

Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefî Hesaplaşmaya

Ömer Mahir ALPER*

Atıf/©: Alper, Ömer Mahir, (2008). Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefî Hesaplaşmaya, Mîlel ve Nihal, 5 (1), 9-36.

Özet: Bu makalenin amacı, dünya dinleri ve mezhepleri tarihçisi olduğu kadar aynı zamanda bir düşünce ve felsefe tarihçisi de olan Tâcüddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerîm eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) felsefeye ve filozoflara bakışını tasvirî ve analitik bir tarzda ortaya koymaktır. Bu yapılırken, objektif 'tarihçi'liği yanında bizzat bir 'düşünür' de olan Şehristânî'nin konuya yaklaşırken takip etmiş olduğu düşünce çizgisi ve bakış açısı aydınlatılmaya çalışılacak, özellikle kendisi gibi bir İbn Sînâ (ö. 428/1037) eleştirisinde bulunan Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) mukayese edilerek benzer ve farklı yanları üzerinde durulacaktır. Sonuç olarak makale boyunca onun, felsefe tarihinden -bilhassa İbn Sînâ ile giriştiği- felsefî bir hesaplaşmaya doğru giden yolda, felsefe ve felsefî ekollere ilişkin tasavvurunun özgün ve ayırıcı yanları gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şehristânî, felsefe, felsefe tarihi, İbn Sînâ, Gazzâlî.

I

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) felsefeye ve filozoflara ilişkin yaklaşım ve değerlendirmeleri öncelikle onun, dünya dinleri ve mezhepleri ile felsefe ekollerini kapsamlı, sistematik ve objektif bir biçimde

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

incelediği *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*¹ adlı ünlü eseri çerçevesinde kendini gösterir. Bu eserin girişinde² o, “ehlü'l-âlem” dediği dünya üzerinde yaşayan insanların muhtelif şekillerde tasnif edilebildiğini belirtir. Ona göre insanlar, içinde buldukları (1) iklimlere, (2) bölgelere, (3) millet ve topluluklar ile (4) bağlı buldukları din, mezhep ve düşüncelerine göre bir guruplandırmaya tabi tutulabilmektedir. Fakat Şehristânî yapılan tasnifler içerisinde doğrusunun, son şıkka göre yapılan bölümlenme olduğunu ileri sürer ve dolayısıyla da mezkûr kitabının telifini bu esas çerçevesinde gerçekleştirir. Çünkü o, doğru ve hakikat mefhumlarını merkeze alan bir perspektiften hareket eder. Şehristânî'nin, insanları coğrafî, tarihî, psikolojik, fizyolojik ya da içtimaî bölümlenmelerden ziyade, insanın en ayırıcı özelliği olan inanç ve düşünceyi temel alan bir bölümlenme ve değerlendirmeye gitmesi onun sahip olduğu dünya görüşü bakımından anlamlı ve tutarlıdır. Onun nazarında insanların neye inandıkları ve ne düşündükleri her şeyden daha önemlidir. Dahası, insanın bu dünyada bulunuşunu değerli kılan ve öte dünyada kurtuluşunu ve mutluluğunu sağlayan en aslî yönü, onun doğru bir inanca ve düşünceye sahip olmasıdır. Dolayısıyla da onun mezkûr eserini böyle bir perspektiften hareketle kaleme alması tabiidir. Bu düşüncesi onun kelâmcı kişiliğiyle de doğrudan irtibatlıdır. Zira evrensel bir düşünür ve bilim insanı olması yanında Şehristânî, aynı zamanda kendi bakış açısından 'bâtıl'ı reddedip kurtuluşu sağlayacak sahil düşünceyi ve inancı tespit yönünde *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*³ gibi oldukça önemli bir kelâm eserini kaleme almış etkili bir Müslüman mütekelimdir. Bütün bunlar gözönüne alındığında onun, insanların bölümlenmesinde önemli bir yer tutan düşünce akımlarına, özelde ise felsefeye ve filozoflara

¹ İlk defa William Cureton tarafından 1842-1846'da Londra'da neşredilmiş olan eserin *Livre des Religions et des Sectes* adlı Fransızca tercümesi (Paris-Louvain: Peeters, 1986-1993) UNESCO tarafından desteklenmiş olup M.A. Sinaceur'un kaleme aldığı giriş yazısında Şehristânî'nin hoşgörü ruhuna övgüyle dikkat çekilmektedir.

² Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, th. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâr Sa'b, 1406/1986), I, 12.

³ İlk defa Alfred Guillaume tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (London: Oxford University Press, 1934).

bakışını bu tür bir temel yaklaşımla ortaya koyması anlaşılır bir durumdur. Bu bakımdan onun eserlerinde objektiflik kaygısı yanında bağlı bulunduğu felsefi-kelâmî çizgisinin yansımaları olarak 'eleştirelilik' de önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim onun, temelde İbn Sînâ metafiziğini çeşitli yönlerden eleştiriye tabi tutan *Kitâbü'l-Musâra'a*⁴ adlı eseri bunun tipik bir örneğidir. Ayrıca diğer telifleri gibi bu eseri de onun hem kendi dönemine kadarki felsefi geleneğe olan üstün vukufiyetini hem de felsefi derinliğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

II

Şehristânî'ye göre, takip ettikleri yol ve akımlar (mezâhib) bakımından insanlar (1) din ehli (ehlü'd-diyânât) ve hevâ ehli (ehlü'l-ehvâ') olmak üzere iki ana bölüme ayrılır. İnsan bir şeye inandığında veya bir şey söylediğinde bu ya bir başkasından istifadeyle ya da kendi görüşüyle olur. Başkasından istifade eden kişi, teslim olmuş ve itaat etmiştir. Din itaat demek olduğundan teslim olan ve itaat eden kişi, "mütedeyyin"dir. Kendi görüşünü ortaya koyan kişi ise, yeni bir şey ihdas edendir, bidatçidir. Fakat başkasından istifade edenler arasında bulunan kişi bazen taklitçi olur; bâtil bir itikat üzere olan ebeveyninin ya da hocasının mezhebini önünde bulur ve bunun doğrusunu-yanlışını düşünmeksizin taklit eder. İşte bu durumda o esasen başkasından istifade etmiş değildir. Çünkü o, bir "fayda"ya ya da bilgiye dayalı olarak buna tabi olmadığı gibi kesinliğe dayalı bir araştırma sonucunda da onu kabul etmiş değildir⁵. Şehristânî'ye göre başkasından istifade ancak bilgi

⁴ İlk defa Suheyr Muhammed Muhtâr tarafından 1396/1976'da Kahire'de neşredilmiştir. Ayrıca bu esere Nasîreddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) tarafından *Musâri'u'l-Musâri'* adıyla bir reddiye kaleme alınmıştır (th. Hasan el-Mu'izzî (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefî, 1405/1984)).

⁵ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, I, 37. Benzer kavram ve ifadelerle "taklitçi" yaklaşımı olumsuzlayan ifadeler Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'de (ö. 333/944) de rastlanmaktadır. "İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri"ni belirten Mâtürîdî, herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise bâtil olduğunu düşündüğünü, dolayısıyla "bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın (taklit), sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamak" bulunduğunu kaydeder. Dolayısıyla doğruluğu ancak akıl kanıt ve

ve düşünme sonucu gerçekleşir. Körü körüne bir başkasına uy-
mak, onun dediklerini doğru ve yanlışına bakmaksızın düşünce-
sizce kabul etmek asla “istifade” kapsamına girmemektedir. İstifa-
denin en temel şartı bilmek ve hakikate tanık olmaktır.

Yine Şehristânî'ye göre bazen kendi görüşünü ortaya koyan
kimse de, istifade ettiği bir şeyden usulüne uygun bir şekilde çıkar-
ımında (istinbât) bulunur. İşte bu durumda o, gerçek anlamda ken-
di görüşünü ortaya koyan, yeni bir şey ihdas eden olmaz. Çünkü
onun elde etmiş olduğu ilim, “o faydanın gücü” sebebiyledir⁶.
Dolayısıyla kökeninde bir başkasına dayanarak, temel ilkelerini bir
başkasından alarak yeni görüşler ve bilgiler üreten kişi, gerçek
anlamda bir bidatçi değildir. Anlaşılan o ki, Şehristânî'nin gözün-
de gerçek anlamda bidatçi, doğru bile olsa başkasına itibar etme-
yen, ondan istifade yoluna gitmeyen kişiyi temsil ederken, gerçek
anlamda başkasından istifade eden, mütedeyyin ise, sadece doğru
olduğunu bildiği, bunu temellendirebildiği için başkasından yarar-
lanan kişiyi temsil etmektedir. Dolayısıyla bilgi ve hakikat temelli
olmayan hiçbir durum onun açısından makbul değildir. Bir başka
ifade ile ne taklitçi bir mütedeyyin ne de kendisine hakikati gös-
terdiği halde ondan istifade etme yoluna gitmeyen görüş sahibi
kişi olumlanamaz. Öyle görünüyor ki Şehristânî, hangi şekilde
olursa olsun düşünmeyi, hakikati elde etme çabasını ön plana çı-
karmakta, meşru bir yol tutmanın ancak bunlarla mümkün olaca-
ğını iddia etmektedir.

