



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalının düzenlemiş olduğu**  
**XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı**  
**&**  
**Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**

**Sempozyum Onursal Başkanı**  
Prof. Dr. Cemil ÇELİK

**Sempozyum Başkanı**  
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI

**Editörler**  
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

**Sempozyum Düzenleme Kurulu**

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI  
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN  
Doç. Dr. A.Faruk SİNANOĞLU  
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK  
Doç. Dr. Mehmet KUBAT

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN  
Yrd. Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM  
Öğr. Gör. Mustafa BULUT  
Arş.Grv. İrem CEYHAN

**Bilim Kurulu**

Prof. Dr. M. Saim YEPREM  
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ  
Prof. Dr. Ş. Ali DÜZGÜN  
Prof. Dr. İlhami GÜLER  
Prof. Dr. Cafer KARADAŞ  
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN  
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN  
Doç. Dr. Mehmet KUBAT  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

**Cd den Metne Aktarma ve Son Okuma**  
Arş. Grv. İrem CEYHAN

**Dizgi -Mizanpaj**  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

**Kapak-Tasarım**  
Lütfü Karaağaç

Kasım 2012

**ISBN:978-975-8573-11-0**

**Baskı: İnönü Üniversitesi Matbaası**

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalının düzenlemiş olduğu bu sempozyumun bildirilerinin, müzakerelerinin ve sempozyum esnasında yapılan genel müzakereler kapsamında ileri sürülen görüşlerin sorumluluğu tebliğ ve müzakerecilerindir. Sempozyum kitapçığında yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi'ni temsil etmez. Tebliğ ve müzakereler, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

**2012- MALATYA**

## **Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri**

**Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ\***

### **A.Giriş: Yeni Eflatunculuğun Doğuşu, Gelişimi ve İçerdiği Gnostik Unsurlar**

Bu tebliğde, önce gnostik akımların temel inanç ve öğretileri ortaya konacak, bunun Yeni Eflatuncuktaki iz düşümlerine dikkat çekilecek, Yeni Eflatunculuğun Pisagorcu kaynaklarına ve Stoa düşüncesinin izlerine inilecek ve her iki akımın, yani gnostik akımların ve Yeni Eflatunculuğun İslam düşüncesinde, özellikle İslam kelamı açısından Şia, Bâtunilik gibi birtakım akımlar üzerindeki yansımalarına, konunun elverdiği ölçüde temas edilecektir. Çünkü bütün bu öğretiler, Tanrı, âlem, insan, ruh anlayışları bakımından ortak özellikler taşımakta; bu da gizemcilik, bilgi, kurtuluş, hidayet, mehdilik doktrinlerinin geliştirilmesini kolaylaştırıp beslemekte; bir başka deyişle adeta bu doktrinlere kaynaklık etmektedir. Daha doğrusu aydınlanma ve gizemciliği (okültizm) doğru anlayabilmek için, Tanrı, âlem, insan ve ruh anlayışları ile irtibat kurmak suretiyle ortaya koymakta fayda bulunmaktadır. Ortadoğu kültüründe bütün bu öğretilerin birbiri içine girmiş, birbirine sirayet ve nüfuz etmiş terkîbî bir vaziyette bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu da, günümüzde Gnostisizm ve Okültizm anlayışlarının izlerinin tarihsel açıdan takip edilmesini ve köklerinin tespit edilmesini kolaylaştıracaktır.

Mitracılıktan ve öteki kültürlerden farklı olarak, Yeni-Platonculuk felsefî bir teoriydi; böyle olmakla da, kültürlerin duyarsız olduğu epistemolojik ve metafizik problemlerle ilgilenmekteydi. Sözgelisi, Yeni-Platoncular, Platon'un formlar teorisindeki belirsiz-anamlılıkların farkındaydılar; onlar, bu güçlüklerle uğraşmak için sahici bir çaba göstermişlerdir. Felsefî açıdan bakıldığında, bunu Stoacıardan daha sofistike bir düzeyde yapmışlardır.<sup>1</sup>

---

\* Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006, c. II, s. 15.

Platonculuğun Yeni-Platonculara esasta çekici gelen iki yönü, onun aşkını eğilimi ve anti-rasyonalizmiydi ya da daha doğrusu, gerçekten önemli hakikatlerden hiçbirinin kavramsal araçlar yoluyla iletilemeyeceği hususu üzerindeki ısrarıydı. Bu her iki bakımdan da Yeni-Platoncular, Platon'un yazılarında kendi yatkinliklarına uygun düşen pasajları öne çıkartmışlar ve Platon'un kendisinin daha aşırı ifadelerini törpüleyip düzeltmeye çalıştığı pasajları göz ardı etmişlerdir. Bu nedenle, Platonculuğun Yeni-Platoncu yeniden işletilişi, apaçık bir biçimde bu yeni çağın ruh halini sergiliyordu. Aşkını gelince, Platon'un duyu dünyasının ast statüsü ve aşkın formların üst gerçekliği üzerindeki ısrarı, üçüncü yüzyılın öte-dünyacılığını ve dünyadan-bezmişliğini tamamlıyordu. Platon'un fiziğin, asla "akıl alır bir öykü"den daha fazlası olamayacağını ileri sürdüğü pasajlar üzerinde yoğunlaşan Akademik kuşkucular denen kimseler, Platon'un düşüncesinin akılcılık-karşıtı yanını eski çağın son yüzyıllarında zaten üstlenmişlerdi.<sup>2</sup>

Zamanın iki büyük karşıt kuramı Hıristiyan olmayan felsefeci Plotinus'un ve Hıristiyan tanrıbilimci Origen'in kuramlarıydı. Her iki düşünür de, Yeni-Platonizmin ünlü kurucusu Ammonius Saccas'un öğrencileriydiler ve ikisi de şu düşünceleri savunuyordu: Özdek tinin ürünüdür ve fenomenler, özsel olarak tinseldirler. Tinsel bircilik kuramları; tin ve özdek arasında ahlâkî bir sorun yaratan bir ikilik vardır; duyu dünyası kötüdür ve Tanrı'ya yabancısıdır; ruhun esenliği kendini özdekten çıkarmasını ve başlangıçta doğmuş olduğu arı tine geri dönmesini gerektirir. Antik felsefenin, Yeni-Platonistlerin ve Patristiklerin dünyayı tinselleştirme girişimleri ile sona erdiğini söylemek mümkündür.<sup>3</sup>

Yeni-Platonculuk, yalnızca tarihsel bakımdan değil, Hıristiyan Ortaçağ felsefesiyle İslâm felsefesine yaptığı etkiler bakımından önem taşıyan bir felsefedir. Çünkü dini inancı felsefe yoluyla temellendirmeyi ve açıklamayı düşünen Ortaçağ filozofları, özellikle Batı dünyasında, Aristoteles'i keşfedinceye kadar, öncelikle Plotinos'un felsefesine başvurmuşlardır.<sup>4</sup>

*en-Neşşâr'a göre, Yeni Platonculuk'un özünde Eflatunculuk, Aristoculuk, Pythagorasçılık, Stoacılık ve Doğu Gnostiklerinin düşünceleri yatmaktadır. Bir başka*

<sup>2</sup> Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*, s. 16.

<sup>3</sup> William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1995, ss. 80-81.

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 160.

görüŖe göre, Aristoteles'teki soyut ve kuru eğilim Müslüman düşünürlerin arzularına pek uygun düşmemiş, ama Yeni Eflatunculuk müphem ruhçuluğu ve gizemci gnostik düşünce ile birlikte Arap medeniyetinin içine ve derinliklerine nüfûz edebilmiştir.<sup>5</sup>

İlkçağ felsefesinde metafor yoluyla düşüncelerini ifade ederek üslûbunu güzelleştiren ve fikirlerinin anlaşılmasını kolaylaştıran en eski filozof, Pitagoras olmuştur. Pitagoras (M.Ö. 570-494), milattan önce VI. Asırda tasavvufî-dinî bir felsefe ortaya koymuştur.

*Gnostik bilgi, insanı kurtuluŖa erdiren kutlu bilgidir. KurtuluŖa erebilmesi için ruhun çaba sarf etmesi gerekir. İnsan, kendine verilen gücü o yönde, yani aydınlanma ve kurtuluŖ yolunda kullanacaktır. Burada hem Tanrı'yı bilmesi, hem de kendini bilmesi ön plana çıkmaktadır. Oysa bu bilgi, sıradan, nesnelere iliŖen bilgi değil, kutsalın bilgisi olmalıdır. Çünkü madde ve maddi âlem karanlığı ve kötülüğü temsil etmektedir.*

Geleneęe göre, Yeni Eflatunculuk, Ammonius Saccas tarafından kurulmuştur. Bununla birlikte, Yeni Eflatunculuğun asıl kurucusu, Ammonius Saccas'tan ders almış olan Plotinos'tur. Plotinos, Mısır'da doğmuş (204-269) ve İskenderiye'de yetişmiştir. Roma'da mektebini kuran Plotinos, bu mektebin başında, ölümüne kadar başarılı çalışmalarda bulunmuştur. Ölümünden sonra eserleri, talebesi Porphyrios tarafından toplanıp yayınlanmıştır. Bu eserler, her biri altı bölümden oluşmuş olan dokuz kitaptan ibarettir. Bunun için bunlara, Yunanca dokuzlar anlamına gelen Ennead'lar denmektedir.

Yeni Eflatunculuk, Eflatun'dan hareket eden bir felsefe çığıdır. Antik filozoflar içinde Eflatun, mistik tarafları en baskın bir düşünür olarak, bu devre üzerinde en çok tesir etmiş olanıdır.<sup>6</sup>

İskenderiye Devri adını vermek mümkün olan zaman boyunca, Eflatuncu ekol devamlı olarak ilk plânda yer almıştı. Bu, gerçekte esas itibariyle Pythagoras'a atfedilen "yarı mistik unsurlar"ın içe girmesi ve daha sonra da Yeni Aristocu ekol ile karışmasının sonucu olarak, eski akademik ölçülerden hatırı sayılır bir derecede ayrılmış bulunuyordu. Yerli Yunan düşüncesinin temayülü Demokritos ve diğer gerçek Yunan düşünürlerinde görüldüğü üzere, açık bir Ŗe-

<sup>5</sup> Ali Sami en-NeŖşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, Ankara 1999, c. I, s. 238.

<sup>6</sup>Kâmuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 2001, s. 123.

kilde materyalist idi. Ancak Eflatun, belirli bir biçimde bazı yabancı, ihtimal ki Hindli, belki de bazı Mısırlı fikirlerle temas halinde idi. Muhakkak ki Plotinus ve Yeni Eflatuncular, telifçi düşünürler idiler ve uzun müddet Yunan memleketlerindeki kalıplarının sonucu olarak, bazıları Pythagorasçı kılığına girmiş doğu kaynaklarından serbestçe faydalanıyorlardı.<sup>7</sup>

Yeni Eflatunculuk'un başlangıçlarını M. Üçüncü yüzyılda bulmamız mümkündür. Derin bir düşünce ve kesif bir dikkat sahibidirler. Bizim kudret ve mevkilerimize uygun olan bilgi, ahlâk, tabî ve matematik ilimler Yeni Eflâtuncular tarafından ihmal edilmiştir; onlar kudretlerini lafzî metafizik münakaşalarda göstermişler, görünmeyen dünyanın sırlarını keşfetmeye teşebbüs etmişler, Eflatun ile Aristo'yu, diğer insanlara kadar kendilerinin de cahili buldukları bazı konularda uzlaştırmaya çalışmışlardır.<sup>8</sup>

Tanrı ve fanî olan duyulurlar arasındaki ilişki ile bağlantılı olarak Hıristiyanlığın, Yeni Eflatunculuğun yöneldiği tarafın zıddına yöneldiğini görmekteyiz. Bundan ötürü Hıristiyanlık, Tanrı'yı insan elbisesine, yani fâninin kılığına bürünmüş bir Tanrı veya "Bir" kılarak fâninin seviyesine indirmeyi istemektedir. Oysa Yeni Eflatunculuk'ta durum bunun tam aksinedir. Çünkü onlar kendisini ilahlık mertebesine çıkarmak için insandan başlarlar. Öyleyse takip edilen yol, Hıristiyanlığa nispetle "aşağı düşülen" ve onlara nispetle "yukarı çıkılan" dır. Bundan dolayı, Yeni Eflatuncular, başlangıçtan beri kendi yönelişleriyle Hıristiyanlığın yönelişleri arasında büyük farklılıklar hissetmişlerdir. Burada Plotinus'taki üç öz (uknûm-i selâse) ile Hıristiyanlığın teslisi arasında sadece lafzî bir benzerlik söz konusudur. Çünkü Plotinus, uknûm-i selâsenin tanrı'nın bizâtili kendisi olmadığını, ancak "Bir"den ya da "İlk Yaratıcı"dan ayrı olduğunu öne sürmektedir.<sup>9</sup>

Milâttan sonra II. ve III. yüzyıllarda yaygın olan Gnostiklerle Yeni Eflatuncuların sözleri arasında, bilhassa şu üç mesele ile ilgili olarak çok büyük benzerlikler vardı: *İlki, tam manasıyla farklı olma vasfıyla "Bir" mevzuudur. Ona bir sıfat yüklemek, yani "Bir"e herhangi bir sıfat yüklemek mümkün değildir. İkinci mesele,*

<sup>7</sup> De lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, ss.24- 25.

<sup>8</sup> O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 25.

<sup>9</sup> Bedevî, "Yeni Eflatunculuk", s. 109.

“*sudûr*”, üçüncü ve son mesele ise, “*Birden taşmış olmakla nitelenen madde ve heyûlâ*” meselesidir. Gnostiklerin temsilcileri ve özellikle içlerinden *Philon*, Tanrı’ya herhangi bir sıfat yüklenmesi ve O’nun vasedilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. O, böylece *Philon*’un düşüncesinde de yer alan yüce ve daha soyut Tanrı fikrine sahipti. Çünkü *Philon*, Tanrı’ya en azından bir sıfat yüklemektedir ki, bu da varlık sıfatıdır. Gnostiklere gelince, bunlar, Tanrı’ya herhangi bir sıfat yüklemeyi reddederler. Ayrıca, onlar Pisagorcuların sözlerinde yer alan “*monas*” veya diğer şeylerin üzerinde yer alan ve kendisiyle onlar arasında geçilmesi mümkün olmayan bir uçurum olan “*En Yüce Bir*” ifadelerinden etkileniler. Bu hiçbir sıfatı kabul etmeyen “*En Yüce Bir*”, *Plotinus*’un “*Bir*”ine, “*İlk Yaratıcısı*”na veya Tanrı düşüncesi hakkındaki sözlerine gerçekten çok benzer. Gnostikler şeylerin düzenli bir sırayla “*Bir*”den “*taştığını*”ve maddeye düşmüş olduğunu öne sürmektedirler. Ne var ki, onlar bu *sudûr*un keyfiyetini açıklamak şöyle dursun, onu tasvîr ederken efsanevî sembollere, açık ve dakik olmayan tasavvurlara ve süslemelere başvururlar. Bu meseleyi tam manasıyla bir doğum gibi tasavvur etmekte ve bu doğum düşüncesinin yeterli olduğundan bahsetmektedirler. Fakat onlar, *sudûr* düşüncesinden bahsettiklerinde, bu düşünceyi yeterli açıklıkta sunamamışlardır, dolayısıyla *Plotinus* bu düşünceyi sunumunda onlardan daha üstün bir beceri göstermiştir.<sup>10</sup>

Gnostikler ve Yeni Eflâtunculuk arasındaki ilişki kapalıdır ve o halde bu konuda kesin, nihaî bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Söz gelişi, *Zeller*, Yeni Eflâtunculuğun etkilenmelerinin tamamını Yunan ekollerine, özellikle de Stoacılar, Yeni Pisagorculara ve daha sonra *Platon* ve *Aristoteles*’e ve son olarak da *Philon*’a dayandırmaktadır. Her hâlükârda yeni Eflâtunculuğun bu çağda bu coğrafyaya giren bütün akımlardan etkilenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu, büyüleyici Arap medeniyetinde yeni varlık teorisinin üzerine kurulduğu ilk ana ilkelerden birisidir.<sup>11</sup>

Yeni Eflatunculuğun doğuşu konusundan gelişimi meselesine geçtiğimizde, bunda rol oynayan unsurları üçe indirgemek mümkündür: İlk rol, *Plotinus*’un kendisidir. Yeni Eflâtuncuların dile getirdikleri ana meselelerin hemen

<sup>10</sup> Bedevî, “Yeni Eflatunculuk”, ss. 109-110.

<sup>11</sup> Bedevî, “Yeni Eflatunculuk”, s. 110.

hepsi onun zamanında ortaya konmuştur. Burada din ve felsefe arasındaki ilişkide din tarafından felsefe üzerine yapılan bir baskı değil, aksine bir denge vardır ve hatta bu asırda din, felsefeyle tamamıyla meşgul olmamıştır. Fakat bundan sonra ikinci derecede role sahip olan lehine izlenen yol değişti; çünkü Yeni Eflâtuncuların düşüncesinde, özellikle de Jamblicus'un eliyle din ilk sırayı aldı. Üçüncü role gelince, burada Proklus'un temsil ettiği Yeni Eflâtuncular'da peripatetiklerin (meşşâilerin) rolünü müşahade etmekteyiz. Bu etkilenmenin sonuçlarından biri ifadelerdeki incelik, parçaları arasındaki güzel uyum ve daha sistematik olmasıdır; hattâ bu felsefenin en yüksek seviyedeki sistematik görünümüne de Proklus'ta tanık olmaktayız.<sup>12</sup>

Plotinus'un ekolüne öznel açıdan bakıldığında, o felsefenin amacını insanın ilâhî "Bir"likte kendini kaybederek rûhî tecrübenin ortaya konması vasıtasıyla "Bir"le birleşmeye (ittihâd) ulaşması esası üzerine ikame etmiştir. Böyle bir tecrübe için oluşmuş karakter vecd halidir. Fakat objektif açıdan bakılacak olursa, Plotinus, felsefeyi dış dünyaya ilişkin tüm değerleri yok sayma ilkesi üzerine bina etmiştir. Bu dış dünyaya ilişkin her şey sınırlıdır; Tanrı dışındaki her şey sınırlı ve geçicidir; dolayısıyla hiçbir değeri yoktur. Dolayısıyla Plotinus'a göre dış dünyanın bâtil olduğunu ispata ya da ona önem vermeye gerek yoktur. Bu iki açıdan, yani objektif ve sübjektif yönden bakacak olursak, Plotinus'a göre felsefenin karakterinin, ilkin tamamıyla olmasa bile, en büyük kısmıyla meşgul olduğu ulûhiyet düşüncesiyle ve ikinci olarak da keşf, sûfî zevkî tecrübe ve vicdan üzerine kurulmuş olan felsefeyle belirginleşmiş olduğunu müşahade etmekteyiz. Bundan ötürü Plotinus'ta bilgi teorisi pek bulamayız; aksine o, başlangıçta şikâyet makamında olduğunu varsayar ve böylece akıl ürünü olan bilginin bir değeri olduğunu reddeder. Ancak değerlerin tümü sûfî tecrübede, keşf ve zevktedir. Onun felsefesini üzerine bina ettiği bel kemiği, akledilir âlem (âlem-i ma'kûl) ya da Tanrı'dır. İnsan akledilir âlemden duyulur âleme intikal eder ve bu ulaştığı sondan, ikinci bir sefer ilk birliğe yükselmeye çalışır.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Bedevî, "Yeni Eflatunculuk", s. 111.

<sup>13</sup> Bedevî, "Yeni Eflatunculuk", s. 112.

