

# MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

## SHAHRİSTANİ

Al-Shahrastani's View on Philosophy and Philosophers: From the History of Philosophy to the Philosophical Struggle  
Ömer Mahir ALPER

Shahrastani's Methods Concerning History of Religions in His al-Milel wa'n-Nihal  
İsmail TAŞPINAR

Philosophical Arguments of Iblis Concerning the Problem of Evil and al-Shahrastânî's Theodice of Unknown  
Fehrullah TERKAN

Shahrastani on the Arcana of the Qur'an: A Preliminary Evaluation  
Toby MAYER

Shahrastani's Methods on the Classification of Islamic Sects  
Mehmet DALKILIÇ

— o —

Rebellious Children of God: Jews between Oppressor and Oppressed in Spiral Violence  
Cengiz BATUK

Book Reviews  
From Tradition of Milel and Nihal

volume: 5 number: 1 January—April'08

MİLEL VE NİHAL

ŞEHRİSTÂNÎ

5/1  
2008

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

## ŞEHRİSTÂNÎ

Ömer Mahir ALPER  
Şehrîstânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefî Hesaplaşmaya

İsmail TAŞPINAR  
Şehrîstânî'nin El-Milel ve 'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar

Fehrullah TERKAN  
İblîs'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehrîstânî'nin "Bilinemezlik" Teodisesi

Toby MAYER  
Şehrîstânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme

Mehmet DALKILIÇ  
Abdülkerim eş-Şehrîstânî'nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu

— o —

Cengiz BATUK  
Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler  
Milel ve Nihal Geleneğinden

cilt: 5 sayı: 1 Ocak—Nisan'08



# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

## ŞEHRİSTÂNÎ

Cilt/Volume: 5 Sayı/Number: 1  
Ocak – Nisan / January – April 2008

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
Cilt/Volume 5 Sayı/Number: 1 Ocak–Nisan / January–April 2008  
ISSN: 1304-5482

## Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

## Editör / Editor

Şinasi Gündüz

## Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

## Sayı Editörü / Editor of Issue

Ömer Mahir Alper

## Yayın Kurulu/ Editorial Board\*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,  
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Necdet Subaşı,  
Burhanettin Tatar

## Danışma Kurulu/Advisory Board\*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya); Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM); Kemal Ataman (Yrd. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Doç. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç. Dr., İSAM) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Doç. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Dr., Ankara); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıncıoğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM); Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Ü.); Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., İ.Ü.); Ali Murat Yel (Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Yrd. Doç. Dr., Y.Y.Ü.); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

\* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

## Kapak Resmi / Picture of Cover

Yerabatan Sarnıcı, İstanbul.

## Baskı / Publication

Doğanbey Ladin Ofset - İstanbul, 2008

## Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği  
Alemdağ Caddesi No 64/10-12 Tel: (0216) 344 64 25 Çamlıca, Üsküdar / İstanbul  
www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com  
e-posta: milelnihal@dinlertarihi.com

*Milel ve Nihal* yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Milel ve Nihal*'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

# bu sayıda

4-8 | Editörden

## Makaleler

---

- 9-36 | Ömer Mahir ALPER  
Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya
- 37-61 | İsmail TAŞPINAR  
Şehristânî'nin El-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar
- 63-91 | Fehrullah TERKAN  
İbîs'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezçilik" Teodisesi
- 93-140 | Toby MAYER  
Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme
- 141-155 | Mehmet DALKILIÇ  
Abdülkerim eş-Şehristânî'nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu
- 157-187 | Cengiz BATUK  
Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

---

- 189-192 | W. Madelung & T. Mayer , *Struggling with the Philosopher, A Refutation of Avicenna's Metaphysics*
- 192-199 | James L. COX, *A Guide to the Phenomenology of Religion*
- 199-209 | Louay Fatoohi, *The Mystery of the Historical Jesus*

## Milel ve Nihal Geleneğinden

---

- 211-227 | M.A. ŞEHRİSTÂNÎ,  
Zorunlu Varlığın Bilgisi ve Tümel ve Tikel ile İlişkisi

## Editörden

### İslâm İlim Geleneği ve Şehristânî

“Allah’ın dini” olarak tanımlanan İslam, diğer dini geleneklerle karşılaştırıldığında gerek inanç sistemi ve ibadet anlayışı gerekse insan ve doğaya ilişkin yaklaşımları açısından hayli farklı bir yapıya sahiptir. İslamı diğerlerinden ayıran mümeyyiz özellikleri arasında birçok husustan söz edilebilir: Varlık anlayışında ve hayatın her alanında Allah’ın mutlak birlik ve teklifiyle merkeziliğini ifade eden tevhid akidesine sahip olması, ibadeti yalnızca sınırlı birtakım davranışlara (ritüellere) bağlamayıp, insanın bütün tavır ve tutumlarını ibadet kapsamı içinde ele alması ve insan yaşamının her alanını din kapsamı içinde değerlendirmesi gibi... İslam, insan yaşamıyla insanın sosyal ve doğal çevresine yönelik ilişkilerini bir bütün olarak değerlendirmekte, tevhid akidesiyle yalnızca teolojik düzlemde değil kozmolojik ve antropolojik bağlamda da mutlak bir uyum ve düzenle birlikte Allah’a teslimiyetin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda insanın her tutum ve davranışıyla her duygu ve düşüncesini dinin temel öğretileri doğrultusunda yönlendirmeye ve şekillendirmeye çalışmak İslamın belirgin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam, insanın ilme ve ilimle yakından ilişkili olan öğrenme ve öğretmeye yönelik çabasını da dinin içerisinde bir alan olarak görmekte ve insana ilim ile ilmi etkinliklere yönelik dikkate alması

gereken temel yapıtaşları sunmaktadır. Her şeyden önce İslam, ilmi mukaddes bir alan olarak tanımlar. Kur'an, ilmi teolojik bağlamda ele alıp ezeli ve ebedi ilmiyle Allah'ın her şeyi bilen (Alîm) özelliğine dikkat çeker. Yine Kur'an'da bütün inananlar "bilenler" olarak nitelenir ve ilim sahiplerinin Allah'ın birliğine şahitlik edip Allah'ı hakkıyla idrak ettikleri vurgulanır. İslama göre yaratılıştan itibaren insana yönelik vahyin amacı ilâhî mesajın (kitâbın) insana bildirilmesidir; Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlere vahyedilen ilâhî mesajlar her şeyi bilen Allah'ın iradesinin insanlara öğretilmesini ve ilâhî irade doğrultusunda eğitilmesini amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, Kur'an'ın kendisini tanımladığı gibi, ilâhî kitap bir beyandır, peygamberler ise bu beyanı bizlere ileten, öğreten ve anlayıp kavramada rehberlik eden birer uyarıcı, rehber ve öğretmendir. İslam, ilmi öylesine kutsal bir alan olarak değerlendirir ki onu "inananların kayıp malı" şeklinde tanımlar. Buna göre mü'min her nerede bulursa onu almak durumundadır; ilim uğraşısı yolunda ölmek bir mü'min için şehadete eşdeğerdir; ilmin yaşı, cinsiyeti ve etnisitesi yoktur.

İslam ilmin ana gayesinin Allah'a ibadet ve O'na yakınlaşmak olması gerektiğine de dikkat çeker. "İlim için ilim" anlayışı yerine İslam geleneği, hakikati kavrayıp anlamak için ilim anlayışını ön plana çıkarır. Bu doğrultuda ilim hakikat yolunda olmak ve onu idrak etmektir. Bunun amacı ise insanın gerek kendisini ve gerekse sosyal ve doğal çevresini tanıyıp anlaması ve böylelikle kendi yaşamıyla birlikte yeryüzünün "doğru yol" üzere imar ve ıslah edilmesi suretiyle, Allah'a kulluğun gereğinin yerine getirilmesidir. Her şeyi kendisine ibadet etmeleri amacıyla yaratan Allah, insanın her tavır ve davranışının bu ilâhî gaye doğrultusunda gerçekleşmesini istemektedir. Bu durumda insanın ilme yönelik faaliyetlerinde de temel amaç Allah'a ibadet olmalıdır. Buradan hareketle İslami gelenek, ilmi faaliyetleri profan (kutsal olmayan) ve dindışı bir alan olarak görmez ve bu konuda çeşitli ilim dalları arasında bir ayırım da yapmaz. Her ne kadar İslam ilim geleneğinde bilim dalları arasında yapılan tasniflerde zaman zaman bazı bilim dalları "dini ilimler" (ulûmu dîniyye) olarak nitelenmekte ve matematik, fizik, kimya ve benzeri bilim dalları bunun dışında tutulmaktaysa

da bu ayırım yalnızca bilim dallarını muhtevalarına göre bir taksime tabi tutmakla ilgilidir. Zira tabii ilimler ve alet ilimleri gibi tasniflere ayrılan ilim dalları da insanın hayatı anlamasına ve algılamasına ve böylelikle bütün evrende mevcut olan, bütün evrenin yansıttığı hakikatin anlaşılmasına katkı sağlayan bir işleve sahiptir. Böylelikle bütün ilim dalları insanın var oluş gayesini idrak etmesinde bir rol üstlenmektedir. Bu yaklaşımdan hareketle İslam geleneği bütün bilim dallarını bir bütün olarak değerlendirir. Bu anlayış doğrultusunda tarihsel süreçte İslam toplumlarında yüzyıllar boyu eğitim kurumları dini ilimler diye adlandırılan başta Kur'an ve Hadis olmak üzere çeşitli bilim dallarını diğer bilim dallarıyla bir arada tedris etme geleneğine sahip olmuştur. Hangi alanda uzmanlaşırsa uzmanlaşsın bir bilim insanı bu ilimleri bir arada tanıyıp en azından temel düzeyde öğrenmiştir.

İslami gelenek ilmi faaliyetlerde gerek sosyal gerekse doğal çevreye yönelik hakikatin araştırılmasını ve hakkın idrak edilmesini hedefler. Bu yönüyle de İslami gelenekle Batılı bilim anlayışı arasında belirgin bir ayrışma dikkati çeker. Batılı bilim anlayışının temelinde insanın doğaya ve çevreye egemen olması ve insanın amaç ve çıkarları doğrultusunda çevrenin şekillendirilmesi daha bir ön plandadır. Bu yaklaşım İslamın insan ve çevre yaklaşımına yabancıdır. İslamda insanın doğal düzene egemen olması değil onu anlaması ve idrak etmesi üzerinde durulur. Ancak bu sayede insan kendisinin de bir parçasını oluşturduğu evrenin ihtiva ettiği hakikati anlayabilecektir. Nitekim Kur'an, insanı çevresine bu nazarla bakması doğrultusunda sürekli teşvik eder. Benzer durum insanın sosyal çevresine yönelik ilgi ve alakasında da söz konusudur. Sosyal çevreye yönelik ilgide amaç, onu anlayıp tanımak ve hakikati onlarla paylaşmaktır. Sosyal çevredeki farklı gelenekler, farklı bakış ve tutumlar İslam tarihinde kültürel zenginlik aracı olarak görülmüş; bu farklılıklar sanattan edebiyata, felsefeden doğa bilimlerine kadar hemen her alanda zengin İslam ilim mirasının teşekkülüne katkı sağlamıştır. Bu yaklaşımıyla İslam geleneği, farklılıkları yok edilmeleri gereken unsurlar değil, insanlığın ortak aklının ürünü olan medeniyet inşasında zenginlik aracı olarak görmek suretiyle diğer birçok gelenekten ayrılmaktadır.

İslam ilim geleneğinde farklı dinsel ve düşünsel geleneklere ilişkin araştırmalar elden geldiğince ilk elden kaynaklara dayandırılır. Çeşitli gelenekler incelenirken bu geleneklerin kendi kaynaklarının kullanılmasına özen gösterilir. Bu arada gözleme dayalı saha araştırmalarına da elden geldiğince yer verilir. Özellikle Bîrûnî ve İbnu'n-Nedîm gibi yazarların eserlerinde bunun örneklerini bulmak mümkündür. Bu yönüyle İslam ilim geleneği önyargılara dayalı yaklaşımları ön plana çıkaran “masabaşı” bilim anlayışından uzaktır.

İslam ilim mirası birçok alanda olduğu gibi farklı geleneklerin tasvir edilip incelenmesi bağlamında da günümüze oldukça değerli ürünler bırakmıştır. Hicri üçüncü yüzyıldan itibaren birçok Müslüman âlim, Müslümanlarla bir arada yaşayan ya da İslam düşüncesiyle bir şekilde temas içerisinde olan birçok felsefi ve dini geleneği ele almış, bunlarla ilgili analizler yapmışlardır. Oldukça erken sayılabilecek bir dönemden (kabaca miladi 10. yüzyıldan) itibaren Müslüman âlimler çeşitli inanç sistemlerine ve felsefi geleneklere ilgi duymuşlar ve eserlerinde bunlar hakkında bilgi vermeye çalışmışlardır. Bu gerçek çeşitli çağdaş araştırmacıların da dikkatini çekmektedir. Örneğin E.J. Sharp karşılaştırmalı dinlere ilişkin eserinde Taberî'nin İran dini geleneği, Mes'ûdî'nin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Hint dinleri ve Bîrûnî'nin ise Hint ve İran dinleri konusunda yazdığına dikkat çektikten hemen sonra özellikle Şehristânî'yi anmakta ve onu dünya literatüründe ilk dinler tarihi eseri yazan bilim adamı ilan etmektedir.<sup>1</sup>

Bu İslam âlimlerince yapılan çalışmaların birçoğu günümüzde hâlâ özgünlüğünü korumaktadır. İbn Hazm, Şehristânî, Abdulkâhir el-Bağdâdî, İbnu'n-Nedîm ve benzeri yazarların eserlerinde verdiği bilgiler, günümüzde çeşitli gruplara ilişkin kaynak olma konumunu sürdürmektedir. Bu Müslüman yazarlar arasında kuşkusuz –Erick Sharp'ın vurguladığı gibi- Şehristânî'nin özel bir yeri vardır. *El-Milel ve'n-Nihal* başlıklı abidevî eserinde Şehristânî, birçok akım hakkında önemli bilgiler vermekte ve çeşitli değerlendirmeler yapmaktadır. Onun çalışmasındaki özgünlük, haklı ola-

---

<sup>1</sup> E.J. Sharp, *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth 1975, s. 11.



rak onun karşılaştırmalı dinler alanında özgün eser veren ilk ilim adamı şeklinde tanımlanmasını sağlamıştır. Diğer birçok benzeri ilim adamı gibi Şehristânî de bizlere yaşadığımız dünyada bizim dışımızda farklı geleneklerin, farklı inanç ve düşünce sistemlerinin de var olduğunu ve onları tanıyıp anlamanın bir bakıma kendimizi daha iyi tanıyıp anlamaya yol açacağını hatırlatmaktadır. Çeşitli yönleriyle Şehristânî'nin ele alındığı bu sayısıyla Milel ve Nihal, Şehristânî'nin şahsında ilim geleneğimizin bu özgün yaklaşımına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

*Editör*

**NOT:** Milel ve Nihal dergisi 2008 yılı birinci sayısından itibaren sayı editörlü ve konu ağırlıklı sayılar halinde hazırlanacaktır. Ancak her sayıda konu harici bazı yazılara da yer verilecektir. Önümüzdeki dönemde yayımlanacak sayıların sayı editörleri ile ağırlıklı konuları şunlardır:

2008/2	Din, Tecdit ve Reform	Hakan Olgun
2008/3	Göç, Hicret ve Diaspora	Necdet Subaşı

Araştırmacılarımızın, bilim insanlarımızın ve entelektüellerimizin gerek belirlenen konularda gerekse konu harici katkılarını bekliyoruz.

# 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*<sup>1</sup> adlı ünlü eseri çerçevesinde kendini gösterir. Bu eserin girişinde<sup>2</sup> 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*<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> 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 felsefî-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*<sup>4</sup> adlı eseri bunun tipik bir örneğidir. Ayrıca diğer telifleri gibi bu eseri de onun hem kendi dönemine kadarki felsefî geleneğe olan üstün vukufiyetini hem de felsefî 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 değildir<sup>5</sup>. Şehristânî'ye göre başkasından istifade ancak bilgi

<sup>4</sup> 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)).

<sup>5</sup> 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 uymak, onun dediklerini doğru ve yanlışına bakmaksızın düşünce-sizce kabul etmek asla “istifade” kapsamına girmemektedir. İstifadenin 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 çıkarımda (istinbât) bulunur. İşte bu durumda o, gerçek anlamda kendi görüşünü ortaya koyan, yeni bir şey ihdas eden olmaz. Çünkü onun elde etmiş olduğu ilim, “o faydanın gücü” sebebiyledir<sup>6</sup>. 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 gözünde gerçek anlamda bidatçi, doğru bile olsa başkasına itibar etmeyen, ondan istifade yoluna gitmeyen kişiyi temsil ederken, gerçek anlamda başkasından istifade eden, mütedeyyin ise, sadece doğru olduğunu bildiği, bunu temellendirebildiği için başkasından yararlanan 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 gösterdiği 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 çıkarmakta, meşru bir yol tutmanın ancak bunlarla mümkün olacağını iddia etmektedir.

Şehristânî'ye göre mutlak olarak kendi görüşünü ortaya koyup 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 <sup>6</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, I, 37.

kabul ederler, ama tersi doğru değildir<sup>7</sup>. 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 etmektedir<sup>8</sup>. 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'da<sup>9</sup> (ö. 456/1064)

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 4.

<sup>9</sup> 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 şekildedir<sup>10</sup>:

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 düşünülemez<sup>11</sup>.

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

<sup>11</sup> 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) dehrî<sup>12</sup>, 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 vermektedir<sup>13</sup>. 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.).

<sup>12</sup> 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 Altuntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1994), IX, 107.

<sup>13</sup> 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'den<sup>14</sup> (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) kavî ve (2) fiilî olmak üzere iki kısma ayrılır. İslâm dünyasında pek de yaygın olmayan bu bölümleme felsefenin ya da hikmetin meşhur nazârî ve amelî şeklindeki ayırımına karşılık gelir. Ona göre "aklî" olarak da adlandırılabilir olan (1) kavî hikmet, akleden kişinin tanım (hadd, resm vb.) ve akıl yürütme (burhân, istikra vb.) yoluyla aklettikleri ve ifade ettikleridir. Bu tanımdan kavî ya da aklî hikmetin niçin böyle adlandırıldığı da anlaşılabilir. O, "aklî"dir, çünkü akletme yoluyla elde edilmektedir, yani düşünülürdür. Aynı şekilde "kavî"dir, zira aktarılabilir, bir başkasına sözlü olarak iletilebilir. Ona göre (2) fiilî hikmet ise, hakîmin (filozofun) kemâle erme

---

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

<sup>14</sup> Kindî, *Risâle fî Hudûdî'l-eşyâ ve rusûmihâ* adlı çalışmasında felsefenin sözlük anlamı dâhil muhtelif altı tanımına yer vermektedir. Bk. Kindî, *Felsefî 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 bulur<sup>15</sup>.

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'*nin *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 denir<sup>16</sup>. Nazarî ve amelî felsefenin benzer bir tanımına daha önce Fârâbî'de (ö. 339/950) de rastlanmaktadır<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 58.

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

<sup>17</sup> 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"<sup>18</sup>.

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"<sup>19</sup>. 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 sözsöz ya da

<sup>18</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 59.

<sup>19</sup> 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 çağrıştıran<sup>20</sup> ifadeyle söylemek gerekirse, “şeriat ve din ashâbının [peygamberler] getirdiği her şey, zikredildiği üzere, ilmîni nübüvvet ışığından alan filozoflar indinde belirlenmiştir (mukadder)”<sup>21</sup>.

## 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”<sup>22</sup>. 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-*

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 60.

<sup>22</sup> 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 istemiştir<sup>23</sup>.

Aynı şekilde Gazzâlî'nin *el-Munkiz'*de<sup>24</sup> 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 söylemlerle 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"<sup>25</sup>.

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-

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, 36.

<sup>25</sup> 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 denemiştir<sup>26</sup>.

Bütün bu tartışmalar Şeristânî'nin filozofların pek çok meselede ihtilaf etmiş olduğunu vurgulamasının ve bunların bir kısmının diğer bir kısmına 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.

---

<sup>26</sup> 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 böyledir<sup>27</sup>.

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

<sup>27</sup> 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 ibarettir<sup>28</sup>.

Her şeye rağmen Gazzâlî gibi<sup>29</sup> 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 kaydeder<sup>30</sup>.

## 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 (tabîiyyât), 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)

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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'lîmât olarak isimlendirdi. O, bu ilmi eskilerin (el-kudemâ) kelâmından çekip çıkardı (cerredehu); yoksa felsefe asla mantık kaidelerinden hâli olmamıştır"<sup>31</sup>.

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 Pisagorcular filozoflar ile birlikte farklı bir gelenek ortaya çıktı. Matematiğe büyük bir önem veren bu filozoflar, fiziğe ve metafiziğe ilişkin sorunları matematik temelinde çözmeye çalıştılar<sup>32</sup>.

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"<sup>33</sup>. 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-

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

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> 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 söylemiştir<sup>34</sup>.

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 bâtılı, doğru ile yanlış ayırt eden bir ölçüt olacak şekilde düzenlemek suretiyle öğrencilerin anlamasını kolaylaştırmaya yönelik bir çabayı ifade etmektedir<sup>35</sup>.

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"<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 75.

<sup>35</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 119.

<sup>36</sup> 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 yaymıştır<sup>37</sup>.

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)

<sup>37</sup> 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 eder<sup>38</sup>:

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 sayar<sup>39</sup>.

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

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

<sup>39</sup> 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 yürütmede, "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 etmektedir<sup>40</sup>.

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 filozoflar<sup>41</sup> 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"<sup>42</sup>.

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. (Tabî 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-

<sup>40</sup> Homeros'la ilgili açıklamaları için bk. *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 106.

<sup>41</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 158-159.

<sup>42</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 60.

disinden çok daha önce, Ebu'l-Hasan el-Âmirî<sup>43</sup> (d. 381/992) ve Sâid el-Endelûsî'nin<sup>44</sup> (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 verir<sup>45</sup>.

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 kaydetmektedir<sup>46</sup>. 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

---

<sup>43</sup> Ünlü İslâm filozofu el-Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed* adlı eserinde Empedokles'in hikmeti Lokman'dan aldığını; Pisagor'un da Süleyman Peygamberin ashâbından 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.

<sup>44</sup> 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.

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

<sup>46</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 60.

nihayet Arapça'da ifade edildi" gini söylemektedir<sup>47</sup>. 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 etmektedir<sup>48</sup>.

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 olan<sup>49</sup> 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),

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

<sup>48</sup> Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, 32.

<sup>49</sup> 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 zikretmektedir<sup>50</sup>. Bununla birlikte onun Arap olduğu kesin olan ve bu sebeple de “feylesûfu'l-Arab” (Arap filozof)<sup>51</sup> 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 amaçlamakta<sup>52</sup> 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

<sup>50</sup> Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n nihâl*, II, 157.

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> 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 sunmaktadır<sup>53</sup>. 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”<sup>54</sup>. 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 olmasıdır<sup>55</sup>. Şehristânî ise *Musâra'a*'sında bu durumu İbn Sînâ'nın “hikmete dair ilimlerde en yetkin ve felsefede zamanın en bilgisi” olduğunda ittifak bulunduğu gerçeğiyle açıklar<sup>56</sup>.

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-

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

<sup>54</sup> Gazzâlî, *Makâsidü'l-felâsife*, s. 31-32.

<sup>55</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 40.

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

şa (musâra') ve hesaplaşmaya girişeceğini kaydeder<sup>57</sup>. 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 belirtilmelidir 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 fi '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-Shahrastânî'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-Shahrastânî, philosophy, history of philosophy, Avicenna, Ghazzâlî.

---

# Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar

İsmail TAŞPINAR\*

---

Atıf/©: Taşpınar, İsmail, (2008). Şehristânî'nin *El-Milel ve'n-Nihal* Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar, *Milel ve Nihal*, 5 (1), 37-61.

**Özet:** Üç kısımdan oluşan araştırmada, Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinde kullandığı Dinler Tarihine ilişkin belli başlı metodlar ele alınmaktadır. Birinci Kısım'da, söz konusu eserin önemi üzerinde durulmaktadır. İkinci Kısım'da, makalenin asıl konusu olan metodlara ilişkin bilgiler verilmektedir. Burada, kullanacağı metodlarını da belirlediği düşünüldüğü için, öncelikle Şehristânî'nin istifade ettiği kaynaklara değinilmekte ve onun entellektüel muhitine değinilmektedir. Daha sonra, Şehristânî'nin eserinde kullandığı metodlardan 'objektif ve tasviri metod, terminoloji oluşturma, Mircea Eliade'nin anlayışına göre hermenötik metod, dinler tarihinin belli bir 'hikmet' çerçevesinde yorumlanması olan 'historiosofik veya batınî' metod, Şehristânî'ye özgü 'karşıtlık ve tekabüliyet' metodu hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü Kısım'da ise, Şehristânî'nin dinleri ve inançları tasnif etmede kullandığı tipolojik ve coğrafi metod gibi çeşitleri metodlar üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Şehristânî, Milel ve Nihal, Dinler Tarihi, Tarih Metodolojisi, Batınlık, Hermenötik, Historiosofi, Tipoloji.

---

---

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak.Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

## Giriş

İslam dünyasında dinlere ilişkin en özgün eserlerden biri şüphesiz Şehristânî'nin (v. 1153) kaleme aldığı *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseridir. Şehristânî'nin eserinin, hem kendisinden önce ve kendi döneminde hem de kendisinden sonra yazılmış olan eserler arasında, dinler tarihi konusunda İslam literatürünü etkileyecek olan en yetkin çalışmalardan biri olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir.

Konuyla ilgili doğrudan çalışmaların olmayışı ve bilgilerin dağınıklığı nedeniyle, değişik kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle konunun derli toplu ortaya konması için araştırma üç Kısım'da ele alınmıştır. Buna göre; Birinci Kısım'da, '*el-Milel ve'n-Nihal* Literatürünün Dinlere Dair Yazılan Eserler Arasındaki Yeri' konusu ele alınmakta ve Şehristânî'nin eserinin diğer eserler arasındaki yeri tespit edilmeye çalışılmaktadır. İkinci Kısım '*Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal*'de Kullandığı Metodlar' başlığını taşımakta ve beş alt başlıktan oluşmaktadır. Burada, Şehristânî'nin eserinde kullandığı belli başlı metodlardan 'objektiflik ve nitelendirici, terminoloji oluşturma, hermenötik, historiosofi, karşıtlık ve tekabüliyet' metodlarına değinilmektedir. Üçüncü Kısım'da ise, '*Şehristânî'nin Dinler ve İnançlara İlişkin Çeşitli Tasnif Metodları'nın çeşitleri üzerinde durulmakta ve bunlar incelenmektedir.*<sup>1</sup>

### *I. el-Milel ve'n-Nihal Literatürünün Dinlere Dair Yazılan Eserler Arasındaki Yeri*

Müslümanların yeni ülkeleri fethetmesi ve ticaret nedeniyle gidilen uzak ülkelerde karşılaşılan yeni topluluklar ve onların dinleri, İslam düşünürlerini söz konusu dinler ve onların inançları hakkında birtakım sorular sormaya ve bunlara cevaplar bulmaya itmiştir. Aslında, Kur'an İslam'dan önceki dinlere ve topluluklara (Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve Sabiiler) işaret etmekte idi.

---

<sup>1</sup> Araştırmada, yer yer gerekli görüldükçe *el-Milel ve'n-Nihal*'in *Dinler ve Mezhepler Tarihi* (İstanbul 2006) başlığı ile Muharrem Tan tarafından yapılan tercümesinden istifade edilmiştir.

Ancak, karşılaşılan bu yeni dinlerin büyük bir kısmı İslam'ın temel kaynaklarında yer almamaktaydı ve bunların tanımı ve izahı yapılmalıydı. Müslüman yazarlar, yeni karşılaştıkları toplulukların yaşam tarzlarına, inançlarına, dillerine ve kültürlerine dair çeşitli eserler kaleme almada gecikmediler.<sup>2</sup>

Bu eserler içerisinde doğrudan dinlerle alakalı olanlarda iki tür yaklaşımın söz konusu olduğu burada belirtilmelidir. Bunlardan ilki, kelâm geleneğinin de etkisinde gelişen, daha çok savunmacı (apolojetik) bir üslubu benimsemesi ile temayüz eden 'makâlât, diyânât ve fırak' türü eserlerdir. Bazı İslam mezheplerinin görüşlerinin ve İslam dışı inançların İslam'ın temel inançları çerçevesinde ele alındığı ve daha sonra eleştirildiği 'makâlât' türünde yazılmış birçok eser olduğu bilinmektedir.<sup>3</sup> Erken dönem makâlât türü eserler, ehl-i sünnet diye kabul edilen yaygın görüşün dışında birtakım görüşler (özellikle Şia mezhebine ait görüşleri) ileri sürenler tarafından (*ashâbü'l-makâlât*) küçük risaleler şeklinde kaleme alınmıştır.<sup>4</sup> Ancak, zamanla ehl-i sünnete mensup olanlar da bu türde eserler yazmışlardır. Bunlar içerisinde en meşhur olanı, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin (v. 936) yazmış olduğu *Makâlâtü'l-İslâmiyyin va'htilâfü'l-Musallîn* adlı eserdir.<sup>5</sup>

Diğer dinlere ilişkin kaleme alınan eserlerden ikinci yaklaşımı benimseyenler, dinleri olduğu gibi aktarmaya çalışan ve makâlât türü eserlerden sonraki döneme ait olan 'Milel ve Nihal' türü eser-

<sup>2</sup> Ömer faruk Harman, 'Milel ve Nihal', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, c. 30, s. 58.

<sup>3</sup> Guy Monnot, *Islam et Religions*, Paris 1986, s. 29-30.

<sup>4</sup> Muhammed b. Tavit et-Tancı, 'Şehristânî'nin Kitab'ul-Milel ve'n-Nihal'i', *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1956, c. 5, s. 1. Erken dönem şii alimlerinden Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin (v. 913-4) Şia mezhebinin kollarına dair yazdığı makâlât türü eserlerden *el-Makâlât ve'l-fırak* adlı eseri için bkz.: Mustafa Öz, 'el-Makâlât ve'l-fırak', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. 27, s. 405.

<sup>5</sup> Makâlât türü eserlerdeki genel özellikler daha sonraları 'fırak' ('fırka' kelimesinin çoğulu) türü eserlerde de devam ettirilmiştir. Makâlât literatürü ve bu türün özellikleri ile bu konuda yazılmış olan eserlerin listesi ve değerlendirilmeleri için Ethem Ruhi Fıçlalı'nın çalışmasına bkz.: Ebu Mansûr Abdulkaahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Önsöz ve notlarla çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1991, s. XIII-XX. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin eseri ilgili detaylı bilgi için bkz.: Hasan Onat, 'Makâlâtü'l-İslâmiyyîn', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, s. 406-407.



lerdir. Bunlar, diğerlerinden farklı olarak yalnızca İslam fırkalarını değil aynı zamanda diğer dinleri ve bu dinlerin mezheplerini de incelemektedir.<sup>6</sup> Bu eserler, makâlât türü eserlerde olduğu gibi, dinleri İslam'ın temel inançları çerçevesinde ele alarak onları eleştirmeyi hedeflemezler. Bu çalışmalar, eldeki mevcut kaynaklardan ve bireysel tecrübelerden hareketle dinleri tasviri (deskriptif) olarak tanıtmayı hedefleyen ansiklopedik türden eserlerdir. Bu türün en önemli temsilcisi, *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserin müellifi Şehristânî'dir. Dünya dinlerini sistemli bir şekilde tanıtmaya amacına yönelik kaleme alınmış olan bu eserin diğer bir özelliği ise, Asya dinlerinden Hinduizm ve Budizm'i de içine alacak şekilde hem ilgi alanının genişliği, hem de detaylı bilgi vermesi bakımından önceki eserlere nispetle daha objektif bilgiler nakletmiş olmalarıdır.<sup>7</sup>

## II. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'de Kullandığı Metotlar

Şehristânî'nin dinler ve mezheplere ilişkin tasnifler ve onların tahlili konusunda tek bir metod kullanmamıştır. Hatta konular incelenirken de görüleceği üzere, aynı konuda çok farklı metodlara başvurduğu yine kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Her ne kadar 'objektif' veya 'deskriptif' bir yöntem izlediğini belirtse de, ve bu konuda kendinden önceki araştırmacılarla mukayese edildiğinde özgün olduğu kabul edilse de; verdiği bilgilerde ve kaynakların kullanımında yer yer 'seçici' olmasının ve bazı konularda 'müslüman bir ilahiyatçı' olarak konulara yaklaşmasının, eserin kurgusunda ve konuların sunumunda önemli ölçüde etkili olduğu belirtilmelidir.<sup>8</sup>

Şehristânî'nin eseri boyunca sergilediği farklı tutumlar, araştırmacılar tarafından çeşitli şekillerde değerlendirilmiştir. Ulrich

<sup>6</sup> Harman, 'Milel ve Nihal', s. 58.

<sup>7</sup> Milel ve Nihal türü eserlerin bu özellikleri ile ilgili bkz.: Bruce B. Lawrence, 'Al-Shahrastâni', *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, c. 13, s. 199-200; Harman, 'Milel ve Nihal', s. 57-58; Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul 1997, s. 30-32.

<sup>8</sup> Bu özellikleri nedeniyle Şehristânî'nin eserini kimi araştırmacılar 'İslamlaştırılmış Dinler Tarihi' olarak değerlendirmektedirler. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: Steven M. Wasserstrom, 'Islamicate History of Religions?', *History of Religions*, Chicago 1988, sayı: 27/4, s. 405-411.

Rudolph'a göre kendi çağına nispetle Şehristânî'nin başarılı bir çalışma ortaya koyduğu şüphesizdir. Ancak, onun İslam dışı konularda yetkin bilgiler verdiğini söylemek zordur. Bu konu, özellikle eserin en hacimli kısmını teşkil eden 'Filozoflar' kısmı için özellikle geçerlidir. Ona göre, Şehristânî'nin hangi kaynakları kullanarak bu eseri vücuda getirdiği konusu bugün dahi tam olarak bilinmemektedir.<sup>9</sup> Her ne kadar Şehristânî dinleri ele alırken hangi eserlerden istifade ettiğini belirtmese de, yer yer kullandığı bazı kaynaklara da işaret etmektedir. Meselâ o, Mutezile'ye dair bilgi verirken Ka'bî, İbnü'r-Ravendî, Eş'arî ve Ca'fer b. Harb'in; Havâric ile ilgili Kerâbisî'nin isimlerini zikretmektedir. Ayrıca; İslam'ın dışındaki dinlerle ilgili bilgiler verirken Abdülkahir el-Bağdadî'den, Müberred'den, Ebu'l-Kasım el-Ensârî'den, muhtemelen İbn Neddîm'den, Cahiliye dönemi Araplar'ın inançları ile Hint dinleri hususunda İbn Hişam, Ya'kubî, Mes'udî, Kadı Abdülcebbar, Hasan b. Musâ en-Nevbahtî ve Ebu İsa el-Varrâk'tan; Mecûsîlik konusunda ise Ceyhanî'den istifade etmiştir.<sup>10</sup>

Bunun dışında, Şehristânî'nin şahsî dinî tutumu ve inancı konusunda açık bir bilginin bulunmaması, araştırmacılara göre eserdeki 'teolojik yorumlarını' ve yaklaşımlarını doğru bir şekilde anlamayı da güçleştirmektedir. Aynı eserden hareketle kimilerine göre o önemli bir Eş'arî ilahiyatçı, kimilerine göre ise bir 'İsmailî bâtinî' bir ilahiyatçıdır.<sup>11</sup> Bunun en önemli sebebi ise, Şehristânî'nin İslam mezheplerini ele alırken gösterdiği 'sünnî' tavır ile yer yer 'batınî' öğretileri delil olarak kullanmasıdır. Özellikle, *el-Milel ve'n-nihal*'deki 'Sabiîler ile Hanifler Arasındaki Tartışmalar' başlığı

<sup>9</sup> Ulrich Rudolph, 'Shahrastani, Livre des religions et des sectes II', *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, Caire 1994, sayı: 11, s. 108-109.

<sup>10</sup> Şehristânî'nin istifade ettiği kaynaklarla ilgili bilgi için bkz.: Harman, 'el-Milel ve'n-Nihal', s. 59-60.

<sup>11</sup> Öyle ki, Şehristânî'nin eserinin Fransızca tercümesini birlikte yapan iki araştırmacıdan biri olan Daniel Gimaret'ye göre 'o tam bir sünnî'dir. Oysa, aynı eserin mütercimlerinden Guy Monnot'ya göre Şehristânî 'bir ismailidir'. Bkz.: Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, çev.: Daniel Gimaret- Guy Monnot, Leuven 1986, c.1, s. 57, 63; Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, çev.: Daniel Gimaret- Guy Monnot, Leuven 1993, c. 2, s. 11.

taşıyan bölümde verilen bilgiler;<sup>12</sup> melekler ile peygamberlerin 'halk' ve 'emr' âleminde aracı varlık olmaları;<sup>13</sup> altı büyük peygamber ve onların özel görevleri;<sup>14</sup> Allah'ın kendi dinini mahlukatın suretinde tesis etmesi;<sup>15</sup> ilk yaratılan şeyin 'akıl' olduğu hadisi;<sup>16</sup> bütün sapkınlıkların kökeninde İblis'in olduğu yönündeki açıklamaları;<sup>17</sup> 'masdar' ve 'mazhar' kavramlarının müteakiben kullanılması;<sup>18</sup> 'imamet' meselesine (*imamologie*),<sup>19</sup> 'nübüvvet nuru' meselesine verdiği önem<sup>20</sup> ve Hasan Sabbah'a ait *Fusûlü'l-erbaa*'nın Farsça aslından yaptığı Arapça tercümesini nakletmesinden<sup>21</sup> hareket edenler, Şehristânî'nin ismailî veya batınî olduğu sonucuna varmaktadırlar.<sup>22</sup>

Daniel Gimaret'ye göre, aslında Şehristânî'nin farklı konularda farklı bir 'yüzünü' göstermesi, asıl itibariyle İslam düşünürlerinde genellikle rastlanılan bir durumdur. Mesela, Gazzalî ve Razî'nin durmu buna örnek olarak gösterilebilir. Ona göre Şehristânî, aynı anda hem kendine göre bir eş'arî kelamcısı, hem kendine göre bir şîî hem de yine kendine göre bir filozof veya sufidir. İsmailî olduğu iddialarına gelince; belki bir zamanlar 'İsmailî' çevrelerle irtibatı olmuştur, fakat bu durum onun kesinlik-

<sup>12</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, edit.: Muhammed b. Fethullah Bedran, Kahire 1367, c.2, s. 10-46.

<sup>13</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.2, s.11.

<sup>14</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 45. Melekiyyât (*angéologie*) ile nübüvvet (*prophétologie*) teolojilerinin İsmailî doktrinine göre ele alınışı konusu ile ilgili bkz.: Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1986, s. 69-85, 87.

<sup>15</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 45.

<sup>16</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 63.

<sup>17</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 23.

<sup>18</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, edit.: Muhammed b. Fethullah Bedran, Kahire 1367, c.1, s. 19. 'Masdar' (*origine*) ve 'mazhar' (*épiphanie*) kavramlarının İsmailî doktrinindeki yeri için bkz.: Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1986, s. 100.

<sup>19</sup> İsmailî doktrininde 'imamet' meselesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1986, s. 101-109.

<sup>20</sup> İmamet konusunun İsmailî doktrinindeki yeri ile ilgili olarak bkz.: Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1986, s. 87.

<sup>21</sup> Bkz.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 176-178.

<sup>22</sup> Bkz.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.2, s. 10-46; Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, çev.: Daniel Gimaret- Guy Monnot, Leuven 1986, c.1, s. 57.

le sünnî olduğu gerçeğini gölgelememektedir.<sup>23</sup> Şehristânî'nin entellektüel şahsiyetine ilişkin bu değerlendirmeler, şüphesiz *el-Milel ve'n-Nihal*'de kullanacağı çeşitli metodları anlamakta yardımcı olacaktır.

*a. İlmî Objektiflik ve Nitelendirici (Deskriptif) Metod*

Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinin hemen hemen bütün yazarlar tarafından takdir edilen yönü, İslam'ın dışındaki dinleri ve fırkaları ele alırken objektifliğe dikkat etmiş olmasıdır. Bu yönü, kendinden önceki dönemlerde yazılan eserlerde nadiren rastlanan bir durumdur. Nitekim, bu konuda İmam Eş'arî'nin şu tespitleri dikkat çekicidir:

Dinler ve fırkalara dair eser yazan, makalelerden bahseden insanlardan, hikaye ettiğinde kusur yapan, muhalifinin sözünü anlatırken mugalataya sapan, hasımlarını kötüler için naklettiği hikayelerde kasten yalan söyleyen, ihtilaf edenlerin muhalefetlerini rivayet ederken doğru hareket etmiyerek sözlerine onların delillerini çürütecek ilaveler yapanları gördüm. Bu, alimlerin ve seçkin akıllıların yolu değildir.<sup>24</sup>

Konuları ele alırken kendi tercih ve değer yargılarını doğrulamak gibi bir amaç taşımadan, mevcut güvenilir kaynaklara dayanarak var olanı tesbit etmeyi amaçlayan Şehristânî'nin bu ilmî tavrı, hem eski<sup>25</sup> hem de günümüz araştırmacıları tarafından yaşadığı dönem itibarıyla oldukça önemli bir özellik olarak değerlendirilmiştir:

<sup>23</sup> Konu ile ilgili geniş açıklama için ayrıca bkz.: Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, çev.: Daniel Gimaret- Guy Monnot, Leuven 1986, c.1, s. 59, 63. ayrıca bkz.: Muhammed Tancî, 'Şehristânî', *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, c. 11, s. 396.

<sup>24</sup> Muhammed b. Tavit et-Tañcî'nin *a.g.m.*'sinden naklen bkz.: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, İstanbul 1929, c.1, s.1.

<sup>25</sup> Subkî, Şehristânî'nin eseri şöyle demektedir: 'Bana göre bu kitap bu konuda yazılanların en iyisidir'. İbn Teymiyye ise, 'Şehristânî'nin kitabı mezheplere dair yazılan kitaplardan muhteviyatı en zengin ve nakli en güvenilir olanıdır' demektedir. Ancak, Muhammed Tancî, Şehristânî'nin bu yönünün kimi alimlerce de eleştirildiğine dikkat çekmektedir, ancak bu konuda söz konusu iddiaların neler olduğuna yönelik herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bkz. Muhammed b. Tavit et-Tañcî, *a.g.m.*, s. 2-3.

‘(Şehristânî’nin) eserinin hiçbir yerinde açıkça bir inancı reddettiği veya mahkum ettiği söylenemez. Kendinden önceki Bağdadî ve İbn Hazm’la mukayese edildiğinde, her ne kadar onlardan çeşitli şekillerde istifade etmiş olsa da, polemige girmekten kaçınması ve belli başlı mezheplerin teolojik meselelerdeki saygın görüşlerini mümkün olduğu kadar mantıklı bir şekilde sunmasıyla onlardan ayrılmaktadır.’<sup>26</sup>

Şehristânî, dinlerin tanıtımında kullandığı objektif tutumu ve uyguladığı deskriptif metodun gerekçelerini, asıl itibariyle İslam fırkalarının anlatımı konusunda izleyeceği benzer metodu izah edeken açıklamaktadır. Ona göre:

‘Mezheplerin görüşleri le ilgili olarak kitap telif eden âlimler (*ashâbü kütübi’l-makâlât*), iki metod izlemişlerdir:

1. Öncelikle ihtilafa konu olan ana meseleler ortaya konulmuş ve bunlardan her biri hakkında farklı görüşü olan mezhep sahipleri ve bunların fırkaları zikredilmiştir.

2. Mezhep sahipleri ve fırkaları sıralandıktan sonra bunların temel meseleler hakkındaki görüşleri sırayla zikredilmiştir.

Bu eserimizde izlenen usûl ise ikincisidir. Çünkü kanaatimize göre, kelim mezheplerinin tasnifi bu şekilde daha sağlıklı ve hesap açısından daha uygundur.

Biz de her mezhebi, mezhep sahiplerinin kendi kitaplarında yazdıklarına dayanarak nakledeceğiz. Böylelikle hiçbir kelime mezhebine bağlı kalmayacak, önyargılı davranmayacak, görüşlerini sahih ve fasit, hak veya bâtıl olarak nitelemeyeceğiz.’

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Şehristânî’nin eserini kalem alırken sergilediği yaklaşım, kendinden önce sadece İslam dünyasında değil, aynı zamanda Yunan, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında da dinlere ve mezheplere ilişkin kaleme alınan eserlerde de rastlanılmayan bir yaklaşımdır. Şehristânî’ye göre, böyle bir yaklaşımı benimsemesi asıl itibariyle hakikati gizlemek amacını taşımaz.

<sup>26</sup> Dominique Sourdel, ‘La Classification des Sectes Islamiques dans le Kitâb al-Milal d’Al-Sahrastânî’, *Studia Islamica*, Paris 1970, c. 31, s. 246-247.

Zira, 'aklî delillerde izlenen yöntemler sayesinde hak ışıkları ve bâtil esintileri keskin zihinlere gizli kalmayacaktır.'<sup>27</sup>

Şehristânî, objektif bilgi aktarımı konusunda da kendisini diğer araştırmacılardan ayırmaktadır. O, kendisinden önceki yazarlardan farklı olarak, ele aldığı fırkaların bizzat eserlerini okuduğunu ve tahlil ettiğini çeşitli vesilelerle belirtmektedir. Mesela, Yunan filozoflarının görüşleri ile ilgili olarak şöyle demektedir:

'Geç dönem Müslüman filozoflar bunları bilmiyorlardı ve onların (Yunan filozoflarının) görüşlerini geçiştirerek nakletmişler ve nadiren yaptıkları alıntılar dışında hemen hemen bütünüyle gözardı etmişlerdir. Düşüncelerine rastgeldiklerinde ise bunların asılsızlıklarına işaret ederek geçiştirmişlerdir. Biz ise, onların eserlerini bizzat araştırdık ve görüşlerini dikkatle inceleyip tenkitlerde bulunduk.'<sup>28</sup>

Şehristânî'nin ele aldığı bazı konuları eleştirmemesi ve tarafsız davranması bazı eleştirilere neden olmuştur.<sup>29</sup> Ancak, bununla birlikte, Şehristânî'nin dinlerin ve mezheplerin görüşlerini naklederken yer yer kendi eleştirilerini ve görüşlerini de aktardığı burada belirtilmelidir. Mesela; Yahudilik ve Hıristiyanlık konusundaki tenkitleri, Mutezilîler'in görüşlerini aktarırken onların filozoflardan etkilendiklerini söylemesi veya haricîlerin görüşlerini 'bid'at' olarak nitelemesi örnek olarak zikredilebilir.<sup>30</sup>

*b. Bir Metod Olarak Terminoloji Oluşturma ya da Kavramları Tanımlama*

Şehristânî, eserinin ilgili Kısım'larının giriş bölümünde ve diğer bölümlerde kullanacağı kavramların tanımlarını yapmaktadır. Şehristânî'nin, kullanacağı 'terminoloji'yi baştan oluşturması yöntemi önemli bir metod olarak kabul edilmelidir. Şehristânî, konuy-

<sup>27</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 23.

<sup>28</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, edit.: Muhammed b. Fethullah Bedran, Kahire 1367, c.2, s. 65.

<sup>29</sup> Şaban Kuzgun, 'Şehristânî'nin Hayatı, Şahiyeti, Eserleri ve 'el-Milel ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi', *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1985, sayı: 2, s. 182-183.

<sup>30</sup> İlgili yerler için bkz.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 49-78, 105-123, 192-208.

la ilgili ayrıntılı bilgi vermeden önce, kullanacağı terminolojinin baştan izah edilmesine çok önem vermektedir. Buna göre o, kavramın öncelikle sözlük anlamını, daha sonra kavramsal anlamını vermektedir. O, kullanacağı kavramın şayet varsa Kur'anî kaynağına da işaret etmektedir. Bu kavram oluşturma süreci, onun akli ve nakli dikkate alan epistemolojik anlayışını da ortaya koymaktadır.<sup>31</sup> Ona göre, 'herbir kavramın (*ibârât*) özel bir anlamı (*ma'nâ yehissuhâ*), dil ve lugat bakımından ona uygun bir hakikati vardır (*hakikatün tüvâfikuhâ lugaten ve ıstılâhan*).'<sup>32</sup> Burada Şehristânî, kullanacağı kavramların Kur'anî referanslarına da dikkat çekmektedir. Böylece, ele aldığı bilginin epistemolojik esasının Kur'an'a dayalı olduğunu belirtmiş olmaktadır.

Mesela, *el-Milel ve'n-Nihal*'in Birinci Kısımını teşkil eden '*Dindar İnsanlar ve Topluluklar*'ın (*Erbâbü'd-Diyânât ve'l-Milel*) giriş bölümünde Şehristânî tarafından tanımları yapılan bazı kavramlar (*din, mütedeyyin, millet, minhâc, şir'at, sünnet ve cemaat*) ve tanımları şöyledir:

'*Din* kelimesinin itaat ve bağlanma anlamına geldiğini daha önce söylemiştik. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Allah katında din, İslâm'dır." (Âl-i İmrân, 3/18) *Din* kelimesi ile 'ceza ve karşılık' anlamı da murat edilebilir. Bu anlamda 'Yaptığın gibi karşılık görürsün' (*Kemâ tedînü tudânü*) denir. Ahirette 'hesaba çekilme' anlamında kullanılır: "İşte bu sapasağlam dindir." (Tevbe/35) *Mütedeyyin*: Ahiretteki ceza ve hesâbı ikrar eden kimsedir. Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Ve sizler için din olarak İslâm'a razı oldum." (Mâide, 5/4)

İnsanoğlu, hayatını devam ettirme ve ahiret hayatına hazırlık yapmak için türünün diğer fertleriyle bir araya gelmeye muhtaçtır. Bu birliktelik, savunma ve yardımlaşmayı gerçekleştirecek şekilde olmalıdır. Öyle ki, savunma sayesinde sahip olduğu şeyi koruyabilir, yardımlaşma sayesinde ise elinde olmayanı elde edebilir. Bu

<sup>31</sup> Şehristânî'nin sırasıyla akli ve nakli dikkate alan, fakat nakli merkezi bir bilgi kaynağı olarak gören epistemolojik anlayışı, dinlerin tasnifi konusunda da kullanacağı bir yöntem olacaktır.

<sup>32</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 44.

şekilde oluşturulan topluluğa *Millet* denir.<sup>33</sup> Böyle bir yapıya ulaştıran vâsıtalar ise *Minhâc*, *Şir'at* ve *Sünnet*'tir. Söz konusu *sünnet* üzerindeki ittifak ise *Cemâati* doğurur. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Sizden her biriniz için bir *şir'at* ve bir *minhâc* (yol) yaratık." (Mâide, 5/47)<sup>34</sup>

Şehristânî, eserinin çeşitli yerlerinde buna benzer başka tanımlar da yapmaktadır.<sup>35</sup>

### c. Hermenötik Yöntem

Dinlerin tanıtımı ve inanç esaslarının anlatımı konusunda 'objektif' ve 'deskriptif' metodlarını kullandığına daha önce işaret edilen Şehristânî, bu görünen 'fenomenler'in (*mazâhir*)<sup>36</sup> oluşumunun ardında bir 'esas'ın veya diğer bir ifadeyle evrensel bir 'ilke'nin (*evveli*) olduğu kanaatindedir. Ona göre, bu esasın 'kökeni' (*masdar*, origine), âlemin yaratılışına kadar gitmektedir. Şehristânî, söz konusu 'kökeni' izah etmek ve buradan hareketle dinlerdeki bu farklılıkları 'anlamak' için, Kur'an ve hadislerin dışındaki 'eski kaynaklara' da başvurarak, 'tarihin başlangıcında vuku bulmuş olan olaylara' (*in illo tempus*) yani Dinler Tarihi'ne ait teknik bir ifadeyle 'Mitolojik anlatıma' başvurur. Bu yöntem, modern Dinler Tarihi araştırmacılarından Mircea Eliade'nin bir metod olarak kullandığı 'hermenötik' yöntemdir. Mircea Eliade, mevcut müesseselerin oluşumu ve onların nasıl ortaya çıktığının bizzat dinî kaynakların verdiği haberlerden veya 'mitoslardan' hareketle 'açıklamayı' hermenötik yöntem olarak kabul etmektedir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Her ne kadar Ahmed Fuad el-Ehvânî, Şehristânî'nin 'millet' kavramını oluştururken Hıristiyanların 'kilise' kavramı ile daha geniş bir inanç sistemini kastettiğini belirtmek doğru olacaktır. Bkz.: Ahmed Fuad el-Ehvânî, 'el-Milel ve'n-nihal li'Şehristânî', *Mevsûatü Tûrâsî'l-İnsânî*, Kahire trsz., c. 4, s. 152.

<sup>34</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 44.

<sup>35</sup> Mesela: 'Ehl-i kitab', 'ümmî', 'Sâbie', 'Ruhâniler', 'Hanif' kavramlarının tanımları için bkz.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1367, c.1, s. 189; c.2, s. 6-7.

<sup>36</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 23.

<sup>37</sup> Dini fenomenlerin izahında ve anlaşılmasında mitolojiye başvurma yöntemi, Mircea Eliade'nin Dinler Tarihi'nde kullandığı hermenötik yöntemin önemli bir unsurudur. Eliade'nin mitolojinin dinleri anlamada bir yöntem olarak kullanılmasına ve hermenötik yöntemin detaylarına dair görüşleri için bkz.: Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, s.



Gerçekten de Şehristânî, çeşitli fırkaların ve dinlerin varlığını açıklarken 'Üçüncü Mukaddime'nin başlığında 'İnsanlar Arasında Ortaya Çıkan İlk Şüphenin Açıklanmasına, Başlangıçtaki Kökeni ve Sonraki Görünümüne Dair' (*Fî beyâni evveli şüphetin vakaat fi'l-halîkati ve min masdarihâ fi'l-evveli ve min mazharihâ fi'l-âhiri*) ifadesini kullanmaktadır. Şehristânî'ye göre, dinlerdeki fırkalar ve onların dünya ölçeğindeki benzerleri olan dinlerin farklılıkları, esas itibarıyla 'başlangıçta (*in illo tempore*)' meydana gelen söz konusu 'ilk şüphe'den kaynaklanmaktadır:

'Halk arasında ortaya çıkan 'ilk şüphe', lanetli Iblis'in ortaya attığı şüphedir. Bu şüphenin kaynağı; nass karşısında şahsî görüşü öne sürmesi, emir karşısında arzu ve hevayı tercih etmesi ve yarattığı özün, Adem (a.s.)'ın yaratıldığı özden daha üstün olduğuna inanmasıydı.'<sup>38</sup>

Şehristânî, hermenötik metoda uygun olarak, 'ilk şüphe' konusunda ileri sürdüğü görüşün doğruluğunu ispatlamak için önceki dinlerin kaynaklarına, sık sık İnciller'e, İncil 'şerhlerine'<sup>39</sup> ve -kendi ifadesiyle- 'tahrif edilmiş' Tevrat'a atıflarda bulunmaktadır:

'Iblis'in bu şüphesinden yedi şüphe daha doğmuş, mahlukata sirayet etmiş ve insanların zihinlerine öyle bir yerleşmiştir ki, zaman içinde bidat ve dalâlet mezhepleri haline gelmiştir. Söz konusu şüpheler dört İncil'in -ki bunlar: Luka, Markos, Yuhanna ve Matta İncili'dir- şerhinde ve Tevrat'ta secdi emri ve ondan kaçın-

---

106-111; Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Paris 1993, s. 119-144; Mircea Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris 1993, s. 78-94.

<sup>38</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 23.

<sup>39</sup> Şehristânî, İnciller ile ne kastettiğini açıkça Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'nın adını zikrederek belirtmektedir. Ancak, 'İncil şerhi' ile hangi kaynağı kastettiğini açıklamamaktadır. Fahrettin Razî, ilgili ayetin tefsirinde (Bakara, 2/34) Şehristânî'nin bu ifadelerini alıntulamakta ve 'Şehristânî'nin İncil şarihi Mârî'den naklen bahsettiğine göre' ifadesini kullanmaktadır. 'Mârî'nin kim olduğu belli olmasa da, bu ifadeyle Razî'nin Hıristiyan Arapların din bilginleri için 'Efendi' veya 'Aziz' anlamına gelen 'Mâr' kelimesini kullandığı ve 'İncil Şarihi bir Hıristiyan aziz'i kastettiği düşünülebilir. Bkz.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 23, 25; Fahrettin Razî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Beyrut 1990, c.2, s. 216.

ması sonucunda ortaya çıkan onunla melekler arasındaki bir tanışma şeklinde detaylı olarak zikredilmektedir.<sup>40</sup>

'İncil şârihi şöyle demiştir: 'Bunun üzerine Hak Teâlâ melek-  
lere şöyle buyurdu: Ona deyin ki: Senin ve bütün yaratılmışların  
ilahu olduğuma dair tasdik ve teslimiyetinde samimi ve dürüst  
değilsin. Eğer öyle olsaydın benim hakkımda 'Niçin' diyerek hü-  
küm yürütmezdin. Ben, O Allah'ım ki Ben'den başka ilah yoktur.  
Yaptığımdan suâl edilmez. Yaratılmışların yaptıkları ise sorguya  
tâbidir.' Yukarıda zikrettiğimiz hususlar Tevrat'ta mevcut olduğu  
gibi İncil'de de aynen yer almaktadır.'<sup>41</sup>

Böylece Şehristânî, modern dinler tarihi açıklama yöntemle-  
rinden hermenötik yöneme uygun bir şekilde, dinlerin bozulmala-  
rı ve dinler arasında ortaya çıkan sapkın fırkaların tamamının kay-  
nağını, dini kaynaklarda bu âlemden önceki 'tarihüstü'  
(*metahistorique*) bir zamanda vuku bulan bir olaya, mitolojilerde  
ifade edilen 'başlangıçta vuku bulan lanetlinin (*şeytanın*) şüpheli-  
ri'<sup>42</sup> dayandırarak açıklamaktadır.

#### d. Historiosofi ya da Batmî Yöntem

Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'de kullandığı metodlardan biri de,  
'historiosofi' (*historiosophie*) olarak adlandırılan 'tarihin hikmet  
boyutu ile izahı' metodudur. Buna göre, tarih başlangıçtan itibaren  
belli bir plan üzerine gerçekleşmektedir. Öyle ki, tarihte vuku bu-  
lan bütün olaylar asıl itibarıyla ancak anlam kazanmaktadır.  
Tarihin bu yönü ancak belli özelliklere sahip kişilerce çözümlene-  
bileceği kabul edildiği için 'ezoterik' bir yönü olan da bir tarih  
anlayışıdır. Özellikle gnostik (batmî) akımlarda yaygın olarak gö-  
rülen bu anlayış, hemen hemen bütün mistik yorumlarda mevcut-  
tur.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 23.

<sup>41</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 25.

<sup>42</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 27.

<sup>43</sup> Tarihin 'hikmet' ve gnostik öğretiler çerçevesinde yorumu ile ilgili olarak bkz.:  
Ernst Breisach, 'Historiography', *The Encyclopedia of Religion*, edit.: Mircea  
Eliade, New York 1987, c. 6, s. 370-383.

Historiosofik vey tarihin batnî öğretilere göre yorumu yöntemine Şehristânî'nin eserinde de karşılaşmak mümkündür.<sup>44</sup> Buna göre, Şehristânî başlangıçtan itibaren var olan 'nübüvvet nurunun' (peygamberlik nurunun) çeşitli peygamberler aracılığı ile nakledildiğini, daha sonra Hz. İbrahim ile birlikte bu nurun ikiye ayrıldığını; İshak a.s. ile aktarılan nurun Hz. İsa'da gelecek olan peygamberin müjdelenmesi ile son bulduğunu; İsmail a.s. tarafından aktarılanın ise 'menâsikler' aracılığı ile gizli bir şekilde nakledildiği ve nihayet Hz. Peygamber'e ulaşmakla maksadına ulaşmıştır. Şehristânî bu görüşünü şu şekilde izah etmektedir:

'Adem'den (a.s.) doğan nur, İbrahim'e (a.s.) geçtikten sonra İkiye ayrılmış, biri İsrail oğullarına diğeri de İsmail oğullarına intikâl etmiştir. İsrail oğullarına intikâl eden nur açık ve aşikâr iken İsmail oğullarına intikâl eden nur gizli kalmıştır. İsrail oğullarına İntikâl eden nur, peygamberliğin şahıstan şahısa geçmesi sayesinde aşikâr olmuştur. İsmail oğullarına indirilen gizli nur ise birtakım menâsik ve sembollerin yaş atılmasıyla bilinmekte, şahıs zinciri devam etmemektedir.'

'Müslümanlar, her iki ümmetin de kitaplarını değiştirip tahrif ettiklerini beyan etmişlerdir. Bununla birlikte İsa (aleyhisselâm), Hz. Musa'nın getirdiği kitap ve ahkâmı tasdik etmiştir. Onlara göre Musa (aleyhisselâm) da, İsa (aleyhisselâm) da son peygamberi müjdelemişlerdir. İmamları, nebileri ve kitapları da bunu böylece emretmişlerdir.'<sup>45</sup>

Mesela, Yahudiler'in diasporadan sonra Şam'ı ve memleketlerini terk ederek Medine'ye yerleşmeleri, orada kaleler inşa etmelerinin asıl nedeni budur. Fakat, yahudiler bu beklenen 'nur'u zamanı geldiğinde kabul etmemekle söz konusu 'hikmetli tarihin' gereklerine göre hareket etmemişlerdir:

---

<sup>44</sup> İslam literatüründe kullanılan 'tarihin batnî öğretilere göre yorumu' yöntemi için ayrıca bkz.: Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1986, s. 100-103.

<sup>45</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 189.

'Seleflerinin Medine'de inşa ettikleri kaleler, asıl itibarıyla âhir zamanda gelecek olan Allah Resûlü'nü (sallal-iâhu aleyhi ve sellem) desteklemek içindir. Nitekim birçok Yahudi ve Hristiyan din adamı, kendi cemaatlerine Şam'ı terkederek bu kalelere hicret etmelerini emretmişlerdir. Ama son peygamber zuhur edip Fârân'da (: Mekke) hak davetini ilân ettiği zaman O'na inanmamış ve Medine'ye hicret ettiğinde de O'nu desteklemeyerek şehri terketmişlerdir.'<sup>46</sup>

Şehristânî'nin kullanmış olduğu 'tarihin batınî yorumu' (*historiosofi*) yöntemi, onun 'batınî' çevrelerle olan ilişkisine bağlayan araştırmacılar olmuştur.

*e. Karşıtlık (Tezat) veya Tekabüliyet Metodu*

Şehristânî'nin eserinde sıkça kullandığı yöntemlerden bir diğeri ise, 'karşıtlık (tezat) ve tekabüliyet' yöntemidir.<sup>47</sup> Bu yöntemi kendisi eserinin giriş kısmında 'mütekabiliyetin şartları' (*şerâitü't-tekâbü*) şeklinde açıkça ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Gerçekten, Şehristânî'nin eserinin tamamına bakıldığında bu anlayışın hakim olduğunu söylemek mümkündür. Hatta, kimi araştırmacılara göre eserinin 'el-Milel' ve 'en-Nihal' şeklinde tasnifinde bile bu yöntemin etkisi vardır. Nitekim, 1. Kısım'da ele alınan dinlerin mukabili olan dini inançların 2. Kısım'da ele alınacağını belirtmesi bu metodu umumi olarak kullandığını göstermektedir.<sup>49</sup>

Eserinin birçok yerinde söz konusu kavrama işaret etmekle beraber, bu konudaki en güzel örneğe, Şehristânî'nin ehl-i kitap ile ümmîleri karşılaştırırken verdiği bilgilerde rastlanmaktadır:

<sup>46</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 27.190-191.

<sup>47</sup> Bu yöntemle ilgili detaylı açıklamalar için bkz.: Muhammed b. Nairuddin Salih es-Sicistanî, *Menhecü'ş-Şehristânî fi Kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Riyad 1994, s. 285-286. Ayrıca bkz.: Ahmed Fuad el-Ehvânî, 'el-Milel ve'n-nihal li'ş-Şehristânî', *Mevsûatü Tûrâsi'l-İnsânî*, Kahire trsz., c. 4, s. 152.

<sup>48</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 20, 44.

<sup>49</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.2, s. 5.

'Resûlullah'ın peygamberliğinden önce Ehl-i Kitap ve Ümmîler birbirine tekabül eden iki fırka idi. Ümmî, okuryazarlığı olmayan kimsedir.

Buna göre Yahudiler ve Hıristiyanlar Medine'de, Ümmîler ise Mekke'de bulunmaktaydılar.

Ehl-i Kitap, Esbât'ın dinlerini destekliyor, İsrailoğullarının yolunu izliyorlardı. Ümmîler ise kabilelerin dinini destekleyerek İsmailoğullarının yolunu takip ediyorlardı....

Birinci fırkanın kiblesi Kudüs'te bulunan Beytü'l-Makdis iken ikinci fırkanınki Mekke'de bulunan ve âlemlere hidâyet kaynağı olarak vazedilen Beytullah'dır.

İlkinin şeriatı, zahirî hükümler iken, ikincinin şeriatı Harem-i Şerifin şiarlarına riâyet etmektir.

İlk fırkanın hasımları Firavun ve Hâmân gibi küfür ehli iken, ikinci grubun düşmanları put ve heykellere tapan müşriklerdir. Bu karşılaştırma aynen mevcut olduğu için buna uygun bir taksim de sıhhatli olmaktadır.<sup>50</sup>

Şehristânî'nin 'tekabüliyet ve zıtlık' olarak adlandırdığı bu yöntemin, müellifin İbn Sinâ felsefesinin etkisi ile açıklayanlar olmuştur.<sup>51</sup>

### III. Şehristânî'nin Dinler ve İnançlara İlişkin Çeşitli Tasnif Metodları

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*'de dinleri ve fırkaları tasnif konusunda çok farklı metodlar uygulamıştır. Bu durum, bizzat kendisi tarafından çeşitli vesilelerle ifade edilmiştir. Böylece Şehristânî, dinlerin farklı bakış açılarına göre farklı şekillerde tasnif edileceğini belirtmektedir. Burada, öncelikle Şehristânî'nin dinleri tasnif konusunda dile getirdiği çeşitli yöntemlere değinilecek ve bizzat eserinin de içeriğini oluşturacak olan dinleri tasnif konusunda uyguladığı metod açıklanacaktır. Daha sonra, dinlerin tasnifinde Şehristânî'nin de dile getirdiği 'yetmişüç fırka' hadisi ele alınacak-

<sup>50</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 189-191.

<sup>51</sup> Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, çev.: Daniel Gimaret- Guy Monnot, Leuven 1986, c.1, s. 108, dipnot: 4.

tır. Son olarak, dinlerin ve mezheplerin muhtevalarını ele alırken uyguladığı 'dört mesele' yöntemine değinilecektir.

