

MEŞSÂİ GELENEKTEN İSMÂİLÎĞE SUDÛR TEORİSİ: EBÛ NAŞR EL-FÂRÂBÎ VE HÂMÎDU'D-DİN EL-KİRMÂNÎ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Emanation Theory from Peripatetic Tradition to Ismâ'ilism: An Evaluation
in the Context of Abû Naşr al-Fârâbî and Hâmîd al-Dîn al-Kirmânî

EYÛP ŞAHİN

Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi, Ankara,
Türkiye

Assoc. Prof, Ankara University, Department
of Philosophy and Religious Studies, Islamic
Philosophy, Ankara, Türkiye

eyupsahin@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5527-8315>

MUZAFFER TAN

Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi,
Ankara, Türkiye

Assoc. Prof, Ankara University, Department of
Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects,
Ankara, Türkiye

tanmuzaffer@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6969-0618>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi /Received: 16 Şubat 2023

Kabul Tarihi/Accepted: 8 Haziran 2023

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2023

ATIF/CITE AS:

Şahin, Eyüp – Tan, Muzaffer, "Meşsâî Gelenekten İsmâilîğe Sudûr Teorisi: Ebû Naşr el-Fârâbî ve Hâmîdu'd-Din el-Kirmânî Bağlamında Bir Değerlendirme", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran /June 2023) 22/1, 199-228, <https://doi.org/10.14395/hid.1252001>

Yazar Katkıları: %50- %50

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/pub/hid>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contributions: %50- %50

Review: Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

Ethical Statement It is declared that scientific and ethical principles have been followed.

while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/pub/hid>

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Emanation Theory from Peripatetic Tradition to Ismā'īlism: An Evaluation in the Context of Abū Naşr al-Fārābī and Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī

Abstract

The main purpose of many theories about the nature of creation is to explain the relationship between God and the universe. According to the model of cosmology developed with Aristotle (d. 322 BC), based on the additions made by Ptolemy (d. 168), the relationship between God and the universe is not based on creation, but rather a limited influence of God on the universe. With Plotinus, a new model was introduced that all things emanated from God, which radically diverged from old references, even though it takes them into account. Arguing that creation occurred as a result of overflowing from the One in the form of *emanation*, Plotinus (d. 270) thought that the existence of beings necessarily came out of the One, staying within the boundaries of cosmology known from the very beginning. Plotinus based his theory on the assumption that each categories called intellects that emanated from God or the One corresponds to a *sphere* in the superlunar realm, by combining them with the cosmologies of Aristotle and Ptolemy. Al-Fārābī's (d. 339/950) theory of emanation, one of the essential components of his metaphysics, his design of the One, which was at the peak of the cosmic order, beyond existence and thought, unlike the One of Plotinus (*tō hen*) or the First of Proclus (d. 485) (*tō proton*), is extremely important for the development of the theory. In his thought, while the emanation from the First to the second and thus to the eleventh intellects occurs, a reasoning process takes place from the eleventh to the tenth and thus to the First on the other hand. In this bipolar understanding, while the emanation process is downward, the reasoning process is upwards. Although al-Fārābī does not explicitly state it in his work, *al-Madīna al-fāḍilah*, the emanation of the second being from the First takes place simultaneously, in an eternal form, and necessarily with God's thinking of his own essence. On the other hand, al-Fārābī's theory of emanation differs from the three hypostases of the One, Intellect, and Soul put forward by Plotinus. Among the Islamic sects, especially Ismā'īlism, stands out with its distinctive views of being, a synthesis of Neoplatonist emanation and Islamic creation ex nihilo. For example, Abū Ya'qūb al-Sijistānī (d. 393/1003), as an Ismā'īlī thinker in the post-Fārābī tradition of Islamic philosophy, adopted some elements of Neoplatonic ideas, on the one hand; and he thought that the view of creation originating from the Qur'an should not be ignored, on the other. While his ideas based on the One's transcendence and hierarchy appear quite compatible with Islamic teaching, his emanation system has also always accepted some form of God's involvement in nature and creation, which Ismā'īlī theology vehemently rejects. Therefore, al-Sijistānī presents an understanding of emanation that essentially preserves the three hypostases of Plotinus, positions God outside of reality, and thus restricts him only to the function of creation. Another Ismā'īlī

thinker Hamîd al-Dîn al-Kirmânî's (d. 411/1020) system, on the other hand, is generally emanationist, and yet differs from al-Fârâbî's in the emergence of the first being (the Universal Intellect). Accordingly, the Universal Intellect was created by God out of nothing (*ibdâ'*). At this point, he prefers to adhere to his Ismâ'îlî predecessors. Apart from this, al-Kirmânî adheres to Fârâbî's system of emanation even though he uses terminologically different concepts from al-Fârâbî. This article aims to compare the Fârâbîan interpretation of the Plotinian formulation of the emanation theory with that of al-Kirmânî, in terms of its parallels and distinctions.

Keywords: Islamic Philosophy, Emanation, Creation, Plotinus, al-Fârâbî, al-Kirmânî.

Meşşāi Gelenekten İsmailîliğe Sudûr Teorisi: Ebû Naşr el-Fârâbî ve Hamîdu'd-Dîn el-Kirmânî Bağlamında Bir Değerlendirme

Öz

Yaratmanın mahiyetine dair ileri sürülen pek çok teorinin temel amacı, Tanrı-evren arasındaki ilişkiyi açıklamaya yöneliktir. Aristoteles (öl. M.Ö. 322) ile birlikte geliştirilen kozmolojinin Batlamyus (öl. 168) tarafından yapılan ilavelere dayanan modele göre, Tanrı ile evren arasındaki ilişki, yaratmaya dayalı değil, bilakis Tanrı'nın evrene sınırlı bir etkisiyledir. Plotinus (öl. 270) ile birlikte bu kez, her şeyin Tanrı'dan sudûr (*emanation*) ettiğine dair, eski referansları dikkate alsa da temelde radikal bir biçimde ondan ayrılan yeni bir modele geçilmiştir. Oluşun (yaratmanın) sudûr şeklinde Bir'den taşması sonucu meydana geldiğini savunan Plotinus en başından beri bilinen kozmolojinin sınırları içerisinde kalarak varlıkların oluşunun da, zorunlu olarak Birden çıktığını düşündü. Plotinus teorisini, Tanrı veya Bir'den sudûr eden ve akıl olarak adlandırdığı kategorileri, Aristoteles ve Batlamyus kozmolojileri ile de birleştirerek, her birinin Ay üstü âlemde bir küreye (*sphere*) tekabül ettiği var sayımına dayandırdı. Fârâbî'nin (öl. 339/950) bir taraftan sudûr nazariyesini metafiziğinin en önemli bileşenlerinden biri yapmışken, diğer taraftan kozmik düzenin zirvesinde bulunan *el-Evveli*, Plotinus'un Bir'i (*tō hen*) veya Proklos (öl. 485)'un İlk'inin (*tō proton*) aksine, varlığın ve düşüncenin ötesinde tasarlaması, teorinin gelişimi açısından son derece önemlidir. Onun düşüncesinde bir taraftan, *el-Evvelden* ikinciye doğru ve böylece on birinci akla kadar devam eden sudûr gerçekleşirken, diğer taraftan on birinciden onuncuya doğru ve böylece İlk'e kadar devam eden bir akletme süreci gerçekleşmektedir. Bu çift kutuplu anlayışta sudûr süreci aşağıya doğru iken, akletme süreci yukarıya doğru gerçekleşmektedir. Her ne kadar Fârâbî *el-Medînetu'l-Fâdile*'de açıkça dile getirmese de ikinci varlığın İlk'ten sudûr etmesi Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi ile aynı anda, ezeli bir formda ve zorunlu olarak vuku bulmaktadır. Öte yandan Fârâbî'nin sudûr teorisi, Plotinus tarafından ortaya konan Bir, Akıl ve Nefs'ten oluşan üç hipostaz anlayışından ayrılmaktadır. İslam felsefe geleneğinin Fârâbî sonrasında İsmailî bir düşünür olan Ebû Ya'qûb es-Sicistânî (öl. 393/1003) bir taraftan -makalede bu etkinin Fârâbî kanalıyla olduğu varsayılarak- Yeni Eflatuncu fikirlerin bazı unsurlarına sahip olurken, diğer taraftan Kur'an kaynaklı yaratma fikrinin de göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünmüştür. Birin aşkınlığı ve hiyerarşiye dayalı fikirleri İslam öğretisiyle oldukça uyumlu bir görüntü arz ederken, onun sudûr sistemi ayrıca, İsmailî teolojinin şiddetle reddettiği, tabiat ve yaratılanlarda Tanrı'nın bir tür katılımını daima kabul etmiştir. Bu nedenle, Sicistânî özü itibariyle Plotinus'un üç hipostazını muhafaza eden, Tanrı'yı gerçekliğin dışında konumlandıran ve böylece onu sadece yaratma işlevi ile sınırlayan bir sudûr anlayışı ortaya koymaktadır. Hamîdu'd-Dîn el-Kirmânî'nin (öl. 411/1020) sistemi ise genel olarak sudûrcu olmakla birlikte, ilk varlığın (Küllî Akıl) ortaya çıkışında Fârâbî'den farklılaşır. Buna göre

Küllî Akıl Tanrı tarafından yoktan (*ibdâ'*) yaratılmıştır. Bu noktada İsmailî seleflerine bağlı kalmayı tercih eder. Bunun dışında Kirmânî terminolojik bakımdan Fârâbî'den farklı kavramlar kullanmış olsa da onun sudûr sistemine bağlı kalır. Bu makale, sudûr teorisinin Plotinusçu formülasyonunun Fârâbî yorumu üzerinden İsmailî bir düşünür olan Kirmânî ile paralellikler ve ayrımlar bakımından bir karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Sudûr, Yaratma, Plotinus, Fârâbî, Kirmânî.

Giriş

Âlemin nasıl var olduğu sorusu kadim bir soru olup Sokrates (öl. M.Ö. 399) öncesi filozoflardan başlayarak hemen her düşünürün cevabını bulmak istediği bir sorudur. Bu sorunun, âlemin ve oluşun kaynağının Tanrı mı yoksa rastlantısal mı olduğuna dair en temelde iki şekilde ele alındığı bilinen bir husustur. Bununla birlikte Tanrı ile âlem arasındaki ilişki yaratmaya dayalı bir ilişki midir, yoksa Tanrı'nın, âlemin varlığına sınırlı etkilerinden mi söz edebiliriz? Bütün bu sorular Tanrı-âlem ilişkisinin temel sorularıdır. Yaratmanın mahiyetine dair ileri sürülen pek çok teorisinin asıl amacı ise, Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi açıklamaya yöneliktir. Aristoteles (öl. M.Ö. 322) ile birlikte geliştirilen kozmolojinin Batlamyus (öl. 168) tarafından yapılan ilavelere dayanan modele göre, Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, yaratmaya dayalı değil, bilakis Tanrı'nın âleme etkisiyledir. Plotinus'la (öl. 270) birlikte bu kez, her şeyin Tanrı'dan sudûr (*emanation*) ettiğine dair, eski referansları dikkate alsa da temelde radikal olarak ondan ayrışan yeni bir modele geçildi. Her şeyden önce bu yeni modelin anlaşılması, önceki geleneğin izah etmekte zorlandığı kısımlar da dâhil anlaşılması ile mümkündür. Şöyle ki: Gezegenlerin, Dünya'ya bazen yaklaşıyor mu bazen de uzaklaşıyor mu gibi görünen, yavaşlayan ve de hızlanan hatta bazen ters yönde ilerleyen hareketlerinin sebebi nedir? Eudoksos (öl. M.Ö. 355) bu sorunun cevabını bulmaya yönelik çabaları sonunda gökteki hareketlerin mahiyeti ve sebebine dair iç içe yerleşmiş 27 küre tespit eder.¹ Onun bu modeli çağdaşı Aristoteles tarafından geliştirilir. Aristoteles, kendi gözlemine dayanarak oluşturduğu sistemine 55 küre koyar. Her kürenin, göksel bir nesneye karşılık gelen kendine mahsus bir hareketi vardır. Bu hareket tıpkı Platon'da (öl. M.Ö. 348/347) olduğu gibi daireseldir. Küreler ise *aether* adını verdiği bir maddenin içinde dönmektedir.² Dairesel hareket eden ve iç içe geçmiş kürelerin en

¹ C. M. Linton, *From Eudoxus to Einstein: A History of Mathematical Astronomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 25-39.