## B. Yeni Eflatunculukta Temel Öğretiler

### 1. Tanrı

Evrensel gelişmenin kaynağı, simgesel olarak Bir diyebileceğimiz, ifade edilemeyen bir İlkede yatar. Platon, özellikle Parmenides'te "ilk Bir'i ya da gerçek anlamda bir'i, çoklu birlik olan ikinci bir'i ve birlik ve çokluk olan üçüncü bir'i ortaya koymuştur. Plotinos, bu diyalogun anlaşılması oldukça zor olan ikinci bölümünde (142 b'den başlayarak) Platonculuğun gizemini bulduğunu düşünürken, aynı zamanda kendi felsefesinin temel sezgisini de keşfetmiştir.<sup>14</sup>

Plotinos, Tanrı'yı hem her şeyin kaynağı, hem de insanların kendisine dönecekleri bir yer/dayanak olarak gösteren bir felsefi öğreti geliştirmiştir.<sup>15</sup>

Yeni Eflatunculuk akımında tüm oluşumun kaynağı Tanrı'dır. Tanrı, tüm varlıkların kaynağıdır. Bütün karşıtlıklar ve farklılıklar ondan kaynaklanmaktadır. Birlik, tüm oluşumun öncelidir ve ötesindedir. O'nun aşkınlığı üzerine söylenecek her şey, yetersiz kalacaktır; çünkü ona atfedilen güzellik ve iyilik, ancak onu sınırlayıcı bir işlev görebilir. O'nun ne olduğunu söyleyemeyiz; yalnızca ne olmadığını ifade edebiliriz. Dünya, Tanrı'dan sonra meydana gelmiş olmasına rağmen, onu Tanrı yaratmamıştır. Çünkü yaratım için bilinçlik ve istenç gerekmektedir, bu da sınırlandırma anlamına gelmektedir. Tanrı, bir dünya yaratmaya karar vermemiştir. Dünya, Tanrı'nun evrim geçirmesiyle de oluşmamıştır. Evren, Tanrı'dan ortaya çıkan bir oluşumdur. Plotinos's göre, Tanrı, sonsuz kaynağından tükenmeyen bir akışın meydana geldiği bir kaynaktır; ya da tanrı, güneşin hiç hiçbir kayba uğramadan yaydığı ışıkların güneşidir. Işık kaynağı olan güneşten ne kadar uzaklaşırsak, karanlığa (maddeye) o denli yaklaşmış oluruz. *Yaratım, yetkinlikten yetkin olmayana düşüş anlamına gelmektedir. Oluşum skalasında ne denli aşağıya inersek, o denli yetkin olmayana, çoğulculuğa, kesrete, değişime ve ayrılığa ulaştığımız oluruz.*<sup>16</sup>

Stoalılar, Tanrı'nın âlemin içinde "immanent" olduğunu kabul ederler. Buna karşılık, Aristo'ya göre, Tanrı, âlemin üstünde "transcendant" dır. Plotinos ise, bu iki görüş arasında bir senteze varır. Plotinos'ta, Tanrı'nın kendisi mutlak

<sup>14</sup> François Ribes, "Yeni-Platonculuk ve Plotinos", çev. İsmail Yerguz, *Felsefe Tarihi: Modern Dünyanın Yaratılması*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, c. II, ss. 22-23, (ss. 13-39).

<sup>15</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, s. 161.

<sup>16</sup> Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995, c. I, ss. 173-174.



ve değişmez bir birlik olarak göz önünde tutulur. Çokluk ve değişiklik ise Tanrı'nın tesiri ile ortaya çıkar. Plotinos'a göre Tanrı, İlk olan, Bir olandır. Bu en yüksek varlık, ulûhiyetin kendisidir. *Bütün zıtlıkların ve bütün sınırlı belirlemelerin üstünde olan bu en yüksek varlık hakkında hiçbir şey söylenemez. Onu, tam manasıyla ne belirleyebilir, ne de kavramlarla açıklayabiliriz. Ulûhiyet hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, onun, sonsuz birliğin tam kendisi olduğudur. Bu en üstün kuvvet, aynı zamanda, en iyi kuvvettir. Âlem, bu aslî cevherden taşıp akmakta, sudûr etmektedir. Bu arada bu aslî cevherin kendisinden ve mahiyetinden hiçbir şey değişmemektedir. Âlem, onun mahiyetinden, bir çeşit zorunlulukla sudûr etmektedir.*<sup>17</sup>

Plotinos'a göre, Bir ya da Tanrı'ya, duyuşsal varlıklar için geçerli olan tözilinek kategorileri yüklenemez, zira bu kategoriler, O'nun birliğine zara verip, O'nda ikiliğe yol açar. Tanrı'nın şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemeyiz, O'na birtakım nitelikler izafe edemeyiz; çünkü bu, O'nu sınırlamak ya da belirlemekle ve O'nu bireysel bir varlığa dönüştürmekle eş değerdir. Tanrı'nın ne olduğunu söyleyemeyiz, fakat yalnızca, ne olmadığını söyleyebiliriz.<sup>18</sup>

Yeni Eflatunculuk akımında, Tanrı'nın tam anlamıyla beşerî sınırlama ve belirlemelerin ötesinde bir varlık olarak tasavvuru, O'nu Kur'ân'ın öngördüğü Kendisine ibadet edilen, yalvarılan, dua ve niyazda bulunulan dinamik bir Tanrı (el-Hayyü'l-Kayyûm) olmaktan çıkartıp belirsiz ve gizemli bir varlık olarak kabul etmeye götürür. Oysa Kur'ân'da Tanrı, yerde de gökte de ilahımızdır, her an bir iştedir ve bize şah damarından daha yakındır. Daha doğrusu, Kur'ân, Tanrı'nın âlemde olup biten her şeyle ilgilendiğini açıkça bildirmektedir; yani Tanrı'nın hem aşkınlığına hem de içkinliğine bütüncül olarak vurgu yapmaktadır. Ayrıca, Kur'ân'da bildirilen Tanrı'nın isim ve sıfatları, O'nun hem dış âlem, hem de insanla nasıl bir münasebet içinde bulunduğunu beyan edip anlatmaktadır. Kur'ânî bildirimlerde Allah'ın âlem ve insanla ilişkisi isim ve sıfatlarının fonksiyonelliği çerçevesinde ortaya konur, insanoğlunun ulûhiyeti anlaması kolaylaşır ve tevhîdî dünya görüşüne göre hayatını düzenlemesi sağlanmış olur.

<sup>17</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 123.

<sup>18</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, s. 163.

## 2.Âlem Anlayışı: Türüm Kuramı ve Oluşumun Üç Evresi

Plotinos'un Tanrı'dan başlayan türüm süreci, üç aşamalıdır. Buna göre, türüm sürecinin ilk adımında saf sezgi, düşünce ya da doğrudan kavrayışı gösteren Nous ya da Zihin bulunmaktadır. Onun en temel faaliyeti, saf temaşadır. O, sadece ideaları değil, fakat esas kaynağını düşünür, temaşa eder. Zaten o, varlığını da temaşa etkinliğine borçludur.

Türüm sürecinin bundan sonraki ikinci adımını, Nous'tan türeyen Ruh, Dünya-Ruhu meydana getirir. Cisimsel olmayan ve bölünemez bir varlık olarak Ruh, manevî gerçeklikle maddî gerçeklik arasında bir köprü, duyular üstü dünya ile duyusal dünyayı bir birine bağlayan bir halka görevi görür. Nous'tan daha az yetkin bir varlık, Nous'un bir sureti olan Ruh, düşünce gücüne sahiptir. Bununla birlikte, O'nun düşüncesi, Nous gibi saf ve sezgisel olmayıp, algı ve belleği aşsa da, diskürsiftir. Ruhun iki ayrı yönü vardır. Ruh, bir yönüyle Nous'a yönelir, saf düşünce olarak ortaya çıkıp, saf İdeaları temaşa eder. Öte yandan, aynı Ruh duyusal dünyaya yönelir ve maddeye düzen getirmek durumunda kalır.

Plotinos'ta Tanrı'dan başlayan türüm (sudûr) sürecinin üçüncü ve sonuncu evresi, madde ya da maddî dünyadır. Ona göre, Dünya-Ruhu, üzerinde eylemde bulunacağı bir şey ya da madde olmadığı sürece, güçlerini, eylemde bulunma, şekil verme isteğini gerçekleştiremez. O, bu durumun bir sonucu olarak maddeyi yaratır. Plotinos'ta, Aristoteles'in hulesi'ne bir soyutlamanın ürünü olup, şekil almamış maddesine karşılık gelen söz konusu madde, Tanrı'dan en uzak noktada bulunan mutlak yoksunluktur, kötülük ilkesidir.

Madde, bununla birlikte, fenomenlerin, duyusal ve bireysel varlıkların değişen niteliklerinin gerisindeki zorunlu dayanak, duyusal formların zorunlu pasif alıcısı, duyuların değişen dünyasının vazgeçilmez temeli olarak kabul edilmek durumundadır. İşte bu maddeye, Ruhta bulunan logoi spermatikoi, akıl tohumları ya da özler, İdeaların suret ya da yansımaları yüklenir; şekilsiz, formdan yoksun maddeye şekil verilip form kazandırılır. Plotinos'a göre, duyusal ve fenomenal dünyadaki bireysel varlıklar Ruhun bu faaliyeti sonucunda ortaya çıkar.

Plotinos, maddî dünyanın Dünya-Ruhundan türeyişini, zaman içinde başlayan bir süreç olarak değil de, Dünya-Ruhunun doğasının zorunlu bir so-

nucu olarak görmüştür. Türüm sürecinin bütün evreleri, Dünya-Ruhunun saf düşünceden türeyişi/suduru, aynı Ruhun maddeyi yaratışı, maddenin cisimler halinde farklılaşması, adımları yalnızca, soyut düşünce yoluyla analiz edilebilen tek ve sürekli bir süreç, ezeli-ebedî ve bölünemez bir eylem meydana getirir. Kendisinden önceki tüm diğer Yunan filozofları gibi, dünyanın/âlemin ezeli-ebedî olduğunu savunan filozof Plotinos, dünyanın yetkin olmanın çok uzağında olduğunu kabul etmekle birlikte, Gnostiklerin dünyanın her yerde özü itibariyle kötü olduğu, tinsel/ruhanî varlıkların kaprisinin bir ürünü olduğu şeklindeki görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştır.

Plotinus'un düşüncesinde, dünyanın rasyonelliği ve filozofun arayışı, aklın ötesindeki daha aşkın bir varlığa ulaşmaktan başka bir işleve sahip değildir. Yeni Eflatuncu kozmos, varlığı itibariyle sonsuz ve bütün tasvirlerin ya da kategorilerin ötesinde olan üstün Bir'den ilâhî bir sudûr sonucu oluşmuştur. Aynı zamanda "İyi" olarak da adlandırılan Bir, tam mükemmelliğinin bir ürünü olan vecd hâlinde, hiyerarşik bir mertebeler halinde, bu ontolojik merkezden uzaklaşarak "mümkün"ün son sınırına ulaşır ve bütün çeşitliliği ile yaratılmış kozmosta bir "öteki" yaratır. İlk yaratıcı fiil, dünyanın varoluşuna sebep olan ve dünyayı tanzim eden arketipal Formları ya da İdeler'i de ihtiva eden, kâinâtın nüfûz edici bilgeliği, ilâhî Akıl'ın ya da Nous'un "Bir"inden gelir. İlâhî Akıl ya da Nous'tan ise, dünyayı ihtiva eden ve dünyaya hayat veren, bütün canlı varlıkların yegâne kaynağı olan ve manevî Akıl/Intellect ile maddenin dünyası arasında aracı hakikati oluşturan Dünya Ruhunu neş'et eder.

Zamanda ve mekanda mevcut olan ve duyularla algılanabilir olan maddî dünya, bütüncül ve bütünleştirici uluhiyetten en uzak olan gerçeklik düzeyidir. Yaratılışın son sınır olarak maddî dünya, çokluk, sınırlılık ve karanlık alanları olarak, gerçek varlığın en düşük derecesini temsil eden ontolojik mertebelerdir. Gerçek varlığın en düşük mertebesi olarak, kötülüğün oluşturucu ilkesi olarak negatif terimlerle nitelendirilir.<sup>19</sup>

*Bu öğretiyeye göre, varolan şeyler Tanrı'dan, ışık kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa, öyle çıkıp yayılır, sudûr eder. Tanrı, var olan her şeyin yetkin kaynağı*

<sup>19</sup> Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul 2011, c. I, s. 143.

*ve varlık nedenidir.* Bununla birlikte, nasıl ki ışık ışınları güneşe eşitlenmezse, aynı şekilde var olan şeyler de Tanrı'ya eşitlenemez, Tanrı'yla bir ve aynı olan şeyler olarak görülemez. Tanrı, ona göre, bu türüm süreci boyunca değişmeden, azalmadan ve hareket etmeden kalır. Plotinos, özgür yaratma eylemine olduğu kadar, panteist bir Tanrı anlayışına da karşı çıkmaktadır. Emanasyon ya da türüm metaforuyla anlatılmak istenen, teist bir görüşle panteist bir görüş arasında tutulan orta yoldur. Bu anlayışta, sonuç, yani varolanlar Nedeni ya da İlk İlke'yi sınırlamadığı için Tanrı'nın mutlak bağımsızlığı ve yetkinliğine zarar gelmez.<sup>20</sup>

Bu anlayış, bütün bir Ortaçağ felsefesine damgasını vuran bir varlık hiyerarşisi, daha doğru bir söyleyişle, değere dayalı bir varlık hiyerarşisine yol açar. Nasıl ki varlıklar güneşe, ışık kaynağına yakın oldukları ölçüde aydınlık içinde olup, güneşten uzaklaştıkları ölçüde karanlığa gömülürlerse, aynı şekilde Plotinos'un Tanrı'dan başlayan türüm sürecinde varlıklar, Tanrı'ya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Tanrı'dan uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurludurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır; cetvelde aşağılara doğru indikçe, yetkin olandan yetkin olmayana, değişmezlikten değişmeye, birlikten çokluğa ve nihayet, tinsel olandan maddî olana doğru bir gidiş söz konusudur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Plotinos'un varlık hiyerarşisinin en alt noktasında, Tanrı'nın en uzağındaki varlık, mutlak yokluk ve yoksunluk olarak "madde" bulunur.

### 3. İnsan

Plotinos, tıpkı diğer Yuna filozofları gibi, insan varlığının biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki öge ya da bileşenden meydana geldiğini ileri sürmektedir. Bu anlamda, o düalist bir filozof olarak telakki edilir. Bununla birlikte, Plotinos söz konusu iki gerçeklikten, maddî ve tinsel gerçeklikten ya da beden ya da ruhtan, yalnızca ruhun özsel ve Tanrısal olduğunu, bedeninin ölüp gitmesine karşın, ruhun ölümsüzlüğüne inandığı, yani ikisini aynı düzey ve değerde olan bileşenler olarak görmediği için radikal bir düalisttir.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, s. 164.

<sup>21</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, s. 164.

Tabiatı, bedendeki-ruh olan insan, her ne kadar bu işleyim, insanın maddîlikten kurtulabilmesine bağımlı olsa da, en yüksek entelektüel ve manevî alanlara nüfûz edebilme potansiyeline sahiptir. İnsan, Dünya Ruhü'nun şuuru-na erişebilir, böylelikle, fiilen ne ise o olabilir ve dolayısıyla da, küllî Akl'a dönüştürülebilir, ya da daha düşük bir alanla sınırlanabilir, sınırlı kalabilir. Her şey, Akıl ve Dünya Ruhü vasıtasıyla "Bir"den sudûr ettiği / taşıdığı için ve en yüksek noktada, insan muhayyilesinin bu aslî ulûhiyete iştirak edebilmesi hasebiyle, insanın aklî ruhu, muhayyel olarak aşkın formları yansıtabilir ve dolayısıyla mutlak varlıklar düzenine bu şekilde nüfûz edebilmesi vesilesiyle manevî kurtuluşuna ve özgürleşmesine doğru yol alır.<sup>22</sup>

### 3a.Ruh-Beden İlişkisi ve Kurtuluş

İki bileşenden insan ruhu, Dünya-Ruhunun bir parçasıdır, Dünya-Ruhundan çıkmıştır. İnsan ruhu, Plotinos'a göre, bileşik insan varlığını meydana getirmek üzere, bir beden içine girmezden önce, gizemli bir sezgi faaliyetiyle, ezelî-ebedî olan Nous'u temaşa etmekteydi. Dünya-Ruhunun bir parçası olan insan ruhu şu halde, başlangıçta maddenin kirinden bağımsız olarak, bedenden ayrı bir biçimde var olmakta olup, varlık kaynağına yönelmiş durumdaydı. Bununla birlikte, o daha sonra, kısmen Dünya-Ruhunun maddeye biçim ve düzen verme arzusunun, kısmen de maddenin, duyuşal yaşamın kaçınılmaz etki ve çekiciliğinin bir sonucu olarak, duyuşal dünyaya, özüne aykırı maddî varlık alanına düşmüştür. Bir başka tabirle, Plotinos için bireysel ruhun düşüşü, bedenle Ruhun yaşamına katılması anlamında, bedenle Ruhun birleşmesidir. İşte bu, Ruhun faaliyetinin sınırlanması anlamına geldiği, onun etkinliğinin evrensel olmaktan çıkarak, salt kendisine katılan bir bedenle ilişkisi demek olacağı için kötü bir şeydir. Bundan dolayı, bireysel ruha düşen, entelektüel yükseliş, maddeyle değil de, Tanrı ile birleşmedir.<sup>23</sup>

Plotinos düşüncesinde, insanoğlunun ruhu, dünya ruhunun bir parçasıdır. Duyularüstü ve serbest bir yapıya sahiptir. Çıkış noktası olarak, onun oluşumundan önce, mistik bir önsezi içinde ebedî nous tasarlanmıştır, o Tanrı'ya işaret etmekte ve iyiyi bilmektedir; ancak ardından gözlerini dünyaya ve insana

<sup>22</sup> Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, c. I, s. 144.

<sup>23</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, s. 167.

çevirmiştir ve böylece düşmüştür. Bu düşünüş, dünya ruhunun arzusunun, gerekli sonucunun bir parçasıdır. Ruh, bu şekilde başlangıçtaki özgürlüğünü kaybetmiştir. Bu özgürlük, duyumsallıktan uzak olarak, diğer yöne dönerek, daha yüksek doğasına bağlı oluşu içermektedir. Maddi bedene yayılan ruh parçası, gerçek kendisi değil, yalnızca onun gölgesidir. Gerçek kendi, düşünce ve logos-ta bulunmaktadır; onun, görevini yerine getirebilmesi için, yalnızca düşüncenin duyumsal yaşantısından geçerek Tanrı'ya ulaşması gerekmektedir. Ancak Tanrı'ya bu geri dönüş, bu dünyada, yalnızca çok ender durumlarda olanaklı olabilmektedir.

Plotinos, tıpkı Platon gibi, kendisine nihai ve en yüksek hedef olarak Tanrı ile birleşmeyi gösterdiği ruhun, üç parçalı olduğunu belirtir. Başka bir tabirle, o ruhta, biri Nous'u temaşa etmeye yönelen, diğeri bedenle ilişkili olan ve bir diğeri de ikisi arasında aracı rolü üstlenen üç kısım ayırt eder. Ruhtaki bu kısımlardan yukarıya doğru yönelmiş kısım tinselliğe, bu dünyadaki şeylerle ilişkili olan kısım irrasyonelliğe ve nihayet, ikisi arasındaki ara zemine yerleşmiş olan kısım da rasyonaliteye karşılık gelir. İnsan, ruhun bu ilk kısmı sayesinde, İdeaları, akılla anlaşılabilir gerçeklikleri temaşa edebilir. Ruhun bu en yüksek kısmı, ortadaki rasyonel ruhu, rasyonel ruh ise ruhun akıl dışı kısmını aydınlatır.

