşıya konumlandıran bu karşılaştırmadan, tanrısal/metafizik şeyler konusunda en temel fark, kelâmcının, taklide dayalı ve görünmeyi görüne bağlı açıklaması ve söylemini diyalektiğe dayandırmasına karşın, felsefenin duyularla açıklanamayacak sırf akılsalların olduğu ve aklın kendi başına taklid bağından uzak durarak hakikate ulaşabileceği ve burhanî yönteme dayandığı savıdır.³⁴ Kukuluz Sicistâni’ye göre felsefe, kelâmın saygısız üslubundan uzak, söyleminde, tanrısal ahlaka, yüce seğıimlere ve ussal siyasete dayanan bir etkinliktir; bu açıdan o, hakikati elde etmede daha başarılıdır.

Sicistâni’nin kelâmla felsefe arasında ortaya koyduğu bu yöntembilimsel farklılıklar, iki disiplinin metafizik alana bakarken köklü farklarının olduğuna gönderme yapmaktadır. Bu farkı görmek için, yine Tevhidi’nin 30. sohbetinde tartıştığı ‘Tanrı’ya şey denilip denilemeyeceği’³⁵ tartışması ile, 10. sohbetinde tartıştığı ‘Tanrı’nın eylemlerini hangi yolla meydana getirdiğine ilişkin tartışmayı’³⁶ irdelemek aydınlatıcı olacaktır. Bu iki tartışmada, Tevhidi ana argüman olarak Sicistâni’nin söylemlerini aktarmaktadır ve anlaşıldığı kadarıyla tartışma kelâm ve felsefe arasında Sicistâni’nin altını çizmeye çalıştığı yöntembilimsel farklılıkların bir uzantısı konumundadır.

3. Sicistâni’ye Göre Kelâm ile Felsefe Arasındaki Yöntembilimsel Farklılıkların Tanrı’nın Neliği Sorunundaki İzdüşümleri

Kelâmcıların, görünenin görünmeyene tanıklığı çerçevesinde ve kutsal metinlere ve ussal sonuçlarına gönderme yaparak Tanrı’nın neliğini/ne olduğunu ortaya koymak için, O’nun zâtî/özünü, subûti/olumlu ve eylemsel niteliklerini irdeledikleri bilinmektedir. Genel olarak onların –kimi istisnaları bulunsa da-

³³ et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 223.

³⁴ et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 223-224.

³⁵ et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 186-188.

³⁶ et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 149-151.

Tanrı'ya ilişkin olarak konuşurken, ilk bakışta insan biçimciliği anımsatan sözcükler kullanmaktan uzak durmadıkları görülür. Fakat bu, onların insanî sözcük ve kavramları metafizik/tanrısal alana taşırken, belli bir dil felsefesine dayanmadıkları anlamına gelmemektedir. Müşebbihe, Mücessime gibi fırkaları bir yana bırakırsak, kelâm içerisinde, özellikle kimi Selefi düşünürlerde karşımıza çıkan “bilâ keyfe”³⁷ ile Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî düşünürlerde sıkça kullanılan “muhâlefet'ün li'l-havâdis” gibi kavramsallaştırmalar altında, Tanrı'ya ilişkin ortaya konan söylemin aşkınlaştırılmaya ve Tanrı söz konusu olduğunda sözcük ve kavramların beşeri anlamlarının saf dışı edilmeye çalışıldığı gözlenir.³⁸ Bu çaba, çok sistematik olmasa da onların Tanrı hakkında konuşmaya dönük belli bir felsefi tutum geliştirdiklerine işaret etmektedir.³⁹ Tanrı'ya ilişkin tüm söylemler kelâmcılar tarafından, bilâ keyfe, muhâlefet'ün li'l-havâdis gibi doktrinler çerçevesinde ele alınsa da, bir kelâmcı için Tanrı'nın varlık (vücûd-mevcûd) niteliği ve eylemsel açıdan irade sahibi oluşu apaçıktır. Zira onlara göre, varlık zati/özünlü bir niteliktir ve varlık niteliği olmayana herhangi başka bir nitelik yüklenemez; aynı şekilde –belli kayıtlarla Tanrı'nın en iyiyi (aslah) yapması gerektiğini söyleyen Mu'tezililer istisna edilirse– varlık niteliği yüklenen Tanrı eylemlerinde özgürdür (fâ'il-i muhtar).⁴⁰ Aynı şekilde,

³⁷ Bila Keyfe doktrini konusunda bir tartışma için bkz. Binyamin Abrahamov, “Bila Keyfe Doktrini ve İslam Kelamındaki Temelleri” , çeviren: Orhan Ş. Koloğlu, *UÜİFD*, Bursa, 2002, C. XI, S. 2, s. 213-226

³⁸ Bila keyfe doktrini ile muhâlefet'ün li'l-havâdis doktrinini, insan biçimciliği aşma konusunda analitik bir biçimde karşılaştırdığımızda ikincisinin daha ileri bir aşamayı temsil ettiğini söylemek gerekir. Sözelimi, Tanrı'nın eli vardır; ancak onun keyfiyetini bilemeyiz demek, ontolojik anlamda elin varlığını onaylamak ama nasıllığını askıya almak ya da nasıllığının bilinemeyeceğini savunmak demektir. Oysa, Mu'tezile ile başlayan ve Eş'arî ve Maturidilerce sürdürülen muhâlefet'ün li'l-havâdis doktrini çerçevesinde eli kudret diye yorumlamak ve kudretin de tüm beşeri kudretlerden farklı olduğunu savunmak, ontolojik anlamda elin varlığını yadsımak ve yorumcu bir anlayışa doğru yönelmek demektir. Bu açıdan, aslında bila keyfe doktrinini yorumcu anlayışı dışlarken, muhâlefet'ün li'l-havâdis doktrinini zorunlu olarak yorumcu bir anlayışa kapı araladığını kaydetmek gerekir.