² Aristotle, "On The Universe", çev. E.S. Forster, *The Complete Works of Aristotle* (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1984), 451 (392a 5-30); "On The Heavens", çev. J.L. Stocks, *The Complete Works of Aristotle* (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1984), 451 (270b 20- 25).

dışında ise, İlk Hareket Ettirici (*Prime Mover*) yani Tanrı yer almaktadır.³ Aristoteles'in Tanrı-âlem ve dolayısıyla varlıklar arasındaki ilişkiyi⁴ izah etmek için tasarladığı bu model, sonrasında Platoncu öğretilerle de karışarak yüz yıllarca izlenen bir modele dönüşmüştür. Aristoteles kozmolojisinin tamamlayıcısı olarak Batlamyus, hem İslam dünyasında bıraktığı etki bakımından hem de İslam dünyasının Batı'ya intikal eden mirasının aktarımında önemli bir role sahiptir. Batlamyus, kayda değer bir biçimde, Aristoteles felsefesinde yer alan küre ve çemberlerle, gökyüzündeki gezegen ve yıldızların gözleme dayalı hareketlerinin birbiriyle uyumlu olduğunu bazı matematiksel ispatlarla ortaya koyar. Buna göre hareketsiz durmakta olan Dünya'nın çevresindeki yörüngelerde ilerleyen bütün gezegenler aynı zamanda uzayda küçük çemberler çizmektedir. Gezegenlerin gözleme dayalı hareketleriyle uyumlu bir açıklamanın arkasında olan Batlamyus, modeline bir de yörüngelerin dairesel görülebileceği "ekuant" denen özel noktalar eklemiştir. Böylece model aşırı derecede karmaşık bir hale gelmiştir.⁵

Öte yandan Dünya'nın, âlemin merkezi olup olmadığı tartışması bir yana, Ay üstü ve Ay altı âlem modeli ve buna bağlı olarak oluşun (yaratmanın) sudûr olarak Birden taşması sonucu meydana geldiği esasına dayanan Plotinusçu model şüphesiz en başından beri bilinen kozmolojinin sınırları içerisinde ortaya çıkmıştı. Fakat varlıkların oluşunun, Birden zorunlu olarak taşması sonucu meydana geldiği tasavvuru yeni sayılırdı. Nitekim Plotinus, Tanrı veya Birden sudûr eden ve akıl olarak adlandırdığı kategorileri, Aristoteles ve Batlamyus kozmolojileri ile de birleştirmek suretiyle, her birinin Ay üstü âlemde bir küreye (*sphere*) tekabül ettiği var sayımından hareket etti. Aslında başlangıçtan beri, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin varlığını reddeden anlayıştan, Tanrı'nın âlemin fâil nedeni değil gâi nedeni olduğuna, akabinde ise Tanrı'nın âlemin fâil nedeni olduğuna dair değişen bir felsefi mülâhazalar çeşitliliği ve zenginliğine sahip olduğumuz açıktır. Bununla birlikte sudûr öncesinde, Yunan düşüncesinde maddeyi yoktan var eden yaratıcı bir Tanrı kavramının hiçbir zaman var olmadığını da kabul etmek gerekir.⁶

³ Jonathan Barnes, "Metaphysics", *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 66-109; Frans A.J. de Haas, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter Aspect of its Background in Neoplatonism the Ancient Commentary Tradition* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1997), 88-91; Mary Louise Gill, *Aristotle on Substance-The Paradox of Unity* (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1989), 42-46.

⁴ Tanrı'nın yarattığı varlıklarla karşılıklı ilişkisi konusunda bkz. Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman* (Ankara İlahiyat Yayınları, 2018), 41.

⁵ Claudius Ptolemy, *The Almagest: Introduction to the Mathematics of th Heaven* (New Mexico: Green Lion Press, 2014), 20-35.

⁶ Bu değerlendirme için ayrıca bkz. Eyüp Şahin, *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Ankara: Yayinevi, 2017), 13-21.

Plotinus'un sudûr teorisi, eserine kendisinden sonra Porfiriyus'un (öl. 305) yapmış olduğu katkılar ile devam eder ve ardından Proklos tarafından izlenir. Bu bakımdan *Enneadlar*, özellikle Aristoteles'e atfen Arapça literatürde yerini almış olan Grek düşüncesine dair felsefi metinlerle birlikte en çok ilgi uyandıran metinler arasında yer alır. Ancak sudûr teorisi, *Enneadlar* yanında, İslam düşüncesine sahte Aristocu iki büyük eser olan *Hayru'l-ma'hd* ve *Uşûlüciyâ Aristâtâlis* üzerinden de intikal etmiştir. Proklos'un, âlemin kıdemi ve sudûr ile ilgili görüşlerinin İslâm düşüncesine doğrudan ya da dolaylı olarak etkileri Plotinus kadar olmasa da az değildir. Gerek *Âlemin Kıdemi* ve gerekse *Teolojinin Unsurları*, Plotinusçu sudûr teorisinin Platon'dan itibaren başlayan ve kökleri Hesiodos'a (öl. M.Ö. 700) uzanan Tanrı-âlem ilişkisinin İslam filozoflarına taşınmasına vesile olan en önemli kaynaklar arasında yer alır. Bilindiği üzere Fârâbî (öl. 339/950), *el-Medînetu'l-fâdıle*, *es-Siyâsetu'l-medeniyye*, *Kitâbu'l-Hurûf* ve diğer eserlerindeki metafiziksel mülâhazaları birçok yabancı unsuru barındırır da Aristotelesçi ilkelerden de çoğunlukla taviz vermez. Fârâbî'nin, bir taraftan sudûr teorisini metafiziğinin en önemli bileşenlerinden biri yapmasına rağmen, diğer taraftan düşüncesindeki kozmik düzenin zirvesinde bulunan *el-Evveli*, Plotinus'un Bir'i (*tō hen*) veya Proklos'un İlk'inin (*tō proton*) aksine, varlığın ve düşüncenin ötesinde tasarlamamasının oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz.⁷ Bu anlamda *el-Evvel*, Plotinusçu düşünceden çok daha önce '*akl-âkil-ma'kül* olarak Aristoteles'in *İlk Muharriki* ile örtüşmektedir.⁸ İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) felsefi sistemi ise Fârâbî'ninkine benzer bir şekilde, temelde Aristotelesçi bir karaktere sahip olsa da başta Yeni-Eflatuncu unsurlar olmak üzere, yabancı unsurların kendi sisteminde daha (y)etkin bir şekilde eritildiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan Fârâbî ve İbn Sînâ, sudûr teorisine Plotinus'tan daha farklı bir yorum getirmişlerdir. Her iki filozofun sudûr anlayışları en temelde âlemin oluşuna dair tasavvurlarını içermekle birlikte meselenin varlık, akıl, bilgi ve nübüvvet gibi konulardaki düşünceleriyle de alakalı olup böylece fizik ve metafizik sistemlerindeki bütünlüğü sağlamaya yöneliktir.

1. Plotinus'ta Sudûr

Plotinus'un âlem ve onu oluşturan varlık tabakaları ve bu tabakaların birbiriyle olan ilişkisi hakkında felsefe açısından değerli, tutarlı ve argümantatif bir sistem sunduğunu kabul etmeliyiz. En genel ifadesiyle sudûr olarak ifade edilen bu tasarım, insanın bilgisi, doğası, âlemdeki yeri ve onu bekleyen kader hakkında inceden inceye işlenmiş ve akli olarak

⁷ Şahin, *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, 24-25.

⁸ Benzer değerlendirmeler için bkz. Mâjîd Faḥḫrî, *Al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld Publication, 2002), 2-3; Charles Genequand, "Metaphysics," S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 2001) içinde, 791.

temellendirilmiş birtakım unsurlar içermektedir. Bu sistem, kendisinden önceki filozoflardan ve felsefi ekollerden yararlanmakta da hiçbir tereddüt göstermez. Plotinus, büyük oranda Platon, Aristoteles ve Stoacı felsefenin âleme dair tezlerini ustaca işleyerek bir senteze ulaşmış görünüyor. Plotinus'un sudûr anlayışında en temelde iki hareketin varlığından söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki Birden aşağıya, çokluğa doğru; diğeri de Nefs'ten yukarıya veya çokluktan birliğe doğru bir harekettir. Birinci hareket ezeli İlk İlke, Bir veya Tanrı'dan sudûr eden bir sistemin ilk hareketidir. Bir hem varlık (*being*) ve yüklem (*predication*) dışında mutlak olarak hem de her zaman ve her yerde bulunan bir varlıktır. Bu, Tanrı'nın saf ve basit olduğu, onda karmaşık hiçbir şey bulunmadığı ve onun Mutlak Birlik olduğu anlamına gelir.⁹ Bir ifadesi, Tanrı'nın değişmediğini ve dolayısıyla yaratılmamış ve bölünmez olduğunu gösterir.¹⁰ Tam olarak bu sebeple Tanrı, içinde yaşadığımız duyuşal dünyadaki şeyleri yaratmış olamaz. Çünkü yaratma bir eylemdir ve her eylem bir değişme halini gösterir. Bundan dolayı, Tanrı aşkın olarak her türlü düşünce ve varlığın ötesindedir.¹¹ Ona ne öz, ne varlık, ne de yaşam yüklenebilir. Çünkü bütün bu ayırım ya da yüklem onda bir ikiliğe yol açar.¹² Bu nedenle, Tanrı hakkında konuşurken onun, yalnızca Bir, bölünemez, değişmez, ezeli ve ebedî olduğunu, varlığın ötesinde bulunduğunu, kendi kendisiyle daima aynı kaldığını ve onun hakkında geçmiş ya da gelecekte söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla sudûr öğretisi, tam olarak buradaki nitelikleri haiz bir Tanrı'nın, âlemin yaratılışı veya varoluşu açıklamak için en uygun, en makul teori olarak sunulmaktadır.¹³ Teori, her şeyin, Bir veya Tanrı olarak adlandırılan bir şeyden sudûr ettiği bir tezi merkeze alır. Varlık derecelerinin Bir veya Tanrı'dan başlayarak aşağıya doğru sudûrunda gayri maddi her bir aşama hipostaz (*hypostase*) olarak adlandırılır.¹⁴ Bu aşamalar aynı zamanda Plotinus'un sudûr şemasının ilk aşamalarıdır.

Sudûr teorisi ile birlikte artık, âlemle ilişki içerisinde bir Tanrı'dan ziyade, taşma ile yoktan yaratılan bir âlem anlayışı ile karşı karşıyayız. Bu anlayışa göre, Tanrı âlemin fâil nedenidir. Şayet, Tanrı var olmasaydı, geri

⁹ Brian Hines, *Return to the One* (Oregon: Adrasteia Publishing, 2004), 37-42; Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 239.

¹⁰ Plotinus, *The Enneads*, 40.

¹¹ Hines, *Return to the One*, 42-43.

¹² Plotinus, *Enneadlar*'da özellikle 3. Ennead'ın sekizinci faslında bütünüyle bu konu üzerinde durur. "Tabiat, Düşünce ve Bir" üzerine mülâhazalarının yer aldığı bu kısım Plotinus kozmolojisinde Bir'in diğer unsurlarla ilişkisi ve onlara nispetle rolü üzerinde durur. Ayrıntılı bilgi için bkz. *The Enneads*, 239-251.

¹³ Plotinus, *The Enneads*, 403-415.

¹⁴ Plotinus'un sudûr şemasının ilk aşamaları olan bu bölüm 5. Ennead'ın ilk bölümünü oluşturur. Bu kısım için bkz. *The Enneads*, 369-380. Hipostazlar için bkz. 369-400.

kalan hiçbir şeyin herhangi bir biçimde varlığından söz edilemezdi. Bu aynı zamanda Tanrı'nın, âlemin formel nedeni olduğunun da kabulü anlamına gelmektedir. Çünkü artık, var olan her şeyin kaynağı, Akıl (*Nous*) aracılığıyla Bir'e yani Tanrı'ya dayanmaktadır.¹⁵ Öte yandan, 'varlık' ve 'birlik' arasında çok sıkı bir ilişki kurulduğu için; "bir şey ne kadar birse o kadar vardır" gibi bir önermeyle de karşı karşıyayız. Bu aynı zamanda Parmenides'in (öl. M.Ö. 460), daha önce dile getirdiği, Tanrı'nın, Bir olduğu düşüncesinin yeniden hatırlatılmasıdır. Burada artık 'varlık' ve 'birlik' eş anlamlı iki kavrama dönüşmüştür. Bu nedenle sudûr şemasında varlıklar, hiyerarşik bir biçimde birliklerine göre sıralanmıştır.¹⁶ Varlık hiyerarşisinde ve dolayısıyla sudûr şemasında Akıl'dan sonra gelen Nefs üçüncü hipostazdır. Nefs, Akıl aracılığıyla ve yardımıyla Mutlak Bir'e yani Tanrı'ya ulaşmaktadır. Bu süreç aynı zamanda çokluktan birliğe yani kendi özüne dönme sürecini ifade eder. Başka bir ifadeyle Plotinus'ta bu sürecin adı, kendinden uzaklaşma ve yine kendine dönme sürecidir.

Sudûr teorisinin dayandığı temel ilkelerden biri de sudûr eden şeyin, sudûr ettiği şeyi yani ana kaynağını bilmesine karşın, sudûr edilenin (Tanrı) sudûr edenler hakkında bir bilgiye sahip olmamasıdır. Bu Nefs'in Akl'ı, Akl'ın Bir'i (Tanrı) bilmesine karşın, Bir'in Akl'ı, Akl'ın ise Nefs'i bilmemesi anlamına gelir. Plotinus'un bu düşüncesi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın bilgisi konusundaki tutumlarını etkilediği varsayımıyla İslam felsefesi geleneği içerisinde de ayrıca eleştiri konusu olmuştur.