Plotinosçu ya da Yeni-Platoncu kurtuluş anlayışının, Hıristiyanların ya da Gnostiklerin kurtuluş anlayışıyla karıştırılmaya mahal vermeyen bir özgürlük içerdiğini belirtmek gerekir. Çünkü Yeni-Platoncular, genellikle ruhun lekelili ve "günahkâr" olmasının tarihsel ve metafizik bir olgu gibi anlaşılan bir ilksel/aslî günaha mal edilebileceği düşüncesini kabul etmezler. Kurtuluş ve ruhun kurtuluşu, dünya düzeninin radikal değişiminin gerçekleşeceği, önceden bildirilmiş ve beklenen bir dönemde yaşanmaz. Bizim kurtuluşumuz, tam tersine, ebediyen bahşedilmiştir, içinde doğal uyumun alt üst oluşu gibi bir şeyi barındırmaz. Bu konuda bilinçlenmek için derin düşünme ve arınma yeterlidir. Yen-Platonculuk, kurtuluşun, ilahî bir mucize gibi, evrenin rasyonel sürekliliğini aksatan müdahaleci bir iradeyle elde edilebileceğini reddeder; daha genel

olarak, sözcüğün Hıristiyan anlamında, bir esinle(n)me düşüncesini kabul etmez.<sup>24</sup>

Günaltay'a göre, felsefenin amacı, küllî ruh'tan bir parça olan insan ruhunun aracısız ve samimi bir biçimde Allah'la ittihadıdır. Plotinus, bunu Henosis ve Haplosis, yani ittihad (unification) ve tenezzü (simplification) deyimleriyle ifade etmektedir ki, bu tasavvuf dilinde 'fena fillah' olmaktan ibarettir. İnsan fena fillah'a ancak vecd ve istiğrak ile ulaşır. Bu dönüş, Allah ile birleşmek, yani fena fillah (Allah'da yok olmak) ile gerçekleşir. İsrakiyye sisteminin temeline göre, insan beşere has olan nitelikleri tahrip etmelidir ki, tamamen Allah'da yok olabilsin.<sup>25</sup>

Plotinos'ta en yüksek bilgi türü, Tanrı'ya ilişkin mistik bilgi olduğu ve mistisizm anlayışını geçmişten gelen spekülasyonlara olduğu kadar, kendi kişisel tecrübelerine de dayandıran filozof, mistik tecrübeyi filozofun en yüksek amacı olarak gördüğü için Plotinos'ta felsefe, felsefe olmaktan çıkararak, bir tür din ya da bir tür kurtuluş felsefesi haline gelir.<sup>26</sup>

### 3b. Gizemcilik

Yeni Eflatuncu akımda, gizemcilik anlayışı önemli bir yet tutar. Tanrı ile birliğin ereğine ulaşabilmek için, sıradan erdemler yeterli gelmemektedir. Ruh, kendisini tüm duyumsallıktan arındırmalıdır. Kendisini beden ile olan birliğinden kurtarmak zorundadır. En yüksek evre, Tanrı ile olan birliktir. Bu, düşüncenin yükseltilmiş türü tarafından bile gerçekleştirilemez; bu, yalnızca bir esrime (ecstasy) durumu içinde bulunmaktır. Burada ruh, kendi düşüncesini aşmaktadır, Tanrı'nın ruhu içinde kendisini kaybeder, tanrı ile bir olur. Aslında bu, tanrı'ya mistik bir geri dönüştür. Bu dizge, Yunan düşüncesi ile doğu dininin bir birleşimidir. Aşkın Tanrı öğretisi içinde dinsel bir yapıdır. İnsanoğlu, bu dünyadaki kazançlarının ötesinde Tanrı ile olan birliğini sürdürebilmek için, kendisini duyum zincirinden kurtarmalıdır.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ribes, "Yeni-Platonculuk ve Plotinos", c. II, s. 26.

<sup>25</sup> M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üllâ: İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, haz. Nuri Çolak, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 215.

<sup>26</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 161.

<sup>27</sup> Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995, c. I, ss. 176-177.

Plotinos, adlandırılmayanı ve bilinemeyeni adlandıracak bir sürü zarif ad kullanmaya doğru yürüyüp ilerledi. Böylelikle, Plotinos her ne kadar ona ilişkin herhangi bir olumlu tasvirin mümkün olmadığına ısrarla diretmış olsa bile, onu, Tanrı, İlk, İyi, Mutlak, Sonsuz diye adlandırdı. Bu yakıştırmalar, olumlu tasavvurlar olamaz, çünkü herhangi bir belirli karakteristik onu sınırlardı. Açıktır ki, akılsal argüman bize ancak Bir'in ne olmadığını söyleyebilir. Aklın ve akılsal argümanın sınırlanışı, Plotinos'un kendisini sıkıntıya sokmuş değildi, Çünkü Plotinos gerçek-olanla iletişim kurmanın bütünüyle farklı ve büsbütün daha iyi bir yoluna sahip olduğuna inanıyordu. Aslında, onun akılsal düşünmeye yönelik saldırısı, akıl-üstü bir görünümü olumlamasının bütünüyleci parçasıydı. Plotinos, aklın yetersiz olmasını istiyordu, çünkü aklın yetersizliği gizemcilik deneyiminin değerini ve önemini ortaya çıkartacaktı. Plotinos'un bir gizemcilik deneyimine sahip olması ve bunun onun evrenin doğası ve anlamı konusunda bir iç kesinlik kanaati kazandırması, onun savunduğu metafizik ve epistemolojik görüşleri büyük ölçüde aydınlatır.<sup>28</sup>

Fakat gizemcilik deneyimleri, onları deneyimleyen kişiye ne kadar gerçek ve canlı gelirse gelsinler, bir felsefî teori için pek de doyurucu bir temel oluşturmazlar. İlk, bu deneyimler özsel olarak kişiseldir ve nispeten pek az insanla sınırlıdır. Plotinos, bu sezgisel bilginin "herkesin sahip olduğu bir güç" olduğunu iddia ediyor, fakat "bu gücü pek az insanın kullandığı" nı kabul ediyordu. Bu deneyime sahip olmayanların Yeni-Platonculuğun ne hakkında olduğuna ilişkin herhangi bir açık fikir oluşturabilmeleri zordur. Yeni-Platonculukta teorinin temeli olan deneyimin bizzat kendisi istisnaîdir.<sup>29</sup> Yeni-Platonculuk, baştan sona, mantıksal sayaçlar olarak ele alınamayacak tinsel, niceliksel olmayan bağıntılarla ilgilenir. Felsefî gizemci, kendi mistik deneyiminde açığa vurulduğu şekliyle evren hakkında bir teori vermek ister; fakat bir teori aklî bir açıklamadır ve onun deneyimi dile getirilemez. Bu nedenle, bu deneyim, eğer sunulmakta olan şey bir teori ise, kullanılmak zorunda olan kavramsal şemayı kaçınılmaz olarak aşar.

<sup>28</sup> W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006, c. II, ss. 23-24.

<sup>29</sup> Jones, *Ortaçağ Düşüncesi: Batı Felsefesi Tarihi*, c. II, s. 24.



Bir meseleyi başka bir şekilde ifade etmek sanatına metafor denmektedir; yani tabî olan bir mana ve mesele, mecâzî olarak dile getirilmektedir. Allegeori deyimi de, misal (örnek), mesel (benzer), temsîl (örnek vermek), remz (sembol) ve kinâye (bir şeyi söyleyip başka bir şeyi kast etmek) gibi manalar taşımaktadır. Analoji, bir şeyin, başka bir şeye kısmen benzemesi demektir. Felsefî bir konu, eğer entelektüel çoğunluk tarafından açık ve kolay şekilde anlaşılabilir nitelikte görünmüyorsa, onu kolay anlaşılabilir bir duruma getirmek için, bu meseleye benzeyen bir örnek vermek icap eder. İşte bu tür örneklerle, metafor denmektedir.<sup>30</sup> Platon, devlet adlı eserinde, mağara istiaresi (benzetmesi) denen bir benzetme yoluyla, maddî nesnelere dediğimiz şeylerin, idealar'ın gölgelerinden ibaret olduklarını göstermek istiyordu.<sup>31</sup>

### C.Gnostisizm

Yunanca bir kelime olan gnos veya gnosis, marifet anlamına gelmektedir. Daha sonraları bu kelime ıstılahî bir mana kazanmış ve metafizik bir bilgiye bir tür keşif yoluyla ulaşmak anlamında kullanılmıştır. Yahut insan, bu marifeti tatmaya aklî delillere başvurmadan doğrudan doğruya kendi nefsinde kavuşabilmektedir.<sup>32</sup>

Gnostisizm, bilgi ve sezgi sayesinde bir kurtuluşa varmayı amaçlayan bir mistik öğretilerdir; Hz. İsa'dan önceki yüzyıllarda eski Mısır'a dayanan ezoterik köken ve etkilerle oluşmuştur. Gnostik metinler evreni bir yıkım olarak, kötümser bir bakışla değerlendirir. Erken dönemlerde bir kurtarıcı arayışı, bir Işık Kral beklenirken, sonraları, İsa peygamber evrenin kurtarıcısı olarak görülmüştür.

Gnostisizm, kendini Hıristiyanlığın gerçek şekli olarak tanımlarken, elitler inancı halinde ve Neo-Platoncu düşünceleri de kapsamına alarak gelişmişti. Eski Mısır'ın tören biçimleri benimsendi ve tinsel özgürleşmeye, yalnızca insanın kendini tanıması ile ulaşılacağı savunularak ilerlendi. Elbette birçok

<sup>30</sup> Nihat Keklik, Felsefede Metafor: Felsefe Problemleri'nin Metafor Yoluyla Açıklanması, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul 1990, ss. 1-2.

<sup>31</sup> Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, 514a-517c, ss. 199-200; Nihat Keklik, *Felsefe: Mukâyeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, ss. 143-145.

<sup>32</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, Ankara 1999, c. I, s. 255.

ezoterik içrek sistemi de etkiledi ve insanın öz varlığının tanrısal oluşu ön plana alındı. Bir gnostik, daima her kutsal kitabın ve metnin Bâtını anlamı üzerinde çalışmayı hedefler; bunlar, gnostiklere göre rumuzlu ve şifrelidir. Dinsel ifadelerin içinde gizli manalar bulunur ve gnostik gize, kökene ulaşmak için derinleşildikçe, insanın kendi içindeki yanılgılarının eserleri ve kötülükle mücadelesini de derinleştirmek lâzımdır. Gnostikler bu savaşı kazanarak, kendi içlerinde bulunan Tanrısalılığı aramak için çabalarlar. Burada kötülüğün iyiliğe dönüştürülmesi önemlidir.<sup>33</sup>

Hermes'in kapalı bir grup olan müritlerini yumuşak, bilgece diyaloglarla eğittiği Corpus, dağınık ve sistematik olmayan bir biçimde sunulan, dönemin felsefî senkretizminin birçok tipik konusunu içerir: Görünmez ve iyi olan yüce Tanrı'nın mahiyeti, güzel ve görünür olan bir tanrı olan kâinatın mahiyeti, kâinatın yapısı ve unsurları arasındaki ilişki, düzensiz ve irrasyonel maddenin mahiyeti, mikrokosmoz olan insan ile makrokosmoz arasındaki ilişki. Bunlar hiçbir biçimde orijinal kavramlar değildir ve dahası bunların ifade edilmesi karmaşık ve çelişkilidir. Fakat Tanrı hakkında o dönemdeki spekülasyonlarda gördüğümüz şudur ki, bunlar gerçek bir dinî hassasiyet, tipik zühd ve Tanrı'yı bilme konusunda zaptolunamaz bir arzuyla doludur. Hermetizm, bütüncül ve tutarlı bir felsefî sistem değildir. Tanrı'nın ve dünyanın olumlu tanımları yanında, aynı koleksiyon içinde bulunan belgeler hayatı pestimist bir bakış açısıyla algılar ve insanlık ve dünyayı ikici bir anlayışla karakterize ederler. Dünya, kötülüğün tipik bir örneği olarak görünür. Dünya insanın doğal yaratılışına yabancı olduğu için insan onun kötü olduğunu itiraf etmeli ve cennetteki evine dönebilmek için dünyadan kaçmalıdır. Bu amaca ulaşabilmek için, insanlar Gnosis'e sahip olmalı, gerçek tabiatları içinde yeniden doğmalı ve ilâhî aklın döküldüğü bilgi kabında vaftiz olmalıdırlar. Bu konuları içeren belgeler Platonik temaları kullanarak Hıristiyan etkisinden uzak Gnostik türde bir yeniden doğuma götüren yeni ve zor yolları öğütleyen, Gnosis'in tipik bir örneğini temsil eder.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Ferda Ercan Uyulan, *Okültizm ve Enerji: Geçmişten Bugüne Gizemcilik İlgili Alanları Tradisyonları*, Lotus Yayınevi, Ankara 2012, s. 366.

<sup>34</sup> Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, ss. 42-43.

Hermetik düşünce dendiğinde, ya bağımsız olarak esoterik, Mistik, Okült, “gnostik”, Teozofik ve Teofanik ilimler, ya da bir dinî geleneğin söz konusu bu yönleri anlaşılmaktadır. Bugün Hermetik Felsefe, Hermetik ilimler vs. dendiğinde, çoğunlukla Nücûm (astroloji), Sayıların Esrarı, maji (sihir, büyü) ve Cifr gibi birtakım “gizli ilimler” kastedilir olmuştur.<sup>35</sup>

Sosyal kimlikleri hakkında hiçbir şey bilmediğimiz Hermetistlerin aksine, Sabiîler yaşayan, gerçek bir sosyal grup oluşturuyorlardı. Temelde vaftizci bir mezhep olarak Semitik bir lehçede (doğru Aramicesi) çok geniş bir literatür üretmiş ve tarihin iniş çıkışlarında hayatta kalmayı başarabilmişlerdir. Sâbiîlerin yazıları tipik Gnostik düşünce yapısını ve mitolojisini yansıtır.<sup>36</sup>

*Gnostisizm, özgürlüğün izinde ve gizemci bir varoluşçuluktur.* Hakikati bulmakta dinleri tam olarak yeterli görmez ve felsefî anlamda Hermetizmi takip eder. İlk Gnostik eserler, İsa’dan önce yazıldıysa, bu olay, birçok bilirkişiye göre Hıristiyanlığın Gnostisizmin bir uzantısı olduğunu kanıtlamakta etkin sayılır. Hz. İsa ise, metinleri yazan Esseniler’ dendir. İncil’in de şifreli olduğunu, Şeytan’ın ise bir gizemcinin kendini tanımasının karşısındaki engeller olarak tanımlanması gerektiğini savunurlar. Rûhun cennetten düşerek, madde içinde esir kaldığını, bu nedenle ruhun kurtuluşunu hazırlamanın esas olduğunu düşünürler.

İnsanın varoluşu aslında ruhun tutsaklığıdır. Dirilişi ise, Hakikat’i açıklayan bir aydınlanma anı. Gnostikler, kilisenin otorite ve egemenliğine karşı çıkmışlar, doğal bilimlere saygı duyma, kendini tanıma, İsa Peygamberi Tanrılaştırmadan, sadece tanrı’ya ulaşma yolunu gösteren bir insan olarak kabul etme, reenkarnasyona inanma gibi ilkeleri benimsemişlerdir. Aydınlanıncaya kadar yeniden doğmaya inanılır. Sofu olmayıp ışığı ararken, politikacılarla (yöneticilerle) uzlaşmayı kötülük olarak görmelerinin nedeni, dünyevî edimlerden uzaklaşma gereklerinin sonucudur.<sup>37</sup>

Bu yaratılışa ve yeryüzüne onur vermeyi reddeden Gnostikler bu dünyadan ayrıldıklarında dönecekleri yeni bir dünyanın kendileri için hazırlandı-

<sup>35</sup> M. Şemsettin Şemseddin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Osmanlıcadan sad. Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 90.

<sup>36</sup> Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s. 43.

<sup>37</sup> Uyulan, *Okültizm ve Enerji*, s. 367.

ğını iddia ederler. Bir zamanlar kendilerinin özel yuvası olan bu yeni mekân onlara göre tek doğru gerçekliği ifade eden ışığın pleromatik dünyasıdır. Gnostik rakiplerine göre, kötülük kutsalın kendi bağrından, evrenden, Gnostik mitlerin spekülâtif olarak en cüretkâr konusu olan çokluğun ve ilahî mükemmelliğin dünyası Pleromadan kaynaklanmaktadır. Bu dünyayı zıtlaştıran düalizmin altında, özelde bize tanıdık kavramsal figür kullanan ve yücelten tek tanrıyı yaklaşımını anlaşılmasız hale getiren temel bir düşünce eğilimi vardır: Aracı ya da Gnostik terimlerle suret. Hakikat dünyaya çıplak olarak değil, fakat şekillerle gelir.<sup>38</sup>

Bir anlamda Gnostik teolojinin dönemin teolojik düşüncesinde var olan eğilimleri tanınmasız bir hale dönüştürme derecesinde keskinleştirdiği söylenebilir. Tanrı'nın bilgisi, O'nun kâdir-i mutlak ve kompleks tabiatının ispat edilmesi suretiyle doğrulanır. Şahsi olmayan bir ilahiyatın dünyasında eylemin farklı seviyelerini temsil eden klâsik dinlerin çoktanrılı panteonlarındaki tanrılar, Gnostik teolojide eşi benzeri olmayan, özü itibarıyla tek ve şahsî bir Tanrı'nın kompleks tezahürünün aşağısında derecelenen formlara dönüştürülür.<sup>39</sup>

Gnostikler, varlık (vucûd) konusundaki inançlarının en eski bir akîde olduğunu kabul ederler. Yine onlara göre, Gnostisizm Allah'ın en eski vahiylelerinden biridir. Bu vahiy gnostik tabakadan başka bir tabakaya intikal etmiş ve bu intikâl ilânihayedir. Bitimsiz bir dönüşüme inanması yönüyle gnostisizm kendi dışındaki din akîdelerden ayrılır. Bir grup sihirbaz ve kâhin, yüksek ve mukaddes sırların ve ilahî sırların anahtarlarını ellerinde tuttuklarını ilan ederek bu düşünceyi nesilden nesile taşımışlardır. "Gnos", ebedî bir kurtuluş, sürekli yenilenen bir vahiy ve durmadan ruhlar âlemi (mele-i âlâ)nden gelen bir feyizdir.

Gnostisizm'in tanımını yapmak genellikle zor görünmektedir. *Ama, Tanrı, âlem, insan, kurtuluş ve bilgi gibi kendine has açıklamalar getiren dinî-felsefî bir akım olduğunu söylemek mümkündür.* M.Ö. 5. ve 4. yüzyıllardan itibaren çeşitli Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görülmektedir. Çeşitli dinî gelenekler içerisinde doğal bir gelişim ya da kültürel etkileşim sonucu oluşan bir akımdır.

<sup>38</sup> Giovanni Eloramo, *Gnostisizmin Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş ve Bilal Baş, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, ss. 123-125.

<sup>39</sup> Eloramo, *Gnostisizmin Tarihi*, s. 127.

Yahudilik ve Hıristiyanlık içerisinde gnostik inanç ve öğretileri temsil eden ekoller olduğu gibi, tamamıyla gnostik karaktere sahip Sâbiîlik ve Maniheizim gibi dinî gelenekler de mevcuttur. Bu arada Ortadoğu kökenli gnostik inanç ve öğretilerle Hint geleneği arasında da çeşitli konularda dikkate değer benzerlik ve paralelliklerin söz konusu olduğu müşahede edilmektedir.<sup>40</sup>

Bütün gnostik inanç ve öğretilerin temelinde üç unsurun bulunduğu dikkati çekmektedir:

1.*Hayat ve ışık tasavvurlarına dayalı bir yüce varlık inancı.* Yüce varlığa verilen isimler arasında Hayat, Yüce Hayat, İlk Hayat, Nur, Işık, Işık Kralı ve Yüce Işık gibi isimler oldukça dikkat çekicidir. Gnostiklere göre “Hayat”, düzen, huzur ve verimliliğin kaynağı ve varoluşun sırrıdır. Çoğunlukla ilâhî âlem, bir “Hayat Ağacı” tiplemesiyle tasvir edilmektedir. Hayat Ağacı’nın özünde varlığı tam olarak bilinemeyen ve tanımlanamayan yüce tanrı bulunur; yüce tanrı etrafında yer alan ve bir bakıma Hayat Ağacı’nın dalları ve yaprakları gibi düşünülen ilâhî varlıklar ve âlemler ise, bu yüce varlığın tezahürlerinden veya tecellilerinden ibarettir. *Böylelikle tanrının bir ismi olarak kullanılan “Hayat”, gnostiklerce sık sık bilinemez, kavranamaz ve ifade edilemez olarak nitelendirilir.*

2.*Zıt prensipleri ifade eden bir dualizm.* Gnostikler genelde âlemi, ışık âlemi ve karanlık âlemi şeklinde ikiye ayırırlar. Işık ya da nur âlemi iyiliği, hakikat ve gerçeği temsil ederken, karanlık ve zulmet âlemi kötülüğü, yalanı ve gerçek olmayanı temsil etmektedir. Işık âlemiyle karanlık âlemi arasında bitmek tükenmek bilmeyen sürekli bir mücadele ve çekişme vardır. Madde ve maddi olan her şey, yani içinde yaşadığımız dünya, bedenlerimiz ve bu dünyaya ait olan her şey, kötülük âlemine aittir ve dolayısıyla bizatihi kötüdür. Ruh ve ruhsal olan varlıklar ise ışık âlemine aittir ve yapısı gereği iyidir. Kötülük âlemiyle iyilik âlemi ya da ışık ile karanlık veya nur ile zulmet arasındaki bu mücadelede başarılı olacak olan, iyilik, yani ışık veya nurdur. *Genel hayatın sonunda kötülük ve zulmet, ışık tarafından dizginlenerek tahakküm altına alınacak ve onun emrinde olan madde ve maddî âlem yok edilecektir.*

<sup>40</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Yayınevi, Isparta 2002, s. 135.