*a. Dinlerin Sistematik Tasnifinde Tipolojik ve Coğrafi Yöntem ya da 'Hakiki Dine Yakınlık Derecesi' Metodu*

Massimo Campanini, *el-Milel ve'n-nihal*'deki bilgilerden hareketle, Şehristânî'nin söz konusu eserde dinlerin tasnifine dair görüşlerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Campanini, Şehristânî'nin 'kronoloji-yi' esas alan bir 'tarih'çi olmadığını; onun, eserini insanlık tarihinde ortaya çıkan dinler ve inançlar ile felsefi düşünceleri, 'vahyedilmiş hakikat olan İslam'a' yakınlıkları ve uzaklıklarına göre tasnif ettiğini belirtmektedir. Gerçekten, Şehristânî'nin dinleri belli 'inançlar tipolojisine' göre tasnif ettiği doğrudur. Fakat, aşağıda verilecek olan örneklerden de anlaşılacağı üzere, Şehristânî'nin tek bir 'tipoloji' kullanmadığını da burada belirtmek lazımdır.<sup>52</sup>

Şehristânî'nin eserinin çatısını teşkil eden söz konusu metod, 'hakikati' temsil eden İslam'ı 'merkeze' yerleştirmesi, diğer dinleri, düşünceleri ve inançları ona olan yakınlıklarına göre 'çevreye' yerleştirmesi; doğru olandan yanlış olana, mükemmel olandan eksik olana doğru uzaklaşan bir 'merkez-çevre' ilişkisine de işaret etmektedir. Ona göre, 'hakikat' tek olduğuna göre, diğerleri ancak ona yakınlıkları ile değerlendirilmelidir. Bu yaklaşımına Şehristânî, hem akli hem de nakli delil getirerek, şu sözleri ile açıklık getirmektedir:

'Aklî meselelerde hak tek olduğuna göre; bütün meselelerde de tek bir fırkanın hak üzere olması gerekir. Bu husus, akıl yoluyla bilindiği gibi nakille de teyit edilmiştir. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Yarattıklarımızdan öyle bir ümmet var ki hak ile yol bulur ve onunla hükmederler" (A'râf, 7/181)<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Konuya dikkat çeken Ulrich Rudolph'un açıklamaları için bkz.: Ulrich Rudolph, 'Shahrastani, Livre des religions et des sectes II', *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, Caire 1994, sayı: 11, s. 109.

<sup>53</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 20-21.

Dominique Sourdel'e göre ise, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'inde asıl itibariyle uyguladığı yöntem dinleri ve inançları 'dört esasa' göre tasnif etmesidir. Bunlar:

1. Vahyedilmiş bir kitaba sahip olan dinler: İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık.

2. Vahyedilmiş bir kitap sahibi oldukları şüpheli olan dinler: Mecusilik ve Maniheizm.

3. Vahyedilmiş bir kitaba sahip olmayıp, tabii oldukları bazı 'ahkama' sahip olan dinler: Sabîlik.

4. Ne vahyedilmiş bir kitaba ne de bağlı oldukları bir ahkama sahip olmayanlar: Filozoflar, putperestler ve Brahmanlar.<sup>54</sup>

Bunun dışında, Şehristânî eserinin iç taksimini de belirleyecek olan tasnifin ana hatlarını, kitabının ikinci Kısmının giriş bölümünde şu şekilde izah etmektedir:

'Sağlıklı tasnifi şöyle yapabiliriz:

1. Bazı insanlar, duyu ve akılla bilinenlerin varlığını kabul etmezler; bunlar, Sofistler'dir (*es-Sofestâiyye*).

2. Bazıları, sadece duyu ile bilinenleri kabul edip akılla bilinenleri kabul etmezler; bunlar, Tabiatçılar'dır (*et-Tabîiyye*).

3. Bazıları, hem duyu, hem de akılla bilinenleri kabul ederler, fakat ilâhî kaynaklı hadleri ve hükümleri tanımazlar; bunlar, Dehrî (*Materyalist*) Filozoflar'dır (*el-Felâsifetü'd-Dehriyye*).

4. Bazıları, duyu ve akılla bilinenlere ilaveten ilâhî had ve hükümleri de kabul ederler, fakat şeriati ve İslâm'ı tanımazlar; bunlar, Sâbiiler'dir (*es-Sâbie*).

5. Bazıları, yukarıda zikredilenlerin tamamına ek olarak herhangi bir şeriati ve İslâm'ı da kabul ederler, sadece Peygamberimiz

---

<sup>54</sup> Bu taksimin analizi için ayrıca bkz.: Dominique Sourdel, 'La Classification des Sectes Islamiques dans le Kitâb al-Milal d'Al-Sahrastânî', *Studia Islamica*, Paris 1970, c. 31, s. 240.

Muhamed s.a.v.'in şeriatını inkâr ederler; bunlar Mecûsîler, Yahudiler ve Hıristiyanlardır.

6. Bazıları ise, yukarıda zikredilenlerin tamamını kabul ederler; bunlar ise, Müslümanlar'dır.

Şeriat ve dinleri kabul edenleri daha önce (Birinci Kısım'da) anlatmıştık. Şimdi ise (İkinci Kısım'da), bunların mukabili olarak, sırf akıl ve hevasına dayanarak hareket edenlerden bahsedeceğiz.<sup>55</sup>

Altı madde halinde belirlenen bu 'tipolojik' esaslar çerçevesinde Şehristânî'nin eserinde asıl itibariyle 'aklî ve naklî' delili dikkate alan, 'duyular, doğru haber ve aklı' bilgi edinme metodu olarak kabul eden 'kelamî' epistemolojiyi esas aldığını söylemek mümkündür.<sup>56</sup> Ancak, Şehristânî'nin eserini kısımlara ve bölümlere ayırırken söz konusu tespit ettiği esaslara tam olarak uyduğu söylenemez. Özellikle, *el-Milel ve'n-nihal*'in son bölümünde 'Cahiliye Arapları' ile 'Hind dinleri' başlıklarını taşıyan kısımlar, söz konusu tipolojik yönetime göre değil, 'coğrafi' yönetime göre tespit edilmiştir. Bu durum, Şehristânî'nin eserinin kısımları ve bölümleri dikkate alındığında daha açık görülmektedir.

Buna göre; Şehristânî eserinde tahlil ettiği dinleri beş alt başlıktan (*mukaddime*)<sup>57</sup> oluşan bir Giriş, iki Kısım ve yedi Bölüm'de şu şekilde ele almaktadır:

#### I. Kısım: Dindar İnsanlar ve Topluluklar (*Erbâbü'd-Diyânât ve'l-Milel*)

1. Bölüm: İslam ve ona bağlı mezhepler (*el-Müslimûn*). Burada, sırasıyla mutezileden, cebriyyeden, Eş'arîlik'ten, haricîlerden, mürciiden ve nihayet Şia'dan bahsetmektedir.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.2, s. 4-5.

<sup>56</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1991, s. 72, 83-84.

<sup>57</sup> Söz konusu mukaddimelerin tercümesi için ayrıca bkz.: Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, 'El-Milel ve'n-Nihal, Mukaddimeler', çev.: Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Adem Akın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1988, c. 30, s. 1-28.

<sup>58</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 46-188.



2. Bölüm: Ehl-i Kitap (*Ehlü'l-Kitâb*). Burada ise, sırasıyla Yahudiler ile Hıristiyanlar ve bu dinlere bağlı mezheplerden bahsetmektedir.<sup>59</sup>

3. Bölüm: Kitap benzeri metinlere sahip olanlar (*Men Lehû Şüphetü Kitâbin*). Bu dinler ise; Mecûsilik ile Manißeizm gibi düalist (*Seneviyye*) dinlerdir.<sup>60</sup>

II. Kısım: *Beşer Kaynaklı Düşünce ve Batıl İnançlara Mensup Olanlar (Ehlü'l-ehvâi ve'n-Nihal)*

1. Bölüm: Sabiîler ve ona bağlı mezhepler.

2. Bölüm: Yunan'lı Filozoflar. Bunlar, sırasıyla Yedi Bilge olan Tales, Anaksimendros, Anaksimenes, Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Eflatun'dur. Daha sonra, erken dönem filozoflardan ve geç dönem filozoflardan bahsetmektedir. Bu konuda da kronolojik sıraya riayet edilmemektedir.

3. Bölüm: Cahiliye Arapları.

4. Bölüm: Hintlilerin dinleri ve çeşitli inançlar. Burada, özellikle Brahmanlar, gök cisimlerine tapanlar ve putperestler ele alınmıştır.<sup>61</sup>

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Şehristânî dinleri tasnif ederken eserinde sadece 'inanç esasları'nı dikkate alan bir 'tipolojik yöntemi' değil, aynı zamanda söz konusu inançların yaşadığı toprakları da dikkate aldığı için 'coğrafi yöntemi' de birlikte kullandığını söylemek mümkündür.

*b. Dinlerin Tasnifinde 'Yetmişüç Fırka' Hadisi Meselesi*

Mezheplerin tasnifi konusunu ele alan İslam kaynaklarında nakledilen meşhur bir hadise göre Hz. Peygamber, Yahudilerin yetmişbir, Hıristiyanların yetmişiki fırkaya ayrıldıklarını, kendi-

<sup>59</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 189-208.

<sup>60</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 209-235.

<sup>61</sup> Massimo Campanini, bu sıralamayı 5 aşamalı olarak göstermektedir. O, Sabiîliği ehl-i kitap kategorisinde değerlendirmektedir. Bkz.: Massimo Campanini, 'La storiografia filosofica di ash-Shahrastânî', *Islam Storia e Civiltà*, Roma 1985, c.10, sayı:1, s.25-26.

sinden sonra ise İslam ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını; bunlardan sadece birinin kurtuluşa ereceğini (firka-i nâciye), diğer 72 fırkanın cehenneme gideceğini belirtmiştir.<sup>62</sup> İslam fırkalarını yetmişüç olacağını haber veren bu hadis, *Milel ve Nihal* müellifi Şehristânî'nin de dikkate aldığı bir hadis olmuştur:

'Din sahipleri (*ehlü'd-diyânât*), bu konuda varid habere göre, belli sayıda mezhep ve fırka ile sınırlıdır. Mecûsiler yetmiş, Yahudiler yetmiş bir, Hıristiyanlar yetmiş iki, Müslümanlar da yetmiş üç fırkaya ayrılmışlardır. Bütün bu fırkalar arasında kurtuluşa erecek olan ise tek bir fırkadır.'<sup>63</sup>

Buna göre, kelamcılar İslam fırkalarını tasnif ederken, mezheplerin dört temel esas olan 'sıfatlar ve tevhid, kader, va'd ve va'id, ve bir de sem', akıl, risalet ve imamet' konusundaki görüşlerini dikkate almışlardır. Şehristânî'ye göre ise, asıl itibariyle dört ana mezhep vardır. bunlar: Kaderiye, Sıfatiyye, Hâriciyye ve Şia'dır. Söz konusu 'yetmişüç' fırka bunlardan türemiş ve bunların alt kollarıdır.<sup>64</sup>

Ancak, Şehristânî her ne kadar fikhî mezhepleri de dahil ederek zorlama bir taksimle İslam mezheplerini yetmişüç fırkayı aşacak şekilde tasnif etse de, Yahudilik ve Hıristiyanlığa dair yapmış olduğu tasnifler tetkik edildiğinde, söz konusu sayıya riayet edilmediği görülmektedir.<sup>65</sup> Benzer bir çaba, Abdülkahir el-Bağdadî'de de görülmektedir.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Bkz.: Tirmizî, K. İmân, bab:18; İbn Mâce, K. Fiten, bab: 17; Ebû Davûd, K. Sünne, bab:1; Dârimî, K. Siyer, 1/241; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/332, 3/145.

<sup>63</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 20.

<sup>64</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 21-23.

<sup>65</sup> Söz konusu hadisteki sayıya itibar ederek İslam mezheplerini tasnif eden başka dokümanlar da olmuştur. Mesela, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâinî (v.1078) *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyizü'l-firaki'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn*'de ve el-Bağdâdî (v. 1037) *el-Fark beyne'l-firak*'ta, 73 fırka hadisini dikkate alarak İslam mezheplerini tasnif etmek isteyenler arasındadırlar.

<sup>66</sup> Abdülkahir el-Bağdadî'nin 73 fırka ile ilgili tasnifi ve metodu ile ilgili olarak Kate Chambers Seelye'in giriş yazısınabkz.: Abu Mansur Abd-al-Kâhîr Ibn-Tâhîr al-Bağdâdî, *Moslem Schisms and Sects*, çev.: Kate Chambers Seelye, New York 1920, c.1, s. 1-17.

*Milel ve Nihal* müelliflerinden olan İbn Hazm ise, söz konusu hadisin hem sened hem de muhteva bakımından sahih olmadığı, bu yüzden ‘haber-i vahid’i delil kabul edenlerce bile delil sayılamayacağını belirtmiş ve böyle bir tasnife gidilmesini reddetmiştir.<sup>67</sup> Gerçekten, tarih içerisinde ortaya çıkan Yahudi ve Hıristiyan mezhepleri dikkate alındığında, bunların sayılarının söz konusu rivayette nakledilen sayılardan oldukça fazla olduğu görülmektedir.<sup>68</sup>

*c. Dinlerin ve Mezheplerin Muhtevalarının Tahlilinde ‘Dört Mesele’ Metodu*

Şehristânî, daha önce de belirtildiği üzere, dinleri ve fırkaların inançlarını ele alırken mümkün olduğu kadar ‘objektif’ bilgiyi nakletme gayretindedir. Ancak bu durum, onun söz konusu dinlerin ve fırkaların her türlü inanç ve doktrinlerini aktardığı anlamına gelmemektedir. Şehristânî, dinlerin ve onlara bağlı mezheplerin incelerken, kendi tespit ettiği bazı temel konulardaki inançlarını aktarmakla kendini sınırlamaktadır.<sup>69</sup> Bu yaklaşım, söz konusu dinlerin ve mezheplerin temel meseleler hakkındaki doktrinleri bariz bir şekilde ortaya konmasını da sağlamaktadır. Bu nedenle, hem kitabındaki dinlerin ve mezheplerin tasnifinde bir mantık

---

<sup>67</sup> İbn Hazm, kimlerin kafir, kimlerin de kafir sayılamayacağı konusunu incelerken ele aldığı söz konusu hadisi sened ve muhteva yönünden eleştirmiştir. Ona göre, müslümanlara kafir hükmünün verilmesinin yanlış ve bu hususta Hz. Peygamber’den nakledilen çok daha güvenilir hadisler vardır. Buna göre; Kaderiyye ve Mürcie gibi fırkaların bu ümmetin Mecusileri olduğu şeklinde nakledilen hadislerin de aynı kategoride değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Söz konusu hadisi Şehristânî, ‘Kaderiye ümmetin Mecusileri, Müşebbihe Yahudileri, Râfiziler ise Hıristiyanlardır’ ifadesiyle nakletmektedir. Konuyla ilgili tartışmalar ve açıklamalar için bkz.: İbn Hazm, *El-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, Beyrut 1971, c. 2, s. 267-268; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, edit.: Muhammed b. Fethullah Bedran, Kahire 1367, s. 27.

<sup>68</sup> Mevcut Hıristiyan ve Yahudi fırkalarının adetlerine dair fikir edinmek için bkz.: Jean Vernet – Claire Moncelon, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd’hui*, Paris 1995.

<sup>69</sup> Massimo Campanini, ‘La storiografia filosofica di ash-Shahrastânî’, *Islam - Storia e Civiltà*, c. 10, sayı: 1, s. 24.

izlendiği gibi, onların iç kurguları da belli bir metod çerçevesinde ele alınmıştır.<sup>70</sup>

Şehristânî, mezheplerde olduğu gibi, dinleri tanıtırken de onların belli başlı dört temel konu hakkındaki görüşlerini özellikle dikkate almaktadır. O, söz konusu dinlerin alt kolları olan mezhepleri incelerken de aynı sorulara verdikleri cevaplar çerçevesinde inançlarına yer vermektedir. Şehristânî'nin, dinleri ve mezhepleri ele alırken onlarda cevabını aradığı dört temel husus şunlardır:

1. Tanrı'nın birliği ve sıfatları;
2. Kader ve ilahî adalet;
3. Va'd ve vaîd;
4. Nübüvvet ve imamet.<sup>71</sup>

Şehristânî, bir din içerisindeki itikadi mezheplerin oluşumunu bu dört temel esas hakkındaki farklı görüşe sahip olmasına bağlamaktadır. Buradan hareketle, mesela İslam dininde esas itibarıyla bu dört temel konudaki farklı görüşleri nedeniyle dört asıl mezhep olduğunu belirtmektedir. Bunlar: Kaderiyye, Sıfatiyye, Hariciler ve Şia'dır. Diğer akımlar ise bu temel konularda aynı inanca sahip olup teferruatta farklı düşündükleri için mezhep değil birer 'fırka'dırlar.<sup>72</sup>

Şehristânî, inançların takdiminde ihtilaflı meseleler yerine temel konular hakkındaki görüşlerin verilmesinin daha yararlı olduğunu düşünmektedir.<sup>73</sup>

## Bibliyografya

Abu Mansur Abd-al-Kâhir Ibn-Tâhir al-Baghdâdî, *Moslem Schisms and Sects*, çev.: Kate Chambers Seelye, New York 1920.

Ahmed Fuad el-Ehvânî, 'el-Milel ve'n-nihal li'ş-Şehristânî', *Mevsûatü Tûrâsî'l-İnsânî*, Kahire trsz..

<sup>70</sup> Dominique Sourdel'e göre, asıl itibarıyla bu metod aynı zamanda *el-Milel ve'n-Nihal*'deki dinlerin ve mezheplerin tasnifinde de önemli bir rol oynayacaktır. Bkz.: Dominique Sourdel, 'La Classification des Sectes Islamiques dans le Kitâb al-Milal d'Al-Sahrastânî', *Studia Islamica*, Paris 1970, c. 31, s. 240.

<sup>71</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 20.

<sup>72</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 20.

<sup>73</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 20.

- Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1991.
- Bruce Benenett Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, Yale 1972.
- Bruce B. Lawrence, 'Al-Shahrastâni', *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, c. 13, s. 199-200.
- Dominique Sourdel, 'La Classification des Sectes Islamiques dans le Kitâb al-Milal d'Al-Sahrastâni', *Studia Islamica*, Paris 1970, c. 31, s. 239-247.
- Ebu Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Önsöz ve notlarla çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
- Ernst Breisach, 'Historiography', *The Encyclopedia of Religion*, edit.: Mircea Eliade, New York 1987, c. 6, s. 370-383.
- Fahrettin Razî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Beyrut 1990.
- Hasan Onat, 'Makâlâtü'l-İslâmiyyîn', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, s. 406-407.
- Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1986.
- Guy Monnot, *Islam et Religions*, Paris 1986.
- İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1971.
- Jean Vernet - Claire Moncelon, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris 1995.
- Massimo Campanini, 'La storiografia filosofica di ash-Shahrastani', *Islam Storia e Civiltà*, c.10, sayı:1, s.17-29, Roma 1985.
- Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971.
- Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Paris 1993.
- Mircea Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris 1993.
- Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Kitâbü'l-milal ve'n-nihal*, tahrir: Muhammed Fethullah Bedrân, Kahire 1367.
- Muhammed Ben Abd al-Karîm al-Shahrastâni, *Les Dissidences de l'Islam*, çev. ve yay. haz.: Jean-Claude Vadet, Paris 1984.
- Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev.: Muharrem Tan, İstanbul 2006.
- Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, 'El-Milal ve'n-Nihal, Mukaddimeler', çev.: Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Adem Akın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1988, c. 30, s. 1-28.
- Muhammed b. Nasiruddin Salih es-Sicistani, *Menhecü's-Şehristâni fi Kitâbihi'l-Milal ve'n-Nihal*, Riyad 1994.
- Muhammed Tancî, 'Şehristâni', *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1979, c. 11, s. 396.
- Muhammed b. Tavit et-Tancî, 'Şehristâni'nin Kitab'ul-Milal ve'n-Nihal'i', *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1956, c. 5, s. 1.
- Muhammed b. Tavit et-Tancî, 'Şehristâni'nin Kitab'ul-Milal ve'n-Nihal'i',

- İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1956.
- Mustafa Öz, 'el-Makâlât ve'l-fırak', TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2003, c. 27, s. 405.
- Ömer Faruk Harman, 'el-Milel ve'n-Nihal', Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 30, s. 57-60.
- Steven M. Wasserstrom, 'Islamicate History of Religions?', History of Religions, Chicago 1988, sayı: 27/4, s. 405-411.
- Şaban Kuzgun, 'Şehristânî'nin Hayatı, Şahiyeti, Eserleri ve 'el-Milel ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi', Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri 1985, sayı: 2, s. 179-187.
- Ulrich Rudolph, 'Shahrastani, Livre des religions et des sectes II', Bulletin Critique des Annales Islamologiques, Caire 1994, sayı: 11, s. 103-109.
- Yusuf Ziya Yörükân, Ebû'l-Feth Şehristânî: 'Milel ve Nihal' Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl, yay. haz.: Murat Memiş, Ankara 2002.



### Shahrastani's Methods Concerning History of Religions in His *al-Milel wa'n-Nihal*

**Citation/©:** Taşpınar, İsmail, (2008). Shahrastani's Methods Concerning History of Religions in His *al-Milel wa'n-Nihal*, Milel ve Nihal, 5 (1), 37-61.

**Abstract:** This research which is composed of three chapters is about the main methods related to the History of Religions used in Shahrastani's *al-milel wa'n-nihal* of. The first chapter focuses on the importance of the book. Whereas the second chapter gives detailed information about the said methods. This chapter includes the general information about the sources used by Shahrastani and his intellectual environment since they influenced his approach. The following part of the second chapter is about the methods that he used, namely; objective and descriptive method, method of forming terminology, hermeneutical method according to Mircea Eliade, the historiosophic and gnostic method which is the interpretation of history of religions according to a certain 'wisdom', the method of 'counterpart and correspondence'. The last and third chapter focuses, between others, on the typological and geographical methods of Shahrastani, which he uses in order to classify the religions and believes.

**Key Words:** Shahrastani, al-milal wa'n-nihal, history of religions, methodology of history, Batıniyyah, Hermenautics, Historiosophy, Typology.





# İblîs'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezlik" Teodisesi

Fehrullah TERKAN\*

---

Atıf/©: Terkan, Fehrullah, (2008). İblîs'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezlik" Teodisesi, Mîlel ve Nihal, 5 (1), 63-91.

**Özet:** Bu makale, ilk olarak eş-Şehristânî'nin *el-Mîlel ve'n-Nihal* eserinde yer verdiği ve insanlar arasında ihtilaf ve şüphelerin neşet etmesinin tek ve asli kaynağı olarak sunulan İblîs'in meleklerle hitaben dillendirdiği soruları incelemekte ve daha sonra bu soruların kötülük problemi hakkındaki çağdaş tartışmalarda öne çıkan felsefî referanslarının tesbiti açısından bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre, İblîs'e atfedilen soruların Tanrı'nın kötülüğü neden var ettiği hususunda kendisini ibra edici bir tarzda sunulduğu ve ayrıca bu sorgulamada çağdaş din felsefesinde yer alan ilgili tartışmalarda yer alan argümanların bulunabileceği ileri sürülmektedir. Ancak buna rağmen eş-Şehristânî'nin, hem akli yorumlara hem de muhtemel Kur'anî izahlara yer vermekten kaçınmak suretiyle İblîs'in tavrını, ihlaslı bir iman sahibinin girmemesi gereken bir sorgulama olarak sunarak meseleyi basite indirmediği savunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şehristânî, Tanrı ve Kötülük Problemi, İblîs, Şüphe

---

## A. Ön Değerlendirme

Ünlü Sünnî/Eş'arî mütekellim ve heresiyograf 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî (1086-1153), *Kitâbu'l-Mîlel ve'n-Nihal* isimli meşhur eserine yazdığı mukaddimelerden üçüncüsünde "Yaratılmışlar Ara-

---

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı.



sında Çıkan İlk Şüphe, Onun İlk Kaynağının Kim Olduğu ve Sonradan Kimin Ortaya Çıkardığına Dair Açıklama” başlığı altında İblis’in meleklerle arasında geçen bir diyalogda ilahî hikmetin mevcut tecellisi hakkında öne sürdüğü itirazî argümanları sıralamaktadır.<sup>1</sup> İblis’in ileri sürdüğü iddia edilen argümanlar, Allah ve kötülük meselesini felsefî bir bakışla ele almakta ve gerçekten de Allah ve kötülük ilişkisine klasik Sünnî yaklaşımı yine felsefî anlamda oldukça sorgulayıcı bir tarzda ince eleştiriye tabi tutmaktadır. Her ne kadar eş-Şehrastânî, sorulan soruları, sonraki dönemde ortaya çıkan mezheplere kaynaklık eden bir tavrı gösterdikleri açıklamasıyla basite indirgese de metindeki kurguya göre meleklerle arzedilen sorular incelenince, son tahlilde “rey ehlinin mümessili” olarak gösterilen İblis’in, “itaat ehli” olarak kabul edilen melekler karşısında “aklı” bir üstünlük sergilediği görülmektedir. Bu üstünlük, hakikaten öyle olduğu için değil, yazarın meseleye bakış açısını belirleyen aklî soruşturmayı dışlayan tutumundan ve dolayısıyla argüman geliştirmeye tevessül etmemesinden kaynaklanmaktadır. Yine bu üstünlük, yazarın dinî öğretileri temellendirme yöntemine karşı kazanılan aklî bir üstünlük olarak görülmelidir. Aslında burada, ahlakî alanda bile Allah’ın mutlak kudreti ve sorgulanamazlığının ötesine geçerek ilahi fiillerin “aklı bir temelden yoksun olduğu” veya daha doğrusu “aklı bir temele dayanmak zorunda olmadığı” anlayışına dayanan Eş’arî teolojisinin bir tenkidi yer almaktadır. Mesele, Eş’arî yaklaşımın, her şeyin arkasında, Allah’a atfedilen “muğlak” bir hikmet arayan Tanrı anlayışdır. Zira bu yaklaşım, Allah’a atfedilen her hangi bir eylemin aklî bir izaha tabi tutulamayacağı telakkisine dayanır. Dolayısıyla, Şeytan’ın en basit bir aklî sorgusu bile, Allah’a karşı ve O’na rağmen atılmış bir adım olduğu gerekçesiyle zemmedilmektedir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Muhammed b. ‘Abdu’l-Kerim eş-Şehrastânî, *Kitâbu’l-Milel ve’n-Nihal*, tah. M. Fethullah Bederân (Kahire: Matba’at Ezher, 1947), s.12 vd. Bu eser bundan sonra MN şeklinde kısaltılacaktır. Yazara göre, “bu şüpheler, dört İncil’in, (yani) Lûkâ, Mârkûs, Yûhannâ ve Mattâ İncilleri’nin şerhinde yazılmıştır; ve secde etmesi emri ve bundan kaçınmasından sonra [İblis] ile melekler arasında geçen münazaralar tarzında Tevrât’ta parça parça zikredilmiştir.”

<sup>2</sup> Eş-Şehrastânî’ye göre, “Âdemoğullarının başına gelen her şüphe kovulmuş şeytanın yoldan çıkarmasıyla ve onun vesveseleriyle meydana gelmektedir ve

Eş-Şehrestânî'ye göre insanlar arasında ortaya çıkan ilk şüphe, İblis'in şüphesidir. Bu şüpheye kaynaklık eden olaylar şunlardır: İblis'in nassın karşısında akli görüş hususunda inat etmesi; hevasına kapılıp emre karşı çıkması; ve kendisinin yarattığı madde olan ateş ile Adem (a.s.)'ın yaratılış maddesi olan çamura karşı böbürlenmesidir.<sup>3</sup> Eş-Şehrestânî'ye göre, İblis'in ilk şüphesinden yedi ayrı şüphe türedi ve insanlar arasında yaygınlık kazayıp zihinlerine sirayet etti. Sonuç olarak bidat ve dalâlet mezhepleri meydana çıktı.<sup>4</sup> Fakat İblis aslında Allah'a tam anlamıyla inanmıştır ve İblis'in iman itirafı, kendisinin ileri sürdüğü iddia edilen sorular göz önünde bulundurulunca calib-i dikkat bir resim arz etmektedir. Kurguya göre İblis, imanını şöyle itiraf etmektedir:

Ben kabul ediyorum ki Bârî Te'âlâ benim ilahım ve yaratıkların ilahıdır; alîm ve kadîrdir; kudretinden ve meşî'etinden sual olunmaz. O, bir şey irade ettiği zaman ona "Ol" der ve o da olur. O, hakîmdir.<sup>5</sup>

Böyle bir itiraf ve tasdikten sonra bile İblis, eş-Şehrestânî'ye göre, Allah'ın hikmetinin açılımı aleyhine sorular yönelterek ilahi hikmeti sorgular. Melekler, "nedir onlar?" ve "kaç tanedir?" diye sorunca, İblis bu soruların yedi tane olduğunu söyler ve onları açıklar.<sup>6</sup>

İşte bu noktadan sonra gelen sorular, aşağıda görüleceği üzere, yukarıdaki iman itirafını problemlile hale getirmektedir. Şöyle ki eş-Şehrestânî, insan zihninin sorabileceği sorularının kaynağının İblis olduğunu tesbit etme adına, İblis'e atfettiği bu imanın çelişkili olduğunu göstermeye çalışarak sorulan soruların tutarsız bir zihnin ürünü olduğu izlenimini yaratmaktadır. Zira aslına bakılırsa, eş-Şehrestânî'nin arzuladığı ve her müminde olması gerektiğine inandığı bir imanın ifadesinde olması beklenen bu itiraftan sonra

---

onun şüphelerinden neşet etmektedir. ... Eğer açıklamalar değişiklik gösteriyor ve yollar ayrılıyorsa da bunlar dalâlet türlerine nisbetle [ekilen] tohum (*buzûr*) gibidirler" (MN, s.14).

<sup>3</sup> MN, s.12

<sup>4</sup> MN, s.12

<sup>5</sup> MN, s.12

<sup>6</sup> MN, s.12

bile İblis, Allah'ı sorgulamaktadır. Bir müminden beklenen tavır, İblis'in itirafında olduğu gibi, Allah'ı tek ilah olarak kabul edip O'nun fiillerini sorgulamadan tasdik etmektir. O zaman böyle bir iman ifadesinden sonra İblis'in nasıl bir dönüş yaparak sorgusuz bir tarzda iman ettiği hususları sorgulamaya açmıştır? Yani eğer İblis tam iman etmişse, neden bu soruları sorma ihtiyacı hissetmiştir? Eş-Şehrastâni, kurgudaki bu çelişkiyi, anlattığı hikayeyi dayandırdığı "İncil Şarihi"nin yaptığı bir ek açıklama ile gidermeye çalışmaktadır. Sorulardan sonra ortaya çıkıyor ki İblis aslında başlangıçta samimiyetsiz bir imanı itiraf etmiştir:

Allah Teala meleklerle, o [İblis'e] şunu söylemelerini vahyetti: "Sen ilk teslim oluşunda –yani Benim, senin ve mahlukatın İlahı olduğum konusundaki tesliminde– sadık/doğru değildin, samimi de değildin. Zira eğer sen, Benim alemlerin ilahı olduğum hususunda doğruyu söylemiş olsaydın, Benim hakkımda "neden/niçin" şeklinde hükümde bulunmazdın. Zira Ben, kendisinden başka bir tanrı olmayan Allah'ım. Ben yaptığımdan mesul tutulmam; [halbuki] yaratılmışlar [yaptıklarından] mesul tutulurlar.<sup>7</sup>

O zaman iman ettikten sonra sorgulamaya girişmek, imanın tam ve samimi olmayışından ötürüdür. Anlaşıldığına göre, Şehrastâni soru sormanın sebebinin akıl olduğunu ileri sürmektedir. Elbette onun bu noktada zihninde tasarladığı şey, ilahi fiillerin aklın cenderesinden uzak tutulmasıdır. Zira böylesine bir imandan sonra eğer akıl için içerisine sokulursa, inanan kişinin imanı zedelenecektir. Dolayısıyla onun amacı, böyle bir tavrın şeytanî olduğunu söyleyerek kesin bir imandan sonra ilahi fiiller hakkında soru sorma ihtimali taşıyan bir müminin böyle bir yola sapmasını engellemektir. Bu şekilde sorgusuz inanan kişi, imanın itirafından sonra aklın iğvasına aldanarak soru sormaktan sakındırılmaktadır.

Burada gözden kaçırılması gereken bir nokta, yazarın okuyucuya kabul ettirmeye çalıştığı iman anlayışıdır. Öyle ki bu türden bir iman, bir anlama problemine sahip olmayacak ve bu surette akla hiçbir şekilde ihtiyaç duymayacak tarzda tasarlanmıştır.

Dolayısıyla daha baştan, akli sorgulamaya başvuran bir iman tanım gereği dışarıda bırakılmaktadır. Ayrıca verilen izlenime göre, samimî iman, inanılan hususlarda kalbi mutmain olarak susmak ve hiçbir şekilde soru sormamaktır. Başka bir açıdan şunları söylemek de mümkündür: eş-Şehrastânî, bu kurguyla ve onun sonuçlarına dair zihninde ürettiği bir vizyonla bir takım endişelere işaret ederek daha geniş bir çerçevede ve daha üst bir amaç gözeterek kendisinin din ve iman anlayışı doğrultusunda dinin önermelerinin akli ve felsefî bir perspektifle incelenmesinin önüne geçmek istemektedir. Söz konusu endişeler, görünüşe göre, bu tür sorgulamaların neden olduğu/olacağı mezhepsel ayrılıklar ve toplumda dini anlayışın bütünlüğü gibi hususlardır. Tabiatıyla eş-Şehrastânî, burada kendisinin din ve iman anlayışını temel alarak Eş'arî/Sünnî tanrı anlayışının merkeziliğini ve hakikat oluşunu vurgulamaktadır. Soru sormaktan uzak bir şekilde iman etmek ve bu imandan sonra akla bir otorite atfederek ilahi hikmete şüpheler sokmaktan kaçınmak, verilen mesajın aslını oluşturmaktadır. İblis'in sorduğu soruların, felsefî zihinleri meşgul eden konular olduğu göz önünde bulundurulunca, yazarın bu tür sorgulamaların nerelere varacağını kestirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Günümüz din felsefesi alanında kendisine yer bulan bu sorular, dinin öğretileri içerisinde bulunması muhtemel bazı muğlaklıkları masaya yatırıp, Eş'arî/Sünnî teolojinin çözemediği veya muğlak bıraktığı Allah'ın "hikmetinden sual olunmaz" fiillerini tartışma konusu yapmaktadır. Bu nokta aşağıda soruları irdelerken daha açık hale gelecektir. Bu mesele ayrıca felsefe ve dinin karşılaşma zeminine ve bu karşılaşmanın kafa karıştıran yanına, ama aynı zamanda bazı cevapsız sorulara cevap üretme imkanına da işaret etmektedir. Din ve felsefe karşılaşmasında ortaya çıkan problemlere bulunacak çözümler, eş-Şehrastânî'nin zihnindeki endişelerde aranmalıdır. Ayrıca, aşağıda daha açık hale geleceği üzere, Şehrastânî burada öyle bir kurgulama yapmaktadır ki yakından bakınca insan, onun tasavvurunun bir sonraki aşamasında, akli sorgulamanın ve bu sorgulama sonucunda ortaya çıkan soruları dillendirmenin ve onları tartışmanın, diğer bir ifade ile bu hususun felsefesinin yapılmasının

tamamen şeytanî bir ameliye olduğu neticesine varmak zorunda kalmaktadır. Diğer bir deyişle, soruların içeriği ve felsefî bağlarından hareketle söyleyecek olursak, elimizdeki metin, “İblis” kelimesi yerine “akıl” veya “felsefe” kelimesi konularak da okunabilir. Zira sorulan sorular, aklın/felsefenin ileri sürdüğü hususları mesele etmektedir.

### **B. İblis’in “Apolocya”sı veya Dinî Öğretilerin Felsefi Sorgulaması**

İblis, eş-Şehraştânî’nin iddiasına göre, kendisinin iman itirafına rağmen, aklî ve bağımsız düşüncede ısrar ederek şu soruları sormaktadır:

*İlki şudur:* [Allah] beni yaratmadan önce benden ne gibi şeylerin çıkacağını ve benden ötürü nelerin gerçekleşeceğini biliyordu. O zaman öncelikle beni niye yarattı? Beni yaratmasındaki hikmet nedir?

*İkincisi:* Madem beni iradesi ve meşî’etinin gereğince yarattı, o zaman neden beni O’nu tanımak/bilmek ve O’na itaat etmekle mükellef tuttu? İtaatten yarar sağlamadığı ve ma’siyetten de zarar görmediği halde, bu teklifteki hikmet nedir?

*Üçüncüsü:* Madem beni yarattı ve mükellef kıldı; ve [ben O’nu] bilmeyi ve [O’na] itaat etme teklifine sarıldım; ve dolayısıyla tanıdım/bildim ve itaat ettim. O zaman neden beni Âdem’e itaat ve secde etmekle mükellef kıldı? Benim yalnızca [O’na] dair olan bilgimi ve itaatimi artırmadığı halde, [bana] özel yapılan bu teklifin hikmeti nedir?

*Dördüncüsü:* Madem beni yarattı, [hem] mutlak olarak mükellef kıldı ve [hem de] özel olarak bu teklifle yükümlü tuttu; [ama] ben Âdem’e secde etmediğimden neden beni lanetledi ve Cennet’ten çıkardı? “Senden başkasına secde etmem” demekten başka hiçbir kabahat işlemediğim halde, buradaki hikmet nedir?

*Beşincisi:* Madem beni yarattı, hem mutlak olarak hem de özel olarak mükellef tuttu; ben de itaat etmeyince beni lanetledi ve

kovdu; ama o zaman neden ikinci defa Cennet'e girmemi [sağlayacak] şekilde beni Âdem'e yolladı (*tarrakanî*) da orada onu vesvesemle aldattım (*ğarartuhu*); dolayısıyla o, yasaklı olan ağaçtan yedi ve [sonuçta Allah] onu da benimle birlikte Cennet'ten çıkardı? Beni Cennet'e girmekten alıkoymuş olsaydı, Âdem benden kurtulmuş olacakken ve orada ebediyyen kalacakken, [Allah'ın] bu [yaptığındaki] hikmet nedir?<sup>8</sup>

*Altıncısı:* Madem beni yarattı, genel olarak ve özel olarak beni mükellef kıldı ve beni lanetledi; sonra beni Cennet'e gönderdi ve benimle Âdem arasında husumet oldu. [Ama] imdi neden beni onun çocuklarına –onlar beni görmezken ben onları göreceğim şekilde ve benim vesvesem onlara etki ederken onların gücünün, kuvvetinin, kudretinin ve takatlerinin benim üzerimde etkili olmadığı bir şekilde – musallat etti? Şayet O, [Âdem'in çocuklarını] – onları aldatacak biri olmaksızın temiz bir şekilde dinleyip itaat edenler olarak yaşayabilecekleri – fıtrat üzere yaratmış olsaydı, bunun onlar için daha doğru/uygun ve hikmete daya layık olacağı [açık] iken [böyle yapmasındaki] hikmet nedir?<sup>9</sup>

*Yedincisi:* Şunların hepsini kabul ediyorum: O, beni yarattı, [hem] genel olarak ve [hem de] sınırlı/özel olarak mükellef kıldı. İtaat etmediğim zaman beni lanetledi ve kovdu. Cennet'e girmek istediğim zaman bana imkan verdi ve yolladı (*mekkenenî ve tarraqanî*). Kendi işimi yapınca da beni [oradan] çıkardı. Sonra beni Âdem oğullarına musallat etti. O zaman ondan mühlet istediğimde bana niye mühlet verdi? (Ona "Diriltilecekleri güne kadar bana süre ver"<sup>10</sup> dedim ve [buna karşılık] O da bana "Vakti bilinen güne kadar süre verilenlerdensin"<sup>11</sup> dedi.) Bundaki hikmet nedir? [Zira,] şayet O, beni o anda yok etseydi, Âdem ve insanlar benden kurtulmuş olacaktı; ve alemde her hangi bir kötülük kalmayacaktı. Alemin iyi bir düzen üzere kalması, kötülük ile karışmasından daha iyi değil midir?

<sup>8</sup> MN, s.13.

<sup>9</sup> MN, ss.13-14.

<sup>10</sup> Kur'ân 7:14; 15:36.

<sup>11</sup> Kur'ân 15:37-38.

Ve [İblis] devam etti: İşte bunlar, her meselede iddia ettiğim şeyler için delilimdir.”<sup>12</sup>

Şimdi İblis’in sorularını irdeleyelim.

1. İlk soru oldukça genel ve şümüllü bir çerçeve çizmekte ve ilkesel bir sorgulamayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu ve diğer sorularda, şu öncüller kolayca sezilmektedir:

a) Allah her şeyi bilir ve her şeye gücü yeter,

b) Allah, içerisinde İblis’in bulunduğu bir dünyada hangi olayların olabileceğine dair ezeli bir bilgiye sahiptir,

c) Eğer dileseydi, Allah kötülükleri yaratmazdı,  
dolayısıyla,

d) Kötülüğün varlığı, her hangi bir mümkün dünya için zorunlu değildir.

Bu öncüller ışığında ilk soru, doğrudan, dünyada olabilecek kötülüğü önceden bildiği halde Allah’ın bilerek kötülüğe izin verdiğini ima etmektedir ve diğer sorular açıkça bu iddianın örneklerini sunmaktadır. İblis’in “beni niye yarattı” şeklindeki serzenişi veyahut sorgulaması, kendisinin bulunmadığı mümkün bir dünyanın imkanını ima ederken, diğer taraftan kendisinin bulunduğu mevcut dünyanın yaratılmış olmasının da fazla anlamlı olmadığına da işaret etmektedir. Ancak bu ikinci husus, dinin bu konuda öğrettiği ve kendi içinde tutarlı olan açıklamasını göz ardı etmektedir. Dinin söz konusu açıklaması (yani insanların bu dünyada imtihana tabi tutuldukları şeklindeki açıklama), aslında –en azından İslamî öğretiler cihetinden bakılınca– yukarıdaki sorunun son kısmında yer alan “beni yaratmasındaki hikmet nedir?” sorgulamasının cevabını teşkil etmektedir. Aslında bu cevap doğrudan İblis’in niye yaratıldığı sorusunun karşılığı değildir; ancak imtihana tabi tutulduğu öğretilen insanların bu imtihanın asli bir unsuru veya “çeldirici” bir ögesi olarak yaratıldığı söylemi, dolaylı olarak İblis’in de niçin var kılındığının cevabı olarak okunabilir. (Bu hu-

susun modern din felsefesindeki açılımlarına son kısımda değineceğim).

Bu cevaba rağmen, mesele bu kadar basit gözükmemektedir. Allah'ı tek ilah, alim ve hakim olarak kabul eden İblis, Allah'ın insanları bir imtihana tabi tutulması planından habersiz kalmış olabilir mi? Kendisinin bu imtihanın bir parçası olarak yaratıldığı gerçeğinden bigane olabilir mi? Eğer bu sorulara 'hayır' cevabını verecek olursak, İblis'in ilahi kararları kasten sorguladığını düşünmeliyiz. Böyle bir cevap, aynı zamanda İblis'in dinî öğretilerde isyankâr olarak sunulması ile de uyumlu olacaktır. O zaman bu soruyla anlatılmak istenen şey, kötülüğün kaynağının yaratılmadığı bir dünyada da insanların imtihan edilmesinin mümkün olduğu mudur? İmtihan mantığı ve dinin bu husustaki söylemini dikkate alırsak, bu soruların delaletinin fazla açık olmadığı ortadadır. Bu durumda, öyle gözüküyor ki İblis, kendisine atfedilen kötülük üretiminden sıyrılmak, kötülüğü doğrudan Allah'a atfetmek istemekte ve asıl sorumlunun kendisi olmadığını ileri sürmek amacıyla böyle bir itirazda bulunmaktadır. Zira her ne kadar İblis, kötülüğün temsilcisi olsa da sonuçta onu yaratan Allah'tır. Şu halde ilkesel temelde, "Allah, kötülüğü neden murad etmiştir?" sorusu, son tahlilde makul bir sorudur. Mesele böylece Allah'ın kötülüğe neden izin verdiği sorusuna geri dönmektedir ve bu haliyle felsefî bir boyut kazanmaktadır. Meseleye felsefî boyut katan noktada, dinin imtihan öğretisinin, ilahi hikmete rağmen kötülüğün varlığını açıklamada bir katkı sağlamadığı düşüncesidir. Zira mesele, en temelde Allah'ın zatı ve O'na atfedilen sıfatların bütünlüğü ve tutarlılığını merkeze almaktadır. Bu açıdan bakıldığında, ister imtihan amacıyla olsun ister başka bir sebeple olsun, kendisine atfedilen sıfatlara rağmen Allah'ın kötülüğe izin vermesinin kabul edilemez olduğu düşüncesi ön plandadır. Bu yaklaşıma göre, Allah hem her açıdan mükemmel sıfatlara sahip olup hem de bu sıfatların tezahürlerinin engel olması gereken kötülüğü yaratamaz, yaratmamalıdır. İblis'in bu sıfatlardan sadece hikmeti merkeze alması ve ilahi hikmeti kabul edip bu hikmetin sorgulanamaz olduğuna inandıktan sonra, kötülüğün varlığının bu ilahi hikmete



uygun düşmediğini düşünmesinin ardında işte bu fikir olmalıdır. Bu düşünce ise temelde felsefidir ve eş-Şehrestânî'ye göre tam teslimiyetle çatışan bir şüphe doğurma ameliyesidir. Eş-Şehrestânî'nin duruşuna göre, "ilahi hikmete rağmen kötülüğün varlığı" ifadesi problemlidir. Zira aklî açıklama çabası, ilahi hikmetin neliğini belirlemede, yani o hikmetin ne olabileceğini açıklamada yetersiz kalmaktadır. Böyle bir ifade, ilahi hikmetin mahiyetinin bilgisine sahip olduğu imasını vermektedir; halbuki kötülüğün varlığının arkasındaki hikmeti akıl ile anlamaya veya çözmeye çalışmak imkansızdır. İşte bundan ötürü, bu imkansızlığa rağmen sergilenen aklî kavrama teşebbüsleri, son tahlilde, Allah'ın hikmetinde veya O'nun sıfatları ve fiillerinde çelişkiler olduğu düşünce-sine yol açmaktır.

2. İkinci soru, İblis'in, içine düştüğü paradoksu anlama çabası olarak değerlendirilebilir. Bu paradoks iki katmanlıdır: İlk katmanda, iman ettiği Allah'ın hikmetini sorgulamaya girişmesi görülmektedir. Bu noktada İblis, Allah'ın ve ilim ve hikmet sahibi olduğunu tasdik etmesine rağmen bu soruyu sorduğu için ilk bakışta kendisiyle çelişiyor gözükmektedir. Ancak eş-Şehrestânî'nin dikkat çekmek istediği husus, onun itiraf ettiği iman ve tasdiğe rağmen böyle bir çıkışla zihinlere şüphe tohumları ektiğidir. İkinci katmanda ise, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan "müstağni" olan Allah'ın neden bir mahlukun itaatini talep ettiğidir. Zira O, ne Kendisinin ilahlığı için ilave bir fayda sağlamayan böyle bir itaate muhtaçtır ne de yaratıkların isyanı ve itaatsizliği O'nun ilahlığına bir halel getirebilir. Böylece Allah'ın İblis'e yüklediği teklif, anlamsızlaştırılmaktadır. Sorunun gerisinde yatan varsayıma göre, Allah mükemmel bir varlık/ilah olarak hiçbir şeye ihtiyaç duymaması gerekir; fakat buna rağmen ne bir yarar ne bir zarar getirmeyen teklifi İblis'e sunmuştur. Sonuçta bununla yapılmak istenen şey, ilahi hikmette mantıklı olmayan bir taraf ve tutarsızlık aramaktır. İblis'in bu sorusu, aslında iradî varlıkların neden yaratıldıkları hususunda oldukça radikaldir ve felsefî açıdan temin edilecek bir cevap, eş-Şehrestânî'nin zihnindeki cevabın "dini" derinliğine ulaşamayacağı için cevaplandırılması zor bir sorudur. Bu sebeple, söz

konusu soru, yazarı haklı çıkarırcasına, Allah'ın yaratmasına dair zihinlerde bir kuşku yaratma niyeti içermektedir. Zira, son tahlilde akıl, bu soruyu, Allah'ın hikmetini kapsayacak şekilde cevaplamaktan yoksundur ve işte bu sebeple sorgulamadan uzak durulmalıdır. İmanın itirafına rağmen sorgulamaya kalkışmak, o imanın samimi olmadığına bir delil olarak algılanmaktadır.

3. Üçüncü soruda sorgulanan şey, neden İblis'in genel teklifin yanında hassaten ek bir teklife muhatap kılındığıdır. Bu, ikinci sorunun mantıkî bir kapsamı içerisinde bir devamı niteliğindedir. Çünkü ikinci soru, ilahi "istiğnâ"yı merkeze alarak ilahi hikmete tutarsızlık atfederken, üçüncü soru, İblis'in kendi itaatinin gereksizliği düşüncesi etrafında sorgulamaya meşruiyet aramaktadır. İblis'in *"yalnızca [O'na] dair olan bilgimi ve itaatimi artırmadığı halde"* kaydıyla ileri sürdüğü husus, öyle anlaşılıyor ki ilkesel düzeyin ötesine geçerek –tabir yerindeyse– furû' olarak addedilebilecek bir noktanın Allah'a dair bilgiye yeni bir şey katmayıp dolayısıyla da itaat niteliğinde bir gelişmeyi sağlamadığıdır. Yani burada, Allah'ın İblis'ten yapmasını istediği bir amelin gereksizliği, bizzat Allah'a dair bilgiye katkısı olmadığı düşüncesine dayalı olarak vurgulanmaktadır ve bu emre itaat, gereksizlik gerekçesiyle reddedilmektedir. Bu soruda İblis'in öne sürdüğü gerekçede "Âdem'e secde etme" emrinin, doğrudan Allah'tan gelmesine karşın, yerine getirildiği takdirde, bu amelin onun Allah'a yönelik itaatine bir katkısının olmayacağı önyargısı merkezî bir yer tutar. Eğer din, özünde, onu vazeden Allah'ın emir ve yasaklarına uyma hassasiyetini yansıtıyorsa, bu durumda İblis'in itirazı tamamen aklî bir saikle temellendirilmektedir. Bu da İblis'in daha baştan Allah'ın ilmini ve hikmetini kabul edip iman etmiş olduğu, bu teslimiyeti güçlendirecek ilave bir unsura ihtiyaç olmadığı düşüncesidir. Bu aklî bir yorumdur. Ancak sonuçta itaati neyin artırıp neyin artırmayacağına karar verecek olan, yine o itaati talep eden Allah olduğu için, eş-Şehrastânî, söz konusu itirazın başta gösterilen teslimiyete aykırı düştüğünü ileri sürerken kendi yaklaşımı açısından haklıdır. Bunun altında yatan düşünce ise emir ve nehiylerin, sadece ve sadece ilahi irade tarafından ve fakat aklî hükümlerden

uzak bir şekilde belirlendiğidir. İtiraz noktası, Allah'ın İblis'ten Âdem'e itaat etmesini istemesinin altında yatan nedenin aklî bir düşünüş için kapalı kalmasıdır. Bu son nokta, sembolik değerine atıfla yapılan izahları dışarıda tutarsak, hakkında hâlâ spekülasyon yapılan ve beyana muhtaç bir husustur. Ayrıca sorudan anlaşıldığına göre, İblis, Allah'ın kendisini O'nu bilmek ve O'na itaat etmekle mükellef kılmasından sonra, aynı şeyi Âdem hakkında da istemesinin akıl için anlaşılabilir olduğunu ileri sürmek istemektedir. Niçin böyle bir şeye ihtiyaç vardır? Eş-Şehrastânî'nin duruşu açısından bakacak olursak, din, sorunu tamamen çözen bir beyan sunmamış olsa da metinden az çok anlaşılır bir açıklama çıkarılabilir. Fakat onun için daha önemli olan husus, bunun bir ilahi hikmetinin olduğu ve bu hikmetin de soruşturmaya açık olmadığıdır.<sup>13</sup> Bu konunun, kötülüğün kaynağı olması açısından konumuzla doğrudan ilgisi zayıf olmakla birlikte, İblis'in, onun Kur'an'da anlatılan isyankar olma sürecini başlatan bir yaklaşımıdır.

4. Burada öne çıkan husus, yukarıdaki yorumla bağlantılı olarak İblis'in, Allah'a teslimiyet göstermesine rağmen, kendisine bir emr-i vaki yapıldığı serzenişini ile sorulan tamamen sofistâî bir itiraz olarak anlaşılabilir: "ben ancak Sana secde ederim." Buradaki ince hatalı mantık, tevhid anlayışına referans vererek, o tevhidi talep eden Allah'ın belli bir emrine, onu tevhide aykırı görerek karşı gelmeyi meşrulaştırma amacını gütmektir. Yani İblis'in bu itirazı, Allah'ın emrine rağmen, saygıda ve itaatte Allah'a ortak koşmama hassasiyetine binaendir.<sup>14</sup> Meselenin inceliği göz önünde bulundurulunca görülecektir ki İblis'in bu sorusu, kendisine yüklenen bu ilave teklifin, birleme hususunda oldukça hassas olan

<sup>13</sup> Eş-Şehrastânî, ilahi hikmetin tezahürlerinde aklî bir açıklama arama şeklindeki bir ilk yaklaşımın daha sonra Kaderiyye'ye kaynaklık ettiğini düşünmektedir: "Kaderiyye'nin aslı, her şeyde bir illet/neden aramaktır. Bu, ilk lanetlinin de aslıdır, zira o, ilk önce yaratmadaki illeti, ikinci olarak teklifteki hikmeti, üçüncü olarak Âdem (a.s.)'a secde yükümlülüğünün ne faydasının olduğunu sordu" (MN, 16).

<sup>14</sup> Eş-Şehrastânî, İblis'in bu argümanının formatı ile Havâric tarafından kullanılan "hüküm" argümanının formatı arasında paralellik kurmaktadır: "Zira onların 'Hüküm ancak Allah'ındır, biz insanları hakem kılmayız' sözüyle, [Şeytan'ın] 'ben ancak Sana secde ederim' sözleri arasında bir fark yoktur" (MN, s.16). Ona göre her iki yaklaşımın kastı da yanlıştır.

Allah'ın bizzat Kendi hikmetinde bir çelişkiye yol açtığı düşüncesini ihsas ettirme kastı taşımaktadır. Ayrıca İblis'in dikkat çektiği başka bir husus, onun Allah'a gösterdiği tam teslimiyetinin hiç hesaba katılmaksızın bir kenara atılarak, kendisine önerilen ve ilkinde göre fazla önemi haiz olmayan ilave teklifi haklı olarak reddettiği gerekçesiyle lanetlendiği düşüncesidir. Yani asıl olan Allah'ı birlemek ve O'nun alim ve hakim olduğunu kabul etmek iken veya öyle olması gerekirken bu asıl görmezlikten gelinerek, ona nazaran daha az önemi haiz olan Âdem'e secde emrine karşı gelmesinin lanetlemenin asıl sebebi olmasının mantıklı olmadığı iddia edilmektedir. İblis burada kendisine verilen isyankâr rolünün aslı teklifin reddine dayanmadığını, aksine yalnızca kendisine has olan talî bir teklifin reddine dayalı olduğuna işaret ederek ilahi hikmeti eleştirmektedir. Aslına bakılırsa, büyük resmi bir kenara bırakıp sadece bu noktayı nazar-ı dikkate aldığımızda bu soru aklen meşru görülebilir. Fakat büyük resimde aklî bir açıklamayla temellendirilebilecek olmasına ve kullanılan mantığın hatalı olduğu ispatlanabilmesine rağmen, eş-Şehrastânî, Allah'ın sorgulanamaz hikmetini merkeze alarak aklî kavrayış çabalarının beyhude oluşunu vurgulamakta ve böyle bir çabanın ilahi hikmetle çatışacağına işaret etmeyi tercih etmektedir.

5. Bu soruda açıkça kötülüğün temsilcisi olduğu bilincine sahip İblis'in, kötülüğün ihdası noktasında ilahi iradenin ortaya koyduğu ısrara vurgu yapmaktadır. Kötülüğün gerçekten ilahi iradenin planlaması sonucunda var kılındığı ifade eden bu soru, zımnen yaratılan kötülüğün daha büyük bir planın parçası olması ihtimalini de içinde barındırmaktadır. Sorunun kuruluşu, problemin, o muhtemel planın ne olabileceğine dair İblis'in hiç bir fikrinin bulunmadığını ima etmektedir, ki bu eş-Şehrastânî'nin okura vermek istediği mesajla uyum içindedir. İblis'in, Allah'ın, kendisini Âdem'i iğva ile yoldan çıkaracağını bile bile Cennet'e göndermesini anlamadığını ifade etmesi ve ilahi planı daha mükemmel kılacak alternatif bir yaratılış planı sunması, onun "Allah'ın hikmeti"nde gizli olan kozmik plan hakkında cahil olduğunun işareti olarak sunulmaktadır. Şehrastânî tarafından bu böyle okunabilse

de mesele şudur ki İblis'in sorusu, söz konusu büyük planın bile bizzat Allah'ın kendi hikmetine uygunluğunu tartışmaya açma maksadına matuftur. İblis, özellikle insanın içinde bulunduğu kötülük atmosferine işaret ederek, insanı bu hal-i pürmelâlinin asıl sorumlusunun, kendisini Cennet'e tekrar sokan bizzat Allah'ın olduğu mesajını iletmektedir. Bu mesaj ise, inanan insanların zihninde, Allah'ın görünüşte insanın aleyhine tecelli eden hikmeti hakkında şüphelerin belirmesini amaçlamaktadır, ki *el-Milel ve'n-Nihal* yazarının kaygısı da budur.

6. Bu soruda kullanılan ifadeler, kötülüğün ortaya çıkışını hazırlayan ortam ve şartların izahı bakımından önemli detaylar içermektedir. İblis'in tartışmaya açtığı üç husus göze çarpıyor: a) İblis'e insanlar üzerinde onların farkında olmayacağı şekilde bir etkileycilik gücünün verilmesi, b) insanların İblis karşısında güçsüz olarak yaratılmış olmaları ve c) mevcut haliyle insan fıtratının daha farklı ve mükemmel bir tarzda yaratılabileceği düşüncesi. Dolayısıyla İblis, burada Allah'ın yaratmasını ve insanın fitrî yapısını kusurlu bularak ilahi hikmetin en iyi tecellisinin mevcut durum olmadığını ileri sürmektedir. Ayrıca İblis'in insanların imtihan edilmeleri gayesinden haberdar olduğu varsayımıyla konuşursak, Kur'an'ın insanları imtihan etme mantığı, Allah'ın bu yöndeki hikmeti ve bilgisi dolaylı olarak tartışma konusu edilmektedir. İblis açıkça kendisinin yani kötülüğün olmadığı bir dünyanın hikmete daha uygun olacağını ileri sürmektedir. Sorunun mantıkî örgüsü içerisinde tesbit edilmesi gereken bir problem olarak ortaya konabilecek nokta, ilahi hikmetten neyin anlaşıldığıdır. Şöyle ki sorunun son kısmındaki *"bu onlar için daha doğru/uygun ve hikmete daya layık olurdu"* ifadeleri, İblis'in hikmetin en doğru tecellisinin ne olması gerektiğini söylerken bilgisel anlamda hikmetin ne olduğunu tam olarak kuşatmışlık iması vermektedir. Sorun, burada, hikmeti sorgulanan ve kusurlu gösterilen failin Allah olmasıdır. Yukarıdaki soruyu soran İblis'in, bir taraftan kendisi ve insanlar hakkındaki ilahi kararların ne olduğuna cevap ararken, diğer taraftan yaratılışın mevcut şekilde tanzim edilmişinin arkasındaki hikmetin ne olduğuna dair bir fikre sahip olma tavrı içerisinde, ilahlığını,

ilim ve hikmetini kabul ve tasdik ettiği Yaratıcı'nın yaratmasında "hikemî" kusurlar bulması, İblis'in başlangıçtaki iman itirafını problemlile hale sokmasından daha büyük bir sorundur. Dolayısıyla burada yapılan, eş-Şehrestânî'nin çabasının aksine, ilahi kararların aklın kavradığı/tanımladığı hikmete uygunluğunun aranmasıdır.

7. Bir önceki soruyla bağlantılı ve onun kurgusal devamı olarak, İblis burada Allah'ın, kendisini engellemeyip süresiz izin vererek kötülüğün sürekliliğini sağladığını anlatmaya çalışmaktadır. Yazarın Kur'an ayetleriyle de desteklediği bu "mehil verme" olayı, Allah'ın kötülüğe daimilik kazandırmasının din dilindeki ifadesidir. (Bunun değişik şekillerde açıklaması yapılabilir; ancak biz burada bu konuya girmeyeceğiz.) İblis'in burada alternatif dünya düzeninden, yani kendisinin ve kötülüğün bulunmadığı bir düzenden bahsetmesi, Allah'ın kadir-i mutlak bir varlık olarak kendisini "imha etme" imkanına sahip bulunduğu işaret etmektedir. Ancak soruda, açıkça Allah'ın böyle bir yola gitmediği ve kötülüğe izin verdiğinin altı çizilerek, Allah'ın neden İblis'e göre "iyi" olan alternatif bir "İblis'siz dünya" yaratmadığı eleştirilmektedir. Son olarak İblis, ilahi hikmetin mevcut tezahürünün "en iyi"yi içermediğini ima ederek kötülük meselesinde Allah'ın hikmetini sorgulamasında son noktayı koymaktadır.

Bu sorudaki ifadelerde zımnen şu düşünüş tarzı fark edilebilir:

Allah'ın İblis'i yaratması, onu mükellef kılması, onu kötülüğün temsilcisi yapması ve bilerek onu insanlara musallat etmesi, Allah'ın bu meselede kontrolü elinde tuttuğu ve bunları yapacak kudretinin bulunduğu delalet etmektedir. İblis'e atfedilen bu sorunun ifadelerinden anlaşılan, kötülüğü ihdas eden Allah'ın, aynı zamanda kötülüğü ortadan kaldırabilme gücüne de sahip olduğudur. Söz konusu soru, bunun farkında olarak bu gerçeği, Allah'ın kötülüğü bilerek ortadan kaldırmadığı yönünde istismar ederken, bu kontrollü sürecin arkasında bir planın bulunabileceğini de göz ardı etmektedir. Yani kötülük meselesinde Allah'a kudret, kontrol ve dolayısıyla doğrudan faillik atfederken, bundan

hiçbir makul gerekçe olmaksızın Allah'ın keyfi ve sadist bir tavırla kasten insanları şerrin ortasına koyduğu izlenimini çıkarmak, mantıksal ve teolojik açıdan sorunludur. Ancak sorunun kotarmak istediği şey, bir ilahi planın varlığının olmayabileceği kuşkusunu ve buna ilaveten, bir plan varsa bile, bunun öyle bir Tanrı'nın hikmetinin "en iyi" sonucu olmadığı düşüncesidir. Sualin bu problemleri mantık ile ve buna rağmen yapmaya çalıştığı şey, İblis'in veya kötülüğün yaratılmasında ilahi ve hikemî bir açıklama aramaktır; fakat eş-Şehraştânî'nin yaptığı ise, bu mantıksal problemi ortaya çıkarıp tutarsızlığını ifade etmek yerine, bu hususa dair bir açıklamanın insanî aklın başarmayacağı bir derinliğe sahip olduğunu ilan etmektir. İblis'in ifadelerinden anlaşıldığına göre, İblis'in ve dolayısıyla kötülüğün olmadığı bir dünya, daha iyi bir dünya olurdu. Böyle bir önerme, modern din felsefesinde hala tartışılan çağrışımlara sahiptir, ki bu konuya aşağıda değineceğiz.

### C. Son Değerlendirme ve Soruların Felsefi Uzantıları

#### i) Genel Mülâhazalar:

Bir anlamda İblis'in "apolojya"sı olarak değerlendirdiğimiz sorular, biri diğeri üzerine bina edilerek kurgulanmıştır. Her bir soru bir aşamayı temsil etmekte ve her aşamada, muhtemel dinî açıklaması zoraki kabul edilen bir önceki olayın ardışı olan başka bir olay soruşturmaya tabi kılınmakta ve böylece bir düşünce zinciri içerisinde geleneksel olarak verilen açıklamalardaki İblis'in isyankârlık hikayesinin aklî bir izahı talep edilmektedir.

1. Allah İblis'i (kötülüğü) niçin yarattı?
2. Neden İblis'i, Kendisini tanımakla ve tasdik etmekle mükellef kıldı?
3. Niçin onu Âdem'e secde etmekle mükellef kıldı?
4. Madem onu ikili bir teklife tabi tuttu, ama niçin Allah'ı birleme adına ikinci teklifi reddettiği için İblis'i lanetledi?
5. Ardından niçin İblis'i Cennet'e gönderip Âdem'i yoldan çıkarmasına imkan tanıdı?

6. Üstüne üstlük niçin daha ileri giderek İblis'i Âdemoğlu üzerinde etkili olacak şekilde onlara musallat etti? (Şeytansız bir ortamda veya daha güçlü bir fıtratla yaratılmış olsalardı, insanlar bu duruma düşmezlerdi.)
7. Bu tasallutun da ötesine geçerek neden bunu süre olarak sınırlı tutup İblis'i engelleyecek önlem almadı da ona kıyamete kadar izin verdi? (Halbuki onu yok etseydi, insanlar kötülüğün olmadığı bir dünyada yaşayacaklardı.)

Yukarıdaki sorulardan ilki, çok genel olarak Allah ve kötülük bağlamında, felsefi anlamda bir itiraz mevzuu edilecek şekilde Yaraticı'nın neden kötülüğü yarattığı tartışma konusu edilmektedir. 2, 3, ve 4. sorular, öncelikle İblis'in, bu yaratılış kurgusunda kendisine atfedilen rolün neden kendisine verildiğini anlamaya çalışmakta ve doğrudan Allah'ın iradî planının İblis'in kendisini ilgilendiren kısmını sorgulamaktadır. Son üç soru (5, 6, ve 7. sorular) ise, İblis'in iradî varlıklar olan insanlarla olan ilişkisini merkeze alarak, insanların ahlakî kötülüklere tevessül etmelerinin en büyük nedeni olarak ortaya çıkmasını, bu rolün Allah tarafından ve ne için olduğunu anlamaksızın kendisine verildiğini öne sürerek, kötülük kaynağı olma suçlamasından sıyrılma veya bu suçlamaya doğrudan Allah'ı muhatap kılma gayretlerini içermektedir. İblis, bir "savunmacı" yaklaşımıyla insanların ahlakî kötülüklere düçar olmasının altında yatan aslı ilkenin Allah'ın verdiği bir karar olduğunu ileri sürmekte ve bunu da o ilahî kararın aklen anlaşılabilirliğini ima ederek sorgulama yoluyla yapmaktadır.