Şehristânî'ye göre mutlak olarak kendi görüşünü ortaya ko-
yup buna göre hareket edenler, filozoflar, sâbiîler ve Brahmanlar
gibi nübüvveti inkâr edenlerdir. Bunlar, ilâhi emre dayalı ahkâmı
ve şerîatı kabul etmeyip salt akla dayalı hükümler vazedenden kimse-
lerdir. Başkasından istifade edenler ise, nübüvveti kâil olanlardır.
Aslında ona göre şer'î hükümleri kabul edenler aklî hükümleri de

delille anlaşılan bir yola tabi olmanın meşru olabileceğini belirtir. Mâtürîdî,
Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM, 2002), 3-4.

12 ⁶ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, I, 37.

kabul ederler, ama tersi doğru değildir⁷. Dolayısıyla nübüvvete ve onun gereklerine inanmak, kesinlikle akla ve aklın ortaya koyduğu ürünlere aykırı olmak anlamına gelmemektedir. Zaten ona göre, yukarıda da belirtildiği üzere, tefekküre, bilgiye ve hakikat temeline dayanmayan, doğruyu ve yanlış ayırt etme çabası sonucu gerçekleşmeyen taklitçi bir mütedeyyinlik sahih değildir. O halde ona göre nebevî olan aklî olanı kapsamakla birlikte “salt aklî” olan nebevî olanı kapsamamaktadır. Ancak kendi görüşünü bir şekilde nebevî olana dayandıranlar ya da buradan istifade ve çıkarımla kendi görüşünü ortaya koyanlar nebevî olanı da ihtiva edebilir. Şehristânî'nin burada “tersi doğru değildir” şeklindeki açıklaması mutlak anlamda kendi görüşlerine ve arzularına dayananlar, yani nebevî hakikatleri hiçbir surette dikkate almayanlar hakkındadır.

Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Şehristânî, hevâ ve görüş ehli olarak adlandırdığı gurup içerisinde andığı filozofların her kesimini, mutlak anlamda bidatçi olarak görmemektedir. Zira aşağıda da değinileceği üzere, bizzat o, “nübüvvet ışığı”ndan (mişkâtü'n-nübüvve) yararlanan ve bilgilerini buradan alan filozoflardan da söz etmektedir⁸. Ona göre hakikî anlamda bidatçi, hiçbir şekilde bir başkasından istifade etmeyen kimseler olduğundan, nübüvvetten faydalanan filozofların bu kategoride değerlendirilmemesi gerekir.

III

Şehristânî, içlerinde filozofların da yer aldığı “hevâ ve görüş ehli” ile “din ehli”nin genel bir taksimini, İbn Hazm'da⁹ (ö. 456/1064)

⁷ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, I, 38. Şehristânî bir başka yerde ise, benzer bir yaklaşımla mutlak olarak din erbabını Mecûsî, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar olarak takdim eder; hevâ ve görüş erbabının ise filozoflar, dehrîler, sâbiîler, yıldızlara ve putlara tapanlarla Brahmanlar olduğunu kaydeder; bk. *a.g.e.*, I, 13. Yine bir başka yerde ise, din erbabının karşısında yer alan grup içinde câhiliye dönemindeki Arapları ve Hintlileri zikreder; bk. *a.g.e.*, II, 3.

⁸ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 4.

⁹ İbn Hazm, Şehristânî'den çok daha önce *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* adlı ünlü eserini kaleme almış ve o da, bu eserin girişinde her türlü hakikati bütünüyle reddeden Sofistlerden başlayarak farklı akımların hakikate ilişkin tavırlarına göre bir sıralamada bulunmuştur. Bk. İbn Hazm, *a.g.e.* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1400/1980), I, 3.

görüldüğü gibi, 'hakikat'e yaklaşımlarını temel alarak yapar. O, bunu yaparken hakikati bütünüyle reddeden akımdan, hakikati bütünüyle kabul eden akıma doğru giden bir sıra gözetir. Hakikate yaklaşımları bakımından bütün akımları temsil eden bu gruplandırma şu şekildedir¹⁰:

1. *Sofistler (es-Sûfestâiyye)*: Ne duyulur gerçekliği (mahsûs) ne de akledilir gerçekliği (ma'kûl) kabul edenler.

2. *Tabiatçı filozoflar (et-Tabî'iyye)*: Duyulur olanı kabul edip aklediliri kabul etmeyenler. Bunlar duyulur dünyanın ötesinde bir dünyayı reddeden, akıl ve istidlâl ile bir bilgiye ulaşamayacağını söyleyen tabiatçı-dehrîlerdir.

3. *İlahiyatçı filozoflar (el-Felâsîfetü'l-ilâhiyyûn)*: Hem duyuluru hem de aklediliri kabul etmekle birlikte hadleri, hükümleri, şeriatı ve İslâm'ı reddedenler. Bunlar, aklediliri elde edip âlemin bir başlangıcı ve sonunun olduğu tespit edildiğinde kemâle erişileceğini; mutluluğun bilgiye, mutsuzluğun ise bilgisizliğe bağlı bulunduğunu zannedenlerdir. Onlara göre şeriatler genelin maslahatı içindir. Hadler, ahkâm, helâl ve harâm gibi hususlar, vaz'îdir. Ashâb-ı şeriat (din sahipleri/peygamberler), ilmî hikmetlere sahip kişiler olup ahkâmı tespitite, helâl ve harâmı koymada (vaz') Sûretler Verici (Vâhibü's-Suver) tarafından desteklenebilirler. Onların melekler, arş, kürsî, levh, kalem gibi şeylere ilişkin rûhânî âlemden haber verdikleri konular kendileri için akledilir olup bunları aktarıırken cisimsel-imgesel suretlere başvururlar. Aynı şekilde cennet ve cehennemeye ilişkin durumlar hakkında bildirdikleri de böyledir. Mesela cennette sarayların ve nehirlerin olduğu, cehennemde ise zincirlerin ve ateşin bulunduğu yolundaki haberler halkı ('avâm) yönlendirmek ve sakındırmak içindir. Yoksa ulvî âlemde cisimsel şekillerin ve sûretlerin bulunması düşünülemez¹¹.

¹⁰ Şehristânî, *Kitâbü'l-Mîl ve'n nihâl*, II, 3-5.

¹¹ Gazzâlî (ö. 505/1111) ilk dönem filozoflarını materyalistler (dehriyyûn), tabiatçılar (tabîiyyûn) ve ilahiyatçılar (ilâhiyyûn) olmak üzere üç alt gurupta ele almış ve bunları tasvirinde belli noktalarda Şehristânî'den ayrılmıştır (Bk. Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûati resâli'l-Gazzâlî* içinde (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), s. 31, 35 vd.). Öyle görünüyor ki, bunun sebebi, Şehristânî'nin tabiatçı filozoflarla dehrîleri birbirine yakın bir şekilde değerlendirmesi, Gazzâlî'nin ise bunlar arasında net bir ayırım yapmasıdır. Kla-

Şehristânî'ye göre bu fikirler, onların peygamberler hakkındaki en müspet inançlarıdır. O, burada mezkur inançta olanlarla, ilimlerini nübüvvet ışığından alanları ayırdığını özellikle vurgular. Kastettiği kişilerin sadece ilk zamanlarda (fi'z-zemeni'l-evvel) dehrî¹², tabiatçı ve ilahiyatçı filozoflar olduğunu belirtir; ayrıca bunların, hikmetleriyle gurura kapılıp aldanarak kendi arzu ve görüşleriyle hareket eden kimseler olduğunu kaydeder.

4. *İlk Sâbiiler (es-Sâbietü'l-'ûlâ)*: Duyuluru, aklediliri, akfî hadleri ve ahkâmı kabul etmekle birlikte şeriatı ve teslimiyeti (islâm) kabul etmeyenler. Şehristânî'ye göre bir önceki sınıfa yakın olan bu kimseler, kabul ettikleri had ve ahkâmın temel ilkelerini ve kaidelerini muhtemelen vahiyle desteklenmiş kimselerden almışlardır. Fakat onlar, vahiyle desteklenmiş bu kimselerin Şît ve İdrîs (Hermes) Peygamber gibi ilk gelenleriyle yetinmiş, sonraki peygamberleri kabul etmemişlerdir.

5. *Mecûsîler, Yahudiler ve Hıristiyanlar*: Duyuluru, aklediliri, belirli bir şeriatı ve teslimiyeti (islâm) kabul edip Hz. Muhammed'in şeriatını kabul etmeyenler.

6. *Müslümanlar*: Bunların hepsini kabul edenler.

Burada anılan bütün gruplar Şehristânî'ye göre yeryüzündeki insanların bağlı bulunduğu ana akımların genel bir tasnifini ve tasvirini vermektedir¹³. O, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl* adlı eserinde

sık dönem İslâmî eserlerde materyalistlerin (dehriyyûn) kimler olduğu ve hangi inançları benimsediği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve zaman zaman da naturalistlerle karıştırılmıştır. Oysa Gazzâlî net bir biçimde materyalistleri naturalistlerden ayırmıştır. Aynı şekilde Câhız (ö. 255/869) da materyalistleri daha çok Antik Yunan felsefi geleneği içerisinde ele almış ve bu anlamda naturalistlerle onlar arasında bir ayırımı gitmiştir (bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1969), V, 327.).

