

cistânî'nin bu eserinde meşhur yedi kıraate bağlı kaldığını söylemiş ve rivayette bulunduğunu kimselerin isimlerini belirtmiştir (*Ğāyetü'n-nihāye*, I, 320). Yine sadece adı bilinen *Kitāb fi'n-naḥv*'i de (*Muḥtaşar fi'n-naḥv*) Horasan ve Sicistan Emiri Ya'kûb b. Leys es-Saffâr'ın muhtasar bir nahiv kitabının yazılmasını istemesi üzerine Sıbeveyhi ve Ahfeş el-Evsat'ın görüşleri esas alınarak kaleme alınmıştır (Zübeydî, s. 95). Sicistânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Cerâd*, *ed-Dir'û ve't-tirs*, *el-Feşâḥa*, *Ḥalku'l-insân*, *el-Ḥarru ve'l-berd*, *eş-Şemsü ve'l-kamer*, *el-Leylû ve'n-neḥâr*, *el-Ḥaşerât*, *el-Ḥuşb ve'l-kaḥt*, *el-Hicâd*, *el-İbîl*, *el-İdgām*, *İş-lâḥu'l-müzâl ve'l-müfsed*, *el-İtbâ'*, *el-İhtilâf* (*İhtilâfû'l-meşâḥif*), *el-Kısıyy ve'n-nibâl ve's-sihâm*, *el-Libe'* ve'l-leben ve'l-ḥalib, *el-Makşûr ve'l-memdûd*, *Mâ telḥanû fihi'l-âmmeh*, *el-Muḥtaşar fi'n-naḥv*, *Kitâbü'l-Mu'ammâ*, *en-Nakṭ ve's-şekl*, *es-Sibâ'*, *es-Süyûf ve'r-rimâḥ*, *eş-Şevk ile'l-vaṭan*, *eş-Şitâ'* ve's-şayf, *et-Tayr*, *el-'Uşb ve'l-bakl*, *el-Vakfû ve'l-ibtidâ'*, *el-Vuḥûş*, *ez-Zer'*, *eş-Şecer ve'n-nebât*, *el-Makâtî'* ve'l-mebâdî', *en-Ne-vâdir*, *el-Ezmine*, *İ'râbü'l-Kur'ân*, *Cemâhîrû'l-'Arab*. Bazı kaynaklarda şu eserler Sicistânî'ye ait olmadığı halde ona nisbet edilmiştir: *el-'Azame*, *el-Ğāye fi'l-kırâ'âtî'l-iḥdâ 'aşrete*, *el-Hemze*, *el-Miyâḥ*, *et-Tezkîr ve't-te'nîs*, *ez-Zîne* (*el-Müzekker ve'l-mü'enneş*, nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, neşredenin girişi, s. 21-22). Sicistânî hakkında M. Nihat Çetin'in doktora çalışması dışında (yk.bk.) Saïd Câsim ez-Zebîdî *Ebû Hâtîm es-Sicistânî er-Râviye* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1974, Câmiatü Bağdad).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hâtîm es-Sicistânî, *el-Müzekker ve'l-mü'enneş* (nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin), Dimaşk 1418/1997, neşredenin girişi, s. 12-32; a.e. (nşr. İzzet Hasan), Beyrut-Halep, ts. (Dârü's-şarkî'l-'Arabî), neşredenin girişi, s. 6-28; a.mlf., *Tefsîru ġaribi mâ fi Kitâbi Sıbeveyhi mine'l-lebniye* (nşr. M. Ahmed ed-Dâli), Dimaşk 1422/2001, neşredenin girişi, s. 5-51; a.e. (nşr. Muhsin b. Sâlih el-Umeyrî), Mekke 1414/1993, neşredenin girişi, s. 7-23; a.mlf., *Fe'al-tû ve ef'altû* (nşr. Halîl İbrâhîm el-Atıyye), Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 5-77; a.mlf., *Kitâbü'n-Naḥl* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî), Riyad 1405/1985, neşredenin girişi, s. 9-25; a.mlf., *Kitâbü'n-Naḥle* (nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, *el-Mevrid*, XIV/3, Bağdad 1985 içinde), s. 107-158; a.mlf., *el-Fark beyne'l-âdemîyyîn ve beyne küllî zî ruh* (nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, *MMİlr*, XXXVII/1 [1986] içinde), s. 206-260; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1375/1955, s. 80-82; Sirâfî, *Aḥbârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn* (nşr. M. İbrâhîm el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 102-104; Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-lugaviyyîn*

(nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1984, s. 94-96; Ali b. Hasan b. Muâviye, *el-Muḥtâr mine'l-Muktebes* (tıpkıbasım: Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, s. 2-16; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 58-59; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî), Zerkâ (Ürdün) 1405/1985, s. 145-148; Yâkût, *Mu'cemü'l-üde-bâ'*, XI, 263-265; İbnü'l-Kiftî, *İnbâḥü'r-ruvât*, II, 58-64; Yağmûrî, *Nûrû'l-kabes el-muḥtaşar mine'l-Muktebes* (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 225-228; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 430-433; İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihāye*, I, 320-321; Brockelmann, *GAL*, I, 107; *Suppl.*, I, 167; Nihad M. Çetin, *Abû Hâtîm as-Sicistânî ve Kitâb al-Muḍakkar va'l-muannaḥ'i* (doktora tezi, 1958), İÜ Ed. Fak., s. 40-43; a.mlf., "Arap Dili Sarf ve Nahvine Dair Üç Eser", *ŞİM*, III (1959), s. 162-164; Sezgin, *GAS*, IV, 336; VII, 348; IX, 66; İbrâhîm es-Sâmerrâî, *Resâ'il ve nusûş fi'l-luğa ve'l-edeb*, Beyrut 1991, s. 93-105; İbtisâm es-Saffâr, "et-Tezkîr ve't-te'nîs", *Mecelletü'l-Belâğ*, III/8, Bağdad 1971, s. 48-57; III/9 (1972), s. 49-71; III/10 (1972), s. 53-59; Tânk Abdüavn el-Cenâbî, "Kitâbü'l-Müzekker ve'l-mü'enneş", *MMİlr*, XXXV/3 (1984), s. 188-224.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

SİCİSTÂNÎ, Ebû Süleyman

(أبو سليمان السجستاني)

Ebû Süleymân Muhammed b. Tâhir
b. Behrâm es-Sicistânî el-Mantıkî
(ö. 391/1001 [?])

Meşşâî ve Yeni Eflâtuncu
eğilimleriyle tanınan filozof.

Doğum tarihiyle ilgili kesin bilgi yoktur. Mantıkta gösterdiği üstün başarıdan dolayı "Mantıkî" unvanıyla da anılır. İran'ın doğusundaki Sicistan (Sistan) bölgesinde dünyaya geldiği, Hanefî fıkıhı öğrendiği sırada Helenistik dönemden intikal eden Yunan ilim ve felsefesiyle de ilgilendiği ve Grek kültürüne aşına olan Sicistan Emiri Ebû Ca'fer b. Bâbeveyh ile aralarında samimi bir ilişki bulunduğu anlaşılmaktadır (*Müntehabü Şivânî'l-hikme*, s. 311, 315-320). 923-963 yılları arasında hüküm süren emîrle Sicistânî'nin münasebetinin 939'dan önceki tarihlerde gerçekleştiği talebesi Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin naklettiği bir olaydan öğrenilmektedir. Buna göre Abdülazîz b. Nübâte 327'de (939) Bağdat civarında doğduğunda Sicistânî'den çocuğun yıldız falına bakması istenmişti (*el-Mukâbesât*, s. 265). Bu durumda filozof söz konusu tarihten önce Fârâbî'nin Bağdat'ta bulunduğu sırada şehre gelmiş olmalıdır. Fakat kaynaklar, onun Fârâbî ile değil daha çok talebesi Yahyâ b. Adî ile olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Daha Sicistan'da iken Emîr Ca'fer'in sarayındaki ilmî ve fikrî sohbetlere katıldığı ve Fârâbî'den sonra Bağdat mantık okulunun

meşhur hocası Yahyâ b. Adî'nin derslerini takip ederek kısa zamanda kendisinden söz ettirdiği dikkate alınırsa Sicistânî'nin X. yüzyılın ikinci on yılında doğduğu söylenebilir. İbnü'n-Nedîm, "Onun doğduğu yıl ..." dediği halde tarih vermemiştir (*el-Fihrist*, s. 322). Mirza Muhammed Han Abdülvehhâb Kazvîni bazı karînelerden hareketle filozofun 307 (919) veya en geç 310 (922) yılında doğduğunu ileri sürer (*Şerḥ-i Hâl*, s. 24-25). Tevhîdî *el-Mukâbesât*'ta (s. 253) "Sicistânî'ye 'bir' kavramı sorulunca 371'de (981) aralarında benim de bulunduğum topluluğa şunları yazdırdı ..." der. Eserin Kahire 1929 baskısında bu ifadedeki tarih 391 (1001) olarak zikredilmekteyse de sonraki nâşirler 371 (981) yılını tercih etmişlerdir. Fakat Kahire neşrini esas alan Abdurrahman Bedevî, vefatının 391 yılından sonra olduğu düşünülünce doğumunun da IV. yüzyılın üçüncü on yılı içinde gerçekleştiğini kabul etmek gerektiğini, daha önce doğması halinde anılan tarihe kadar yaşamasının mümkün olamayacağını söyler (*Müntehabü Şivânî'l-hikme*, neşredenin girişi, s. 7). Kaynaklarda Sicistânî'nin ölümü hakkında da bilgi yoktur. İbnü'n-Nedîm eserini 377'de (987) yazdığına ve kendisini yakından tanıdığı halde bu konuda bilgi vermediğine göre o tarihte Sicistânî'nin hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan ilim, fikir ve sanat erbabını himaye eden, Sicistânî'nin çeşitli felsefe meselelerine dair bazı risâlelerini kendisine takdim ettiği vezir Adudüddeve 372'de (983) öldüğünde hâmisiz kalan filozofun maddî sıkıntılar çektiğini talebesi Tevhîdî anlatmaktadır (*el-İmtâ'*, I, 30-31). Bu da onun daha sonraki bir tarihte vefat ettiğinin kanıtı sayılabilir. Bağdatlı İsmâil Paşa kaynak zikretmeden filozofun 410 (1019) yılı civarında öldüğünü söylüyorsa da (*He-diyyetü'l-'ârifîn*, II, 60) bu bilgi güvenilir değildir. Sonuç olarak Sicistânî'nin IV. yüzyılın son on yılında (XI. yüzyıl başları) öldüğü söylenebilir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 29, dipnot 1).