2. Fârâbî'de Sudûr

Bilindiği üzere Fârâbî, bir taraftan sudûr nazariyesini metafiziğinin en önemli bileşenlerinden biri yapmasına rağmen, diğer taraftan kozmik düzenin zirvesinde bulunan *el-Evvelî*, Plotinus'un Bir'i veya Proklos'un İlk'inin aksine, varlığın ve düşüncenin ötesinde bir varlık olarak düşünmez. Yukarıda da işaret edildiği üzere Plotinus, varlığın en üst mertebesi olarak Aristoteles'in "kendini akleden akıl" (*nous*) fikrini kabul ettiği halde, onun sebebi olmayan bir İlk Sebep olamayacağını düşünerek Aristoteles'ten ayrılmıştı. Çünkü ona

¹⁵ Brehier, *The Philosophy of Plotinus* adlı eserinde Plotinus'un "taşma (*procession*)" olarak ifade ettiği süreci "evrim (*evolution*)" ifadesi ile karşılar. Gerçekten modern çağın bir kavramı olarak evrimin "taşma" ile olan dikkat çekici karşılaştırması bir yana, Brehier, evrim kavramının inorganik varlıklardan organik varlıklara, oradan da en aşağı hayat formlarından daha gelişmiş formlara, duyu verileri ve düşünceye sahip insana kadar bütün varlıkların ortaya çıkışı ve gelişmesiyle ilgili kapsamlı ve açıklayıcı bir kavram olarak açıklar. Brehier'e göre Plotinus'ta taşma kavramı varlığın ilkesi olan Bir'den onun en aşağı formlarına, yani aşağı varlıklar dünyasına ininceye kadar bütün varlık formlarının nasıl ortaya çıktıklarının ya da bunların arasındaki ilişkilerin mahiyetinin ne olduğu hakkında ortaya atılmış en açıklayıcı kavram ve yasadır. Emile Brehier ve Joseph Thomas, *The Philosophy of Plotinus* (Chicago-Londra: The University of Chicago Press, 1958), 43-44.

¹⁶ Plotinus, *The Enneads*, 395.

göre İlk veya Bir mutlak olarak basit olması gerekirken, Aristoteles'in *nousu* "kendini akleden akıl" olmak bakımından farklıdır. Aynı zamanda akleden ve akledilen konumlarından ötürü basitlik düşüncesi zarar görmemiş olsa da, akledilen olması yönüyle Platon'cu formlarla örtüştürülmesi basitlik fikrine zarar verir. Bu sebeple, Plotinus'un Bir'i, varlığın ötesinde ve mutlak bir basit ilkedir. Fārābī'de ise *el-Evvel*, İlk'tir ve varlığın devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir. Aksine o, başkasından varlık kazanmadan kendi kendine yeterlidir. Başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisimde bulunması da mümkün değildir. *El-Evvel*, tanımı gereği zâtında bölünemez; yani, cevherini meydana getiren şeylere ayrışması düşünülemez.¹⁷

Tanrı-âlem ilişkisini sudûr temelli bir öğreti üzerinden benimseyen felsefi sistemin anlaşılması, her şeyden önce Birden çokluğun nasıl meydana geldiği, sudûrun mahiyeti ve ortaya çıkan varlıkların Bir'e göre durumlarının izah edilmesini gerektirir. Bununla birlikte Bir kavramı, birçok farklı şekilde yorumlanan Tanrı'nın aşkınlığı fikri ile iç içe geçmiş durumdadır. Aşkınlık, birçok filozof için, Tanrı ve gerçekliğin, aralarında herhangi bir fiziksel temas kalmayacak şekilde ayrılması pahasına da olsa himaye edilmesi gereken bir husustur.¹⁸ Bu nedenle, her ne kadar Kindî gibi bazıları yoktan (*ex-nihilo*) yaratma hipoteziyle ortaya çıkararak kelâmcılarla aynı çizgide bulunsa da Müslüman filozofların önemli bir kısmı âlemin yapısına dair sudûrcu bir vizyonu benimsemiş ve beraberinde bu vizyonun gerektirdiği hususlardan biri olan, varlığın hiyerarşik bir biçimde açıklanmasını kabul etmiştir. Bununla birlikte, söz konusu hiyerarşi ulaşılmaz ilahî aşkınlık ve yaratılmış maddî âlem arasında bir temasın var olduğu anlamına gelmez.¹⁹ Bu sebeple, İslam felsefesinde en çok karşımıza çıkan ilkelerin başında 'Bir'den ancak bir çıkar' (*ex uno non fit nisi unum*) ilkesi gelmektedir. Ne var ki bu ilke birbirinden oldukça farklı anlamlara hizmet edecek şekilde uygulanagelmıştır. Bununla birlikte âleme dair en sistemli sudûrcu görüşü ortaya koyan Fārābī'dir. Onun sistemi, yukarıda da ifade edildiği üzere, varlıkların hiyerarşisi üzerine kuruludur. Bütün var olanların kaynağı olarak İlk Neden'i ele aldığı *el-Medînetu'l-fâdıle*'de geçen paragraf bu noktada oldukça belirleyicidir: "Var olanların (*mevcûdât*) sayısı çoktur. Onlar çoklukları kadar faziletleri bakımından da farklıdır. İlk olanın cevheri ister mükemmel isterse kusurlu olsun, var olan her varlığın kendisinden sudûr ettiği bir cevherdir. Onun cevheri öyle bir cevherdir ki var olan her şey, kendisinden sudûr ederek hiyerarşik bir düzen içinde oluşurlar ve her var olan kendisine varlıktan

¹⁷ Ebü Naşr el-Fārābī, *el-Medînetu'l-fâdıle*, neşr. 'Ali Ebü Mulhîm (Beyrût: Dâru'l-Hilâl, 1995), 33-34.

¹⁸ Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, çev. Caroline Higgitt (Edinburg: Edinburg University Press, 2008), 94.

¹⁹ Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 95.

ayrılan paya ve İlk Varlık'a yakınlık derecesine göre var olurlar. Bu düzen, varlık bakımından en mükemmel olandan başlar, arkasından ise kendisinden varlık bakımından daha az mükemmel olan gelir. Bunu sırasıyla daha noksan varlıklar takip eder. En sonunda varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olur.”²⁰

Görüldüğü gibi Fârâbî öncelikle varlıkların bir hiyerarşi içinde olduğunu ortaya koyar ve buradan da söz konusu sudûrcu yapıyı ayrıntılı bir şekilde tasvir eder. Bu tasvir *el-Medînetu'l-fâğîle*'de Ay üstü âleme dair kısımda yer alır: “İlk'ten ikincinin varlığı taşar. İkinci var olan hiçbir surette cisimsel olmayan bir cevherdir. O hem kendi zâtını hem de İlk'i akleder. İlk'i düşünmesinden ötürü kendisinden zorunlu olarak üçüncü bir varlık çıkar. Kendi zâtında cevherleşmesinin bir sonucu, zorunlu olarak ondan İlk Gök'ün varlığı meydana gelir. Üçüncünün varlığı maddede değildir. O cevheri bakımından akıldır. O hem kendi zâtını hem de İlk'i düşünür. Kendi zâtında cevherleşmesinin bir sonucu olarak, ondan sabit yıldızlar küresinin varlığı meydana gelir. İlk'i düşünmesinin zorunlu bir sonucu olarak ondan dördüncü bir varlık meydana gelir. Bu varlık da bir maddede değildir. O hem kendi zâtını düşünür hem de İlk'i düşünür. Kendi zâtında cevherleşmesinin bir sonucu olarak ondan zorunlu olarak Satürn küresinin varlığı meydana gelir. İlk'i düşünmesinin neticesinde kendisinden zorunlu olarak beşinci bir varlık meydana gelir.”²¹ *El-Medînetu'l-fâğîle*, Aristoteles'ten Batlamyus'a uzanan kozmolojinin öngörüsünü de hesaba katarak hiyerarşik düzende Ay üstü âlemin nasıl meydana geldiğini izah etmeyi sürdürür. Buna göre on birinci varlığa kadar süren varlıklar sırasıyla meydana gelirler. Bu varlıkların hiçbiri maddede değildir. Bunlardan her biri hem kendini hem de İlk'i düşünerek kendisinden sonra gelen varlığı meydana getirir. Sudûr olarak meydana gelen bu yapıda sırasıyla Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür, Ay küreleri meydana gelirler.²² On birinci akılla birlikte, onunla herhangi bir maddeye ihtiyacı olmayan varlık türü yani cevherleri bakımından akıllar (*'uqûl*) ve akledilirler (*mâkûlât*) olan maddeden ayrı (*mufâriqa*) varlıklar sona ererler. Böylece Ay küresi ile tabiatları gereği dairevî hareket eden göksel cisimler sona ererler.²³

²⁰ Şahin, *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, 182-190; El-Fârâbî, *el-Medînetu'l-fâğîle*, 61; Abû Naşr al-Fârâbî, *On the Perfect State (Abû Naşr al-Fârâbî's Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâđilah)*, Arapça metin, İngilizce çeviri ve yorumlarla neşr. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 95.

²¹ Al-Fârâbî, *On the Perfect State*, 102-103.

²² Al-Fârâbî, *On the Perfect State*, 102.

²³ Al-Fârâbî, *On the Perfect State*, 104; Krş. *el-Medînetu'l-fâđîleh*, 23-25.

Öyle görülüyor ki, bu sistemin işleyişi iki yönlü bir süreç sayesinde mümkün olmaktadır; bir taraftan, *el-Evvelden* ikinciye doğru ve böylece on birinci akla kadar devam eden sudûr gerçekleşirken, diğer taraftan on birinciden onuncuya doğru ve böylece İlk'e kadar devam eden bir akletme süreci gerçekleşmektedir. Buna göre, sudûr süreci aşağıya doğru iken, akletme süreci yukarıya doğrudur. Söz konusu sudûr süreci zorunludur ve ikincinin İlk'ten, üçüncünün ikinciden vd. zorunluluk üzere sâdir olması sebebiyle bu varlıklar aynı zamanda ezeli olarak da addedilmektedir. Bu süreç zât bakımından değil fakat zamansal olarak ezeli bir formda meydana gelir ki bu aynı zamanda yaratmanın ezeli bir formda meydana geldiğini gösterir. Her ne kadar Fârâbî kitabında açıkça dile getirmese de ikinci varlığın İlk'ten sudûr etmesi Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi ile aynı anda ve ezeli bir formda olmak durumundadır. Buna göre, yaratmada -Aristoteles'te olduğu gibi- İlk Varlığın kendi zâtı, kendisindeki fiilin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci Varlık Bir olmakla beraber -ki böylece 'Bir'den ancak bir çıkar' ilkesi korunmaktadır- aynı zamanda onunla birlikte çokluk da meydana gelmektedir. Bu aşamada ortaya çıkan çokluk sayesinde, İlk'in mutlak aşkınlığı ve maddî gerçeklikten münezzehe olması garantilenmektedir.

Öte yandan Fârâbî'nin sudûr şemasında Ay üstü âlem, diğer bütün felekleri kapsayan ve çevreleyen İlk Semâ ile birlikte Grek astronomisinin âlem yapısını yansıtmaktadır. İlk Semâ'yı Sâbit Yıldızlar feleği ve gezegen felekleri takip ederken, en sonunda Ay feleği bulunmaktadır. Onun altında ise âlemin tam merkezinde Dünya yer almaktadır. Bu şekilde Fârâbî, Aristoteles'in ve Afrodisiaslı İskender (öl. 3. yüzyıl) gibi geç dönem Yunan filozoflarının önemli bir kısmının benimsediği âlem görüşüne bir düzeltme yapmaktadır. Onlar bir İlk Semâ fikrini öne sürmeyip onun yerine Sâbit Yıldızlar feleğinin en dışta bulunan felek olduğunu düşünmüşlerdi.²⁴ Bununla birlikte, semâvî sistemin altında bulunan madde ve tabiat yapısının ayrıntılarına dikkatli bir şekilde baktığımızda Fârâbî'nin Aristoteles'ten de derin bir şekilde etkilendiğini görmekteyiz. Öte yandan Fârâbî'nin doktrininin bazı açılardan mutlak anlamda Yeni-Eflatuncu olarak değerlendirilemeyeceği de kesin bir şeydir. Sudûr sürecini ortaya koyarken Fârâbî, Plotinus tarafından betimlendiği şekliyle Bir, Akıl, Nefs üçlüsünü olduğu gibi kabul etmemektedir.

3. İsmailî Düşüncede Sudûr

Şîa'nın önde gelen kollarından biri olan İsmaililik, fikirleriyle İslam mezhepleri arasında nev-i şahsına münhasır bir yere sahiptir. Ulûhiyet, imâmet, döngüsel tarih, ikili varlık ve batınî bilgi anlayışı gibi hususlar İsmaililiği ilginç ve cazip kıldığı kadar aynı zamanda onu zorluklarla dolu bir düşünce

²⁴ Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 97.

zemini olarak karşımıza çıkarır. İsmailîliğin belki de en özgün yönlerinden biri varlık anlayışıdır. Klasik kelamın Tanrı anlayışından ciddi olarak ayrılan İsmailîlik bu anlamda özel bir ilgiyi hak eder. Kendine özgü yaratılışçı ve sudûrcu yaklaşımın iç içe geçtiği, İsmailî varlık anlayışı büyük oranda Yeni-Eflatuncu geleneğin etkisinde ve İslam filozoflarından başta Farabi olmak üzere onların sudûrcu anlayışından etkilenmiştir.