³⁹ Sözelimi, Gazzâlî'nin anlayışı için bkz. Hasan Aydın, “**Gazzali'nin Dini-Felsefi Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım**”, *Kelam Araştırmaları*, 5: 2, 2007, s. 85-94.

⁴⁰ Sözelimi bkz. el-Eş'arî, *Kitabü'l-Luma'*, s. 6; el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 37; Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisâd fi al-İ'tikâd)*, çeviren: Kemal Işık, AÜ Basımevi, Ankara 1971, s. 22.

Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar da, Tanrı'ya kimi nitelikler yüklemekle birlikte, daha çok negatif bir söylem benimsemişler, Vâcib el-Vücûd'u/Zorunlu Varlık'ı, bir, tek, çokluğu olmayan, anlamı ve niceliği bakımından bölünemeyen, hiçbir şeyle ortağı olmayan, cins, tür ve ayrımı bulunmayan diye belirlemeye çalışmışlar, cinsi, faslı ve zıttı olmadığını ileri sürerek tanımlanamadığını söylemeye yönelmişlerdir.⁴¹ Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ, dış dünyadaki varlıklar söz konusu olduğunda, varlık ve mahiyet ayrımı yapmalarına karşın, Tanrı söz konusu olduğunda, onda varlık ve mahiyetin bir ve aynı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴² Bu çabalarıyla Tanrı'yı aşkınlaştırmaya çalışsalar da, onlara göre de, Tanrı hakkında vardır, kavramsallaştırmasını yapmada bir sakınca bulunmamaktadır. Tevhidî'nin aktardıklarına bakılırsa, Sicistânî, tıpkı Meşşailer/İslam Aristotelesçileri gibi, İlk Neden, Gerçek Bir ve her şeyin kaynağı olarak gördüğü ve ontolojik olarak varlık hiyerarşisinde en tepeye oturttuğu Tanrı⁴³ ve O'na iliştilen sıfatlar ve eylemler hakkında konuşurken⁴⁴, belli bir dil felsefesi anlayışı geliştirmiş, bu anlayışıyla kelâmcılara, yer yer de Meşşailere/İslam Aristotelesçilerine muhalefet etmiştir. O, geliştirdiği dil felsefesi uyarınca, Tanrı'ya mevcût/var, hay/diri, ihtiyar/seçici, zaruret/zorunlu, fâ'il/etkin vb. sözcüklerin iliştileremeyeceğini göstermeye çalışmıştır.⁴⁵ Onun bu türden söylemlere neden karşı çıktığını ele almadan önce, karşı çıkışının temelini oluşturan dil felsefesine ilişkin kimi saptamalarını ele almak gerekmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla, Sicistânî'nin geliştirdiği dil felsefesi belli bir epistemolojik temele dayanmaktadır ve bu epistemolojik temel, dilin üç niteliğine dikkat çekmektedir:

⁴¹ Bkz. Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1994, s. 45 vd.

⁴² Bkz. Hüseyin Atay, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, s. 65 vd.

⁴³ Bkz. Mübahat Türker Küyel, "**Sicistani'nin Neşredilmemiş Bir Risalesi**", Araştırma, s. 73 vd. ; G. Troupeau, "**Abu Sulaiman Al-Sicistani'ye Atfedilen Varlıkların Prensipleri Hakkında Bir Risale**", çeviren: M. T. Küyel, Araştırma, AÜDTCF Felsefe Bölümü Dergisi, cilt: 7, Ankara 1969, s. 113-117.

⁴⁴ Bkz. et-Tevhidî, **el-İmtiâ ve'l-Muanese**, cilt: III, Beyrut 1953, s. 134 vd.; **el-Mukabesat**, s. 150 vd.

⁴⁵ Bkz. J. L. Kreamer, **Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle**, s. 138 vd.

İlki, ussal açıdan ele alındığında, dilin ve dilde ifadesini bulan sözcüklerin insanbiçimciliği ve aşkın ussal hakikatleri olduğu gibi ifade edememesidir. Daha yalın bir dille söylersek, dil deneysel temellidir ve ussal ve aşkın hakikatleri ortaya koymada yetersizdir. Kuşkusuz bu yetersizlikte, insan zihninin salt ussal ve aşkın hakikatleri kavrama ve kavramsallaştırma yetersizliği de etkin bir rol oynamaktadır. Sicistânî'nin deyişiyle, biz yalnızca deneysel açıdan tanıdığımız bildiğimiz ve zihin dışında gerçekliği olan varlıkları ya da bunların benzerlerinin adlarını biliriz. Eğer bir şeyden habersiz isek, onu karşılayan terimden de habersizdir. Çünkü asıl olan dış dünyadaki varlıktır, söz ise onun uzantısıdır. Bu açıdan salt ussal ve aşkın olan seçkinler seçkini, yani metafizik olan şeylerin isimleri yoktur.⁴⁶