İslâm medeniyetinin altın çağı olarak kabul edilen IV. (X.) yüzyılda yaşayan Sicistânî o dönemin ilmî, fikrî ve edebî özelliklerini temsil kudretine sahip bir şahsiyet olmakla birlikte bir gözünün sakat ve geçirdiği cüzzamdan dolayı yüzünün çirkin olması sebebiyle kaynaklar onu evine kapayan bir kişi diye tanıtır. Ancak talebesi ve dostu Tevhîdî toplum ve devlet hayatındaki gelişmelerden, ilmî ve edebî muhitlerdeki tartışmalardan hocasını haberdar ederek onun dış dünya ile ilişkisini sağlıyordu (İbnü'l-Kiftî, s. 283). Düşünürün bu

na ihtiyacı vardı; zira Sicistan Emîri Ebû Ca'fer ile olan dostluğu devam ediyor, emîr hilâfet merkezinde olup bitenleri Sicistânî ile yaptığı yazışmalardan öğreniyordu. Ayrıca dinî, ilmî, edebî ve felsefî meselelere ilişkin olarak Bağdatlı bilginlere yazdığı mektuplar Sicistânî kanalıyla yerlerine ulaştırılıyordu (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 42, 130).

Sicistânî'nin antik felsefeyi hangi kanalla ve kimden öğrendiği belli değildir. İbnü'l-Kiftî, onun Bağdat'a geldiğinde Mettâ b. Yûnus ve Yahyâ b. Adî'den ders gördüğünü söyler (*İḥbârü'l-'ulemâ'*, s. 282). Ancak Mettâ'nın 328'de (940) öldüğü dikkate alınırsa bunun güvenilir bir bilgi olmadığı anlaşılar. Nitekim İbn Ebû Usaybia, Mettâ'dan söz etmeyip Sicistânî'nin Bağdat'a geldiğinde Yahyâ b. Adî ile buluştuğunu ve ondan ders okuduğunu belirtir (*ʿUyûnü'l-enbâ'*, s. 427). Kendisi de Yahyâ b. Adî'den her vesileyle "hocamız" diyerek saygıyla söz etmektedir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukābesât*, s. 266).

Antik dünyadan Arapça'ya yapılan tercümeler IV. (X.) yüzyılda hâlâ devam ediyordu. Tevhîdî bu mütercimlerin listesini vermekte ve çalışmalarını eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra Sicistânî'yi diğerleriyle mukayese ederken şöyle demektedir: "Üstadımız Ebû Süleyman deniz kadar derin ve ufku geniş bir kimsedir. Ruhânî meseleler, ilâhî bilgiler ve gayba dair sırlar ona kapalı değildir. O uzak görüşlüdür ve çoğunlukla uzleti tercih eder. Normal bir mizaca, engin bir gönüle ve etkili bir üslûba sahiptir" (*el-İmtâ'*, I, 33; II, 23). Yahyâ b. Adî 364'te (975) ölünce bu alanda üstat olan Sicistânî'nin evi kadîm ilim ve felsefenin konuşulduğu bir merkez olmuş; müslüman, hristiyan, Sâbî ve Mecûsîler gibi farklı din ve kültür çevrelerinden meraklıların buluşup tartıştığı bir okul haline gelmiştir. Tevhîdî hocasının meclisine devam edenler arasında Ebû Zekeriyâ es-Saymerî, Ebû'l-Feth en-Nüşecânî, Ebû Muhammed el-Makdisî el-Arûzî, Ebû Bekir el-Kümesî, Gulâmu Zühal, Ali b. İshâ er-Rummânî, Ebû'l-Abbâs el-Buhârî, İbnü'l-Verrâk künyesiyle anılan Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. Abbas, Ebû Ali İbn Zür'a ve Ebû'l-Kâsım İshâ b. Ali b. İshâ b. Dâvûd İbnü'l-Cerrâhî saymaktadır. Bunlar Fârâbî ile İbn Sînâ arasında geçen sürede felsefe ve kadîm ilimleri temsil eden bilgin ve düşünürlerdir.

Sicistânî'nin felsefe meseleleri yanında dil, edebiyat ve matematik hakkındaki görüşleri Tevhîdî'nin *el-İmtâ'* ve *l-mu'âne-*

se ile *el-Mukābesât* adlı eserleri kanalıyla öğrenilmektedir. Özellikle ikinci eseri oluşturan 106 "mukābese"den elli dördü Sicistânî'nin görüşlerine ayrılmıştır. Bedevî'nin de belirttiği gibi Tevhîdî ile Sicistânî arasındaki ilişki Eflâtun ile Sokrat arasındaki ilişkiye benzemektedir; dolayısıyla anlattıkları büyük ölçüde hocasının görüşlerini yansıtmaktadır. Söz konusu kitap bir bakıma Sicistânî'nin meclisindeki konuşmaların tutanağı mahiyetinde kabul edilse de Tevhîdî'nin bunları tekrar gözden geçirerek edebî bir üslûba kavuşturduğunda şüphe yoktur.