İsmailî düşüncenin Yeni-Eflatunculuk üzerinden yeniden şekillenmesi ve yoğun bir felsefi karakter kazanmasında en kilit rollerden birini İsmailî daisi Nesefî (öl. 332/943) oynar; İsmailî varlık anlayışının tespitinde ilk başvurulması gereken kaynak konumundadır.²⁵ Nesefî Tanrı'yı *Mubdi'* olarak niteler. "Özellikle de yoktan var etme" anlamına gelen *ibdâ'*²⁶, bu anlamda Nesefî'de İlk Sebep'tir ve bu haliyle bir başlangıçtan çok yaratmayı ifade eder. *İbdâ'*, ebedi, zamansız bir varoluştur.²⁷ Nesefî, Tanrı'nın Yeni-Eflatuncu aşkınlığını vurgulamak için *Mubdi'* ifadesini özellikle tercih etmiş gibidir. Tanrı hem *şeyin* yaratıcısı (*Mubdi'u's-şey*) hem de yokluğun yaratıcısıdır (*Mubdi'u lā şey*).²⁸ Kullanılan negatif terminoloji, Yeni-Eflatuncu geleneği fazlasıyla yansıtır. Tanrı'nın yaratma eyleminin *ibdâ'*, yani yoktan yaratma olması gerektiği hususundaki vurgusuyla Nesefî; Sicistânî, Kirmânî ve diğerleri, İsmailî felsefi kelamcılar için bir model oluşturur; bu model onları bu fikre karşı çıkan çağdaşları Müslüman filozoflarından belirgin bir şekilde ayırır.²⁹ *İbdâ'* ifadesi Yeni-Eflatuncu bir metin olan *Usûlûciyâ*'da geçmesine rağmen, yoktan yaratılış anlamında kullanılmaz, ancak bu anlamda sudûra yöneltilen ilk itirazlar olarak Yaḥyâ en-Naḥvî (John Philoponus) ve Kindî'nin metinlerinde ortaya çıkar ve belki de onun üzerinden İsmailîliğin bu kelimeyi tercihinin izi sürülebilir.³⁰

Nesefî, Tanrı'nın âlemi bir defada (*def'aten vâhideten*) yarattığını belirtse de bu tanımlı daraltarak ilk yaratılanın (*el-mubde'u'l-evvel*) Akıl olduğunu, Tanrı'nın takdiriyle iki âlemin suretlerinin Akıl'da bir bütün olarak var

²⁵ Bu konuda Nesefî'nin görüşlerini dile getirdiği temel kaynak olarak *Kitâbu'l-Maḥşûl* adlı eseri maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple onun görüşlerini başka kaynaklar üzerinden tespit etmek gerekir. Nesefî'nin *Maḥşûl*'daki birtakım görüşlerini eleştirmek ya da tashih etmek amacıyla bir diğer İsmailî daisi Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbu'l-İslâh* (thk. Hasan Minucehr-Mehdî Muhakkik, Tehrân: Dânişgâh-ı Tehrân, 2004) adlı bir eseri bu anlamda önemli bir kaynaktır. En az bu eser kadar önemli bir diğer kaynak önde gelen İsmailî daisi ve düşünürü Ahmed b. 'Abdillâh Hâmidü'd-Dîn el-Kirmânî'nin *Kitâbu'r-Riyâd* (thk. Arif Tâmir (Beyrût: Dâru's-Şekâfe, 1960) adlı eseridir.

²⁶ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 214.

²⁷ Paul Ernest Walker, "The Ismaili Vocabulary of Creation", *Studia Islamica* 40 (1974), 82.

²⁸ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 72.

²⁹ Bkz. Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 25-28.

³⁰ Bkz. Paul Ernest Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani and the Development of Ismaili Neoplatonism* (Chicago: University of Chicago, Doktora Tezi, 1974), 140.

olduğunu dile getirir. Akıl *bi'l-fiil* olarak onlara takaddüm eder. *Bil'fiil* ve *bi'l-kuvve* olarak Akıl ve suretler birliktedir.³¹ Burada kullanılan terminoloji yaratılışçı olmasına rağmen, ortaya konan yapının, en azından kısmen, sudûru önceleyen Yeni-Eflatuncu bir hiyerarşi olduğu açıktır. Tüm süreç zamanın dışında gerçekleşir ve Akıl'ın varlığının doğrudan nedeni yaratıcının sonsuz birliği olduğu için, Akıl da sonsuz olma vasfını haizdir. Dolayısıyla Akıl, mantıksal olarak, Yaratıcısının mükemmelliği nedeniyle mükemmel kabul edilir.³² Burada amaç mutlak aşkın bir Tanrı ile akledilir ve duyulur âlemin geri kalanı arasında tamamen güvenilir ve kapsamlı bir bağlantı sağlamaktır. Neseî, Tanrı ile Akıl arasına tek bir aracı koyarak meselenin üstesinden gelmeye çalışır.³³ Neseî'nin Tanrı ile Akıl arasına bir aracı koyması Yeni-Eflatuncu bir kökene sahip değildir. Bununla birlikte, kökeni ne olursa olsun, aşkın Tanrı ile Akıl arasına gerekli mesafeyi koymak için bu girişim kesinlikle kayda değerdir ve Neseî'nin bu sorunun farkında olduğunu bir kanıtıdır. Bu noktada Neseî, Akıl'ın, Kelime ile Akıl'ın altındaki varlıklar arasında bir *vâsıta* olduğunu belirtir. Ona göre Akıl'dan çıkan (*şudûr* yerine *bârize* terimini ikame ederek) eşyanın asıl kaynağı ve Akıl'ın eylemi nihai olarak *Kelime*'dir.³⁴ Böylece Neseî, Akıl'ı bir vasıta konumuna indirgeyerek meseleyi daha da karmaşık bir hale getirir.

Neseî'nin Akıl'ın altındaki Yeni-Eflatuncu varlık hiyerarşisine dair yaklaşımını tamamlamak noktasında, Kirmânî, *Riyâd'*de hemen hemen hiç bilgi vermez. Bu noktada bir diğer İsmailî daisi Ebü Hâtim er-Râzî'nin (öl. 322/933) *Kitâbu'l-İslâh'*taki ifadeleri aydınlatıcıdır. Burada Nefs'in rolü daha detaylı betimlenir. *Kitâbu'r-Riyâd'*daki ifadelerden Neseî'nin Akıl'ı İlk Yaratılmış (*el-Mubde' el-Evvel*) olarak konumlandığı açıktır. *Kitâbu'l-İslâh'*taki ifadelerde Neseî, Nefs'i "İkinci" olarak konumlandırır. Nefs, Akıl'dan türemiştir (*mutevellide*), ancak Akıl gibi değildir (*lâ yuşbihuh*),³⁵ dolayısıyla Nefs, Akıl'ın mükemmelliğinden yoksundur. Nefs'in bu mükemmellik için bitmek bilmez arayışı veya özlemi, Nefs'ten suret ve maddenin (*heyûlâ*) çıkmasından sonra terkipler âleminin yaratılmasıyla sonuçlanır.³⁶ Neseî'nin düşüncesindeki temel yaklaşım, yaratılışçı bir söylem tarzından Akıl'ın ilahi yaratımının, diğer her şeyin ortaya çıkışı için gerekli bir başlangıç olduğu sudûrcu bir söylem tarzına geçiştir.

³¹ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd'*, 220.

³² Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd'*, 225.

³³ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd'*, 228.

³⁴ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd'*, 226.

³⁵ Ebü Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 28.

³⁶ Ebü Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 23-24.

İbdâ' ifadesi bir diğer İsmailî düşünür Ebû Hâtîm er-Râzî tarafından da kullanılır;³⁷ ancak o, Tanrı ile diğer her şey arasında bir mesafe yaratmak için çağdaşı diğer İsmailî düşünürler kadar bu terime vurguda bulunmaz. Râzî'ye göre hayati kırılma daha çok akledilir/ulvî âlem ile duyulur/suffî âlem arasındadır. O, Akıl ve Nefs'ten oluşan ulvî âlem ile suret ve maddeden oluşan suffî âlem arasında yakın bir ilişki kurmaktan kaçınır. Bu nedenle ona göre insan nefsi Küllî Nefs'in bir cüzü olmayıp daha ziyade, ulvi âlemin bir *âsârıdır*. İnsan'ın bedeni (*beşer*) ise suffî âlemin bir meyvesidir (*semere*). Öte yandan akledilir âlemde, süreksizlik yerine süreklilik söz konusudur. Nefs, Akıl'dan çıkmıştır, ona benzer ve onun gibidir, ancak Akıl daha yüce ve şerefli konumdadır.³⁸

Râzî'nin akledilir ve duyulur âlemler arasındaki uçurumda ısrarı, kendisinden sonraki İsmailî düşünürler için büyük bir sorun yaratmıştır. Nitekim ilerde değinileceği üzere bu sistemde, tam da ulvi âlemin ışığı insanın ferdi nefsinde var olduğu için, ferd olarak insan diğer âlem hakkında bilgi sahibi olabilir ve onun değerinin ve güzelliğinin farkına varabilirdi. Bu, Yeni-Eflatunculuğun epistemolojik temelidir ve Râzî'nin ulvi ve süfli âlemleri ayırma girişiminde bu temeli reddetmesi hem Neseffî'nin hem de İsmailî öğretinin Yeni-Eflatuncu formda belki de en önemli temsilcisi konumundaki Sicistânî'nin akledilir olana dair görüşlerini temelden sarsacaktı. Nitekim Sicistânî, Râzî'nin, beşerin bu dünyanın meyvesi olduğu konusundaki ısrarının, onu nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını (*beķā*) reddeden *Dehriyye* ile aynı konuma sokacağını belirtir. Muhtemelen bu nedenle Sicistânî, Râzî'ye karşı insan nefsinin Küllî Nefs'in bir parçası olduğunu ileri sürmüştür.³⁹ Sicistânî, Nefs öğretisinde Yeni-Eflatuncu epistemolojiye dayandığı için, Nefs'in Akıl mertebesine yükselmesi olasılığını da öne sürmesi şaşırtıcı değildir, tıpkı Nefs'in bunun yerine kendisini daha aşağı ve bozulabilir şeylere kaptırmayı seçebileceğini öne sürdüğü gibi.⁴⁰ Ancak bu hamle, Râzî'nin sisteminin kaçındığı bazı sorunları da beraberinde getirmiştir.

Öte yandan ruhani ve cismani âlemler arasındaki boşluk bir kez aşıldığında, Tanrı'nın mutlak aşkınlığı nasıl sürdürebilecektir? Yoktan yaratılış doktrininin işe yaradığı yer burasıdır. Yeni-Eflatuncular, temel bir ilke olarak, sebebin ontolojik bakımdan sebepliden üstün olduğunu kabul ederler. Bu yaklaşım Sicistânî'nin Tanrı'nın mutlak aşkınlığını korumak için ortaya koyduğu yaklaşım tarzı için yetersizdir. Onun birincil kaygısı,

³⁷ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitābu'l-İşlāh*, 24, 27, 39, 48.

³⁸ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitābu'l-İşlāh*, 29-32.

³⁹ Kirmânî, *Kitābu'r-Riyād*, 127.