Gnostik dualizmde madde ve maddeden kaynaklanan her şey kötülükle özdeşleştirilir. Gnostik gelenekte hayatî olan bu tasavvur, Zerdüştlükte göze çarpmaz.<sup>41</sup>

3. *İnanılan yüce varlığın dışında olan ve yaratıcı tanrı tasavvurunu ifade eden Demiurg düşüncesi.* Maddeyi ve maddî unsurları kötülük ve karanlıkla özdeşleştiren Gnostikler, maddenin varlığının yüce tanrıdan kaynaklanmadığını, onun yaratıcısının başka bir varlık olduğunu kabul ederler. Yüce tanrıdan başka bir varlık olan bu yaratıcı güce “Demiurg” denir. İsmi Yunanca Demio-urges (halk için çalışan) teriminden türetilen Demiurg, evreni ve insanın maddî varlığını yaratan güçtür.<sup>42</sup>

Sâbiiler, Allah’ı bilmek, ona ibadet etmek, emirlerini ve hükümlerini bilme konusunda bir aracıya muhtaç olduklarını düşünmektedirler. Fakat onlara göre, bu aracının cismânî değil, ruhânî olması gerekir, böyle olması rûhânîlerin pak, temiz ve Rabler Rabbine yakın bulunmalarından ileri gelir. Cismânî olan bizim gibi bir beşerdir, bizim yediğimizden yer, içtiğimizden içer, madde ve şekil itibariyle bizim gibidir. Oysa Kur’ân’da, bu düşünceye, “Eğer sizin gibi bir insana itâat ederseniz, o takdirde siz, mutlaka ziyâna uğrayanlarsınız demektir” [el-Mü’minûn Sûresi, 23/34] meâlinde dikkat çekilmiştir. Sabiilerin sadece ruhânîlerle yetinmeyip, onların kendilerine yaklaşmak ve onlardan bilgileri bizzat telakki etmeleri mümkün olmayınca, bir topluluk, ruhânîlerin bulunduğu farz edilen yerlere (veya suretlerine) yönelmişlerdir. Bunlar yedi gezegen veya bazı sabit yıldızlardır. Nabatîler, Farslar ve Rumların Sabiileri gezegenlere yönelmişlerdir; Hintlilerin Sâbiileri ise, sabit yıldızlara yönelmişlerdir. Zaman zaman ruhânîlerin buldukları yerlerden inerek, görmez, duymaz ve bir fayda sağlamaz nesnelere hulul ettiklerine inandıkları görülmektedir. Bunlardan ilk grup yıldızlara tapanlar iken, ikinci gruplar putperestlerdir.<sup>43</sup>

Seneviyye, iki ezeli unsurun mensuplarıdır. Bunlara göre, nur ve zulmet, Mecûsîlerin zulmetin hâdis olduğunu söyleyerek, hudûs sebeplerini zikrettiklerinin aksine, ezeli ve kadîm iki unsurdur. Bu topluluk, nur ve zulmet, her ikisinin de kıdemde müsavi olduklarını öne sürerken, cevher, tabiat, fiil, yer tutma,

<sup>41</sup> Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”, s. 122.

<sup>42</sup> Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, ss. 136-137.

<sup>43</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, s. 244.

mekan, cinsler, bedenler ve ruhlar konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Manihesistler, Hakîm Mani b. Fâtik'in mensuplarıdır. Mani, Mecûsîlik ve Hıristiyanlık arasında bir din kurmuş olup, Hz. İsa'nın nübüvvetini benimsemekle birlikte, Hz. Musâ'nın peygamberliğini kabul etmemiştir. Hakîm Mani, âlemin biri nur, diğeri zulmet olmak üzere iki kadîm asıldan bileşik olduğunu söylemiştir. Her ikisi de ezeli olup, daima var olmuşlar ve daima var olacaklardır. Kadîm asıldan ortaya çıkanlardan başka her şeyi reddetmiştir. Kuvvetli, hassas idrak eden, duyan, gören nur ve zulmetin daima mevcut bulunduğunu, bununla beraber, her ikisinin de neftse, surette, fiilde, tedbirde birbirine zıt olduğunu, yer kaplama konusunda ise, şahısla gölge gibi birbirine paralel olduklarını ileri sürdü.<sup>44</sup>

Süryânîcede Bar Daysan, İslâmî kaynaklarda İbn Deysân, günümüz Batı dünyasında daha çok Bardesanes diye bilinen İbn Deysân, erken devir Süryânî gnostik sistemleri ve Mani'nin İranî gnostisizmi üzerinde etkili olmuş bir düşürdür. İbn Deysân, kendisinden önce Valentinian fırkasının kurucusu gnostik Valentinus ile ilk Hıristiyanlar arasında âlem görüşünü nur ve zulmet olarak iki aslî ve bunların birbiriyle karışımını sağlayan bir aracı esasa dayandıran Marcion'a muhalefet ederek farklı bir sistem geliştirmiştir. Ona göre, altı ezeli unsur vardır. Bunlar nur, zulmet, hava, ateş, su ve bunların hepsinin üstünde, uzayın ortasında yerleşmiş olan Tanrı'dır. Âlemin ortasında nur, hava, ateş ve su vardır. Beş duyuya uygun olarak muhtelif renk, koku, tat ve benzeri özelliklere sahip hafif veya ağır yapıdaki atomlardan meydana gelen bu unsurlardan nur başlangıçta doğuda, hava ise kuzeyde idi. Tanrı, ruhundan söz konusu unsurlara üfleyince, onları varlıklar için hazır hale getirdi. Zulmet ise, elementlerin en ağır olduğu ve tabiatında hareketsizlik, güçsüzlük ve soğukluk bulunduğu için derinlerde kaldı. Nur, hava, ateş ve su unsurları tesadüfen yahut kaderin sevkiyle sarsılıp harekete geçmeye ve birbirine çarpmaya bağlayınca, esen rüzgârın gücü elementlerin birbirleriyle temasını ve karışımını sağlamıştır.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. II, s. 223.

<sup>45</sup> Mustafa Öz, "Deysâniyye" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 270-271, (ss. 270-271).

Gnostik din ve gelenekler olarak bilinen Maniheizm, çeşitli Hıristiyan akımları (Valentinianlar, Setianlar, Marsiyoncular), Hermetikler vb. akımlarda olduğu gibi, Sâbiilikte de inanç esaslarının ifadesinde kullanılan dile sembolik ve metaforik bir üslûp hâkimdir. Temel inanç esaslarını konu alan Sabiî kutsal metinleri, genelde mitolojik anlatılarla bu öğretileri betimlemeye çalışmaktadır.<sup>46</sup>

Alegori ve metafor, soyut fikirlerin görsel imgelere tercümesidir. Bu işlemede amaç, bu tür fikirlerin daha geniş kitlelerce kolayca anlaşılmasını sağlamaktır. Bu demekti ki, alegori veya metafor olmadan da söz konusu fikir, daha az sayıda da olsa, bazı kimseler için ulaşılabirdir. Oysa sembol, hiçbir biçimde algılanamayan ve mevcut olmayan bir şeyin yerine geçmektedir. Bu da sembol olmadığı takdirde, sembolize edilen hakikatin hep kapalı kalacağı anlamına gelmektedir. Sembol deyince, duyularla algılanamayan yüce gerçekliklerin yerine geçen somut bir şey anlaşılır. Böylesi gerçekliklere en sık rastladığımız alanlardan biri, hiç kuşkusuz dindir. Dolayısıyla din, sembollerin en verimli çalışma alanlarıdır. Sembol ve metaforun vazgeçilmez unsurlarından olduğu dolaylı dinî anlatımlar, derin gerçeklikleri ve duyguları nakletmeye ve paylaşmaya yardımcı olması için geliştirilmiştir.<sup>47</sup>

### 1.Yüce Varlık İnancı (Hayat Kültü)

Baştan sona Sâbiî doktrininin temelini Hayat (hiia) inancı oluşturmaktadır. Bu inanç bütün varlıklar için var edici güç olarak görülen "Hayat" prensibine ve verimlilik ilkesine dayanmaktadır. Hayat'ın ne olduğu konusunda Sâbiî literatüründe açık seçik bir sonuç çıkarabilmek oldukça güçtür. Açık, somut ve kolay anlaşılabilir ifadelerin yerine, bu konuda daha ziyade soyut ve şifreli ifadelerin kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bu yüzden, Sâbiî literatüründe "Hayat" zaman zaman "Yüce İlk Bilinmez Hayat" diye tavsif edilmektedir. Şu halde, Hayat, bütün işlerin ötesinde olan, kudretli, yabancı (bilinmez) yüce bir varlıktır. Buna göre, temel inanç esaslarını Gnostik ve ehil olmayanlar anlayamazlar. Gnostikler ise bunun bilgisine zaten kavuşmuş kimselerdir. Dolayısıyla bu soyut ifadelerin kastettiği gizli ve kutsal mesajı, ancak onlar bilip kavrayabi-

<sup>46</sup> Şinasi Gündüz, "Sabiilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2007, s. 481, (ss. 471-491).

<sup>47</sup> Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, ss. 56-59.



lirler. Nitekim sadece Sâbiî literatüründe değil, diğer pek çok Gnostik literatürde görülen şifreli ibareler ve formüllerin kullanılış sebebi, işte budur.

Hayat inancı, Sâbiîliğin özünü oluşturmakta; dolayısıyla merkezî bir fonksiyon görmektedir. Bu yüzden, bütün Sâbiî kutsal metinleri “Hayat’ın ismiyle” ya da “Yüce Hayat’ın ismiyle” başlamaktadır. Sâbiîlere göre, Hayat bütün varlıklardan, kutsal sudan, ışıktan ve nurdan önce var olan ve diğer bütün varlıkları var eden yüce varlıktır. Sâbiî kutsal metinlerinde üstün varlık olan Hayat ile verimlilik ilkesi arasında yakın bir münasebet kurulmaktadır. Hayat, verimliliği sağlayan üstün bir güç olarak tavsif edilmektedir. Bazen de verimlilik ilkesi doğrultusunda Hayat’ın yüce meyve ya da ezeli meyve şeklinde isimlendirildiği müşahede edilmektedir.

Her ne kadar Sâbiîler, Hayat’ı her şeyden önce var olan ve her şeyin kendisinden çıktığı üstün varlık diye nitelendirirler de, kötü ve karanlık güçler olarak adlandırdıkları varlıkları bu genellemenin dışında tutmaktadırlar. Bu yüzden, Hayat iyilik ve verimliliği temsil ederken, onlar kötülüğü ise, bir balıkçı kaosu temsil eden ve kutsal metinlerde “kara su” ya da “acı su” olarak adlandırdıkları varlığa atfederler. Sâbiî metinlerine göre, kara su da Hayat’la birlikte ezeli olarak mevcuttur.

Şehristani’nin belirttiği üzere, Harranlılara göre, yaratıcı tanrı, zat, ilk asıl ve devamlılık bakımından birdir. Gözle görülen şeylerin çokluğu ile çoktur. O yerdeki iyi şahıslar içinde şahıslaşır ve zatındaki birlik yine bozulmaz.<sup>48</sup>

Sonuçta, Sâbiî literatürüne baştan sona hâkim durumda olan yüce Hayat inancı, uzun tarihî süreç içerisinde Sâbiî geleneğinde oluşan birçok değişim ve gelişmeye karşın, Sâbiî teolojisinin temelini teşkil etmektedir. Bu yüzden, Hayat inancı, Sâbiîliğin en eski karakteristik özelliklerinden birisi olarak addedilmektedir.<sup>49</sup>

## 2.Gnostik Düalizm: Düalist Âlem Anlayışı

Sâbiî inancına göre, ışık âlemini oluşturan varlıklar, ezeli ve ebedi olan yüce varlık Hayat’tan, güneş ışıklarının/ışınlarının güneşten çıkışı gibi safhalar

<sup>48</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. II, s. 224-228.

<sup>49</sup> Şinasi Gündüz, *Sâbiîler: Son Gnostikler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, ss. 65-67.

halinde çıkarlar ve ilâhî nur âlemini meydana getiriler. Bu arada karanlık ve kötü güçler de benzer bir yolla kaos ya da karanlıktan çıkarlar ve zulmet âlemini ya da süflî âlemi oluştururlar. Süflî âlem (karanlık âlemi), tamamıyla karanlıklarla kaplı olan yer altı âlemidir. Kötü güçler bu âlemde hızla çoğalırlar. Kötü güçlerin başında Malka d Hşuka (Karanlık Kralı) bulunmaktadır. Sâbiî metinlerinde Malka d Hşuka'dan Ur (büyük ifrit, yer altı canavarı Ur) ismiyle de bahsedildiğini görmekteyiz. *Bu arada, aslında ışık âlemine ait bir varlık olan Ruha, kutsal metinlerde açıkça belirtilmeyen bir nedenle karanlık âlemine atılmıştır. Sâbiî metinlerinde Ruha'nın karanlık âlemine atılış olayından hiç söz edilmez. Ancak onunla ilgili olan pek çok pasajdan, onun ışık âleminden atılmış ya da düşmüş bir varlık olduğu açıkça anlaşılmaktadır.* Bu arada belirtmek gerekirse, Ruha, ışık âleminden ve yüce varlık olan Işık Kralı'ndan haberdar bulunmakta ve onların yüceliğini kabul etmektedir. Çünkü Ruha, kendisini en üstün gören Karanlık Kralı'na karşı kudretli yüce varlıklar orada yaşadıklarını ve onların şekilleri bütün dünya varlıklarından daha parlak olduğunu dile getirir.<sup>50</sup>

Dünyanın yaratılışı öncesi dönemde yüce Işık Kralı Malka d Nhura, ışık elçisi Manda d Hiia'yı (Hayat'ın Bilgisi) özel bir görevle karanlık âlemine gönderir. Işık elçisinin görevi, diğer ışık ruhlarının kazâra ya da bilerek karanlık âlemiyle temas kurmasından önce karanlık âlemine inerek, orada kötü güçlerin ışık âlemine karşı planladıkları kötü işleri gizlice öğrenmek ve bu kötü planları önlemek için bazı tedbirler almaktır. Yer altı âlemine ait olmayan bir ışık gücünün bu karanlık âleme keşif ziyareti yapması, bu seyahati sırasında yanında getirdiği bazı sihirli silahlarla karanlık âlemi varlıklarına karşı savaşması ve tekrar bu âlemden kurtularak geldiği yere dönmesi motifini, uzak doğudan Ortadoğu'ya kadar birçok inanç sisteminde sıkça rastlanan bir motif olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>51</sup>

Sâbiî mitolojisine göre, dünya bazı ışık varlıklarının karanlık ve kötü âlemi tanıma meraklarıyla başlayan süreçte, ışık âleminden bazı ışık varlıklarının karanlık âleme düşmesinin son safhasını oluşturan Dördüncü Hayat'ta, bu aşamayı temsil eden Ptahil'in bu karanlık âlemde kendisine ait bir dünya oluş-

<sup>50</sup> Ginza, s. 82.

<sup>51</sup> Şinasi Gündüz, *Sâbiîler: Son Gnostikler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, ss. 109-112.

turma isteği sonucunda yaratılmıştır. Dünyanın yaratıcısı Ptahil, bunu sadece kara sudan yaratmayı başaramamış, ancak ışık âleminden aldığı hayat nurunu kullanarak kara suyu katılaştırmaya ya da bir başka deyişle, onun bir kısmına hayat vermeye muvaffak olabilmıştır. Yine bu mitolojiye göre, maddî âlemin yaratıcısı Demiurg Ptahil, kötü güçlerin oyununa gelmiş, onlar tarafından kandırılmış ve sonuçta onlarla iş birliği yapmıştır. Bunun bir sonucu olarak da, yarattığı yeryüzüne kötü ve karanlık unsurlar hâkim olmuşlardır.<sup>52</sup>

Gnostiklerin âlem anlayışları düalist bir temele dayanmaktadır. Bütün gnostik gruplar, birbiriyle taban tabana zıt niteliklere sahip olan iki asli âlemin varlığını kabul ederler. Bunlardan ışık âlemi, nur âlemi ya da hakikat âlemi gibi isimlerle adlandırılan âlem, gnostiklerce tapınılan yüce gücün merkezinde yer aldığı âlemdir. Gnostik metinlerde bilinmeyen ve maddî âleme yabancı olan gibi sıfatlarla anılan yüce tanrı'nın âleminden Pleroma (kemâl, mükemmellik) terimiyle de bahsedilmektedir. Işık âlemleri diye adlandırılan mekanlarda sayısız ilahi varlık, ışık varlıkları yaşar. Işık âleminin merkezinde yer alan yüce tanrı'yı çevreleyen bütün bu varlıklar (aeonlar ve bunlarda ikamet eden ışık varlıkları) bir bakıma yüce tanrının tezahürlerinden ibarettir. Yüce tanrı ve ışık âlemleri bütün olumlu niteliklere haizdirler. Kısaca, hayat ve ışık nitelikleri olarak özetlenebilecek olan bu pozitif nitelikler düzen, verimlilik, var edicilik, adalet, huzur, barış vb. tüm olumlu nitelikleri ihtiva eder.<sup>53</sup>

Öte yandan Gnostikler, düalist âlem anlayışının öbür kutbuna ise karanlık ya da kötülük adını verdikleri âlemi yerleştirirler. Işık âleminin tam tersine, bu âlem tüm olumsuz nitelikleri bünyesinde taşıyan bir karaktere sahiptir. Suriye-Mısır tipi Gnostik gelenekler, karanlık âleminin varlık itibariyle ışık âlemi gibi ezeli bir mevcudiyete sahip müşahhas bir âlem olduğunu kabul ederler.

Baştan sona Sabii öğretilerine metafizik ve içinde yaşanılan evren düzleminde kabul edilen bir düalizm hâkimdir. Yalnızca ahlâkî düzlemde bir düalizmden farklı olan bu anlayış, Gnostik Düalizm olarak da nitelenebilir. Bu düalizme göre bir tarafta ışık ve nur âlemi, öbür tarafta ise karanlık âlemi bulunur. Işık âleminin başında "Yüce Hayat", "Kudretli Ruh" ve "Yüceliğin Efendisi"

<sup>52</sup> Şinasi Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 119.

<sup>53</sup> Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", ss. 122.

gibi isimler de verilen Malka d Nhura (Işık Kralı) bulunur. Malka d Nhura, en üstün niteliklerle mücehhez ve bütün eksikliklerden münezzehe olan yüce varlıktır. Işık âleminin hayat prensibinden oluşmasına karşılık, karanlık âlemi yokluk, eksiklik ve düzensizliği sembolize eden kaos ya da “Kara Su”dan oluşmuştur. Yönlerden güneyde olduğuna inanılan ve âlemin başında zaman zaman Ur ya da “Büyük Canavar” diye de isimlendirilen Malka d Hşuka (Karanlık Kralı) bulunur. Malka d Hşuka, karanlık âlemindeki sayısız kötü varlığın yaratıcısı ve yayıcısı olarak nitelenir. Birçok olağanüstü nitelik ve güçlere sahip olan bu varlık, kötü ve karanlık vasıfların tümüne sahiptir.<sup>54</sup>

Sâbiî mitolojisine göre, dünya bazı ışık varlıklarının karanlık ve kötü âlemi tanıma meraklarıyla başlayan süreçte, ışık âleminden bazı ışık varlıklarının karanlık âleme düşmesinin son safhasını oluşturan Dördüncü Hayat’ta, bu aşamayı temsil eden Ptahil’in bu karanlık âlemde kendisine ait bir dünya oluşturma isteği sonucunda yaratılmıştır. Dünyanın yaratıcısı Ptahil, bunu sadece kara sudan yaratmayı başaramamış, ancak ışık âleminden aldığı hayat nurunu kullanarak kara suyu katılaştırmaya ya da bir başka deyişle onun bir kısmına hayat vermeye muvaffak olabilmıştır. Yine bu mitolojiye göre, maddî âlemin yaratıcısı Demiurg Ptahil, kötü güçlerin oyununa gelmiş, onlar tarafından kandırılmış ve sonuçta onlarla işbirliği yapmıştır. Bunun sonucu olarak da yarattığı yeryüzüne karanlık ve kötü unsurlar hâkim olmuştur.<sup>55</sup>

Kozmosu düzenleyen yaratıcı gücün ilahî elçi olduğunu öngören Manihesit gelenek dışında, gnostik düşünceye göre demiurg, lanetli, kötü tabiatlı, habis, şehvetperest, acımasız ve korkunç görünümlü bir varlık olarak tavsif edilir. Çeşitli gnostik metinlerde o, ölümün babası, düşmanlık ve kıskançlığın kaynağı olarak görülür. İlahî âlemden kaynaklanmasına ve ışık âlemine ait bazı güçler taşımasına karşın, onun eksikliklerle dolu olduğu vurgulanır. Gnostisizmde Demiurgun en çarpıcı karakteristik özelliği, onun cahil, aptal, haddini bilmez ve ne yaptığının farkında olmayan bir varlık olmasıdır.