Filozofun kendi felsefesini bütün boyutlarıyla yansıtacak bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak yaşadığı dönemin felsefesi Meşşâî ve Yeni Eflâtuncu doktrinlerle ilgili seçmecî bir yöntem izlediğinden onun felsefesini de aynı kategoride değerlendirmek gerekir. Bu konuda Tevhîdî'nin adı geçen iki eserinden başka güvenilir kaynak pek azdır. Tevhîdî'nin *el-Mukābesât*'ta hocasından naklettikleri incelendiğinde bunların daha çok sudûru temel alan Yeni Eflâtuncu mistik felsefeyi yansıttığı rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu eserde uygulanan yöntem bir problemi bütün yönleriyle ortaya koyup rasyonel açıdan irdelemek, tez ve antitez hakkındaki kanıtları analiz ederek burhanî bir sonuca varmaktan ziyade ulaşılan sonuçları ve onlara ilişkin kanıtları edebî ve hikemî bir tarzda tekrarlamaktan ibarettir. Bu özelliğinden dolayı kadîm felsefede Ya'kûb b. İshak el-Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerindeki rasyonel derinlik ve mantıklı örgü Sicistânî ve çevresindeki felsefecilerde görülmez. Onlarda problemlerin incelenmesinden çok söz ve üslûp güzelliği ön planda tutulmuştur. Nitekim T. J. de Boer, Fârâbî'ye göre rasyonel düşüncenin eseri olan bir problemin Sicistânî'nin topluluğunda üzerinde parlak konuşmalar yapılan bir konu mahiyetini aldığını söyler (*İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 157). Bu özelliği Sicistânî'nin *Müntehabü Şivânî'l-hikme* adlı eserinde de görmek mümkündür.

Felsefe. İslâm düşüncesinde ilk defa Kindî'nin *Hudûdü'l-eshyâ'* ve *rusûmühâ* başlıklı risâlesinde karşılaşılan Sokrat, Eflâtun ve Aristo'dan intikal eden felsefenin altı geleneksel tanımından Sicistânî'nin de haberdar olduğu, bunları tekrarlamayıp genel bir değerlendirme yaptığı görülmektedir. Ona göre felsefe, duyu ve akıl kavranan fizik ve metafizik varlıklar alanını alışkanlıktan sıyrarak özgür akılla ve objektif yaklaşımla araştırmak, bütününden ve ayrıntılarda ortaya çıkan hakikatten

yararlanmak, bunu yüksek tecrübe ve dinî bir ahlâkla birlikte rasyonel bir yöntemle gerçekleştirmektir (*el-Mukābesât*, s. 169-170). Bu yaklaşımıyla onun felsefeden beklenen amacı tam yansıttığı söylenebilir.

Varlık Mertebeleri. Yeni Eflâtunculuk'tan gelen, filozofun yaşadığı dönemde geniş kabul gören ve kozmik varlığın ortaya çıkışını en ulvî olandan başlamak üzere maddî varlıklara kadar bir sıra düzeni içinde yorumlayan sudûr teorisi yaygın felsefî bir sistemdi. Ancak İslâm felsefesinde Fârâbî'nin kozmolojik akıllar teorisi (*el-ukûlü'l-aşere*) adıyla bilinen yorumundan farklı olarak Sicistânî varlığın açılımını dört mertebede çözümlemeye çalışır.

1. Allah. Mutlak varlık ve her varlığın kendisinden feyiz yoluyla pay aldığı Allah ilk sebep, gerçek varlık, sayı karşılığı olmayan gerçek birdir. O'nun var ettiği bu âlem asla O'nu kuşatamaz; âlemdaki nesnelere verilen isim ve sıfatlardan hiçbirisi O'na isnat edilemez. Çünkü isim ve sıfatlar insan aklının varlığı tanımak ve tanımlamak için bulduğu kelimelerdir. Allah'ın fiili zorunlu olmadığı gibi ihtiyarî de değildir. Zira zorunluluk aczi, ihtiyarîlik etkilenmeyi gerektirir. Şu halde Allah'ı ifade veya O'na delâlet edecek bir kelime bulmak gerçekten zordur. O'nun varlığı eşyayı kendine iştîyakla cezbederek hareket ettirmiştir (*a.g.e.*, s. 89-91). Görüldüğü üzere Plotin'in görüşlerini hatırlatan ve aşırı tenzih fikrine dayanan bu ifadeler pasif tanrı anlayışına yol açtığından kelâmcılar tarafından eleştirilmiş, böyle bir tanrı anlayışını benimseyenler Muattıla diye nitelendirilmiştir.