İkincisi, deneysel temelli dilsel kavram ve sözcüklerin, saltık ussal ya da aşkın alana özgü kullanıldıklarında, mecazî olmanın ötesinde bir anlamının bulunmamasıdır. Çünkü benzetmeler yaparak ya da sembolize ederek bu tür kavramlar oluşturulur; ancak bu sorunu çözmek yerine onu daha da karmaşık hale getirir.⁴⁷

Üçüncüsü ise, dilde ifadesini bulan sözcükler, isim olarak kullanılmalarının yanında, sıfat olarak da kullanılmakta, bu ise, o sözcükleri edilgin kılmaktadır. Edilgin anlam taşıyan sözcükleri salt ussal ve aşkın alana taşımak doğru değildir.⁴⁸

Sicistânî'ye göre, öyle anlaşılıyor ki, özellikle kelâmcılar bu gerçekleri kavrayamamışlar, dilsel olarak ifade edilen her şeyi gerçek saymışlardır. O, Fi'l Kemâl al-Hâss bi Nevi'l İnsân adlı risalesinde eski şeriat sahiplerini eleştirdiği bir bağlamda, İslam kelâmcılarına da değinerek şu açıklamayı yapar:

“Şeriat sahiplerinden olan kelâmcıların çoğu, bu zâta o zâtın yapmış olduğu şeylerin o zâta nispeti bakımından dikkate alınan bir takım sıfatlarla ve bu zâtın onlara yapmış olduğu tesirler ile işaret ettiler. Onları, onların altında bulunanların prensipleri ve asılları olarak kabul ettiler. Onlara zâtın sıfatları adını verdiler. Zâtın sıfatları, hayat, kudret, ilim gibi şeyler ve bunlara benzeyenlerdir. Bunların hem kendileriyle, hem de zıtlarıyla sıfatlanmak veya onların zıtlarını yapmak mümkün değildir. Kelâmcılar arasında zâtın sıfatlarıyla fiilin sıfatlarını birbirinden ayıranlar oldu. Fiilin sıfatları öyle sıfatlardır ki, hem onlarla hem de onları zıtlarıyla sıfatlamak veya onların zıtlarını yapmak mümkün değildir. Bu firkaların hepsi, bu

⁴⁶ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 150.

⁴⁷ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 150.

⁴⁸ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 150-151.

zâtın tesirlerinden bir tesiri ele almışlar ve bu tesire göre o zât hakkında hüküm vermişlerdir. (...) Ama erdemli filozoflar demişlerdir ki: Varlıkları var eden zât, var etmiş olduğu şeylerden herhangi biriyle kavranmaktan uzaktır (beri). O bakımdan, bu âlemde varlık verdiği şeylerin sıfatlarıyla sıfatlanamaz. Çünkü yüksek olan ve her şeyi çeviren bir şey, kendisinin çevirmiş olduğu şey ile çevrilemez, yahut, küllün cüzlerinden birinin gücü o küllüne erişemez. Zira sıfatlar, insan aklının kendi altında bulunan ve yaptıkları tesirleriyle veya maruz kaldıkları fiil ve infialleriyle idrak ettiği varlıkların zâtlarını temsil eden bir takım işaretlerdir. Bu işaretler, Nutk-u Batını'de ruhani bir işarettir, sonra ruh onu açığa çıkarır ve Nutk-u Harici ile onu, milletlerin birbirinden farklı dillerine göre, ağızdan çıkan sesle ifade edilen maddi bir şekilde açığa vurur.”⁴⁹

Sicistânî'nin, aktardığımız pasajda, örtük olarak dile gelen ve belli bir epistemolojik temele dayandırdığı dil felsefesinin sonuçlarını görmek için Tevhidî'nin aktardığı iki somut tartışmaya ve o tartışmalarda dile getirdiği argümanlara analitik olarak eğilmemiz aydınlatıcı olacaktır. Ayrıca tam bu bağlamda, söz konusu pasajın, Tevhidi'nin Sicistânî'ye dayanarak aktardığı düşüncelerle önemli ölçüde uyum içerisinde olduğunu kaydetmek gerekir. Bu kayıt, Tevhidî'nin aktarımlarının yapıtı olduğu türünden bir karşı çıkışa önemli ölçüde yanıt vermektedir.

4. Sicistânî:

Tanrı'ya Vardır/Mevcûd Denebilir mi?

Kelâmcıların kendi aralarında, Tanrı'ya şey denilip denilemeyeceğine ilişkin bir tartışma bulunsa da⁵⁰, O'na vardır/mevcût deyip deymeyeceğimize yönelik bir tartışma bulunmamaktadır. Bunun nedenini anlamak hiç de zor değildir; zira tartışma kelâmcı açısından bakıldığında, ateist ile teist arasında geçebilecek bir tartışmadır. Fakat tam bu bağlamda kelâmcıların, Tanrı'ya iliştiirdikleri varlık niteliğini, bilâ keyfe ve muhâlefet'ün li'l havâdis ilkeleri gereği, beşerî düzeydeki varlıklardan ayırmaya çalıştıklarını kaydetmek gerekir. Tevhidî'nin aktardığına göre, Tanrı'ya şey denilip denilemeyeceğinin tartışıldığı bir ortamda, Sicistânî,

⁴⁹ Mübahat Türker Küyel, “Sicistani'nin Neşredilmemiş Bir Risalesi”, 96.

⁵⁰ Sözgelimi bkz. el-Matûridî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 64-70.