<sup>54</sup> Şinasi Gündüz, “Sabiilik”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2007, s. 482, (ss. 471-491).

<sup>55</sup> Şinasi Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 119.

Sabiîlik ve Deysânîlik gibi doğu kültürler arasında gelişmiş olan hemen bütün Gnostik geleneklerde bir düalitenin varlığı bilinmektedir. Bu yüzden mutlak iyiliğin ifadesi olan nur ile mutlak kötülük, yani zulmet sürekli bir mücadele halinde dirler. Varlık itibariyle her ikisi de farklı kökenlere sahip olmakla beraber, aralarında süregelen mücadele aynı zamanda nurla zulmet arasındaki mücadelenin aktif sürecini oluşturmaktadır. Nûrun, zulmete karşı verdiği mücadelede başarılı olarak ondan kurtulması sonucunda her şey aslı konumuna dönecektir.<sup>56</sup>

### 3. İnsan Anlayışı

Gnostik kültürlerde düalite inancı gereği insan varlığının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu yüzden onun daima Gnostik dinlerde, nurla zulmet veya iyilikle kötülük arasında süren mücadelenin bir parçası olduğuna dikkat çekilmektedir. Dış âlemden nur ve zulmet mücadelesi şeklinde gerçekleşen çekişme, aslında insanın iç âleminde iyilik ve kötülük savaşımı olarak devam etmektedir. Dolayısıyla buy durum insanın diğer varlıklardan farklı bir konumda olmasını sağlamaktadır. Sonuçta gnostik düalizm insanları nur ve zulmet inançları gereği çeşitli gruplara ayırarak kendi aralarındaki mücadelelere de yer vermiştir.<sup>57</sup>

#### 3a. Ruh-Beden İlişkisi

Işık ve karanlık arasında varsayılan katı bir düalizme dayalı olan Gnostisizm, insana ilişkin bir trikotomi kabul eder. Buna göre insan, üç farklı unsurdan, beden, ruh ve candan ya da maddî yön, ruhsal yön ve psişik yönden oluşan bir varlıktır. Gnostik antropolojiye göre, beden ve can ya da psişik yön, maddî âleme ait olduklarından tamamıyla olumsuz nitelikler taşırlar. Buna karşılık, ruh ise ilahî âleme aittir; dolayısıyla hayat ve ışık gibi olumlu nitelikler taşımaktadır. Beden ve can, maddî âlemlerle beden içerisine düşmüş/atılmış bir ışık varlığı olan ruh için bir hapisane olarak tanımlanır. Ruhun kendisini bu hapisaneden kurtarması için beden ve cana karşı koyması lâzımdır.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Mehmet Dalkılıç, "Kâdî Abdülcebâr'a Göre Seneviyye ve Ekolleri", *İ.İ.F.D.*, Sayı: 8, İstanbul 2003, s. 163, (ss. 159-180).

<sup>57</sup> Gündüz, "Gnostik Antropoloji", ss. 2-3.

<sup>58</sup> Şinasi Gündüz, "Gnostik Antropoloji", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 14, Kış 2003, s. 1.

Gnostik sistemlerin insan anlayışına bakıldığında, Gnostik düşüncede insanın yapısıyla ilgili bir üçlülüğe yer verildiği dikkati çekmektedir. Buna göre insan üç unsurdan; yani ruh, beden ve nefsten oluşmaktadır. İnsanı oluşturan bu üç unsurdan ruh, köken itibarıyla ışık âlemine aittir. O, ilahi takdir gereği kötülük âlemine ait olan yeryüzüne ve kötülüğün bir parçası olan bedene düşmüş ya da atılmış bir varlık ya da bir cevherdir. Öte yandan, beden ve nefis ise, yapıları gereği kötü tabiatlı ve süflüdürler; zira bunlar kötülük âlemine aittirler. Gnostiklere göre, beden içerisinde ruh, hapisanedeki bir tutsak gibidir. Zira ruhu çepeçevre kuşatan beden, onu elden kaçırmamak amacıyla tutsak etmiştir ve onun iyilik ve ışığın dışı aksetmemesi amacıyla elinden gelen her şeyi yapmaktadır. Ruh ise, maddi âleme ve bedene atılmış olmaktan hiç memnun değildir. O, kendi asıl vatanı olan ilahi âleme geri dönebilmek ve yükselebilmek için yanıp tutuşmakta ve bunun özlemini çekmektedir. Işık ve iyilikle ezelî-ebedî mücadelesinde bir ışık unsuru olan ruhu tutsak etmiş olan kötülük, ruhun kaçmasını engellemek için bedeni ve her türlü dünyevî istek, arzu ve ihtirası temsil eden nefsi kullanmaktadır. Kısacası, ruhun bu dünyadan kaçışı beden ve nefis ile engellenmeye çalışılmaktadır.

Yaşantısında gerek ahlâkî açıdan gerekse fiziksel açıdan acı ve ıstıraplarla karşı karşıya olan insana bunlardan kurtuluşun yolunu göstermek, Gnostik inanç sisteminde de öğretilerin merkezinde yer alır. Gnostikler, kötülüğün yüce Tanrı'nın tasarrufu dahilinde olduğunu ya da ondan kaynaklandığını kabul etmezler. Onlara göre tapınılan yüce varlık mutlak iyilik ve güzellik nitelikleriyle mücehhezdir. Kendisi her türlü kötü vasıftan uzak olduğu gibi, kötülüğe neden olması, yaratması veya kötülüğün ondan neş'et etmesi de söz konusu olamaz. Öte yandan, Gnostiklere göre insanın aslı varlığını oluşturan ve yüce tanrısal âlem ait olan ruh da yapısı gereği kötülükten uzaktır. O halde kötülüğün kaynağının bir başka yerde aranmasına ihtiyaç vardır. İşte bu noktada diğer düalist akımlarda olduğu gibi, Gnostisizmde de insanı ve âlemi açıklamada çift kutuplu bir izaha verilir. Gnostik geleneklerde tüm kötülüklerin kaynağı olarak maddî âlem gösterilir.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide İnsanın Düşüşü ve Demiurg Düşüncesi", *O.M.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 9, Samsun 1997, s. 122, (ss. 121-165).

Sabilerin insanın oluşumu ve aslı yapısı ile ilgili tasavvurları, kâinatın ve dünyanın yaratılışı mitolojisiyle bir bütünlük arz etmektedir. Yarattığı dünyanın kötü güçlerce ele geçirilip doldurulduğunu gören Demiurg Ptahil, hiç olmazsa dünyada kendisine vekâlet edecek bir varlık meydana getirmek ister ve insanı yaratmayı planlar. Ancak, kötü güçler yine onu kandırmayı başarır ve onunla bu konuda da işbirliği yapar. Böylelikle insanın maddî yönünü oluşturan ceset, Ptahil tarafından yaratılır.<sup>60</sup>

Sabiilere göre, insan madde ve ruhtan oluşan iki farklı unsurdan meydana gelmiştir. Ceset maddi varlığı itibariyle kötülük ve karanlık, ruh ise iyilik ve nuru temsil eder. Ceset varlık itibariyle bu süfli âleme aittir; ruh ise takdir gereği ilahî ışık âleminden bu süfli dünyaya indirilerek cesede konulmuştur.<sup>61</sup>

Gnostiklerin genel ve ortak tezi, tanrısal şeyler hakkında gizli (ezoterik) bir bilginin (gnosis) var olduğu ve bu bilgi sayesinde insanın kurtuluşunun mümkün olduğu tezidir.<sup>62</sup>

İnsan, ruhu ile duyuşal, empirik doğaya bağlıdır ve onun zorunluluklarına tabidir. Buna karşılık aklı veya tinsel yanı ile bu doğanın zorunluluklarından, engellerinden kurtulma, özgür olma imkânına sahiptir. İşte sözü edilen bilgi, yani gnosis, irfan onu doğanın amacının ve yasasının dışına çıkaracak ve gerçek benliğine kavuşturacaktır. Gnostiklerin bu bilgisinin ne felsefî bir bilgi, ne de Eski Ahit gibi dinsel kitaplarda içerilmiş bir bilgi olmayıp, kendilerinin özel olarak bir çağrı, bir sezgi biçiminde almış oldukları kozmos-üstü (supracosmic) bir vahiy olduğunu öne sürerler.<sup>63</sup>

Bütün Gnostik gelenekler, ruhun asıl vatanının ışık âlemiyle özdeş olan yüce tanrısal âlem olduğunu ve ruhun, hayat, ölümsüzlük, ışık, verimlilik, iyilik, düzen gibi ışık âleminin üstün niteliklerini taşıdığını kabul ederler. Ruh, ışıkla karanlık, ya da iyilikle kötülük arasındaki çekişmenin aktif mücadele döneminde, kötülük ve karanlığın tecavüzkâr davranışlarının önlenmesi, onun tekrar kaos âlemine hapsedilmesi ve tutsak edilen ışık varlıklarının kurtarılması

<sup>60</sup> Şinasi Gündüz, "Sabiilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2007, s. 484, (ss. 471-491).

<sup>61</sup> Gündüz, "Sabiilik", s. 485.

<sup>62</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 35.

<sup>63</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 36.

amacına yönelik ilahî bir planın (kaderin) yürürlüğe konulması bağlamında yeryüzüne indirilerek bedenle nefis hapisanesine konulmuştur. Ruhun bu hapisanede karanlık ve kötülük güçlerine karşı ortaya koyacağı direnç ve kurtuluş yolunda göstereceği performans, karanlık ve kötülüğün bütün planlarını alt üst edecek; onların ışık âlemine yönelik tehditlerini boşa çıkaracaktır. Gnostik geleneklerde dışıl bir ışık gücü olarak tasavvur edilen ruhun, kendi öz vatanından alınarak kötü ve karanlık beden içerisine konulmaktan hiç de hoşnut olmadığına inanılır.<sup>64</sup>

Maniheizm’de, diğer gnostik sistemlerde görülen, insanın bedeninin yaratılması sonrası ruhun ilâhî âlemden bedene indirilmesi tasavvuru müşahede edilmez. Bunun yerine Maniheistler, karanlıkla yapılan ilk mücadelede karanlığa tutsak düşen ve arkonlarca yutulmuş ışık parçalarının, insanın ışık âlemine ait olan ruhsal yapısını oluşturduğuna inanırlar.<sup>65</sup>

### 3b.Kurtuluş (Hidâyet)

Gnostik görüşe göre, dünya kusurlu ve eksiktir, ancak bu kusur kişinin, dünyadaki ve içimizde iyiliklerin de bulunduğunu fark etmemize engel olmamalıdır. Dünyada iyi şeylerin de olması, aslında hepimizin kurtuluşa erebileceğinin bir işareti olarak görülmelidir.<sup>66</sup>

Sabiîliğe göre beden, maddî dünyaya aittir. Bundan dolayı kurtuluş, beden için değil, ruh için geçerlidir. Ruhun kurtuluşu da, doğru inanç ve ibadetlere bağlanma sonucunda bedenden ve dünyadan ayrılması ile gerçekleşmektedir. Sâbiîler, doğru inanç ve ibadetler ile birlikte kurtuluş yolunda “Tanrısal Bilgi”nin de önemli olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü onlar için bu bilgi, sonradan kazanılmayan ve öğrenilmeyen bir bilgidir. İnsanın kurtuluşu da bu bilgiyi alabileceği uygun ortamı sağlaması ile mümkündür. Yanlış ve yaratılaşa aykırı hale düşmemek için Tanrı, ona yardım etmek ve doğru yolda yürütmesini ve Işık Âlemi’ne yükselmesini sağlamak için “Işık elçisi”ni görevlendirmektedir. Işık Elçisi (İlâhî Elçi) sahip olduğu “kutsal bilgi” sayesinde “kötü güçler” karşısında başları sağlamaktadır. Onun kötü güçlere karşı savaşırken kullana-

<sup>64</sup> Gündüz, “Gnostik Antropoloji”, s. 10.

<sup>65</sup> Gündüz, “Gnostik Mitolojide İnsanın Düşüşü ve Demiurg Düşüncesi”, ss. 155-156.

<sup>66</sup> Sean Martin, *Gnostikler: İlk Hristiyan Sapkınlık*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2010, s. 39.



çağı maddî silahları da vardır. Bu silahlar arasında; zeytin ve menekşe dalından yapılarak başa giyilen küçük bir taç da bulunmaktadır. Kötü güçlere karşı silah olarak kullanılan bu şeyler, Sâbiîlerin günlük ibadetlerinde de kullanılmaktadır.<sup>67</sup>

Sâbiîlere göre, “ilk kurtuluş”; Âdem’in kişiliğinde gerçekleşmiştir. Âdem, yaratıldıktan sonra kötülükten uzak kalmış, Işık Kralı’na itaat etmiş ve kendi kurtuluşu için yalvarmıştır. Âdem’e Tanrısal Bilgi iletilmiş ve böylece Âdem’in ruhu Işık Evreni’ne yükselmiştir.

Ruhun, kendi aslî yapısında mevcut olan çağrıya, kendi özünün ve kökeninin bu maddî âlemden farklı, bu âleme yabancı olduğu hakikatine kulak vermesi gerekir. Bu yüzden, “çağrı” motifi bütün Gnostik kurtuluş öğretilerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu çağrı, akılla ya da tecrübî verilerle ilişkili bir çağrı değildir. İnsanın gerçek benliğinin ifadesi olan ruhun yapısında bulunan bir özelliktir. Kurtuluş için kendi benliğine dönen, ona karşılık veren insan bu çağrıyı hissedecek ve ona cevap verecektir. İnsanın kendi benliğinin farkına varması ve benliğinin/ruhunun ait olduğu aslî âlemi ve özelliklerini kavraması, bu çağrıya olumlu yanıt vermesi demektir.<sup>68</sup>

Gnostik kurtuluş öğretisi, ruhun beden ve nefis hapisanesinden kurtularak kendi aslî âlemine, yani ilahî ışık âlemine dönmesini merkezi bir düşünce olarak kabul eder. Gnostik düalizme göre, sonunda her şey kendi âlemine ve aslî yapısına/niteliklerine döner. Bir başka söyleyişle, ruh, ana vatanı olan ışık âlemine dönerken, beden ve nefis ise ait oldukları karanlık ve kötülük âleminde kalırlar.<sup>69</sup>

Şehristani’ye göre, Sâbiîlerin dinlerinin esası, ruhi/ruhani varlıklarla inanmaktır. Kâinatın oluştan (hudûs) münezzeh, hakîm, yaratıcı bir yapıcısı olduğunu kabul ederler. Bize farz olan onun yüceliğine ulaşamayacağımız bilmektir. Ona ancak yakın olan, özü temiz, iş ve hareketlerinde kutlu ruhaniler yardımıyla erişilir. Onlar, Allah’a isyan etmezler. Biz onlara yaklaşır ve onlara güveniriz. Onlar bizim rablerimizdir. Bize farz olan nefislerimizi şehvet ve ta-

<sup>67</sup> Abdurrahman Küçük, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011, s. 162.

<sup>68</sup> Gündüz, “Gnostik Antropoloji”, s. 12.

<sup>69</sup> Gündüz, “Gnostik Antropoloji”, s. 12.

biat kirlerinden temizlemektir. Böylece aramızda münasebet kurulur. Vasıta olan ruhaniler kuvvetlerini yüce tanrıdan alırlar ve aşağı varlıklara verirler. Her ruhaninin bir heykeli vardır. Ruh, o heykeli idare eder ve gereği kadar heykeli hareket ettirir.<sup>70</sup> İslâm'daki tarikat şeyhlerinin kendilerini bu duruma yükseltmelerinin kaynağını, böylece yabancı kültürlerin ve inançların etkisinde ortaya koyduklarını söylemek mümkündür. Bunun için böylesi bir tasavvuf ve tarikat sisteminin Kur'ân'ın temel inanç öğretilerine zıt bir din anlayışını temsil ettiği sonucuna varılabilir.<sup>71</sup>

Gnostik düşüncede hidayet, süflî madde âlemine düşen ruhun tekrar ilâhi âleme yükselmesidir. İlahi âlemin bir parçası olan ruh ölümsüzdür. Ölüm, ancak süflî olan maddi varlıklar ve insan söz konusu olduğunda, beden için geçerlidir. Hidayet, "kutsal bilgi" ile başlar. Ancak bu bilgi kazanılan, alınan, ulaşılabilen bir bilgi değil, bahşedilen ve bağışlanan bir bilgidir. Duyu ve algılamamıza dayalı tecrübe dünyamıza ait verilerle bu bilgi algılanamaz, kavranamaz, anlatılamaz ve ifade edilemez. Ruh, gerekli şartları yerine getirerek bu bilgiyi almaya hak kazanırsa, Yüce Kurtarıcı tarafından bu bilgi kendisine ilham edilir. Kendilerine bu bilgi bağışlanmış kişilerin bunu dışa aksettirmeleri, ifşa etmeleri büyük suçtur.<sup>72</sup> Bu bilgi, epistemolojik açıdan ilgi, yönelim, araştırma, çaba ve kazanma ürünü elde edilen nesnel bir bilgi türü değil, seçkinlere özgü özel ve kutsal bir bilgidir. Herkese açık, genel-geçer, müşterek ve nesnel bir hale getirilemez. Zaten bu bilgiye herkesin ulaşması da mümkün değildir. Bu bilgiyi Yüce Kurtarıcı seçkin ve özel kimi insanlara bahşeder ve bağışlar. İşte burada bu sırlı ve gizemli bilgi kendilerine bahşedilen kimselerin bunu dışa vurmamaları ve hiç kimse ile paylaşmaları esastır. Oysa sahîh bir din anlayışı, sırlar âleminin özel bilgisine sahip kimselere dayandırılarak oluşturulamaz. Çünkü dinde vahiy alma kabiliyeti sadece peygamberlere aittir ve peygamberler bu bilgileri saklamayıp, insanların hidayete erişmelerini ve doğru yolu bulmalarını sağlamak için onlara iletmektedirler. Böylece insanlar zihnen aydınlanarak dini esasları hakkında doğru bilgi edinmiş olurlar. Hidayette, bir bakıma başlangıçta, Allah'ın insana bahşettiği güç, imkan, meleke ve aklını kullanmak

<sup>70</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. II, ss. 18-110.

<sup>71</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, Atay ve Atay, Ankara 1999, s. 93.

<sup>72</sup> Sankıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, ss. 137-138.

suretiyle irade, seçim ve yönelimini ortaya koyması büyük bir rol oynamaktadır. Ama Gnostik sistemde böyle bir çaba ve hidayet anlayışına pek yer verilmemektedir. Böyle bir anlayış, insanların ve toplumların kendilerinin kabiliyet ve imkanlarını kullanma cesaretlerini ortadan kaldırır. Oysa Kur'ân, toplum içinde doğru din anlayışının oluşturulup yerleşmesi için, nasların yanında afâk ve enfüsteki belgelerin de dikkatlice gözlemlenerek okunması, onlar üzerinde nazar ve tefekkür eyleminde bulunmayı tavsiye etmektedir. Kur'an'da toplumların kendilerinde bulunan meziyetlerini ve kendi durumlarını değiştirme kabiliyet ve gücüne haiz buldukları beyan edilir [el-Enfâl Sûresi, 8/53; er-Ra'd Sûresi, 13/11]. Bu durumda, Gnostik sistemde din, sırlı ve gizemli bilgileri içeren bir alan olarak kabul edilmekte ve dış âlem ile bağları kopartılmaya çalışılmaktadır. Halbuki dış âlem beş duyu kanalıyla nesnel bilgi elde etmede bir basamak ve merdiven işlevi görmektedir.