2. Akıl. Varlık düzeninde ikinci mertebede bulunan ilk akıl veya küllî akıl Allah'tan taşan ilk varlık olması sebebiyle Allah'ın halifesidir. Filozofun benzetmesiyle Allah aklın üzerine güneş gibi doğup ona hayat vermiş ve aydınlatmıştır. Akıl yalın ilâhî bir cevher olduğu için onu tanımlamak imkânsızdır, ancak ona nur demek yanlış olmaz (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, III, 116, 120).

3. Küllî Nefis. Akıl nefsin üzerine doğup ona varlık kazandırdığı için nefis de aklın halifesidir. Fakat bu doğuşu güneşin maddî varlıklar üzerine doğup aydınlatmasıyla kıyaslamamak gerekir. Çünkü kozmik güneşte doğma, batma ve tutulma söz konusu olduğu halde aklın nefsi aydınlatması kesintisizdir. Sicistânî kadîm Yunan filozoflarının nefse dair tariflerini zikrettikten sonra Tevhîdî'ye hitaben şöyle der: "Nefsin ilâhî bir güç, varlığın ilkeleriyle tabiat

arasında tasarrufta bulunan, aklın kuşatıp aydınlattığı bir vasıta olduğunu bilmen sana yeter" (a.g.e., III, 110). Filozof küllî nefis hakkındaki bu bilgiden sonra sözü insan nefisine, özelliklerine ve ruhla nefis arasındaki farka getirir. Ona göre insan bedenindeki dış organların birtakım fonksiyonları bulunduğu gibi nefsin de düşünme, araştırma, arzu ve istek gibi işlevleri vardır. Ayrıca akıllı olduğu için ayırt etme, deney yapma, çıkarımda bulunma, kesin bilgi ile şüphe, zan, anlama, hatırlama, ezberleme, düşünme ve güvenme gibi yetilere sahiptir. Nefis ruhtan ayrı bir şey olduğu gayet açıktır. Zira ruh cisimdir, zayıf da olur güçlü de, iyi de olur kötü de. O bedenle nefis arasında bir vasıttadır; nefis onun aracılığıyla bedene etki eder, onun sayesinde hisseder, hareket eder, acı ve haz duyar. Nefis basit ve yalındır, onda bozulma ve dönüşüm olmaz. İnsan nefisle insandır, ruh ise sadece canlılığı ifade eder ve nefsin aleti durumundadır (a.g.e., III, 110-112). Beşerî nefsin ölümsüz bir cevher olduğunu vurgularken ruhu latif bir cisim şeklinde nitelemesi, Sicistânî'nin Câlî'nûs'tan (Galen) itibaren süregelen ve özellikle kelâmcılar arasında yaygın olan görüşü benimsediğini göstermektedir. Sicistânî'nin nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğunu kanıtlamak üzere ileri sürdüğü deliller de Eflâtun ve Aristo'dan intikal eden görüşlerin farklı bir üslûpla tekrarı mahiyetindedir (a.g.e., I, 201-205).

4. Tabiat. Varlık mertebeleri arasındaki en son halkayı teşkil eden tabiat en aşağıda bulunduğu için ilâhî feyizden en az pay almakta, bu sebeple oluş ve bozulma uğrayan maddî varlık alanını temsil etmektedir. Aristo gibi Sicistânî de tabiatı "hareket ve sükûnun ilkesi" olarak tarif eder. Bu tarif madde ve sûreti de içermektedir. Ancak sûret aktif olup şekli verir, madde ise pasif olup verilen şekli kabul eder. Şanı yüce yaratıcı akıl ve nefis vasıtasıyla varlığa hayat vermiş ve her türü belli bir sûret ve özellikle yaratmıştır. Akılla tabiat arasında nefis aracı konumdaysa da ilk sebepten aldığı feyizle bu şeref akla aittir ve tabiatla tasarruf yetkisine sahip olan her insan yeteneği ölçüsünde akıldan pay almaktadır (*Müntehabü Şivânî'l-hikme*, s. 382).

Bilgi veya Psikolojik Akıllar Teorisi. Meşşâî felsefede bilgi problemi genellikle Aristo'dan beri devam eden psikolojik aklın yorumuna dayanır. Kindî ve Fârâbî gibi filozoflar, insan aklının nesnelerden yaptığı soyutlama ameliyesinde derece derece yükselerek tam bağımsız bilgiyi ifade eden

müstefâd akıl düzeyine yükselmesini dört aşamada tamamladığını ileri sürerken Sicistânî üç aşamalı bir süreçten söz etmektedir. Diğer akıllara göre aktif olan, yani onları güç halinden fiil alanına çıkaran en üst düzeyde bir faal akıl, en alt mertebede pasif olan heyûlânî akıl bulunmakta, ikisinin ortasında güç ve fiil durumunu temsil eden müstefâd akıl yer almaktadır. Akıl kavranılabilir türden her şeyi algılama gücüne sahip olduğuna göre o gücü aktif hale getirecek fiil halindeki faal akla ihtiyaç vardır (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbe-sât*, s. 257). Psikolojik akıllar hiyerarşisinde en aktif olanın bir sonrakini etkilemesi suretiyle soyutlama işlemi gerçekleşip nesnelere ait bilgilerin zihinde bağımsız birer kavram haline gelmesi aklın temel fonksiyonu sayılmaktadır (a.g.e., s. 167). Sicistânî bilginin kaynağı olarak duyu ve akıldan başka bir de sezgiden söz eder. Ona göre bilgi ya düşünme, araştırma ve kıyasla ya da sezgi, ilham ve vahiy vasıtasıyla elde edilir. İlki beşerî zekâyı gerektirirken sezgi âniden fışkıran bilgi olarak ilâhî bir alâkayı hatırlatmaktadır (a.g.e., s. 188).