¹² Şehristânî'nini yukarıdaki ikinci şıkta geçen tabiatçı-dehrîler (natüralist-materyalistler) nitelmesiyle kaba sansüalist materyalizmi temsil eden akıma işaret ettiği, dehrî filozoflar tabiriyle ise ilahiyatçı filozoflar gibi metafizik âlemi kabul etmekle birlikte şeriat gibi diğer hususları kabul etmeyen akımı kastettiği anlaşılmaktadır. Bk. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1994), IX, 107.

¹³ Müslüman bilginlerin yapmış olduğu diğer tasniflere dair genel bir bilgi için bk. Charles Genequand, "Philosophical Schools as Viewed by Some Medieval Authors, Doctrines and Classifications", *Muslim Perceptions of Other Religions*, A

bu gurupların düşünce ve inanç yapısını ayrıntılı bir şekilde açıklar. Bu makalenin konusu, onun felsefeye ve filozoflara bakışını ele almak olduğundan bu genel yaklaşımdan sonra doğrudan onun bu çerçevedeki görüşlerine geçilebilir.

IV

Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl* adlı eserinin yaklaşık yarıya yakın kısmı filozoflar hakkındadır. O, "el-Felâsife" başlığını taşıyan bu kısma felsefenin ve filozofun sözlük anlamını vererek başlar. Yunanca kökenli bir kelime olan felsefenin, "hikmet sevgisi", filozofun da "hikmeti seven" anlamına geldiğini kaydeder. Ancak, Şehristânî'nin Kindî'den¹⁴ (ö. 260/873) itibaren İslâm dünyasında bilinen ve yaygınlık kazanan felsefe tanımlarına burada yer vermemesi dikkat çekmektedir. Bunun yerine o, felsefeyi bölümleme yoluyla ortaya koyar. Böylece o, felsefeye kesin anlamda olumlu bir değer yükleyen felsefe tanımlarından uzak durmayı, daha ziyade dışardan bir tespitte bulunmayı yeğlemiş olabilir. Ama yine de onun felsefeyi bölümlemesi ve her bir bölüme dair yaptığı açıklamalar değer yüklü görünmektedir. Şöyle ki, Şehristânî'nin bölümlemesine göre hikmet -o, burada "felsefe" tabirini değil de "hikmet"i kullanmaktadır-, (1) kavli ve (2) fiili olmak üzere iki kısma ayrılır. İslâm dünyasında pek de yaygın olmayan bu bölümleme felsefenin ya da hikmetin meşhur nazari ve amelî şeklindeki ayırımına karşılık gelir. Ona göre "akli" olarak da adlandırılabilir olan (1) kavli hikmet, akleden kişinin tanım (hadd, resm vb.) ve akıl yürütme (burhân, istikra vb.) yoluyla aklettikleri ve ifade ettikleridir. Bu tanımdan kavli ya da akli hikmetin niçin böyle adlandırıldığı da anlaşılabilir. O, "akli"dir, çünkü akletme yoluyla elde edilmektedir, yani düşünüldür. Aynı şekilde "kavli"dir, zira aktarılabilir, bir başkasına sözlü olarak iletilebilir. Ona göre (2) fiili hikmet ise, hakimin (filozofun) kemâle erme

Historical Survey, ed. Jacquers Waardenburg (New York & Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 195-201.

¹⁴ Kindî, *Risâle fi Hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ* adlı çalışmasında felsefenin sözlük anlamı dâhil muhtelif altı tanımına yer vermektedir. Bk. Kindî, *Felsefi Risâleler*, çeviri ve inceleme Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), s. 66-68.

gayesi ile yaptığı her türlü fiildir. Şehristânî, bu tanımına bir ilave yaparak şunları kaydeder: Ezelî olan İlk (Tanrı), mutlak gâye ve kemâl olduğundan O'nun, zâtı dışında bir gâye için herhangi bir fiilde bulunması düşünülemez. O'nun fiilindeki hikmet, zâtının kemâline tâbi olarak vuku bulur. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse şöyle söylenebilir: O'nun fiilinde bulunan hikmet, bir kemâl elde etme gâyesiyle değil, aksine O'nun özü itibarıyla kâmil olması dolayısıyla ortaya çıkar. Kısacası hikmet, O'nun kemâl sahibi olması dolayısıyla meydana gelir. İşte bu, hikmetteki mutlak kemâl mertebesidir. Oysa O'nun dışındakilerde, yani insanların ve diğer yüce varlıkların (el-mutavassitât) fiillerinde hikmet, istenilen bir kemâle ermek maksadıyla vuku bulur¹⁵.

Şehristânî'nin kavli ve fiili hikmete dair yapmış olduğu bu tanımlamalar oldukça özgün görünmektedir. Özellikle de, fikirlerini çok yakından tanıdığı ve felsefesine özel bir önem atfettiği İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037), hikmetin bölümlerine dair yapmış olduğu meşhur tanımlar dikkate alındığında bu özgünlük daha açık bir şekilde fark edilmektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*nın *el-Medhal* kısmında felsefenin amacını, öncelikle insanın bilme gücü ölçüsünce bütün 'varolanlar'ın hakikatlerinin bilgisini edinmek olarak belirttikten sonra varolan şeylerin iki kısma ayrıldığını kaydeder. Bunların ilki, varlıkları bizim dilememiz ve fiilimizle oluşmayan şeylerdir. Bu kısma örnek olarak doğal nesnelere ile Tanrı ve "akıl" gibi gayri maddî varlıklar gösterilebilir. İkincisi ise, varlıkları bizim dilememiz ve fiilimizle meydana gelen şeylerdir. Buna örnek olarak da eylemlerimiz ve bunların sonuçları verilebilir. İşte birinci kısımdaki şeylerin bilgisine, nazarî (teorik) felsefe; ikinci kısımdaki şeylerin bilgisine ise, amelî (pratik) felsefe denir¹⁶. Nazarî ve amelî felsefenin benzer bir tanımına daha önce Fârâbî'de (ö. 339/950) de rastlanmaktadır¹⁷.

¹⁵ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihal*, II, 58.

¹⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal)*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 5.

¹⁷ Bk. Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, th. Cafer Âl-i Yâsin, *el-'Amâlü'l-felsefiyye* içinde (Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 1992), s. 256.

Bu tanımlarla karşılaştırıldığında Şehristânî'nin felsefeyi ya da hikmeti bölümlemesini varolanlara göre değil de, filozofa ya da hakîme göre yaptığı görülmektedir. Bir başka ifade ile Şehristânî'nin tanımında 'nesne'den ziyade 'özne' dikkate alınmaktadır. Nitekim o, yukarıda geçtiği üzere, kavli hikmeti akıl sahibi kişinin akledip ifade ettikleri; fiilî hikmeti ise, hakîmin fiili olarak ortaya koymaktadır. Her iki bölümün tanımında da açıkça özne üzerinden bir tanımlamaya gidilmektedir. Oysa yukarıdaki tanımında da görüleceği üzere İbn Sînâ, felsefenin bölümlerini varolanların bölümlenmesine göre belirlemekte ve nesneyi merkeze almaktadır.

Bir önceki yaklaşımla bağlantılı bir şekilde burada dikkati çeken bir diğer husus da İbn Sînâ'nın, felsefenin bölümlerini tanımlarken onları aynı zamanda bir bilgi alanı olarak görmesi, yani nazarî ve amelî felsefenin son tahlilde varlıkların bilgisi olduğunu düşünmesi; buna mukabil Şehristânî'nin ise, felsefenin bölümlerini söz ve fiil olarak algılamasıdır. Onun bu yaklaşımının, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozoflar tarafından temsil edilen felsefenin, kesin olarak varlıkların bilgisini verdiği yolundaki "felsefî" iddiaya yönelik bir kuşkudan kaynaklanması mümkündür. Zira Şehristânî, kavli hikmetin tanımını verirken onun elde ediliş yoluna da değinmekte ve bu bağlamda kesin bilgi veren tam tanım (hadd) ve burhân yanında kesinliğe götürmeyen eksik tanım (resm) ile eksik akıl yürütmeyi ifade eden tümevarımı da (istikrâ) buna dahil etmektedir. O halde bu noktadan bakıldığında, Şehristânî açısından filozofun aklettikleri ister kesin bilgi veren yöntemlerle elde edilsin isterse kesin bilgi oluşturmayan, hatta bilgi sağlamayan yollarla elde edilmiş olsun yine de kavli hikmet şeklinde ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu noktada ona göre felsefenin akledilen şeyler olduğu belirlenmekle birlikte bu akledilenlerin gerçekten doğru olup olmadığı meselesi en azından müphem bırakılmaktadır. Benzer bir durum Şehristânî'nin fiilî hikmet tanımında da görülmektedir. Çünkü burada da fiilî hikmet, İbn Sînâ'da olduğu gibi nasıl davranılması gerektiğinin kesin bilgisini vermek yerine, filozofun kemâle ermek için yaptığı fiilleri ifade etmektedir. Bu durumda da

filozofun bu fiillerinin gerçekten iyi ya da doğru fiiller olup olmadığı meselesi tartışmaya açık bırakılmaktadır.