Gnostik düşünceye göre, ruhun, bu bilgiye doğrudan vakıf olma veya kendi kendine ulaşabilme imkanı yoktur. Bu durumda ruh, yüce tanrının gerçekliği ile ilgili bu kutsal, gizli bilgiyi getirmekle görevli olan bir kurtarıcıya, bir aydınlatıcıya ihtiyaç duyar. Bu kurtarıcı, yüce tanrı tarafından bilgiyi almaya hazır durumda olan ruhlara ilahi bilgiyi iletmekle görevlendirilmiştir. Kurtarıcı ya da mürşidin çarpıcı özelliği, süflî âlemde irşat edici olarak görevlendirilmenden önce bizzat kendisinin de ilâhî takdir gereği bu kötü âlemde yaşamayı, burada kurtuluşun yolunu aramayı ve nihayet kurtarıcı bilgiye vakıf kılınarak süflî âlemden kurtarılmayı tecrübe etmiş olmasıdır. Daha doğru bir deyişle o, bizzat kendisi kurtarılmış kurtarıcı, irşat edilmiş olan bir mürşittir. Mürşitsiz hidayet ve kurtuluş olmaz.<sup>73</sup> Ortadoğu kültüründe böyle bir hidayet ve kurtuluş öğretisi, şöyle ya da böyle Şia ve Ehl-i Sünnet üzerinde mehdilik inancı olarak yansımaları bulmuş olduğunu söylemek mümkündür. Oysa burada en büyük hidayet kaynağı olarak Kur'ân ikinci plana atılmaktadır. Çünkü böyle bir düşüncede toplumların iyileştirilmesi ve bozuklukların giderilmesinde mehdiye ihtiyaç vardır. Mehdinin gelişiyi birlikte, bütün ahlâkî kötülöklere son verilir; savaşlar, fitneler ve zulüm ortadan kaybolur.

---

<sup>73</sup>Sanıkçoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, s. 138.

Gnostiklerin kendilerine özgü bir metafizikleri vardır. Metafiziklerinin tepesinde en yüksek Tanrı veya Baba olarak adlandırdıkları, Varlık'ın ötesinde olan aşkın bir ilke bulunur.

Gnostik düşünceye göre beden hapisanesi içinde bulunan ruh, bu hapisaneden kurtulduktan sonra kendi asli mekanı olan ilâhî âleme doğru bir seyahate çıkar. Dolayısıyla onun yeniden beden hapisanesine dönmesi söz konusu değildir.

Gnostikler, diğer insanlardan farklı olarak kendilerinin Gnosise (bilgi) ya da gizli bilgiye sahip olduklarını ve bu bilgiye sahip olmadan, kişinin kurtuluşunun mümkün olmayacağını vurgularlar.

Gnostik geleneğin çeşitli bakış açıları: Gnostisizmin temel karakteristiklerinden Reedemer (Kurtarıcı) Motifi, düalizm, gizli bilgi (Gnosis) düşüncesi ile Gnostik mitolojik semboller, Gnostik antropoloji, kozmoloji ve kurtuluş öğretisi.

Gnostik Reedemer (Kurtarıcı) Motifi. Maddî âleme karşı olumsuz bir yaklaşımı esas alan ve insanın gerçek vatanının bu âlem olmadığını, zira onun bu âleme düşmüş/atılmış bir varlık olduğunu kabul eden Gnostisizmde insan, maddî âlemdeki bir tutsak olarak düşünülür. Maddî âlemde tutsak edilmiş olan bu varlığın kurtarılışı için gerekli olan ilâhî bilgi (Gnosis), kurtuluş isteği ve bu isteğe cevap veren yanı sıra, kendisini kurtuluş yoluna iletecek ilâhî bir kurtarıcının, bir Redeemer'in varlığı da gerekli görülür.

Gnostisizmde insan yüce Tanrı'dan uzaklaşma neticesi olan düşüş ile kötülük dünyasında günah ve ölüme tutsak olmuş bir mahkûmdur; düşüşün sarhoşluğunu üzerinde taşımaktadır. Ancak kurtuluş için insanın uyandırılması, kendisinin ve çevresinin gerçek mahiyetini kavramaya ve düşünmeye sevk edilmesi gereklidir.

Gnostik geleneklerde gizli bilgi doktrini oldukça önemlidir. Gnostisizme adını veren Gnosis (bilgi, hikmet), yalnızca Gnostiklerce bilinebilen, maddî âlem ve bu âlemin yöneticilerince anlaşılmayan bir bilgidir. Gnosis, ilâhî âleme yönelik hakikatin, kurtuluşun bilgisidir.

#### **4.Peygamberlik Anlayışları**

Sâbiilikte gerçek bir peygamberlik inancının olup olmadığı tartışmalıdır. Sâbiiler, yabancı komşularının sorularına cevap olması sadedinde Yahya'nın

kendilerinin peygamberi olduğunu ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Peygamberi bir din kurucusu olarak tanımladığımızda, böylesi bir peygamberlik inancının Sâbiî geleneğinde mevcut olmadığı müşahede edilecektir. Zira Sâbiîler, dinlerinin herhangi bir tarihî şahsiyet tarafından kurulduğunu kabul etmezler. *Nitekim onlar, dinlerinin Yüce Işık Tanrısı tarafından insana verilen bir proto-din olduğuna inanırlar. Dolayısıyla ne Âdem, ne Yahya ne de başka bir tarihî şahsiyet, bir inanç ve ibadet sistemi olan Sâbiîliğin kurucusudur.* Öte yandan peygamber bir din kurucusu değil de, bir inanç ve ibadet sisteminin temsilcisi ve öğreticisi olarak ilâhî güçlerce görevlendirilen bir kişi şeklinde değerlendirildiğinde, böylesi bir peygamberlik inancının Sabiîlikte mevcut olduğu müşahede edilmektedir.

*Sâbiîlerin, peygamberleri Düalizm inancına paralel olarak değerlendirmeye çalıştıkları dikkati çekmektedir. Çünkü Sâbiî metinlerinde iki grup peygamberin mevcudiyetinden bahsedilmektedir: Sâbiîlerce iyi olarak kabul edilmeyen İbrahim, Musa ve İsa gibi tarihî şahsiyetlerin oluşturduğu ilk grup, Nbiha d Kadba (sahte peygamber veya sahteliğin peygamberi) olarak adlandırılır. Bu kişiler, kötülüğün ve karanlık güçlerin temsilcileri ve Sâbiîlerin muhalifleri olarak değerlendirilirler. Nbiha d Kuşta (gerçek peygamber ya da doğruluğun peygamberi) olarak adlandırılan ikinci grupta ise, Sâbiîliğin temsilcisi ve eğiticisi olarak Yüce tanrı tarafından görevlendirilen Şit ve Yahya bulunmaktadır.<sup>74</sup> Sâbiîler, "gerçek peygamber" olarak nitelendirdikleri bu kişilerin Sâbiî inanç ve ibadetlerini muhafaza etme ve uygulama konusunda samimi birer mümin ve büyük önder olduklarına inanırlar.*

### 5.Mehdi İnancı

Sâbiîlik anlayışında dünya, Âdem'in yaratılışından Kıyamete kadar sürecek olup, 480.000 yıllık bir süreci kaplamaktadır. Bu süre, dört dönemdir. Dördüncü Dönem'in son 2.000 yılı; Kudüs'ün kurulması ile başlayan, kötülüklerin ve savaşların giderek arttığı bir dönem olacaktır. Âhir zaman kötülük, zulüm, fitne ve savaşların gittikçe arttığı bir dönemdir. Bu dönemde Sâbiîler aleyhine zulüm ve takibat yoğunlaşır. Ayrıca, bu dönemde tabiî dengede bozularak altüst olur; kıtlık, kuraklık, doğal felaketler ve çölleşme yaygınlaşır. Bu dönemde

<sup>74</sup> Bkz. M. Lidzbarski, *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandaer übersetzt und eklart*, Göttingen 1925, s. 288.

pek çok şey ter yüz olur: Sözgelimi, efendilerin hizmetçi ve hizmetçilerin efendi olması gibi. Bundan başka, salgın hastalıklar ve çeşitli belalar insanları kasıp kavurur.<sup>75</sup>

Sâbiî inancına göre, âhir zamanda görülen felaketlerin ve ahlâkî bozulğun artması, dünyanın sonunun yaklaşıldığının bir göstergesi olmakla beraber, işte âhir zamanın sonlarına doğru dünyanın sonun geldiğinin bazı işaretleri de görülecektir. Bu işaretler; bir yıldızın okyanusa düşmesi, yedi denizden sulalarının kızarması, bu sulardan içenlerin kısırlaşması ve son olarak da, büyük bir fırtınanın çıkmasıdır.<sup>76</sup> Görülecek olan bu işaretler dünyanın sonuna iyice yaklaşıldığının birer göstergesi olacaktır. Sâbiî inancına göre, yeryüzündeki kötülüğün her alanda (fizikî ve ahlâkî) had safhaya ulaştığı ve artık dünyanın sonunun geldiğini gösteren işaretlerin zuhur ettiği bu son dönemde yeryüzüne Kral Burzin'in oğlu Kral Praşai Siva egemen olacaktır. İsmi kelime anlamı itibarıyla "son savaşçı" ya da "son kral" demek olan bu kral, yeryüzünde altın bir dönem başlatır.

Hükümranlığı döneminde ahlâkî ve fizikî bütün kötülükler ortadan kaybolur. Yeryüzünde mutlak adalet ve saâdet hâkim olur. Önceki dönemlerde görülen ahlâksızlık, zulüm, düzensizlik vb. kötülükler bu kralın hâkimiyeti döneminde müşahede edilmez. Ayrıca, bu dönemde tabiî âlem açısından her şey mutlak iyi ve güzel olur. Öyle ki hiç kış mevsimi yaşanmaz.<sup>77</sup> Böylelikle mehdi Praşai Siva dönemi bir altın çağı andıracak ve Mehdi'nin Egemenliği Kıyamete kadar sürecektir.

Mehdi Praşai Siva'nın hükümdarlığı dünyanın sonuna kadar devam edecektir. Dünyanın sonu geldiği zaman vaftiz için kullanılan ve "İlâhî Işık Âlemi"nden geldiğine inanılan Yardna (Hayat Suyu) adı verine vaftiz suyu yeryüzünden çekilecektir. Bu suyun yerine okyanuslardan kaynaklanan yeşil su akacaktır. Bu suyun yaydığı koku havayı zehirleyecek ve bu havayı teneffüse eden

<sup>75</sup> Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 148.

<sup>76</sup> Küçük, Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 163.

<sup>77</sup> Bkz. M. Lidzbarski, *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandaer übersetzt und erklärt*, Göttingen 1925, s. 418.

ruhlar bedenden ayrılacaktır. Böylece yeryüzündeki tüm insanlar ölecek ve tüm hayat son bulacaktır.<sup>78</sup>

Görüldüğü üzere, bu son mutluluk, saadet ve iyilik dönemi, yeryüzünün hemen hemen bütün dinlerinde görülen mehdilik dönemidir.

Sonuçta, Mehdi inancına göre, Praşai Siva'nın hükümranlılığı sürecinde bir yandan ahlâkî ve sosyal her türlü kötülükler son bulacak, öte yandan tabii âlem açısından her şey mutlak iyi ve güzel olacaktır. Bu inanç, Ortadoğu inanç ve kültürlerinde kurtarıcı Mesih bekleme anlayışının yerleşmesine zemin hazırlamış ve birtakım yansımaları olmuştur. Daha doğrusu toplumların kendilerini değiştirmeleri ve iyileştirmeleri; tarihi yönlendirmeleri ve umutları Mehdi'nin gelişine bağlanmıştır. Aslında Gnostik dinler, dünyayı karanlık âlem olarak addettikleri için, maddî dünya hiçbir zaman ahlâkî ve sosyal kötülüklerden arınmış bir vaziyette bulunmamakta ve bu noktada kötümser bir tavır takınılmaktadır.

#### **D.İslam'ın İnanç Sisteminin Savunusu: Yabancı Din ve Kültürlerle Etkileşim ver Mücadele**

Yeni Eflatunculuk ve Gnostik akımların, İslam düşüncesine çeşitli açılardan tesir etmiş olduğuna; İslam kelimada ve Mezhepler Tarihinde farklı şekillerde farklı konuların tartışılmasını sağlayacak şekilde tezahür ettiğine tanık olmaktadır: Ulûhiyet, zat-sıfat ilişkisi, düalizm, hayır-şerrin kaynağı, mistik bilgi, gizemcilik, tevil gibi.

Mezhepler Tarihi yazarları, Allah'ın sıfatlarını inkâr görüşünü Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi iki şahsa bağlamaktadırlar. Ca'd b. Dirhem, İslâm toplumu içinde Kur'ân'ın yaratılmış olduğu konusunda ilk konuşan adamdı. Cehm b. Safvân, Cehmiyye'ye nispet edilen fikri ondan öğrenmiştir. Makrizî'ye göre, Meşrik bölgesinde İslâm'da ilk olarak sıfatların inkârı görüşüne kâil olan adam, Cehm'dir.<sup>79</sup> Cehm b. Safvan büyük bir fikrî ekolün başıdır. İslâm düşüncesinde kendisinin büyük bir tesiri olmuştur. Ca'd b. Dirhem'in, ilâhî sıfatların nefyi konusundaki görüşünü alarak geliştirmiş ve tarihi bir vakia olarak bu fikir onun ismine bağlanmıştır. Hatta Cehmiyye kelimesi, ilâhî sıfatla-

<sup>78</sup> Küçük, Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 163.

<sup>79</sup> Takıyüddîn Ahmed b. Ali el-Markizî, *el-Hitat*, Bulak 1270/1853, c. IV, s. 184.

rı inkâr edenlerin özel ismi haline gelmiştir. Cehm, aşırı bir tutum içine girmiş esmâ-i hüsnâ'yı da inkâr etmiştir. Bu nedenle Cehmiyye "Mutlak inkârcılar" yahut "Gâliyye" (aşırılar) diye nitelendirilmiştir. Bu isimlendirme, onları, sıfatların zât ile aynîliğini kabul eden Mu'tezile'den ayırmak için yapılmıştır. Yine bu yüzden Ehl-i Sünnet âlimleri ve fakîhler Cehm'in görüşlerini reddetmişler ve bu görüşlere bir bid'at nazarıyla bakmışlar ve Cehmiyye'yi dalâlet sahipleri addetmişlerdir.<sup>80</sup>

Vâsıl, Mu'tezile içinde Allah'ın sıfatlarını inkâr eden ilk kişi itibar olunmaktadır. Çünkü ona göre, Allah'a sıfat isnâd etmek, şirke götürüp yol açar. Bu sıfatları inkâr görüşü ilk çıkış şeklinde olgunlaşmamıştır. Vâsıl açık bir iddia ile bu işe girişmiş, o iddia kadîm ve ezelî iki ilâhın mevcudiyetinin muhâl olması hususundaki ittifaktır. Vâsıl, bu noktadan hareketle kim kadîm bir manâ veya sıfatın varlığını kabul ederse, iki ilâh kabul etmiş olur, demiştir.<sup>81</sup> Vâsıl, ulûhiyyet görüşünü "mübhem bir vahdaniyet" mefhumuyla şekillendirmiştir.<sup>82</sup> Ondan sonra gelem Mu'tezile âlimleri, eski felsefe kitaplarını mütalaya başlamışlar ve bu meselede geniş bilgi sahibi olmuşlar, birtakım neticeler ve başka çözümler elde etmişlerdir. Mu'tezile ricâli nazarında sıfatların nefyi çeşitli şekiller almıştır. Mensupları filozofların kitaplarını okuduktan sonra, Allah'ın bilen (âlim) ve güç yetiren (kâdir) olduğu şeklindeki bütün sıfatları reddetmişlerdir. Daha sonra, zâtî sıfatlar olarak kabul edilen bu vasıfların, Ebû Alî el-Cübbâî'nin dediği gibi, kadîm zâtın iki itibarı yahut Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin dediği gibi, iki hal olduğunu öne sürmüştür. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin eğilimi ise, her ikisini de bilme sıfatına irca etmek şeklinde ifade dileyebilir. Bu ise, filozofların mezhebinin aynıdır. Oysa Şehristânî'ye göre, Selef, ilâhî sıfatların Kitap ve Sünnet'te zikredilmesinden ötürü bu düşünceye karşı çıkmaktadır.

Sıfatları selbî yolla açıklama metodunu ya da selbî açıklamayı İslâm düşüncesinin saflarına bu babda Mu'tezile'den önce gelmiş olan iki kelâm âlimi, Dırâr b. Amr ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr idhal etmiştir. Eski ve yeni

<sup>80</sup> İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983, s. 245.

<sup>81</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, neşr. Muhammed Keylânî, Beyrut 1406/1986, c. I, s. 46.

<sup>82</sup> Duncan B. Macdonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theology*, Khayats, Beyrut 1965, s. 136.



araştırmacılar, sıfatların selbî yolla açıklanması fikrinin Yunan felsefesinden ve özellikle Neoplatonizm'den kaynaklandığı inancındadırlar.

Tevhîd konusundaki görüşlerinin aklîleştirilmesinde Mu'tezilî âlimlerin, Aristoteles'in kendisinde zât ve sıfatın, düşünce ve düşünce objesinin aynı olduğu saf fikir

Mu'tezile ricâli selbî açıklama metodunu alıp ona muhtelif şekiller kazandırmışlardır. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a bunu şöyle izah ediyordu: Sen Allah âlimdir, dediğin zaman ona ilim nisbet etmiş olursun ki bu ilim Allah'ın zâtıdır; O'ndan cehli de nefyetmiş olursun. Yine Allah kâdirdir, dediğin zaman O'na Allah'ın zâtından ibaret olan kudret nisbet etmiş olursun ve O'ndan aczi nefy etmiş olursun. Allah hayy'dır, dediğin zaman Allah'ın zâtından ibaret olan hayat isbat etmiş, O'ndan ölümü nefyetmiş olursun. Kezâ diğer sıfatlar hakkında da bu böyledir.<sup>83</sup> İbrahim b. Seyyâr en- Nazzâm ise şöyle bir açıklama serdediyordu: Allah âlimdir, sözümüz zâtının isbâtıdır, O'ndan aczin nefyidir. Allah hayy'dir, sözümüz, zâtının isbâtıdır ve O'ndan ölümün nefyidir. Kezâ diğer sıfatlarda da durum böyledir.<sup>84</sup> Nazzâm'ın görüşü, zât ile sıfatları birbirinden tecrid eden filozofların görüşlerine daha çok mutabıktır. Muhtelif sıfatların Aristo tarafından takdim edilen açıklama tarzı, bizzât Nazzâm'ın da takdim ettiği ve teyit ettiği husustur. Nitekim Nazzâm da bu hususta şöyle söylemekteydi: Allah'ın sıfatları muhtelifdir, fakat bu çeşitlilik, zâtında değildir. Allah'tan O'nun zâtına ters düşen vasıfları ortadan kaldırmanın çeşitlenmesinden ötürüdür. Allah'ın zâtına ters düşen bu vasıflar, cehl, acz, ölüm vb. gibi niteliklerdir. Allah'ın zâtı ise muhtelif değil, tektir.<sup>85</sup>

Şîî fırkalar içerisinde sıfatların nefyi meselesinde aşırı giden İsmâiliyye fırkasıdır. Onlara göre, sıfatların isbâtı Allah ile mahlûkat arasında ortaklığı iktiza eder. Bu yüzden, Allah mevcuttur veya değildir, kâdirdir, âciz değildir... gibi şeyler söylenemez. İsmâiliyye'den söz eden Şehristânî'ye göre, onlar ger-

<sup>83</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, neşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, ss. 165, 485-486.

<sup>84</sup> el-Eş'arî, *Mâkâlât*, ss. 166, 486.

<sup>85</sup> el-Eş'arî, *Mâkâlât*, s. 486.