Eş-Şehrestânî'nin, bir bütün olarak yukarıdaki sorulara karşı tepkisinin üç ayağı olduğu görülüyor: A) Bu sorular, insanoğlunun sonraki nesillerde ortaya çıkan ihtilaflarının kaynağı ve ilk örnekleri olan şüphelerdir: "Hiç kuşkusuz bilinmektedir ki Âdemoğullarının başına gelen her şüphe kovulmuş şeytanın yoldan çıkarmasıyla ve onun vesveseleriyle meydana gelmektedir ve onun şüphelerinden neşet etmektedir."<sup>15</sup> B) Kötülüğün Allah'a nisbet edilme-

---

<sup>15</sup> MN, s.14. Krş. "Düşündüğün zaman göreceksin ki bu şüphelerin hepsi ilk lanetlinin şüphelerinden doğmuştur. Onlar başlangıçtaki kaynaktır ve bunlar da daha sonraki tezahürlerdir. Şu ayette ona işaret ederek Allah şöyle demek-



sinin sorun teşkil edip etmeyeceğine bakarsak, böyle bir nisbet, “hayrın ve şerrin Allah’tan geldiği” öğretisini benimseyen bir ekolü benimseyen Şehristânî için hiç de “vahim” değildir. Zira burada ileri sürülen düşünceyi zaten mütekellimin kendisi de kabul etmektedir. Dolayısıyla bu noktada sorun yok gibi gözüküyor. C) Ancak asıl vahim olan şey, Allah’ın neden böyle bir kötülük yarattığını akıl ile kavramaya çalışmaktır. Eş-Şehrastânî’nin büyük bir hata olarak gördüğü şeyin bu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, İblis’in alternatif bir hikmet anlayışı sunması karşısında eş-Şehrastânî’nin, İblis’in hikmete yaklaşımını eleştirip kendi inandığı hikmeti açıklamak ve temellendirmek yerine tercih ettiği tavır, ilahi hikmetin anlaşılamazlığını veya en azından sorgulanamazlığını vurgulamak amacını taşımaktadır. Zira ona göre, ilahi hikmeti çözmeye yönelik sorular sormak, Şeytan’ın işidir: “Kaderiyye’nin aslı, her şeyde bir illet/neden aramaktır. Bu, ilk lanetlinin de aslıdır.”<sup>16</sup> Dolayısıyla bu türden itirazlar “teklifi kendilerinden defetme, şeriat ve teklif getirenlerin tamamını inkar etme” anlamına gelmektedir. Yazarın yaptığı kıyaslar çok dikkat çekicidir:

“... ‘bizi bir beşer mi hidayete erdirecek?’<sup>17</sup> sözüyle [Şeytan’ın] ‘çamurdan yarattığın birine mi secde edeceğim?’<sup>18</sup> sözü arasında bir fark yoktur. ... ‘Kendilerine yol gösterici geldiğinde onları inanmaktan alıkoyan, ‘Allah elçi olarak bir beşeri mi gönderdi’ demelerinden başka bir şey değildir.’<sup>19</sup> Dolayısıyla açıktır ki imandan alıkoyan şey, işte bu düşüncedir. ... İlk lanetli, üzerinde aklın hükümde bulunamaya-

---

tedir: “Şeytanın adımlarını takip etmeyin; o sizin için açık bir düşmandır [Kur’an 2:168, 208],” MN, s.16. Örneğin, eş-Şehrastânî’ye göre, “İlk şüpheden ortaya çıkan mezhepler şunlardır: Hulûliyye, Tenâsuhîyye, Muşebbihe ve Rafidiyye’nin aşırıları (*ğulât*). Zira bunlar bir kişi hakkında onu tannısal vasıflarla bezeyecek kadar aşırı gittiler. İkinci şüpheden şu mezhepler ortaya çıktı: Kaderiyye, Cebriyye, Mucessime. Zira bunlar, Allah’ı tavsif hususunda O’nu yaratılmışların sıfatlarıyla tavsif edecek kadar sınırlandırmaya gittiler (*kassarû*).” MN, s.15.

<sup>16</sup> MN, s.16.

<sup>17</sup> Kur’ân 64:6.

<sup>18</sup> Kur’ân 17:61.

<sup>19</sup> Kur’an 17:94.

çağı konularda aklı hakem kıldığında, Yaratıcı hakkındaki hükmü yaratılmışlara veyahut yaratılmışlar hakkındaki hükmü Yaratıcı'ya uygulamıştır: ilki aşırılıktır (*ğuluvv*) ve ikincisi ise sınırlandırmadır (*taksîr*)."<sup>20</sup>

Eş-Şehrastânî'nin yaptığı kıyaslar, bizzat Kur'an'ın kendi mantığı açısından problemlidir. Kur'an'ın "Allah, elçi olarak bir beşeri mi gönderdi" sorusunun arkasındaki inkara dayanak teşkil eden düşünüş şeklini, vazettiği nübüvvet anlayışı içerisinde nasıl reddettiği ve bunu da aklî argümanlarla yaptığı gayet açık olduğu halde, eş-Şehrastânî, insanlara niçin bir insanın elçi olarak gönderilmiş olabileceğini öylesine esrarlı bir atmosfere sokmaktadır ki sanki bunun hikmeti aklen bilinemez ve dolayısıyla akıl ile sorgulanması imana zarardan başka bir şey vermez. Bu şekilde yazar, ahlakî de olsa kötülüğün varlığı probleminin taşıdığı zorluk ve ağırlığı, bir insan-elçi gönderme meselesinin görece suhuletiyle aynı düzlemde el almaktadır. Bunun tek ve anlaşılır nedeni, dinin, hakkında bir öğreti sunduğu her şeyi "bilinemez bir ilahi hikmet" esrarengizliğine büründürmek istemesidir. Bunun da muhtemel nedeninin, insan aklı tarafından kavranan ilahî bir eylemin ilahiliğinin ortadan kalkacağına dair bir endişe olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, öyle gözüküyor ki Şehristânî burada ilahi kararların aklî bir açıklamaya tabi tutulmasının, ilahi hikmetin "akıl üstü" olduğu izlenimine dayalı olarak, o kararların ilahiliğine hanel getireceğini düşünmektedir. Dolayısıyla yazar, evrensel planın metafizik ilkeleriyle ilgili bu tür meselelerde "aklı hakem kılma"yı tamamen yanlış görmekte ve "Tanrı"yı, insanın doğal olarak "akıl" ile kavramaya çalışmasını mutlak anlamda boşa çıkaracak şekilde bütünüyle gizemli bir hale getirmektedir. Üstelik eş-Şehrastânî'nin Mu'tezile karşıtlığının yüksek dozu sayesinde, "bizim için güzel olan [Allah] için de güzeldir ve bizim için kötü olan O'nun için de kötüdür" şeklinde bir yargı, insanı, hakikatten ayıracak derecede, kendisine ruhundan üfleyen Allah'ın değer yargılarını akıl ile kavrayamaz bir konuma yerleştirmektedir.<sup>21</sup> Şayet öyle bir ihtimal olsa bile, yazar bunun önünü kesmektedir. İman ettikten sonra sorular

<sup>20</sup> MN, s.15.

<sup>21</sup> MN, s.17.

soran İblis'e Allah tarafından melekler vasıtasıyla söylendiğini iddia edilen şu sözler, eş-Şehrastâni'nin akıl kullanımından sakındıran tavrını ve dolayısıyla kötülük hakkında takınılması gereken tutuma dair en güzel açıklamayı ihtiva etmektedir: "Eğer sen, Benim alemlerin ilahı olduğum hususunda doğruyu söylemiş olsaydın [gerçekten tasdik etmiş olsaydın], Benim hakkımda "neden/niçin" şeklinde hükümde bulunmazdın."

## ii) Sorgulamanın Felsefî Referansları

*El-Milel ve'n-Nihal* yazarının bu metinde, meseleyi sadece İblis'in Allah'ı tanimasından ve iman etmesinden sonra O'nun hikmeti hakkında şüpheler uyandırması şeklinde ortaya koymasına rağmen, İblis'e atfedilen sorular aslında eş-Şehrastâni'nin kendi kelimî duruşundan ötürü görmezden geldiği veya daha insaflı söyleyecek olursak, kelimî duruşundan ötürü soru olarak addetmediği büyük bir problemi tartışmaya açmaktadır: Tanrı ve kötülük meselesi. Modern din felsefesinde tartışılan boyutuna oldukça büyük bir benzerlik arzeden soruların merkezinde, alim, kadir ve hakim olan bir Tanrının nasıl ve niçin bu dünyada kötülüğe izin verebildiğinin sorgulanması yatmaktadır. Ve bu sorgulama da dinin öğretileriyle yetinmeyip daha fazla açıklama talep eden akla nisbet edildiği için felsefî bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu açıdan inceleme konusu yaptığımız metin, ilaveten, Sünnî ilahiyatının kötülük konusundaki bilinen duruşuna ait teorik alt yapının öncüllerini yeniden sunmaktadır. Ayrıca ve bundan daha önemli olarak, yazarın yaşadığı dönem itibariyle, kötülük sorunu hakkında, her ne kadar aleyhte bir yaklaşıma sahip olsa da bizim günümüzdeki bakışımızla felsefî diyebileceğimiz bir sorgulama veya anlamaya çalışma bilincinin varlığına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, kötülük sorununun Tanrı ile olan ilişkisinin felsefî düzlemde yarattığı muhtelif problemlerin –izahtan yoksun olarak olsa bile– dillendirilmiş olması, günümüzdeki tartışmalara paralel mülhazalar içermesi açısından oldukça önemlidir. Elbette yazarın ait olduğu entelektüel geleneğin, söz konusu felsefî düzlemi dışlayıp sorunların o düzlemde tartışılmasını kökünden zararlı bulduğu bir

gerçektir. Ama bu bile bize din-felsefe ilişkisi açısından en azından bir bakış açısı kazandırmakta ve bu ilişki hakkında bize bir fikir vermektedir.

Bir bütün olarak bakıldığında, İblis'in sorgulamasının temelinde şu önermeler bulunmaktadır:

1. Allah, yaratılışı belli bir plan çerçevesinde gerçekleştirmiştir.

(Eğer gündeme getirilen soruların, cevabı bilinmeyen hususlarda ilahi hikmetin ne olduğuna dair cevap talep etme amacıyla sorulduğunu farzederseniz, mesele bu sorulara cevap ve problemlere çözüm üretme meselesi haline gelmektedir. Eğer sorular, yaratılış hikmetini bildiği halde salt reddetme maksadıyla sorulduğu düşünülürse, o zaman bu sorgulamaya göre,)

2. Mevcut ilahi plan insanlar açısından *en iyi* plan değildir.

3. İblis'in temsilcisi kılındığı kötülüğün var olmadığı bir alem mümkündür.

Bunlara ek olarak, İblis'in, kötülüğün varlığını ilahi hikmete yakışır bulmamasından, bu sorgulamanın iç-mantığı gereği ilahi hikmetin zorunlu olarak ihtiva ettiğini söyleyebileceğimiz şu sonucu çıkarsayabiliriz:

4. Hikmet sahibi olması hasebiyle Allah "iyi"dir (ve dolayısıyla kötülük yapmaz).

Bu önermeler ışığında soruların oluşturduğu metnin muhtevası, modern din felsefesinde kötülük problemi ile ilgili yer alan tartışmalara referansla incelenince, şunlar söylenebilir:

a) Genel olarak kötülük meselesi, din felsefesi literatüründe iki genel kategoride incelenmektedir: fiziksel/tabii kötülük ve ahlakî kötülük.<sup>22</sup> Yapılan bu genel türsel ayırım çerçevesinde eş-

---

<sup>22</sup> Bu konuda teferruatlı açıklamalar için bakılabilecek eserlerden sadece bir kaç: Michael Peterson (ve diğerleri), *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, terc. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), ss.175 vd; C. Sadık Yaran, *Kötülük Problemi ve Theodise [sic]*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), Bölüm I.

Şehrastânî'nin metninde yer alan yukarıda zikredilen soruların mesele ettiği kötülük, öncelikle ahlakî kötülük türündendir. Zira her ne kadar ilahi hikmetin mükemmelliği ve diğer kemal sıfatları hesaba katıldığında, bilhassa tabii kötülüklerin varlığı doğrudan ve münhasıran Allah'ın tasarımı ile alakalı olsa da ahlaki kötülüklerin birinci dereceden sorumluları, irade sahibi varlıklar olan insanlar olduğu için, Allah, ortaya çıkan insanî kötülükler için ancak dolaylı olarak sorumlu gözükmektedir. Bu dolayımı sağlayan şey, insanları vesveseleriyle yoldan çıkaran şeytanı bizzat Allah'ın yaratmış olmasıdır. İblis böylece insanları ahlakî kötülüklerle sevkeden baş tahrikçi olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, İblis'e atfedilen sorular, meseleyi onun insanlarla olan ilişkisi temelinde, kendisine insanları masiyete sevkedecek bir güç ve rol verilmiş olmasını tartışmaktadır. Başka bir deyişle, türsel özelliği bakımından ahlakî kötülüğün kaynağı, irade sahibi varlıklar olan insanlardır. İnsanların iradî olarak iyi ve kötü fiiller yapabilmeleri, onların tercih ettikleri fiilleri ahlaken iyi veya kötü kategorisine sokmaktadır. Fiziksel veya tabii kötülüğün varlığında İblis'in bir rolünden bahsedilmemekle birlikte, sorgulamada mesele edilen nokta, İblis'in, insanın ahlakî eylemlerine yön verebilecek şekilde onları kararlarını etkileme gücünün ve rolünün neden kendisine verildiğidir. İşte bu nokta, eş-Şehrastânî'nin, sorgulamaksızın kabul edilmesi gerektiğini iddia ettiği ve İblis'in de hikmetini sorduğu noktadır. Ancak her halukârda Allah, bütün bu fiillerin yaratıcısı olduğu için, hâlâ asıl sorumlu olarak önümüzde durmaktadır. Sorulara felsefî boyut kazandıran şey, işte bu sorumluluğu sorgularken, eş-Şehrastânî'nin Eş'arî/Sunnî yaklaşımının etkisiyle bu hususun sorgulanmamasını tembihlemesi ve hayır ve şerrin Allah'tan geldiği öğretisine iman etmeyi salık vererek meseleyi bir itikad unsuru olarak tesbit etmesidir.

Son kertede varılan noktada yine aynı soru bulunmaktadır. Dini açıdan: Allah niye İblis'i, yani ahlakî kötülüğün kaynağını var etti? Felsefî açıdan: Allah hem hakîm (hikmet sahibi) olup hem de kötülük yaratabilir mi? Eş'arî teolojinin cevaplandırması gereken, İblis'in bu sorusudur. Her ne kadar Eş'arî mütekellim bundan ka-

çınmış olsa da İblis'in, insanlara musallat edilen bu kötülüğün var edilmesinin ilahi hikmete uygun olmadığı tezini ileri sürmesi, modern din felsefesindeki kötülük probleminde tartışılan "mantıksal problem" ile argümanın sonucu açısından doğrudan bir irtibatı olmasa da o problemin özüne ilişkin çağrışımlara sahiptir. Bu problem, bazı teizm eleştirmeni filozoflar tarafından yapıldığı gibi, kötülüğün varlığının Allah'ın bazı sıfatlarıyla mantıksal bir çelişki oluşturduğu gerekçesiyle her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve "hayır mahd" olan bir Tanrı'nın varlığının inkarıyla sonuçlanan argümanlara kaynaklık etmiştir.<sup>23</sup> Yani, kötülüğün varlığı, ateizmin ana argümanlarından biri haline getirilmektedir. Ancak belirtilmesi gerekir ki eş-Şehrestânî'nin metninde İblis'e atfedilen sorgulamada, açıkça görüldüğü üzere kötülük meselesi, formel olarak, Allah'ın varlığını reddetmeye yol açacak bir argüman oluşturmak amacıyla sorun haline sokulmuş değildir. Sorgulama metni, böyle bir sonuç çıkarmaya elverişli de değildir. Sorgulamadan çıkarsanabilecek tek husus, Allah'ın mevcut düzenden farklı ve iddiaya göre ilahi hikmete daha layık düşen başka bir dünyanın imkanının ileri sürülmesidir. Zira burada kötülük meselesi, daha ziyade, tamamen teistik bir çerçevede kalınarak, i) ilahi hikmetin ne olduğuna dair bir cevap aramaktadır; ayrıca ii) Tanrı'ya rağmen kötülüğün varlığına makul bir açıklama getirmenin zor olduğu veya iii) en kötü ihtimalle, ilahi hikmetin mevcut tecellisinin "iyi" veya "en iyi" olmadığı iddiasına zemin kılınmaktadır.

Eş-Şehrestânî'nin değinmekten kaçındığı ve İblis'in de cevabını aradığı "bunun hikmeti ne ola ki?" sorusu, çağdaş din felsefesinde de tartışma konusudur. Belli başlı isimler olan Mackie ve McKlosky gibi felsefecilerin, kadir-i mutlak ve "iyi" bir Tanrı'nın varlığıyla çelişkili gördükleri kötülüğün varlığının makul bir

<sup>23</sup> Mackie ve diğer eleştirmenler tarafından kullanılan ve "öncülleri güvenilir olup sonucu sıkıntılı olan" ve Tanrı'nın varlığını nefyetme amaçlı argümanın öncülleri şunlardır: a) Kadir-i mutlak, alim-i mutlak ve salt iyi olan bir Tanrı vardır; b) Dünyada kötülük vardır. Bkz. Peterson (ve diğerleri), *Akil ve İnanç*, ss.177-178. Detaylı bir değerlendirme için bkz. Yaran, *age*, ss.37 vd. Ayrıca bkz. M.L. Peterson, "Introduction: The Problem of Evil," *The Problem of Evil, Selected Writings*, ed. M.L. Peterson, (Notre Dame: University of Notre Dame Press,1992) içinde, s.3.

teistik izahını talep eden bu soru, şayet “istifhâm-i inkârî” tarzında bir soru değilse, Allah’ın ilahi planının makul veya mantıksal bir açıklamasının yapılmasını şart koşmaktadır. İblis’in alternatif olarak ileri sürdüğü, “içerisinde kötülük bulunmayan mümkün bir dünya” olabilir mi? Veya Allah’ın varlığı ile kötülüğün varlığı çelişkiye düşmeksizin izah edilebilir mi? İyiliğin varlığı, kötülüğün var olmasını zorunlu olarak gerektirir mi?

Bu meseleye bir perspektif kazandıracak açıklama, kötülük probleminin ateizme delil olarak kullanılmasına karşı A. Plantinga’nın geliştirdiği “Özgür İrade Savunması”nda<sup>24</sup> bulunabilir. Öyle gözüküyor ki İblis’in sorun ettiği “Allah niye kötülük yarattı” hususunda, tam anlamıyla bit teodise yapmayı amaçlamadığı için tabii kötülük konusunda tatmin edici olmamakla birlikte Plantinga’nın bu savunması –İblis’i tatmin eder miydi bilinmez fakat— Şehristânî adına bir açılım sağlayabilir. Zira İblis’in sorgulamasındaki açmazlardan biri, insanın söz konusu edilen “kötü” eylemlerinin “iradî” bir karaktere sahip olduğu gerçeğidir ve Plantinga’nın ortaya koyduğu “özgür irade savunması” argümanının da temel olarak aldığı şey işte bu iradiliktir. Bu savunmadaki temel düşüncelerden birine göre, irade sahibi varlıkların yaratılması doğal olarak beraberinde kötülüğün varlığını da getirmektedir. İlke olarak, bazı iyi şeyler vardır ki kötülüğe izin vermeksizin var edilemezler. İradî varlıkların yaratılması, kötülüğe izin verilmesini gerektiren büyük bir iyidir. Bu sebeple Tanrı’nın, bu iyiyi yaratmak için kötülüğe izin vermek için iyi bir sebebinin olması mümkündür. Muhtemel bir İslamî teodise içerisinde de yer alabilecek olan bu savunmaya ilaveten, Kur’an’ın insan anlayışı çerçevesinde İslam’ın dinî hayat felsefesine de yakın duran Hick/İreneaus tarzı “ruh-eğitimi” (*soul-making*) teodisesi<sup>25</sup> de değerlendirilmeye alınabilir. Ancak bu yaklaşımların hepsi de son tahlilde Allah’ın hikmetinin mevcut tezahürünün rasyonel bir

<sup>24</sup> Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, tekrar basım 2002), ss.29 vd. Ayrıca bkz. Yaran, *age*, ss.42 vd.

<sup>25</sup> Bkz. John Hick, “The World as a Vale of Soul Making,” (ed.) M.L. Peterson, *The Problem of Evil* içinde ss.223 vd; ayrıca bkz. M. Peterson (ve diğerleri), *Akl ve İnanç*, ss.200 vd; Yaran, ss.95 vd.

açıklamaya tabi tutulması anlamına gelmektedir ve Şehristânî için paradoksal olan da budur.

b) Bütün bunlara rağmen, sorgulamasında uzak metafiziksel bir sebep arayışı içinde İblis'in daha da derin bir amacı olduğu öne sürülebilir. Şöyle ki İblis'in bilhassa son sorudaki ifadeleri göz önünde bulundurularak, Leibniz'in "mümkün dünyaların en iyisi"nin zorunlu olarak kötülük ihtiva etmek zorunda olduğu görüşüne bir itiraz kabilinden, İblis'in bütün makul açıklamaları bir kenara iterek, evrende ve insandaki noksanlıkların "niçin" var olduğunu, yani Allah'ın böyle bir yol tercih etmesinin metafiziksel ilkesini tartıştığını görüyoruz. Özellikle bu soruda, Leibniz'in tesbit ettiği üçüncü bir tür kötülük olan "metafiziksel kötülük"<sup>26</sup> tesbit etmek mümkündür. Leibniz'e göre bu kötülük türü, alemin ilk yaratılışında mevcut olan bir eksiklik hasebiyledir ve bu metafiziksel kötülük "kemalden yoksun oluş" (*imperfection*) anlamına gelmektedir. Mahlukat bu sınırlılığı, bunu zorunlu kılan hikmetten ötürü, ilk yaratılıştan almaktadırlar.<sup>27</sup> Elbette Leibniz, evrendeki kemal eksikliğini, "Tanrı, mahlukata, onları Tanrı haline getirmeksizin kemal veremezdi"<sup>28</sup> gerekçesiyle zorunlu görmesine karşın, İblis'in itirazı böyle bir mantıksal gerekçeyi de reddedecek tarzda dillendirilmektedir. Öyle ki buna göre ilahi hikmet, bu güçlükten bağımsız olarak, insana kemal bahşedebilirdi. Eğer iradî varlıklardaki kemal eksikliği ilahi hikmet gereği zaruri ise, bunun İblis'in sorusuyla olan bağlantı noktası, onun Allah tarafından yaratılan insan fitratının kusurlu olduğu iddiasıdır. İşte bu kemal eksikliğidir ki insanı İblis'in iğvasına mağlup olmasına yol açmaktadır. Yani İblis'in insanların kötülüğe meyletmeyen kusursuz bir "fitrat" ile yaratılmalarının mümkün olduğunu ileri sürerken ima ettiği şey, işte bu "metafiziksel kötülük" diye bir şeyin zorunlu olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Zira burada o, açıkça Allah'ın insanları kusurlu bir fitrat ile yarattığını ve aslında ahlakî kötülüklere kendisi-

<sup>26</sup> G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God and the Freedom of Man and the Origin of Evil*, İng. Terc. E.M. Huggard, (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001), s.136. Bu konuda kısa bir açıklama için bkz. Yaran, *age*, 26-28.

<sup>27</sup> Leibniz, *age*, ss.141-142.

<sup>28</sup> Leibniz, *age*, s.142.



nin değil Allah'ın sebebiyet verdiğini iddia ederken, bunun mantıksal bir zorunluluktan ötürü değil, bizatihi Allah'ın iradesi ile olduğunu ve bu iradenin de ilahi hikmete uygun olmadığını ima etmektedir. Bu ise doğrudan Allah'ı, insanı kusurlu fitrat ile yaratmış olma suçlamasıyla muhatap kılmaktadır. Sonuçta Allah'ın alemleri yaratırken bu aleme ve orada yaşayan insanların tabiatına bir yönüyle kötülük olan "eksiklik" yerleştirmiştir. Ayrıca, işaret ettiğimiz gibi, nihai tahlilde İblis'in bütün kötülükleri Allah'a atfederek bunu –kendisince anlaşılmaz bulsa da– ilahi hikmetin bir parçası olarak görmesi, bir adım ilerde, onun bütün bu itirazının arkasında "metafizik kötülüğün neden var olduğunu" sorgulaması anlamına gelmektedir. Zira İblis, kusursuz fitratın imkanını öne sürerek, varlıkların ve dolayısıyla, Leibnizci anlamda, insanların ilahi hikmet gereği kusurlu olmalarının zorunluluğunu reddetmektedir.

c) Son olarak, bu sorular, Kur'an'ın teodise yaklaşımına uygun düşen bir sorgulama olarak alınabilir mi? Burada ayrıca yapılacak bir çalışmanın konusu olduğu için Kur'anî teodisenin bir izahını yapma amacını taşımamakla birlikte,<sup>29</sup> bu hususta birkaç noktayı belirtmem yerinde olur. Kur'an'ın insan ve yaratılışı hakkındaki en bariz öğretilerini bile göz önünde bulundurarak, İblis'e atfedilen soruların Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımına uygulanabilirliği konusunda bir hükme varmak mümkündür. Öncelikle sorgulamada ilahi iradenin mevcut tezahürlerinde aranan "hikmet" in bilhassa insan bağlamında bariz olduğu söylenebilir.<sup>30</sup> İnsanların var kılınışının amacı noktasında en temel metafiziksel ilkenin ne olduğu hususunda hâlâ esrarengizliği devam etse de Kur'an'ın insanları denemeye tabi tutma nosyonuna başvurup, bu denemenin insanların iyi ve kötü eylemleri seçebilecek şekilde irade sahibi olmalarını zorunlu kıldığı rahatlıkla ileri sürülebilir ve hatta bunun gayet açık olduğu söylenebilir.<sup>31</sup> Eş-Şehrastâni'nin

<sup>29</sup> Kur'an temelli bir teodise teşebbüsü için bkz. Yaran, *age*, ss.113 vd.

<sup>30</sup> Plantinga'nın özgür irade savunmasında kullanılan ilkelerin bir kısmı, Kur'an'ın insanın yaratılmasıyla ilgili öğretilerinden çıkarılabilir.

<sup>31</sup> Bu konuyla alakalı olarak bkz. C.S. Yaran, ss.114-123. İmtihan nosyonunu, 5N 1K (kim, ne, nerede, ne zaman, nasıl ve niçin) çerçevesinde irdeleyen Yaran'ın,

Kur'an'ın bu açıklamasını görmesini engelleyen şey, eğer sözünü ettiğimiz temel metafiziksel ilkenin bilinemezliği değilse, insanların kendi fiillerini seçmediklerini ve yapmadıklarını iddia eden Eş'arî doktrin olsa gerektir. Yine burada şunu belirtilmek gerekir: Ormsby'nin, İslam düşüncesinde "Mutezile tarafından ileri sürülen ... iyimser bir teodisenin Eşarilik içinde boy gösterebileceğini" ihtimal dışı görmesine dayanak olarak sunduğu ve Eş'arî anlayışı kastederek sorduğu "İyiliğin olduğu kadar kötülüğün de failinin Allah olduğunu kabul eden bir sistem de, teodise ya da her hangi bir optimizm türüne ne gerek duyulabilirdi?"<sup>32</sup> sorusu, aslında insafli bir eleştiri olarak değerlendirilemez. Zira aynı şey, Kur'an'ın kendisi için de geçerlidir ve hem iyiliğin hem de kötülüğün Allah'tan geldiği düşüncesi Kur'an'ın da ileri sürdüğü bir

---

özellikle "niçin ve kimin için imtihan" sorusuna verdiği cevap şudur: "İlk olarak, imtihan olanlar içindir, onlara yararlıdır; ikinci olarak, imtihan olanların dışında kalanlar içindir, ötekilere yarar" (s.121). İnsan ruhunun eğitimi merkeze alan bu açıklama son tahlilde ancak yatay anlamda İslam'ın yaklaşımına uygundur. Fakat imtihan, bir teodise çerçevesi içerisinde rol oynayan bir unsur olarak sunulacaksa, bu cevapta mantıkî bir soruna işaret etmek yerinde olur: Şayet imtihan edilecek insanları bir "küme" olarak düşünecek olursak, cevapta anlatılan hususlar tamamen "küme-içi" muhtemel bir problemin çözümüne yönelik bir açıklama olabilir. Yaran'ın ifadesinden anlaşılan şeye göre, sanki o küme içindeki bazı üyeler imtihan edilmektedir ve diğer bazıları da bunu müşahade ederek gerekli dersleri çıkaracaklardır. Halbuki mesele, ve bilhassa İblis'in sorun ettiği nokta, tamamen bu kümenin tümel nitelikleriyle alakalıdır. Yani kümenin tümünün veya tüm üyelerinin niçin imtihan edildiğidir problem olan. Dolayısıyla, imtihanın kendilerine ikinci olarak yararlı olacağı iddia edilen kesim de zorunlu olarak o kümenin içindedir ve bizzat kendileri de imtihan edilmektedirler; dolayısıyla bu kesim, ilahi teklifin dışında kalmaz. Kötülük problemine bir açıklama getirecek şekilde tasarlanabilecek bir ilahi imtihan anlayışı, öncelikle kümenin dışında tümel ve metafizik bir ilkeyi açıklamalıdır. Yani soru, insanların niçin –yatay anlamda– kötülüğe maruz kaldıklarının açıklanması değil, Allah'ın neden kötülüğü yaratmayı tercih ettiğidir. Eğer imtihan ilahi bir metafizik ilke ise, bu tümüyle evrenseldir ve buna göre, "imtihan olanlar" ve "imtihan olanların dışında kalanlar" diye iki sınıf yaratmak imkansızdır; zira ilke gereği, kümenin bütün üyeleri imtihan edilmektedirler. Yaran'ın ifadeleri, dünyada bazı insanların daha çok bazılarının ise daha az kötülüğe maruz kalıklarını gerçeğini temel almaktadır ve bu gerçeğe tamamen uygundur. Fakat bu haliyle, bir teodiseye temel oluşturacak bir üst prensibi açıklama noktasında mantıken kullanılamaz.

<sup>32</sup> E. L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, terc. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat, 2001), s.36.

öğretidir.<sup>33</sup> Fakat Kur'an'ın bu konuyu ilgilendiren bütün öğretileri ışığında bir teodise veya en azından bir "ilahi hikmet" açıklaması mümkün iken, eş-Şehrastânî'ye yöneltilecek asıl tenkid, onun bu imkanı göz ardı ederek, ilahi hikmetin aklen kavranamazlığını ileri sürmesidir. Şehrastânî bu şekilde makul bir teodise imkanını da reddetmiş olmaktadır; belki daha doğrusu, o kötülüğün açıklamasını yaparken bir tür "gizemli ve sadece iman edilmesi gereken ilahi hikmet teodisesi" yapmaktadır. Başka bir deyişle, teodise, Tanrı'nın fiillerinin meşru ve haklı gösterilmesi ameliyesi ise, eş-Şehrastânî'nin yaptığı, tam anlamıyla bir "bilinemezlik" veya "imancı" teodisedir. Diğer taraftan, "İblisin, dini öğretilerde sunulan imtihan nosyonunu görmezden gelmesi nasıl açıklanabilir?" şeklindeki muhtemel bir soru, eş-Şehrastânî'nin görmüş olması gereken bir sorundur. Zira üzerine basa basa belirttiği gibi, İblis'in bu soruları Tevrat ve İncil'de yer alıyorsa, bu, insanoğlunun yaratılışına sebep olarak sunulan Kur'anî imtihan nosyonunun öteki kutsal metinlerde yer almadığı düşüncesini ön plana çıkarmaktadır ki bu anlayış da İblis'in sorularının birçoğuna yazar tarafından cevap olarak sunulabilirdi.

Eş'arî mütekellim bunun yerine meseleyi farklı bir düzlemde ele almayı tercih etmektedir. Yukarıda söz konusu ettiğimiz, İblis'in isyankarlık sürecine dair aklî bir açıklama talebi, bu konudaki dinî izahın yetersizliği veya tatmin etmezliğini ima ettiği için, sor-

---

<sup>33</sup> Burada önemli hususu not etmek yerinde olur: Modern din felsefesinde tartışılan kötülük meselesinde dillendirilen ve Tanrı'nın varlığının aleyhine kullanılan argümanda yer alan "Tanrı iyidir" postulatı, daha çok Hıristiyan tanrı anlayışının bir hassasiyetini yansıtmaktadır. Kur'an'da ve Hadis edebiyatında, Allah'ın "iyi" veya "hayr mahd" olduğu şeklinde doğrudan vazedilen bir öğreti olarak bulunmamaktadır. Allah'ın "hayr mahd" olduğu öğretisi, esasen felsefî bir öğretiler ve İslam'da böyle bir öğreti, Allah'ın bazı sıfatlarından ve bu sıfatlarının tecellisiyle tezahür eden fiillerinden "çıkarsanan" bir önermedir. Bu tesbit, Kur'an'ın her şeyi Allah'a atfeden yaklaşımıyla ve kötülük olarak adedilebilecek bir çok olayı ilahî planın bir parçası olarak sunmasıyla tam bir tutarlılık arz etmektedir. Bu tutarlılığın ve Allah'ın "hayr mahd" olarak tavsif edilmiş olmasının, sonuç itibarıyla, Kur'an'ın, iyilikle beraber kötülüğün var oluşunda ontolojik nedenleme anlamında fail olarak sunduğu Allah'ın, yukarıda işaret edilen felsefî argümanlarda vuku bulduğu gibi, "iyi" olduğu gerekçeyle muhtemel karşı argümanlarda bir çelişki içine sokulmasını engellediği söylenebilir.

gulama Şehristânî tarafından, aklın bir şüphe doğurma ameliyesi olarak algılanmaktadır. Bu şüphe dine karşı konumlandırıldığı için, yazar, öyle gözüküyor ki, meseleyi Allah'ın irade ve hikmetini aklî soruşturmalardan muhafaza etme adına, oldukça naiv bir tarzda tasarlanmış olan akıl-nakil karşılaşması haline sokmaktadır. Sonuç olarak o, dinin öğretilerini tasdik ettikten sonra aklî sorgulamanın ürünlerini şüphe biçiminde algılayarak, bunları, "hepsi de hakikatin tanınmasından sonra emrin inkarına ve nassın karşısında hevaya meyletmeye irca eder"<sup>34</sup> hükmüyle mahkum etmektedir.



Philosophical Arguments of  
Iblis Concerning the Problem of Evil  
and al-Shahrastani's Theodice of Unknown

---

**Citation/©:** Terkan, Fehrullah, (2008). Philosophical Arguments of Iblis Concerning the Problem of Evil and al-Shahrastani's Theodice of Unknown , *Milal ve Nihal*, 5 (1), 63-91.

**Abstract:** What this article offers is twofold: in the first place, it examines the interrogation of divine wisdom by İblis concerning the question of the existence of evil in the world as was reported by al-Shahrastanî in his *a-Milal wa al-Nihal*. In the second, it offers a preliminary assessment of the questions with a view to ascertaining their philosophical reference to the contemporary discussions on the problem of evil. The article is intended to show that İblis poses these questions in such a way as to exonerate himself from being the source of evil. It additionally asserts that in this interrogation one can find arguments that are the same with or similar to the ones advanced in contemporary debates in the philosophy of religion. Also suggested is that al-Shahrastanî nevertheless reduces the whole problem to the mere issue of sincerity of faith in God's wisdom, avoiding thus having to deal with plausible rational explanations or the Qur'anic doctrines concerning the problem.

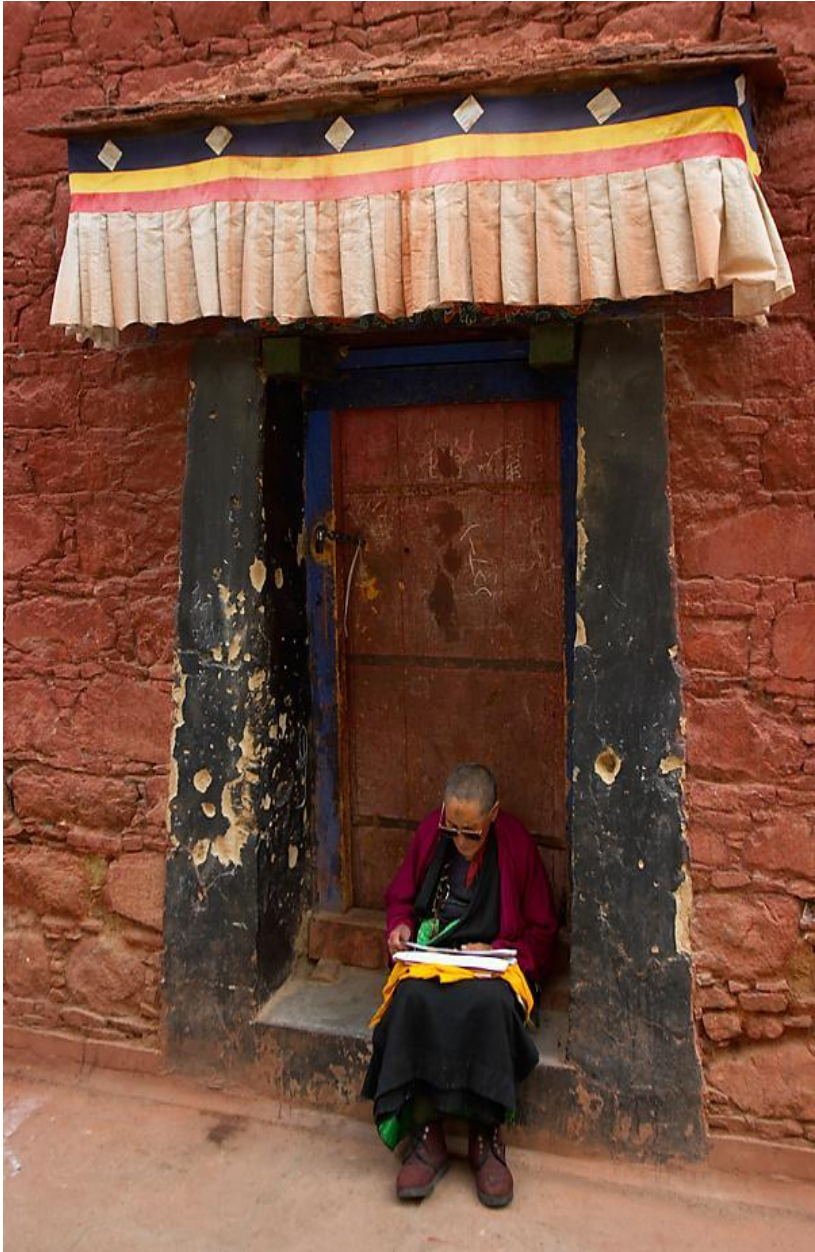
**Key Words:** Al-Shahrastânî, God and the Problem of Evil, İblis, Doubt.

---



---

<sup>34</sup> MN, s.14.



# Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme\*

Toby MAYER\*\*

Çev. Mehmet KAYA\*\*\*

---

Atıf/©: Mayer, Toby, (2008). Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme, Mîlel ve Nihal, 5 (1), 93-140.

**Özet:** Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153) Selçuklu döneminin temel entelektüel temsilcilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Hayatının sonlarına doğru Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr* isimli bir Kur'ân tefsiri yazmaya başlamıştır. Bu eser, güçlü bir şekilde, Şehristânî'nin daha özel dinî görüşlerinin bariz aşırılığını doğrulamaktadır. Söz konusu eser, her bir âyeti bir dizi başlık altında (sözlükbilimden [*ilmü'l-luğâ*], geleneksel olarak rivayet edilen tefsirler [*tefsîr bi'l-me'sûr*] ve yüksek yorumlara [*te'vîl*] kadar tartışan kapsamlı (*câmi'*) bir çalışmadır. Yazar tarafından 'âyetlerin sırları' (*esrârü'l-âyât*) olarak isimlendirilen bölümler, kutsal kitabın derinde yatan aklîliğini ve iç tutarlılığını ortaya koyan, Kur'ân'a dair sistematik bir te'vil geliştirmektedir. Bu te'vil sisteminin anahtar ilkeleri, Şehristânî tarafından bütünüyle, tefsirin hacimli girişinde tartışılmıştır. Özellikle Guy Monnot ve Diane Steigerwald gibi pek çok Batılı ilim adamı, söz konusu düşüncelerin büyük oranda Fâtîmî İsmailî öğretiden etkilendiğini ileri sürmekte ve bu görüşlerini, çağdaşları tarafından Şehristânî'nin 'dağ kalesindekilere' karşı bir özel bir yakınlık beslediğine dair iddiaları yoluyla desteklemektedirler. Bunun neticesi,

---

\* Toby Mayer, "Shahristânî on the Arcana of the Qur'an: A Preliminary Evaluation", *Journal of Qur'anic Studies*, sy. 7/1 (2005), s. 61-68; 74-100..

\*\* İsmailî Çalışmalar Enstitüsü.

\*\*\* Makale boyunca, Hz. Peygamber ve hulefâ-yı râşidînin isimlerinin başlarında yer alan "Hz." kısaltması tarafımızdan eklenmiştir (çev.).

Gazâlî gibi bir isim özelinde Şâfi'î ve Eş'arîliğe intisabın, tasavvuf tarafından batınî anlamda tamamlanması gibi, bazı İsmailî irfanî unsurlar da, Şehristânî özelinde aynı bağlılıkları benzer bir şekilde tamamlamışlardır. Bu çalışmada ben, sözkonusu te'vil kavramlarını bir bütün olarak incelemekte ve bunu yaparken de Şehristânî'nin tefsirine yazdığı girişlere ve *Fâtiha* suresi tefsirine dayanmaktayım.

Anahtar Kelimeler: Şehristânî, Kur'an, te'vil, tefsir, esrâr, .

## Giriş

Hakkındaki 'İnancın Tacı' (*tâcü'd-dîn*), 'En Bilgili' (*el-efdal*) ve hatta 'Tanrı'nın Delili' (*hüccetü'l-hakk*) lakapları şöhretini açık bir şekilde gösteren Abdülkerim eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) külliyyatı, Selçuklular zamanında yaşamış hayli dikkat çekici ve hatta eklektik bir dinî entelektüel üzerindeki perdeyi kaldırmaktadır. Bu pek de olağan olmayan durum, onun, 521/1127'de yazdığı en iyi bilenen eseri durumundaki büyük doksografisi *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal* ('Dinler ve Mezhepler Hakkında Kitap')<sup>1</sup> ile yaklaşık 530/1135'te kaleme aldığı *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm* ('Kelam Disipliniyle Uğraşmanın Sınırı') isimli Eş'arî eserinde bile sezilebilir. İlk eser, İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhatü'l-Mu'tezile*'si ve Bağdâdî'nin *Fark beyne'l-frak*'ı gibi daha erken döneme ait çalışmalardan çok sayıda malumat devşirirken, daha ziyade tartışmaya meyletmeyen üslubu ve etkileyici ilgi sahasıyla bu telif türü içinde müstesna bir yere sahip olduğu söylenebilir. *Nihâye* ise Eş'arî mezhebinin bilinen tutumlarının açıklığa kavuşturulması noktasında özen ve dakikliğiyle dikkate değerdir. Bu dogmatik bağlamda bile Şehristânî'nin ilgilerinin genişliği son derece barizdir. O, kendi mezhebine mensup olan meslektaşlarının görüşlerini ortaya koymadan önce ayrıntılı bir şekilde Mu'tezilîler, filozoflar, Materyalistler (*dehriyye*), aşırı Şî'îler (*ğulât*) ve hatta sözde-Sâbiîler ve 'Brahmanlar' tarafından ileri sürülen alternatifleri ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Dahası, *Nihâye*, Guillaume'nin tatmin edici olmaktan uzak neşir ve tercümesinde ve diğer çalışmalarda işaret edildiği üzere, Eş'arî dü-

<sup>1</sup> Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*, ed. Muhammed Fethullah Bedrân (2 c., Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1366-75/1947-55).

şüncenin tarihî normları içinde yazarın katılmadığı hususlara dair açık örnekler de barındırmaktadır.<sup>2</sup>

Şayet bu tür meşhur eserler zihinde bir tür potansiyel ve arzu doğuruyorsa, şimdiye kadar es geçilen diğer çalışmalar ise muhtemelen Şehristânî'ye dair bir hikayedenden, hatta muhtemelen bir dramadan söz etmektedir. Burada sözkonusu edilen, üç metindir. Birincisi, İbn Sînâ (ö. 428/1037) metafiziğinin bazı noktalarına sistematik hücumları içeren ve yaklaşık 535/1140'da kaleme alınan *Musâra'atü'l-felâsife* ('Filozoflarla Mücadele') olarak bilinen eserdir.<sup>3</sup> İkincisi, tasvirî olarak *Meclis-i mektûb-i Şehristânî-i mun'akid der Hârezm* ('Şehristânî Tarafından Kaleme Alınan Vaaz Meclisi - Hârezm'de Gerçekleştirilmiştir') başlıklı ve muhtemelen 538/1145 tarihli Farsça metindir.<sup>4</sup> Sonuncusu ise bu makalenin de konusunu oluşturmaktadır: Bizzat metnin kendisi tarafından 540/1145 tarihli olduğu belirtilen *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ibrâr* ('Sırlar İçin Anahtarlar ve İyiler İçin Lambalar') isimli Kur'ân tefsirinin mevcut kısmı.<sup>5</sup> Şehristânî'nin şöhretinin üzerinde yükseldiği diğer eserlerine kıyasla daha geç bir tarihe ait olan bu üç eserde alışık olmadığımız bazı düşüncelerin bulunması kuvvetle muhtemeldir.

Şekil itibariyle *Musâra'a* bir toplama görünümü çizerken, üslup olarak insanı korkutacak derecede tekniktir. Ele aldığı konular incelendiğinde görülecektir ki, her bir konu, yazarın öncelikle İbn

<sup>2</sup> Alfred Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastâni* (Oxford: Oxford University Press, 1934), s. xii. Ayrıca bkz. s. 132 (İngilizce) ve s. 413 (Arapça) ve mesela: Diane Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastâni* (Saint-Nicolas: Les Presses de l'Université Laval, 1997), s. 65. Ayrıca Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, ed. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: İhyâ-i Kitâb, 1997), c. 1, s. 54 (Âzerşeb'in önsözü). Son eser, *Bakara* suresinden ileri gitmeyen mevcut tefsirin devam etmekte olan neşrinin ilk cildir.

<sup>3</sup> Madelung'un tarihlendirmeye ilgili delilleri için bkz. W. Madelung ve T. Mayer (ed. ve çev.), *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics. A New Arabic Edition and English Translation of Muhammad ibn Abd al-Karim ibn Ahmad al-Shahrastâni's Kitâb al-Musâra'a* (London: I.B. Tauris with the Institute of Ismaili Studies, 2000), Giriş, s. 12-13.

<sup>4</sup> Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique*, s. 297.

<sup>5</sup> İnan Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Ms. 8086/B78, vr. 241A. Eserin tek nüshası durumdaki bu yazma faksimile olarak neşredilmiştir: Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ibrâr* (2 c. Tahran: Merkez-i İntişâr-ı Nüshâ-ı Hattî, 1989), Abdülhüseyn el-Hâirî'nin önsözü ve Perviz Ezkâî'nin indeksyle.



Sînâ'dan büyük oranda iktibasta bulunduğu ve ardından iktibas edilen metindeki tutarsızlıklar ve hatta neticede çıkan saçmalıkları göstermeye çalışan ve nihayetinde o konuda ilk planda söylenmesi gereken şeyi ifade eden bir grup alt başlık içermektedir. Tüm risalenin anahtar kelimesi, -normal olarak anlaşıldığından çok daha uzlaşmaz bir anlamda- ilahî aşkınlıktır. Bu, Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncesine yönelttiği eleştirinin de temel zeminini oluşturduğu gibi, bu mesele hakkında söylenmesi gereken şeye -yani meselenin 'doğru' çözümüne (*el-muhtârü'l-hakk*)- dair de başlangıç noktası konumundadır. Daha özel olarak ifade etmek gerekirse, yazar devamlı surette İbn Sînâ'yı Tanrı ve yaratıklar hakkında tamamen muğlak anlamlara sahip 'akıl', 'birlik', 'cevhellik', 'zorunluluk' ve hatta 'var olma' kavramlarını kullanma konusunda başarısız olmakla suçlamaktadır. Bu konudaki başarısızlığı neticesinde İbn Sînâ'nın teolojik söylemi, ilahî basitliğe dair kendi ilkesiyle çatışmak durumunda kalmaktadır. Çünkü eğer onun kullandığı kavramlar, Aristotelesçi gelenekten gelen öncüllere göre tamamen muğlak değilse, Tanrı ve diğerleri arasında ortak olarak kabul edilen tek tip tasavvur, O'nda sadece bir fasıl yoluyla ayırt edilebilir. Bunun neticesi ise Tanrı'nın cins ve fasıldan meydana geldiği ve dolayısıyla mürekkep olduğudur. Bunun karşısında Şehristânî, bu tür bir kavramın Tanrı için kullanılması durumunda onun derhal temelden muğlak bir kavram olarak değerlendirilmesi gerektiğini bir kural olarak belirlemektedir. Yani, o kavramın teolojideki anlamı benzer anlamlarından tamamen soyutlanmalı ve *düşünülemeyecek şekilde* daha üst bir anlam haline getirilmelidir. Şehristânî, ancak çok küçük bir oranda bu kavramın bizim düşüncemize konu olabilmesine kapı aralamaktadır. O, bu kavram, en alt düzeyde Tanrı'nın, yaratılıştaki olduğu gibi, daha yakın bir kavramın *kökeni* olduğuna işaret edecek şekilde ele alınabileceğini kabul etmektedir. Kavramın ikincil anlamı diğer başka kavramlara zıt bir konumda bulunduğu sürece Tanrı hakkında doğru bir şekilde kullanılamaz, çünkü Kur'ân bize *Tanrı için bilerek denkler (endâd) koşmamamızı* söylemektedir.<sup>6</sup> Bunun yeine O'na bir

sıfat atfedilecekse bu, O'nun *hem* zıt gerçekliklerin hem de onların iki kutuplu ilişkisinin nihaî faili olduğunu sadece tasdik etmenin bir yoludur.<sup>7</sup> Bu nokta, Şehristânî'nin *el-muhtârü'l-hakk* başlığı altında metafizikte tercih ettiği çözümlerin de temelini oluşturmaktadır. Mesela, onun Tanrı delili sadece nihaî bir faili öngören insan tecrübe ve aklındaki var olma ve var olmamanın gerçekliğine dayanmaktadır.<sup>8</sup> Ancak bu yaklaşımın uç tazammunları da dikkatten kaçırılmamalıdır. Zira bunun neticelerinden birisi, hakkıyla söyleyecek olursak, Tanrı'nın hem var olmama *hem de* var olmanın ötesinde bulunduğudur ki, bu, Şehristânî'nin tam da *Musâra'a*'da tembihte bulunduğu bir gerçektir: Tanrı mutlak bir *huperousion*dur, yani var olan şeylerin hiyerarşisine tamamen aşkındır (*te'âlâ ve tekaddes an en yekûne celâluhû tahte't-tertib fi'l-mevcûdât*).<sup>9</sup> *Musâra'a*'daki bu son derece aşkinci yaklaşım, yazarın ileride ortaya konacak olan yüksek teolojisinin muhtemel köklerine dair de bazı ipuçları vermektedir. O, *Musâra'a*'da 'açık, saf, hanîfi vahiy' (*eş-şer' ez-zâhir ve'l-hanîfi et-tâhir*) olarak hüsn-i tabirde bulunduğu şeyin izlerini sürmektedir.<sup>10</sup>

Diğer yandan *Meclis* ise bu makalenin konusu olan Kur'ân tefsirinin ikizi durumundaki bir metindir. Bunun sebebi sadece muhtemel telif tarihi değil, aynı hermenötik dünyada yaşaması ve

<sup>7</sup> '... uyumsuz şeyler eşleştirildiğinde ve eşleştirilen şeyler biraraya getirildiğinde onları biraraya getirecek tamamen bağımsız bir şeye ihtiyaç duyarlar.' Madelung ve Mayer, *Struggling with the Philosopher*, s. 55 (İngilizce) ve s. 60-1 (Arapça).

<sup>8</sup> Mesela: 'O, kendisi dışında diğer şeylerin varlığını zorunlu kılması ve ortadan kaldırması anlamında varlığında zorunludur...' Madelung ve Mayer, *Struggling with the Philosopher*, s. 43 (İngilizce) ve s. 41 (Arapça). Şehristânî, Allah'ın birliğini son derece basit bir zeminde tartışmaktadır: 'Birlik, yüce Allah'a ve mutlak anlamda isim benzerliğiyle (*bi'l-iştirâki'l-mahz*) varlıklara uygulanmaktadır. O, bahsedilen bir'lerden *farklı* olarak birdir -iki zıtın, birlik ve çokluğun O'ndan sudur ettiği ve O'nun varlıkta 'bir' olan şeyleri varlığa getirdiği anlamda bir-. O, teklikte yeganedir ve dolayısıyla onu yaratıklarının üzerine taşımıştır. Birlik ve varlık, O'nun karşısında yer alacak bir zıt veya O'nunla karşılaştırılacak bir rakip olmaksızın sadece O'na aittir. 'Allah'a bilerek eşler koşmayın!' Madelung ve Mayer, *Struggling with the Philosopher*, s. 56-7 (İngilizce) ve s. 62 (Arapça).

<sup>9</sup> Madelung ve Mayer, *Struggling with the Philosopher*, s. 32 (İngilizce) ve s. 22 (Arapça).

<sup>10</sup> Madelung ve Mayer, *Struggling with the Philosopher*, s. 91 (İngilizce) ve s. 119 (Arapça). Şehristânî aynı zamanda 'peygamberliğin kıstası' (*mi'yâru'n-nübüvve*) olarak sözkonusu 'üst-ortodoksi'ye atıfta bulunmaktadır.

hatta bir Farsça hutbenin nispeten kısa ve gayri resmî çerçevesi içinde bile olsa tefsirden uzun pasajlarla övünmesidir.<sup>11</sup> Eser aynı zamanda pek olağan olmayan ve oldukça ayrıntılı bir şekilde meleklerin ilahî yaratma fiilinde aracı olarak çalıştığı ve peygamberlerin de ilahî hidayet fiilinde aracı olduğu bir melek bilim ve peygamber bilime atıfta bulunmaktadır.<sup>12</sup> (Bu iş bölümünün temelinde, aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan Şehristânî'nin düşüncesinde esaslı bir yere sahip yaratma ve Emir arasındaki daha derin bir ayırım yatmaktadır). İbrahim'den sadece bir değil iki nebevî hat veya 'nur' gelmektedir. Açık olan nur (*nûrî zâhir*) İshak'ın neslinde devam ederken, gizli nur (*nûrî mestûr*) ise İsmail'in soyunda varlığını sürdürmektedir. Kutsal Kitap geleneğini içeren İshak'ın soyunda her peygamber belirli birtakım yeni mükemmellikler getirirken, nihayetinde İslam'ın ortaya çıktığı İsmail'in neslinde tüm bunları biraraya getiren sentetik bir mükemmellik bulunmaktadır. Bununla bağlantılı olarak, Şeytan'ın Adem'e secdeden geri durması Tanrı'nın Yaratıcı (*hâlikî*) olarak konumunu kabul etmemesinden değil, O'nun Emredici olarak konumunu reddetmesinden kaynaklanmaktadır ki, bu, nihayetinde bizatihi ilahî Emir/Logos'un (*emr*) ve güya 'ilahî Emrin aracısı'nın (*mütevassıt-i emr*) reddedilmesi anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> Şehristânî devamında Şeytan'ın ilk hilesinin vechelerine dair İslam içinde var olan öğreti bazındaki hataların izini sürmeye koyulmaktadır.<sup>14</sup> Eş'arîlerin burada açıkça, Mu'tezilîler, filozoflar, Kerrâmîler vb. ile birlikte hatalı oldukları belirtilmektedir. Şehristânî onları 'Tanrı'nın bahsettiği ve Tanrı'nın Elçisi'nin bahsettiği' insanlardan ayırt etmekte ve kendisini de övünerek bu seçkin güruh arasında say-

<sup>11</sup> Bu eser dikkat çekici bir şekilde altıncı surenin (İbrahim'in saf tevhidinde dair pasaj) ve 18:65vd.'na (Musa ve Hızır) dair tefsiri içermektedir.

<sup>12</sup> Bu zarif karşıtlıklar kuran formülasyonda, meleklerin Allah'ın cismanî fertlerle arasında aracılık rolü üstlenen manevî varlıklar olduğu (*firişteğân rûhânî mütevassıt-i şahs-i cismânî*), peygamberlerin ise cismanî varlıklar olarak manevî zatla Allah arasında aracılık yaptığını (*peygamberân cismânî mütevassıt-i nefis-i rûhânî*) belirtilmektedir. Abdülkerim Şehristânî, *Majlis: Discours sur l'ordre et la creation*, çev. Diane Steigerwald, Celâlî Nâinî neşriden alınmış Farsça metinle birlikte (Saint-Nicolas: Les Presses de l'Université Laval, 1998), s. 84.

<sup>13</sup> Şehristânî, *Majlis: Discours sur l'ordre*, s. 98.

<sup>14</sup> Şehristânî, *Majlis: Discours sur l'ordre*, s. 98 vd.

maktadır.<sup>15</sup> Bu inançlı seçkin kesimin kimliği açıkça belirtilmezken, bu noktada mesela yazarın *kâim* olarak bilinen ve *her şeyin sonunda* [*eschaton*] gelip Cenneti kazananları diğerlerinden ayıracak olan kıyamete dair simaya atfında bir parça berraklık kazanmaktadır. Şehristânî pek fazla zahmete girmeksizin bu simanın Ali b. Ebî Tâlib olacağını söylemektedir.<sup>16</sup> Bu türden bir ayrıntı yoluyla biraz önce bahsedilmiş olan özellikler açısından muhtemel bir Şi'î bağlam ortaya çıkmaktadır: Peygamberbilimde güçlü bir kalıtımsal yön, Şeytan'ın Adem'e -yani ilahî Emrin nüvesi konumundaki aracıya- secde etmemesinin sonraki günahların kökeninde yer alan paradigmatik bir hilekarlık olduğu iddiası ve nihayet yazarın bu günahlarla çatışan ve kendisinin de mensup olduğu gizemli seçkinlik. Aslında Şeytan'ın Adem'e secde etmemesine dair çalışmamızın konusu olan *Mefâtîhu'l-esrâr*'daki bölümde yer alan ilgili tefsirde Şi'î mesaj belirgin hale gelmektedir:<sup>17</sup>

... İblîs'in mevcut, yaşayan ve halihazırdaki imamı (*el-imâm el-hâzır el-hayy el-kâim*) kabul etmemesi gibidir halkın yaptığı (*kezâlike'l-âmm*) ... onlar Adem'e secdenin Tanrı'ya secde olduğunu anlamıyorlar. Hatta Tanrı'ya secde, Adem'e secdeyle ilişkilendirilmediği müddetçe Tanrı'ya [gerçek anlamda] bir secde değildir. Bu aynen, 'Tanrı'dan başka ilah yoktur' ifadesinin 'Muhammed Tanrı'nın Elçisi'dir' ifadesiyle ilişkilendirilmediği süreçte şahadet ve samimiyeti içeren [doğru anlamda] bir ifade olmaması gibidir.

Şi'î öğretiyeye dair bu türden unsurların, Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'nde bir görevi bulunan (muhtemelen bundan önce de Nişâbur'daki Nizâmiye Medresesi'nde çalışan) ve Selçuklular idaresi altındaki Şâfi'î-Eş'arî yapının önde gelen bu siması tarafından ifade edilmiş olmasının yarattığı hayret verici izlenim, Şehristânî hakkındaki mevcut ilmî çalışmalarını dört bir yandan kavramıştır.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Şehristânî, *Majlis: Discours sur l'ordre*, s. 99.

<sup>16</sup> Şehristânî, *Majlis: Discours sur l'ordre*, s. 94

<sup>17</sup> Ms. 8086/B78, vr. 121B.

<sup>18</sup> O, 511-514/1117-1120 arasında Bağdat'ta vâizlik yapmıştır: Bkz. mesela Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), c. 3, s. 377. Daha önce Nişâbur'da görev yaptığına dair Âzerşeb'in iddiası için bkz.

Dahası, hakim görüş, tartışma konusu olan öğretinin İsmailî bir öğreti olduğu yönündedir. Diane Steigerwald gibi bunun İsmailî bir öğreti olduğunu düşünenler bile, *Meclis*'in Harezm'deki asıl muhataplarının muhtemelen On İki İmamcı olduğunu kabul etmektedirler ki, bu, Muhammed Rızâ Celâlî Nâinî'nin de daha önceki iddiasını takip eden bir görüştür.<sup>19</sup> Aynı zamanda *Musâra'atu'l-felâsife*'nin kendisine ithaf edildiği kimsenin Tirmizî'deki On İki İmamcı topluluğun eşrafından Ebu'l-Kâsım Ali b. Ca'fer el-Mûsevî olduğunda da hiçbir şüphe bulunmamaktadır.<sup>20</sup> Ancak delil ağırlıklı olarak, Şehristânî'nin düşüncesini etkileyenin On İki İmamcılık değil, Şi'liğin İsmailî şekli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yukarıda işaret edildiği üzere *Musâra'a*'nın ana vurgusu -yani teolojisinin aşırı aşkinci karakteri-dönemin İsmailî öğretisine tam anlamıyla uymaktadır ki, bu öğreti aşırı bir şekilde Tanrı'nın 'var olmanın ötesinde' bulunduğu düşüncesini vurgulamaktadır<sup>21</sup> ve bu sebeple sert bir şekilde de eleştirilmişlerdir.<sup>22</sup> Burada şu hususa da işaret edilmelidir ki, dönemin İsmailî eserleri İsmailîliğe '*hanîf din*' olarak atıfta bulunmakta ve mevcut imamı da bu dinin 'muhafızı' (*ismetü'd-dîni'l-hanîf*) olarak kabul etmekteydiler ki, muhtemelen Şehristânî'nin *Musâra'a*'daki gizemli yüksek ortodoksisine dair muğlak tavrı da buna benze-

---

Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 59. Bu ve bundan sonraki bütün atıflar ikinci dipnotta bahsi geçen Âzerşeb'in neşrindedir.

<sup>19</sup> Muhammed Rıza Celâlî Nâinî, *Şerh-i hâl ve eser-i hucet el-hakk Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî* (Tahran: Çâp-i Tâbân, 1343/1964), s. 76-7.

<sup>20</sup> Madelung ve Mayer, *Struggling with the Philosopher*, s. 19 (İngilizce) ve s. 1 (Arapça). 526/1132'den sonra *el-Milel ve'n-nihal* de Mûsavî'ye ithaf edilmiştir (her ne kadar bu tarihten önce Selçuklu veziri Nasîruddîn el-Mervezî'ye gözden düşüşünün ardından ithaf edilmiş olsa da), Bkz. s. 7.

<sup>21</sup> Mesela bkz. Paul Walker, *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî: Ismaili Thought in the Age of al-Hâkim* (London: I.B. Tauris with the Institute of Ismaili Studies, 1999), s. 83vd. Şehristânî'nin öğretisinin bu yönünün İsmailî bir arkaplana sahip olduğu iddiası varlığını genel olarak Wilfred Madelung'un şu makalesine borçludur: 'Aspect of Ismâ'îlî Theology: The Prophetic Chain and the God beyond Being', *Ismâ'îlî Contributions to Islamic Culture*, ed. S.H. Nasr (Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), s. 51-65, özellikle bkz. s. 60.

<sup>22</sup> Mesela Gazâlî, *Fadâihu'l-bâtiniyye*'sinde. Gazâlî, *Freedom and Fulfilment*, çev. R.J. McCarthy (Boston: Twayne Publishers, 1980), ek 2, s. 169.

mektedir.<sup>23</sup> Şayet Şeytan'ın secde etmeyi reddetmesine ilişkin *Mefâtiḥ*'ten yapılan yukarıdaki iktibas incelenirse, Şehristânî'nin, kendi itaatsizliğini 'mevcut, yaşayan ve halihazırdaki imamı kabul etme' konusunda çoğunluğun gösterdiği itiraza benzetirken aynı zamanda sadece 'beklenen Şî'anun' (*eş-şî'a el-muntazira*) beklenen gizli imamı savunabileceğine (*lem yekûlû illâ bi'l-imâmi'l-gâib el-muntazar*) can alıcı bir şekilde işaret ettiği ortaya çıkmaktadır.<sup>24</sup> Bir başka ifadeyle o, On İki İmamcılarının halk yığınları (*el-âmmeh*) gibi nihaî noktada 'mevcut, yaşayan, halihazırdaki imam'ı kabul etmeyi beceremediklerini açıkça belirtmektedir. Bunun yerine o, gizli olmayan bir imamı kabul eden bir başka çağdaş Şî'î grubu ön plana çıkarmaktadır ki, bunlar muhtemelen İsmailîlerdir.

O dönemde kaleme alınmış belirli eserlerde bu sonucu destekleyici güçlü deliller bulunmaktadır. Şehristânî'nin çağdaşı Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166), *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebir* isimli eserinde şöyle demektedir: '[Şehristânî] zındıklık (*el-ilhâd*) ve onlara [*sic*] meyletmekle suçlanmaktaydı. O, Şî'îlikte aşırı gitmişti (*ğâle fi't-teşeyyü*).'<sup>25</sup> Sem'ânî'nin bu ithamı ileride daha belirgin bir şekil almaktadır ki, buna göre '[Şehristânî] dağ başındaki kalelerde yaşayan insanlara meyletmekle suçlanmaktaydı (*kâne müttehem bi'l-meyl ilâ ehli'l-kilâ*)...'<sup>26</sup> Sübkî bu ifadeyi 'şeyhimiz Zehebî'nin *Tarih*'inden iktibas etmekte ve kendisi gibi Şâfi'î olan mezhepdaşını Sem'ânî'nin iddiasına karşı büyük bir gayretle savunmaya girişmektedir: 'İbnü's-Sem'ânî'nin bunu nereden aldığını bilmiyorum, çünkü Ebu'l-Feth'in eserleri bunun aksine işaret etmektedir (*inne*

<sup>23</sup> Mesela bkz. Pieter Smoor, 'Umâra's odes describing the Imâm', *Annales Islamologiques*, 35:2 (2001), s. 549vd., özellikle s. 559. Bu makale, hem Umâre el-Yemânî hem de el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî'nin bu nitelemeleri kullandıklarına işaret etmektedir. Bunun yanı sıra dikkat çekici olan Makrîzî'nin *hunefâ* kelimesini *İtti'âzu'l-hunefâ*'sı için kullanmasıdır; bkz. Nasser Rabbat, 'Who Was al-Maqrîzî? A Biographical Sketch', *Mamlûk Studies Review*, 7:2 (2003), s. 1-19, özellikle s. 9.

<sup>24</sup> Ms. 8086/B78, vr. 121B.

<sup>25</sup> Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebir*, nşr. Münîre Tâci Sâlim (Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1395/1975), s. 161.

<sup>26</sup> Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrân*, nşr. Mahmud et-Tahânî ve Abdülfettâh el-Halv (Kahire: Tab'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1963), s. 128-130.

*tesânîf Ebi'l-Feth dâlle alâ hilâfi zâlik'*.<sup>27</sup> Ancak Sem'ânî'nin bu iddiasının rastgele olmadığı, son ve dikkat çekici bir şahit tarafından açıklığa kavuşturulmaktadır. Önde gelen bir filozof, astronomi bilgini ve On İki İmamcı bir kalamcı olan Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), muhtemelen hayatının otuz yılını Nizârî İsmailî hareket içinde faal bir şekilde geçirmiştir ve *Ravdatü't-teslîm* isimli eserinde Nizârî öğretilerin dikkatli bir sunumunu ortaya koymaktadır. *Seyr ve sülûk* isimli Farsça kaleme aldığı İsmailî itiraflarında o, bir genç olarak bu harekete giriş hikayesine değinmekte ve başlangıçta babasının onun çalışmalarına yön verdiğini ve bunu yaparken de onu Kemâleddîn Muhammed Hâsib isimli bir filozofa yönlendirdiğini belirtmekte ve sözkonusu filozofun devamlı surette 'hakikatın senin tanıdığın grup gözünde en aşağılık insanlar [yani Nizârîler] arasında [bulunabilmesinin] mümkün olduğunu' kendisine işaret ettiğini söylemektedir. Tûsî bize, babasının kendi dayısı (*hâl-i hod*) tarafından eğitildiğini ve dayısının bizzat Şehristânî'nin devamlı hizmetinde bulunan bir talebe (*şâkird ve müstefîd*) olduğunu söylemektedir. Burada dikkat çekici olan, Tûsî'nin, Şehristânî'yi *dâ'î d-du'ât* (Baş Propogandist) olarak isimlendirmesidir ki, oldukça muğlak bir saygı ifadesi olsa da İsmailî *da'vâ* hiyerarşisinde oldukça önemli bir mevkiye de işaret etmektedir.<sup>28</sup> Dolayısıyla Şehristânî'nin döneminden yüz yıl sonra, onun mensubiyetinin gerçek boyutuna dair kesin bir görüşe sahip gibiyiz.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Zehebî'nin *Tarih'i* için bkz. mesela Ebû Abdullah Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Tedmurî (52 c. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987-99).

<sup>28</sup> Nasîr al-Dîn al-Tûsî, *Contemplation and Action: The Spritual Autobiography of a Muslim Scholar*, ed. ve çev. S.J. Badakhchani (London: I.B. Tauris wit the Institute of Ismaili Studies, 1999), s. 26-7 (İngilizce) ve s. 3 (Arapça).