Öyle görünüyor ki, Şehristânî'nin felsefeye ilişkin doğrudan bir tanım vermemesi ve onu kavlı/aklı ve fiilî olarak bölümlenmesi yukarıda verilmeye çalışıldığı üzere onun bilinçli bir tercihinin yansıtmaktadır. Zira o, İslâm dünyasında meşhur olan nazarî ve amelî şeklindeki felsefe bölümlenmesinin ve tanımının pekâlâ farkındadır. Nitekim İbn Sînâ'nın metafizik görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı *Kitâbü'l-Musâra'a* adlı eserinden açık bir biçimde anlaşılacağı üzere o, bu filozofun *eş-Şîfâ*, *en-Necât*, *el-İşârât ve't-tenbihât* ve *Ta'likât* gibi eserlerini ve dolayısıyla onun ayrıntılı felsefe bölümlenmesini çok iyi bilmektedir. Dahası Şehristânî, felsefeye ilişkin bu açıklamalarının birkaç paragraf ilerisinde filozofların hikmeti amelî ve ilmî olarak ikiye ayırdıklarını kaydetmekte ve amelî ve nazarî hikmet bölümlenmesine ilişkin meşhur açıklamaları vermektedir: "Filozoflar şöyle demiştir: Mademki mutluluk özü gereği istenmektedir, insan bunu elde etmek ve ona ulaşmak için yoğun gayret sarfeder. Fakat ona ancak hikmetle erişilir. Hikmet ise, ya kendisiyle amel etmek için istenir ya da sadece bilmek için. Böylece hikmet, amelî ve ilmî olmak üzere iki kısma ayrılır"¹⁸.

Görüldüğü üzere o, felsefenin bölümlerine dair bu açıklamaları filozoflara nispet etmektedir. Aynı şekilde o, ilgili pasajlardaki diğer açıklamaları da hep "kâlû" (dediler) ifadesiyle başkalarına atıfla ortaya koymaktadır. Nitekim o aynı yerde şöyle demektedir: "Onlardan bir kısmı amelî olanı ilmî olana öncelemiştir; bir kısmı da amelî olanı ilmî olandan sonraya bırakmıştır"¹⁹. Oysa kavlı ve fiilî ayrımını yaparken o, başkasına her hangi bir atıfta ya da aktarımda bulunmaksızın doğrudan konuya girmektedir ki, bu da böyle bir bölümlenmenin Şehristânî'ye ait ve onun tarafından benimsenen bir ayrım olduğunu göstermektedir.

Bu noktada şu söylenebilir ki, Şehristânî'ye göre felsefenin ve hassaten kavlı felsefenin akli çaba sonucu ortaya çıkan sözselle ya da

¹⁸ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 59.

¹⁹ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 59.

önermesel bir ürün olduğunda kuşku yoktur. Felsefe akla dayalı, akıl yürütmeye dayalı sözdür. Demek ki ona göre felsefe, ister tanım ya da resm yoluyla, isterse burhânî kıyas ya da tümevarım yöntemiyle olsun aklî bir temellendirme sonucunda ortaya çıkan önermeleri ifade etmektedir. Bu yönüyle o, “ârâ” (görüşler) sınıfına dâhil olurken dinden ayrılmaktadır. Fakat bu ayrılık mutlak anlamda din ile felsefe arasında bir zıtlığın ya da bir çatışmanın olacağı anlamına gelmemektedir. Zira felsefe tam tanım ve burhân gibi kesinliğe ulaştıran bir yöntemle elde edildiğinde hakikati verebilmektedir. Böylece onun, hakikati veren dinle bir çatışmaya girmesi söz konusu olmayacaktır. Kaldı ki yukarıda belirtildiği üzere nübüvvet ışığından istifade eden filozoflar da bulunmaktadır. O halde kendi görüşünü, akla dayalı düşüncesini bir şekilde nebevî olana dayandıranlar ya da buradan istifade ve çıkarımla kendi görüşünü ortaya koyanlar, nebevî olanı da ihtiva edebileceklerdir. Bizzat Şehristânî'nin Kindî'nin yaklaşımını çağrıştıran²⁰ ifadesiyle söylemek gerekirse, “şeriat ve din ashâbının [peygamberler] getirdiği her şey, zikredildiği üzere, ilmîni nübüvvet ışığından alan filozoflar indinde belirlenmiştir (mukadder)”²¹.

V

Şehristânî felsefeyi bölümlemesinin ardından bir tespit yapar: “Filozoflar, aklî-kavlî hikmette sayılamayacak kadar çok ihtilaf etmişlerdir. Sonrakiler (el-müteahhirûn) önekilere (el-evâil) pek çok meselede ters düşmüştür”²². Onun bu tespitinin salt olgusal nitelikte olduğunu söylemek ne kadar doğrudur? Zira filozofların birbirleriyle ihtilaf ettiği, dolayısıyla bunların hakikati ortaya koymaktan uzak olduğu fikri, İslâm dünyasında “felâsife”ye karşı yöneltilen temel iddialardan biridir. Nitekim ünlü filozof ve tabip Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925 ya da 320/932) fikirlerine karşı bir eser kaleme alan Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34), *A'lâmü'n-*

²⁰ Kindî, *Risâle fi İbâne 'an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ* adlı eserinde şöyle demektedir: “Hayatıma yemin olsun ki, gerçekten sadık olan Muhammed'in –Allah'ın rahmeti üzerine olsun- şânı yüce Allah'tan getirdiklerinin hepsi aklın verilerinde (mekâyisü'l-'akliyye) mevcuttur”. Bk. Kindî, *Felsefi Risâleler*, s. 114.

²¹ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 60.

²² Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 57.

nübüvve adlı eserinin bir bölümünü Sokrates (ö. M.Ö. 399), Platon (ö. M.Ö. 347) ve Aristoteles (ö. M.Ö. 322) gibi büyük filozofların birbirleriyle çelişki içerisinde olduklarını göstermeye ayırmış ve böylece dine rağmen filozoflara bağlanılamayacağını ortaya koymak istemiştir²³.

Aynı şekilde Gazzâlî'nin *el-Munkiz*'de²⁴ filozofların farklı görüşlere sahip olduğunu vurgulaması ve hatta aynı gurup içerisinde yer alanların (Aristoteles'in kendinden önceki filozofları eleştirmesi gibi) birbirlerini eleştirdiğini söylemesi oldukça anlamlıdır. *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde vurguladığı gibi Gazzâlî bu söylemle aslında filozofların sadece kelâmcılar ve sûfiler gibi diğer akımlarla değil, aynı zamanda kendi içlerinde bile farklılaştığını ortaya koymak istemekte ve bu gerçeği, onların sağlıklı bir metoda sahip bulunmadıklarının, dolayısıyla da hakikati elde edemediklerinin bir delili olarak kullanmaktadır. Filozofların aralarındaki ihtilaf ve çekişmelerin geniş açıklamaya ihtiyaç gösterdiğini kaydeden Gazzâlî aynen şöyle söylemektedir: "Bizim bunları zikretmemizin nedeni, filozofların görüşlerinin kendi aralarında bile tespit edilip sağlaştırlamadığının bilinmesi, hükümlerinin kesin bir bilgiye dayanmaksızın zan ve tahmin üzerine kurulduğunun gösterilmesi içindir. Onlar aslında metafizik bilgilerinin doğruluğunu matematik ve mantıkta ortaya koydukları bilgilerle ispata girişmekte ve böylece "zayıf akıllı" kimselerin kafalarını karıştırmaktadırlar. Zira eğer metafiziğe ait bilgileri matematiksel bilgilerde olduğu gibi, tahminden uzak kesin burhâna dayanıyor olsaydı, matematiksel bilgilerde ihtilaf etmedikleri gibi metafizik bilgilerde de ihtilaf etmezlerdi"²⁵.

Bu ve benzeri iddialara karşı Fârâbî ise, gerçek "felsefenin birliği" tezini savunmuş, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı bir eser kaleme alarak Platon ile Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Burada o, Platon ile Aristoteles'in felsefeleri arasın-

²³ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Salâh es-Sâvî-Gilam Rıza A'vânî (Tahran: Encümen-i Felsefe-i İnanç, 1977), s. 131 vd.

²⁴ Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, 36.

²⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Macit Fahri (Beyrut: Dârü'l-Maşrûk, 1990), s. 40.

da esasa müteallik bir fark ve ihtilaf bulunmadığını, aksine farklılığın basit ve yüzeysel olduğunu belirterek gerçekte bunların ittifak ettiklerini göstermeyi denemiştir²⁶.

Bütün bu tartışmalar Şeristânî'nin filozofların pek çok meselede ihtilaf etmiş olduğunu vurgulamasının ve bunların bir kısmının diğer bir kısma muhalefet ettiğini sarahaten belirtmesinin özel bir anlamı olduğunu akla getirmektedir. Yani bunlara itimat noktasında problem bulunduğu yolunda bir düşüncesi ve iması olmalıdır. Aslında bu düşünce, onun, felsefenin farklı yollardan elde edilebilen akledilenler olduğu fikriyle de uyum arzeder. Mademki felsefede tanım, resm vb. ile burhân, tümevarım vb. yöntemler kullanılmaktadır, o halde farklı yöntemlerle elde edildiğinden sözlerin veya kavillerin de farklı olması doğaldır. Böylece filozoflar arasındaki ihtilafın kökeni de onun tarafından ortaya konmuş bulunmaktadır. Son tahlilde Şehristânî'nin bu husustaki düşüncesi şöyle ifade edilebilir: Eğer birbiriyle çelişen felsefeler varsa -ki var olduğunda kuşku yoktur-, o halde mutlak anlamda felsefeye bağlılık diye bir tutum söz konusu olamaz.