⁴⁰ Sicistânî, *İşbātu'n-Nubu'at*, 63.

yaratılışı, yaratıcısı olarak Tanrı'dan ayırmaktır, oysa Plotinus, akledilir âlemi ve onun ilahi olanla ilişki düzeylerini ortaya koymaya çalışır.⁴¹ Sicistânî'ye göre akledilir âlemin Bir'e ontolojik açıdan yakınlık ve benzerlik dereceleri hakkında konuşulamaz. Bir, bu tür benzerliklerin ötesindedir.⁴² Bu nedenle Sicistânî'de, Tanrı ile akledilir ve duyulur âlem arasında ontolojik bir uçurum oluşur. Tüm şeylerin Bir'in "keyfi/mutlak iradesi" tarafından ve onlar ile Bir arasındaki olası herhangi bir genetik ilişkiyi koparacak şekilde yaratıldığını ifade eden yoktan yaratılış anlayışı böyle bir görev için ideal bir felsefi-teolojik araçtır. Sicistânî asıl olarak Tanrı'yı, idrakin ötesinde, akledilemez ve yaratılmışların sıfatlarıyla nitelendirilemez⁴³ olarak kabul ederek *tenzihi* en üst düzeyde tutarken, bazen ilham, cismani âlemin incelenmesi, kutsal metinlerin anahtarı olarak gramer ve ilgili ilimlerin öğrenilmesi ve kutsal metinlerin tevil edilmesi yoluyla Tanrı hakkında bilgi sahibi (*ma'rife*) olunabileceğini ifade ederek bu yaklaşımıyla çelişen bir durum ortaya koyar. Dolayısıyla Sicistânî'nin ulûhiyet anlayışı büyük oranda *negatif teoloji* olarak nitelendirilecek bir özellik arz etse de aşkın varlık hakkında kısmen de olsa bilgi elde etmenin yolları olduğuna dair ifadeleri⁴⁴ onu tam olarak bu yaklaşım içerisine dâhil etmeye imkân tanımaz. Sicistânî, hem gizli teşbihe yol açtığını öne sürdüğü *ta'til* anlayışına hem de açık *teşbihe* düşürdüğünü iddia ettiği Tanrı'ya sıfatlar nispet eden kelam anlayışına karşı çıkar.⁴⁵ Bu noktada onun Yeni-Eflatuncu teolojinin sofistike bir negatif akıl yürütme biçimini ortaya koyduğu söylenebilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi Sicistânî de Tanrı hakkında hem olumlu hem de olumsuz nitelemelerde bulunur: Onun eşi benzeri yoktur, ne zıddı ne de dengi vardır. O sayı olmadığı gibi sayılan da değildir.⁴⁶ Bu olumsuzlayıcı nitelemelerin yanında olumlu nitelemelere de yer verir. Öncelikle, Tanrı gerçek yaratıcıdır (*el-Mubdi' u'l-Bâri' el-Hakk, el-vâhid el-bâri' bi'l-hakîka*),⁴⁷ Kıddûs'tur, Muheymin'dir.⁴⁸ Bununla birlikte, Sicistânî'nin Tanrı hakkında kullandığı tüm olumsuz ifadelerin belki de en dikkat çekenini, onu dolaylı olarak Plotinus,

⁴¹ Mesela bkz. Proclus, *The Elements of Theology*, Critical ed. E.R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1971), 9; Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani*, 122-123.

⁴² Mohamed Abualy Al ibhai, *Abu Yaqub al-Sijistani and Kitab Sullam al-Najat* (Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 1983), 68.

⁴³ Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî'*, thk. Mustafa Gâlib, (Beyrüt: el-Mektebetu'l-Ticârî li't-Tibâ'a ve'Tev-zî' ve'n-Neşr, 1965), 2; Sicistânî, *İthbâtu'n-nubu'ât*, thk. Arif Tâmir, (Beyrüt: Dâru'l-Maşrîk, 1986) 1.

⁴⁴ Sicistânî, *İşbâtu'n-nubu'ât*, 30 (...*el-feğâ'il elletî haşşa bihâ'l-beşer ma'rifete'l-mubdi' bi nefyi's-şifât ve terki'l-iğâfât*...).

⁴⁵ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. İsmail K. Poonawala, (Beyrüt: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 81-82.

⁴⁶ Sicistânî, *İşbâtu'n-nubu'ât*, 1, 30.

⁴⁷ Sicistânî, *Kitâbu'l-Makâlidî'l-melekütiyye*, thk. İsmail K. Poonawala, (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2011), 47.

⁴⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-Makâlidî*, 48

Fârâbî ve İbn Sînâ modellerinden açık bir şekilde ayıran, Tanrı'nın ne bir sebep ('illet) ne de bir sebepli (*ma'lûl*) olduğudur (*lâ huve 'illetun ve lâ ma'lûl*).⁴⁹ Hatta O, illetin illeti bile değildir (*lâ huve 'illetu 'ille*).⁵⁰ Sicistânî'ye göre illet, malûlüne kendisinden bir şeyler kattığından dolayı malûlde illete ait birtakım özelliklere rastlanır. Yaratılan varlıklar arasında Tanrı'nın herhangi bir özelliğini barındıran bir varlık bulunmadığından Tanrı'nın illet olması söz konusu olamaz: Tanrı yoktan, maddesiz, suretsiz ve örneksiz yaratır (*ibdâ*). Tanrı'nın illet olması, bu niteliklerin malûle geçmesine neden olacaktır. Bu nedenle Tanrı herhangi bir yaratılanla ilişkilendirilemez. Bu durum Tanrı'yı varlıklardan ayıran özelliktir: Tanrı, ilk varlık değil, varlığın ötesindedir.⁵¹ Böylece Sicistânî, varlığı ilk sebep olarak Tanrı'ya dayandıran Yeni-Eflatuncu, Aristocu ve onlardan etkilenen İslam filozoflarının yaklaşımından ayrılarak yoktan yaratılışı (*ibdâ*) kabul eder. Tanrı *mubdî*dir, Tanrı'nın yoktan yaratmasının (*ibdâ min lâ şey*) doğrudan ve gerçek nesnesi yalnızca Küllî Akıl'dır.⁵² O sebeplerin sebebi, ('illetu'l-'ilel), İlk Akıl (*el-'aklu'l-evvel*),⁵³ Yoktan Yaratılan (*el-mubde' el-evvel*)⁵⁴ ve tüm varlıklardan önce yaratılıştır (*sâbık*).⁵⁵ Akıl bi'l-fiil ve bi'l-kuvve tamdır.⁵⁶

Sicistânî, düzen ve varlık önceliğini Akl'a vererek Tanrı'nın bilinemez doğasını vurgular. Ona göre, Tanrı'ya herhangi bir kimlik (*huviyye*) nispet edilemez (*Subhānehu 'an huve ve lâ huve*). Akıl'dan önce herhangi bir hüviyetin var olduğu düşünülemez. Mubdî'ye nispet edilen saf hüviyet (*el-huviyyetu'l-mahḍ*), bir şey olmadan yaratılan (*ibdâ*) Akl'ın varlığından (*eysiyye*) başka bir şey değildir. Akıl, bu kendi var oluşu (*eysiyye*) ile Mübdi'yi bilir (*ma'rife*). Akl'ın kendi var olmasıyla kendisini yoktan yaratana bilmesi Mubdî'nin hüviyetidir. Burada aslında ne var olan ne de var olmayan (*ma'düme*) bir hüviyet söz konusudur. Bu, sadece Akl'a eysiyyetinde zâhir olan şeydir. Onun hüviyeti, hem hüviyetlerin (*huviyyât*) hem de hüviyet olmayanların (*lâ huviyyât*) Mubdî'den nefyedilmesidir.⁵⁷

Nesefî'de olduğu gibi Akıl, Tanrı'nın Kelime'si veya yaratma Emri olan "Ol!" vasıtasıyla yaratılmıştır. Kelime bir anlamda, varoluşsal olarak birleştiği

⁴⁹ Sicistânî, *İsbātu'n-nubu'ât*, 30.

⁵⁰ Sicistânî, *Kitābu'l-Makālîd*, 31.

⁵¹ Sicistânî, *Kitābu'l-Makālîd*, 68 vd.; Yusuf Sansarkan, *İsmâilîğin Yeni Eflatuncu Dönüşümü: Ebû Ya'kub es-Sicistânî Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 43.

⁵² Sicistânî, *İsbātu'n-nubu'ât*, 46.

⁵³ Sicistânî, *Kitābu'l-Yenâbî*, 24; Sicistânî, *İsbātu'n-nubu'ât*, 47.

⁵⁴ Sicistânî, *Kitābu'l-Yenâbî*, 21, 22.

⁵⁵ Sicistânî, *İsbātu'n-nubu'ât*, 46; Sicistânî, *Kitābu'l-Yenâbî*, 55.

⁵⁶ Sicistânî, *Kitābu'l-Makālîd*, 68.

⁵⁷ Sicistânî, *Kitābu'l-Yenâbî*, 71.

Akl'ın var olmasını sağlama görevini yüklenen kozmik bir ilkedir. Bu, adeta, Tanrı'nın yaratmasının sözel karşılığıdır. Yani Tanrı'nın hakiki anlamda kelimadır (*kelimetu'l'lâh bi'l-ḥaḳīka*).⁵⁸ Sicistānî'de öne çıkan ve Nesefî'den bir ileri aşamaya geçiş olarak değerlendirilebilecek bir husus onun *nūr* ile ilgili tasvirleridir. Tanrı, vahdaniyetini ifade eden Kelime'nin nurundan Sâbık'a yayılan nurların parlaklığıyla övülür.⁵⁹ Sâbık tüm ruhani ve cismani nurların kaynağıdır.⁶⁰ Sâbık, ruhani ve cismani nur hakkındaki bu tür ifadeler, Sicistānî için Akl'ın, ruhani ve cismani âlemle gerçek bağları olduğu ve Plotinus'un sudûr anlayışında olduğu gibi yalnızca madde ötesi akledilir âlemle sınırlı olmadığı fikrine de vurgudur. Bu anlamda, Sicistānî insan aklının, İlk Akl'ın bir parçası ve onunla doğrudan bir bağa sahip olduğunu ifade eder. Dolayısıyla insan aklı, Küllî Akıl tarafından yönlendirilir.⁶¹ Sicistānî'nin varlık hiyerarşisinde Akl'ın altındaki bir sonraki kozmik varlık, Küllî Nefs'tir (*en-Nefsu'l-Kulliyye*).⁶² Küllî Nefs için aynı zamanda *Tālî*⁶³ ifadesini de kullanan Sicistānî bununla, Yeni-Eflatunculuk'ta olduğu gibi Nefs'in Akl'a göre ontolojik ve hiyerarşik statüsünü ifade eder. Ancak Nefs'in Akıl ile ilişkisinin en önemli özelliği, Nefs'in Akl'ın yaratmasıyla değil, Nesefî'nin hiyerarşisinde olduğu gibi ondan sudûr etmesidir (*inbi'ās*).⁶⁴ Bu, aynı zamanda İsmailî varlık hiyerarşisinde sudûrun başlangıç noktasıdır.

Hiyerarşik anlamda Akıl'dan sonra geldiği için tamlıkta/mükemmellikte Akl'ın seviyesine ulaşamayan Nefs, Akl'ın eşi, ruhani, âlemin iki üyesinden biri ve ruhani âlem ile cismani âlem arasındaki vasıta olması bakımından son derece önemli bir konumdadır. Tanrı ile cismanî varlıklar arasına önce Akl'ı sonra da Nefs'i yerleştirerek yüce varlıklarla aşağı seviyedekiler arasında mesafe oluşturmaya çalışan Sicistānî, cismanî âlemin idaresini Nefs'e vererek yüce ve kusursuz kabul ettiği Akl'ın düşük seviyedeki tabiatla temas etmesini engellemek istemiştir.⁶⁵ Nefs yüce bir varlık olmasına rağmen, Akıl gibi yoktan yaratılmayıp ondan çıktığı (*inbi'ās*) için onun mertebesinde değildir.⁶⁶ Bu anlamda varlık hiyerarşisinde Akıl'dan sonra geldiği için *Tālî* ve *Şānî* (İkinci) olarak isimlendirilen Nefs, Akıl'dan sudûr (*inbi'ās*) eden ilk varlıktır. Nefs'in ortaya çıkması aslında Akl'ın kendisiyle ilgilidir; Akl'ın kendine dönmesi, kendi zatına nazar etmesi ile meydana gelmiştir. Akl'ın kendi zatına

⁵⁸ Sicistānî, *Kitābu'l-Yenābî*, 167.

⁵⁹ Sicistānî, *Kitābu'l-Yenābî*, 55.

⁶⁰ Sicistānî, *Kitābu'l-Yenābî*, 3.

⁶¹ Sicistānî, *İşbātu'n-nubu'ât*, 17, 19-20.

⁶² Sicistānî, *İşbātu'n-nubu'ât*, 19.

⁶³ Sicistānî, *Kitābu'l-İftihār*, 39.

⁶⁴ Sicistānî, *İşbātu'n-nubu'ât*, 44.

⁶⁵ Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 100.