<sup>29</sup> İlginçtir ki, Tûsî sonradan (654/1256) On İki İmam Şîliğine döndüğünde Şehristânî'nin düşüncesine, İsmailîlikten kaynaklanması sebebiyle hücum ediyormuş gözükmektedir. Şehristânî'nin *Musâra'a*'da İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerine karşı yazılmış *Mesâri'u'l-musâri'* isimli eserinde Tûsî, Şehristânî'in Allah'ın tüm seviyeler ve zıtlıkların üstünde değerlendirilmesi gerektiği iddiasını, Nizârîlerin öğretisi olarak nitelemekte (*mezhebu'l-ta'limiyyîn*) ve 'vaizlerin ve şairlerin sözlerine benzemekle' (*yüşbihu kelâme'l-hutebâ ve's-şu'arâ*) kötülümektedir. Nasîruddîn et-Tûsî, *Mesâri'u'l-musâri'*, ed. Wilfred Madelung (Tahran: The Institute of Islamic Studies, SH 1383/2004), s. 87-8. Aynı eserin ilerleyen bölümlerinde (s. 106) Tûsî, İbn Sînâ'ya hücumunda İsmailîler tarafından kendisine öğretilen sistemin kritik ayrıntılarını es geçtiği için Şehristânî adına

Ne var ki, Şehristânî'nin entelektüel kimliğine dair zengin resmi *sadece* 'takiyye' açısından okumak talihsizlik olacaktır. Bu noktada takiyyeden ziyade eklektisizm onun için daha uygun gözükmemektedir ki, burada eklektisizmin erken dönem entelektüel tarihçiler tarafından kullanıldığı gibi değersizleştirici bir anlamda değil, tamamen olumlu yeni anlamıyla kullanıldığı da eklenmelidir.<sup>30</sup> Mesela Madelung, Şehristânî'nin toplumsal ölçekte her zaman bir Şâfi'î-Sünnî olarak kaldığını vurgulamakta ve *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal*'de İsmailî topluluk üzerinde entelektüel karşıtı bir etki yaratması sebebiyle Hasan b. el-Sabbâh'ın 'yeni *da'vâ*'sını açıkça eleştirdiğine işaret etmektedir.<sup>31</sup> Şehristânî'nin *Milel*'deki baskın toplumsal yönü karşısında bu durum şüpheyle karşılanacak olursa şayet, Kur'ân tefsirindeki tam anlamıyla Sünnî unsurları çözüme kavuşturmak hayli zor olacaktır. Kur'ân tefsirinin modern naşiri Muhammed Ali Âzerşeb, Şehristânî'nin Şâfi'î fihhına yoğunlaşmasının, ayetlerdeki fikhî hükümleri açıklama bağlamında oldukça bariz bir hal aldığını belirtmektedir. Ayrıca müfessirimiz diğer Sünnî mezheplerin görüşlerine de atıfta bulunmakta, ancak Şî'a'nın görüşlerine neredeyse hiç başvurmamaktadır. O, sürekli biçimde Sünnî *sahih* hadis külliyatına güvenmekte ve hatta Ali b. Ebî Tâlib'in masumiyeti öğretisiyle bağdaşmayan malzemeyi nakletmektedir.<sup>32</sup> Burada özellikle tefsirin Şehristânî'nin son on yılında kaleme alındığını belirtmek gerekmektedir. Merv'deki oldukça yoğun yirmi yılın ardından hami arama sevdasına düşmüş ve hatta Selçuklu sultanı Sencer'e yaklaştığı bir dönemde dünyası 536/1141'de yıkılmıştır. Bu, putperest Karahitaylar federasyonunun Sencer'in güçlerini Semerkand yakınlarında mağlup ettiği tarihtir ki, bu gelişme Şehristânî'yi doğduğu şehir olan Şehristâne'ye geri gitmeye zorlamış ve orada yaklaşık on iki yıl daha yaşamıştır. Emekliliğinde karşı karşıya kaldığı bu görece

---

hayıflanmaktadır (yani zıtlık ve hiyerarşi [*tezâdd ve-terettüb*] ilkeleri). Bun ilkeler hakkında aşağıda, önemli rol oynadıkları *Mefâtih* bağlamında konuşulacaktır.

<sup>30</sup> Bkz. Pierluigi Donini, 'The History of the Concept of Eclecticism', J.M. Dillon ve A.A. Long (ed.), *The Question of 'Eclecticism' (Studies in Later Greek Philosophy)*, (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 15-33.

<sup>31</sup> Madelung ve Mayer, *Struggling with the Philosopher*, Giriş, s. 3-5.

<sup>32</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 66.



karanlık dönem dikkate alındığında -ki onun, öğretilerinde güçlü bir şekilde Sünnî boyutu ortaya koymaya devam etmesi pek muhtemel gözükmemektedir- bu boyut *sadece* bir takiiye refleksi olmaktadır.

Şehristânî'nin *Mefâtih*'te Sünnî ve İsmailî unsurları biraraya getirmesinin pek olağan olmasa da samimi olduğu kabul edilirse, geride bu unsurların aynı düzeyde olmayıp farklı seviyelerinin bulunduğu gerçeği kalmaktadır. *Mefâtih* kapsamlı (*câmi'*) bir Kur'ân tefsiri olup her âyeti farklı açılardan ele almaktadır. Bu özellik bilhassa âyetlerin sırlarına (*esrâru'l-âyât*) dair göz kamaştırıcı tartışmasında karşımıza çıkmaktadır ki, yazar, tefsirin daha zahirî boyutlarında rahat bir şekilde Sünnî malzemeye dayanırken âyetlerin sırları hakkında söylediklerinin Hz. Peygamber'in ailesinin (*ehlü'l-beyt*) otoritesine dayandığını iddia etmektedir. Dolayısıyla o, kutsal metne dair kendi yüksek hermenötiğinin (*te'vîl*) şahsî düşüncesinden ziyade bir kısım nesnel dinî otoriteye dayanması gerektiğini özel olarak tasarlamış gözükmektedir. Bu hususa dair çok sayıda ifade bulunmaktadır. Mesela o, *besmelenin* sırlarına dair tartışmasının başında şöyle sormaktadır: 'Allah'ın kulları ve O'nun seçtiği kimseler (selam onların üzerine olsun) durumundaki Kur'ân ehlinde bir kimsenin rehberliği olmaksızın bu sırları idrak edebilecek ya da onların izni olmaksızın bu sırları kitaplara taşıma cüretini gösterecek kim var?'<sup>33</sup> O, dua etmeye devam etmektedir: 'Taşlanmış Şeytan'dan İşiten ve Bilen Allah'a sığınıyorum ki, ne düşüncemde ne de kalemimde, yerimi cehennem ateşi kılacak olan bir şey zuhur etmesin.'<sup>34</sup> Umarım yüce Allah cehennem ateşinden ve onun aşırı sığağından korur ve umulur ki, bizi âyetlerin te'vil veya tefsirinde hataya düşüp yanılmaktan muhafaza eder.'<sup>35</sup> Yaz-

<sup>33</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 223. 'Kur'ân ehli' ifadesi açıkça Peygamber'in ailesine atıfta bulunmakta ve *hadîsü's-sakaleynden* kaynaklanmaktadır ki, bunun Şehristânî açısından önemi hakkında aşğ.bkz.

<sup>34</sup> Hadise zımın bir atıf: 'Kim Kur'ân'ı şahsî düşüncesiyle (*bi-re'yihî*) yorumlarsa, doğruyu bulsa da, günaha düşmüştür ve kim günaha düşerse, cehennemdeki yerini alır!' Mesela bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (20 c. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1387/1967), c. 1, s. 32.

<sup>35</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 223.

rımız bir başka ifadeyle Kur'ân'a dair anlayışının sağlamlığını, onun dışından değil, sahih bir öğretim geleneği temelinde tespit etme konusunda kendisiyle övünmektedir.

Hemen şunu söylemeliyim ki, Şehristânî'nin te'vilinin Hz. Peygamber'in ailesinin öğretileriyle olan kesin ilişkisini tespit etmek hayli zordur. Sırlara dair bölümler Şi'î hadislerinden bazıları-  
nı içerse de yazılı tasavvuf ve batınî yoruma dair diğer pek çok unsura ait kaynağı belirtilmeyen örnekler de ihtiva etmektedir. Bütün bunların yanında sözkonusu bölümler, Kur'ân'ı kuşatan büyük ve oldukça tutarlı bir sistem izlenimi veren te'vile dair etki-  
leyici bir kavram çerçevesi de sunmaktadır ki, bu bir tür 'Kur'ân'ın felsefesi'dir. Sözü edilen kavramlardan bir kısmı açık bir şekilde Şi'î hadislerden alınırken, diğerlerinin devam eden ve yaşayan bir *magisterium*dan -muhtemelen de İsmailî geleneğin mahiyetiyle uyum içinde- istihrac edildiği anlaşılmaktadır. Dahası, öyle görü-  
nüyor ki, Şehristânî bir kere bu düşünce sistemini özümseydikten sonra artık onu kutsal metnin her bir ardışık âyetine uygulamanın kendi insiyatifinde olduğunu çok rahatlıkla hissetmiştir. Dolayısıyla o, her ne kadar *hukuk açısından* olmasa da *bilfiil* bağımsız bir te'vilci (*hermeneut*) haline gelmiştir. Bu görüş, yukarıda kısmen iktibas edilen ve Şehristânî'nin *besmelenin* sırlarına dair tartışmasının başlangıç kısmını oluşturan metindeki dikkate değer ayrıntılar tarafından da güçlü bir şekilde desteklenmektedir. O şöyle demektedir:<sup>36</sup>

'Ey Allahım bize öğrettiğin şey yoluyla bizi faydalandır ve bize, bizi faydalandırdığın şeyi, kulların arasında seçilmiş olanların hakikatini öğret' şeklindeki menkul duaya özel olarak devam ettiğimden beri *kendimde* nebevî kelimeye dair rehberlik gücü *buldum* (*vecedtü fî nefsi kuvvete'l-hidâye*) ve ilahî mesajın dilini anladım ve böylece Kur'ân'a dair [sadece] şahsî görüşle yapmakta olduğum tefsire gerek kalmaksızın yüce Kur'ân'daki kelimelerin sırlarına hakkında doğru bir şekilde hidayete erdim.

<sup>36</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 223.

Bu hayatî ifade öyle görünüyor ki, yazarın *ehl-i beyte* olan güveninin gerçek mahiyetini açığa çıkarmaktadır ki, *ehl-i beytin* otoritesi karşısında kendisini geri çekmesinin bir sonucu olarak *ehl-i beyt* ona bir dereceye kadar pratik bir bağımsızlık vermiş gözükmektedir. Dolayısıyla bir yandan o, Allah'ın bize 'kulları arasından seçilmiş olanlar' yoluyla öğrettiği dua ile mümtaz olduğu konusunda ısrar ederken, bu paradoksal olarak onu *kendisinde* te'vil yapma gücü bulmasına sevk etmektedir.

Böylesi bir düşünme tarzının derin arka planı, imamın, gerçek talebesi tarafından temsil edilmesi (*temessül*) hakkındaki İsmailî tasavvurda bulunabilir ki, bu tasavvurda imamın gerçek talebesi, gizli bir şekilde onunla bir olur ve bir anlamda onun otoritesi talebenin kimliğinde içerilir.<sup>37</sup> Ancak her ne kadar Şehristânî bu 'cevaz' sürecinin formal dinamiklerini benimse de pratikte bu süreç onun sadece kendi zengin te'vilini *ehl-i beytin* sahip olduğu prestije dayandırmasına ve ona, nihayetinde bizzat Hz. Peygamber'den taşan otoritenin güçlü havasını vermesine müsaade etmiştir. Bir başka ifadeyle tefsirin *esrâr* hakkındaki bölümlerinde okuyucunun karşılaşacağı şey, özünde sadece Kur'ân hakkındaki devam edegelen 'hikmet' temelli bir te'vildir ki, bu te'vil görünüşte felsefî bir bakış açısından metnin aklî boyutunun derinliklerini ortaya çıkarmaya yoğunlaşmaktadır. Aslında bu, Şehristânî'nin *Mefâtih*'inin en erken okuyucularında nasıl bir izlenim uyandırdığını da gösterebilir. Bu sebeple, çağdaşı Beyhakî şöyle demektedir:<sup>38</sup>

[Şehristânî] âyetleri şeriatın kanunları, hikmet ve diğer şeylere göre yorumladığı bir Kur'ân tefsiri telif ediyordu. Ona 'Bu, doğru olanı terk etmek demektir! Kur'ân, sahabe ve onları takip edenleri içeren selef dışındaki kimselerin görüşlerine göre tefsir edilemez. Hikmet [yani felsefe] ve onun yorumu (*te'vîl*), Kur'an tefsirinden

<sup>37</sup> Mesela bkz. Tûsî, *Contemplation and Action*, s. 45-6 (İngilizce) ve s. 16 (Farsça). On İki İmam Şiîliğindeki benzer bir düşünce muhtemelen 'varlığının imamı' (*imâmu vücûdike*) şeklindedir; bkz. S.H. Nasr, *Sufi Essays* (Albany: State University of New York, 1991), s. 111.

<sup>38</sup> Zahîruddîn el-Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, nşr. Muhammed Kürd Ali (Dimeşk: Matba'atü't-Tarakkî, 1365/1946), s. 143.

tamamen farklı bir şeydir -özellikle de onun *te'vili* yazılmışsa. Şeriat ve hikmeti İmam Gazâlî'den (Allah ona rahmet etsin) daha iyi bir araya kimse getiremez' dedim. Şehristânî bundan dolayı çok kızmıştı...

Küçümseyici tavrına rağmen Beyhakî'nin yazarımızı burada yaşlı çağdaşı Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111) ile ilişkilendirmesi oldukça ilgi çekicidir. Beyhakî'nin benzetmesi sadece *Mefâtîh*'in değerlendirilmesinde 'hikmet'i dikkate alma ihtiyacını doğrulamamakta, aynı zamanda dolaylı yoldan da olsa Şehristânî'nin öğretisini takiyyeci bir karışımından ziyade, Gazâlî'ninki gibi kendi içinde tutarlı bir birlik olarak anlama konusunda da bize bir model sunmaktadır. O, 'hikmet' temelli *te'vili* ve yüksek teolojisinin, kendisinin Şâfi'îlik (ve bunun da ötesinde Eş'arîlik) ile olan toplumsal mensubiyetiyle -Gazâlî'ninkine kıyasla- çatıştığını muhtemelen düşünmemiştir ki, aradaki fark, Gazâlî'nin *te'vil*in tasavvuf kökenli olması karşısında Şehristânî'ninkinin bir ölçüde İsmailî olmasıdır.

Aşağıda, Şehristânî'nin on iki bölümlük girişi ve *Fâtiha* suresinin tefsirini içeren *Mefâtîh*'in Âzerşeb tarafından yapılan ilk baskısının birinci cildi ele alınırken amaç, bilhassa dikkat çeken özellikler üzerinde durup düşünmektir.<sup>39</sup> Yoğunlaşacağımız husus, yazarın büyük ölçüde diğer tefsirlerle örtüşen *sensus literalis* (yani tefsir) soruşturması değil, *sensus spiritalise* (yani *te'vil*) dair incelemeye onu sevk eden şeyin ne olduğudur: Öncelikle, Kur'ân'ın *te'vil*inin Peygamber ailesinden kaynaklanması gerektiğine dair teorisinin zeminini oluşturan Kur'ân'ın tarihî kanonizasyonu hakkındaki görüşleri; ikinci olarak giriş bölümü boyunca ortaya koyduğu ve 'âyetlerin sırları'na dair bölümlerdeki *te'villerinde* uygulayacağı anahtar *te'vil* kavramları ve son olarak da bu kavramların pratikte nasıl işlediğini gördüğümüz *Fâtiha* suresinin sırlarına dair *te'villeri* ele almaktır.

### Şehristânî'nin Anahtar Te'vil Kavramları

<sup>39</sup> Yayın ayrıntıları için bkz. yukarıda dipnot 2.

*Esrâru'l-âyyât* başlıklı bölümlerde yer alan yorumlar büyük oranda yaratma/Emir, hiyerarşi/zıtlık ve tamamlanmış/yeni başlanmış türünden bir kısım tamamlayıcıya dayanmaktadır. Kur'ân tefsirlerinden aşına olunan genellik/özellik, nasih/mensuh, muh-kem/müteşabih ve vahiy/te'vil türünden zıtlıklar da -her ne kadar anlam ve uygulamada beklenmedik gelişmeler içerse de- bu kapsamda bulunmaktadır.<sup>40</sup> Yaratma ve Emir (*el-halk ve'l-emr*), Şehristânî'ye göre bu ayrımlar içinde en temel olanıdır ve bu sebeple diğerleri için bir öncül teşkil etmektedir.<sup>41</sup> Bunlar, Tanrı'dan gelen iki öncelikli gerçekliktir. Nihâî noktada Kur'ânî *kün (Ol!)* emriyle tanımlanabilen Emir, kendisi aracılığıyla yaratmaya konu olan şeylerin varlığa geldiği şeydir<sup>42</sup> ve dolayısıyla yaratma tarafından gerektirilmektedir. Bu yönüyle o, Hıristiyan düşüncedeki 'her şeyin yapıldığı' ve kendisi olmaksızın 'yapılmış olan hiçbir şeyin yapılamayacağı' Logos kavramıyla karşılaştırılabilir.<sup>43</sup> Emir aynı zamanda gizemli bir şekilde Şehristânî tarafından dinî hukuk ve özel olarak da Kur'ân ile özdeşleştirilmektedir ki, Şehristânî Kur'ân'ın âlemin meydana gelişindeki işlevini son derece zahîrî bir tarzda ele almakta ve bu onu, kelimeler ve hatta harfler düzeyinde onun önemine dair çok sayıda spekülasyon yapmaya sevk etmektedir. Yaratma ve Emir'i *mîzân* ile eşleştirdiği önemli bir pasajda o, önemli miktarda Kur'ân âyetine atıfta bulunmuş<sup>44</sup> ve yaratma ile Emir'in birbirine sıkı sıkıya bağlı olup birbirini ima ettiği gerçeğini ortaya koymak amacıyla 16:40 gibi âyetlerde yer alan *Ol* [yani Emir] *ve olur* [yani yaratma] türünden muhtelif hükümleri tahlil etmiştir. 55:1-4 bu konuda bir başka örnektir: ...*O insanlığı yarattı* [yani yaratma]. *O, ona konuşmayı öğretti* [yani Emir]. Ayrıca 14:24: *İyi bir söz* [yani Emir] *iyi bir ağaç gibidir* [yani yaratma] ve tekrar 55:1-4'e dönerek: *Rahman olan. O, Kur'ân'ı öğretti* [yani Emir]. *O*

<sup>40</sup> Ben bunları Şehristânî'nin sunduğu sıralamaya harfiyen uyararak burada aktarmayacağım.

<sup>41</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 189.

<sup>42</sup> Mesela: 16:40: *Biz bir şeyi irade ettiğimizde ona söyleyeceğimiz söz sadece 'Ol! dur (kün) ve o olur' (fe-yekûn).*

<sup>43</sup> Yuhanna 1:3.

<sup>44</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 190. Atıfta bulunduğu âyetler mesela 6:152, 7:85 ve 55:7' dir.

*insanlığı yarattı* [yani yaratma]. Bu tür âyetler, ister Emir terimi isterse yaratma terimi önce gelsin, Şehristânî'yi bunun ötesinde 'terazi' sembolizmini araştırmaya sevk etmiş ve o, bu konuda şu sonuca varmıştır:<sup>45</sup>

Emir'le (*emriyyât*) ve dinî hukukla ilişkili şeylerin içerdikleri tartıldığında onun terazileri yaratma ve yaratmayla ilgili şeylerdir (*halkiyyât*); ve yaratmayla ilgili şeylerin ihtiva ettikleri tartıldığında onun terazileri de Emir'le ilişkili şeyleri içermektedir.

Te'vile dair diğer ayırımlarının bu ayırımı dayandığı yönündeki anlayışı, Şehristânî'yi, aşağıda göreceğimiz üzere, diğer tüm ayırımları yaratma ve Emir'in alt dalı olarak değerlendirdiği daha kapsamlı bir şema oluşturmaya sevk etmektedir. Burada dikkat çekici olan, sözkonusu ayırımın o dönemdeki İsmailîliğin önemli bir vechesini oluşturmasıdır. Bahsi geçen dönemde İsmailîliğe dair teolojik spekülasyonların çoğu, özünde *deus revelatus*la özdeşleştirilmiş bir gerçeklik olan Logos-Emir'in mahiyeti etrafında gelişmiştir.<sup>46</sup>

Kimileri tarafından çağdaş İsmailî teorinin etkisini göstermek üzere kullanılan diğer bir kavramsal ikilik de hiyerarşi (*terettüb*) ve zıtlıktır (*tezâdd*).<sup>47</sup> İlk kavram 'dikey' farklılaştırıcı ilke iken ikincisi 'yatay' farklılaştırıcı ilkedir. Biraz önce bahsedilen şematik inceleme yönündeki eğilime uygun olarak zıtlık Şehristânî tarafından

<sup>45</sup> Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 190.

<sup>46</sup> Aşağıdaki çizgi, Şehristânî üzerindeki İsmailî etkiyi ön plana çıkarmaktadır: M.T. Dânişpajûh, 'Dâ'î ed-du'ât Tâcüddîn-i Şehristânî (İkinci Bölüm), *Nâme-yi âstân-i Kuds*, Somâre 4, Müselsel 28 (1968), s. 61-71, özellikle s. 62: Diane Steigrewald, *La pensee philosophique et theologique*, s. 131. Logos-Emir'e yönelik ilgili genellikle Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin (ö. ykl. 361971) düşüncesinde karşılık bulmaktadır ki, o da bu görüşünü Ebû Abdullah Muhammed en-Nesefî'ye (ö. 330/942) borçludur. Bu düşüncenin kökleri Yeni-Eflatuncu düşünürlerin etkilerinden çok daha derinlerde yatmakta olup erken dönemde *Künî* olarak bilinen dişil demiurge dair yapılan İsmailî spekülasyonlar (*kün* emrinin dişil şeklinden türemiş bir isimdir), Ophites ve Valentinciler gibi geç antik dönemin Gnostik okullarının öğretilerinden izler taşıdığı tartışılmaktadır. Bkz. Heinz Halm, 'The Cosmology of the pre-Fatimid Ismâ'îliyya', F. Daftary (ed.), *Medieval Isma'ili History and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 75-83, özellikle s. 81.

<sup>47</sup> Dânişpajûh, 'Dâ'î ed-du'ât', s. 62.

yaratma ve Emir arasında ayırt edilmektedir ve o, zıtlıkların yaratma ve Emir içinde iki farklı yolla bulunabileceğini belirtmektedir. Yaratmayla ilgili olarak varlık ve yokluk ile bir varlık ve diğeri arasında bir zıtlık bulunabildiği gibi Emir sözkonusu olduğunda iman ve küfür ile bir iman ile diğeri arasında bir zıtlık bulunabilmektedir. Şehristânî'ye göre Kur'ân'ın önemli özelliklerinden birisi devamlı surette zıtlık ilkesini ifade etmesidir: 'İnananlarla ilgili hiçbir âyet yoktur ki hemen peşinden kafirlerle ilgili bir âyet gelmesin. Aynı şekilde iyinin nitelikleri arasında hiçbir nitelik yoktur ki, onu kötülüğün niteliklerinden birisi takip etmesin.'<sup>48</sup> O hatta 'Kur'ân'ın kelimelerini incelediğin takdirde Allah'ın irade ettikleri dışında her kelime bu zıtlığı bulabileceğini' iddia etmektedir.<sup>49</sup> Kur'ân'ın *el-Furkân* ismi ('Kıtas', ayırt etmek anlamındaki *feraka* kökünden) Şehristânî'ye göre bu ayırt edici işlevden kaynaklanıyor olmalıdır. Diğer yandan *karineden* ('katılmak'; genel kabul gören 'okuma' anlamındaki *kara*'eden türemek yerine) gelen bir 'manevî' etimoloji yoluyla elde edilebilen *el-Kur'ân* ismi de kutsal metnin 'kendisinde hiyerarşik olarak düzenlenmiş (*mutterettibât fihi*) şeyleri biraraya getirme' şeklindeki tam anlamıyla bütünleştirici işleviyle ilişkili olmalıdır. Bu ikili işleve 17:106'da birlikte işaret edilmektedir: *Ve işte o Kur'ân'dır ki Biz onu ayırdık (faraknâhu)...*<sup>50</sup>

Hiyerarşiden ise Şehristânî, onu varlığın nuruyla ilişkilendirip yokluğunu ise yokluğun karanlığıyla irtibatlandığı son derece ilginç bir ifadesinde bahsetmektedir. O, bu noktada hiyerarşinin yokluğunun varlığın yokluğunu ima ettiğini belirten bir hadis nakletmektedir: 'İnsanoğlu ancak farklı olduklarında çabalamaya devam ederler ve eşit oldukları zaman onlar helak olurlar.'<sup>51</sup> Şehristânî hiyerarşinin varlığın pek çok farklı düzeninde bulunabileceğini söylemektedir: Bazı meleklerle diğerleri, bazı peygamberlerle diğerleri, bazı insanlarla diğerleri; mesela bir insan bilgiyi öğreten konumundayken diğeri, bilgiyi talep eden öğrenci olabi-

<sup>48</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 188.

<sup>49</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 180.

<sup>50</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 104.

<sup>51</sup> Krş. Sünenü'd-Dârimî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1398/1978) '*Mukaddime*', s. 32: Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 189.

lir.<sup>52</sup> Diğer yandan zıtlık prensibi, birisinin öğrenci ve diğerinin bir 'pislik böceği' olabildiği durumda oldukça barizdir.<sup>53</sup> Çağdaş İsmailîliğin dünya görüşü ve müesseselerine olan son derece zımnî bir atıf, ikna edici bir tarzda İsmailîliğe ait şu unsurlarla birlikte birlikte bütün bu anlatılanlarda bulunmaktadır: Öğretim (*ta'lim*) ilkesi, hoca-talebe (*âlim-müte'allim*) ilişkisine yaptığı vurgu, mübtediler ve ekseriyeti tam anlamıyla yanyana değerlendirmesi (nihayetide Şi'î *teberru'* ilkesinden kaynaklanmaktadır), kozmolojik ve insanî hiyerarşileri aynı anda düzenlemesi ki, insanî hiyerarşi *hudûdu'd-dîn* isimli karmaşık resmî tertipte ifade edilmiştir.

Varlığın zatiyla ilişkili hiyerarşik yapı, Şehristânî tarafından farklı tezahür düzenleri içinde beklenmedik şekillerde kullanılmaktadır. Uzun ve karmaşık bir pasajda bu durum, Kur'ân'ın mucizevî şekilde taklit edilemez oluşu (*mu'ciz*) öğretisi için ayırt edici bir 'aklî' temel olarak karşımıza çıkmaktadır. Temel iddia, *nutkun* (yani konuşma ve aynı zamanda düşünme gücü) insanlığın diğer türlere üstünlüğünü sağlaması ve insanlığa kıyasla altta olanlar tarafından taklit edilememesi gibi *nutkun mükemmelliği* de peygamberlerin diğer insanlara karşı üstünlüğünü sağlamakta ve peygamberlere kıyasla alt seviyede olan kimseler tarafından taklit edilememektedir.<sup>54</sup> Diğer yandan, *nutk* hem konuşmayı hem de düşünmeyi kapsadığından Kur'ân'ın sadece lafzî üstünlüğü bu düşünceden çıkmamakta, bunun yanında onun aklî ve ahlakî öğretilerinin üstünlüğü de temelini buradan almaktadır. Benzer bir düzlemde Şehristânî, Kur'ân'ın bir kısmının diğer kısımlarına nispetle daha faziletli oluşu hakkında hüküm vermenin tehlikesini tartışmaktadır. Çünkü bir şey hakkında böyle bir hükümde bulunmak, onu aşan birtakım esaslara sahip olduğunu ve bu esaslar temelinde onun geliştiğini varsaymak demektir. Bunun yerine bütün Kur'ân'ın, *nutk*taki hiyerarşik temel üzerinde *apriori* olarak

<sup>52</sup> Her varlık seviyesindeki hiyerarşi Şehristânî tarafından Kur'ân'dan iktibaslarla vurgulanmıştır. 37:164 melekler arasındaki hiyerarşi, 17:55 peygamberler arasındaki hiyerarşi, 58:11 âlimler arasındaki hiyerarşi ve 6:132 de genel olarak insan failer arasındaki hiyerarşi için kullanılmaktadır.

<sup>53</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 188-9.

<sup>54</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 192.



taklit edilemez olduğu kabul edilmelidir.<sup>55</sup> Yazarımız, Kur'ân'ın lazfî mükemmelliği (*nazm* veya *belâğâ*) hakkında yapılan sözde tecrübî araştırmalara dayalı bir taklit edilemezlik ispatını zımnî olarak bir kenara bırakmaktadır. Aynı şekilde onun delili, mesela taklitten mucizevî bir şekilde caydırmaya (*sarf*) ve Kur'ân'daki gaybî haberlere (*ilmü'l-gayb*) dayalı olarak taklit edilemezliği *aposteriori* düzlemde savunmaya çalışan diğer tarihî çabalardan da aynı oranda ayrılmaktadır.<sup>56</sup>

Yukarıda Şehristânî'nin bahsi geçen tamamlayıcı unsurları kullanarak sadece tefsir problemlerini değil, aynı zamanda kelamî meseleleri de çözdüğünü görüyoruz. O benzer bir rolü, diğer tamamlayıcı unsurları olan tamamlanmış (*mefrûğ*) ve yeni başlanmış (*müste'nef*) da vermektedir. Her ne kadar bu ıstılahlar Kur'ânî temelden yoksun değilseler de,<sup>57</sup> kimileri bunun çağdaş İsmailîlik'te daha doğrudan kaynaklara sahip olduğunu iddia etmektedir.<sup>58</sup> Her halükârda bizzat Şehristânî bu kavramların nihâî noktada Hz. Peygamber'in tamamını aktardığı bir hadisinden kaynaklandığını belirtmektedir. Bu noktada ilginç olan, bu hadisin Sünnî sahih hadis eserlerinde kısmî olarak yer alırken Şi'î eserlerde Hz. Peygamber'e kadar giden Şi'î rivayet zinciriyle birlikte tam olarak bulunduğu.<sup>59</sup> Bu farklılığın muhtemel sebebi, Şehristânî tarafından iktibas edilen hadisin bağlamında açıklık kazanmaktadır. Çünkü hadiste, Hz. Ebû Bekir es-Siddîk ve Hz. Ömer b. el-Hattâb arasındaki bir ağız dalaşından ve yükselen seslerin Hz. Peygamber'i odasından çıkarttığından bahsetmektedir. Hadise göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kader konusunda tartışmaktaydılar. Hz. Peygamber müdahale eder ve onlara yarısı ateş ve yarısı

<sup>55</sup> Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 192-3.

<sup>56</sup> Bkz. Issa J. Boullata, 'The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: *i'jâz* and Related Topics', A. Ripin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), s. 139-57.

<sup>57</sup> *el-mefrûğ* (55:31); *el-müste'nef* (47:16).

<sup>58</sup> Dânişpejûh, 'Dâ'î ed-du'ât', s. 62. Sonraki dönem İsmailî bağlam içinde bu kavramların kullanımı hakkında bkz. Nasîr al-Dîn al-Tûsî, *Contemplation and Action*, s. 46 (İngilizce) ve s. 16-17 (Farsça).

<sup>59</sup> Eş-Şeyh es-Sadûk, *Kitâbu't-tevhîd* (Kum: y.y., 1387/1967), s. 280. Bu kaynağa dikkatimi çeken Robert Gleave'ye müteşekkirim.

buz olan ve ne buzun eridiği ne de ateşin söndüğü bir meleği düşünmelerini söyler. Büyük melek kendi paradoksal tabiatını var kıldıği için durmaksızın Allah'ı tesbih etmektedir. Hadisin, Sünnî kaynaklarda genellikle bulunan kısmı, hâlâ akli karışık olan Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e добрaca yönelttiği soruyu içeren son kısmıdır: Bizim hayatlarımız şu anda açık mıdır (*enifet*), yani yeni başlamış mıdır (*müste'nefe*), yoksa onlar, zaten belirlenmiş olan içerikleriyle tamamlanmış mıdır (*mefrûğ*)? Hz. Peygamber onların kesin olarak tamamlandığı, ancak bizim her şeye rağmen fiilde bulunmamız gerektiği şeklinde cevap vermektedir: 'Yap! Her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılmaktadır.'<sup>60</sup>

Dolayısıyla Şehristânî açısından bu ıstılah, sözkonusu düşünmeye sevk eden hadisten kaynaklanmaktadır ki, her ne kadar sabit unsuru (buz) tamamlanmış olanla ve hareketli unsuru (ateş) yeniden başlayan ile eşleştirmek daha uygun olsa da o, ilginç bir şekilde meleğin buzunun, gerçekliğin yeni başlayan yüzünü, meleğin ateşinin ise gerçekliğin tamamlanmış vechesini temsil ettiğini kabul etmektedir. Ancak bu ayrıntılar Hz. Peygamber'in açıklamasının basit gücünden asla ayrı düşünülmemelidir. Paradoksal meleğe dair dâhiyane sembol, açıkça antinominin etkileşim içinde kaldığı tabîî bakış açısından, terimlerin bir arada bulunuşunun akli olarak 'imkansızlığının', ilahî *potentia absolutaya* sürekli bir şahit olarak olumlu anlamda ele alındığı bir başka bakış açısına zorunlu geçiş de izin vermektedir.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân* (12 c. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1407/1987), c. 7, s. 70 (11:106 hk.). Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 185.

<sup>61</sup> Peygamber'in kullandığı sembolizmi muhtemelen erken dönem Yahudi geleneğinden kaynaklanmaktadır. Bu geleneğe cennetler (*ha-shamayim*) ateş ve sudan oluşmuş ve mucizevi bir şekilde Allah tarafından biraraya getirilmiş şekilde sunulmaktadır. Bu, İbranice'nin 'manevî etimolojisi'nden ileri gelmektedir ki, *esh* (ateş) ve *mayimi* (su) biraraya getirmektedir. Dahası: "[Onun bu şekilde isimlendirilmesi] insanın ona şaşmasından (*mishtommemîm*) kaynaklanmaktadır.' H. Freedman (çev.), *Midrash Rabbah: Genesis* (2 c. London: Soncino Press, 1939), c. 1, s. 32-3. Bu noktaya işaret eden Sara Sviri'ye müteşekkirim. Yahudi geleneğinde bir başka yerde genel olarak meleklerin de ateş ve sudan terkip edildiği ve Allah'ın bu zıt unsurlar arasında barış oluşturduğu belirtilmektedir. Bkz. Talmud Yerushalmi, tractate on Rosh Ha-Shanah, ii, 58a.

Biraz önce belirtildiği üzere Şehristânî tamamlanmış/yeni başlanmış ayırımını aynı zamanda kelamın başlıca problemlerini de çözmek için de kullanmaktadır. Özgür iradeyi mutlak olarak reddeden Zorunlukçular (*cebriyye*) ve özgür iradeyi mutlak anlamda olumlayan Özgürlükçüler (*kaderiyye*) gibi uç Müslüman kelamî tavırlar Şehristânî'ye göre bu ayırımı bilmemekten kaynaklanmaktadır. Tamamlanmışın boyutuna yönelik dışlayıcı bir yoğunlaşma, Allah'ın günahkarlara sadece aslında yerine getiremeyecekleri şeyi emrettiğini kabul eden Zorunlukçuların tefritine götürmektedir ki bu, gevşekliği teşvik eden bir öğretilerdir. Diğer yandan, yeniden başlamanın boyutuna yönelik dışlayıcı bir yoğunlaşma da insan fillerinin Allah'a bağlılığını reddeden Özgürlükçülerin ifratına yol açmaktadır ki, bu da ilahî kudretten taviz veren bir öğretilerdir. İşin sırrı, Hz. Peygamber gibi gerçekliğin iki boyutunun da aynı anda gerçekleştiğini teslim etmektir: '... Onun [Ömer'e] yönelik "Yap!" ifadesi yeniden başlamaya dair yargıya yönelik bir ima iken "her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılmaktadır" ise tamamlanmışa dair yargıya yönelik bir imadır.'<sup>62</sup>

Bu ayırım aynı zamanda âyetler arasında var gibi gözükken çelişkileri uzlaştırmaya dönük temel tefsir ameliyesinden (yani *tercîh*) iyi sonuç almak için de kullanılabilir. Mesela *Ona yumuşak söz söyle, belki öğüt alır veya Allah'tan korkar* mealindeki 20:44 gibi belirli âyetler Hz. Peygamber'e kafirlere rehberlik etmesi veya onları azarlamasını emretmektedir. *Onları uyarsan da uyarmasan da bu onlar için aynıdır. Onlar iman etmeyecektir* mealindeki 2:6 gibi âyetler ise böylesi bir yol göstermeye gerek olmadığını belirtmektedir. Şehristânî'nin belirttiği üzere: 'Her kim iki hükmü anlamazsa, nasihat vermeye karşı çıkan âyetlerle nasihat vermeyi emreden âyetleri bir araya getirmek onun için hayli zordur. İşte bu, sırların sırrıdır!'<sup>63</sup> Mesele açıkça rehberlik yapmayı emreden âyetler yeniden başlama boyutuna atıfta bulunurken rehberlik yapmayı reddeden âyetlerin ise tamamlanmış olma boyutuna atıfta bulunmasıdır. Şehristânî bu ayırımı yaratma ve Emir ayırımıyla birlikte de

<sup>62</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 186.

<sup>63</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 187.

kullanmakta ve böylece daha kapsamlı bir şema oluşturmaktadır. Tamamlanmış olma ve yeniden başlama Emir ile ilişkili olarak Kur'ânî anlamda biraz önce bahsedilen iki tür âyet grubu -yani zorunlu kılıcı âyetler ve nasihatte bulunmayla ilgili âyetler- tarafından temsil etmektedir. Diğer yandan tamamlanmış olma ve yeniden başlama, yaratma açısından var oluşa dair iki farklı düzen şeklinde kabul edilmektedir: Zaman ve mekan ötesi olan manevî varlıklar ve zaman ve mekanda bulunan maddî varlıklar.<sup>64</sup>

Bir diğer ayırım olan genellik (*umûm*) ve özellik (*husûs*), Kur'ân'ın yorumlanmasında bilinen bir araçtır, ancak Şehristânî'nin onları kullanımı, Kur'ân'ın fikhî olarak yorumlanmasındaki malum şekilden -mesela Şehristânî'nin de mensup olduğu Şâfiî mezhebinin kullanımından- daha dakik ve geniş görünmektedir. Bu ayırım, fikhî yorumlarda özellikle farklı âyetlerin hukukî gücünü tesis ve *ilk bakışta* birbirine zıt gibi görünen vahiyleri uzlaştırmaya yönelik yukarıda bahsedilen süreç açısından hayli hayafîdir.<sup>65</sup> Aslında Şehristânî'ye göre ayrılması gereken en az üç düzey bulunmaktadır: Genel, özel ve son olarak *tikel*. Onun dediği gibi: 'Kur'ân'da kendisine herhangi bir özelleştirmenin dahil olmadığı hiçbir genel ve kendisine herhangi bir tikelleşmenin katılmadığı hiçbir özel ifade yoktur.'<sup>66</sup> O daha da ileri giderek son iki uygulama düzeyinin (yani *tahsîs*) tarihî olarak Kur'ân tefsirlerinde görmezlikten geldiğini iddia etmektedir.<sup>67</sup>

Şehristânî bir sonraki aşamada muhtelif âyetleri kullanarak bu düzeyleri örneklemeye geçmektedir. Mesela *Ey İnsanlık! (yâ ehhühe'n-nâs) Rabbimize ibadet edin* mealindeki 2:21 gibi âyetlerde 'insanlık' (*nâs*) tüm insan türüne atıfta bulunmaktadır. Diğer yandan bu tür emirlere mutlak genellik düzeyinde uyulması istenme-

<sup>64</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 186.

<sup>65</sup> Mesela bkz. Majid Khadduri (çev.), *al-Shâfi'î's Risâla* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1987), s. 96vd. Bu ayırımın en basit uygulamasında kapsam olarak genelliği müesses olan âyet, kapsamı özel olan âyeti incelemektedir. Söylemesi bile zâiddir ki, bazıları Şehristânî'nin tefsir konusundaki ayırımları kapsamlı kullanımında İsmailî etkinin önemli rol oynadığını düşünmektedirler; bkz. M.T. Dânişpejûh, 'Dâ'î ed-du'ât', s. 62.

<sup>66</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 180.

<sup>67</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 180.

mektedir, çünkü İslam hukuku, teknik anlamda insan türü içinde bulunsa da yetişkin olmayanları ve akıl hastalarını hukukî olarak teklife muhatap olarak kabul etmemektedir. Özellik durumunun bir başka derecesi, *Sonra insanlığın (en-nâs) akın ettiği yere siz de akın edin* mealindeki Hac sırasında Arafat'taki menâsike atıfta bulunan 2:199 gibi bir âyette bulunmaktadır. Âyetin muhatapları açıkça aralarındaki daha belirgin bir grubu taklit etmeye sevk edilmektedir ki, bu grup Şehristânî tarafından 'insanlık' terimiyle nitelenen 'doğru yola ileten rehberler' (*el-hüddâtü'l-mehdiyyûn*) olarak isimlendirilmektedir. Son olarak 'insanlık' Kur'ân'da tikel düzeyde de kullanılabilir. Zira geleneksel tefsirler 'insanlığın' 4:54'te sadece bizzat Hz. Peygamber'i ifade ettiğini belirtmektedir: .... *yoksa onlar Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği şey sebebiyle insanlığı (en-nâs) kısıkanıyorlar mı?*<sup>68</sup>

Aslında *nâs* kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarına dair bu tahlilde Şehristânî genel ve özele dair göreceli ayırımı en az dört dereceye kadar genişletmektedir (genel, göreceli özel, daha özel ve tikel). Benzer bir genişletme, Kur'ân'daki 'rahmet'in (*rahme*) tahlilinde de görülmektedir. Rahmetin ilk üç derecesi, 7:156-7 temelinde ortaya çıkmaktadır ki, bu âyetlerde sözkonusu üç derece metindeki gibi tam bir ardışıklık içermektedir: *Rahmetim her şeyi kaplamıştır ve ben onu bana karşı gelmekten sakınan ve zekatı veren ve bizim âyetlerimize inananlara taahhüt edeceğim. Onlar ümmî olan peygamberi takip ederler.* Burada rahmetin en genel düzeyine ilk olarak atıfta bulunmaktadır: *Rahmetim her şeyi kaplamıştır.* Ardından o, göreceli olarak özel hale getirilmiş ve tarih üstü ve tüm dinleri kapsayan bir anlamda dindar olanlar için mukadder olduğu belirtilmiştir: *Ben onu bana karşı gelmekten sakınan ve zekatı veren ve bizim âyetlerimize inananlara taahhüt edeceğim.* Son olarak daha da daraltılarak özelde Müslümanlar için mukadder olduğu ifade edilmiştir: *... onlar ki ümmî olan peygamberi takip ederler.* Bunun ötesinde Şehristânî, Kur'ân'da 'rahmet'in sadece tikel olarak kullanıldığı durumları da ortaya koymakta ve böylece dördümlü seriyi tamamlamaktadır: 21:107 gibi âyetlerde 'rahmet' özel olarak Hz. Peygam-

116 <sup>68</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 180-1.

ber'e işaret etmektedir: *Biz seni sadece âlemlere bir rahmet olarak gönderdik.*

Şehristânî'nin olağan olmayan ilgileri, tefsire dair dakîk bir kavram olan *nesh* ile ilgili tartışmasında da aşikârdır. Daha önce olduğu gibi *nâsîh* ve *mensûh* âyetler ayırımı *tercîh* işinde (çelişik âyetleri uzlaştırma) ve Kur'ân'daki emirlerin hukukî gücünü tesis konusunda oldukça önemlidir. İki çelişik emir, birincisinin daha önce vahyedilmiş olup dolayısıyla *nesh* edildiği ve diğersinin daha sonra vahyedilmiş olup bundan dolayı *nâsîh* olduğuna dair tasavvur düzleminde uzlaştırılabilir.<sup>69</sup> Ancak Şehristânî'nin meseleyi ele alışının dikkat çekisi yönü, onun sadece bir Kur'ânî istisnanın diğeriyle ilişkisiyle alakalı olmayıp aynı zamanda *bizatîhi* Kur'ân'ın daha önceki dinlerle olan istisna edici ilişkisine yakın ilgi göstermesidir. Onun, bir Kur'ân âyetinin diğeri tarafından *nesh* edilmesine dair metin içi *nesh* ile önceki kutsal kitapların Kur'ân tarafından *nesh* edilmesine dair metinler arası *nesh* çerçevesinde kurduğu açık bir benzetme vardır.

Şehristânî, *nesh*in üç kısa tanımını ele alarak başlamaktadır. *Nesh* ya sadece sabit bir ilahî hükmün kaldırılmasıdır (*ref'u'l-hükmi's-sâbit*), ya hükmün süresinin geçmesidir (*intihâu müddeti'l-hüküm*) ya da bir mükemmelleşme sürecidir veya muhtemelen bir 'tamamlanma' sürecidir (*tekmîl*).<sup>70</sup> Aşağıdaki tartışması boyunca o, bu üç görüşten sonuncusunu savunmaya çalışmakta ve dolayısıyla ilk ikisini reddetmektedir. Öyle görünüyor ki, Şehristânî açısından *nesh*i, ilahî vahyin herhangi bir şekilde fazlalığı olarak ele almak hayli yanlıştır: 'Bir ilahî sistemin (*şerî'a mine's-şerâi*) diğersini iptal ettiği veya onun hükümlerinin kaldırılıp diğersinin hükümlerinin geçerli kılındığını ileri süren görüşü sakın benimseme.'<sup>71</sup> Bilakis, Adem'den kıyamete kadar peşi sıra gelen her *şerî'attan* sonra gelen, önce geleni tamamlamaktadır (*mükemmîle*) ki, bu durum gizemli bir anlamda kıyametin ötesinde de böyledir. Çünkü, Şehristânî eklemektedir, kıyamet de aslında sadece 'bir başka baş-

<sup>69</sup> Khadduri, *al-Shâfi'î's Risâla*, s. 123vd.

<sup>70</sup> Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 182-3.

<sup>71</sup> Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 183.

langıç' (*en-neş'etü'l-uhrâ*) olacaktır.<sup>72</sup> Vahyin sürekliliği çerçevesinde hepsinin değeri tasdik edilmek durumunda olup hiçbirisi reddedilmemelidir.

Bu noktada Şehristânî hiçbir şekilde İslam'ın önceki *şeriatlara* olan üstünlüğünü tartışma konusu yapmamaktadır. O, açıkça kendisinin, İslam'ın son ve en şerefli *şeriat* olduğuna inandığını belirtmektedir.<sup>73</sup> Ancak bu iddia aynı zamanda önceki *şeriatların* ve onlara ait hukukların özlerinde değersiz olduğunu değil, bilakis onların etkisinin bir düzeyde İslam içinde devam ettiği anlamına gelmektedir. Bu husus, Şehristânî tarafından sunulan, dikkatli bir şekilde yapılmış üç aşamalı bir benzetmeyle açıklığa kavuşturulmaktadır. İlk olarak yaratmaya ait şeyler (*halkiyyât*) arasında, Kur'ân'da 23:12-14 gibi pek çok yerde üzerinde durulan ceninin gelişim hadisesi bulunmaktadır.<sup>74</sup> Kur'ân özellikle bu sürecin sonucuna atıfta bulunmaktadır ki, sözkonusu sonuca göre rahimde bulunan sperma bir 'kan pıhtısı'na dönüşmekte ve kan pıhtısı daha sonra 'başka bir yaratma' (*halk âhar*) olarak bir cenin haline gelmektedir. Bu sürecin anahtarı Şehristânî'ye göre değişim *ve* sürekliliğin bir arada bulunmasıdır ki, değişim birbiri peşi sıra gelen farklı öznelere birbirini iptal etmeleri anlamında değil, aynı öznenin mükemmelliğinden hareketle ortaya çıkmaktadır. Onun da dediği gibi: 'Sperma düşüp yaratılışla ilgili şeyler arasında geçersiz hale gelirse, o ne ikinci ne de üçüncü aşamaya ulaşabilir. Bilakis o, ken-

<sup>72</sup> 53:47. Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 183. Dairevî bir zaman anlayışının burada tedbirli bir şekilde ima edilmesinin imkanı, yazarın mukaddimesindeki gizemli bir ifade tarafından da desteklenmektedir. Sözkonusu yerde o, Allah'a nübüvveti 'Seçilmiş Olan' Hz. Muhammed ile sonlandırdığı için hamd etmektedir ki, 'sonlandırma en üstün derece ve mükemmellik anlamında olup iptal ve bitme anlamında değildir.' Bkz. s. 103-4. Zımnî atıf 33:40'adır ki bu âyette Hz. Muhammed'den 'Peygamberlerin Mührü' (*hâtimü'n-nebiyyîn*) olarak bahsedilmektedir. Öyle görünüyor ki Şehristânî burada peygamberliğin onunla *zevâl* bulduğu değil, bilakis mükemmelliğe (*kemâl*) ulaştığı anlamında bu isimlendirmeyi kullanmaktadır. Yazarın ifadelerinin kesin bir şekilde yorumlanması zor olsa da şayet dairevîlik gerçekten bu ifadelerde ima ediliyorsa bu durum muhtemel bir İsmailî etki için de bir başka delildir. İsmailîlerin 'büyük daire' (*el-kevru'l-a'zam*) tasavvurları için bkz. Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 140, s. 295, ve s. 297.

<sup>73</sup> '...eş-şerî'a el-ahira elleti hiye eşrefü'ş-şerâi'i'. Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 183.

<sup>74</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 183.

di mükemmellik sınırına ulaşır ve kendi zatını tamamlayarak (*ma'a isîfâi zâtihâ*) bir başka mükemmellik formuna ulaşamaz.<sup>75</sup>

Emir-Logosa (*emriyyât*) ait şeylere geçerse, ikinci olarak bir-biri peşi sıra gelen farklı *şeriatlar* bulunmaktadır ki, bunlarda aynı değişim süreci tek bir özne üzerinde devam etmektedir: 'İlk *şeriat* hükümsüz kaldığında veya iptal edildiğinde o ikinci ve üçüncü [aşamaya] ulaşamaz. Bilakis o, tamamlanma sınırına ulaşır ve kendi zatını desteklemeyle birlikte (*ma'a istihkâmi zâtihâ*) bir başka mükemmellik formuna ulaşamaz.'<sup>76</sup> Üçüncü ve son olarak Şehristânî Kur'ân'daki metin içi nesih meselesine atıfta bulunmaktadır. Son ve en değerli *şeriat* neshedilmiş bir veccheye sahiptir ki bu vecche de bütünlüğe dahildir. Zaman içinde peşi sıra vahyedilmesinde hem dalların (*furû'*) değişim ve oluşumuna konu olan bu vecche hem de 'dinin ilkeleri' (*usûlü'd-dîn*) ve 'Kutsal Kitab'ın Anası' (*ümmü'l-kitâb*) olan ve evin temelini (*el-esâs li'l-beyt*) benzeyen sabit bir öz bulunmaktadır.<sup>77</sup> Bu şekilde biz, farklı *şeriatları* bir damar gibi görmeye davet edilmekteyiz. İlkelerinde birleştirici bir öz yanında değişen bir neshedilmiş vecche de bulunmaktadır ki, bu, yukarıda atıfta bulunulan *tekmîl* süreci bağlamında olumlu anlamda anlaşılmalıdır. Şehristânî de bu konuda şöyle söylemektedir: 'O sadece [neshedilmiş] olan son noktasına ulaştığı durumda bir yetkinlik için iptal etmektedir.'<sup>78</sup>

Son olarak Şehristânî, düşüncesini Kur'ân'dan getirdiği somut bir örnek yoluyla desteklemektedir ki, onun bu konuda gösterdiği ihtimam, teorisinin Müslümanlığının samimiyetinden uzaklaştırdığına dair herhangi bir varsayım konusunda bizi tekrar düzeltmektedir. Ancak örnek azlığı, onun nesih konusundaki öğretisinin aşırılığına tam anlamıyla derman olmaktadır ki, Şehristânî de aslında neshi geleneksel anlamıyla -diğer *şeriatların* neshi de dahil olmak üzere- olumlamamaktadır. O, 'suçsuzluk âyeti'nin 'kılıç

<sup>75</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 183. *istîfâ'*: *istifyâ'*. MA.

<sup>76</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 183. Son ifade, cenin bağlamında açıkça *ma'a istîfâ' zâtihâyı* hatırlatmaktadır.

<sup>77</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 183.

<sup>78</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 183.



âyeti' ile sözde neshini örnek olarak almaktadır. Sözü edilen ilk âyet, *Sizin dininiz size benim dinim bana* mealindeki 109:6 iken ikincisi, *Savaş size farz kılındı* mealindeki 2:216 ile *Onlarla savaş, Allah sizin ellerinizle onları cezalandıracaktır* mealindeki 9:14'tür. Müfessirimiz son iki âyetteki savaşma emrinin mutlak anlamda ilk âyetteki 'kafirlerin dinlerini' (*edyânü'l-kâfirîn*) kendi haline bırakma hükmünü neshettiğine dair görüşü tamamen reddetmektedir. Aslında 'suçsuzluk âyeti', lafzî açıklama yoluyla suçsuzluğun *en mükemmel örneği* olarak (*nihâye fi't-teberrî bi'l-kaul*) karşımızda sürekli durmaktadır ki, tek tanrı inancının lafzen ve itikaden tesisi anlamında (*takrîrû't-tevhîd bi'l-lisân ve'l-i'tikâd*) o, son derece üstün bir konumdadır. Ancak onun mükemmelliği ortaya konulduğunda fiil yoluyla bu suçsuzluğun tamamlanması gerekmektedir (*et-teberrî bi'l-fi'l*) ve bu da tek tanrı inancının askerî anlamda tesisini ifade etmektedir (*takrîrû't-tevhîd bi's-seyf ve'l-izhâk*).<sup>79</sup> Bir âyet türü mantikî olarak diğerinin sonucu iken onlar teistik suçsuzluk düşüncesinin iki farklı şekline işaret etmekte olup *her biri bizatihi ayrı bir konuma sahiptirler*. Bir başka ifadeyle suçsuzluk âyetinin 'neshi', onun mutlak anlamda hükmünün askıya alındığı anlamına gelmemektedir. Nihayetinde Şehristânî bunun aslında nesihle ilgili olarak her zaman geçerli olan bir durum olduğunda ısrar etmektedir: 'Bir başka âyet tarafından neshedildiği söylenen her Kur'ân âyetinde nesheden âyet neshedilmiş âyet tarafından düzenlenmiş olarak bulunmakta olup onu ne ortadan kaldırmakta ne de iptal etmektedir (*lâ râfî'a ve lâ mubtile*).'<sup>80</sup> Buradan hareketle metinler arası düzleme dair bir öngöründe bulunulursa, İslam'ın önceki *şeriatları* tam anlamıyla takip ettiği -ki onun gelişikle bu şeriatlar kemale ermişlerdir- bu takibin 'mantikî' olup onların yerini alacak bir nitelik taşımadığına dair bir öğretiyile karşı karşıya kalmaktayız. Bu aslında bu şeriatların varlığının sadece diakronik değil, senkronik bir tarzda olduğunu öngörmektedir: Onlar var olmak üzere 'orada bulunmak' durumundadırlar. Bütün bunlara göre

<sup>79</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 183-4.

<sup>80</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 184.

Şehristânî'nin diğer inançlara göre son derece müsamahakâr ve hatta 'kapsayıcı' bir yaklaşımı savunduğu muhakkaktır.<sup>81</sup>

Diğer tamamlayıcılarda olduğu gibi Şehristânî, diğer kavramları çerçevesinde merkezî bir önemi haiz olan bir ayırım durumundaki muhkem ve müteşabihi de yeniden formüle etmektedir. O bu ayırımın son derece temelli bir ayırım olduğunu, zira Kur'ân'ın bizzat kendisinin, özellikle de *Sana muhkem âyetler (muhkemât) -ki onlar kitabın esasıdır [lafzen, anası]- ve başka müteşâbih âyetler içeren kitabı indiren [Allah'tır]...* mealindeki 3:7'de âyetlerini bu iki kategoriye ayırdığını belirtmektedir.<sup>82</sup> Bu iki kategorinin tam olarak alanları konusunda çok farklı görüşler bulunmaktadır ve Şehristânî zekice bir noktaya işaret ederek âlimlerin çoğunun bu ayırımı yapmaya yönelik görüşü benimsemelerinin yani bu terimleri tanımlama yerine bu ayırım üzerine durmalarının neticede *tüm Kur'ân'ı müteşabih hale getirdiğini* belirtmektedir. Ona göre 'onların düşüncesinde hem muhkem hem de müteşabih âyetlerin, nihayetinde müteşabih âyetler kapsamında olması son derece şaşırtıcıdır, zira onların tefsiri kesinliğe dayandığını asla ispat etmemektedir!'<sup>83</sup> Bunun yerine o, veciz bir şekilde bilgili insanlar arasında 'idrak sahipleri'nin muhkem âyetleri yukarıda bahsi geçen *tamamlanmış* kategorisiyle, müteşabih âyetleri de *yeniden başlamış* kategorisiyle özdeşleştirdiğini belirtmektedir. Yani kader sırrının farklı vechelerine özgü olan bu kategoriler bağlamında muhkem âyetler Allah'ın ilminin kapanmış, mutlak boyutuyla (*el-mefrûğ*) irtibatlıyken müteşabih âyetler de özgür iradenin iş gördüğü ve olayların zaman içinde gerçekleştiği açık ve muhtemel boyutla (*el-müste'nef*) ilişkili olup her biri kendi layık olduğu konumda bulunmaktadır. Burada Şehristânî'nin hermenötiğinin ayırt edici bir vasfı ortaya çıkmaktadır ki, o *öncelikle* fikhî ayırımları beklenmedik bir şekilde

<sup>81</sup> Bu nesih tasavvurunun izlerinin ve onun 23:14'te bahsi geçen ceninin gelişim modelinde oynadığı rolün, Şehristânî öncesi Fâtımî İsmailî öğretilerde bulunduğu burada belirtilebilir. Mesela bkz. el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî (ö. 1078), *el-Meclisü'l-müeyyediyye*, ed. Hâtim Hamîdüddî (Bombay: Ibn Medyan ve Ateka Hamiduddin, 1422/2002), *Meclis* 182, s. 516-9, özellikle s. 518. Bu atf için Ali Kutbuddin'e müteşekkirim.

<sup>82</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 181.

<sup>83</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 182.

felsefî terimlerle yeniden formüle etmekte, ancak bu terimler fikhî kullanımlarını da kaybetmemektedir. Genellik ve özellik ayırımını ele alış bu eğilimin bir diğer güzel örneğidir.

Bunu takip eden adım, hermenötiğin (*te'vîl*) -tefsirden farklı olarak daha elverişsiz bir yorumlama projesi- özel olarak müteşabih/yeniden başlamış vecheye özgü kılınmasıdır. Bu sonuç, Şehristânî tarafından yukarıda iktibas edilen 3:7'nin geri kalan kısmından hareketle çıkartılmaktadır: *Kalplerinde sapma olanlara gelince onlar, çekişerek ve onun hermenötiğini (te'vîluhu) arayarak onun müteşabih olanını takip ederler.* Te'vil, imamlara özgü olup herhangi bir mü'mine açık değildir. Bu sınırlama, sözkonusu meşhur âyetin geri kalanı tarafından da doğrulanmaktadır (her ne kadar bu nokta Şehristânî tarafından açıkça ifade edilmese de), çünkü orada, Kur'ân'ın gerçek hermenötiğinin sadece bizzat Allah ve 'bilgi konusunda sağlam köklere sahip kimseler' yani imamlar tarafından bilinebileceği belirtilmektedir (İmamların Allah'la aynı kapsama dahil edilmesi Şi'îlik tarafından benimsenen noktalama işaretlerinden kaynaklanmakta olup Mücâhid b. Cebr el-Mahzûmî gibi erken dönem otoriteler tarafından da desteklenmiş olsa da *textus receptus*un standart noktalama işaretleri bunu doğru bulmamaktadır).<sup>84</sup> Dolayısıyla Şehristânî açısından hayatî önemi haiz olan hususa göre Kur'ân'ın tamamlanmış vechesi sıradan Sünnî tefsirlerin ulaşabileceği bir konumdayken, onun yeniden başlamış yüzü sadece imamlar yoluyla elde edilebilir bir nitelik taşımaktadır.

Bunun pratik önemi ise şu şekilde ortaya çıkmaktadır. Daha önce bahsi geçen kavram çifti bağlamında Şehristânî, kapsamlı ve nihâî bir şema oluşturmak amacıyla muhkem ve müteşabihi, yaratma ve Emir arasında alt dallara ayırmaktadır. Bir tarafta kutsal kitabın bazı muhkem âyetleri yaratmanın tamamlanmış vechesine tekabül ederken (yani ilahî *kader* yoluyla zaten gerçekleşmiş olan olaylar) diğerleri Emir'in tamamlanmış vechesine karşılık gelmek-

<sup>84</sup> Bu 'Şi'î' noktalama için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 3, s. 122. Bizzat İbn Abbas'ın zımnî olarak aynı 'düzensiz' noktalamayı desteklediği söylenebilir, çünkü onun şöyle dediği rivay edilmektedir: 'Ben onun te'vili bilenlerden birisiyim (*ene mimmen ya'lemu te'vilehû*)'. (Ayrıca bkz. s. 122).

tedir (hukukî hükümleri zaten bilinen hususlar).<sup>85</sup> Bu türden olan bütün vahiyler geleneksel tefsirlerin kapsamında yer almaktadır. Diğer yandan bazı müteşabih âyetler yaratmanın yeniden başlamış vechesine tekabül ederken (ilahî *kazâ* yoluyla gerçekleşecek olan olaylar) diğerleri de Emir'in yeniden başlanmış yönüne karşılık gelmektedir (kutsal kitapta kökleri yer alsa da sonradan fiile geçecek olan hukukî hükümler).<sup>86</sup> Bütün bunların mühim neticesi ise sonraki hukukî uygulamalar kadar geleceğe dair öngörülerini de içeren bu son kategorilerde bulunan herhangi bir şeyin geleneksel tefsirlerin sahasının *ötesinde* olduğu ve imamların hermenötğine bağlı bulunduğu. Şehristânî'nin bu konuyu ele alışı, son derece kısa ve mecazî olup diğer bağlamlarda verdiği somut örneklerden yoksundur. Ancak doğru bir şekilde çözümlendiğinde Şehristânî'nin Hz. Peygamber ailesine yönelik desteği, Emir'in müteşabih vechesi sözkonusu olduğunda açığa çıkmakta ve hatta dininin pratik hukukî yönüne kadar uzanmaktadır.

*Mefââtih*'in başlangıcında Şehristânî, ilahî vahye dair bütüncül süreçte imamların rolünün kozmik önemini vurgulamaktadır. İmamların rolü, meleklerin rolünü tamamlayıcı bir nitelik arz etmektedir. Melekler vahyin 'indirilmesinde' (*tenzîl*) aracı konumunda olup bu sürecin öncelikli parçasıdır. İmamlar ve onları takip eden alimler ise (*el-ulemâü's-sâdika*) vahyin 'geri alınmasında' (*te'vîl*, 'hermenötik', lafzen tercüme edildiğinde) aracı durumdadırlar ve sözkonusu sürecin sonraki parçasıdır. Her ikisi birlikte Allah'tan Allah'a olan vahiy dairesini tamamlamaktadırlar ve her ikisi de aslında 15:9'daki *Zikri Biz indirdik ve onu Biz koruyacağız* mealindeki âyet tarafından tasdik edilen *ilahî* bir işlevi yerine getirmektedirler: Allah, melekler aracılığıyla kutsal kitabın inişinin gerçek failidir ve Allah kutsal kitabın anlamının imamlar aracılığıyla gerçek koruyucusudur. İlahî işlevin iki türüne dair bu benzetme, Kur'ân'ın meleklerle dair meşhur bir tasvirini kullanarak imamlardan (ve hakikî âlimler) bahsettiğinde Şehristânî tarafından

<sup>85</sup> Şehristânî'nin ifadesiyle 'bilinen önceki hüküm' (*el-hükümü's-sâbuku'l-ma'lûm*), *Mefââtih*, c. 1, s. 182.

<sup>86</sup> Şehristânî'nin ifadesiyle 'ertelenmiş meşru hüküm' (*el-hükümü'l-müteahhiru'l-meşrû*). Ayrıca *Mefââtih*, c. 1, s. 182.

özellikle belirtilmektedir: Onlar hep birlikte [*Allah'ın*] önünde ve *O'nun arkasında sıralanmışlardır*.<sup>87</sup> Şi'î mistisizmine yönelik bu güçlü destek -şüphesiz yazarımızın kendi teşebbüsüne dair düşüncesinde merkezî bir yerde durmaktadır- burada Kur'ân'ın sırlarını açığa çıkarmaya yönelik sunduğu kavramsal sistemin iç tutarlığı ve parlaklığından ayrı değerlendirilmemelidir. Asıl itibarıyla biz, yukarıda anlatılanlarda kapsamlı bir 'Kur'ân felsefesi'yle karşı karşıya bulunmaktayız.

### Şehristânî'nin Fâtiha Suresi Tefsiri

Yukarıda sunulan düşünce örgüsü *Mefâtih* boyunca, *Fâtiha* suresi tefsiri de dahil olmak üzere sırlara dair bölümlerde uygulanmaktadır. Şehristânî tefsir boyunca her âyeti, âyetten âyete az da olsa değişen birtakım başlıklar altında ele almaktadır. Bu başlıklar arasında 'sözlük bilim' (*luğâ*), 'dilsel konum' (*vad'*), 'kök bilgisi' (*iştikâk*), 'gramer' (*nahv*), 'âhenkli düzen' (*nazm*), '*tefsîr*', 'semantik' (*me'ânî*) ve son olarak 'sırlar' (*esrar*) bulunmaktadır. Diğer başlıklar altında sunulan düşünceler genellikle sırların açıklanmasında da kullanılmaktadır. Dolayısıyla sırlar kısmı, tartışmasız bir şekilde, Şehristânî'nin tefsir projesinin meyvesi durumundadır.

Bütün bir tefsirin 'sırlar'da kendisini nasıl olup da gösterdiğinin önemli bir örneği, *besmelenin* (*Sonsuz Derecede Bağışlayıcı, Merhamet Edici Allah Adına*) *Fâtiha*'ya dahil olup olmadığı ve onun ilk âyeti olarak alınıp alınamayacağı ya da *Fâtiha*'nın dışında bırakılıp sadece bir ayırt edici unsur olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusudur. Bu soru, Şehristânî'nin tefsirinde önemli bir problematik olarak durmaktadır.<sup>88</sup> Erken dönemden itibaren bazı otoriteler başlangıç ifadesinin sureye ve hatta Kur'ân'ın hiçbir suresine dahil olmadığını düşünmüşlerdir. Mamafih, bu görüşü kabul edenler, *Fâtiha*'nın, 15:87'ye atfla bir hadiste 'Yedi Tekrarlananlar'la (veya 'Yedi Katlanmışlar', *seb'un mine'l-mesânî*) özdeşleştirilmesinden hareketle onun yedili yapısını tanımlamayla ciddi bir şekilde meşgul olmuşlardır. Bu durumun *Fâtiha*'yı yedi âyete böl-

<sup>87</sup> 13:11.