Peki, ama dinler için de aynı durum geçerli değil midir? Onlar da birbiriyle çelişebildiğine göre, hatta aynı din için de muhtelif fırkalar ve akımlar bulunabildiğine göre, bu onlara da mutlak itimadın mümkün olamayacağını ortaya koymaz mı? Şehristânî, 'felsefi ihtilaf' hakkında düşündüğünü 'dinî ihtilaf' için de geçerli sayar: "Fırkalar içerisinde kurtuluşa erecek olan sadece biridir.

²⁶ Mezkûr eserinin girişinde Fârâbî şöyle demektedir: "Zamanımızın pek çok insanının, birbirlerini belli bir yöne doğru çekmeye çalıştıklarını ve âlemin hâdis mi yoksa kadîm mi olduğu konusunda tartışmaya girdiklerini; İlk Yaratıcı'nın ispatı, O'ndan meydana gelen sebeplerin varlığı, nefis ve aklın durumu, iyi ya da kötü fiillerin karşılıkları, siyâset ile ahlak ve mantığın pek çok konusunda önde gelen seçkin iki filozof (Platon ve Aristoteles) arasında ihtilafın olduğunu iddia ettiklerini gördüm. İşte bu makalemde ben, o iki filozofun görüşlerini birleştirmeyi, onların inandıkları şeylerin birbirleriyle ihtilaf halinde değil ittifak halinde olduğunu göstermek için sözlerinin ne anlama geldiğini açıklamayı, bu iki filozofun kitaplarını inceleyenlerin kalplerinden kuşku ve tereddütü gidermeyi ve onların sözlerinde şüphe duyulan ve kuşkuya yol açan noktaları izaha kavuşturmak istedim. Çünkü bu açıklanması, şerhinin ve izahının yapılması en önemli ve yararlı olan konudur". Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'ye'yi'l-hakimeyn*, nşr. A. Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Maşriq, 2001), s. 79.

Zira karşıt hükümler içerisinde gerçek ve doğru olan sadece birisidir". Birbiriyle çelişik iki hükmün ikisinin de aynı anda doğru olması imkânsızdır. Bu, hem aklî hem de dinî meselelerde böyledir²⁷.

Bu durumda yapılacak olan, başlangıçta açıklandığı üzere taklitle değil de araştırma ve inceleme sonucunda bir dine bağlanmaktır. Bir dinin hakikat olduğu aklî olarak ortaya konulup temellendirilmedikçe "tedeyyün"ün meşruiyetinden söz edilemez. Filozofa gelince, o zaten mutlak anlamda bir başka filozofa itaat etmeyip kendi görüşünü ortaya koyan kimsedir. O halde bir filozofun, başka bir filozofa uyması için araştırma yapması gerektiğinden bahsetmek abes bir durumdur. Dolayısıyla filozofların ihtilaf etmesinin, onların birbirleriyle çelişebilen felsefeler üretmesinin verdiği mesaj, öyle görünüyor ki, daha ziyade filozof olmayanlara yöneliktir. Zira filozoflar zaten dinde görüldüğü gibi, bir başka filozofa itaat edip teslim olmaz. Onun filozof olabilmesi için belli bir yöntem dahilinde bizzat akletmesi gerekir. Peki, filozof olmayanlara yönelik verilen bu mesaj nedir?

Öyle görünüyor ki, Şehristânî, güçlü bir kelâmcı kişiliği ile filozof olmayan genel halk kitlesine seslenmekte, filozofların kendi aralarında bir çelişki içerisinde bulunduğunu göstermekte ve böylece felsefenin mutlak anlamda hakikati ve kesin olanı verdiği düşüncesiyle dinî hakikatlerden kuşku duyulmaması ve mevcut itikadın sarsılmaması gerektiği yönünde zımnî bir çağrı yapmaktadır. Nitekim Gazzâlî de, yukarıda kendisinden yaptığımız alıntıda da görüleceği üzere, filozofların, her konuda kesin bilgi sahibi oldukları izlenimi bırakarak "zayıf akıllı kimselerin kafalarını karıştırdıklarını" kaydetmektedir. O, *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserinde Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi bazı filozofların İslâm dünyasında ün yaptıklarını ve entelektüel açıdan belli bir seviyede bulunan bir kısım insanların onlara hayranlık duyduğunu açıkça ifade etmektedir. Ayrıca bu filozoflara uyararak dinlerinden uzaklaşan bu kimselerin aslında düşüncenin ve araştırmanın bir sonucu olarak

²⁷ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, I, 13.

değil, tamamen taklitten dolayı onları izlediklerini ve böylece avamdan farklılaşıp onların seviyesine yükseleceklerini zannettiklerini kaydetmektedir. Oysa ona göre bu, tamamen bir aldanmadan ibarettir²⁸.

Her şeye rağmen Gazzâlî gibi²⁹ Şehristânî de, filozofların bütünüyle hakikatten uzak olduğu düşüncesinde değildir. O, “Zorunlu Varlık”, “bizâtihi mümkün varlık” gibi felsefî birçok kavram ile “bir bütün olarak âlem zâtı itibariyle mümkündür” gibi çeşitli felsefî önermeleri düşüncesini inşa ederken bizzat kullanmaktadır. Yine bir takım meselelerde “hak din ehli” ile filozofların uyum ve “ittifak” içerisinde olduklarını açıkça belirtmektedir. Mesela o, Mu’tezile gibi bir kısım kelâmcılar yanında filozofları da eleştirdiği *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm* adlı Eş'arîlik bakış açısıyla kaleme aldığı eserinde âlemin Tanrı tarafından yaratılmış (muhtes ve mahlûk) olduğu, illetlerin ve nedenlilerin sonsuzca geriye gitmesi ile bilfiil olarak sonsuz cisimlerin varlığının imkansızlığı gibi konularda böyle bir ittifakı kesin bir dille kaydeder³⁰.

VI

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde nazarî ya da kendi tabiriyle kavli/akli felsefenin bölümlerinden de bahsederek Aristoteles'in metafizik (ilâhiyyât), fizik (tabîyyât), matematik (riyâziyyât) ve mantık ilimlerine yaklaşımını, bunların konu ve problemlerine dair görüşünü ortaya koyar. Fakat burada dikkati çeken bir husus, Şehristânî'nin bu ilimlerin veya bu ilimlere ait meselelerin tezahür sırasına ilişkin yapmış olduğu vurgudur: “Öncekilerin (el-evvelîn)

²⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 37-38. Gazzâlî'nin filozoflar da dâhil olmak üzere başkalarını taklit konusundaki görüşlerinin geniş bir analizi için bk. R. M. Frank, “Al-Ghazâlî on Taqlîd: Scholars, Theologians, and Philosophers”, *Zeitschrift für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* (Frankfurt 1992), VII, 206-252.

²⁹ Gazzâlî'nin felsefeye ve filozoflara bakışının müstakil bir incelemesi için bk. Ömer Mahir Alper, “Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2002), s. 87-107.

³⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, ed. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), s. 5-6; ayrıca Şehristânî'de yukarıda belirtilen felsefî kavram ve önermenin kullanımına örnek olarak bk. *a.g.e.*, s. 12-13, 15.

meseleleri fizik ve metafiziğe münhasır idi ki, bu Tanrı ve âlem hakkındaki kelâmdır. Daha sonra bunlara matematiği ilave ettiler...Onlardan sonra filozof Aristoteles mantık ilmini ihdas etti ve bunu da ta'limât olarak isimlendirdi. O, bu ilmi eskilerin (el-kudemâ) kelâmından çekip çıkardı (cerredehu); yoksa felsefe asla mantık kaidelerinden hâli olmamıştır"³¹.

Şehristânî'nin bu sıralamasının Tales'le (ö. M.Ö. 546) başlatılan Yunan felsefe geleneğine göre şekillendiği anlaşılmakta ve bugün de kabul gören bir bakışı yansıtmaktadır. Zira günümüz felsefe tarihi kaynaklarına göre Yunanlıların bu ilk filozofu ile birlikte başlayan felsefi açıklamalar (ya da Şehristânî'nin tabiriyle "kelâm") daha ziyade fizik ve metafiziğe, özellikle de kozmolojiye ilişkindi; fakat Pisagor (ö. M.Ö. 497) ve Pisagorcu filozoflar ile birlikte farklı bir gelenek ortaya çıktı. Matematiğe büyük bir önem veren bu filozoflar, fiziğe ve metafiziğe ilişkin sorunları matematik temelinde çözmeye çalıştılar³².

Matematiğin fizik ve metafiziğe ilişkin meselelere ilave oluşu yönündeki bu vurguyu Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde de görmek mümkündür. O, burada ilk dönem Yunan felsefesindeki fizik ve metafiziğe ilişkin tartışmalara değindikten sonra şöyle bir tespitte bulunur: "Bu filozofların çağdaşı olan, hatta onlardan önce gelen ve matematiğe kendilerini veren ilk insanlar olan, Pythagorasçılar diye adlandırılan kişiler, sadece bu disiplini geliştirmekle kalmamışlar, aynı zamanda onun içinde yetiştiklerinden matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğunu düşünmüşlerdir"³³. Aslında Pisagor'u ele alırken onun matematiğe dayalı felsefesine bizzat Şehristânî de yer vermektedir. Ona göre "Pisagor'un sayı ve sayılan hakkında belli bir görüşü olup bu konuda o, kendi-

³¹ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 58-59.