X. yüzyılın ilk yarısında nahiv âlimi Ebû Said es-Sîrâfî ve Süryânî mütercim Mettâ b. Yûnus'un Arap grameriyle Yunan mantığı üzerine yaptıkları tartışma güncelliğini koruyor olmalı ki Sicistânî de aynı problemle değinmektedir. Ona göre gramer Arapça'nın mantığı, mantık ise aklın grameridir. Mantıkçının bütün çabası lafızları bozmadan kavramlar üzerinde düşünmek, gramerininki ise özü ve hakikati temsil eden kavramlara zarar vermeden lafızlar üzerinde yoğunlaşmaktır. Ayrıca gramer bir milletin diline ait kuralları içerirken mantık aklın kanunlarını konu aldığından her milletin katıldığı genel bir disiplin durumundadır. Şu halde mantık akfî kanıta, gramer ise bir milletin örfünde süregelen duyuma dayanmaktadır. Tevhîdî'nin, "Mantık nedir?" sorusuna Sicistânî'nin, "İnançta hakla bâtılı, davranışta iyi ile kötüyü, sözde doğru ile yalanı, akla göre güzel ile çirkin ayırt eden bir alettir" şeklinde verdiği cevapla itikad, ahlâk ve estetiği de mantığın kapsamında gösterdiği için (a.g.e., s. 108-110) onun bu konuda tutarlıktan hayli uzaklaştığı söylenebilir.

Kelâm. Filozofların kelâma karşı takındığı tavır Sicistânî'de de görülmektedir. Gerek niyetleri gerekse kullandıkları yöntem açısından kelâmcıları ağır bir dille eleştiren Sicistânî'ye göre kelâm bazan gelişmemiş akla, bazan duyu, vehim ve hayal karışımının çağrışımlarına ve söz yarıştır-

maya dayanan cedelden ibarettir. Bu disiplinde hasmın susturulması temel amaç olduğundan ilme ve ahlâka aykırı mugalata yapılarak hasmın görüşünün reddedilmesi esastır. Böylece kelâmcılar takvâdan uzak çok kötü bir dindarlık ortaya koymaktadır. Filozof daha da ileri giderek kelâmcıların dine yardım ettiklerini iddia et-seler de İslâm'dan ve müslümanlardan, gerçek imandan ve gönül huzurundan çok uzak olduklarını iddia eder (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, III, 188-189). Ancak İslâm düşünce tarihinde bu eleştiriler tek taraflı olmayıp baştan beri kelâmcıların da filozofları tekfir derecesine varan suçlamalarda bulundukları bilinmektedir.

Din-Felsefe İlişkisi. Dinle felsefenin ne ölçüde uzlaşacağı meselesiyle ilgili tartışmalar İslâm toplumunda Kindî ile başlayıp Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî ile devam ederek İhvân-ı Safâ'da zirveye ulaşmıştır. İhvân-ı Safâ dinin cehaletle kirlendiğini, ona bâtıl ve sapık fikirlerin karıştığını iddia ediyor, onu saflaştırmak için İslâm şeriatının Yunan felsefesiyle uzlaştırılması gerektiğini savunuyordu. Tevhîdî, İhvân-ı Safâ'nın yazdığı risâlelerden bir kısmını hocası Sicistânî'ye götürür. Bunları okuyup inceleyen Sicistânî, sonunda din-felsefe ilişkisine dair görüşlerinin özeti olan şu dikkat çekici değerlendirmeyi yapar: Çalışıp yorulmuşlar, fakat bir şey elde edememişler. Bitkin düşmüşler, bir yarar sağlayamamışlar. Dönüp dolaşmışlar, ancak suyu bulamamışlar. Şarkı söylemişler, fakat çalgı çalamamışlar. Örmüşler, ancak seyrek olmuş. Taramışlar, fakat daha da karmaşık hale getirmişler. İmkânsız olan şeyin olabileceğini iddia etmişler, felsefeyi dinin içine sokacaklarını ve dini felsefeye katacaklarını sanmışlar. Halbuki bu gerçekleşmesi imkânsız bir arzudur. Çünkü din peygamber vasıtasıyla şanı yüce Allah'tan gelmiştir. Vahyin doğruluğu âyetlerin şehâdeti ve mücizelerin zuhuruyla sabittir. Vahyin mahiyetini derinlemesine araştırma-ya imkân yoktur. Bu konuda "niçin, nasıl, niçin değil" gibi sorulara yer olmadığı gibi "şayet, keşke" türünden tereddüt ve temenniler de yersizdir. Allah kendi dinini peygamberi vasıtasıyla tamamlamıştır. Nitekim bu ümmet içinde dinle ilgili konularda felsefecilere başvuran biri görülmemiştir. Aynı durum Müsevî, hristiyan, Mecûsî ve Sâbîler için de böyledir. Şu da bir gerçektir ki din aydınlatıcı vahiy sayesinde akla uygun birçok gerçeği getirdiği halde felsefe vahye ilişkin az veya çok hiçbir şey ortaya koyamamıştır. İslâm toplumunda ortaya çıkan Mürchie, Mu'tezile, Şia,