<sup>88</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 223.

meyi zorunlu kıldığı düşüncesiyle, *besmeleyi* surenin dışında tutan otoriteler, geri kalan altı âyete ek olarak yedi âyet oluşturmak için *yeni* bir âyet ayırımı ortaya koymak durumunda kalmışlar ve bunu, yedinci âyetteki *Sen cömertçe nimet verdin (en'amte aleyhim)* ifadesini yeni altıncı âyetin sonu yapıp, âyetin geri kalanını da yedinci âyet olarak kabul etmekle gerçekleştirmişlerdir.<sup>89</sup> Şehristânî, gelenek, akıl ve nihayetinde sırlarda açıklanan daha bâtnî mülâhazalar temelinde bu görüşe karşı muhtelif sert argümanlar sunmaktadır.

Birinci türden argümanlara bir örnek olarak o, *besmelesiz* başlayan herhangi önemli bir işin 'güdük' olduğuna (*ebter*) dair hadisten bahsetmektedir.<sup>90</sup> Dinî uzlaşma (*icmâ'*) da *Fâtiha'*nın dört durağının olduğunu ve *en'amte aleyhimin* bunlardan birisi olmadığını belirtmektedir. İkinci türden argümanlara örnek olarak Şehristânî, fonolojik âhenk (*insiyâk*) icabı âyet sonlarının *besmelenin Fâtiha'*ya dahil edilmesi gerektiğini gösterdiğini ileri sürmektedir. Çünkü suredeki *insiyâk*, -î sesli harfinin yanında bir sessiz harfi içermektedir. Bu durum, şu mükemmel yedili ardışıklığı üretmektedir: *-hîm, -mîn, -hîm, -dîn, -în, -kîm* ve *-lîn*.<sup>91</sup> *En'amte aleyhimin* bu ardışıklığı bozduğu açıktır. Ancak Şehristânî, bu mesele hakkında kesinliğin, sadece *Fâtiha'*nın sırlarının teemmül edilmesi yoluyla açıklığa çıkacağını vurgulamaktadır.<sup>92</sup>

Aşağıda da görüleceği üzere, onun sırlara dair yaptığı tahliller, *Fâtiha'*nın ilginç bir yedili taksimi içermektedir ki, bu taksim, geleneksel yedili taksimden bir ölçüde farklıdır. Bu batnî te'vilde, *Fâtiha'*ya dair Kur'ân'ın verdiği tekrarlama veya 'katlanma' anla-

<sup>89</sup> Bunun günümüzdeki bir örneği için bkz. Maulana Muhammad Ali (çev.), *The Holy Qur'an: Arabic Text, English Translation and Commentary* (Chicago and Lahore: Speciality Promotions Co. And Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, 1973), s. 3.

<sup>90</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Kum: Mektebetü'l-Mar'aşî en-Necefi, 1404/1984), c. 1, s. 10. Şehristânî tarafından *Mefâtîh*, c. 1, s. 224'te iktibas edilmiştir.

<sup>91</sup> Bunlar, her âyetin son kelimesindeki son heceyi oluşturmaktadır: *er-rahîm, el-âlemîn, er-rahîm, ed-dîn, nesta'în, el-müstakîm* ve *ed-dâllîn*. Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 224.

<sup>92</sup> Yukarıda olduğu gibi, Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 224.

mundaki isim (yani *el-mesânî*), aslında bu âyetlerin günlük namaz (*salât*) ibadetinde tekrarlanmasına atıfta bulunmamaktadır. Bunun yerine bu isim, *Fâtiha* boyunca ifade edilen son derece önemi haiz, yankılanan belirli kavramlara veya 'nakaratlara' (*merdûdât*) atıfta bulunmaktadır. Şehristânî'nin ayrıntılı olarak sunduğu bu hususlar, ancak *besmele* sureye dahil edildiği takdirde tam olarak yedi sayısına ulaşmaktadır. Bu buluş, daha sonra 'sırları' ele alırken *besmelenin Fâtiha'ya dahil olduğuna dair Şehristânî'nin kullandığı nihaî delil haline gelmektedir.*<sup>93</sup>

Şehristânî'nin sırlara dair sunduğu ilk kısım Allah ilahî ismine aittir ki, bu ismin önemi, ilk defa karşımıza çıktığı *besmele* bağlamında bağımsız olarak tek başına ele alınmayı hak edecek kadar büyüktür.<sup>94</sup> İlahî ismin sırlarına dair bu öğretilere inanan grup (ki onlara 'Allah'ın isimlerini yüceltenler' *el-mu'azzimûn li-esmâi'llâh* şeklinde işaret edilmektedir) bu ismin herhangi bir etimolojiden (*iştikâk*) türetilmiş olabileceği düşüncesini kesinlikle reddetmektedirler. Mamafih, 'dilsel konum' (*vaz'*)<sup>95</sup> başlığı altında Şehristânî, bu ilahî ismin türetilmiş olduğunu (*müştakk*) kabul eden âlimlerin görüşlerini açmakta, hatta bu ismin 'aşktan deli olmak' anlamındaki *veliheden* (yani bu durumun Allah'a kulluk edenler için sözkonusu olduğunu ileri sürmektedir)<sup>96</sup> ve 'kendisini gizlemek' manasındaki *lâheden* (yani mutlak aşkınlığı ve *deus absconditusun* sözkonusu olduğunu ileri sürmektedir) türediğine dair düşünceleri kışkırtan ihtimalleri de dikkate almaktadır.<sup>97</sup> Bu bağlamda daha ziyade el-Hasen el-Cürçânî'ye atfedilen ve bu ismin 'koruma arama' anlamındaki *elihe* fiilinden geldiğine dair görüş üzerinde durulmaktadır. Bu fiilden, 'Kendisine sığımlan' (*yûlehu ileyhi*) anla-

<sup>93</sup> '... Tekrarlananlar bizzat *Fâtiha'*dadır ve ... onlar -lafız ve mana olarak- yedi düşünce nakaratıdır (*merdûdât*).' Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 225. Yine: '[*Besmele*] kesinlikle *Fâtiha'*nın parçasıdır ... Bunun delili, naklettiğimiz sahil rivayetler ve şu anda bahsetmekle meşgul olduğumuz sağlam sırlardır (*el-esrârü'l-metîne*).' Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 223. *Besmelenin* dahil edilmesine delil olmak üzere nakledilen rivayetlerin s. 206-11'de sunulmaktadır.

<sup>94</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 214-5.

<sup>95</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 216.

<sup>96</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 218.

<sup>97</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 219.

muna işaret eden *ilâh* kelimesi türemektedir ki, bu anlamıyla o, 'bir örnek olarak izlenen' kişiyi (*yu'temmu bihî*) gösteren *imâm* (lider) kelimesine benzemektedir. Kelimenin bu orijinal şekline muhtemelen yüceltme amacıyla Arapça belirlilik takısı olan *el-* eklenmiş ve *el-ilâh* elde edilmiştir. Daha sonra sık kullanım dolayısıyla *el-* takısının 'e'si ve *ilâh*'ın 'i'si birleşerek sözkonusu ismin yaygın şekli üretilmiştir: *Allâh*.<sup>98</sup>

Ne var ki, Şehristânî, 'sırlar' başlığı altında Allah'a özgü olan ismi bu şekilde temellendirmeyi tercih etmediğini açıkça belirtmektedir.<sup>99</sup> Bunun yerine ilahî ismin farklı son derece batnî te'villeri bulunmaktadır ki, bunlar o ismin formunda güçlü teolojik anlamlar keşfetmekte veya Şehristânî'nin söylediği gibi: '... kelimeyi oluşturan harfler, O'nun marifetine has şeylere atıfta bulunmaktadır.'<sup>100</sup> Bu tahlillerin en önemlisi, *hüve* (O) zamirini kendisine başlangıç noktası olarak almaktadır. Bu, ismin son harfi olan 'h' tarafından temsil edilmektedir ki, isim haliyle tam olarak seslendirildiğinde ortaya *Allâhu* çıkmaktadır (dolayısıyla *hüve*, sessiz bir *karîne* olarak 'u', yani 'v' eklemek suretiyle *-hudan* üretilmektedir). İlahî ismin bu nihaî temeli, muhtemelen uluhiyetin müşahhaslaşmış şeklini içermektedir (onun 'şeyliği', *şey'iyye* hakkında bir olumlama). Bunun aynı zamanda Allah'ın '*celâl*'ine veya mutlak aşkınlığına işaret ettiği de söylenmektedir ki, bunun zımnî anlamı, Allah'ın 'O'luğunun' (*hüviyye*) veya O olduğu durumun, O'nun anlaşılabilir yönü olduğu, ancak O'nun iç kimliğinin (*mâhiyye*) veya O'nun ne olduğunun nihaî kertede idrakin ötesinde bulunduğu'dur.<sup>101</sup>

Ardından Şehristânî, bahsi geçen *-huya* daha sonra önceki 'l' tarafından temsil edilen ikinci bir olumlamanın eklendiğini açık-

<sup>98</sup> Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 218.

<sup>99</sup> '... Onun bir etimolojisi nasıl olabilir?!' (*keyfe iştikâkühû*). Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 215. Bunun delili daha sonra s. 217'de sunulmaktadır ki burada Mufaddal'dan şu iktibasa yer verilmektedir: 'Ve ['Allâh'] kelimesinin etimolojik olarak bir fiilden türemediğini ispat sadedinde belirtilecek olan şey, onun tesniye ve cemi yapılamaması gerçeğidir...'

<sup>100</sup> '*Fe-dellet el-hurûf elletî hiye binâ el-kelime alâ mâ küllife bi-ma'rifetihî*.' Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 215.

<sup>101</sup> Ayrıca Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 215.



lamaktadır. Arapça *li-* edatı, eklendiği şeye sorumluluk ve sahiplik statsü vermektedir ve Şehristânî onu ‘sahipliği olumlayan *lâm’* (*lâmu’t-temlik*) olarak isimlendirmektedir.<sup>102</sup> *-Hu* zamirinin başına gelip de *lehû* (yani ‘O’nun’ veya ‘O’na ait’) elde edildiğinde, bu da ilahî olmayan her şeyin Allah’ın sahipliğine (*milk*) ve Allah’ın *mül-küne* ait olduğunu olumlamaktadır. Daha sonra bu, Allah’ın celâl sıfatının (yani aşkınlığının) en önemli tamamlayıcısına, yani O’nun *ikrâmına* (yaratıcı cömertlik) işaret etmektedir ki, bu anlamda 55:26-27 ile aynı çizgidedir: *Dünyada olan her şey geçip gidecek ve yalnız senin Rabbin celal ve ikramıyla bâkî kalacaktır* (*zü’l-celâli ve’l-ikrâm*). Şehristânî bunun ardından bu iki sıfatın önemini şu mühim ifadeyle belirtmektedir: ‘O, celali yoluyla onlardan gizlenmektedir, dolayısıyla onlar O’nu idrak edemeyebilirler ve O Kendisini onlara Kendi ikramıyla açmaktadır ki, böylece onlar O’nu inkar edemezler.’<sup>103</sup> Dolayısıyla bu iki tasdik/olumlama -ilahî ismin sonundaki ‘h’ ve ortasındaki ‘l’ tarafından temsil edilen- Allah’ın aynı anda hem idrak edilemeyen ve inkar edilemeyen oluş paradoksunu ifade etmektedir veya Şehristânî’nin deyişiyle: ‘O, O (*hüve*) olduğu müddetçe idrak edilemez ve her şey O’na ait olduğu müddetçe (veya her şey O’nun olduğu müddetçe, *lehû*), O inkar edilemez.’<sup>104</sup> Son olarak ‘e’ ise Arapça belirlilik takısı olan *el-*’i elde etmek üzere ‘l’ a eklenmektedir. Şehristânî’ye göre Allah hakkında gramer açısından belirlemenin (*ta’rif*, yani ‘bilinir kılma’) önemi, O’nun aslında başka her şeyden *daha fazla* bilinir (*a’raf*) olduğunu tasdik etmektedir.<sup>105</sup>

Kısacası bu son derece maharetli tahlilde ilahî isim bir bütün olarak hem *deus absconditusu* hem de *deus revelatusu* kapsamaktadır. Sözkonusu isim, *extreması* yoluyla Allah’ın eşzamanlı olarak son derece gizli (yani *-hu* yoluyla) ve son derece açık (yani *el-* aracılığıyla) olduğunu tasdik etmekte ve ortadaki harf yoluyla da (yani

<sup>102</sup> Yine Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 215.

<sup>103</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 228.

<sup>104</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 215.

<sup>105</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 215. Burada o, Ali b. Ebî Tâlib’in bu noktayı destekleyen bir sözünü iktibas etmektedir: ‘Yüce Allah görülmeyecek kadar yücedir, ancak gizlenemeyecek kadar da açık (*azharu min en yahfâ*).’

'l') O'nun gizlilik ve açıklığının *hangi* açıdan tam olarak uyuşabil-  
diğini göstermektedir. Son olarak şu gözlem yapılabilir:  
Şehristânî'nin tahlilinin yönelimi (yani tasdik edici özelliğe sahip  
'l' yoluyla somutlaştırıcı 'h'den gramatik tanımlama içeren 'e'ye  
doğru olan yönelim), sözkonusu ismin sözlü ifadesinin tam anla-  
mıyla tersidir. Dolayısıyla isimdeki gizli anlamların açığa çıkartıl-  
ması, onun zahirî harf ve seslerinin açığa çıkartılmasıyla karşılıklı  
uygunluk içindedir -yani içe ait önem ve dışa ait görüntü şeklin-  
deki iki alanın ilişkisi açısından son derece olağan olan bir ters  
çevirme.

Şehristânî'nin öğretilerinde Kur'ân'ın ve dolayısıyla ondaki ila-  
hî isimlerin en yüce işlevi, yaratılışın yararı adına Allah'ı ifade  
etmektir ki, bu, öze ait bir açığa vuruşu içeren bir *kendini*-ifadede  
ibarettir. Bu sebeple Şehristânî, kutsal kitaptaki ilahî isimlerin Al-  
lah hakkında bilgi verdiğiine dair görece tartışmasız tutumu bira-  
kıp bu isimlerin O'nun fiilî tecellileri olduğuna dair yaklaşımı be-  
nimsemiştir. Sözkonusu tartışmada Şehristânî, Allah'ın başka bir  
şeyle keşfi (*ta'rîf*) ve Allah'ın Kendisiyle keşfi (*ta'arruf*) arasında  
sûfiler tarafından yapılan eski bir ayrımı kullanmaktadır:<sup>106</sup>

Her ne zaman Kur'ân'da, ilahî isimlerden biriyle ilişkilendi-  
rilmiş bir fiil görsen, o, [Allah'ı] keşf adınadır ve her keşf de (*ta'rîf*)  
[Allah'ın kendini] bir şeye keşf ettirmesi (*ta'arruf*) ve her kendini  
keşif de O'nun bir tecellisi (*tecellî*) şeklindedir...

Bu bağlamda Cafer-i Sâdık'ın bir ifadesi Şehristânî tarafından  
iktibas edilmektedir: 'Allah kendisini kullarına kutsal kitabı yoluyla  
açıklar (*tecellâ*)'.<sup>107</sup> Kutsal kitap mistisizminin bu kolaylıkla fark  
edilen 'pozitivist' şeklinde, anlam ve atıf tamamen rast gelmekte  
ve ilahî sıfatların kozmolojik işlevi aslında Allah'ın kitabındaki  
ilgili isimlere zahirî tarzda atfedilmektedir. Kutsal kitap üzerinde  
teemmül, bütün bunların aşkın kökleriyle nesnel olarak karşılaşma  
şeklinde görülmektedir -Allah'ın Kur'ân'daki *nomen proprium*  
bunun en mükemmel örneğidir. Dolayısıyla Şehristânî'ye göre

<sup>106</sup> Şehristânî, *Mefâtil*, c. 1, s. 226.

<sup>107</sup> Şehristânî, *Mefâtil*, c. 1, s. 226.

ilahî ismi oluşturan harfler (yani A, L, L, H), nesnel anlamda yaratılmış var oluşun temelini oluşturmakta ve o, bunları 'dört temel' (*el-mebâdi' el-erba'a*) olarak isimlendirmektedir.<sup>108</sup> Yine üç boyutlu mekanın temel formu olan sözde 'ilk madde', harflerin farklı özelliklerinin temelini oluşturmaktadır. İlk maddenin yüksekliğinin *elifin* dikey boyutuyla eninin *lâmın* yatay boyutuyla ilişkili olup derinliğinin ise *hânın* oyuğuyla ilişkili olduğu söylenmektedir.<sup>109</sup>

*Besmelede* ardarda bulunan Allah'ın üç büyük ismi, yani *Allah*, *er-rahmân*, *er-rahîm* (veya *ilâhiyye*, *rahmâniyye* ve *rahîmiyye* ilahî sıfatları) Şehristânî tarafından yaratıklara varlık verme, varlıklarını sürdürme ve onları ödüllendirme şeklindeki ilahî fiillerle ilişkilendirilmektedir. Gerekli değişiklikler yapıldığında bunlardan, 'âlem'i ayakta tutan üç şey olarak bahsetmek mümkündür: Sırasıyla yaratma, Emir ve gelecekteki *kıyamet* ya da 'mükafat âlemi'.<sup>110</sup> Bu nokta pek çok Kur'ânî iktibasla desteklenmektedir. *Îlâhiyyenin* yaratmaya eşleştirilmesi *Onlara kendilerini kim yarattı diye sorsan, onlar tabii ki Allah* diyecekler mealindeki 43:87 tarafından desteklenebilir. *Rahmâniyyenin* Emirle eşleştirilmesi *Rahmân da neymiş? Bize emrettiğin şeye secde eder miyiz hiç?* mealindeki 25:60 ile desteklenebilir (tabii ki daha sezgisel ve çağrışıma dayalı bir düşünme şekli yoluyla). Son olarak *rahîmiyyenin* ödül ve mükafatın eskatolojik gerçeklikleriyle ilişkilendirilmesi de *O inananlara karşı merhametlidir (rahîm)* mealindeki 33:43 ile desteklenebilir.<sup>111</sup>

*er-Rahmân* ismiyle ifade edilen ilahî rahmet (*rahme*) vechesi, anlaşılacağı üzere, *er-rahîm* ismiyle ifade edilen vecheden farklıdır. Allah'ın *er-rahmân* ismi dilbilimsel açıdan daha yoğundur ve mu-

<sup>108</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 21.

<sup>109</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 216. Harf mistisizmine dair bu unsurun İsmailî bir kökeni olabilir. Hamîdüddîn el-Kirmânî'nin, *er-Risâletü'l-vâ'iza fi'r-redd ale'l-Ehrem el-Fergânî* isimli eserinde bundan bahsedilmektedir ki, bu yaklaşım, mürted Fâtumî *dâ'i* el-Hasan b. Haydara el-Ehrem'in (ö. 408/1018) kınanan insanbiçimci öğretisi olarak sunulmaktadır. el-Ehrem'in öğretisi nihayetinde Dürzîliğin ortaya çıkışını sağlamıştır. Bkz. Ahmed Hamîdüddîn el-Kirmânî, *Mecmû'atü resâilil-Kirmânî*, ed. Mustafa Gâlib (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmî'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1403/1983), s. 134-47, özellikle s. 139.

<sup>110</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 225-6.

<sup>111</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 225-6.

kabilindeki *gadibeden* türeyen *gadbân* sıfatı sadece 'kızgın' değil, 'öfkeyle dolu', 'küplere binmiş' anlamına gelmektedir.<sup>112</sup> Kur'ân'da, 'Sonsuz derecede merhametli' anlamındaki *er-rahmân* sadece Allah için kullanılmaktadır ve açıkça ilahî *nomen proprium*la yer değiştirilebildiği söylenmektedir: *Allah'a dua edin veya er-rahmâna dua edin...*<sup>113</sup> Diğer yandan *rahîm* sıfatı hem Allah'a hem de yaratıklara yüklenilebilmektedir ve Kur'ân bu sıfatı Allah gibi yaratıklara da uygulamaktadır. Mesela: [*Peygamber*] *inanana karşı şefkat dolu ve merhametlidir (rahîm)*.<sup>114</sup>

Şehristânî'nin bu iki ilahî ismi te'vili, daha önce iktibas edilen 7:156'ya dair saygın te'vil geleneğinden beslenmektedir: *Benim rahmetim her şeyi kuşatmaktadır ve Ben onu Allah-bilincine sahip olanlara yazacağım...* İbn Abbâs, Mukâtil b. Süleymân ve Sa'îd b. Cübeyr gibi önde gelen erken dönem müfessirlerine kadar geri giden bir görüşte bu âyet sırasıyla genel ve ayırım gözetmeyen bir rahmet ile özel ve ayırım gözetken bir rahmete atıfta bulunduğu şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>115</sup> İlki açıkça âyette de belirtildiği üzere tüm varlıkları kuşatırken diğeri sadece Allah-bilincine sahip inananlara tahsis edilmektedir. Bu hayatî ayırım, büyük İspanyol-Arap mistik İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından, 'karşılıksız bir hediye olarak rahmet' (*rahmetü'l-îmtinân*) ve 'sorumluluk rahmeti' (*rahmetü'l-vücûb*) arasında kurduğu karşıtlıkla özetlenmiştir.<sup>116</sup> İlk anlamıyla rahmet, *er-rahmân* yoğun ismine aitken ikinci anlamıyla rahmet *er-rahîm* ismine aittir. Kendi adına Şehristânî, yine bir *chiasmus* şeklinde ortaya koyduğu bir formülasyonda bu iki isim arasındaki güzel bir simetriye dikkat çekerek memnuniyetini izhar etmektedir. Bu nokta belki şu şekilde ifade edilebilir: *Rahmân* yükleme açısından dışlayıcıyken (sadece Allah için kullanılmaktadır) fiil açısından kapsayıcıdır (tüm varlıkları kapsamaktadır). *Rahîm* ise

<sup>112</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 220.

<sup>113</sup> 17:110

<sup>114</sup> 9:128. Şehristânî tarafından *Mefâtih*, c. 1, s. 221'de iktibas edilmiştir.

<sup>115</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 220.

<sup>116</sup> Bu mesela İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'inde Zekeriya bahsinde incelenmektedir. Bkz. Toshihika Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), s. 116vd.

yüklemlenme açısından kapsayıcıyken (hem Allah hem de yaratıklar için kullanılmaktadır), fiil açısından dışlayıcıdır (sadece inananları içermektedir). Şehristânî bunu tipik bir vecizlikle ifade etmektedir: ‘*Rahmân* isim olarak özeldir (*hâssu’l-ism*), ancak anlam olarak geneldir (*âmmu’l-ma’nâ*); *rahîm* ise isim olarak geneldir (*âmmu’l-ism*), ancak anlam olarak özeldir (*hâssu’l-ma’nâ*).’<sup>117</sup>

Merhametin, *besmele*deki ilgili iki isim tarafından temsil edilen iki türü Şehristânî tarafından, *Fâtîha*’nın ‘Yedi Tekrarlanan’ şeklindeki ismine atıfla *ikinci* ‘tekrarlanan’ olarak ifade edilmektedir.<sup>118</sup> Ona göre *birincisi*, ilk âyetteki tüm *besmele* ve ikinci âyetteki tüm *hamdeleden* oluşmaktadır (*Hamd Âlemlerin Rabbi olan Allah’a aittir*).<sup>119</sup> *Besmele* ve *hamdele* Kur’ânî bağlamın dışında da birbirini tamamlayıcı formüllerdir, çünkü *besmele* inanan Müslümanların tüm fiillerinden önce söylemeyi âdet haline getirdikleri bir formülken, *hamdele* de yine Müslümanlar tarafından geleneksel şükür ifadesidir. Şehristânî’nin de belirttiği üzere (bir hadisten hareketle) bu iki âyet ‘lafız olarak birbirinin peşisıra gelmekte olup mana olarak da paraleldir... *Allah’ın Adıyla* başlangıçta bulunmaktadır ve *Hamd Allah’a aittir* ise tamamlayıcı konumdadır.’<sup>120</sup> Bu tabii ki *besmeleyi Fâtîha*’ya dahil etme noktasında güçlü bir delil oluşturmaktadır; çünkü Şehristânî’nin de belirttiği üzere, *hamdele*deki hamd ve şükürün zihinde yaptığı çağrışım mantikî olarak, *besmele*deki inayet ve merhametin çağrışımını takip etmektedir ki, buna göre ilkinin dair düşünce tabii olarak diğerine yüklenmiş olmaktadır.<sup>121</sup>

Şehristânî’nin ikinci âyetteki *hamdele*de keşfettiği özel bir sır, âyetlerin sıralarının yukarıdaki başlıklar altında verilen bilgileri nasıl varsaydığı hususunda güzel bir örnektir. Çünkü, daha önce

<sup>117</sup> Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 220-1.

<sup>118</sup> Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 225 ve s. 252.

<sup>119</sup> Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 225 ve s. 252.

<sup>120</sup> Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 225. Bkz. ykr. dn. 121.

<sup>121</sup> ‘İnayet’in feyz etmesi önlemeseydi, şükür zorunsuz olurdu. Dolayısıyla önce merhamet ve rahmetten bahsetmekte ve hamd ve şükür de bunu takip etmektedir. Bu, *Allah’ın adıyla*... formülünün surenin bir parçası olduğunun ve onları ayırmanın imkanının bulunmadığının bir delilidir.’ Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 226.

ikinci âyetin semantiğini ele alırken o, Arapça *hamd* kelimesinin, hamd edilen nesnenin değerine veya ondan gelen nimete cevap olmasına göre 'sena' veya 'şükür' anlamına gelebileceğini belirtmiştir.<sup>122</sup> Şimdi (daha önce iktibas edilen 55:27'de) Allah temelde hem celâl hem de cemâl ile nitelenmektedir. *Hamdelenin* sırlarına dair kısa bölümde Şehristânî büyük bir tutarlılıkla sena anlamındaki *hamd*in Allah'ın celâline, şükür anlamındaki *hamd*in ise O'nun cemâline bir karşılık olduğunu belirtmektedir.<sup>123</sup>

Üçüncü 'tekrarlanan', ikinci ve dördüncü âyetlerdeki Allah'a ait iki ismi içermektedir: 'Âlemlerin Rabbi' (*rabbu'l-âlemîn*) ve 'Yargılama Gününün Hakimi' (*mâliki yeomi'd-dîn*).<sup>124</sup> Şehristânî, olağan olduğu üzere, cesaret isteyen bir etimolojik tahlille, ilk ismin 'yaratıkların eğitmeni' olarak yorumlanabileceğini *bu arada* göstermektedir. Bunu yaparken *rabb* kelimesinin 'yetiştirmek' anlamındaki *rabbâ* kelimesinden türediğinden hareket etmekte (dolayısıyla *tef'îl* babından *rabbâ* = 'yetiştirmek', 'eğitmek') ve Ahmed b. Fâris'in (ö. 395/1004) *Kitâbu'l-mekâyis*'ini takiben *âlemîni* de her bir yaratılış cinsi olarak yorumlamaktadır.<sup>125</sup> Şehristânî'ye göre 'Âlemlerin Rabbi' ifadesi yaratmaya ve bu dünyaya aitken 'Yargılama Gününün Hakimi' ifadesi ise Emir ve âhirete aittir (... *Emir o Gün Allah'ındır* mealindeki 82:19 gibi metne dayalı delillerden hareketle). Yaratma alanı cisimler ve maddî olanlarla ilgilenirken Emir sahası ruhlar ve ruhî olanlarla irtibatlıdır. İlki, Allah'ın Kudret Sahasıdır (*ceberût*), diğeri ise O'nun Hakimiyet Alanıdır (*melekût*).<sup>126</sup> Aşağıda Şehristânî'nin yaratılmış şeylerin Emir âlemi veya Hakimiyet Alanındaki şeylere olan sıkı bağlılığını tartıştığı son derece önemli bir pasaj bulunmaktadır ki, burada kastedilen bağlılığı herhangi bir fiziksel yakınlığa benzetmek mümkün gözükmemektedir.<sup>127</sup>

... âlemdeki varlıklar arasında, O'nun hiçbir şeyden yarattığı veya O'nun *yokluktan* var ettiği hiçbir varlık yoktur ki, O'nun Ha-

<sup>122</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 227.

<sup>123</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 228.

<sup>124</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 232.

<sup>125</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 229-30.

<sup>126</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 235-6.

<sup>127</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 236.

kimiyyet Sahasından o varlığı yöneten bir melek ve etkin failliği o şeyi belirleyen bir Kelime (veya Logos) bulunmasın -gökyüzünden yağmur düştüğünde bile ona bir melek eşlik etmekte ve yeryüzünden bir toz zerresi havalandığında ona bir melek eşlik etmektedir. Bu iki âlem, cisimler gibi yanyana ya da cisimlerin şekil ve suretle olan ilişkileri gibi doğal bir birliktelik içinde değildirler. Bilakis onlar önem ve gerçeklik açısından ayrırırlar...

Dördüncü 'tekrarlanan', Allah'ın ikinci defa 'Sonsuz derecede Merhametli ve Rahmet Sahibi' olduğu tasdik edilen *Fâtiha*'nın üçüncü âyetiyle özdeşleştirilmektedir.<sup>128</sup> Bu noktada birinci âyetteki *besmele* bağlamında tartışılmış olan iki rahmet geri dönmektedir. Üçüncü âyetteki rahmete dair bu örneklerin dikkat çekici önemi Şehristânî'ye göre, farklı gerçeklikler yani yaratma ile (ikinci âyetteki 'Âlemlerin Rabbi'nin atıfta bulunduğu) Emir arasında (dördüncü âyetteki 'Yargılama Gününün Hakimi'nin atıfta bulunduğu) bir aracı işlevi görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu te'vilde dikkat çekici olan unsur, görünüşteki muğlaklığına rağmen, surenin metninin zahirî şekline karşı dikkatli yaklaşımı ve onda dahilî bir aklilik bularak bunu daha yüce bir gerçekliğin yapısıyla doğrudan ilişkilendirmesindedir. Beşinci 'tekrarlanan' ise, beşinci âyetteki iki tasdik, yani *Yalnız Sana ibadet eder ve yalnız Senden yardım isteriz* ile özdeşleştirilmektedir.<sup>129</sup> Yüksek te'vil kavramlarını sırlara dahil etme yönündeki eğilimi uyarınca Şehristânî bu ifadeleri yeniden başlamış/tamamlanmış ayrımı bağlamında tahlil etmektedir. *Yalnız Sana ibadet ederiz* dolaylı olarak sadece Allah'ın emrini kabul etmeyi öngörmemekte, aynı zamanda özne olarak insanın mükafat veya cezaya müstahak olmak için özgürce fiilde bulunabildiğini göstermektedir. Beşinci âyetin ilk yarısı, dolayısıyla, Şehristânî açısından, yetersiz zorunlulukçuluğa yönelik dolaylı bir olumsuzlama olup yeniden başlama boyutunun kabulünü içermektedir. Diğer yandan *Yalnız Senden yardım dileriz* ise ilahî yardıma olan bağımlılığı tasdik etmektedir ve bu açıdan o,

<sup>128</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 232.

<sup>129</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 239.

yetersiz özgürlükçülüğün dolaylı yoldan bir olumsuzlanması olup tamamlanma boyutunun kabulünü ihtiva etmektedir.<sup>130</sup>

Şehristânî burada âyetin imlâsıyla ilgili ayrıntılara, daha önce kutsal metin mistisizminin 'pozitivist' damarı olarak isimlendirilen hususa dair maharetli bir örnekte dikkat çekmektedir. Ona göre ilahî nurun geldiği iki büyük an vardır. Birincisi, ilahî nurun Allah tarafından var edilmeleri sırasında varlıklar tarafından (*inde'l-ibdâ' ve't-tekvîn*), ikincisi ise Allah'a itaatleri sırasında kalpler tarafından (*inde't-tâ'a ve't-teslîm*) alınmasıdır.<sup>131</sup> Dolayısıyla nasıl ki var oluş *kâf* ve *nûn* harflerinin temasıyla gerçekleşiyorsa (yani 16:40'ta bahsi geçen ilahî yaratma emri olan *kün*, 'Ol!'), aynı şekilde itaat de aynı harflerin temasıyla gerçekleşmektedir. Çünkü *Fâtiha*'nın beşinci âyeti, Allah'a inananların bu itaatine dair bir karardan başka bir şey değildir ve bu iki harf, özel bir anlama işaret etmektedir: *kâf* ve *nûn*. Âyetin Arapça şeklini hatırlarsak: *ıyyâke na'budu ve ıyyâke nesta'ınu*. İkinci tekil şahsı gösteren bitişik zamir *-ke* ('Sen', *Sana*'da olduğu gibi), *kâfu'l-hitâb* olarak bilinmektedir ve gramatik açıdan hitapta bulunanın doğrudan doğruya yüzyüze olmasını veya şahitliğini ifade etmektedir ki, bu anlamda o, kastettiği şeyin konuşanın bilfiil karşısında bulunduğunu ima etmektedir. Dahası, Şehristânî, birinci çoğul şahıs eki *ne*'nin girişinin ('biz', ... *ibadet ederiz* ve ... *yardım dileriz*'de olduğu üzere), konuşanın özgürce fiilde bulunma gücüne işaret ettiğini öngörmektedir.<sup>132</sup> Dolayısıyla beşinci âyetteki *kâf* ve *nûn*, kalbî ışığın alınması için gerçekleştirilmesi gereken kıstasları içermektedir: İlahî nesneyi tanımak ve ona özgürce bağlanmak. Özetlersek, bu son derece mahir te'vilde Allah'tan gelen iki nur yağmuru da, *kâf* ve *nûn* harfleri tarafından başlatılmaktadır.

Beşinci âyet Şehristânî açısından *Fâtiha*'da son derece önemli bir konuma sahiptir. Önceki âyetleri 'açıklama' (*ta'rîf*) yani Allah hakkındaki gerçeklerin açıklanmasıyla, sonraki âyetleri de 'yükümlü tutma' (*teklîf*) yani ibadet edenler hakkında Allah'ın yap-

<sup>130</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 239.

<sup>131</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 240.

<sup>132</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 240.



mak durumunda olduklarıyla ilişkili olan sure açısından beşinci âyet bir dönüm noktasıdır. Bu tespit, meşhur bir kudsî hadisten kaynaklanmaktadır: 'Ben namazı Kendim ile Bana ibadet eden arasında iki eşit parçaya ayırdım...' <sup>133</sup> Beşinci âyetin önemli konumuna uygun bir izlek, Şehristânî tarafından bu hadiste keşfedilmektedir. Onun iddiasına göre bu hadis zımnî olarak *Fâtiha*'nın ilk yarısını başlatan âyetteki, yani *besmele*deki ilahî isimlerin sıralamasının aynısını tekrarlamaktadır: *Sonsuz Derecede Bağışlayıcı (er-rahmân), Merhamet Edici (er-rahîm) Allah Adına. Besmelenin mükemmel bir şekilde sözkonusu hadise yansıtılması yoluyla aslında 1-5. âyetleri birarada değerlendirmekte ve onların bir tür birlik oluşturduğuna işaret etmektedir. Şehristânî'nin te'vilinin buradaki öncülü, Yalnız Senden yardım dileriz ifadesinde Allah'a olan bağlılığın iki şeyle ilişkili olduğu yönündedir: sadece yardım ve yol gösterme olarak yardım. Dolayısıyla beşinci âyet (1) Allah isminin ibadet edilmeye layık olmaya işaret ettiğinden hareketle Yalnız Sana ibadet ederiz ifadesinde Allaha; (2) er-rahmân isminin yardım dilenmeye layık olmaya işaret ettiğinden hareketle de (Bizim Rabbimiz er-rahmândır, Kendisinden yardım umulan (el-müste'ân) anlamındaki 21:112 gibi) Yalnız Senden yardım dileriz ifadesinde sadece yardım isteme konusunda er-rahmâna ve (3) er-rahîm isminin hidayet talep edilmeye layık olmaya işaret ettiğinden hareketle (mesela [Kutsal kitap] inanan insanlar için bir rehber ve rahmettir (hüden ve rahmeten) mealindeki 7:52 gibi) yine Yalnız Senden yardım dileiz ifadesinde hidayet dileme konusunda er-rahîme atıfta bulunmaktadır.* <sup>134</sup>

Altıncı ve yedinci âyetlerin sırlarına dair tartışma normalden farklı olarak uzundur ve âyetleri muhtelif bakış açılarından aydınlatmak üzere Şehristânî'nin temel te'vil kavramlarının hepsini içermektedir. Ancak kullanılan temel tamamlayıcı, hiyerarşi/zıtlıktır ki, şayet Şehristânî'ye inanacaksak, güçlü bir şekilde *Fâtiha*'nın hatırlattığı tüm şeyler hakkında bizi bilgilendirmektedir. Hiyerarşi, *Bizi doğru yola ilet* mealindeki altıncı âyetteki ifade ile

<sup>133</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1, s. 66. Şehristânî tarafından *Mefâtih*, c. 1, s. 239'da iktibas edilmiştir.

<sup>134</sup> Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 240.

*Senin cömertçe nimet verdiğin kimselerin yoluna* mealindeki yedinci âyetteki ifadenin ilişkisini tanımlamaktadır. Zira Şehristânî'ye göre ilk ifade, hidayet arayanlar için bir şartı ifade ederken ikincisinde 'cömertçe nimet verilenler' ise onlardan daha üstte bulunan rehberlerdir.<sup>135</sup> Bunun doğal sonucu, arayanların yeniden başlamış boyutuna ait olduğunun, rehberlerin ise (peygamberler veya imamlar diyelim) tamamlanmış boyutuna ait olduğunun belirtilmesidir.<sup>136</sup> Diğer yandan zıtlık ise bir taraftan bu iki grup arasında bulunduğu şekilde anlaşılabilceği gibi, bir başka açıdan da yedinci âyetin devamındaki *Gazab ettiklerinin ve yoldan çıkmışlarına değil* ifadesinde bahsi geçen iki grup arasında olduğu söylenebilir. Aslında bunlar arasında bir muadiliyet ilişkisi bulunmaktadır -Şehristânî dikkatli bir şekilde hiyerarşi (*terettüb*) yerine eşitsizlik (*tefâvüt*) olarak nitelemektedir-, çünkü 'rehberler'in mukabili burada âyette belirtilen ilahî gazaba muhatap olanlarken, 'arayanlar'ın mukabili ise 'yoldan çıkanlar'dır.<sup>137</sup> Bu iki çift (rehberler ve yol gösterilmişler ile onların zıtları)<sup>138</sup> Şehristânî'ye göre sırasıyla altıncı ve yedinci 'tekrarlananlar'dır<sup>139</sup> ve o, bu şekilde *Fâtiha*'nın 'Yedi Tekrarlananlar' (*sab'un mine'l-mesânî*) isminin en derin önemine dair tüm açıklamalarını tamamlamaktadır. Tüm *merdûdât* serisi dolayısıyla şu şekildedir:

*Besmele ve hamdele* (1. ve 2. âyetler)

*Besmeledeki er-rahmân ve er-rahîm* isimleri tarafından temsil edilen iki rahmet türü (1. âyet)

'Âlemlerin Rabbi' = yaratma (2. âyet), 'Yargılama Gününün Hakimi' = Emir (4. âyet)

<sup>135</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 244-5.

<sup>136</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 245.

<sup>137</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 250-1. Şeytanî kategoriler, hiyerarşi yerine eşitsizlik çerçevesinde tasvir edilmektedir ve muhtemelen bunun sebebi, bu konudaki rehberlerin manevî olarak yol gösterilmişlerin altında yer almalarıdır.

<sup>138</sup> Altıncı ve yedinci âyetlerde bu farklı gruplara yapılan atıfların düzeninin de karşılıklı ilişki içindedir: *Bizi doğru yola ilet* (arayanlar), *cömertçe nimet verdiğin kimselerin yoluna* (rehberler), *gazap ettiklerinin yoluna değil* (rehberler), *yoldan çıkmışların yoluna değil* (arayanlar).

<sup>139</sup> Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 245, s. 250 ve şema s. 252.

*Besmele*deki iki rahmet türünün aracı şekilleri (3. âyet): 2. ve 4. âyetler tarafından temsil edildiği üzere yaratma ve Emir arasındaki aracılık

İki tasdik (5. âyet: *Yalnız Sana ibadet ederiz* = yeniden başlama; *Yalnız Senden yardım dileriz* = tamamlanmış

*Bizi doğru yola ilet, cömertçe nimet verdiklerinin yoluna* = sırasıyla yol gösterilmişler ve yol gösterenlerin hiyerarşisi (6. ve 7. âyetler)

*Gazab ettiklerinin ve yoldan çıkmışlarınkinin değil* = 6. âyettekilerle zıtlık içinde sırasıyla şeytanî rehberler ve onlara uyanlar; (7. âyet)

### Sonuç

*Mefâtîh* açıkça İsmailî Şi'îliğin Şehristânî'nin bir bütün olarak düşüncesindeki ana rolüne dair biriken delillere oldukça değerli bir katkı olduğu gibi, eklektisizm modelinin, uyanık bir takiyyeden çok daha iyi bir şekilde ona uyduğunu da göstermektedir. Her ne kadar yukarıdaki araştırmada, *Fâtîha* hakkında verdiği giriş bilgileri ve tefsirinin daha ziyade olağan olmayan ve batınî nitelikli vechelerine yoğunlaşmış olsa da *Mefâtîh*'te çok sayıda belirgin Sünnî unsurun bulunduğu da akılda tutulmalıdır. Yazarın emekliliğinin görece belirsiz döneminde yazıldığından, bu unsurlar konusundaki temel samimiyeti hakkında şüphe etmek için çok az sebep var gözükmektedir. *Tefsirin* tamamlanmamış olması bir yana, onun niçin revac bulmadığı ve sadece Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunacak kadar ihmal edildiğini söylemek hayli zordur. *Mefâtîh*, İslam'ın kutsal kitabı hakkında sıradışı bir entelektüel adanma, ihtilaf ve inceliğe dair bir perspektif sunmaktadır. Mesela bu husus, Hz. Osman'ın kanonizasyon projesine dair tartışmanın 'problematigi'nde oldukça barizdir. Sözkonusu tartışma yine de Şehristânî'nin kutsal kitabı dair te'vil anlayışının ana çizgilerini sunmaktadır: Genel olarak Kur'ân sadece *textus receptus* ile *ehl-i beytin* otorite sahibi te'villeri yoluyla gerçek anlamda ulaşılabilir bir yapıdayken özel olarak da metnin yüksek anlamları ancak *ehl-i beytin* öğretisi yoluyla teminat altına alınmaktadır. Yani, yazarın te'vili dikkatli bir şekilde ince-

lendiğinde, onun göze çarpacak oranda bağımsız bir te'vilci olarak iş gördüğü, ancak bunu yaparken Hz. Peygamber'in soyundan geldiğine inandığı ilkeleri dikkate aldığı ve onları büyük bir özgürlük ve kişisel maharetle uyguladığı görülmektedir. Tefsirinin *esrâr* bölümlerini okuyan modern okuyucunun karşı karşıya kalması muhtemel şey, Kur'ân'a dair tutarlı ve oldukça ayrıntılı bir felsefe, yani İslam vahyinin on ikinci yüzyıldaki 'semantik mantığı' olacaktır. Yazarın bir bütün olarak projesinin çok azının hakkında çalışılmaya müsait olmasının doğurduğu trajedi bir yana, bu makale sadece sürmekte olan Âzerşeb neşrinin ilk birkaç cildine dayanmaktadır. Şehristânî'nin *Bakara* suresi tefsirini içeren sonraki ciltler, onun karmaşık ve son derece önemli nitelikteki hermenötiğine dair bütüncül bir görüşe sahip olmak için dört gözle beklenmektedir.



## Shahrastânî on the Arcana of the Qur'an: A Preliminary Evaluation

---

**Citation/©:** Mayer, Toby, (2008). Shahrastânî on the Arcana of the Qur'an: A Preliminary Evaluation, *Milel ve Nihal*, 5 (1), 93-140.

**Abstract:** Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Shahrastani (d. 548/1153) is considered a major intellectual representative of the Seljuq period. Towards the end of his life Shahrastani began writing a Qur'anic commentary, the *Mafatih al-asrar*. This work strongly confirms the brilliant radicalism of Shahrastani's more private religious views. It is a comprehensive (*jami'*) commentary which discusses each verse under a series of headings, from lexicography (*'ilm al-lughah*) to conventional transmitted exegesis (*tafsir bi'l-ma'thur*), to higher interpretations (*ta'wil*). The latter sections – titled the 'arcana of the verses' (*asrar al-ayat*) by the author – develop a systematic hermeneutic of the Qur'an which reveals the scripture's deep underlying intelligibility and self-consistency. The key principles of this system of interpretation are fully discussed by Shahrastani in his lengthy introduction to the commentary. A number of Western scholars, notably Guy Monnot and Diane Steigerwald, argue that the body of ideas in question is strongly influenced by Fatimi Isma'ili doctrine, thus supporting what a number of contemporaries claimed about Shahrastani: that he harboured a private sympathy for 'the people of the mountain fortresses'. The upshot of this appears to be that, just as Sufism formed the esoteric complement of Shafi'i and Ash'ari communal affiliations in the case of a figure like Ghazali, some kind of Isma'ili gnosis formed a similar complement to the same affiliations in the case of Shahrastani. The upshot of this appears to be that, just as Sufism formed the esoteric complement of Shafi'i and Ash'ari communal affiliations in the case of a figure like Ghazali, some kind of Isma'ili gnosis formed a similar complement to the same affiliations in the case of Shahrastani. In this paper I explore the body of hermeneutical concepts in question, based on Shahrastani's introductions to his commentary and on his exegesis of *Surat al-Fatiha*.

**Key Words:**

---



# Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu

Mehmet DALKILIÇ\*

---

Atıf/©: Dalkılıç, Mehmet, (2008).Abdülkerim eş-Şehristânî'nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu, Mîlel ve Nihal, 5 (1), 141-155.

**Özet:** Çalışmamız, Şehristânî'nin İslam mezheplerini tasnifindeki metodu ve görüşlerinin tahlil ve tespitiyle sınırlıdır. Ancak onun mezhepler tarihi hakkındaki görüş ve yaklaşımlarını daha iyi değerlendirebilmek için yeri geldikçe tarihsel ve toplumsal arka plan hakkında da bilgi verilmiştir. Bu nedenle araştırmamızın temel kaynağını Şehristânî'nin İslam Mezhepleri tarihi ile ilgili olarak kaleme aldığı temel eseri *el-Milel ve'n-Nihal* oluşturdu. Söz konusu eserin İslam mezhepleri tarihindeki yeri, muhtevası ve önemi, mezhepleri tasnif metodu incelenirken yeri geldikçe verilmiştir. Bu meyanda İslam mezheplerinin genel tasnifi, Ehl-i Sünnet, Mürcie, Mu'tezile, Şia ve Havaric mezhepleri ve bunların alt fırkalarını ele alma biçimi, fırkaların sayıları değerlendirilmeye tabii tutulmuştur. Fakat burada bütün fırkaların ele alınmasından daha ziyade, araştırmamızın çerçevesini dikkate alarak bir sınırlamaya gidilmiştir. Bu bağlamda Şehristânî'nin İslam mezheplerini tasnifi, aynı zamanda onun metodu hakkında bilgi verdiği hatırlatılmıştır. Böylece onun hangi mezhebi niçin ele aldığı, varmak istediği sonuçlar, eleştirileri ve değerlendirmeleri gibi konular üzerinde durularak ana fikirleri takip edilmeye çalışılmıştır. Sonuçta ise varılan kanaatler özetlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şehristânî, İslâm Mezhepleri, Ehl-i Sünnet, Şia.

---

---

\* Doç. Dr., İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Hadis bilginleri hadisleri taksim ederken meşhur ya da mütearif hadis türü diye bir türden söz eder. Bu tür, sahih ya da zayıf olmanın ötesinde, işlevi ve belli ilim grupları arasında şöhret bulması bakımından hadisin tasnif edilmesidir. Bu yönüyle söz gelimi fıkhîler bakımından meşhur hadisler bulunduğu gibi, kelimciler ya da sûfler için de meşhur hadisler vardır ve bu hadisler söz konusu bilim grubunun bazen yöntemini bazen bir konudaki görüşünü en iyi özetleyen ve yönlendiren ifade biçimleri olmuştur. Hz. Peygamber'e nispet edilen "Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak, içlerinden sadece birisi kurtuluşa erecektir"<sup>1</sup> rivayeti, tartışma konusu olmuştur.<sup>2</sup> Gerçekten de, bu rivayet İslam mezhepleri tarihini ve daha genel ifade edersek İslam'daki mezhep anlayışının ortaya çıkışını anlamada, son derece önemli bir husustur.

Vakıa, İslam mezhepleri tarihine baktığımızda bizatihi mezhep olgusunu meşru kılan şey, doğruya ve Hz. Peygamberin getirdiği dinin özüne ulaşma iddiasıdır. Bu yönüyle İslam dairesinde kalan her mezhep, doğrudan bu hadise atıf yapsın ya da yapmasın hatta İbn Hazm örneğinde olduğu gibi hadisi reddetsin<sup>3</sup>, *fırka-i nâciye* olması iddiası taşır.<sup>4</sup> Başka bir ifadeyle bir mezhebin ortaya çıkışı ve varlığı, böyle bir iddiayı zorunlu olarak istilzam eder.

<sup>1</sup> "Yahudiler 71 fırkaya bölündü, Hıristiyanlar 72 fırkaya. Ümmetim ise 73 fırkaya bölünecek. Biri dışında hepsi ateşte olacak. Kurtulan fırka benim ve ashabımın yolundan gidenlerdir." (Tirmizi, *Sünen*, İman,18; İbnu Mace, *Sünen*, Fiten, 17; Ebu Davud, *Sünen*, Sünne, 1. Zayıf bir rivayette ise, "biri dışında hepsi cennettedir" denilmiştir. (Muhammed Aclûnî, *Keşful Hafa*, Daru İhyait Tüрасil Arabi, Beyrut, 1351 h., I, 150)

<sup>2</sup> Ebu İshak Şatbî, *el İtisam*, Darul Kütübil İlmîyye, Beyrut, 1995, s. 413; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nun Yay. İstanbul 1996, s. 29-39. 73 Fırka hadislerinin çeşitli versiyonları ve râvi incelemeleri hususunda daha ayrıntılı bilgi için bk. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 19-32, I, 149-151; Abdullah Eren, *İftirak Hadislerinin Tahric, Tahkik ve Yorumu*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 1998; Sayın Dalkıran, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", *Ekev Akademi Dergisi*, c. 1, sy. 1, Ankara, Kasım 1997, s. 97-116; Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005 s. 147-160.

<sup>3</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1975, III, 247-248.

<sup>4</sup> 73 fırkadan her biri kendisini "fırka-i naciye" yani kurtulan fırka olarak kabul eder. Fiğlalı nın yorumuyla, "nasıl bugün siyasi partiler devleti ve milleti en iyi

İslam genellikle kitap merkezli bir din olarak tanımlanır. Gerçekten de, Kur'an, diğer semavi dinlerde farklı olarak İslamiyet'te, bilgi ve düşüncenin odağında yer almıştır. İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar, Kur'an'ın günümüzdeki şekliyle Peygamber'e vahiy edildiğinde ve ilk Müslüman nesil olan sahabenin bizzat Peygamber zamanında onu ezberleyerek veya yazıya geçirerek koruduğunda hemfikirdir. Ancak bir kitabın Allah tarafından vahyedilmiş olması ve bu konuda bir görüş ayrılığının bulunmaması, onu anlama ve yorumlamadaki sorunları ve görüş ayrılıklarını ortadan kaldıramayacağı açıktır. Bu yönüyle bir ayetin sübut yönünün yanında delalet yönü, İslam düşünce tarihinde her türlü görüş ayrılığının ana sebebi olarak ortaya çıkmıştır. Kuran-ı Kerim hakkındaki bu durum ile zikrettiğimiz hadisi birleştirdiğimizde şöyle bir manzara ortaya çıkar: Her mezhep, Kur'an'ı daha iyi anlama ve hadiste belirtildiği gibi *Fırka-i Naciye*<sup>5</sup> olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

İslam mezheplerinin ortaya çıkışı daha çok siyasal olaylarla ilişkilendirilir. Bu meyanda, Eş'ari'nin tanıklığına başvurursak, İslam'daki ilk bölünme hilafet meselesiyle ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup> Çağdaş araştırmalar da bu görüşü kabul eder. Bu yönüyle İslam mezheplerinin ortaya çıkışı siyaset ve toplumsal olaylarla irtibatlandırmadan ve onlar ışığında değerlendirmeden ele almak

---

kendilerinin yönetebileceğini söylüyor ve bu işin gerektirdiği "en doğru fikrin" kendi partilerince ortaya konduğunu iddia ederek iktidar için hesaplar yapıyor, taraftar kazanma yollarını arıyorlarsa, İslam tarihinde gördüğümüz fırkalar da, en iyi ve en doğru fırkanın kendileri olduğunu ileri sürmüş ve sürmektedirler." Bk. Özler, *a.g.e.*, s. 93-95; Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay. İst. 1980, s. 2-5.

<sup>5</sup> Fırka-Naciye ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, s. 332; Ebû Dâvud, *Sünen*, II, s. 259; İbn Mâce, *Sünen*, II, s. 479; Gazzâlî, *İhya*, I, s. 179; Şâtîbî, *Muvâfakat*, IV, 48-52; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, s. 199; Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Çev: Doç. Dr. E. Ruhi Fırlalı Mezhepler Arasındaki Farklar), s. 289-335; Eş'ârî, *Makâlât*, s. 277-284.

<sup>6</sup> Eş'ârî bu durumu şöyle ifade etmektedir: İnsanlar, Hz. Peygamberden sonra birçok hususta ayrılığa düştüler; bu hususlarda birbirlerini sapkınlıkla suçladılar, İslâm, onları birleştirmesine ve dairesi içine almasına rağmen birbirlerinden uzaklaştılar ve bu şekilde birbirlerine zıt fırkalar ve dağınık gruplar haline geldiler. Hz. Peygamberlerinden sonra Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilaf imâmet konusunda olmuştur. Bk. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabalca Yayınları, İstanbul 2005, s. 27 vd.



mümkün değildir. Belki çağdaş İslam mezhepleri araştırmalarının da haklı bir şekilde vurguladığı gibi, İslam mezheplerini araştırma, bir bütün olarak İslam toplumsal ve siyasal yapısını araştırma, demektir. Günümüzde İslam mezhepleri hakkındaki araştırmaların ve İslam mezheplerini, söz gelimi diğer İslam ilimleri içinde müstakil bir araştırma sahası olarak görmenin önemi de bu noktada odaklanmaktadır.

İslam mezhepleri literatürü zengin bir edebiyat oluşturmuştur. Bunlar çeşitli bakımlardan tasnif edilmiştir. Şehristânî ise, bu literatür içinde farklı bir yazar olarak görülmüştür. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseri, yazıldığı devirden itibaren, İslam dünyasında asırlar boyu dinler, mezhepler ve felsefî sistemlere ilgi duyanlar arasında tertip, muhteva ve tarafsızlığı sebebiyle okunup istifade edilmiş ve yaygın şöhret kazanmıştır. Bu durum sadece İslam âlemine has olmayıp, eser XIX asırdan itibaren özellikle Avrupalı ilim adamlarının da ilgisini çekmiş, çeşitli neşir ve tercümeleleri yayınlanmıştır. Şehristânî'nin bu çalışması, bizim ilgi alanımız olan İslam Mezhepleri Tarihi konusunda, ayrı bir önem kazanmış, eser bu anlamda sahasının bir klasığı haline gelmiştir. Bu nedenle eser, geniş bir mezhepler tarihi perspektifine ve değerlendirmesine sahiptir. Bu yönüyle Şehristânî, yaşadığı dönemden (ö. 548/1153) geriye doğru bakarak, bir tarih ve toplum tahliline girer. Kuşkusuz bir düşünürü, çağının tanığı olarak görmek mümkündür. Bu yönüyle, Müslümanların derin kültür ve siyasal krizleri yaşamaya başladığı bir dönemde Şehristânî, İslam'ın kendi dönemine kadar geçen -ki yaklaşık altı asırlık tarihini dikkate alarak, hatta geniş bir analizle Hz. Adem'den beri insanların bunun yanında Müslümanların dağılması ve parçalanmasının nedenlerini sıralar. Bu yönüyle *el-Milel ve'n-Nihal*, teknik anlamda İslam mezhepleri tarihi eseri olmanın yanında, aynı zamanda dinler tarihi ve İslam felsefesi tarihi niteliğini de taşımaktadır.

Şehristânî, ilk neslin dînî anlayışı ve bunun sağladığı toplumsal bütünlükten sonra ortaya çıkan siyasal ve toplumsal eksenli çatışmaların, aynı zamanda bu saf din anlayışını gölgelediğini

tespit eder. Şehristânî'nin metodunun ve görüşlerinin doğru anlaşılması, bu noktanın tam olarak tebarüz etmesine bağlıdır. Onun öncelikli amacı, bir mezhebin ne zaman ortaya çıktığı, ne gibi süreçlerden geçtiği, ne zaman teşekkül ettiği vb. gibi teknik sorunların yanında, İslam mezheplerinin genel olarak teşkil ettikleri zemin ve bu zeminin gerçekte İslam toplumuna hangi bakımdan katkı sağlayıp sağlamadığı sorunundan hareketle bir tasnif yaklaşımını önemser. Üstelik eserin ilk bölümünde ele aldığı dinler tarihiyle ilgili görüşleri, İslam mezhepleri hakkındaki genel değerlendirmesi için bir veri teşkil eder. Başka bir anlatımla Şehristânî, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi semavî dinlerin içine düştükleri sorunları anlamsız konular üzerindeki tartışmalar ve spekülatif konularla ilgilenme olarak gördüğü gibi, aynı yaklaşıma dayanarak İslam mezheplerinin de belirli bir süreden sonra İslam'ı anlamak yerine onun önünde bir engel haline geldiğini geniş bir tarihsel analizle kanıtlamak ister. Bu bağlamda o, rivayeti esas alarak Firka-i Naciye denilen grubu tespit etmeyi bir görev sayıp mezhep tasnifini buna göre oluşturur. Bu yönüyle *el-Milel ve'n-Nihal*, mezhep sorununu daha ileri taşıyarak, bütün dinler için bozulma-otantiklik sorunu etrafında genel bir din olgusu soruşturması olarak temessül eder. Şehristânî'yi ayrı kılan özellik bu tanımlamacı tavır ve yaklaşım olduğu gibi, onu aynı zamanda bir mezhepler tarihçisi yapan şey de aynı noktadır.

Şehristânî, aslında İslam Mezheplerini tasnif ederken onun tüm insanlık tarihinde ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışır. Bu nedenle konuyla ilgili olarak kaleme aldığı eserine beş ayrı mukaddime yazarak çeşitli kriterler tespit eder. Bunlardan ilki insanoğlunun kısımlarının tasnifi ile ilgili iken, ikinci ve üçüncü mukaddimeler, İslam fırkalarının tasnifi için dayanan metotları belirleme ve mahlukat arasında meydana gelen ilk şüpheyi tespit etme ile ilgilidir. Dördüncü mukaddime ise Müslümanlar arasında meydana gelen ilk şüphe ve bunun nasıl bölünmelere neden olduğunu bunu ilk ortaya çıkaranların kimler olduğu ile ilgilidir. Beşinci ve son mukaddime ise hesap metoduyla ilgilidir.

Şehristani, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ayrılıkların bütün insanlık tarihi içindeki yerini tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre ayrılıklar her devirde bir takım fitneler nedeniyle olagelmıştır. Ancak Müslümanlar hakikati vahiy yoluyla öğrenmişlerdir. Kuran'da "Bizim yarattıklarımızdan bir ümmet hak ile hidayet bulur ve hak ile adalet eder"<sup>7</sup> denilmektedir. Hz. Peygamberin de "Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez"<sup>8</sup> dediği rivayet edilmiştir. Bu nedenle, ona göre kurtuluşa eren fırkanın adının tespiti ve bu konuda Hz. Peygambere nispet edilen rivayetler İslam mezhepleri açısından oldukça önemlidir. Şehristani öncelikle bu konudaki rivayetleri söz konusu ettikten sonra ikinci mukaddimede İslam fırkalarını tasnif için kendisinden önce hiç kimsenin temel kaideler tespit etmediğini belirtir. Bu nedenle ilk defa kendisinin İslam mezheplerini bir metot çerçevesinde inceleyerek gruplandıracağını ifade eder. Buna göre dört kaide mezheplerin tasnifini kolaylaştıracaktır ki bunlardan ilki sıfatlar ve sıfatlarda tevhid konusudur. Bu meselelerde Eş'ariyye ile Kerramiyye, Mücessime ve Mu'tezile fırkaları arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İkincisi ise Kader ve adl kaidesidir. Bunda da Kaderiyye, Neccariyye, Cebriyye, Eş'ariyye ve Kerramiyye fırkaları birbirleri ile ihtilaf halindedirler. Üçüncü kaide Va'd, Va'id, isimler ve hükümler konusundadır. İman, tevbe, va'id, irca, tekfir ve tadel meseleleri bu kaidenin temel konularıdır. Bu konuda da Mürcie, Vaidiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Kerramiyye fırkaları görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Dördüncü ve son kaide ise Vahiy, akıl, risalet ve imamet konusundadır. Hüsün-kubuh, salah-aslah, lütuf, nübüvete ismet ve imamet şartları meseleleri bu kaidenin en önemli konularıdır. Bunda da Şia, Havaric, Mu'tezile, Kerramiyye ve Eş'ariyye fırkaları farklı görüşler savunmuşlardır. Şehristani bütün bu temel konularda ortaya çıkan görüşler ve etrafında toplanan grupların birer fırka niteliği kazandığını belirtir. Ancak O, mezhep veya fırka tanımlamasında önemli bir ayrıntıya dikkatleri çeker. O da şudur: Bilgilerden birinin söz konusu kaidelerden, yeni bir görüş ile herkesten

<sup>7</sup> el-A'râf, 7/181.

<sup>8</sup> Bk. Buhârî, *Sahih*, "Kitâbu'l-İlim", 13; Müslim, *Sahih*, "Kitâbu'l-İmare", 52-53; Tirmizi, *Sünen*, "Fiten" 7; İbn Mâce, *Sünen*, "Fiten" 8.

ayrılarak tek başına kalması durumunda, onun fikri ve onun fikrine iştirak eden taraftarları yeni bir fırka oluşturur. Ona göre bir kişinin sadece bir konuda tek başına bir görüşü savunması, onu veya taraftarlarını bu görüşünden dolayı bir fırka oluşturmaz.<sup>9</sup>

Şehristânî insanlık tarihi boyunca meydana gelen bütün mezhepleri, felsefî akımları ve dinleri tasnife tabi tutar. Bu bağlamda bütün insanların mezhep ve görüşleri bakımından iki kısma ayrıldığını, bunlardan ilkinin "*ehl-i diyânât* diğerinin de "*ehl-i ehvâ*" olarak isimlendirildiğini ifade eder. Buna göre "*ehl-i diyânât*"ı Mecûsî, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar oluşturmaktadır. "Ehl-i Ehvâ"yı ise Brahmanlar, Sâbiiler, filozoflar, dehrîler, putlara ve yıldızlara tapanlar oluşturmaktadır. Bu ana gruplar da kendi içlerinde alt fırkalara ayrılmışlardır. Nitekim Mecusiler 70, Yahudiler 71, Hıristiyanlar 72 ve Müslümanlar 73 fırkaya ayrılmışlardır. Ona göre, Hz. Peygambere nispet edilen rivayette, bu fırkalardan sadece bir tanesinin kurtuluşa ereceği bildirilmiştir.<sup>10</sup> O bu durumun gerekçelerini şöyle açıklar: İki karşıt hükümde doğruluk yalnız birindedir. Tekâbüliyyet prensibine göre birbirine karşıt olan iki hükümden birinin doğru diğerinin de yanlış olmasından başka hiç bir ihtimal yoktur. Doğruluk birinde değil ise, kesinlikle diğerindedir. Aklî ve mantikî ölçülere göre birbirine karşıt olan iki şeyin ikisinin de hak ve doğru olmasına hükmetmek imkânsızdır. Her meselede doğru bir tane olduğuna göre, mezhepler açısından bakıldığında da doğrunun yalnızca bir mezhepte bulunması gerekmektedir. Nitekim bu durum, gerek Kuran ayetlerinde<sup>11</sup> gerekse Hz. Peygambere nispet edilen rivayetlerde<sup>12</sup> açıkça bildirilmektedir.

<sup>9</sup> Bk. Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî, Mîlel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tenkidinde Usûl*, (Haz. Murat Memiş), Ankara 2002, s. 38-65.

<sup>10</sup> Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, Beyrut 1993, I, 17-20, 49; Ahmet Ak, *Şehristânî'nin el-Mîlel ve'n-Nihal'inde İslam Mezheplerinin Tasnifi*, Marmara Üniversitesi SBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 31 vd.

<sup>11</sup> Mesela bk. el-A'raf, 7/181.

<sup>12</sup> Bkz. Buhârî, *Sahih*, "İtisâm", 10; Müslim, *Sahih*, "İman", 247; "İmaret", 170, 171, 173; Tirmizi, *Sünen*, iman 18; İbn Mâce, *Sünen*, "Fiten", 8, 17; Ebû Dâvud, *Sünen*, "Sünnet", 1; Dârimî, *Sünen*, "Siyer", 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 332, III, 120, 145.

Bu noktadan itibaren İslam Mezheplerini tanıtırken veya bir tasnife tabi tutarken tarafsızlık ilkesi söz konusu olmaktadır. Aca-ba Şehristânî, yukarıdaki görüşler doğrultusunda –ki kurtuluşa erecek bir tek fırka olacağı rivayetini benimsediği anlaşılmaktadır– bilimsel metodun gereği olan tarafsızlık ilkesinin kurallarını yerine getirebilmiş midir? Bu durumun farkında olan bilgin, açık bir ifade ile şöyle demektedir: “Her mezhebe ait görüşleri, kendi kitaplarında bulunduğu gibi hakkında hiç bir öngörü ve taassuba düşmeden, onların görüşlerini küçümsemeden, doğrusunu yanlışından ayırma çabasına girişmeksizin olduğu gibi açıklayacağıma karar verdim”.<sup>13</sup>

Bu fikri kendisine prensip etmeye karar veren Şehristani, Mezheplerin tasnifi konusunda da genel yaklaşımları iki kısma ayırarak kendisinin bu konuda şahısları esas alarak, bu şahısların çeşitli konulardaki görüşlerini ortaya koyma şeklinde gerçekleşen bir metodu takip edeceğini ifade eder. O, 73 fırka ve bunlar arasında Fırka-i Naciye'nin hangisi olduğuna dair çalışmalarına başlar. Bu bağlamda Şehristânî ilk tasnifinde İslâm fırkalarının 4 ana gruptan oluştuğunu ve bunları Kaderiyye, Sıfâtiyye, Havâric, ve Şîa'nın teşkil ettiğini açıklamakla birlikte sonradan ana mezheplerin sayısını Cebriyye ve Sıfâtiyye'yi de ekleyerek altıya yükseltmektedir. İkinci olarak bu ana mezheplerden ayrılarak ortaya çıkan fırkaları ilgili rivayette geçen 73 sayısına göre tasnif etme yolunu tercih etmiştir. Ancak büyük gayret ve çaba sarfetmesine rağmen 73 sayısına ulaşmada oldukça zorlanmıştır.<sup>14</sup>

Klasik kaynaklarda İslam mezheplerinin ortaya çıkışına neden olan olaylar anlatılırken genellikle aynı konular dile getirilir. Bu bağlamda Hazreti Peygamberin ölümünden hemen sonra ortaya çıkan ve öncelikle imâmet konusunda başlayıp, tarihi süreç içerisinde meydana gelen bazı uygulamalar konusundaki fikir ayrılıkları, toplumda bir takım dînî ve siyâsî akımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Eş'arî, İslâm Dininin insanları

<sup>13</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 22.