³² Örnek olarak bk. William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev. A. Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), s. 1-23. Bertrand Russell da, kesin dedüktif kanıt anlamında matematiğin Pisagor'la birlikte başladığını kaydetmektedir. Bk. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (London: Routledge, 1991), s. 49.

³³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), I(A) 5, 985b20-25.

sinden önceki bütün filozoflara muhalefet etmiş, kendisinden sonra gelenler de ona muhalif olmuştur... O, varlıkların ilkesinin sayı olduğunu söylemiştir³⁴.

Şehristânî'nin yukarıda iktibas ettiğimiz pasajından anlaşıldığı üzere ona göre fizik, metafizik ve matematikten sonra 'bir ilim olarak mantık' Aristoteles tarafından "ihdâs" edilmiş son disiplindir. Fakat o, önemli bir hususu işaret etmektedir ki, bu, Aristoteles'in mantık ilkelerini değil, aksine kendinden önceki filozoflardan bu ilkeleri alıp bir düzene sokarak mantık ilmini ihdâs ettiğidir. Aristoteles'in "İlk Muallim" (Muallim-i Evvel) olarak adlandırıldığını kaydeden Şehristânî, bunun nedenini, onun, mantıksal düşünmenin yollarını (et-te'âlmü'l-mantıkiyye) bir bütün olarak vaz' etmiş olmasında ve bunları bilkuvveden bilfiile çıkartmasında görmektedir. Buradaki vaz' etmenin anlamı, daha önce, mantıkta kurucu anlamlar yoktu da o, bunları bizzat oluşturdu şeklinde düşünülmemelidir. Aksine vaz' etmeden kasıt, varolan bu anlamları soyutlayıp bunları hak ile bâtilı, doğru ile yanlış ayırt eden bir ölçüt olacak şekilde düzenlemek suretiyle öğrencilerin anlamasını kolaylaştırmaya yönelik bir çabayı ifade etmektedir³⁵.

Onun mantık ilkelerinin felsefede her zaman kullanıldığı, fakat Aristoteles'in bunlara dayanarak bir disiplin oluşturduğu şeklindeki bu tespiti, modern felsefe tarihçileri tarafından da savunulan bir görüştür. Mesela Alfred Weber konuyla ilgili olarak şunları kaydeder: "Elealılar, sofistlerin, sokratesçilerin tartışmalarında, aklın, önce içgüdüsel olarak kullandığı metodların yavaş yavaş farkına vardığını gördük; böylece çelişme prensibi, yeter neden prensibi gibi başlangıç aksiomları ve şüphesiz tasımın daha özel kurallarını da dile getirmeyi başarmışlardı; ama bu unsurları sıraya koymak, tamamlamak ve bunlardan şöhretinin en esaslı nedeni olan dedüktif mantık sistemini meydana getirmek için Aristoteles'in dehası lazımdı"³⁶.

³⁴ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 75.

³⁵ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 119.

³⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), s. 68.

Son olarak burada şu söylenebilir ki, daha önce Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarda görüldüğü üzere Şehristânî, nazârî/kavlî felsefeyi fizik, metafizik ve matematik gibi ilimlerin genel bir adı olarak algılamaktadır. Felsefenin bu kısmı, bütün bu disiplinlerin konularına ve meselelerine münhasırdır. Ancak o, amelî/fiilî felsefeden de bahsetmekle birlikte bu felsefenin hangi ilim dallarını kapsadığı hakkında bir bilgi vermemektedir. Bir başka ifade ile amelî/fiilî felsefenin yaygın bir şekilde alt şubeleri olarak gösterilen ahlâk ve siyâset felsefelerine ya da ilimlerine temas etmemektedir.

VII

Şehristânî'nin felsefeyi tanımlayış biçimi, filozofları belirleme hususunda ona geniş bir yelpaze sunar. Kuşkusuz ki, tarihte filozofların kimler olduğunu tespit etmek, felsefenin anlamını belirleme biçimiyle yakından ilişkilidir. Felsefe nasıl tanımlanırsa, buna bağlı olarak filozof da öyle belirlenir. Zira filozof, felsefe yapan kişidir. Dolayısıyla felsefeye dair tasavvur, filozofa dair tasavvuru da doğrudan tayin etmektedir. Bu çerçevede Şehristânî'nin filozoflara ilişkin yapmış olduğu tasnif şu şekildedir:

1. *Hint filozofları (Hükemâ'ü'l-Hind)*. Hintlilerin büyük bir topluluk olduğunu ifade eden Şehristânî, bunların çok çeşitli görüşlere sahip olduğunu belirtir: Nübüvveti kesin bir biçimde inkâr eden Brahmanlar, dehriyyeye ve düalizme meyledenler, Sâbiîlerin mezhebini ve yöntemini benimseyenler vs. Bunların içerisinde o ayrıca ilim ve amel bakımından Yunanlıların yolunda olan filozofları (hükemâ'ü 'alâ tarîki'l-Yûnânîyyîn 'ilmen ve 'amelen) da kaydeder. Buna ilaveten o, Yunanlı Pisagor'un Kalânus diye çağrılan bir öğrencisinden bahseder. Bu kişi felsefeyi Pisagor'dan öğrenmiş ve sonra da Hint şehirlerinden birine giderek orada Pisagor'un mezhebini yaymıştır³⁷.

2. *Arap filozoflar (Hükemâ'ü'l-'Arab)*. Şehristânî, bunların küçük bir topluluk olduğunu belirtir. Çünkü bunların felsefelerinin çoğu, tabii belirişler (feltâtü't-tab') ve fikrin anlık doğuşu (hatarâtü'l-fikr)

³⁷ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 60, 250, 262.

şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu filozoflar muhtemelen nübüvveti kabul ederler.

3. Yunanlı ve Latin filozoflar (*Hükemâ'ü'r-Rûm ve'l-Yûnâniyyîn*). Şehristânî, bu filozofları üç alt gurupta mütalaa eder³⁸:

a. *Eski/Antik filozoflar (el-kudemâ')*. Bunlar Tales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pisagor, Sokrates ve Platon'dan oluşan yedi filozof olup felsefenin sütunudurlar (esâfinü'l-hikme). Bu filozofların yolunu izleyen Hipokrat ve Demokritus gibi başka filozoflar da vardır. Şehristânî'ye göre bunların felsefedeki sözlerinin ana mihverini Tanrı'nın birliği, O'nun ilmiyle kainatı nasıl kuşattığı, yaratma ve âlemin oluşumu, ilk ilkelerin neler olduğu ve sayısı, meâdin mâhiyeti ve zamanı gibi konular oluşturmaktadır.

Şehristânî bu filozoflardan başka, eski filozoflar (el-kudemâ') arasında "el-hükemâü'l-usûl" adını verdiği farklı bir filozoflar gurubundan da söz eder. Bu filozoflara kısaca değinen Şehristânî, ilginç bir biçimde bunlar içerisinde "şâirler"i ve "âbidler"i (nâsikler) de sayar³⁹.

Ona göre şiirlerinde vezin ve kafiye bulunmayan, hatta şiirde vezni ve kafiye gerekliliği bir şart olarak düşünmeyen bu şâirler topluluğu, şiirleriyle istidlâl ederler. Bunlara göre şiirde bulunması gereken sadece hayâlî öncüllerdir. Vezin ve kâfiye sadece tahayyül etmede yardımcı olup esas unsurlardan değildir. Eğer kıyastaki öncüller sadece hayâlî olursa, kıyas şî'rî olur; buna iknâî bir söz ilave edilirse, öncül, şî'rî ve iknâî olmak üzere iki mânâdan mürekkep olur; eğer ona ilave edilen yakînî bir söz ise, öncül, şî'rî ve burhânîden terekkep etmiş olur.

Platon ve Aristoteles'in aksine Şehristânî'nin şâirleri filozoflar içerisinde sayması onun felsefeyi zorunlu olarak burhânî bir akıl yürütme ile birlikte düşünülen bir olgu şeklinde tanımlamamasından kaynaklanmaktadır. Zira yukarıda da belirtildiği üzere Şehristânî'ye göre felsefenin temelini akıl yürütme sonucunda

³⁸ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 60-61.

³⁹ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 95-96.

meydana gelen sözler oluşturmaktadır. Dolayısıyla burhânî veya şî'rî yoldan elde edilmesi o düşünceyi felsefî olmaktan çıkarmaz. Nitekim Şehristânî'nin belirttiği üzere bu şâirler akıl yürütmeye, "istidlâl"de bulunmakta; Tanrı, âlem ve insan konularında "görüş"ler ortaya koymaktadırlar. Bu çerçevede o, Homeros'u aynı zamanda bir filozof olarak görmekte ve onun şiiriyle istidlâlde bulunduğunu, sağlam bilgi ve hikmeti şiirine yerleştirdiğini ifade etmektedir⁴⁰.