Ehl-i sünnet ve Havâric'den hiçbirisi filozoflara başvurmamış, kendi görüşlerinin doğruluğunu onlara onaylatmamış ve yöntemleriyle de ilgilenmemiştir. Allah'ın kitabında ve peygamberinin sünnetinde olmayan bir şeyi onlarda aramamıştır. Meselâ fakihler İslâm'ın ilk asrından günümüze kadar helâl ve haram konusunda ihtilâf etmişlerdir, fakat filozoflardan destek aldıkları görülmemiştir. O halde dinin yanında felsefenin sözü bile olmaz, vahiyle inen şey karşısında gelip geçici düşünce işe yaramaz. Sonuç olarak peygamber filozofun üstünde, filozof ise peygamberlik düzeyinin altındadır. Filozofa düşen görev peygambere uymaktır; ama peygamberin filozofa tâbi olma zorunluluğu yoktur. Çünkü peygamber gönderilen, filozof ise kendisine peygamber gönderilen durumundadır. Eğer akıl yeterli olsaydı vahiy yararsız ve gereksiz hale gelirdi. Ayrıca herkeste akıl bulunmakla birlikte aynı düzeyde değildir. Bu sebeple dinin birleştirici, uzlaştırıcı, karşılıksız sevgi, saygı, özveri ve samimiyeti aklın ürünü olan felsefede görülmemektedir. Din ilâhî, felsefe beşerîdir, yani biri vahye, diğeri akla dayanmaktadır. Vahye dayanan güven ve huzur vericidir, akla dayanan ise şüphe üretmekte ve sıkıntı vermektedir. Felsefe beşerî bir yetkinlik olmakla birlikte ilâhî kemale muhtaçtır. Neticede Sicistânî'ye göre din hak, felsefe de vazgeçilmez bir gerçekliktir. Bu iki alanı ortak bir noktada birleştirmeye veya uzlaştırmaya çalışmak boş yere çaba sarfetmektir. Şu halde dini din olarak, felsefeyi de felsefe olarak ele alıp kendi alanları içinde değerlendirmek gerekir (a.g.e., II, 6-23). Sicistânî'nin hareket, sü-kûn, zaman ve dehr gibi tabiat felsefesi konularına ilişkin görüşleri Aristo'nun Yeni Eflâtuncu şârihlerinin yaklaşımlarını yansıtır niteliktedir. Ayrıca filozof astroloji ve kehanete inanmakla birlikte bunların hiçbir şekilde nübüvvetle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker ve nübüvvetin akla kılavuz olan, ruha huzur veren, insan karakterini güzelleştiren, düzeni ve barışı sağlayan, âlemlere nur, insanlık için bir rahmet olduğunu söyler (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 173-179).

Eserleri. 1. *Müntehabü Şivânî'l-hikme*. Sicistânî'nin kaybolan *Şivânü'l-hikme* adlı eserinden Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin ihtisar ettiği *Muhtaşaru Şivânî'l-hikme* ile (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3222) söz konusu kitaptan yapılan ve daha hacimli olan seçmelerden ibarettir. Bu seçmeler Süleymaniye (Beşir Ağa, nr. 944; Murad Molla, nr. 1431) ve Köprülü (nr. 902)