<sup>14</sup> Ahmet Ak, *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İslam Mezheplerinin Tasnifi*, s. 31-40.

birleştirme ve dairesi içine alma gayreti içinde olmasına rağmen, Peygamberin ölümünden sonra onların birçok hususta ayrılığa düştüklerini; birbirlerini sapkınlıkla suçlamaları nedeniyle aralarının açıldığını ve böylelikle birbirlerine zıt fırkalar ve dağıntık gruplar haline geldiklerini belirttikten sonra şöyle demektedir: Hz. Peygamberden sonra Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilaf<sup>15</sup> imâmet konusundadır.<sup>16</sup> Şehristani de Müslümanların ayrılık nedenlerini fitneler dediği bir takım olaylara bağlamaktadır. Hz. Peygamber hayatta iken ortaya çıkan ilk fitneleri<sup>17</sup> sıraladıktan sonra onun ölümünden sonra ortaya çıkan en büyük ayrılık nedenini de söz konusu ederek, aynı Eş'arî gibi bunun imamet konusu olduğunu ifade eder.<sup>18</sup>

İlk dönemden itibaren, siyasî düşüncenin dinle irtibatı tabîî bir durum olarak görülmüş ve her siyasî akım dînî bir kaynak arayışına girerek Kur'ân ve sünnetten durumlarını meşrulaştıracak deliller bulmuşlardır. Emevîler'den itibaren kurulan hemen her idare ülkeyi yönetirken kuvvet, asabiyet ve siyasetin yanında, halifelîği dinî dayanaklarla desteklemekten de geri durmamışlardır. Bu nedenle, Hilâfetin sünnete uygun olarak ve İslâm toplumunun tercihi ile kendilerine geçtiğini dolayısıyla da kendilerinin çoğunluğun biatini almış meşru idareciler olduğunu vurgulamışlardır. Buna bağlı olarak insanların seçme hakkına engel olacak düşünce tarzlarını desteklemişlerdir.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Peygamberin vefatından sonra ashab arasında ihtilaf çıkan konular hakkında bk. Mustafa Öz, *Nizârî İsmailî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-2

<sup>16</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 2; Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi, (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde), *AÜİFD*, sy: XXXII, s. 89-90, Ankara 1992; Mehmet Saffet Sankaya, "Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat", *SDÜİFD*, sy: 4, yıl: 1997, s. 11-31.

<sup>17</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Wiesbaden 1980, I, 1,2; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 29-32; Taberî, *Târihu'l-ümmem ve'l-mülûk*, Kahire 1326, II, 436; Buhârî, *Sahih*, "Merzâ", 17; Müslim, *Sahih*, "Vasiyye", 20; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Mısır-1936, IV, 299 vd.; Ahmet Turan, "Les Premieres Dissidences Dans L'İslâm et la Naissance Des Diverses Sectes", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İFD*, Samsun 1993, sy.7, s. 53vd.

<sup>18</sup> Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 1, 2 vd.; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 31.

<sup>19</sup> Hasan Onat, *a.g.m.*, s. 89-91; Şâkir Mustafa, *Devlettü Benî'l-Abbâs*, Kuveyt 1973, I, 58-61.

Her devirde siyasî idarelere muhalif olan akımlar, ülkenin değişik bölgelerine dağılmış az veya çok gruplar tarafından temsil edilmişlerdir. Bu hareket veya akımların, başlangıçta hâkim tabaka olan Araplardan teşekkül ettiği, ancak fetihlerden sonra çeşitli coğrafyadaki milletlerden de kendi idarelerini kurma adına dinî ve siyasî hareket noktaları bularak katılmışlardır. Bunun en tipik örneğini bu gruplar içinde yer alan Mevâlî oluşturmaktadır.<sup>20</sup> Bu bağlamda araştırmamızın amacına uygun bir şekilde, İslam dinine bağlı olarak ortaya çıkan mezhep veya fırkalar hakkında Şehristânî'nin görüşleri çerçevesinde bilgi verildikten sonra, onun İslam mezheplerini tasnif metodu oldukça önemlidir.

Şehristânî, İslam tarihinde meydana gelen temel mezheplerin yukarıda sayılanlardan oluştuğunu ifade etmekle birlikte tamamının bunlardan ibaret olmadığını açıklamıştır. Zira bu mezhep mensuplarının, kendi aralarında görüş ayrılıklarına düşmesi sonucu, yeni birçok fırkaların oluştuğunu belirtmiştir. Burada İslam Mezhepleri açısından oldukça önemli sayılan başka bir konuya daha temas edilmesi gerekmektedir. O da şudur: Acaba Şehristânî mezheplerin sayısı başka bir ifade ile Fırka-i Naciye denilen ve kurtuluşa erecek olan grup ile ilgili Hz. Peygambere dayandırılan rivayetleri nasıl değerlendirmektedir? Burada hemen şunu belirtelim ki, Başta İbn Hazm olmak üzere bir takım bilginlerin İslam Mezheplerini değerlendirmek amacıyla kaleme aldıkları eserlerinde takip ettikleri metotta bu tür bir rivayet önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla bu konudaki rivayetleri kesin bir dille reddedilmektedir. Ancak onun eserinde yer verdiği konuyla ilgili rivayeti isnad ve metni tam olarak değil; rivayet zincirini hiç zikretmeden metni de sadece mefhum olarak zikretmesi, konuyla ilgili bütün rivayetleri reddettiği hususunda şüphe uyandırsa da, İbn Hazm'ın konuyu ele alış tarzı ve savunduğu fikirler bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde, onun bu konudaki bütün rivayetleri reddettiği açık bir şekilde anlaşılacaktır. Nitekim ona göre “yetmiş üç fırka” hadisi diye meşhur olan ve 73 fırkadan birinin dışında hepsinin cehennemde olacağını bildiren rivayetler isnad

150 <sup>20</sup> Şâkir Mustafa, *Devletü Beni'l-Abbâs*, I, 28-30.

açısından asla sahih olmadığı gibi delil olarak da kullanılamaz.<sup>21</sup> Şehristânî ise tam aksine mezhep tasnifinde 73 fırka hadisini esas kabul etmiş ve bunun için her türlü zorlamayı da göze almıştır.<sup>22</sup>

Mezheplerin oluşum sürecinde ayrılık nedeni olarak ortaya çıkan konuları da genel olarak değerlendiren Şehristânî, Fırka-i Naciye içindeki ayrılıkların İslam'ın ana prensiplerini ilgilendirmeyen fetva ve inanç konularından kaynakladığını vurgulamaktadır. Buna karşın diğer ana mezhepler, dinin temel ilkeleri konusunda ana gruptan farklı fikirler savunarak ayrılmışlardır.<sup>23</sup> Bu görüşten hareketle Şehristânî'nin İslam Mezheplerini yeni bir tasnife tabi tutarak, onların en temelde ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki diğer mezhepleri değerlendirirken esas aldığı Fırka-i Naciye, ikincisi ise Mu'tezile, Mürcie, Şîa Cebriyye ve Haricîlerden müteşekkil ana İslam Mezheplerinden oluşmaktadır. Şehristânî'nin mezhepler veya bu mezhepler içinde oluşan fırkalar hakkındaki fikirlerini bunların din içindeki durumların tespit edebilmek amacıyla Fırka-i Naciye ve diğer mezheplerin değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak öncelikle Şehristânî'nin Fırka-i Naciye ifadesiyle kimleri veya hangi metodu takip edenleri kastettiğinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Araştırmamızın sonucunda Şehristânî'nin temel düşüncesini anlamak bakımından birbirini tamamlayan iki temel noktanın çok önemli olduğunu gördük. Bunlardan birincisi Şehristânî'nin Fırka-i Naciye tasavvuru, ikincisi ise, onun bu tasavvurunun arka planını oluşturan ve kişisel yaşam öyküsüyle mütedahil bir şekilde ortaya çıkan İslam toplumlarının sorunları. Şehristânî'nin kişisel yaşam öyküsü, başka herhangi bir düşünürden daha çok, düşünce-

<sup>21</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 247-248. 73 fırka hadisinin geniş değerlendirmeleri için bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 32; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 6-8, 15; Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve cuhûduhu fi'l-bahsi't-tarihî ve'l-hadârî*, Dâru'l-İ'tisâm, s. 355-356; Mahmud Ali Hamâye, *İbn Hazm ve menhecühü fi dirâseti'l-edyân*, s. 124-143.

<sup>22</sup> Farklı değerlendirmeler için bk. Muhammed Tanci, "Şehristânî'nin Kitâbü'l-Müel ve'n-Nihal'i", *AÜİFD*, 1958, c.5 sy. I-IV, s. 1.

<sup>23</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 111-112; Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve cuhûduhu fi'l-bahsi't-tarihî ve'l-hadârî*, Dâru'l-İ'tisâm, s. 357.



lerini ve tarih ve toplum analizlerini anlamamıza yardımcı olacak unsurlar taşır. Şehristânî bir anlamda bütün İslam toplumunun tarihsel aşamalarını özetler gibidir.

Çağdaş araştırmalar, mezheplerin kurucuları, adları, yer, tarih ve olay gibi unsurları üzerinde durmayı yöntemin parçası saymıştır. Şehristânî bakımından bu konu çok önemlidir. Şehristânî eserinde bir mezhepler tarihi kitabı yazmak hedefini ortaya koyar. Ona göre geleneksel mezhepler tarihi kitapları uzun ya da çok kısa bilgi vermeyen kitaplardır. Bunların yerine ne konuyu dağıtacak genişlikte ne de çok kısa olacak şekilde bir kitap yazmayı hedefler. Bu durumda gerek bizim gerek çağdaş araştırmaların yöntembilimsel değerlendirmeleri ışığında Şehristânî ve eseri hakkındaki yargımızla çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır. O, mezheplerin ortaya çıkışını genellikle bir sapma ve gerçekten uzaklaşma olarak görür. Bu yönüyle Şehristânî, mezhep olgusunu İslam toplumu ve kültürü adına bir zenginlik ya da genişlik ve yeni açılımlar olarak görmek yerine, yeni kitlelerin İslam'a girmesiyle kadim kültür ve alışkanlıkların da rol oynadığı bir tedenni hareketi olarak niteler. Burada Şehristânî'nin Fırka-i Naciye tasavvuru hakkındaki değerlendirmesiyle meseleyi daha anlaşılır hale getirebiliriz. Şehristânî'nin Fırka-i Naciye tasavvuru bütün mezhepler tarihi hakkındaki araştırmasındaki ana hedefi gösterir. Başka bir ifadeyle Fırka-i Naciye tasavvuru, mezhepler hakkındaki değerlendirmelerini belirlediği gibi aynı zamanda onu salt bir tarihçi kalmaktan da uzaklaştıran şey sahip olduğu Fırka-i Naciye tasavvurudur. Bu tasavvurun öncelikle çağdaş araştırmalarla kısmen çeliştiğini göz önünde bulundurmalıyız.

Şehristânî'nin mezhep olgusuna bir tür sapma ve gerçekten uzaklaşma olarak bakmasını mümkün kılan şey bu Fırka-i Naciye tasavvurudur. Çünkü Şehristânî'nin yorumunda hakikat aşırı görüşlerin sentezlenmesiyle ortaya çıkacağı diyalektik bir süreçle öğrenilemez. Hakikat zaten açık bir şekilde ortadaydı ve ulema sınıfı tarafından temsil edilmekteydi. Fakat alt sınıfları temsil eden kesimlerin ulemayı takip etmek yerine kimi siyasal ve toplumsal

sorunlar nedeniyle farklı yollara sapmaları onları ana kitleden uzaklaştırmıştır.

Şehristânî'nin Fırka-i Naciye diye tanımladığı şey, öncelikle Hz. Peygamberin, sahabesinin, tabiûnun, fakihlerin ve dünyadaki bütün coğrafyasında bunları takip eden büyüklerin görüşüdür. Burada Şehristânî'nin geldiği sosyo-kültürel arka-planın hakikat ve hurafe ya da tahrif hakkındaki değerlendirmelerinde başat rol oynadığı söylenebilir. Başka bir anlatımla Fırka-i Naciye, bir anlamda ulema seçkinciliğini savunarak, kitlelerin ve alt toplumsal kesimlerin hakikati tahrif ettiklerine dikkat çeker. Buradan varmak istediği sonuç ise bütün araştırmasının sonucunu belirler: İslam toplumunun kurtuluş yolu ulema sınıfının dışında teşekkül etmiş mezhepleri bir yana bırakarak Hz. Peygamberden itibaren müteselsilen devam etmiş olan ve ulema sınıfının temsil ettiği fırka etrafında toplanmaktadır.

Bu tavrın günümüz bakımından önemi ise, Şehristânî'yi öncel kılan başka bir soruna eğildiğimizde ortaya çıkar. İslam toplumlarındaki her yenilenme hareketi, öncelikle mezhep sorunu hakkındaki olumsuz bir yaklaşımı dile getirmekten hareket eder. Vakiâ, İslam toplumunda mezhepler her zaman bölünmenin, ayrışmanın ve daha da önemlisi "gerçek İslam"dan uzaklaşarak sapkınlık ve hurafenin ana sebebi olarak görülmüştür. Özellikle sorunların arttığı dönemlerde çözüm ise, mezhep yorumlarının aşılıp gerçek İslam'a dönülmesi şeklinde kalıplaştırılmıştır. Şehristânî bakımından mezheplerin aşılması Fırka-i Naciye ve Hz. Peygamberin, sahabe ve ulema sınıfının temsil ettiği İslam'a dönmek anlamına geldiği gibi bazı kimseler hadisleri de buna katarak sadece Kur'an'a dönmeyi kurtuluşun yolu saymıştır.

Sonuç olarak Şehristânî, 73 fırka hadisini esas alan bir metodu benimsemiştir. O, tasnif konusunda ise öncelikle ana mezhepleri tanıttikten sonra bunlardan ayrılan alt fırkaları; kurucularını, görüşlerini ve bazen hangi coğrafyada ne kadar bulduklarını bildirmektedir. Bu nedenle mezhepleri tasnife başlamadan önce mezhep tanımlaması konusunda bir kural konulması gerektiğini

vurgulamıştır. Şehristânî mezheplerin tasnif ve sayımında farklılıkların ortaya çıkmasını kendi zamanına kadar böyle bir çalışmanın yapılmamasına bağlamaktadır. Onun tarafsızlığının en önemli unsurunu beklide mezhepleri tasnif ederken, çeşitli mezhep veya fırkalara ait aşırı görüşleri tenkit, eleştiri veya reddetme yolunu tercih etmeyip tanımlamacı veya nakilci bir yaklaşım sergilemesi oluşturmaktadır.

Şehristânî, Müslümanlar arasındaki ihtilafların siyaset (yönetim) ve usul-i din konularında olmak üzere noktada toplandığını ifade etmiştir. Dolayısıyla tıpkı diğer mezhepler tarihi klasik kaynaklarında olduğu gibi siyaset (imamet) meselesine çok önem vermiştir. Bu bağlamda söz konusu ettiği her fırkanın imametle ilgili görüşlerini vermeye çalışmıştır. Bunu genellikle fırkaların görüşlerini anlatırken vermiş ve bazen de kendi görüşlerini ifade etmiştir.<sup>24</sup>

Şehristânî, objektif ve tarafsız eser yazmak ilmî bir usul olarak kabul görmediği bir devirde kendi görüşlerini haklı çıkarmak ve muhaliflerin görüşlerini çürütmek amacıyla hiçbir şekilde yalan, iftira ve tekfir gibi bilimsel objektifliği bozacak yollara başvurmamıştır. Bu tutumundan dolayı tenkid edilmesi pahasına Şehristânî tarafsız bir şekilde çeşitli düşünce ve görüşleri olduğu gibi nakledip herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutmamıştır.



---

<sup>24</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1993, I, 10-30, 35-49; Ahmet Ak, *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İslam Mezheplerinin Tasnifi*, s. 31-40; 60-74.

## Shahristani's Methods on the Classification of Islamic Sects

---

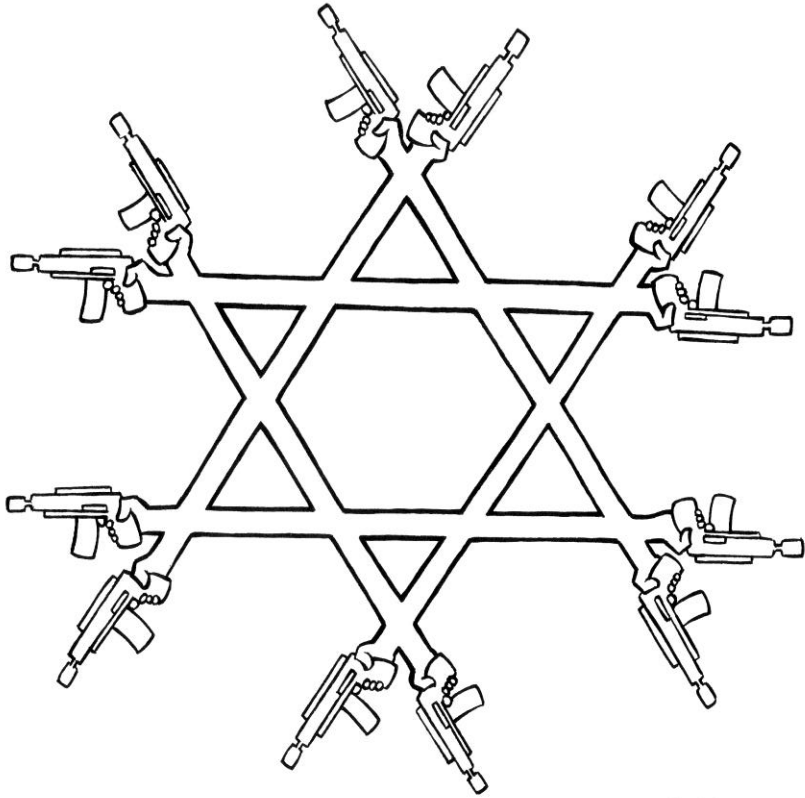
**Citation/©:** Dalkılıç, Mehmet, (2008). Shahristani's methods on the classification of Islamic sects, *Milel ve Nihal*, 5 (1), 141-155.

**Abstract:** The study consists of Shahristani's methods on the classification of Islamic sects and analyses his ideas. It also gives information about historical and sociological background in order to evaluate the opinions on history of Islamic sects and the approaches properly. Therefore, the primary source of the study is *al-Milal wa al-Nihal* written by Shahristani dealing with History of Islamic Sects. The importance of the book in the genre and its content has been given in the place where the methods on classification of Islamic sects are studied. In this regard, his general classification of Islamic sects, namely Ahl Suna, Murjia, Mutazila, Shite and Hawarij and his manner of evaluation of sub-denomination, their numbers have been all investigated. However, the study has been restrictedly written for the reason of limited purpose, instead of working on all denominations. It has been also mentioned that the classification given by Shahristani indicates his method. By doing so, we easily found out the reason of why he presents specifically the certain sects, the conclusions, critiques, and the evaluations. In the conclusion the suggestions are summarized.

**Key Words:** Shahrastani, Islamic Sects, Ahl al-Sunnah, Shiah.

---





13. B. Dec 6  
Haley

# Tanrı'nın Asi Çocukları: “Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler”

Cengiz BATUK\*

---

Atıf/©: Batuk, Cengiz, (2008). Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler, Milet ve Nihal, 5 (1), 157-187.

**Özet:** Yahudilik şiddet üzerine kurulmuş bir dindir ve Yahudiler hem zulmeden hem de zulme maruz kalanlar olarak sürekli şiddetle iç içe olmuşlardır. Bu anlamda Yahudi tarihi aynı zamanda şiddetin tarihi gibidir. Kutsal metinlerinin büyük bir kısmı da bu şiddete ya tanıklık eder ya da doğrudan şiddete rehberlik eder. Şiddet içerikli kutsal metinlerin ve tarihin Yahudi toplumunun bilinç yapısında arketipsel bir rol üstlendiğini düşünüyoruz. Bilindiği üzere arketip, bilinçli ya da bilinçsiz olarak insan davranışını şekillendiren ve kişinin kendisini hem önemli hem de kutsal addetmesini sağlayan bir örnek/modeldir. Bu bağlamda şiddet Yahudilerin kolektif bilinçaltında yeralan bir arketip olarak çok önemli roller üstlenir.

**Anahtar Kelimeler:** Şiddet, Yahudilik, Jung, Eliade, Arketip, İsrail.

---

*Ellerinizi açıp bana yakardığımızda gözlerimi sizden kaçıracağım;  
ne kadar çok dua ederseniz edin dinlemeyeceğim; elleriniz kan dolu (İşaya 1:15).*

---

\* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

*Size iyilik yapmak, sizi çoğaltmak RAB'bi nasıl sevindirdiyse, sizi yıkmak ve yok etmek de öyle sevindirecektir...*

*Uluslar arasında ne esenliğiniz ne de dinlenecek bir yeriniz olacak. Orada RAB size titreyen yürekler, umutsuzluk ve bakmaktan yorulmuş gözler verecek.*

*Sürekli can kaygısı içinde yaşayacaksınız. Gece gündüz dehşet içinde olacaksınız. Yaşamınızın güvenliği olmayacak (Tesniye 28:63-66).*

## I

Tarihte çok az topluluk ya da kişi kendisini şiddet karşısında geri çekebilmiştir. Yani "şiddet" in dayanılmaz cazibesine yok olma pahasına karşı koymuşlardır. Bir çırpıda akla gelenlerden birisi Tibet'in son Dalay Laması Tenzin Gyatso (1938- )<sup>1</sup>'dir. Mao önderliğindeki Çin ordusunun Tibet'i işgali karşısında ilkeleriyle vatanı arasında sıkışıp kalan Dalay Lama sürgünde yaşama ve vatanını kaybetme pahasına silahlı direnişe başvurmamış, şiddete şiddetle karşılık vermeyerek kendi ilkelerinden de taviz vermemiş ve "mazlumluğu" tercih etmişti. Yine 20. Yüzyılın en büyük pasif direnişçisi ve sivil itaatsizliğin en önemli örneği Gandhi (1869-1948)<sup>2</sup>'yi hatırlamamak ona haksızlık olur. İngilizlerin Hindistan'ı işgaline karşı tek bir kurşun bile kullanmadan daha doğrusu hiçbir şekilde şiddete başvurmaksızın karşı koyar. Onun temeldeki hedefi düşmanı mahvetmek değil, ama zaferi kazanmaktır. Olağanüstü sabrı ve direnişi dünya halklarına şiddete başvurmadan da zulme meydan okunabileceğini öğretir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Tenzin Gyatso (1938 - ), 1959 yılından beri Hindistan'da sürgünde yaşamaktadır. Halen Hindistan'ın Dharamsala kentinde kurdukları Sürgün Tibet Hükümetinin başkanlığını da yapmaktadır. 1989 yılında Çin hükümetine karşı şiddet içermeyen bağımsızlık mücadelesi nedeniyle Nobel Barış Ödülünü almıştır. 2005 yılında Time dergisi tarafından dünya tarihinde en etkin 100 kişiden birisi olarak seçildi. Her insanın mutlaka bir inancının olması gerektiğini düşünen Gyatso, "sessizliğin bazen en iyi yanıt olduğuna" inanır.

<sup>2</sup> Hint halkı tarafından "Mahatma" (Büyük Ruh) olarak anılan Mohandas Karamşand Gandhi (1869-1948), İngiltere'de hukuk öğrenimi gördükten sonra Güney Afrika'daki Hintlilerle birlikte yaşamaya başlar ve avukatlık yapar. Burada yaklaşık 150 bin Hintli'nin esir hayatı yaşadığını görür ve onları bir araya getirerek haklarını elde etmelerini sağlar. 1915'de Hindistan'a döner. I. Dünya Savaşında özgürlüğü karşılığında İngilizlere bir milyona yakın asker veren Hintliler savaş sonunda bağımsızlıklarına kavuşamadıkları gibi gittikçe artan bir baskıyla da karşılaşırlar. Bunun üzerine

Yahudi tarihi ya da Yahudilik bu iki örneğin aksine şiddetle iç içedir. Bu yüzden de bazı araştırmacılara göre Yahudilik şiddet üzerine kurulmuş bir dindir. Öyle ki, bu araştırmacılara göre "iman, umut, sevgi önemli değerler olabilirler fakat Eski Ahit'in ana teması kan ve taş(mezar taşı)tır."<sup>3</sup> İsrailoğullarının Torah'da anlatılan Hz. İbrahim'le başlayan tarihsel serüvenlerinde -bazen Nil'in öteki yakasına geçmiş olsalar da- Basra körfeziyle Kızıldeniz arasındaki yolculukları acılarıyla doludur. Eski Ahit'teki pasajlar Hz. İbrahim'in Babil'in Ur şehrinden yani aşağı Mezopotamya'dan başlayan Harran üzerinden batı istikametinden (Akdeniz sahiline yakın bölgeden) güneye Firavunlar diyarı Mısır'a uzanan tekrar geri Kenan diyarında karar kılan bir yolculuk yaptığından söz eder. Kur'an'a göre İbrahim inancı dolayısıyla yaşadığı kenti terk etmek zorunda kalır yani hicret eder. Oysa Torah'a göre İbrahim, -inancı dolayısıyla- hicret etmez, Tanrı'nın emriyle baba evini bırakarak, onun gösterdiği ülkeye doğru yola çıkar. Tanrı'nın amacı İbrahim'in önderliğinde büyük bir ulus inşa etmektir. Tanrı onun soyunu kutsayacağını, onları lanetleyenleri lanetleyeceğini söyler.<sup>4</sup> Böylelikle İbrahim kendisi ve soyundan gelecekler adına Tanrıyla bir anlaşma yapar.<sup>5</sup> Bu yüzden İbrahim, İsrailoğulları için patriarktır; her ne kadar kendi tarihlerini Adem'le başlatsalar da ilk kez İsrailoğulları/Yahudiler adlı topluluğu tarih sahnesine çıkaran kişi ve ilk Yahudi atasıdır.<sup>6</sup> Ne var ki İbrahim aynı zamanda göçebeliği de başlatmıştır. Kur'an'a göre inançları yüzünden yaşa-

---

1919 yılında Gandhi, bağımsızlık hareketinin başına geçer ve kan dökmeden ülkenin bağımsızlığını kazanmak için mücadeleye girişir. Birkaç kez tutuklanıp hapsedilir ve işkence görür. Ama ne inandığı bağımsızlık mücadelesinden ne de şiddetsizlikten vazgeçer. Sivil itaatsizlik örneği göstererek İngilizlerin mallarını da boykot ettirir ve halkın dokuma tezgahlarını tekrar kullanılmasını teşvik eder. Kendisi de buna destek vererek el dokuması yerel kıyafetler giyer. Mücadelesi uzun bir sürecin sonunda başarıya ulaşır ve Hindistan önce özerklik daha sonra da 1947'de tam bağımsızlık kazanır.

<sup>3</sup> Barry Moser, "Blood & Stone: Violence in the Bible & the Eye of the Illustrator", *Cross Currents*, Summer 2001, Vol.51, No:2, <http://www.crosscurrents.org/moser0701.htm> [17.12.2007].

<sup>4</sup> Tekvin 12:1-3.

<sup>5</sup> Tekvin 17:1-8; 1 Samuel 13:19; Hezekiel 40:2 vb.

<sup>6</sup> Reuven Firestone, *Yahudiliği Anlamak, İbrahim'in / Avraam'ın Çocukları*, çev. Çağlayan Erendağ, Levent Kartal, Gözlem Gazetecilik, İstanbul, 2004, ss.21, 24.



diği şehri –eski Ahit’te Ur olarak geçer- terk etmek zorunda kalmışlardı<sup>7</sup> ve artık yurtsuzdular. Tarihin bu yurtsuz/vatansız iman abidesine, tevhidin en önemli sembol ismine Eski Ahit’e göre Yahve, Fırat ve Nil arasını<sup>8</sup> vaad eder ve hedef olarak Kudüs’ü gösterir:

O gün Rab Avram’la antlaşma yaparak ona şöyle dedi: "Mı-sır Irmağı'ndan büyük Fırat Irmağı'na kadar uzanan bu toprakları, Kenzililer'in, Kenizliler'in, Kadmonlular'ın, Hititler'in, Perizliler'in, Refalılar'ın, Amurlular'ın, Kenanlılar'ın, Girgaşlılar'ın, Yevuslular'ın topraklarını senin soyuna vereceğim."<sup>9</sup>

Bu tarihten itibaren yurtsuz peygamberin çocuklarının yeni vatani ya da vaat edilmiş kutsal toprakları, Kudüs merkezli olarak bütün Ortadoğu coğrafyası olacaktı.<sup>10</sup> Yurtsuz çocukların bir de babası/tanrısı olacaktı: Yahve. Yahve, İbrahim’i seçmiş ve onunla hem kendisi hem de soyundan gelecekler için bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmaya göre, artık Yahve, onlara ne tarafı işaret ederse

<sup>7</sup> Meryem 19/41-50; Enbiyâ 21/51-73; Ankebut 29/16-25.

<sup>8</sup> İbrahim’le Yahve arasında yapıldığı iddia edilen anlaşmada vaad edilen topraklar Fırat ve Nil arası diye geçmekle birlikte Âdem’in yerleştirildiği cennetle ilgili ifadelerde cennetin yeryüzündeki konumu ifade edilirken buradan dört ırmağın çıktığından söz edilir. Pison, Gihon (Nil), Euphrates (Fırat) ve Hiddekel (Dicle). Pison dışındaki ırmakların hangileri olduğu konusunda ittifak olmakla birlikte Pison konusunda farklı görüşler vardır. Pison’un İndus ve Ganj nehri gibi Ortadoğuya daha uzak bölgedeki nehirler olabileceği iddia edildiği gibi onun Kızılırmak olduğu iddiası da vardır. Bölgeye yakınlığı dolayısıyla Kızılırmak olma ihtimali de kuvvetlidir. Tekvin’in başında yer alan bu pasajlarla İbrahim’e vaad edilen topraklarla ilgili pasajları birlikte düşündüğümüzde ırmaklar arasında vaad edilen toprakların Kızılırmak’tan Nil’e kadar olan bölgeyi kapsadığı düşünülebilir. Nitekim pasajın devamında Hititlerin diyarı denilerek de vaad edilen bölge olarak Hititlerin daha çok egemen oldukları İç ve Kuzey Anadolu’ya da işaret edilmektedir.

<sup>9</sup> Tekvin 15:18.

<sup>10</sup> Siyonist hareket “yurtsuzluk”un Yahudilerin en önemli sorunu olduğunu daha doğrusu bütün sorunların ana kaynağı olduğunu düşünür. Buna göre de Yahudiler buldukları ülkelerin tamamında yabancı oldukları ve gidecek ülkeleri olmadığı için katledilmişlerdir. Onlara göre çözüm nihai olarak Yahudi devletine dönüşecek bir Yahudi ulusal yurdu oluşturmaktır. Böylelikle öldürülme korkusu olmadan huzur içinde yaşayabileceklerdir. Bu amaçla tarihsel olarak da hak iddia ettikleri eski İsrail krallıklarının topraklarını bugünkü Filistin’i seçerler. Bk. Bernard Lewis, *Semitizm ve Anti-Semitizm Çatışma ve Önyargıya Dair*, çev. Hür Güldü, Everest Yayınları, İstanbul, 2003, ss.9-10.

onlar o tarafa döneceklerdir. Lakin her zaman babalarına itaat etmeyecek, “sevgili oğullar” olmayacaklardır. Ama yine de “Baba” yaptığı ahde sadık kalarak onları terk etmeyecek zaman zaman kızsız ve cezalandırır ya da gazap etse de daima onlara merhamet edecektir.

Yusuf peygamberle başlayan Mısır macerası, İsrailoğullarının köleleştirilmeleriyle devam eder<sup>11</sup> ve yaklaşık olarak 430 yıl devam eder. Doğan erkek çocuklarının öldürülüp kız çocuklarının sağ bırakılması şeklinde uygulanan kitlesel soykırım<sup>12</sup> da dahil olmak üzere İsrailoğullarının Mısır'da uğradıkları şiddet hiç de azımsanacak boyutlarda değildir. Öyle ki, kendilerini Tanrı'nın seçilmiş kulları olarak gören bu topluluk Musa'ya kadar köle psikolojisinden kurtulamamıştır. İsrailoğullarının Mısır'dan çıkış sonrasında Musa'ya karşı takındıkları tavırların da doğrudan köle psikolojisiyle ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim onların yaklaşık 40 yıllık çöl maceraları aslında kölelik dışında bir yaşam tarzına alışkın olmayan ve alışmaya da niyeti olmayan bir topluluğun arındırılması işlemidir. Yani köle psikolojisinden kurtulmuş yeni bir nesil yetişene kadar çölde dolanmak durumunda kalmışlardır. Tanrı'nın bir azabı olarak sunulan bu hadise aynı zamanda onlara Tanrı'nın merhametinin ve rahmetinin de bir göstergesidir. Buzağıya tapınarak Musa'nın Rabbinden uzaklaşan topluluğu helak etmek yerine onlardan gerçekten iman eden bir topluluk çıkana kadar süre veriliyor. Çöldeki göç yolculuğu İsrailoğullarının köle psikolojisinden kurtulmalarını sağlamakla birlikte onların şiddet eğiliminden uzaklaşmalarını sağlamaz. 430 yıl Mısır krallarının zulmüne maruz kalan İsrailoğulları şiddete eğilimli bir yapı kazanır ve çöldeki yolculukları esnasında da sık sık şiddet eğilimi gösterirler. Şiddet bazen kendilerine dönük olurken bazen de kendilerini zulümden kurtaran onlara öncülük yapan Musa'ya ve kardeşi Harun'a dönük olmuştur.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Çıkış 1:10-14.

<sup>12</sup> Çıkış 1:16, 22.

<sup>13</sup> Baki Adam, “Yahudilik ve Şiddet”, *İslamiyat*, V (2002), sayı:1, ss.23-24.

Bitmeyen bir diyaspora, sürekli aşağılanma ve horlanmayla Tanrı'nın seçkin kulları olduklarına dair inanç arasında sıkışan İbraniler kendileri dışındaki tüm insanlara karşı bitip tükenmek bilmeyen bir nefret duyarlar. Öyle ki, hep geri dönmek, kendilerine yapılan zulmün intikamını almak duygusuyla yaşarlar. Öncelikle Mısırlıları soyarak işe başlarlar. Her İbrani kadın, komşusu olan Mısırlının altın ve mücevharatını Tanrı'nın buyruğu doğrultusunda çalar.<sup>14</sup> Sonra Tanrı, onlara yapılan zulmün intikamını çok sert bir şekilde alır. Öldürülen her İbrani çocuğun yerine Firavun da dahil olmak üzere bütün Mısırlıların ilk doğan çocukları bir gece içinde öldürülür.<sup>15</sup> Tanrı, İbrahim'le yaptığı ahdi Musa'yla tazeler:

İbrahim'e, İshak'a ve Yakup'a Her Şeye Gücü Yeten Tanrı olarak göründüm, ama onlara kendimi Yahve adıyla tanıtmadım. Yabancı olarak yaşadıkları Kenan ülkesini kendilerine vermek üzere onlarla antlaşma yaptım. Mısırlılar'ın köleleştirdiği İsraililer'in iniltilerini duydum ve antlaşmamı hep andım. Onun için İsraililer'e de ki: 'Ben RAB'bim. Sizi Mısırlılar'ın boyunduruğundan çıkaracak, onların kölesi olmaktan kurtaracağım. Onları ağır biçimde yargılayacak ve güçlü elimle sizi özgür kılacağım. Sizi kendi halkım yapacak ve Tanrınız olacağım. O zaman sizi Mısırlılar'ın boyunduruğundan çıkaran Tanrınız RAB'bin ben olduğumu bileceksiniz. Sizi İbrahim'e, İshak'a ve Yakup'a vereceğime ant içtiğim topraklara götüreceğim. Orayı size mülk olarak vereceğim. Ben RAB'bim.<sup>16</sup>

Her ne kadar Çıkış'da Rab, ilk olarak yaptığı ahid sırasında İbrahim'e kendisini Yahve olarak tanıtmadığını söylese de Mısır'dan çıkış sürecinde İsrailoğullarının teolojik olarak Tanrı anlayışlarının değişime maruz kaldığı düşünülmektedir. "Musa, İbrahim'in barışçıl tanrısı Elohim'in yerine onları içinde bal ve süt akan yeni bir diyara yerleştirecek olan ve savaşçı karakteri ağır basan Yahova'yı tanrı olarak seçecektir."<sup>17</sup> Ortadoğu yöresinde görülen

<sup>14</sup> Çıkış 3:22.

<sup>15</sup> Çıkış 12:19.

<sup>16</sup> Çıkış 6:2-8

<sup>17</sup> Eyyüp Ay, "Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler", *İslâmiyat*, c.5, sayı:1, 2002, s.18.

Tanrı-Kral / Kral – Tanrı motifi Yahve'nin şahsında müşahhaslaştırılır. Yahve/Yehova artık İsrailoğullarının hem tanrısı hem de savaşçı kralıdır. Tıpkı Mısır, Hitit ve Mezopotamya tanrıları gibi o da savaşarak kavmini üstün getirme azmi ve kararlığı içindedir. Yahve, Musa öncesi dönemde Kenan bölgesi kabilelerinden birisi olan Kenitlerin tanrılar panteonundaki bir tanrı ismi olarak bilinmektedir.<sup>18</sup> Antropomorfik özelliklere sahip olan Yahve, yorulan, merdiven başında ayakta dinlenen, koklayan, yiyip içen, ayaklarını yıkayan, kaprisli, insanları kıskanan, öğrenen, öfkelenen, nefret eden, intikam alan, pişmanlık duyan, güreş yapan bir figür olarak karşımıza çıkar.<sup>19</sup> Bir klan tanrısı formunda olan Yahve, sadece İsrailoğullarını köleleştiren krallarla değil aynı zamanda Ortadoğu mitolojisinin önemli tanrısal figürleri olan tatlı ve tuzlu su canavarları ve yılanlarla da mücadele eder. Örneğin Yahve, adeta Tiamata'ı öldüren Marduk gibi kaos denizlerinin kralı/tanrısı Rahabı ya da Levyatan'ı öldüren tanrı olarak ifade edilmektedir.<sup>20</sup> Bu bağlamda Yahve, bazen tanrılar panteonunda tahta oturmak için mücadele eden bir Marduk gibi bazen de Kral Etana'nın saltanatını ebedi kılmak için ona yardım eden bir Şamaş gibi çıkıyor: “Çünkü Rab büyük Tanrı'dır ve bütün tanrıların üstünde büyük Kraldır.”<sup>21</sup> Bu özelliklerinin dışında Yahve'den bir ordu komutanı gibi söz edilir. Ona verilen isimlerden birisi “orduların Rabbi” (Yahweh Sabaoth)'dir.<sup>22</sup> Yine Kenan dinlerinde görülen bazı tanrısal savaşçıların Yahve'nin yanında yer aldığı ve savaştığı görülür: “Yıldızlar göklerden savaşa katıldı. Göğü bir baştan öbür başa geçerken, Sisera'ya karşı savaştılar.”<sup>23</sup> İşıya'da Yahve tanımlanırken onun öfkesinden, gazabından ve kanla beslendiğinden söz edilir. Bütün uluslara öfkelenen Yahve, onları tümüyle mahvetme

<sup>18</sup> Bkz. H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Form and Meaning*, London, 1967, ss.42-44.

<sup>19</sup> Tekvin 3:8, 2:2-3, 11:1-9, 17:22, 6:5-7, 18:3-8, 32:24-30, 33:10; Çıkış 3:8; Yahve'yle ilgili geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, “Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?” Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”, *O.M.Ü.İ.F.D.*, sayı: 10, Samsun, 1998, ss.75-76.

<sup>20</sup> Mezmurlar 89:10; 74:13-14.

<sup>21</sup> Mezmurlar 95:3.

<sup>22</sup> 1 Samuel 4:4.

<sup>23</sup> Hakimler 5:20

kararlılığındadır. Cesetler yerlere atılacak, etraf ceset kokusundan durulmaz hale gelecek, dağlar Yahve'nin öfkelendiği halkların kanyıyla sulanacaktır. Orduların Rabbi Yahve, Edom'da toplu katliamlar yapacak tek bir insanı canlı bırakmadığı gibi orada bulunan evcil ve evcil olmayan tüm hayvanlar da boğazlanacaktır. Ancak bütün bunlar olduktan ve oluk oluk kan aktıktan sonra Yahve'nin öfkesi dinecektir.<sup>24</sup> Tüm bunlar Yahve'nin Kenan dinlerinde varolan savaşçı tanrılarının özelliklerini kendi üzerinde toplayan bir tanrı olduğu düşüncesine kapı aralar.<sup>25</sup> Barışçıl tanrı Elohim ile orduların tanrısı Yahve'nin yer değiştirmesi İsrailoğullarının şiddeti kanıksamalarını da sağlar. Adeta çok asabi ve hırçın bir baba gibi Yahve, zaman zaman kendi çocuklarını zaman zaman da diğerlerini tokatlar.

Yahve'nin savaşçıl yönü Tesniye'de bütün çıplaklığıyla görülebilir. Burada savaşın kurallarını koyar. Bir şehre savaş ilan edildiğinde ilk yapılması gereken barış teklifidir. Şayet karşı taraf barışı kabul eder ve savaşmadan "kapılarını açarsa, o vakit vaki olacak ki, içinde bulunan bütün kavim sana angaryacı olacaklar ve sana kulluk edecekler."<sup>26</sup> Ancak bu teklifi kabul etmezlerse onlarla savaş yapılacak ve bütün erkekler kılıçtan geçirilip kadınlar, çocuklar ve hayvanlara ganimet olarak el konulacaktır. Burada Yeşu'ya göre daha insafli bir tablo karşımıza çıkar. Erkeklerin dışındakilerin sadece ganimet olmasını isteyen Yahve, ağaçlara ve diğer canlılara da zarar verilmemesini emreder.<sup>27</sup> Hatta bir adım daha ileri giderek esir olarak alınan kadınlardan güzel olanlarla isterlerse birlikte olabileceklerini ama bu kadınlara onurlu davranmaları gerektiğini vurgular. Esir bir kadını beğenip onunla birlikte olmak isteyen kişi, onu evine getirecek, temizlenmesine müsaade edecek, bir ay süreyle öldürülen akrabalarının yasını tutmasına izin verecek ve bu sürenin sonunda esir kadını kendisine "eş" olarak alacak ve ilişkiye girebilecektir. Birlikte olma sonunda bir hoşnutsuzluk durumu

<sup>24</sup> İşaya 34:1-9.

<sup>25</sup> K.L. Noll, "Canaanite Religion", *Religion Compass*, Blackwell Publishing, London, 1/1 2007, ss. 78-79.

<sup>26</sup> Tesniye 20:11.

<sup>27</sup> Tesniye 20:19-20.

ortaya çıkarsa bu durumda da kadının özgürce gitmesine izin vermesi ve onu parayla köle olarak satmaması gerekmektedir. Yahve bunun nedeni olarak zaten kadının böylesi bir birlikteliğe zorlanmakla yeterince alçaltıldığını bu yüzden de daha fazla alçaltılmaması gerektiğini söyler.<sup>28</sup> Lakin aynı Yahve, bir üst bölümde Hititler ve Kenanlıların da aralarında yer aldığı toprakları vaat edilen kavimlerden söz ederken "bu kavimlerin şehirlerinden nefes alan kimseyi sağ bırakmayacaksın." "..Rabbin sana emrettiği gibi tamamen yok edeceksin."<sup>29</sup> der.

İsrailoğullarına düşmanlarına karşı bu denli yardımlarda bulunan zaman zaman onlar adına düşman kavimlerle savaşan ya da yabancı ülke halklarını zelil bir vaziyette İsrailoğullarının ellerine teslim eden Tanrı, sık sık yaptığı ahitten söz eder. Ahdi unutmalarını ve yalnızca kendisine tazimde bulunmalarını ister. Ancak İsrailoğulları ahdi çiğnediklerinde ya da diğer bir ifadeyle ahde vefazsızlık yaptıklarında onlara karşı "ayaklanan düşmanlarını onların ayakları önünde kırdırır"<sup>30</sup> Tanrı, bu defa İsrailoğullarını "düşmanlarının önünde kırdırır."<sup>31</sup> Bu ceza bir Baba'nın evlatlarına verebileceğinin çok üzerinde son derece ağır bir cezadır. Adeta Firavunların uyguladığı soykırımı bu defa Baba/Yahve uygular:

Kötü işlerinle beni bıraktığın için, sen helak oluncaya kadar ve sen çabucak yok oluncaya kadar, yapmak için el attığın her işte Rab senin üzerine lanet, şaşkınlık ve tekdir gönderecektir. Mülk edinmek için gitmekte olduğun diyar üzerinden seni bitirinceye kadar, Rab sana vebayı bağlayacak. Rab seni veremle, ve sıtma ile, ve iltihapla, ve yakıcı sıcaklıkla, ve kuraklıkla, ve sam yeli ile, ve küfle seni vuracak ve *sen yok oluncaya kadar* bunlar seni kovalıyacaklar. ....

Rab senin diyarını toz ve kum edecek ve sen helak oluncaya kadar göklerden senin üzerine inecek..... düşmanlarının önünde ....kaçacaksın; ve yeryüzünün bütün ulusları için dehşet verici bir örnek olacaksınız. Ve göklerin bütün kuşlarına ve yerin vahşi hayvanlarına leşin yem olacak ve onları

<sup>28</sup> Tesniye 21:10-14.

<sup>29</sup> Tesniye 20:16-17.

<sup>30</sup> Tesniye 28:7.

<sup>31</sup> Tesniye 28:25.

kaçıran olmayacak... Ve bütün bu lanetler senin üzerine gelecek ve sen helak oluncaya kadar seni kovalayıp sana yeti-  
şecekler; çünkü Rabbin sözünü dinlemediniz...

Rab'bin üzerinize göndereceği düşmanlara kölelik edecek-  
siniz. Aç, susuz, çıplak kalacaksınız; her şeye gereksinim  
duyacaksınız. RAB sizi yok edinceye dek boynunuza demir  
boyunduruk vuracak.

Rab uzaktan, dünyanın öbür ucundan bir ulusu - dilini bil-  
mediğiniz bir ulusu - birden çullanan bir kartal gibi başınıza  
getirecek.

Rab sizi dünyanın bir ucundan öbür ucuna, bütün halklar  
arasına dağıtacak... Siz yok oluncaya dek Rab bu Yasa Kita-  
bı'nda yazılmamış her türlü hastalığı ve belayı da başınıza  
getirecek.<sup>32</sup>

Yahve sevgili evlatlarına layık gördüğü bu ceza karşısında  
pişmanlık, acıma ya da merhamet duymakta mıdır? Pişmanlığın  
tam tersine o verdiği bu cezadan mutluluk duymaktadır.  
İsrailoğullarına iyilik yapmak onların çoğalmasını sağlamak ve  
onların düşmanlarını yok etmek nasıl Yahve'yi sevindirmişse şim-  
dide onlara azap etmek ve onları yok etmek aynı şekilde sevindir-  
mektedir. Kendi yaptıklarıyla tatmin olmayan Baba, bir adım ileri  
giderek dünyanın muhtelif bölgelerine dağıttığı sevgili çocukları-  
nın hiçbir yerde tutunmamaları içinde elinden geleni yapacaktır:  
"Mülk edinmek için gideceğiniz her ülkeden sökölüp atılacaksi-  
niz."<sup>33</sup> Bu ceza sıradan bir ceza olmasının ötesinde İsrailoğullarının  
tarih boyunca aralarında yaşadıkları bütün toplulukları kendileri-  
ne yabancı görmelerine; kendilerini hiçbir yere ait hissetmemeleri-  
ne ve sürekli yabancı kalmalarına neden olacak bir cezadır. Ne  
huzurları ne de can güvenlikleri olacaktır. Asla emniyette olunma-  
yan bir hayatta insanın psikolojisi ne kadar sağlıklı kalabilir? Gü-  
venmediği insanlar arasında yaşayan bir halk nasıl olurda kendisi-  
ni oranın bir parçası hissedebilir?

Bu uluslar arasında ne esenliğiniz ne de dinlenecek bir yeri-  
niz olacak. Orada RAB size titreyen yürekler, umutsuzluk  
ve bakmaktan yorulmuş gözler verecek.

---

<sup>32</sup> Tesniye 28:20-62.

<sup>33</sup> Tesniye 28:63-64.

Sürekli can kaygısı içinde yaşayacaksınız. Gece gündüz dehşet içinde olacaksınız. Yaşamınızın güvenliği olmayacak.<sup>34</sup>

Yahve'nin genel özellikleri düşünülünce bu cezanın sadece bir nesli ya da ilgisini değil bütün İsrailoğullarını kapsadığını daha rahat anlarız. Nitekim kendisini kıskanç bir Tanrı olarak tanımlayan Yahve, babaların günahlarının hesabını çocuklardan ve torunlardan soran bir tanrı olduğunu ifade eder.<sup>35</sup>

Ahde vefasızlık ve Rablerini unutup başka tanrılara tapınmalarına kızan<sup>36</sup> Yahve'nin verdiği cezanın kendilerini yeterince zelim kıldığına inandıkları için sürekli dualarla yakarışlarla Yahve'den artık bu öfkeye bir son vermesini dilerler. Daima yanlarında olan Yahve'yi yeniden yanlarında görmek yeniden güvende olmak isterler: "Canavara teslim etme kumrunun canını, Asla unutmaya düşkün kullarının yaşamını... Kalk ey Tanrı, davanı Savun! Anımsa akılsızların gün boyu sana nasıl sövdüğünü!"<sup>37</sup> İsrailoğulları, hakaret ve eziyetin sadece kendilerine has olmadığını kendileri birilikte tanrılarına da hakaret edildiğini söyleyerek Yahve'nin harekete geçmesini isterler. Ancak istedikleri Yahve'nin öfkesinin dinmesi değil öfkenin kendilerinden başkalarına yönelmesidir: "Niçin uluslar, "Nerede onların Tanrısı?" diye konuşsun, Kullarının dökülen kanının öcünü alacağını bilsinler, Gözlerimizle bunu görelim!"<sup>38</sup>

Bir şartla öfkesinin sonsuz olmadığını, dünyanın muhtelif yerlerine dağıttığı evlatlarını tekrar bir araya toplayacağını söyleyen Yahve, halkından ahidlerini hatırlamalarını ve tekrar kendisine kulluk etmelerini ister.<sup>39</sup> Yahve, yapılan çağrılara karşılık verir ve halkının karşısında olmak yerine tekrar halkının safında olmayı seçerek onlara –şayet tarihsel olarak gerçekse- tarihin en büyük katliamlarına imza atacak Yeşu'yu gönderir. Aslında Yeşu, Tan-

<sup>34</sup> Tesniye 28:65-66; benzer ifadeler için bk. Levililer 26:14-39.

<sup>35</sup> Çıkış 20:5; 34:7.

<sup>36</sup> Tesniye 29:5-6, 25-28.

<sup>37</sup> Mezmurlar 74:19,22.

<sup>38</sup> Mezmurlar 79:10.

<sup>39</sup> Tesniye 30:1-4.



rı'nın daha önce söylediklerini gerçekleştirmenin ötesinde bir şey yapmaz. Zira Tesniye'de halkını affedeceğini söyleyen Yahve, paradoksal bir şekilde evlatlarının üzerine ceza olarak gönderdiği insanlardan evlatlarına yaptıkları eziyetin intikamını almaya kalır. Oklarını kanla sarhoş edeceğini, etle besleneceğini ifade ettikten sonra bütün uluslardan kendi halkına saygı göstermelerini ister. Artık o, kullarının kanunun intikamını alacak; ülkesinin ve halkının günahlarını bağışlayacaktır<sup>40</sup>:

Ne mutlu sana, ey İsrail! Var mı senin gibisi? Sen RAB'bin kurtardığı bir halksın.

RAB seni koruyan kalkan Ve şanlı kılıcıdır. Düşmanların senin önünde küçülecek, Ve sen onları çiğneyeceksin.<sup>41</sup>

Musa sonrası dönemde, Yahve'nin "Kulum Musa öldü. Şimdi kalk, bütün halkla birlikte Şeria Irmağını geç. Size, İsrail halkına vereceğim ülkeye girin. Musa'ya söylediğim gibi, ayak basacağınız her yeri size veriyorum."<sup>42</sup> emriyle Musa'nın yerine kavminin başına geçen Yeşu, Eski Ahitte anlatılanlara göre çok büyük boyutlarla katliamlara imza atar. Yahve, Yeşu'ya, korkmamasını, cesur olmasını kendisinin sürekli onunla birlikte olacağını söyler ve Lübnan'dan Fırat'a kadar bütün Hitit ülkesini ona vaat eder.<sup>43</sup> Yeşu öncelikle kavminin arasında tam bir otorite sağlar. Ona itaatsizliğin cezası ölümdür.<sup>44</sup> Nitekim Karmi oğlu Akan adanmış eşyaların bazılarını kendi yanına alır ve çadırında sakladığı için ihanet ettiğine karar verilerek taşlanarak öldürülür. Akan'ın bu davranışı karşısında öfkelenen savaşçı tanrı Yahve'nin öfkesi Akan'a atılan taşlar Akor vadisinde bir tepe oluşturduğunda diner.<sup>45</sup>

Yeşu, Yahve'nin buyruğu doğrultusunda ilk katliamını Eriha'da gerçekleştirir. Eriha'yı kendisine savaşçı kral/Rab Yahve teslim etmiştir. Kentteki kadın, erkek, genç, yaşlı herkesin yanı sıra küçük ve büyük baş hayvanlardan ne varsa (eşeklerde dahil olmak

---

<sup>40</sup> Tesniye 32:40-43.

<sup>41</sup> Tesniye 33:29.

<sup>42</sup> Yeşu 1:2-3.

<sup>43</sup> Yeşu 1:4-9.

<sup>44</sup> Yeşu 1:18.

<sup>45</sup> Yeşu 7:1-26.

üzere) kısaca hiçbir canlı kalmayacak şekilde kılıçtan geçirilip yok edilir.<sup>46</sup> Böylesi bir vahşetin Tanrının emirleri doğrultusunda gerçekleştiriliyor olması son derece dikkat çekicidir. Eriha'dan sonra bir başka katliamı Ay kentinde yaptıklarını görüyoruz. Ay kentinde de bütün insanlar istisnasız öldürülür. Ancak bu defa hayvanlar ve diğer malları yağmalandıktan sonra şehir ateşe verilir.<sup>47</sup> Yeşu, bütün bölge üzerinde hızla hakimiyet kurma yolunda emin adımlarla ilerlerken Rab/Yahve daima yanındadır. Öyle ki zaman zaman Yahve bizzat savaşa iştirak eder ve kendi halkını yalnız bırakmaz: "Rab, İsraililer'den kaçan Amorlular'ın üzerine Beyt-Horon'dan Azeka'ya inen yol boyunca gökten iri iri dolu yağdırdı. Yağan dolunun altında can verenler, İsraililer'in kılıçla öldürdüklerinden daha çoktu."<sup>48</sup> Yine Yahve, İsrailoğullarının arzusu doğrultusunda güneşin batmasını geciktirir. Daha sonra o Amor'dan kaçıp Makkeda'da bir mağaraya sığınan beş kralı asar ve sonrasında Makkeda halkını kılıçtan geçirir. Burada da Yahve, hem halkıyla birlikte savaşır hem de katliam yapmaları için şehri İsrailoğullarına teslim eder: "Yeşu İsrail halkıyla birlikte Makkeda'dan Livna'nın üzerine yürüyüp kente saldırdı. Rab, kenti ve kralını İsraililer'in eline teslim etti. Yeşu kentin bütün halkını kılıçtan geçirdi. Tek canlı bırakmadı. Kentin kralına da Eriha Kralı'na yaptığı gibi aynı şeyi yaptı."<sup>49</sup> Yeşu bölgedeki bütün toprakları ele geçirir çünkü "İsrail'in Tanrısı Rab İsrail'den yana savaşmıştı."<sup>50</sup> Yeşu kitabı Batı Şeria bölgesinde "ordular ilahı" Yahve'nin direktifleriyle gerçekleştirilen "kutsal temizlikler"i uzun uzun anlatarak devam eder. Yapılan iki düşman kabile/kavim/ülke arasındaki bir savaş değil adeta yabancı bir halka karşı uygulanan bir soykırım(genosid)dır. Zira katliamlar esnasında Eski Ahit'te anlatılanlara göre taş üstünde taş, gövde üstünde baş bırakılmaz. Kadın, çocuk, genç yaşlı kim

---

<sup>46</sup> Yeşu 6:21.

<sup>47</sup> Yeşu 8:2-28.

<sup>48</sup> Yeşu 10:11.

<sup>49</sup> Yeşu 10:29-30.

<sup>50</sup> Yeşu 10:42.

varsa öldürülür. Zaman zaman o kadar ileri gidilir ki hayvanlar bile tamamen katledilir.<sup>51</sup>

Yeşu'nun katliamlarından önce Sayılar kitabında Midyanlılara karşı yapılan savaşlar anlatılır. Yine Yahve'nin emri doğrultusunda gerçekleştirilen bu savaşta Midyanlı bütün erkekler kılıçtan geçirilir, beş Midyan kralı öldürülür, kadın ve çocuklar bu defa öldürülmezler ama tutsak edilirler. Hayvanlar ve malları ise yağmalanır ve şehirlerden arta kalanları ise ateşe verilir. Esirler ve ganimetlerle birlikte Midyanlılarla savaştan dönen ordu, Musa'nın huzuruna varır. Musa, komutanlarına kadınları sağ bıraktıkları için kızar ve eksik bırakılan katliamın tamamlanmasını ister: "Şimdi bütün erkek çocukları ve erkekle yatmış kadınları öldürün. Yalnız erkekle yatmamış genç kızları kendiniz için sağ bırakın."<sup>52</sup>

Hoşea'da Yahve, öfkesi konusunda özeleştiri yapar. İsraili daha çocukken sevdiğini, oğlunu Mısır'dan çağırdığını, zaman zaman kendi oğlunu çağırmak için peygamberler gönderdiğini, ama onları ne kadar çağırırlarsa İsrailoğullarının o kadar uzağa gittiklerini ve başka tanrılara tapındıklarını söyler. Aslında tıpkı Efraim örneğinde olduğu gibi onlara öncelikle sevgi ve merhametle yaklaştığını ve onları kucakladığını fakat onların sürekli dönemlik ettiklerini söyledikten sonra artık öfkesini kontrol edeceğini söyler. Çünkü der Yahve "ben insan değil Tanrıyım, Kutsal Olan'ım aranızda, artık öfkeyle üzerinize gelmeyeceğim." Ama yine de Yahve, dağınık oğullarını toparlamasından söz ederken kendisinden bir aslan olarak söz eder. Öyle ki aslan gibi kükreyen Rabbin ardınca yürüyecekler ve korkudan tir tir titreyeceklerdir. Tıpkı kuşlar ve güvercinler gibi ürkek ve korkak bir şekilde Rable-rinin peşi sıra yürüyeceklerdir.<sup>53</sup> Bütün merhameti ve sevgisine

<sup>51</sup> Yeşu kitabında anlatılanların tarihsel gerçeklerle ilgisi olmadığını savunan Garaudy'e göre kutsal metindeki bu ifadeler literal olarak okunduğunda tarih boyunca benzer katliamları yapmak isteyenler için iyi bir dayanak oluşturur. Nitekim 9 Nisan 1948'de Menahem Beghin'in Deir Yasin köyünde kadın, erkek ve çocuk 254 kişiyi öldürerek gerçekleştirdiği katliamının esin kaynağının bu kitap olduğunu ifade eder. Bk. Roger Garaudy, *İsrail, Mitler ve Terör*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, ss.47-60.

<sup>52</sup> Sayılar 31:7-18.

<sup>53</sup> Hoşea 11:1-11.

rağmen Yahve, yine de korku olmadan çocuklarını yola getiremeyeceğini düşünür. Artık onları helak etmeyecek, onlara gazap göndermeyecektir ama yine de onların kendisinden korkmalarını bekler. Bu korku motifi dolayısıyla İsrailoğullarının Tanrı'yı korku ve dehşetin gücü olarak tanıdıklarını görüyoruz. Davud ve oğlu Vaiz (Kohelet)'de dahil bir çok peygamber Tanrı korkusundan söz ederler.<sup>54</sup> Bu nedenle de İbranice korku anlamındaki *yi'rah* kelimesi adeta İsrailoğullarının belleğine kazınmıştır. Nitekim bu korku yüzünden Tanrı'nın adını bile açıkça telaffuz etmekten çekinir olmuşlardır.<sup>55</sup>

## II

Şiddetin kaynağı konusunda yapılan bazı araştırmalar toplumsal psikolojinin şiddet eğiliminde ne derece etkin olduğunu göstermiştir. Şiddetin en önemli iki unsuru olan "kurban ve saldırgan"ın ya da "mazlum ve zalim" in çok kolay yer değiştirebildiği görülmektedir. Bu bağlamda 1971 yılında Stanford Üniversitesinde Philip Zimbardo<sup>56</sup> tarafından gerçekleştirilen (hapishane) deneyi iyi bir örnektir. Cezaevi yaşamını incelemeyi amaçlayan bir çalışma sırasında psikolojik hiçbir sorunu olmayan son derece sağlıklı 75 kişi arasından en sağlıklı olduğuna kanaat getirilen 24 kişi seçilir. Bu kişiler 12'şerli iki gruba ayrılır. Gruplardan birisi mahkum diğeri gardiyan rolünü üstlenirler. Mahkum olarak seçilen denekler evlerinden hiç beklemedikleri bir şekilde gerçekten suçlu olduklarına inandırılarak polis tarafından tutuklanır ve özel olarak cezaevi şeklinde hazırlanan mekana getirilirler. Gardiyanların görev şekli vb. tüm şartlar gerçeğiyle tamamen aynı olacak şekilde düzenlenir. Deneyin iki hafta sürmesi hedeflenirken ancak altı gün sürdürüle-

<sup>54</sup> Mezmurlar 111:10; Vaiz 12:13.

<sup>55</sup> Baki Adam, "Yahudilik ve Şiddet", s.25.

<sup>56</sup> Zimbardo, 2007'de yayınlanan bir kitabında 1971'de gerçekleştirdiği bu deneyi farklı açılımlarla daha da geliştirip, Irak'ta Amerikan ordusunun kontrolündeki Abu Ghraib cezaevindeki uygulamaları da göz önünde bulundurarak insanların nasıl şeytanlaştığını psikolojik açıdan sorguluyor. Hıristiyan düşüncesinde Tanrı'nın yoldan sapmış bir meleği olan Lucifer'den hareketle tezini açıklayan Zimbardo, amacının dini bir analiz yapmaktan çok psikolojik tahlil yapmak olduğunu belirtiyor. Bk. Philip Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Random House, 2007.

bilir. Bunun en önemli nedeni gardiyanların sergiledikleri sözlü ve fiili şiddet ve bunun karşısında kurban konumundaki mahkumların psikolojik sorunlar yaşamaları, isyanlara kalkışmaları olmuştur. Ahlaksal yönü tartışmalı olan bu deney açıkça kurban toplama kamplarında olan, yurtlarından sürülmüş olan, mahkum olan kurbanların gittikçe zavallılaştan bir psikoloji içine girdiklerini gardiyanların yani saldırgan konumundaki kişilerin ise saldırganlıklarının katlanarak büyüdüğü ifade edilmiştir.<sup>57</sup> İsrailoğulları da kimi zaman mahkum kimi zaman gardiyan rolünü çok iyi oynamışlardır. Mahkum rolünde ezilen durumunda iken gerçekten de çok ciddi baskılar ve zulümler görmüşler ve bu dönemlerde alabildiğine masumlaşmışlardır. Ancak Gardiyan rolünde iken tam tersine acımasızlığın en vahşi örneklerini sergilemekten kaçınmamışlardır. Nitekim cezaevinde tutuklu olan Filistinlilerin salındıktan sonra peşlerinden otomatik silahlarla taranarak öldürülmeleri, bir duvar dibine sığınan bir babayla küçük yaştaki savunmasız oğlunun otomatik silahlarla tüm dünyanın gözü önünde taranarak öldürülmeleri gibi pek çok güncel örneği hatırlamak mümkün. İkinci Dünya Savaşında Amerikalılarca esir alınan Almanlar, Amerikan esir kamplarında özellikle Yahudilere teslim edilirler. Esirlere hayatta kalabilecek kadar az yiyecek veren Yahudiler, psikolojik işkencelerde dahil olmak üzere bir dizi işkence yaparlar.<sup>58</sup> Yahudiler tıpkı yukarıdaki cezaevi deneyinde olduğu gibi baştan beri Yahve'nin kendilerine verdiği rolü oynamaktadırlar. Bu rol bazen gardiyan bazen mahkum rolü ama her ikisi de şiddetle iç içe.

Görüldüğü üzere Eski Ahit'in önemli bir kısmında İsrailoğulları ya şiddeti uygulayan ya da şiddete doğrudan maruz kalan insanlar konumundadırlar. İşin ilginç kısmı her iki durumda Yahve'nin isteği doğrultusunda gerçekleşir. Kendi halkına merhamet ettiği, ahidini hatırladığı dönemlerde Yahve, onların düş-

---

<sup>57</sup> Craig Haney, Curtis Banks and Philip Zimbardo, "A Study of Prisoners and Guards in a Simulated Prison", *Theatre in Prison*, ed. Micheal Balfour, Intellect Books, Bristol GBR, 2004, ss. 19-33; Yves Michaud, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, ss.72-73.

<sup>58</sup> Jan Philipp Reemtsma, *Vahşeti Kavramak, İnsan Zulmünü Açıklama Denemeleri*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.49.

manlarına karşı acımasız olmalarını isterken halkının ahde vefasızlık gösterdiği dönemlerde düşmanları tarafından aşağılanmasını, katledilmesini sağlamış ya da buna seyirci kalmıştır. Amaç evladını cezalandırmaktır.

Ricoeur'ya göre Eski Ahit'te suç ve kurtuluş ekseninde dönen tarihin teolojisi aşırı tehdit ve aşırı vaat arasında bir birini takip eder (krş. Amos 5:18 ve Yeremya 31:31-34). Bu yargı ve merhamet diyalektiği, sürgün ve geri dönüşün tarihinde Yahudi peygamberlerle birlikte okunmaktadır. Yine aynı diyalektik yaklaşım başlangıç ve sonun mitsel sunumunda yansıtılır. Ricoeur çözümlemesini biraz daha ileri götürerek Eden Bahçesi hadisesini İsrail'in tarihine giriş, davet, itaatsizlik ve sürgün bağlamında okur. Ona göre Tekvindeki düşüş öyküsü İsrailoğullarının dramatik kaderinin sembolik ifadesidir: çağrı – itaatsizlik/ihanet – sürgün. İsrail tarihsel olarak Kenan'dan sürülmesi olarak mitte Adem ve Havva Cennetten sürülmüşlerdir. Cennet kaybolmuştur. Sürgünse hala devam etmektedir fakat yeniden yaratılan ve bağışlanan insan vardır. Tufan, Mısır'dan Çıkış, Babil sürgününden geri dönüş ve benzeri hadiseler hem kınama ve lanetlemeyi hem de af olan yargıyla gerçekleşen yeniden yaratılışı simgelemektedir.<sup>59</sup> Benzer düşüncenin C.H. Dodd tarafından da savunulduğunu görüyoruz. O da İsrail'in sürgün tecrübesinin insanlığın yaratılış öyküsü olarak konfigüre edildiğini düşünür. Kısacası Ricoeur'ya göre Ademik mitin ifade anlamlarından birisi, İsrail'in tarihsel tecrübesinin evrensel boyutta anlatımıdır: "O, bütün olarak insanoğlu üzerine tasarlanan İsrail'in trajik kaderidir. İnsanı cennetin dışına çıkaran Tanrı'nın Sözü İsrail'i sürgüne gönderen şimdi evrensel bir uygulamaya devredilen yargının sözüdür."<sup>60</sup>

Ricoeur'un da dediği gibi sürgün ve geri dönüşün tarihi devam etmektedir. Bir kez daha İsrailoğulları Kudüs'e (Yeruşalem'e)

<sup>59</sup> Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, tr. Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston, 1969, ss.240-242.