Benzer bir durum nâsikler için de geçerlidir. Şehristânî'ye göre bunların ibadetleri "aklî" olup dinî değildir. Bu da nefsi kötü huylardan arındırmaya ve insanlık cenneti olan erdemli bir şehrin/toplumun yönetimine mahsustur. Bu kimselerin de filozof olarak anılması Şehristânî'nin felsefe tanımını açısından tutarlıdır. Zira bunlar akla dayalı bir eyleme sahip oldukları gibi, temel felsefî meselelerde bir takım "görüş"lere (re'y) de sahiptirler.

b. Yeni/Modern filozoflar (el-müteahhirûn). Peripatetikler, Stoacılar, Aristotelesçiler.

c. İslâm filozofları (felâsifetü'l-İslâm). Şehristânî'ye göre Aristoteles'in yolunu takip eden ve sadece çok küçük meselelerde ondan ayrılan bu filozoflar⁴¹ aslında Acem filozoflarıdır (felâsifetü'l-'Acem). "Acemden İslâm öncesinde felsefeye dair bir düşünce ve söz nakledilmemiştir. Zira bunların hikmetlerinin tamamı ya eski dinin ya da diğer dinlerin peygamberlerinden alınmıştır"⁴².

Şehristânî, bazı felsefe akımlarının peygamberlerin öğretilerine, kendi deyimiyle "nübüvvet kandili"ne dayandığını ve böylece felsefenin –en azından bir tür felsefenin- nebevî bir kökeni bulunduğunu defaatle vurgular. (Tabîî bu fikir, onun aynı zamanda felsefe-din arasında bir uzlaşma olabileceği yönündeki yaklaşımına giden önemli bir adım olmaktadır). Nitekim o, Anaksimenes'in görüşlerini ele alırken onun nübüvvet kandilinden "iktibas"ta bulunduğunu ve bunu kavminin diliyle ifade ettiğini yazar. Ken-

⁴⁰ Homeros'la ilgili açıklamaları için bk. *Kitâbü'l-Milel ve'n nihal*, II, 106.

⁴¹ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihal*, II, 158-159.

⁴² Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihal*, II, 60.

disinden çok daha önce, Ebu'l-Hasan el-Âmirî⁴³ (d. 381/992) ve Sâid el-Endelûsî'nin⁴⁴ (ö. 462/1070) eserlerinde yer aldığı gibi, Empedokles'in ilmî ve amelî yönden üstünlüğüne dikkat çekerek Davut Peygamberle karşılaştığını, ondan ilim aldığını, Bilge Lokman'ın yanına gidip geldiğini, ondan da hikmeti iktibas ettiğini ve daha sonra da Yunanistan'a dönerek bunları açıkladığını anlatır. Yine Pisagor'un da, Davut Peygamberin oğlu Süleyman Peygamber zamanında yaşadığı ve hikmeti "nübüvvet madeni"nden (ma'denü'n-nübüvve) aldığı şeklinde bir bilgi verir⁴⁵.

Filozoflardaki bu çeşitliliğe rağmen Şehristânî, "felsefede asıl ve hikmette temel" olanın (el-asl fi'l-felsefe ve'l-mebde' fi'l-hikme) Yunanlılara ve Latinlere (er-Rûm) ait olduğunu, diğerlerinin ise, bunlara bağlı aile fertleri (ke'l-'iyâli lehüm) konumunda bulunduğunu kaydetmektedir⁴⁶. İslâm dünyasına aktarılan felsefî birikimin esasen Helenik ve Helenistik felsefeye ait ürünlerden teşekkül etmesi, Şehristânî'nin böyle bir düşünceye varmasında etkili olabilir. Nitekim Fârâbî, *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde* adlı eserinde felsefî ilmin eskiden Irak halkı olan Kildânîlerde ortaya çıktığını, daha sonra Mısır halkına geçtiğini, buradan Yunanlılara, onlardan Süryanîlere ve son olarak da Araplara intikal ettiğini yazmaktadır. Dahası o, "bu ilmin içerdiği her şeyin Yunan dilinde, sonra Süryanîce'de ve

⁴³ Ünlü İslâm filozofu el-Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed* adlı eserinde Empedokles'in hikmeti Lokman'dan aldığını; Pisagor'un da Süleyman Peygamberin ashabından hikmeti öğrenip Grek muhitine aktardığını, bütün ilimleri nübüvvet kâdîli kaynaklı addettiğini belirtir. Bk. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), s. 241; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 49-50.

⁴⁴ Endülüslü Kadı Sâid de, ulusların ilimlere ve sanatlara dair başarılarına ilişkin kaleme aldığı ünlü *Tabakâtü'l-ümem* adlı eserinde Empedokles'in Davut Peygamber zamanında yaşadığını, hikmeti Şam'da Lokman'dan aldığını, daha sonra Yunanlıların ülkesine giderek felsefî konularda konuştuğunu kaydetmektedir. Yine o, Pisagor'un, Davut Peygamberin oğlu Süleyman Peygamberin ashâbından hikmeti aldığını ve kendisinin nübüvvet nûrundan faydalandığını iddia ettiğini belirtmektedir. Bk. Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, th. Hüseyin Munis (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), s. 32-33.

⁴⁵ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 68, 74.

⁴⁶ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 60.

nihayet Arapça'da ifade edildi"ğini söylemektedir⁴⁷. Fârâbî'nin bu ifadelerine de bakıldığında Yunan felsefî geleneğine ilişkin vurgu haklı olarak öne çıkmaktadır.

Benzer bir yaklaşım Kadı Sâid'de de görülmektedir. Nitekim o, Yunanlı bilginlere "felâsife" dendiğini belirterek Yunanlı filozofların ilim bakımından en üst düzeyde yer aldığını, bunun sebebinin de onların, matematik, fizik, mantık, metafizik ve siyaset gibi hikemî sanatlara gösterdikleri gerçek bir ilgi ve dikkat olduğunu ifade etmektedir⁴⁸.

Fakat burada Şehristânî'nin yapmış olduğu bu tasnifle ilgili şöyle bir soru akla gelmektedir: Son gurupta (3c) yer alanlar Acem filozofları ise, acaba neden Şehristânî bunları İslâm filozofu diye adlandırmaktadır? Bu soru aynı zamanda onun modern dönemde de geniş tartışma konusu olan⁴⁹ İslâm felsefesi tabirinden neyi anladığını da açığa çıkarır. Anlaşılan o ki, Şehristânî'nin bu şekildeki adlandırmasının bizzat İslâm ile ilgili bir tarafı yoktur. Bununla birlikte mademki bu filozoflar, İslâm'ın hâkimiyeti altında bir felsefe geliştirmişlerdir, o halde ona göre bunların İslâm filozofu şeklinde isimlendirilmesi uygun olmaktadır. Şehristânî Acem filozofların hikmete sahip olduğundan bahsetmekte ve bunun tamamının peygamberlerden alındığını söylemektedir. O halde kendi üretmiş oldukları akli düşünceler bakımından ele alındığında felsefe, bunlarda İslâm'dan sonra, İslâm hâkimiyetinin sunmuş olduğu imkânlar akabinde ortaya çıkmıştır. İşte bu yüzden onlar İslâm filozofudur.

Şehristânî'nin İslâm felsefesi tabiriyle sadece İslâm'a mensup filozofları, İslâm'a dayalı felsefe yapanları ya da Müslüman filozofları kastetmediği kesindir. Çünkü o, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*'in "İslâm filozofları" başlıklı alt bölümünde Kindî, Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), Ebu'l-Hasen el-Âmirî, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030),

⁴⁷ Fârâbî, *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde*, nşr. Ali Bu Melhem (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), s. 86.

⁴⁸ Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, 32.

⁴⁹ Bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), s. 2-4

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar yanında Huneyn b. İshâk (ö. 264/877) ve Yahyâ b. Adıyy (ö. 363/973) gibi Hıristiyan filozofları da zikretmektedir⁵⁰. Bununla birlikte onun Arap olduğu kesin olan ve bu sebeple de “feylesûfu'l-Arab” (Arap filozof)⁵¹ şeklinde adlandırılan Kindî'yi hangi gerekçeyle Acem filozofu olarak gösterdiği müphem kalmaktadır.

VIII

Bu filozoflar içerisinde Şehristânî, tamamen haklı olarak İbn Sînâ'ya özel bir yer ve önem vermektedir. O, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl* adlı eserinde İbn Sînâ'yı “İslâm filozoflarının en bilgini” olarak nitelendirir. “İbn Sînâ'nın yolunun en dakik, hakikate bakışının (nazaruhu) en derin” olması sebebiyle İslâm filozofları içerisinde sadece onun görüşlerini ele alır. Hatta İbn Sînâ'ya ayrılan yer, Aristoteles dâhil tüm filozoflar içerisinde en geniş olanıdır. Böyle bir imtiyazın verilmesinde, İbn Sînâ'nın İslâm felsefe geleneğinin zirvesini teşkil etmesinin ve Şehristânî tarafından da bu olgunun doğru bir şekilde kavranmasının kesin bir rolü vardır. Buna binaen Şehristânî, bu eserinde İbn Sînâ felsefesinin kapsamlı bir özetini verir. Onun felsefesini mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölüm halinde objektif bir biçimde ortaya koyar.

Şehristânî'nin bu metni Gazzâlî'nin *Makâsidü'l-felâsife'*sini andırmaktadır. Çünkü o da bu eserinde tıpkı Şehristânî gibi objektif olarak filozofların görüşlerini ortaya koymayı amaçlamakta⁵² ve fakat gerçekte bütün filozofları temsilen İbn Sînâ felsefesini anlatmaktadır. Dahası Şehristânî, İbn Sînâ'nın görüşlerini doğrudan onun eserlerine dayanarak verirken Gazzâlî de *Makâsid'* da İbn

⁵⁰ Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 157.