kütüphanelerinde bulunmaktadır. Muhtevası itibarıyla kitap iki kısma ayrılır. İlk kısım tıp tarihi, ikinci kısım felsefe tarihiyle ilgilidir. İkinci kısım da Yunan ve İslâm dönemi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Eserin içinde "Ebû Süleyman es-Sicistânî" başlığını taşıyan bir bölüm mevcut olup bunun *Şivânü'l-hikme*'den seçme yapanlar tarafından ilâve edildiğinde şüphe yoktur. Kitapta bir dereceye kadar Huneyn b. İshak'ın *Nevâdirü'l-felâsife*'sinin tesiri görülüyorsa da ondan daha hacimlidir. Ayrıca Porphyrios'un *Kitâbü Ahbârî'l-felâsife*'sinin etkisinden söz edilmektedir (*Müntehabü Şivânî'l-hikme*, s. 73). Sicistânî de, Helenistik dönemden gelen, bir hekim veya filozofun sistemini anlatmak yerine onun düşüncelerini basitleştirerek özlü ve hikmetli sözler şeklinde nakletme yönündeki yaygın anlayışa uygun bir yöntem uygulamıştır. Eserin biri Abdurrahman Bedevî (Tahran 1974), diğeri Douglas Morton Dunlop (The Hague 1979) tarafından hazırlanan iki neşri vardır. 2. *Maqâle fi enne'l-ecrâme'l-'ulviyye zevâtü enfûsin nâtika* (*Müntehabü Şivânî'l-hikme* içinde, Tahran 1974, s. 367-371). 3. *Maqâle fi'l-muḥarriki'l-evvel*. Aristo felsefesinde varlığın ilk prensibi, ilk hareket ettiricisi olarak adlandırılan varlığın mahiyeti hakkındadır (*Müntehabü Şivânî'l-hikme* içinde, Tahran 1974, s. 371-376). 4. *Maqâle fi'l-kemâli'l-hâş bi-nev'î'l-insân*. Büveyhî Veziri Adudüddölev'e takdim edilen risâlede insana has üstün niteliklerin, özellikle devlet adamında bulunması gereken erdemlerin o zamanda adı geçen vezirde toplandığı anlatılmaktadır (*Müntehabü Şivânî'l-hikme* içinde, Tahran 1974, s. 372-386). 5. *Risâle fi's-siyâse*. Sicistânî'nin meclisinde bulunanlar siyaset üzerine konuşmasını dinleyince ondan bu konuda bir eser yazmasını istemişler, o da daha önce siyasetle ilgili bir eser kaleme aldığını ve Cürcân Emîri Kâbûs b. Veşmgîr'e gönderdiğini söylemiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, III, 117). 6. *Kelâm fi'l-manṭık*. 7. *Mesâ'il sü'ile 'anhâ ve cevâbâtühû lehâ*. 8. *Te'âlîk hikemiyye ve mûlah ve'n-nevâdir* (İbn Ebû Usaybia, s. 428). 9. *Risâle fi iktisâsı tûruki'l-fezâ'il* (*Tetîmmetü Şivânî'l-hikme* içinde, Süleymaniye Ktp., nr. 3222). 10. *Risâle fi vaşfi'l-vezîr Ebû 'Abdillâh el-'Âriz* (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 29). 11. *Maqâle fi merâtibi kuve'l-insân ve keyfiyyeti'l-inzârât* (İbnü'n-Nedîm, s. 322).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabü Şivânî'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Tahran 1974, s. 73, 311, 315-320, 382, ayrıca bk. neşre-

denin girişi, s. 5-25; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teced-düd), s. 322; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* (nşr. M. Tefvîk Hüseyin), Beyrut 1989, s. 89-91, 108-110, 167, 169-170, 173-179, 188, 253, 257, 265, 266; a.mlf., *el-İmtâ' ve'l-mu'âneze* (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 19, 29, 30-31, 33, 42, 130, 201-205; II, 6-23; III, 110-112, 116-120, 188-189, 313-314; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu ḥükemâ'i'l-İslâm* (nşr. M. Kürd Ali), Dimaşk 1946, s. 6, 10, 14; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 282, 283; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 427-428; Mirza Muhammed Han Kazvîni, *Şerh-i Hâl-i Ebû Süleymân Mantıkî Sicistânî*, Chalon-Sur-Saone 1352/1933, s. 24-25; *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 60; T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 157; J. L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulaymân al Sijistânî and His Circle*, Leiden 1986; I. R. Netton, *Al-Fârâbî and His School*, London-New York 1992; İsmail Taş, *Ebû Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, Konya 2006; Fahmi Ja-daane, "La philosophie de Sijistânî", *St.I*, XXXIII (1971), s. 67-95; Wadad al-Qadî, "Kitâb Siwân al-Hikma", *Isl.*, LVIII (1981), s. 87-124; H. Daiber, "Der Siwân al-Hikma und Abû Sulaimân al-Mantikî as-Sigistânî in der Forschung", *Arabica*, XXXI, Leiden 1984, s. 36-47; Şerefeddin Horasânî, "Ebû Süleymân Sicistânî", *DMBİ*, V, 565-570; Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *DİA*, X, 154-157.



MAHMET KAYA

SİCİSTÂNÎ, Ebû Ya'kûb

(bk. EBÜ YA'KÛB es-SİCİSTÂNÎ).

SİCİSTÂNÎ, Muhammed b. Uzeyz

(محمد بن عزيز السجستاني)

Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî (ö. 330/941)

Ğaribü'l-Kur'ân adlı

eseriyle tanınan tefsir âlimi.

III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında Bağdat'ta doğdu. Sicistânî nisbesine bakılarak aslen Sicistânî olduğu ileri sürülebilir. Babasının adının Uzeyz mi yoksa Uzeyr mi olduğu hususu tartışmalıdır. Kaynaklar, Sicistânî'nin hocası olarak sadece Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'yi zikretmekte olup Osman b. Ahmed el-Vezzân, Abdullah b. Hasnûn el-Mukrî, İbn Battâ el-Ukberî, Ahmed b. Ubeyd b. Nâsih ve diğerleri Sicistânî'nin *Ğaribü'l-Kur'ân*'ını kendisinden rivayet eden talebeleri arasında yer alır. Sicistânî Bağdat'ta vefat etti. Kaynaklarda edip, mütedeyyin, sâlih gibi sıfatlarla nitelenen Sicistânî'nin *Ğaribü'l-Kur'ân* adlı eserinin bazı yazma nüshalarında Hz. Ali'nin isminden sonra "aleyhisselâm" ibaresinin bulunmasından hareketle onun Şii olduğu ileri sürülmüşse de bu ibarenin sadece eserin