Tanrı'ya mevcûd/vardır denilip denilemeyeceğini de tartışmaya açmıştır.⁵¹ Zira ona göre, seçkinler seçkini olan Tanrı, varlığın bile ötesindedir. Aslında tartışmanın yeni olmadığını özellikle Yeni Platoncu Plotinus ve Proclus gibi düşünürler tarafından da tartışıldığı bilinmektedir. Özellikle bu iki düşünürün, mutlak olarak niteledikleri Bir'i, varlığın da üstüne yerleştirip, O'nu aşkınlaştırmaları, Mutlak Bir'e verilecek her türden niteliğin O'nu sınırlandırmak anlamına geldiğini ileri sürmeleri ve Mutlak Bir'in düşünülen ve dile gelen her şeyin ötesinde olduğunu ifade etmeleri oldukça ilgiye değerdir.⁵² Sözgelimi Plotinus şöyle demektedir:

⁵¹ Tartışmanın bağlamını görebilmek için, Tevhidî'nin Tanrı'ya şey denilip denilmeyeceğine ilişkin olarak aktardığı tartışmayı özetlemek gerekmektedir; zira tartışma özlü bir dil felsefesi içermektedir. Tevhidî'nin aktardığına göre, tartışma, Bâbü't-Tâ adlı bir yerde bir kırtasiyecî dükkanında (el-verrâkîn) Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin de bulunduğu bir ortamda geçmektedir. Burada geçen sohbet sırasında, Ebû Zekerîyya es-Seymarî'ye, bütün insanlar, Tanrı'ya şey dediği halde sen demiyormuşsun, bunun nedeni nedir, sorusu sorulur ve Seymarî gerekçelerini anlatmaya başlar. İlk gerekçesi, şey sözcüğünün, ne isim, ne sıfat, ne fiil, ne edat, ne mastar, ne zarf ne de hal olmasıdır. Onca bu sözcük hiçbir şeyin sembolü olmadığı gibi, herhangi bir yönelişi de göstermemektedir. Zira bu sözcük, sadece kendisine işlev yükleyen diğer sözcüklerle kullanıldığında bir anlam içermektedir. Sözgelimi, bu bana ait bir şey, bu sana ait bir şey, diyebiliriz. Ancak, tanım edatı kullanmadan ve tamlama yapmadan yalın haliyle kullanarak bir şey dediğimizde, bu sözcük işlevsizdir ve hiç bir anlam ifade etmez; hiçbir bilgi vermez. Bunun zihinde bir karşılığı yoktur ve hisle de algılanmaz. Eğer bu söze bir tanımlık edatı -lamı tarif ekleyerek, eş-şey biçiminde kullanırsak, tanımlık edatının gösterdiği karşılık belirlenip açığa kavuşturulmadıkça, yine bir anlam ifade etmez. Belirlenen karşılık, karşılıklı biliniyorsa, bu sefer de şey değil, zihinde onun işaret ettiği nesne canlanır. İkinci gerekçesi ise, bu sözcüğün, yoku, varı, varlık düzeyleri farklı olan varlıkları, duyuda ve akılda bulunanı, geçmişte ve gelecekte var ve yok olanları, kısacası her şeye işaret etmek için kullanılmasıdır. Bu açıdan sabit bir anlamı olmayan bir sözcüğü, her şeyden daha yüce olan Tanrı için kullanmak doğru değildir. Bu tartışmanın ardından, Ebû Süleyman es-Sicistânî söz alarak Tanrı için neden mevcut (el-mevcûd) teriminin kullanılmayacağını açıklamaya çalışır. Tartışmanın akışına bakılırsa, Sicistânî'nin Tanrı'ya şey de denilemeyeceği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 186-187.

⁵² Plotinus, **Enneads**, trs.: B. Jowet, New York 1934, s. 12 vd. Yeni Platoncuların, Bir hakkındaki söylemlerini görmek için, Diadochos Proclus'un Platon'un Parmenides diyaloguna yazdığı yorumun ana başlıklarına kulak vermek yeterlidir: "Şimdi bir şey, bunların birinden başka bir şekilde Varlık'tan pay alabilir mi? Hayır. Demek ki hiçbir şekilde Varlık'tan pay almıyor. Galiba hayır. Öyleyse Bir hiçbir şekilde var olmuyor.

“Bir aklı aşmakla, bilgiyi açar. Bir hakikatte, dile getirilen her sözün ötesindedir; ne söylersen söyle, söylediğın her şey, O’nu sınırlar; varolan her şey içinde, bir tek kendisi gerçek varlığa sahip olan, en bilgeler bilgesi ruhu bile aşan her şeyi aşanın hiçbir adı yoktur. Mümkün olursa, ancak ona ilişkin bir şeyleri ima etmeye çalışabiliriz. O’nu bilgi yoluyla kavrayamıyorsak da, bu O’nun hiç kavranamadığı anlamına gelmez. O’nun ne olduğu konusunda suskun olsak da, O’nun ne olmadığını dile getirebiliriz. (...) İlk olanın tanıma ve sanıra sahip olduğu düşünülemez. O, ancak meydana gelen her şeyi aşan, varlığı bile aşan olarak tanımlanabilir.”⁵³

Bu söylem dikkate alındığında ve Plotinus’un düşüncelerinin İslam dünyasına çeviriler yoluyla girdiğı düşünöldüğünde Sicistâni’nin anılan gelenekten beslendiğini söylemekte bir sakınca olmasa gerektir. Zira o da, Plotinus gibi Tanrı’yı varlığın bile ötesine yerleştirmektedir.⁵⁴ Ancak onun anılan gelenekten gelen tartışmayı, Arapça’nın anlatım olanakları çerçevesinde geliştirdiğı ve farklı ve özgün gerekçeler ileri sürmeye çalıştığı gerçeğinin altını çizmek gerekir. Sözelimi ona göre, mevcût sözcüğü Arap dilinde, edilginlik içeren bir sözcüktür, sıfat olarak da kullanılır ve sırf bu yüzden Tanrı’ya iliştirilemez. O şöyle demektedir:

“Mevcûttan/varlıktan söz ettiğınız yerde, bir var edenden/vâcidden de, kaçınılmaz olarak söz ediyorsunuz demektir. Var eden/vâcid sözcüğü de, kalıbı gereğı, bir var edileni/mevcûdu gerektirir. Dolayısıyla bağlantı ortadadır ve ilişki apaçıktır. Tanrı ise bu düzeyde bulunmaktan uludur. Çünkü O’nun bir var edeni/vâcidi yoktur. Eğer bir var eden/vâcid bulunsaydı, diğeri isimlerin ve

Galiba hayır (141 e 7-10). Demek ki o bir şey de değildir. Zira aksi durumda Varolmakta-olan ve kendinde bir varlığa sahip-olan olurdu. Oysa göröldüğü gibi, eğer böyle bir söze inanılacak olursa, Bir ne bir şeydir ne de var olmaktadır. Aşağı yukarı böyle (141 e 10-13). Ama bir şey var olmuyorsa, bu varolmayan için ya da ondan herhangi bir şey nasıl var olabilir? Ne şekilde olsun ki? (152 a 1-3). Demek ki onun için ne bir ad ve bir açıklama, ne onun hakkında herhangi bir bilgi ya da duyuşsal algı ve ne de bir tasarım vardır. Olmadığı meydana (142a 3-4). Bu durumda o adlandırılmıyor, ifade edilemiyor, tasarlanamıyor ya da idrak edilemiyor, ondan olabilecek herhangi bir şey de algılanmıyor. Görünüşe göre hayır (142a 7-8). Bkz. Proclus, **Platon’un Parmenides Diyalogunun Yorumu (141e-142a)**, çeviren: Oğuz Özügül, Pencere yayımları, İstanbul 2006, s. 11 vd.

⁵³ Plotinus, **Enneads**, s. 12-13.

⁵⁴ Bkz. J. L. Kremer, **Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle**, s. 211-212.

niteliklerin delaletiyle var edenin/vâcidin derecesi, kesinlikle var edilenden/mevcûddan üstün olurdu.”⁵⁵

Tevhidî'nin aktardığına bakılırsa, ona, mevcûd ile dilsel açıdan aynı kalıpta olan ‘Tanrı için tapılan, övülen, etkin anlamında mahmûd, ma’bûd, fâ’il vb. denilmektedir’, buna ne diyorsun diye sorulunca, ‘konuşma sırasında kullanılıp, ibarenin içeriği hükümsüz bırakıldıklarında bunların tümü aynı sonuca götürür’, yanıtını verdiği görülmektedir. Onca anılan hususlar, titizlikle yaklaşılması gereken yönler ve incelikli simgeler barındırmaktadır. Bu bakımdan tevhit konusunda ince eleyip sık dokuyanlar bu konuda çok titiz davranmaktadırlar. Kelâmcılar gibi, bu türden isimlerin kullanılmasında bir sakınca görmeyenler, bu türden sözleri Tanrı’ya yakıştırmışlardır. Çünkü onlar, bu türden sözleri, yöntembilimsel dayanakları gereği, başkalarından taklitle aktarmışlar ve bunlarla Tanrı’yı nitelemişlerdir. Zira “onların gücü ancak buna yetmektedir, bilgilerinin ve çabalarının son noktası budur.”⁵⁶ Böylece Sicistânî, Platon’dan süzülerek gelen ve Stoacı felsefede köklü bir yer edinen seçkinlik ve sıradancılık ayırımına başvurmaktadır ve bu ayırımı Tanrı hakkında konuşma bağlamına taşımaktadır. O, bu ayırma göre, mevcûd, ma’bud, mahmûd ve fâ’il gibi sözcükleri, sıradan insanların kullandıklarını, oysa seçkinlerin, bunları kullanamayacaklarını, zira seçkinler seçkini olan Tanrı’nın adlandırılmayacağını bildiklerini söylemeye çalışmaktadır.

Tevhidî’ye bakılırsa, Sicistânî bu açıklamasının ardından, mevcûd sözcüğünün sıfat olarak değil de bir isim olarak kullanılması konusunu da tartışmış ve şöyle demiştir:

“Mevcûd sözcüğü, sadece isim olarak iliştilirse bu mümkündür. Çünkü mevcûd, ilk bakışta, sıfata benzemesinden dolayı, bir var edeni/vâcidi gerektirir. Ama bu sözcük sıfat anlamından soyutlanacak ve isimlerden bir isim gibi kullanılacak olursa, ortaya çıkan sakınca o denli büyük olmaz. Yalnızca bir bakımdan eksiklik ortaya çıkabilir: O da, özünde isim olarak kullanılan bu sözcüğün, başka bir yerde sıfat olarak kullanılmasıdır. Bu durumda zorunlu olarak ortaklık ortaya çıkmaktadır. Oysa tevhit, ortaklığa terstir. Ortaklık ister mecaz anlamda, ister sembolik anlamda olsun, isterse sabit ve hakikat olsun fark etmez. Bunlar duyduğun gibi. Seni daha fazla düşünceye sevk edip, şaşırtmamak için

⁵⁵ et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 187.