⁶⁶ Sicistānî, *İşbātu'n-nubu'ât*, 46.

nazar etmesi, kendi suretinin meydana gelmesine neden olmuştur ki bu suret de Nefs'in kendisidir. Nefs Akl'ın gerçek anlamda (*bi'l-ḥaḳīka*) suretidir.⁶⁷ Birden çokluğun çıkamayacağından hareketle varlığın Akıl ile Nefs'in bir çeşit izdivacı sonucunda meydana geldiğini dile getiren Sicistânî'nin sudûr sisteminde bu izdivaç önemli bir rol oynar.⁶⁸ Akl'ı *zevc*, Nefs'i ise *zevce*⁶⁹ olarak niteleyen Sicistânî, Nesevî'den önceki İsmâilî kozmolojide *Künî-Ḳader* ikilisine atfedilen erillik ve dişilik haline benzer bir yaklaşım sergiler. Nefs'in, Akıl ile izdivacından aldığı daimi feyz (*feydān*) ile varlık kendisinden doğar. Akl'ın bu daimi akışı, Nefs'ten çıkan madde (*heyûlâ*), suret ve sonrasında tabiata aktarılır. Aldığı feyizle Akıl ve tabiat arasında konumlanan Nefs, cismanî âlemin idaresinde etkin olur. Bununla birlikte sudûrun asıl kaynağının Akıl olması, Nefs'i bir anlamda Akl'ın dolaylı yönetiminde vasıta kılar. Nitekim Sicistânî, "Akl'ın nurlarının cismanî âlemde parlaması Nefs'in aracılığıyla olur (*ve bihi telma'u envâru'l-'akl fî'l-âlemi'l-cismânî*)"⁷⁰ derken bu hususu kastediyor olmalıdır. Âlemdeki hayatın ve düzenin devamı, sudûrun daimi olmasını gerektirir. Sudûrun sorunsuz işlemesi, âlemi oluşturan öğelerin hiyerarşik düzeni kabul etmesinin bir sonucudur. Nefs'in Akl'ın yüceliğini benimsemesi ve ona itaat edip isyana yeltenmemesinin yanı sıra Akl'ın Nefs'e ve tabiata boyun eğdirme gücüne sahip olması, âlemin varlığının ve düzeninin devamının sağlamaktadır. Akıl'dan gelen akışı cismanî âleme aktarmakla kalmayıp bu âlemdeki tüm varlıklara nüfuz etme gücüne de sahip olan Nefs'in Akl'a itaati, âlemdeki düzenin sağlanmasında kilit rol oynar.⁷¹

Netice olarak Sicistânî'nin ortaya koyduğu anlayış, Nesevî'nin teolojisinin hem sağlamlaştırılmasını hem de detaylandırılmasını temsil eder. Nesevî gibi hem yoktan yaratılışı hem de sudûru kozmolojisine dâhil ederken Sicistânî, Tanrı'nın bir sebep olamayacağını dile getirir. Ayrıca, Kur'an'daki *kursî* ve *arş* gibi terimleri Yeni-Eflatuncu hiyerarşik yapısına dâhil ederek Nesevî'nin temel kelime dağarcığını İslamileştirmeye çalışır.⁷² Birin aşkınlığı ve hiyerarşiye dayalı fikirleri İslam öğretisiyle oldukça uyumlu bir görüntü arz ederken, sudûr sistemi ayrıca, İsmâilî teolojinin şiddetle reddettiği, tabiat ve yaratılanlarda Tanrı'nın bir tür katılımını kabul eden bir yaklaşım da sergiler. Sicistânî özü itibarıyla Plotinus'un üçlüsünü muhafaza eden, Tanrı'yı varlığın ötesinde konumlandıran ve böylece onu sadece yaratma

⁶⁷ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 82; Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 102.

⁶⁸ Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 104.

⁶⁹ Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi*, 157.

⁷⁰ Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi*, 167; Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 102-103.

⁷¹ Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 105.

⁷² Ian Richard Netton, *Allâh Transcendent* (London: Routledge, 1989), 222.

işlevi ile sınırlayan bir sudûr anlayışını tasarlamıştır.⁷³ Ona göre ne zahirî “ortodokslik” tarzında yaratılışçılık, ne de felâsifenin sudûrculuğu⁷⁴ kabul edilemez. Dolayısıyla üçüncü bir ihtimal olarak ezeli ve kendi kendine var olan bir maddenin varlığı, ona göre asla kabul edilebilir bir seçenek değildir.

4. Kirmânî’de Sudûr

İsmailî düşünürler arasında belki de en meşhuru *Hucetu’l-’Irâkayn*⁷⁵ olarak bilinen ve Fâtımiler döneminin en önde gelen İsmailî dailerinden biri olan Hâmîdu’d-Dîn el-Kirmânî’dir. Kirmânî’nin asıl önemi, onun, kendisinden önceki Yeni-Eflatuncular gibi kendi dönemine uygun olarak temel Plotinusçu hipostazları bölüp çoğaltmasıdır. Her ne kadar öncesinde Sicistânî de hiyerarşik düzeni ya da varlık şemasını aşağıya doğru genişletmişse de Kirmânî gibi tek bir hipostaz olarak Akl’ı çoğaltmamıştır. Kirmânî’nin, Fârâbî ile çarpıcı benzerlikler taşıyan bu akıllar hiyerarşisi “on akıl”dan oluşur. Ancak Kirmânî’yi anlamak için öncelikle Sicistânî ile arasındaki bağlantıyı anlamak gerekir. Her şeyden önce Kirmânî’nin Tanrı anlayışı aslında Sicistânî ile paralellikler gösterir. Tanrı burada da olumsuzlanarak tarif edilir: O, varlığın ve her türlü nedenselliğin ötesinde olup bir illet değildir. Niteliklerden ve nitelenenlerden (*mevsûfât*) münezzehtir. O, tamlık ve noksanlık, birlik ve çokluk kategorilerinin ötesindedir; insan aklı onu idrak edemez.⁷⁶ Ona, yokluk (*leys*)⁷⁷ veya varlık (*eys*) atfedilemez.⁷⁸ O ne cevher ne de arazdır.⁷⁹ Cisim olmadığı gibi cisimde ve cisimle de değildir. Duyu sahibi O’nu hissedemez.⁸⁰ O, suret ve madde değildir,⁸¹ onun zıddı ve benzeri de yoktur.⁸² Kelimeler onu ifade edemez.⁸³ Görüldüğü üzere burada yer alan nitelemeler Yeni-Eflatuncu felsefe geleneğinin bir devamı olarak Kindî ile başlayan ve Fârâbî ile de devam eden Tanrı’yı niteleyen ifadelerle de hemen hemen aynıdır. Bununla birlikte varlık kategorisinde en başta Sicistânî’de olduğu gibi yoktan yaratılan, ilk veya son neden (*nihâyetu’l-ülâ ve ’illetu’l-ülâ*)⁸⁴

⁷³ Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 98.

⁷⁴ Walker, *Abu Ya’qub al-Sijistani*, 139.

⁷⁵ İdris ‘İmâdu’d-Dîn b. Hasan el-Kuraşî, *’Uyûnu’l-’ahbâr ve funûnu’l-’âsâr*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrût: Dâru’l-Endelus, 1984), 6/281.

⁷⁶ Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrût: Dâru’l-Endelus, 1983), 156.

⁷⁷ Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 129.

⁷⁸ Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 131.

⁷⁹ Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 132.

⁸⁰ Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 135.

⁸¹ Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 139.

⁸² Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 141.

⁸³ Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 144.

⁸⁴ Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 157, 198, 200.

olan İlk Akıl yer alır. İlk Akıl, hem 'akl hem 'âkil hem de ma'kûl'dur;⁸⁵ ilk hareket ettiricidir (*el-muḥarriku'l-evvel*).⁸⁶ Bu Akıl, aynı zamanda *el-mevcûdu'l-evvel*, *el-esâsu'l-evvel* ve Kur'an'da zikri geçen *kalem* olarak çeşitli şekillerde anılır.⁸⁷

Sicistânî ve Kirmânî arasındaki bir diğer önemli fark, *ibdâ'* anlayışında yatar. Bilindiği üzere, Sicistânî Akıl'ın, Tanrı'nın *vahdeti*, *irâdesi*, *kelimesi*, *emri* veya *ibdâ'* gibi çeşitli şekillerde isimlendirilen bir ilke tarafından yoktan yaratıldığını ve akabinde birleştiklerini belirten Sicistânî, bu yaklaşımıyla bu iki kozmik varlığın başlangıçta birbirinden ayrı olduğunu belirtmiş olmaktadır.⁸⁸ Kirmânî için durum böyle değildir. Kelime ve Akıl arasında hiçbir zaman ve hiçbir sözlü anlatımda bir ayırım yapılamayacağını savunan Kirmânî'ye göre Kelime ve Akıl bir ve aynı şeydir ve dolayısıyla Akıl'a takaddüm eden bir varlık söz konusu değildir. Kirmânî, bu yaklaşımıyla Tanrı ile Akıl arasında herhangi bir vasitanın varlığını reddetmiş olur: Hiçbir şeyin varlığı Akıl'a takaddüm etmez. Vahdet, Akıl'ın illeti değildir, bilakis Akıl'ın zatıdır; Akıl da vahdetin zatıdır. Birdir, (ilk) sebep ('illet) ve (ilk) sebeplidir (*ma'lûl*), yaratma eylemidir (*ibdâ'*) ve ilk yaratılan (*mubda'*) varlıktır. O, mükemmellik (*tâm*) ve mükemmeldir (*temâm*), ezel ve ezelidir, tek bir zatta varlık (*vucûd*) ve var olandır (*mevcûd*).⁸⁹ Başka bir deyişle, Kirmânî burada Akıl ile Kelime'nin tek bir hipostaz ve farklı isimlerin aslında bu hipostazın eş anlamlıları olduğunu söylemektedir.⁹⁰ Kirmânî'nin sistemi genel olarak sudûrcu olmakla birlikte, ilk varlığın ortaya çıkmasında Fârâbî'den ayrılarak sudûrcu (*feyd*) çizgiden uzaklaşır. Bunun yerine, *ibdâ'* olarak ifade edilen bir süreci öne çıkarır.⁹¹ Bu noktada Fârâbî'den çok, İsmailî seleflerine bağlıdır.

Kirmânî, varolanların yoktan yaratılıştan ziyade taşma (*feyd*) yoluyla Tanrı'dan geldiğini varsaydığımızda haklı olamayacağımızı, çünkü böyle bir varsayımın, Tanrı'ya neden olanın varlığını zorunlu kılacağını öne sürerek klasik sudûrcu gelenekten uzaklaşır. Nitekim kendisinden taşıdığı şeyle aynı türden olmak, ona iştirak etmek (*muşârik leh*) ve onunla ilişkili olmak (*munâsib*) sudûrun doğası gereğidir. Bir taşma, bir taşma olması bakımından, taşıdığı şeyin kendisiyle aynıdır ('*aynun mâ yefîdu minhu el-feyd bi-kevnihî ke-zâti'l-feyd*). Bu bakımdan aralarında bir fark yoktur. Bunun iyi bir örneği, ışık olarak güneşten taşan ve ışığın kaynağı olarak güneşe benzeyen ışıktır.

⁸⁵ Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 157.

⁸⁶ Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 198.

⁸⁷ Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 212.

⁸⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî'*, 72.

⁸⁹ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 221-222.

⁹⁰ Krş. Netton, *Allâh Transcendent*, 225.

⁹¹ Bu kavrama dair bkz. Faqir Muhammad Hunzai, *Concept of Tawhid in the Thought Hamid al-Din al-Kirmânî* (Montreal: McGill University, Doktora Tezi, 1986), 81-82.

Ona göre sudûrun kaynağı çokludur: Sudûr bir açıdan ona iştirak eder, ancak başka bir açıdan ondan farklıdır. Dolayısıyla kendisinden sudûr edilenin özü iki şeyden müteşekkildir: (i) Hem kaynağın hem de sudûrun ortak olup farklı olmadıkları bir şey ve (ii) farklı oldukları bir şey.⁹² Mürekkep, birbirine muhtaç olan şeylerden ibarettir. Mürekkebin unsurlarından biri eksik olsaydı mürekkep olmazdı. Ama eğer unsurlar bir arada bulunuyorlarsa, bu, birinin diğerine bağımlılığı ve onları birleştiren bir gücün altına girmeleri ile olur. Bu, Tanrı'nın mürekkep olduğu, varoluşunda bir başkasının gücü altına girdiği ve ondan önce bir başkasının geldiği sonucunu dikte eder. Ancak böyle bir şeyin varlığı saçmadır. Fakat ondan çıkan şey bir sudûr ise o zaman onun zatında çokluk olmalıdır. Bu imkânsızdır; çünkü daha yalın, çokluk izlerinden en arınmış, özünde kendine en yeterli olanın diğer şeylerden daha asil olduğu aklın temel ilkelerinden biridir. Taşma, tek bir şey olduğu için (*şey en vâhiden*), sudûr ettiği şeyden daha basittir. Oysa sudûrda iki durum söz konusudur, bir yönü sudûra iştirak ederken diğer yönüyle birleşip ondan farklılaşır (*fe-kevnu'l-lezî fâda minhu şeyeyni bi-eħadihimâ yuşâriku'l-feyd ve bi'l-âħar yaħtaşşu ve yubâyinuh*). Dolayısıyla basitliği ve kaynağında çokluğun mevcudiyeti ile ona verilen daha büyük üstünlük (*eşraf*) nedeniyle, sudûrun, kaynaklandığı şeye göre önceliğe daha layık olduğu ortaya çıkar.⁹³ Buradan Kirmânî, âlemin Tanrı'dan taşma yoluyla çıkmadığı sonucuna varır, çünkü bu, Tanrı'yı yarattıklarından daha az üstün (*eşraf*) yapar ki bu saçmadır.