çekten sıfatları nefyeden ve ilâhî zâtı bütün sıfatlardan tecrid eden kimselerdir.<sup>86</sup>

Ortaçağ İslam dünyasında yabancı din ve kültürlerle karşı, İslâm'ın inanç sistemini açıklama ve savunma psikolojisiyle hareket eden Mu'tezile, mücadelesinde iki büyük rakiple karşı karşıya kalmıştır: 1.Yahudi ve Hıristiyanlar; 2.Zanadıkâ, Mülhidler, Sümeniyye (Budizm), Maneviyye ve Mecusiler gibi diğer din mensupları. Burada konumuz açısından, belirtmek gerekirse, Mu'tezile, özellikle gnostik unsurlara sahip Seneviyye (Dualistler), Mülhid filozoflar ve Zanadıkâyla mücadele etmiştir. Mu'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması, İslâm dinini düşünce platformunda savunma amacına yöneliktir. Mu'tezile, dini düşünce alanında akla büyük önem veren ve aklî tartışma metodunu ilk kullanan ekollerden biridir. Mu'tezile mensuplarını aklî istidlal ve düşünme tekniğine başvurmaya, Irak kültür ortamında yetişmeleri, dolayısıyla eski kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmış olmaları ve eski felsefî görüşlere muttali olmaları gibi nedenler sevk etmiştir. *Burada Mu'tezile'nin akılcı din söylemi geliştirmesinin temelinde Gnostik akımlara ve Düalist doktrinlere karşı yürüttükleri mücadelenin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü başta Mu'tezile olmak üzere diğer İslam kelamcıları herkes için müşterek ve genel geçer bilgi elde etmenin peşinde koşmuşlardır. Özellikle Mu'tezile akılcılığı, nasslar ışığında geliştirilmiş dinî ve kısmî bir akılcılıktır. Dinî referanslarla temellendirilmiş böyle bir akılcılıkla Gnostik inanç ve öğretilerle mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Çünkü bu akımlar, aydınlanmayı ve kurtuluşu maddî aleme mesafe koymuş ve bu alemde kopuşa bağlamaktadırlar. Bu da insana ve aklına güveni gölgelemektedir. Çünkü dinin temellendirilmesini tamamıyla gizemli ve sırlı bilgilere bağlamak, dini esasların ve hükümlerin herkese hitabını, müştereken kabul ve uygulanmasını güçleştirir.*

Mu'tezile, Allah'tan gelen hayır ve şer, acı ve tatlısına rıza gösterme konusunda Seneviyye ve Mecusîlere muhalefet etmiştir. Zira onlar, görünürdeki elemelerin, zararların ve kötü huyların Allah'ın fiili olmadığını, şer diye nitelendirdikleri bu şeylerin karanlık (zulmet) fiili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Allah ise, ancak hayır diye nitelendirdikleri lezzetler ve menfaatleri işler. Mu'tezile

<sup>86</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 193.

mezhebine göre, onların bu görüşlerinden, Müslümanların kabul ettiği ve kitaplarda rivayet edildiği şekilde Allah'ın kaza ve kaderinden olan hayır ve şerrin O'na izafe edilmesiyle, yüz çevirmek gerekir. Buradaki şer ile kastedilen hastalıklar, sakatlıklar, illetler vb. kötülüklerden başka bir şey değildir. Zira hepsi kendinden olan bu şeyleri Allah, insanların maslahatı için yapmaktadır. Böylece bunlar dinde nimet, sıhhat ve selâmet açısından kullar hakkında daha faydalı olur. Çünkü dinin faydaları dünya faydalarından daha önemlidir. Şer ile kastedilen zina, hırsızlık, zulüm, aşırılıklar değildir. Zira bunlara rıza göstermek gerekseydi, bütün ilgisini onlara ayırıp ardından biz, zina ve aşırılıklara razıyız ve bunlar Allah'ın kazasıdır, onlara rıza göstermek gerekir demek olurdu ki, böyle bir şey söyleyenin küfrünü gerektirir.<sup>87</sup>

Her düzlemde adalet ve tevhid ehli olduğunu savunan Mu'tezile, Düalist dinlere tepki göstererek tabii kötülük ve illetlerin Allah'tan olduğuna ve bunlara rıza göstermek gerektiğini ileri sürmektedir. Oysa beşerî kötülüklerin insan unsurundan kaynaklandığı hususunda ısrarcı tutumlarını sürdürdüklerine tank olmaktadır. Fakat burada insan faili, aydınlık tanrısı karşısında karanlık tanrısı kadar güçlü bir konumda değildir. Çünkü Mu'tezile mezhebine göre insan, beşerî ilişkilerde ve düzlemde Allah'ın daha başlangıçta kendisini yaratırken ona bahşettiği imkan ve yeteneklerle karar alıp hareket edip edebilmektedir; daha doğrusu insan, Allah'ın verdiği güçle davranabilen mutlak kâdir bir varlıktır. Dolayısıyla Mu'tezile, tıpkı Ehl-i Sünnet gibi doğal kötülükleri Allah'ın kazasına, beşerî kötülükleri ise insana isnat ederek Seneviyye ve Mecûsîlerin tevhîd ve adalet konusundaki çıkmazlarından kurtulmaya çalışmaktadırlar.

Mâturîdî'ye göre, azameti yüce olan Allah, hem şer hem de hayır cevherinin yaratıcısı, şer olsun hayır olsun mükelleflere ait fiilin halikidir. Hükümranlılığı çerçevesine girip de, O'nu tarafından yaratılmamış bir şeyin bulunması mümkün değildir, öyle olsaydı, hükümranlılığında ortağı bulunur. Âlemi meydana getirmede dengi mevcut olurdu. Oysa Allah bundan berî ve münezzehtir. Nitekim Mâturîdî'ye göre, yaratılmaya konu teşkil eden bir şeyi yaratmak, o

<sup>87</sup>el-Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, çev. Murat Memiş, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 91.

şeyin kendisi değildir; Allah'ın bir fiili işlemesi de aynı durumdadır. Alında Mâturîdî, burada tekvin mükevvenin ve halk mahlûkun aynı olmadığını demek istemektedir.<sup>88</sup> Allah'ın fiili ilke olarak şer veya hayırla nitelendirilemez, O'nun gerçekleşen fiili de iyi veya kötü olmakla değerlendirilemez; çünkü O, (hayır ve şer özelliği taşımayan) kendi fiiliyle mevsuftur. Biz Allah'a hayırlı veya şerîr olma vasfı nisbet edemeyiz. Ne var ki realite dünyasında iyi veya kötü fiili işleyenin kendisi onunla nitelendirilmeye layıktır.<sup>89</sup>

Mâturîdî, eziyet veren nesnelere ve çirkin manzaraların yaratılmasının, duyu organlarında hastalıklar meydana getirilmesinin hikmet açısından gerekli oluşunun sebebini açıklamaya giriştiğinde, bütün insanların duyularını aşan varlık hakkında olumlu veya olumsuz bir inanca sahip olmuş olduklarını belirtir. Ona göre, onların bir kısmı bu varlığa boyun eğmiş, bir kısmı da bilmezlikten gelerek aşağı arzularına önem verip tabi olmuştur. Eğer Allah, duyular dünyasında sözü edilen şeyleri yaratmamış olsaydı, insanlar çirkin güzelden, eziyet vereni faydalıdan ayıramaz, bunu yapamayınca da, onların akli çirkin güzelden, elem vereni lezzet verenden tefrik edip anlayamazdı. Allah kâinatı söz konusu edildiği şekilde yaratmıştır ki, insanlar duyular alanına giren farklı şeyler/nesnelere sayesinde bu alanın dışında kalanları "benzetme" yoluyla anlamış ve böylece müşahedeyi aşan her inanç konusunun mahiyeti, müşahede edilebilenle mukayese edilerek tanınmış olsun.<sup>90</sup> Mâturîdî, kötülük olmadan iyiliğin değerinin bilinemeyeceğini; metafizik âlemin, müşahede edilebilenle mukayese yoluyla tanınabileceğini vurgulamaktadır.

Mâturîdî'nin düşünce sisteminde, aslında zararlı hiçbir şey yoktur ki, diğer bir yaratık için faydalı olmasın. Şu halde bu tür nesnelere, kendiliklerinden zararlı olmamıştır. Ne var ki yerli yerinde iş gören ve her şeyi bilen bir yaratıcı ve yönetici vardır ki, onları birine eziyet verirken, diğerine fayda sağlayan bir konumda düzenlemiştir. Sonuç olarak kötülüğü yaratanın ayrı bir tanrı olduğunu söylemek isabetli olmaktan uzak bir telakkidir. Faydalı ve zararlı cisimleri

<sup>88</sup> Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, neşr. Claude Salamé, Dımaşk 1990-1993, c. I, ss. 306-372.

<sup>89</sup> Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002, ss. 210-211.

<sup>90</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 211.

yaratmanın hikmetleri vardır, ilâhî fiil fayda ve zararlar nitelendirilemez, çirkin ve güzel nesnelere bu vasıflarıyla birlikte icat edilmesi hikmetin özünü oluşturur ve her şeyi yerli yerine koymam ilkesini gerçekleştirir. Allah faydalı ve zararlı nesnelere yaratandır, ta ki akılla donattığı ve bilgi edinmeye ehil kıldığı canlılar nimetler ve belâlarla, her şeyi yerli yerine koyma çizgisi üzerinde imtihanâna tabi tutulmuş ve kendilerine vermiş olduğu nimetlere şükretmiş olsunlar.<sup>91</sup>

Beşerî düzlemde ortaya çıkan yapıp-etmeler konusunda daha gerçekçi bir tavır sergileyen ve Mu'tezile'ye tepki gösteren Nesefî'ye göre, Yüce Allah'ın küfür ve günah yaratmasında zayıf akılların anlamaktan âciz kaldığı bir hikmet olduğu inkâr edilemez. Çünkü Allah'ın küfür ve günahları yaratmasında sayılamayacak, derin araştırmaların künhüne ulaşamayacağı kadar hikmetlerin bulunması söz konusudur. Sözgelimi, fiillerin iyisinin de kötüsünün de onu yaratmasıyla meydana gelmesi, bu hikmetlerdendir. Bununla, birbirine zıt olan şeyleri yaratmaya, alternatif olan şeyleri meydana getirmeye güç yetirebilirliği açısından kudretinin kemâline, meşîyetinin engel tanınmazlığına delil getirilir. İşte bu kudretinin kemâlinin delilidir. Çünkü kendisinden, sadece tek bir çeşit meydana gelen, buna mecbur demektir. Bu yüzden cisimlerden iyi ve kötü, temiz ve pis, faydalı ve zararlı, elem ve haz verenin yaratılması apaçık bir hikmet ve doğru bir tasarruftur. Aynı durum, fiiller ve arazlar içinde geçerlidir. Burada, yani iyi ve kötünün yaratılmasında bir başkasının fiili üzerinde kudret sahibi olduğunu göstertmek söz konusudur. Böylece Allah'ın, başkalarının kudret alanında da kudreti, kullarının gücü altında bulunanlar da tasarrufu ve irade ettiğini gerçekleştirmedi karşı konulamaz. Bir otoritesi olduğu, Allah'tan başkalarının O'na muhtaç ve O'nun desteğine ihtiyaç duyduğu açıklığa kavuşmuş olur. Ehl-i Sünnet kelamcısı olarak Nesefî bu hikmetler arasında şu hususu da saymışlardır: Yüce Allah hayrı ve şerri, iyisi ve kötüsü ile bütün fiilleri yaratmakla beyan etmektedir ki, O, yaptığını bir ihtiyaç sebebiyle, bir fayda elde etmek veya bir zararı engellemek arzusuyla yapmaz. Çünkü fiilinde bunu amaçlayan varlık, ancak kendisine fayda sağlayacak/getirecek şeyi yapar. Bu

<sup>91</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 216-217.

şekilde Yüce Allah'ın, yaratılmışlardan müstağnî, zâtıyla gâlip, hükümranlığında erişilmez, son derece güçlü, planlarının sağlam olduğu anlaşılır.

Nesefî hikmet kavramının yaratmaya konu olan varlıklarla münasebetini şu sözleriyle açıklığa kavuşturmuştur: "Ayrıca övgüye değer bir sonuç taşıdığından dolayı pis maddelerin yaratılması hikmet olunca, kötü fiillerin yaratılması da aynen böyledir. Kaldı ki biz mutlak olarak "Allah küfür yarattı" demeyiz. Aksine, "Allah küfrü çirkin, bâtlı, kötü ve fesat olarak yarattı" deriz. Hikmet, küfrün bu sıfatları taşımasını gerektirir. İşte küfrü bu sıfatlarla yaratması, hikmettir. Sefeh olan ise, kâfirin kastettiği gibi, küfrü hikmet, iyi ve doğru diye yapmaktır."<sup>92</sup>

İslâm düşünce tarihinde kelam ilminin temel kaynaklarına baktığımızda, kelami meselelerin hemen başında, Mecûsiyye, Markûniyye, Deysâniyye gibi düalist modelleri ifade eden konularla karşılaşmamız mümkündür. Gnostik kozmolojinin kelâmî konuların önemli bir kısmına yayılarak tartışıldığını görmekteyiz. Müslüman entelektüellerin Seneviyye olarak adlandırdıkları bu toplulukları, Gnostik modeller olarak isimlendirmek doğru olacaktır. Gnostik modellerin kozmoloji tasavvuru incelendiğinde, kelâmcıların ne demek istediklerini daha kolay anlamamız mümkündür.<sup>93</sup>

İslam dünyasındaki batınî yorumdan yana olanlara baktığımızda, mutasavvıfları ve Şîliğin İsmâiliyye kolunu görmekteyiz. İslâmî literatürde aslında batınîlik denince, akla hemen İsmâîlilik gelir.<sup>94</sup> İsmâiliyye'ye göre, Kur'ân'ın asıl manasının anlaşılabilmesi için, "kâimu'z-zaman" olan imamın olması gerekir. Her şeyde olduğu gibi, Kur'ân'da da bir zahirî, bir de batınî anlam vardır ve aslolan batınî anlamdır. Batınî anlam Kur'ân'ın tevil edilmesiyle elde edilir. Bir başka metod da harflerin sayısal değerlerinin kullanılmasıdır. Batınîlik, XII. yüzyıldan sonra varlığını daha çok bazı tasavvuf akımları içinde sürdürmüş ve Kalenderîlik, Melametilik, Hurufilik gibi tarikatların oluşumunu etkilemiştir.

<sup>92</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ss. 102-103.*

<sup>93</sup>Hilmi Demir, *Mit Kozmos ve Akıl: Zerdüştlük, Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslâm*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, s. 307.

<sup>94</sup>Bernard Lewis, "İsmaililer", md., *İslâm Ansiklopedisi*, c. V (II), s. 1120.

Hurufîlik, harf ve rakamların yorumlarıyla ilgili bütün eski birikimlerle tasavvufî, batınî ve şîî inançların bir sentezinden oluşmuştur. Eski kültürlerde olduğu gibi, İslâm dünyasında da harflerin simgeselliği ve sayısal değerleri bir meşgale alanıydı.<sup>95</sup>

Tarihçiler, Bâtıniyye davetinin önce el-Me'mûn zamanında ortaya çıktığını ve el-Mu'tasım zamanında yayıldığını belirtirler. Tarihçiler, Bâtıniyye inancının esaslarını ortaya koyanların Mecûsîlerin oğulları olduklarını ve onların seleflerinin dinlerine yatkınlık gösterdiklerini; ancak Müslümanların kılıçlarının korkusundan bunu açığa çıkartmaya cesaret edemediklerini söylerler. Bâtınîlerin aralarındaki tecrübesizler, kendilerinin kabul ettikleri Bâtınî inancı ve Mecûsî inanışlarını üstün gören kimseleri Usûs (Esâs kelimesinin çoğulu) olarak tayin ederlerdi. Bunlar Kuran âyetlerini ve Nebî'nin sünnetlerini, kendi esaslarına uygun olarak yorumlardı.<sup>96</sup>

Bağdâdî'ye göre, Seneviyye (Dualist), Nûr (Aydınlık) ve Zulmet (Karanlık)'in iki kadim yapıcısı (sânî') olduğunu öne sürmüştür. Bunlardan Nûr, iyi ve faydalı şeylerin fâili; Zulmet ise kötüler ve zararlı şeylerin fâilidir. Bedenler de Nûr ile Zulmetin karışımından oluşmuşlardır. Nûr ve Zulmet'ten her birinin dört tabiatı vardır: Sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk. İlk iki asıl (sıcaklık ve soğukluk) ile dört ana tabiat (unsur), bu âlemin düzenleyicisi ve idârecileridir. Mecûsîler, iki yaratıcıya inanç konusunda onlara katılırlar. Ancak onlar, yaratıcılardan birinin kadim olup, bunun iyileri yapan ilâh: ötekinin de sonradan olma (muhtes) ve kötülerini yapan Şeytan olduğunu iddia etmişlerdir. Bâtınî ileri gelenlerinin kitaplarında yazdıklarına göre, İlah nefsi yaratmıştır. Bu bakımdan İlah ilk, nefis de ikincidir ve her ikisi de, bu âlemin idârecileridir. Bu ikisine Birinci ve İkinci adını vermişlerdir, fakat muhtemelen onlara Akıl ve Nefs de demişlerdir. Bundan başka, "Bu ikisi, yedi yıldızın ve ilk tabiatların tedbiriyle bu âlemi düzenlerler" demişlerdir. Onların, "Doğrusu Birinci ve İkinci âlemi yönetirler" sözü, Mecûsîlerin, olan şeyleri bir kadim, diğeri muhtes iki yapıcıya nisbet eden görüşleriyle benzerlik/aynîyet taşır. Ancak Bâtınîler, iki yapıcıyı (sânî') Birinci ve İkinci şeklinde açıklarlar. Oysa Mecûsîler, bu ikisinden Yezdân

<sup>95</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, III, ss. 20-78.

<sup>96</sup> Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, Önsöz ve notlarla çev. T.D.V. Yayınları, Ankara 2007, s. 221.

ve Ehrimen olarak söz ederler.<sup>97</sup> El-Bağdâdî'ye göre, işte Bâtınîlerin kalplerinde yatan şey bundan ibarettir. Bu bakımdan, halkı bu görüşlere sevk edecek bir "Esâs" tayin etmişlerdir. Bâtınîler, ateşe tapma işini de açıkça ortaya koyamamışlardır. Onun için Müslümanlara hileli davranmışlardır. Bâtıniyye, dinin temel esaslarını, şirke dayalı bir şekilde te'vîl ettikten sora, şerîat hükümlerini de şerâtn kaldırılmasıyla veya Mecûsîlerinkine benzer hükümlere büründürülmesiyle sonuçlanacak bir biçimde yorumlama hilesini kullanmışlardır. Buna işaret eden şey, şerîatı kendi istekleri istikametinde te'vîl etmiş olmalarıdır. Şöyle ki, kendilerine uyanlar için, kız evlâdlar ve kız kardeşlerle evlenmeyi, şarap içmeyi ve bütün zevk verici şeyleri mübah kılmışlardır.<sup>98</sup>

İmâmî ve Şîî grupların pek çoğu (Bâtıniyye, İsmailiyye'nin aşırıları ve Karamita) bu anlayışın etkisinde kalmıştır. Gnostik düşünce, İslâm'la pek çok konuda, doğrudan ya da dolaylı olarak şiddetli tartışmalar yaşamıştır. Bundan dolayı, ilk kelamcılar gnostik gruplara sert biçimde karşı çıkmışlardır. Abbasi halifelerinden Mehdi, kelamcılara İslâm dünyasına sızan mülhitlere karşı ve Fars ülkesinden gelen gnostiklere cevap vermek için kitaplar yazmalarını emretmiştir. Mu'tezile'nin mücadele ettiği grupların başında gnostik düşünceden etkilenen akımlar (Seneviyye ve Zındıklık) gelmekteydi.<sup>99</sup>

Bâtıniyye gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler anlamına gelir. Terim olarak her zâhirin bir bâtnı ve her nassın bir tevili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş masum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar diye tarif edilir ki, mutedil sûfîlerden aşırı fırkalara ve mülhidlere varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır. Bâtıniyye teriminin h. IV. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığını söylemek mümkündür.<sup>100</sup>

Bâtınîlere göre, nasların gerçek anlamı kelimelerin içinde saklı olup, sadece kendi imamlarınca bilinebilir. Bu manaları imamdan talîm yoluyla öğrenenler âyetlerin zâhirini terk etmelidirler. Zira zahirî manalara uymak, bâtnî bilgiyi elde edemeyenler için söz konusudur. İslâm dışı kültürlerin izlerini taşı-

<sup>97</sup> Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 233.

<sup>98</sup> el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 221-222.

<sup>99</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, Ankara 1999, c. I, s. 287.

<sup>100</sup> Avni İlhan, "Bâtıniyye" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1992, c. V, s. 191, (ss. 190-194).



yan Bâtıniyye görüşleri Gâliyye fırkalarıyla büyük bir paralellik arz eder. Bununla birlikte müstakil olarak Bâtıniyye'ye atfedilen görüşler de mevcuttur.

**1.Bilgi Problemi:** Akıl ve duyular yeterli ve güvenilir birer bilgi kaynağı oluşturmadığından her asırda insanlara gerçek bilgileri öğretecek masûm bir imam gereklidir; çünkü gerçek bilginin kaynağı odur. *Burada akla ve duyulara güvenmeme, bizi gerçek bilginin özel ve seçkin bir imamdan öğrenilebileceği sonucuna götürür.*

**2.Ulûhiyyet Anlayışı:** Allah, başlangıçsız (kadîm) "küllî akl"ı icat edip onu ulvî ve süflî bütün varlıkların illeti yapmış ve onun vasıtasıyla küllî nefsi yaratmıştır. Akıl "sâbık" (ilk varlık), nefis ise "tâlî"dir (ikinci varlık). Tanrı'ya herhangi bir sıfat nisbet etmek mümkün değildir.<sup>101</sup> Naslarda yer alan isim ve sıfatlar, sadece ruhanî ve cismanî sınırları belirler. Tanrı, imamların bedenlerinde hulûl eder ve kâinatı onlar vasıtasıyla yönetir.