⁵⁶ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 188.

burada kesiyorum. Bu anlattıklarım, insanların bir sınıfından duyduğum türden bilgilerdir.”⁵⁷

Tanrı için hay/diri sözcüğünün de kullanılmayacağını ileri süren Sicistânî, bunu da Tanrı'nın aşkınlığıyla ilişkilendirmektedir. Onca insanların bakışı, sadece duydukları ve gördükleri şeyle sınırlıdır. Onca, meleklerin yaşadığı hayat mertebesini, o âlemde yaşamadığımız için tasvir edecek bir bilgimiz olmadığından, onları bile hay/diri olarak nitelendirmek doğru değildir. Durum böyle olunca, her şeyden derece açısından üstün olan Tanrı'ya hay/diri denemeyeceği apaçıktır.⁵⁸

5. Sicistânî:

Tanrisal Eylemler, Zorunlulu mu Özgür mü?

Tevhidî'nin aktardıklarına bakılırsa, Sicistânî, Tanrı hakkında konuşmaya ilişkin söylemini, Tanrı'nın eylemlerini ele alırken de sürdürür. Tartışmayı tetikleyen soru Ebû Zekerriyya es-Seymarî'nin Ebû Süleymân'a sorduğu şu şudur: ‘Eğer Yaratıcı yaptığı şeyleri ne zorunlu olarak ne de iradeye bağlı olarak yapıyorsa, şu halde O'nun eylemleri hangi yolla gerçekleşmektedir? Zira, eğer O'nun eylemi Güneş'in havayı aydınlatması gibiyse zorunlu, bizden birinin eylemi gibiyse iradeye bağlı olmalıdır? Bu iki olasılığın dışındakiler kavranılmaz, kavranılmayan ise bilinemez.’⁵⁹ Sicistânî, anılan soruya, öncekilerin ileri gelenlerine gönderme yaparak, O'nun eylemi, seçme gücünden daha üstün bir yoldan gerçekleşir ve bizim elimizde bu yolu karşılayan bir kavram/terim yoktur, yanıtını verir. Onca biz, yalnızca tanıdığımız, bildiğimiz ve zihin dışında gerçekliği olanlara ya da bunların benzerlerine ait adları bilebiliriz. Eğer insanlar bir şeyden habersiz iseler, o şeyi karşılayan terimden de habersizdirler. Zira asıl olan dışsal varlık (a'yan), ad ise onun bir uzantısıdır. Aslın ortadan kalkmasıyla uzantı da ortadan kalkar. Bu karşı durulmaz ve kaçınılmaz bir durumdur.⁶⁰ O, söylemini şöyle sürdürür:

“Seçkinler seçkini olan şeylerin isimleri yoktur. Birçok anlam ve ifade algılarız ve bunları zihnimizden uzaklaştırmaya güç yetiremeyiz. Zihnimiz bunlarla karmakarışık olur ve bunların uzaklaşmasıyla istikrara kavuşur. Ama biz bunlara bir

⁵⁷ Bkz. et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 188.

⁵⁸ Bkz. J. L. Kreamer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, s. 218-219; Sami Şekeroğlu, *Ebû Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî ve İslâm Felsefesindeki Yeri*, s. 67.

⁵⁹ Bkz. et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 149-150.

⁶⁰ Bkz. et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, s. 150.

isim vermeye kalkışsak, bunu başaramayız. Bunun yerine mevcut isimlerden benzetmeler (teşbîhât) ve nitelemeler yaparak birtakım semboller getiririz. Ne var ki, biz çok kötü bir şey yapmış ve bunları karmakarışık ve anlamları bozulmuş ifadeler haline sokmuş oluruz. Buna karşın azıcık da olsa, varlığı karşılayan bir söz söylemiş olmayız.”⁶¹

Sicistânî, Tanrı'nın eylemlerinde özgür mü, zorunlu mu olduğu sorusunun yanıtının anılan dilsel çözümlemede gizli olduğunu belirtir ve O'na ne eyleminde özgür ne de zorunlu diyemeyeceğimizi söyler.⁶² Böylelikle Tanrı'yı fâ'il-i muhtar (seçici özne) olarak niteleyen Eş'arî ve Mâturidî kelâmcılarla Tanrı'ya zorunluluk yükleyen Mu'tezile ve Meşşailer/İslam Aristotelesçileri arasındaki tartışmaya üçüncü bir seçenekle yanıt vermeye girişir. Ona göre, kesin kanıtlar açıkça göstermektedir ki, her türlü eksiklikten uzak ve yüce olan Tanrı'nın eylemleri zorunlu değildir. Çünkü zorunluluk, acizlik belirten bir niteliktir ve böylesi bir görüşün savunulması olanaksızdır. Bu yanıt, Eş'arî ve Mâturidî düşünürlerin Mutezile ve Meşşailere/İslam Aristotelesçilerine yönelttiği itirazın aynısıdır. Aynı şekilde onun eyleminin seçme gücüyle gerçekleştiği de ileri sürülemez; zira seçme gücünde, çok güçlü bir edilgenlik anlamı bulunmaktadır. Bu eleştiri ise, Eş'arî ve Mâturidîlerin fâ'il-i muhtar kavramsallaştırmalarına dönüktür. Onca, bu edilgenlik bildirme durumu, felsefeye az çok ilgi duyan ve eskilerin bilgilerini karıştıran herkes tarafından bilinen bir durumdur.⁶³ Sicistânî bu çözümlemesinin ardından şöyle der:

“Geriye yalnızca, Tanrı'nın eyleminin bu duruma işaret eden herhangi bir ismin ve onu anlatan bir tanımın bulunması neredeyse imkansız olan yüce ve üstün bir yön aracılığıyla gerçekleşmiş olması kalmaktadır. Eğer birisi sana, Tanrı'dan haber verirken niçin dişil değil de eril kalıplar kullanıyorsun derse, sen sadece şöyle diyebilirsin: Benim gücüm (Arap dilinde ne eril ne de dişil olan kalıpları kullanmamaya) yetmez. Benim sözcük dağarcığımda, onu gerçekten karşılayacak olan kalıplar bulunmamaktadır. Erillik ve dişillik bizde bulunan anlamlardır ve bu konuda biz diğer hayvanlara benzeriz. Oysa bunlar yüce Tanrı'dan her yönden ve tam anlamıyla olumsuzlanmışlardır.”⁶⁴

⁶¹ et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 150.

⁶² Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 150; J. L. Kreamer, **Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle**, s. 222-223.

⁶³ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 150.

⁶⁴ et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 150.

Konunun doğası gereği karmaşık ve içinden çıkılamaz türden olduğunun altını çizen Sicistânî, Tanrı hakkında, O etkindir (fâ'il) dememizin de aslında tümüyle doğru olmadığını belirtir.⁶⁵ Bu sözüyle Aristoteles'in hareket etmeyen ilk hareket ettiricisini anımsatan Sicistanî, yine Aristotelesçi bir mantıkla, nesnelere dünyasındaki tüm Şeyler O'nun özlemini duyar, ona yönelirler, demektedir. Onca, her Şey O'na aşınadır ve varlığını O'ndan almaktadır. Varlıklar, varlığını ve srekliiliğini O'na borçludurlar ve her Şey O'na ulaşmaya, O'na katılmaya çabalar.⁶⁶ O, bu durumu örneklendirmek için hükümdar motifine baş vurur. rnek Őyledir: Yolculuk sırasında alınan davul, hükümdarın isteğine, emrine uygun olarak alınmakta ve herkes ona uygun olarak hareket etmektedir. Hükümdarın durmasıyla davul da durmakta, hiç kimse bir adım dahi atmamakta daha önceki sessiz haline geri dönmektedir. Yalnızca ondan bir işaret geldiğinde, ona yönelerek ve ona benzemeye çalışarak hareket etmektedirler.⁶⁷

Sicistânî'ye göre, Tanrı ve tanrısal Őeylerle ilgili konuşurken, Kindî'nin de altını çizdiği gibi, her etkine bir tür edilginliğin, her edilgene de, edilgen davranarak bir Şekilde etkinliğin iliřtięi⁶⁸ gerçeğini akıldan ırak tutmamak gerekir. Ne var ki, edilgende bulunan etki çok gizli olduğu gibi, aynı Şekilde, etkinde bulunan edilginlik de çok gizlidir. Bu nedenle, etkine kendisini tam olarak kapsayan ve gösterenden başka bir isim verilemez. Aynı biçimde, edilgene de, bütün için genel, kendisi için özel olandan başka bir isim iliştirilemez. Her ne kadar bu isimlendirme ve kullanım, sözün gerçekliği tanım üzere olsa da, bu böyledir. Zira ortaya konulmuş olan etkiyi yadsımanın bir yolu bulunmamaktadır. Hakikati tanıyan kimse de, onu yok sayamaz.⁶⁹ Ardından Sicistânî Şöyle der:

“Anlaşılmaktadır ki, bizim kullandığımız, etkiler, etkilemez, etkin, etkin değil, gibi sözcükler, mecazın tanımına göre ve âdet olduğu üzere kullanılmaktadır; gerçek anlamlarıyla değil.”⁷⁰

⁶⁵ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 150.

⁶⁶ Bkz. J. L. Kremer, **Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle**, 224.

⁶⁷ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 151;

⁶⁸ Bkz. Kindî, “**el-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve el-Fâ'il en-Nâkıs Ellezi Huve bi el-Mecâz**”, *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içerisinde*, tahkik: M. A. H. Eb Ride, Kahire 1950, s. 184.

⁶⁹ Bkz. et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 151.

⁷⁰ et-Tevhidî, **el-Mukabesât**, s. 151.