Bu, oldukça dikkat çekici bir argümandır. Tarihsel olarak, Plotinus, Fârâbî ve diğer Yeni-Eflatuncular istisnasız sudûru mutlak veya nispeten basitten karmaşığa doğru ilerleme olarak görmüşlerdir, tersini değil. Yönelim her zaman daha mükemmelden daha az mükemmele doğrudur. Kirmânî bundan habersiz olamaz; sonraki kendi sudûr şeması bunu varsayar. Bu gerçekten onu klasik manada sudûru reddetmeye iten argümanlardan biri olabilir mi? Yoksa çok farklı bir nedenle üstlenilen bir konunun gerekçesi midir? Bununla bağlantılı, ancak belki de daha makul bir argüman, sudûrun, kendisinden kaynaklandığı şeyin özünün mükemmelliği nedeniyle meydana geldiğine dikkat çekmesi ile ortaya çıkar. Gerçekten de, bu ilke daha önce de ifade edildiği gibi Plotinus tarafından öne sürülmüştür. Ancak, Kirmânî'ye göre Tanrı mükemmelliğin üzerindedir. Çünkü mükemmellik mükemmele katılır; mükemmel, mükemmel olmayana katılır ve onunla ilişkilidir (*munâsebe*). İki şey arasındaki iştirak ve münasebet, onlardan önce gelen bir şeyi gerektirir. Bu, iki şeyin böyle bir durumda hem benzer olması hem de iki şey oldukları ve aynı olmadıkları için farklı oldukları gibi bilindik bir nedenden dolayıdır. Bu nedenle, bir açıdan paylaştıkları ve bir açıdan farklı oldukları için mürekkep olurlar. Ancak mürekkep şeylerden önce basit şeyler gelmelidir

⁹² Kirmânî, *Râhatu'l-'aql*, 171.

⁹³ Kirmânî, *Râhatu'l-'aql*, 171-172.

ve kesinlikle ilk olan mürekkep olamaz. Dolayısıyla, eğer Tanrı herhangi bir şeye iştirak etmişse veya herhangi bir şeyle ilişkiliyse, her ikisinden de önce bir şey gelmeli ve her ikisi de varlıkları için ona bağlı olmalıdır. Nihayetinde Kirmânî, belki de sonsuz bir geriye gidiş fikrini zimnen reddederek, böyle bir durumun var olanların var olmamasını gerektireceğini söylemektedir. Ancak varlar. Dolayısıyla, varlığın doğrudan Tanrı'dan taşma yoluyla meydana gelmesi batıldır.⁹⁴

Öte yandan Kirmânî'ye göre, ilk varlık olarak İlk Akıl Tanrı'dan bir taşma ile meydana gelmiş olsaydı, onda bi'l-kuvveden çıkıp tabiat âleminde bi'l-fiile geçen akılların, yani peygamberlerin, onların vasilerinin ve imamların akıllarının, hem fiile geçmede hem de kemale (*temâmiyye*) ermede aynı cinsten olmaları gerekirdi. İlk Aklın taşıdığı ve onun nitelik olarak Tanrı'ya benzediği fikri, Tanrı'yı idrak etmenin onlar için zor olmadığını ve uygun sıfatlarla O'nu anlatabilmelerinin mümkün olacağı anlamına gelirdi. Ayrıca o zaman akıllar, tüm sıfatların reddi nedeniyle Tanrı'ya yöneltilen övgüyü hak edeceklerdi, çünkü bunda O'nun gibi olacaktı.⁹⁵ Fakat tabiat âleminde çıkan akıllar (peygamberlerin akılları da bunlardandır) sıfatlardan, nitelemelerden münezzeh olarak nitelendirilmeyi hak etmezler. Çünkü onlar aslında tarif edilen ve nitelendirilen şeylerdendirler. Bundan dolayı ve bizzat kendileri Tanrı'yı tasvip etmekten aciz olduklarını kabul ettikleri ve aslında ilahî sıfatları nefyederek O'nu yüceltikleri için yaratılıştaki mevcut herhangi bir sıfatla Tanrı'yı idrak edememeleri bakımından, İlk Akl'ın bu akıllar gibi olduğu sonucu kaçınılmaz olur.⁹⁶ İlk Akl'ın böyle bir durumda olduğu kabul edildiğinde, Kirmânî, Tanrı'dan vuku bulan şeyin bir taşma olduğunu düşünmenin batıl olduğunu dile getirir. Keza taşma reddedilirse, âlemin varlığı için yoktan yaratılıştan (*el-ibdâ' lâ min şey*)⁹⁷ başka alternatif bir açıklama kalmaz. Kirmânî'nin burada yaptığı şey, boşluğu doldurmak için İlk Akl'ın konumunun yükseltilmesiyle sonuçlanan Tanrı'nın yüceltilmesidir. Bu, üç düşünürün terminolojisini karşılaştırdığımızda hemen kendini gösterir: Hem Plotinus'a hem de Fârâbî'ye göre Tanrı İlk (*el-Evvel*)'dir; Kirmânî'de İlk Akıl'dır. Fârâbî'nin Tanrısı, İlk Varlık (*el-mevcûdu'l-evvel*), tüm diğer varlığın (*sâiru'l-mevcûdât kulluhâ*) İlk Neden'i olarak nitelenir.⁹⁸ Kirmânî'ye göre İlk Varlık, Tanrı'dan bir basamak aşağıda olan Akıl'dır.

Plotinus'un, Tanrı'nın âlemlerle olan bağını koparmadan aşkınlığını sürdürme konusundaki ikili kaygıları, ilahi âlem hakkındaki görüşünde

⁹⁴ Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 173.

⁹⁵ Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 172-173.

⁹⁶ Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 173.

⁹⁷ Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 173-174.

⁹⁸ Fârâbî, *On the Perfect State*, 56, 57.

tereddüt etmesine neden olmuştur. “Varlığın Neden Her Yerde Mevcut, Bir ve Aynı Olduğunun Nedeni Üzerine” başlığını taşıyan Ennead 6. 4-5’te sudûrun sürekliliğini vurgular ve hatta Bir’in bir şekilde arka plana kaymasına izin verir.⁹⁹ Ennead 5.6’da ise aksine hipostazlar arasındaki farkları vurgular. Normalde Tanrı’nın düşünmediğini, düşüncenin ve isimlerin ötesinde olduğunu belirtir. Ennead 5.6, “Varlığın Ötesinde Olanın Düşünmediği Gerçeği Üzerine” başlığını taşır. Kendini bilmesi ve kendisini düşünmesi, olağan formülasyonu içinde, Plotinusçu sistemdeki Akl’ın özelliğidir.¹⁰⁰ Plotinus, Akl’ı “ilk düşünen (*primary thinker*)” olarak nitelendirir.¹⁰¹ Aristoteles’in ve Stoacıların Akıl-Tanrısı’nın yetersiz ve bağımlı olarak reddedilmesinde Plotinus gerçekten Platon’un öğrencisidir. Çünkü Platon, aslında her türlü demiürjik (tanrısal) akli aşan bir “İyilik İdeası” öne sürmüştür. Yine de nispeten erken dönemlere ait Ennead 5.4’te, Bir’i “Akledililir (*Intelligible*)” olarak tanımlar ve Bir’in Akıl’dan farklı da olsa düşündüğünü” belirtir.¹⁰²

Hemen hemen aynı şey, Tanrı’nın tamamen akledilir olduğunu iddia eden Fārâbî için de söylenebilir. Ona göre Tanrı’yı anlamakta güçlük çekeriz, tıpkı güneşe doğrudan bakmanın zor olması gibi; ışık başka şeyleri görmemize yardımcı olsa da saf ışık bizim için çok fazladır.¹⁰³ Plotinus’un tereddüt ettiği, genellikle “Akl’ın Ötesinde Bir” olduğunu öne sürme konusunda isteksiz olanları eleştirdiği, bazen de doktrinin içinde çıkmaza girdiği yerde, Fārâbî oldukça nettir: Bir, bir tür akıldır.

Kirmânî’nin yoktan yaratılış iddiası, Tanrı ile diğer her şey arasına aşılmaz bir uçurum yerleştirir ve böylece insanın Tanrı’ya giden yolunu kapatır. Ona göre Tanrı’yı anlamaya çalışan kişi, “cehalet ve şaşkınlıktan başka hiçbir şeye ulaşamaz.”¹⁰⁴ Akl’ın idrakinin en uç noktası “İlk Varlık Olan (*el-mevcûdu’l-evvel*)” olduğuna göre, bu sınırdan durmak ve onu aşan şeye, yani Tanrı’ya ulaşmada acizliğini itiraf etmek gerekir.¹⁰⁵ O halde Kirmânî, bir İsmailî için mümkün olduğu ölçüde, bir anlamda metafizik doğruluğun ve teolojik “ortodoksluğun” savunucusu bir pozisyon alır. İslam filozofları, genel olarak kendi yaratılış modellerini Yeni-Eflatunculardan almışlardı. Sonuçta, Kur’an yoktan yaratmayı kabul eder. Bununla birlikte, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman kelamcılar için, yoktan yaratma, Tanrı’nın kadir-i mutlak oluşunun kanıtı ve diğerlerinin “ortodoksluğu”nun önemli bir kriteridir. Kirmânî iki

⁹⁹ Plotinus, *The Enneads*, 744.

¹⁰⁰ Plotinus, *The Enneads*, 552.

¹⁰¹ Plotinus, *The Enneads*, 208.

¹⁰² Plotinus, *The Enneads*, 578-579.

¹⁰³ Fārâbî, *On the Perfect State*, 76-82.

¹⁰⁴ Kirmânî, *Râhatu’l-‘akl*, 174-175.

¹⁰⁵ Kirmânî, *Râhatu’l-‘akl*, 175.

grup arasında yer alır. Onunki temelde Yeni-Eflatuncu bir kozmolojidir, ancak Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisinin can alıcı noktasında, Yaratıcı ve yaratılışın radikal süreksizliğini vurgulamak için bir istisna olarak Küllî Akıl kavramını sistemine yerleştirir ve bu noktada sudûrcu modelden uzaklaşır. İslam düşünürleri tarafından ortaya atılan sudûra yönelik diğer teolojik itirazlar ise onun farklılaşmasında belirleyici bir rol oynamaz. Burada üzerinde durulması gereken mesele, Kirmânî'nin bu görüşü nereden aldığı değil, neden onu sürdürdüğü ve neden kendine özgü bir şekilde vurguladığıdır. Daha önceki İsmailî yazarlar -özellikle Sicistânî- "ezelî, zamansız, yoktan bir varoluşu" kabul etmişti.¹⁰⁶ Dahası, Küllî Akıl'ın sudûrcu ezeli yaratma fikriyle değil de yoktan yaratılış (*ibdâ'*) şeklinde meydana geldiği inancının İsmailî düşünceye özgü olduğu söylenebilir, ancak bu model Küllî Akıl kavramı dışında genel olarak sudûrcu bir modeli takip eder.¹⁰⁷ Öyle görünüyor ki Küllî Akıl'ı merkeze alan yaratılışçı yaklaşım İsmailî düşüncede hayati bir öneme sahiptir ve bu sebeple İsmailî düşünürlerin "Mutlak olan Tanrı" ile "ilahi olmayan âlem" arasına mesafe koyma şeklindeki kafa karıştırıcı soruna bir çözüm olarak bu yaklaşımı benimsedikleri söylenebilir.¹⁰⁸

Kirmânî, geleneksel sebep ve sebepli kavramlarının, ikisi arasında bir ilişkinin varlığı varsayımını ima ettiğini ve gerçekten de buna dayandığını kabul eder. O halde Bir olan Tanrı mutlak ve tarif edilemez aşkınlığını kaybetmeden nasıl geleneksel anlamda bir sebep olabilir? Kirmânî bunu aşmak için Tanrı'nın insanı ve diğer her şeyi yoktan var ettiği konusunda ısrar eder.¹⁰⁹ Bu doktrin Bir'e yükselişin önünü kesmekte ve en azından normal nedensellik süreçleri göz önünde bulundurularak, ne kadar yüce olurlarsa olsunlar, Fatimî-İsmailî hiyerarşisinde ne kadar yüksek bir mevkiye sahip olurlarsa olsunlar, bilinemez Tanrı ile varlıklar arasındaki nedensel bağı koparmada istisnai bir role sahiptir.

Sicistânî ve Kirmânî'nin teolojileri ve kozmolojileri arasındaki en büyük fark, Küllî Akıl'dan sudûr eden şey ve ondan sonraki tüm sudûr düzeninde yatar. Bu fark, Kirmânî'yi Sicistânî'den kökten ayırır. İfade edildiği üzere Sicistânî'nin kozmolojisi, Küllî Nefs'in Akıl'dan sudûr (*inbi'ās*) etmesiyle karakterize edilir. Ancak Kirmânî'nin varlık hiyerarşisinde, mesele çok daha karmaşık hale gelir: İlk Akıl'dan iki varlık daha ortaya çıkar: (1) *el-munbe'isu'l-evvel*, *el-mevcûdu's-sânî* olarak da isimlendirilen ve Nesefî ile Sicistânî'de Küllî Nefs'e tekabül eden İkinci Akıl ve (2) Heyûla ve sûret olarak tarif edilen *Üçüncü Akıl*. İkinci Akıl, Üçüncü Akıl'dan daha yüksek (*eşraf*) bir mertebeye sahiptir.

¹⁰⁶ Bkz. Walker, "Ismaili Vocabulary of Creation", 82.

¹⁰⁷ Walker, *Abu Ya'qub Al-Sijistani*, 75, 79-80, 87.

¹⁰⁸ Al ibhai, *Sijistani*, 135.

¹⁰⁹ Poimandres için bkz. Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press, 1963), 155.