**3.Batınîlerin Kozmogonileri:** Allah, emriyle, tam olan Akl-ı Evvel'i yaratmıştır. Sonra Akl-ı Evvel'in tavassutiyle noksan olan Nefs-i Sâni'yi halk etmiştir. Nefs, Aklın kemaline iştîyak duyduğu için noksandan kemâle doğru bir harekete, hareket de kendine ait bir âlete muhtaç olmuştur. Bunun üzerine semâvî felekler hâdis olmuştur. Felekler nefsin tedbiriyle devrî harekete başlamıştır.

Bâtınîler, âlemin kıdemine inanırlar. Âlemin muhdes olduğunu söylüyorlarsa da, onlara göre âlemin muhdes olması, yok iken var olmuş manasına değil de, kendiliğinden vücut bulmamış manasıdır.<sup>102</sup>

Allah, başlangıçsız (kadîm) "küllî akl"ı icat etmiş, onu ulvî ve süflî bütün varlıkların illeti yapmış ve onun vasıtasıyla küllî nefsi yaratmıştır. Akıl "sâbık" (ilk varlık), nefis ise "tâklî"dir (ikinci varlık). Tanrı'ya herhangi bir sıfat nispet etmek mümkün değildir.<sup>103</sup> Naslarda yer alan isim ve sıfatlar sadece ruhânî ve cismanî sınırları belirler. Tanrı imamların bedenlerine hulûl eder ve kâinatı onlar vasıtasıyla yönetir.

<sup>101</sup> Muhamemd b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânu Mezhebil-Bâtıniyye*, neşr. R. Strothmann, İstanbul 1938, ss. 6, 31; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, Riyad 1412/1991, c. III, s. 221.

<sup>102</sup> İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzalî ve Batınîlik*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1964, s. 42.

<sup>103</sup> Deylemî, *Mezhebü'l-Bâtıniyye*, ss. 6, 31.

Hakikatte Batınîler, âlemin yaratıcısı hakkındaki iddialarında Sabia'nın, felsefecilerin ve iki ilaha inanan Mecusîlerin tesirinde kalmışlardır.

**4.Nübüvvet ve İmâmet:** Küllî akıl ile küllî nefis ulvî âlemin iki sınırını teşkil ettiği gibi, nebi ve imâm da süflî âlemin iki boyutunu oluşturur. Nebi "nâlık" (konuşan), imâm ise "sâmit"tir (susar). "Sâmit"e bazen "sâkit" da denir. Nebî küllî akıldan taşınan manaları kutsî gücü sayesinde alarak zahirî bir kelama dönüştürür ve insanlara bildirir. İmâm ise, yaptığı batınî tevillerle bu lafızların gerçek manalarını ortaya koyar. Sanıldığı gibi, nebî melek vasıtasıyla kendisine vahiy gelen ve mucizeler gösteren biri değildir.<sup>104</sup> Peygamberlere atfedilen mucizeler, ya tamamen asılsızdır veya Bâtınî manalara işaret eden sembollerdir. Kâinatın bağlı bulunduğunu iddia ettikleri yedili sistem, peygamberler ve imamlar için de geçerlidir. Bir peygamberin dönemi, kendisi ve daha sonra gelen altı imamla birlikte yedi devir devam eder; sonra yeni bir peygamber gelir. Peygamberler insanlara farklı emirler ve yasaklar getirerek birbirleriyle çelişmişler, güzel olan bazı hususları insanlara yasaklamışlar; buna karşılık, zor olan bazı hususların yapılmasını emrederek onları gereksiz yükümlülükler altına sokmuşlardır.<sup>105</sup> Her asırda mutlaka bulunması gerekli olan masûm imâmlar, peygamberlerin getirdiği nassları tevil ederek onların gerçek manalarını açıklayan, böylece dinî emir ve yasakları değiştirebilen kutsî varlıklardır. Esas ve vasî gibi lakaplarla da anılan, yedullah ve vechullah gibi unvanlar taşıyan imamlar aslında ulûhiyetin beden kalıbına girdiği şahsiyetlerdir. İmamlar silsilesi, yedi devre halinde devam eder, biri sona erince, yeni bir yedili devre başlar ve böylece sürüp gider.

Genellikle Batınîler, yeryüzünün belli veya gizli bir imamdan hali olmayaacağına inanırlar. Onlara göre, eğer imam belli olursa, hucdetinin gizli olması caizdir. İmam gizli olursa, hüccet ve dâîlerinin belli olması zarûrîdir. Resul yerine kaim olan bu imamın zahirî ve batınî her türlü emirlerine riayet etmek lâzımdır. İmamlar masum olduklarından büyük ve küçük günah işlemekten müstağnidirler. Alamut kalesine yerleşen Hasan Sabbah'ın taraftarları olan ed-Da'vetü'l-Cedide Batınîleri, masum imam meselesinde biraz daha mübalağa

<sup>104</sup> Deylemî, *Mezhebü'l-Bâtiniyye*, ss. 35-36.

<sup>105</sup> el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Dmaşk 1940, ss. 85-86.

ederek akıl ve re'ye kıymet vermemişler; bilgilerin ancak imamın talimi ile öğrenilebileceğine kanaat getirmişlerdir.<sup>106</sup>

**5.Âhîret:** Âlem hem ezeli hem de ebedî olup onun nizamı hiçbir zaman değişmeye maruz kalmayacaktır. Kıyametin kopması, zamanın imamının ortaya çıkıp yeni bir şariat getirmesi demektir. Ölen insanın bedeni toprağa karışıp aslına döner, ruhu ise durumuna göre, ya devamlı şekilde başka bir bedene girerek cismanî âlemde kalır veya iyi ruhlarla beraber olur. Bir görüşe göre ise, cennet dünyada mutlu olarak yaşamayı, cehennem ise sıkıntı ve ıstırap dolu bir yaşam sürmeyi ifade eder.

**5.İbâha:** Nasların zâhirlerinden çıkarılan bütün dinî yükümlülükler, bu nasların imamlar veya hüccetleri (yardımcıları) vasıtasıyla bilinebilecek bâtinî manalarına vâkıf olmayan halk için söz konusudur. Bâtinî manaları öğrenenlerden bütün dinî yükümlülükler kalkar. Bundan dolayı, Bâtiniye mezhebine girenlerin namaz kılması, oruç tutması, hacca gitmesi ve zekât vermesi gerekli değildir. Zira Bâtiniye tevîline göre, abdest almak zâhir ehlinin bilgisizliğini Bâtinî tevillerle gidermek, namaz kılmak imama veya yardımcılarına itâat etmek, oruç tutmak imamın sırlarını korumak, zekât vermek mezhep mensuplarına ilim dağıtmak, hacca gitmek ise imamı ziyaret etmek gibi manalar taşır.<sup>107</sup> Ayrıca, dinî yükümlülükler akla aykırı düşükleri için terk edilmelidir.<sup>108</sup>

Hâlbuki Böyle bir din anlayışı, İslâm'ın temel esaslarıyla bağdaşmaz. Çünkü din herkese hitap eden emirler ve nehiyeler topluluğundan ibarettir. Dinî yükümlülükler bir kısmını bağlamayıp, diğerlerini bağlayacağı anlayışı, Kur'ân'ın evrensel mesajına terstir.

**6.Takiyye:** Nasslarda semboller halinde saklanan bâtinî manaları herkesin anlaması mümkün değildir. Bir sır niteliği taşıyan bu manaları Bâtiniyye'ye intisap etmeyen ve dolayısıyla ehliyet kazanmamış bulunan kimselerden saklamak gerekir. Bunun için de takiyye uygulam vazgeçilmez bir prensiptir.<sup>109</sup>

Bâtiniyye'nin fikir ve inanç temelleri bakımından yabancı kültürlerle dayandığı şeklindeki kanaate gelince, onların inanç sistemlerinde yabancı unsur-

<sup>106</sup> İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzalî ve Batnîlik*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1964, s. 43.

<sup>107</sup> Deylemî, *Mezhebü'l-Bâtiniyye*, ss. 45-46.

<sup>108</sup> el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 86.

<sup>109</sup> Avni İlhan, "Bâtiniyye" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1992, c. V, s. 193, (ss. 190-194).

ları tespit etmek güç değildir. Sözelimi, Tanrı'nın hiçbir niteliği bulunmadığını savunmuşlar, masum saydıkları imamlarını peygamberlerden daha mükemmel ve yetkili görüp ilâhlaştırmışlar, kadîm kabul ettikleri âlemin düzeni değişmeden sürüp gideceğine inanarak ahret hayatını inkâr etmişler ve nihayet hiçbir ilmî esasa dayanmayan batınî tevillerle İslâm dininin temel hükümlerini fiilen ortadan kaldırıp ibâha görüşünü benimsemişlerdir. Hiç kuşkusuz, bu tür bir dinî anlayışı, Kur'ân ve Sünnet'le bağdaştırmak mümkün değildir. Bâtınîler tahrifin adını tevil ile değiştirerek dinî ve ilmî hiçbir zaruret olmaksızın nasları keyfî yorumlara tâbi tutmuşlardır.<sup>110</sup> Ayrıca, Bâtıniyye-İsmailiyye kültürünün temel kaynakları arasında yer alan İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde mevcut görüşlerin Yeni Eflatuncu ve yeni Pisagorcü felsefelerle uyuşması, Bâtıniyye'nin yabancı kültürlerin etkisi altında göstermektedir.<sup>111</sup>

Bâtıniyye, XII. yüzyıldan itibaren İslâm âlemindeki siyasî etkisini kaybetmesine rağmen, fikrî ve itikadî tesirlerini sürdürmüş, batınî tevil görüşüyle aşırı, hatta mutedil çizgideki bazı mutasavvıflar üzerinde, özellikle Hurufîlik, Bektaşîlik ve Revşeniyye etkili olmuş ve birçok tasavvuf literatürüne girmesine yol açmıştır.<sup>112</sup>

Bâtınîler, her şeyin zâhiri ve batınî manaları olduğunu iddia ederler. Onlara göre, bütün farzların ve sünnetlerin zahirleri remz ve işaretten ibarettir. Hakikî manalar batında gizlidir. Zahirle amel etmek insanın helâkine, batınla amel etmek ise necatına sebep olur. Batınîler, bu iddialarına istinat ederek âyetleri, hadisleri ve dine taalluk eden her şeyi tevil ederler. Bu tevillerin gayesi İslâm şeriatını yıkmaktır. Esasen bunların akîdeleri ve âlemin yaratılışı hakkındaki görüşleri de İslâm şeriatına muvafık değildir.<sup>113</sup>

#### **E.Genel Değerlendirme ve Sonuç**

Yeni-Platonculuk, Batı düşüncesi içerisinde uzun bir ömrü olacak olan bir din felsefesi geliştirmiştir. Gerçekten de, Platonculuğun Yeni-Platoncu uyar-

<sup>110</sup> Mustaf Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, ss. 173-175.

<sup>111</sup> İlhan, "Bâtıniyye" md., c. V, ss. 193-194.

<sup>112</sup> Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Felsefti'l-Arabiyye*, Beyrut 1982, c. I, ss. 160-161.

<sup>113</sup> İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Batınîlik*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1964, s. 41.

laması, Platon'un felsefî düşünce üzerinde süregiden etkisinin ana tarzlarından biri olduğunu göstermektedir.

Yeni Platonculuk düşüncesinde Tanrı'nın şöyle ya da böyle olduğunu söyleyemeyiz, O'na birtakım nitelikler izafe edemeyiz; çünkü bu, O'nu sınırlamak ya da belirlemekle ve O'nu bireysel bir varlığa dönüştürmekle eş değer demek olur. Hâlbuki Tanrı hakkında, yalnızca O'nun bir, bölünemez, değişmez, ezeli-ebedî olduğunu, varlığın ötesinde bulunduğunu, kendi kendisiyle hep aynı kaldığını, O'nun için geçmiş ya da gelecekte bahsedilemeyeceğini söyleyebiliriz.<sup>114</sup>

Maddeye, Ruhta bulunan logoi spermatikoi, akıl tohumları ya da özler, İdeaların suret ya da yansımaları yüklenir, şekilsiz, formdan yoksun maddeye şekil verilip form kazandırılır. Plotinos'a göre, duyuşsal ve fenomenal dünyadaki bireysel varlıklar Ruhun bu faaliyeti sonucunda ortaya çıkar.

*Plotinos'ta Tanrı, varlık, bilgi ve değerın kaynağı olarak tasarılanır.* Buna göre, Plotinos'un Tanrı'dan başlayan türüm (sudûr) sürecinde varlıklar, Tanrı'ya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Tanrı'dan uzak oldukları ölçüde ise değersiz ve kusurludurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır; cetvelde aşağılara doğru indikçe, yetkin olandan yetkin olmayana, değişmezlikten değişmeye, birlikten çokluğa ve nihayet, tinsel olandan maddî olana doğru bir gidiş söz konusudur. Aslında Kur'ânî bildirimlerde Allah'ın meydana getirdiği her bir varlığın bir gösterge ve delil olarak bir değer ve anlamlılık taşıdığı, dünya hayatının gelip geçiciliği hususuna vurgu yapılır; insanoğlu dünya ve ziynetlerinin çekiciliği konusunda sık sık uyarılır. Burada özellikle dünya ve nimetlerine karşı aşırı bağımlılıktan ziyade vasat olarak dengeli ve itidalli davranmak tavsiye edilir; yoksa dünyaya tamamen sırt çevirmek değil. Çünkü ziynet ve nimetleriyle dünya, aynı zamanda insanoğlu için bir tür imtihan, ibtila ve eylemde bulunma (kendini gerçekleştirme) yeridir.

Plotinus, dış dünyaya karşı mesafe bilinci geliştirmiştir. Plotinus'un düşünce sisteminde dış dünyanın, Tanrı dışındaki hiçbir şeyin hiçbir değeri yoktur.

<sup>114</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, s. 163.

Plotinos maddî ve tinsel gerçeklikten ya da beden ya da ruhtan, yalnızca ruhun özsel ve Tanrısal olduğunu, bedenın ölüp gitmesine karşın, rûhun ölümsüzlüğüne inandığı, yani ikisini aynı düzey ve değerde olan bileşenler olarak görmediği için düalist bir filozof olarak kabul edilir.

Plotinos için bireysel ruhun düşüşü, bedenın Ruhun yaşamına katılması anlamında, bedenle Ruhun birleşmesidir. İşte bu, Ruhun faaliyetinin sınırlanması anlamına geldiği, onun etkinliğinin evrensel olmaktan çıkarak, salt kendisine katılan bir bedenle ilişkisi demek olacağı için kötü bir şeydir. İşte bu yüzden, bireysel ruha düşen, entelektüel yükseliş, maddeyle değil de, Tanrı ile birleşmedir.

Tüm dinsel düalizmlerde ortak olan şey, dünyayı iyiyi ve kötüyü temsil eden iki karşıt prensip üzerinde kavramaktır.

Gnostik geleneklerde tüm kötülüklerin kaynağı olarak madde gösterilir. Kötülük âlemiyle iyilik âlemi ya da ışık ile karanlık veya nur ile zulmet arasındaki bu mücadelede başarılı olacak olan, iyilik, yani ışık veya nurdur. Gnostik öğretilere göre, genel hayatın sonunda kötülük ve zulmet, ışık tarafından dizginlenerek tahakküm altına alınacak ve onun emrinde olan madde ve maddî âlem yok edilecektir. Anlaşılan o ki, burada geleceğe dönük olarak iyimser bir inanış ve olumlu bir tutum takınma söz konusudur.

Gnostisizme göre, beden ve nefis hapisanesine konan ruhun, bu hapisaneden kurtulabilmek için öncelikle etrafını kaplayan bu beden ve nefis örtüsünden sıyrılması, yani çamurdan temizlenmesi ve böylelikle kendi varlığının farkına varması gerekir. Ruhun kendi aslî yapısında bulunan çağrıya kulak vermesi icap eder. Bu yüzden, “çağrı motifi” bütün Gnostik kurtuluş öğretilerinde önemli bir yer işgal etmektedir. Böyle bir çağrı akılla ya da tecrübi verilerle ilişkili bir çağrıya benzemez.

Hidayet, “kutsal bilgi” ile başlar. Ancak bu bilgi kazanılan, alınan, ulaşılabilen bir bilgi değil, bahşedilen ve bağışlanan bir bilgidir. Duyu ve algılarımıza dayalı tecrübe dünyamıza ait verilerle bu bilgi algılanamaz, kavranamaz, anlatılamaz ve ifade edilemez. Ruh, gerekli şartları yerine getirerek bu bilgiyi almaya hak kazanırsa, Yüce Kurtarıcı tarafından bu bilgi kendisine ilham edilir. Kendilerine bu bilgi bağışlanmış kişilerin bunu dışa aksettirmeleri, ifşa etmeleri büyük suçtur.

Yakini bilgi, her türlü zann, şüphe, şekk ve reyb'e kapalıdır. Bu terimler, bilginin karşıtları değil, bilgiye ulaşma yollarıdır. Her aşama geçilince, yerini bir üsttekine bırakır.

İslâm kelimcileri zorunlu bilginin, Tanrı'nın bir yaratımı olduğunu, bunda kişinin bir dahil olmadığını kabul ederler, ama istidlâli bilginin kişinin kendi irade, gayret ve çabasına bağlı olduğu hususunun altını önemle çizerler. Dolayısıyla bilgiye ulaşmada bireysel çabanın rolünü vurgularlar. Üstelik bu iki kanalla elde ettikleri bilgilerin, peygamberlerin ilettikleri dinî bilgilerle ve getirdikleri esaslarla (hakikatlerle) paralellik taşıdığını söylemek de mümkündür. Zaten Kur'anî bildirimler, Tanrı, evren ve insana ilişkin hakikatlerin birer anlatımıdır. Bu yüzden kelâmî epistemoloji, geniş ölçekte bilgilenmemizi, aydınlanmamızı ve hidâyete kavuşmamızı sağlamış olur. Çünkü bilgi ile değer arasında yakın bir münasebet vardır.

Mu'tezile'nin akılcı din söylemi geliştirmesinin temelinde Gnostik akımlara ve Düalist doktrinlere karşı yürüttükleri mücadelenin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü başta Mu'tezile olmak üzere diğer İslam kelimcileri herkes için müşterek ve genel geçer bilgi elde etmenin peşinde koşmuşlardır. Böyle bir okültist bilgiyi test etmek, sınamak, yoklamak ve deneyimlemek mümkün değildir. Böyle bir bilgiyi elde etmede herkes müşterektir; bu bilgi genel geçer ve herkese hitap eden bir bilgidir. Oysa gnostik akımlar, bilgiyi sırlı ve seçkin bir hale sokmaktadırlar. Herkesin bu bilgiye ulaşma imkanı yoktur. Gnostik akımlar insanların, ancak sırlı ve gizemli bilgilerle aydınlanabileceğini ve hidâyete erebileceğini savunmaktadırlar. Oysa onlara din, gizemler ve bilinmeyenler üzerine kurulu bir sistem olarak sunulmaktadır. Peygamberler, insanoğluna gayb âleminden birtakım bilgiler getirirler ve onları bu bilgiler vasıtasıyla aydınlatırlar. Ama bu bilgilerin, ekseriya dış âlemde karşılığına vurgu yaparlar ve dini somut hale sokarak insan zihninin alabileceği ve kalben inanabileceği bir konumda sunarlar. Dolayısıyla aydınlanma ve kurtuluş somut veriler ve delillere dayalı olarak ortaya konur. Kur'anî bildirimler, bilgi kaynaklarını bütüncül olarak ortaya koyar ve insanoğlunun aydınlanmasını ve kurtuluşu erişmesini sağlar.

**Prof. Dr. Metin YURDAGŪR:** Efendim bizde Fethi Kerim KAZANÇ arkadaşımıza teşekkür ediyoruz Őimdi tabi vakti kullanabilmek açısından sŪratle hemen mŪzakeresini Doç. Dr. Hilmi DEMİR arkadaşımızdan rica ediyoruz. Tabi on dakikalık mŪzakere sŪresine riayet etmek kaydıyla...