<sup>60</sup> C. H. Dodd, *The Bible Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, s.113'den aktaran Paul Ricoeur, "Original Sin: A Study in Meaning", *The Conflict of Interpretations Essays in Hermeneutics*, ed. Dohn Ihde, Northwestern University Press, Evanston, 1974, s.284.

geri dönmüşlerdir. Bu geri dönüşe kadar maruz kaldıkları onca şiddet ve şu an uygulamakta oldukları şiddetin dökümü konumuzun dışındadır. Burada genel birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Ancak şu kadarını söylemeliyiz ki bir kez daha mahkum – gardiyan; köle – efendi; mazlum – zalim yer değiştirmiştir.

Diyaspora, Yahudiliğin tarihini belirleyen temel karakteristiğidir. Yahve'nin yukarıda aktardığımız Tesniye'de geçen, "gidecek, sığınacak yeriniz olmayacak; gittiğiniz her yerde dışlanacaksınız; can güvenliğiniz olmayacak." şeklindeki ifadelerini doğrularcasına Yahudiler yaşadıkları toplumların çoğunda hedef haline gelmiş ve eziyetlere maruz kalmışlardır. 1290'da İngiltere'den, 1306'da Fransa'dan, 1492'de İspanya'dan, 1497'de Portekiz'den çıkarıldılar. 16. Yüzyılda Almanya, Polonya ve Rusya'da zulme/şiddete maruz kaldılar. 1648-49'da Ukrayna'da toplu katliamlara maruz kalırlar. Aslında bütün İsrail tarihi afet ve felaketlerle doludur denilebilir. Avner Falk, MÖ 586'da İlk Mabedin ve MS 70'de ikinci Mabedin yıkılışını bu felaketlerin sadece bir başlangıcı olarak kabul eder. Haçlılar Avrupa'da 1096-99 arasında çok sayıda Yahudiyi öldürür. Aynı yıllarda 1144-1171 Avrupa'daki birçok ülkede Yahudi öldürme ritüelleri düzenlenir.<sup>61</sup> Haçlı seferleri esnasında özellikle Birinci Haçlı seferi sırasında çok sayıda Yahudi kılıçtan geçirilir. Almanya'nın Rhine şehri gibi bazı yerlerdeki Yahudiler kılıçtan geçirilme ya da din değiştirme seçeneğinden birisini seçmeye zorlanırlar. 1096'da (Almanya) Speyer'de bir Şabat günü Sinagoga düzenlenen saldırıda ibadet etmekte olan Yahudiler katledilir. Kimsenin kaçmaması için sokaklara barikatlar kurulur. Daha sonraki yıllarda da Avrupa'nın pek çok şehrinde benzer katliamlar gerçekleştirilir. Bu dönemdeki katliamlar büyük çoğunlukla Haçlı orduları tarafından gerçekleştirilir.<sup>62</sup> İnsan formundaki şeytanlar olarak algılandıkları Ortaçağ boyunca Yahudilerin de benzer şiddet ritüelleri yaptığına inanıldı. Örneğin yakalanan Hıristiyan çocukların Yahudi din adamları tarafından hadım edildiği

<sup>61</sup> Avner Falk, *A Psychoanalytic History of Jews*, 1996, Fairleigh Dickinson Univ. Press.-Associated University Presses London, 1996, ss.15-16.

<sup>62</sup> Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Essential Books, Fairlawn – New Jersey, 1957, ss.49-52, 92-94; Reemtsma, *Vahşeti Kavramak*, ss.47-48, 92-102.

ve muhtelif işkenceler yapıldığına dair bir takım hikayeler anlatılmaktadır. Hatta bu anlatılar o yıllarda yapılmış bazı çizimlerle de canlandırılmıştır.

Bu yüzden Teologlara göre bile Yahudiler, Tanrı'nın ihtişamına zarar veren, Tanrı'ya karşı küçük düşürücü davranışlar sergileyen, Baba'nın öğretisini reddeden lanetlenmiş kötü çocuklardır.<sup>63</sup> Nitekim, reform hareketinin başlarında destek ihtiyacı dolayısıyla kendisine yakınlık gösteren Yahudilerin lehinde sözler söyleyen Luther, ilerleyen zamanlarda tam tersi bir tutum takınarak "Yahudilerle karşılaştığın zaman... açık açık ve korkusuzca bu gerçek bir şeytandır demelisin." diyecek kadar ileri gider. Yine "Tanrı bana, Yahudilerin ümitle beklediğinden başka bir Mesih olmadığını bildirseydi, insandan çok bir domuz olmayı tercih ederdim."<sup>64</sup> diyen Luther, Yahudilere karşı yapılmasını istediği şeyleri öğütlerim başlığı altında şöyle sıralar: i) ilk olarak, onların sinagogları yakılmalı, kendileri de sülfür/kükürt ve zifte bulandıktan sonra ateşe atılmalıdırlar. ona göre böylelikle Tanrı'ya ne kadar kararlı oldukları gösterilecektir. Tanrıya, Babaya hakaretleri ve sövgülerine rağmen cahilce onlara tolerans gösterilmişti. Artık sözlerinin karşılığı gösterilmelidir. ii) ikinci olarak bütün kitaplarının –dua kitapları, Talmud ve hatta Bible'la ilgili kitaplar- yakılması gerektiğini söyler. Zira bu kitaplar Tanrı'nın Oğluna hakaret etmek için kullanılmaktadır. iii) onların ölüm cezası karşısında Tanrı'ya övgüler düzmeleri, dua etmeleri yasaklanmalıdır. Zira onlar Oğul derken kastettikleri İsa Mesih değil, kendi tanrılarıdır. Çıkış kitabında (20:7) Tanrı'nın ismini anmaları yasaklandığı için bunu rahatlıkla yaparlar. iv) Duyacağımız şekilde Tanrı'nın ismini söylemeleri de yasaklanmalıdır. Zira bunu duyduğumuzda vicdanımızda onlar hakkında iyi şeyler uyanabilir. Yahudilere karşı bu denli bir şiddeti savunan Luther, onların iddia ettikleri gibi Tanrı'nın halkı olmadıklarını gerçekte onların Tanrı'yı hiç dinlemediklerini, peygam-

<sup>63</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, ss.72-74 ve (Plate 4).

<sup>64</sup> Peter F. Weiner, *Hitlerin Manevi Atası Martin Luther*, çev.Hakan Olgun, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, ss.90-92.



berlerini yalanladıklarını ve bu yüzden de Tanrı'nın onlara gazabını gönderip lanetlediğini düşünür.<sup>65</sup>

Tarihsel süreç içerisinde Yahudilerin Gentilelerden gördükleri baskı, zulüm ve işkenceler yukarıdaki örneklerden çok daha fazladır. Ancak garip olan bu denli zulme maruz kalan, mazlum konumda olan bir halkın Gandhi ya da Tenzin Gyatso (Dalay Lama) gibi şiddet karşıtı bir tavır geliştirmek yerine Yeşu kitabındakilere benzer eylemleri eline geçen her fırsatta yapmaktan geri durmamasıdır. Pek çok Hıristiyan gibi Luther'e göre de Yahudiler şeytanken, Yahudilere göre de Yahudi olmayan tüm insanlar şeytandır. Hassidizmin önemli kollarından birisi olan Habbad'ın temel kitabı durumundaki *Hatanya'* da Yahudi olmayan tüm insanlar içlerinde mutlak anlamda hiçbir şey bulunmayan şeytani yaratıklar olarak nitelenir. Yine bu kitaba göre Yahudi olmayan birine ait embriyo, nitelik olarak bir Yahudi'ye ait olandan tamamen farklıdır. Yahudi olmayanların varlığı gereksizdir ve tüm yaratıklar sadece Yahudiler için yaratılmıştır.<sup>66</sup>

11. yüzyılda yaşayan ve Yahudiliğin iman esaslarını belirleyen Maimonides'in şiddet konusunda Luther'den hiç de aşağı kalmadığını söylemeliyiz. Zira Maimonides, Hıristiyanlar hakkında iyi duygular beslemediği gibi İsa ve Havarilerine hakaret etmekten de geri durmaz. Ayrıca Türkler/Mogollar gibi farklı toplulukların insan bile kabul edilemeyeceğini düşünür: "kuzeylerde yaşayan göçebe Türkler, güneydeki zenciler (Kushites), aramızda yaşayıp onlara benzeyenler ve bu türde olanlar. Onların irrasyonel varlıklar olduklarını ve insan tabiatına sahip olmadıklarını düşünüyorum. Bana göre onlar insan olma seviyesinin altındadırlar fakat maymunların üzerindedirler. Çünkü onlar insan şekil ve formundadırlar ve akli formları maymundan biraz yukarıdadır."<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Martin Luther, "On the Jews and Their Lies (1543)", *Martin Luther's Basic Theological Writings*, ed. Timothy F. Lull, Second Edition ed. William R. Russell, Fortress Press, Minneapolis, 2005, ss.30-31.

<sup>66</sup> Israel Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, çev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s.59.

<sup>67</sup> Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, tr. M. Friedländer, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1904, Bölüm LI, s.385.

Benzer doğrultudaki pek çok ifadenin birçok metinde yer aldığı görülmektedir: "...bizim için savaş bir oyun değil, bilakis hayatı bir zorunluluktur... En iyi gentile kendini öldürendir, en iyi yılan, beyni dağılmış olandır."<sup>68</sup>

"En iyi yılan, beyni dağılmış olandır." felsefesine sahip çıkan Siyonist Yahudiler, 1948'de büyük bir katliama imza atarlar. Menahem Beghin liderliğindeki Irgun (Irgun Zvai Le'umi) örgütüne bağlı militanlar Deir Yasin köyüne saldırarak köyün neredeyse tamamını kadın, çocuk ya da yaşlı ayırımı yapmadan katlederler.<sup>69</sup> Benzer bir katliam 1953'de Ürdün'ün Kibya köyünde gerçekleştirilir. Öldürülenlerin dörtte üçü kadındır ve Birleşmiş Milletler gözlemcilerinin verdiği raporda evlerin bombalanması esnasında içerde olanların dışarı çıkmalarının üzerlerine ateş edilmek suretiyle engellendiği, çıkmayı başaranlarında dışarıda öldürüldüğü ifade edilmektedir.<sup>70</sup> İsrail'in adının karıştığı en büyük katliamlardan birisi de Lübnan'daki Sabra ve Şatilla Filistin mülteci kamplarında işlendi. 16 Eylül 1982'de resmi kayıtlara göre İsrail yanlısı Hıristiyan falanjistler tarafından gerçekleşen katliamda üçbine yakın insan öldürülür. Olay sonrasında söz konusu iki kampı da gezen Fransız şair ve yazar Jean Genet, gördüğü manzara karşısında şok olur. Anlattıklarına göre baltalarla kafatasları parçalanan, ayaklarına geçirilen iplerle sürüklenerek öldürülenlerden cesetlerinden,

<sup>68</sup> R. Shim'on Weiser, "Purity of weapons – an Exchange of letters" *Niv Hamidrashiyyah Yearbook*, 1974, ss.29-31'den aktaran Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, s.140.

<sup>69</sup> <http://www.deiryassin.org/> [28.04.2008]; Irgun Zvai Le'umi (National Military Organization), 1931'de Avraham Tehomi liderliğinde kurulan bir yer altı örgütüdür ve King David Hotel'in bombalanmasının da aralarında yer aldığı bir çok terör eylemi gerçekleştirirler. Haklarında detaylı bilgi için bk. (kendi siteleri) <http://www.etzel.org.il/english/index.html>. İnternet Sitelerinde Prof. Yehuda Lapidot tarafından hazırlanan Dair Yassin'e ait metinde kendilerinin son derece temiz bir operasyon gerçekleştirdiklerini ve kesinlikle yaşlı, kadın ya da çocuklara zarar vermediklerini iddia etmektedirler. Menachem Begin 1943'de örgütün liderliğine getirilir. Ayrıca bk. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/irgun.html> [18.04.2008].

<sup>70</sup> Livia Rokach, *Israel's Sacred Terrorism, a Study based on Moshe Sharett's Personal Diary, and other documents*. Foreword by Noam Chomsky, AAUG Press, New York, 1986, <http://codoh.com/zionweb/zisacredterror/zinasser10.html#appendix1>; Roger Garaudy, *Siyonizm Dosyası*, çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000, s.169.

sokaklardaki çocuk cesetlerinden ve onların yaydığı kokudan söz eder. Genet, ziyareti yaptığında Pazar günüdür. Perşembeden beri cesetler bile kaldırılmamış öylece durmaktadır. O anda ruh halini anlatırken şayet mezbahaya dönmüş bu şehri tek başıma görmüş olsaydım aklımı kaçırabilirdim, diyerek ifade eder. Manzara o denli korkunçtur ki insanlar sadece kurşunlanarak ya da yakılarak değil işkence edilerek öldürülmüştür. Gördükleri arasında bütün parmakları kesilmiş olan beyni ya da başka uzuvları vücudunun dışına çıkarılmış olanlar vardır. Ama kurbanların nasıl öldürüldüklerini kendisine anlatanların ve her şeyi gördüklerini söyleyenlerin faillerin kim olduğu sorusu karşısında hiçbir şey bilmedikleri ve görmedikleri karşısında şaşırır.<sup>71</sup> Bernard Lewis'e göre en başından beri katliama katılmadığı bilinen ve ihmali ya da suç ortaklığı henüz kesinleşmemiş olan İsraililere yüklenilmişti. Olayın asıl faili olan Lübnanlı Hıristiyan milislerden hiç kimse bahsetmiyordu.<sup>72</sup> Benzer şeyleri Simone de Beauvoir de söylüyor ve İsrail'in tamamen suçsuz olmamasına rağmen asıl suçlu göz ardı edilip İsrail'in öne çıkarılmasını farklı bir ırkçılık olarak değerlendiriyor. Ona göre Arapları hayvanlar derecesinde yaratıklar olarak kabul eden Batı, onların eylemlerini adeta hayvanların eylemlerinin sorgulanmaması gibi değerlendiriyor. Tam tersine "üstün ırk" Yahudileri ise eylemlerinin hesabını vermeye davet ediliyor. Ona göre İsrail'e yöneltilen saldırılar, aslında [Araplar] insan sayılmadığı için yargılanmayan bir halka duyulan küçümsemeden kaynaklanmaktadır.<sup>73</sup> "Yahudi düşmanlığı olayın gerçek faillerinin üzerine gidilmesini engellemiş ve doğrudan ilgili olmamalarına rağmen Yahudiler suçlanmıştır." şeklindeki düşüncenin doğruluk payı olmakla birlikte olayın gerçekleşme şekli, öldürülenlerin tamamına yakının Lübnanlı değil Filistinli mülteciler olması ve katliamın İsrail'in işgalinin ikinci gününde İsrail kuvvetlerinin bölgenin kontrolünü ele geçirdikten sonra olması, ateşe dokunmamak için

<sup>71</sup> Jean Genet, "Şatila'da Dört Saat" *Dünün ve Bugünün Defterleri, 1988/1, (Ortadoğu Dosyası Filistin Ayaklanması, İsrail, İran ve Irak)*, Belge Yayınları, ss.86-93.

<sup>72</sup> Lewis, *Semitizm ve Anti-Semitizm*, s.5.

<sup>73</sup> Simone de Beauvoir, "Şatila ya da Salıcı Bilmecesi", *Dünün ve Bugünün Defterleri, 1988/1, (Ortadoğu Dosyası Filistin Ayaklanması, İsrail, İran ve Irak)*, Belge Yayınları, ss.104-105.

maşa kullanıldığı izlenimini vermektedir. Bu yüzden de dünyanın geneli maşayı değil maşayı tutan ele yüklenmiştir.

Burada şunu ifade etmeliyiz ki İsrail devletinin yaptığı ya da karıştığı iddia edilen şiddet eylemlerinin dinle ilgili olduğuna dair açık kanıt göstermek elbette ki zor. "Ancak, İsrail'in devlet yapısına ve Ortodoks Yahudiliğin özelliklerine bakıldığı zaman, Filistinlilere yönelik şiddet eylemlerinin dinden bağımsız olmadığı anlaşılır."<sup>74</sup> Yine özellikle Guş Enumîn ve Yeraltı Yahudileri (Jewish Underground) gibi şiddet yanlısı dindar grupların varlığı da bir vakiadır. Bu tarz hareketlerde yer alan militarist Yahudiler şiddet eylemlerini Tanrı'nın eylemleriyle özdeşleştirmişlerdir. Zira onlara göre Tanrıları onları Mısır'dan çıkardığı gündən beri Yahudi olmayanlarla savaşmaktadır. Onlar da Yahudi olmayanlarla savaşta katılarak Tanrı'nın adını yüceltmektedirler. Kutsal metinlerde yer alan şiddet ifadelerinin yanı sıra Ortodoks Yahudiliğin liturjisinin de şiddet ve intikam talepleriyle dolu olduğu ve bunun milliyetçi Yahudilere esin kaynağı olduğu söylenilebilir. Ortodoks Yahudiler her Cumartesi Tanrı'yı düşmanlarından intikam almaya çağırırlar.<sup>75</sup>

### III

Böylesi bir kutsal metin geleneğinin ve tarihin Yahudilerin şiddet konusunda duyarsızlaşmalarında ya da Rafeal Moses'in de dediği gibi şiddete alışmalarında giderek hayatın her alanına şiddetin hakim olmasında etkili olduğunu düşünüyoruz. Moses, Filistin ve İsrail haklarının karşılıklı olarak şiddet uygulamalarının onları duyarsızlaştırdığını söyler.<sup>76</sup> Oysa İsrail halkının şiddetle tanışıklığı görüldüğü üzere Filistin meselesinin çok ötesine uzanır. Yukarıda örneklerini verdiğimiz kutsal metin ve tarihin Yahudi toplumunun bilinç yapısında arketipsel bir rol üstlendiğini düşünüyoruz. Bilindiği üzere arketip, bilinçli ya da bilinçsiz olarak insan davranışını şekillendiren ve kişinin kendisini hem önemli hem de

<sup>74</sup> Adam, "Yahudilik ve Şiddet", s.34.

<sup>75</sup> Adam, "Yahudilik ve Şiddet", s.33.

<sup>76</sup> Rafael Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor?", *Cogito*, sy. 6-7, Kış-Bahar '96,s.23.

kutsal addetmesini sağlayan bir örnek/modeldir.<sup>77</sup> Arketipler konusunda en önemli isimlerden birisi olan Jung'a göre arketipler herkeste görülen psişik yapılardır. Bunlar bir bütün olarak insanlığın eski mirasını oluştururlar. Bu yüzden de ona göre arketipler, insanların davranış özelliklerini ve tipik deneyimlerini başlatma, kontrol etme ve yönlendirme kapasitesine sahip nöropsişik merkezlerdir. Uygun koşullar altında arketipler, coğrafi konum ve tarihsel devir farkı gözetmeksizin benzer düşünce ve imgelere yol açmaktadırlar. Yine ona göre kolektif bilinçdışını da tamamıyla arketipik donanım oluşturmaktadır.<sup>78</sup>

Jung'un en önemli ve en köklü iddiası, kişisel bilinçaltına ek olarak, psişenin daha derin katmanlarında bireyi aşan ve evrensel nitelikteki kolektif bir bilinçaltının varlığıdır. Kolektif bilinçaltı kişinin kendi çabasıyla, bireysel yaşantısı ve tecrübesiyle oluşmuş değildir. Psişenin bu bölgesi kişi üstü, zaman olarak bizi aşan ve atalarımızın yaşamlarına ilişkin ezeli (sonsuz) imgeleri kapsayan bir bölümdür. Jung'a göre yeni doğan bir bebeğin psişesinin boş olduğu düşüncesi ciddi bir yanıştır. Doğan her bebek, her yetişkin gibi kolektif bilinçaltından kaynaklanan etkilerle belirlenmektedir. Bu kişisel deneyimin bireysel gelişim ya da kişiliğin oluşumunda tamamen etkisiz olduğu anlamına gelmiyor. Ancak ona göre, bireyin kişisel deneyimleri, kolektif bilinçaltında varolan potansiyeli harekete geçirmekte ve geliştirmektedir. Kolektif bilinçaltında ortaya çıkan bu etkiler de kişisel bilinçaltından bağımsız olarak çalışmakta ve her bir bireyde benzerliği hatta aynı tecrübeyi garanti etmektedir.<sup>79</sup> Jung'a göre böylelikle aynı kolektif bilinçaltına sahip olan bireyler benzer deneyimler yaşadıkları gibi benzer tepkiler gösterirler. Kolektif bilinçaltlarında kendilerinin dışındaki herkesi dışlayan bir tanrı anlayışına sahip olan Yahudiler farklı

<sup>77</sup> Beverly Moon, "Archetypes", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, 2nd edition, Macmillian Reference Thomson Gale, New York, 2005, c.1, s.457.

<sup>78</sup> Anthony Stevens, *Jung*, çev. Ayda Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s.49.

<sup>79</sup> Carl Gustav Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, tr. Constance E. Long, Bailliere, Tindal and Cox, London, 1916, ss.411-413; Cihat Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2005, s.42; Stevens, *Jung*, s.49.

tarihsel zeminlerde karşılaştıkları diğer insanlara karşı benzer şiddeti uygulamaktan çekinmemişlerdir. Şiddet burada kolektif bilinçaltında yer alan bir arketip olarak çok önemli bir rol üstlenir. Bu yüzden Jung kolektif güçlerin bireyin karakterinde meydana getirdiği değişikliklerin şaşırtıcı boyutta olduğunu söyler. Ona göre. “yumuşak ve makul biri manyak ya da vahşi bir canavara dönüştürülebilir/dönüşebilir. İnsanlar daima kusuru dış güçlerde arama eğilimlidir, fakat var olmayan bir şey de harekete geçirilemez.”<sup>80</sup> Yani ona göre bireyin davranışlarında dış faktörler etkili olmakla birlikte asıl önemli olan insanın kendi iç dünyasıdır ve iç dünya da arketipler çok önemli bir role sahiptir.

Eliade'ye göre; hiyerofaninin mitsel anı, inananları ilk yaratma eylemine kadar geri götürerek onlar için dönüştürücü bir güç haline gelen ayinlerde, yeniden yürürlüğe konurlar.<sup>81</sup> İsrailoğulları için de başlangıç son derece önemlidir. Öyle ki, geçmiş, bugün ve geleceği aynı anda yaşarlar. Onlar için zamanda bir bölünme ya da kesinti yoktur. Tanrı, insanoğlunun Âdemle başlayan yeryüzü serüveninde Âdem'in çocukları arasında saf bir kanal oluşturmuş ve bu neslin en güzide örneği olan İbrahim'le bir ahit yapmıştır. Bu ahit o anı kapsamakla birlikte büyük oranda geleceğe dönüktür. Her ne kadar Yahudiliğin ilk dönemlerinde eskatolojik düşüncenin zayıf olduğu eleştirisi yapılsa da aslında eskatolojik düşüncenin öte dünyaya/ahirete dönük kısmı zayıftır. Yoksa yine eskatolojik düşüncenin dünyanın sonuna dair tasavvur ve beklentilerinin hiç de az olmadığını ve doğrudan başlangıç ve yaratılışla ilgili olduğunu görüyoruz. Onların tüm beklentileri bu dünyaya aittir. Tanrının vaadi, rahmeti ve iyiliği öte dünyada değil burada ve bu zamanda gerçekleşecektir. Bu bağlamda Yahudilikteki mit ve ayinlerin büyük oranda yol gösterici olduğuna inanıyoruz. Davud ya da Davud oğlu Mesih'in dönüşüne olan umut, inancın sürekli canlı kalmasını sağlarken aynı zamanda

<sup>80</sup> C.G. Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.16.

<sup>81</sup> James L. Cox, *Kutsal İfade Etmek, Din Fenomenolojisine Girişi*, çev. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.132.

İsrailoğullarının zihninde geçmiş ve gelecek arasında, kutsal ve kutsal olmayan zaman arasında bütünlük sağlar.

Eliade'ye göre eski kültürlerin çoğunda insanın gerçekleştirdiği eylemlerin hemen hepsi, zamanın başlangıcında bir tanrı ya da bir kahraman tarafından ilk kez gerçekleştirilen bir davranışın, bir eylemin tekrarıdır. Eylem ancak bir arketipin tekrarı olduğu sürece belirli bir anlamı vardır. Tekrarın amacı, eyleme normallik kazandırmak, ona ontolojik bir konum kazandırarak onu yasallaştırmaktır; çünkü eylem yalnızca bir arketipi tekrar ettiği sürece geçerlidir.<sup>82</sup> Nitekim Garaudy'nin de vurguladığı gibi günümüzdeki eylemlerine referans olarak Yeşu'nun katliamlarını gösterenler sergiledikleri şiddet eyleminin Tanrı'nın bir buyruğunu yerine getirmekten başka bir şey olarak düşünmeyeceklerdir. Bu nedenle Jung'a göre kişisel deneyimin rolü kendilikteki arketipik potansiyeli harekete geçirmek, mevcut olanı geliştirmektir. Yani bedenlerimiz sadece yediğimiz şeylerin mahsulü olmadığı gibi, ruhlarımızda sadece deneyimlerimizin bir ürünü değildir. Jung, çevre bağlamında hayatın akışı devam ederken arketiplerin de etkin biçimde kişinin davranış ve eğilimlerinde belirlediğini düşünür.<sup>83</sup> Bir anlamda arketipler kendi özgün çevremizde ortaya çıkan davranışa model oluşturmakta ya da davranışın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Bu bağlamda korku ve itaat ikileminde sıkışan İsrailoğullarının bir klan, kabile tanrısı olan Elohim'den zalim ve sürekli şiddet uygulayan, baskıcı, despot ve kuralcı baba profiline ve aynı zamanda şiddetle itaate zorlayan, hem kendi sevgili oğullarına hem de onların düşmanlarına karşı şiddet uygulamaktan geri durmayan bir tanrı tipine geçtiklerini görüyoruz. Bu baba ya da Baba Tanrı profili bir arketip olarak şiddetin ortaya çıkmasında son derece önemlidir. Jung'a göre Eski Ahit, aile reisini yani babayı, insanların korku ve dehşet içinde itaat etmek zorunda olduğu Yahudiliğin Yehovası konumuna yüceltmiştir. Baba (Patriark) tan-

---

<sup>82</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003, s.55.

<sup>83</sup> Stevens, *Jung*, ss.49-50.

rısallığa geçişte bir safha olarak karşımıza çıkar. Yine ona göre Yahudilikteki nevrotik korku ve dehşet teması, Musa Şeriatının aşırı sertliğine neden olmuştur.<sup>84</sup>

Bu sertlik ve şiddet toplumsal hayata öylesine aksetmiştir ki baştan beri şiddet yanlısı bir duruş sergileyen Yahve bile rahatsız olmaya başlar. Önceki metinlerin aksine İşaya'da Yahve farklı bir duruş sergiler. Sürekli İsraili seven "Rab", İşaya'da evlatlarından hoşnut olmadığını ifade eder. Tanrı, halkının vefasızlığından yorulmuştur: "Çocukları yetiştirip büyüttüm, ama bana başkaldırdılar. Öküz sahibini, eşek efendisinin yemliğini bilir, Ama İsrail halkı bu kadarını bile bilmiyor, Halkım anlamıyor."<sup>85</sup> İsrailoğulları Rablerinin gönlünü kazanmak için ona kurbanlar sunarlar, dualar ederler. Lakin Yahve, "kurbanlarınızın sayısı çokmuş Bana ne?" der. Onlardan ne kurban, ne sunu istemediğini yineler. "Buhurdan öğreniyorum. Kötülük dolu törenlere, Yeni Ay, Şabat Günü kutlamalarına ve düzenlediğiniz toplantılara dayanamıyorum."<sup>86</sup> Kötülük yapmış, yoldan çıkmış halkına yazıklar olsun diyen Tanrı, "elleri kan dolu olduğu" için İsrailoğullarının duasına icabet etmeyeceğini, yüzünü onlardan çevireceğini ifade eder: "Ellerinizi açıp bana yakardığınızda gözlerimi sizden kaçıracağım; ne kadar çok dua ederseniz edin dinlemeyeceğim; elleriniz kan dolu."<sup>87</sup> Bundan sonra Tanrı İsrailoğullarından temizlenmelerini ellerindeki kanı arındırmalarını, artık kötülük yapmamalarını, adil olmalarını, garibanın, yetimin, dulun hakkını savunmalarını ister. Devamında ise bir çağrı yaparak "elleriniz kırmızı böceği gibi kıpkızıl olsa da yapığı gibi bembeyaz olacak."<sup>88</sup> diyerek kandan ve şiddetten uzaklaşmaya bir çağrı yapar. Oysa İsrailoğullarına kan ve şiddeti emreden, onların kadınları, çocukları ve hatta zaman zaman hayvanları bile katletmelerini isteyen yani ellerindeki kanın sorumlusu Tanrıları Yahve olması gerekirken aynı Yahve eskatolojik beklentiler

<sup>84</sup> Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, ss.72-73.

<sup>85</sup> İşaya 1:2-3.

<sup>86</sup> İşaya 1:13.

<sup>87</sup> İşaya 1:15.

<sup>88</sup> İşaya 1:16-18.



bağlamında halkını suçlayarak onların ellerindeki kanı temizlemesini ister.

Şiddet üzerine yayınlanan bir bildiriye “savaşın insanların beyninde başlaması’ gibi barış da beyinlerimizde başlar. Savaşı icat eden tür, barışı da icat etme yeteneğine sahiptir.”<sup>89</sup> ifadesi yer alır. Kutsal metinleri ve tarihi arkasına alan bir beyinde şiddet üreten Yahudiler, yine İşaya örneğinde olduğu gibi kutsal metni arkasına alarak öncelikle kendi beyinlerinde barışı, kardeşliği ve şiddetsizliği ortaya çıkarmalı ve Yahve’nin çağrısına kulak vermelidirler: “elleriniz kıpkızıl olsa da yapağı gibi bembeyaz olacak.” Onların şiddetin her iki tarafında da yer alan bir tecrübeye sahip olarak geliştirecekleri barışçıl, şiddetten uzak tavır tüm insanlığın yararına faydalı bir örnek olacaktır.

Sonuç olarak Yahudi tarihi bir anlamda şiddetin tarihi ve Yahudi kutsal metinleri de adete sadistçe yazılmış şiddet metinleridir. Bir kutsal metnin bu denli şiddet içermesi Yahudiliğin şiddete dayalı bir arketipe sahip olmasına neden olmaktadır. Tarihin ilk dönemlerindeki atalarının bilinçli ya da bilinçsizce örnek alan günümüz Yahudileri de benzer fiilleri işlemekten geri durmayacaklardır/durmamaktadırlar. Arketipler ya da mitler her zaman bilinçli örneklikler oluşturmazlar. Nitekim yukarıda örnekleri verildiği üzere arketipler bir topluluğun üyelerinin bilinçaltında yer alırlar ve çoğu zaman farkında olmadan (olumlu ya da olumsuz) davranışlara yön vererek bilincin oluşmasını sağlarlar. Ancak temennimiz -tüm insanlıkla birlikte- Yahudilerin de bu şiddet sarmalından kurtularak Yahve’nin İşaya kitabındaki çağrıya kulak verip elindeki kanı temizlemesi ve yine İşaya’da tasvir edilen eskatolojik beklentiler doğrultusundaki çağrıya kulak vermeleridir: “... ve insanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa karşı kılıç kaldırmayacak, savaş eğitimi yapmayacaklar artık. *Ey Yakub soyu gelin Rabbin ışığında yürüylim.*”<sup>90</sup>

<sup>89</sup> “Şiddet Üzerine Bildiri”, çev. Bahar Öcal Düzgören, *Cogito*, Sayı 6-7, Kış-Bahar ’96, s.39.

<sup>90</sup> İşaya 2:4-5.

## Bibliyografya

- Adam, Baki, "Yahudilik ve Şiddet", *İslamiyat*, V (2002), sayı:1, ss.23-34.
- Ay, Eyyüp, "Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler", *İslâmiyat*, c.5, sayı:1, 2002, ss.13-22.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, Essential Books, Fairlawn – New Jersey, 1957.
- Cox, James L., *Kutsal İfade Etmek, Din Fenomenolojisine Girişi*, çev. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- de Beauvoir, Simone, "Şatila ya da Salcı Bilmecesi", *Dünün ve Bugünün Defterleri*, 1988/1, (Ortadoğu Dosyası Filistin Ayaklanması, İsrail, İran ve Irak), Belge Yayınları, ss.104-105.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Falk, Avner, *A Psychoanalytic History of Jews*, 1996, Fairleign Dickinson Univ. Press.-Associated University Presses London, 1996.
- Firestone, Reuven, *Yahudiliği Anlamak, İbrahim'in / Avraam'ın Çocukları*, çev. Çağlayan Erendağ, Levent Kartal, Gözlem Gazetecilik, İstanbul, 2004.
- Garaudy, Roger, *İsrail, Mitler ve Terör*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Siyonizm Dosyası*, çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000.
- Genet, Jean, "Şatila'da Dört Saat" *Dünün ve Bugünün Defterleri*, 1988/1, (Ortadoğu Dosyası Filistin Ayaklanması, İsrail, İran ve Irak), Belge Yayınları, ss.86-103.
- Gündüz, Şinasi, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?" Yapı, Muh-teva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *O.M.Ü.İ.F.D.*, sayı: 10, Samsun, 1998, ss.49-88.
- Haney, Craig - Curtis Banks and Philip Zimbardo, "A Study of Prisoners and Guards in a Simulated Prison", *Theatre in Prison*, ed. Micheal Balfour, Intellect Books, Bristol GBR, 2004, ss. 19-33.
- Jung, Carl Gustav, *Collected Papers on Analytical Psychology*, tr. Constance E. Long, Bailliere, Tindal and Cox, London, 1916.
- \_\_\_\_\_, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Kısa, Cihat, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2005.

- Lewis, Bernard, *Semitizm ve Anti-Semitizm Çatışma ve Önyargıya Dair*, çev. Hür Güldü, Everest Yayınları, İstanbul, 2003.
- Luther, Martin, "On the Jews and Their Lies (1543)", *Martin Luther's Basic Theological Writings*, ed. Timothy F. Lull, Second Edition, ed. William R. Russell, Fortress Press, Minneapolis, 2005, ss.25-32.
- Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, tr. M. Friedländer, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1904.
- Michaud, Yves, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- Moon, Beverly, "Archetypes", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, 2nd edition, Macmillian Reference Thomson Gale, New York, 2005, c.1, ss.457-460.
- Moser, Barry, "Blood & Stone: Violence in the Bible & the Eye of the Illustrator", *Cross Currents*, Summer 2001, Vol.51, No:2, <http://www.crosscurrents.org/moser0701.htm> [17.12.2007].
- Moses, Rafael, "Şiddet Nerede Başlıyor?", *Cogito*, sy. 6-7, Kış-Bahar '96, s.23-27.
- Noll, K.L., "Canaanite Religion", *Religion Compass*, Blackwell Publishing, London, 1/1 2007, ss. 61-92.
- Reemtsma, Jan Philipp, *Vahşeti Kavramak, İnsan Zulmünü Açıklama Denemeleri*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, tr. Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston, 1969.
- \_\_\_\_\_, "Original Sin: A Study in Meaning", *The Conflict of Interpretations Essays in Hermeneutics*, ed. Dohn Ihde, Northwestern University Press, Evanston, 1974, ss.269-286.
- Rokach, Livia, *Israel's Sacred Terrorism, a Study based on Moshe Sharett's Personal Diary, and other documents*. Foreword by Noam Chomsky, AAUG Press, New York, 1986, <http://codoh.com/zionweb/zisacredterror/zinasser10.html#appendix1> [28.04.2008].
- Rowley, H.H., *Worship in Ancient Israel: Its Form and Meaning*, London, 1967.
- Shahak, Israel, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, çev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- Stevens, Anthony, *Jung*, çev. Ayda Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- "Şiddet Üzerine Bildiri", çev. Bahar Öcal Düzgören, *Cogito*, Sayı 6-7, Kış-Bahar '96, ss.37-39.
- Weiner, Peter F., *Hitlerin Manevi Atası Martin Luther*, çev.Hakan Olgun, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

Zimbardo, Philip, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Random House, 2007.

<http://www.deiryassin.org/> [28.04.2008].

<http://www.etzel.org.il/english/index.html> [28.04.2008].

<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/irgun.html>  
[28.04.2008]



## Rebellious Children of God: Jews between Oppressor and Oppressed in Spiral Violence

---

**Citation/©:** Batuk, Cengiz, (2008). Rebellious Children of God: Jews between Oppressor and Oppressed in Spiral Violence. *Milel ve Nihal*, 5 (1), 157-187.

**Abstract:** Judaism is religion that was born out of the violence. Jews have been always within violence as both oppressed and oppressor. It means that Jewish history is also history of violence. Most of the sacred texts witness or directly guide to this violence. We think that sacred texts containing violence and Jewish history play archetypical role in conscious structure of Jewish society. As known, archetype is a sample/model which consciously or unconsciously shapes human behaviors and esteems the person both considerable and holy. In this concept, violence takes on very important roles as an archetype placing in collective subconscious of Jewish people.

**Key Words:** Judaism, Violence, Jung, Eliade, Archetypes, Israel.

---



لَفِيهَا لِلْمُعَلِّمِينَ وَيُقَرَّبُهَا لِمَنْ وَيُقَرَّبُهَا لِمَنْ يَا هَا يَا هَا يَا هَا  
حَلَّ زَبَابُ الْجَهْلِ الْفَسَادَ ❀ وَكَانَ نَفْسُ حَاتِمِ  
عَلَى السَّبَبِ وَالْعَوْلَى وَيُوسَى أَيُّهَا نُوسَلْتُ ❀

صورة سبعة وسرا



## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

---

Wilferd Madelung & Toby Mayer (Ed. & Tr.),  
**Struggling with the Philosopher,**  
**A Refutation of Avicenna's Metaphysics,**  
London, I. B. Tauris, 2001.

---

Eş'arî kelamının Gazâlî'den sonra gelen önemli temsilcilerinden biri olan Şehristânî (d.548/1153) daha çok değişik din, mezhep ve felsefi okulları incelediği *El-Milel ve'n-Nihal* ve Eş'arî kelamının genel konularını tartıştığı *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserleriyle bilinir. Madelung ve Mayer bu kitapta Şehristânî'nin daha az bilinen *Musâraâtü'l-Felasife* adlı eserinin Arapça metin ve İngilizce çevirisini sunmaktadırlar. Eser Londra İsmaili Çalışmaları Enstitüsü, İsmaili Metin ve Çeviri serisinden yayınlanmıştır.

Eserin girişinde Madelung Şehristânî'nin İsmaililik ve Felsefe ile olan ilişkisini tartışmaktadır. İşte burada Eş'arî kelamının önemli temsilcilerinden biri olan Şehristânî'nin eserinin niçin İsmaili Metin serisinden yayımlandığının cevabını buluyoruz. Madelung Şehristânî'nin sosyal çevre itibarıyla Sünni olarak tasvir edilebilse de temel inanç ve dini düşüncelerinde Şii ve İsmaili olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Şehristânî'nin Şiiliğe eğilimi ilgili klasik kaynaklardaki bazı rivayetler daha önce de *Nihayetü'l-İkdâm* girişine yazdığı önsözünde A. Guillaume (bkz.

Shahrastânî, *The Summa Philosophiae of Al-Shahrastânî: Kitâb Nihâyatu'l-Iqdâm fî Ilmi'l-Kalâm*, İng. çev. A. Guillaume, London: Oxford University Press, 1934, s. x1) tarafından gündeme getirilmişti. Madelung da modern dönemde M. Jalâlî Nâ'inî ve M. Danishpazhûh'un çalışmalarının Şehristânî'nin dini düşüncesinin farklı bir yönünü, daha açık bir ifade ile onun düşüncesindeki belirgin Şîî, özellikle de İsmailî görüşleri ortaya çıkardığını belirtmektedir. Madelung'a göre bu araştırmacılar sonra bir çok araştırmacı Şehristânî'nin İsmailî görüşleri ile ilgili çalışmalar yapmıştır. Bu bağlamda Şehristânî'nin öne çıkan üç eseri, yaratma ve emr alemine dair *Meclîs*, Kur'an tefsiri olan *Mefâtîhu'l-Esrar* ve İbn Sînâ felsefesinin eleştirisi olan *Musâraâtü'l-Felasife'*dir. Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-Esrar'*da Ehli Beyt'e olan saygısı ve onları Kur'an tefsirinde otorite olarak görmesi, bazı ayetleri tefsirinde İsmailî terimleri kullanması, *Musâraâtü'l-Felasife'*de savunduğu Allah'ın aşkınlığı fikri ile *El-Milel ve'n-Nihal'*de erken dönem İsmailîliğe veya Batnîliğe atfettiği aşkınlık fikrinin paralellik arzemesi Madelung'a göre Şehristânî'nin çağının klasik Sünnî anlayışını aştığının göstergesidir. *Meclîs* ve *Musâraâtü'l-Felasife* İsmailî düşüncenin daha sistematik bir şekilde öne çıktığı eserlerdir. Bu iddiaların doğruluğu hakkında sağlıklı bir kanaat sahibi olabilmek yukarıda adı geçen eserlerin detaylıca incelenmesi gerekiyor.

Şehristânî'nin felsefe ile olan ilişkisine gelince, onun selefi Gazâlî ve halefi Fahreddin Râzî gibi felsefeyi, özellikle de İbn Sînâ felsefesini önemseyip bazı yönlerini de reddettiği söylenebilir. Bu bağlamda *Musâraâtü'l-Felasife* Es'arî kelimeler tarafından bir şekilde İbn Sînâ felsefesini eleştirmek amacı ile yazılmış bir dize eserden biridir. Bununla birlikte Gazâlî'nin özellikle de *Tehâfüt el-Felâsife'*de felsefeye karşı takındığı olumsuz yaklaşıma karşı, gerek Şehristânî'nin gerekse Fahreddin Râzî'nin çok daha yapıcı bir tavır takındıklarının burada vurgulanması gerekir. Ne yazık ki onların bu eserleri Gazâlî'nin eserleri kadar dikkat çekememiştir. Bu bağlamda Şehristânî'nin *Musâraâtü'l-Felasife'*si felsefeye yönelik daha yapıcı eleştirinin

mahiyetini görmek açısından yardımcı olacaktır.

*Musâraâtü'l-Felasife*'de Şehristânî İbn Sînâ'yı filozofların en iyi temsilcisi olarak kabul etmiş ve başlangıçta onun eserlerinin metafizik bölümlerinden tespit edilmiş yedi meseleyi tartışmayı hedeflemiştir, ancak neticede sadece beş meseleyi tartışabilmiştir. Şehristânî'nin ele aldığı ilk mesele İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu ve mümkün olarak sınıflandırmasıdır. Burada Şehristânî Zorunlu Varlık'ın akli bölünmeye tabi olmadığını ve İbn Sînâ'nın mümkün varlıkları tasnifinin de yetersiz olduğunu vurgular. İkinci meselede Şehristânî Zorunlu Varlık'ın varlığını tartışır. Bu bağlamda o İbn Sînâ'nın varlık kavramının Zorunlu Varlık ve mümkün varlıklar ile ilgili olarak farklı anlamlarda kullanılabileceği görüşünü eleştirir ve bu kavramın Zorunlu Varlık'a sadece iştirak yoluyla atfedilebileceğini savunur. Zorunlu Varlık'ın birliği Şehristânî'nin *Musâraâtü'l-Felasife*'de ele aldığı üçüncü meseledir. Burada Şehristânî İbn Sînâ'nın vardığı sonucu, yani Zorunlu Varlık'ın birliğini sorgulamamaktadır, fakat İbn Sînâ'yı bu sonuca götüren delillerin tutarsızlıklarla dolu olduğunu savunmaktadır.

Şehristânî'nin tartıştığı müteakip iki mesele Gazâlî'nin Müslüman filozofları İslam'ın sınırlarının ötesine geçmekle suçladığı üç meseleden ikisidir. Şehristânî'nin bu meseleleri burada tamamen felsefi açıdan ele alması dikkat çekicidir. Bunlardan ilkinde Şehristânî Zorunlu Varlık'ın bilgisinin mahiyetini tartışmaktadır. Bu bağlamda Şehristânî İbn Sînâ'nın Tanrı'nın eşyayı küllî tarzda bildiği görüşünü eleştirmekte ve Tanrı'nın küllî ve cüzî tasnifini aşan bir tür bilgiye sahip olduğunu vurgular. Beşinci meselede ise Şehristânî İbn Sînâ'nın âlemin ezeliyeti teorisini reddeder. Şehristânî âlemin başlangıcı olduğunu sonsuzluktan hareketle üretilen delillerle ispatlamaya çalışır. Tanrı'nın âleme olan önceliğinin ne zamansal ne de özsel olduğunu, sadece varlık açısından öncelik olduğunu belirtir.

Şehristânî kitabın girişinde tartışmayı planladığı son iki meseleyi tartışmamıştır. Bunun yerine ayrıık akılların sayısı, faal aklın ay kürenin akli ile mi yoksa Zorunlu Varlık ile mi



özdeşleştirileceği gibi bir dize problemi kısaca ele almıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Şehristânî'nin *Musâraâtü'l-Felasife*'si Gazâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife*'si kadar dikkat çekmemiştir. Bununla birlikte *Tehâfüt* gibi bu eser de sonraki dönemlerde yazılmış reddiyelere konu olmuştur. *Musâri'el-Musâri'* adlı eserinde Nâsiru'd-Dîn el-Tûsî Şehristânî'nin eleştirilerini reddetmiş ve İbn Sînâ felsefesini savunmuştur. Dolayısıyla Şehristânî'nin bu eseri Tûsî'nin reddiyesi ile birlikte ele alınmalıdır. Şehristânî'nin bu eseri Aygün Akyol'un Yüksek Lisans çalışmasına konu olmuştur (Aygün Akyol, *Müsaraatü'l-Felâsife'ye Göre Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003). Tûsî'nin reddiyesi ile ilgili benzer bir çalışmaya da ihtiyaç vardır. Bu eserler İslam dünyasında felsefe eleştirileri ve İbn Sînâ'nın bu tartışmalardaki merkezi rolüne ilgi duyanlar için önemlidir.

**Muammer İSKENDEROĞLU**

(Yrd. Doç. Dr. Sakarya Ü. İlah. Fak.)



## Dinleri Anlama Sorunu ve Fenomenolojik Yöntem

---

James L. COX, **A Guide to the Phenomenology of Religion**

T&T Clark International, London, 2006, 256 s.

---

Dinleri anlama sorunu bugün adına dini araştırmalar denen disiplinin en önemli mevzusudur. Bununla birlikte hala etkin bir biçimde güncelliğini koruyan din fenomenolojisine dair tartışmalar sürüp gitmektedir.

Din fenomenolojisi zaman zaman karşılaştırmalı din ya da karşılaştırmalı yöntemle aynı anlamda kullanılabilir. Mesele Geoffrey Parrinder'in *Comparative Religion* adlı eseri bu durumun tipik bir örneğidir. Diğer taraftan din fenomenolojisini ve

karşılaştırmalı yöntemi eş anlamlı olarak kullanmanın, fenomenolojik araştırma sürecinde karşılaştırmaya veya benzerlikler ve farklılıklara fazlaca odaklanma gibi bir mahsur taşıdığı yolundaki eleştiri tarafımızca dikkate değerdir. Diğer taraftan Cantwell Smith veya Eliade gibi fenomenologlar için dini araştırma süreci pratik ve hermenötiksel ilgilerle güdülenen bir vetireyken, Bleeker için din fenomenolojisi, araştırma sürecini pratik ve aktüel konulardan uzak tutan bilimsel bir disiplindir. Ayrıca kimileri ise fenomenolojik yaklaşımı özellikle van der Leeuw ismiyle özdeş kılacak kadar sınırlı bir alanda değerlendirmektedir. Tam aksi istikamette Kurt Rudolf, fenomenolojiyi, tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşıma ilaveten üçüncü bir yol olarak değil de, Chantepie'nin kullandığı anlamda, dinlerin karşılaştırmalı incelemesi olarak kabul eder. Zira ona göre, van der Leeuw dışında din fenomenolojisi temelde sistematik ve karşılaştırmalıdır.<sup>1</sup> Durumun bu karmaşıklığı, bizi sadece tek tip bir fenomenolojinin var olmadığı, fakat bilakis çok sayıda fenomenolojiksel modellerin var olduğu sonucuna götürür. Dinleri anlama sorunu, bir perspektif ve dil sorunudur. Fakat bu çok boyutluluğa rağmen, gene de din fenomenolojisi denebilecek somut bir disiplinden bahsedilebilir.

Son dönemlerde konuyla ilgili en dikkat çekici ve gösterişli çalışmalarda dinleri anlama teorileri farklı açılardan ele alınmıştır. Dini araştırmalarda bir klasik olan Eric Sharpe'ın *Comparative Religion*'ı ilk akla gelen eserdir. Diğer taraftan daha yeni bir eser, Walter Capps'ın *Religious Studies* adlı çalışması, dini incelemelerin gelişimi ve tarihi üzerine odaklanırken, Geo Widengren'in din anlayışından izler taşımaktadır. Daniel Pals'ın *Seven Theories of Religion* adlı eseri, fenomenolojik ilgiler taşımamakla birlikte, özellikle dini araştırmalarla ilgili önemli ve paradigmatik şahısları başarılı bir biçimde ele almakta ve ele aldığı şahıslar arasındaki sürekliliği ve farklılıkları konu edindiğinden, bütüncül ve derli toplu bir çalışma olarak göze çarpmaktadır. Diğer taraftan son çalışmalar arasında din fenomenolojisine ve özelde kutsalın ve din

<sup>1</sup> Kurt Rudolf, *Historical Fundamentals and the Study of Religions*, London: Mcmillan Publishing Company, 1985, ss., 55-56.

fenomenolojisinin otonomluğuna eleştirel yaklaşan Russell McCutcheon'ın editörlüğünü üstlendiği *Guide to Study of Religion* ve *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion* adlı eserler sayılabilir. Yine de fenomenolojiye sempati besleyen kişilerce kaleme alınmış son dönem çalışmaları yok değildir. Bunların başında özellikle Chantepie, van der Leeuw ve Kristensen gibi fenomenologları konu edinen George Alfred James'in *Interpreting Religion* adlı eseri sayılabilir. James bu üç fenomenologun teolojik olmayan, tarihsel olmayan ve karşı-indirgemeci perspektifleri müştereken kullandıklarına değinir.

2006 senesinde basılmış James Cox'un *A Guide to the Phenomenology of Religion* adlı eseri yukarıda zikrettiğimiz eserlerin tamamıyla diyaloga ya da tartışmaya giren ve son yıllarda dikkat çekici bir çalışmadır. James Cox, Türk okuruna yabancı bir yazar değildir, zira daha önce kaleme aldığı bir eser *Kutsalı İfade Etmek* adıyla Türkçe'ye çevirilmiştir. Bununla birlikte James Cox ismini değerli kılan birkaç husustan bahsetmekte yarar vardır. Bir kere James Cox, din fenomenolojisiyle ilgili şahısları belirlerken orijinal bir yaklaşım içindedir. Zira bir yazara fenomenolog diyebilme o kadar kolay bir mesele değildir. Zira örneğin Cantwell Smith, bir fenomenolog olarak kabul edilmesine rağmen, hiçbir zaman kendini fenomenolog olarak tanımlamamıştır, bilakis kendini tarihçi olarak tanımlar.<sup>2</sup> Üstelik Smith, fenomenolojiye atfı yaptığı bazı yerlerde ondan olumsuz bir tarzda bahsedebilmektedir.<sup>3</sup> Öyleyse bir yaklaşımı fenomenolojikselleştirenlerden ayırt edebilmek için bazı kıstaslar geliştirmekte yarar vardır. Bu cümleden olarak, Cox, bir yaklaşımı fenomenolojik kılan bazı parametrelere işaret eder. Bunların başında dinin konusunun ve dini araştırmaların otonomluğu gelir. Bir diğeri, dini geleneksel anlamda teolojik olarak ele almamaya dikkat etmekle birlikte, araştırma

---

<sup>2</sup> Wilfred Cantwell Smith, "A Human View of Truth", *Truth and Dialogue*, ed. John Hick, Philadelphia: The Westminster Press, 1974, s. 29.

<sup>3</sup> Smith, din fenomenolojisine dair bazı eserlerde araştırmanın şahıslardan ziyade dini fenomenlere referansta bulunduğu nesnel yönelimli olduğuna işaret eder. W. Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 7.

tarzının sosyolojize edilmemesine de özen gösterilmesidir. Ama yine de Cox, fenomenolojiyle ilgili bir tanım vermekten kaçınır. Zira “ Fenomenolojiyle neyi kastettiğimi bu giriş bölümünde tanımlamayacağım. Bu bizzat eserden tezahür edecektir, bir anlamda bütün kitabın konu edindiği şey fenomenolojinin tanımını gösterir.”<sup>4</sup>

Bununla birlikte, Cox, Eric Sharpe’ın *Comparative Religion* adlı çalışmasıyla James’in tezleri arasında bir orta yol bulma iddiasını üstlenir. “Benim taktiğim, geniş coğrafi alanlarda bulunan geniş “düşünce ekollerini” kimliklendirmektir.” der.<sup>5</sup> Tıpkı James gibi, van der Leeuw’yu dışlayan hiçbir fenomenolojik tartışmanın yapılamayacağını savunur. Cox, temelde üç fenomenolojik ekolü, Holanda, İngiliz ve Kuzey Amerika ekollerinden bahseder. İngiliz ve Amerikan ekolleri, bağımsız kimliklerine rağmen özellikle Hollanda ekolünün etkisi altındadırlar. Yazara göre, Hollanda ekolünün temsilcilerinin özellikle Kristensen, van der Leuw ve Bleeker’in fikirlerinin ait olduğu ortak bir zeminden bahsedilebilir. Bu zemin belli başlı şu unsurlardan oluşur. 1) Din kendine özgü bir mesele olduğundan, kendine özgü bir metodolojiye sahiptir. 2) Dine özgü metodoloji, tarihsel bilgi ve araştırmacının yorumu arasındaki ilişkiyi açıklar ve hem tarihi hem de fenomenolojiyi diğer bütün akademik yaklaşımlardan ayırt eder. 3) Fenomenolojik araştırmadan hareketle yorumları test etmek, her zaman bizzat dinlerin bilgisine başvuruyla gerçekleşir. 4) Fenomenolojik yorum inanların bakış açısına imtiyaz tanır. 5) Bilgiyi değerlendirme, anlamları yorumlama işinden ayırt edilmelidir. Zira değerlendirme, dini araştırmalara yönelik bilimsel bir çaba değil iken, anlamaya götüren yorum, temel amacını tanımlar.<sup>6</sup> Son olarak Hollanda ekolünde teolojik etkilerin fenomenolojik etkilerden daha yoğun olduğunu ifade eder. Zira Hollandalı fenomenologların ortak özelliği,

<sup>4</sup> James Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, London: T&T Clark International, 2006, s. 4.

<sup>5</sup> James Cox, *a.g.e.*, s. 5

<sup>6</sup> James Cox, *a.g.e.*, s. 136

insanlığın dini cevabının tanrısal, kutsal ya da aşkınsal güçle ilişkiyi tasvir ettiğini düşünmüş olmalarıdır.

İkinci olarak çoğunun Afrika dinleri üzerine çalıştığı İngiliz ekolünün fenomenologlarının da, Edwin W. Smith, Geoffrey Parrinder, Andrew Walls, Ninian Smart'ın, belli başlı ortak noktalarından bahseder. Hepsi de ortak olarak sempatik paranteze alma, özellikle Hıristiyanlık dışındaki dinleri araştırma sürecindeki teolojik vb. çarpıtmalara karşı dikkat, dinleri anlama için gerekli sınıflandırma ve dinin indirgenemez dinsellik hususiyetine teslimiyeti savunmuştur.<sup>7</sup>

Üçüncü olarak Kuzey Amerika ekolünden, Wach, Eliade, Jonathan Smith, Cantwell Smith isimlerinden bahseder. Kuzey Amerika ekolünde fenomenolojik yaklaşımla diğer disiplinler arasındaki ilişki iyice bulanık hale gelir. Bunun bir sonucu olarak kendini fenomenolog yerine başka türlü tanımlayan kişileri aynı kategoriye dâhil etmenin sıkıntısını itiraf eder. Örneğin Wach, din sosyologu, Eliade ve J. Smith dinler tarihçisi, C. Smith karşılaştırmacı olarak kendini tanımlar. Fakat bütün bu farklı tanımlamalara rağmen, onların fenomenoloji geleneğiyle müşterek temaları işledikleri muhakkaktır. Özellikle epokhe, empatik anlama, tipolojik değerlendirme ve eidetik redüksiyon hepsi tarafından kullanılmıştır. "Bu anlamda ben, onları, kendi din fenomenolojisi tanımıma uygun hale getirmede zorlanmadım."<sup>8</sup>

Bununla birlikte Cox, sadece bu üç ekolün anahtar isimlerinin görüşlerini tahlil ve tasvir etmekle yetinmez. Bunun yanı sıra Husserl'in felsefi fenomenolojisiyle ilgili yorumların yer aldığı bir bölümde Husserl'in anahtar kavramları tartışmaktadır. Zaten Cox, *Kutsalı İfade Etmek* adlı eserinde Husserl'in anahtar terimlerinin dini araştırmalar alanına tatbikatını konu edinirken, felsefi fenomenolojisiyle din fenomenolojisi arasında bir koşutluk görmektedir.<sup>9</sup> Diğer taraftan Ritschlian teolojide dinin evrensel tecrübesiyle ilgili

---

<sup>7</sup> James Cox, *a.g.e.*, s. 168

<sup>8</sup> James Cox, *a.g.e.*, s. 205

<sup>9</sup> James Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, İstanbul: İz, 2004, ss., 49-73

anlayışın daha sonraki din fenomenolojisi geleneğinde önemli bir rol oynadığı tezini ileri sürer. Özellikle bu gelenek ve Rudolf Otto arasındaki ilişki oldukça barizdir. Ritschlian geleneğin Otto'yla ilişkisi, -Otto'nun Wach ve Eliade üzerindeki etkilerinden dolayı- doğal olarak Chicago ekolüyle (Wach ve Eliade) de bir münasebet taşıdığını anlamamıza ışık tutar. Ritschlian Hogg'un iman ve inançlar arasında yaptığı ayırım ise, Cantwell Smith'in fenomenolojisi için bir hareket noktası olmuştur.

Cox'un ele aldığı bir diğer konu ise, Troeltsch, Weber ve Jung gibi fenomenolog olmayan şahısların din fenomenolojisine yaptığı katkıları tartışmaktır. Özellikle Weber'in ideal tipler öğretisiyle, Bleeker'in entelecheia kavramı ve Smith'in birikimsel gelenek kavramları birbirine benzemektedir. Bununla birlikte Jung'un belli başlı fikirlerinin Eliade tarafından dini araştırmalara uyarlandığına değindiği bağlamda, özellikle bir Jungcu olan Joseph Campbell'dan ve Eliade'nin eleştirmeni olarak görünen William Paden ve Robert Segal'in Jung'la olan ilgilerinden bahsetme fırsatını kullanmamaktadır. Diğer taraftan dini salt sosyolojik ya da ekonomik bir davranış olarak anlayan indirgemeci tutuma karşı çıkmanın- James'in eserinde vurgulandığı gibi-fenomenolojik araştırmanın temel bir karakteristiği olması, örneğin dini sosyo-ekonomik bir süreç olarak açıklayan ama yine de dinin sosyo-ekonomik bir eylem boyutuna indirgenemeyeceğini belirten Weber'in fenomenoloji geleneğine olumlu katkılarda bulduklarına işaret etmesinde rol oynar. Öyleyse Feurbach, Comte ya da Freud çizgisinde düşünülen sosyal bilimler fenomenolojik gelenek tarafından olumsuz karşılanabilir, ama Troeltsch, Weber ve Jung'un çalışmaları sosyal bilimlerin fenomenolojiye katkıları açısından değerlendirilmelidir. Burada yazar sosyal bilimler ve dini araştırmalar arasındaki ilişkinin hem müspet hem menfi yönlerini aynı anda kabul etmekle, makul bir tutum takınmıştır. Sosyal bilimlerin bazı diğer isimlerini, örneğin Peter Berger, Robert Bellah, Victor Turner'ı düşündüğümüzde, onun dini araştırmalarla olan müspet ilişkisi daha da aydınlanacak ve ikisi arasındaki keskin ayırım yerini bir diyaloga bırakabilecektir.

Eserin son bölümünde ise Gavin Flood, Donald Wiebe, Timothy Fitzgerald ve Mccutcheon'ın din fenomenolojisine yönelik eleştirilerini ele almakta ve özellikle fenomenolojiye yönelik postmodern meydan okumaya cevap vermeye çalışmaktadır. Bu şahıslar özellikle disiplinin otonomluğu, inananın perspektifine imtiyaz tanıma ve dinin konusunun teolojileştirilmesine karşı çıkmaktadırlar. Fenomenolojinin teolojiden farksız olduğunu düşünenler, dini araştırmalar ve teoloji arasındaki ilişkilere dair farklı eğilimlerin bulunduğunu göz ardı etmektedirler. Dini araştırmalar ve teoloji ayrımı bağlamında Smart ve Pye gibi araştırmacılar da son derece keskin, Wach da, özellikle daha sonraki eserlerinde yumuşak, Eliade de ise böyle bir ayrım yok denecek kadar azdır. Diğer taraftan Jonathan Smith'in teolojik eğilimlerle seküler eğilimler arasında yarattığı ikilem, onu hiyerarşik ve Batı-merkezli (Aydınlanmacı) anlayışa yenik bırakır.

Cox tartışmalara cevabında akademik tarafsızlık iddiasını açıkça reddeder. Ona göre epoche, akademik tarafsızlık değil, öz-refleksif bir duruşu ifade ederken, fenomenin kendisi için konuşmasına izin versin diye kendini yorumlanan cemaatle meşgul etmektir. Cox'a göre yorum, öz-refleksivite ve empati arasındaki bir kombinasyondur. "Benim merkezi odağım, cemaat ve yanlışlanamaz değişmez gerçeklikler arasındaki ilişkiyi yorumlamaktır." diye yazar. Din bilgini olarak Cox'un amacı, kimliklendirilebilir cemaatlerin söyledikleri, yaptıkları ve inandıkları şeyi, tasvir etmek, temsil etmek ve yorumlamaktır. Hayatın hiçbir sektörü, diğeri olmadan anlaşılamayacağı için, kendisini diğer faktörlerden ayıran her disiplin, yapaydır. Diğer taraftan Cox, Fitzgerald ve Wiebe'nin ideolojik tenkidine karşı, dini araştırmaların aşkın referansa ideolojik bir teslimiyet olmadığını belirtir. Klasik yaklaşımlardan farklı olarak fenomenolojiye yeni bir soluk getirmeye ve oluşan yeni meydan okumalara cevap vermeye çalışan Cox, klasik fenomenolojinin indirgemecilik karşıtı tutumunun korunması gerektiğine işaret eder. Diğer taraftan Cox, dini araştırmacının ne dini cemaatin lehinde ne de analizinde onu devre dışı bırakan bir perspektifte olamayacağını belirtir. Burada bilim

adamının rolü, hem dini hem seküler güç kurumlarından doğan sosyal süreçleri tasvir etmekle sınırlıdır.

Cox'un eseri özellikle dini araştırmaların, felsefe, teoloji ve sosyal bilimlerle ilişkisi gibi konularda fenomenolojinin temel kabullerine ciddi eleştiriler yönelten postmodern çevrelerin katkıları ışığında fenomenolojik yöntemi yeniden konfigüre edilmesini amaçlıyor gibi görünmektedir.

**Emir KUŞÇU**



---

**Louay Fatoohi, *The Mystery of the Historical Jesus: The Messiah in the Qur'an, the Bible and Historical Sources***

Birmingham: Luna Plena Publishing 2007, 557 pp., ISBN: 978-1-906342-01-2

---

Günümüz Hıristiyanlığının olmazsa olmazı ve temel yapı taşı olan İsa-Masih'in yaşamı, peygamberliği, öğretisi, şahsı ve konumunun araştırılması konusu ilk Hıristiyan cemaatinin teşekkülünden itibaren Hıristiyan düşüncesinin merkezini oluşturmuştur. Ancak son iki yüz yıldır hem Kilise içindekilerin, hem de Kilise dışındaki araştırmacıların, İsa konusundaki incelemelerinde ve Kilisenin onun hakkındaki idraklerinde önemli değişiklikler meydana gelmiş ve halen de gelmeye devam etmektedir. Çünkü 18. yüzyıl aydınlanma çağına kadar sadece teolojik olarak ele alınan İsa'nın kimliği ve konumu sorunu, artık tarihsel olarak da ele alınıp araştırılmaya başlanmış ve bunun neticesinde de tarihin İsa'sının gerçekte kim olduğu yönünde oldukça ciddi araştırmalar yapılmaya başlanmıştır.

Bu bağlam çerçevesinde 18. yüzyıl aydınlanma çağından itibaren batı akademilerinde gelişen tarihsel İsa araştırmaları İsa'nın öğretisini veya tabir yerinde ise dinini, onun hakkındaki öğretilerden veya kurumsallaşan dinden ayırt etmek için Galileli bilge İsa'yı, kim olduğu ve ne yaptığı gibi konularda oldukça kapalı cevaplar



sunan karmaşık Hıristiyan geleneğinden kurtarmak için başlatılmış çalışmalardır. Bu amaç doğrultusunda tarihsel İsa'yı ortaya koymaya yönelik çalışmalar, eleştirel araştırmalar yapan araştırmacıların kilise kurumlarının baskısından kurtularak bağımsızlıklarını elde etmeye başladıkları 18. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Zaman zaman kesintiye uğrayan bu çalışmalar 19. ve 20. yüzyıllarda da azalmadan devam etmiş ve 1980'li yıllara gelindiğinde tarihsel İsa araştırmalarında adeta bir rönesans yaşanmaya başlanmıştır.

Tarihsel İsa'nın kim olduğuna yönelik Hıristiyan dünyada yapılan bu çalışmaların yanında İslam dünyasında da hem bir İslam peygamber olması hasebiyle Kur'an'da sıkça zikredilmesi (yaklaşık 96 ayette Hz. İsa'ya atıf vardır) hem de Müslüman-Hıristiyan ilişkilerin en tartışmalı konularından biri olması nedeniyle İsa'nın kimliği ve konumu konusunda pek çok çalışma yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir.

Hıristiyan ve İslam dünyasında yapılan bu çalışmalar Hıristiyan ve Müslüman kaynaklara göre İsa'nın gerçekte kim olduğunu ortaya koymaya çalışmak yerine her dindeki ön kabuller ışığında bir İsa portresi çizmektedir. İşte bu yazıda tanıtımını yaptığımız Louray'ın *The Mystery of the Historical Jesus* adlı eseri İslam ve Hıristiyan kaynaklarını birlikte kullanarak ve elde ettiği sonuçları dönemin tarihsel kaynaklarıyla da destekleyerek bu boşluğu doldurmak suretiyle Hz. İsa'nın gerçekte kim olduğunu okuyucunun dikkatine sunmayı hedeflemektedir.

Bu temel amaç doğrultusunda eserini kaleme alan Irak kökenli Müslüman araştırmacı Louay, çalışmasının hemen başında kendi geçmişi ve Hz. İsa konusyla nasıl ilgilenmeye başladığını ve böylece bir eseri kaleme alışı nedenlerini ifade etmektedir. Bu çerçevede yazar kendisinin Müslüman bir ülke olan Irak'da Katolik bir baba ve Ortodoks bir anneden dünyaya geldiğini ancak gerçek anlamda yani uygulamalı Hıristiyan olma anlamında hiçbir zaman dine ilgi duymadığını ancak İsa'ya rüyasına girecek tarzda ilgi duyduğunu ifade ettikten sonra üniversite yıllarında tanıştığı ve samimi arka-

daş olduğu liberal görüşlü bir Müslüman genç vasıtasıyla İslam'ı ve onun kutsal kitabı olan Kur'an'ı yakından tanıma ve inceleme fırsatı olduğunu ve gelişmeler neticesinde de Müslüman olduğunu ifade etmektedir.