6. Sonuç ve Değerlendirme:

Yukarıdaki çözümlemeden de anlaşılacağı gibi, Tevhidi'nin aktarımlarına göre Sicistânî, kelâmıla felsefe arasında köklü yöntembilimsel farklılıkların olduğuna işaret etmekte, bu farklılıkların, her iki disiplini Tanrı ve tanrısal şeylere yönelik konuşmalarında farklı sonuçlara götürdüğünü göstermeye çalışmaktadır. Bu farklılık, çoğu kelâmcının, bilâ keyfe ve muhâlefet'un li'l havâdis gibi doktrinleri temel alsalar da, Tanrı hakkında ilim, irade, kudret gibi beşerî terminolojiyi kullanmaları, Sicistânî'nin anladığı anlamda filozofların ise, bunları kullanmaktan kaçınmalarında billurlaşır. Sicistânî, dilin ve düşüncenin beşeriliğini temel alan çözümlemesini, tıpkı Yeni Platoncu Plotinus ve Proclus gibi, Tanrı'yı her türden söylem ve her türden düşüncenin ötesine taşıyacak kadar ileri bir noktaya götürür. Yine Aristoteles'ten yola çıkarak, her şeyin O'nun özlemiyle harekete geçtiğini söylemeye çalışır. Bu yüzden onca Tanrı, sözcük olarak varlığın bile ötesindedir ve her türden söylem ve düşünceden uzaktır. Onca beşerî anlam ima eden nitelikler, mecazi anlamda bile olsa Tanrı'ya yüklenemez; zira bu, sorunu çözmek bir yana, onu daha da karmaşık hale getirir. Sicistânî, Tanrı'nın nitelikleri gibi, eylemlerini ele alırken de, titiz bir tutum takınmakta, O'nu ne Eş'arîler ve Mâturidîler gibi, eylemini özgürce, seçim gücüyle yapan ne de Mu'tezilîler ve Meşşailer/İslam Aristotelesçileri gibi, eylemini zorunlulukla yapan bir varlık konumuna sokamayacağımızı söylemeye çalışmaktadır. Zira bu iki söylem biçimi de beşerîdir ve sınırlılıklar içerir. Bu durum, Tanrı hakkında, hiç konuşmayacağız anlamına mı gelmektedir? Sicistânî açısından, buna evet demek mümkün değildir; zira o, Tanrı hakkında, ilk neden, gerçek bir, her şeyin nedeni, her şeyin kendisine benzemeye çalıştığı şey gibi birtakım söylemlerde bulunmaktadır. Onca burada dikkate alınması gereken, Tanrı hakkında konuşurken deneysel kökenli dilin ve insan düşüncesinin yetersizliğini kavramaktır. Bu yetersizlik, öyle anlaşılıyor ki, Sicistânî'yi, seçkincilik ve sıradancılık öğretisi gereği, insanları bunu kavrayan ve kavrayamayan diye iki öbeğe ayırmasına yol açmıştır. Ona göre, seçkinler, sekinler seçkini Tanrı hakkında mecazî ve sembolün ötesinde konuşma imkanının olmadığını kavramışlardır; oysa sıradan insanlar -anlaşıldığı kadarıyla buna kelâmcılar da dahildir- bu aşamaya ulaşmamışlardır. Onlar, duyum ve taklide dayalı ussal düşünceleri sonucu mecazî ve sembolik konuşmayı gerçek sanmışlardır. Sicistânî'nin, Tanrı hakkındaki konuşmayı, mecaz ve sembole indirgeyip, onların beşerî içeriğini yadsıyan tutumu, onun 'negatif/selbi bir teoloji' anlayışının savunucusu olduğuna işaret etmektedir.

Onun negatif/selbi teolojisi, Tanrı'yı vardır/mevcut denilemeyeceğini söyleyecek kadar radikaldir ve açıkçası, dönemi açısından ele alındığında oldukça ileri bir entelektüel düzeye işaret etmektedir. Burada, Sicistânî'nin epistemolojik açıdan bilinemezliği ima eden negatif/selbi teolojisinin, aslında, bir öz olarak, onun iddialarının aksine kelâm içerisinde –özellikle Mu'tezilîler, Eş'arîler ve Mâtürîdîlerde bulunduğunu söylemek gerekir. Kuşkusuz kelâmcılar, Tanrı'ya isim, sıfat ve eylem iliştiirmektedirler; ancak iliştiirdikleri bu isim, sıfat ve eylemleri, onların beşerî anlamlarını boşaltarak, bilinemezci bir zemine çekmeye çalışmaktadırlar. Sözelimi onlarca Tanrı'ya ilişkin olarak, vardır, bilir, irade eder vb. nitelmelerde bulunmak olasıdır; fakat bu, ne O'nun varlığının beşerî varlıklara, ne de bilgi ve irade gibi niteliklerinin beşerinkine benzediği anlamına gelir. Zira Tanrı, hiçbir yaratığa benzemez.. Gazzâlî, kelâm içerisinde savunulan özde 'O'nun benzeri hiçbir şey yoktur' ayetiyle Kur'an'a dayanan bu anlayışı daha ileri bir aşamaya götürür ve Tanrı'nın neliğini/ne olduğunu Tanrı'dan başkasının bilemeyeceğini söyler. Kelâm içerisinde, Müşebbihe ve Mücessime gibi insanbiçimci/antropomorfik bakıştan, Mu'tezilîler, Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin insanbiçimci/antropomorfik söylemlere yer verseler de, bu söylemleri içeriksel açıdan olumsuzlayan anlayışa doğru gerçekleşen gelişim, felsefi çevrelerde, açıkça gözlemlenen negatif/selbî bir teolojiye doğru evrilmiş, Meşşailerde/İslam Aristotelesçilerinde gelişimini sürdürmüş, Sicistânî'nin söyleminde ise, negatif/selbî teoloji zirve noktasına ulaşmıştır. Tanrı hakkında konuşma sorunun hala dinî ve felsefi düşünce içerisinde güncelliğini koruması olgusu düşünüldüğünde, İslam düşüncesi içerisindeki tecrübenin ve bu tecrübenin ilginç ve farklı bir örneği olarak görebileceğimiz Sicistânî'nin anlayışının günümüze taşınmasının, tartışma zenginliği açısından öneminin yadsınamayacağının altını çizmek gerekir. Ayrıca, geçmiş tecrübenin günümüze taşınmasının, klasik İslam düşüncesindeki düşünsel zenginliği ve çeşitliliği gözler önüne sermek açısından da ayrı bir önem taşıdığı gerçeği inkar edilemez.