⁵¹ Sâid el-Endelûsî, Kindî'nin bir “Arap filozof” olduğunu ve “İslâm'da”, filozof diye adlandırılacak kadar felsefi ilimlerle meşgul olmuş başka bir kimsenin daha önce gelmediğini kaydetmektedir. Bk. Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 70-71.

⁵² Gazzâlî, mezkûr eserinin girişinde filozofların -esasen İbn Sînâ'nın- görüşlerini doğru-yanlış ayırımına gitmeksizin ortaya koymayı amaçladığını belirtmekte ve maksadının sadece bu görüşlerin doğru bir biçimde anlaşılmasını sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Bk. Gazzâlî, *Makâsidü'l-felâsife*, th. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1961), s. 31-32.

Sînâ'nın Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme-i 'Alâ'î* adlı eserinin Arapça tercümesini sunmaktadır⁵³. Bir başka benzerlik olarak Gazzâlî'nin bu eseri de mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

İbn Sînâ'da teorik felsefenin bir bölümünü –bu üç disipline ilaveten- matematik oluşturmakla birlikte her iki düşünür de yine benzer bir biçimde eserlerinde matematiğe yer vermemektedir. Bunun sebebini Şehristânî açıkça belirtmese de Gazzâlî ifade etmektedir: “[Bu ilimde] akla aykırı bir şey olmadığı gibi o, inkâr edilmesi ve reddedilmesi kâbil şeylerden de değildir”⁵⁴. Şehristânî'nin de böyle düşünüp düşünmediği ve matematiğe aynı nedenden dolayı mı yer vermediği açık değildir.

Şehristânî sadece İbn Sînâ'nın felsefesini tanıtmakla yetinmez. Aynı zamanda o, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde yaptığının bir benzerini *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*'inden sonra kaleme aldığı *Kitâbü'l-Musâra'a* adlı eserinde yaparak İbn Sînâ'yı ciddi bir eleştiriye tabi tutar. Gazzâlî gibi o da bu eserinde öncelikle İbn Sînâ'yı hedef alır. Acaba neden her iki eserde de benzer bir biçimde öncelikle İbn Sînâ eleştirinin hedefi olmuştur? Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde belirtildiğine göre bunun sebebi “nakil” ve “tahkik” bakımından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, İslâm filozofları içerisinde en çok itimat edilen filozoflar olmasıdır⁵⁵. Şehristânî ise *Musâra'a*'sında bu durumu İbn Sînâ'nın “hikmete dair ilimlerde en yetkin ve felsefede zamanın en bilgisi” olduğunda ittifak bulunduğu gerçeğiyle açıklar⁵⁶.

Fakat bu eserinde Şehristânî, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki kelâmcı tavrından farklı olarak “cedelci bir mütekellim ve inatçı bir sofist” olmayacağını sarahaten belirterek İbn Sînâ'nın metinlerindeki çelişkileri ve hataları ortaya koyacağını, onunla entelektüel bir sava-

⁵³ J. L. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sinā (1970-1989)* (Leuven: Leuven University, 1991), s. 17.

⁵⁴ Gazzâlî, *Makâsidü'l-felâsife*, s. 31-32.

⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 40.

⁵⁶ Şehristânî, *Kitâbü'l-Musâra'a*, ed. Wilferd Madelung-Toby Mayer (London&New York: I.B. Tauris, 2001), s. 3.

şa (musâra') ve hesaplaşmaya girişeceğini kaydeder⁵⁷. Muhtemelen bu sebeple o, kitabı boyunca, daha önce kendisine benzer bir İbn Sînâ eleştirisine girişen Gazzâlî'den her hangi bir aktarımda bulunmadığı gibi onun adını dahi anmaz. Yine o, Gazzâlî'nin aksine, İbn Sînâ'yı şiddetli bir eleştiriye tâbi tutmasına rağmen ne onu tekfir eder ne de bidatçi olmakla suçlar.

IX

Sonuçta Şehristânî'nin, sadece yetkin bir din ve düşünce tarihçisi değil aynı zamanda bir düşünür olduğu da özellikle vurgulanmalıdır. Bu düşünürlük onun kelâmcı yönü kadar -modern anlamıyla ele alındığında- filozofluk boyutunu da kapsayacak bir anlam genişliğine sahiptir. Kuşkusuz ki o, felsefeye ve filozoflara bakışında "gelenek"ten etkilenmekle beraber kendine özgü nitelikler taşıyan bir yaklaşıma da sahiptir. Fakat bundan da öte o, eserlerinde, özellikle de Kitâbü'l-Musâra'a'sında güçlü bir felsefî kişilik de sergilemekte, kısaca özgün bir tarzda felsefe yapmaktadır. Onun bu yönü tabiidir ki bu çalışmanın sınırları içinde bulunmayıp farklı incelemelerin konusu olmak durumundadır. Ama şu kadarı belirtmelidir ki, o, bu eserinde İbn Sînâ gibi zirve bir filozofla felsefî bir hesaplaşmaya giren, onunla bir felsefe yapma tarzı olarak diyalogda bulunan ve kendisinden sonra büyük filozof et-Tûsî'nin Musâri'u'l-Musâri' adıyla felsefî bir karşı-eleştiri yazmasına yol açıp böylece İbn Sînâ sonrası felsefe tarihinde farklı bir eleştiri geleneğinin doğmasına neden olan önemli bir kişiliktir. Dolayısıyla onun bugüne kadar ihmal edilmiş bulunan bu yönü ciddi ve titiz çalışmaları gerektirmekte olup bu, İslâm düşünce ve felsefe geleneğinin tam ve sağlıklı bir biçimde anlaşılması için hayli önem arz etmektedir.

Bibliyografya

Alper, Ömer Mahir, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2002), 87-107.

- Altıntaş, Hayrani, "Dehriyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IX (İstanbul: İSAM, 1994).
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996).
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988).
- Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, nşr. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1969).
- Endelûsî, Sâid el-, *Tabakâtü'l-ümem*, th. Hüseyin Munis (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.).
- Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, th. Cafer Âl-i Yâsin, *el-'Amâlü'l-felsefiyye* içinde (Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 1992).
- _____, *Kitâbü Tahsîli's-sa'âde*, nşr. Ali Bu Melhem (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995).
- _____, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'ye'yi'l-hakîmeyn*, nşr. A. Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 2001).
- Frank, R. M., "Al-Ghazâlî on Taqlîd: Scholars, Theologians, and Philosophers", *Zeitschrift für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* (Frankfurt 1992), VII, 206-252.
- Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûatü resâilî'l-Gazzâlî* içinde (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988).
- _____, *Makâsîdu'l-felâsife*, th. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1961).
- _____, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Macit Fahri (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1990).
- Genequand, Charles, "Philosophical Schools as Viewed by Some Medieval Authors, Doctrines and Classifications", *Muslim Perceptions of Other Religions, A Historical Survey*, ed. Jacquers Waardenburg (New York & Oxford: Oxford University Press, 1999), 195-201.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, I (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1400/1980).
- İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal)*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).
- Janssens, J. L., *An Annotated Bibliography on Ibn Sinâ (1970-1989)* (Leuven: Leuven University, 1991).
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994).
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM, 2002).
- Râzî, Ebû Hâtim er-, *A'lâmü'n-nübüve*, nşr. Salâh es-Sâvî-Gilam Rıza

- A'vânî (Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1977).
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (London: Routledge, 1991).
- Sahakian, William S., *Felsefe Tarihi*, çev. A. Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990).
- Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, I-II, th. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâr Sa'b, 1406/1986).
- _____, *Kitâbü'l-Musâra'a*, ed. Wilferd Madelung-Toby Mayer (London&New York: I.B. Tauris, 2001).
- _____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm*, ed. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934).
- Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992).
- Tûsî, Nasîreddîn et-, *Musâri'u'l-Musâri'*, th. Hasan el-Mu'izzî (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 1405/1984).
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991).



Al-Shahrastânî's View
on Philosophy and Philosophers:
From the History of Philosophy to the Philosophical Struggle

Citation/©: Alper, Ömer Mahir, (2008). Al-Shahrastânî's View on Philosophy and Philosophers: From the History of Philosophy to the Philosophical Struggle, *Milel ve Nihal*, 5 (1), 9-36.

Abstract: The purpose of this article is to examine Tâj al-Dîn Abu'l-Fath Muhammad b. 'Abd al-Karîm al-Shahrastânî's (d. 548/1153) view on philosophy and philosophers. In doing so, I will also analyze the basic points of his approach to the philosophy and philosophical schools. In addition, I will compare al-Shahrastânî's way of criticism in his *Kitâb al-Musâra'a*, in which he engages in a philosophical 'struggling with the philosopher', Avicenna (d. 428/1037), with that of al-Ghazzâlî (d. 505/1111) who similarly criticized Avicenna in his *Tahâfut al-falâsifa*, which there are a number of points in common among them though they differ from each other in certain issues. Consequently, in this article, I will underline al-Shahristânî's original conception of philosophy and philosopher in his works which show his important place as a historian of philosophy as well as philosopher.

Key Words: al-Shahristânî, philosophy, history of philosophy, Avicenna, Ghazzâlî.