Yazar Louay, Kur'an'ın İsa'ya Hıristiyan kutsal yazılarının sunduğu gibi ilahi bir varlık olarak değil, "Allah'tan bir kelime olma", "bakire Meryem'den babasız olarak dünyaya gelme", "anesi Meryem ile birlikte insanlık için bir alamet/işaret olma", "Kutsal Ruhla desteklenme" gibi özelliklere sahip eşsiz bir peygamber olduğunu keşfedince İsa'ya olan ilgisinin bir kat daha arttığını ve bu ilgi sonucunda da Hıristiyan, İslam ve tarihsel kaynaklara göre tarihin İsa'sının gerçekte kim olduğunu hem Hıristiyan hem de Müslüman okuyucunun dikkatine sunmak için bu eseri kaleme aldığını nakletmektedir. Yazar önsözünde Hz. İsa ile ilgili Yeni Ahitte anlatılan öykülerin aksine Kur'an'ın verdiği bilgilerin tarihsel kaynaklarda verilenler örtüşüğünü (s.3) ileri sürerek bir anlamda Kur'an'ın tarihin İsa'sını ortaya koyma noktasında temel kaynak olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak yazar bu iddiada bulunurken Kur'an bir biyografi veya tarih kitabı olmadığını hatta Kur'an'ın temel amacının tarihin İsa'sını yeniden yapılandırarak onun gerçekte kim olduğunu ortaya koymak değil, bilgi verdiği diğer peygamberler bağlamında İsa'yı ele alarak değerlendirmek ve bu çerçevede onun kimliği konusunda Hıristiyanların sahip olduğu yanlış veya çarpıtılmış bilgileri düzeltmek olduğunu unutmuş gözükmektedir.

Louay'ın oldukça hacimli eseri *The Mystery of the Historical Jesus*, 22 bölümden oluşmaktadır. Yazar eserinin ilk bölümünde seküler, kutsal kitap temelli, Kur'anî ve hem seküler hem kutsal kitap temelli yaklaşımlar başlıkları altında araştırmacıların Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'daki öykülere ve tarihsel bilgilere nasıl yaklaştıklarını okuyucunun dikkatine sunarak tarihin İsa'sının ortaya konması için hangi yaklaşımın daha gerçekçi ve yararlı olduğunu tartışmaktadır. Bölümün sonunda da Kur'anî yaklaşımlar dışındaki diğer yaklaşımların tarihin İsa'sının ortaya konmasına hizmet

etmediği iddia etmektedir.

İkinci bölümde yazar kanonik ve kanonik olmayan/apokrif Hıristiyan kaynakları ile Kur'anî bilgilere dayanarak İsa'nın annesi Meryem'in çocukluğu ve Hz. İsa'ya herhangi bir erkekle birlikte olmadan hamile kalışına kadarki yaşantısını konu edinmektedir. Yazar Hz. Meryem ile ilgili bu bilgileri vererek onun hayat hikayesini ortaya koymaya çalışırken Meryem'i bir mucize değil, normal bir beşer olarak betimlemektedir. Hâlbuki onun daha doğmadan önce Allah'a atanması, mabette Hz. Zekeriya'nın gözetiminde Kur'an'ın ifadesiyle adeta bir bitki gibi yetiştirilmesi gibi özellikleri normal bir beşer değil, özel bir olay için hazırlanan mucizevî bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.

Üçüncü bölümde yazar, Hz. Meryem'in mabette bakımını üstlenen Hz. Zekeriya'nın Hıristiyan ve İslam kaynaklarına göre kim olduğunu ve Hz. Meryem olayındaki fonksiyonunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede yazar Hıristiyan kaynaklarının Zekeriya'yı mabet işleriyle ilgilenen bir rahip/din adamı olarak tasvir ederken Kur'an'ı onu Hz. Meryem'in bakım ve yetiştirilmesi işlemini üzerine alan bir peygamber olarak nitelediğini altını çizerek ifade etmektedir. Zekeriya'nın ardından dördüncü bölümde de yazar Yeni-Ahit tarafından İsa'nın müjdecisi olarak nitelenen oğlu Yahya peygamberi kim olduğu ve mesajının ne olduğu konusunu ele alıp incelemektedir. Bu bölümde yazarın dikkat çektiği en önemli nokta Yeni-Ahitte Yahya'dan İsa'nın müjdecisi olarak bahsedilirken hem Josephus gibi tarihsel kaynakların hem de Kur'an'ın bu konuda olumlu veya olumsuz bir imada bulunmadığı hususudur. Yazar bu noktadan hareketle Yahya'nın İsa'nın geleceğini önceden ilan etmesi hasebiyle onun müjdecisi olduğu yönündeki ifadelerin tarihi bilgiler olmadığını iddia etmektedir (s. 83).

Beşinci ve altıncı bölümlerde yazar Louay, önce Cebrail'in Hz. Meryem'e gelerek ona herhangi bir erkekle cinsel birleşme olmasının mucizevi şekilde hamile kalacağı ve bunun sonucunda da İsa adlı bir çocuk dünyaya getireceği müjdesini ve bu müjdenin akabinde yaşananları önce Hıristiyan kaynaklarına sonra da Kur'an'a

göre okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Daha sonra Yeni-Ahitten, tarihsel kaynaklardan ve biyoloji biliminden hareketle İsa'nın bakire Meryem'den dünyaya geldiğini reddedenlerin görüşlerini detaylı bir şekilde naklederek bunları rasyonel izahlarla yanıtlamaya çalışmaktadır. Bu bölümlerde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi yazar, mucizenin İsa'yı dünyaya getiren Hz. Meryem'in kendisi değil, beşeri bir babadan yoksun olarak bakire Meryem'den doğan İsa olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak eğer yazar konuyu Kur'an ekseninde ve sadece İsa'nın değil, aynı zamanda onu babasız olarak dünyaya getiren annesi Meryem'in de mucize olduğunu görebilseydi İsa'nın beşeri babası olmaksızın dünyaya geldiği şeklindeki kutsal kitap ifadelerine karşı çıkanların tezlerini daha baştan çürütmüş olurdu.<sup>10</sup>

Yedinci bölümde yazar, Hz. Meryem'in bir bakire olarak İsa'ya hamile kalması olayına/mucizesine aracılık eden Ruh'un (Kutsal Ruh, Cebrail) kimliği ve fonksiyonu hakkında Kitabı Mukaddes ve Kur'an çerçevesinde çözümlenmelerde bulunmaktadır. Sekizinci bölümde ise yazar Louay, İncillerde Meryem'in nişanlısı ve İsa'nın üvey kardeşlerinin babası olarak ifade edilen marangoz Yusuf ile Meryem arasındaki ilişkiyi inceleme konusu yapmaktadır. Bu bölümde yazar Hıristiyan kaynaklarında Meryem'in İsa'ya hamile kalmadan önce Yusuf adlı bir gençle nişanlı olduğu, evlilik öncesi Meryem'in hamile olduğunu öğrencince onu terk etmeyi düşündüğü ancak meleğin kendisine görünerek Meryem'in herhangi bir iffetsizlik yapmadığı aksine onun Allah tarafından mucizevi bir şekilde hamile bırakıldığı ve onu terk etmemesi gerektiğinin ilham edildiği şeklindeki bilgilere karşın Kur'an'da ne Yusuf'tan, ne Meryem'in nişanlanmasından ne de evliliğinden bahsedildiği hususuna dikkat çekmektedir. Hatta yazar bu son noktadan hareketle Meryem'in İsa'yı dünyaya getirdikten sonra da hiçbir şekilde evlenmediğini iddia ederek dokuzuncu bölümde irdelediği üzere Hıristiyan kaynaklarının iddia ettiği gibi İsa'nın üvey kardeşlerinin olmasının söz konusu olmayacağını ileri sürmektedir.

<sup>10</sup> Hz. Meryem'in de mucize olduğuyula ilgili bkz., Mehmet Okuyan, "Kur'an'da Meryem Mucizesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 16, 2005, ss. 129-157.

Onuncu bölümde yazar önce Matta ve Luka başta olmak üzere apokrif İncillerde detaylı bir şekilde anlatılan İsa'nın doğum olayını ve bunun ne zaman nerede gerçekleştiği hususunu detaylı bir şekilde inceleme konusu yapmaktadır. Bu bölümde yazar Hıristiyan kaynaklarında İsa'nın ne zaman ve nerede doğduğuna ilişkin bilgilere karşın Kur'an'da sadece İsa'nın bakire Meryem'den doğumundan bahsedildiği, yer ve zaman verilmediğine dikkat çekmektedir. On birinci bölümde ise yazar İsa'nın doğum olayı ve tarihi ile ilgili İncillerde nakledilen onun kral Büyük Herod'un krallığı için bir tehdit olacağını düşündüğü İsa'yı öldürmek için küçük Yahudi erkek çocuklarının katledilmesini emrettiği ortamda dünyaya geldiği ve bu katliamdan kurtulmak için Yusuf ve Meryem'in onu Mısır'a kaçırıldığı bilgilerinin ne derece tarihi olduklarını inceleme konusu yapmaktadır. Yazar bu bölümde de Kur'an'ın bu katliamla ilgili herhangi bir bilgi vermediğine dikkat çekmektedir. On ikinci bölümde ise yazar, Yeni-Ahitte İsa'ya "Nasıralı" diye hitap edilmesinden hareketle bu terimin İncillerde ne anlama geldiğini tartışma konusu yapmaktadır. Bu çevrede yazar, "Nazarene" teriminin İncillerde genel olarak İsa'nın yetiştiği yer olan Galile bölgesinin "Nasıra" kasabası anlamında kullanıldığı, Resullerin İşleri kitabında ise "Nazorios" şeklinde çoğul olarak İsa sonrası dönemde ona inanlar anlamında Hıristiyanları tasvir etmek için kullanıldığına dikkat çektikten sonra Kur'an'da "Nasara" teriminin 13 ayette 14 kez İsa'nın taraftarları anlamında kullanıldığının altını çizmektedir.

Onüçüncü bölümde yazar İsa'nın bir sıfatı olan "Mesih" kavramını ele alıp Eski-Ahit, Yeni-Ahit ve Kur'an'a göre bu kavramın çözümlenmesini yapmaktadır. Bu bölümde yazar Hıristiyanlık ve İslam'da İsa "Mesih" olarak kabul edilirken Yahudilikte böyle kabul edilmediğine dikkat çekmektedir. Kanaatimizce yazar Kur'an'ın dokuz ayette İsa için kullandığı "Mesih", "Meryem oğlu Mesih" ve "Meryem oğlu İsa-Mesih" sıfatlarının anlamından hareketle ve Yahudi-Hıristiyan düşüncesindeki Mesih beklentilerinin de etkisinde kalarak İsa'nın Mesih/kurtarıcı olduğu kanaatine varmaktadır. Hâlbuki yazar böyle bir etki altına kalmadan

Kur'an'ın İsa için niçin bu sıfatları kullandığını anlamaya çalışsaydı Kur'an'ın Hz. İsa'nın, Mesih olmasından veya Mesih olarak yeryüzüne tekrar geleceğinden dolayı değil, Kur'an'ın geldiği toplumda İsa-Mesih diye tanınıp bilinmesinden dolayı bu sıfatı onun için kullandığını rahatlıkla görebilirdi.

Yazar Louay ondördüncü bölümde Yeni-Ahitte İsa'nın bir beşer değil tanrısal bir varlık olduğunu ifade eden "ilahi oğul" veya "tanrı oğlu" gibi kavramlar inceleme konusu yapılarak detaylı bir şekilde analiz edilmektedir. Yazarın bu bölümde Hıristiyan kutsal yazıları bağlamında yaptığı çözümlenmeler önemli olmakla birlikte eksik görünmektedir. Eğer yazar bu bölümde elde ettiği bulguları İsa'nın ilahi oğulluğunun literal değil mecazi olduğunu ancak Kilisenin bunu Hıristiyanlığın resmi dini olmasından sonra literal hale getirerek başlangıçta bir Yahudi peygamberi olan İsa'nın bu gelişme neticesinde kendisine ibadet edilmeye başlanan tanrısal bir varlığa dönüştüğünü ileri süren Hıristiyan teologlarının görüşleriyle de destekleseydi daha iyi olurdu. On beşinci bölümde ise yazar Hıristiyan kitaplarının aksine Kur'an'ın İsa'yı tıpkı diğer peygamberler gibi bir beşer olarak niteleyen ifadelerine dikkat çekerek temel Hıristiyan dogmaları olan inkarnasyon ve teslisi Kur'an'ın şiddetle reddediğinin altını çizmektedir.

Onaltıncı bölümde yazar, kanonik ve kanonik olmayan Hıristiyan kaynakları ile Kur'an'da İsa'ya atfedilen mucizeleri inceleme konusu yapmaktadır. Yazar bu bölümde önce İsa'nın anneannesi Hana ve annesi Meryem ile ilgili Yahudi kutsal yazılarından Talmud'da yer alan bazı mucizelere yer vermekte daha sonra Yeni-Ahitte İsa'ya atfedilen mucizeleri hastalıkları iyileştirme gibi şifa mucizeleri, su üstünde yürüme, rüzgârı dindirme, suyu şaraba döndürme gibi tabii mucizeler, ölüp dirileceği, havarilerinden birinin kendine ihanet edeceği gibi gelecekte haber vermeye ilgili mucizeler ve balığın karnında dört dirhem olduğu şeklinde gâipten haber mucizeleri şeklinde başlıklar altında detaylı olarak inceleme konusu yapmaktadır. Daha sonra ise yazar İsa'ya atfedilen mucizelerin temel fonksiyonlarını tartışma konusu yapmakta ve

söz konusu mucizelerin temel amacının döneminin insanların İsa'ya iman etmesini sağlamak olduğunun altını çizmektedir. Yazar bu bölümde ayrıca kanonik İncillerde İsa'nın vaftizi sonrası öğretide bulunmaya başladıktan sonra sergilediği mucizelere yer verirken apokrif İncillerde daha çok onun çocukluk mucizelerine yer verdiğine dikkat çekmektedir. Bu bölümde son olarak yazar İsa'nın beşikte konuşması, çamurdan yaptığı kuşlara can vermesi, ölüyü diriltmesi gibi Kur'an'da yer alan mucizelerini ele almakta ve Kur'an'ın ısrarla bu tür mucizeleri İsa'nın kendi başına değil Allah'ın izniyle yaptığının altını çizerek mucizeleri yapana değil yaptırana güce dikkat çekmek istediğinin vurgulamaktadır.

Onyedinci bölümde ise yazar, Yeni-Ahit'in ilk dört kitabını oluşturan ve Kur'an'da da İsa'ya verdiği ifade edilen İncil adlı kutsal kitabın/yazıların ne olduğunu ve nasıl oluştuğunu inceleme konusu yapmaktadır. Bu çerçevede yazar ilk olarak Hıristiyanlıktan önce ve sonra İncil kavramının detaylı bir çözümlemesini yapmakta ve daha sonra da Kur'an'dan hareket ederek İncil'in Allah tarafından İsa'ya verilen kutsal bir kitap olduğu tezini analiz etmekte ve Allah'ın İsa'nın kitabına "müjdeli haber" anlamında İncil dediğini çünkü onun Hz. Muhammed'in geleceğini müjdelediğini iddia etmektedir. Yazar bu iddiasını güçlendirmek için en son yazıldığı varsayılan (90-110) Yuhanna İncili 14:16, 14:26, 15:26 ve 16:7'de geçen tesellic, rahatlatıcı, övülmüş gibi anlamlara sahip "Paraklit" kelimesinin tahlilini yaparak bunun Hz. Muhammed olduğunu iddia etmektedir. Yazarın bu görüşü Hz. İsa'nın kendinden sonra gelecek olan elçiyi yani Hz. Muhammed'i müjdelediğini ifade eden Saf suresinin 6. ayetiyle uygunluk arz etmesine ve pek çok Müslüman araştırmacı tarafından da paylaşılmasına rağmen kanaatimize göre sağlıklı ve tutarlı bir çıkarım değildir. Çünkü Yuhanna İncilinin ilgili ifadelerinde geçen "paraklit" kelimesi anlam olarak Hz. Peygamberi çağırırsa da muhteva olarak teslim üçüncü unsuru olan ve İsa'nın dünyadan ayrılışından ikinci gelişine kadar onun adına dünyayı idare edecek olan Kutsal Ruh'dur. Kaldı ki ilgili pasajlarda söz konusu Paraklit'i İsa'nın göndereceği, İsa adına dünyada iş göreceği ve İsa ikinci kez dün-

yaya geldiğinde de idareyi ona devredeceği ifade edilmektedir. Şimdi Hz. Muhammed’i İsa değil Allah gönderdiğine, onun dünyada İsa’nın değil Allah’ın adına iş gördüğüne ve son peygamber olduğu gerçeğine göre Yuhanna İncilinde yer alan paraklit kelimesini sırf anlam benzerliğinden hareketle Hz. Muhammed olarak nitelendirmek tarihsel açıdan en güvenilmez İncil olan Yuhanna İnciline geçerlilik kazandırmaktan başka bir işe yaramaz. Bu argümana karşı “peki Kur’an yalan mı söylüyor. Hz. İsa kendinden sonra gelecek olan Hz. Muhammed’i müjdelemedi mi” şeklinde haklı bir itiraz gündeme gelebilir. Elbetteki Hz. İsa, Hz. Muhammed’in geleceğini müjdelemiştir ancak bu müjdeleme günümüz İncillerinde yer almamaktadır. Çünkü İsa’ya sözlü olarak gelen vahiyler Kur’an’ın ifadesiyle müjdeli haberler İsa’dan yaklaşık 35-40 yıl sonra derlenerek “İncil” adı altında dönemin beklentileri ve oluşan Hıristiyan topluluğun menfaatleri çerçevesinde bir araya getirilirken İsa’nın pek çok sözü İncillere alınmamıştır.<sup>11</sup> Dolayısıyla bu süreçte Hz. İsa’nın Hz. Muhammed’i müjdelemesiyle ilgili sözleri de bu süreçte İnciller dışına itilmiştir. Yazar Louay’ın bu bölümdeki en büyük yanılması İncilleri, Hıristiyan geleneğinde ifade edildiği üzere İsa sonrası dönemde oluşturulan kutsal eserler olarak değil de geleneksel İslam düşüncesinde de ifade edildiği üzere Hz. İsa’ya Allah tarafından vahyedilen bir kutsal kitap olarak ele alması ve argümanlarını bu tez üzerine oturmasıdır. Halbuki genel Hıristiyan kanaatine göre İnciller, İsa’nın sözlerini ve o dönemde olan olayları olduğu gibi yansıtan eserler olmaktan ziyade, söz konusu sözleri ve olayları İncil derleyicilerinin kendi dönemlerinde okuyucu için bir anlam ifade edecek şekilde bir araya getirdikleri eserlerdir.<sup>12</sup>

Yazar onsekizinci ve ondokuzuncu bölümlerde Hıristiyan ve İslam kaynaklarına göre İsa’nın akıbeti sorununu ele almaktadır.

<sup>11</sup> İncillerin nasıl oluşturulduğu ve muhtevalarıyla ilgili bkz., Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesihinden Tarihin İsa’sına*, Ankara: Ankara Okulu, 2002, üçüncü bölüm.

<sup>12</sup> Kz., Howard Kee, *What Can We Know About Jesus?*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990, s. 90; John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM Press, 1993, s. 16.



Bu çerçevede Louay ilk olarak onsekizinci bölümde İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü yönünde Yeni-Ahit'te ve erken dönem Hıristiyan olmayan kaynaklarda yer alan bilgilerin ne derece tarihsel bilgiler olduğunu sorgulama konusu yapmaktadır. Bu incelemenin hemen ardından da ondokuzuncu bölümde Kur'an'ın Yahudilerin İsa-Mesih'i öldürdükleri yönündeki iddialarına karşın Nisa suresi 157' inci ayette "onu ne öldürdükleri ne de çarmıha geldikleri" şeklindeki yanıtı bağlamında İslam düşüncesinde İsa'nın akıbeti sorununu ele alıp incelemektedir. Bu bölümde yazarın dikkat çektiği en önemli noktalardan biri İsa'nın Roma valisi Pontius Pilatus tarafından çarmıha gerilerek öldürüldüğü şeklinde Hıristiyan kaynaklarında yer alan bilgilerin Hıristiyanların iddia ettiğinin aksine hiç de tarihi bilgiler olmadığını Hıristiyan olmayan kaynaklardan örnekler vererek ispat etmeye çalışmasıdır (ss. 414vd). Bu iddia üzerine dayanan yazar İsa'nın ne Yahudiler ne de başka birileri tarafından ne çarmıha gerildiği ne de öldürüldüğü fakat mahiyetini bilmediğimiz bir şekilde eceliyle öldüğünü ileri sürmektedir.

Yirminci bölümde ise yazar İsa'nın dünyanın sonuna doğru tekrar yeryüzüne geleceği (ikinci gelişi) ile ilgili Hıristiyan ve İslami kaynaklarda yer alan bilgileri detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu bölümde yazarın dikkat çektiği en önemli husus Hıristiyan ve geleneksel İslami kaynaklarda İsa'nın ikinci kez dünyaya gelişi ve yapacağı işlerle ilgili detaylı bilgiler yer alırken Kur'an'da bu konuda doğrudan veya dolaylı hiçbir imanın olmadığıdır.

Yirmi birinci bölümde ise yazar önceki bölümlerde yaptığı çözümlenmeler ışığında Kur'an'ın Hıristiyanlarla ilgili genel öğretisini inceleme konusu yapmaktadır. Yirmi ikinci ve son bölümde ise yazar Kur'an'a göre tarihsel İsa kimdir sorusuna yanıt vermeye çalışmaktadır.

Yazar eserinin sonunda ekA ve ekB adı altında iki de eke yer vermektedir. İlk ekte Kur'an'ın tarihi olayları nakletmede Kitabı Mukaddes'ten farkını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda yazar Kitabı Mukaddes'in çoğu konuyu tarihle ilişkilendirerek

anlatmasına karşın Kur'an'ın bazı tarihsel olayları okuyucuna tarihsel bilgi vermek için değil, ibret ve öğüt vermek için anlattığına dikkat çekmektedir. İkinci ekte ise yazar eserde kendilerinden uzun uzun nakiller de bulunduğu apokrif Hıristiyan kaynaklarından Yakub'un Çocukluk İncili, Meryem'in Doğum İncili, Tomas'ın Çocukluk İncili ve Sahte Matta İncili hakkında okuyucuya tanıtıcı bilgiler vermektedir.

Louay'ın *The Mystery of the Historical Jesus* adlı bu eserini genel olarak ele alıp değerlendirdiğimizde eserin akademik olmaktan ziyade popüler bir üslupla kaleme alınmasından dolayı bazı ciddi eksiklikleri bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Örneğin yazar eserinin başlığında "tarihsel İsa" adını kullanmasına rağmen, eserinde Hıristiyan akademilerinde yaklaşık son 200 yıldır tarihsel İsa'nın kimliği ve temel mesajı yönünde yapılan oldukça ciddi çalışmalara ve bu çalışmaların bulgularına hiç yer vermemektedir.<sup>13</sup> Eğer yazar eserde dillendirdiği görüşlerini bu çalışmaların bulgularıyla da desteklemiş olsaydı elbetteki çalışması hem daha orijinal hem de okuyucu için daha faydalı olurdu. Eserde dikkat çeken bir diğer önemi eksiklik de yazarın kanonik ve kanonik olmayan Hıristiyan kaynaklarındaki bilgileri sınıflandırarak değil de ayrı ayrı vermiş olmasından doğan tekrarlardır. Bu tekrarlar hem eserin hacmini artırarak okunmasını zorlaştırmakta hem de okuyucuyu sıkıkmaktadır.

Bu temel eksikliklerine rağmen *The Mystery of the Historical Jesus* adlı bu sistematik olmasa da dünyaya gelişi öncesinden yaşamına ve akıbetine kadar tüm bilgileri içermesi açısından Hz. İsa'nın kimliği konusunda araştırma yapacaklar için bir başvuru kitabı özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda eseri hem İsa konusunda çalışma yapmak isteyenlere hem de İsa hakkında Hıristiyan kaynaklarında, Kur'an'da ve erken dönem tarihsel kaynaklarda ne tür bilgiler olduğunu merak edenlere salık veriyoruz.

**Mahmut AYDIN**

(Doç. Dr., OMÜ İlah. Fak.)

<sup>13</sup> Tarihsel İsa konusunda yapılan araştırmalar ve bunların bulguları için bkz., Aydın, *Tarihsel İsa*.



# Milel ve Nihal Geleneğinden

## Zorunlu Varlığın Bilgisi ve Tümel ve Tikel ile İlişkisi

**Muhammed b. Abdülkerim eş-ŞEHRİSTÂNÎ\***

Çev.: Aygün AKYOL \*\*

Aytekin ÖZEL \*\*\*

---

\*\* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, aygunakyol@yahoo.com

\*\*\* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, aytekin@gazi.edu.tr

\* Bu çalışma, Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî'nin (ö. 548/1153), yeni Arapça edisyon ve İngilizce çevirisiyle Wilferd Madelung ve Toby Mayer tarafından yayınlanmış (I.B. Tauris Publishers London-New York in Association with The Institute of Ismaili Studies, London 2001) *Kitabu'l-Musaraa* adlı kitabının "Fi İlmi Vacibi'l-Vücudi ve Teallukuhi bi'l-Külliyi ve'l-Cüz'iyi" adlı dördüncü bölümünün (ss. 67-92) tercümesidir. Köşeli parantez Arapça metnin sayfa numaralarını göstermektedir. Parantez içindeki ifadeler açıklama amaçlı olup, mütercimlere aittir. Bu kitabın ilk bölümünü Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, ss. 181-189'da "Varlığın Kısımlarının Belirlenmesi" adı altında; ikinci bölümünü Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006/2, c.5, sayı: 10, ss. 173-183'de "Zorunlu Varlığın Varlığı", üçüncü bölümü ise, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007/2, c.6, sayı: 12, ss. 157-170'de "Zorunlu Varlığın Birliği" adı altında yayınladık.

Şehristanî kitabını yedi bölüm (I-Varlığın Kısımlarının Belirlenmesi, II-Zorunlu Varlığın Varlığı, III-Zorunlu Varlığın Birliği, IV-Zorunlu Varlığın Bilgisi, V-Âlemin Sonradan Olması, VI-İlkelerin Belirlenmesi, VII-Zorlu Meseleler ve Şüpheli Konular) olarak tasarlamıştır. Kitabının ilk bölümünde İbn Sina (ö.428/1037)'nin Necat adlı kitabındaki varlık tasnifini merkeze alarak, eleştirel açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu bağlamda, İbn Sina'nın ele aldığı öz-töz-ilinti, uzayda yer kaplama, cins-tür, hal-mahal kavramlarını değerlendi-

[67] Bil ki kelimacılar kendi araştırma yöntemleriyle, Allah'ın fiillerini ve Allah'ın fiillerinin tam ve mükemmel kapsamından hareketle Yüce Allah'ın (Barî Teala) tüm bilgi nesnelere (malumât) bildiğini ispat ettiler. Onlar, tam ve mükemmel olan her fiilin failinden çıkıp, failinin de her bakımdan bu fiilini bilebileceğinin zorunlu olmasının, zaruri (apodictic) bilgi olduğunu iddia ettiler. Ancak onların bir kısmına bu hüküm çelişik geldi. Zira onlar, empirik bir tecrübede bir fiilin her bakımdan failere nispet edildiği, oysaki failin de her bakımdan fiili bilemediği failer buldular.

Filozoflar bu yöntemden kaçınmışlardır. Eski filozofların bir kısmı, bilginin bilen nezdinde, bilinenin formu olduğu görüşüne sahiptiler. Bu görüş bağlamında İlk'in, [68] bir öze ve özde de bir forma sahip olması ve böylece onun form ya da forma sahip bir şey olması imkânsız olur ve Allah Teâlâ da bundan münezzehtir. Aksine bu, İlk Aklın sıfatıdır. Öyleyse, var olanların formları İlk Aklın kendisinde hazır bulunur, onda kayıtlıdır.

İbn Sina dedi ki:

*“Kendi Özünde Zorunlu Varlık akıldır, akledendir ve akledilendir. O, Kendi Özünde birdir, bir olmasından dolayı da çoğalmaz. O'nun akledilen olmasına gelince, bu varlığın doğasını varlığın doğası bakımından akletmenin imkânsız olmadığını bilmen nedeniyledir. O sadece maddede ve maddenin ilintileriyle birlikte olduğunda akledilemez.. Bu nedenle varlık böyle olmakla birlikte bir duyu veya bir hayal nesnesidir. İşte varlık, bu engellerden soyutlandığında varlık ve akledilen bir nelik olur.*

---

rerek, aralarındaki mantıksal ilişkileri analiz etmiştir. İkinci bölümde Zorunlu Varlık teorisini tartışmaya açmıştır. Bu çerçevede, İbn Sina'nın varlık için yapmış olduğu “zorunlu” ve “mümkün” ayırımından hareketle, Zorunlu Varlığın Varlığı'nı tartışmaktadır. Üçüncü bölümde ise, Zorunlu Varlığın birliği konusunu ele almıştır. Tüm bunları bir kelamcı gözüyle ele alarak felsefi/metafiziksel görüşlerini de ortaya koymuştur.

Kitabın önemi, İslam felsefe ve kelimasında İbn Sina'nın felsefi sistemine yönelik ilk olarak Gazalî'nin (ö. 505/1111) Tehafütü'l-Felasife adlı eseriyle başlattığı eleştiri geleneğini, başka bir gelenek olarak Şehristanî'nin Kitabü'l-Musaraa adlı eseriyle devam ettirmesinden kaynaklanmaktadır. (Dimitri Gutas, İbn Sina'nın Mirası, çev. ve der. M. Cüneyt Kaya, İst. 2004, ss. 142,143.)

Bu çalışmamız esnasında katkıda bulunan Yrd. Doç.Dr. Şaban Haklı'ya, metnin temininde yardımcı olan Doç.Dr. Bedri Gencer ve Hasan Yalçın beylere teşekkür ederiz.

*Kendi özü itibarıyla madde ve maddeye ait ilintilerden soyutlanan her şey bir soyutlama olmasıyla bir 'akıl'dır. Varlığın soyut hüviyetinin kendi özüne ait olmasıyla, kendi özünden dolayı 'akledilen'dir ve onun özünü soyut bir hüviyete sahip olduğu göz önüne alındığında da, kendi özünden dolayı 'akleden'dir."*

Bundan sonra o (İbn Sina) dedi ki:

*"O'nun kendisinin akleden ve akledilen olması,, özde iki şey olmayı gerektirmez; bakış açısı bakımından da iki şey olmayı gerektirmez. Çünkü iki şey, sadece (I.) O'nun (Zorunlu Varlık) soyut bir neliğe sahip olması açısından -ki, bu da kendi özüdür-; (II.)O'nun soyut neliğinin Kendisine ait olması açısından elde edilir. Bundan dolayı, O'nun akleden ve akledilen olması kesinlikle çokluk gerektirmez."*

**[69]** Daha sonra o (İbn Sina) dedi ki:

*"O her varlığın ilkesi'dir. Bu yüzden O, ilkesi olduğu şeyleri Kendi özünden dolayı akleder. O kendi ayrıyetleriyle tam olan var olanlar için ve öncelikle kendi türlerinde ve o türlerin şahısları vasıtasıyla bir oluş ve bozuluşu olan var olanlar için bir ilke'dir. O'nun bu değişebilen şeyleri değişimleriyle birlikte akleden olması mümkün olamaz. Bilakis O, her şeyi tümel bir şekilde akleder. Hiçbir tikel şey de onun bilgisinden kaçamaz. O'nun özü bilinendeki değişim nedeniyle değişmez."*

Yine o (İbn Sina) dedi ki:

*"O'nun şeyleri, şeylerin kendisi vasıtasıyla bilmesi mümkün olamaz. Aksi takdirde O'nun bilgisi edilgen olur. Bilakis şeyler, O'nun aracılığıyla bilinir ve O'ndan çıkar. Çünkü O, kendisi tarafından bilinen şeyle ve kendisi tarafından etkide bulunulan şeyle belirlenemez. Bilakis varlığın formu, bu iki şeye ait varlığın imkânından sonra, yine o iki şey arasında belirlenir. Çünkü mümkünlerin tümüne ait olan imkân, onların ait oldukları madde gibidir ve varlık da **[70]** form gibidir. Zorunlu Varlık, iki kötülük kaynağı olan yokluk ve imkânın doğasından beridir."*

## Sözlerindeki Çelişkiler Nedeniyle Ona (İbn Sina) Yönelik Eleştiriler ve Amaç ve Meramının Çürütülmesi

### Birinci Çelişki:

Onun (İbn Sina) şu ifadesi:

*“O soyut bir varlık olarak akıldır. O şöyle şöyle değerlendirildiği kadar şöyle şöyledir...”*

O (İbn Sina), O'nun akıl, akleden ve akledilen olduğunu ispatlamak için üç değerlendirmeyi ortaya koydu. En sonunda o (İbn Sina) dedi ki: Bu O'nun değerlendirmede iki misli olmasını gerektirmez. Onun (İbn Sina) sözlerinin son kısmının ilk kısımla çelişmesi nasıl olur?

### İkinci Çelişki:

O (İbn Sina) dedi ki:

*“O her varlığın ilkesi'dir. Bu yüzden O ilkesi olduğu şeyleri Kendi Özünden dolayı akleder.”*

Bu ifade, O'nun önce yarattığını (ebde'a), daha sonra da aklettiğini bildirir.

Peşinden de (İbn Sina) dedi ki:

*“O'nun akletmesi ve bilgisi edilgen olmayıp etkendir.”*

Bu ifade ise, O'nun önce aklettiğini daha sonra da yarattığını (ebde'a) bildirir.

Şifa kitabının başka bir pasajında ise, o (İbn Sina) dedi ki:

[71] *“O'nun akletmesi O'nun yaratması (ibda') ve O'nun yaratması (ibda') da O'nun akletmesinin ta kendisidir.”*

Böylece akıl ve yaratma (ibd'a) arasındaki ikilik ortadan kaldırılmış olur. Bu sözcükte ve anlamda açık bir çelişkidir.

### Üçüncü Çelişki:

O'nun (İbn Sina) şu ifadesi:

*“O her varlığın ilkesi’dir. Bu nedenle O, ilkesi olduğu şeyi Kendi Özüyle akleder.”*

Yine onun (İbn Sina) şu ifadesi:

*“O’nun soyut bir hüvviyeti olması açısından, O özünü kendi Özünden dolayı akleder.”*

O akli bir pasajda olumlu bir durum olan “yaratma” olarak yorumladı, bir diğer pasajda da olumsuz bir durum olan “soyutlama” olarak yorumladı. Bu çok şaşırtıcı bir tutarsızlıktır.

### **[72] O’na (İbn Sina) Ait Çelişki ve Gerektirmelere Gelince**

Ben derim ki: Sen Zorunlu Varlığın Özü hakkında üç değerlendirmeyi ortaya koydun ve her bir değerlendirmeyi, birinden diğerinin anlaşılmadığı özel (sahih) bir anlamla yorumladın. Bu apaçık bir teslistir ve Allah için üçüncüsü olmaktan münezzehtir! Bu bir iftira değildir; bilakis tek tek değerlendirilmesi bakımından O’nun özü hakkında (saçma) çokluğun gerekli kılınmasıdır. Bu tıpkı Hıristiyanların tek tek unsurlar (uknum) bakımından (Tanrı’yı) gerekli gördükleri şey gibidir.

Değerlendirmenin çokluğu hakkında, bunun özde iki şeyi zorunlu kılmadığı şeklindeki mazeretinin, kendisine (İbn Sina’ya), hiçbir faydası yoktur. Çünkü onun (İbn Sina) mazeretini doğru kılan şeyin kendisi, öyleki bu, ikiliği olumsuzlasa bile, bu iki şeyi ortaya çıkarmaktadır. Bunlar, **I.** O’nun (Zorunlu Varlık) soyut bir neliğe sahip olması ki, bu da kendi özüdür ve **II.** O’nun (Zorunlu Varlık) soyut neliğinin Kendisine ait olmasıdır. Bu kendi özünde değerlendirmelerin çokluğunun bulunduğu bu şeyin ta kendisini ortadan kaldırır. Öyleyse ona (İbn Sina) ne oluyor da üç değerlendirme olarak açıklıyor ve daha sonra da **[73]** bu yorumla ortadan kaldırıyor. onları ortadan kaldırması niçindir? Bu tıpkı Hıristiyanların ilahi unsurlarla konusundaki teslisi açıklamaları ve daha sonrada onu, “tözlük bakımından bir, unsurlar bakımından üç...” diyerek tözlük olmak bakımından birleme (tevhid) yoluyla bu yorumu ortadan kaldırmaları gibi değil midir?



Bu açıklamada İbn Sina bir problem üzerine bir problem koydu Zira o (İbn Sina) problemin içine “nelik” terimini dâhil etti. Bu yüzden O’nun bir varlığa ve özünden dolayı soyut olması zorunlu olan bir varlığın neliğine sahip olduğunu, bu neliğin soyutlanmasının neliğin akledilmesi, neliğin akledilmesinin de neliğin yaratılması eylemi (ibda) olduğunu vehmetti. O zaman varlık, nelik, soyutlama, akletme, yaratma (ibda) eş anlamlı ibareler ise, bu ibarelerden her biri bir diğerinin yerine geçebilir. Hatta bu durumda şu söylenilebilir: Soyutlama bir akletmedir ve akletme de bir yaratma (ibda’dır; o halde soyutlama bir yaratma (ibda’dır. Oysa ibareler farklı anlamlıysalar (mütebayin) her bir ifade diğerinin delalet etmediği bir anlama delalet eder. Bu çokluktur. Ben de doğrudan doğruya derim ki: Senden (İbn Sina) arkadaşlarının bir kısmı Zorunlu Varlığın bilen, akleden, bilinen, akledilen olduğunu ispatlamayı isterse, sen şu sözün dışında bunu delillendirmeye girişmezsin: O, neliğin akledilir olmasıdır; zira varlığın doğası ve onun kısımlarını akletmek imkansız değildir. Bu bir müsadere ala’l matlup’tur.<sup>1</sup> [74] Tartışma bunun üzerinde gerçekleşir ve ihtilaf da bunun üzerine devam eder.

Bu arkadaşlar O’nun akleden ve akledilen olduğunu reddettiler. Zira akletme, akledilen form yoluyla -form ister cisme ait olsun isterse cisme ait olmayan bir nelik olsun fark etmez- aklın ortaya çıkmasıdır (irtisam). Hak Teâlâ akledilen bir form sahibi olmaktan münezzehtir. Aynı şekilde, Hak Teâlâ, hem Kendisinin hem de bir formun bulunduğu bir akleden olmaktan münezzehtir. Bilakis O bilen ve bilinenin ötesindedir ve sen (İbn Sina), O’nun bilen olduğunu ispatlamak için O’nun bilinebilir olmasını delillendirmekle işe başladın. Onlar açıkça sana itiraz ettiler (münakaşa ettiler). O halde sen (İbn Sina) onlara karşı daha kapalı olanla daha açık olanı nasıl delillendirdin?

<sup>1</sup> Bizzat ispatlanması gereken iddiayı ispatlanmış gibi kabul etme, diğer bir ifadeyle, ispatlanmış olduğu zannedilen sonucu öncüllerin parçası olarak farz etme şeklinde tanımlanır. Bu, kısaca, ‘delilin, ispatı veya iptali istenen şeye dayandırılması’ şeklinde de tanımlanabilir. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 280.

Sen onların bu sözlerini kaf dağının arkasına bırak ve açık ve yeterli olana dön! Sen varlığı genelleme ve tevatu<sup>2</sup> yoluyla bir konu olarak aldın ve ona bir genelleme hükmünü bir yüklem olarak verdin. Fakat “varlık, Zorunlu Varlığa ve Zorunlu Varlığın dışındakilere [75] ortaklık hükmünde olan teşvik<sup>3</sup> yoluyla veya ortaklık yoluyla uygulanır (ıtlâk olunur)” diyen kişi bu hükmün genelliğini kabul etmez. Bu, “göz”ün gören olduğuna hükmeden kişinin hükmünün, güneşin yuvarlaklığı (kurs) hakkındaki hükmün genelleme içerdiğini kabul etmeyen kişinin hükmüne benzemesidir. Sen varlık için bir genelleme türüne inanırsan, Zorunlu Varlık hakkında bu varlığı diğer varlıklardan, -güneşin yuvarlaklığı (kurs) ve gözün görmesi ilişkisindekinden- daha da fazla ayırarak tam bir ihraçla hariç tuttun. Sen (İbn Sina) bu umumi hükmün diğer varlıkları kapsamadığını niye inkar ediyorsun?

Bir başka husus da, senin O'nun aklettiğini ispat etmek için anladığın/gösterdiğin şey ve O'nun akledilmesinin imkânsız olmadığını açıklamaya giriştiğin şeydir. Fakat bu imkânsız değilse, daha başka bir delil ona eklenmediği sürece, akledilmesi zorunlu olmaz. O'nun akledilen olması zorunluysa, bu O'nun aklettiği şeyden çıkmaz. Bu nedenle daha başka bir delil gerekir. Fakat biz senin şu görüşünden başka senden herhangi bir delil işitmedik:

*“O bir maddede olduğu zaman onun akledilmemesi mümkün olur.”*

Denildi ki: Onun akledilememesinin nedeni onun sırf madde de olmaması değildir, bilakis başka bir nedeni vardır. Tıpkı duyumlanabilir olanın, [76] duyumlanan –yani madde olmak bakımından duyumlanan- olmak bakımından akılda yerleşmemesi gibi, aynı şekilde akledilen de akledilen olmak bakımından –yani maddede olmamak bakımından- duyuda yerleşemez. Kendi ululuğunun herhangi bir şeye yerleşmesinden münezzehe olan O (Al-

<sup>2</sup> Zihindeki ve dışarıdaki fertlerini eşit derecede kapsayarak anlamı ve doğruluğu ortaya çıkma özelliği olan bir terimdir. bkz. Mutavatı maddesi Seyyid Şerif Cürcani, *Kitabu't-Tarifât*, “Mutavatı” mad., trs., s.199.

<sup>3</sup> Doğruluğu fertlerini eşit derecede kapsamama özelliği olan bir tümeldir; bilakis onun bir kısmında gerçekleşmesi, diğer kısmından daha evla veya daha öncelikli veya daha güçlüdür. Bkz. Müşekkek maddesi Seyyid Şerif Cürcani, *Kitabu't-Tarifât*, “Müşekkek” mad., ts., s.216.

lah), Kendisi tarafından yerleştirilen de de münezzehtir. Bu tıpkı bir şeyin çok gizliliğinden dolayı idrak edilemediği gibi, aynı şekilde o şeyin çok açık olduğundan dolayı da idrak edilememesi gibidir. Öyleyse onu anlamaya engel olan şey, madde veya maddenin alakalı olduğu şeyler değildir. Bu yüzden O'nun (İbn Sina) şu görüşü geçersiz oldu:

*“Var olandan dolayı varlığın doğasının akledilememesi imkânsız değildir.”*

Bir şeyin akledilmesine engel olanların sınırlanması madde veya maddenin alakalı olduğu şeyler değildir. Araştırma yeniden başa döner. Rekabet senin (İbn Sina) ve arkadaşlarının arasında, sen tikel ve tümele varana kadar uzar gider.

Belki de bu insanlar şunu söylemekte ısrar ederler: Şayet O'nda bilgi varsa, bu iki şeyin dışında olmaz. Bu iki şey tümel veya tikel olmaktır. Tümel olursa, [77] etken (fiili) olması tasavvur edilemez. Zira tümel yoluyla olan şeyin tümel olması gerekir, bu tıpkı tikel bilgiyle olan şeyin tikel olmasının gerekli olması gibidir. Tek tek bireylerde/tikellerde hiçbir tümel bulunmaz. Bu yüzden tümel ile meydana gelen şey tümelin meydana gelmesi gibi, tümelin meydana gelmesi de tümelle meydana gelen şey gibi değildir. O zaman O'nun bilgisi tikel olursa, bilinenin değişmesiyle bu bilginin değişmesi gerekir. Zeyd'in gelecek olmasının bilgisi, Zeyd'in gelmesi bilgisiyle birlikte baki kalmaz. Bu problemin cevabı nedir?

Bize gelince deriz ki: İlk'in maddeden soyutlanarak bir akıl olduğuyula ilgili ifaden -yani maddeden soyutlama- tıpkı cisimlikten onun tenzih edilmesi ve tözler ve ilintilerin niteliklerinden kutsanması gibidir. O halde, sen (İbn Sina) niçin şöyle dedin ki: O bir maddede bulunmadığında bir akıl olmalıdır; yani bilgi ve bilen olmalıdır? Bu, maddeden soyutlamanın olumsuz bir sıfat olması nedeniyledir. Maddenin bir şeyden olumsuzlanması [78] onun bilen ve bilgi olmasını veya bir akıl ve bir akleden olmasını niçin gerekli kılmalıdır? Bu, O'nun ululuğuna layık olmayan, O'nun bilen olmasını ispatlama zorunluluğu bulunmayan bir olumsuz-

lama gibidir.

Bu durumda biz şunu söyleriz: Sen (İbn Sina) kendi özünde Zorunlu Varlığın bir akıl, bir akleden ve bir akledilen olmasından dolayı O'ndaki pek çok görüşleri onayladın. Yine sen İlk Akılın kendi özünde mümkün, kendisinin dışındaki başka bir şeyle zorunlu olduğu görüşleri de onayladın. Aynı zamanda O, soyut olduğu için bir akıldır. Çünkü O'nun akıl oluşu, özsel olarak kendisine ait olduğu için ve O'nun neliğinin de kendisinin dışındaki başka bir şeyde bulunmayan bir neliğe sahip olduğu için, kendi özünden dolayı bir akleden ve bir akledilendir. Zira kendisinin dışındaki başka bir şeyden elde edilen şey, onun neliği değil varlığıdır. Şayet bu görüşler, Zorunlu Varlığın özünde bir çokluğu gerektirmezse, bu niçin – tıpkı bir olumsuzlamanın başka bir olumsuzlama olması gibi, bir bağıntının da başka bir bağıntı olması gibi- İlk Akıl'da çokluğu zorunlu kılsın? Bu İlk Akıl'da çokluğu gerekli kılsa, çokluk Zorunlu Varlık'ta da gerekli kılsın. Bundan şu çıkar: Bireylerdeki çokluk yaratma (ibda') ve icat (ihtira') yoluyla doğrudan Zorunlu Varlığa izafe edilebilirler. O'ndan onların ortaya çıkışı, çokluğu gerekli kılmazsa, aksi halde onlar Zorunlu Varlığa izafe edilemediği gibi, aynı şekilde İlk Akıl'da izafe edilemezler. Bu kesinlikle cevabı olmayan bir şeydir.

[79] Onun (İbn Sina) şu sözüne gelince,

*“O her var olanın ilkesi'dir, O ilkesi olduğu şeyleri özünden dolayı akleder.”*

Bununla ilgili sorun şudur: O önce akleder sonra yaratır (ibda') mı veya önce yaratır sonra akleder mi ya da akletmesi ve yaratması birlikte midir veyahut da O'nun akletmesi bir yaratma mıdır ve O'nun yaratması da bir akletme midir? Şayet O (İbn Sina), “O önce akleder sonra yaratır” derse, yaratılanın herhangi bir şey olduğu veya O'nun, o şeyi yaratana kadar o şeyin takdiri bir şey olduğu sonucu çıkar. Oysa O herhangi bir şeyle veya o şeyin takdirleriyle birlikte olmaktan münezzehtir. Yine o (İbn Sina), “O önce yaratır, sonra akleder” derse; bu O'nun akletmesinin etken olma-

yıp edilgen olmasını gerektir. Yok, eğer o (İbn Sina), “O’nun akletmesi ve yaratması birliktedir” derse; O, kendi aklettiği şeyi yaratmaz ve yarattığı şeyi de akletmez ve bu nedenle de onun (İbn Sina) şu görüşü geçersiz olur:

*“O ilkesi olduğu şeyleri özünden dolayı akleder.”*

Şayet o (İbn Sina) “O’nun akletmesi, yaratması ve O’nun yaratması da O’nun akletmesi”, -ki bu adamın (İbn Sina) görüşüdür-, olduğunu söylerse bundan pek çok şey çıkar. Bunlardan biri şudur: Akletme ve yaratma sözcükleri eşanlamlıysa o (İbn Sina), “kendi özünü akletti anlamında O özünü yarattı” desin. Yine bunlardan biri şudur: Akletme tümel de olabilir tikel de olabilir. Öyleyse o (İbn Sina) şöyle desin: “Yaratma tümel de olabilir tikel de olabilir.” Yine bunlar arasında şu da vardır: Bu, onun (İbn Sina) şu görüşünü, “O her varlığın ilkesidir, bu yüzden O ilkesi olduğu şeyi kendi özünden dolayı akleder” ifadesini geçersiz kılar. Bunun değerlendirmesi şöyle olacaksa, [80] “O her var olanı akleder, bu yüzden O aklettiğini akleder”; bu bir tutarsızlıktır. Yine onlar arasında şu da vardır: Bu onun (İbn Sina), ‘O eksiksiz/tam var olanları (sabit varlıkları) kendi özleriyle (‘ayân) akleder ve oluş ve bozulmuş da türleri vasıtasıyla ve o türler vasıtasıyla da bireyleri akleder’ görüşünü geçersiz kılar. Çünkü özler (‘ayân) ve bireyler yaratılır, fakat türlere gelince onlar yaratılmayıp sadece akledilirler. Şayet akletme ve yaratma eşanlamlı kelimelerse, yani biri diğerrinin yerine geçebiliyorsa, türler, türler vasıtasıyla, tümel bir şekilde akledildiğinden dolayı, tümel bir şekilde yaratılmış olur. Oysaki bu adamın (İbn Sina) görüşü değildir.

Sonra o (İbn Sina) dedi ki:

*“O’nun bu değişen şeyleri değişmeleriyle birlikte akletmesi mümkün olamaz.”*

Denilir ki: O’nun eksiksiz/tam var olanların kendi özleri (‘ayân) -onların çoğalmasıyla çoğalmaksızın- için ilke olması mümkün olursa, onların değişmeleriyle değişmeksizin değişenleri akleden olması mümkün olur. Fakat adamın (İbn Sina) görüşü

zikredilen bu şeylerle çelişir. Çünkü ona (İbn Sina) göre O, İlk Akıl aracılığı olmaksızın özleri ('ayân) ile birlikte eksiksiz/tam var olanların ilkesi olmaz. Buna göre, O tek bir şeyin ilkesi, tek bir şeyin akledeni ve bunun vasıtasıyla (İlk Akıl) da özleriyle ('ayân) birlikte eksiksiz/tam var olanları akleden ve yaratandır. Türler ve bireyler de böyledir; çünkü O, önce türleri akleder ve onlar vasıtasıyla da bireyleri akleder. Böylece ayrıklıklar olan eksiksiz/tam var olanların İlk Akla olan bağlantısı, [81] bireylerin türlerle olan bağı gibidir. Ancak tür, türlüğüyle birlikte var olamaz. Dahası bireyler önce var olur ve onların onun türlüğüyle birlikte akledilmesi mümkün olur, daha sonra da bireyler akledilir. Bu yaratma ve akletme arasındaki açık bir farktır.

Onun (İbn Sina) şu ifadesine gelince:

*“Bilakis O her şeyi tümel bir şekilde akleder, hiçbir tikel şey onun bilgisinden kaçmaz...”*

Ben derim ki: O tikellerle ilgili bilginin tikellerin değişmesiyle değiştiğini ve oluş ve bozuluşla ilgili bilginin de aynı şekilde olduğunu düşündüğünden dolayı, bundan tümellerle ilgili bilginin ispatı yoluyla kaçmaya çalıştı. Hiç şüphesiz tikeller zaruri ve tabii olarak tümellerin altında sıralanmaktadır. Bunun bir örneği, özel bir vakitte belirli bir güneş tutulmasının olacağına bilgisinin, güneş tutulması anında olan bilgi olmamasıdır. Bu, geçmişteki bir güneş tutulmasında olan bir bilgi de değildir. O halde [82] bilginin bilinenin değişmesiyle değişmesi ya da ilk bilginin dışında başka bir bilgi olması gerekir. Fakat ay şöyle bir burçta olduğunda, güneşte bunun mukabili olarak şöyle bir burçta olduğunda ve güneş tutulmasını gerektiren diğer sebepler de bulunduğunda, güneş tutulmasının gerekli olduğunun bilgisi, değişmeyen tümel bir bilgidir ve bu güneş tutulmasından önce, güneş tutulması sırasında ve güneş tutulmasından sonra tek bir tarzda olan bir bilgidir. İbn Sina, bu örneğin bir benzeriyle, değişmenin gereklerinden kurtulduğunu zannetti; fakat bundan kurtuluş yoktur. [Artık kurtuluş vakti değildir. 38/3]

Benim İbn Sina'ya karşı ileri sürdüğüm bu gerektirmelerdeki teorik düşünceleri ve bu gerektirmelerle karşı çıktığım İbn Sina'nın iddialarını yüce meclis değerlendirsin. Görecektir ki bu meclis, İbn Sina'nın bağlı olduğu tüm bu görüşler,[83] yakini/kesin bilgilerden değil de tamamen müsellemtan<sup>4</sup> ve meşhurattan<sup>5</sup>'dir. Oysaki meşhur önermeler kesin bir sonuç vermezler. Bu yüzden derim ki: Sen (İbn Sina) kelamcının yöntemini –ki o tikeller konusunda vukufiyet (itgan) ve mükemmellik (ihkam) yoluyla delil getirir-kullanmaksızın, Allah Teala'nın bilen olduğunu ispatlama konusunda sorunlarla karşılaştın. Çünkü o (İbn Sina). Ancak sen (İbn Sina) şunu diyemezsin: zaruri ve tabii bir yol olmadan “o tikelleri bilir”. Böyle bir şey delil getirmek için uygun bir yöntem değildir. Balmumu üzerine, nakşedilmiş bir mührü basan bir kimsenin durumun da –ki bu nakış balmumu üzerinde belirlemektedir- nakşın güzelliğinden mührü vuran kimsenin bilgisi çıkartılamaz. Belki de o kimse nakışı bilmez; bilakis nakış ondan zaruri ve tabii bir şekilde ortaya çıkmış olabilir. Nakşeden kimse, mührü vuran kimse değildir. Bu yüzden sen (İbn Sina) halen daha kendi yöntemin hususunda istediğin/sorunsallaştırdığın makamdan/konumdan uzaksın.

[84] Açıklamada bir adım atarak şunu söylüyoruz: Sen (İbn Sina), O'nun bilen olduğunu; yani bir akıl ve bir akleden olduğunu kabul ettin ve “sen haklısın” dedin. Bu yüzden deriz ki: Evet, fakat niçin şöyle söyledin ki?

*“Bilgi tümel ve tikel olmak üzere iki kısımdır ve onun tikel olması mümkün olmadığında tümel olması zorunludur.”*

Sen (İbn Sina) bu iki kısmın ötesindeki bir bilgi türünü ispat eden kimsenin neyini inkâr ettin? Bu, “bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir” diyen kimsenin durumu gibidir. Bu durumda denilir ki: Zorunlu Varlığın bilgisi ne tasavvurdur, ne de tasdiktir. Veya şöyle

<sup>4</sup> *Müsellemtat*: Bir tartışmada karşı taraf açısından kabul edilmesi gerektiği varsayılan önermelere denir. Bkz. Necip Taylan, Mantık-Tarihçesi ve Problemleri, MÜİF Yay., No: 127, İstanbul, 1996, s. 135.

<sup>5</sup> *Meşhurat*: Bütün veya bir kısım insanlar tarafından doğru diye kabul edilen önermelerdir. Bunlar teorik önermelerdir. Bkz. Necip Taylan, age., s. 135.

denilir, “bilgi a priori (evveli)’dir ve/ya elde edilmiştir.” Bu durumda şöyle denilir: Sen bilginin ne a priori ne de elde edilmiş olduğunu ispat eden kimseyi ne ile inkâr ettin? Herhangi bir örnek vermeksizin haklılık talebinin gerçekleşmesi, teorik incelemenin (nazar) hükmünden dolayı bana yeterlidir. Fakat ben cedeli tartışmalar ve çekişmelerden kaçınarak bu örneği verdim.

Diğer taraftan ben, bir adım daha atarak şunu söylüyorum: Bilinenin değişmesi bilginin değişmesini gerektiriyorsa, bilinenin çoğalması da bilginin çoğalmasını gerektirir. Hatta bilinenlerin çoğalmasıyla özün de çoğalması gerekir ya da tıpkı O’nun, sadece “bir akılı” yaratması gibi, “bir bilineni” bilmesi için kendisine ait bilinenle bir olması (ittihad) gerekir. Onun vasıtasıyla, O’nun diğer var olanları gerektirme ve çıkarım üzere yaratması gibi, yine onun vasıtasıyla, O diğer var olanları çıkarım ve gerektirme üzere bilir. [85] Bu değerlendirmeye göre, O’nun tümelleri bilmesiyle ilgili hüküm düşer. Buna göre, O özsel olarak yalnızca “bir bilineni” bilir.

İlk Akılın varlığı, Kendi Özünde varlığının gereklerinden ise ve O’nun Kendi Özünü akletmesinin gereklerinden ise, O sadece Kendi Özünden dolayı, Kendi Özünde ise, İlk ma’lul, varlığın (Allah’ın) gerekleri arasında yer aldığı gibi, bilginin de (Allah’ın bilgisinin) gerekleri arasında yer alırsa; bu durumda O, sadece Kendi Özünü bilir. Bilgi derecesinin tikelden tümele, sonra İlk Akıl’a, daha sonra da Zorunlu Varlığın Özüne doğru nasıl yükseldiğine bir bak! Bu aynen kadim filozofların şu görüşüdür: İlk Kendi Özünü sadece Kendi Özünde akleder ve O sadece İlk Akılı akleder ve ondan sonraki var olanları gereklilik üzere akleder. O halde O, tümelleri tümeller olarak akletmez. Aksi takdirde O tümellerin çoğalmasıyla çoğalır. Tikelleri de tikeller olarak akletmez. Aksi takdirde O tikellerin değişmesiyle değişmez. O’nun bilgisi, tümel veya tikel olmaktan daha yücedir veya O, bilgisiyle, kendi özünün dışındakileri en yüce şekilde bilir.



**[86]** İbn Sina'nın şu sözüne gelince:

*“O'nun şeyler vasıtasıyla şeyleri bilmesi mümkün değildir. Aksi halde O'nun bilgisi edilgen/pasif olurdu.”*

Ben derim ki: Bu mesele onlarla kelamcılar arasındaki bir problemdir. Bu, O'nun şeyleri, o şeylerin oluşundan önce veya oluşuyla birlikte veya oluşundan sonra bilir mi; bilgi, bilinene mi tabidir ki bu durumda bilinen olduğu gibi açığa çıkmaktadır, yoksa bilinen bilgiye mi tabidir; ayrıca yokluğun bilinen ve bildirilen olana kadar bir şey olması gerekli midir sorusudur. Adamın görüşüne göre, Zorunlu Varlığın bilgisi aktif bir bilgidir. Bununla bilinenin varlık sebebini kastediyorum ve bundan da şu çıkar: O, oluşundan önce ve oluşundan sonra bilineni bilmez; bilakis onunla ilgili bilgisi, O'nun onu yaratması (tekviyn)'dir. Bundan da şu çıkar: O kendi özünü bilmez; öyleyse O, kendi özünü yaratamaz; **[87]** ya da şu çıkar: O'nun şeylere ilişkin bilgisi aktif bir bilgidir ve O'nun kendi özünü ilgili bilgisi de pasif bir bilgidir. Bu durumda O'nun kendi özünü ilgili bilgisi, kendi özünün bilgisi değildir ve kendi özünü ilgili bilgisi de O'nun şeyleri bilmesi değildir. Hayretler içinde bırakan bu durum ne kötüdür! “Her kim için Allah bir nur kılmamışsa, artık onun için nurdan bir şey yoktur.” (Kur'an-ı Kerim 24/40)

### **Doğru Doktrin**

Peygamberler (a.s.) yöntemlerinde bu meselelerden kaçındılar ve Allah Azze ve Celle'nin celallığı hakkında insanları araştırma yapmaktan, cedelleşmekten ve O'nun sıfatlarını tartışmaktan men ettiler. Onların kitapları doludur ve o kitapların şu ifadeleri meşhur olmuştur: Tümel ve tikel arasında ayırım yapmaksızın, sabitle daim arasında ve oluşla bozuluş arasında bir ayırım yapmadan “O'ndan ne yerde ne de gökte zerre ağırlığında bir şey kaçmaz” (Kur'an-ı Kerim 10/61); “O sır olanı da ve daha gizlisini de bilir.” (Kur'an-ı Kerim 20/7); **[88]** “Onların geçmişleri ve gelecekleri hakkında ne varsa hepsini bilir” (Kur'an-ı Kerim 2/255) ve bunların dışındakileri de bilir; “Gaybı ve şehadeti bilendir” (Kur'an-ı Kerim 6/73) ve bunların

dışındakileri de bilendir; “Gözlerin hain bakışını da bilir ve sinelerin gizledikleri şeyi de bilir.” (Kur’an-ı Kerim 40/19) Bu temel üzerinde onlar, O’nun işiten, gören ve karşılık veren olduğuna delalet eden dualar ve yalvarışların dâhil olduğu tüm ibadetleri emrettiler. O en yüce koruyup gözetendir. Bu yüzden kalpler, O’na doğru yönelir, eller O’na yükselir, gözler O’nun önünde huşu içinde eğilir. Boyunlar O’nun kudreti ve izzeti önünde eğilir. Diller affı ve rahmeti için O’na yalvarır. Bu yüzden kişi O’na bağımlıdır ve O’ndan bağımsız olamaz. Kişi O’na ulaşmayı arzular ve O’ndan uzak olmayı arzulamaz. Dilekler O’nun hazinelerini bitiremez. Aracılar O’nun hükmünü değiştiremez. Muhtaçların ihtiyaçları O’ndan kesintiye uğramaksızın sağlanır. Dua edenlerin duası O’na bir zenginlik katmaz. Bu yüzden bu ve bunun örnekleri O’nun tümeller ve tikellerle ilgili bilgisinden dolayıdır. Bilakis O’nun bilgisi iki kısmın da (tümel ve tikel) üzerindedir. O’nun bilgisinin kapsamı bu iki kısımdan daha yücedir. Dahası O’nun yarattıkları arasında bu sığata sahip olanlar vardır. [89] Ben bundan, aklın tümeli ve hissin de tikeli idrak etmesini kastediyorum. Fakat Yüce Allah’ın bilgisi bir bütün olarak, hem aklın hem de hissin ötesindedir. “Gözler O’nu görüp idrak edemez, O ise, bütün gözleri idrak eder ve O latiftir, habirdir.” (Kur’an-ı Kerim 6/103)

Hikmette (felsefe) otorite sahibi olan hakîmler (filozoflar) şöyle dediler: İlk, Kendi Özü bakımından idrak edilemez, sadece kendi eserleri bakımından idrak edilir. O’nu idrak eden her şey, sadece kendisine konulmuş ve kendisine doğuştan ihsan edilmiş eseri ölçüsünde O’nu idrak eder. Bu yüzden her canlı O’nun sanatından taşıyabileceği ve kendi tabiatında, O’nun sanatının eserini bulduğu kadarıyla O’nu tespih eder. Allah’ın sanatlarından insanın payı çok bol olduğundan ve Allah’ın lütuflarından O’nun nasibi çok sayıda olduğundan, O’nun bilgisi (marifeti) daha kuvvetli ve O’nun tespihi daha kapsamlıdır. Baş (mukarrabiyn) meleklerin rütbesi daha yüksek ve daha yüce olduğundan, kendi tözlerinde sanatın incelikleri daha parlak ve daha görkemli olduğundan, onların bilgileri (marifet) daha saf olur. Hayvan insanın bilme (ma’arif) yönlerine vakıf olamadığı gibi aynı şekilde insan da baş

meleklerin bilme (ma'arif) yönlerine vakıf olamaz. [90] Hiçbir varlık Allah Bari Teâlâ'nın var olanların tümünü toptan ve ayrıntılarıyla, tümelleriyle ve tikelleriyle kavrayış/bilme (ihata) biçimine vakıf olamaz. Üstelik bir tümeli bir diğer tümeli kavramaktan O'nu alıkoyamaz, yine bir tikeli kavramak da diğer bir tikeli kavramaktan alıkoyamaz. Bunların ikisinin O'na olan ilişkisi eşittir. Bu durumda şöyle demeye gerek yok: Şüphesiz O, şeyleri oluşundan önce veya oluşundan sonra bilir. "Önce", "sonra" ve "beraber" (mea) zaman hükümleridir. O'nun (Teala) bilgisi, zamana ait değildir; bilakis zamanların O'na olan ilişkisi eşittir. O (İbn Sina), tıpkı güneş tutulmasında zannettiği gibi onu (Allah'ın bilgisini) tümel yaptığında onu (Allah'ın bilgisini) zamana ait olmaktan çıkarmaz. Bilakis, zamana ait bilgi, zamanın değişmesiyle değişir; fakat zamana ait olmayan bilgi, zamanın değişmesiyle kesinlikle değişmez. Bilgi, bazen tümel olabilir ve o taktirde de bir zaman içindedir. Üstelik güneş tutulması hakkında onun (İbn Sina) kullandığı şartlı ve kategorik önermelerdeki gibi, Allah Teala için tümel bilgi tasavvur edilemez. [91] Ben "şöyle olursa, şöyle olur" ifadesini kastediyorum. Allah Barî Teâla'nın bilgisi, bundan daha yücedir. Bu nedenle "şöyle olursa, şöyle olur" ifadesindeki gibi önermelere şart konamaz.

Şaşırtıcıdır ki o (İbn Sina), akletmeyi ve bilgiyi bazen maddeden soyutlama olarak, bazen de yaratma (ibd'a) olarak yorumladı. Maddeden soyutlanan şeyin, etken (fiili) olması nasıl tasavvur edilebilir? Çünkü soyutlama, anlamda olumsuzlamadır, yani o, maddede bulunmaz. O etken (fiili) olursa, -yani bir var olanı ve bir etkiyi (fiil) gerektirirse o bilgi nasıl tümel olabilir? Zira tümel bilgi dış dünyada bulunmaz.

Tüm bunlardan bilinir ki, Allah Teala'nın bilgisi iki kısmın üzerindedir ve iki yönden de yücedir. Bunun (bilgisinin) tümellerle, tikellerle, değişen zamanla ve farklı mekânlarla ilişkisi tek bir ilişkidir: "Yaratmış olan zat bilmez mi? O latif ve habir olandır" (Kur'an-ı Kerim 67/14)

Düşünmenin/konuşmanın hem insana hem de meleğe isnadını

ortak isimlendirme olarak tercih etmedik mi? Aynı şekilde, insana ve meleğe ait olan akıl, ortak bir isimlendirmedir. [92] Zira melekler tanım ve kıyas vasıtasıyla tasdik ve tasavvur olarak, şeyleri akledemezler. Bilakis onların akletmeleri bu iki kısmın (tasavvur ve tasdik) dışındadır. Öyleyse tüm kısımlardan daha yüksek bir bilgi hakkında senin fikrin nedir? Öyleyse 'o tümeldir veya tikel-dir' denilir mi? Salihlerin (a.s.) dualarından şöyle bir dua vardır: 'Ey gözlerin görmediği, ey zanların karışmadığı, ey hiçbir niteleyicinin kendisini hakkıyla niteleyemediği; yani (bunun anlamı), O'nun duyudan, hayalden ve akıldan daha yüce olmasıdır. Daha sonra da şöyle derler: 'Ey kendisini istediğimde bulduğum, ey kendisine ibadet ettiğimde sükûn bulduğum, ey yalnızlığımı bildiğinde koruyuculuğuyla benim yanımda olan, ey bazı şeyler ben ve sığınacak yer arasına girdiğinde, bana bir sığınak ihsan eden.'