İkinci Akıl'ın varlık alanına çıkması, İlk Akıl'ın sahip olduğu iki yönlü ilişkisinden (*nisbeteyn*) kaynaklanır: İlk Akıl, mertebe olarak kendi altında olan her şeyin sebebi ve sonucudur. İlk Akıl'ın bu iki yönlü tabiatı, ondan tek değil, ikili bir sudûrun (*inbi'ās*) gerçekleşmesi anlamına gelir. Onun illet olması İkinci Akıl'ın ortaya çıkmasına, malûl olması ise maddenin ortaya çıkmasına, Akıl'ın bir kasdı olmaksızın zorunlu olarak sebep olur. Daha da önemlisi, Kirmānī'nin tüm bu sudûrcu görüşü, karakteristik olarak Plotinus'a özgü üç özellikle desteklenir: Birincisi, sudûr, güneşin su veya bir ayna yüzünde parlamasıyla karşılaştırılır.¹¹⁰ İkincisi, İlk Akıl'ın altındaki varlık, kendisini akletmesiyle ve kendi eşsizliğini görmesiyle yaşadığı sevincin doğrudan bir sonucudur. Üçüncüsü, İkinci Akıl'ın İlk'ten sudûrunun zaruri olmasıdır.

İkinci Akıl, İlk Akıl'la aynı mükemmelliğe sahiptir. O, cisim olmadığı gibi cisimde de değildir; İlk Akıl'ın iradesiyle değil zorunlu olarak var olmuştur.¹¹¹ İkinci Akıl'ın ikizi konumundaki ve sudûrda ikinci sırada yer alan (*el-munbe'isu's-sānī*) Üçüncü Akıl, heyûla ve sûreti ifade eder. O, bi'l-kuvve olarak var olan ilk varlıktır (*el-evvel el-kāim bi'l-kuvve*). İkinci Akıl gibi o da bir amaç veya niyetin ürünü olmayıp zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.¹¹² Böylece Kirmānī, madde ve sûretin varlıklarını İlk Akıl'dan aldıklarını vurgular. Bununla birlikte, Kirmānī'nin sudûrun ontolojik düzeni ve hiyerarşisine dair bazen yukarıdaki ifadeyle çelişir gibi görünen muğlak ifadeler kullandığı da görülür. Kirmānī bir yandan, İlk Akıl'ın, İkinci ve Üçüncü Akıl'ı ortaya çıkardığı dile getirirken, *heyûlāy* Üçüncü Akıl veya Üçüncü Varlık (*el-mevcûdu's-sālis*) ile de özdeşleştirirken, diğer yandan *heyûlān*ın rolünü ve İlk Akıl'dan gelen iki yönlülüğünü görmezden gelerek Üçüncü Akıl'ın İkinci Akıl'dan çıktığını ima eder.¹¹³

Kirmānī'nin kozmolojisi ve kozmogonisinin geri kalanı kısaca şu şekilde özetlenebilir. Bir tarafta, sudûr eden doğasına rağmen, Kirmānī'nin *ibdā'* âlemi olarak isimlendirdiği ruhani âlemde yedi başka akıl daha sudûr eder ve böylece varlık hiyerarşisi on akla tamamlanır. Onuncu Akıl, felsefedeki Fa'âl Akıl'a karşılık gelir; dünya ve insanın ay altı âleminden sorumludur. Onun yöneldiği şey *kevn ve fesād* âlemidir.¹¹⁴

Sonuç

Fārābī, Plotinus'un sudûr anlayışının temelini oluşturan Bir, Akıl ve Nefs'ten oluşan üç hipostazı olduğu gibi kabul etmez. Bu, İslam felsefe geleneğinin Fārābī sonrasındaki yansımaları açısından da bir referans değeri taşır. Bu

¹¹⁰ Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 208, 212; Netton, *Allāh Transcendent*, 226.

¹¹¹ Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 207, 212.

¹¹² Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 222.

¹¹³ Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 221, 222-223, 228.

¹¹⁴ Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 254-257.

anlayışın bir uzantısı olarak İsmailî bir düşünür olan Sicistânî, Fârâbî etkisiyle bir taraftan Yeni-Eflatuncu fikirlerin bazı unsurlarına sahip olurken, diğer taraftan Kur'an kaynaklı yaratma fikrini de göz önünde bulundurarak eklektik bir yaratma anlayışına sahip olmuştur. Kirmânî'nin sistemi ise genel olarak sudûrcu olmakla birlikte, ilk varlığın (Küllî Akıl) ortaya çıkışında Fârâbî'den farklılaşır. Buna göre Küllî Akıl Tanrı tarafından yoktan (*ibdâ'*) yaratılmıştır. Bunun dışında Kirmânî her ne kadar terminolojik bakımdan Fârâbî'den farklı kavramlar kullanmış olsa da onun sudûr sistemine bağlı kalır. Tarihsel olarak, Plotinus, Fârâbî ve diğer Yeni-Eflatuncular istisnasız bir şekilde sudûru mutlak veya nispeten basitten karmaşığa doğru ilerlemek olarak görmüşlerdir. Buradaki hiyerarşi daima daha mükemmelden daha az mükemmele doğrudur. Kirmânî elbette bundan habersiz değildi. Nitekim ortaya koyduğu sudûr zeması da bunu desteklemektedir. Öyle görünüyor ki Kirmânî sudûrcu ezeli yaratma fikrini kendi sisteminde *ibdâ'* olarak savunduğu yoktan yaratma fikrine entegre etmiştir. Yine de Kirmânî, belki de sonsuz bir geriye gidiş fikrini zımnen reddederek -ki bunu Küllî Akıl kavramıyla benimsemişti- böyle bir durumun var olanların var olmamasını gerektireceğini düşünmüş olmalıdır. Dolayısıyla, varlığın Tanrı'dan değil Küllî Akıl'dan taşma yoluyla meydana geldiğini savunmaktadır.

Hem Plotinus'a hem de Fârâbî'ye göre Tanrı, İlk'tir. Kirmânî'de ise İlk, Akıl'dır. Fârâbî'nin Tanrısı, İlk Var Olan (*el-mevcûdu'l-evvel*) ve tüm diğer varlıkların (*sâiru'l-mevcûdât kulluhâ*) İlk Neden'idir. Kirmânî'ye göre İlk Var Olan, Tanrı'dan bir basamak aşağıda yer alan Akıl'dır. Dolayısıyla her iki düşünürde İlk Varlık birbirinden farklı olarak konumlandırılmıştır. Kabul edilen kronolojik önceliğini bir yana bırakırsak, Fârâbî'nin sisteminin Kirmânî'ninkinin oldukça kısa bir versiyonu olduğu anlaşılacağından, Kirmânî'nin hâlâ Fârâbî'yi takip ettiğini söyleyebiliriz.

Son olarak belirtmeliyiz ki İslam filozofları, genel olarak kendi yaratılış modellerini Yeni-Eflatunculardan almışlardır. Ancak bu alımlama alelade bir tekrardan ibaret değildir. Bu, bir taraftan Aristoteles kozmolojisi, diğer taraftan da Plotinusçu sudûr teorisini içeren kozmik anlayışın geleneğin sonraki dönem metinlerini de dikkate alan bir uyarlaması ve aynı zamanda da İslam düşünce geleneğinin Yahyâ en-Nahvî ve Kindî gibi yoktan yaratmacı tezleri içeren zengin bir içeriğe sahiptir. Bilindiği üzere Yahudi, Hristiyan ve Müslüman kelamcılar için, yoktan yaratma, Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşunun bir kanıtı olarak da sunulmuştur. Bu noktada Fârâbî kendisinden sonraki kozmik anlayışı, sudûr teorisi yorumuyla büyük ölçüde şekillendirirken, sudûra yöneltilen itirazların da İbn Sînâ ile birlikte merkezinde yer alır. Her ikisinin sudûr anlayışları geleneğin renklerini içinde barındıran eklektik-senkretik bir karakter taşır. Kirmânî ise temelde Yeni-Eflatuncu bir kozmolojiye bağlıdır, ancak Tanrı-âlem ilişkisinin can alıcı noktasında, Yaratıcı ve yaradılış radikal süreksizliğini vurgulamak gayesiyle klasik sudûrcu modelden ayrışır. Tanrı ile Küllî Akıl arasındaki bu belirleme, Küllî Akıl'dan sonra farklı nitelendirme ve kavramlarla da olsa işaret edildiği üzere Fârâbîci sudûr temelinde ve istikametinde ilerler görünmektedir.

Kaynakça

- Al ibhai, Mohamed Abualy. *Abu Yağub al-Sijistanî and Kitab Sullam al-Najat*. Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 1983.
- Aristotle. "On The Heavens". çev. J. L. Stocks. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Aristotle. "On The Universe." çev. E.S. Forster. *The Complete Works Of Aristotle*. Princeton, New Jersey Princeton University Press, 1984.
- Barnes, Jonathan. "Metaphysics". *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Campanini, Massimo. *An Introduction to Islamic Philosophy*. çev. Caroline Higgitt. Edinburg: Edinburg University Press, 2008.
- De Haas, Frans A.J. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter Aspect of its Backround in Neoplatonism the Ancient Commentary Tradition*. Leiden-New York-Köln: Brill, 1997.
- Emile, Brehier-Thomas, Joseph. *The Philosophy of Plotinus*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1958.
- Fakhry, Majid. *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld Publication, 2002.
- Fārābī, Abū Naşr, *On the Perfect State (Abū Naşr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍilah)*. Arapça metin, İngilizce çeviri ve yorumlarla nşr. Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Fārābī, Ebū Naşr. *el-Medīnetu'l-Fāḍile*. nşr. 'Ali Ebū Mulḥim. Beyrüt: Dāru'l-Hilāl, 1995.
- Genequand, Charles. "Metaphysics" Critical ed. S. H. Nasr-O. Leaman. *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge, 2001.
- Hines, Brian. *Return to the One*. Oregon: Adrasteia Publishing, 2004.
- Hunzai, Faquir Muhammad. *Concept of Tawhid in the Thought Hamid al-Din al-Kirmānī*. Montreal: McGill Universtiy, Doktora Tezi, 1986.
- Jonas Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1963.
- Kirmānī, Aḥmed b. 'Abdillāh Ḥamīdu'd-Dīn. *Kitābu'r-Riyāḍ*. thk. Arif Tāmir. Beyrüt: Dāru's-Şekāfe, 1960.
- Kirmānī, Aḥmed b. 'Abdillāh Ḥamīdu'd-Dīn, *Rāḥatu'l-'Aql*. thk. Mustafa Gālib. Beyrüt: Dāru'l-Endelus, 1983.

- Quraşî, İdris 'İmâdu'd-Dîn b. Hasan, *'Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr*. thk. Mustafa Ğalib. Beyrût: Dâru'l-Endelus, 1984.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Linton C. M. *From Eudoxus to Einstein: A History of Mathematical Astronomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Mary Louise Gill. *Aristotle on Substance-The Paradox of Unity*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Netton, Ian Richard. *Allâh Transcendent*. London: Routledg, 1989.
- Peterson, Daniel Carl. *Cosmogony and the ten separated intellects in the "Râhat al-'Aql" of Hamid al-Dîn al-Kirmânî*, Los Angeles: University of California, Doktora tezi, 1990.
- Plotinus. *The Enneads. Critical ed. Lloyd P. Gerson*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Proclus. *The Elements of Theology. Critical ed. E.R. Dodds*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Ptolemy, Claudius. *The Almagest: Introduction to the Mathematics of th Heaven*. New Mexico: Green Lion Press, 2014.
- Râzî, Ebû Hâtim Aḥmed b. Ḥamdân. *Kitābu'l-İşlâḥ*. thk. Hasan Minucehr-Mehdî Muhakkik, Tehrân: Dânişgâh-ı Tehrân, 2004.
- Sansarkan, Yusuf. *İsmâillîğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü: Ebû Ya 'kub es-Sicistânî Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Sicistânî, Ebû Ya 'kub İshâḳ. *Kitābu'l-Yenâbî'*. thk Mustafa Ğalib. Beyrût: el-Mektebetu't-Ticârî li't-Tıbâ'a ve't-Tevzî' ve'n-Neşr, 1965.
- Sicistânî, Ebû Ya 'kub İshâḳ. *İşbātu'n-Nubu'ât*. thk. Arif Tâmir. Beyrût: Dâru'l-Maşriḳ, 1986.
- Sicistânî, Ebû Ya 'kub İshâḳ. *Kitābu'l-İftihâr*, thk. İsmail K. Poonawala. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Sicistânî, Ebû Ya 'kub İshâḳ. *Kitābu'l-Maḳâlîdi'l-Melekûtiyye*. thk. İsmail K. Poonawala, Tûnus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2011.
- Şahin, Eyüp. *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Ankara: Yayınevi, 2017.

Walker, Ernest Paul "The Ismaili Vocabulary of Creation" *Studia Islamica*, 40 (1974), 75-85. <https://doi.org/10.2307/1595334>. Walker, Ernest Paul. *Abu Ya'qub al-Sijistani and the Development of Ismaili Neoplatonism*. Chicago: University of Chicago, Doktora tezi, 1974.

Walker, Ernest Paul. *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*. London: I.B.Tauris, 1996.

Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2018.